

فردریک چارلز کاپلستون
تاریخ فلسفہ
جلد یکم

یونان و روم



مترجم: سید جلال الدین مجتہوی

فردریک چارلز کاپلستون

تاریخ فلسفه

جلد یکم

یونان و روم

مترجم

سید جلال‌الدین مجتبوی



تهران ۱۳۸۸

پراي دانلود کتابهای مختلف مراجعه: (منتدی اقرأ الثقافی)

لتحميل أنواع الكتب راجع: (مُنْتَدَى إِقْرَأُ الثَّقَافِي)

بۆدابه زاندنی جوهرها کتیب: سهردانی: (مُنْتَدَى إِقْرَأُ الثَّقَافِي)

www.iqra.ahlamontada.com



www.iqra.ahlamontada.com

للكتب (کوردی , عربی , فارسی)

سرشناسه	کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۹۰۷ - م
عنوان و نام پدیدآور:	تاریخ فلسفه / فردریک کاپلستون؛ ترجمه جلال‌الدین مجتبیوی.
مشخصات نشر	تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی: سروش (انتشارات صدا و سیما)، [۱۳۷۵]
مشخصات ظاهری	ج ۹:
شابک	(دوره) ۷۰۷۲-۷۰۷۴-۴۴۵-۹۶۴-۹۷۸ (ج ۱) ۷۹۸-۷۹۸-۴۴۵-۹۶۴-۹۷۸
یادداشت	عنوان اصلی: A History of Philosophy, 1985.
یادداشت	ج ۱. (چاپ هفتم، ۱۳۸۸) (فیبا).
یادداشت	جلد دوم، چهارم و نهم توسط شرکت انتشارات علمی و فرهنگی منتشر شده است.
یادداشت	کتابنامه
مندرجات	ج ۱. یونان و روم / ترجمه جلال‌الدین مجتبیوی. - ج ۲. قرون وسطی / ترجمه ابراهیم دادجو. ج ۳. اواخر قرون وسطی و دورهٔ رنسانس / ترجمه ابراهیم دادجو. - ج ۴. از دکارت تا لایب‌نیتس / ترجمه غلامرضا اعوانی. - ج ۵. فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم / ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم. - ج ۶. از ولف تا کانت / ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. - ج ۷. از فیخته تا نیچه / ترجمه داریوش آشوری. - ج ۸. از بنیام تا راسل / ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. - ج ۹. من‌دوبیران تا سارتر / ترجمه عبدالحسین آذرنگ و محمود یوسف ثانی.
موضوع	فلسفه - تاریخ
شناسه افزوده	مجتبیوی، جلال‌الدین، ۱۳۷۰ - ۱۳۷۸، مترجم.
شناسه افزوده	شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
شناسه افزوده	صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران. انتشارات سروش
رده‌بندی کنگره	۱۳۷۵ ت ۲ ک ۲ / BV ۲
رده‌بندی دیویی	۱۰۹:
شماره کتابشناسی ملی	۲۱۶ - ۶۸م

تاریخ فلسفه (جلد یکم)

یونان و روم

نویسنده: فردریک چارلز کاپلستون

مترجم: سید جلال‌الدین مجتبیوی

ویراستار: اسماعیل سعادت

چاپ نخست: ۱۳۶۲

چاپ هفتم: ۱۳۸۸؛ شمارگان: ۳۰۰۰ نسخه

حروفچینی و آماده‌سازی: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

لیتوگرافی: مینا؛ چاپ: عطا؛ صحافی: فرهنگ معاصر

حق چاپ محفوظ است.



شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

○ ادارهٔ مرکزی: خیابان افریقا، چهارراه حقانی (جهان کودک)، کوچه کمان، پلاک ۲۵، کد پستی

۸۸۷۷۴۵۷۲؛ صندوق پستی ۹۶۴۷-۱۵۸۷۵؛ تلفن: ۷۰-۸۸۷۷۴۵۶۹؛ فاکس: ۸۸۷۷۴۵۷۲

آدرس اینترنتی: www.elmifarahangi.ir info@elmifarahangi.ir

○ مرکز بخش: شرکت بازرگانی کتاب گستر، خیابان افریقا، بین بلوار ناهید و گلشهر، کوچه گلغام، پلاک ۱

کد پستی ۱۹۱۵۶۷۳۳۸۳؛ تلفن: ۴۳-۲۲۰۲۲۱۴؛ تلفکس: ۲۲۰۵۰۳۲۶

آدرس اینترنتی: www.Ketabgostarco.com info@ketabgostarco.com

○ فروشگاه یک: خیابان انقلاب - رویه‌روی در اصلی دانشگاه تهران؛ تلفن: ۶۶۴۰۰۷۸۶

فهرست مطالب

یازده	یادداشت ناشران
دوازده	کاپلستون و تاریخ فلسفه او
هفده	یادداشت مترجم بر چاپ دوم
۱	پیشگفتار نویسنده
۶	فصل ۱: مقدمه
	۱. چرا باید تاریخ فلسفه را مطالعه کرد؟ ۲. ماهیت تاریخ فلسفه؛ ۳. چگونه تاریخ فلسفه را مطالعه کنیم؟ ۴. فلسفه باستان.

بخش یکم فلسفه پیش از سقراط

۲۱	فصل ۲: مهدفکر غربی: ایونیا
۳۱	فصل ۳: پیشگامان: نخستین فلاسفه ایونی
	۱. طالس؛ ۲. آناکسیمندر؛ ۳. آناکسیمنس.
۳۹	فصل ۴: جمعیت فیثاغوریان
۴۹	فصل ۵: پیام هراکلیتس
۶۰	فصل ۶: واحد پارمنیدس و ملیسوس
۶۸	فصل ۷: دیالکتیک (جدل) زنون
	۱. دلایل علیه کثرت‌انگاری فیثاغوری؛ ۲. دلایل علیه نظریه فیثاغوریان راجع به مکان تهی (بدون شاغل)؛ ۳. احتجاجات درباره حرکت؛ توضیح درباره «همه

خداانگاری» در فلسفه یونانی پیش از سقراط.

- ۷۶ فصل ۸: امپدکلس آکراگاسی
۸۱ فصل ۹: پیشرفت آناکساگوراس
۸۸ فصل ۱۰: اتمیان
۹۲ فصل ۱۱: فلسفه پیش از سقراط

بخش دوم دوره سقراطی

- ۹۹ فصل ۱۲: سوفسطائیان (سوفیستها)
۱۰۵ فصل ۱۳: بعضی از سوفسطائیان بنام
۱. پروتاگوراس؛ ۲. پرودیکوس؛ ۳. هیپپاس؛ ۴. گرگیاس (غورجیاس)؛ ۵. سوفیسم (فن سوفسطائی).
۱۱۶ فصل ۱۴: سقراط
۱. آغاز زندگی سقراط؛ ۲. مسئله سقراط؛ ۳. فعالیت فلسفی سقراط؛ ۴. محاکمه و مرگ سقراط.
۱۳۸ فصل ۱۵: حوزه های کوچک سقراطی
۱. حوزه مگارا؛ ۲. حوزه ایسی - اِرتُرِیائی؛ ۳. نخستین حوزه کلیبی؛ ۴. حوزه کورناتیان.
۱۴۸ فصل ۱۶: دموکریتس آبدرائی

بخش سوم افلاطون

- ۱۵۵ فصل ۱۷: زندگی افلاطون
۱۶۱ فصل ۱۸: آثار افلاطون
الف. اصالت؛ ب. ترتیب تاریخی آثار؛ ۱. دوره سقراطی؛ ۲. دوره انتقال؛ ۳. دوره کمال؛ ۴. آثار دوره سالخوردگی؛ یادداشت.

۱۷۱	فصل ۱۹: نظریه معرفت
	۱. معرفت ادراک حسی نیست؛ ۲. معرفت صرفاً «حکم حقیقی» نیست؛ ۳. معرفت حکم حقیقی به علاوه يك «بیان» نیست؛ ۴. معرفت حقیقی.
۱۹۳	فصل ۲۰: نظریه صور (مُثل)
۲۳۹	فصل ۲۱: علم النفس افلاطون
۲۴۹	فصل ۲۲: نظریه اخلاقی
	۱. خیر اعلی؛ ۲. فضیلت.
۲۵۷	فصل ۲۳: کشور (دولت شهر یا مدینه)
	۱. جمهوری؛ ۲. دولت مرد (مرد سیاسی)؛ ۳. قوانین.
۲۸۰	فصل ۲۴: فیزیک افلاطون
۲۹۰	فصل ۲۵: هنر
	۱. زیبایی؛ ۲. نظریه افلاطون درباره هنر؛ یادداشتی درباره تأثیر افلاطون.
۳۰۱	فصل ۲۶: آکادمی قدیم

بخش چهارم ارسطو

۳۰۷	فصل ۲۷: زندگی و آثار ارسطو
۳۱۹	فصل ۲۸: منطق ارسطو
۳۳۱	فصل ۲۹: مابعدالطبیعه ارسطو
۳۶۵	فصل ۳۰: فلسفه طبیعت و روان شناسی
۳۷۹	فصل ۳۱: «علم اخلاق» ارسطو
۴۰۱	فصل ۳۲: سیاست
۴۱۰	فصل ۳۳: زیبایی شناسی ارسطو
	۱. زیبایی؛ ۲. هنرهای زیبا به طور کلی؛ ۳. تراژدی؛ ۴. مبادی تراژدی و کمدی؛ یادداشت راجع به مشائین قدیم.

فصل ۳۴: افلاطون و ارسطو

۴۲۴

بخش پنجم
فلسفه بعد از ارسطویی

فصل ۳۵: مقدمه

۴۳۵

فصل ۳۶: مذهب رواقی قدیم

۴۴۱

۱. بنیانگذاری حوزه رواقی؛ ۲. منطق رواقی؛ ۳. جهان‌شناسی رواقی؛ ۴. اخلاق رواقی.

۴۶۰

فصل ۳۷: حوزه اپیکوری

۱. بنیانگذاری حوزه اپیکوری؛ ۲. منطق؛ ۳. فیزیک (طبیعیات)؛ ۴. اخلاق اپیکوری؛ یادداشتی درباره مذهب کلی در نخستین دوره عصر یونانی مآبی.

۴۷۴

فصل ۳۸: شکاکان قدیم، آکادمیهای متوسط و جدید

۱. شکاکان قدیم؛ آکادمی متوسط؛ ۳. آکادمی جدید.

۴۸۳

فصل ۳۹: حوزه رواقی متوسط

یادداشتی درباره حوزه مشائی در دوره یونانی مآبی - رومی

۴۹۱

فصل ۴۰: حوزه رواقی متأخر

۱. آنانیوس سنکا؛ ۲. اپیکتوس اهل هیراپلیس؛ ۳. مارکوس اورلیوس.

۵۰۳

فصل ۴۱: کلیبان، التقاطیان، شکاکان

۵۱۳

فصل ۴۲: حوزه نوفیثاغوری

یادداشتی درباره آبولونیوس تیانی.

۵۱۹

فصل ۴۳: حوزه افلاطونی متوسط

۱. اودُرس اسکندرانی؛ ۲. پلوتارک (پلوتارخُس) خِرُنایی؛ ۳. آلبینوس؛ ۴. آیولیوس، آتیکوس، سلسوس، و ماکسیموس صوری.

۵۲۶

فصل ۴۴: فلسفه یهودی - یونانی

۵۳۳

فصل ۴۵: مذهب نوافلاطونی افلوپینی

۱. زندگی افلوپین (پلوتینوس)؛ ۲. نظریه افلوپین؛ ۳. حوزه افلوپین.

۵۴۷

فصل ۴۶: دیگر حوزه‌های نوافلاطونی

۱. حوزه سوری؛ ۲. حوزه پرگامون؛ ۳. حوزه آتنی؛ ۴. حوزه اسکندرانی؛ ۵. نوافلاطونیان غرب لاتینی.

۵۵۹

فصل ۴۷: مرور و نتیجه‌گیری (خلاصه و نتیجه)

۵۸۰

یادداشتی درباره منابع و مآخذ

۵۸۳

کتابنامه

۵۸۸

واژه‌نامه

۵۹۳

فهرست نامها

یادداشت ناشران

دوره تاریخ فلسفه حاضر که تألیف فردریک کاپلستون فیلسوف متأله و یکی از برجسته‌ترین مورخان فلسفه در عصر جدید است، از جامع‌ترین و روشنترین کتب تاریخ فلسفه است که پس از انتشار با اقبال فیلسوفان و دستداران و دانشجویان فلسفه و منتقدان روبرو شده است.

پیشنهاد ترجمه فارسی این اثر و جلب همکاری مترجمان ذیصلاح برای مجلدات نه‌گانه آن، از حسن انتخاب آقای کامران فانی، همکار دانشور ماست که در نظارت بر حسن اجرای این طرح عظیم، از یک سو با مترجمان و از سوی دیگر با آقای اسماعیل سعادت ویراستار بیشتر مجلدات این تاریخ فلسفه همفکری و همکاری داشته است و به درخواست ناشران مقدمه‌ای نیز در معرفی این اثر و مؤلف گرانمایه آن نگاشته‌اند که در آغاز همین جلد درج گردیده است.

ضمناً لازم می‌دانند از کوششهای آقای امیر جلال الدین اعلم، که خود ترجمه جلد پنجم این کتاب را برعهده داشته است، در نظارت دقیق بر کلیه امور چاپی این اثر بزرگ سپاسگزاری کند. سعی همه این عزیزان مشکور باد.

کاپلستون و تاریخ فلسفه او

بیش از پنجاه سال از تألیف کتاب گرانقدر سیر حکمت در اروپای شادروان محمدعلی فروغی می‌گذرد. فروغی پس از ترجمه گفتار در روش دکارت متوجه شد که این رساله عمیق در ایران درست فهمیده نمی‌شود و در واقع صرف ترجمه و ارائه مجرد افکار یک فیلسوف، اگر خوانندگان به پیوستگی آن با آراء قبلی و با سیر تطور بعدی و زمینه تاریخی آن آشنا نباشند، بی‌فایده است. او بدرستی دریافته بود که شناخت آراء فلسفی و فهم افکار واقعی هر فیلسوفی نخست در «تاریخ فلسفه» امکان‌پذیر است.

نگرش تاریخی به فلسفه و عموماً به تمام دستاوردهای انسانی، در گذشته کمتر سابقه داشته است. قدما در واقع برای تاریخ فلسفه شأنی قائل نبودند و اصولاً چندان توجهی به منشاء آراء فلسفی و تأثیر و تأثر و سیر و بسط تاریخی آن نداشتند. به گفته امیل بریه: «مطالعه تاریخ فلسفه در مجموع سیر زمانی آن، با توجه به وحدت این سیر تطوری، امری است که تقریباً تازگی دارد. این امر یکی از وجوه متعدد اعتقاد به ترقی روح انسانی است که در اواخر قرن هجدهم به ظهور رسید. در فلسفه تحصیلی اوگوست کنت به اعتباری، و در فلسفه هگل به اعتباری دیگر، سیر تاریخی فلسفه به عنوان لازم ذات فلسفه تلقی شد.»^۱ می‌دانیم که هگل فلسفه را همان تاریخ فلسفه می‌دانست؛ به عقیده او، فلسفه را فقط باید در تاریخ فلسفه آموخت.^۲ با این اعتبار، اگر بخواهیم دست کم فلسفه جدید غرب را بشناسیم، و افکار ماهوی فلاسفه آن را

۱. امیل بریه. تاریخ فلسفه. ترجمه ع. داودی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۲. ج ۱، ص ۱۳.

۲. برای اطلاع از نظر هگل نگاه کنید به: کریم مجتهدی، «تاریخ فلسفه از نظر هگل»، نشریه فلسفه، دانشکده ادبیات و

بدانیم، ناگزیر از اتخاذ این دید تاریخی هستیم، دیدی که در تاریخ فلسفه منعکس است.^۳ یکی از مهمترین و معتبرترین تاریخهای فلسفه که تاکنون نوشته شده تاریخ فلسفه^۴ کاپلستون است. فردریک چارلز کاپلستون^۵ در ۱۰ آوریل ۱۹۰۷ در انگلستان متولد شد. در ۱۹۲۵ به مذهب کاتولیک درآمد؛ در ۱۹۳۰ به انجمن یسوعیان (ژزویت‌ها) پیوست و در ۱۹۳۷ رسماً کشیش شد. تحصیلات دانشگاهی خود را نخست در دانشگاه آکسفورد در رشته فلسفه آغاز کرد و از دانشگاه گرگوری رم دکترای فلسفه گرفت. از ۱۹۳۹ تا ۱۹۶۹ استاد تاریخ فلسفه در دانشگاه لندن و از ۱۹۷۰ تا ۱۹۷۴ رئیس دانشکده الهیات آن دانشگاه بود. سالی سه‌ماه نیز استادی کرسی متافیزیک در دانشگاه گرگوری رم را به عهده داشت. در ۱۹۷۴ بازنشسته شد. ولی همچنان در مقام استاد ممتاز دانشگاه چند سالی به تدریس ادامه داد. وی عضو انجمن سلطنتی فلسفه، انجمن ارسطو و فرهنگستان انگلستان است. آثارش عبارتند از:

- ۱) فریدریش نیچه: فیلسوف فرهنگ^۶ (۱۹۴۲؛ ویرایش جدید، ۱۹۷۵)؛
- ۲) قدیس توماس و نیچه^۷ (۱۹۴۴)؛
- ۳) آرتور شوپنهاور: فیلسوف بدبینی^۸ (۱۹۴۶؛ ویرایش جدید، ۱۹۷۵)؛
- ۴) اگزیستانسیالیسم و انسان جدید^۹ (۱۹۵۲؛ ویرایش جدید، ۱۹۶۸)؛
- ۵) آکوئیناس^{۱۰} (۱۹۵۵)؛
- ۶) فلسفه معاصر^{۱۱} (۱۹۶۳)؛ ترجمه فارسی از دکتر علی اصغر حلبی (تهران: ۱۳۶۲)؛
- ۷) تاریخ فلسفه قرون وسطی^{۱۲} (۱۹۷۲)؛
- ۸) دین و فلسفه^{۱۳} (۱۹۷۴)؛
- ۹) فیلسوفان و فلسفه‌ها^{۱۴} (۱۹۷۶)؛
- ۱۰) درباره تاریخ فلسفه^{۱۵} (۱۹۷۹)؛

۳. درباره تاریخ فلسفه و سیر آن نگاه کنید به: کامران فانی، «تاریخنگاری فلسفه»، نشر دانش، سال ۳، شماره ۲ (بهمن و اسفند ۱۳۶۱) ص ۲۳-۳۱.

4. A History of Philosophy. 5. Frederick Charles Copleston
 6. Friedrich Nietzsche: Philosopher of Culture 7. St. Thomas and Nietzsche
 8. Arthur Schopenhauer: Philosopher of Pessimism 9. Existentialism and Modern Man
 10. Aquinas 11. Contemporary Philosophy 12. A History of Mediaeval Philosophy
 13. Religion and Philosophy 14. Philosophers and Philosophy 15. On the History of Philosophy

۱۲) فلسفه و فرهنگ^{۱۶} (۱۹۸۰).

مهمترین اثر کاپلستون البته تاریخ فلسفه اوست در ۹ جلد مفصل (۱۷ مجلد در چاپ جیبی) که طی سی سال (۱۹۴۴ - ۱۹۷۴) به رشته تحریر کشیده است. این کتاب از همان آغاز انتشار، اقبال عام یافت و به گمان بسیاری بهترین دوره تاریخ فلسفه است که تاکنون نوشته شده است. نظر به همین اهمیت، متن کامل آن اینک با همکاری گروهی از مترجمان و به همت شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش منتشر می شود. تفصیل هر یک از مجلدات و نام مترجمان و وضعیت چاپ آنها به قرار زیر است:

جلد اول. یونان و روم: فلسفه پیش از سقراط؛ عصر سقراط؛ افلاطون؛ ارسطو؛ فلسفه پس از ارسطو. مترجم دکتر جلال الدین مجتبوی (چاپ اول در دو مجلد: ۱۳۶۲؛ ویرایش دوم در یک مجلد: ۱۳۶۸).

جلد دوم. فلسفه قرون وسطی؛ از آوگوستینوس تا اسکوتوس: قدیس آوگوستینوس؛ پایان جهان باستان؛ رنسانس کارولژی؛ اریگنا؛ قرن ده تا دوازده؛ قدیس آنسلم؛ مکتب شارتر؛ مکتب سنت ویکتور؛ فلسفه اسلامی؛ فلسفه یهودی؛ عصر ترجمه؛ قرن سیزدهم؛ یوناوتوره؛ آلبرت کبیر؛ توماس آکوئیناس؛ اسکوتوس. مترجم کامران فانی (دردست ترجمه).

جلد سوم. فلسفه اواخر قرون وسطی و دوره رنسانس، از اوکام تا سوارز؛ قرن چهاردهم؛ اوکام؛ نهضت علمی؛ عرفان نظری؛ فلسفه رنسانس؛ نیکلاس کوسائی؛ فلسفه طبیعت؛ فردانیسیس بیکن؛ فلسفه مدرسی در دوره رنسانس.

جلد چهارم. فلسفه جدید، از دکارت تا لایب نیتس؛ دکارت؛ پاسکال؛ مکتب دکارت؛ اسپینوزا؛ لایب نیتس. مترجم دکتر غلامرضا اعوانی (دردست ترجمه).

جلد پنجم. فیلسوفان انگلیسی، از هابز تا هیوم؛ هابز؛ افلاطونیان کیمبریج؛ لاک؛ نیوتن؛ مسائل دینی و اخلاقی؛ بارکلی؛ هیوم. مترجم امیر جلال الدین اعلم (چاپ اول: ۱۳۶۲؛ ویرایش دوم: دردست انتشار).

جلد ششم. عصر روشنگری و کانت؛ روسو؛ روشنگری در آلمان؛ پیدایش فلسفه تاریخ؛ ویکو؛ ولتر؛ هردر؛ کانت. مترجمان منوچهر بزرگمهر و اسماعیل سعادت (چاپ اول، بخش کانت، ترجمه منوچهر بزرگمهر، ۱۳۶۰؛ ویرایش دوم در یک مجلد: دردست انتشار).

جلد هفتم: فیلسوفان آلمانی، از فیشته تا نیچه؛ دوره پس از کانت؛ فیشته؛ شلینگ؛ اشلایر ماخر؛ هگل؛ واکنش علیه ایده آلیسم؛ شوپنهاور؛ کیرکه گور؛ ماتریالیسم؛ مارکس؛

جنبش نوکانتی؛ تجدید حیات متافیزیک؛ نیچه؛ فلسفه آلمان در قرون بیستم. مترجم داریوش آشوری (چاپ اول: ۱۳۶۷).

جلد هشتم: فیلسوفان انگلیسی، از بنتام تا راسل؛ اصالت تجربه انگلیسی؛ اصالت فایده؛ جان استوارت میل؛ هربرت اسپنسر؛ جنبش ایده آلیستی؛ ایده آلیسم در آمریکا؛ پراگماتیسم؛ مور؛ راسل؛ نیومان. مترجم بهاء الدین خرمشاهی (در حال انتشار).

جلد نهم: فیلسوفان فرانسوی، از مین دو بیران تا سارتر؛ از انقلاب کبیر تا اوگوست کنت؛ پوزیتیویسم؛ اسپیریتوالیسم؛ برگسن؛ فلسفه مسیحی؛ فلسفه علم؛ متفکران مذهبی؛ آگزیستانسیالیسم؛ سارتر؛ کامو؛ مرلو پونتی. مترجم عبدالحسین آذرنگ (در دست ترجمه).

کاپلستون خود در پیشگفتاری که بر جلد اول تاریخ فلسفه اش نگاشته، غرض اصلی اش را تألیف یک دوره تاریخ فلسفه برای تدریس در مدارس دینی کاتولیکی ذکر می کند. روش او در نگارش این اثر به دست دادن سیر تحول منطقی و پیوستگی متقابل نظامهای فلسفی است. مخاطب تاریخ فلسفه کاپلستون در درجه اول دانشجویان حوزه های علمی مسیحی اند، خود او نیز مشرب تومیسم (فلسفه توماس آکوئیناس) دارد و بر عقیده خود استوار است؛ به اصطلاح «بی طرف» نیست و با «دیدگاهی» خاص تاریخ فلسفه را می نویسد. این نکته شاید در وهله نخست، بویژه در نظر کسانی که با مشرب نویسنده توافقی ندارند، از ارزش کتاب بکاهد. ولی به گفته کاپلستون «هیچ مورخ راستینی نیست که دیدگاهی خاص نداشته باشد و این دیدگاه را دست کم در انتخاب مواد و تدوین و ترتیب آنها در کار خود دخالت نداده باشد؛ مورخی که فاقد هر گونه وجهه نظر است، نتیجه کارش انبانی از اطلاعات گسسته و پریشان خواهد شد که راه به جایی نمی برد.» کاپلستون سی سال پس از نوشتن این سخنان، در کتاب جدیدش تحت عنوان درباره تاریخ فلسفه^{۱۷} باردیگر «مسأله عینیت و بی طرفی» مورخ را مطرح می کند و می گوید پس از تجربه طولانی در نوشتن تاریخ فلسفه و دیدن واکنش دیگران در برابر آن، اینک نظر قدیمی اش را تعدیل کرده و معتقد شده است که مورخان راستینی هستند که دیدگاهی خاص ندارند، اگر هم دارند آن را در نوشته خود دخالت نمی دهند. این امر نه تنها ممکن، بلکه شایسته است. عینیت و راستگویی و بی غرضی لازمه کار مورخ راستین است. در واقع باید گفت دقت و انصاف کاپلستون در بیان آراء گوناگون فلسفی — که او خود با بسیاری از آنها توافق اصولی نداشت — باعث شد که تاریخ فلسفه او که نخست مخاطبی محدود داشت، دامنه ای بس گسترده گیرد و تمام دانشجویان و دوستان فلسفه و حتی محققان و متخصصان را نیز شیفته کار او کند.

مثال زیر روشنگر این نکته است: کاپلستون در جلد هشتم تاریخ فلسفه‌اش که به فلسفه انگلیسی قرن نوزدهم و بیستم اختصاص دارد، مفصلاً راجع به برتراند راسل سخن گفته است، فیلسوفی که البته با آراء وی بهیچ روی موافق نبود و نمونه‌ای از آن را در گفتگویی که این دو درباره اثبات وجود خداوند با یکدیگر داشتند، بازمی‌بینیم. پس از انتشار این جلد، راسل نامه‌ای تمجیدآمیز برای کاپلستون نوشت و در آن از دقت و انصاف وی در بیان و بررسی آراء خود تشکر کرد.

تاریخ فلسفه کاپلستون البته صرفاً درباره فلسفه غرب است و به فلسفه شرق، بویژه فلسفه در جهان اسلام نپرداخته است. خود کاپلستون در جلد مربوط به قرون وسطی به این نکته اعتراف کرده که نوشتن تاریخ فلسفه اسلامی از عهده او بیرون است و حق مطلب را نمی‌توانسته است ادا کند. تنها به تأثیر فلسفه اسلامی بر فلسفه قرون وسطای مسیحی پرداخته و فصلی نوشته که انصافاً با تمام کوتاهی، منصفانه و محققانه است و دین عظیم فلسفه قرون وسطی را به فلسفه اسلامی بازمی‌نماید.

تاریخ فلسفه کاپلستون امروزه در بسیاری از دانشگاه‌های جهان و از جمله در رشته فلسفه دانشگاه‌های ایران تدریس می‌شود. وسعت اطلاعات، دقت نظر، بیان روشن و انصاف و بی‌طرفی و صداقت مؤلف در بررسی آراء فلاسفه، به این کتاب جایگاهی ممتاز بخشیده است.

یادداشت مترجم بر چاپ دوم

چاپ اول جلد یکم تاریخ فلسفه ۹ جلدی کاپلستون در دو قسمت در سالهای ۱۳۶۲ و ۱۳۶۳ انتشار یافت و نسخه‌های آن اکنون نایاب شده است. در این چند سال بعضی دیگر از مجلدات این تاریخ جامع و بزرگ فلسفه نیز طبع و منتشر شده و برخی دیگر در دست ترجمه است.

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش که مشترکاً نشر این مجموعه با ارزش را بر عهده گرفته‌اند در نظر دارند چاپ همه مجلدات آن یکنواخت باشد. بدین سان با تجدید چاپ جلد یکم فرصتی پیدا شد که اغلاط و سهوهای چاپ اول تصحیح و اصلاح شود. همان گونه که مترجم در یادداشت آغاز چاپ اول متذکر شده است، تاریخ فلسفه تألیف فردریک کاپلستون در نوع خود بی نظیر و دارای قدر و اعتبار علمی و دانشگاهی است و از مزایای دقت و بی طرفی و رسایی مطالب برخوردار است؛ و به همین دلیل در برنامه درسهای تاریخ فلسفه در دانشگاه به عنوان کتاب درسی منظور شده است. و چون در چاپ جدید این سلسله مقدمه جامعی درباره مؤلف و آثار او و معرفی این کتاب افزوده شده است، دیگر نیازی به تکرار آن نیست. و اما اهمیت مطالعه فلسفه یونانی که در این جلد به آن پرداخته می شود، از نظر دانشجویان و پژوهندگان فلسفه غربی و فلسفه اسلامی پوشیده نیست، زیرا که فلسفه یونانی از مبانی هر دو نوع فلسفه به شمار می رود.

این نکته نیز در خور یادآوری است که تاریخ فلسفه کاپلستون می تواند برای تألیف تاریخ فلسفه اسلامی (که جای آن هنوز خالی است) با خصائص تاریخ فلسفه به معنی دقیق کلمه الگویی باشد، و خوشبختانه بخشهایی از مواد و مصالح چنین تألیفی در سالهای اخیر فراهم شده است.

جای آن است که از مسؤولان و دست اندرکاران شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و

انتشارات سروش که برای نشر این کتاب همت و کوشش کرده‌اند، سپاسگزاری و قدردانی
شود.

سیدجلال الدین مجتبوی
اردیبهشت ۱۳۶۸

پیشگفتار

کتب تاریخ فلسفه که تاکنون پدید آمده به قدری زیاد است که ظاهراً توضیح این مطلب ضروری است که چرا کتاب دیگری باید به شمار آنها افزوده شود. انگیزه عمده من در نگارش این کتاب، که در نظر است نخستین جلد تاریخ کامل فلسفه باشد، مجهز ساختن مدارس کلیسای کاتولیک با تألیفی است که تا اندازه‌ای مفصلتر و دارای قلمروی وسیعتر از کتب درسی معمولی باشد و در عین حال تکامل منطقی و رابطه متقابل نظامهای فلسفی را نشان دهد. درست است که در زبان انگلیسی آثار متعددی در دسترس است که (غیر از تک پژوهشهای علمی که در موضوعات و مطالب معین و محدودی بحث می‌کنند) شرح و بیانی فاضلانه و فلسفی درباره تاریخ فلسفه ارائه می‌دهند، لیکن نظرگاه مؤلفان آنها گاهی با دیدگاه نویسنده حاضر و دانشجویی که در تدوین این کتاب مورد نظر او بوده بسیار متفاوت است. اصلاً ذکر «دیدگاه»، هنگام بحث درباره تاریخ فلسفه، ممکن است تا اندازه‌ای سبب شود که خواننده ابر و درهم کشد؛ اما هیچ مورخ راستینی نمی‌تواند بدون داشتن دیدگاه به تألیف تاریخ بپردازد، ولو دست کم به این دلیل که باید اصلی برای انتخاب داشته باشد که او را در گزینش و تنظیم هوشمندانه امور واقع راهبری کند. درست است که هر مورخ آگاه تلاش می‌کند که تا آنجا که ممکن است به امور عینی توجه کند و از هر وسوسه‌ای برای تحریف حقایق به منظور تطبیق دادن آنها با نظریه از پیش تصور شده یا نادیده گرفتن پاره‌ای از وقایع صرفاً برای اینکه متحمل نظریه از پیش تصور شده او نیستند اجتناب خواهد کرد؛ لیکن اگر بکوشد تا بدون داشتن هیچ اصلی برای انتخاب تاریخ نگاری کند، نتیجه صرفاً ثبت وقایع به ترتیب تاریخی خواهد بود نه تاریخ واقعی، یعنی صرفاً تسلسل حوادث یا عقاید بدون فهمیدن عوامل و دواعی آنها یا توجه کردن به آنها خواهد بود. ما چه فکر خواهیم کرد درباره یک نویسنده تاریخ انگلیس که تعداد پیراهنهای

ملکه الیزابت و شکست ناوگان اسپانیایی رابه عنوان وقایعی با اهمیت یکسان ثبت و یادداشت کند، و هیچ کوشش آگاهانه و هوشیارانه‌ای به عمل نیآورد تا نشان دهد که جرأت و جسارت اسپانیایی چگونه رخ نمود، چه وقایعی منجر به آن شد و نتایج آن چه بود؟ به علاوه، در مورد یک مورخ فلسفه، نگرش فلسفی شخصی خود مورخ در انتخاب و ارائه وقایع یا، لاقلاً، در تأکید او بر جنبه‌ها یا وقایع معین مؤثر است. مثال ساده‌ای را در نظر بگیریم: ممکن است دو مورخ فلسفه باستانی هر دو به طور مساوی مطالعه‌ای عینی درباره وقایع، مثلاً درباره تاریخ مذهب افلاطونی و مذهب نوافلاطونی، به عمل آورند؛ اما اگر یکی از آنها معتقد باشد که هر نوع «فلسفه متعالی» نادانی محض است، در حالی که دیگری به واقعیت استعلائی^۱ عقیده راسخ داشته باشد، این دیگر قابل تصور نیست که معرفی آنان از سنت افلاطونی دقیقاً یکی و عین هم باشد. هر دو ممکن است عقیده افلاطونیان را به طور عینی و آگاهانه نقل کنند؛ اما اولی احتمالاً تأکید کمی مثلاً بر ما بعد الطبیعه نوافلاطونی خواهد کرد و نشان خواهد داد که مذهب نوافلاطونی را به عنوان پایان تأسف آور فلسفه یونانی، و بازگشت به «تصوف» یا «خاورگرایی» تلقی می‌کند، و حال آنکه دیگری ممکن است بر جنبه تألیفی مذهب نوافلاطونی و اهمیت آن برای فکر مسیحی تأکید ورزد. هیچ یک از آن دو نمی‌خواهد حقایق را تحریف کند، بدین معنی که به فلاسفه عقایدی را که نداشتند نسبت دهد یا بعضی از اصول عقاید ایشان را مسکوت بگذارد یا ترتیب تاریخی یا ارتباط منطقی میان آنها را مورد غفلت قرار دهد، اما با همه اینها تصویری که آنان از مذهب افلاطونی یا نوافلاطونی به دست می‌دهند بی‌گمان متفاوت خواهد بود. با قبول این مطلب، من بی‌تردید به خود حق می‌دهم که کتابی درباره تاریخ فلسفه از دید فیلسوف مدرسی (اسکولاستیک)^۲ تصنیف کنم. انکار این که ممکن است بر اثر نادانی اشتباهات یا تفسیرهای غلطی رخ دهد، حماقت گستاخانه‌ای خواهد بود؛ لیکن من ادعا می‌کنم که در جستجوی عینیت^۳ کوشش کرده‌ام، و در عین حال بر این عقیده‌ام که این که از دیدگاه معینی دست به نوشتن زده‌ام پیشتر مزیت و سود است تا نقص و زیان. دست کم، این امر شخص را قادر می‌سازد که شرح بالنسبه منسجم و معنی‌داری از مطلبی بدهد که اگر به نحوی دیگر ارائه شود ممکن است به صورت درهم آمیخته‌ای از عقاید نامرتبط، که حتی به خوبی افسانه پریان هم نباشد، درآید.

از آنچه گفته شد، روشن است که من نه برای فضلا یا متخصصان، بلکه برای دانشجویان و پژوهندگانی از نوع خاص نگاشته‌ام، که اکثریت قابل توجهی از آنان نخستین آشنایی با تاریخ

فلسفه را پیدا می‌کنند و همراه با آن (تاریخ فلسفه) فلسفه منظم مدرسی را مطالعه می‌کنند، و در حال حاضر از آنان خواسته شده است که قسمت اعظم توجه و دقت خود را به موضوع اخیر الذکر (فلسفه مدرسی) اختصاص دهند. برای خوانندگانی که من اصولاً در نظر داشته‌ام (هر چند فقط وقتی خوشحال خواهم بود که کتابم اثبات کند که برای دیگران نیز مفید است) یک سلسله تحقیقات بدیع و عالمانه که هر کدام شرح مستوفایی دربارهٔ یک موضوع معین باشد کمتر مورد استفاده خواهد بود تا کتابی که صریحاً به عنوان یک کتاب درسی طرح ریزی شده است، اما ممکن است در مورد بعضی از دانشجویان به عنوان محرک و انگیزه‌ای برای مطالعهٔ متون اصیل فلسفی و شروح و مقالات مربوط به آن متون توسط فضایی مشهور به کار آید. من کوشیده‌ام که این مطلب را هنگام نوشتن کتاب حاضر در نظر داشته باشم، زیرا هر کسی که هدفی دارد و سائل آن را نیز می‌خواهد.^۵ بنابراین اگر این کتاب در دست خوانندگانی بیفتد که با ادبیات مربوط به تاریخ فلسفه قدیم بخوبی آشنا هستند، و باعث شود که فکر کنند بنیاد این اندیشه بر آنچه برنت^۶ یا تیلور^۷ می‌گویند نهاده شده، و آن اندیشه بر آنچه ریتز^۸ یا یگر^۹ یا استنزل^{۱۰} یا پراشتر^{۱۱} گفته‌اند بنا شده، اجازه دهید یادآوری کنم که ممکن است من خود بخوبی از این امر آگاه باشم، و ممکن است نسنجیده یا نیندیشیده با آنچه فضایی مذکور می‌گویند موافقت نداشته باشم. ابتکار یقیناً وقتی مطلوب است که به معنی کشف حقیقتی باشد که تاکنون آشکار نشده است، اما دنبال کردن ابتکار برای ابتکار شایستهٔ مورخ نیست. بنابراین من با کمال میل، خود را مدیون مردانی می‌شناسم که بردانش و تحقیق در بریتانیا و قارهٔ اروپا روشنی افکنده‌اند، به مردانی مانند تیلور، دیویدرس^{۱۲}، کنستانن ریتز، ورنریگر و دیگران. در واقع، یکی از بهانه‌های من برای نوشتن این کتاب آن است که در بعضی از کتابهای درسی که در دست کسانی است که من برای آنان می‌نویسم به نتایج نقادی متخصصان جدید کمتر توجه شده است. از بابت خودم، تصور می‌کنم که این اتهام که من از چنین منابعی به اندازهٔ کافی استفاده نکرده‌ام برای انتقاد مخالف زمینهٔ معقولتری است تا این اتهام که بیش از حد استفاده کرده‌ام.

تشکرات حق شناسانهٔ خود را تقدیم می‌کنم به شرکت دائرة المعارف بریتانیکا، با مسؤولیت محدود، برای اجازهٔ استفاده از نمودارهای برگرفته از مقالهٔ توماس لیتل هیت^{۱۳} دربارهٔ فیثاغورس (طبع چهاردهم)؛ به پروفیسور تیلور^{۱۴} (و مؤسسهٔ مکملان و شرکا با

5. qui vult finem, vult etiam media. 6. Burnet 7. Taylor 8. Ritter 9. Jaegar
10. Stenzel 11. Praechter 12. Sir David Ross 13. Sir Thomas Little Heath
14. Professor A. E. Taylor

مسئولیت محدود) برای اجازه کریمانیه نسبت به استفاده آزاد از تحقیق وی دربارهٔ صور (مُثل) و اعداد در فلسفه افلاطون (تجدید چاپ ذهن در مطالعات فلسفی)؛ به دیوید رُس (و مؤسسهٔ مِثون و شرکا) برای اجازهٔ محبت آمیز نسبت به استفاده از فهرست فضائل اخلاقی بر طبق نظر ارسطو (از ارسطو، ص ۲۰۳)؛ به شرکت جُرج آلن و آنوین^{۱۵} برای اجازه نسبت به نقل قطعه‌ای از ترجمهٔ انگلیسی علم اخلاق پروفیسور نیکلانی هارتمن^{۱۶} و برای استفادهٔ یک نمودار از آن کتاب؛ به همان ناشران و به دکتر اسکار لوی^{۱۷} برای نقلهایی از ترجمهٔ انگلیسی آثار نیچه (که دکتر لوی ویراستاران است)؛ به مؤسسهٔ پسران چارلز اسکرینر^{۱۸} (ایالات متحدهٔ آمریکا) برای اجازهٔ نقل ترجمهٔ «سرود حمد و ثنای کلناتس^{۱۹} خطاب به زئوس» توسط دکتر جیمز ادم^{۲۰} (از رواقی و اپیکوری هیکس)؛ به دادز^{۲۱} و S.P.C.K. برای اجازه در مورد استفاده از ترجمه‌های موجود در قطعات برگزیدهٔ نشان دهندهٔ مذهب نوافلاطونی^{۲۲} (S.P.C.K., ۱۹۲۳)؛ و به مؤسسهٔ مکمیلان و شرکا با مسئولیت محدود برای اجازه نسبت به نقل از درسهایی دربارهٔ جمهوری افلاطون، اثر تلتشپ.^{۲۳}

مراجعات به فلاسفهٔ پیش از سقراط مطابق طبع پنجم پیش از سقراطیان^{۲۴} دیلس^{۲۵} (در متن با حرف D) داده شده است. بعضی از قطعات را من خود ترجمه کرده‌ام، و حال آنکه در موارد دیگر (با اجازهٔ ملاحظت آمیز شرکت بلك) از ترجمهٔ انگلیسی برنت در کتاب خود به نام آغاز فلسفهٔ یونانی^{۲۶} اقتباس شده است. عنوان این اثر در ارجاعات با علامت اختصاری E.G.P. و طرحهای تاریخ فلسفهٔ یونانی^{۲۷}، اثر زلر^{۲۸} - نستله^{۲۹} - پالمر^{۳۰}، به طور کلی با کلمهٔ طرحها نشان داده می‌شود. اختصارات برای عناوین محاورات افلاطون و آثار ارسطو به نحو کافی روشن خواهد بود؛ برای عناوین کامل دیگر آثار باید به فهرست ضمیمه در پایان این جلد مراجعه کرد، آنجا که اختصارات توضیح داده شده است. من از چند اثر، برسیبل توصیه در سومین فهرست ضمیمه یاد کرده‌ام، لیکن این کار را صرفاً برای سهولت عمل آن نوع دانشجویی کرده‌ام که اساساً این کتاب را برای او نوشته‌ام. من به فهرست کوتاه کتابها عنوان بزرگ کتابنامه نمی‌دهم و هیچ قصد ندارم که کتابنامه‌ای ارائه کنم، فقط به این دلیل که هر چیزی

-
15. Messrs George Allen & Unwin, Ltd 16. Professor Nicolai Hartmann
 17. Dr. Oscar Levy 18. Messrs. Charles Scribner 19. Cleantes
 20. Dr. James Adam 21. Professor E. R. Dodds 22. *Select Passages Illustrating Neo-Platonism*
 23. R.L. Nettleship 24. *Vorsokratiker* 25. Diels
 26. *Early Greek Philosophy* 27. *Outlines of the History of Greek philosophy*
 28. Zeller 29. Nestle 30. Palmer

که اندک قرابتی با يك کتابنامه کامل داشته باشد (مخصوصاً اگر مقالات با ارزشی که در نشریات عالمانه منتشر شده است به حساب آورده شود، که البته باید به حساب آورده شود) چنان حجم عظیمی خواهد داشت که گنجاندن آن در این کتاب واقعاً غیر عملی خواهد بود. برای کتابنامه و مطالعه منابع، دانشجو می تواند مثلاً به فلسفه باستان^{۳۱} تألیف او بروگ پر اشتر^{۳۲} مراجعه کند.

پیشگفتار مؤلف بر چاپ تجدیدنظر شده

از عالیجنابان پین^{۳۳} و وودلاک^{۳۴} و مصحح چاپ بنگاه بورنس اوتس و واشبورن^{۳۵} از بابت کمک ارزنده شان در تصحیح اغلاط چاپی و دیگر سهوهای صوری چاپ اول، و نیز از بابت پیشنهادهاشان راجع به اصلاح فهرست راهنما سپاسگزارم. مختصر افزایشهایی، مثلاً در صفحه ۱۲۶، بر متن صورت گرفته است که من خود مسؤول همه آنها هستم.

31. *Die philosophie des Altertums* 32. Ueberweg - Praechter

33. Rev. T. Paine 34. Rev. J. Woodlock 35. Burns Oates and Washbourne Ltd.

فصل ۱

مقدمه

۱. چرا باید تاریخ فلسفه را مطالعه کرد؟

۱. ما کسی را که شناختی در تاریخ ندارد «دانش آموخته» نمی نامیم. ما همگی معترفیم که آدمی باید چیزی درباره تاریخ کشور خویش، پیشرفت سیاسی و اجتماعی و اقتصادی آن، موفقیت‌های ادبی و هنری آن بداند — و بهتر است تا اندازه‌ای در محیط وسیعتر و حتی درباره تاریخ عالم چیزهایی بداند. اما اگر از یک انگلیسی دانش آموخته و با فرهنگ انتظار می رود که شناختی درباره آلفرد کبیر^۱ و الیزابت^۲، درباره کرامول^۳ و مارلبورو^۴ و نلسن^۵، درباره هجوم نورمانها، نهضت اصلاح دینی^۶، و انقلاب صنعتی داشته باشد، همچنین به نظر واضح می آید که باید چیزی لااقل درباره راجر بیکن^۷ و دانز اسکوتس^۸، درباره فرنسیس بیکن^۹ و هابز^{۱۰}، درباره لاک^{۱۱} و بارکلی^{۱۲} و هیوم^{۱۳}، درباره استوارت میل^{۱۴} و هربرت اسپنسر^{۱۵} بداند. به علاوه، اگر از یک انسان دانش آموخته انتظار می رود که درباره یونان و روم بکلی جاهل و غافل نباشد، اگر برای او این اعتراف خجالت آور است که اصلاً چیزی از سوفوکلس^{۱۶} یا ویرژیل^{۱۷} نشنیده، و چیزی درباره مبادی و منابع فرهنگ اروپایی نمی داند، همین طور نیز مورد انتظار است که چیزی درباره افلاطون و ارسطو، دوتن از بزرگترین متفکرانی که دنیا تاکنون شناخته است، و دومردی که بر تارک فلسفه اروپایی می درخشند، بداند. یک انسان با فرهنگ کمی درباره دانته^{۱۸} و شکسپیر^{۱۹} و گوته^{۲۰}، درباره فرنسیس آسیزی^{۲۱} و فرا آنجلیکو^{۲۲}، درباره

-
- | | | | | |
|-----------------------|------------------|----------------|------------------|---------------------|
| 1. Alfred the Great | 2. Elizabeth | 3. Cromwell | 4. Marlborough | 5. Nelson |
| 6. Reformation | 7. Roger Bacon | 8. Duns Scotus | 9. Francis Bacon | 10. Hobbes |
| 11. Locke | 12. Berkeley | 13. Hume | 14. J.S. Mill | 15. Herbert Spencer |
| 16. Sophocles | 17. Virgil | 18. Dante | 19. Shakespeare | 20. Goethe |
| 21. Francis of Assisi | 22. Fra Angelico | | | |

فردریک کبیر^{۲۳} و ناپلئون اول خواهد دانست: چرا از او نباید توقع داشت که همچنین چیزی دربارهٔ آگوستین^{۲۴} و توماس آکوئینی^{۲۵}، دکارت^{۲۶} و اسپینوزا^{۲۷}، کانت^{۲۸} و هگل^{۲۹} بدانند؟ بی‌معنی و نارواست اگر معتقد باشیم که باید دربارهٔ فاتحان و ویرانگران بزرگ آگاهی داشته باشیم، اما از سازندگان و آفرینندگان بزرگ و کسانی که واقعاً به فرهنگ ما کمک کرده‌اند غافل بمانیم. لیکن تنها این نیست که نقاشان و مجسمه‌سازان بزرگ برای ما میراث و گنجینه‌ای پایدار به جا گذاشته‌اند. متفکران بزرگ، مردانی نظیر افلاطون و ارسطو، آگوستین و توماس آکوئینی، که اروپا و فرهنگ آن را غنی و پرمایه ساخته‌اند نیز چنین‌اند. بنابراین برای یک فرهیخته و دانش‌آموختهٔ اروپایی لازم است که چیزی لااقل دربارهٔ سیر فلسفهٔ اروپایی بدانند، زیرا متفکران ما، همچون هنرمندان و سردارانمان، به ساختن عصر ما، اعم از خوب یا بد، مدد رسانده‌اند.

باری، هیچ کس نمی‌پندارد که اتلاف وقت است که آثار شکسپیر را بخواند و آفریده‌های هنری میکلائز^{۳۰} را تماشا کند، زیرا آنها به خودی خود ارزش ذاتی دارند و با آنکه تاکنون سالها از مرگ آنان گذشته است، مع الوصف چیزی از ارزش آنها کاسته نشده است. به همین سان مطالعهٔ فکر افلاطون یا ارسطو یا آگوستین را نباید اتلاف وقت انگاشت زیرا آفرینشهای فکری آنان به عنوان پیشرفته‌ها و موفقیت‌های برجستهٔ روح انسانی پایدار و ماندنی است. هنرمندان دیگری از زمان روبنس^{۳۱} تاکنون زیسته و نقاشی کرده‌اند، اما این امر ارزش اثر روبنس را نکاسته است. متفکران دیگری از زمان افلاطون تاکنون به فلسفه پرداخته‌اند، اما این امر اهمیت و زیبایی فلسفهٔ او را از میان نبرده است.

اما اگر برای تمام اشخاص با فرهنگ پسندیده و مطلوب است که، تا آنجا که اشتغال خاطر و نحوهٔ دید و نیاز به تخصص اجازه می‌دهد، چیزی دربارهٔ تاریخ فکر فلسفی بدانند، چگونه برای همهٔ دانشجویان و پژوهندگان فلسفه بیشتر خواستنی و مطلوب نباشد. من بخصوص به دانشجویان و پژوهندگان فلسفهٔ مدرسی^{۳۲} اشاره می‌کنم، که آن را به عنوان فلسفهٔ جاودانی^{۳۳} مطالعه می‌کنند. در این که آن فلسفه فلسفهٔ جاودانی است یا نه خواستار جدال و محاجه نیستیم، اما آن فلسفه از آسمان نازل نشده، بلکه از گذشتهٔ تاریخی نشو و نما یافته است؛ و اگر ما واقعاً خواهان ارزشیابی کار توماس آکوئینی یا بوناوتوره^{۳۴} یا دانز اسکوتس هستیم،

23. Frederick the Great 24. St. Augustine 25. St. Thomas Aquinas 26. Descartes
27. Spinoza 28. Kant 29. Hegel 30. Michelangelo 31. Rubens
32. Scholastic 33. philosophia perennis 34. St. Bonaventure

باید چیزی دربارهٔ افلاطون و ارسطو و اگوستین بدانیم. همچنین، اگر يك فلسفهٔ جاودانی وجود دارد، تنها می‌توان انتظار داشت که بعضی از اصول آن در اذهان حتی فلاسفهٔ زمانهای جدید، که در نگاه اول به نظر می‌رسد از توماس آکوئینی دورند، مؤثر بوده است. و حتی اگر چنین هم نباشد، ملاحظهٔ اینکه چه نتایجی از مقدمات غلط و اصول نادرست به دنبال می‌آید آموزنده خواهد بود. همچنین نمی‌توان انکار کرد که محکوم کردن متفکرانی که موضع فکری و مقصودشان در موقعیت درست تاریخی دریافت و شناخته نشده است کار بسیار ناپسندی است، و حال آنکه همچنین می‌توان در نظر داشت که استعمال اصول درست نسبت به همهٔ قلمروهای فلسفهٔ یقیناً در قرون وسطی کامل نبوده است، و حتماً ما باید از متفکران جدید چیزهایی، مثلاً در قلمرو نظریهٔ زیبایی‌شناسی یا فلسفهٔ طبیعی، بیاموزیم.

۲. ممکن است اعتراض شود که نظامهای مختلف فلسفی گذشته بقایای کهنه‌ای بیش نیستند؛ و تاریخ فلسفه شامل «نظامهای مردود و از لحاظ معنوی مرده است، زیرا هر يك دیگری را کشته و دفن کرده است.»^{۳۵} آیا کانت اعلام نکرده است که متافیزیک (مابعدالطبیعه، فلسفهٔ اولی) همواره «ذهن انسان را با امیدهایی که هرگز از میان نمی‌رود و با این همه هرگز به انجام نمی‌رسد معلق و بلا تکلیف می‌گذارد»، «و در حالی که هر علم دیگر دائماً پیشرفت می‌کند»، در متافیزیک آدمیان «دائماً گرد يك نقطه می‌گردند، بدون اینکه به جایی برسند»؟^{۳۶} فلسفهٔ افلاطون، فلسفهٔ ارسطو، فلسفهٔ مدرسی، فلسفهٔ های دکارت و کانت و هگل همگی دوره‌های شهرت و قبول عام داشته‌اند و همگی مورد انتقاد و اعتراض واقع شده‌اند: فکر اروپایی را می‌توان «عرصهٔ نظامهای مابعدالطبیعی متفرق و متروک و متعارض دانست».^{۳۷} چرا خرت و پرت کهنهٔ اطاق تاریخ را مطالعه کنیم؟

باری، حتی اگر فرض کنیم که تمام فلسفه‌های گذشته نه تنها مورد چون و چرا بوده‌اند (امری که بدیهی است) بلکه همچنین مردود بوده‌اند (که به هیچ وجه به همان معنی نیست)، باز هم این امر درست است که «خطاها همیشه آموزنده‌اند»^{۳۸}، البته با این فرض که فلسفهٔ يك علم ممکن است و فی حد ذاته روشنائی کاذبی نیست. مثالی از فلسفهٔ قرون میانه را در نظر

۳۵. هگل، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۱۷.

۳۶. مقدمه بر هر مابعدالطبیعهٔ آینده (Prolegomena to Any Future Metaphysics)، ص ۲.

۳۷. وایتهد Whitehead، فراگرد و واقعیت، ص ۱۸. نیازی نیست که گفته شود طرز تلقی ضد تاریخی وجههٔ نظر خود وایتهد نیست.

۳۸. هارتمان، علم اخلاق، ج ۱، ص ۱۱۹.

بگیریم، نتایجی که رئالیسم افراطی^{۳۹} به آنها منجر شد از یک سو و نتایجی که نومیالیسم^{۴۰} (أصالت اسم) به آنها رهنمون شد از سوی دیگر دلالت می‌کنند بر اینکه راه حل مسأله کلیات را باید در حد وسط میان دو حد افراطی جستجو کرد. تاریخ این مسأله بدین سان به عنوان برهان تجربی نظریه‌ای که در مدارس قرون وسطی آموخته می‌شد سودمند و بکار است. همچنین، این حقیقت که ایدئالیسم مطلق^{۴۱} خود را برای تهیه تبیینی شایسته درباره «خودهای» متناهی ناتوان یافته است، کافی خواهد بود که هر کسی را از گام نهادن در طریق وحدت‌گرایی^{۴۲} بازدارد. پافشاری در فلسفه جدید بر نظریه شناسایی و رابطه شناسنده و شی (فاعل و متعلق شناسایی)، علی‌رغم آنکه به زیاده‌رویها و افراطهایی منجر شده است، به هر حال روشن می‌سازد که بیشتر از آنچه شیء به شناسنده می‌تواند تبدیل شود شناسنده نمی‌تواند به شیء مبدل شود، و حال آنکه مارکسیسم، با وجود خطاهای اساسیش، به ما می‌آموزد که تأثیر تکنیک (فنون) و حیات اقتصادی انسان را بر قلمروهای عالی فرهنگ انسانی از یاد نبریم. بخصوص برای کسی که قصد ندارد یک نظام معین فلسفی را بیاموزد، بلکه می‌خواهد فلسفه را به اصطلاح از «باء بسم‌الله» آغاز کند، مطالعه تاریخ فلسفه ضروری است، وگرنه، خود را در خطر گرفتار شدن در کوچه‌های بن بست و تکرار خطاهای پیشینیانش خواهد انداخت، در صورتی که مطالعه جدی فکر گذشته شاید می‌توانست وی را نجات دهد.

۳. این که مطالعه‌ای درباره تاریخ فلسفه ممکن است منجر به پدید آمدن حالت ذهنی شکاکانه‌ای شود درست است، اما باید به خاطر داشت که امر توالی و ترادف نظامها ثابت نمی‌کند که هر فلسفه‌ای نادرست و خطاست. اگر X نظر Y را مورد چون و چرا قرار دهد و آن را رها کند، این به خودی خود اثبات نمی‌کند که نظر Y دورانداختنی است، زیرا X ممکن است آن را به دلایل غیر کافی ترك نموده یا مقدمات غلطی اختیار کرده باشد، که بسط و گسترش آنها موجب ترك فلسفه Y شده باشد. جهان، ادیان بسیاری دیده است — آیین بودا، آیین هندوان، آیین زرتشت، مسیحیت، اسلام و غیره — لیکن این امر اثبات نمی‌کند که مسیحیت دین حق نیست؛ برای اثبات آن، رد کامل دفاعیات مسیحی ضروری خواهد بود. اما درست همان گونه که این سخن نامعقول و باطل است که گویا وجود اختلاف و تنوع ادیان عملا ادعای هر دینی را برای اینکه دین حق باشد رد می‌کند، همین طور هم باطل و بی‌معنی است که بگوییم که توالی و تعاقب فلسفه‌ها عملا حجّت است بر این که هیچ فلسفه درستی وجود ندارد و هیچ

فلسفه درستی نمی تواند وجود داشته باشد. (البته ما این نظر را بدون این نیت اظهار می کنیم که این عقیده مستلزم آن است که در هر دین دیگری غیر از مسیحیت هیچ حقیقتی یا ارزشی وجود ندارد. به علاوه، بین دین [مُنزَل] حقیقی و فلسفه حقیقی این تفاوت بزرگ هست که در صورتی که اولی، به حکم آنکه مُنَزَل است، بالضروره در تمامیت خود، یعنی در تمامی آنچه از طریق وحی رسیده است، حقیقی است، فلسفه حقیقی ممکن است در خطوط عمده و اصول خود درست باشد، بدون اینکه در زمان معینی به کمال نائل شود. فلسفه، که کار ذهن و روح آدمی است نه وحی خداوند، رشد می کند و توسعه می یابد؛ ممکن است دورنماهای تازه ای به وسیله نحوه های جدید تقرّب یا کاربرد نسبت به مسائل جدید، حقایق تازه کشف شده، اوضاع و احوال نو و غیره گشوده شود. اصطلاح «فلسفه حقیقی» یا فلسفه جاودانی را نباید به معنی هیئت ثابت و کاملی از اصول و کاربردها دانست که پذیرای پیشرفت یا تغییر و اصلاح نیست.)

۲. ماهیت تاریخ فلسفه

۱. تاریخ فلسفه مسلماً گردآوری محض عقاید، یا نقل و حکایت مطالب جدا و مجزای فکر که هیچ ارتباطی با یکدیگر نداشته باشد، نیست. تاریخ فلسفه، اگر «فقط به عنوان فهرستی از عقاید گوناگون» تلقی شود، و همه این عقاید یکسان به عنوان با ارزش یا بی ارزش ملاحظه شود، پس به صورت «داستانی بی فایده، یا، اگر ترجیح می دهید، پژوهشی عالمانه»^{۴۳} درمی آید. استمرار و ارتباط، عمل و عکس العمل، وضع^{۴۴} و وضع مقابل^{۴۵} وجود دارد، و هیچ فلسفه ای نمی تواند واقعاً به طور کامل فهمیده شود، مگر آنکه در موقعیت تاریخی آن و در پرتو ارتباطش با نظامهای دیگر فهمیده شود. چگونه کسی می تواند واقعاً بفهمد که افلاطون به چه چیز دست یافته یا چه چیز او را بر آن داشته است که آنچه را گفته بگوید، جز اینکه چیزی درباره فکر هر اکلیتس و پارمنیدس و فیثاغوریان بداند؟ چگونه کسی می تواند بفهمد که چرا کانت چنان نظر ظاهراً فوق العاده ای را در مورد مکان و زمان و مقولات اختیار کرده است، مگر اینکه چیزی درباره مذهب تجربی^{۴۶} انگلیسی بداند و تأثیر نتایج شکاکانه هیوم را در ذهن کانت دریابد.

۲. اما اگر تاریخ فلسفه گردآوری محض عقاید جدا و مجزای نیست، نمی توان آن را به عنوان پیشرفت مداوم یا صعود حلزونی نگریست. اینکه کسی بتواند در جریان تفکر فلسفی

۴۳. هگل، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۱۲.

44. thesis

45. antithesis

46. empiricism

نمونه‌های موجهی از مثلث هگلی وضع (تز) و وضع مقابل (آنتی تز) و وضع مجامع^{۴۷} (سنتز) بیاید درست است، لیکن کاریک مورخ علمی این نیست که طرح قبلی^{۴۸} اختیار کند و سپس امور و وقایع را با آن طرح تطبیق دهد. هگل فرض می‌کرد که توالی نظامهای فلسفی «توالی ضروری مراحل پیشرفت فلسفه را نشان می‌دهد»، لیکن فقط در صورتی چنین تواند بود که فکر فلسفی انسان همان تفکر «روح جهانی» باشد. اینکه معمولاً هر متفکر معلومی محدود به جهتی است که فکرش اتخاذ خواهد کرد، و محدود به نظامهای بی‌واسطه پیشین و معاصر خویش است (می‌توانیم اضافه کنیم که همچنین محدود به خلق و خوی شخصی، تعلیم و تربیت خود، و وضع و موقعیت تاریخی و اجتماعی و غیره است) بی‌تردید درست است؛ با وجود این مجبور نیست که مقدمات یا اصول خاصی را انتخاب کند، یا نسبت به فلسفه پیشین به طریق خاصی از خود عکس‌العمل نشان دهد. فیخته^{۴۹} معتقد بود که نظام [فلسفی] او منطقاً ادامه نظام [فلسفی] کانت است، و مسلماً هم، چنانکه هر پژوهنده فلسفه جدید آگاه است، ارتباط و اتصال منطقی مستقیمی [میان آنها] وجود دارد؛ لیکن فیخته مجبور نبود که فلسفه کانت را به همان طریق خاص وی بسط و گسترش دهد. فیلسوف بعد از کانت می‌توانست این انتخاب را بکند که مقدمات کانت را دوباره بیازماید و انکار کند که نتایجی که کانت از هیوم پذیرفته نتایج درستی بوده است؛ وی می‌توانست به اصول دیگری بازگردد یا اصول جدیدی از خود ابداع کند. بدون تردید توالی و ترتیب منطقی در تاریخ فلسفه هست، اما نه توالی و ترتیب ضروری به معنی دقیق کلمه.

بنابر این ما نمی‌توانیم با هگل موافق باشیم وقتی می‌گوید که «فلسفه نهائی یک دوره نتیجه این پیشرفت و تکامل است، و به عالی‌ترین صورتی که خود آگاهی روان نسبت به خود حاصل می‌کند حقیقت است».^{۵۰} البته مقدار زیادی بستگی دارد به اینکه چگونه «دوره‌ها» را تقسیم کنید و کدام فلسفه به طبع شما خوش بیاید که آن را فلسفه نهائی هر دوره به شمار آورید (و در اینجا میدان وسیعی برای انتخاب من‌عندی و خودسرانه بر حسب عقیده و خواسته‌های از پیش تصور شده وجود دارد)؛ اما چه تضمینی وجود دارد (مگر اینکه ما ابتدا کل نظریه هگلی را پذیرفته باشیم) که فلسفه نهائی هر دوره نشان‌دهنده عالی‌ترین پیشرفت و تکامل فکر تا آن زمان باشد؟ اگر بتوان به نحو شایسته از یک دوره قرون وسطایی فلسفه سخن گفت، و اگر طریقه آکام^{۵۱} را بتوان به عنوان آخرین فلسفه عمده این دوره نگر بست، فلسفه آکام را مسلماً

47. synthesis 48. a priori 49. Fichte

۵۰. تاریخ فلسفه، ج ۳ ص ۵۵۲.

51. Ockhamism

نمی‌توان به عنوان بالاترین تکامل فلسفه قرون میانه تلقی کرد. فلسفه قرون میانه، چنانکه ژیلسن^{۵۲} ثابت کرده است^{۵۳}، بیشتر يك خط منحنی را نشان می‌دهد تا يك خط مستقیم را. و بجاست که کسی بپرسد که امروزه چه فلسفه‌ای ترکیب و تألیف تمام فلسفه‌های پیشین را نشان می‌دهد؟

۳. تاریخ فلسفه نمایش جستجوی حقیقت از سوی انسان از طریق استدلال و برهان است. يك نو تومیست^{۵۴} با بسط سخن توماس که «همه شناسندگان در هر گونه شناختی خدا را ضمناً می‌شناسند»^{۵۵} اظهار عقیده کرده است که این حکم و داوری همیشه به ماورای خود دلالت می‌کند، و همواره حاوی اشاره‌ای ضمنی به حقیقت مطلق و وجود مطلق است.^{۵۶} (در اینجا گفتار بر ادلی^{۵۷} به یاد می‌آید، هر چند کلمه «مطلق» البته در این مورد معنی واحدی ندارد.) به هر حال می‌توانیم بگوییم که جستجوی حقیقت نهایتاً جستجوی حقیقت مطلق، یعنی خدا، است و حتی آن نظام‌های فلسفی که به نظر می‌رسد این قول را رد می‌کنند، مثلاً ماتریالیسم تاریخی، مع‌هذا نمونه‌ها و مثال‌های آنند، زیرا همگی، ولو به طور ناخودآگاه، حتی اگر نخواهند به این حقیقت اعتراف کنند، در جستجوی اساس نهائی و واقعیت اعلی هستند. حتی اگر تفکر نظری و عقلانی گاه گاهی به عقاید و آراء غریب و نتایج عجیب بینجامد، ما نمی‌توانیم نسبت به تلاش عقل انسانی برای نیل به حقیقت، جز همدلی و دل‌بستگی خاصی داشته باشیم. کانت، که انکار کرد ما بعد الطبیعه به معنی سنتی يك علم است یا بتواند يك علم باشد، با وجود این پذیرفت که ما نمی‌توانیم نسبت به موضوعاتی که ما بعد الطبیعه با آنها سروکار دارد، یعنی خدا و نفس و آزادی اراده، بی‌طرف و بی‌اعتنا بمانیم؛^{۵۸} و ما اضافه می‌کنیم که نمی‌توانیم نسبت به جستجوی عقل انسانی برای یافتن حق و خیر بی‌طرف و بی‌اعتنا بمانیم. خطاهایی که به آسانی پیدا می‌شود، این حقیقت که حالت و سرشت شخصی، تعلیم و تربیت و دیگر اوضاع و احوال ظاهراً «تصادفی و اتفاقی» ممکن است غالباً متفکر را به بن بست عقلی بکشاند، این امر که ما هوش و

52. professor Gilson

۵۳. رجوع کنید به وحدت تجربه فلسفی.

54. Neo - Thomist

۵۵. درباره حقیقت. ۲۲، ۲.

۵۶. مارشال، نقطه عزیمت ما بعد الطبیعه: دفتر پنجم.

57. F. H. Bradley

۵۸. مقدمه بر نخستین چاپ انتقاد عقل محض.

خرد محض نیستیم، بلکه جریانات ذهن ما غالباً ممکن است تحت تأثیر عوامل بیگانه باشد، بی شک نیاز به وحی و الهام دینی را ثابت می کند؛ اما ما را وادار نمی کند که از تفکر نظری انسان بکلی مأیوس شویم و نه ما را وامی دارد که کوششهای بی ریای متفکران گذشته را برای نیل به حقیقت حقیر شماریم.

۴. نویسنده حاضر طرفدار این دیدگاه تومیستی است که يك فلسفه جاودانی وجود دارد و این فلسفه جاودانی، تومیسیم به معنی وسیع کلمه است. اما وی می خواهد که دو ملاحظه را درباره این موضوع مطرح کند: (الف) گفتن اینکه نظام تومیستی فلسفه جاودانی است، به این معنی نیست که آن نظام در يك دوره تاریخی معینی مسدود شده و قابل توسعه و تکامل بیشتر در هیچ جهتی نیست؛ (ب) فلسفه دائمی و جاودانی پس از پایان یافتن دوره قرون وسطی صرفاً در کنار فلسفه «جدید» و جدا از آن توسعه نمی یابد، بلکه همچنین در فلسفه جدید و توسط آن بسط و گسترش می یابد. منظور من این نیست که بگویم فلسفه اسپینوزا یا هگل را، مثلاً، می توان تحت کلمه تومیسیم فهمید؛ بلکه بیشتر این است که وقتی فلاسفه، حتی اگر آنان به هیچ وجه نخواهند خود را «مدرسی» (اسکولاستیک) بنامند، به وسیله استخدام اصول درست و حقیقی به نتایج با ارزشی می رسند، این نتایج را باید به عنوان متعلق به فلسفه دائمی و جاودانی نگریست. توماس آکوئینی یقیناً اظهاراتی درباره دولت، مثلاً، کرده است، و ما تمایلی نداریم که اصول وی را مورد بحث و چون و چرا قرار دهیم؛ لیکن بی معنی است که يك فلسفه پیشرفته درباره دولت جدید را در قرن سیزدهم انتظار داشته باشیم، و از لحاظ عملی دشوار است که ببینیم چگونه فلسفه پیشرفته و واضحی درباره دولت بنا بر اصول مدرسی بتواند به طور واقعی ساخته و پرداخته شود، مگر اینکه دولت جدید ظهور کرده باشد و طرز فکرهای جدیدی نسبت به دولت پدید آمده باشند. تنها هنگامی که ما تجربه ای درباره دولت لیبرال^{۵۹} و دولت توتالیتر^{۶۰} و نظریه های مشابه درباره دولت داشته باشیم می توانیم مفاهیم ضمنی مندرج در گفتار سن توماس را درباره دولت درایم و فلسفه سیاسی مدرسی ساخته و پرداخته ای را که قابل تطبیق با دولت جدید باشد بیورانیم، که آشکارا تمام خوبیهای دیگر نظریه ها را در برداشته باشد و از

۵۹. Liberal State: لیبرالیسم، نظریه سیاسی آزادی خواهانه است در برابر تسلط دولت که محدودکننده آزادی

فرض شود. — م.

۶۰. Totalitarian State: توتالیتر، در لغت به معنی جامع و فراگیر است و اصطلاحاً به آن رژیمهای سیاسی گفته می شود که نظارت دولت بر همه شؤون اقتصادی و اجتماعی و سیاسی در دست يك حزب حاکم، بدون نظارت دموکراتیک مردم، باشد. — م.

خطاها دوری جسته باشد. این فلسفه حاصله دربارهٔ دولت، وقتی در واقعیت به آن نگرسته شود، دیده خواهد شد که صرفاً گسترش اصل مدرسی در جدایی مطلق از وضع واقعی تاریخی و از نظریه‌هایی که دخالت دارند نیست، بلکه بیشتر توسعه و گسترش این اصول در پرتو وضع و موقع تاریخی است، گسترشی که توسط نظریه‌های متضاد دربارهٔ دولت حاصل شده است. اگر این دیدگاه پذیرفته شود، ما قادر خواهیم بود که اندیشهٔ يك فلسفهٔ جاودانی را داشته باشیم بدون اینکه خود را از سویی گرفتار چشم انداز تنگ نظرانه سازیم که به موجب آن فلسفهٔ جاودانی محدود به يك قرن معین شود، یا، از سوی دیگر، گرفتار نظریهٔ هگلی دربارهٔ فلسفه شویم، که بالضروره مستلزم این است (هر چند خود هگل به نظر می‌رسد که طور دیگری فکر می‌کرده — به طور متناقض) که حقیقت هرگز در يك لحظهٔ معین به دست نمی‌آید.

۳. چگونه تاریخ فلسفه را مطالعه کنیم؟

۱. نخستین مطلبی که باید به آن اهمیت داد نیاز برای فهم نظام فلسفی در محیط و ارتباطات تاریخی آن است. این نکته قبلاً ذکر شده است و نیازی به شرح بیشتر ندارد: آشکار است که ما فقط وقتی می‌توانیم حالت ذهن فیلسوفی معین و دلیل وجودی فلسفهٔ او را به قدر کافی دریابیم که ابتدا خاستگاه و نقطهٔ عزیمت تاریخی آن را بفهمیم. مثال کانت قبلاً ارائه شد؛ ما فقط وقتی می‌توانیم حالت ذهن وی را در ظهور و پرورش نظریهٔ او دربارهٔ قبلی (اولی یا ماتقدم) دریابیم که وی را در موقعیت تاریخی در برابر فلسفهٔ انتقادی هیوم، ورشکستگی آشکار مذهب عقلی قارهٔ اروپا و یقین و اطمینان آشکار دربارهٔ ریاضیات و فیزیک نیوتونی بنگریم. همچنین ما هنگامی بهتر می‌توانیم فلسفهٔ زیست‌شناختی هانری برگسن^{۶۱} را بفهمیم که آن را، مثلاً، در رابطه‌اش با نظریه‌های مکانیستی پیشین و نسبت به «مذهب اصالت روح»^{۶۲} پیشین فرانسوی ملاحظه کنیم.

۲. برای مطالعهٔ سودمند تاریخ فلسفه همچنین به نوعی «همدلی»، یعنی تقریباً به نوعی تقرب و برخورد روان‌شناسانه، نیاز هست. مطلوب است که مورخ چیزی دربارهٔ فیلسوف به عنوان يك انسان بداند (البته این امر در مورد همهٔ فلاسفه ممکن نیست)، زیرا این کار به او کمک خواهد کرد که طریق او را در نظام مورد بحث احساس کند و آن را از درون بنگرد و طعم مخصوص و اوصاف ویژهٔ آن را دریابد. ما باید بکشیم تا خود را بجای فیلسوف بگذاریم، و سعی کنیم که

افکار وی را از درون ببینیم. به علاوه، این همدلی یا این بصیرت تخیلی برای فیلسوف مدرسی که می‌خواهد فلسفه جدید را بفهمد اساسی است. اگر کسی، مثلاً، زمینه ایمان کاتولیک داشته باشد، نظام‌های جدید، یا لاقلاً بعضی از آنها، به آسانی در نظر او به عنوان امور عجیب و غریبی که ارزش توجه جدی را ندارد جلوه می‌کند، اما اگر بتواند حتی الامکان (البته بدون اینکه اصول خویش را رها کند) آن نظام‌ها را از درون ملاحظه کند، بخت بسیار بیشتری برای فهم منظور فیلسوف دارد.

با این همه، ذهن ما نباید به اندازه‌ای باروان شناسی آن فیلسوف مشغول باشد که حقیقت یا خطای افکار وی، که باید فی نفسه منظور گردد، یا رابطه منطقی نظام فلسفی وی با فکر پیشین، نادیده گرفته شود و مورد بی توجهی قرار گیرد. روان‌شناس ممکن است بر حق باشد که خود را به دیدگاه نخست محدود کند، اما مورخ فلسفه نه. مثلاً تقریب و برخورد روان‌شناختی محض ممکن است شخص را به این فرض رهنمون شود که نظام آرتور شوپنهاور^{۶۳} آفریده یک مرد تلخ و تندخو و ناامید و بدبین است، که در عین حال صاحب قدرت ادبی و تخیل هنری و بینش زیباشناختی است، نه چیزی بیشتر؛ که گویی فلسفه وی صرفاً بیان ظهور حالات معین روان‌شناختی است. اما این دیدگاه این حقیقت را نادیده می‌گیرد که نظام اراده‌انگاری^{۶۴} بدبینانه او تا اندازه زیادی عکس‌العمل مذهب اصالت عقل^{۶۵} خوش‌بینانه هگلی است، چنانکه این حقیقت را نیز به حساب نمی‌آورد که نظریه زیباشناختی شوپنهاور ممکن است به خودی خود ارزش داشته باشد، یعنی مستقل از آن گونه انسانی که عرضه می‌کند، و همچنین کل مسأله شر و رنج را که نظام شوپنهاور مطرح می‌کند و یک مسأله بسیار واقعی است فراموش می‌کند، خواه خود شوپنهاور یک انسان ناامید و سرخورده بوده است یا نه. به همین نحو، هر چند دانستن چیزی از سرگذشت شخصی فردریک نیچه^{۶۶} کمک بزرگی به فهم فکر اوست، با این همه، افکار و عقاید وی را می‌توان فی نفسه و جدا از شخصی که آنها را اندیشیده است ملاحظه کرد.

۳. کوشش برای راه یافتن به نظام هر متفکری، فهم کامل نه تنها کلمات و عبارات موجود، بلکه همچنین اختلاف جزئی معنایی که مؤلف قصد انتقال آن را دارد (تا آنجا که میسر است)، ملاحظه جزئیات نظام در رابطه با کل آن، دریافت تام و تمام تکون آن و مستلزمات آن، این همه کار چند لحظه نیست. پس طبیعی است که تخصص در قلمرو فلسفه باید قاعده کلی باشد،

63. Arthur Schopenhauer

64. Voluntaristic

65. Rationalism

66. Friedrich Nietzsche

چنانکه در قلمروهای علوم گوناگون چنین است. مثلاً معرفت تخصصی دربارهٔ فلسفهٔ افلاطون، علاوه بر دانش کامل زبان یونانی و تاریخ یونان، نیازمند شناخت ریاضیات یونانی، دین یونانی و غیره است. بدین سان متخصص نیازمند مجموعهٔ بزرگی از ابزارهای دانشمندی است؛ اما اگر بخواهد مورخ راستین فلسفه باشد، اساساً نباید چنان مستغرق در ابزارهای دانشمندی و خرده کاریهای فراگیری شود که نتواند در روح فلسفهٔ مورد بحث راه یابد و آن را در نوشته‌ها یا درسهای خود احیا کند. موشکافی علمی لازم است، اما به هیچ وجه کافی نیست.

این امر که تمام عمر وقف مطالعهٔ يك متفکر بزرگ گردد و مع هذا خیلی از آنچه باید کرد ترك شود، به این معنی است که هر کسی که به قدری جسور و دلیر است که ترکیب تاریخ مستمر فلسفه را به عهده می‌گیرد نمی‌تواند امیدوار باشد که تألیفی به وجود آورد که ارزش بسیاری برای متخصصان داشته باشد. مؤلف اثر حاضر کاملاً از این حقیقت آگاه است، و همان گونه که قبلاً در پیشگفتار گفته است، برای متخصصان نمی‌نویسد بلکه بیشتر اثر متخصصان را مورد استفاده قرار می‌دهد. در اینجا نیازی نیست که دوباره دلائل مؤلف برای نوشتن این کتاب تکرار شود؛ اما می‌خواهد يك بار دیگر یادآوری کند که در صورتی به اجر کامل کار خود رسیده است که بتواند تا درجهٔ کوچکی نه تنها به تعلیم آن نوع دانشجویی که این کتاب اصلاً و اولاً برای او طرح ریزی شده است، بلکه همچنین به وسیع کردن چشم انداز او، به تحصیل و اکتساب فهم بیشتر و همدلی با تلاش عقلی نوع انسان، و البته به حفظ استوارتر و عمیقتر اصول فلسفهٔ حقیقی، کمک و یاری کند.

۴. فلسفهٔ باستان

در این جلد ما از فلسفهٔ یونانیان و رومیان بحث خواهیم کرد. چندان نیازی نیست که بر اهمیت فرهنگ یونانی تأکید شود؛ چنانکه هگل می‌گوید: «نام یونان برای قلوب مردم با فرهنگ در اروپا اثر وطن را دارد».^{۶۷} هیچ کس نخواهد کوشید تا انکار کند که یونانیان میراث فناپذیری از ادبیات و هنر برای دنیای اروپایی به جا گذاشته‌اند، و همین گفته دربارهٔ تفکر فلسفی نیز درست است. فلسفهٔ یونانی پس از آنکه در آسیای صغیر طلوع کرد، مشی تکاملی خود را ادامه داد تا اینکه در دو فیلسوف بزرگ، یعنی افلاطون و ارسطو، شکوفا شد، و سپس، توسط فلسفهٔ نوافلاطونی تأثیری عظیم بر تشکل فکر مسیحی بخشید. فلسفهٔ یونانی هم در خصوصیتش به عنوان نخستین دورهٔ تفکر نظری اروپایی و هم از حیث ارزش درونی و ذاتیش برای هر کسی که

به مطالعه فلسفه علاقه دارد سودمند است. در فلسفه یونانی ما شاهد روشن شدن مسائلی هستیم که مطرح بودن خود را برای ما از دست نداده اند، و پاسخهای پیشنهادشده ای را می یابیم که خالی از ارزش نیستند؛ و اگرچه ما ممکن است ساده لوحی و اطمینان زیاد و شتابزدگی و بی پروایی خاصی را تشخیص دهیم، فلسفه یونانی یکی از افتخارات و دستاوردهای اروپایی باقی می ماند. به علاوه، اگر فلسفه یونانیان بواسطه تأثیری که بر تفکر بعدی دارد و نیز به سبب ارزش ذاتی خود باید مورد توجه و علاقه هر پژوهنده فلسفه باشد، این فلسفه باید به مراتب بیشتر مورد علاقه پژوهندگان فلسفه مدرسی باشد که تا حد زیادی مرهون افلاطون و ارسطوست و این فلسفه یونانیان واقعاً کار بزرگ و ثمره نیرومندی و تازگی ذهن و فکر خود آنان بود، درست همان گونه که ادبیات و هنر آنان موفقیت و کار بزرگ خودشان بود. ما نباید اجازه دهیم که تمایل پسندیده در نظر گرفتن و به حساب آوردن تأثیر احتمالی غیر یونانی ما را به بزرگ جلوه دادن اهمیت آن تأثیر و ناچیز شمردن اصالت ذهن یونانی بکشاند: «حقیقت این است که خیلی محتمل تر است که ما اصالت فکر یونانیان را دست کم بگیریم تا درباره آن اغراق و مبالغه کنیم.»^{۶۸} تمایل مورخ به اینکه پیوسته در جستجوی «سرچشمه ها» باشد البته پژوهش انتقادی بسیار باارزشی را حاصل می کند، و کوچک شمردن این تمایل نادانی خواهد بود؛ اما این هم درست است که این تمایل ممکن است خیلی دور برده شود، تا جایی که بیم آن برود که انتقاد دیگر علمی نباشد. مثلاً، کسی نباید به طور قبلی فرض کند که هر عقیده هر متفکری از یک متفکر پیشین اقتباس شده است: اگر چنین فرض شود، در آن صورت ما منطقاً مجبور خواهیم بود که وجود یک شخص بسیار بزرگ یا یک ابرمرد باستانی را فرض کنیم که از او تمام تفکر فلسفی بعدی نهایتاً سرچشمه گرفته است. همچنین نمی توان با اطمینان فرض کرد که هر وقت دو فرد یا دو جماعت متفکر معاصر متوالی عقاید و آراء متشابه داشتند، یکی باید اندیشه خود را از دیگری اقتباس کرده باشد. در صورتی که این فرض بی معنی و باطل باشد، چنانکه هست، که اگر فلان آداب یا شعائر مسیحی تا اندازه ای در دین شرقی آسیایی یافت می شود، پس مسیحیت باید آنها را از آسیا به عاریت گرفته باشد، همچنین این فرض نیز بی معنی خواهد بود که اگر تفکر نظری یونانی مشتمل بر فکری مشابه فکری باشد که در یک فلسفه شرقی ظهور و بروز دارد، پس این دومی (فلسفه شرقی) لزوماً باید منبع تاریخی اولی (تفکر یونانی) بوده باشد. به طور کلی، عقل و هوش انسانی کاملاً قابل و مستعد تفسیر تجارب مشابه به نحو مشابه است، خواه ذهن و عقل یونانی باشد یا هندی، بدون اینکه ضروری باشد

که فرض کنیم که آن مشابهت در عکس العمل، دلیل بی چون و چرای اقتباس باشد. معنای این ملاحظات این نیست که انتقاد و تحقیق تاریخی را بی ارزش و ناچیز شماریم، بلکه مقصود یادآوری این نکته است که نتایج انتقاد تاریخی باید متکی بر دلائل و شواهد تاریخی باشد نه اینکه آنها را از فرضهای قبلی استنتاج کنیم، و آنها را با رنگ و بوی تاریخی دروغین آرایش دهیم. ظاهراً دست کم تاکنون، انتقاد درست و برحق تاریخی به طور جدی به ادعای اصالت و ابتکار، که در حق یونانیان به عمل آمده، لطمه ای نزده است.

اما فلسفه رومی در مقایسه با فلسفه یونانیان فرآورده ناقصی است، زیرا رومیان تا اندازه زیادی در افکار فلسفی خود وابسته به یونانیان بودند، درست همان طور که در هنر، و تا اندازه قابل توجهی لاقبل، در قلمرو ادبیات متکی به یونانیان بودند. رومیان افتخار و سربلندی و کارهای بزرگ ویژه خود را داشتند (ما بی درنگ درباره قانون رومی و موفقیت‌های بزرگ نیوخ سیاسی رومی می‌اندیشیم)، اما بزرگی و سرافرازی آنان در قلمرو تفکر فلسفی تظاهر نداشت. مع هذا، هر چند وابستگی حوزه‌های رومی فلسفه به اسلاف یونانی انکار نکردنی است، ما نمی‌توانیم فلسفه جهان رومی را فراموش کنیم، زیرا این فلسفه آن گونه اندیشه‌هایی را جلوه گر می‌سازد که در میان اعضای با فرهنگ تر طبقه ای رایج و شایع شده است که آموزگار و راهنمای دنیای متمدن اروپایی بوده است. مثلاً فکر رواقی متأخر، تعلیم سنیکا^{۶۹} و مارکوس اورلیوس^{۷۰} و اپیکتتوس^{۷۱}، در بسیاری از جهات تصویری مؤثر و گیرا و اصیل و باشکوه را نشان می‌دهد که بسختی می‌تواند تحسین و احترام بر نینگیزد. حتی اگر در عین حال ما آگاه باشیم که چیزهای بسیاری را فاقد است. همچنین مطلوب است که پژوهنده مسیحی چیزی از بهترین کارهایی که شرک^{۷۲} یونانی ارائه کرده است بدانند، و با جریانهای مختلف فکر در دنیای یونانی - رومی که در آن، دین منزّل و الهی کاشته شده و نمو کرده است آشنا شود. جای تأسف خواهد بود که دانشجویان و پژوهندگان بالشکر کشیهای یولیوس قيصر^{۷۳} یا ترايان^{۷۴} و با زندگی رسوا و زشت کالیگولا^{۷۵} یا نرون^{۷۶} آشنا باشند، و مع هذا از فیلسوف - امپراطور، یعنی مارکوس اورلیوس، یا از تأثیر افلوطين^{۷۷} یونانی بر روم، کسی که هر چند مسیحی نبود مردی عمیقاً دیندار بود، و نامش برای نخستین شخصیت بزرگ فلسفه مسیحی، یعنی اگوستین هیبویی^{۷۸}، گرامی بود غافل و جاهل باشند.

69. Seneca 70. Marcus Aurelius 71. Epictetus 72. paganism 73. Julius Caesar
74. Trajan 75. Caligula 76. Nero 77. Plotinus 78. St. Augustine of Hippo

بخش یکم

فلسفهٔ پیش از سقراط

فصل ۲

مهد فکر غربی: ایونیا

زادگاه فلسفه یونانی ساحل آسیای صغیر و نخستین فیلسوفان یونانی از مردم ایونیا^۱ بودند. در حالی که خود یونان، در نتیجه تاخت و تازهای دریایی^۲ در قرن یازدهم ق.م. که فرهنگ باستانی ازه ای^۳ را در خود فرو برد، در بی نظمی یا وحشیگری نسبی به سر می برد، ایونیا روح تمدن کهن تر را حفظ کرد،^۴ و همر به جهان ایونی تعلق داشت، ولو آنکه اشعار همر از حمایت و تشویق اشرافیت جدید آخایی^۵ برخوردار بود. با آنکه اشعار همری را در واقع نمی توان يك اثر فلسفی نامید (هر چند این اشعار به سبب آنکه از مراحل خاصی از طرز تفکر و سبک زندگی یونانی پرده برمی دارد دارای ارزش بسیار است و تأثیر تربیتی آنها بر یونانیان زمانهای بعد را نباید ناچیز شمرد) زیرا افکار پراکنده فلسفی که در آن اشعار رخ می نمایند بسیار دور از نظم و اسلوب اند (البته به مراتب کمتر از آنچه در اشعار هزیود^۶، نویسنده حماسی سرزمین اصلی یونان، دیده می شود، که در اثر خویش نظریه بدبینانه خود را نسبت به تاریخ، عقیده راسخ خود را به حکومت قانون در عالم حیوانی و شیفنتگی اخلاقی خود را نسبت به عدالت در میان آدمیان تصویر کرده است)، این نکته پرمعنی است که بزرگترین شاعر یونان و سرآغاز فلسفه منظم هردو به ایونیا تعلق دارند. اما این دو دستاورد بزرگ نبوغ ایونی، یعنی اشعار همر و جهانشناسی

1. Ionia 2. Dorian 3. Aegean

۴. «در ایونیا بود که تمدن جدید یونانی رخ نمود: ایونیا که در آن خون و روح ازه ای بیشتر باقی مانده بود، به یونان جدید دانش آموخت، آن را صاحب پول مسکوک، ادبیات، هنر و شعر کرد، و دریانوردانش، که فنیقیها را از پیش رانده بودند، فرهنگ نوین خود را به جاهایی که در آن زمان آخرین نقاط زمین می پنداشتند بردند.» هال، تاریخ قدیم خاور نزدیک، ص ۷۹.

5. Achaeon 6. Hesiod

ایونی، درست دنبال یکدیگر نیامده است؛ لاقلاً، هر نظری که دربارهٔ مصنف، سبک انشاء و تاریخ یا تاریخهای اشعار همری داشته باشیم، به اندازهٔ کافی روشن است که جامعهٔ منعکس شده در آن اشعار جامعهٔ دورهٔ جهانشناسی ایونی نیست، بلکه به عصر ابتدائی تری تعلق دارد. همچنین، جامعهٔ ای که هزیود، یکی از دو شاعر بزرگ حماسی و متأخر بر شاعر دیگر، توصیف کرده است فریاد دوری است از شهر (Polis) یونانی، زیرا بین آن دو، سقوط نیروی اشرافیت اصیل رخ داده بود، سقوطی که رشد آزاد زندگی شهری را در سرزمین اصلی یونان ممکن ساخت. زندگی قهرمانی که در ایلید^۷ نمایش داده شده است و نیز حاکمیت اشرافیت زمینداری که در اشعار هزیود از آن سخن رفته است هیچ یک زمینه‌ای برای رشد فلسفه نبود؛ برعکس، فلسفهٔ اولیهٔ یونانی، هر چند طبیعتاً محصول کار افراد بود، دستاورد مدینه و تا اندازه‌ای بازتاب حکومت قانون و مفهوم قانون نیز بود که پیش از سفر اطیان به طور منظم در جهانشناسیهای خود نسبت به کل جهان بسط و توسعه دادند. بدین سان به یک معنی بین اعتقاد همری به یک قانون نهائی یا سرنوشت یا مشیّتی که بر خدایان و آدمیان حکومت می‌کند، و تصویر هزیودی عالم و خواستهای اخلاقی این شاعر، و جهانشناسی اولیهٔ ایونی نوعی استمرار وجود دارد. وقتی زندگی اجتماعی مستقر شد، آدمیان توانستند به تفکر عقلی، روی آورند، و در دورهٔ کودکی فلسفه، طبیعت به عنوان یک کل بود که نخستین بار توجه آنان را به خود جلب کرد. از دیدگاه روان‌شناختی این تنها چیزی است که می‌توان انتظار داشت.

بدین سان، اگرچه انکار نکردنی است که فلسفهٔ یونانی در میان مردمی پدید آمد که تمدنشان به زمانهای قبل از تاریخ یونان بازمی‌گشت، آنچه ما فلسفهٔ ابتدائی یونانی می‌نامیم فقط نسبت به فلسفهٔ بعدی یونانی و شکوفایی فکر و فرهنگ یونان در سرزمین اصلی «ابتدائی» است؛ نسبت به قرنهای مقدم بر پیشرفت یونانی می‌توان آن را به عنوان ثمرهٔ تمدن بالغ و رشد کرده‌ای نگریست، که از یک سو حکایت از پایان گرفتن دورهٔ عظمت ایونی دارد و از سوی دیگر شکوفایی فرهنگ یونانی^۸ (هلینیک: یونانی خالص یا یونان باستان) و بخصوص فرهنگ آتنی را نوید می‌دهد.

ما تفکر فلسفی ابتدائی یونانی را به عنوان محصول نهائی تمدن باستانی ایونی معرفی کردیم، لکن باید به خاطر داشت که ایونیا محل تلاقی غرب و شرق بوده است، به طوری که می‌توان این سؤال را مطرح کرد که آیا فلسفهٔ یونانی از تأثیرات شرقی برخوردار بوده است، مثلاً آیا از بابل یا مصر اقتباس شده است یا نه. این نظریهٔ مورد اعتقاد بوده است، لیکن ناگزیر

آن را رها کرده اند. فلاسفه و نویسندگان یونانی چیزی از آن نمی شناختند — حتی هرودت، که خیلی مشتاق بود نظریه خود را درباره دین و تمدن یونانی به منابع مصری برساند — و نظریه منشأ شرقی داشتن فلسفه یونانی اصلاً از نویسندگان اسکندرانی ناشی شده است که مدافعان مسیحی از آنان گرفته اند. مثلاً مصریان دوره یونانی مآبی^۱، اساطیر خود را بر طبق اندیشه های فلسفه یونانی شرح و تفسیر کردند، و آنگاه اظهار داشتند که اساطیر آنان منشأ فلسفه یونانی است. اما این فقط نمونه ای است از تمثیل از طرف اسکندرانیان: این اندیشه از جنبه واقعیت عینی همان قدر فاقد ارزش است که این دعوی یهودی که افلاطون حکمت خود را از عهد قدیم^۲ (تورات) گرفته است. البته در تبیین اینکه چگونه فکر مصری توانسته است به یونانیان منتقل شود دشواریهایی هست (بازرگانان آن گونه مردمی نیستند که انتظار داشته باشیم که نظریه های فلسفی را منتقل کنند)، لیکن، چنانکه برنت اشاره کرده است، پژوهش درباره اینکه آیا افکار فلسفی این یا آن مردم شرقی به یونانیان منتقل شده است یا نه، عملاً اتلاف وقت است مگر اینکه ابتدا ثابت کنیم که مردم مورد بحث واقعاً صاحب فلسفه ای بوده اند.^۳ اینکه مصریان فلسفه ای داشته اند که منتقل کنند هرگز ثابت نشده است، و فرض اینکه فلسفه یونانی از هند یا چین آمده است خارج از بحث است.

اما نکته دیگری هست که باید به آن توجه کرد. فلسفه یونانی پیوند نزدیکی با ریاضیات داشت؛ و اظهار عقیده شده است که یونانیان ریاضیات خود را از مصر و علم نجوم خود را از بابل گرفته اند. و اما اینکه ریاضیات یونانی تحت تأثیر مصر و علم نجوم یونانی متأثر از بابل باشد بیشتر محتمل است: زیرا این نکته هست که علم و فلسفه یونانی در همان ناحیه ای آغاز به پیشرفت و توسعه کرد که مبادله با شرق خیلی بیشتر مورد انتظار بود. لیکن این بدان معنی نیست که ریاضیات یونانی از مصر گرفته شده یا علم نجوم آنان از بابل. استدالات مفصل را کنار بگذاریم، همین اندازه کافی است که خاطر نشان کنیم که ریاضیات مصری عبارت بود از روشهای تجربی و خام و ساده ای برای دست یافتن به نتیجه ای عملی. بدین سان هندسه مصری اساساً عبارت بود از تعیین مجدد حدود مزارع پس از طغیان رود نیل. هندسه علمی را آنان توسعه ندادند، بلکه توسعه آن به وسیله یونانیان صورت گرفت. همین گونه اخترشناسی بابلی به منظور غیب گویی دنبال می شد: اصولاً اختر بینی بود، اما در میان یونانیان موضوع تتبع علمی واقع شد. به این ترتیب، حتی اگر مسلم بگیریم که ریاضیات عملی مصریان (به منظور

مَسَاحی و ممیزیِ حدود مزاع و اراضی) و ملاحظات نجومیِ اختر بینان بابلی در یونانیان مؤثر بوده است و آنان را با موادّ مقدّماتی مجهّز کرده است، این امر به هیچ وجه به اصالت نبوغ یونانی خدشه‌ای وارد نمی‌آورد. علم و تفکر، که از محاسبه صرفاً عملی و معلومات اختر بینی متمایز است، حاصل نبوغ یونانی بوده و مربوط به مصریان و بابلیان نبوده است.

پس یونانیان را باید نخستین متفکران و دانشمندان بلامنازع و بی‌رقیب اروپا دانست.^{۱۲} آنان در آغاز معرفت را برای خود معرفت جستجو می‌کردند، و آن را با يك روح علمی و آزاد خالی از غرض و تعصّب دنبال می‌نمودند. به علاوه، به واسطه خصوصیت دین یونانی، آنان فارغ از هر طبقه کشیش گونه‌ای بودند که ممکن بود سنتهای نیرومند و عقاید غیر مستدل داشته باشد، که سخت پایبند آنها باشد و آنها را تنها به معدودی منتقل کند و در عین حال مانع پیشرفت و توسعه علم آزاد گردد. هگل، در تاریخ فلسفه خویش، فلسفه هندی را به دلیل اینکه با دین هندی یکی است تا اندازه‌ای عجولانه رد می‌کند. در حالی که وجود مفاهیم فلسفی را می‌پذیرد، معتقد است که اینها صورت تفکر به خود نگرفته، بلکه به صورت شعری و رمزی (سمبلیک) ادا شده است، و مانند دین غرض عملی آزاد کردن آدمیان از توهمات و ناخوشیهای زندگی دارد نه اینکه معرفت را برای خود آن بخواهد. بدون اینکه کسی خود را گرفتار موافقت با نظریه هگل درباره فلسفه هندی بکند (که برای دنیای غربی در جنبه‌های فلسفی خالصش از زمان هگل به بعد به طور خیلی واضحتر شناخته شده است)، می‌تواند با او موافقت کند که فلسفه یونانی از نخستین تفکر با روحیه علم آزاد دنبال شد. شاید بتوان گفت که فلسفه یونانی گرایش بدان داشت که جایگزین دین شود، هم از لحاظ اعتقاد و هم از جهت رفتار؛ مع هذا این امر بیشتر به واسطه عدم کفایت دین یونانی بود تا خصیصه اساطیری یا اسرار آمیز در فلسفه یونانی. (البته منظور این نیست که مقام و عملکرد «اسطوره» در فکر یونانی ناچیز شمرده شود، یا اینکه تمایل فلسفه در زمانهای معینی برای اینکه به صورت دین درآید — چنانکه در مورد فلسفه افلوپین (پلوتینوس) می‌بینیم^{۱۳} — تحقیر گردد. در واقع راجع به اسطوره باید گفت که «در نخستین جهان‌شناسیهای طبیعت شناسان یونانی عناصر اساطیری و تعقلی در عین حال در يك واحد نامنقسم در یکدیگر نفوذ و تأثیر داشته‌اند». این سخن ورنر یگر^{۱۴} در

۱۲. چنانکه پراشتر (Dr. Praechter) خاطر نشان می‌کند (ص ۱۷)؛ مفاهیم دینی مشرق زمین، حتی اگر توسط یونانیان اقتباس شده باشد، خصوصیت ویژه فلسفه یونانی، یعنی تفکر آزاد درباره ذات اشیاء را تبیین نمی‌کند. و اما در مورد فلسفه هندی باید گفت که به نظر نمی‌رسد که این فلسفه مقدّم بر فلسفه یونانی باشد.

کتاب ارسطو، بنیادهای تاریخ پیشرفت وی، ص ۳۷۷، است.)

زَلر^{۱۴} بر بی غرضی و بی تعصبی یونانیان در نگاهشان به دنیای پیرامون خود تأکید می کند؛ این بی طرفی و بی غرضی، در ترکیب با ادراک واقعیت و نیروی انتزاعشان، «آنان را قادر ساخت که خیلی زود اندیشه های دینی خود را به عنوان آنچه واقعاً بودند بازشناسند — یعنی آفرینشهای يك تخيل هنری.»^{۱۵} (البته این امر نمی تواند در مورد مردم یونان به طور کلی که اکثریت آنان غیر فلسفی بودند صادق باشد.) از هنگامی که تفکرات و پژوهشهای نیمه علمی و نیمه فلسفی جهانشناسان ایونی جانشین حکمت پند و امثال خردمندان (هفتگانه) و اساطیر شاعران شد، می توان گفت که فلسفه منطقاً جای هنر را گرفت. این فلسفه نزد افلاطون و ارسطو به اوج خود رسید و سرانجام نزد افلوپین به بالاترین مرتبه عروج خود، نه در اسطوره شناسی بلکه در عرفان، نائل آمد. مع هذا این انتقال از «اسطوره» به «فلسفه» ناگهانی و تند صورت نگرفت؛ و حتی می توان گفت که مثلاً تکون خدایان^{۱۶} هزیودی در تفکر جهانشناسی ایونی جانشین و وارث یافت، عنصر اسطوره که پیش از رشد تعقل کنار می رفت هنوز ناپدید نشده بود. در واقع اسطوره در فلسفه یونانی حتی در زمانهای بعد از سقراط نیز وجود داشت.

مهد موفقیت درخشان فکر یونانی در ایونیا بود؛ و اگر ایونیا مهد فلسفه یونانی بود، میلئوس^{۱۷} مهد فلسفه ایونی بود. زیرا در میلئوس بود که طالس، نخستین فیلسوف مشهور ایونی، درخشید. فلاسفه ایونی عمیقاً تحت تأثیر امر تغیر، تولد و رشد، فساد و مرگ بودند. بهار و خزان در عالم خارجی طبیعت، کودکی و کهولت در حیات انسان، پدید آمدن (کون) و از میان رفتن (فساد)، اینها بودند امور آشکار و گزیرناپذیر جهان. اشتباه بزرگی است اگر تصور کنیم که یونانیان مردمی خوش و لایبالی بودند، که جز گردش در ایوانهای شهرها و تماشای آثار شکوهمند یا هنر نمایی های پهلوانان شان کاری نداشتند. آنان از جنبه تاریک زندگی ما در این سیاره بسیار آگاه بودند، زیرا در ورای آفتاب و خوشی، ناپایداری و ناامنی حیات آدمی، حتمیت مرگ و تاریکی آینده را می دیدند. «بهترین چیز برای انسان زاده نشدن و آفتاب را ندیدن است، ولی همینکه زاده شد (بهترین چیز دوم برای او) هر چه زودتر گذشتن از

14. Professor Zeller

۱۵. طرحهای تاریخ فلسفه یونانی، تألیف ادوارد زَلر، چاپ سیزدهم، تجدیدنظر شده توسط نستله، ترجمه شده توسط ل. ر. پالمر، صفحات ۲-۳.

16. Theogony

17. Miletus

دروازه های مرگ است». این کلام توگنیس^{۱۸} سخن کالدرون^{۱۹} را (که برای شوپنهاور^{۲۰} بسیار عزیز بود) به یاد می آورد که می گوید «بزرگترین لذت يك انسان تولد دوباره اوست.» و کلام توگنیس در گفتار سوفوکلس^{۲۱} در ادیپوس کولونیوس^{۲۲} منعکس می شود: «به جهان چشم نگشودن فراتر از هر محاسبه ای است.»

به علاوه، اگرچه یونانیان یقیناً آرمان اعتدال و میانه روی خود را داشتند، دائماً دستخوش حرص قدرت طلبی می شدند و از اعتدال دور می افتادند. جنگ دائمی در میان شهرهای یونان، حتی در اوج خوشبختی فرهنگ یونانی، و حتی وقتی که مصلحت آشکار آنان در اتحاد با یکدیگر بر ضد يك دشمن مشترك بود، شورشهای دائمی در میان شهرها، به رهبری خواه منتفدی جاه طلب یا عوام فریبی دموکرات منش، مزدوری بسیاری از رجال ملی در زندگی سیاسی یونانی — حتی وقتی که سلامت و شرف مدینه شان در خطر بود — اینها همه روحیه قدرت طلبی را که در مردم یونان بسیار قوی بود آشکار می سازد. یونانی لیاقت و کفایت را ستایش می کرد، وی آرمان مرد نیرومند را که می داند چه می خواهد و توانایی به دست آوردن آن را دارد می ستود؛ تصور او از «قهرمانی و مردانگی» تا اندازه زیادی به منزله تصور توانایی برای نیل به موفقیت بود. آن طور که دو بور^{۲۳} اظهار نظر می کند، «یونانی [عهد باستان] ناپلئون [زمان ما] را همچون يك مرد صاحب فضیلت برجسته و ممتاز می نگرست.»^{۲۴} برای پی بردن به اعتراف صریح و خشن قدرت طلبی بی ملاحظه کافی است گزارشی را که توسیدیدس^{۲۵} از گفتگو و مذاکره بین نمایندگان مردم آتن و مردم ملس^{۲۶} داده است بخوانیم. آنتیان اعلام می کنند، «اما شما و ما باید آنچه را که واقعاً فکر می کنیم بگوئیم، و فقط آنچه را که ممکن است مدنظر قرار دهیم، زیرا ما هر دو به يك اندازه می دانیم که در بحث از امور انسانی مسأله عدالت فقط جایی به میان می آید که فشار ضرورت مساوی باشد، و نیرومندان آنچه را که می توانند تحمیل می کنند و ضعیفان آنچه را که باید بپذیرند می پذیرند.» همچنین در این گفتار مشهور، «زیرا درباره خدایان ما معتقدیم، و درباره آدمیان می دانیم، که به موجب قانون طبیعتشان هر جا بتوانند حکومت کنند همین را اراده می کنند. این قانون را ما نساخته ایم، و ما نخستین کسانی نیستیم که بر طبق آن عمل کرده ایم، ما فقط آن را به میراث برده ایم، و آن را

۱۸. Theognis: شاعر یونانی قرن ششم ق. م. — م.

19. Calderon 20. Schopenhauer 21. Sophocles 22. Oedipus Coloneus

23. Professor De Burgh

۲۴. میراث دنیای باستان، ص ۸۳، یادداشت ۲.

25. Thucydides 26. Melos

برای تمام زمانها به ارث خواهیم گذاشت، و ما می دانیم که شما وهمه بشر، اگر شما هم مانند ما نیرومند باشید، همچون ما عمل خواهید کرد.»^{۲۷} ما بسختی می توانیم اعترافی آشکارتر و بی شرمانه تر از این درباره قدرت طلبی بشنویم، و توسیدیدس قرینه ای به دست نمی دهد که رفتار آتنیان را تقبیح کرده باشد. باید یادآوری کرد که وقتی اهل ملس سرانجام ناگزیر به تسلیم شدند، آتنیان همه کسانی را که به سنی بودند که می توانستند سلاح برگیرند کشتند، زنان و کودکان را به بردگی گرفتند و جزیره را مستعمره نشین خود ساختند — و این همه در اوج شکوه و جلال آتنی و پیشرفت و موفقیت هنری رخ نمود.

در ارتباط نزدیک با قدرت طلبی مفهوم «جسارت و بی پروایی» (و افراط و زیاده روی) قرار دارد. انسانی که از حد خود تجاوز می کند، کسی که می کوشد بیش از آن باشد داشته باشد که سرنوشت برای او مقدر کرده است، ناچار رشک خدایان را برمی انگیزد و کارش به ویرانی و تباهی می کشد. فرد یا ملتی که شهوت بی لگام برای خودنمایی دارد یکسره به خودبینی گستاخانه و در نتیجه به هلاکت سوق داده می شود. شهوت کور خودبینی را پرورش می دهد، و خودبینی و غرور به تباهی منتهی می شود.

بجاست که این جنبه از خصلت یونانی را دریابیم: اینکه افلاطون نظریه «قدرت حق است» را محکوم می کند بسیار قابل توجه است. ما در حالی که البته با ارزشیایهای نیچه^{۲۸} موافق نیستیم، نمی توانیم فراموش او را در مشاهده رابطه میان فرهنگ یونانی و قدرت طلبی تحسین نکنیم. البته جنبه تاریک فرهنگ یونانی تنها جنبه نیست — حاشا. اگر تمایل به قدرت طلبی حقیقتی است، همین طور آرمان یونانی اعتدال و هماهنگی نیز حقیقتی است. ما باید توجه کنیم که فرهنگ و خصلت یونانی دوجنبه دارد: یک جنبه اعتدال، هنر، آپولو^{۲۹} و خدایان المپی^{۳۰}، و یک جنبه افراط، خودبینی افسارگسیخته و آشفستگی و دیوانگی دیونیزی^{۳۱}، چنانکه در باخه^{۳۲} آریپیدس^{۳۳} دیده می شود. همان گونه که زیر دستاوردهای درخشان فرهنگ یونانی، گرداب بردگی را می بینیم، همین طور زیر عالم رؤیای دین المپی و هنر المپی شوریدگی دیونیزی، و گرداب بدبینی و همه گونه فقدان اعتدال را مشاهده می کنیم. با این همه، ممکن است کاملاً خیالی و وهمی نباشد که با الهام از فکر نیچه فرض کنیم که در قسمت اعظم دین

۲۷. منقول از ترجمه بنیامین جووت از توسیدیدس (چاپ دانشگاه آکسفورد).

28. Nietzsche 29. Apollo 30. Olympian

۳۱. Dionysian (مر بوط به دیونیزوس = دیونوسوس)

32. Bacchae 33. Euripides

المپی، نظارت بر خود تحمیل شده‌ای از سوی یونانی دیونیزی را می‌توان مشاهده کرد. وقتی قدرت طلبی به تباهی خود (خود ویرانگری) کشانده شد، یونانی عالم رؤیائی المپی را می‌آفریند، که خدایانش بارشک و حسادت مراقب او هستند که ببینند از حدود کوشش انسانی تجاوز نکند. بنابراین وی آگاهی خود را این طور بیان می‌کند که نیر وهای آشوبگر در نفس او در نهایت ویران کننده او خواهند بود. (این تفسیر به معنی گزارشی از منشأ دین یونانی المپی از دیدگاه علمی مورخ دین نیست؛ منظور از آن فقط پیشنهاد کردن عوامل روان شناختی، یا اگر موافق باشید تمهیدات «طبیعت»، است که توانسته است، ولو به طور ناخودآگاه، در نفس یونانی مؤثر و کارگر باشد.)

از این انحراف بازگردیم. علی‌رغم جنبه مالیخولیایی یونانی، ادراک وی از جریان دائمی تغییر، ادراک انتقال از زندگی به مرگ و از مرگ به زندگی، او را در پرتو شخصیت فلاسفه ایونی به سرآغاز فلسفه رهنمون شد؛ زیرا این خردمندان مشاهده کردند که علی‌رغم هر تغییر و انتقالی باید چیزی ثابت و پایدار وجود داشته باشد. چرا؟ برای اینکه تغییر از چیزی به چیز دیگر است. باید چیزی که اولی و اساسی و باقی است و صور گوناگون می‌گیرد و حامل این جریان تغییر است وجود داشته باشد. تغییر نمی‌تواند صرفاً کشمکش اضداد باشد؛ مردان اندیشمند بر آن شدند که باید چیزی و رای این اضداد وجود داشته باشد، چیزی که اولی و اساسی است. بنابراین فلسفه یا جهان‌شناسی ایونی اصولاً کوششی است برای تعیین اینکه این عنصر اولی یا ماده‌المواد (Urstoff) و خمیرمایه^{۳۴} همه اشیاء چیست، فیلسوفی این عنصر را ماده‌المواد می‌دانست و فیلسوفی دیگر عنصری دیگر را. اینکه هر فیلسوفی کدام عنصر را ماده‌المواد خود می‌دانست به اندازه این حقیقت اهمیت نداشت که آنان جملگی این اندیشه وحدت را داشتند. امر تغییر، امر حرکت، به معنی ارسطویی، به آنان فکر وحدت را القا کرد، هر چند، چنانکه ارسطو می‌گوید، آنان حرکت را تبیین نکردند.

متفکران ایونی در طبیعت ماده‌المواد خود اختلاف داشتند، لیکن همگی در مادی بودن آن همداستان بودند — نظر طالس به آب بود، آناکسیمنس به هوا، هراکلیتس به آتش. اختلاف و تمایز بین روح و ماده هنوز درک نشده بود؛ به طوری که هر چند آنان در واقع از جهتی مادی مذهب^{۳۵} بودند — از این بابت که نوعی ماده را به عنوان اصل و مبدأ وحدت و خمیرمایه اصلی

۳۴. کلمه آلمانی Urstoff که در اینجا به کار برده شده فقط برای این است که مفهوم عنصر ابتدائی یا ماده‌المواد یا «خمیرمایه» جهان را در يك لفظ کوتاه بیان می‌کند.

همه اشیاء می‌پنداشتند — بسختی می‌توان ایشان را مادی مذهب به معنی اصطلاحی این لفظ نامید. چنین نبود که آنان تمایزی روشن بین روح و ماده تصور می‌کردند، و آنگاه آن را انکار می‌نمودند؛ آنان کاملاً از این تمایز آگاه نبودند، یا لاقلاً مستلزمات^{۳۶} آن را در نمی‌یافتند. بنابراین ممکن است کسی بگوید متفکران ایونی آن قدر که دانشمند بودند فیلسوف نبودند؛ دانشمندانی ابتدائی بودند که سعی در تبیین عالم مادی و خارجی داشتند. اما باید به خاطر داشت که آنان در حس متوقف نمی‌شدند، بلکه از ظاهر و نمود فراتر می‌رفتند و به تفکر می‌پرداختند. اعم از اینکه آب یا هوا یا آتش را به عنوان ماده مواد می‌دانستند، یقیناً این عنصر به عنوان عنصر نهائی پدیدار نبود. برای نیل به مفهوم هر يك از اینها به عنوان عنصر نهائی همه اشیاء لازم بود که به ماورای نمود و حس رفت. و آنان به نتایج خود از طریق پژوهش علمی و تجربی نائل نشدند، بلکه به وسیله عقل نظری بدانها راه یافتند؛ وحدتی که وضع کردند در واقع وحدت مادی است، لیکن وحدتی است که به وسیله فکر وضع شده است. به علاوه، انتزاعی است — یعنی ازداده‌های نمود حسی انتزاع شده است — ولو از دیدگاه مادی. در نتیجه ما شاید بتوانیم جهان‌شناسیهای ایونی را نمونه‌های ماتریالیسم انتزاعی^{۳۷} بنامیم؛ ما می‌توانیم در آنها مفهوم وحدت در اختلاف و مفهوم اختلافی که به وحدت درمی‌آید تشخیص دهیم؛ و این يك اندیشه و نظر فلسفی است. به علاوه متفکران ایونی معتقد به حکومت قانون در جهان بودند. در زندگانی فرد «چسارت و بی‌پروائی»، تجاوز از آنچه حق و شایسته برای انسان است، ویرانی، یعنی بازگشت کفه‌های ترازو به حالت تعادل، را در پی دارد؛ بنابراین، با بسط و تعمیم این معنی به جهان، قانون جهانی حکومت می‌کند، موازنه حفظ می‌گردد و از هرج و مرج و بی‌انظمی جلوگیری می‌شود. این تصور و مفهوم جهانی که قانون بر آن حکومت می‌کند، جهانی که باز یجه بلهوسی صرف یا خودسری و بی‌قانونی و قلمرو محض تسلط کور و خودخواهانه يك عنصر بر عنصری دیگر نیست، مبنایی برای جهان‌شناسی علمی در مقابل اساطیر خیالی و وهمی به وجود آورد.

اما از لحاظ دیگر می‌توانیم بگوییم که با ایونیان علم و فلسفه هنوز از یکدیگر متمایز نیستند. نخستین متفکران یا خردمندان ایونی تمام اقسام ملاحظات علمی، مثلاً نجومی، را تتبع می‌کردند و اینها به وضوح از فلسفه جدا نشده بود. آنان خردمندانی بودند که ممکن بود برای استفاده از اخترشناسی در دریانوردی به ترصد بپردازند، سعی کنند عنصر نخستین جهان را بیابند، و دستگاهها و دستاوردهای شگفت‌انگیز مهندسی طراحی کنند، و همه این کارها را بدون

آنکه تمایزی روشن بین فعالیت‌های گوناگون خود قائل شوند انجام می‌دادند. تنها مخلوطی از تاریخ و جغرافی، که به عنوان اطلاعات تاریخی شناخته می‌شد، از فعالیت‌های فلسفی و علمی جدا بود، و آن هم همیشه خیلی روشن و واضح نبود. مع‌هذا چون مفاهیم حقیقی فلسفی و قابلیت واقعی تفکر نظری در میان آنان پدیدار است، و چون آنان مرحله‌ای را در ظهور و پیشرفت فلسفه متعارف یونانی تشکیل می‌دهند، نمی‌توان آنان را از تاریخ فلسفه حذف کرد که گویی آنان کودکانی بیش نبودند که وراثت‌های ساده لوحانه‌شان ارزش توجه و دقت جدی را ندارد. سرآغاز فلسفه اروپایی نمی‌تواند برای مورخ موضوع بی‌اهمیتی باشد.

پیشگامان: نخستین فلاسفه ایونی

۱. طالس

ترکیبی از فیلسوف و دانشمند اهل عمل را با وضوح تمام می‌توان در مورد طالس ملطی^۱ (اهل میلئوس = ملطیه) مشاهده کرد. گفته‌اند که طالس کسوفی را که بنا به روایت هرودت^۲ در پایان جنگ بین لیدیاییها و مادها اتفاق افتاد پیشگویی کرده است. و اما، بنا بر محاسبات اخترشناسان، کسوفی که احتمالاً در آسیای صغیر مرئی بود در بیست و هشتم مه ۵۸۵ ق.م. واقع شد. بنابراین اگر داستان مربوط به طالس درست باشد، و اگر کسوفی که وی پیشگویی کرده همان کسوف سال ۵۸۵ باشد، پس او حتماً در نخستین بخش قرن ششم ق.م. مشهور بوده است. گفته شده است که وی کمی پیش از سقوط ساردیس^۳ در ۵۴۶/۵۴۵ ق.م. در گذشته است. در میان دیگر فعالیتهای علمی که به طالس نسبت داده شده است تهیهٔ يك سالنمای نجومی و معمول ساختن تجربهٔ فنیقیها در تعیین خط سیر کشتیها به وسیلهٔ دب اصغر است. داستانهایی که دربارهٔ او حکایت می‌کنند و می‌توان آنها را در شرح زندگانی طالس، نوشتهٔ دیوگنس لائرتیوس، خواند،^۴ مانند داستان افتادن وی به چاه یا گودالی در حالی که به ستارگان خیره شده بود، یا آنکه چون پیش‌بینی می‌کرد که زیتون کمیاب خواهد شد دست به احتکار روغن زد، احتمالاً فقط قصه‌هایی از آن نوع است که به آسانی به حکیم یا مرد خردمند نسبت می‌دهند.

ارسطو در مابعدالطبیعه (متافیزیک) اظهار می‌کند که بنا بر نظر طالس زمین روی آب قرار

1. Thales of Miletus

۲. تاریخ هرودت، بخش ۱، ۷۴.

3. Sardis

۴. Diogenes Laërtius، زندگینامه‌های فیلسوفان (Lives of the Philosophers)، بخش ۱، ۲۲-۴۴.

گرفته است (ظاهراً آن را همچون قرصی شناور در نظر می گرفت)، اما مهمترین مطلب این است که طالس اعلام کرد که مادهٔ المودا^۵ اولیهٔ همهٔ اشیاء آب است... در واقع او مسألهٔ یکی در همهٔ چیز را مطرح کرد. ارسطو حدس می زند که ممکن است مشاهده طالس رابه این نتیجه رهنمون شده باشد، «این نظر را شاید از مشاهدهٔ این که غذای همهٔ چیزها دارای رطوبت است، و این که خود گرما از رطوبت به وجود آمده است و به وسیلهٔ آن زنده نگه داشته می شود (و آن چیز که همهٔ اشیاء از آن پدید می آیند اصل همهٔ آنهاست) حاصل کرده است. وی این نظر را از این حقیقت به دست آورده، و علاوه بر آن از این حقیقت که بذره‌های همهٔ اشیاء طبیعت رطوبی دارد، و آب مبدأ طبیعت چیزهای مرطوب است.»^۵ ارسطو همچنین اظهار عقیده می کند، اگر چه یقیناً با بی اعتمادی، که طالس تحت تأثیر خدانشناسیهای کهن تر بود، که در آنها آب — همچون استیکس^۶ شاعران — در میان خدایان موضوع سوگند بود. هر چند ممکن است چنین باشد، واضح است که پدیدار تبخیر اشاره دارد بر این که آب ممکن است مه یا هوا شود، در حالی که پدیدار یخ بستن ممکن است این را القا کند که، اگر جریان جلوتر رود، آب می تواند خاك شود. به هر حال اهمیت این نخستین متفکر در طرح این سؤال است که طبیعت نهائی عالم چیست نه در پاسخی که به این سؤال می دهد یا در دلالتی که برای این پاسخ ارائه می کند.

بیان دیگری که ارسطو به طالس نسبت داده مبنی بر اینکه تمام چیزها پُر از خدایان است، و آهن ربا دارای روح است زیرا آهن را حرکت می دهد،^۷ نمی تواند با یقین مورد تفسیر قرار گیرد. اعلام اینکه این بیان وجود يك نفس جهانی را ادعا می کند، و سپس این نفس جهانی را با خدا^۸ یا با صانع (دمیورژ) افلاطونی یکی می گیرد^۹ — که گویی صانع همهٔ اشیاء را از آب ساخته است — در آزادی تفسیر خیلی دور و پرت رفتن است. تنها مطلب یقینی و واقعاً مهم دربارهٔ عقیده طالس این است که وی «اشیاء» را به عنوان صور متغیر يك عنصر اولی و نهائی تصور می کرد. این که وی این عنصر را آب می داند تقریباً خصیصهٔ تاریخی و ممیزهٔ اوست، لیکن وی مقام خود را به عنوان نخستین فیلسوف یونانی از این امر به دست می آورد که نخستین کسی است که مفهوم «وحدت در اختلاف» را ادراک می کند (ولو آنکه وی این مفهوم را در سطح منطقی تحلیل نکند) و، در حالی که اندیشهٔ وحدت را محکم نگه می دارد، می کوشد تا اختلاف

۵. مابعدالطبیعه (ترجمهٔ اسمیت J. A. Smith و رُس W. D. Ross)

۶. Styx: رودخانه‌ای که بنا بر اساطیر، گرد جهان مردگان می چرخد. — م.

۷. دربارهٔ نفس (De Anima)، دفتر اول - ۵، ۴۱۱ الف ۷.

۸. همین طور آنتیوس (Aetius) بخش ۱، ۷، یازده (دیلس ۱۱ A ۱۳).

۹. سیسرون (کیکرو = چیچرو): دربارهٔ ماهیت خدایان (De Natura Deorum)، بخش ۱، ۱۰، ۲۵ (ایضاً دیلس).

بديهی کثرت را تبیین کند. در فلسفه طبیعتاً سعی می شود تا کثرتی که ما تجربه می کنیم، یعنی وجود و طبیعت آن، فهمیده شود، و فهمیدن در این زمینه برای فیلسوف به معنی کشف وحدت اساسی یا اصل اول است. پیچیدگی مسأله را نمی توان دریافت مگر آنکه تمایز اساسی بین ماده و روح به روشنی درک و فهم شود: قبل از آنکه این مطلب درک و فهم شود (و در واقع حتی پس از درک و فهم آن، اگر، وقتی که درک و فهم شد، انکار شود)، راه حل‌های ساده لوحانه این مسأله مطرح و عرضه می گردد: واقعیت به عنوان يك وحدت مادی تصور می شود (چنانکه در فکر طالس) یا به عنوان ایده^{۱۰} (چنانکه در بعضی از فلسفه‌های جدید). عدل و انصاف نسبت به پیچیدگی مسأله واحد و کثیر تنها در صورتی می تواند رعایت شود که درجات ذاتی واقعیت و نظریه مراتب تشکیکی وجود بوضوح فهمیده شود و بروشنی مورد اعتقاد باشد: در غیر این صورت غنای کثرت و تنوع در برابر وحدتی که به خطا و کمابیش به طور دلخواه و هوسناکانه تصور شده است قربانی خواهد شد.

در واقع ممکن است گفتار مربوط به زنده بودن آهن رُبا، که ارسطو به طالس نسبت داده است، بازمانده يك جاندارانگاری^{۱۱} ابتدائی را نشان دهد، که در آن مفهوم جاندار خیالی (همزاد وهمی يك انسان که در رؤیا تصور می شود) به حیات جانداران پایین تر از انسان و حتی به نیروهای عالم غیر جاندار توسعه و گسترش داده شده است؛ لیکن، حتی اگر چنین باشد، آن فقط اثر و باقیمانده ای از گذشته است، زیرا در طالس ما بوضوح انتقال از افسانه به علم و فلسفه را مشاهده می کنیم، و وی خصیصه سنتی خود را به عنوان آغازگر فلسفه یونانی حفظ می کند، «طالس کسی است که در سر آغاز فلسفه است.»^{۱۲}

۲. آناکسیمندر

فیلسوف دیگر میلئوس آناکسیمندر^{۱۳} بود. وی ظاهراً مردی جوانتر از طالس بود، زیرا ثئوفراستس^{۱۴} وی را به عنوان دستیار طالس وصف کرده است.^{۱۵} آناکسیمندر مانند طالس به تتبعات در زمینه علوم عملی می پرداخت و عقیده بر این است که او نقشه‌ای — احتمالاً برای کشتیبانان ملطی دریای سیاه — ساخته است. وی مانند بسیاری دیگر از فلاسفه یونانی در

10. Idea 11. animism

۱۲. مابعدالطبیعه، ۹۸۳ ب ۱۸.

13. Anaximander

۱۴. Theophrastus (حدود ۳۷۲ ق. م. — حدود ۲۸۷ ق. م.).

۱۵. عقاید طبیعت‌شناسان، قطعه ۲ (دیلز ۱۲ A ۹).

حیات سیاسی شرکت داشت، و رهبر يك مستعمره در آپولونیا بود. آناکسیمندر کتابی به نثر دربارهٔ نظریه‌های فلسفی خویش نوشت. این اثر در زمان تئوفراستس موجود بود، و ما اطلاع ارزشمند خود را دربارهٔ فکر آناکسیمندر مرهون این کتاب هستیم. وی، مانند طالس، در جستجوی عنصر اولی و نهائی همهٔ اشیاء بود؛ لیکن بر این عقیده بود که آن نمی‌تواند نوع خاصی از ماده، مثلاً آب، باشد، زیرا آب یا رطوبت خود یکی از «اضداد» است، که کشمکش و دست‌اندازی و تجاوز هر کدام را باید تبیین کرد. اگر دگرگونی، تولد و مرگ، نمو و ذبول به علت کشمکش یعنی دست‌اندازی و تجاوز يك عنصر بر عنصر دیگر است، پس — بنا بر این فرض که هر چیزی در واقعیت آب است — دشوار است که بفهمیم چرا عناصر دیگر در گذشتهٔ طولانی در آب جذب و منحل نشده‌اند. بنا بر این آناکسیمندر به این اندیشه رسید که عنصر اولی، مادهٔ المواد^{۱۶}، نامتعین است. این عنصر اولی تر از اضداد است، که اضداد از آن به وجود می‌آیند و به آن منحل می‌گردند.^{۱۷}

این عنصر اولی (به یونانی: آرخه) را آناکسیمندر علت مادی نامید، و بنا بر رأی تئوفراستس وی نخستین کسی بود که آن را چنین نامید. «این عنصر نه آب است و نه هیچ يك از دیگر عناصر، بلکه طبیعتی است مغایر با آنها و نامتناهی، که تمام آسمانها و عوالم درون آنها از آن ناشی می‌شوند». آن بیکران (به یونانی: آپایرون) است، یعنی جوهر بی حد است. «ازلی و بی‌زمان» است، و «تمام جهانها را فرا گرفته است».^{۱۸}

دست‌اندازی و تجاوز يك عنصر بر عنصر دیگر در بیان شاعرانه به عنوان نمونه‌های بیدادگری معرفی شده است، عنصر گرم در تابستان مرتکب بیدادگری می‌شود و عنصر سرد در زمستان. عناصر متعین بیدادگری خود را در جذب و انحلال دوباره در «بی‌کران نامتعین» جبران می‌کنند.^{۱۹} این نمونه‌ای است از بسط و تعمیم مفهوم قانون از حیات انسانی به جهان بزرگ. کثرتی از جهانهای همبود^{۲۰} وجود دارد که بی‌شمار است.^{۲۱} هر يك فناپذیر است، اما در عین حال به نظر می‌رسد که شمار نامحدودی از آنها وجود دارد؛ جهانها به واسطهٔ حرکت ازلی به وجود آمده‌اند. «و به علاوه يك حرکت ازلی وجود داشت که در آن حرکت آسمانها به

16. Urstoff

۱۷. قطعهٔ ۱.

۱۸. قطعات ۱-۳. ۱۹. قطعهٔ ۱.

20. Co-existent

۲۱. دیلس ۲۱، ۱۷۸. سیمپلیکیوس، فیزیک، ۱۱۲، ۵: آنتیوس، بخش ۲، ۱، ۳: سیسرون، دربارهٔ ماهیت خدایان، ۱، ۲۵، ۱۰: آگوستین، شهر خدا (De Civitate Dei)، فصل ۲۸.

وجود آمده اند.»^{۲۲} این حرکت ازلی ظاهراً همان گونه که ما در نظریه فیثاغوریان در تیمائوس افلاطون می بینیم نوعی «جدا کردن» یا نوعی بیختن با غربال بوده است. وقتی اشیاء از هم جدا شدند، جهانی که ما آن را می شناسیم به وسیله یک حرکت چرخنده گردبادی شکل گرفته است، به این معنی که عناصر سنگین تر، خاک و آب، در مرکز گردباد باقی ماندند، آتش به سوی محیط رانده شد و هوا در وسط باقی ماند. زمین همچون یک قرص نیست، بلکه استوانه کوتاهی است «مانند طبل استوانه‌ای شکل».^{۲۳}

حیات از دریا ناشی می شود، و صور کنونی حیوانات به سبب سازگاری با محیط به ظهور رسیده است. آناکسیمندر حدس هوشمندانه‌ای درباره منشأ انسان زده است. «... به علاوه وی می گوید که در آغاز انسان از نوع دیگری از حیوانات متولد شده است، زیرا در حالی که دیگر حیوانات بسرعت خوراک خود را می یابند، تنها آدمی نیازمند یک دوره درازمدت شیر خواری است، به طوری که اگر او در آغاز چنانکه اکنون هست می بود، هرگز نمی توانست زنده و باقی بماند.»^{۲۴} وی تبیین نمی کند — مشکل همیشگی قائلان نظریه تطوّر — که چگونه انسان در مرحله انتقال زنده و باقی مانده است.

پس نظریه آناکسیمندر نسبت به نظریه طالس پیشرفتی را نشان می دهد. وی از تعیین یک عنصر متعین به عنوان عنصر اولی فراتر می رود و به مفهوم نامتناهی نامتعینی، که همه چیزها از آن پدید می آیند، می رسد. به علاوه، وی لااقل می کوشد تا به پرسش چگونه جهان از عنصر اولی ظهور و گسترش یافته است پاسخ دهد.

۳. آناکسیمنس

سومین فیلسوف حوزه ملطی آناکسیمنس^{۲۵} بود. او باید از آناکسیمندر جوانتر بوده باشد — لااقل تنو فراستس می گوید که او دستیار آناکسیمندر بود. وی کتابی نوشت که قطعه کوچکی از آن باقی مانده است. بنا بر گفته دیوگنس لائرتیوس، «وی به گویش خالص ایونی می نوشت.» نظریه آناکسیمنس ظاهراً، لااقل در نگاه اول، بازگشتی آشکار از مرحله‌ای است که آناکسیمندر به آن رسیده بود، زیرا آناکسیمنس نظریه بیکران (آپایرون) را ترک گفت و از

۲۲. رجوع کنید به هیپولیتوس [در گذشته به سال ۲۳۶ میلادی]، رد بر همه الحادها (*Refutations omnium haeresium*)، ۱۶، ۲ (دیلس ۱۲ A ۱۱).

۲۳. قطعه ۵. پلوتارک مجعول، جنگ (*Stromaties*)، ۲ (دیلس ۱۲ A ۱۰).

۲۴. پلوتارک مجعول، جنگ، قطعه ۲ (دیلس ۱۲ A ۱۰).

طالس پیروی کرد که عنصر متعین را به عنوان ماده‌ی مواد تعیین نمود. این عنصر متعین آب نبود، بلکه هوا بود. ممکن است این نظریه با توجه به امر تنفس به فکر اورسیده باشد، زیرا آدمی مادام که نفس می‌کشد زنده است، و به آسانی به نظر می‌رسد که هوا اصل و مبدأ حیات باشد. در واقع، آناکسیمنس بین انسان و طبیعت به طور کلی مقایسه و تشبیه می‌کند. «درست همان طور که نفس ما، که هواست، ما را نگه می‌دارد، همین طور هم نفس و هوا بر تمام جهان احاطه دارد.»^{۲۶} پس هوا ماده‌ی مواد عالم است، که از آن اشیائی که هستند بوده‌اند و خواهند بود، خدایان و امور الهی، ناشی شده‌اند، و حال آنکه دیگر اشیاء از زادگان آن پدید می‌آیند.»^{۲۷} اما در تبیین این که چگونه همه‌ی اشیاء از هوا ناشی شده‌اند آشکارا مشکلی هست، و نبوغ آناکسیمنس در راه حلی است که برای این مشکل پیشنهاد می‌کند. برای تبیین اینکه چگونه اشیاء واقعی و انضمامی^{۲۸} از عنصر اولی صورت پذیرفته‌اند، وی مفهوم تکائف^{۲۹} (انقباض) و تخلخل^{۳۰} (انبساط) را مطرح می‌کند. هوا به خودی خود نامرئی است، اما در این فراگرد^{۳۱} تکائف و تخلخل مرئی می‌شود، وقتی رقیق و منبسط شود به صورت آتش درمی‌آید؛ و چون منقبض و متکائف شود باد، ابر، آب، خاک و بالاخره سنگ می‌شود. و در واقع این مفهوم تکائف (انقباض) و تخلخل (انبساط) دلیل دیگری را القاء می‌کند که چرا آناکسیمنس هوا را به عنوان عنصر اولی برگزیده است. او فکر می‌کرد که وقتی هوا منبسط و رقیق شود گرم‌تر و بنا بر این متمایل به آتش می‌شود؛ در حالی که وقتی منقبض و متکائف شد سردتر و به جسم جامد متمایل می‌گردد. بنا بر این هوا در میان حلقه‌ی آتشی که همه چیز را احاطه کرده است و توده‌ی سرد و مرطوب درون آن قرار دارد، و آناکسیمنس هوا را نوعی حد واسط می‌شمارد. اما می‌توان گفت که نکته‌ی مهم در نظریه‌ی او کوشش وی در بنانهادن همه‌ی کیفیت بر کمیت است زیرا در اصطلاح‌شناسی جدید، به این نکته است که نظریه‌ی او درباره‌ی تکائف و تخلخل منتهی می‌شود. (گفته‌اند که آناکسیمنس متذکر شده است که وقتی ما با دهان باز نفس می‌کشیم، هوا گرم است؛ و حال آنکه وقتی با دهان بسته تنفس می‌کنیم، هوا سرد است — یک دلیل تجربی درباره‌ی نظریه‌ی وی.^{۳۲})

وی همچون طالس تصوّر می‌کرد که زمین مسطح است. زمین در هوا مانند یک برگ شناور

۲۶. قطعه ۲.

۲۷. هیپولیتوس، ردّ بر همه‌ی ارتدادها ۱، ۷ (دیلس ۱۳، ۷).

28. concrete

29. condensation

30. rarefaction

31. process

۳۲. (پلوتارک، درباره‌ی سرمای نخستین، ۹۴۷)، قطعه ۱.

است. به گفته برنت^{۳۳} «ایونیا هیچگاه قادر نبود که نظریه علمی زمین را بپذیرد، و حتی دموکریتس^{۳۴} به این باور که زمین مسطح است ادامه داد.»^{۳۵} آناکسیمنس تبیین دقیقی از رنگین کمان ارائه کرد. وقوع رنگین کمان به سبب آن است که اشعه خورشید بر آب ضخیمی می افتد و نمی تواند در آن نفوذ کند. زلزله خاطر نشان می کند که میان این تبیین «علمی» و ایریس^{۳۶}، پیام آور زنده خدایان که مورد اعتقاد همر بود، تفاوت از زمین تا آسمان است.^{۳۷}

باسقوط میلئوس در ۴۹۴، حوزه ملطی باید به پایان رسیده باشد. آراء و عقاید ملطیان به طور کلی به عنوان فلسفه آناکسیمنس شناخته می شده است، گویی در چشم باستانیان وی مهمترین نماینده آن حوزه بوده است. هر چند بی تردید موقعیت تاریخی او به عنوان آخرین نماینده این حوزه خود برای توضیح این امر کفایت می کند، با این همه نظریه او درباره تکاثف و تخلخل — یعنی کوشش برای تبیین خواص اشیاء انضمامی — عالم با تأویل کیفیت و کمیت — نیز احتمالاً تا درجه زیادی موجب این امر بوده است.

به طور کلی می توانیم بار دیگر تکرار کنیم که اهمیت عمده ایونیان بیشتر در طرح سؤال مربوط به طبیعت نهائی اشیاء است تا در پاسخ خاصی که به سؤال مطرح شده داده اند. همچنین می توانیم خاطر نشان کنیم که آنان همگی قائل به ازلیت ماده بوده اند: فکر يك آغاز مطلق درباره این عالم مادی به ذهن آنان خطور نمی کند. در واقع در نظر آنان این عالم تنها عالم است. با این همه چندان درست نیست که جهان شناسان یونانی را به عنوان مادی مذهبانی جزمی بدانیم. تمایز بین ماده و روح هنوز به ذهن آنان راه نیافته بود، و تا چنین امری پیش نمی آمد ممکن نبود مادی مذهبانی به معنای مورد نظر ما وجود داشته باشند. آنان به این معنی مادی مذهب بودند که می کوشیدند تا مبدأ و منشأ همه اشیاء را از عنصری مادی تبیین کنند: لیکن به این معنی مادی مذهب نبودند که دانسته و از روی اندیشه و قصد تمایز بین ماده و روح را انکار کنند، به این دلیل مهم که این تمایز چندان با وضوح تمام به اذهان راه نیافته بود که انکار صریح و رسمی آن ممکن باشد.

چندان نیازی نیست که اشاره شود که ایونیان «جزمی»^{۳۸} بودند، به این معنی که «مسأله

33. Professor Burnet 34. Democritus

۳۵. فلسفه یونانی (بخش اول، طالس تا افلاطون)، ص ۹.

36. Iris

۳۷. طرحهای تاریخ فلسفه یونانی، ص ۳۱.

38. dogmatist

انتقادی» را مطرح نکردند. آنان بر این عقیده بودند که ما می‌توانیم اشیاء را چنانکه هستند بشناسیم: آنان ساده لوحانه سرشار از شگفتی و لذت اکتشاف بودند.

جمعیت فیثاغوریان

دریافتن این نکته اهمیت دارد که فیثاغوریان صرفاً جمعی از شاگردان فیثاغورس^۱، کم یا بیش مستقل و جدا از یکدیگر، نبودند: آنان اعضاء جمعیت یا انجمنی دینی بودند، که فیثاغورس، اهل ساموس^۲، در کروتون^۳ در جنوب ایتالیا در نیمه دوم قرن ششم ق. م. بنیاد نهاد. خود فیثاغورس يك ایونی بود، و نخستین اعضاء آن نحله به زبان ایونی سخن می گفتند. اصل و منشأ جمعیت فیثاغوریان، مانند حیات مؤسس آن، پوشیده در تاریکی و ابهام است. یامبلیخوس^۴، در کتابی که درباره زندگی فیثاغورس نوشته است وی را «پیشوا و پدر فلسفه الهی» می نامد، «يك اله، يك فرشته (يك موجود فوق بشری) یا يك مرد الهی». اما به دشواری می توان گفت که زندگینامه های فیثاغورس نوشته یامبلیخوس و فروریوس^۵ و دیوگنس لائرتیوس برای ما گواهی قابل اعتمادی فراهم می کنند، و بی شك درست است که آنها را داستانهای اغراق آمیز بنامیم.^۶

تأسیس يك نحله شاید در دنیای یونانی امر تازه ای نبود. اگر چه قطعاً نمی توان ثابت کرد، احتمال بسیار زیاد می رود که نخستین فلاسفه ملطی همان ویژگیهای نحله های پیرامون خود را داشتند. اما نحله فیثاغوری و ویژگی برجسته و ممتازی داشت، یعنی دارای خصیصه مرتاضی و دینی بود. مقارن پایان تمدن ایونی يك بیداری و احیاء دینی رخ نمود، که می کوشید عناصر دینی اصیلی را عرضه کند. که نه اساطیر الهی با خود داشت و نه جهان شناسی ملطی. درست

1. Pythagoras

۲. جزیره ای از توابع ایونیا. — م.

3. Kroton 4. Iamblichus 5. Porphyry

۶. «درست است که این زندگینامه ها به مثابه داستان است»، کووتی (Covotti)، بیش از سقراطیان، ص ۶۶.

همان طور که در امپراطوری روم، وقتی جامعه بر اثر ازدست دادن نیرومندی و تازگی پیشین خود در شرف سقوط واقع شد، ما جنبشی به طرف شکاکیت از یک سو و به طرف «ادیان رمزی» از سوی دیگر مشاهده می‌کنیم، همین طور هم مقارن پایان تمدن ثروتمند و بازرگانی ایونی همان تمایلات و گرایشها را می‌یابیم. جمعیت فیثاغوریان نماینده روح این بیداری و احیاء دینی است، که با یک روحیه نیرومند علمی ترکیب شده بود، و این جنبه اخیر عاملی است که دخول فیثاغوریان را در تاریخ فلسفه توجیه می‌کند. یقیناً میان آیین ارفه‌ای^۷ و آیین فیثاغوری زمینه و اساس مشترکی وجود دارد، هر چند روی هم رفته آسان نیست که روابط دقیق یکی را با دیگری، و درجه تأثیری را که تعلیم فرقه ارفه‌ای در فیثاغوریان داشته است، تعیین کنیم. در آیین ارفه‌ای ما مسلماً سازمانی از مجامع می‌یابیم که با آیین راز آشنایی و وفاداری به شیوه مشترک زندگی با هم پیوند و ارتباط داشتند. همچنین در آیین ارفه‌ای به عقیده تناسخ نفوس^۸ برمی‌خوریم — عقیده‌ای که در تعلیم فیثاغوری آشکار است — و دشوار است که فکر کنیم که فیثاغورس تحت تأثیر عقاید و اعمال ارفه‌ای نبوده، ولو آنکه فیثاغورس را باید بیشتر با دیوس^۹ مربوط دانست^{۱۰} تا با دین دیونیزی تراکیه.^{۱۱}

نظریه‌ای اظهار شده است که بر طبق آن جمعیت‌های فیثاغوری جوامع سیاسی بوده‌اند، نظریه‌ای که نمی‌تواند مورد قبول باشد، لاقلاً به این معنی که آنها اساساً جوامع سیاسی بودند — که یقیناً نبودند. درست است که فیثاغورس ناگزیر شد به درخواست کولون^{۱۲} کروتون را ترک کند و به متاپونتوم^{۱۳} برود، لیکن به نظر می‌رسد که این را می‌توان بدون فرض فعالیت‌های سیاسی بخصوصی از طرف فیثاغورس به نفع حزب خاصی تبیین کرد. با این حال فیثاغوریان در کروتون و دیگر شهرهای یونان بزرگ نفوذ و قدرت سیاسی به دست آوردند؛ و پولیبیوس^{۱۴} می‌گوید که «خانه‌های» آنان سوزانده شد و خود آنان تحت تعقیب قرار گرفتند — شاید در حدود ۴۴۰ - ۴۳۰ ق. م.^{۱۵} اگرچه این امر بالضرورة بدین معنی نیست که آنان اساساً یک جمعیت سیاسی بودند، نه یک جمعیت دینی. کالون^{۱۶} در ژنو^{۱۷} حکومت می‌کرد، اما وی نخست

۹. Orphicism. مبدأ این کیش مبهم است. در وجود ارفئوس، آوازخوان، موسیقیدان و شاعر یونانی، تردید هست. بنا بر افسانه‌های یونانی، او در ۱۳ قرن ق. م. در تراکیه می‌زیسته است. — م.

8. transmigration of souls

۹. Delos: جزیره‌ای که معبد بزرگ آپولو در آنجا بود و بنا بر روایات قدیمی آپولو و دیانا در آنجا به وجود آمده‌اند. — م.

۱۰. رجوع کنید به دیوگنس لائرتیوس، ۸، ۸.

11. Thracian Dionysian religion 12. Cylon 13. Metapontum 14. Polybios

۱۵. پولیبیوس، فصل ۲، ۳۹ (دیلس ۱۴، ۱۶).

16. Calvin 17. Geneva

یک مرد سیاسی نبود. استیس^{۱۸} اظهار می‌دارد: «وقتی به شهر روند معمولی کروتون گفته شد که نباید باقلا بخورد، و تحت هیچ شرایطی نمی‌تواند سگ خود را بخورد، این تحمل‌ناپذیر بود.»^{۱۹} (هرچند در واقع مسلم نیست که فیثاغورس باقلا و حتی انواع گوشت را به عنوان مواد غذایی منع کرده باشد. آریستوکسنوس^{۲۰} در مورد باقلا درست به عکس این سخن می‌گوید. برنت، که متمایل است محرّمات را به عنوان فیثاغوری بدانند، مع ذلك امکان این را که آریستوکسنوس درباره حرمت باقلا برحق باشد می‌پذیرد.)^{۲۱} جمعیت فیثاغوری پس از چندسال دوباره رونق گرفت و فعالیت‌های آن در ایتالیا و بخصوص در تارنتوم^{۲۲} ادامه یافت که در آنجا در نیمه اول قرن چهارم ق. م. آرخوتاس^{۲۳} برای خود شهرت و اعتباری کسب کرد. فیلولانوس^{۲۴} و اروتوس^{۲۵} نیز در آن شهر فعالیت داشتند.

چون محور افکار و اعمال دینی - مرتاضی فیثاغوریان اندیشه تزکیه و تطهیر بود، عقیده تناسخ نفوس طبیعتاً به ارتقاء و ترفیع فرهنگ نفسانی رهنمون می‌شد. تمرین سکوت، تأثیر موسیقی و مطالعه ریاضیات همگی به عنوان کمک‌های ارزشمندی در توجه و مراقبت نفس تلقی می‌شد. مع هذا بعضی از اعمال آنان دارای خصیصه خارجی صرف بود. اگر فیثاغورس واقعا خوردن گوشت را نهی کرده بود، این را به آسانی می‌توان ناشی از عقیده تناسخ نفوس یا لا اقل مرتبط با آن دانست؛ لیکن چنین قواعد خارجی صرف را که دیوگنس لائرتیوس به این عنوان نقل می‌کند که آن نحله رعایت می‌کرد نمی‌توان با هیچ بسط و گسترش تخیلی عقاید و آراء فلسفی نامید. مثلاً، پرهیز از خوردن باقلا، قدم زدن در شارع عام، نایستادن روی ریزه‌های ناخن، محو کردن آثار دیگ در خاکستر، ننشستن روی پیمان،^{۲۶} و غیره. و اگر تمامی آنچه تعلیمات فیثاغورس در برداشته چنین چیزهایی بوده است باید گفت که این چیزها مورد علاقه مورخ دین می‌تواند باشد، لیکن بزحمت شایسته دقت جدی از طرف مورخ فلسفه است. اما، این قواعد لازم الرعایه خارجی به هیچ وجه شامل تمامی آنچه فیثاغوریان عرضه داشته اند نیست.

(در بحث مختصر نظریه‌های فیثاغوریان، ما نمی‌توانیم بگوئیم که این نظریه‌ها تا چه اندازه

18. Professor Stace

۱۹. استیس، تاریخ انتقادی فلسفه یونانی، ص ۳۳.

20. Aristoxenus

۲۱. آغاز فلسفه یونانی، ص ۹۳، یادداشت ۵.

22. Tarentum

23. Archytas

24. Philolaus

25. Eurytus

۲۶. کیل یا پیمانۀ غله و میوه (که یک رطل بوده است). - م.

از آن خود فیثاغورس بوده است، و تا چه اندازه از اعضاءِ بعدی آن نحله، مثلاً از فیلولائوس. ارسطو در *مابعدالطبیعه* از فیثاغوریان بیشتر صحبت می‌کند تا از خود فیثاغورس. بنابراین اگر عبارت «فیثاغورس معتقد بود...» به کار رفته است، نباید چنین فهمید که اشاره آن بالضرورة به شخص بنیانگذار آن نحله است.)

دیوگنس لائرتیوس در «زندگینامه فیثاغورس» خویش به نقل از شعری از گزنوفانس حکایت می‌کند که چگونه فیثاغورس می‌بیند که کسی سگی را می‌زند، به او می‌گوید «اورا مزن، من صدای یکی از دوستانم را در صدای او شناختم.» خواه این قصه راست باشد یا نباشد، اسناد عقیده تناسخ به فیثاغورس را می‌توان پذیرفت. تجدید حیات دینی به اندیشه قدیمی قدرت نفس و استمرار نیرومندی آن بعد از مرگ، حیات تازه‌ای بخشیده بود — برخلاف تصور همر از درگذشتگان به صورت سایه‌هایی که گنگ و نامفهوم سخن می‌گویند. در نظریه‌ای مانند نظریه تناسخ نفوس، آگاهی از هویت شخصی یا خودآگاهی، منظور نشده یا به عنوان وابسته به نفس ملاحظه نشده است، زیرا چنانکه در گفتار جولوس استنزل^{۲۷} آمده است: «روان از يك حالت مربوط به من به حالت دیگری از من تغییر می‌کند، یا به عبارت دیگر روان از تنی به تن دیگر سرگردان است. این بینش که بدن به من تعلق دارد، برای شعور فلسفی یونانیان امری شناخته شده و بدیهی بود.»^{۲۸} نظریه نفس به عنوان هماهنگی بدن، که سیمپاس در رساله فیدون افلاطون مطرح می‌کند و افلاطون آن را مورد انتقاد قرار می‌دهد، بسختی با نظریه فیثاغوری نفس به عنوان فناپذیر و به عنوان متحمل تناسخ سازگار است؛ بنابراین اسناد این نظریه به فیثاغوریان (ماکروبیوس^{۲۹} صریحاً به فیثاغورس و فیلولائوس اشاره می‌کند)^{۳۰} لااقل مشکوک است. مع هذا، چنانکه پرآشتر خاطر نشان می‌کند، خارج از موضوع نیست اگر این قول را که نفس هماهنگی بدن یا به طور ساده يك هماهنگی است، بتوان بدین معنی در نظر گرفت که اصل نظم و حیات در بدن است. این بیان بالضرورة به اعتبار خلود و فناپذیری نفس لطمه ای نمی‌زند.^{۳۱}

(شبهات در چندین مطلب مهم میان آیین اُرفه‌ای و آیین فیثاغوری ممکن است به علت تأثیری باشد که اولی بر دومی داشته است؛ اما خیلی دشوار است تعیین اینکه آیا واقعاً تأثیری

27. Dr. Julius Stenzel

۲۸. مابعدالطبیعه دوره باستان، بخش ۱، ص ۴۲.

29. Macrobius

۳۰. رویای اسکپیون، بخش ۱، ۱۴، ۱۹.

۳۱. اوبروگ پرآشتر، ص ۶۹.

مستقیم بوده است یا نه، و اگر مستقیم بوده، تا کجا امتداد یافته است. آیین اُرفه‌ای مربوط به پرستش دیونوسوس^{۳۲} بود و این پرستش از تراکیه یا سرزمین اسکوتیا^{۳۳} به یونان راه یافت و نسبت به روح آیین الپه بیگانه بود، ولو خصیصه «جذائیت» و «وجدآور» آن در روان یونانی انعکاسی یافته باشد. اما خصیصه «جذائیت» دین دیونیزی نیست که آیین اُرفه‌ای را با آیین فیثاغوری مرتبط می‌سازد؛ بلکه این حقیقت است که راز آشنایان اُرفه‌ای به صورت مجامعی سازمان یافته بودند و عقیده تناسخ نفوس را فراگرفته بودند به طوری که برای آنان مهمترین بخش انسان نفس است نه بدن زندانی کننده؛ در واقع، نفس انسان «واقعی» است و برخلاف آنچه در آثار همر ظاهر می‌شود سایه - خیال ساده‌ای از بدن نیست. از همین جاست که اهمیت تربیت و تزکیه نفس، که شامل رعایت دستورهایمانند اجتناب از خوردن گوشت ناشی می‌شود. آیین اُرفه‌ای در واقع بیشتر یک دین بوده است تا یک فلسفه - هر چند، چنانکه از قطعه مشهور «ژئوس سر است، ژئوس پیکر است، از ژئوس است که همه چیز پدید آمده»^{۳۴} دیده می‌شود، گرایش به همه خداانگاری^{۳۵} داشته است؛ لیکن تا آنجا که آن را می‌توان یک فلسفه نامید، نوعی شیوه زندگی بوده است نه تفکر نظری جهان‌شناختی صرف، و از این نظر یقیناً آیین فیثاغوری وارث روح اُرفه‌ای بوده است.)

اکنون به موضوع مشکل فلسفه ریاضی - مابعدالطبیعی فیثاغوری توجه کنیم. ارسطو در مابعدالطبیعه می‌گوید که «کسانی که فیثاغوریان نامیده می‌شدند خود را وقف ریاضیات کردند و نخستین کسانی بودند که این رشته دانش را پیشرفت دادند، و چون در آن پرورش یافته بودند پنداشتند که اصول آن اصول تمام اشیاء است...»^{۳۶} آنان هواخواهی و شیفتگی نخستین دانشجویان یک علم رو به پیشرفتی را داشتند، و به اهمیت عدد در جهان پی بردند. همه اشیاء شمردنی هستند، و ما می‌توانیم خیلی چیزها را با عدد بیان کنیم. بدین سان رابطه میان دو شیء مرتبط را می‌توان بر حسب نسبت عددی بیان کرد؛ نظم و ترتیب عده‌ای از موضوعات منظم و مرتب را می‌توان از لحاظ عددی بیان کرد، و قس علی هذا. اما آنچه مخصوصاً توجه آنان را به خود جلب کرده بود کشف این نکته بود که در موسیقی فواصل میان نت‌های چنگ را می‌توان با عدد بیان کرد. می‌توان گفت که ارتفاع یک صوت تا آنجا که به طولها وابسته است، به عدد متکی است، و فواصل در گام [موسیقی] را می‌توان به وسیله نسب عددی بیان کرد.^{۳۷} درست

32. Dionysus 33. Scythia

۳۴. دیلس ۲۱، الف

35. Pantheism

۳۶. مابعدالطبیعه، ۹۸۵، ب ۲۳-۶.

۳۷. به نظر مسلم می‌رسد که نسب صوت شناختی فیثاغوری نسبت‌های طولها بودند و نه نسبت‌های بسامدها (فرکانسها).

همان گونه که هماهنگی موسیقی به عدد مربوط است، همین طور می توان تصور کرد که هماهنگی و نظم جهان به عدد وابسته است. جهان شناسان ملطی از کشمکش اعداد در جهان سخن گفتند، و پژوهشهای فیثاغوریان در موسیقی به آسانی می توانست به ذهن آنان فکر يك راه حل مسأله «کشمکش» را توسط مفهوم عدد القا کند. ارسطو می گوید: «چون آنان مشاهده کردند که خصوصیات و نسبتهای گامهای موسیقی با اعداد قابل بیان است؛ از آن پس چنین به نظر آمد که همه اشیاء دیگر در کل طبیعت خود همانند اعداد ساخته شده اند، و اعداد نخستین اشیاء در کل طبیعت اند و تمامی افلاك يك گام موسیقی و يك عدد است.»^{۳۸}

به نظر آناکسیمندر هر چیزی از نامحدود یا نامتعین پدید آمده است، و فیثاغورس این مفهوم را با مفهوم حد که به نامحدود (نامتعین) شکل می دهد ترکیب کرد. نمونه این ترکیب موسیقی است (در سلامت نیز، که حد «اعتدال مزاج» است، به هماهنگی که تندرستی است منتج می شود)، که در آن نسبت و هماهنگی با اعداد قابل بیان است. فیثاغوریان با انتقال این مطلب به تمامی جهان از هماهنگی جهانی سخن گفتند. اما به تأکید بر اهمیت نقش اعداد در جهان قانع نشدند و بیشتر رفتند و اعلام کردند که اشیاء همان اعدادند:

واضح است که فهم این رأی آسان نیست، و قولی است مشکل که تمام اشیاء عددند. پس مقصود فیثاغوریان از این گفتار چیست؟ اولاً، آنان از اعداد چه می فهمیدند، یا درباره اعداد چگونه فکر می کردند؟ این سؤالی است مهم، زیرا پاسخ به آن، دلیل این را که چرا فیثاغوریان می گفتند که اشیاء اعدادند به ذهن القا می کند. و اما ارسطو می گوید: «(فیثاغوریان) معتقد بودند که عناصر عدد زوج و فردند، و از این دو اولی نامحدود و دومی محدود است؛ و يك (واحد) از هر دوی اینها پدید می آید (زیرا يك هم زوج است و هم فرد)^{۳۹}، و عدد از يك حاصل می شود؛ و افلاك، چنانکه گفته شد، سراسر عددند.»^{۴۰} دوره دقیق توسعه و تکامل فیثاغوری که ارسطو به آن اشاره می کند هر چه باشد، و هر تفسیر دقیقی که درباره اظهارات وی راجع به زوج و فرد ارائه شود، به نظر واضح می آید که فیثاغوریان اعداد را شاغل مکان ملاحظه می کردند. يك

→ که فیثاغوریان در وضعی نبودند که آنها را اندازه بگیرند. بدین سان درازترین تاریخ «بم ترین» نامیده می شد، هر چند «پایین ترین» نت و بسامد [صدای بم] را می داد، و کوتاهترین موسوم بود به «زیرترین»، هر چند «بلندترین» نت و بسامد [صدای زیر] را می داد.

۳۸. مابعدالطبیعه، ۹۸۵، ب ۳۱-۹۸۶ الف ۳.

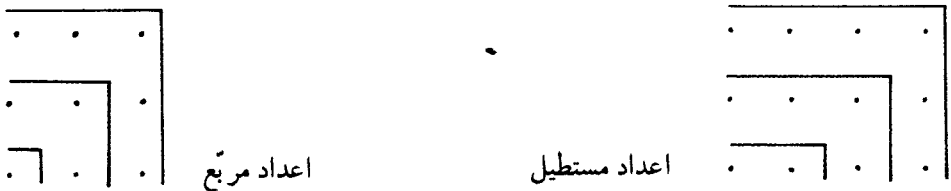
۳۹. یا به این دلیل که افزایش يك، عدد زوج را فرد می سازد و عدد فرد را زوج (بنابر شرح اسکندر افرودیسی)، یا بدین سبب که يك اصل اعداد زوج و فرد، هر دو، ملاحظه می شده است. — م.

۴۰. مابعدالطبیعه، ۹۸۶ الف ۱۷-۲۱.

نقطه است، دو خط است، سه سطح است، چهار حجم یا جسم است.^{۴۱} بنابراین گفتن اینکه تمام اشیاء عددند، به این معنی است که «تمام اجسام عبارت از نقطه‌ها یا واحدها در مکان‌اند، که چون با هم در نظر گرفته شوند يك عدد را می‌سازند.»^{۴۲} این که فیثاغوریان اعداد را بدین سان ملاحظه می‌کردند به وسیله «چهارتایی» (تتراکتوس) نشان داده شده است، شکلی که آن را مقدس می‌شمردند.^{۴۳}



این شکل نشان می‌دهد که ده حاصل جمع يك، دو، سه و چهار است؛ به عبارت دیگر، حاصل جمع اولین چهار عدد صحیح است [$1+2+3+4=10$]. ارسطو می‌گوید اروتوس^{۴۴} عادت داشت که اعداد را به وسیله سنگریزه‌ها نشان دهد، و بر طبق چنین روش نمایش است که ما اعداد «مربع» و «مستطیل» را به دست می‌آوریم.^{۴۵} اگر ما با يك شروع کنیم و اعداد فرد را متوالیاً به صورت گنومون^{۴۶} (گونیا یا شاخص آفتابی) بیفزاییم، اعداد مربع را به دست می‌آوریم، در حالی که اگر با دو آغاز کنیم و اعداد زوج را بیفزاییم، در آن صورت اعداد مستطیل را به دست می‌آوریم.



۴۱. رجوع کنید به مقاله پیتاگوراس، دائرة المعارف بریتانیا، چاپ چهاردهم، توسط توماس لیتل هیت.

۴۲. استوکل Stöckl، تاریخ فلسفه، ۱، ص ۴۸ (ترجمه شده توسط فین لی ۱۸۸۷).

۴۳. این شکل مثلث متساوی الاضلاعی است که هر ضلع آن از چهار نقطه یا واحد تشکیل شده است و مجموعه آن عدد ده را، که فیثاغوریان کامل و مقدس می‌شمردند، به دست می‌دهد — م.

این استعمال اعداد شکلدار یا ارتباط اعداد با هندسه به وضوح فهم این را که چگونه فیثاغوریان اشیاء را به عنوان اینکه اعدادند در نظر می گرفتند، و نه صرفاً به عنوان اینکه قابل شمارشند، آسانتر می سازد. آنان مفاهیم ریاضی خود را به قلمرو واقعیت مادی منتقل کردند. بدین سان « با کنار هم گذاشتن چندین نقطه خط پدید می آید، نه صرفاً در تخیل علمی ریاضیدان، بلکه در واقعیت خارج نیز؛ و به همین طریق با کنار هم نهادن چند خط سطح و با ترکیب چند سطح جسم به وجود می آید. بنابراین نقاط و خطوط و سطوح واحدهای واقعی هستند که تمام اجسام را در طبیعت می سازند، و به این معنی تمام اجسام باید به عنوان اعداد ملاحظه شوند. در واقع، هر جسم مادی بیانی از عدد چهار (تراکتوس) است، زیرا به عنوان يك حد چهارم، از سه عنصر موقوم (نقاط، خطوط، سطوح) نتیجه می شود.»^{۴۷} اما گفتن اینکه یکی گرفتن اشیاء با اعداد تا کجا به عادت نشان دادن اعداد به وسیله اشکال هندسی مربوط است، تا کجا به تعمیم اکتشافات فیثاغوری در مورد موسیقی به تمام واقعیت، بی نهایت دشوار است. برنت فکر می کند که یکی گرفتن ابتدائی اشیاء با اعداد به علت تعمیم این اکتشاف بوده است که اصوات موسیقی را می توان به اعداد برگرداند، و نه به علت یکی گرفتن اعداد با اشکال هندسی.^{۴۸} مع ذلك اگر اشیاء به عنوان مجموع نقاط کمی مادی ملحوظ باشند — چنانکه ظاهراً فیثاغوریان آنها را چنین در نظر می گرفتند — و اگر در عین حال از لحاظ هندسی به عنوان مجموعه نقاط ملاحظه شوند، آسان است فهمیدن اینکه چگونه گام بعدی، یعنی یکی گرفتن اشیاء با اعداد، می توانست برداشته شود.^{۴۹}

ارسطو در قطعه ای که نقل شد اعلام می کند که به اعتقاد فیثاغوریان «عناصر عدد، زوج و فردند، و از اینها اولی نامحدود و دومی محدود است.» محدود و نامحدود چگونه مطرح می شوند؟ در نظر فیثاغوریان جهان محدود را جهان نامحدود یا بیکران (هوا) فرا گرفته است که آن را به درون می کشد (شبه تنفس و استنشاق). به این ترتیب، اشیاء جهان محدود محدودیت محض نیستند، بلکه با نامحدود مخلوطند. و اما فیثاغوریان، که اعداد را به طور هندسی ملاحظه می کردند، همچنین فکر کردند که آنها (که مرکب از زوج و فردند) فرآورده های محدود و نامحدودند. پس از این دیدگاه نیز گام آسانی به سوی یکی گرفتن اعداد

۴۷. استوکل، تاریخ فلسفه، ۱، صفحات ۴۲-۹.

۴۸. آغاز فلسفه یونانی، ص ۱۰۷.

۴۹. فیلولائوس (چنانکه از قطعات می آموزیم) به این امر تأکید داشت که هیچ چیز نمی تواند شناخته شود، هیچ چیز روشن یا واضح نخواهد بود، مگر اینکه عدد باشد یا عدد داشته باشد.

با اشیاء هست، زوج با نامحدود یکی گرفته شده و فرد با محدود. تبیین دیگری که می توان بر آن افزود این است که گنومون فرد (رجوع کنید به شکلها) شکل مربع ثابت (محدود)ی را حفظ می کند، و حال آنکه گنومون زوج شکل مستطیل دائماً متغیر (نامحدود)ی را نشان می دهد.^{۵۰} وقتی که امر بر این دایر شد که اعداد معین به اشیاء معین تخصیص داده شود، طبیعتاً میدان برای همه گونه تصورات و تفننات خودسرانه و دلخواه گشوده شد. مثلاً، هر چند ممکن است ما بتوانیم کمابیش بفهمیم چرا می توان اعلام کرد که عدالت چهار است، آسان نیست دریافتن این که چرا باید فرصت هفت یا نشاط شش باشد. اعلام شده است که پنج ازدواج است، زیرا پنج حاصل سه — اولین عدد مذکر، و دو — اولین عدد مؤنث — است. اما، علی رغم این همه عناصر خیالی فیثاغوریان کمک واقعی به ریاضیات کردند. شناسایی «قضیه فیثاغورس»^{۵۱} به عنوان يك حقیقت هندسی در حساب سومری نمایان است: اما فیثاغوریان، چنانکه پروکلس^{۵۲} اظهار نظر می کند،^{۵۳} حقایق مربوط به حساب و هندسه محض را تعالی دادند و آنها را در يك نظام قیاسی داخل و جذب کردند، هر چند البته این کار در آغاز خصلتی ابتدائی داشت. «به طور خلاصه می توانیم بگوئیم که هندسه فیثاغوریان شامل قسمت عمده کتابهای ۱، ۲، ۴، ۶ (و شاید ۳) اقلیدس بوده است، با این قید که نظریه فیثاغوری تناسب در این که درباره مقادیر اصم (فاقد مقیاس مشترك) به کار نمی رفت^{۵۴} غیر کافی و نارسا بود.»^{۵۵} نظریه ای که این مشکل را حل کرد زیر نظر اودکسوس^{۵۶} در آکادمی رخ نمود. به نظر فیثاغوریان، زمین نه تنها کروی است،^{۵۷} بلکه مرکز جهان نیست. زمین و سیارات،

۵۰. رجوع کنید به ارسطو، فیزیک، ۲۰۳ الف ۱۰-۱۵.

۵۱. یعنی این قضیه که در يك مثلث قائم الزاویه، مجذور وتر برابر است با مجموع مجذورهای دو ضلع دیگر. — م.

52. Proclus

۵۳. درباره موضوعات اقلیدسی، فریدلین (Friedlein) ۶۵، ۱۶-۱۹.

۵۴. یعنی برخی مقادیر هندسی را نمی توان به وسیله اعداد صحیح بیان کرد چنانکه قطر يك چهارگوش با ضلع آن فاقد مقیاس مشترك یا تناسب است و همین کشف بود که نظریه اعداد اصم را به دنبال آورد. — م.

۵۵. هیث Heath، مقاله مذکور.

56. Eudoxus

۵۷. رجوع کنید به گفتار فیلسوف روسی، لئون شستو و (Leo Chestov) «بارها اتفاق افتاده است که يك حقیقت قرنها پس از کشفش مورد قبول قرار گرفته است. تعلیم فیثاغورس درباره حرکت زمین چنین بود. همه کس فکر می کرد که نظریه او برخطاست، و بیش از ۱۵۰۰ سال مردم از پذیرفتن این حقیقت امتناع کردند. حتی پس از کوپرنیکوس دانشمندان مجبور بودند که این حقیقت نورا از مدافعان سنت و از شعور سالم پنهان کنند.» لئون شستو، در تراژوی ایوب، ص ۱۶۸ (ترجمه به انگلیسی توسط کاونتری و ماکارتی).

همراه با خورشید، گرد آتش مرکزی یا «کانون جهان» (که با عدد یک یکی گرفته شده است) می گردند. عالم هوا را از توده نامحدود بیرون خود به درون خود می کشد، و از هوا به عنوان نامحدود سخن رفته است. در اینجا ما تأثیر آناکسیمنس را می بینیم. (برطبق نظر ارسطو — درباره آسمان، ۲۹۳، الف ۲۵-۲۷ — فیثاغوریان مرکزیت زمین را به منظور تبیین پدیده‌ها انکار نمی کردند، بلکه از روی دلخواهان خودشان انکار می کردند.)

فیثاغوریان مورد علاقه ما هستند، نه تنها به دلیل پژوهشهایشان در زمینه موسیقی و ریاضی؛ نه تنها به دلیل ویژگیشان به عنوان یک جمعیت دینی؛ نه تنها به سبب رأیشان درباره تناسخ نفوس و نظریه ریاضی — مابعدالطبیعی شان، بلکه به این سبب که مایل بودند که — لااقل تا آنجا که اعداد را «مادی» نمی انگاشتند^{۵۸} — از ماتریالیسم بالفعل جهانشناسان ملطی جدا شوند؛ همچنین به دلیل نفوذ و تأثیرشان در افلاطون، که بدون تردید تحت تأثیر نظر ایشان درباره نفس (وی احتمالاً نظریه سه جزئی بودن طبیعت نفس^{۵۹} را از آنان اقتباس کرده است) و سر نوشت آن بود، مورد علاقه ما هستند. فیثاغوریان یقیناً تحت تأثیر اهمیت نفس و گرایش آن به خیر بودند، و این یکی از گرامی ترین عقاید افلاطون بود، که در سراسر عمر خویش به آن وفادار ماند. افلاطون همچنین قویاً تحت تأثیر تفکرات ریاضی فیثاغوریان بود — هرچند تعیین اندازه دقیق دین او به آنان در این جهت دشوار است. و گفتن این که فیثاغوریان یکی از عوامل مؤثر در ساخت فکر افلاطون بودند، ستایشی ناچیز از آنان نیست.

۵۸. حقیقت امر این است که بیان ریاضی فیثاغوری جهان را نمی توان واقعاً به عنوان بیان «معنوی» جهان تلقی کرد، زیرا آنان عدد را از لحاظ هندسی ملاحظه می کردند. بنابراین یکی گرفتن آنان اشیاء و اعداد را به اندازه ای که اعداد را «مادی» می سازد «معنوی» نمی سازد. از سوی دیگر، تا آنجا که «معانی»، مانند عدالت، با اعداد یکی گرفته شوند، شاید بتوان عادلانه از تمایل به مذهب اصالت معانی (ایدئالیسم) سخن گفت. همین مطلب در ایدئالیسم افلاطونی رخ می نماید.

اما باید قبول کرد که این ادعا که فیثاغوریان در هندسی نمودن عدد مؤثر بوده اند ندره در مورد لاقول فیثاغوریان متأخر معتبر است. بدین سان آرخوتاس اهل تارتوم، یک دوست افلاطون، صریحاً در عکس آن جهت کار می کرد (رجوع کنید به بدلس، ۴ B)، تمایلی که ارسطو، با اعتقاد به خصیصه جدایی و تبدیل ناپذیری هندسه و حساب، به آن شدیداً معترض است. به طور کلی شاید بهتر باشد که درباره کشف فیثاغوری (حتی اگر به طور ناقص تحلیل شده باشد) از همشکلی های بین حساب و هندسه سخن گفت تا از قابلیت تبدیل یکی به دیگری.

۵۹. یعنی عقل و اراده و شهوت. — م.

فصل ۵

پیام هراکلیتس^۱

هراکلیتس^۱ (هرقلیطوس) بزرگزاده ای از مردم اِفُس بود و بنا به گفته دیوگنس در حدود شصت و نهمین المپیاد یعنی در سالهای ۵۰۴-۵۰۱ ق.م. در اوج شهرت بود؛ تاریخ زندگی وی را نمی توان دقیقاً تعیین کرد. مقام باسیلیوس^۲ در خانواده وی موروثی بود، لیکن هراکلیتس آن را به نفع برادر خود رها کرد. بنابراین می توان حدس زد که وی مردی مالخولیایی (اندوهگین و تاریک اندیش و بدگمان) و انزواطلب و کناره جو بود. وی هم توده مردم و شهروندان معمولی را تحقیر می کرد و هم اشخاص برجسته و بزرگ گذشته را. درباره همشهریان خویش می گوید: «مردان بالغ اِفُس کار خوبی خواهند کرد اگر خود را یکایک حلق آویز کنند، و شهر را به جوانکهای بی ریش بسپارند؛ زیرا آنان هر مودرُس^۳، بهترین مرد در میان خود، را راندند، در حالی که می گفتند، «ما کسی را که از همه مان بهتر باشد نمی خواهیم؛ اگر چنین کسی هست، بگذارید جای دیگر و در میان دیگران باشد.»^۴ همچنین وی اظهار نظر می کند: «در پری^۵، بیاس^۶، پسر توتاماس^۷، می زیست، کسی که از بقیه شایسته تر است.» (وی می گفت: «اغلب مردم بدند.»)^۸

هراکلیتس عقیده خود را درباره همر^۹ در این گفتار اظهار می کند: «همر را باید از میدان

1. Heraclitus of Ephesus

۲. Basileus: سلطنت، پادشاهی. — م.

3. Hermodorus

۴. قطعه ۱۲۱.

5. Prien

6. Bias

7. Teutamas

۹. Homer: شاعر حماسی قرن نهم قبل از میلاد مسیح. — م.

۸. قطعه ۳۹.

مسابقات بیرون بُرد و شلاق زد، و آرخیلوخوس^{۱۰} را نیز.» به همین نحو وی اظهار عقیده کرده است: «آموختن بسیاری چیزها فهم نمی آموزد، و گر نه می بایست به هزیود و فیثاغورس و نیز گزنوفانس^{۱۱} و هکاتائوس^{۱۲} آموخته باشد.» و اما فیثاغورس، «بیش از همه مردان دیگر تحقیقات علمی را به کار بست، و از این نوشته ها گزینشی فراهم کرد، و مدعی چیزی به عنوان حکمت خود شد که تنها عبارت بود از شناختی از چیزهای بسیار و يك شیادی.»^{۱۳}

بسیاری از گفته های هراکلیتس پرمغز و تند و نیشدار است، اگر چه گهگاه تا اندازه ای سرگرم کننده است. مثلاً: «پزشکان که [بدن] بیمار را می بُرنند، می سوزند، بیشتر می زنند و شکنجه می کنند، برای این کار خود مطالبه اجرتی می کنند که سزاوار گرفتن آن نیستند»؛ «خدا انسان را کودک نامیده، همان طور که مرد بچه ای را»؛ «خران کاه را بر طلا ترجیح می دهند»؛ «شخصیت انسان سرنوشیت اوست.»^{۱۴} راجع به تلقی هراکلیتس از دین، وی احترام کمی برای شعائر دینی داشت، و حتی اعلام می کند که «شعائری که در میان مردم معمول است شعائر نامقدس است.»^{۱۵} به علاوه، طرز تلقی او نسبت به خدا، علی رغم زبان دینی که به کار می برد، همه خداانگاران (وحدت وجودی) بود.

سبک هراکلیتس به نظر می رسد که تا اندازه ای مبهم و ناروشن بوده است، زیرا بعدها وی لقب استهزائی «تاریک اندیش» را گرفته است. این نحوه عمل ظاهراً بکلی خالی از قصد نبوده است: لا اقل در میان قطعات چنین جملاتی می یابیم: «طبیعت دوست دارد که پنهان باشد»؛ «خدایی که پاسخ غیبی خود را توسط هانف دلفی می دهد مقصود خود را نه آشکار می کند و نه پنهان، بلکه آن را با علامت و اشاره نشان می دهد.» و درباره پیام خویشتن به بشر می گوید: «آدمیان وقتی که آن را برای اولین بار می شنوند همان قدر از فهم آن عاجزند که وقتی که هنوز آن را نشنیده باشند.»^{۱۶} برنت خاطر نشان می کند که پیندار^{۱۷} و آسخیلوس^{۱۸} صاحب همان لحن پیامبرانه اند، و تا اندازه ای آن را به تجدد دینی معاصر نسبت می دهد.^{۱۹}

هراکلیتس برای بسیاری از جهت گفتار مشهوری که به او نسبت داده شده شناخته است.

۱۰. Archilochus: شاعر یونانی قرن هفتم قبل از میلاد. — م.

11. Xenophanes 12. Hecataeus

۱۳. قطعات ۴۲، ۴۰، ۱۲۹ (این قطعه اخیر به نظر دیلس مشکوک است).

۱۴. قطعات ۵۸، ۷۹، ۹، ۱۱۹، ۱۵. قطعه ۱۴.

۱۶. قطعات ۱۲۳، ۹۳، ۱ (رجوع کنید به ۱۷، ۳۲). رجوع کنید به دیوگنس لائرتیوس ۶.۹.

17. Pindar 18. Aeschylus

۱۹. آغاز فلسفه یونانی، ص ۱۲۲.

اگرچه این گفتار ظاهراً از آن او نیست: «همه اشیاء در يك حالت جریان و سیلان دائم اند.» در واقع این تمام آن چیزی است که بسیاری از مردم درباره او می دانند. این قول هسته فکر فلسفی او نیست، هرچند در واقع نشان دهنده جنبه مهمی از عقیده و نظریه اوست. مگر این سخن از او نیست: «شما نمی توانید دوبار در يك رودخانه گام نهید، زیرا آبهای تازه پیوسته جریان دارد و بر شما می گذرد.»^{۲۰}؟ به علاوه، افلاطون اظهار می دارد که «هراکلیتس در جایی می گوید همه اشیاء در گذر است و هیچ چیز ساکن نیست؛ و در ضمن مقایسه اشیاء با جریان يك رودخانه می گوید شما نمی توانید دوبار در يك رودخانه قدم گذارید.»^{۲۱} و ارسطو نظریه هراکلیتس را با این بیان توصیف می کند که: «تمام چیزها در حرکتند، هیچ چیز ثابت و ساکن نیست.»^{۲۲} از این نظر هراکلیتس يك پیراندلو^{۲۳} در دنیای باستانی است، که فریاد می زند هیچ چیز ثابت نیست، هیچ چیز ساکن نیست، و بی واقعیتی «واقعیت» را اعلام می کند.

اما اشتباه خواهد بود اگر فرض کنیم که هراکلیتس می خواست تعلیم دهد که آنچه تغییر می کند «هیچ» است، زیرا این قول، با بقیه فلسفه او متناقض است.^{۲۴} از آن گذشته، اعلام تغییر هم مهمترین و پرمعنی ترین جنبه فلسفه او نیست. هراکلیتس بر «کلام» خود یعنی بر پیام مخصوص خود به بشر تأکید می کند، و در چنین کاری به زحمت ممکن بود خود را محقق احساس کند اگر آن پیام بیش از این حقیقت نبود که اشیاء دائماً در حال دگرگونی اند؛ این حقیقت را دیگر فیلسوفان ایونی دریافته بودند و خصیصه چندان نوری در آن نبود. نه، سهم اصلی را که هراکلیتس به فلسفه ادا کرده است باید در جای دیگر جستجو کرد: و آن عبارت است از مفهوم وحدت در اختلاف و اختلاف در وحدت. در فلسفه آناکسیمندر، چنانکه دیدیم، اضداد چنین لحاظ شده اند که بر یکدیگر تجاوز و دست اندازی می کنند، و سپس این بیدادگری خود را تاوان می دهند. آناکسیمندر جنگ اضداد را به عنوان بی نظمی و اختلال ملاحظه می کرد، چیزی که نباید باشد، چیزی که صفای «واحد» را آلوده می کند. اما هراکلیتس این دیدگاه را نمی پذیرد. در نظر او کشمکش اضداد، نه تنها لگه ای بر وحدت «واحد» نیست، بلکه برای وجود «واحد» اساسی است. در واقع «واحد» فقط در کشش اضداد وجود دارد: این

۲۰. رجوع کنید به قطعات ۱۲ و ۹۱ و ۲۱. کراتولوس، ۴۰۲ الف. ۲۲. درباره آسمان، ۲۹۸ ب ۳۰.

۲۳. Pirandello (۱۸۶۷ - ۱۹۳۶): نویسنده، رمان نویس و نمایشنامه نویس ایتالیایی. - م.

۲۴. هراکلیتس در حقیقت تعلیم می کند که «واقعیت» دائماً در حال تغییر است، یعنی طبیعت اساسی ذاتی اش دگرگون شدن است، اما این قول را نباید بدین معنی تفسیر کرد که در نظر او هرگز «واقعیت» متغیری وجود ندارد. هراکلیتس غالباً با برگسن مقایسه شده است، اما فکر برگسن نیز غالباً، اگر فهمیده شده باشد، بد تفسیر شده است.

کشش برای وحدتِ «واحد» اساسی است.

اینکه «واقعیت» در نظر هراکلیتس «واحد» است به وضوح کافی در این گفتار او نشان داده شده است: «فرزانگی این است که گوش فر دهند، نه به من، بلکه به پیام من، و اعتراف به این که تمام چیزها یکی است.»^{۲۵} از سوی دیگر، این که جنگ اضداد برای وجود «واحد» اساسی است همچنین صریحاً در چنین جملاتی آمده است: «ما باید بدانیم که جنگ در همه چیز وجود دارد و ستیزه عدل است، و تمام اشیاء به سبب ستیزه به وجود می آیند و از میان می روند،»^{۲۶} و هُمر برخطاً بود که می گفت «کاش ستیزه از میان خدایان و آدمیان رخت برمی بست!» او نمی دانست که برای نابودی و تباهی جهان دعا می کرد، زیرا، اگر دعای او به اجابت می رسید، همه چیز از میان می رفت.^{۲۷} به علاوه، هراکلیتس قاطعانه می گوید: «مردم نمی دانند چگونه آنچه ناسازگار است با خود سازگار است. این هماهنگیِ کششهای متضاد است، مانند هماهنگی کمان و چنگ.»^{۲۸}

بنابراین در نظر هراکلیتس «واقعیت» «واحد» است؛ اما در عین حال کثیر است — نه صرفاً به طور عرضی، بلکه به طور ذاتی. برای وجود «واحد» اساسی خواهد بود که در عین حال واحد و کثیر باشد؛ یعنی همانی^{۲۹} (وحدت) در نه آنی^{۳۰} (غیریت) باشد. بنابراین اظهار نظر هگل درباره فلسفه هراکلیتس نسبت به مقوله صیوروت مبتنی بر بدفهمی است — او همچنین برخطاست که پارمنیدس را پیشتر از هراکلیتس قرار می دهد، زیرا پارمنیدس علاوه بر اینکه معاصر هراکلیتس است منتقد اوست، و بنابراین نویسنده سپس تر است.^{۳۱} فلسفه هراکلیتس خیلی بیشتر با اندیشه کلی انضمامی^{۳۲} مطابق است، «واحد» در کثیر وجود دارد، و همانی و وحدت در نه آنی و اختلاف (غیریت).

اما «واحد در کثیر» چیست؟ در نظر هراکلیتس، چنانکه در نظر رواقیان زمانهای بعد، که این اندیشه را از او اقتباس کرده اند، ذات همه چیز آتش است. در نگاه اول ممکن است چنین به نظر آید که هراکلیتس می خواهد صرفاً تغییراتی در موضوع کهن ایونی بدهد، به این معنی که چون طالس واقعیت اولی و اصلی را آب می دانست و آناکسیمنس هوا، هراکلیتس فقط برای اینکه چیزی متفاوت با این عناصر بیابد آتش را برگزیده است. طبیعتاً، میل به یافتن يك

۲۵. قطعه ۵۰. ۲۶. قطعه ۸۰. ۲۷. نومنیوس، قطعه ۱۶ (دیلس ۲۲ A ۲۲).

۲۸. قطعه ۵۱.

29. identity 30. Difference

32. concrete

۳۱. هگل، تاریخ فلسفه، ج ۱.

مادهٔ المواد دیگر تا اندازه ای مؤثر بوده است، اما در اینکه وی آتش را انتخاب کرد چیزی بیش از این در کار بود: وی دلیلی قاطع، دلیل بسیار خوبی برای انتخاب آتش داشت، دلیلی که با فکر اصلی فلسفهٔ او مربوط بود.

تجربهٔ حسی به ما نشان می‌دهد که آتش با تغذیه، با سوختن و با تبدیل کردن مادهٔ ای از جنس متفاوت به خودش زنده است. با جهیدن و برافروختن از عدهٔ کثیری از اشیاء آنها را به خودش تبدیل می‌کند، و بدون این مواد فرومی‌میرد و از میان می‌رود. وجود آتش بستگی دارد به این «ستیزه» و «کشش». البته این یک تمثیل حسی از یک اندیشهٔ اصیل فلسفی است، اما آشکارا با این اندیشه رابطه ای دارد که آب یا هوا به این آسانی ندارد. بنابراین انتخاب هراکلیتس آتش را به عنوان طبیعت اساسی «واقعیت» صرفاً ناشی از یک تصمیم خودسرانه و دلخواه یا صرفاً ناشی از میل به نوآوری او یا ضرورت متفاوت بودن از اسلاف خود نبود، بلکه این انتخاب را فکر اصلی فلسفی او به او القا کرده بود. وی می‌گوید «آتش نقصان و وفور است» — به عبارت دیگر آتش همهٔ چیزهایی است که هستند، اما همهٔ این چیزهاست در یک حالت دائمی کشش، ستیزه، سوختن و افروختن و خاموش شدن.^{۳۳} هراکلیتس در فراگرد آتش دوراه تشخیص می‌داد — راه فراز و راه نشیب. وی تغییر را راه فراز و راه فرود می‌نامید و می‌گفت که جهان به موجب همین تغییر پدید می‌آید. آتش وقتی منقبض شد مرطوب می‌شود، و تحت فشار به آب مبدل می‌گردد؛ آب وقتی منجمد شد به صورت خاک در می‌آید، و این را وی راه نشیب می‌نامد. و باز خاک مایع می‌شود و از آن آب پدید می‌آید، و از آن چیزهای دیگر؛ زیرا وی تقریباً همه چیز را ناشی از تبخیر دریا می‌داند. این راه فراز است.^{۳۴}

اما اگر باید قبول کرد که تمام چیزها آتش هستند، و در نتیجه در حالت تغییر دائمند، واضح است که باید از آنچه به نظر می‌رسد که لااقل طبیعت ثابت اشیاء در جهان است تبیینی عرضه شود. تبیینی که هراکلیتس ارائه نمود بر حسب اندازه و مقدار است: جهان «یک آتش همیشه زنده است، با مقداری از آن که افروخته می‌شود و مقداری که خاموش می‌گردد».^{۳۵} بنابراین اگر آتش از اشیاء می‌گیرد، یعنی آنها را با افروختن به خودش تبدیل می‌کند، به همان اندازه هم که می‌گیرد می‌دهد. «همهٔ اشیاء با آتش و آتش با همهٔ اشیاء مبادله می‌شوند، همان گونه که کالا با پول و پول با کالا مبادله می‌شود».^{۳۶} بدین سان، در حالی که جوهر هر نوع ماده ای پیوسته در تغییر است، مجموع کمیت آن نوع ماده یکسان باقی می‌ماند.

هراکلیتس می‌گوید که گذشته از ثبات نسبی اشیاء، غلبهٔ متغیر یک نوع ماده بر نوع دیگر

را نیز، چنانکه در روز و شب و تابستان و زمستان دیده می شود، تبیین کند. دیوگنس به ما می آموزد که هراکلیتس غلبه عناصر مختلف را به علت «تبخیرهای مختلف» تبیین می کرد. بدین سان «تبخیر روشن وقتی در دایره خورشید افروخته و مشتعل شود روز به وجود می آید؛ و غلبه تبخیر مخالف شب را پدید می آورد. افزایش گرما که از تبخیر درخشان ناشی می شود تابستان را ایجاد می کند؛ و فزونی و غلبه رطوبت ناشی از تبخیر تاریک زمستان را به وجود می آورد.»^{۳۷}

چنانکه دیدیم، ستیزه دائم در جهان هست، و همچنین ثبات نسبی اشیاء وجود دارد، که ناشی از اندازه های متفاوت آتش است که کم یا بیش به نسبت های مساوی روشن و خاموش می شود. و حقیقت همین نسبتها یعنی تعادل میان راه های فراز و نشیب است که آنچه را هراکلیتس «ماهنگی پنهان جهان» می نامد و آن را «بهتر از ماهنگی آشکار» می داند می سازد.^{۳۸} هراکلیتس در قطعه ای که قبلاً نقل شد می گوید: «آدمیان نمی دانند چگونه آنچه ناسازگار است با خود سازگار است. این ماهنگی کششهای متضاد است، مانند ماهنگی کمان و چنگ.»^{۳۹} خلاصه، «واحد» اختلافهای خود آن است، و خود اختلافها واحدند، آنها جنبه های مختلف واحدند. نه جنبه ها، نه راه فراز و نه راه نشیب، نمی توانند بازایستند؛ اگر بازایستند، در آن صورت خود «واحد» دیگر وجود نخواهد داشت. این جدایی ناپذیری اضداد، یعنی خصیصه ذاتی و اساسی آنات مختلف «واحد»، در چنین گفته هایی آمده است: «راه فراز و راه نشیب یکی است»، و «مرگ نفوس (ارواح) این است که آب شوند، و مرگ آب خاک شدن است؛ اما آب از خاک ناشی می شود، و نفس از آب.»^{۴۰} البته این به نسبت خاصی منتهی می شود، چنانکه در این اقوال که «خوب و بد یکی هستند»، «آب دریا پاک ترین و ناپاک ترین آب است. ماهیان می توانند آن را بنوشند و برای آنها خوب است؛ برای آدمیان غیر نوشیدنی و خطرناک است»؛ «خوکها در گل و لای خود را می شویند و مرغهای مرغان در خاک و خاشاک.»^{۴۱} اما در «واحد» همه کششها توافق و سازش می کنند، همه اختلافات ماهنگ می شوند: «برای خدا همه اشیاء زیبا و خوب و درست اند، اما آدمیان برخی از آنها را خطا و نادرست می شمرند و برخی دیگر را خوب و درست.»^{۴۲} البته این نتیجه اجتناب ناپذیر یک فلسفه همه خداانگاران است — که هر چیزی از دیدگاه جاودانی و ابدیت موجه است.

هراکلیتس از «واحد» به عنوان خدا، و به عنوان خردمند، سخن می گوید: «عاقل فقط واحد

۳۷. دیوگنس لاترتیوس، ۱۱، ۹. ۳۸. قطعه ۵۴. ۳۹. قطعه ۵۱. ۴۰. قطعات ۶۰، ۳۶.

۴۱. قطعات ۵۸، ۶۱، ۳۷. ۴۲. قطعه ۱۰۲.

است. او هم نمی خواهد و هم می خواهد که به نام زنوس نامیده شود.»^{۴۳} خدا عقل (لوگوس) جهانی است، قانون کلی که در درون همه اشیاء هست، تمام چیزها را به يك وحدت می پیوندد و تغییر دائم در جهان را برطبق قانون عام و کلی معین می کند. عقل انسان لحظه ای است در این عقل جهانی، یا صورت مخفف و جمع و کوتاه شده آن یا مجرا و راهی از آن است، و بنابراین انسان باید تلاش کند که به دیدگاه عقل دست یابد و با عقل زندگی کند، وحدت تمام اشیاء و سلطنت و حکومت قانون ثابت و لایتنغیر را در یابد و تصدیق کند، و بر ضد آن طغیان نکند، زیرا که عقل بیان و تعبیری است از «لوگوس» یا قانون همه فراگیر و ناظم کل. عقل و شعور و آگاهی در انسان — عنصر آتشین — عنصر پرارزش است: وقتی آتش خالص بدن را ترك کند، آب و خاکی که برجای می ماند بی ارزش است، هراکلیتس این فکر را در این گفتار بیان می کند: «لاشه ها بیشتر در خوردورانداختن اند تا سرگین.»^{۴۴} پس مصلحت انسان در این است که نفس خود را تا آنجا که ممکن است در حالت خشک نگه دارد: «نفس خشک عاقل ترین و بهترین است.»^{۴۵} ممکن است برای نفوس مایه لذت باشد که مرطوب شوند، اما با وجود این «آب شدن، مرگ نفس است.»^{۴۶} نفوس باید تلاش کنند تا از عوالم شخصی و خصوصی «خواب» به عالم عمومی و مشترك «بیداری»، یعنی به عالم همگانی فکر و عقل، بالا روند. این فکر البته کلام یا پیام هراکلیتس است. پس يك قانون و عقل درونی در جهان هست، که قوانین انسانی تجسم آن خواهند بود، اگر چه این قوانین در بهترین صورت خود نمی توانند جز تجسم نسبی و ناقصی از آن باشند. هراکلیتس با تأکید بر قانون جهانی و بهره مندی انسان از عقل کل به هموار کردن راه برای آرمانهای کلی گرایي مذهب رواقی کمک کرد.

این مفهوم عقل کلی و جهانی و ناظم کل در نظام رواقیان، که جهانشناسی خود را از هراکلیتس اقتباس کردند، ظاهر می شود. اما نباید تصور کنیم که هراکلیتس «واحد» یعنی آتش را به عنوان يك خدای شخصی در نظر گرفته است، همچنانکه طالس یا آناکسیمنس آب یا هوا را به عنوان يك خدای شخصی ملاحظه نمی کردند: هراکلیتس يك وحدت وجودی (همه خداانگار) بود، درست همان گونه که رواقیان در زمانهای بعد وحدت وجودی بودند. مع هذا درست است که مفهوم خدا به عنوان اصل و مبدأ درون ذاتی و ناظم همه اشیاء، همراه با تلقی اخلاقی قبول حوادث به عنوان ظهور و تجلی قانون الهی، کمک می کند که طرز تلقی روان شناختی به وجود آید که با آنچه به نظر می رسد منطقاً خواستار یکی گرفتن نظری خدا با وحدت جهانی است مغایرت دارد. این اختلاف بین طرز تلقی روان شناختی و مقتضیات دقیق

این نظریه آشکارا در نحلهٔ رواقی ظاهر می‌شود، که اعضاء آن غالباً طرز تلقی ذهنی از خود نشان می‌دهند و زبانی را به کار می‌برند که الفاکنندهٔ مفهوم موحدانه‌ای از خداست که با مفهوم وحدت وجودی (همه خداانگاران) ای که منطقی‌اً از نظام جهان‌شناختی آنان برمی‌آید، تفاوت دارد. این اختلاف مخصوصاً در میان رواقیان متأخر، به سبب تمرکز فزاینده بر مسائل اخلاقی، شدت گرفت.

آیا هر اکلیتس تعلیم می‌کند که نظریهٔ حریق بزرگ جهانی در فواصل معین (به طور دوره‌ای و متناوب) رخ می‌دهد؟ از آنجا که رواقیان یقیناً به این نظریهٔ معتقد بودند، و چون آنان از هر اکلیتس اقتباس کردند، نظریهٔ حریق متناوب جهانی به هر اکلیتس نیز نسبت داده شده است؛ لیکن به دلایل ذیل، به نظر نمی‌آید که بتوان این اسناد را پذیرفت. اولاً، هر اکلیتس، چنانکه دیدیم، بر این امر اصرار می‌ورزید که کشش یا کشمکش اضداد برای وجود «واحد» اساسی است. حال، اگر همهٔ اشیاء متناوباً و در فواصل معین به آتش خالص برگردند، خود آتش باید منطقی‌اً از میان برود.^{۴۷} ثانیاً، مگر هر اکلیتس صریحاً نگفته است که «خورشید از حدود خود فراتر نخواهد رفت؛ و الاً ایرینوس‌ها^{۴۸}، خدمتکاران عدالت، راز او را عیان خواهند کرد»،^{۴۹} و «این عالم همواره آتشی بی‌پوسته روشن بوده، و اکنون چنین است، و همیشه چنین خواهد بود، در حالی که همواره در آن بخشهایی روی درافر و ختن و بخشهایی روی درخاموش شدن دارند»؟ ثالثاً، افلاطون با هر اکلیتس و امپدکلس در این امر مخالف است که، بر طبق نظر هر اکلیتس، «واحد» همیشه «کثیر» است، در حالی که، بنا بر نظر امپدکلس، «واحد» به نوبت کثیر و واحد است.^{۵۰} وقتی زلر می‌گوید: «این یک تناقض است که او، و شاید افلاطون نیز، توجه نکرده است»، فرض غیر قابل اعتمادی را مطرح می‌کند. البته، اگر از بعضی دلایل و شواهد روشن باشد که هر اکلیتس در واقع نظریهٔ یک حریق متناوب و دوره‌ای عمومی را تعلیم کرده، در آن صورت باید واقعاً نتیجه بگیریم که تناقض موجود را هم خود هر اکلیتس و هم افلاطون ملاحظه نکرده‌اند؛ لیکن همان طور که دلایل و شواهد نشان می‌دهد که هر اکلیتس این نظریه را تعلیم نکرده است، ما عقلاً نمی‌توانیم داعی داشته باشیم که در این موضوع خطایی را به افلاطون نسبت دهیم. به علاوه، ظاهراً رواقیان بودند که نخستین بار اظهار کردند که هر اکلیتس به نظریهٔ یک حریق کلی جهانی معتقد بود؛^{۵۱} و حتی بر سر این موضوع میان آنان جدایی افتاد.

۴۷. زیرا، چنانکه در جملهٔ قبل می‌گوید، وجود اضداد و کشمکش آنها برای وجود «واحد» — آتش جهانی — اساسی است. — م.

۴۸. Erinyes: در اساطیر یونانی، مظاهر انتقام. — م.

۴۹. قطعهٔ ۹۴. ۵۰. سوفیست، ۲۴۲ د.

۵۱. رجوع کنید به آغاز فلسفهٔ یونانی، صفحات ۱۹۵-۱۶۰.

مگر پلوتارک این سخن را در دهان یکی از شخصیت‌های کتاب خود نمی‌گذارد: «من می‌بینم که حریق رواقی در خلال اشعار هزیود پراکنده است، درست همان گونه که در نوشته‌های هراکلیتس و اشعار ارفؤس»^{۵۲}؟

درباره نظریه هراکلیتس، یعنی اندیشه وحدت در اختلاف، چه باید گفت؟ این که کثرتی وجود دارد به اندازه کافی روشن است. اما در عین حال عقل دائماً می‌کوشد که وحدتی یا نظامی را ادراک کند تا نظر جامعی برای به هم پیوستن اشیاء به دست آورد؛ و این غایت و هدف فکر مطابق است با وحدت واقعی در اشیاء: اشیاء به هم وابسته‌اند. حتی انسان، با نفس فناپذیرش، به بقیه آفرینش و عالم هستی وابسته است. بدنش وابسته است، به یک معنی خیلی واقعی، به کل تاریخ گذشته عالم و نژاد انسان: او برای زیستن به جهان مادی وابسته است: برای زندگی جسمانی به واسطه هوا، غذا، آب، نور خورشید، و غیره، و برای زندگی عقلانی نیز، به واسطه احساس، زیرا احساس خاستگاه معرفت است. وی همچنین برای حیات فرهنگی اش وابسته است به فکر و فرهنگ و تمدن و پیشرفت گذشته. لیکن اگر چه انسان در جستجوی وحدت بر حق است، بر خطا خواهد بود اگر جوای وحدت به زیان کثرت باشد. وحدت، تنها وحدتی که ارزش دارد، وحدت در اختلاف است، همانی در غیریت، یعنی وحدتی نه از فقر بلکه از غنا. هر شیء مادی وحدتی است در اختلاف (زیرا شامل مولکولها، اتمها، الکتورها و غیره است)، هر موجود زنده نیز — حتی خود خدا، چنانکه به واسطه «وحی» می‌دانیم، «وحدت» در فرق و تمایز «اشخاص» است.^{۵۳} در مسیح وحدت در اختلاف وجود دارد — وحدت «شخص» در اختلاف «طبیاع». اتحاد «دیدار سعادت آمیز» اتحادی در فرق و تمایز است — در غیر این صورت غنای خود را از دست می‌دهد (البته صرف نظر از عدم امکان وحدت «ساده» یکی گرفتن خدا و مخلوق).

آیا ما می‌توانیم به جهان مخلوق به عنوان یک واحد بنگریم؟ جهان یقیناً یک جوهر نیست: شامل کثرتی از جواهر است. اما جهان در اندیشه ما یک کل [جواهر به هم پیوسته] است، و اگر قانون بقای انرژی معتبر باشد، پس جهان به یک معنی یک کل فیزیکی (مادی و جسمانی) است. بنابراین جهان را تا درجه معینی می‌توان «وحدت در اختلاف» ملاحظه کرد؛ لیکن ما می‌توانیم فراتر برویم و با هراکلیتس بگوییم که کشمکش اضداد — تغییر و دگرگونی — برای وجود جهان

۵۲. درباره نفس غیبگوییها، ۴۱۵.

۵۳. منظور نویسنده از «وحی»، اعتقاد مسیحی درباره وحدت (طبیعت الهی داشتن) در اشخاص سه گانه (اب و ابن و

روح القدس) است. — م.

مادی ضروری است.

(يك) تا آنجا که سر و کار با ماده غیر آلی^{۵۴} است، باید گفت که ماده غیر آلی بالضروره تغییر را — لا اقل به معنی حرکت مکانی — دربر دارد، در صورتی که نظریه های جدید ترکیب ماده، نظریه نور و غیره مورد قبول باشد.

(دو) این نیز روشن است که اگر باید حیاتی محدود و از نظر مادی مشروط وجود داشته باشد، پس تغییر اساسی است. حیات يك موجود زنده جسمانی باید به وسیله تنفس، هضم و جذب غذا و غیره حفظ شود، و تمام این فراگردها مستلزم تغییر و بنابراین «کشمکش اضداد» است. حفظ حیات انواع بر روی سیاره مستلزم تولید مثل است، و تولد و مرگ را بخوبی می توان اضداد نامید.

(سه) آیا ممکن است جهانی مادی داشته باشیم که در آن هیچ کشمکش اضداد، و مطلقاً هیچ تغییری وجود نداشته باشد؟ اولاً، هیچ حیاتی در چنین جهانی نمی توانست وجود داشته باشد، زیرا احیای متجسم، چنانکه دیدیم، مستلزم تغییر است. اما آیا ممکن است جهانی مادی داشته باشیم — که در آن هیچ حیاتی وجود نداشته باشد — که کاملاً ایستا و ساکن و تماماً بدون تغییر و حرکت باشد؟ اگر ماده بر حسب انرژی ملاحظه شود، بسیار دشوار است که دریابیم چگونه چنین جهان مادی ایستا و ساکن محضی می تواند وجود داشته باشد. لیکن، صرف نظر از تمام نظریه های فیزیکی، حتی اگر چنین جهانی از لحاظ فیزیکی ممکن باشد، آیا عقلاً هم می تواند ممکن باشد؟ ما لا اقل نمی توانیم هیچ عملکرد ممکن برای چنین جهانی — بدون حیات، بدون توسعه و تکامل، بدون تغییر و دگرگونی، نوعی آشفتگی و بی انتظامی ابتدائی — کشف کنیم. بنابراین يك جهان مادی محض به نظر می رسد که نه تنها از لحاظ تجربی و به برهان^{۵۵} آتی بلکه به طور اولی و عقلی و به برهان^{۵۶} لیمی نیز غیر قابل تصور است. اندیشه يك جهان مادی، که در آن حیات آلی^{۵۷} موجود باشد، مستلزم تغییر است. اما تغییر از يك سو به معنی اختلاف است، زیرا درباره تغییر باید يك حد آغاز (خاستگاه، مبدأ) و يك حد انجام (پایان، منتهی) وجود داشته باشد، و از سوی دیگر به معنی ثبات است، زیرا باید چیزی که تغییر می کند وجود داشته باشد. و بنابراین همانی (وحدت) در نه آتی (اختلاف) موجود خواهد بود.

پس نتیجه می گیریم که هر اکلیتس افسوسی يك اندیشه معتبر فلسفی را ادراک کرد، هر چند همانند اسلاف ایونی خود راه تمثیل^{۵۸} حسّی را درپیش گرفت، و این مفهوم «واحد» ذاتاً کثیر را می توان به وضوح تحت عنوان تمثیل حسّی تشخیص داد. هر اکلیتس واقعاً به مفهوم فکر

جوهری و قائم به خود، «فکرِ فکر»^{۵۹} (نوئزیس نوئزتوس) ارسطو، بالا نرفت، و عنصر ثبات در جهان را هم به نحو کافی توجیه و بیان نکرد آن گونه که ارسطو کوشید آن را توجیه و بیان کند؛ لیکن چنانکه هگل می گوید، «اگر بخواهیم تقدیر را چنان منصف بدانیم که همواره آنچه را بهترین است برای آیندگان نگاهداری می کند، باید لا اقل بگوییم که آنچه از هراکلیتس در دست داریم ارزش این نگاهداری را دارد»^{۶۰}.

۵۹. فکری که متعلق آن خودش است، یعنی محرک نامتحرک اول یا خدا در فلسفه ارسطو. — م.
۶۰. تاریخ فلسفه، ج ۱، صفحات ۲۹۷-۲۹۸.

فصل ۶

واحد پارمنیدس و ملیسوس

بنیانگذار مشهور نحلۀ الثانی گزنوفانس^۱ بود. اما، چون مدرک واقعی وجود ندارد که وی هیچگاه به الثا^۲ در جنوب ایتالیا رفته باشد، بعید است که وی بیش از حامی و مشوقی برای آن نحله بوده باشد. هرگاه برخی از اقوالی را که به وی نسبت داده اند ملاحظه کنیم، دشوار نیست که دریابیم چرا وی به عنوان حامی آن نحله که به اندیشه «واحد» بی حرکت اعتقاد راسخ داشته قبول شده است. گزنوفانس خدایان یونانی را که صفات انسانی به آنها نسبت داده می شد مورد انتقاد قرار داده است: «اگر گاوها و اسبها یا شیرها دست داشتند و می توانستند با دستهای خود نقاشی کنند، و مانند آدمیان آثار هنری پدید آورند، اسبها شکل خدایان را مانند اسب و گاوها مانند گاو نقاشی می کردند، و ابدان آنها را به صورت و تمثال انواع متعدد خود می ساختند»،^۳ و به جای آنها قرار می دهد: «یک خدا، بزرگترین خدا در میان خدایان و آدمیان، که نه در صورت شبیه مخلوقات فانی است، و نه در فکر»، خدایی که «همیشه در جایگاه خود ساکن و ثابت است، هرگز حرکت نمی کند؛ و نه شایسته اوست که گاهی اینجا و گاهی آنجا رود.»^۴ ارسطو در مابعدالطبیعه می گوید که گزنوفانس، «با توجه به کلّ جهان، گفت که واحد خداست.»^۵ پس احتمال قوی می رود که او یگانه انگار^۶ (قائل به وحدت) بوده و نه موحد^۷ (قائل به یک خدا)، و

1. Xenophanes 2. Elea

۳. قطعۀ ۱۵. گفتار گزنوفانس رامی توان با سخن اپیخارموس (Epicharmus) (قطعۀ ۵) مقایسه کرد: «سگ برای سگ زیباترین مخلوق به نظر می آید، و گاو برای گاو، خر برای خر، و خوک برای خوک.»

۴. قطعات ۲۳ و ۲۶.

۵. مابعدالطبیعه، آلفا ۵، ۹۸۶ ب ۱۸.

6. monist 7. monotheist

این تفسیر «الهیات» او یقیناً با طرز تفکر الثائی بیشتر سازگار است تا یک تفسیر خداپرستانه. چنین الهیات واقعاً توحیدی مفهومی است که برای ما به اندازه کافی آشناست، ولی در یونان آن دوره چیزی ناشناخته بوده است.

اما عقاید گزنوفانس هر چه بوده است، پایه گذار واقعی نحله الثائی از لحاظ فلسفی و تاریخی بدون تردید پارمنیدس^۸، اهل الثا، بود. پارمنیدس (برمانیدس) ظاهراً مقارن پایان قرن ششم ق. م. متولد شده است، زیرا در حدود سالهای ۴۵۱ - ۴۴۹ ق. م.، وقتی ۶۵ سال داشت، با سقراط جوان در آتن گفتگو می کرده است. گفته شده است که وی قوانینی را برای زادگاه خویش (الثا) تهیه و تنظیم کرده است، و دیوگنس گفته ای از سوتیون^۹ را حفظ می کند دایر بر اینکه پارمنیدس در آغاز يك فیثاغوری بود، لیکن بعدها آن فلسفه را به نفع فلسفه خویش ترك کرد.

پارمنیدس به نظم می نوشته است، و اغلب قطعاتی را که ما در دست داریم سیمپلیکیوس^{۱۰} در تفسیر خود حفظ کرده است. نظریه وی به اختصار دایر بر این معنی است که وجود، یا «واحد»، هست، و صیرورت و تغیر، توهم است. زیرا اگر چیزی به وجود آید، پس یا از وجود به وجود می آید یا از لا وجود. اگر از اولی به وجود می آید، در این صورت قبلا هست — که در این حالت به وجود نمی آید [یعنی تحصیل حاصل است]؛ و اگر از دومی به وجود می آید، در این صورت هیچ چیز نیست، زیرا از هیچ هیچ چیز به وجود نمی آید. بنابراین صیرورت توهم است. وجود فقط هست و وجود واحد است، زیرا اکثرت نیز توهم است. بدیهی است که این نظریه از آن نوع نظریه نیست که بی درنگ به ذهن شخص عامی و عادی می رسد، و بنابراین جای تعجب نیست که می بینیم پارمنیدس بر تمایز اساسی بین «طریق حقیقت» و «طریق عقیده» اصرار می ورزید. بسیار محتمل است که طریق عقیده، که در قسمت دوم منظومه وی آمده است، جهانشناسی فیثاغوریان را نشان می دهد؛ و چون فلسفه فیثاغوری خود به ندرت به ذهن انسانی که صرفاً طریق معرفت حسی را پیموده است خطور می کند، نباید عقیده داشت که تمایز پارمنیدس بین آن دو طریق تمام کلیت صوری تمایز بعدی افلاطون بین معرفت و عقیده، فکر و حس، را داراست. بلکه این تمایز رد يك فلسفه معین به نفع يك فلسفه معین دیگر

8. Parmenides

۹. Sotion: فیلسوف قرن دوم پیش از میلاد، نویسنده يك کتاب گلچین درباره نحله های فلسفی. دیوگنس لائرتیوس از او به عنوان یکی از نخستین کسانی که تاریخ فلسفه نوشته اند نام می برد. بنابراین وی از بنیانگذاران تاریخ فلسفه است. — م.

10. Simplicius

است. با این حال درست است که پارمنیدس فلسفه فیثاغوری را — و در واقع هر فلسفه‌ای را که با آن در این مطلب موافق است — به سبب آنکه تغییر و حرکت را می‌پذیرد رد می‌کند. و اما تغییر و حرکت یقیناً پدیدارهایی هستند که بر حواس نمودار می‌شوند، به طوری که پارمنیدس، بارد تغییر و حرکت، طریق نمود حسّی را رد می‌کند. بنابراین غلط نیست که بگوییم پارمنیدس مهم‌ترین تمایز بین عقل و حس، یا حقیقت و نمود، را مطرح کرده است. البته درست است که حتی طالس نیز این تمایز را تا اندازه‌ای شناخته بود، زیرا حقیقت مفروض او، که همه چیز آب است، بزحمت مستقیماً به وسیله حواس قابل ادراک است؛ بلکه برای آنکه به تصور درآید نیازمند عقل است، که از نمود فراتر می‌رود. «حقیقت» مرکزی هر اکتیسیس نیز حقیقتی است عقلی و از عقیده مشترک مردمان، که در هر چیز به نمود حسّی اعتماد می‌کنند، بسیار دور است. همچنین درست است که هر اکتیسیس حتی به این تمایز تا اندازه‌ای تصریح کرده است، زیرا ماگر نمی‌بینیم که او بین فهم مشترك محض (عُرف عام) و «پیام» خویشتن فرق و تمایز قائل می‌شود؟ با این حال این پارمنیدس است که نخستین بار بر این تمایز با قوت و صراحت تمام تأکید می‌کند، و اگر نتیجه‌ای را که به آن رسید ملاحظه کنیم، به آسانی می‌توانیم دریابیم که چرا چنین می‌کند. در فلسفه افلاطونی این تمایز اهمیت اساسی می‌یابد، چنانکه در تمام صور ایدئالیسم (أصالت معانی) واقعاً باید چنین باشد.

با این حال اگرچه پارمنیدس تمایزی را که می‌بایست عقیده اساسی و بنیادین ایدئالیسم شود اعلام کرد، و سوسه سخن گفتن از او به عنوان کسی که گویی خود يك ایدئالیست بوده مردود است. چنانکه خواهیم دید، دلیل بسیار خوبی وجود دارد برای این فرض که در نظر پارمنیدس «واحد» حسّی و مادّی است، و او را به صورت يك ایدئالیست عینی. نوع قرن نوزدهم نشان دادن به منزله ارتکاب يك اشتباه تاریخی است: از نفی تغییر نتیجه نمی‌شود که «واحد» همان «ایده» (اندیشه، تصور) است. ممکن است مادعوت به متابعت از طریق فکر شویم، اما از اینجا نتیجه نمی‌شود که پارمنیدس «واحد» را، که بدین طریق به آن رسیده ایم، به عنوان اینکه واقعاً خود «فکر» است ملاحظه کرده است. اگر پارمنیدس «واحد» را فکر قائم به خود معرفی کرده بود، بعید بود که افلاطون و ارسطو از این امر گزارشی ندهند، و سقراط آن‌کساگوراس را، با اندیشه و مفهوم او از عقل (نوس)^{۱۱}، نخستین فیلسوف هوشیار نمی‌یافت. در واقع به نظر می‌رسد که حقیقت از این قرار باشد که اگرچه پارمنیدس بر تمایز بین عقل و حس تأکید می‌کند، این تأکید نه برای اثبات يك نظام ایدئالیستی، بلکه برای اثبات يك نظام ماتریالیسم

یگانه انگارانه^{۱۲} است، که در آن تغییر و حرکت به عنوان توهم حذف شده است. فقط عقل می تواند واقعیت را درک کند، اما واقعیتی که عقل درمی یابد مادی است. این نظریه نه ایدئالیسم (مذهب اصالت معانی) بلکه ماتریالیسم (مذهب اصالت ماده) است.

اکنون به نظریه پارمنیدس درباره ماهیت و طبیعت جهان توجه کنیم. نخستین تأکید مهم وی این است که «آن هست». «آن»، یعنی واقعیت یا وجود، دارای هر طبیعتی که ممکن است باشد، هست، وجود دارد، و نمی تواند نباشد. آن هست، و برای آن غیر ممکن است که نباشد. درباره وجود می توان سخن گفت و آن می تواند متعلق فکر من باشد. اما آنچه می توانم درباره آن فکر کنم و سخن گویم می تواند باشد، «زیرا آنچه بتواند اندیشیده شود و آنچه بتواند باشد یکی است». اما اگر «آن» می تواند باشد، پس هست. چرا؟ برای اینکه اگر می توانست باشد و مع هذا نبود، پس هیچ می بود. اما هیچ نمی تواند متعلق سخن یا فکر باشد، زیرا سخن گفتن درباره هیچ سخن گفتن نیست، و فکر کردن درباره هیچ همان فکر نکردن است. به علاوه، اگر آن صرفاً می توانست باشد [ولی وجود نمی داشت]، در آن صورت، همچون امور متناقض و محال، هیچگاه نمی توانست به وجود آید، زیرا آن باید از هیچ به وجود آید، و از هیچ هیچ به وجود می آید نه چیزی. پس چنین نیست که وجود، یا واقعیت، نخست ممکن، یعنی هیچ، بوده و سپس وجود یافته باشد: آن همیشه موجود بوده است، و به طور دقیقتر بگوییم: «آن هست». چرا می گوئیم «به طور دقیقتر آن هست؟» به این دلیل: اگر چیزی به وجود آید، یا باید از وجود نشأت گیرد یا از لا وجود. اگر از وجود ناشی شود، پس نشأت واقعی نیست، یعنی به وجود آمدنی در کار نیست؛ زیرا اگر از وجود به وجود آید، قبلاً هست. اما اگر از لا وجود برآمده است، در این صورت لا وجود باید قبلاً چیزی باشد، تا وجود بتواند از آن ناشی شود. اما این يك تناقض است. بنابراین وجود نه از وجود برمی خیزد نه از لا وجود: آن هرگز به وجود نمی آید، بلکه فقط هست. و چون این حکم باید نسبت به تمام وجود به کار رود، هیچ چیز هرگز نمی شود. زیرا اگر چیزی اصلاً بشود، هر چند ناچیز و جزئی، همان إشکال همیشه رخ می نماید: آیا از وجود به وجود می آید یا از لا وجود؟ اگر شق اول باشد، پس قبلاً هست؛ اگر شق دوم باشد، پس به تناقض می افتیم، زیرا لا وجود هیچ است و نمی تواند سرچشمه وجود باشد. بنابراین، تغییر و شدن و حرکت غیر ممکن اند. بنابراین «آن هست». «فقط يك راه برای ما باقی می ماند که از آن سخن گوئیم، که آن هست. در این راه چه بسیار نشانه ها هست که آنچه هست نامخلوق و تباهی ناپذیر است، زیرا کامل، نامتحرك و بی پایان است.»^{۱۳}

چرا پارمنیدس می گوید که «آن» کامل است، یعنی واقعیت واحدی که نمی توان به آن افزود؟ زیرا اگر آن واحد نبود بلکه منقسم بود، پس باید به وسیله چیزی غیر از خودش منقسم شده باشد. اما وجود نمی تواند به وسیله چیزی غیر از خودش تقسیم شود، زیرا علاوه بر وجود هیچ چیز نیست و نه می توان چیزی به آن افزود، زیرا هر چیزی که به وجود افزوده شود خود وجود خواهد بود. به همین نحو، آن غیر متحرک و مداوم است، زیرا تمام حرکت و تغییر، یعنی صورتهای شدن، مطرود است.

حال، بنا بر نظر پارمنیدس، «آن»، یعنی وجود، دارای چه طبیعت و ماهیتی است؟ این تصدیق پارمنیدس که وجود، یعنی «واحد»، متناهی است آشکارا نشان می دهد که او وجود را مادی لحاظ می کند. نامتناهی در نظر او باید به معنی غیر متعین و نامعلوم باشد، و وجود، به عنوان واقعی، نمی تواند نامعلوم یا غیر متعین باشد، نمی تواند تغییر کند، نمی تواند به عنوان گسترده در مکان تهی تصور شود؛ باید معلوم، متعین و کامل باشد. از لحاظ زمانی نامتناهی است، یعنی نه آغاز دارد و نه پایان، اما از لحاظ مکانی متناهی است. به علاوه، در تمام جهات به طور مساوی واقعی است، و بنا بر این شکل آن مستدیر است، «فاصله آن از مرکز در هر جهت مساوی است؛ زیرا نمی تواند در یک مکان دون مکان دیگر بزرگتر یا کوچکتر باشد.»^{۱۴} و اما، چگونه ممکن بود پارمنیدس درباره مستدیر بودن وجود بیندیشد مگر آنکه آن را به عنوان مادی تصور کرده باشد؟ بنا بر این به نظر می رسد که برنت برحق باشد وقتی می گوید: «پارمنیدس برخلاف آنچه بعضی گفته اند «پدر ایدئالیسم» نیست؛ برعکس، تمام ماتریالیسم بر نظریه او درباره واقعیت متکی است.»^{۱۵} استیس ناگزیر می پذیرد که «پارمنیدس و ملیسوس و به طور کلی الثائیان وجود را، به معنایی، به عنوان مادی ملاحظه کردند»؛ لیکن مع ذلك می کوشد تا ثابت کند که پارمنیدس ایدئالیست بود، زیرا این «رأی اصلی ایدئالیسم» را باور داشت که «واقعیت مطلق، که جهان تجلی آن است، عبارت است از اندیشه ها و مفاهیم.»^{۱۶} کاملا درست است که وجود پارمنیدس را تنها به وسیله فکر می توان دریافت، اما واقعیت طالس یا آناکسیمنس را نیز فقط به وسیله فکر، در مفاهیم، می توان دریافت. لیکن «دریافته شدن به وسیله فکر» را با «فکر بودن» یکی گرفتن مطمئناً خطا و اشتباه است.

بنابر این به عنوان یک حقیقت تاریخی به نظر می رسد که پارمنیدس مادی مذهب بود نه چیزی دیگر. مع ذلك، چنانکه استیس گفته است،^{۱۷} این امر مانع از آن نمی شود که در فلسفه

۱۴. قطعه ۸. ۱۵. آغاز فلسفه یونانی، ص ۱۸۲. ۱۶. تاریخ انتقادی فلسفه یونان. صفحات ۴۷ و ۴۸.

۱۷. همان مأخذ، صفحات ۴۹-۵۲.

پارمنیدس تناقض غیر قابل رفعی وجود داشته باشد، به طوری که، اگر چه وی يك ماتریالیست است، فکرش شامل نطفه‌های ایدئالیسم نیز هست، یا به هر حال نقطه عزیمتی برای ایدئالیسم است. از يك طرف پارمنیدس تغییر ناپذیری وجود را تصدیق می‌کرد، و تا آنجا که وجود را مادی می‌انگاشت، قائل به فنا ناپذیری ماده بود. امپدکلس و دموکریتس این موضع را قبول کردند و آن را در نظریه اتمی خود به کار بردند. لیکن در حالی که پارمنیدس خود را مجبور دید که تغییر و صیرورت را به عنوان توهم رد کند، و بدین گونه موضعی متضاد با موضع هر اکلیتس اتخاذ نماید، دموکریتس نمی‌توانست آنچه را حقیقت اجتناب ناپذیر تجربه به نظر می‌آید و نیازمند تبیینی بیش از يك دورانداختن گستاخانه است، رد کند. بنابراین دموکریتس، در حالی که رأی پارمنیدس را که وجود نمی‌تواند به وجود آید یا از میان برود — یعنی فنا ناپذیری ماده را — می‌پذیرفت، تغییر را به عنوان اینکه ناشی از اجتماع و افتراق اجزاء فنا ناپذیر ماده است تفسیر می‌کرد. از طرف دیگر، این يك حقیقت تاریخی است که افلاطون رأی پارمنیدس درباره تغییر ناپذیری و ثبات وجود را اتخاذ کرد و وجود ساکن و ثابت را با مثال^{۱۸} عینی و قائم به خود یکی گرفت. بنابراین تا آن حد پارمنیدس را می‌توان پدر ایدئالیسم نامید که نخستین ایدئالیست بزرگ عقیده اصلی پارمنیدس را پذیرفت و آن را از يك دیدگاه ایدئالیستی تفسیر کرد. به علاوه، افلاطون استفاده مهمی از تمایز پارمنیدس بین عالم عقل و عالم حس یا عالم نمود حاصل کرد. لیکن اگر از این نظر تاریخی پارمنیدس را به سبب تأثیر تردید ناپذیرش در افلاطون بحق بتوان به عنوان پدر ایدئالیسم توصیف کرد، در عین حال باید دانست که خود پارمنیدس يك نظریه ماتریالیستی را تعلیم کرد، و مادی مذهبانی نظیر دموکریتس فرزندان خلف او بودند.

هر اکلیتس، در نظریه خود درباره «همه چیز در جریان است»: بر صیرورت تأکید کرده بود. چنانکه دیدیم، وی مدعی صیرورت با طرد کامل وجود نبود، زیرا می‌گفت شدن هست، اما آنچه می‌شود «هیچ» نیست. وی وجود واحد — آتش را اثبات کرد، اما عقیده داشت که تغییر، صیرورت، کشش، برای وجود «واحد» اساسی است. بر عکس، پارمنیدس قائل به وجود منهای صیرورت بود، و استدلال کرد که تغییر و حرکت توهم است. حس به ما می‌گوید که تغییر هست، لیکن حقیقت را نه در حس بلکه در عقل و فکر باید جستجو کرد. بنابراین ما دو فیلسوف داریم که نمونه و نماینده دو تمایل اند، تمایل به تأکید بر صیرورت و تمایل به تأکید بر وجود. افلاطون کوشید که این دورا با هم ترکیب و تألیف کند، ترکیبی از آنچه در هر يك از آنها حقیقی است.

وی تمایزی را که پارمنیدس بین فکر و حس قائل شده بود پذیرفت، و اعلام کرد که متعلقات ادراک حسی، متعلقات معرفت حقیقی نیستند، زیرا ثبات لازم را ندارند و دستخوش جریان دائم هر اکتیویته اند. متعلقات معرفت حقیقی مانند وجود در نظر پارمنیدس ثابت و پایدارند؛ لیکن مانند وجود در نظر پارمنیدس مادی نیستند. برعکس، آنها صور معنوی،^{۱۹} قائم به خود و غیر مادی اند، که به طور سلسله مراتب بالا می روند و به اوج صورت (یا مثال) «خیر» می رسند. می توان گفت که ارسطو کار این ترکیب و تألیف را پیشتر برده است. وجود، به معنی واقعیت نهائی و غیر مادی، یعنی خدا، بی تغییر، «فکر» قائم به خود، «فکر فکر» [فکری که درباره خود فکر می کند] است. درباره وجود مادی، ارسطو با هر اکتیویته موافق است که آن دستخوش دگرگونی است، و موضع و نظر پارمنیدس را رد می کند، اما ارسطو بهتر از هر اکتیویته ثبات نسبی را در اشیاء توجیه و تبیین می کند، بدین طریق که صور یا مثل^{۲۰} افلاطونی را انضمامی^{۲۱} می سازد یعنی آنها را اصول و مبادی صوری در اشیاء این عالم قرار می دهد. همچنین، ارسطو مشکل^{۲۲} پارمنیدس را با تأکید بر مفهوم قابلیت (قوه) حل می کند. وی خاطر نشان می کند که تناقضی نیست که گفته شود يك شیء بالفعل X و بالقوه Y است. این شیء X است، اما در آینده بر حسب قابلیت، که هیچ صرف نیست، با آنکه وجود بالفعل هم نیست، Y می شود. بنابراین وجود نه از لا وجود و نه از وجود دقیقاً به عنوان وجود بالفعل به وجود می آید، بلکه از وجودی که به عنوان بالقوه ملاحظه شده پدید می آید.

از قسمت دوم منظومه پارمنیدس، طریق عقیده، لازم نیست چیزی گفته شود، لیکن بجاست که چند کلمه ای درباره ملیسوس^{۲۳} گفته شود، زیرا وی فکر استاد خود، پارمنیدس، را تکمیل کرد. پارمنیدس اعلام کرده بود که وجود، «واحد»، مکاناً متناهی است؛ اما ملیسوس، شاگرد سامی پارمنیدس، این نظریه را نپذیرفت. اگر وجود متناهی است، پس ورای وجود باید هیچ چیز نباشد؛ وجود را باید هیچ چیز محدود نکرده باشد. اما اگر وجود را هیچ چیز محدود نکرده است، باید نامتناهی باشد و نه متناهی. در خارج از وجود نمی تواند خلأی موجود باشد، «زیرا آنچه خالی است هیچ است. و آنچه هیچ است نمی تواند باشد»^{۲۴}

ارسطو می گوید که «واحد» ملیسوس به عنوان مادی تصور شده بود،^{۲۵} و حال آنکه

19. ideal Forms 20. Ideas 21. concrete

۲۲. dilemma (قیاس دوحدی). — م.

23. Melissus

۲۴. قطعه ۷. ۲۵. مابعدالطبیعه، ۹۸۶ ب ۱۸-۲۶.

سیمپلیکیوس قطعه ای را نقل می کند تا اثبات کند که ملیسوس «واحد» را جسمانی ملاحظه نکرده بود، بلکه به عنوان غیر جسمانی در نظر گرفته بود. «حال، اگر آن وجود دارد، باید واحد باشد؛ اما اگر واحد است، نمی تواند جسم داشته باشد؛ زیرا اگر جسم می داشت، اجزاء داشت، و دیگر واحد نبود.»^{۲۶} تبیین این معنی به نظر می رسد ناشی از این امر باشد که ملیسوس از يك مورد فرضی سخن می گوید. برنت، به پیروی از زلر، به شباهت این قطعه با يك دلیل زنون اشاره می کند، که در آن زنون می گوید اگر واحدهای نهائی فیثاغوریان موجود باشند، پس هر يك اجزائی دارد و واحد نخواهد بود. بنابراین می توانیم فرض کنیم که ملیسوس نیز، در حالی که از نظریه فیثاغوریان سخن می گوید، می کوشد تا وجود واحدهای نهائی آنان را رد کند، و اصلا از «واحد» پارمنیدی سخن نمی گوید.

دیالکتیک (جدل) زنون

زنون^۱ به عنوان مبتکر چندین دلیل هوشمندانه برای اثبات عدم امکان حرکت، مانند معمای آخیلِس^۲ و سنگ پشت، بخوبی معروف است؛ این دلایل ممکن است به تقویت این عقیده کمک کند که زنون بیش از یک معماگویی باهوش نبوده است که از به کار بردن هوش خود به منظور گیج کردن کسانی که دارای هوش کمتری بودند لذت می‌برده است. اما در واقع زنون صرفاً علاقه‌ای به نمایش دادن هوش خود نداشت — هر چند بی‌تردید باهوش بود — بلکه غرضی جدی در نظر داشت. بنابراین برای شناختن زنون و ارزشیابی معماهای وی، درک خصیصه این غرض لازم است، وگرنه بیم آن می‌رود که موضع و هدف او بد فهمیده شود. زنون الثانی، که احتمالاً در حدود ۴۸۹ ق.م. متولد شده است شاگرد پارمنیدس بود، و از این دیدگاه است که باید او را شناخت. احتجاجات او صرفاً بازیچه‌های بذله‌گویی و لغزسازی نیست، بلکه برای اثبات موضع استاد در نظر گرفته شده است. پارمنیدس کثرت‌انگاری^۳ (أصالت کثرت) را رد کرده بود و گفته بود که تغییر و حرکت توهم است. از آنجا که ظاهراً کثرت و حرکت معلومات بدیهی تجربی ما هستند، این موضع گستاخانه طبعاً موجب تمسخر می‌شد. زنون، که طرفدار استوار و پابرجای نظریه پارمنیدس بود، می‌کوشد آن را اثبات کند، یا لا اقل نشان دهد که به هیچ وجه مضحک نیست، و مبرهن سازد که کثرت‌انگاری فیثاغوریان مستلزم مشکلاتی حل‌ناشدنی است، و تغییر و حرکت حتی بنا بر فرض کثرت غیر ممکن است. پس منظور از احتجاجات زنون مجاب کردن مخالفان فیثاغوری پارمنیدس با یک سلسله از «احاله‌های به محال» به نحو هوشمندانه و زیرکانه است. افلاطون این مطلب را در رساله پارمنیدس، وقتی به غرض کتاب (مفقود) زنون اشاره می‌کند، روشن می‌سازد. «حقیقت این

است که منظور از این نوشته‌ها دفاع از دلایل پارمنیدس در برابر کسانی است که به وی حمله می‌کردند و می‌کشیدند نتایج مضحک و متناقضی را که آنان فرض می‌کردند بر اثبات واحد مترتب است نشان دهند. نوشته‌من جوابی است به طرفداران کثرت و با نشان دادن اینکه فرض کثرت، اگر به اندازه کافی و به دقت مورد مطالعه قرار گیرد، حتی به نتایج مضحک‌تر از فرض «واحد» منجر می‌شود حمله آنان را دوچندان به خودشان بازمی‌گرداند.^۴ و پُرکُلوس ما را آگاه می‌سازد که «زنون چهل دلیل برای استدلال درباره اینکه وجود واحد است انشاء کرد، و فکر می‌کرد که این کار برای مدرساندن به استادش با ارزش است.»^۵

۱. دلایل علیه کثرت‌انگاری فیثاغوری

۱. با فیثاغوریان فرض کنیم که واقعیت از واحدهایی ساخته شده است. این واحدها یا حجم (ابعاد، عظم) دارند یا بدون حجم هستند. اگر حجم دارند، پس یک خط مثلا، که از واحدهای دارای حجم ساخته شده، بی‌نهایت تقسیم‌پذیر خواهد بود، زیرا، هر اندازه واحدها را تقسیم کنید، باز هم حجم خواهند داشت و بنابراین تقسیم‌پذیرند. اما در این حال، خط از شماری نامتناهی از واحدها ساخته شده است، که هر یک دارای حجم است. پس خط باید بی‌نهایت بزرگ باشد، چون از اجسام بی‌شمار ترکیب شده است. پس هر چیزی در عالم باید بی‌نهایت بزرگ باشد، و به طریق اولی خود جهان باید بی‌نهایت بزرگ باشد. برعکس، فرض کنیم که واحدها بدون حجم باشند، در این صورت کل جهان نیز بدون حجم خواهد بود، زیرا، هر قدر واحدها را به هم بیفزایید، اگر هیچ یک حجم نداشته باشد، پس کل مجموع آنها نیز بدون حجم خواهد بود. اما اگر جهان بدون حجم است، باید بی‌نهایت کوچک باشد. در واقع، هر چیزی در جهان باید بی‌نهایت کوچک باشد.

بدین گونه فیثاغوریان با این قیاس دو حدی^۶ روبرو هستند: یا هر چیزی در جهان بی‌نهایت بزرگ است، یا هر چیزی در جهان بی‌نهایت کوچک است. نتیجه‌ای که زنون می‌خواهد ما از این استدلال بگیریم البته این است که فرضی که قیاس دو حدی از آن ناشی می‌شود، یعنی این فرض که جهان و هر چیزی در آن از واحدها ترکیب شده، بی‌معنی است. اگر فیثاغوریان فکر می‌کنند که فرض «واحد» بی‌معنی است و به نتایج مضحکی منجر می‌شود، اکنون نشان داده

۴. پارمنیدس، ۱۲۸ ب.

۵. پُرکُلوس (Proclus)، درباره پارمنیدس، ۶۹۴، ۲۳ (دیلس ۲۹ A ۱۵).

شید که فرض مقابل آن، یعنی فرض کثرت، نیز نتایج مضحکی به بار می آورد.^۷

۲. اگر کثرتی وجود دارد، پس ما باید بتوانیم بگوییم چندتا وجود دارند. لاقلاً، آنها باید شمردنی باشند؛ اگر شمردنی نیستند، چگونه می توانند وجود داشته باشند؟ از سوی دیگر، آنها نمی توانند شمردنی باشند، بلکه باید نامتناهی باشند. چرا؟ برای اینکه بین هر دو واحد معین همیشه واحدهای دیگری خواهند بود، درست همان گونه که يك خط به طور نامتناهی قابل تقسیم است. اما بی معنی است گفتن اینکه کثرت (کثیر) از حیث تعداد در عین حال هم متناهی است و هم نامتناهی.^۸

۳. آیا يك پیمانۀ غلّه وقتی به زمین بیفتد صدایی می کند؟ واضح است. لیکن يك دانه غلّه یا يك هزارم يك دانه غلّه چطور؟ هیچ صدایی نمی کند. اما پیمانۀ غلّه فقط از دانه های غلّه یا اجزاء دانه های غلّه مرکب است. پس اگر اجزاء وقتی بیفتند صدایی نمی کنند، چگونه کل، که فقط مرکب از اجزاء است، صدا می کند؟^۹

۲. دلایل علیه نظریۀ فیثاغوریان راجع به مکان تهی (بدون شاغل)

پارمنیدس وجود خلأ یا مکان تهی را انکار کرد، و زنون کوشید تا این انکار را، از طریق احالۀ نظر مخالف به امر محال، تقویت کند. لحظه ای فرض کنید که مکانی وجود دارد که اشیاء در آن هستند. اگر آن مکان چیزی نیست، پس اشیاء نمی توانند در آن باشند. اما اگر چیزی است، خود آن در مکان خواهد بود، و آن مکان خود در مکانی خواهد بود، و همین طور تا بی نهایت. لیکن این بی معنی است. بنابراین اشیاء در مکان یا در جای خالی نیستند، و پارمنیدس در انکار وجود خلأ کاملاً برحق بود.^{۱۰}

۳. احتجاجات درباره حرکت

مشهورترین احتجاجات زنون دلایل مربوط به حرکت است. باید به خاطر داشت که آنچه زنون می کوشد تا ثابت کند این است: حرکت نیز، که پارمنیدس آن را انکار می کرد، بنا بر نظریۀ کثرت انگاری فیثاغوریان غیر ممکن است.

۷. قطعات ۱، ۲.

۸. قطعه ۳.

۹. ارسطو، فیزیک، انا، ۵، ۲۵ الف ۱۹؛ سیمپلیکیوس، ۱۱۰۸، ۱۸ (دیلس ۲۹ A ۲۹).

۱۰. ارسطو، فیزیک، دلنا ۳، ۲۱۰؛ ۲۲؛ ۲۰۹ الف ۲۳. اُموس، فیزیک، قطعه ۴۲ (دیلس ۲۹ A ۲۴).

۱. فرض کنیم که شما می‌خواهید از يك طرف ورزشگاه یا میدان مسابقه به طرف دیگر آن بروید. برای این کار باید بی‌نهایت نقاط را طی کنید—یعنی بنا بر فرض فیثاغوریان. به علاوه، اگر می‌خواهید به طرف دیگر برسید، باید آن فاصله را در زمان متناهی ببیماید. اما چگونه می‌توانید بی‌نهایت نقاط، و بنابراین يك فاصله نامتناهی، را در يك زمان متناهی طی کنید؟ باید نتیجه بگیریم که شما نمی‌توانید ورزشگاه را ببیماید. در واقع، باید نتیجه بگیریم که هیچ چیز نمی‌تواند هیچ فاصله‌ای را هر چه باشد طی کند (زیرا همان اشکال همیشه رخ می‌نماید) و در نتیجه هر حرکتی محال است.^{۱۱}

۲. فرض کنیم که آخیلس^{۱۲} و يك سنگ پشت مسابقه دو می‌دهند. چون آخیلس ورزشکار است، اجازه می‌دهد که سنگ پشت حرکت را آغاز کند. حال، در زمانی که آخیلس به مکانی می‌رسد که سنگ پشت از آن حرکت را آغاز کرده است، سنگ پشت دوباره به نقطه دیگری پیش رفته است؛ و وقتی آخیلس به آن نقطه می‌رسد، آنگاه سنگ پشت باز هم فاصله دیگری را، ولو خیلی کوتاه، پیش رفته است. بدین سان آخیلس همواره به سنگ پشت نزدیکتر می‌شود، اما هیچگاه عملاً نمی‌تواند به آن برسد—و هرگز نمی‌تواند چنین کند، بنابراین فرض که يك خط از شماری نامتناهی از نقاط ساخته شده است، زیرا در آن صورت آخیلس باید يك فاصله نامتناهی را طی کند. پس بنا بر فرض فیثاغوریان، آخیلس هیچگاه نمی‌تواند سنگ پشت را بگیرد؛ و بنابراین، اگرچه آنان ادعای واقعیت حرکت را داشتند، بنا بر نظریه خودشان آن را غیرممکن می‌سازند. زیرا نتیجه می‌شود که کندروتر به سرعت تندروتر حرکت می‌کند.^{۱۳}

۳. تیری رهاشده از کمانی را در حال حرکت در نظر آورید. بنا بر نظریه فیثاغوریان تیر جای معینی را در مکان اشغال خواهد کرد. اما اشغالِ جای معینی در مکان همان ساکن بودن است. بنابراین تیر پرنده ساکن است، که قوی است متناقض.^{۱۴}

۴. احتجاج چهارم زنون، که از ارسطو می‌شناسیم،^{۱۵} چنانکه دیوید رُس می‌گوید، «فهمیدن و درک کردنش، تا اندازه‌ای به سبب عبارات مبهمی که ارسطو به کار برده و تا اندازه‌ای به سبب شک و تردید دربارهٔ قرائتها بسیار دشوار است.»^{۱۶} ما باید پیش خود سه دسته جسم دريك

۱۱. ارسطو، فیزیک، زتا ۹، ۲۳۹ ب ۹، ۲، ۲۳۳ الف ۲۱؛ طوبیقا (Topics)، تا ۸، ۱۶۰ ب ۷.

۱۲. Achilles: قهرمان نامی حماسه هیرس به نام ایلیاد. — م.

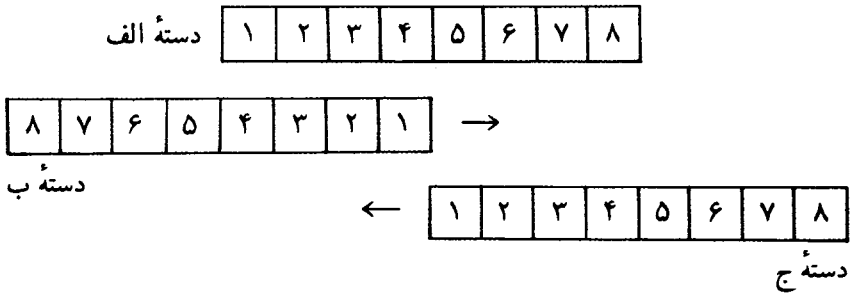
۱۳. ارسطو، فیزیک، زتا ۹، ۲۳۹ ب ۱۴.

۱۴. ارسطو، فیزیک، زتا ۹، ۲۳۹ ب ۳۰.

۱۵. ارسطو، فیزیک، زتا ۹، ۲۳۹ ب ۳۳.

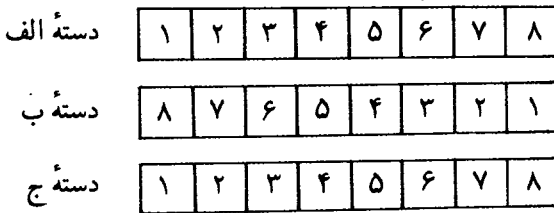
۱۶. رُس، فیزیک، ص ۶۶۰.

ورزشگاه یا میدان مسابقه تصوّر کنیم. يك دسته ساکن است، دو دسته دیگر در جهات مخالف یکدیگر با سرعت مساوی در حرکتند.



شکل ۱

دسته الف ساکنند؛ دسته ب و دسته ج در جهات مخالف با سرعت مساوی در حرکتند. آنها در نتیجه به این وضع درمی آیند:



شکل ۲

در رسیدن به این وضع دوم مقدمه ب ۱ از نیمی (۴ تا) از اجسام دسته الف عبور کرده است، در حالی که مقدمه ج ۱ از همه اجسام دسته ب عبور کرده است. اگر يك واحد طول در يك واحد زمان طی شود، پس مقدمه ب ۱ نصف زمانی را گرفته است که مقدمه ج ۱ برای رسیدن به وضع شکل ۲ گرفته است. از سوی دیگر مقدمه ب ۱ از همه اجسام دسته ج گذشته است، درست همان گونه که مقدمه ج ۱ از همه اجسام دسته ب عبور کرده است. بنابراین زمان عبور آنها باید مساوی باشد. پس ما به نتیجه محالی رسیده ایم که نصف يك زمان معین مساوی تمام آن زمان است.

این احتجاجاتِ زنون را چگونه باید تفسیر کنیم؟ مهم این است که اجازه ندهیم کسی فکر کند: «اینها مغالطه‌های صرف از طرف زنون است. اینها نیرنگهای زیر کانه‌اند، اما خطای آنها در این است که یک خط را مرکب از نقاط و زمان را مرکب از آناتِ مجزاً فرض می‌کنند.» ممکن است راه حل این معماها را در اثبات این مطلب یافت که خط و زمان متصل‌اند نه منفصل؛ اما کار زنون این نبود که بگوید آنها منفصل‌اند. برعکس، کار وی این بود که نتایج بی‌معنی ناشی از این فرض را که آنها منفصل‌اند نشان دهد. زنون، به عنوان شاگرد پارمنیدس، باور داشت که حرکت توهم و غیرممکن است، لیکن هدف او در احتجاجات مذکور اثبات این است که حتی بنا بر فرض کثرت‌انگاری حرکت غیرممکن است، و فرض امکان آن به نتایج متناقض و محال منجر می‌شود. موضع زنون این است: «هستی (واقعیت) یک ملاً [فضای پر از جسم] و یک متصل کامل است و حرکت غیرممکن است. مخالفان ما مدعی حرکتند و می‌کوشند تا آن را با توسل به یک فرض کثرت‌انگارانه تبیین کنند. من می‌خواهم ثابت کنم که این فرض هیچ کاری برای تبیین حرکت نمی‌کند، بلکه آدمی را گرفتار محالات و سخنان بی‌معنی می‌کند.» بدین سان زنون فرض مخالفان خود را به یأوه‌گویی تنزل می‌دهد، و نتیجه واقعی دیاالکتیک وی آن قدر که ضرورت قبول مفهوم کمیّت متصل را ثابت می‌کند، یگانه‌انگاری پارمنیدی را (که دستخوش اعتراضات بر طرف نکردنی است) ثابت نمی‌کند.

پس الثائیان کثرت و حرکت را انکار می‌کنند. یک اصل، یعنی «وجود»، هست که مادی و بی حرکت تصور می‌شود. البته آنان منکر نیستند که ما حرکت و کثرت را حس می‌کنیم، بلکه می‌گویند آنچه ما حس می‌کنیم توهم است: محسوس، نمود صرف است. وجود حقیقی را نه به وسیله حس بلکه به وسیله فکر باید یافت، و فکر نشان می‌دهد که نه کثرتی وجود دارد، نه حرکتی، نه تغییری.

بدین گونه الثائیان می‌کوشند، چنانکه فلاسفه پیشین یونانی قبل از آنان کوشیدند، تا یک اصل برای جهان کشف کنند. اما جهان، چنانکه خود را به ما می‌نماید، آشکارا جهانی متکثر است. بنابراین مسأله این است که چگونه اصل واحد را با کثرت و تغییری که در جهان می‌یابیم، یعنی مسأله «واحد» و «کثیر»، سازش دهیم، مسأله‌ای که هر اکلیتس کوشیده بود در فلسفه‌ای حل کند که به ادعای او حق و انصاف را نسبت به هر دو عنصر از طریق نظریه «وحدت» در «اختلاف»، «این همانی» در «این نه آنی»، ادا می‌کند. فیثاغوریان عملاً با طرد «واحد» قائل به کثرت شدند — واحدهای کثیر وجود دارند؛ الثائیان با طرد کثرت قائل به «واحد» شدند. اما اگر شما به کثرتی که تجربه حسی القا می‌کند بچسبید، پس باید تغییری را نیز بپذیرید؛ و اگر تغییری

شیء به شیء دیگر را بپذیرید، نمی‌توانید از طرح مجدد مسأله مربوط به خصیصه عنصر مشترك در اشیائی که تغییر می‌کنند اجتناب کنید. از سوی دیگر، اگر شما با نظریه «واحد» آغاز کنید، باید — مگر اینکه بخواهید موضع یکطرفه‌ای شبیه موضع الثائیان را اتخاذ کنید، که نمی‌تواند دوام یابد — کثرت را از «واحد» استنتاج کنید، یا لاقلاً نشان دهید که چگونه کثرتی که مادر جهان مشاهده می‌کنیم با «واحد» سازگار است. به عبارت دیگر، باید حق نسبت به هر دو عامل — «واحد» و «کثیر»، «ثبات» و «تغییر» — ادا شود. رأی یکطرفه پارمنیدس مانند نظریه یکطرفه فیثاغوریان پذیرفتنی نبود. با این حال فلسفه هراکلیتس نیز خرسند کننده نبود. صرف نظر از اینکه به طور کافی عنصر ثابت را در اشیاء به حساب نمی‌آورد، با یگانه‌انگاری ماتریالیستی توأم بود. اما سرانجام ناگزیر شد چنین اظهار نظر کند که بالاترین و حقیقی‌ترین وجود غیرمادی است. در این میان شگفت‌آور نیست که به آنچه زلر «نظامهای میانه‌گیری و سازش» می‌نامد، دست می‌یابیم که می‌کوشند تافکر اسلاف خود را به یکدیگر جوش دهند.

توضیح درباره «همه خداانگاری»^{۱۷} در فلسفه یونانی پیش از سقراط

(يك) اگر همه خداانگار کسی است که طرز تلقی ذهنی^{۱۸} دینی درباره جهان دارد، که جهان را با خدا یکی می‌گیرد، پس پیش از سقراطیان^{۱۹} به ندرت همه خداانگار نامیده می‌شوند. اینکه هراکلیتس از «واحد» به عنوان زئوس سخن می‌گوید درست است، اما به نظر نمی‌رسد که هیچ‌گونه تلقی دینی درباره «واحد - آتش» اتخاذ کرده باشد.

(دو) اگر همه خداانگار کسی است که، در عین اینکه منکر مبدأ متعالی^{۲۰} جهان است، جهان را در نهایت فکر می‌داند (برخلاف مادی مذهب، که آن را تنها ماده می‌بیند)، پس پیش از سقراطیان باز به ندرت سزاوار نام همه خداانگاران^{۲۱} اند، زیرا آنان «واحد» را با الفاظ مادی تصور می‌کنند یا از آن با الفاظ مادی سخن می‌گویند (هرچند درست است که تمایز روح — ماده هنوز چنان به وضوح تصور نشده بود که بتوانند آن را منکر شوند بدان گونه که یگانه‌انگار مادی مذهب جدید آن را منکر می‌شود).

(سه) در هر حال «واحد»، یعنی جهان، را نمی‌توان با خدایان یونانی یکی گرفت. اظهار نظر شده است (توسط شلینگ^{۲۲}) که هیچ فوق طبیعی در همر وجود ندارد، زیرا خدای همری جزئی از طبیعت است. این اظهار نظر در مسأله کنونی کاربرد دارد. خدای یونانی محدود بود و

17. Pantheism

18. subjective

19. Pre-Socratics

20. Transcendent

21. pantheists

22. Schelling

به صورت و صفت انسان تصوّر می‌شد؛ او را نمی‌توان با «واحد» یکی گرفت، و برای کسی اتفاق نیفتاده است که لفظاً چنین کند. نام يك خدا ممکن است گاهی به «واحد»، منتقل شده باشد، مثلاً زئوس، لیکن نباید چنین اندیشید که واحد با همان زئوس افسانه و اساطیر یکی است. ممکن است تصوّر شود که «واحد» تنها «خدایی» است که وجود دارد، و خدایان المپی افسانه‌های انسان‌انگاران^{۲۳} [خدا] است؛ اما حتی در آن صورت هم به نظر مشکوک می‌رسد که فیلسوفی هرگز «واحد» را پرستش کرده باشد. رواقیان را به حق می‌توان همه خداانگاران نامید؛ اما تا آنجا که سروکار با نخستین فلاسفه پیش از سقراط است، به نظر می‌رسد قطعاً مرجح باشد که آنان را یگانه‌انگار^{۲۴} بنامند، نه همه خداانگار.

فصل ۸

امپدکلس آکراگاسی

امپدکلس^۱ (انباذقلس) يك شهروند آکراگاس^۲، یا آگریگنتوم^۳، درسیسیل، بود. تاریخ حیات وی را نمی توان معین کرد. اما به نظر می رسد که وی از شهر ثوریثی^۴ پس از تأسیس آن در ۴۴۴ - ۴۴۳ ق.م. دیدن کرده است. وی در سیاست شهر زادگاه خویش مشارکت داشت، و ظاهراً رهبر حزب دموکرات آنجا بود. داستانهای پیرامون فعالیت‌های امپدکلس به عنوان جادوگر و معجزه گر رایج بوده است، و داستانی هست که وی از جرگه فیثاغورثیان برای «دزدیدن گفتارها و خطابه‌ها» اخراج شد.^۵ امپدکلس، صرف نظر از کارهای خارق العاده و معجزانه، به رشد طب مخصوصاً کمک کرد. مرگ فیلسوف موضوع قصه‌های سرگرم کننده بسیار شده است، که معروفترین آنها این است که وی خود را به دهانه آتشفشان ایتنا^۶ افکند تا مردم تصور کنند که او به آسمان رفته است و او را همچون يك خدا بشمارند. بدبختانه، وی لنگه کفش خود را کنار دهانه جا گذاشت، و چون عادت داشت که کفشهایی با تخت برنجین بپوشد، به آسانی شناخته شد.^۷ اما دیوگنس که این داستان را نقل می کند، همچنین ما را آگاه می سازد که «تیمائوس^۸ با همه این داستانها مخالف است، و صریحاً می گوید که وی به پلویونز^۹ عزیمت کرد و هرگز برنگشت، که بنا بر این گزارش نحوه مرگ او مشکوک است.»^{۱۰} امپدکلس، مانند پارمنیدس و

1. Empedocles 2. Akragas 3. Agrigentum 4. Thurii

۵. دیوگنس لائرتیوس، ۸، ۵۴.

6. Etna

۷. دیوگنس لائرتیوس، ۸، ۶۹.

8. Timaeus 9. Peloponnesus

۱۰. دیوگنس لائرتیوس، ۸، ۷۱. (شاعر بزرگ کلاسیک آلمانی هولدرلین شعری درباره مرگ افسانه وار امپدکلس نوشته است، که همچنان يك بازی ناتمام شعری است).

برخلاف دیگر فلاسفه یونان، افکار فلسفی خود را به صورت نوشته‌های منظوم بیان کرده است، و قطعات کمابیش ممتدی از آنها به ما رسیده است.

امپدکلس به اندازه‌ای که می‌کوشد تا فکر اسلاف خود را با هم تلفیق و تألیف کند فلسفه‌ای چندان نو نمی‌آورد. پارمنیدس معتقد بود که وجود هست، و آن مادی است. امپدکلس نه تنها این نظر را قبول کرد، بلکه این فکر اساسی پارمنیدس را نیز پذیرفت که وجود نمی‌تواند به وجود آید یا از میان برود، زیرا وجود نه می‌تواند از لاوجود به وجود آید و نه می‌تواند لاوجود شود. پس ماده بی‌آغاز و بی‌انجام، یعنی فنا ناپذیر، است. «ساده لوحان — که افکار کوتاهی دارند — می‌پندارند که آنچه قبلاً نبوده است به وجود می‌آید، یا چیزی می‌تواند معدوم شود و مطلقاً از میان برود. زیرا چیزی نمی‌تواند از آنچه به هیچ روی نیست به وجود آید، و محال و بی‌سابقه است که آنچه هست بکلی از میان برود، زیرا همیشه در هر جایی که کسی آن را نهاده است خواهد بود.»^{۱۱} و همچنین: «و در کل هیچ چیز نه تهی و نه کاملاً پُر است»، و «در کل هیچ چیز تهی نیست. پس از کجا چیزی می‌تواند بر آن افزوده شود؟»^{۱۲}

بنابر این تا اینجا امپدکلس با پارمنیدس موافق است. اما از سوی دیگر، تغییر حقیقتی است که نمی‌توان آن را منکر شد، و عقیده‌ای که تغییر را به عنوان توهم رد می‌کند نمی‌تواند چندان بپاید. پس این باقی می‌ماند که راهی برای سازش دادن میان وجود تغییر و حرکت و اصل پارمنیدس، که به موجب آن «وجود» — که، باید به خاطر داشت، بنابر نظر پارمنیدس مادی است — نه به وجود می‌آید و نه از میان می‌رود، پیدا کرد. امپدکلس کوشید تا این سازش را به وسیله این اصل عملی کند که اشیاء کلهایی هستند که کائن و فاسد می‌شوند — چنانکه تجربه نشان می‌دهد — اما آنها از اجزای مادی که خود فنا ناپذیرند ترکیب شده‌اند. «فقط اختلاط و مبادله آنچه به هم آمیخته شده است وجود دارد. جوهر (فوزیس: طبیعت) فقط نامی است که آدمیان به این اشیاء داده‌اند.»^{۱۳}

حال، اگر چه طالس باور کرده بود که همه اشیاء نهایتاً در اصل آب‌اند و آن اکسیمنس همین را درباره هوا معتقد بود، آنان عقیده داشتند که نوعی ماده می‌تواند به نوع دیگری از ماده مبدل گردد، لا اقل به این معنی که مثلاً آب خاک و هوا آتش شود. اما امپدکلس، که به طریق خاص خود اصل پارمنیدس یعنی تغییر ناپذیری وجود را تفسیر می‌کرد، معتقد بود که یک نوع ماده نمی‌تواند نوع دیگر ماده بشود، بلکه انواع اساسی و ازلی ماده یا عناصر — خاک، هوا، آتش و آب — وجود دارند. بنابر این طبقه بندی مشهور چهار عنصر اختراع امپدکلس بود، هر چند وی

از آنها نه به عنوان عناصر بلکه به عنوان «ریشه‌های همه چیز»^{۱۴} سخن می‌گوید. خاک نمی‌تواند آتش شود، و آب هم نمی‌تواند خاک شود؛ چهارنوع ماده، عناصر نهائی و تغیرناپذیری هستند که اشیاء عالم را با اختلاط خود می‌سازند. بدین سان اشیاء به سبب اختلاط عناصر به وجود می‌آیند، و به سبب افتراق عناصر از میان می‌روند؛ اما خود عناصر نه به وجود می‌آیند و نه از میان می‌روند، بلکه همیشه نامتغیر باقی می‌مانند. بنابراین امپدکلس تنها راه ممکن سازش دادن نظر ماتریالیستی پارمنیدس را با امر بدیهی و مشهود تغیر وضع اجزاء متعدد نهائی مادی یافت، و بدین سان نظریه او را می‌توان حد وسط بین نظام پارمنیدس و شهادت حواس نامید.

فلاسفه ایونی موفق نشدند جریان طبیعت را تبیین کنند. اگر هر چیزی از هوا ترکیب شده است، چنانکه آناکسیمنس فکر می‌کرد، متعلقاتی تجربه ما چگونه به وجود می‌آیند؟ چه نیرویی عهده‌دار جریان و فراگرد^{۱۵} دوری طبیعت است؟ آناکسیمنس فرض می‌کرد که هوا به واسطه نیروی درونی و ذاتی خود به دیگر انواع ماده مبدل می‌شود؛ اما امپدکلس دریافت که وضع نیروهای فعال ضروری است. این نیروها را وی در عشق (مهر) و نفرت (کین) یا سازگاری و ناسازگاری یافت. اما امپدکلس علی‌رغم این نامها، این نیروها را به عنوان نیروهای جسمانی و مادی تصور کرد. عشق یا جذب و کشش اجزاء چهار عنصر را به هم می‌آمیزد و می‌سازد، ستیزه یا نفرت اجزاء را از هم جدا می‌کند و علت توقف وجود اشیاء می‌شود.

بنابر نظر امپدکلس فراگرد عالم دایره‌وار است، بدین معنی که ادوار متناوب عالم وجود دارد. در آغاز یک دوره همه عناصر با هم مخلوطند — نه مجزا برای تشکیل اشیاء انضمامی چنانکه ما آنها را می‌شناسیم — مخلوطی کلی از اجزاء خاک، هوا، آتش و آب. در این مرحله اولیه فراگرد، عشق اصل حاکم است، و کل یک «خدای متبارک» نامیده شده است. اما نفرت گرداگرد سپهر است، و وقتی به درون سپهر نفوذ کرد، فراگرد افتراق و جدایی اجزاء آغاز می‌شود. سرانجام افتراق کامل می‌شود: تمام اجزاء آب با هم جمع می‌شوند و تمام اجزاء آتش با هم، و قس علی‌هذا. نفرت (کین) حکومت می‌کند، عشق (مهر) رانده شده است. مع هذا عشق به نوبت کار خود را از سر می‌گیرد، و بدین سان موجب اختلاط تدریجی و اتحاد عناصر گوناگون می‌گردد، این فراگرد ادامه دارد تا اجزاء عنصری با هم درآمیزند چنانکه در آغاز

بودند. آنگاه نوبت نفرت است که عملیات خود را دوباره شروع کند. و بدین ترتیب این جریان بدون نخستین آغاز و بدون آخرین پایان ادامه می‌یابد.^{۱۶}

جهان چنانکه ما آن را می‌شناسیم در مرحله نیمه راه بین سپهر یا فلک نخستین و مرحله افتراق کامل عناصر قرار دارد: نفرت بتدریج در سپهر نفوذ می‌کند و رفته رفته عشق را می‌راند چنانکه عشق نیز چنین می‌کند. هنگامی که زمین ما بیرون از سپهر آغاز به تشکل کرد، هوا نخستین عنصری بود که جدا شد؛ به دنبال آن آتش و سپس خاک بیرون آمد. آب به سبب فشار و چرخش سریع عالم به دور خود بیرون جست. سپهر نخستین، یعنی نخستین در فراگرد دوری، نه نخستین به معنی مطلق، با آنچه تا اندازه‌ای الفاظ سرگرم کننده می‌نماید توصیف شده است. «آنجا (یعنی در سپهر) نه اندامهای تند سیر خورشید مشخص بود، و نه زمین ناهموار در حیطة قدرت آن، و نه دریا — چنین استوار خدا در پوشش تنگ و گرد و کروی. هماهنگی، شادمان در تنهایی دایره وار خود، محدود بود.»^{۱۷}

فعالیت عشق و نفرت به طرق گوناگون تصویر شده است. «این (یعنی رقابت و کشمکش بین آنها) در جمع اندامهای فانی ظاهر است. در زمانی معین، تمام اندامهایی که اجزای جسم اند، در فصل با شکوه شکوفه زای حیات، به وسیله عشق گرد می‌آیند؛ و در زمانی دیگر، به وسیله نفرت ستمگر از هم جدا می‌شوند و هر یک به تنهایی بر اثر امواج شکننده دریای زندگی آواره و سرگردان می‌شوند. برای گیاهان و برای ماهیان که خانه در آبها دارند، و برای ددان که کنامشان در تپه هاست و نیز برای مرغان دریایی که با بالهایشان پرواز می‌کند حال به همین منوال است.»^{۱۸}

نظریه تناسخ ارواح را امیدکلس در کتاب پالایشها تعلیم کرده است. وی حتی می‌گوید: «زیرا من در گذشته یک پسر و یک دختر، یک بته و یک پرنده و یک ماهی که در دریا زندگی می‌کند بوده‌ام.»^{۱۹} با این همه نمی‌توان گفت که این نظریه با نظام جهان‌شناختی امیدکلس سازگار است، زیرا، اگر همه اشیاء از اجزای مادی ترکیب شده اند که هنگام مرگ از هم جدا می‌شوند، و اگر «خون اطراف قلب فکر آدمیان است»^{۲۰}، جایی برای جاودانگی باقی نمی‌ماند. اما امیدکلس ممکن است مغایرت بین نظریه‌های فلسفی و دینی خود را دریافته باشد. (در میان نظریه‌های دینی یقیناً برخی دستورهایی هست که طنین فیثاغوری دارد مانند: «بدبختها، بدبختهای به تمام معنی، از خوردن باقلا پرهیز کنید!»)^{۲۱}

۱۶. این موضوع جریان و فراگرد دوری بی‌پایان در فلسفه نیچه تحت نام «بازگشت جاودانی» دوباره مطرح می‌شود.
 ۱۷. قطعه ۲۷. ۱۸. قطعه ۲۰. ۱۹. قطعه ۱۱۷. ۲۰. قطعه ۱۰۵. ۲۱. قطعه ۱۴۱.

ارسطو اظهار نظر می کند که امپدکلس هیچ تمایزی بین فکر و ادراک قائل نبود. نظریه واقعی او دربارهٔ ابصار (بینایی) توسط تئوفراستوس ارائه شده است، نظریه ای که افلاطون در تیمائوس از آن استفاده کرده است.^{۲۲} در ادراک حسی بین عنصری در ما و عنصر همانندی بیرون از ما ملاقاتی هست. همهٔ اشیاء دائماً فیضانها و سیلانهای دارند، و وقتی منافذ اندامهای حسی به اندازهٔ مطلوب باشند این فیضانها در آنها نفوذ می کنند و ادراک حسی حاصل می شود. مثلاً در مورد ابصار فیضانها از اشیاء به چشمها می آیند؛ و از سوی دیگر، آتش از درون چشم بیرون می رود (چشم مرکب از آتش و آب است، آتش با غشاهایی مجهز به منافذ بسیار ریز که مانع عبور آب می شود، اما اجازه می دهد که آتش بیرون رود، از آب جدا می شود) تا با شیء تلاقی کند، این دو عامل با هم بینایی را پدید می آورند.

در پایان باید به یاد بیاوریم که امپدکلس کوشید تا میان عقیدهٔ پارمنیدس، که به موجب آن وجود نه می تواند به وجود آید و نه از میان برود، و امر بدیهی و مشهود تغیر با وضع این اصل سازش برقرار کند که اختلاط اجزاء نهائی چهار عنصر اشیاء انضمامی این عالم را می سازد و جدایی آنها از میان رفتن این اشیاء را موجب می شود. اما وی موفق نشد که تبیین کند که چگونه فراگرد دایره وار مادی طبیعت رخ می دهد، بلکه به نیروهای اساطیری، عشق و نفرت، متوسل شد. این به آناکساگوراس واگذار شده بود که مفهوم عقل را به عنوان علت اصلی و اولی جریان عالم معرفی کند.

۲۲. ارسطو، دربارهٔ نفس، ۴۲۷ الف ۲۱. تئوفراستوس، دربارهٔ احساس، ۱ به بعد. افلاطون، تیمائوس، ۶۷ ج به بعد (دیلس ۸۶ A ۳۱).

پیشرفت آناکساگوراس

آناکساگوراس^۱ (انکساگورس) در حدود ۵۰۰ ق.م. در کلاژمنا^۲ در آسیای صغیر متولد شد، و اگر چه یونانی بود بدون تردید يك شهروند ایرانی بود، زیرا کلاژمنا پس از سرکوبی شورش ایونی فتح شد، و حتی گفته اند که وی با سپاه ایران به آتن آمد. اگر چنین باشد، یقیناً می توان گفت که چرا وی در سال سالامیس^۳، ۴۸۰/۴۷۹ ق.م. به آتن آمد. او نخستین فیلسوفی بود که در این شهر اقامت گزید، شهری که بعدها مرکز درخشان مطالعات فلسفی شد.^۴

از افلاطون می آموزیم^۵ که پریکلِس^۶ جوان شاگرد آناکساگوراس بود، رابطه و معاشرتی که بعدها فیلسوف را به زحمت انداخت، زیرا آناکساگوراس پس از آنکه قریب سی سال در آن شهر اقامت داشت، در حدود ۴۵۰ ق.م. توسط مخالفان سیاسی پریکلِس به محاکمه فراخوانده شد. دیوگنس می گوید که اتهامات راجع بود به بیدینی (وی به سوتیون ارجاع می دهد) و هواداری از ایرانیان^۷ (به استناد گفته ساتورس^۸). به نقل افلاطون، نخستین اتهام مبتنی بر این

1. Anaxagoras 2. Clazomena

۳. Salamis. سالامیس یا سالامین جزیره ای است در یونان. در آن سال در این جزیره یونانیان به سرداری تمیستوکلس قوای دریایی ایران را شکست دادند. — م.

۴. گفته اند که آناکساگوراس املاکی در کلاژمنا داشت، اما آنها را رها کرد و به زندگی عقلانی و نظری روی آورد. رجوع کنید به افلاطون، هیپاس، ۲۸۳ الف.

۵. فدروس، ۲۷۰ الف.

۶. Pericles (۴۹۴ - ۴۲۹ ق.م.): از سیاستمداران و سخنوران و جنگاوران آتن. — م.

۷. Medism (مادها) — اتهام هواداری از ایرانیان و پیوند با آنها به سبب تماس و شاید همراهی آناکساگوراس با سپاه ایران بوده است. — م.

۸. Satyros: معمار یونانی در قرن چهارم ق.م. — م.

امر بود که آناکساگوراس تعلیم می کرد که خورشید يك قطعه سنگ گذاخته است و ماه از خاک ساخته شده است.^۹ این اتهامات بدون تردید ساختگی و جعلی بود، و اصلاً منظور از آن ضرب به زدن به پریکلِس از طریق آناکساگوراس بود. (معلم دیگر پریکلِس، دامون^{۱۰}، تبعید شد.) آناکساگوراس محکوم شد، اما از زندان بیرون آمد، شاید توسط خود پریکلِس، و به ایونیا رفت و در لامپساکوس^{۱۱}، يك مستعمره کوچ نشین میلِتوس، اقامت گزید، در اینجا شاید مدرسه ای بنیاد نهاد. شهروندان در میدان شهر بنای یادبودی به نام وی برپا ساختند (قربانگاهی که به عقل و حقیقت اهداء شده بود)، و سالروز مرگ وی مدتها يك روز تعطیل برای کودکان دبستانی بود؛ و گفته اند که خود او چنین خواسته بود.

آناکساگوراس فلسفه خود را در کتابی بیان کرد، اما فقط قطعاتی از این کتاب باقی مانده است و این قطعات ظاهراً محدود به قسمت اول آن اثر است. ما حفظ قطعاتی را که در دست داریم به سیمپلیکیوس (قرن ششم میلادی) مدیونیم.

آناکساگوراس، مانند امپدکلس، نظریه پارمنیدس را که وجود نه به وجود می آید و نه از میان می رود، بلکه تغییر ناپذیر است، پذیرفت. «یونانیان به وجود آمدن و از میان رفتن را درست نمی فهمند، زیرا هیچ چیز به وجود نمی آید یا از میان نمی رود، بلکه آنچه در کار است اختلاط و افتراق اشیائی است که وجود دارند» (یعنی پاینده اند).^{۱۲} پس هر دو متفکر متفق اند که ماده فسادناپذیر است، و هر دو، با فرض وجود اجزاء فسادناپذیر مادی که اختلاط آنها پدید آورنده اشیاء است و افتراق آنها مبین نابودی آنها، این نظریه را با امر آشکار تغییر وفق می دهند. اما آناکساگوراس با امپدکلس موافق نیست که واحدهای نهائی اجزائی متشابه با چهارعنصر — خاک، هوا، آتش و آب — هستند. وی تعلیم می کند که هر چیزی که اجزاء دارد و اجزاء آن از لحاظ کیف عین کل آن است نهائی و غیرمشتق است. ارسطو این کلها را، که اجزاء آنها از لحاظ کیف مشابه یکدیگرند، همگون (مرکب از اجزاء متشابه) می نامد در مقابل ناهمگون که مرکب از اجزائی نامتشابه است. دریافت این تمایز اگر کسی مثالی را در نظر بگیرد دشوار نیست. اگر فرض کنیم که تکه ای از طلا به دو نیم شود، نیمه ها نیز خود طلا هستند. اجزاء بدین سان از لحاظ کیفی عین کل اند. و می توان گفت که کل همگون است. اما اگر يك سگ، يك موجود

۹. خطابه دفاعیه، ۲۶ د.

10. Damon 11. Lampsacus

۱۲. قطعه ۱۷.

زنده، به دونیم شود نیمه‌ها دیگر دوسگ نیستند. پس کلّ در این مورد ناهمگون است. بدین گونه مفهوم کلی روشن است، و ضروری نیست که این مطلب را با آوردن ملاحظاتی مستخرج از آزمایش علمی جدید مشوّش کنیم. برخی چیزها کیفاً اجزاء مشابه دارند، و چنین اشیائی نهائی و غیر مشتقّ اند (البته تا آنجا که به نوع مربوط است، زیرا هیچ توده معینی از اجزاء نهائی و غیر مشتق نیست). آناکساگوراس می‌پرسد^{۱۳}: «چگونه موی می‌تواند از آنچه موی نیست ناشی شود، یا گوشت از آنچه گوشت نیست؟» اما نتیجه نمی‌شود که هر چیزی که به نظر می‌رسد همگون است واقعاً چنین است. بدین سان ارسطو نقل می‌کند که آناکساگوراس معتقد نبود که عناصر امپدکلس — خاک، هوا، آتش و آب — واقعاً نهائی باشند؛ برعکس آنها مخلوطهایی هستند مرکب از اجزاء کیفاً مختلف^{۱۴}.

در آغاز، اجزاء همه انواع با هم مخلوط بودند — برطبق نظر آناکساگوراس جزء تقسیم‌ناپذیر وجود ندارد. «همه اشیاء با هم بودند، نامتناهی هم در عدد و هم در کوچکی؛ زیرا کوچک هم نامتناهی بود. و تا وقتی که همه اشیاء با هم بودند، هیچ يك از آنها به سبب کوچکی نمی‌توانست متمایز باشد.»^{۱۵} «همه اشیاء در کل هستند». متعلقاتی تجربه وقتی پدید می‌آیند که اجزاء اصلی طوری فراهم آیند که درشیء حاصل شده اجزاء نوع معینی فزونی داشته باشند. بدین گونه در خلیط نخستین اجزاء طلا پراکنده و با همه اقسام سایر اجزاء مخلوط بودند؛ اما وقتی اجزاء طلاطوری — با دیگر اجزاء — فراهم آمدند که شیء مرئی حاصل از آنها عمده شامل اجزاء طلا بود، طلای مورد تجربه ما به دست می‌آید. چرا می‌گوییم «با دیگر اجزاء؟» برای اینکه برطبق نظر آناکساگوراس در متعلقات واقعی و انضمامی^{۱۶} تجربه، اجزاء همه اشیاء وجود دارند؛ با این حال طوری ترکیب شده‌اند که يك نوع جزء فزونی دارد و نامی که کل شیء می‌گیرد ناشی از همین امر است. آناکساگوراس به این نظریه معتقد بود که «در هر چیزی بخشی از هر چیز هست»^{۱۷}، ظاهراً به این دلیل که نمی‌توانست برای امر تغییر تبیین دیگری بیابد. مثلاً اگر علف گوشت می‌شود، باید اجزاء گوشت در علف باشد (زیرا چگونه «گوشت می‌تواند از آنچه گوشت نیست» پدید آید؟)، و حال آنکه از سوی دیگر در علف باید اجزاء علف بیشتر باشد. بنابراین علف عمده و بیشتر شامل علف است، اما در عین حال حاوی دیگر انواع اجزاء نیز هست، زیرا «در هر چیزی بخشی از هر چیز هست.» و «اشیائی که در

۱۳. قطعۀ ۱۰.

۱۵. قطعۀ ۱.

۱۴. درباره کون و فساد، گاما، ۱، ۳۱۴ الف ۲۴. درباره آسمان، گاما، ۳، ۳۰۲ الف ۲۸.

۱۷. قطعۀ ۱۱.

يك عالم هستند با تیر آنها را از یکدیگر منقسم یا منقطع نکرده اند، نه گرم را از سرد و نه سرد را از گرم.^{۱۸} بدین طریق، آناکساگوراس سعی می کرد که رأی پارمنیدی در باب وجود را حفظ کند، و در عین حال موضع واقع بینانه ای نسبت به تغیر اتخاذ می کرد، به این معنی که آن را به عنوان توهم حواس مردود نمی شمرد، بلکه به عنوان يك حقیقت می پذیرفت، و سپس می کوشید تا آن را با نظریه الثابیه وجود سازش دهد. بعدها ارسطو کوشش می کند که اشکالات ناشی از رأی پارمنیدس را درباره تغیر با قول به تمایز بین قوه و فعل حل کند.

برنت فکر نمی کند که آناکساگوراس می انگاشت، چنانکه اپیکوریان چنین فرض می کردند، «که باید اجزاء خردی در نان و آب باشد که شبیه اجزاء خون و گوشت و استخوانها باشد.»^{۱۹} به عقیده او نظر آناکساگوراس این بود که اضداد یعنی گرم و سرد یا خشک و ترند که هر چیزی آنها را دربردارد. نظریه برنت یقیناً متکی بر دلایل بسیاری است. ما قبلاً قطعه ای را دیدیم که در آن آناکساگوراس می گوید که «اشیائی که در يك عالم هستند با تیر آنها را از یکدیگر منقسم یا منقطع نکرده اند، نه گرم را از سرد و نه سرد را از گرم.» به علاوه، چون بنا بر نظر آناکساگوراس، اجزاء تقسیم ناپذیر وجود ندارند، پس اجزائی نهائی به این معنی که دیگر نتوان آنها را باز هم تقسیم کرد نمی تواند موجود باشد. اما به نظر نمی رسد که از تقسیم پذیری اجزاء بالضروره نتیجه شود که، به عقیده فیلسوف، انواع نهائی که از لحاظ کیفی نتوانند تجزیه شوند وجود ندارند. مگر آناکساگوراس خود صریحاً نپرسیده است که چگونه موی می تواند از آنچه موی نیست ناشی شود؟ علاوه بر این در قطعه ۴ سخن از اختلاط همه اشياء است، اختلاطی «از تر و خشک، و گرم و سرد، و روشن و تاریک، و از مقدار زیادی خاک که در آن بود، و از تعداد بی شماری از بذرها که هیچ شباهتی با یکدیگر ندارند. زیرا هیچ يك از سایر اشياء هم مانند دیگری نیست. و چون این اشياء چنین اند، باید معتقد باشیم که همه اشياء در کل هستند.» این قطعه بسختی این عقیده را ایجاد می کند که «اضداد» دارای امتیاز خاصی باشند. بنا بر این در عین قبول اینکه می توان سخنان بسیاری در تأیید نظریه برنت گفت، با این همه ما تفسیری را که قبلاً در متن ارائه کردیم ترجیح می دهیم.^{۲۰}

تا اینجا فلسفه آناکساگوراس نوع متفاوتی از تفسیر امپدکلس از نظریه پارمنیدس و سازگاری با آن است، و جنبه های ارزشمند خاصی را ارائه نمی دهد. اما وقتی به مسأله قدرت یا نیرویی که عهده دار ساختن اشياء از توده نخستین است می رسیم، سهم خاصی را که

۱۸. قطعه ۸. ۱۹. فلسفه یونانی، بخش ۱، صفحات ۷۷-۸۸.

۲۰. رجوع کنید به زلر، طرحها، ص ۶۲؛ استیس، تاریخ انتقادی صفحات ۹۵ به بعد؛ کووتی، ج ۱، پیش از سقراطیان، فصل ۲۱.

آناکساگوراس به فلسفه ادا می‌کند درمی‌یابیم. امهدکلس حرکت را در جهان به دونیروی جسمانی و مادی عشق و نفرت نسبت داده بود، اما آناکساگوراس به جای آنها اصل نوس یا عقل را معرفی کرد. «با آناکساگوراس روشنایی ضعیفی طلوع می‌کند، زیرا نیروی فهم اکنون به عنوان اصل شناخته و تصدیق شده است.»^{۲۱} آناکساگوراس می‌گوید «نوس بر تمام موجوداتی که حیات دارند، هم بزرگتر و هم کوچکتر، توانایی دارد. و نوس بر تمامی چرخش کلی توانایی داشت، به طوری که از همان آغاز سرچشمه این چرخش بود... و نوس همه اشیائی را که باید باشند، و همه اشیائی را که بودند و اکنون هستند خواهند بود، و این چرخش را که در آن اکنون ستارگان در گردشند و خورشید و ماه و هوا و اثیر را که جدا شدند به نظم درآورد. و خود این چرخش جداشدن را باعث شد، و غلیظ از رقیق، گرم از سرد، روشن از تاریک، و خشک از تر جداشد. و بسیاری اجزاء در بسیاری چیزها وجود دارند. اما هیچ چیز بکلی جدا شده از چیزهای دیگر نیست بجز نوس. و تمام نوس همانند است، هم بزرگتر و هم کوچکتر؛ اما هیچ چیز دیگر مانند چیز دیگر نیست، بلکه هر یک چیز آشکارا شامل چیزهایی بود و هست که از آنها بیش از همه چیز در آن هستند.»^{۲۲}

نوس «نامتناهی و خودمختار است و با هیچ چیز آمیخته نیست، بلکه تنها و بنفسه و قائم به خود است.»^{۲۳} پس آناکساگوراس نوس را چگونه تصور می‌کرد؟ وی آن را «لطیفترین خالصترین چیزها» می‌نامد، «و او همه گونه علمی به همه چیز دارد و صاحب بزرگترین نیروهاست...» وی همچنین درباره نوس می‌گوید «در آنجاست که هر چیز دیگر هست، در توده احاطه کننده.»^{۲۴} بدین سان فیلسوف از نوس یا عقل با کلمات مادی سخن می‌گوید، یعنی به عنوان «لطیفترین تمام چیزها» و به عنوان شاغل مکان. برنت، به استناد این قول اعلام می‌کند که آناکساگوراس هرگز از تصور یک اصل جسمانی فراتر نرفته است. وی نوس را خالصتر از دیگر اشیاء مادی تصور کرده است، اما هرگز به اندیشه یک شیء غیر مادی یا غیر جسمانی نرسیده است. زلر با این نظر موافق نیست، و استیس خاطر نشان می‌کند که چگونه «هر فلسفه‌ای گرفتار این دشواری است که باید فکر غیر محسوس را به زبانی که برای بیان اندیشه‌های مربوط به محسوس بسط یافته است بیان کند.»^{۲۵} اگر ما از اذهان «روشن» یا «بزرگتر» بودن ذهن کسی از ذهن دیگری سخن بگوییم، این دلیل آن نمی‌شود که ما را در زمره مادی مذهبان به شمار آورند. اینکه آناکساگوراس نوس را شاغل مکان تصور می‌کرده است

۲۱. هگل، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۳۱۹. ۲۲. قطعه ۱۲. ۲۳. قطعه ۱۲. ۲۴. قطعه ۱۴.

۲۵. تاریخ انتقادی، ص ۹۹.

دلیل کافی نیست که اعلام کرده باشد که نوس جسمانی است، به شرط آنکه وی اندیشه‌ی تمایزی صریح بین روح [عقل، ذهن، فکر] و ماده را تصوّر و ادراک کرده باشد. لامکانی روح تصویری است که بعدها پدید آمده است. شاید خرسندکننده‌ترین تفسیر این تفسیر باشد که به موجب آن آناکساگوراس، در تصوّر خود از امر روحانی، موفق نشده است که تفاوت اساسی بین امر روحانی و امر جسمانی را به نحوی روشن دریابد. اما این بدان معنی نیست که بگوییم که او یک مادّی مذهب جزمی^{۲۶} بوده است. برعکس، وی در آغاز یک اصل روحی و عقلی معرفی کرد، هر چند موفق نشد که تفاوت اساسی بین این اصل و ماده‌ای را که این اصل شکل می‌دهد یا به حرکت درمی‌آورد به نحو کامل دریابد.

نوس در تمام اشیاء زنده، آدمیان و حیوانات و گیاهان، حضور دارد و در همه یکی است. بنابراین تفاوت میان این اشیاء ناشی از تفاوت اساسی بین نفوس آنها نیست بلکه مربوط به تفاوت بین ابدان آنهاست، که کار کاملتر نوس را تسهیل می‌کنند یا مانع می‌شوند. (اما آناکساگوراس آگاهی انسان را درباره‌ی شخصیت مستقل خود تبیین نمی‌کند.)

نوس را نباید به عنوان خالق ماده تصوّر کرد. ماده‌ی ازلی است، و وظیفه‌ی نوس به نظر می‌رسد ایجاد حرکت چرخشی یا دورانی و حلقه‌وار در قسمت توده‌ی مخلوط است، که خود این عمل حلقه‌وار و چرخشی، چون گسترش یابد، علت حرکت بعدی می‌شود. بدین سان ارسطو، که در *مابعدالطبیعه* می‌گوید که آناکساگوراس «همچون مردی بخرد در میان ناسنجیده گویانی که بیشتر از او بودند بر جسته بود»،^{۲۷} همچنین می‌گوید که «آناکساگوراس عقل را به عنوان عامل خارج از دستگاه»^{۲۸} (همچون یک ابزار مکانیکی) برای تبیین ساخت و تشکیل عالم به کار می‌برد؛ و هر وقت در تبیین اینکه چرا هر چیزی ضرورتاً هست درمی‌ماند پای آن [عقل] را به میان می‌کشد. اما در موارد دیگر هر چیزی را به عنوان علت بر عقل مرجع می‌شمارد.^{۲۹} بنابراین ما به آسانی می‌توانیم به یأس و ناامیدی سقراط پی ببریم که با کشف آناکساگوراس تصوّر می‌کرد که به فکری کاملاً نو دست یافته است، ولی چنین دریافت: «تمام انتظارات مفرطم بر باد رفت وقتی فهمیدم که وی عقل را مدخلیتی نمی‌دهد، و در ترتیب و انتظام اشیاء و امور هیچ تیروی علی به عقل نسبت نمی‌دهد، بلکه هوا و اثیر و آب و گروهی از دیگر چیزهای عجیب را علت می‌شمارد.»^{۳۰} با وجود این، هر چند وی موفق نشد که آن اصل را به نحو کامل به

۲۷. *مابعدالطبیعه*، آلفا ۳، ۹۸۴ ب ۱۸-۱۵.

۲۸. *deus ex machina*. معنای عبارت، «خدای بیرون از ماشین» است. — م.

۲۹. *مابعدالطبیعه*، آلفا ۴، ۹۸۵ الف ۱۸ - ۲۱. ۳۰. فیثون، ۹۷ ب ۸.

کار برد، با وارد کردن يك اصل بسیار مهم در فلسفه یونانی که در آینده ثمره ای عالی به بار آورد باید مورد اعتنا و اعتبار باشد.

فصل ۱۰

اتمیان

بنیانگذار نحلهٔ اتمی لوقیپوس^۱ اهل میلئوس بود. بعضی بر این عقیده بوده اند که لوقیپوس هیچگاه وجود نداشته است،^۲ اما ارسطو و تئوفراستس او را مؤسس فلسفهٔ اتمی شناخته اند، و ما بسختی می توانیم فرض کنیم که آنان اشتباه کرده اند. تعیین تاریخ زندگانی وی میسر نیست، لیکن تئوفراستس می گوید که لوقیپوس عضوی از نحلهٔ پارمنیدس بود، و ما در زندگینامهٔ لوقیپوس اثر دیوگنس می خوانیم که وی شاگرد زنون بوده است («همو زنون را استماع کرده بود»).^۳ به نظر می رسد که کتاب نظام جهان بزرگ^۴، که بعداً ضمن آثار دموکریتس آبدرای^۵ ثبت شده، در واقع اثر لوقیپوس بوده است، و بدون تردید برنت کاملاً برحق است وقتی مجموعهٔ تألیفات دموکریتی را با مجموعهٔ آثار بقراطی مقایسه و اظهار نظر می کند که در هیچ يك از این دو مورد نمی توان مؤلفان رساله های گوناگون مجموعه را تشخیص داد.^۵ تمام مجموعه کار و اثر يك نحله است، و بسیار نامحتمل است که ما هرگز بتوانیم هر اثر را به مؤلف مربوطش نسبت دهیم. بنابراین در بحث از فلسفهٔ اتمی ما نمی توانیم ادعا کنیم که آنچه را که از آن لوقیپوس است از آنچه مربوط به دموکریتس است بازشناسیم. اما چون دموکریتس به طور قابل توجهی متعلق به زمان سپس تر است و نمی توان وی را با دقتی تاریخی در ردیف پیش از سقراطیان قرار داد، ما نظریهٔ او را دربارهٔ ادراک حسی، که بدان وسیله کوشید تا به

1. Leucippus

۲. مثلاً اپیکورس وجود وی را انکار می کرد، لیکن اظهار عقیده شده است که این انکار ناشی از قصد اپیکورس به دعوی اصیل بودن نظریات خود بوده است.

3. *Great Diakosmos*

4. Democritus of Abdera

۵. آغاز فلسفهٔ یونانی، ص ۳۳۱.

پروتاگوراس^۶ پاسخ دهد، و نیز نظریه وی را درباره رفتار انسانی به یکی از فصول آینده وامی گذاریم. در واقع بعضی از مورخان فلسفه از نظریه های دموکریتس با توجه به این نکات گفتگو می کنند، هنگامی که فلسفه اتمی را در بخشی که به فلاسفه پیش از سقراط اختصاص یافته است مورد بحث قرار می دهند، اما نظر به تاریخ زندگی بدون شك سپس تر دموکریتس، ظاهراً پیروی از برنت در این موضوع مرجح است.

فلسفه اتمی در واقع توسعه منطقی فلسفه امپدکلس است. امپدکلس کوشید اصل پارمنیدی انکار انتقال وجود به لاوجود یا برعکس را با امر بدیهی و مشهود تغیر به وسیله وضع چهار عنصر، که به نسبت های مختلف با هم آمیخته اند و متعلق های تجربه ما را می سازند، سازش دهد. اما وی واقعاً نظریه خود را درباره اجزاء خوب نپورراند، و تبیین کمی اختلافات کیفی را به نتیجه منطقی اش نرساند. فلسفه امپدکلس یک مرحله انتقالی را برای تبیین تمام اختلافات کیفی با کنار هم نهادن مکانیکی اجزاء مادی برحسب الگوهای متفاوت به وجود آورد. به علاوه، نیروهای امپدکلس، یعنی عشق و نفرت، نیروهای مجازی بودند، که در یک فلسفه به تمام معنی مکانیستی باید حذف شوند. گام نهائی برای تکمیل مکانیسم را اتمیان برداشتند.

بنابر نظر لویکیوس و دموکریتس شمار نامحدودی واحد تقسیم ناپذیر وجود دارند که اتمها (ذرات تجزیه ناپذیر) نامیده می شوند. اینها به ادراک حسی در نمی آیند، زیرا بسیار خردند و حواس نمی توانند آنها را ادراک کنند. اتمها در اندازه و شکل مختلفند، لیکن کیفیتی ندارند مگر سختی و صلابت یا نفوذناپذیری. عدداً نامحدودند و در خلأ حرکت می کنند. (پارمنیدس واقعیت مکان تهی را انکار کرده بود. فیثاغوریان خلأ را برای اینکه واحدها شان جدا نگه داشته شوند پذیرفته بودند، لیکن آن را با هوای جو، که امپدکلس ثابت کرد جسمانی است، یکی گرفتند. اما لویکیوس در عین حال هم غیر واقعی بودن مکان تهی و هم وجود آن را تصدیق می کرد، و مقصودش از غیر واقعی، غیر جسمانی بود. او این موضع خود را با این گفتار بیان می کرد که «آنچه نیست» درست به همان اندازه واقعی است که «آنچه هست». پس فضا یا خلأ جسمانی نیست، اما به اندازه جسم واقعی است.) اپیکوریان سپس تر، احتمالاً تحت تأثیر اندیشه ارسطو درباره سنگینی و سبکی مطلق، معتقد بودند که اتمها همه در خلأ به طرف پایین به واسطه نیروی ثقل در حرکتند. (ارسطو می گوید که هیچ یک از اسلافش بر این عقیده نبوده اند.) آنتیوس^۷ صریحاً می گوید که در حالی که دموکریتس اندازه و شکل را به اتمها نسبت می داد، وزن را به آنها نسبت نمی داد، بلکه اپیکورس^۸ وزن را به منظور تبیین حرکت

اتمها افزود.^{۱۰} سیسرن (کیکرو = چیچرو) همین را نقل می‌کند، و نیز اعلام می‌دارد که بنا بر نظر دموکریتس در خلأ، «بالا» یا «پایین» یا «وسط» وجود ندارد.^{۱۱} اگر این آن چیزی است که دموکریتس معتقد بود، پس او کاملاً بر حق بود، زیرا هیچ بالا و پایین مطلقاً وجود ندارد؛ اما چگونه وی در این مورد حرکت اتمها را تصور می‌کرد؟ ارسطو در رساله درباره نفس^{۱۲} به دموکریتس مقایسه‌ای را نسبت می‌دهد بین حرکات اتمهای نفس و ذرات موجود در پرتو آفتاب که این سو و آن سو در تمام جهات می‌جهند، حتی وقتی که بادی وجود ندارد. ممکن است که این همان نظریه دموکریتی درباره حرکت آغازین اتمها بوده باشد.

به هر حال، به هر نحو که اتمها در آغاز در خلأ به حرکت درآمده باشند و در هر لحظه از زمان که برخوردارهایی رخ داده باشد، اتمهایی که شکل نامنظم داشتند به یکدیگر بند شدند و گروههایی از اتم تشکیل دادند. بدین نحو حرکت گردبادی و چرخشی (آناکساگوراس) آغاز شد، و جهان رو به تشکل و صورت‌پذیری نهاد. در صورتی که آناکساگوراس فکر می‌کرد که اجسام بزرگتر هرچه بیشتر از مرکز رانده خواهند شد، لوکیپوس خلاف آن را قائل و به خطا معتقد بود که در چرخیدن باد یا آب اجسام بزرگتر به طرف مرکز متمایلند. اثر دیگر حرکت در خلأ این است که اتمهایی که در اندازه و شکل مشابه‌اند گرد هم می‌آیند همان گونه که در یک غریال دانه‌های ارزن و گندم و جو یکجا جمع می‌شوند، یا امواج دریا سنگهای دراز را با سنگهای دراز و سنگهای گرد را با سنگهای گرد توده می‌کند. بدین طریق چهار «عنصر» — آتش، هوا، خاک و آب — ساخته می‌شوند. بدین گونه از برخورد اتمهای نامتناهی که در خلأ در حرکتند جهانهای بی‌شمار پدید می‌آیند.

قابل توجه است که در فلسفه اتمی نه نیروهای امیدکلس، عشق و نفرت، دیده می‌شود و نه نوس آناکساگوراس: بی‌گمان لوکیپوس تصور نمی‌کرد که فرض نیروی محرکی ضروری باشد. در آغاز اتمها در خلأ وجود داشتند، همین و بس: از این آغاز عالم تجربه ما پدید آمد، و هیچ قدرت خارجی یا نیروی محرکی به عنوان علت ضروری برای حرکت اولیه فرض نشد. ظاهراً جهان‌شناسان نخستین تصور نمی‌کردند که حرکت نیاز به تبیین داشته باشد، و در فلسفه اتمی حرکت ازلی و ابدی اتمها به عنوان بی‌نیاز از غیر ملاحظه شده است. لوکیپوس درباره

۹. آنتیوس، بخش اول، ۳، ۱۸ و ۱۲، ۶ (دیلس ۶۸ ۴۷۸).

10. Cicero

۱۱. درباره سرنوشت، ۲۰، ۴۶ و درباره حدود، بخش اول، ۶، ۱۷ (دیلس ۶۸ ۴۷۸ و ۵۶).

۱۲. درباره نفس، دفتر اول، ۲، ۴۰۳ ب ۲۸ به بعد.

هر چیز به عنوان اینکه به اقتضای عقل و منطق و به اقتضای ضرورت اتفاق می افتد^{۱۳} سخن می گوید و این جمله در نگاه نخست به نظر می رسد که با نظریه او درباره حرکت اولیه نامیین آنها و برخورد آنها ناسازگار است. اما تصادم و برخورد آنها بالضرورة به سبب شکل و وضع آنها و حرکات نامنظم آنها رخ می دهد، و حال آنکه حرکت اولیه آنها، به لحاظ اینکه يك امر قائم به خود است نیازمند تبیین دیگری نیست. در واقع برای ما ممکن است انکار صدفه و در عین حال وضع يك حرکت ازلی نامیین عجیب بنماید — ارسطو اتمیان را به سبب تبیین نکردن مبدأ حرکت و انواع حرکت سرزنش می کند^{۱۴} — اما نیاستی نتیجه بگیریم که لوکیپوس می خواسته است حرکت آنها را به صدفه نسبت دهد: به نظر او حرکت ازلی و ادامه حرکت نیازمند هیچ تبیینی نیست. به عقیده ما، ذهن از چنین نظریه ای می رمد و نمی تواند با تحلیل نهائی لوکیپوس خرسند بماند؛ اما این يك حقیقت تاریخی جالب توجه است که خود وی به این تحلیل نهائی قانع بود و در جستجوی هیچ «نخستین محرک غیر متحرکی» بر نیامد.

باید توجه کرد که اتمهای لوکیپوس و دموکریتس وحدات فرد^{۱۵} فیثاغوری متصف به صفات وجود پارمنیدی هستند — زیرا هر يك از آنها به منزله «واحد» پارمنیدی است. و از آنجایی که عناصر از ترتیبا و وضعهای گوناگون آنها ناشی می شوند، می توان آنها را به «اعداد» فیثاغوری تشبیه کرد، اگر این اعداد به عنوان الگوها یا «اعداد دارای شکل» ملحوظ شوند. این بیان می تواند تنها معنایی برای این سخن ارسطو باشد که «لوکیپوس و دموکریتس در حقیقت همه اشیا را عدد ساختند و آنها را حاصل از اعداد شمردند.»^{۱۶}

لوکیپوس، در طرح مفصل خود از عالم، تا اندازه ای مرتجع بود، نظریه فیثاغوری را درباره کرویت زمین رد کرد، و مانند آناکساگوراس به نظریه آناکسیمنس بازگشت که بر طبق آن زمین شبیه يك دایره زنگی است که در هوا شناور است. اما، هر چند جزئیات جهان شناسی اتمی دلالت بر پیشرفت جدیدی ندارد، لوکیپوس و دموکریتس برای آنکه تمایلات قبلی را به نتیجه منطقی آنها رساندند و بیان ماشینی محض و تبیینی از واقعیت عرضه کردند قابل ملاحظه اند. کوشش برای ارائه تبیین کاملی از عالم بر حسب ماتریالیسم مکانیکی، چنانکه همگی می دانیم، در عصر جدید تحت تأثیر علم فیزیک دوباره به صورت بسیار پرداخته تری پدیدار شده است، لیکن فرض درخشان لوکیپوس و دموکریتس به هیچ وجه کلمه آخر در فلسفه یونانی نبود؛ فلاسفه بعدی یونان دریافتند که تمام قلمروهای وسیع عالم را نمی توان به عمل متقابل مکانیکی اتمها احاله کرد.

۱۳. قطعه ۲ (آنتیوس، بخش اول، ۲۵، ۴).

۱۴. فیزیک، تنا ۱، ۲۵۲ الف ۳۲؛ درباره آسمان، گاما ۲، ۳۰۰ ب ۸؛ مابعدالطبیعه، آلفا ۴۱، ۹۸۵ ب ۱۹-۲۰.

۱۵. monads (وحدات یا جواهر فرد). — م. ۱۶. درباره آسمان، گاما ۴، ۳۰۳ الف ۸.

فلسفه پیش از سقراط

۱. غالباً گفته شده است که فلسفه یونانی پیرامون مسأله واحد (وحدت) و کثیر (کثرت) دور می‌زند. در همان نخستین مراحل فلسفه یونانی مفهوم وحدت را می‌یابیم: اشیاء به یکدیگر تغییر می‌کنند — بنابراین باید موضوع مشترکی، اصل نهائی، وحدتی در زیر اختلاف و تنوع وجود داشته باشد. طالس آن اصل مشترك را آب اعلام کرد، آناکسیمنس هوا، هراکلیتس آتش: آنان اصول متفاوتی برگزیدند، لیکن هر سه فیلسوف يك اصل نهائی را باور داشتند. اما هر چند امر تغییر — آنچه ارسطو «تغییر جوهری» نامید — ممکن است به ذهن جهان‌شناسان نخستین مفهوم وحدتی در بنیان جهان را القا کرده باشد، اشتباه خواهد بود که این مفهوم را به يك نتیجه علم فیزیکی احاله کنیم. تا آنجا که دلیل دقیق علمی در کار است، آنان معلومات کافی برای تضمین ادعایشان درباره وحدت نداشتند، تا چه رسد به تضمین ادعایشان درباره اصل نهائی بخصوصی، اعم از آب یا آتش یا هوا. حقیقت این است که نخستین جهان‌شناسان از دانسته‌ها فراتر رفتند و به شهود وحدت کلی جهش کردند: آنان از آنچه می‌توان آن را قدرت شهود مابعدالطبیعی نامید برخوردار بودند، و این موجب افتخار و دعوی آنان برای احراز مقامی در تاریخ فلسفه است. اگر طالس خود را با این گفته قانع کرده بود که خاک از آب پدید می‌آید، به قول نیچه «ما فقط يك فرضیه علمی می‌داشتیم: يك فرضیه نادرست، هر چند با وجود این رد آن دشوار است.» اما طالس به ماوراء يك فرضیه علمی محض رفت: وی به يك نظریه مابعدالطبیعی رسید که به صورت نظریه مابعدالطبیعی همه چیز واحد است بیان شده است. اجازه دهید باز هم از نیچه نقل کنم. «به نظر می‌آید که فلسفه یونانی با تفنن نامعقولی آغاز

می شود، با این قضیه که آب مبدأ و منبع زهدان همه چیز است. آیا واقعاً ضروری است که در اینجا درنگ کنیم و کار را بجد بگیریم؟ آری، و برای سه دلیل: اولاً، برای اینکه این قضیه چیزی را درباره اصل و مبدأ اشیاء بیان می کند؛ ثانیاً، برای اینکه این کار را بدون تمثیل و تشبیه و افسانه می کند؛ ثالثاً، برای اینکه در آن، این اندیشه که همه چیز یکی است، هر چند فقط به طور پوشیده و در پرده، مندرج است. نخستین دلیل طالس را همچنان در جمع مردم دینی [دین مبتنی بر اساطیر] و خرافاتی وامی گذارد؛ اما دلیل دوم وی را به خارج از این جمع می برد و همچون فیلسوفی طبیعی به ما می نمایاند؛ اما به موجب دلیل سوم، طالس نخستین فیلسوف یونانی می شود.^۲ این مطلب درباره دیگر جهان‌شناسان نخستین صادق است؛ مردانی نظیر آناکسیمنس و هراکلیتس نیز به ماوراء آنچه به وسیله مشاهده تجربی محض قابل تحقیق و پژوهش است پرواز کردند. در عین حال آنان با هیچ فرض اساطیری قانع نشدند، زیرا در جستجوی يك اصل واقعی وحدت، یعنی خمیرمایه اصلی و نهائی تغییرات، بودند: آنچه گفتند بجد تمام گفتند. در اندیشه آنان جهان عبارت بود از کل یا نظامی که قانون بر آن حاکم است. اقوال آنان را خرد و فکر رهبری می کرد، نه تخیل صرف یا اساطیر؛ و بنا بر این سزاوارند که به عنوان نخستین فیلسوفان اروپا به شمار آیند.

۲. اما هر چند نخستین جهان‌شناسان اندیشه وحدت جهانی به ذهنشان خطور کرد، با امر کثرت و تعدد و تنوع روبرو بودند، و ناگزیر می کوشیدند تا از لحاظ نظری این کثرت بدیهی را با وحدت مفروض خود سازش دهند. به عبارت دیگر، می بایست جهان را چنانکه ما می شناسیم تبیین کنند. مثلاً در حالی که آناکسیمنس به اصل تکاثف و تخلخل متوسل شد، پارمنیدس، با تمسک به نظریه بزرگ خویش که وجود واحد و لا یتغیر است، صریحاً حقایق تغیر و حرکت کثرت را به عنوان توهم حواس انکار کرد. امپدکلس چهار عنصر نهائی وضع کرد که همه اشیاء تحت تأثیر عمل عشق و نفرت از آنها ساخته شده اند، و آناکساگوراس به خصیصه نهائی نظریه اتمی و تبیین کمی اختلاف کیفی معتقد بود، و بدین سان حق کثرت را ادا کرد، در حالی که علی رغم این حقیقت که هر اتم «واحد» پارمنیدی را نشان می دهد، تمایل داشت که نگرش پیشتر را درباره وحدت رها کند.

بنا بر این می توانیم بگوییم که در حالی که پیش از سقراطیان با مسأله وحدت و کثرت دست به گریبان بودند، موفق به حل آن نشدند. در واقع فلسفه هراکلیتی مفهوم عمیقتر وحدت در اختلاف و تنوع را دربر داشت، لیکن گرفتار تأکید بیش از حد بر صیورت و مشکلات حاصل

از نظریه «آتش» بود. بنابراین پیش از سقراطیان در حلّ مسأله کامیاب نشدند، و این مسأله دوباره توسط افلاطون و ارسطو که نبوغ و قریحه سرشار خود را مصروف آن کردند، مطرح شد.

۳. اما اگر مسأله وحدت و کثرت تا دوره پس از سقراط نیز همچنان فلسفه یونانی را به خود مشغول داشت و راه حل‌های بسیار خرسند کننده تری نزد افلاطون و ارسطو پیدا کرد، بدیهی است که نمی‌توانیم خصیصه فلسفه پیش از سقراط را بر حسب این مسأله تعیین کنیم. برای این کار به وجه ممیز دیگری نیاز داریم. کجا می‌توان آن را یافت؟ می‌توانیم بگوئیم که فلسفه پیش از سقراط بر عالم خارجی، یعنی شیء یا عین،^۲ یا غیر خود،^۴ متمرکز است. البته انسان، یا شاسنده،^۵ یا خود، از دایره مطالعه و بررسی خارج نبود، لیکن علاقه به غیر خود بیشتر و مستولی بود. این را می‌توان از سؤالی که متفکران متوالی پیش از سقراط از خود می‌کردند فهمید. «جهان در نهایت از چه ترکیب شده است؟» در پاسخ به این سؤال نخستین فلاسفه ایونی یقیناً به ماوراء آنچه معلومات تجربی گواهی می‌داد رفتند؛ اما، چنانکه قبلاً خاطر نشان شد، با این مسأله با روحیه فلسفی روبرو شدند نه با روحیه افسانه‌سرایان اساطیری. آنان تمایزی بین علم فیزیکی (علم طبیعت) و فلسفه قائل نبودند، و ملاحظات «علمی» را که دارای خصیصه صرفاً عملی بود با تفکرات فلسفی درمی‌آمیختند؛ لیکن باید به خاطر داشت که تشخیص میان علم فیزیکی و فلسفه در آن مرحله ابتدائی به سختی امکان داشت — آنان می‌خواستند چیزی بیشتر درباره جهان بدانند، و طبیعی بود که مسائل علمی و مسائل فلسفی به یکدیگر آمیخته شوند. از آنجا که آنان علاقه‌مند به دریافتن ماهیت نهائی جهان بودند، نظریاتشان به عنوان نظریات فلسفی قلمداد می‌شود؛ اما چون هنوز تمایزی روشن بین روح و ماده حاصل نشده بود، و چون مسأله آنان تا اندازه زیادی پیرامون امر تغییر مادی دور می‌زد، پاسخشان بیشتر با الفاظ و مفاهیم مأخوذ از ماده بیان می‌شد. آنان «خمیرمایه» نهائی جهان را طبیعت نوعی ماده یافتند — خواه آب در نظر طالس، یا نامتعیّن آناکسیمندر، یا هوای آناکسیمنس، یا آتش هراکلیتس، یا اتمهای لوکیپوس، و بنابراین قسمت مهمی از موضوع مورد مطالعه آنان همان است که امروزه در قلمرو مطالعات دانشمندان فیزیک جای دارد.

بنابراین نخستین فلاسفه یونانی را حقاً باید جهان‌شناس نامید، زیرا آنان مشتاق شناختن ماهیت جهان، یعنی متعلق شناسایی ما، بودند، و خود انسان بیشتر از جنبه عینی و به عنوان جزئی از جهان مورد ملاحظه بود تا از جنبه ذهنی و به عنوان فاعل شناسایی یا به عنوان صاحب

اراده اخلاقی و فاعل عمل. آنان در مطالعه خود از جهان به هیچ نتیجه نهائی برای تبیین همه عوامل مورد بحث نرسیدند، و این ورشکستگی آشکار جهان‌شناسی، همراه با دیگر عللی که قریباً ملاحظه خواهد شد، طبیعتاً به تغییر جهت علاقه از شیء به شخص و از جهان به خود انسان منجر شد. این تغییر علاقه را، که سوفیستها نمونه و مثال بارز آن هستند، در بخش بعدی این کتاب مطالعه خواهیم کرد.

۴. اگرچه درست است که فلسفه پیش از سقراط حول جهان خارجی دور می‌زند، و این علاقه جهان‌شناسی وجه ممیز فلسفه پیش از سقراط از فلسفه سقراطی است، باید اشاره کرد که به هر حال يك مسأله مرتبط با انسان به عنوان شناسنده در فلسفه پیش از سقراط مطرح بود، و آن رابطه میان تجربه حسی و عقل است. بدین گونه پارمنیدس، با مفهوم «واحد» آغاز کرد، و خود را برای تبیین به وجود آمدن و از میان رفتن — که در تجربه حسی معلوم است — ناتوان یافت و شهادت حواس را به عنوان توهم کنار گذاشت، و اعتبار فقط عقل را، که به تنهایی قادر به دست یافتن به امر واقعی و امر پایدار است، ادعا نمود. اما این مسأله به روشی کامل یا کافی مورد بحث قرار نگرفت، و وقتی پارمنیدس اعتبار ادراک حسی را انکار کرد، این کار را به دلیل نظریه یا فرض مابعدالطبیعی کرد، نه از روی مطالعه ممتد طبیعت ادراک حسی و طبیعت فکر غیر حسی.

۵. چون نخستین متفکران یونانی را بحق می‌توان فلاسفه نامید، و چون آنان تا اندازه زیادی با روش عمل و عکس العمل، یا وضع (تز) و وضع مقابل (آنتی تز)، عمل می‌کردند (مثلاً تأکید هراکلیتس بر صیرورت و تأکید پارمنیدس بر وجود)، جز این نباید انتظار داشت که تخمه‌های گرایشها و نحله‌های فلسفی بعد در فلسفه پیش از سقراط قابل تشخیص باشد. بدین سان وقتی که نظریه «واحد» پارمنیدی، با ستایش عقل و بی اعتباری ادراک حسی توأم شود، می‌توانیم تخمه‌های ایدئالیسم بعدی را در آن ببینیم؛ و حال آنکه در معرفتی نوس توسط آناکساگوراس — هر اندازه هم استفاده عملی او از نوس محدود باشد — می‌توانیم تخمه‌های خداشناسی فلسفی را مشاهده کنیم؛ و در اتمیسم لوکیپوس و دموکریتس می‌توانیم تلایه فلسفه‌های ماتریالیستی و مکانیستی را که سعی در تبیین کیفیت به وسیله کمیت و تحویل هر چیز در جهان به ماده و محصولات ماده دارند ملاحظه کنیم.

۶. از آنچه گفته شد روشن است که فلسفه قبل از سقراط فقط يك مرحله پیش از فلسفه نیست که در مطالعه فکر یونانی بتوان آن را به شمار نیاز زد — به طوری که اگر بی‌درنگ با سقراط و افلاطون آغاز کنیم موجه باشیم. فلسفه پیش از سقراط مرحله قبل از فلسفه نیست، بلکه نخستین مرحله فلسفه یونانی است: این فلسفه نمی‌تواند فلسفه خالص و نامخلوط باشد، اما

فلسفه است، و شایسته است که برای ارزش ذاتیش به عنوان نخستین کوشش یونانی برای نیل به فهم عقلانی جهان مورد مطالعه قرارگیرد. به علاوه، این فلسفه دستگاه جامع و کاملی نیست، که دیوار نفوذناپذیری آن را از فکر فلسفی بعدی جدا کرده باشد؛ بلکه مقدمه‌ای است بر دوره بعد، زیرا در آن مسائلی مطرح شده که ذهن بزرگترین فلاسفه یونانی را مشغول کرده است. فکر یونانی توسعه و تکامل می‌یابد، و هر چند ما بسختی می‌توانیم نبوغ و قریحه اصیل و فطری مردانی مانند افلاطون و ارسطو را درست برآورد کنیم، خطاست که بپنداریم آنان تحت تأثیر گذشته نبودند. افلاطون از طریق نظامهای هراکلیتی و الثانی و فیثاغوری عمیقاً تحت تأثیر فکر پیش از سقراطی بود؛ ارسطو فلسفه خود را وارث و حد کمال گذشته می‌دانست؛ و هر دو متفکر مسائل فلسفی را از پیشینیان خود گرفتند، و درست است که راه‌حلهای ابتکاری ارائه کردند، لیکن در عین حال با مسائل درموقعیت تاریخیشان روبرو شدند. بنابراین بی‌معنی خواهد بود که تاریخ فلسفه یونانی را با بحث درباره سقراط و افلاطون بدون هیچ بحثی از فکر پیشین آغاز کنیم، زیرا ما نمی‌توانیم سقراط یا افلاطون را — یا ارسطو را نیز — بدون شناختی از گذشته بفهمیم.

اکنون باید به مرحله بعد فلسفه یونانی توجه کنیم، که می‌توان آن را وضع مقابلی برای دوره پیشین تفکر جهان‌شناختی دانست، یعنی دوره سوفسطائی و سقراطی.

بخش دوم

دورهٔ سقراطی

سوفسطائیان (سوفیستها)

نخستین فلاسفه یونانی اصولاً به شیء و عین^۱ توجه و علاقه داشتند و می‌کوشیدند تا اصل نهائی همه اشیاء را معین کنند. اما موفقیت آنان همسنگ صداقت فلسفی شان نبود، و فرضهای پی‌درپی که پیشنهاد کردند به آسانی به شکاکیت خاصی در مورد امکان وصول به معرفت یقینی درباره ماهیت نهائی جهان منجر شد. به علاوه نتیجه طبیعی آرائی مانند آراء هراکلیتس و پارمنیدس طرز تلقی شکاکانه‌ای درباره اعتبار ادراک حسی بود. اگر وجود ساکن است و ادراک حرکت توهم است، یا اگر، برعکس، همه چیز در حال تغییر دائم است و هیچ اصل واقعی ثابتی وجود ندارد، ادراک حسی ما غیر قابل اعتماد است، و بنابراین پایه‌های جهان‌شناسی فرومی‌ریزد. نظامهای فلسفه که تا اینجا پیشنهاد شد یکدیگر را طرد کردند: در نظریه‌های متضاد طبیعتاً حقیقتی یافت می‌شد، لیکن هیچ نیلسوفی هنوز برنخاسته بود با توانایی کافی برای سازش دادن امور متعارض در یک ترکیب و تألیف عالی‌تر که در آن خطا زایل و عدالت نسبت به حقیقت موجود در آراء مخالف رعایت شده باشد. نتیجه این وضع پدید آمدن نوعی بی‌اعتمادی به جهان‌شناسیها بود. و در واقع، اگر می‌بایست پیشرفتی حاصل شود، تغییر جهتی به سوی فاعل شناسایی^۲، به عنوان موضوع مورد تفکر، ضروری بود. توجه و دقت فکر افلاطون بود که امکان نظریه‌ای درست‌تر را که در آن حق هم ثبات و هم حرکت ادا شده باشد به وجود آورد؛ اما تغییر توجه از شیء به شخص و فاعل، که این پیشرفت را ممکن ساخت، ابتدا در میان سوفسطائیان (سوفیستها) پدیدار شد، و تا اندازه زیادی نتیجه ورشکستگی فلسفه پیشین یونانی بود. با وجود جدل^۳ زنون، بعید می‌نمود که پیشرفتی در مطالعه جهان‌شناسی واقعاً ممکن باشد.

در کنار شکاکیت که پیامد فلسفه پیشتر یونان بود، عامل دیگری که توجه را به فاعل شناسایی [خود انسان] رهنمون شد، تفکر روزافزون درباره پدیده های فرهنگ و تمدن بود، که تا اندازه زیادی به سبب آشنایی گسترده و وسیع یونانیان با مردمان خارجی حاصل شده بود. نه تنها آنان چیزهایی درباره تمدن ایران و بابل و مصر می دانستند، بلکه همچنین با مردمی که در مرحله خیلی فروتری بودند، مانند مردم اسکوتیه و تراکیه، تماس و ارتباط داشتند. در چنین احوالی، طبیعی بود که مردم هوشمندی مانند یونانیان از خود سؤالهایی بکنند؛ مثلاً، آیا طرق گوناگون زندگی، اعم از ملی و محلی، آیین های دینی و اخلاقی، صرفاً قراردادی یا نه؟ آیا فرهنگ یونانی، در مقابل فرهنگهای غیر یونانی یا بیگانه، موضوع قانون است، ساخته انسان و تغییر پذیر و ناپایدار، یعنی موجود به حسب قانون، یا بر اساس و به اقتضای طبیعت وجود دارد، یعنی موجود بالطبع؟ آیا این فرهنگ يك فرمان مقدس و برخوردار از تأیید الهی است، یا می تواند تغییر کند، اصلاح و جرح و تعدیل شود و تکامل یابد؟ زلر نشان می دهد که چگونه پروتاگوراس، پراستعدادترین سوفیستها از آبدرا، «این پاسگاه مقدم فرهنگ ایونی در سرزمین بیگانه تراکیه»^۴، برخاست.

پس سوفیسم^۵ (فن سوفسطائی) با فلسفه پیشین یونانی از جهت موضوع مورد بحث خود، یعنی انسان و تمدن و عادات انسان، اختلاف داشت: درباره جهان صغیر بحث می کرد نه جهان کبیر. انسان خود آگاه می شد: چنانکه سوفوکلس^۶ می گوید، «معجزات در جهان بسیار است، اما هیچ معجزه ای بزرگتر از انسان نیست.»^۷ لیکن سوفیسم با فلسفه پیشین یونانی در روش نیز اختلاف داشت. هر چند روش فلسفه پیشتر یونان به هیچ وجه مشاهده تجربی را نفی و طرد نمی کرد، با این وصف دارای ویژگی استنتاجی و قیاسی^۸ بود. وقتی که فیلسوفی اصل کلی

۴. طرحها، ص ۷۶.

۵. Sophism، منظور من از به کار بردن کلمه «سوفیسم» این نیست که بفهمانم نظامی سوفسطائی وجود داشته است: مردانی که ما به عنوان سوفیستهای یونانی می شناسیم هم از جهت استعداد و هم از جهت عقایدشان تفاوت بسیار با یکدیگر داشتند: آنان گرایش یا حرکتی را نشان می دهند، نه نحله ای فلسفی را. (یونانیان دانش را سوفیا و دانشمندان را سوفوس یا سوفیستس می گفتند. سوفیسم یا فن سوفسطائی گاه درباره مجموع نظریه ها و آراء و به عبارت دیگر تفکر سوفوسها به کار می رود. سوفوس معمولاً به معنی کسی است که دانش و خردمندی را شغل و حرفه خود سازد و به کار تعلیم پردازد و از جایی به جایی برود و درس بدهد و مزد بگیرد. — م.)

6. Sophocles

۷. آنتیگونه، ۳۲۲ به بعد.

8. deductive

خود، یعنی اصل مقوم نهائی، را وضع می کرد آنگاه این باقی می ماند که پدیدارهای جزئی را برحسب آن نظریه تبیین کند. اما سوفسطائیان درصدد گردآوردن اندوخته‌ای وسیع از مشاهدات و امور جزئی بودند؛ آنان اهل دائرة المعارف و دانشمندانی پرمایه بودند. سپس از این امور گردآمده می کوشیدند نتایجی تا اندازه‌ای نظری و تا اندازه‌ای عملی بگیرند. بدین گونه از مجموعه امور مر بوط به تفاوت‌های عقیده و ایمان که فراهم آورده بودند نتیجه گرفتند که محال است معرفتی یقینی داشت. یا از معرفت درباره ملل مختلف و طرق گوناگون زندگی توانستند درباره منشأ تمدن یا آغاز پیدایش زبان نظریه‌ای بپردازند. یا همچنین توانستند نتایج عملی بگیرند که مثلاً سازمان فلان جامعه بهتر و رساتر است اگر با این یا آن روش سازمان یافته باشد. پس روش سوفسطائی «تجربی و استقرائی»^{۱۰} بود.

اما باید به خاطر داشت که منظور از نتایج عملی سوفسطائیان اثبات و برقراری قواعد عینی که مبتنی بر حقیقت ضروری باشد نبود. و این امر به اختلاف دیگری بین سوفیسم و فلسفه کهن تر یونان، یعنی اختلاف غایت، دلالت دارد. فلسفه پیشتر یونان با حقیقت عینی سروکار داشت: جهان‌شناسان می خواستند حقیقت عینی درباره جهان را بیابند؛ آنها عمده جویندگان بی غرض حقیقت بودند. برعکس، سوفسطائیان اصولاً به حقیقت عینی توجه نداشتند: هدف آنان عملی بود نه نظری. و از این رو سوفسطائیان ابزارهای تعلیم و تربیت در شهرهای یونان شدند، و هدف آنان تعلیم هنر زندگی و نظارت و تنظیم آن بود. این نکته مورد توجه بوده است که در حالی که داشتن گروهی شاگرد برای فلاسفه پیش از سقراط کمابیش امری فرعی بود — زیرا هدف اصلی آنان یافتن حقیقت بود — برای سوفسطائیان امری اساسی بود، زیرا هدف آنان تعلیم بود.

در یونان، پس از جنگ‌های ایرانیان، حیات سیاسی طبعاً قوت و شدت یافت، و یک مورد آن بخصوص حکومت عامه (دموکراسی) در آتن بود. شهروند آزاد به هر حال در حیات سیاسی نقشی ایفا می کرد، و اگر می خواست پیش برود مسلماً مجبور بود که نوعی تعلیم و تربیت تحصیل کند. تعلیم و تربیت کهن برای کسی که می خواست وارد کارهای اجتماعی و دولتی شود کافی نبود؛ آرمان اشرافی (اریستوکراسی) قدیم، صرف نظر از اینکه ذاتاً نسبت به آرمانهای جدید عالی تر بود یا نه، نمی توانست خواستها و تقاضاهای رهبران دموکراسی روبه رشد را برآورد؛ چیزی بیشتر مورد نیاز بود، و این نیاز را سوفسطائیان برمی آوردند. پلوتارک می گوید که سوفسطائیان تعلیم و تربیت نظری را به جای تعلیم و تربیت عملی قدیم

مطرح کردند، که تا اندازه زیادی امری بود مربوط به سنت خانوادگی، ارتباط با دولتمردان برجسته و آموزش و پرورش عملی و تجربی از طریق مشارکت در حیات سیاسی. آنچه اکنون مورد نیاز و تقاضا بود دوره های مخصوص تعلیم بود، و سوفسطائیان چنین دوره هایی را در شهرها عرضه می کردند. آنان استادان سیاری بودند که از شهری به شهری سفر می کردند و بدین سان مجموعه با ارزشی از شناخت و تجربه گرد می آوردند، و در مطالب و موضوعات گوناگون — دستور زبان، تفسیر اشعار، فلسفه اساطیر و دین و غیره — تعلیم می دادند. اما، بالاتر از همه، مدعی بودند که فن بلاغت و سخنوری را، که برای حیات سیاسی مطلقاً ضروری بود، می آموزند. در دولت شهرهای یونان و بیش از همه در آتن، هیچ کس نمی توانست امید داشته باشد که به عنوان سیاستمدار شهری کسب کند مگر اینکه بتواند سخن بگوید، و نیکو سخن بگوید. سوفسطائیان مدعی بودند که این فن را به او می آموزند، و وی را در «فضیلت» سیاسی، فضیلت اشرافیت جدید، یعنی اشرافیت هوش و لیاقت، می پرورند. البته در این کار فی نفسه امر نادرستی وجود نداشت، لیکن فن سخنوری ممکن بود برای «انتقال» اندیشه پاروئیه و سیاستی به کار رود که بی غرضانه نبود یا ممکن بود برای مدینه قطعاً مضر باشد یا صرفاً برای تسهیل ترقی سیاستمدار پیش بینی شده باشد، و چنین پیامد مسلمی کمک می کرد که سوفسطائیان به بدی شهره شوند. این امر مخصوصاً در مورد تعلیماتی که در فن جدل و مباحثه^{۱۱} می دادند صادق بود. اگر کسی می خواست در دموکراسی یونانی پولدار شود، اصولاً می بایست از طریق اقامه دعوی و دادخواهی به مقصود برسد، و سوفسطائیان مدعی بودند راه درست پیروزی در این دادخواهیها را می آموزند. اما روشن است که این کار ممکن بود به آسانی به معنی تعلیم فن عادلانه جلوه دادن امر غیر عادلانه به مردم تعبیر شود. چنین روشی آشکارا با روش دیرین برخورد حقیقت جوینان فلاسفه بسیار اختلاف داشت، و به تبیین رفتاری که افلاطون با سوفسطائیان کرده است کمک می کند.

سوفسطائیان کار تعلیم خود را به وسیله آموزش و پرورش جوانان و با ارائه درسهای عمومی در شهرها پیش می بردند؛ اما چون استادان سیار و مردانی دارای تجربه وسیع و نماینده واکنش تا اندازه ای شکاکانه و سطحی بودند، این تصور شایع شد که آنان جوانان را از خانه های خود جدا می کنند و گرد هم می آورند و آنگاه پیش روی آنان قواعد اخلاق سنتی و عقاید دینی را سخت به انتقاد می گیرند. بنا بر این سنت پرستان سختگیر به سوفسطائیان با سوء ظن می نگرستند، هر چند جوانان حامیان پرشور آنان بودند. نه اینکه تمایلات خارج از قاعده

سوفسطائیان همگی سست کننده زندگی یونانی بود: وسعت دید آنان به طور کلی ایشان را طرفداران «پان هلنیسم»^{۱۲} (اتحاد اقوام یونانی) ساخته بود، نظریه‌ای که در یونان دولتشهری سخت مورد نیاز بود. بلکه تمایلات شکاکانه آنان بود که بیشترین توجه را جلب می‌کرد، بخصوص که به جای عقاید دیرین که سعی در فروریختن آن داشتند هیچ چیز واقعاً جدید و استواری نمی‌گذاشتند. برای این امر باید این حقیقت را افزود که آنان برای تعلیمی که می‌دادند پاداش و مزد می‌گرفتند. این کار، هرچند فی نفسه مشروع بود، با عرف فلاسفه بیشتر یونان مغایرت داشت، و با عقیده یونانی درباره شایسته و ناشایسته امور موافق نبود. این امر در نظر افلاطون تنفرآور بود، و گزنفون^{۱۳} می‌گفت که سوفسطائیان در برابر مزد خود به قصد فریب سخن می‌گویند و می‌نویسند و هیچ کمکی به کسی نمی‌کنند.^{۱۴}

از آنچه گفته شد، روشن است که سوفیسم سزاوار محکومیت قطعی نیست. سوفیسم با برگرداندن توجه متفکران به خود انسان، یعنی فاعل متفکر و صاحب اراده، همچون مرحله واسطه‌ای به کار مهم افلاطونی - ارسطویی مدد رسانید. با عرضه وسیله‌ای برای تعلیم و تربیت، کاری ضروری در حیات سیاسی یونان انجام داد، در حالی که تمایلات «پان هلنیستی» اش یقیناً مایه اعتبار و سرافرازی آن است. و حتی تمایلات شکاکانه و نسبی آن، که روی هم رفته تا اندازه زیادی نتیجه شکست فلسفه پیشین از یک سو و نتیجه تجربه وسیعتر حیات انسانی از سوی دیگر بود، لا اقل به طرح مسائل نوی کمک کرد، ولو آنکه خود سوفیسم قادر به حل این مسائل نبود. تصور باطلی نیست بازشناختن تأثیر سوفیسم در درام^{۱۵} یونانی، مثلاً در سرود سوفوکلس برای پیشرفت آدمی در آنتیگونه^{۱۶} و در بحثهای نظری که در نمایشنامه‌های اربیدس^{۱۷} آمده است و نیز در آثار مورخان یونانی، مثلاً در محاوره مشهور ملیان^{۱۸} در صفحات توسیدید.^{۱۹} مدتی طول کشید تا کلمه «سوفسطائی» معنی ناپسندی به خود گرفت. این نام را هرودت درباره سُلن^{۲۰} و فیثاغورس، آندروتیون^{۲۱} درباره حکمای سبعة و سقراط، لوسیاس^{۲۲} درباره افلاطون ب. کار برده‌اند. به علاوه، سوفسطائیان متقدم احترام و اعتباری در میان عامه مردم به دست آوردند، و چنانکه مورخان خاطر نشان کرده‌اند، کم نبوده است مواردی که آنها را به عنوان «سفیران» شهرهایشان انتخاب کرده‌اند، واقعیتی که با

12. Panhellenism 13. Xenophon

۱۴. گزنفون، شکارنامه، ۱۳، ۸ (دیاس، ۲، ۷۹، الف).

15. drama 16. *Antigone* 17. Euripides 18. Melian 19. Thucydides
20. Solon 21. Androton 22. Lysias

شهرتشان به شیادی چندان مطابقت ندارد. تنها به طور ثانوی و بعدی بود که کلمه «سوفسطائی» رنگ و بوی بدی کسب کرد، چنانکه نزد افلاطون؛ و در زمانهای بعد ظاهراً این کلمه دوباره معنای خوب خود را بازیافت و در مورد استادان بلاغت و نثر نویسان امپراطوری به دور از معنای زبان باز و فریبکار که به آن داده بودند به کار رفت. «مخصوصاً به واسطه مخالفت سقراط و افلاطون است که سوفسطائیان چنان شهرت بدی یافتند که این کلمه اکنون معمولاً به این معنی است که، با استدلال باطل، حقیقتی مردود یا مشکوک جلوه کند، یا چیز باطلی به کرسی اثبات بنشینند و قابل قبول نمایانده شود.»^{۲۲}

از سوی دیگر، نظریه نسبت^{۲۴} سوفسطائیان، تشویقی که آنان از جدل و مناظره می کردند، نداشتن معیارهای ثابت، قبول مزد، و تمایلات موشکافانه بعضی از سوفیستهای متأخر، تا اندازه زیادی نشان می دهد که چرا کلمه «سوفسطائی» معنی ناپسندی به خود گرفته است. در نظر افلاطون، آنان «دکاندارانی هستند با کالاهای معنوی»^{۲۵}؛ و سقراط در رساله پروتاگوراس این طور معرفی شده^{۲۶} که از هیپوکراتس^{۲۷}، که می خواست از پروتاگوراس تعلیم بگیرد، می پرسد: «آیا از اینکه خود را همچون يك سوفسطائی به یونانیان نشان دهی شرمنده نمی شوی؟» و هیپوکراتس پاسخ می دهد: «آری، براستی، سقراط، اگر باید آنچه را می اندیشم به زبان آورم.» اما ما باید به یاد داشته باشیم که افلاطون می گوید جنبه بد سوفسطائیان را نمایان کند، تا اندازه زیادی به دلیل اینکه وی سقراط را در پیش چشم داشت که آنچه را در سوفیسم نیکو بود به درجه ای به مراتب عالیتر از دست آوردهای خود سوفیستها بسط و توسعه داده بود.

۲۲. هگل، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۳۵۴.

24. relativism

۲۵. پروتاگوراس، ۳۱۳ ج ۶-۵. ۲۶. پروتاگوراس، ۳۱۲ الف ۴-۷.

27. Hippocrates

بعضی از سوفسطائیان بنام

۱. پروتاگوراس

پروتاگوراس^۱ (پروتاگورس) بنا بر نظر اغلب مؤلفان در حدود ۴۸۱ ق.م. متولد شد، اهل آبدرا در تراکیه بود،^۲ و ظاهراً در حدود اواسط قرن [بنجم] به آن آمده است. از عنایت پریکلس برخوردار بود، و گفته شده است که پریکلس کار تهیه و تنظیم قانون اساسی را برای مستعمره یونانی ثوریشی،^۳ که در ۴۴۴ ق.م. تأسیس شده بود، به وی واگذار کرد. وی دوباره در آغاز جنگ پلوپونزی در ۴۳۱ و در هنگام شیوع بیماری طاعون در ۴۳۱، که دو پسر پریکلس را ربود، در آن بود. دیوگنس لائرتیوس داستانی نقل می کند که پروتاگوراس به سبب کتابش درباره خدایان به کفر متهم و مورد تعقیب بود، لیکن پیش از محاکمه از شهر گریخت و هنگام رفتن به سیسیل در راه غرق شد، و کتابش را در بازار شهر سوزاندند. این واقعه در زمان شورش اقلیت مقتدر و متنفذ «چهارصد»^۴ در سال ۴۱۱ ق.م. رخ داد. برنت گرایش به مشکوک شمردن این داستان دارد، و معتقد است که اگر آن کیفر خواست و پیگرد واقع شده بود، پس می بایست قبل از ۴۱۱ اتفاق افتاده باشد. تیلور^۵ در ردّ داستان تعقیب قضائی پروتاگوراس با برنت موافق است، لیکن ردّ او به این دلیل است که همچنین با برنت در قبول تاریخ خیلی زودتری برای تولد پروتاگوراس، یعنی ۵۰۰ ق.م.، موافقت دارد. هر دو نویسنده بر معرفی افلاطون از

1. Protagoras

۲. پروتاگوراس، ۳۰۹ ج؛ جمهوری، ۶۰۰ ج؛ دیوگنس لائرتیوس، ۹، ۵۰ به بعد.

3. Thuri

۴. «شورای چهارصد عضو» از گروه توانگر و مقتدر آنتی تشکیل شده بود. این مجمع با ایجاد وحشت خود را تحمیل کرد و بر بوله (مجلس آنتی) حاکم شد ولی بعد از چهارماه برافتاد. نس.م.

5. Professor Taylor

پروتاگوراس در محاوره ای به همین نام به عنوان يك مرد سالخورده، لا اقل نزدیک ۶۵ سال، در حدود سال ۴۳۵، تکیه و اعتماد می کنند. افلاطون «باید دانسته باشد که آیا پروتاگوراس واقعاً به نسل پیش از سقراط متعلق بوده است یا نه، و نمی توانسته است انگیزه ای برای بدنمایش دادن چنین مطلبی داشته باشد.»^۶ اگر این گفته درست باشد، پس ما همچنین باید قول منون را، که پروتاگوراس در اوج شهرت درگذشت، بپذیریم.

مشهورترین گفتار پروتاگوراس در کتاب وی، «حقیقت یا بطلان استدالات (اقوال)»، مندرج است، دایر بر اینکه «انسان مقیاس همه چیزهاست، مقیاس هستی چیزهایی که هست و مقیاس نیستی چیزهایی که نیست.»^۷ در شرح و تفسیر این گفتار مشهور او بحث و گفتگوی قابل توجهی بوده است که باید مطرح کرد. بعضی از نویسندگان بر این عقیده اند که منظور پروتاگوراس از «انسان» انسان فردی نیست، بلکه انسان به معنی نوعی است. اگر چنین باشد، پس معنی آن قول این خواهد بود که «آنچه به نظر تو درست آید برای تودرست است، و آنچه به نظر من درست آید برای من درست است»، بلکه این است که جامعه یا گروه یا تمامی نوع انسان ملاک و مقیاس حقیقت است. همچنین بحث و گفتگو پیرامون این مسأله جریان داشته است که آیا چیزها (اشیاء) — خرماتا — را منحصرأ باید درباره متعلقات ادراك حسی فهمید یا دامنه آن قلمرو ارزشها را نیز دربرمی گیرد.

این مسأله ای دشوار است و در اینجا نمی توان به تفصیل مورد بحث قرارداد، لیکن نویسنده حاضر آماده نیست که گواهی افلاطون را در تئتوس نادیده بگیرد، که در آنجا گفتار پروتاگوراس، با اینکه البته، چنانکه خود افلاطون می پذیرد، بسط داده شده است، یقیناً به معنی فردی درباره ادراك حسی تفسیر شده است.^۸ سقراط خاطر نشان می کند که وقتی باد می وزد، یکی از ما ممکن است احساس سرما کند و دیگری نه، یا یکی ممکن است اندکی احساس خنکی کند و دیگری کاملاً سردش شود، و می پرسد که آیا ما باید با پروتاگوراس موافق باشیم که باد برای کسی که آن را سرد حس می کند سرد است و برای دیگری سرد نیست؟ کاملاً روشن است که در این عبارت پروتاگوراس چنان تفسیر شده است که گویی به انسان فردی اشاره می کند، و نه اصلاً به انسان به معنی نوعی. به علاوه، باید توجه کرد که سوفسطائی به عنوان کسی توصیف نمی شود که می گوید باد برای یکی صرفاً سرد به نظر می آید و برای دیگری نه. بدین سان اگر من در روز سردی پس از گردش در هوای بارانی به درون اتاق بیایم، و بگویم که آب گرم است، و شما از اتاق گرمی بیرون بیایید و همان آب را سرد

۶. افلاطون، ص ۲۳۶، یادداشت. ۷. قطعه ۱. ۸. تئتوس (Theaetetus)، ۱۵۱ ه، ۱۵۲ الف.

حس کنید، پروتاگوراس خواهد گفت که هیچ يك از ما برخطا نیست — آب گرم است نسبت به عضو حسی من، و سرد است نسبت به عضو حسی شما. (هرگاه در مقابل به سوفسطائی می گفتند که قضایای هندسی برای همه یکسانند، پروتاگوراس جواب می داد که در واقعیت عینی و انضمامی خطوط یا دوائر هندسی وجود ندارد، و بنابراین ایشکالی پیش نمی آید.)^۹ در مخالفت با این تفسیر به رساله پروتاگوراس افلاطون توصل جسته اند که در آنجا پروتاگوراس چنین معرفی نشده که آن قول را نسبت به ارزشهای اخلاقی به معنی فردی به کار می برد. لیکن حتی اگر مسلم بگیریم که پروتاگوراس باید با خود سازگار باشد، مطمئناً ضروری نیست که فرض کنیم که آنچه درباره متعلقات ادراک حسی درست است درباره ارزشهای اخلاقی هم درست است. ممکن است گفته شود که پروتاگوراس اعلام می کند که انسان میزان و مقیاس همه چیزهاست، به طوری که اگر تفسیر فردی درباره متعلقات ادراک حسی پذیرفته شود، باید آن را در مورد ارزشها و احکام اخلاقی نیز تعمیم داد، و برعکس اگر در خصوص ارزشها و احکام اخلاقی پذیرفته نشود، نسبت به متعلقات ادراک حسی نیز نباید پذیرفته شود: به عبارت دیگر، ما مجبوریم که بین تئتوس و پروتاگوراس یکی را برگزینیم، بر یکی تکیه و اعتماد کنیم و دیگری را رد کنیم. اما اولاً مسلم نیست که معنی و منظور از «همه چیز» این است که شامل ارزشهای اخلاقی نیز هست، و ثانیاً به احتمال قوی متعلقات حواس مخصوص دارای چنان خصیصه ای هستند که نمی توانند موضوع معرفت حقیقی و کلی قرار گیرند، و حال آنکه برعکس ارزشهای اخلاقی از نوعی هستند که می توانند موضوع معرفت حقیقی و کلی شوند. این نظر خود افلاطون است، که گفتار پروتاگوری را با نظریه هراکلیتی درباره جریان دائمی مرتبط می سازد، و معتقد است که معرفت حقیقی و یقینی را تنها می توان درباره مافوق محسوس داشت. ما سعی نخواهیم کرد که ثابت کنیم پروتاگوراس به نظریه افلاطونی درباره ارزشهای اخلاقی معتقد بوده است، که البته معتقد نبوده است، بلکه می خواهیم نشان دهیم که ادراک حسی و درک و شهود ارزشها نسبت به معرفت یقینی و حقیقت برای همه، در موفقیت و شکست بالضروره سرنوشت مشترکی ندارند.

پس تعلیم واقعی پروتاگوراس درباب احکام و ارزشهای اخلاقی چه بود؟ در تئتوس وی این گونه معرفی شده است که هم می گوید احکام اخلاقی نسبی است («زیرا من معتقدم که اعمالی که برای هر جامعه خاصی به نظر درست و پسندیده می آید برای آن جامعه چنین است، مادامی که آنان چنین معتقد باشند») و هم می گوید مرد عاقل باید بکوشد تا اعمال درست را

جانشین اعمال نادرست سازد.^{۱۰} به عبارت دیگر، در اینکه يك نظریه اخلاقی درست و نظریه دیگر نادرست است مسأله‌ای وجود ندارد، بلکه مسأله این است که يك نظریه «سالم تر»، یعنی سودمندتر یا مناسبتر از نظریه دیگر است. «بدین سان، هم این درست است که بعضی از آدمیان عاقلتر از دیگران هستند و هم این که هیچ کس غلط نمی‌اندیشد.» (کسی که فکر می‌کند حقیقت مطلق وجود ندارد، چندان حق ندارد که مطلقاً بگوید «هیچ کس غلط نمی‌اندیشد.») حال، در پروتاگوراس، افلاطون سوفسطائی را این گونه معرفی می‌کند که معتقد است حیا (به یونانی: آیدس) و عدل (به یونانی: دیکه) را خدایان به همه آدمیان بخشیده‌اند، «زیرا شهرها نمی‌توانست موجود باشد اگر، چنانکه در مورد دیگر هنرها، فقط چند انسان از آنها بهره‌مند بودند.» آیا این بیان با آنچه در تئتوس گفته شده مغایر است؟ ظاهراً منظور پروتاگوراس این است: که قانون به طور کلی مبتنی بر تمایلات اخلاقی معینی است که در نهاد همه آدمیان هست، اما انواع خاص قانون، چنانکه در جوامع مختلف یافت می‌شود، نسبی است، به این معنی که قانون يك جامعه، بدون اینکه «درست تر» از قانون جامعه دیگر باشد، شاید «سالم تر» یعنی مفیدتر یا مناسبتر باشد. جامعه یا مدینه تعیین کننده قوانین در این مورد است نه فرد، اما خصیصه نسبی احکام اخلاقی واقعی و ضرورت‌های واقعی «قانون عام و کلی»^{۱۱} محفوظ خواهد بود. پروتاگوراس، به عنوان هواخواه سنت و قرارداد اجتماعی، بر اهمیت تعلیم و تربیت و فراگرفتن و پذیرفتن سنت‌های اخلاقی جامعه تأکید می‌کند، در حالی که می‌پذیرد که حکیم جامعه را به قوانین «بهتر» رهنمون می‌شود. تا آنجا که به فرد شهر وند مر بوط است، باید پایبند سنت و قوانین پذیرفته شده جامعه باشد — و بیش از همه به دلیل اینکه هیچ «طریقی» درست تر از «طریق» دیگر نیست. حیا و عدل وی را به این روش متمایل می‌سازد، و اگر نصیبی از این مواهب خداداد نداشته باشد و از اطاعت جامعه (دولت) سز بیچی کند، جامعه باید از شر وی خلاص شود. بنابراین، در حالی که در نگاه اول نظریه «نسبی گرایانه» پروتاگوراس ممکن است قصداً انقلابی به نظر آید، سرانجام برای حمایت از سنت و حاکمیت مورد استفاده قرار می‌گیرد. هیچ قانون نامه‌ای «درست تر» از دیگری نیست، پس حکم فردی خود را به مخالفت با قانون جامعه به کار نگیرد. به علاوه، پروتاگوراس از طریق تصور خود از «حیا» و «عدل» لااقل اشاراتی به قانون نانوشته یا طبیعی می‌کند، و در این جهت به توسعه دیدگاه یونانی کمک می‌کند.

۱۰. تئتوس، ۱۶۶ به بعد.

در کتابی به نام دربارهٔ خدایان پروتاگوراس گفته است: «دربارهٔ خدایان، من مطمئن نیستم که هستند یا نیستند، و یا اینکه در شکل و هیئت به چه چیز شباهت دارند؛ زیرا خیلی چیزها هستند که مانع معرفت یقینی اند، ابهام موضوع و کوتاهی عمر بشر.»^{۱۲} این تنها قطعه‌ای است که ما از آن اثر در دست داریم. چنین جمله‌ای ممکن است ظاهراً به تصویر پروتاگوراس به عنوان متفکر شکاک و مخرب‌بی که نیروهای انتقادی خود را متوجه تمام سنت مستقر در اخلاق و دین می‌کند رنگ تأیید ببخشد؛ لیکن چنین نظری با تصویری که افلاطون از پروتاگوراس در محاوره‌ای به این نام به دست می‌دهد موافقت ندارد، و بی‌تردید اشتباه‌آمیز است. درست همان طور که از نسبی بودن قانون نامه‌های مختلف این نتیجهٔ اخلاقی گرفته می‌شود که فرد باید خود را تسلیم تعلیم و تربیت سنتی کند، همین طور هم از عدم یقین ما دربارهٔ خدایان و ماهیت آنها این نتیجهٔ اخلاقی گرفته می‌شود که ما باید به دین مدینه وفادار بمانیم. اگر ما نمی‌توانیم دربارهٔ حقیقت مطلق مطمئن باشیم، چرا دینی را که از پدران خود به ارث برده ایم دور بیندازیم؟ به علاوه، طرز برخورد پروتاگوراس چنان غیر عادی یا مخرب نیست که پیروان یک دین جزمی طبیعاً ممکن است فرض کنند، زیرا، چنانکه برنت اظهار نظر می‌کند، دین یونانی مشتمل بر «نفی و اثباتهای کلامی» نبود بلکه شامل پرستش بود.^{۱۳} درست است که اثر و نتیجهٔ سوفسطائیان تضعیف اعتماد به سنت بوده است، اما ظاهراً شخص پروتاگوراس در خلق و خو محافظه‌کار بود و قصد و نیت تربیت افراد انقلابی نداشت؛ برعکس، مدعی بود که شهروند خوب می‌پرورد. در همهٔ آدمیان تمایلات اخلاقی وجود دارد، لیکن اینها فقط در جامعهٔ سازماندار توسعه و پرورش می‌یابد؛ بنابراین اگر کسی یک شهروند خوب باشد، باید تمامی سنت اجتماعی جامعه‌ای را که عضو آن است فرا بگیرد. سنت اجتماعی حقیقت مطلق نیست، اما برای یک شهروند خوب معیار است.

از نظریهٔ نسبی‌انگاران چنین برمی‌آید که دربارهٔ هر موضوعی بیش از یک عقیده ممکن است، و پروتاگوراس به نظر می‌رسد که این مطب را در پاسخها پرورانده است. جدلی و سخنور در فن پروراندن عقاید و استدلالهای مختلف مشق و تمرین می‌کند، و وقتی با کمترین اندازه سخن گفتن موفق به اقناع می‌شود هر چه بیشتر خواهد درخشید. دشمنان سوفسطائیان این را به معنی غلبه دادن آرمان اخلاقاً بدتر تفسیر کردند،^{۱۴} لیکن این سخن بالضرورة دارای این معنی اخلاقاً مخرب نیست. مثلاً یک وکیل دعاوی که در امر حقی با موفقیت از موکلی که در

۱۲. قطعهٔ ۴. ۱۳. فلسفهٔ یونانی، بخش اول، ص ۱۱۷.

۱۴. آریستوفانس، ابرها (نمایشنامه)، ۱۱۲ به بعد، ۶۵۶، ۸۴۷ به بعد.

دفاع از خود ضعیف و ناتوان است یا از حقی که اثباتش دشوار است دفاع کند، ممکن است گفته شود که این کار «استدلال ضعیفتر» را غلبه و تفوق دادن است، هرچند وی هیچ کار غیر اخلاقی نمی‌کند. به دست سخنوران بی‌مرام و فاقد اصول اخلاقی و هواخواهان مغالبه و مجادله، اصل و قاعده اخلاقی به آسانی طعم و بوی بد حاصل می‌کند، اما دلیلی وجود ندارد که به خود پروتاگوراس تمایلی برای تشویق رفتار بد نسبت داده شود. مع هذا، نمی‌توان انکار کرد که نظریه نسبیت، وقتی با مشق و تمرین جدل و مناظره و مغالبه توأم شود به طور خیلی طبیعی تمایلی برای موفقیت به وجود می‌آورد، بدون اینکه حقیقت و عدالت مورد ملاحظه و رعایت باشد.

پروتاگوراس در مطالعه و علم دستور زبان (گرامر) پیشگام بود. گفته شده است که وی انواع مختلف جمله را طبقه‌بندی^{۱۵} و اصطلاحات متفاوتی برای انواع مختلف اسمها وضع کرده است.^{۱۶} آریستوفانس، در یک قطعه سرگرم‌کننده از/برها، سوفسطائی را به عنوان کسی توصیف می‌کند که از اسم مذکر آلترواوان (alectruown) (یعنی خروس) اسم مؤنث آلتروآینا (alectruina) (یعنی مرغ) می‌سازد.^{۱۷}

۲. پرودیکوس

پرودیکوس^{۱۸} (افرودیقوس) اهل جزیره کئوس^{۱۹} در دریای اژه بود. گفته شده است که ساکنان این جزیره متمایل به بدبینی بودند، و تمایلات همشهریان پرودیکوس را به او نسبت داده‌اند، زیرا در محاوره مجعول افلاطونی آکسیوخوس^{۲۰} این عقیده که مرگ برای رهایی از مصائب زندگی مطلوب است، به وی نسبت داده شده است. ترس از مرگ نامعقول است، زیرا مرگ نه به زنده‌ها مربوط است و نه به مرده‌ها — زنده‌ها، زیرا هنوز زنده‌اند، مرده‌ها، زیرا دیگر زنده نیستند.^{۲۱} اثبات صحت این نقل آسان نیست.

پرودیکوس شاید بخصوص برای نظریه خویش درباره منشأ دین قابل توجه است. او معتقد بود که در آغاز آدمیان خورشید، ماه، رودخانه، دریاچه، میوه‌ها و غیره را به عنوان خدایان می‌پرستیدند — به عبارت دیگر، چیزهایی که برای آنها سودمند بود یا به آنها غذا می‌داده و به عنوان نمونه پرستش نیل در مصر را ارائه می‌دهد. بعد از این مرحله ابتدائی مرحله دیگری به

۱۵. دیوگنس لائرتیوس، ۹، ۵۳ به بعد.

۱۶. ارسطو، خطابه، ۵، ۱۴۰۷ ب ۶.

۱۷. ابرها، ۶۵۸ به بعد، ۸۴۷ به بعد.

دنبال می آید، که در آن مخترعان صنایع و فنون گوناگون — کشاورزی، تاک پروری، فلزکاری، و غیره — همچون خدایان دمتر^{۲۲}، دیونوسوس^{۲۳}، هفایستوس^{۲۴} و غیره، مورد پرستش بودند. بنابراین نظر، وی فکر می کرد که عبادات و مناسک دینی غیر ضروری است و ظاهراً از طرف اولیای امور آتن دچار زحمت شده است.^{۲۵} پرودیکوس، مانند پروتاگوراس، برای مطالعات مربوط به زبان مورد توجه بوده^{۲۶} و رساله ای در باب مترادفات نوشته است. به نظر می رسد که نحوه بیان او بسیار فضل فروشانه بوده است.^{۲۷}

(زَلر می گوید^{۲۸}: «هرچند افلاطون معمولاً از وی با طنز سخن می گوید، با وجود این ذکر خیری از او می کند که سقراط گهگاه شاگردانی نزد او می فرستاده است (تنتوس، ۱۵۱ ب)، و شهر زادگاهش بارها مأموریت های سیاسی به او محوّل کرده است (هیپاس بزرگ، ۲۸۲ ج)». حقیقت امر این است که زلر ظاهراً نکته ای را در عبارت تنتوس فراموش کرده است، زیرا جوانانی که سقراط نزد پرودیکوس فرستاده بود کسانی بودند که سقراط دریافته بود که در مصاحبت با او «آبستن» اندیشه هایی نیستند. بنابراین آنان را نزد پرودیکوس گسیل داشته بود تا در مصاحبت با وی از «سَترَوَنی» باز رهند.)

۳. هیپاس

هیپاس ایسی^{۲۹} معاصر جوانتر پروتاگوراس بود و مخصوصاً به سبب تنوع و کثرت اطلاعات و آشنایی با ریاضیات، نجوم، دستور زبان، علم بلاغت، قافیه و عروض، موسیقی، تاریخ و ادبیات و علم اساطیر^{۳۰} شهرت داشت — خلاصه آنکه دانشمندی جامع و پرمایه بود. و نه تنها دانشمندی پرمایه بود، بلکه وقتی در المپیاد^{۳۱} خاصی حاضر بود، می باید که همه لباسهای خود را خود دوخته است. فهرست وی از پیروزیهای المپیک، اساس و پایه ای برای نظام تاریخگذاری یونانی بعد به وسیله المپیادها فراهم کرد (این نظام نخستین بار توسط تیمائوس مورخ ارائه شد).^{۳۲} افلاطون، در پروتاگوراس، از قول هیپاس نقل می کند که «قانون فرمانروای مستبد^{۳۳} آدمیان است، زیرا آنها را وادار می کند که بسی کارها بر ضد طبیعت انجام دهند.»^{۳۴} نکته ای که در این جمله به نظر می رسد این است که قانون دولت شهر غالباً خشک و

22. Demeter 23. Dionysus 24. Hephaestus

۲۵. قطعه ۵. ۲۶. رجوع کنید به کراتولوس، ۳۸۴ ب. ۲۷. رجوع کنید به پروتاگوراس، ۳۳۷ الف.

۲۸. طرحها، ۸۴ - ۸۵.

29. Hippias of Elis 30. mythology 31. Olympiad

۳۲. قطعه ۳.

33. tyrant

۳۴. ۳۳۷ د، ۳-۲.

ظالمانه و مغایر با قوانین طبیعی است.

۴. گرگیاس (غورجیاس)

گرگیاس اهل لئونتنی،^{۳۵} در سیسیل، از حدود ۴۸۳ تا ۳۷۵ ق. م. می زیست و در ۴۲۷ با سمت سفیر لئونتنی به آتن آمد تا بر ضد سیراکوز^{۳۶} درخواست کمک کند. در سفرهای خود آنچه توانست برای گسترش روحیه بان هِلنیسم انجام داد.

گرگیاس ظاهراً در آغاز شاگرد امیدکلس بوده و خود را با مسائل علم طبیعی مشغول می داشته است، و ممکن است کتابی درباره مناظر و مرایا (علم نور و بصیر)^{۳۷} نوشته باشد. اما به واسطه جدل (دیالکتیک) زنون به مسلک شك (شکاکیت)^{۳۸} کشانده شد و کتابی تحت عنوان درباره عدم یا طبیعت منتشر ساخت، که فکر اساسی آن ممکن است از سکستوس امپیریکوس^{۳۹} و از نوشته مجعول ارسطویی درباره ملیسوس، گزنوفانس و گرگیاس فراهم آمده باشد. از این گزارشهای محتویات اثر گرگیاس روشن است که وی نسبت به جدل الثانی عکس العملی نشان داده است که نسبت به پروتاگوراس تا اندازه ای متفاوت است، زیرا در حالی که می توان گفت که پروتاگوراس معتقد بود که هر چیزی درست و حقیقی است، گرگیاس ضد آن را معتقد بود. بنابر نظر گرگیاس، (اولاً) هیچ چیز وجود ندارد، زیرا اگر چیزی وجود داشته باشد، یا از ازل بوده، یا به وجود آمده است. اما نمی تواند به وجود آمده باشد، زیرا چیزی نمی تواند نه از وجود و نه از عدم (لا وجود) به وجود آید. و نه می تواند ازلی باشد، زیرا اگر ازلی بود، نامتناهی بود. لیکن نامتناهی به دلیل ذیل غیر ممکن است: نامتناهی نه می تواند در دیگری باشد و نه در خودش، پس هیچ جا نخواهد بود. اما آنچه هیچ جا نیست، هیچ است. (ثانیاً) اگر چیزی وجود هم داشته باشد، نمی تواند شناخته شود. زیرا اگر وجود شناختنی باشد، پس آنچه به اندیشه درمی آید باید موجود باشد، و لا وجود هرگز نمی تواند به اندیشه درآید. در این صورت خطایی نمی تواند وجود داشته باشد، که باطل و بی معنی است.^{۴۰} (ثالثاً) حتی اگر وجود شناختنی باشد، این شناسایی نمی تواند به دیگری منتقل شود. هر دالی غیر از مدلول است؛ مثلاً چگونه ما شناخت رنگها را به وسیله کلمات می توانیم به کسی منتقل کنیم، زیرا گوش

35. Gorgias of Leontini 36. Syracuse 37. Optics 38. scepticism

39. Sextus Empiricus

۴۰. منظور این است که چون لا وجود نمی تواند متعلق شناسایی باشد پس آنچه شناخته می شود باید موجود و خطا ناپذیر باشد و حال آنکه وقوع خطا در شناسایی امر مسلمی است و انکار آن بی معنی است. پس شناسایی ما بدون ملاک و متعلق شناسایی ما نامعلوم است. — م.

آهنگها را می شنود نه رنگها را؟ و چگونه تصوّر واحد وجود در دو شخص در آن واحد می تواند باشد، زیرا آنها غیر از یکدیگرند؟^{۴۱}

در حالی که بعضی این افکار حیرت انگیز را به عنوان بیان کننده نوعی هیچ انگاری^{۴۲} جدی فلسفی دانسته اند، بعضی دیگر فکر کرده اند که این نظریه يك شوخی از طرف گرگیاس است، یا بهتر بگوئیم سخنور بزرگ می خواسته است نشان دهد که علم بلاغت یا مهارت در استعمال الفاظ و کلمات حتی بی معنی ترین فرضیه را موجه می نماید (عین گفته گومپر ز^{۴۳}). لیکن این نظریه اخیر نه با این حقیقت سازگار است که ایسوکراتس^{۴۴} عقاید گرگیاس را در کنار عقاید زنون و ملیسوس قرار می دهد، و نه با نوشته درباره افکار گرگیاس که از عقاید گرگیاس به عنوان عقایدی که از ارزش نقد فلسفی برخوردار است گفتگو می کند.^{۴۵} به هر حال رساله ای درباره «طبیعت»، جای چنین تردستیهای خطایی نیست. از سوی دیگر، دشوار است فرض اینکه گرگیاس با جدّ تمام معتقد بود که هیچ چیز وجود ندارد. ممکن است چنین باشد که وی می خواست جدل الثائی را برای تنزل دادن فلسفه الثائی به پاره گویی به کار گیرد.^{۴۶} وی بعدها، با ترك فلسفه، خود را وقف سخنوری و علم بلاغت کرد.

فن بلاغت و سخنوری را گرگیاس به عنوان مهارت در هنر اقناع می نگرست، و این امر وی را ناگزیر به مطالعه روان شناسی عملی رهنمون شد. وی از روی قصد و اندیشه هنر القاء در ذهن را، که می توانست هم برای غایات عملی، اعم از خوب و بد، و هم برای اغراض هنری به کار آید، پیشه خود ساخت. در ارتباط با مطلب اخیر گرگیاس هنر فریب مصلحت آمیز را بسط و گسترش داد، و تراژدی را فریبی نامید که «سبب شدن آن بهتر از سبب ناشدن آن است؛ و تسلیم شدن به آن نیروهای بزرگتر درک و احساس هنری را نشان می دهد تا تسلیم نشدن به آن».^{۴۷} مقایسه ای که گرگیاس میان آثار و نتایج تراژدی و آثار و نتایج تزکیه می کند ما را به یاد نظریه کثیرالبحث ارسطو درباره تزکیه و تطهیر نفس (به یونانی: کاتارسیس) می اندازد. این حقیقت که افلاطون نظریه «قدرت حق است» را در دهان کالیکس^{۴۸} [شاگرد گرگیاس] می گذارد^{۴۹}، و حال آنکه شاگردی دیگر، به نام لوکوفر^{۵۰}، گفته است که اشرافیت نوعی

۴۱. رجوع کنید به قطعات ۳.۱.

42. Nihilism 43. H. Gomperz 44. Isocrates

۴۵. ارسطو یا تئوفاستس؟

۴۶. رجوع کنید به زلر، طرحها، ص ۸۷. ۴۷. قطعه ۲۳ (پلوتارک، عظمت آتن، ۵، ۳۸۴).

48. Callicles

۴۹. گرگیاس، ۴۸۲ هـ به بعد.

50. Lycophron

فریب است و همه آدمیان برابرند، و قانون قراردادی است که به وسیله آن، حق متقابلاً تضمین می‌شود.^{۵۱} در حالی که باز شاگردی دیگر درخواست آزادی بردگان را به نام قانون طبیعی کرده است.^{۵۲} ما می‌توانیم این نظریه‌ها را همداستان با زلر ناشی از رد و ترك فلسفه از جانب گرگیاس بدانیم که او را به امتناع از پاسخگویی به پرسشهای حقیقت و اخلاق کشانده است.^{۵۳}

دیگر سوفسطائینی که می‌توان به اختصار از آنها یاد کرد تراسوماخوس^{۵۴} اهل خالکیدن^{۵۵} است، که در رساله جمهوری به عنوان مدافع جانورخوی حقوق قویتر معرفی شده است.^{۵۶} و دیگری آنتیفن^{۵۷} آتنی است، که قائل به برابری همه آدمیان است و امتیازات بین نجبا و عامه، یونانیان و بیگانگان (بر برها)، را به عنوان اینکه خودناشی از بر بریت است رد می‌کند. وی تعلیم و تربیت را مهمترین امر در زندگی می‌شمارد، و آفریننده نوع ادبی «فن اقوال تسکین دهنده مانند فن غم زدایی» است، و اعلام می‌کند که این نوع ادبی می‌تواند هرکسی را به وسیله سخن از غم آزاد سازد.^{۵۸}

۵. سوفیسم (فن سوفسطائی)

در پایان می‌توانم دوباره اظهار کنم که برای نسبت دادن قصد براندازی دین و اخلاق به سوفسطائیان بزرگ دلیلی وجود ندارد؛ مردانی مانند پروتاگوراس و گرگیاس چنین هدفی در نظر نداشتند. در واقع، سوفسطائیان بزرگ با مفهوم «قانون طبیعی» موافق بودند و آن را تأیید کردند، و در توسعه دیدگاه شهر وند معمولی یونانی کوشیدند؛ آنان نیرویی فرهنگی و تربیتی در یونان بودند. در عین حال درست است که «به معنی خاصی هر عقیده‌ای، بنا بر نظر پروتاگوراس، درست است؛ و هر عقیده‌ای، بنا بر نظر گرگیاس، نادرست است.»^{۵۹} این تمایل به انکار خصیصه مطلق و عینی حقیقت به آسانی به این نتیجه منجر می‌شود که سوفسطائی به

۵۱. قطعات ۳ و ۴.

۵۲. آلکیداماس اللانی (Alcidamas of Elea). رجوع کنید به ارسطو. خطابه، دفتر سوم، ۱۴۰۶، ۳، ۱۴۰۶، ب: ۱۴۰۶ الف. ۵۳. طرحها، ص ۸۸.

54. Thrasymachus

55. Chalcedon

۵۶. جمهوری، ۳۳۸ ج.

57. Antiphon

۵۹. اوبروگ براشتر، ص ۱۲۲.

۵۸. رجوع کنید به پلوتارک، در دیلس.

جای کوشش برای قانع کردن کسی، خواهد کوشید تا او را مجاب کند یا با او بحث کند. در واقع، سوفیسم به دست مردان کوچکتر بزودی دلالت ضمنی ناخوش آیندی حاصل کرد — یعنی «سفسطه»^{۶۰} (یا مغالطه). در حالی که آدمی نمی تواند سعه صدر و جهان وطنی^{۶۱} آنتیفون آنتی را محترم ندارد، نمی تواند نظریه تراسوماخوس را که «زور حق است» از يك سو و موشکافی و زبان بازی دیونوسودُرس^{۶۲} را از سوی دیگر محکوم نکند. سوفسطائیان بزرگ، چنانکه گفتیم، يك نیروی فرهنگی و تربیتی در یونان بودند؛ لیکن یکی از عوامل عمده در تعلیم و تربیت یونانی که تشویق می کردند و پرورش می دادند سخنوری (خطابه) بود، و سخنوری خطرهای آشکاری خاص خود داشت، تا جایی که سخنران ممکن بود به آسانی توجه بیشتری به معرفی خطایی يك موضوع مبذول دارد تا به خود موضوع. به علاوه، سوفیسم با مورد سؤال قراردادن بنیادهای مطلق نهادهای سنتی، عقاید و طرق زندگی، کوشید تا طرز تلقی نسبی گرایانه ای را ترویج کند، هر چند شرّ پنهان در سوفیسم چندان در این امر نبود که مسائل را مطرح می کرد، تا در این امر که نمی توانست راه حل عقلی رضایت بخشی برای مسائلی که مطرح می کرد ارائه دهد. سقراط و افلاطون در برابر این نسبی انگاری امور، عکس العمل نشان دادند، و کوشیدند تا معرفت حقیقی و احکام اخلاقی را بر بنیان مطمئنی استوار سازند.

سقراط

۱. آغاز زندگی سقراط

مرگ سقراط در سال ۳۹۹ ق.م. اتفاق افتاد و چون افلاطون می گوید که سقراط هنگام مرگ هفتاد سال یا کمی بیشتر داشت، باید در حدود ۴۷۰ ق.م. متولد شده باشد.^۱ وی پسر سوفرونیسکوس^۲ و فنارت^۳ از قبیله آنتیوخید^۴ و از مردم بخش آلوپکا^۵ بود. بعضی گفته اند که پدرش کارگر سنگتراش بود،^۶ لیکن تیلور و برنت فکر می کنند که این حکایت سوء تفاهمی است که از اشاره شوخی آمیزی در اتوفرون به ددالوس^۷ به عنوان جد سقراط ناشی شده است.^۸ به هر حال، اگر شغل پدر وی این بوده سقراط ظاهراً شغل پدر را دنبال نکرد، و مجسمه های فرشتگان رحمت^۹ در آکرپلیس^{۱۰}، که بعداً به عنوان اثر سقراط معرفی شده، توسط باستانشناسان به يك مجسمه ساز پیشتر نسبت داده شده است.^{۱۱} اما ممکن نیست سقراط از يك خانواده بسیار فقیر بیرون آمده باشد، زیرا چنانکه می دانیم وی بعداً به عنوان يك سرباز سنگین اسلحه با سلاح کامل خدمت می کرد، و می بایست مال کافی به ارث برده باشد تا بتواند عهده دار چنین خدمتی باشد. فنارت، مادر سقراط، در تئتوس به عنوان يك زن قابله

۱. خطابه دفاعیه، ۱۷

2. Sophroniscus 3. Phaenarete 4. Antiochid 5. Alopecae

۶. رجوع کنید به دیوگنس لائرتیوس. (بدین گونه پر اشتر صریحاً می گوید: پدر سقراط پیکر تراش بود، ص ۱۳۲).

7. Daedalus

۸. اتوفرون، ۱۰ ج.

9. The group of Graces

۱۰. Akropolis [= ارگ] قسمتی از شهر آتن که مرتفع تر از سایر قسمتها بود. عظیمترین آثار معماری جهان، از جمله معبد پارتون، در آن ساخته شده است. — م.

۱۱. دیوگنس لائرتیوس اظهار می کند که «بعضی می گویند مجسمه های فرشتگان در آکر و پلیس کار سقراط است.»

وصف شده است، اما ولو اینکه چنین بوده باشد، این را نباید مستلزم آن دانست که وی يك قابله حرفه ای به معنی جدید بوده است، همچنانکه تیلور به این نکته اشاره می کند.^{۱۲} بدین گونه آغاز زندگی سقراط در دوران شکوفایی عظمت و افتخار آتن واقع شد. ایرانیان در سال ۴۷۹ در پلاته^{۱۳} شکست خورده بودند و آسوخولوس^{۱۴} در سال ۴۷۲ نمایشنامه ایرانیان^{۱۵} را پدید آورده بود. سوفوکلس و اریپیدس هنوز به سن بلوغ نرسیده بودند.^{۱۶} به علاوه، آتن پیش از این امپراطوری دریایی خود را بنیاد نهاده بود.

در رساله مهمانی^{۱۷} افلاطون، الکیبیادس^{۱۸} سقراط را همچون يك ساتیر^{۱۹} یا سیلنوس^{۲۰} وصف می کند،^{۲۱} و اریستوفانس گفته است که وی مانند يك مرغ آبی می خرامید و عادت او را که چشمهای خود را می گردانید ریشخند کرده است.^{۲۲} لیکن ما می دانیم که وی دارای نیرومندی خاص بدن و قدرت تحمل بسیار بود. مردی بود که زمستان و تابستان يك جامه می پوشید، و عادت پابرنه راه رفتن را، حتی در عملیات جنگی زمستانی، ادامه می داد. هر چند در خوراک و نوشابه بسیار پارسامنش و پرهیزکار بود، می توانست بدون اینکه حالش بد شود مقدار زیادی مشروب بیاشامد. از جوانی اخطارها یا پیامهای بازدارنده ای از سوی «بانگ» یا «علامت» اسرارآمیز یا دیمن^{۲۳} (فرشته یا سروش) دریافت می کرد. رساله مهمانی درباره حالات خلسه وار ممتد وی، که يك باریك شبانه روز تمام دوام داشت، گزارش می دهد، آن هم در يك عملیات جنگی. تیلور مایل است که این حالات ربودگی را به عنوان خلسه یا جذبه تفسیر کند، لیکن ظاهراً احتمال بیشتر این است که آن حالات خلسه وار به سبب تمرکز شدید ذهن بر مسأله ای بوده است، پدیده ای که در مورد بعضی دیگر از متفکران ناشناخته نیست، حتی اگر به

۱۲. تیلور، سقراط، ص ۳۸.

13. Plataea 14. Aeschylus 15. Persae

۱۶. «تمام ساختمانهای بزرگ و آثار هنری که آتن در عصر پریکلس از آنها پرمایه بود، دیوارهای طولی که شهر را با بندر پیرائوس مرتبط می ساخت، معبد پارتون، نقاشیهای پولیگنوتوس، زیر دیدگان او آغاز شد و پایان یافت.» سقراط، ص ۳۶.

17. Symposium 18. Alcibiades 19. Satyr

۲۰. Silenus. در افسانه های یونان قدیم سیلنوس یکی از ساتیرها بود. ساتیرها موجودات موهومی بودند که بدن آنها نیمی آدم و نیمی حیوان بود. سیلنوس به هنرمندی و خردمندی معروف بود. به این مناسبت و به مناسبت زشتی چهره سقراط، الکیبیادس او را به سیلنوس تشبیه می کند. — م.

۲۱. مهمانی (بزم)، ۲۱۵ ب ۳ به بعد.

۲۲. ایرها، ۳۶۲ (رجوع کنید به مهمانی، ۲۲۱).

این میزان زیاد نباشد. خلسه بسیار طولانی مذکور در مهمانی ظاهراً با وجد و جذبۀ واقعی به معنی عرفانی — دینی منافات دارد.^{۲۴} هر چند چنین ربودگی ممتدی نیز استثنائی است. هنگامی که سقراط بیست و چند ساله بود، افکار و اذهان، چنانکه دیدیم، متوجّه بازگشت از تفکرات جهانشناختیِ ایونیان به سوی خود انسان شد، اما ظاهراً مسلم است که سقراط با مطالعه نظریات جهانشناختیِ «شرق» و «غرب» در فلسفه‌های آرخلائوس^{۲۵}، دیوگنس آپولونیائی^{۲۶}، امپدکلس و دیگران آغاز کرد. تئوفراستس تصدیق می‌کند که سقراط واقعاً عضوی از نحله آرخلائوس، جانشین آناکساگوراس در آتن، بود.^{۲۷} به هر حال سقراط یقیناً از آناکساگوراس دچار یأس شد. به سبب ناامیدی از نظریات مختلف فلسفی که سقراط را سرگردان کرده بود، ذهن وی ناگهان از عبارتی که در آن آناکساگوراس از عقل به عنوان علت قانون و نظم تمام طبیعت سخن گفته بود روشن شد. سقراط که از این عبارت به وجد آمده بود، به مطالعه فلسفه آناکساگوراس پرداخت، به این امید که این شخص تبیین کند که چگونه عقل در جهان به کار است، و در تمامی چیزها نظم را به بهترین وجه برقرار می‌کند. آنچه وی عملاً دریافت این بود که آناکساگوراس عقل را صرفاً به منظور بیان حرکت چرخشی و گردبادی معرفی کرده است. این ناامیدی سقراط را در خط تحقیق انداخت، در حالی که فلسفه طبیعی را که به نظر او به جایی، جز به عقاید مشوش و متضاد، رهنمون نمی‌شد رها کرد.^{۲۸}

تیلور حدس می‌زند که بعد از مرگ آرخلائوس، سقراط از هر جهت جانشین وی بود.^{۲۹} او می‌کوشد تا این ادعا را با کمک نمایشنامه/برها اثر اریستوفانس، تأیید و تقویت کند، که در آن سقراط و شرکای کارگاه فکریش، یا جایگاه پژوهش و تحقیق، که با علوم طبیعی خو گرفته و به نظریه دیوگنس آپولونیائی درباره هوا معتقدند، معرفی شده‌اند.^{۳۰} بنابراین انکار سقراط که هرگز «شاگردانی» نداشته است،^{۳۱} اگر حدس تیلور درست باشد، بدین معنی است که وی شاگردانی که حق‌التعلیم بردازند نداشته است. او شاگرد هوادار و پیرو داشته است، اما هیچگاه شاگرد مزدبده نداشته است. در برابر این نظرمی‌توان گفت که سقراط درخطابۀ دفاعیه^{۳۲} صریحاً اعلام می‌کند: «اما حقیقت این است، ای آنتیان، که من با تفکرات

۲۴. با وجود این درست است که تاریخ عرفان مواردی از حالات خلسه‌آمیز متمد را گزارش می‌دهد. رجوع کنید به پولین (Poulain)، فیضهای نیایش، ص ۲۵۶.

25. Archelaus. 26. Diogenes of Apollonia

۲۷. عقاید طبیعت‌شناسان، قطعه ۴. ۲۸. فیڈن، ۹۷-۹۹. ۲۹. سقراط، ص ۶۷.

۳۰. ابرها، ۹۴. ۳۱. خطابه دفاعیه، ۱۹.

طبیعت شناسی سر و کاری ندارم.»^{۳۳} درست است که در زمانی که سقراط در خطابه دفاعیه به عنوان گوینده معرفی شده است، دیر زمانی بود که تفکر جهانشناختی را رها کرده بود، و این کلمات بالضروره مستلزم آن نیست که وی هیچگاه به چنین تفکراتی نپرداخته است؛ در واقع، ما بر این حقیقت وقوف کامل داریم که پرداخته است؛ لیکن به نظر نویسنده حاضر چنین می‌رسد که لحن آن عبارت با این فکر منافات دارد که سقراط رئیس ادعاشده نحلّه‌ای بوده که به این نوع تفکر اختصاص داشته است. آنچه در خطابه دفاعیه گفته شده است یقیناً، به معنی دقیق، اثبات نمی‌کند که سقراط پیش از «تغییر وجهه نظر»^{۳۴} خود رئیس چنین نحلّه‌ای نبوده است، لیکن ظاهراً تفسیر طبیعی این است که وی هرگز چنین موضعی نداشته است.

«تغییر وجهه نظر» سقراط، که باعث دگرگونی قطعی وی به فیلسوف طنزگوی اخلاقی شد، ظاهراً به سبب حادثه مشهور سروش دلفی^{۳۵} بوده است. جرفون^{۳۶}، دوست صمیمی سقراط، از هاتف غیبی پرسید آیا انسان زنده‌ای هست که خردمندتر از سقراط باشد، و پاسخ شنید: «نه». این رویداد سقراط را به تفکر انداخت، و به این نتیجه رسید که منظور سروش غیبی این بوده است که او خردمندترین انسان است زیرا به جهل خود علم دارد. سپس این رسالت را احساس کرد که در جستجوی حقیقت ثابت و یقینی، یعنی حکمت راستین باشد، و به هر انسانی که به گوش دادن به اورضا دهد کمک کند.^{۳۷} داستان سروش غیبی هر چند عجیب و غریب می‌نماید، به احتمال قوی واقعاً رخ داده است، زیرا بعید است که افلاطون داستان اختراعی محضی را آن هم در محاوره‌ای به دهان سقراط گذاشته باشد که آشکارا به نظر می‌آید که گزارش تاریخی از محاکمه فیلسوف می‌دهد، بخصوص که تاریخ خطابه دفاعیه بسیار نزدیک به زمان سقراط است، و بسیاری از کسانی که وقایع را می‌دانستند هنوز زنده بودند.

ازدواج سقراط با گزانتیپ^{۳۸} به سبب داستانهای راست یا دروغی که از بدخویی او حکایت می‌کنند بسیار معروف است. یقیناً آن داستانها به سختی با تصویری که فیثاغورس از زن سقراط داده است سازش دارد. این ازدواج احتمالاً در ده سال نخست جنگ پلوپونزی واقع شده است. در این جنگ، سقراط خود را از جهت ابراز شجاعت در محاصره پوتیدیا^{۳۹}، ۴۳۱/۴۳۰، برجسته و ممتاز ساخت، و همچنین در شکست آتیان از بثوسیان، در سال ۴۲۴. او در نبرد بیرون شهر

۳۳. خطابه دفاعیه، ۱۹.

34. Conversion 35. Delphic Oracle 36. Chaerephon

۳۷. خطابه دفاعیه، ۲۰ به بعد.

38. Xanthippe 39. Potidaea

آمفی پُلِس ۴۰ در سال ۴۲۲ نیز حاضر بود.^{۴۱}

۲. مسأله سقراط

مسأله سقراط مسأله تعیین دقیق این است که تعلیم فلسفی وی چه بود. خصیصه منابعی که در اختیار ماست — آثار سقراطی گزنفون^{۴۲} (یادنامه‌ها و ضیافت)، محاورات افلاطون، اظهارات گوناگون ارسطو، نمایشنامه ابرها اثر اریستوفانس — این مسأله را دشوار می‌سازد. مثلاً، کسی که تنها بر گزنفون تکیه کند، سقراط را مردی می‌شناسد که علاقه اصلی‌اش ساختن آدمیان و شهر و ندان خوب است، لیکن با مسائل منطقی و مابعدالطبیعی سروکار ندارد — یعنی يك معلم اخلاق توده مردم. از سوی دیگر، اگر کسی تصور خود را از سقراط بر محاورات افلاطونی بنیاد کند، او را اهل مابعدالطبیعه در بالاترین درجه می‌شناسد، مردی که رفتار روزمره او را قانع نمی‌کند، بلکه در صدد است که فلسفه‌ای متعالی، که با نظریه جهان مابعدالطبیعی صور (مثل) مشخص است، پی افگند. از سوی دیگر، اظهارات ارسطو (اگر بیان و تعبیر طبیعی آنها ارائه شود)، به ما می‌فهماند که در حالی که سقراط به نظریه مابعدالطبیعی جهان بی‌علاقه نبود، خود وی نظریه صور یا مثل قائم به خود را، که مخصوص فلسفه افلاطون است، تعلیم نکرد. نظر عمومی و متعارف این بوده است که هر چند توصیف گزنفون اصولاً به واسطه فقدان علاقه و استعداد فلسفی خیلی «معمولی» و «عامیانه» است (در واقع بعضی معتقد بودند، اگر چه به نظر نامحتمل می‌آید، که گزنفون عمداً، برای اغراض دفاعی و اعتذاری، کوشیده است تا سقراط را «معمولی» تر از آن بنماید که واقعاً بوده و او را چنان می‌شناخته است)، ما نمی‌توانیم گواهی ارسطو را رد کنیم، و بنابراین ناگزیر باید نتیجه بگیریم که افلاطون، جز در آثار اولیه خود که به آثار سقراطی معروف است، مثلاً خطابه دفاعیه، نظریات خود را به دهان سقراط نهاده است. این نظر این امتیاز بزرگ را دارد که سقراط گزنفونی و سقراط افلاطونی در تضاد و ناسازگاری آشکار و شدیدی قرار نمی‌گیرند (زیرا نقصان تصویر گزنفون را می‌توان به عنوان نتیجه شخصیت و منش و علاقی غالب خود گزنفون تبیین کرد) در حالی که گواهی صریح ارسطو کنار گذاشته نشده است. بدین شیوه تصویر کمابیش منطقی از سقراط حاصل می‌شود،

۴۰. Amphipolis، از بلاد مقدونیه و از مهاجرنشینهای آتن. — م.

۴۱. خطابه دفاعیه، ۲۸. برنت اظهار نظر می‌کند که جنگ مورد اشاره ممکن است همان جنگ هنگام تأسیس آمفی پُلِس (در حدود پانزده سال پیشتر) باشد.

و هیچ تعبیر ناموجهی (حامیان این نظریه چنین عقیده‌ای دارند) بر هیچ يك از منابع تحمیل نمی‌شود.

اما این نظر مورد تردید و انتقاد بوده است. مثلاً کارل جوئل^{۴۳}، که تصوّر خود را از سقراط بر گواهی ارسطو بنیاد می‌نهد، معتقد است که سقراط يك عقل‌گرا^{۴۴} یا عقلی‌مذهب^{۴۵} بود که نماینده سنخ آنتی بود، و سقراط گزنفونی، که يك صاحب اراده اخلاقی و نماینده سنخ اسپارتی است، غیر تاریخی است. پس بنا بر نظر جوئل، گزنفون صبغه‌ای دریائی^{۴۶} به سقراط داده و وی را بد معرفی کرده است.^{۴۷}

دورینگ^{۴۸}، برعکس، معتقد است که ما باید به گزنفون توجه کنیم تا تصویر تاریخی از سقراط به دست آوریم. گواهی ارسطو صرفاً متضمن قضاوت اجمالی آکادمی قدیم درباره اهمیت فلسفی سقراط است، و حال آنکه افلاطون از سقراط همچون دست‌آویزی برای بیان نظریه‌های فلسفی خویش استفاده کرده است.^{۴۹} نظر دیگری در انگلستان توسط برنت و تیلور منتشر شده است. بنا بر نظر ایشان سقراط تاریخی سقراط افلاطونی است.^{۵۰} افلاطون بی‌تردید فکر سقراط را استادانه شرح و بسط داده است، لیکن، با این همه، تعلیم فلسفی که در محاورات به دهان وی می‌گذارد اساساً تعلیم واقعی سقراط را نشان می‌دهد. اگر این درست باشد، پس خود سقراط مسؤول نظریه مابعدالطبیعی صور یا مثل است، و قول ارسطو (که سقراط صور را «جدا» نکرد) باید یا به عنوان ناشی از جهل و بی‌خبری رد شود یا با دلایل کافی تبیین گردد. برنت و تیلور بسیار نامحتمل می‌دانند که، وقتی مردمی که عملاً سقراط را می‌شناختند و تعلیم واقعی او را می‌دانستند هنوز زنده بودند، افلاطون نظریه‌های خودش را به دهان سقراط، اگر وی هرگز به آنها معتقد نبوده، گذاشته باشد. به علاوه، آنان خاطر نشان می‌کنند که در برخی از محاورات سپس‌تر افلاطون، سقراط دیگر نقش رهبر را ایفا نمی‌کند، در حالی که در قوانین بکلی کنار گذاشته شده است — نتیجه این می‌شود که جایی که سقراط نقش

43. Karl Joel

44. intellectualist

45. rationalist

46. Doric

۴۷. سقراط راستین و سقراط از دید گزنفون، برلین، ۱۸۹۳، ۱۹۰۱.

48. Döring

۴۹. تعلیم سقراط به منزله نظام اصلاح اجتماعی. کوشش تازه‌ای در راه حل مشکلات فلسفه سقراط. مونخن، ۱۸۹۵.

۵۰. «در حالی که کاملاً غیرممکن است که سقراط اریستوفانس و سقراط گزنفون را به عنوان شخص واحد بنگریم، در ملاحظه هردو به عنوان تصویرهای تحریف شده سقراط که از افلاطون می‌شناسیم اشکالی وجود ندارد. اولی بحق برای آنکه تأثیر مضحکی از او برجای گذاشته شود تحریف شده است، و دومی، نه چندان بحق، به دلایل دفاعی و اعتداری.» برنت، فلسفه یونانی، بخش اول، ص ۱۴۹.

رهبر را ایفا می‌کند، افکار خودش، و نه صرفاً افکار افلاطون، را ارائه می‌دهد، و حال آنکه در محاوراتِ سپس‌تر افلاطون نظریه‌های مستقل و غیر وابسته (لا اقل غیر وابسته به سقراط) را می‌پرورانند، و بدین ترتیب سقراط کنار گذاشته می‌شود. این دلیل اخیر بی‌تردید دلیل نیرومندی است، همچنانکه این امر که در يك محاوره «دوره نخست» [یعنی دوره سقراطی]، مثلاً فیثاغورس که از مرگ سقراط بحث می‌کند، نظریه «صور» مقامی برجسته و ممتاز دارد. اما، اگر سقراط افلاطونی سقراط تاریخی است، ما منطقاً بایستی بگوییم که مثلاً در تیمائوس، افلاطون عقایدی را به دهان گوینده اصلی می‌گذارد که او، یعنی افلاطون، مسؤولیت آنها را به عهده نمی‌گیرد، زیرا، اگر سقراط قائم مقام خود افلاطون نیست، هیچ دلیلی وجود ندارد که تیمائوس این نقش را بر عهده داشته باشد. در واقع تیلور تردید نمی‌کند که این نظر افراطی را، بر فرض که منطقی باشد، بپذیرد؛ لیکن نه تنها در نظر اول بی‌نهایت غیر محتمل است که مابتنیم بدین گونه افلاطون را از مسؤولیت برای قسمت اعظم آنچه در محاورات می‌گوید آزاد کنیم، بلکه همچنین، در آنجا که مربوط به تیمائوس است، اگر عقیده تیلور درست باشد، چگونه باید تبیین کنیم که این امر قابل توجه نخستین بار در قرن بیستم میلادی معلوم و آشکار شده است؟^{۵۱} همچنین، تأیید منطقی نظر برنت — تیلور درباره سقراط افلاطونی مستلزم اسناد تنظیم و تهذیب و تبیین نظریه مثالی به سقراط است که بسیار نامحتمل است که سقراط تاریخی واقعاً آن را پرورانده باشد، و به تغافل کامل از گواهی ارسطو منجر خواهد شد.

درست است که مقدار زیادی از انتقادی که ارسطو در *مابعدالطبیعه* علیه نظریه مثالی ایراد کرده است متوجه صورت ریاضی نظریه مورد اعتقاد افلاطون در درسهای وی در آکادمی است، و درست است که در برخی فقرات غفلت عجیبی درباره آنچه افلاطون در محاورات می‌گوید وجود دارد، امری که ممکن است ظاهراً دال بر این باشد که ارسطو تنها نظریه انتشار نیافته را که در آکادمی پرورانده شده بود به عنوان افلاطونی شناخته است؛ لیکن یقیناً این بدان معنی نیست که بین شرح آن نظریه به نحوی که ارسطو ارائه می‌دهد (منصفانه یا غیر منصفانه) و شرح و بسط آن نظریه در محاورات دوگانگی کاملی وجود داشته است. به علاوه، همین امر که آن نظریه در محاورات متحمل تحوّل و اصلاح و تهذیب است دلالت دارد بر اینکه لا اقل قسمتی از تفکرات خود افلاطون را درباره موضع و نظرش نشان می‌دهد. نویسندگان متأخر دنیای قدیم یقیناً معتقد بودند که ما می‌توانیم برای فلسفه خود افلاطون به محاورات رو کنیم، هر چند آنان درباره رابطه محاورات با تعلیم سقراط اختلاف داشتند، متقدمین آنان بر این باور بودند که

۵۱. رجوع کنید به فصل ۲۴ این کتاب؛ و نیز جهان‌شناسی افلاطون، اثر کُرَنُرد، در آنجا که نظریه تیلور را مورد بحث

افلاطون مقدار زیادی از فکر خاص خود را در محاورات وارد کرده است. سیریانوس^{۵۲} با ارسطو مخالف است، اما فیلد^{۵۳} اظهار عقیده می کند که دلایل وی (سیریانوس) ظاهراً «درک خود وی از رابطه استاد و شاگرد است»^{۵۴}.

یک دلیل به نفع فرضیه برنت - تیلور از قطعه ای در نامه دوم اقامه شده است، که در آنجا افلاطون می گوید که آنچه وی در آن نوشته آورده است چیزی جز سقراط «زیبا و جوان شده»^{۵۵} نیست. اما اولاً اصالت آن قطعه، و حتی تمام نامه، مسلم نیست، و ثانیاً می توان آن را کاملاً به این معنی تبیین کرد که محاورات حاوی چیزی است که افلاطون آن را روبرنای مابعدالطبیعه ای می شمرده است که خود او بحق بر مبنای آنچه سقراط واقعاً گفته ساخته و پرداخته است. (فیلد اظهار عقیده می کند که آن ممکن است اشاره به کاربرد طرز فکر و روش سقراطی نسبت به مسائل «جدید» باشد.) زیرا هیچ کس این قدر نادان نیست که معتقد باشد که محاورات حاوی هیچ چیز از سقراط تاریخی نیست. بدیهی است که محاورات اولیه تعلیم سقراط تاریخی را طبیعتاً به عنوان نقطه عزیمت می گیرد، و اگر افلاطون نظریه های شناخت شناسی و هستی شناسی محاورات بعدی را از طریق تفکر درباره این تعلیم مطرح ساخته است، بحق می تواند نتایج به دست آمده را به عنوان بسط و توسعه و کاربرد تعلیم و روش سقراط ملاحظه کند. سخنان او در آن نامه ناشی از این عقیده اوست که در حالی که نظریه مثالی چنانکه در محاورات ساخته و پرداخته شده ممکن است، بدون تحمیل تکلفی ناروا بر آن، به عنوان ادامه و توسعه تعلیم سقراطی ملاحظه شود، این برداشت درباره صورت ریاضی آن نظریه که در آکادمی ارائه شده است یکسان صادق نخواهد بود.

البته این پیشنهاد که نظر استادانی نظیر تیلور و برنت با بی اعتنائی رد شود خنده آور است، و چنین پیشنهادی از ذهن نویسنده حاضر بسیار دور است؛ لیکن در یک کتاب عمومی درباره فلسفه یونانی غیر ممکن است که این مسأله در تمام وسعت آن مورد بحث قرار گیرد یا درباره نظریه برنت - تیلور بررسی کامل و مفصلی که شایسته است ارائه شود. اما من باید موافقت خود را با سخن مثلاً هکفورث^{۵۶} درباره فقدان توجیه برای تغافل از گواهی ارسطو که سقراط «صور» را جداً در اظهارکنم. ارسطو مدت بیست سال در آکادمی بود و با علاقه ای که به تاریخ فلسفه داشت، مشکل می توان گفت که او نسبت به تعیین منشأ نظریه مهم افلاطونی یعنی نظریه

52. Syrianus 53. Professor Field

۵۴. افلاطون و معاصرانش، ص ۲۲۸، مئون، ۱۹۳۰. رجوع کنید به خلاصه فیلد از مدارک مربوط به مسأله سقراطی، صفحات ۶۱-۶۳. ۳۱۴.۵۵ ج.

۵۶. رجوع کنید به مقاله ر. هکفورث (Hackforth)، درباره سقراط، در مجله فلسفه، ژوئیه ۱۹۳۳.

«صور» غفلت کرده باشد. به علاوه، این حقیقتی است که قطعات باقی مانده از محاورات اسخینس^{۵۷} هیچ دلیلی ارائه نمی‌دهد که حاکی از اختلاف با نظر ارسطو باشد و گفته‌اند که اسخینس دقیق‌ترین تصویر و توصیف سقراط را ارائه کرده است. به این دلایل ظاهراً بهترین راه این است که گواهی ارسطو را بپذیریم و ضمن قبول اینکه سقراط گزنفونی سقراط کامل نیست، نظر سنتی رانگه داریم که افلاطون نظریات خاص خود را به دهان استاد که سخت مورد احترامش بود گذاشته است. بنابراین گزارش کوتاه فعالیت فلسفی سقراط که هم اکنون عرضه می‌شود مبتنی بر نظر سنتی است. البته کسانی که به نظریه برنت و تیلور معتقدند خواهند گفت که بدین وسیله به افلاطون تعدی شده است؛ اما مگر با تعدی به ارسطو وضع بهتر می‌شود؟ اگر ارسطو از معاشرت و مصاحبت شخصی با افلاطون و شاگردانش در مدتی دراز برخوردار نبود، ما می‌توانستیم امکان اشتباه و خطائی را از طرف وی محتمل بدانیم؛ لیکن نظر به اینکه بیست سال در آکادمی بوده است این اشتباه به نظر مردود می‌آید. با این وصف، نامحتمل است که ما هرگز بتوانیم یقین مطلق درباره تصویر دقیق سقراط از لحاظ تاریخی به دست آوریم، و غیرعاقلاً نه‌ترین کار این است که کسی جز نظر خود تمام نظرها را به عنوان اینکه ارزش مطالعه و بررسی ندارند رد کند. هر کس فقط می‌تواند دلایل خود را برای مرجح شمردن یک تصویر از سقراط بر تصویر دیگر بیان کند، و مطلب را به همین جا خاتمه دهد. (در گزارش کوتاه ذیل درباره تعلیم سقراط از گزنفون استفاده شده است: ما نمی‌توانیم باور کنیم که گزنفون یا یک ساده لوح بوده است یا یک دروغگو. کاملاً درست است که درحالی که تشخیص بین افلاطون و سقراط دشوار — و گاهی بدون شک غیر ممکن — است، «تشخیص بین سقراط و گزنفون نیز تقریباً به همان اندازه سخت است. زیرا یادنامه‌ها^{۵۸} [اثر گزنفون] به همان اندازه اثر هنری است که هر محاوره افلاطونی، هر چند روش به همان اندازه متفاوت است که گزنفون با افلاطون متفاوت بود.»^{۵۹} اما، چنانکه لیزلی خاطر نشان می‌کند، گزنفون علاون بر یادنامه‌ها نوشته‌های بسیار داشته، و بررسی نوشته‌هایش به طور کلی غالباً ممکن است به ما نشان دهد که گزنفون چگونه شخصی است، ولو آنکه همیشه به ما نشان نمی‌دهد که سقراط چگونه شخصی است. یادنامه‌ها حکایت از تأثیری دارد که سقراط بر گزنفون گذاشته است، و ما معتقدیم که این تأثیر در مجموع موثق است، ولو آنکه همیشه باید ضرب‌المثل

۵۷. Aeschines، یکی از سخنوران معروف آتیکاست که در حدود ۳۸۹ ق. م. تولد یافت. وی رقیب دُسترس بود و در سال ۳۱۴ ق. م. درگذشت. — م.

58. *Memorabilia*

۵۹. لیزلی (Lindsay)، در مقدمه گفتارهای سقراطی (در مجموعه Everyman)، ص ۸.

قدیمی مدرسی را نیز به یاد داشت: «هر آنچه دریافت می شود بر طبق ظرفیت دریا بنده دریافت می شود.»

۳. فعالیت فلسفی سقراط

۱. ارسطو می گوید که دو پیشرفت در علم هست که بحق می توانیم به سقراط نسبت دهیم — به کار گرفتن «استدلالات استقرائی و تعاریف کلی.»^{۶۰} این اشاره آخر را باید در ارتباط با بیان ذیل فهمید، که «سقراط کلیات یا تعاریف را دارای وجود جدا ندانست؛ اما خلف او به آنها وجود جداگانه داد، و این همان چیزی است که آنان مثل نامیدند.»

بنابراین سقراط با تعاریف کلی سروکار داشت، و می خواست به مفاهیم ثابت دست یابد. سوفسطائیان نظریه نسبت را پیشنهاد کردند، و آنچه را دارای اعتبار ضروری و کلی است منکر شدند. اما سقراط به این حقیقت توجه کرد که مفهوم کلی یکسان باقی می ماند: جزئیات ممکن است تغییر کنند، لیکن تعریف ثابت است. این اندیشه را می توان با مثالی روشن ساخت. تعریف ارسطو از انسان «حیوان ناطق [عاقل]» است. اما آدمیان در مواهب و استعدادهای خود متفاوتند: بعضی دارای استعدادهای عقلی سرشاری هستند، و دیگران چنین نیستند. بعضی زندگی خود را موافق عقل رهبری می کنند: برخی دیگر نیندیشیده تسلیم غریزه و انگیزه زودگذر می شوند. بعضی از مردم از به کار بردن آزادانه خرد خویش بر خوردار نیستند، خواه برای اینکه در خوابند یا برای اینکه «ذهناً و روحاً ناقصند.» اما تمام حیواناتی که دارای موهبت عقلند — خواه آن را عملاً به کار برند یا نبرند، و خواه بتوانند آن را آزادانه به کار برند یا به علت نقص عضو از آن منع شده باشند — انسانند: تعریف انسان درباره آنها صادق است و این تعریف ثابت باقی می ماند و برای همه آنها معتبر است. اگر «انسان» است، پس «حیوان ناطق» است؛ و اگر «حیوان ناطق» است، پس «انسان» است. ما اکنون نمی توانیم وضع دقیق یا مرجع عینی مفاهیم جنسی یا نوعی خود را مورد بحث قرار دهیم: بلکه صرفاً می خواهیم تقابل بین جزئی و کلی را روشن سازیم، و خصیصه ثابت تعریف را نشان دهیم. بعضی از متفکران معتقد بوده اند که مفهوم کلی صرفاً ذهنی^{۶۱} است، لیکن اگر این مفاهیم کلی بنیادی نداشته باشند بسیار دشوار است که دریابیم چگونه می توانیم چنین مفاهیم کلی را تشکیل دهیم، و چرا مجبوریم که آنها را تشکیل دهیم. ما بعداً به مسأله مرجع عینی و وضع مابعدالطبیعی کلیات

۶۰. مابعدالطبیعه، مو، ۱۰۷۸ ب ۲۷ - ۲۹.

بر خواهیم گشت: اکنون همین قدر کافی است که خاطر نشان کنیم که مفهوم کلی یا تعریف با چیزی ثابت و پایدار به ما معرفی می شود که به واسطه داشتن این خصائص از دنیای جزئیات فانی بارز و مشخص است. حتی اگر همه آدمیان از عرصه وجود محو شوند، تعریف انسان به عنوان «حیوان ناطق» ثابت باقی می ماند. همچنین، ممکن است ما از يك تکه طلا به عنوان اینکه «طلای حقیقی» است سخن بگوییم، که این معنی را می رساند که تعریف طلا، مقیاس یا معیار کلی، در این قطعه از طلا متحقق است. به نحو مشابه، ما از اشیاء به عنوان اینکه کم یا بیش زیبا هستند صحبت می کنیم، که دلالت دارد بر اینکه اشیاء بیش یا کم به مقیاس زیبایی نزدیکند، مقیاسی که مانند اشیاء زیبای موجود تجربه ما تغییر نمی کند، بلکه ثابت باقی می ماند و بر تمام اشیاء زیبای جزئی به اصطلاح «حاکم» است. البته ممکن است ما در فرض اینکه مقیاس زیبایی را می شناسیم در اشتباه باشیم، لیکن وقتی از اشیاء به عنوان کمابیش زیبا سخن می گوئیم توجه داریم که يك مقیاس هست. آخرین مثال را در نظر بگیریم: ریاضیدانان از خط و دایره و جز آن سخن می گویند و آنها را تعریف می کنند. و اما خط کامل و دایره کامل در متعلقاتی تجربه ما یافت نمی شود: حداکثر این است که اینها به تعاریف خط یا دایره نزدیکند. بنا بر این بین متعلقات ناقص و متغیر تجربه روزانه ما از يك سو و مفهوم کلی یا تعریف از سوی دیگر اختلافی هست. پس به آسانی درمی یابیم که چگونه سقراط بدانجا رسید که چنین اهمیتی به تعریف کلی بدهد. سقراط با دلیستگی و علاقه عمده ای که به رفتار اخلاقی داشت، دریافت که «تعریف» صخره ای مطمئن فراهم می کند که آدمیان بتوانند در میان دریای متلاطم نظریات نسبی گرایانه سوفسطائی بر آن بایستند. بر طبق اخلاق نسبی، عدالت، مثلا، از شهری به شهری و از جامعه ای به جامعه ای متفاوت است: ما هرگز نمی توانیم بگوییم که عدالت این است یا آن، و این تعریف برای همه کشورها معتبر است، بلکه فقط می توانیم بگوییم که عدالت در آتن این است و در تراکیه آن. اما اگر بتوانیم يك 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، و می توانیم نه تنها اعمال فردی بلکه مقررات و قواعد اخلاقی کشورهای مختلف را نیز، تا آنجا که تحقق تعریف کلی عدالتند یا از تعریف کلی عدالت دورند، مورد داوری قرار دهیم.

۲. ارسطو می گوید می توان «استدلای استقرائی»^{۶۲} را بحق به سقراط نسبت داد. اما، همان گونه که اشتباه است فرض اینکه سقراط در پرداختن به «تعاریف کلی» به بحث در وضع

مابعدالطبیعی «کلی» علاقه‌مند بود، همین طور اشتباه خواهد بود فرض اینکه سقراط در اشتغال به «استدلالات استقرائی» با مسائل منطقی سروکار داشت. ارسطو، با بررسی روش واقعی و عملی سقراط، آن را در اصطلاحات منطقی خلاصه می‌کند؛ لیکن این جمله را نباید به این معنی گرفت که سقراط نظریه صریحی درباره استقراء از دیدگاه يك منطقی^{۶۳} پدید آورده است.

روش عملی سقراط چه بود؟ روش او صورت «دیالکتیک» یا گفت و شنود داشت. وی با کسی داخل گفتگو می‌شد و می‌کوشید تا از او افکارش را درباره موضوعی بیرون بکشد. مثلاً، اعتراف می‌کرد که نمی‌داند شجاعت واقعاً چیست، و از شخص دیگر می‌پرسید که آیا او در این موضوع هیچ آگاهی دارد یا نه. یا سقراط مباحثه را به جهتی می‌کشاند تا آن شخص کلمه «شجاعت» را به کار ببرد، آنگاه از او می‌پرسید شجاعت چیست، در حالی که اعتراف می‌کرد که خود نمی‌داند و یا مایل است بیاموزد. طرف گفتگوی او آن کلمه را به کار برده بود، و بنابراین می‌بایست معنی آن را بداند. وقتی تعریف یا توصیفی به او ارائه می‌شد، سقراط اظهار خشنودی بسیار می‌کرد، لیکن می‌فهمانید که یکی دو اشکال کوچک هست که دوست دارد روشن شود. از این رو سؤالاتی می‌کرد، و اجازه می‌داد تا طرف دیگر گفتگو بیشترین سخن خود را بگوید، ولیکن جریان بحث و گفتگو را تحت نظارت خود می‌گرفت، و بدین سان عدم کفایت تعریف پیشنهاد شده شجاعت را آشکار می‌ساخت. طرف گفتگو تعریف تازه یا اصلاح شده‌ای عرضه می‌کرد، و بدین ترتیب جریان بحث ادامه می‌یافت، خواه با موفقیت نهائی یا بدون آن.

بنابراین دیالکتیک از تعاریف کمتر کافی آغاز می‌شد و به تعریف کافی‌تر، یا از ملاحظه و بررسی موارد جزئی به يك تعریف کلی، پیش می‌رفت. گاهی عملاً به هیچ نتیجه قطعی نمی‌رسید؛^{۶۴} اما به هر حال هدف یکی بود: دست یافتن به يك تعریف صحیح و کلی؛ و چون این استدلال از جزئی به کلی، یا از کمتر کامل به کاملتر، پیش می‌رفت، حقاً می‌توان گفت که روش آن استقراء بود. گزنفون پاره‌ای امور اخلاقی ذکر می‌کند که سقراط در جستجوی تحقیق آنها بود، و امیدوار بود که ماهیت آنها را در تعاریفی بگنجانند — مثلاً دینداری و بیدینی، عدالت و بیعدالتی، شجاعت و جبن.^{۶۵} (نخستین محاورات افلاطون همین ارزشهای اخلاقی را مورد بحث قرار می‌دهد — اتوفرور دینداری را (بی نتیجه)؛ خارمیدس اعتدال را (بی نتیجه)؛

63. logician

۶۴. محاورات اولیه افلاطون، که با اطمینان می‌توان آنها را دارای خصیصه «سقراطی» دانست، به طور کلی بدون اینکه به هیچ نتیجه معین یا مثبتی برسند پایان می‌پذیرند. ۶۵. یادنامه‌ها، ۱، ۱۶.

لوسیسی دوستی را (بی نتیجه).) مثلاً تحقیق دربارهٔ ماهیت بیعدالتی است. نمونه‌هایی از بیعدالتی ذکر می‌شود: فریب دادن، آزار رساندن، گرفتار کردن، و غیره. سپس گوشزد می‌شود که تنها وقتی که این کارها نسبت به دوستان انجام شود غیر عادلانه است. اما این اشکال پیش می‌آید که اگر کسی مثلاً شمشیر دوست خود را که در حال ناامیدی موقت است و می‌خواهد خودکشی کند بدزدد مرتکب بیعدالتی نشده است. همچنین غیر عادلانه نیست اگر پدری با توسل به حيله‌ای فرزند بیمار خود را وادار کند که دوائی که او را بهبود می‌بخشد بخورد. بنابراین آشکار است که آن اعمال تنها وقتی بیعدالتی است که «علیه دوستان با قصد آزار کردن آنها»^{۶۶} انجام شود.

۳. البته این دیالکتیک (سؤال و جواب) ممکن بود تا اندازه‌ای موجب خشم و رنجش و حتی تشویش خاطر یا تحقیر کسانی شود که نادانیشان آشکار و یقین و اطمینان‌شان درهم شکسته می‌شد — و ممکن بود ذوق و تفنن جوانانی را که گرد سقراط جمع می‌شدند ارضاء کند که می‌شنیدند بزرگترهاشان «به جای خود نشانده می‌شوند» — اما هدف سقراط تحقیر یا مشوش کردن نبود. هدف وی کشف حقیقت بود، 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. پس «طنز» (استهزا یا تجاهل)^{۶۷} او و اعتراف به نادانی صمیمی و صادقانه بود؛ او نمی‌دانست، بلکه می‌خواست بیابد، و می‌خواست دیگران را به تفکر دربارهٔ خود و توجه واقعی به اعلیٰ درجه به کار مهم مراقبت نفس خویش ترغیب نماید. سقراط عمیقاً به ارزش نفس، به معنی فاعل صاحب فکر و اراده، معتقد بود، و اگر نفس به نحو شایسته مورد توجه و مراقبت باشد، اهمیت معرفت و حکمت حقیقی فهمیده می‌شود. ارزشهای راستین حیات انسانی که باید در رفتار متحقق شود چیست؟ سقراط روش خود را «مامایی» نامید، نه صرفاً بر سبیل اشاره و کنایه به شغل مادر خود، بلکه برای بیان این منظور که دیگران را به تولید افکار درست در اذهان خویش، با توجه به عمل درست، فراخواند. از این رو، آسان است فهمیدن اینکه چرا سقراط آن قدر به تعریف توجه و دقت می‌کرد. وی فضل فروش نبود، او معتقد بود که شناختی روشن از حقیقت برای هدایت صحیح زندگی اساسی است. وی می‌خواست افکار صحیح را به صورت روشن «تعریف» درآورد، نه برای تفکر نظری بلکه برای غایت عملی. از اینجاست اشتغال ذهن او به علم اخلاق.

۶۶. یادنامه‌ها، ۴، ۲، ۱۴ به بعد.

۴. گفتم که علاقه سقراط عمده اخلاقی بود. ارسطو آشکارا می گوید که «سقراط با مسائل اخلاقی سروکار داشت.»^{۶۸} و همچنین، «سقراط خویشتن را با فضائل اخلاق مشغول می داشت، و در ارتباط با آنها نخستین کسی بود که مسأله تعاریف کلی را مطرح کرد.»^{۶۹} این بیان ارسطو یقیناً با تصویری که گزنفون از سقراط داده است سازش دارد.

افلاطون در خطابه دفاعیه دعوی سقراط را در محاکمه اش نقل می کند، که او به هر جایی که می توانست بزرگترین خوبی را به هر کس بکند رفت، و در صدد بود تا «هر انسانی را در میان شما متقاعد کند که باید مراقب خویش باشد، و پیش از آنکه در جستجوی منافع شخصی خود باشد جوایز فضیلت و حکمت باشد، و پیش از توجه به منافع کشور به خود کشور توجه کند؛ و این دستوری است که باید در تمام اعمال خود رعایت کند.»^{۷۰} این بود «رسالت» سقراط، که وی آن را چنان می نگرست که از جانب خدای دلفی به او داده شده، که مردم را برانگیزد تا به عالی ترین دارایی خویش، یعنی نفسشان، از طریق تحصیل حکمت و فضیلت توجه کنند. و صرفاً یک منطقی فضل فروش و یا منتقد مخرب نبود، بلکه انسانی بود صاحب رسالت. اگر وی نقادی می کرد و نظریه های سطحی و فرضهای آسان گیر را در معرض چون و چرا قرار می داد، این کار نه به علت تمایل سبکسزانه برای به نمایش گذاشتن فراست و تیزهوشی برتر خود در مناظره بلکه به امید ترویج و توسعه خیر و نیکی در مخاطبان به همسخنان خود و آموختن خویش بود.

البته از يك عضو مدینه یونانی انتظار نمی رفت که علاقه اخلاقی او از علاقه سیاسی کاملاً جدا باشد، زیرا یونانی اساساً شهروند بود و می بایست راهبر زندگی خوب در چارچوب مدینه باشد. بدین گونه گزنفون نقل می کند که سقراط جوایز يك شهروند [وفادار به مدینه]، يك سیاستمدار [راستین]، يك سرمشق آدمیان و يك رهبر و پیشوای مردم بود، و ما بیان سقراط را در خطابه دفاعیه درباره توجه به خود کشور پیش از توجه به منافع کشور دیده ایم.^{۷۱} اما، چنانکه اشاره اخیر دلالت دارد، و همان گونه که از زندگی سقراط روشن است، وی به دسته بندی سیاسی علاقه ای نداشت، بلکه به حیات سیاسی در جنبه اخلاقی آن علاقه مند بود. برای فرد یونانی که می خواست زندگی خوب داشته باشد شناختن اینکه دولت چیست و شهروند چه معنایی دارد اهمیت فراوان داشت، زیرا ما نمی توانیم به دولت و کشور توجه کنیم مگر اینکه ماهیت آن را بشناسیم و معلوم کنیم که يك دولت خوب چگونه است. معرفت همچون وسیله ای

۶۸. مابعدالطبیعه، آلفا ۹۸۷ ب ۱-۳. ۶۹. مابعدالطبیعه، مو ۱۰۷۸ ب ۱۷-۱۹.

۷۰. خطابه دفاعیه، ۳۶. ۷۱. گزنفون، یادنامه ها، ۱، ۱، ۱۶؛ خطابه دفاعیه، ۳۶.

برای عمل اخلاقی جستجو می‌شد.

۵. این بیان اخیر در خور بسط است، زیرا نظریه سقراطی درباره رابطه میان معرفت و فضیلت مشخصه اخلاق سقراطی است. بنابر نظر سقراط معرفت و فضیلت یکی است، به این معنی که شخص عاقل، که می‌داند حق چیست، به آنچه حق است عمل نیز می‌کند. به عبارت دیگر، هیچ کس دانسته و از روی قصد مرتکب بدی نمی‌شود. هیچ کس شر را به عنوان شر انتخاب نمی‌کند.

در نگاه نخست به نظر می‌رسد که این «مذهب عقلی اخلاقی»^{۷۲} با امور روزانه زندگی در تناقض آشکار باشد. آیا خود ما گاهی دانسته و عمدتاً آنچه را می‌دانیم خطاست انجام نمی‌دهیم، و آیا عقیده نداریم که دیگر مردم گاهی به همین نحو عمل می‌کنند؟ وقتی ما از شخصی سخن می‌گوییم که مسؤول کار بد است، آیا درباره او فکر نمی‌کنیم که آن عمل را با معرفت به بدی آن انجام داده است؟ اگر ما دلیلی داریم که فرض کنیم که وی درباره بدی آن عمل جاهل، مقصر و سزاوار سرزنش نبوده، پس معتقد نیستیم که اخلاقاً مسؤول است. بنابراین مایلیم که با ارسطو موافقت کنیم، هنگامی که یکی گرفتن معرفت و فضیلت را برای مبنا مورد انتقاد قرار می‌دهد که سقراط اجزاء غیر عقلانی نفس را فراموش کرده و توجه کافی به ضعف اخلاقی، که آدمی را به عملی می‌کشاند که می‌داند خطاست، نکرده است.^{۷۳}

چنین فرض شده است که، چون خود سقراط شخصاً از تأثیر شهوات در خصوص رفتار اخلاقی آزاد و برکنار بود، میل داشت که همان وضع را به دیگران نسبت دهد، و نتیجه می‌گرفت که عدم موفقیت در عمل کردن آنچه حق (درست و صحیح) است به سبب جهل است نه ضعف اخلاقی. همچنین فرض شده است که وقتی سقراط فضیلت را با معرفت یا حکم یکی گرفته است هر نوع معرفت را در نظر نداشت، بلکه منظور او یک عقیده راسخ واقعی شخصی بود. بدین گونه استیسی خاطر نشان می‌کند که ممکن است مردم به کلیسا بروند و بگویند که معتقدند متاع این جهان ارزشی ندارد، در صورتی که چنان عمل کنند که گویی تنها متاع این جهان ارزش دارد. این آن گونه معرفتی نیست که منظور سقراط است: مقصود وی یک عقیده راسخ واقعی شخصی بود.^{۷۴}

همه اینها ممکن است درست باشد، لیکن مهم این است که در نظر داشته باشیم که منظور

۷۲. اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۴۵ ب.

۷۴. تاریخ انتقادی، صفحات ۱۴۷-۱۴۸. اما استیسی توجه دارد که «انتقاد ارسطو از سقراط پاسخ ندارد.»

سقراط از «حق» چیست. بنابر نظر سقراط عملی حق (صحیح) است که برای انسان حقیقه مفید باشد، به این معنی که سعادت حقیقی او را تأمین کند. البته هر کسی جوای خیر خویش است. اما هر نوع عملی، هر چند ممکن است فعلاً لذت آور به نظر رسد، نمی تواند سعادت حقیقی انسان را تأمین کند. مثلاً، ممکن است برای کسی لذت آور باشد که پیوسته شراب بنوشد، بخصوص اگر از اندوه شدیدی رنج می برد. اما این کار، خیر حقیقی انسان را دربر ندارد. به علاوه، به سلامت وی لطمه می زند، او را گرفتار اعتیاد می کند، و برضد به کار بردن بالاترین دارایی انسان، یعنی عقل و خرد او، است که وی را از جانور درنده متمایز می سازد. اگر کسی دائماً میخوارگی کند و این کار را خیر حقیقی خود بیندارد، پس بواسطه جهالت اشتباه می کند، و در نمی یابد که خیر حقیقی او چیست. سقراط معتقد بود که اگر وی می دانست که خیر حقیقی او و رساننده او به سعادت میخواری نیست، در آن صورت می نمی خورد. البته ما با ارسطو موافقیم که ممکن است کسی بداند که اعتیاد به شرابخواری وسیله نیل به سعادت نهائی نیست، و مع هذا دچار این اعتیاد باشد. این بی تردید درست است؛ و به نظر نمی رسد که انتقاد ارسطو را بتوان رد کرد؛ لیکن در اینجا ما می توانیم بگوییم (با استیسی) که اگر آدمی عقیده راسخ و واقعی شخصی درباره زیان اعتیاد به شرابخواری می داشت، دچار آن نمی شد. این جمله اعتراض ارسطو را رفع نمی کند، لیکن به ما کمک می کند که بفهمیم چگونه سقراط توانست آنچه را گفت بگوید. و آیا در آنچه سقراط می گوید، وقتی از دیدگاه روانشناختی نگریسته شود، حقیقت قابل توجهی وجود ندارد؟ آدمی ممکن است از لحاظ عقلی بداند که شرابخواری او را به سعادت و منزلت نهائیش به عنوان یک انسان نمی رساند، اما وقتی دستخوش انگیزه ای ناگهانی شد، ممکن است توجه خود را از این معرفت بگرداند و به مستی به عنوان وسیله ای برای مقابله با زندگی ناگوار خود روی آورد، تا آنجا که این حالت مستی و جذابیّت آن تمام توجه او را جلب کند و خصیصه یک خیر حقیقی را به خود بگیرد. وقتی نشاط و فرح زایل شد، او زیان میخواری را به یاد می آورد و می پذیرد: «آری، خطا کردم، در حالی که می دانستم خطاست.» اما این امر باقی می ماند که در لحظه ای که وی به آن انگیزه تسلیم شد، آن معرفت از قلمرو توجه ذهنیش گریخته بود، ولو به طور قابل سرزنش و از روی تقصیر. البته نباید بیندازیم که دیدگاه فایده جویی سقراط با پیروی از هر چه لذت بخش است یکی است. مرد خردمند می داند که مفیدتر این است که خوددار باشد تا اینکه خوددار نباشد؛ عادل باشد نه اینکه ستمگر باشد؛ شجاع باشد نه اینکه جبان باشد. «مفید و سودمند» یعنی آنچه وسیله نیل به سلامت حقیقی و هماهنگی نفس است. البته به نظر سقراط خوشی و لذت یک خیر است، لیکن او فکر می کرد که خوشی و لذت حقیقی و سعادت پایدار بیشتر ملازم انسان اخلاقی است

تا انسان غیر اخلاقی، و سعادت عبارت از بیشتر داشتن نعمتهای مادی نیست. در حالی که ما نمی توانیم طرز تلقی بغایت اصالت عقلی سقراط را بپذیریم، و با ارسطو موافقیم که سستی اراده (به یونانی؛ آکرازیا) یا ضعف اخلاقی امری است که سقراط مایل به نادیده گرفتن آن بود، از صمیم دل اخلاق سقراط را ستایش می کنیم. زیرا هر اخلاق عقلانی باید مبتنی بر طبیعت انسانی و خیر طبیعت انسانی به این عنوان باشد. بدین گونه وقتی هیپاس قوانین نانوشته را جایز می شمارد، اما قوانینی را که از کشوری به کشور دیگر متفاوت است از زمره آنها خارج می کند، می گوید که منع آمیزش جنسی میان والدین و فرزندان یک منع کلی و عام نیست، سقراط بحق جواب می دهد که پستی نژاد که نتیجه چنین آمیزشی است این منع را توجیه می کند.^{۷۵} این در حکم توسل به آن چیزی است که ما «قانون طبیعی» می نامیم، که بیانی است از طبیعت انسان و به پرورش هماهنگ آن منجر می شود. چنین اخلاقی در واقع غیر کافی است، زیرا «قانون طبیعی» نمی تواند یک نیروی تکلیف اخلاقی حاصل کند، که برای وجدان الزام آور باشد — لاقلاً به معنی تصور جدید ما از «تکلیف» — مگر اینکه بنیادی مابعدالطبیعی داشته باشد و مبتنی باشد بر یک مبدأ متعالی، یعنی خدا، که اراده اش برای انسان در «قانون طبیعی» ظاهر و بیان شده است؛ اما، هر چند غیر کافی است، حقیقت بسیار مهم و ارزشمندی را که برای توسعه یک فلسفه اخلاقی عقلی اساسی است در بردارد. «تکالیف» صرفاً اوامر و نواهی بی معنی یا تحکمی نیستند، بلکه آنها را باید در رابطه با طبیعت انسان فهمید: «قانون اخلاقی» خیر حقیقی انسان را بیان می کند. اخلاق یونانی به طور برجسته دارای خصیصه نیل به خوشی و نیکبختی بود (رجوع کنید به نظام اخلاقی ارسطو)، و هر چند به عقیده ما این اخلاقیات نیازمند آن بود که با اعتقاد به خدا^{۷۶} کامل و بر زمینه اعتقاد به خدا نگریسته شود تا به ارتقاء حقیقی نائل آید، با این همه حتی در حالت ناقص خود نیز همچنان مایه افتخار جاوید فلسفه یونانی است. طبیعت انسان ثابت و دائمی است، و بنا بر این ارزشهای اخلاقی ثابت و دائمی است، و این افتخار جاودانی نصیب سقراط است که دوام و ثبات این ارزشها را دریافت و در صدد برآمد که آنها را در تعاریف کلی ثابت و مستقر سازد به طوری که بتوانند همچون راهنما و قاعده ای در رفتار انسانی در نظر گرفته شوند.^{۷۷}

۷۵. گزنفون، یادنامه ها، بخش چهارم، ۴، ۱۹ به بعد.

76. Theism

۷۷. همه متفکران مایل نبوده اند بپذیرند که طبیعت انسان ثابت و دائمی است. اما هیچ دلیل واقعی وجود ندارد که نشان دهد که انسان «ابتدائی» ذاتاً با انسان جدید تفاوت داشته است؛ و توجیهی نیز برای این فرض نداریم که نوعی انسان در آینده پدید خواهد آمد که ذاتاً با انسان امروز متفاوت خواهد بود.

۶. از یکی گرفتن حکمت و فضیلت، وحدتِ فضیلت نتیجه می‌شود. در واقع فقط يك فضیلت وجود دارد، یعنی بصیرت به آنچه حقیقه برای انسان خیر است و آنچه واقعا منجر به سلامت و هماهنگی نفس می‌شود. اما نتیجه مهمتر قابلیتِ تعلیمِ فضیلت است. البته سوفسطائیان مدعی بودند که هنرِ فضیلت را می‌آموزند، لیکن سقراط با آنها فرق داشت، نه تنها در این که اعلام کرد که خود قصد آموختن دارد، بلکه در این نیز که تحقیقات اخلاقی او متوجه کشف قواعد کلی و ثابت اخلاقی است. اما هر چند روش سقراط مباحثه بود نه تعلیم، از این که فضیلت را با معرفت یکی گرفته است بالضروره نتیجه می‌شود که فضیلت را می‌توان تعلیم کرد. ما در اینجا تمایزی می‌یابیم: آنچه به وسیله تعلیم می‌توان افاضه کرد معرفت عقلانیِ فضیلت است نه خود فضیلت. اما اگر حکمت به عنوان عقیده راسخ واقعی شخصی مورد تأکید است، پس اگر چنین حکمتی را می‌توان تعلیم داد، شاید فضیلت را نیز بتوان تعلیم داد. نکته مهم این است که «تعلیم» برای سقراط به معنی تعلیم نظری محض نبود، بلکه بیشتر هدایت آدمی به بصیرت واقعی بود. مع هذا هر چند چنین ملاحظاتی بدون شك نظریه سقراط را در باب قابلیتِ تعلیمِ فضیلت معقولتر می‌گرداند، این امر همچنان حقیقی باقی می‌ماند که در این نظریه عقل‌گرایی فوق العاده علم اخلاق او باز هم ظاهر و آشکار است. وی اصرار داشت که همان طور که مثلا پزشک انسانی است که طب آموخته است، همین طور انسان عادل کسی است که آموخته است که عادلانه چیست.

۷. این مذهب عقلی^{۷۸} احتمالا سقراط را بخصوص موافق دموکراسی بدان گونه که در آتن جریان داشت نکرد. اگر پزشک انسانی است که طب آموخته است، و اگر هیچ بیماری خود را به دست کسی که معرفتی در طب ندارد نمی‌سپارد، انتخاب مناصب و مشاغل عمومی با قرعه یا حتی با رأی انبوهی از مردم ناآزموده و بی‌تجربه نیز نامعقول است.^{۷۹} حاکمان راستین کسانی هستند که می‌دانند چگونه حکومت کنند. اگر ما انسانی را که فن کشتیرانی نداند و راهی را که باید پیموده شود نشانسد به هدایت کشتی نمی‌گماریم چرا کسی را که هیچ معرفتی از حکومت کردن ندارد و نمی‌داند خیر کشور چیست به حکمرانی کشور تعیین کنیم؟

۸. در خصوص دین، سقراط ظاهراً به طور کلی از خدایان به صورت جمع سخن گفته است و منظورش خدایان سنتی یونان است؛ لیکن می‌توان در او تمایلی به تصور خالصتر از خدای یگانه تشخیص داد. بدین گونه، بنا بر نظر سقراط، معرفت خدایان محدود نیست، آنان همه جا

حاضرند و آنچه گفته یا کرده شود می‌دانند. همان طور که آنان آنچه را خیر است به بهترین وجه می‌دانند، انسان صرفاً باید خیر را بخواهد نه اشیاء جزئی مانند طلا را.^{۸۰} اعتقاد به خدای واحد گاه گاهی خودنمایی می‌کند،^{۸۱} اما آشکار نیست که سقراط هرگز چندان توجهی به مسأله يك خدایی یا چندخدایی کرده باشد. (حتی افلاطون و ارسطو برای خدایان یونانی جایی می‌یابند.)

سقراط اظهار نظر کرده است که همان گونه که بدن انسان از موادی که از دنیای مادی گرد آمده مرکب است، عقل انسان نیز جزئی از عقل جهانی یا روح عالم است.^{۸۲} این نظر و همچنین تعلیم وی درباره غایت‌انگاری^{۸۳}، و اعتقاد به اینکه انسان از لحاظ شخصیت مرکزیّت دارد، توسط دیگران بسط داده شد. نه تنها اعضای حسی به انسان عطا شده است تا او را قادر سازد که حواسّ مربوط به آنها را به کار اندازد، بلکه غایت‌انگاری انسانمدارانه^{۸۴} به پدیدارهای جهانی گسترش یافته است. بدین سان خدایان نوری به ما می‌دهند که بدون آن ما نمی‌توانیم ببینیم، و عنایت الهی در نعمتهای غذایی که به وسیله زمین به انسان عطا شده جلوه گر است. خورشید نه چنان به زمین نزدیک می‌شود که انسان را خشک و پژمرده کند یا بسوزاند، و نه چنان دور قرار دارد که آدمی نتواند بدان وسیله گرم شود. اینها و ملاحظاتی نظیر اینها در مردی که در حوزه جهان‌شناسان مطالعه و تحقیق کرده است و از آناکساگوراس به سبب استفاده اندک او از اصل «عقل» مأیوس شده طبیعی است؛ اما سقراط يك جهان‌شناس یا يك متكلم (اهل کلام و خداشناسی) نبود، و هر چند او را می‌توان «بنیانگذار واقعی غایت‌انگاری در بررسی و مطالعه جهان»^{۸۵} نامید، وی، چنانکه دیدیم، اصولاً به رفتار انسانی علاقه‌مند بود.^{۸۶}

۹. تصویری که اریستوفانس در نمایشنامه ابرها از سقراط می‌دهد چنگی به دل نمی‌زند.^{۸۷} سقراط شاگرد فلاسفه قدیم و مسلماً تحت تأثیر تعالیم آناکساگوراس بوده است. درباره رنگ و بوی «سوفسطائی» که در ابرها به شخصیت او داده شده است، باید به خاطر داشت که سقراط مانند سوفسطائیان، توجه و دقت خود را بر موضوع^{۸۸} (فاعل، شخص)، یعنی بر خود انسان، متمرکز می‌کرد. او شخصیتی اجتماعی و معروف بود، که به سبب دیالکتیک یا گفت و شنودش

۸۰. یادنامه‌ها، ۳، ۳، ۱. ۸۱. یادنامه‌ها، ۷، ۵، ۴، ۱. ۸۲. یادنامه‌ها، ۸، ۴، ۱.

83. teleology 84. anthropocentric

۸۵. اوبروگ پراشتر، ص ۱۲۵. ۸۶. رجوع کنید به مثلا به یادنامه‌ها، بخش اول، ۱-۱۰-۱۶.

۸۷. آن تصویر، چنانکه برنت توجه می‌کند، يك کاریکاتور است که ... مانند هر کاریکاتوری، اگر حاوی نکته‌ای باشد — اساسی در واقعیت دارد.

88. Subject

برای همه شنوندگان شناخته بود، و بدون شك در نظر بعضی «عقل‌گرا»یی بود که انتقادی مخرب و گرایش ضد سنتی داشت. حتی اگر فرض شود که خود اریستوفانس اختلافی را که بین سقراط و سوفسطائیان وجود داشت دریافته بود — که به هیچ وجه روشن نیست — ضروره نتیجه نمی‌شود که وی این درك و دریافت را در حضور يك مجمع عمومی اظهار می‌کرد. و معروف است که اریستوفانس مردی سنت‌گرا و مخالف سوفسطائیان بوده است.

۴. محاکمه و مرگ سقراط

سقراط در سال ۴۰۶ ق.م. با عدم موافقت با این درخواست که هشت فرمانده به اتهام اهمال و بی‌مبالاتی در آرگینوسا^{۸۹} به دادگاه جلب و با هم محاکمه شوند، و این برخلاف قانون بود و پیش‌بینی می‌شد که حکم عجولانه‌ای صادر شود، شجاعت اخلاقی خود را نشان داد. وی در این هنگام عضو هیئت مشاوره مجلس شیوخ (پریتانئیس) یا کمیته سنا بود. شجاعت اخلاقی او باز وقتی ثابت شد که در ۴۰۳/۴۰۴ درخواست شورای سی تن^{۹۰} را برای شرکت در دستگیری لئون اهل سالامین^{۹۱}، که اعضای الیگارشی^{۹۲} قصد کشتن و مصادره اموال او را داشتند، رد کرد. آنان می‌خواستند تا آنجا که ممکن است پای بسیاری از شهروندان برجسته را در اعمال خود به میان بکشند، بدون شك با توجه به حسابرسی روز سرانجام. اما سقراط این را که شرکتی در جرائم آنان داشته باشد رد کرد، و اگر حکومت «سی تن» سقوط نکرده بود احتمالا حیات خود را در برابر این امتناع می‌پرداخت.

در سال ۳۹۹/۴۰۰ سقراط توسط رهبران دموکراسی که استقرار مجدد یافته بود به محاکمه کشانده شد. آنوتوس^{۹۳}، سیاستمداری که در نهانگاه باقی ماند، میلتوس را برانگیخت تا اقامه دعوی کند. متن کیفرخواست در محضر دادگاه کینگ آرخون^{۹۴} به این شرح خوانده شد: «میلتوس^{۹۵} ۱۶ (میلتوس)^{۹۷}، اهل بخش پیتئوس^{۹۸}، علیه سقراط، پسر سوفرونیسکوس، اهل بخش آلوپکا، با سوگند خود به مفاد ذیل اعلام جرم می‌کند. سقراط متهم است که (۱) خدایانی را که

۸۹. Arginusae، نام چند جزیره کوچک یونان در دریای اژه نزدیک آسیای صغیر. پیروزی آتن بر اسپارت در نبرد ۴۰۶ ق.م. معروف به نبرد آرگینوسا نزدیک این جزایر روی داد. — م.

90. The Thirty 91. Leon of Salamis

92. Oligarchs، گروه متنفذی که حکومت را در دست بگیرند. — م.

93. Anytus 94. King Archon

95. دیوگنس لاترتیوس، ۲، ۴۰.

96. Meletus 97. Miletus 98. Pitthus

مدینه پرستش می‌کند نمی‌پرستد، بلکه اعمال دینی جدید و ناآشنایی آورده است؛ (۲) و به علاوه، جوانان را فاسد می‌سازد. کیفر خواه تقاضای مجازات مرگ دارد.»

نخستین اتهام هرگز صریحاً تعریف نشده بود، و دلیل آن ظاهراً این بود که کیفر خواه برخاطره هیئت داوران از شهرت جهانشناسان قدیم ایونی و شاید از کفرگویی درباره شعائر دینی در سال ۴۱۵، که الکیبیادس^{۱۱} گرفتار آن شد، تکیه کرده بود. لیکن هیچ استنادی به آن کفرگویی، با توجه به عفو عمومی ۴۰۳/۴۰۴، که خود آنوتوس بانی اصلی آن بود، نمی‌توانست به عمل آید. اتهام دوم، یعنی فاسد کردن جوانان، واقعاً اتهام دمیدن روح انتقاد به جوانان نسبت به دموکراسی آتی است. در پشت این اتهام بی‌شک این فکر بود که سقراط مسؤول تعلیم و تربیت الکیبیادس و کریتیاس^{۱۲} است — الکیبیادس، یعنی کسی که یک بار به اسپارت پیوست و آتن را به چنان تنگناها کشانید، و کریتیاس، یعنی کسی که سرسخت‌ترین مخالف اعضای الیگارشی بود. این نیز به دلیل بخشش عمومی ۴۰۳/۴۰۴ نمی‌توانست صریحاً ذکر شود، لیکن شنوندگان به آسانی این قدر درمی‌یافتند که منظور چه بود. به این دلیل است که اسخینس پنجاه سال بعد توانست بگوید: «شما سقراط دانشمند را کشتید، زیرا نشان داده شده بود که او کریتیاس را تربیت کرده است.»^{۱۳}

متهم کنندگان بی‌شک تصور می‌کردند که سقراط بدون آنکه منتظر محاکمه شود جلای وطن خواهد کرد، اما او چنین نکرد. وی برای محاکمه، در سال ۳۹۹، ماند و در دادگاه از خود دفاع کرد. سقراط در محاکمه می‌توانست از خدمت نظامی خود و مخالفتش با کریتیاس در زمان الیگارشی چیزها بگوید، لیکن صرفاً وقایع را گزارش کرد و آنها را با مخالفتش با دموکراسی در موضوع محاکمه فرماندهان مربوط ساخت. وی با اکثریت ۶۰ یا ۶ رأی توسط هیئت داوران ۵۰۰ یا ۵۰۱ نفری به مرگ محکوم شد.^{۱۴} آنگاه با سقراط بود که شقی از مجازات را پیشنهاد کند، و آشکارا عاقلانه‌ترین روش پیشنهاد کردن مجازاتی بود که به اندازه کافی مهم و قابل توجه باشد. بدین ترتیب اگر سقراط تبعید را پیشنهاد می‌کرد، این شق در برابر مجازات مرگ بدون تردید پذیرفته می‌شد. اما سقراط به عنوان «پاداش» شایسته خود

۱۰۱. دیوگنس لائرتیوس، بخش ۱، ۱۷۳.

۱۰۲. رجوع کنید به خطابه دفاعیه ۲۶ الف (که عبارت آن به طور مطلق یقینی نیست)، و دیوگنس لائرتیوس، ۲، ۴۱. برنت و تیلور، که از سخن افلاطون چنین می‌فهمند که سقراط با اکثریت ۶۰ رأی محکوم شد، فرض می‌کنند که آراء ۲۸۰ در برابر ۲۲۰، از یک هیئت ۵۰۰ نفری، بود.

خوراک رایگان در پروطانه^{۱۰۳} را پیشنهاد کرد، و پس از آن راضی شد که جریمه کوچکی را پیشنهاد کند— و آن هم بدون کوششی برای تحت تأثیر قراردادن هیئت داوران، چنانکه معمول بود، به وسیله آوردن زن و بچه‌های گریان به دادگاه. هیئت داوران از رفتار غرورآمیز سقراط آزرده خاطر شدند، و وی با اکثریتی بزرگتر از اکثریتی که او را مقصر شناخته بود به مرگ محکوم شد.^{۱۰۴} اجرای اعدام به مدت یک ماه، به انتظار بازگشت «کشتی مقدس» ازدولس^{۱۰۵}، به تأخیر افتاد (به یادگار نجات مدینه توسط تزئوس^{۱۰۶} از پیشکشی هفت پسر و دختر که مینوس اهل کنوسوس^{۱۰۷} تحمیل کرده بود)، و فرصت زیادی برای ترتیب دادن فرار موجود بود، که در واقع دوستان سقراط ترتیب دادند. سقراط استفاده از این پیشنهادهای مشفقانه را، براین اساس که چنین اقدامی مخالف اصول اوست، رد کرد. افلاطون آخرین روز حیات سقراط را بر زمین در فیدون نقل کرده است، یعنی همان روزی که سقراط در بحث و گفتگو درباره بقای نفس با دوستان تیبی^{۱۰۸} خود، کیس^{۱۰۹} (قیبس) و سیمیاس^{۱۱۰}، گذرانید.^{۱۱۱} وی پس از آنکه شوکران نوشید و به حال مردن دراز کشید، آخرین کلماتش این بود: «ای کریتون^{۱۱۲} (اقریطون)، خروسی به اسکولاپیوس^{۱۱۳} (سقلابیوس) مدیونیم؛ پس ادای این دین را فراموش مکن.» وقتی زهر به قلب او رسید حرکت تشنج آمیزی کرد و درگذشت، «و کریتون، که این را دید، دهان و چشمهای او را بست. ای خقراطیس^{۱۱۴}! این بود پایان کار دوست ما، آن مردی که می‌توانیم بگوییم بهترین مردم زمانه خود بود که می‌شناختیم، و هم خردمندترین و عادل‌ترین.»^{۱۱۵}

۱۰۳. Prytaneum، ساختمانی دولتی بود که اعضای سنا را در آنجا منزل می‌دادند و از خزانه دولت معاش آنها را تأمین می‌کردند تا به آسودگی به کار برسند. — م.

۱۰۴. دیوگنس لائرتیوس (۴۲۰۲) می‌گوید که این اکثریت ۸۰ رأی بیش از اکثریت اول بود. بنا بر نظر برنت و تیلور، رأی گیری دوم بدین ترتیب ۳۶۰ رأی موافق با مجازات مرگ در مقابل ۱۴۰ رأی بود.

105. Delos 106. Theseus 107. Minos of Knossos

108. Theban 109. Cebes 110. Simmias

۱۱۱. این سخن با نظر من، مبنی بر اینکه نظریه «صور» را نباید به سقراط نسبت داد، مغایرتی ندارد.

112. Crito 113. Aesculapius 114. Echecrates

۱۱۵. فیدون، ۱۱۸.

حوزه‌های کوچک سقراطی

عبارت «حوزه‌های کوچک سقراطی» را نباید به این معنی گرفت که سقراط حوزه معینی تأسیس کرد. بی‌شک وی امیدوار بود که دیگرانی یافت شوند که کارانگیختن اذهان آدمیان را ادامه دهند، لیکن وی گروهی شاگرد گرد خود جمع نکرد تا به آنها میراثی از نظریات معین و مشخص بپردازد. اما متفکران مختلفی که بیش و کم شاگردان سقراط بودند، بر این یا آن نکته از تعلیم او تأکید کردند، و همچنین آن را با عناصری که از دیگر منابع گلچین کردند درآمیختند. از این رو پرآشتر آنان را «سقراط گرایان يك بعدی» می‌نامد، نه به این معنی که این متفکران فقط جنبه‌های خاصی از تعلیم سقراط را بازسازی کردند، بلکه به این معنی که هر يك از آنان ادامه فکر سقراطی در جهت خاصی بود، و در عین حال در آنچه از فلسفه پردازی بیشتر گرفتند تغییراتی دادند تا آن را با میراث سقراطی هماهنگ سازند.^۱ بنابراین از جهاتی استعمال نام مشترك «حوزه‌های کوچک سقراطی» مایه تأسف است، اما آن را می‌توان به کار برد، به شرط آنکه این طور فهمیده شود که ارتباط بعضی از این متفکران با سقراط جز ارتباط کم وضعیفی نبوده است.

۱. حوزه مگارا

أقلیدس مگارانی^۲ (که نباید وی را با ریاضیدان معروف اشتباه کرد) ظاهراً یکی از نخستین شاگردان سقراط بوده است، چنانکه — اگر این داستان درست باشد — وی پیوند دوستی خود

۱. اوبروک پراشتر، ص ۱۵۵.

با سقراط را ادامه داد و علی‌رغم ممنوعیت (مورخ ۴۳۱/۴۳۲) ورود شهروندان مگاری به آتن، در تاریکی با لباس زنانه وارد شهر شد.^۳ وی در مرگ سقراط در ۳۹۹/۴۰۰ حاضر بود، و پس از آن واقعه، افلاطون و دیگر سقراطیان با اقلیدس به مگارا پناهنده شدند. اقلیدس ظاهراً در آغاز با نظریه‌النثانیان آشنا بود و سپس تحت تأثیر اخلاق سقراطی که در آن، «واحد» به عنوان «خیر» تصور می‌شد تغییر عقیده داد. او فضیلت را نیز به عنوان يك وحدت می‌نگریست. بنابراین دیوگنس لائرتیوس، اقلیدس ادعا می‌کرد که «واحد» با نامهای بسیار شناخته شده است، و «واحد» را با خدا و با «عقل» یکی می‌گرفت.^۴ او طبیعت وجود يك اصل متضاد با خیر را انکار می‌کرد، چه چنین اصلی «کثرت» خواهد بود، که بنا بر نظر النثانیان توهم است. می‌توانیم بگوییم که وی، علی‌رغم تأثیری که از سقراط گرفته بود، هوادار سنت النثانی باقی ماند.

فلسفه مگاری، مخصوصاً تحت تأثیر ابولیدس^۵، به فن جدل و مباحثه که دلایل هوشمندانه و گوناگونی را به هم درمی‌آمیخت گسترش یافت، و طرح رد يك نظر را از طریق «احائه» به محال^۶ ریخت. مثلاً، مشکل معروف: «يك دانه گندم توده‌ای از گندم نیست: دانه‌ای دیگر بیفزاید باز هم توده‌ای از گندم نیست: چه وقت توده گندم پدید می‌آید؟» طرح ریزی شده بود تا ثابت کند که کثرت محال است، چنانکه زنون می‌خواست ثابت کند که حرکت غیرممکن است. يك معمای دیگر آن است که به دیودورس کرونوس^۷، يك مگاری دیگر، نسبت داده شده است: «آنچه را از دست نداده اید هنوز هم دارید، اما شما شاخ از دست نداده اید، پس شما هنوز هم شاخ دارید.»^۸ یا همچنین: «الکترا^۹ برادر خود، ارسیتیس^{۱۰}، را می‌شناسد. اما الکترا ارسیتیس را (که نقاب بر چهره افکنده و در برابر او ایستاده است) نمی‌شناسد. بنابراین الکترا آنچه را می‌شناسد نمی‌شناسد.»^{۱۱}

۳. گلیوس اولوس، شبهای آتنی، ۶، ۱۰.

۴. دیوگنس لائرتیوس، ۲، ۱۰۶.

5. Eubulides

۶. *reductio ad absurdum*، یعنی محال بودن نتیجه را نشان دادن. — م.

7. Diodorus Cronus

۸. فیلسوف مگاری با توسل به این گفتار (که انسان آنچه را که از دست نداده داراست و چون شاخ را از دست نداده پس داراست) می‌خواست حریف خود را وادار سازد که به شاخدار بودن خود اعتراف کند. — م.

9. Electra 10. Orestes

۱۱. دیوگنس لائرتیوس، ۲، ۱۰۸. در این معما نیز می‌خواهد حریف خود را وادار سازد که قبول کند کسی ممکن است شیء واحدی را هم بشناسد و هم شناسد چنانکه الکترا برادر شناخته خود را که نقاب بر روی افکنده نمی‌شناسد، و به ←

فیلسوف دیگر حوزه مگارا، دیودُرس کُرُنوس (سابق الذکر)، واقعی را با ممکن یکی گرفت: فقط واقعی ممکن است. استدلال او به این شرح است: ممکن نمی تواند غیرممکن شود. حال، اگر از دو متناقض یکی بالفعل وقوع دارد، دیگری غیرممکن است. بنابراین، اگر آن قبلاً ممکن بوده، غیرممکن از ممکن بیرون آمده است. پس قبلاً ممکن نبوده، و تنها واقعی ممکن است؛^{۱۲} (مثلاً «جهان وجود دارد»، و «جهان وجود ندارد»، قضایای متناقض اند. اما جهان بالفعل وجود دارد. بنابراین غیرممکن است که جهان وجود نداشته باشد. اما اگر اصلاً ممکن باشد که جهان وجود نداشته باشد، يك امر ممکن به يك امر غیرممکن تبدیل شده است. و چنین چیزی نمی تواند باشد. بنابراین هرگز ممکن نبوده که جهان وجود نداشته باشد.) این قضیه در زمانهای اخیر توسط نیکولائی هارتمان برلنی^{۱۳} تکرار شده است، که واقعی را با ممکن بر این اساس یکی گرفته است که آنچه بالفعل اتفاق می افتد وابسته به مجموع شرایط خاصی است، و — با وجود آن شرایط — هیچ چیز دیگر نمی تواند اتفاق افتد.^{۱۴}

يك هوادار معروف این حوزه استیلیون^{۱۵} مگارائی بود، که در حدود سال ۳۲۰ در آتن تدریس می کرد، لیکن بعدها تبعید شد. وی مخصوصاً به علم اخلاق اشتغال می ورزید، و نکته استغنا را در نظریه ای در باره «بیقیدی»^{۱۶} پروراند. وقتی از او پرسیده شد که در تاراج مگارا چه چیز از دست داده است، جواب داد که او کسی را ندیده است که در حال حمل کردن حکمت یا معرفت باشد.^{۱۷} زنون (رواقي)^{۱۸} شاگرد استیلیون بود.

۲. حوزه ایسی - اِرتِریائی^{۱۹}

این حوزه نام خود را از فیدون ایسی^{۲۰} (فیدون محاوره افلاطون) و میندِمُس اِرتِریائی^{۲۱} گرفته است. فیدون ایسی ظاهراً در استفاده از جدل (دیالکتیک) شبیه مگارائیها بود، و حال آنکه

→ این ترتیب در مقابل اصل امتناع تناقض که در جواب سؤال واحد نمی توان هم نه و هم آری گفت می خواست نشان دهد که می شود هم نه و هم آری گفت. — م.

۱۲. ظاهراً این دلیل نیز به قصد اثبات این معنی اقامه شده است که منطقی مبتنی بر اصل امتناع تناقض به نتیجه محال منجر می شود، یا تصدیق امکان با اصل امتناع تناقض سازگار نیست. — م.

13. Nicolai Hartmann of Berlin

۱۴. امکان و واقعیت، برلین، ۱۹۳۸.

15. Stilopo 16. apathy

۱۷. دیوگنس لائرتیوس، ۲، ۱۱۵.

18. Zeno (the Stoic) 19. The Elean - Eretrian School

20. Phaedo of Elis

21. Menedemus of Eretria

مِنْدُمَس مخصوصاً به علم اخلاق علاقه داشت، و به وحدت فضیلت و معرفت معتقد بود.

۳. نخستین حوزه کلبی^{۲۲}

کلبیان، یا شاگردان سگ، ممکن است نام خود را از حالت غیر معمول زندگی‌شان یا از این امر که آنتیستنس^{۲۳}، بنیانگذار حوزه، در ورزشگاه معروف به کونوسارگس^{۲۴} تدریس می‌کرد گرفته باشد. شاید هردو عامل با این نام ارتباط داشته باشد.

آنتیستنس (حدود ۴۴۵ - حدود ۳۶۵) از پدری آتنی و مادری از بردگان تراکیه متولد شد.^{۲۵} این امر می‌تواند تبیین کند که چرا وی در کونوسارگس، که برای کسانی که از نژاد خالص آتنی نبودند اختصاص داده شده بود، تدریس می‌کرد. ورزشگاه به هراکلس (هرکول)^{۲۶} اهداء شده بود، و کلبیان آن فرمان‌رابه عنوان نوعی خدا یا حامی خود اختیار کرده بودند. و یکی از آثار آنتیستنس به نام هراکلس نامگذاری شده بود.^{۲۷}

آنتیستنس که در آغاز شاگرد گریاس بود بعدها هوادار و سرسپرده سقراط شد. اما آنچه وی مخصوصاً در سقراط ستایش می‌کرد استقلال شخصیت او بود، که او را به عمل بر طبق عقاید خود، به هر قیمت که تمام شود، رهنمون شد. آنتیستنس با غفلت از این امر که سقراط به ثروت و دارایی دنیوی و تحسین آدمیان فقط برای به دست آوردن خیر بزرگتر یعنی حکمت حقیقی بی‌اعتنا بود، این آزادی و بی‌نیازی را به عنوان کمال مطلوب یا غایت فی‌نفسه مطرح کرد. فضیلت در چشم او صرفاً بی‌نیازی از داراییها و لذات دنیوی بود؛ در واقع، فضیلت مفهومی سلبی بود — وارستگی و بی‌نیازی. بدین گونه جنبه منفی حیات سقراط توسط آنتیستنس به هدف یا غایتی مثبت تغییر یافت. به همین نحو، اصرار سقراط بر معرفت اخلاقی، توسط آنتیستنس به گونه‌ای مبالغه‌آمیز به صورت تحقیری صریح نسبت به فراگرفتن علم و هنر درآمد. وی می‌گفت فضیلت به خودی خود برای نیکبختی کافی است: هیچ چیز دیگر لازم نیست — و فضیلت فقدان آرزو، آزادی از خواستها، و بی‌نیازی کامل است. البته سقراط

22. The Early Cynic School

23. Antisthenes

24. Kynosarges

۲۵. دیوگنس لائرتیوس، ۱، ۶.

26. Heracles

۲۷. اظهار نظر شده است که دیوجانس بود که حوزه یا «جنیش» کلبی را بنیاد نهاد نه آنتیستنس: ارسطو به «پیروان آنتیستنس» اشاره می‌کند (مابعدالطبیعه، ۱۰۴۳ ب ۲۴). لیکن لقب «کلبیان» ظاهراً فقط در زمان دیوجانس پذیرفته شده بود و اینکه ارسطو کلمه «پیروان آنتیستنس» را به کار برده است به نظر نمی‌رسد که چیزی را علیه اینکه آنتیستنس سرچشمه واقعی حوزه کلبی بوده است اثبات کند.

مستقل از عقیده دیگران بود، صرفاً برای اینکه اصول و عقاید عمیق داشت، که صرف نظر کردن از آنها و راضی شدن به عقیده عوام را خیانت به حقیقت می دانست. اما وی قصد آن را نداشت که عقیده عوام یا عقاید عامه را مورد استهزا و بی احترامی قرار دهد صرفاً برای اینکه چنین کاری کند، چنانکه کلیبان، بخصوص دیوجانس، ظاهراً چنین می کردند. بدین سان فلسفه کلیبان میالغه در جنبه ای از زندگی و شیوه عمل سقراط بود، و این جنبه جنبه ای منفی یا لااقل نتیجه ای در جهت مثبت تری بود. سقراط بیشتر آماده بود که با سرپیچی از حکومت متنفذین (الیگارش) جان خود را به خطر اندازد تا اینکه مرتکب عمل غیر عادلانه شود؛ لیکن وی مانند دیوجانس در خمی نمی زیست صرفاً برای اینکه بی اعتنائی خود را نسبت به راه و رسم آدمیان نشان دهد.

آنتیستنس قویاً مخالف نظریه مثل بود، و عقیده داشت که فقط افراد وجود دارند. گفته اند که وی اظهار نظر کرده است که: «ای افلاطون، من یک اسب را می بینم. اما فرسیت را نمی بینم.»^{۲۸} برای هر شیء فقط نام خود آن را باید به کار برد؛ مثلاً ما می توانیم بگوییم «انسان انسان است» یا «خوب خوب است» اما نه اینکه «انسان خوب است». هیچ محمولی را نباید به موضوعی غیر از خود موضوع اسناد داد.^{۲۹} موافق با این حکم این نظریه است که به یک فرد فقط می توانیم طبیعت فردی خودش را اسناد دهیم؛ کسی نمی تواند عضو یک طبقه بودن را به آن اسناد دهد. از همین جاست انکار نظریه مثل. نظریه منطقی دیگری از آنتیستنس نظریه امتناع تناقض با خود است. زیرا اگر کسی چیزهای متفاوت بگوید، از اشیاء متفاوت سخن می گوید.^{۳۰}

فضیلت حکمت است، اما این حکمت اصولاً عبارت است از «بروشنی دریافتن» ارزشهای اکثریت نوع انسان. ثروت و شهوات و جز اینها واقعاً خیر نیستند، همچنانکه رنج و بینوایی و حقارت واقعاً شر نیستند؛ بی نیازی و استغنا خیر حقیقی است. پس فضیلت حکمت است و تعلیم کردنی است، هر چند برای فراگرفتن آن نیازی به استدلال و تفکر دور و دراز نیست. انسان عاقل مجهز به فضیلت ممکن نیست از هیچ یک از به اصطلاح شرور زندگی، حتی از بردگی، آسیبی ببیند. اوورای قوانین و قراردادهاست، لااقل قوانین و قراردادهای کشوری که فضیلت حقیقی را نمی شناسد. وضع یا شرایط زندگی که کمال مطلوب باشد و در آن همگان

۲۸. سیمیلیکیوس، شرح مقولات ارسطو، ۲۰۸، ۲۹ و ۳۰؛ ۲۱۱، ۱۷ و ۱۸.

۲۹. افلاطون، سوفیستس، ۲۵۱ ب؛ ارسطو، مابعدالطبیعه، دلنا ۲۹، ۱۰۲۴ ب ۳۲ - ۲۵ الف.

۳۰. ارسطو، طوبیقا (قواعد جدل)، آلفا ۱۱، ۱۰۴ ب ۲۰؛ مابعدالطبیعه، دلنا ۲۹، ۱۰۲۴ ب ۳۳ - ۳۴.

بخواهند مستقل و وارسته از میل و آرزو زندگی کنند، البته با جنگ و ستیز سازگار نیست.^{۳۱} در واقع سقراط خود را لدی الاقتضا در مقابل اقتدار حکومت و دولت قرار می‌داد، لیکن چنان به حقانیت اقتدار دولت و قانون معتقد بود که از فرصتی که برای فرار از زندان به او پیشنهاد شد استفاده نکرد، بلکه ترجیح داد که مرگ را بر طبق قانون تحمل کند. اما آنتیستنس با مبالغه یکجانبه معمول خود دولت و قانون تاریخی و سنتی آن را محکوم کرد. به علاوه وی دین سنتی را قبول نداشت. تنها یک خدا وجود دارد؛ خدایان یونانی فقط یک پیمان و میثاق است. فضیلت تنها خدمت به خداوند است؛ معابد، نمازها و دعاها، قربانیا و غیره محکومند. «به طور قراردادی خدایان بسیارند، اما به طور طبیعی فقط یک خدا هست.»^{۳۲} از سوی دیگر، آنتیستنس اساطیر همری را به طریق تمثیلی شرح و تفسیر می‌کرد، و می‌کوشید تا درسها و کاربردهای اخلاقی از آنها بگیرد.

دیوجانس سینوپی^{۳۳} (متوفی حدود ۳۲۴ ق.م.) فکر می‌کرد که آنتیستنس مطابق نظریه‌های خویشتن نزیسته است و او را «شیپوری که جز خود هیچ چیز نمی‌شنود»^{۳۴} می‌نامید. دیوجانس که از کشور خود تبعید شد بیشتر عمر خود را در آتن گذراند، اگرچه در کورنت^{۳۵} درگذشت. وی خود را «سگ» می‌نامید و زندگی حیوانات را سرمشقی برای زندگی بشر می‌دانست. کار او «نوسازی ارزشها» بود،^{۳۶} و زندگی حیوانات و مردمان بیگانه (بربر) را در مقابل تمدن هلنی قرار می‌داد.

گفته شده است که وی از اشتراك زنان و کودکان و عشق آزاد دفاع می‌کرد، در حالی که در قلمرو سیاسی خود را يك شهروند جهان می‌خواند.^{۳۷} دیوجانس با «بی‌اعتنائی» آنتیستنس نسبت به اسباب خارجی تمدن قانع نبود، بلکه از مسلك زهد و ریاضت مثبت برای به دست آوردن آزادی حمایت می‌کرد. به همین سبب بود که به آیینهای قراردادی دانسته توهین روا می‌داشت و آنچه را معمولاً می‌بایست به طور خصوصی انجام داد و حتی آنچه را به طور

۳۱. رجوع کنید به زندگینامه آنتیستنس. در آثار دیوگنس لائرتیوس.

۳۲. رجوع کنید به چیچرو، درباره طبیعت، ۱، ۱۳، ۳۲؛ کلیمنت اسکندری، تحریضات، ۶، ۷۱، ۲؛ جنگ (کشکول)، ۵، ۱۴، ۱۰۸، ۴.

33. Diogenes of Sinope

۳۴. دیون خروسوستوموس (Dion Chrys.)، ۸، ۲ (سخنور و فیلسوف یونانی ۳۰ - ۱۱۷ میلادی).

35. Corinth

۳۶. دیوگنس لائرتیوس، ۶، ۲۰.

۳۷. دیوگنس لائرتیوس، ۶، ۷۲.

خصوصی هم نمی‌بایست انجام داد در ملاً عام انجام می‌داد. شاگردان دیوجانس، مونیوس^{۳۸}، انسیکریتوس^{۳۹}، فیلیسکوس^{۴۰}، کراتس تیبی^{۴۱} بودند. کراتس دارای قابل توجه خود را به مدینه تقدیم کرد، و زندگی درویشی و گدایی کلبی پیشه ساخت، و بعد از او زنش هیپارخیا^{۴۲} از همین شیوه پیروی کرد.^{۴۳}

۴. حوزه کورناتیان

آریستیپوس کورنی^{۴۴}، بنیانگذار حوزه کورناتی^{۴۵}، در حدود ۴۳۵ ق.م. متولد شد. از سال ۴۱۶ در آتن بود، از سال ۳۹۹ در اژینا، از ۳۸۸/۳۸۹ با افلاطون در دربار دیونوسیوس پیر، و سپس دوباره بعد از سال ۳۵۶ در آتن. لیکن درباره این تاریخها و نظم و ترتیب وقایع لا اقل باید گفت که نمی‌توان آن را بی‌چون و چرا دانست.^{۴۶} حتی گفته شده است که آریستیپوس هرگز مؤسس نحله کورناتی نبوده است، بلکه با نوه خود، یعنی یک آریستیپوس سپس‌تر، مشتبه شده است. اما با توجه به بیانات دیوگنس لائرتیوس و سوتیون و پانایتیوس^{۴۷} (رجوع کنید به دیوگنس لائرتیوس ۲، ۸۴ و بعد) قبول بیان سوسیکراتس^{۴۸} و دیگران (دیوگنس لائرتیوس) که آریستیپوس اصلاً هیچ چیز ننوشته است به نظر ممکن نمی‌آید، و حال آنکه قطعه مذکور در *آمادگی انجیلی*^{۴۹} از بیوس^{۵۰} (۱۴، ۱۸، ۳۱) را می‌توان بدون فرض اینکه آریستیپوس هرگز فلسفه کورناتی بنیاد نهاده است تبیین کرد.

آریستیپوس ظاهراً در کورن با تعلیمات پروتاگوراس آشنا شد، و حال آنکه بعدها در آتن با سقراط در ارتباط بود. آن سوفسطائی ممکن است تا اندازه زیادی مسؤول این نظریه آریستیپوس باشد که تنها احساسهای ما به ما معرفت یقینی می‌دهند:^{۵۱} درباره اشیا فی نفسه حواس نمی‌توانند هیچ آگاهی یقینی به ما بدهند، و نه درباره احساسهای دیگران. بنابراین احساسهای شخصی^{۵۲} باید پایه و اساس برای رفتار عملی باشند. اما اگر احساسهای فردی

38. Monimus 39. Onesicritus 40. Philiscus 41. Crates of Thebes 42. Hipparchia

۴۳. دیوگنس لائرتیوس، زندگهای کراتس و هیپارخیا.

44. Aristippus of Cyrene 45. Cyrenaic School

۴۶. تاریخها از کتاب فلسفه کورناتی هانریش فن اشتاین، بخش ۱، زندگی آریستیپوس، گتینگن، ۱۸۵۸، نقل شده است.

47. Panaetius 48. Sosicrates 49. *Praeparatio Evangelica* 50. Eusebius

۵۱. رجوع کنید به سکستوس امپیریوس، در مقابل ریاضی دانان، ۷، ۱۹۱ به بعد.

52. Subjective sensations

من معیار رفتار عملی مرا تشکیل می‌دهند، پس، به نظر آریستیپوس، طبیعتاً نتیجه می‌شود که غایت رفتار باید به دست آوردن احساسهای لذت بخش باشد.

آریستیپوس اعلام کرد که احساس عبارت است از حرکت. وقتی حرکت ملایم است، احساس لذت بخش است؛ وقتی خشن است، درد هست؛ وقتی حرکت قابل ادراک نیست یا وقتی اصلاً حرکتی وجود ندارد، نه لذتی هست و نه دردی. حرکت خشن نمی‌تواند غایت اخلاقی باشد. و غایت اخلاقی هم نمی‌تواند غیاب صرف لذت یا درد، یعنی صرفاً يك غایت منفی، باشد. بنابراین غایت اخلاقی باید لذت، یعنی غایتی مثبت، باشد.^{۵۳} سقراط در واقع اعلام کرده بود که فضیلت تنها راه سعادت و نیکبختی است، و معتقد بود که سعادت و نیکبختی محرک است برای عمل به فضیلت، لیکن معتقد نبود که لذت غایت زندگی است. اما آریستیپوس يك جنبه از تعلیم سقراطی را گرفت و بقیه را نادیده انگاشت.

پس لذت، بنا بر نظر آریستیپوس، غایت زندگی است. اما چه نوع لذتی؟ بعدها برای اپیکورس بیشتر فقدان درد، یعنی لذت منفی، غایت زندگی است؛ لیکن برای آریستیپوس لذت مثبت و حاضر غایت زندگی بود. بدین گونه چنین پیش آمد که کورنائیان لذت جسمانی را بیش از لذت عقلانی ارزش نهادند، زیرا چنین لذتی شدیدتر و قوی تر است. و از نظریه آنان درباره شناسایی نتیجه می‌شود که کیفیت لذت به حساب نیامده است. نتیجه‌ای که از این اصل به دنبال می‌آید آشکارا کشانده شدن به افراط و زیاده روی حسی خواهد بود، لیکن واقع امر این است که کورنائیان، که بدون تردید عناصر لذت جویانه^{۵۴} را در زمینه نظریه سقراط اقتباس کردند، اعلام نمودند که مرد خردمند در انتخاب خود از لذت آگاهی و شناخت آینده را در نظر می‌گیرد. بنابراین وی از افراط و زیاده روی مطلق، که به درد و رنج منجر می‌شود و نیز از ولنگاری که باعث مجازات از جانب دولت یا محکومیت عمومی خواهد شد خودداری خواهد کرد. پس انسان خردمند نیاز به داوری دارد تا او را قادر سازد که لذات گوناگون زندگی را ارزیابی کند. به علاوه مرد خردمند در برخورداریهای خود اندازه معینی از استقلال و بی‌نیازی را نگه خواهد داشت. اگر او به خود اجازه دهد که اسیر و گرفتار گردد، پس تا آن حد نمی‌تواند از لذت برخوردار شود، بلکه بیشتر در درد و رنج است. همچنین، انسان عاقل، به منظور حفظ خوشی و خرمی و قناعت و خرسندی، آمال خود را محدود خواهد کرد. از اینجا است گفتار منسوب به آریستیپوس، «من لیدا را به تصرف خود درمی‌آورم بی آنکه به تصرف او درآیم و این

همان حاکم بودن بدون محکوم شدن است که بهترین لذتهاست، نه بی نیازی»^{۵۵} این تناقض در تعلیم آریستئیوس بین اصل لذت آنی و اصل داوری، به اختلاف نظرها — یا تأکیدی بر جنبه های مختلف نظریه وی — در میان شاگردانش منجر شد. بدین سان تئودُرس مُلحد^{۵۶} در واقع اعلام کرد که داوری و عدالت خیرند (عدالت فقط به دلیل فواید خارجی یک زندگی عادلانه)، و ارضای شهوات نفس غیر قابل اعتنا و بی اهمیت اند، و خرسندی روح سعادت یا لذت حقیقی است، لیکن وی همچنین ادعا کرد که مرد عاقل زندگی خود را برای کشورش رها نمی کند، و اگر شرایط و اوضاع و احوال به او اجازه دهد مرتکب دزدی و بی عفتی و غیره خواهد شد. وی همچنین وجود هر خدایی را انکار کرد.^{۵۷} هِگزیاس^{۵۸} نیز خواستار بی تفاوتی و بی اعتنائی نسبت به ارضای شهوات نفس بود، لیکن درباره مصائب زندگی و عدم امکان نیل به سعادت و نیکبختی چنان متقاعد شده بود که بر مفهوم منفی غایت زندگی، یعنی فقدان درد و غم، تأکید می کرد.^{۵۹} سیسرون و دیگر منابع می گویند که درسهای هِگزیاس در اسکندریه به چنان خودکشیهای بسیار منجر شد که پتولمه لاگی^{۶۰} ادامه آن درسها را ممنوع ساخت!^{۶۱} بر عکس، آنیکریس^{۶۲} بر جنبه مثبت مذهب کورنائی تأکید کرد، لذت مثبت و در واقع ارضای شهوات نفس را غایت زندگی ساخت. اما وی نتایج منطقی چنین نظری را با بهادادن بسیار به عشق به خانواده و میهن و به دوستی و حق شناسی، که حتی وقتی مقتضی فداکاری و قربانی اند لذت می بخشند، محدود ساخت.^{۶۳} او در ارزشی که بردوستی نهاد با تئودُرس اختلاف دارد که گفته است (دیوگنس لائرتیوس) خردمندان خودبسنده اند و نیازی به دوست ندارند.

دیوگنس لائرتیوس صریحاً می گوید که این فلاسفه شاگردان مخصوص به خود داشتند: مثلاً از «هگزئیائیان» (پیروان هگززیاس) سخن می گوید، هر چند آنان را نیز به عنوان «کورنائیان» طبقه بندی می کند. بدین گونه، در حالی که آریستئیوس کورنائی بنیاد فلسفه

۵۵. دیوگنس لائرتیوس، ۲، ۷۵.

56. Theodorus The Atheist

۵۷. دیوگنس لائرتیوس، ۲، ۹۷؛ سیسرون درباره طبیعت، د، ۱، ۱، ۱۲.

58. Hegesias

۵۹. دیوگنس لائرتیوس، ۲، ۹۴-۹۶.

60. Ptolemy Lagi

۶۱. سیسرون، مجادلات توسکولانی، ۱، ۳۴، ۸۳.

62. Anniceris

۶۳. دیوگنس لائرتیوس، ۲، ۹۶ و بعد؛ کلمنت اسکندری، جنگ (کشکول)، ۲، ۲۶، ۱۳۰، ۷ و بعد.

کورنائی یا فلسفه لذت را نهاد (سطور قبل را نگاه کنید)، مشکل بتوان گفت که وی يك حوزه فلسفی یکپارچه بنیاد نهاده باشد که اعضای آن شامل تئودُرس، هگزیاس، آنیکریس و غیره باشند. این فلاسفه وارثان مشترك آریستیپوس پیشین بودند، و بیشتر گرایشی فلسفی را نشان می‌دهند نه حوزه و نحله‌ای به معنی دقیق آن را.

دموکریٽس آبدرائی

به نظر می‌رسد که جای درست گفتن چیزی دربارهٔ نظریه‌های شناخت‌شناسی و اخلاقی دموکریٽس آبدرائی^۱ اینجا باشد. دموکریٽس شاگرد لوکیپوس بود و همراه با این استاد، به نحلهٔ اتمی متعلق است؛ اما اهمیت ویژهٔ وی برای ما در این است که به مسألهٔ شناسایی که توسط پروتاگوراس مطرح شد و به مسألهٔ رفتار که نظریه‌های نسبی‌گرایانهٔ سوفسطائیان آن را تند وحادّ گردانیده بود عطف توجه کرد. در حالی که افلاطون هیچ‌جا از دموکریٽس نام نبرده است، ارسطو بارها از او یاد کرده است. وی رئیس حوزه‌ای در آبدرا بود، و وقتی افلاطون آکادمی را تأسیس کرد او هنوز زنده بود. گزارشهای راجع به سفرهای او به مصر و آتن را نمی‌توان با یقین و اطمینان پذیرفت.^۲ وی بسیار و فراوان نوشته است، لیکن نوشته‌هایش باقی‌مانده است.

۱. بیانی که دموکریٽس از احساس ارائه کرد بیانی مکانیکی بود. امهدکلس از «صدور» چیزهایی از اشیاء که به چشم می‌رسند سخن گفته بود. اتمیان این صادرات را اتمها دانستند، یعنی تصویرها (به یونانی: دیکلا، آیدولا) که اشیاء دائماً بیرون می‌ریزند. این تصاویر از طریق اندامهای حسی، که فقط گذرگاههایی هستند، وارد می‌شوند و با نفس، که خود از اتمها ترکیب شده است، برخورد پیدا می‌کنند. تصاویر، ضمن عبور از میان هوا به واسطهٔ هوا دستخوش تغییر شکل می‌شوند؛ و این است دلیل اینکه چرا نمی‌توان اشیائی را که خیلی دورند دید. اختلافات رنگ به وسیلهٔ اختلافات نرمی یا زبری در تصاویر تبیین می‌شوند، و از شنوایی تبیین

1. Democritus of Abdera

۲. دیوگنس لائرتیوس، ۹، ۲۴ و بعد. رجوع کنید به برنت، فلسفهٔ یونانی، بخش ۱، ص ۱۹۵.

مشابہی عرضہ می شد، بہ این معنی کہ صدور اتمہا از جسم صدا دار باعث حرکت در ہوا ی میان جسم و گوش می شود۔ ذائقہ و شامہ و لامسہ بہ ہمین نحو تبیین می شدند۔ (بنابر این کیفیات ثانوی عینی^۳ نیستند)۔ ما همچنین بہ شناخت خدایان از طریق ہمین گونه تصاویر نائل می شویم؛ اما خدایان در نظر دموکریٹس موجودات برتری هستند کہ فنا ناپذیر نیستند، ہر چند دیر تر از آدمیان می زیند۔ آنها دیر فنا می پذیرند (بہ یونانی: دیس فنارتا)، اما فنا ناپذیر (آفئارتا) نیستند۔ دقیقتر بگوییم، نظام اتمی خدا را قبول ندارد، بلکہ فقط اتمہا و خلأ را تصدیق می کند۔^۴ و اما، پروتاگوراس سوفسطائی، ہمشہری و معاصر دموکریٹس، می گفت کہ ہر احساسی برای اشخاص احساس کنندہ بہ طور یکسان حقیقی است: بدین قرار یک شیء ممکن است بہ نحو حقیقی برای X شیرین باشد و برای Y تلخ۔ اما در نظر دموکریٹس تمام احساسہای حواس مخصوص برخلاف حقیقتند، زیرا هیچ چیز واقعی کہ در خارج از مُدِرک^۵ (شناسنده) مطابق با آنها باشد وجود ندارد۔ «بہ قانون [طبیعت] شیرین وجود دارد، بہ قانون (نومو) تلخ وجود دارد، بہ قانون گرم هست و سرد هست؛ بہ قانون رنگ هست۔ اما در واقع اتمہا هستند و خلأ»۔^۶ بہ عبارت دیگر، احساسہای ما صرفاً ذہنی^۷ اند، ہر چند معلول چیزی خارجی و عینی — یعنی اتمہا — هستند کہ با وجود این بہ وسیلہ حواس مخصوص نمی توان آنها را درک کرد۔ «بہ وسیلہ حواس در حقیقت ما چیزی را بہ یقین نمی شناسیم، بلکہ فقط چیزی را می شناسیم کہ بر حسب وضع بدن و اشیائی کہ داخل آن می شوند یا در برابر آن مقاومت می کنند دگرگون می شود»۔^۸ پس حواس مخصوص هیچ آگاهی و اطلاعی درباره واقعیت بہ ما نمی دهند۔ لا اقل کیفیات ثانوی عینی نیستند۔ «دو نوع شناخت (گنومہ) وجود دارد، شناخت حقیقی (گنزیہ) و شناخت کاذب (سکوتیہ)۔ بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی، بساوایی ہمہ اینہا بہ شناخت کاذب تعلق دارند۔ شناخت حقیقی کاملاً از اینہا جداست»۔^۹ اما، چون نفس مرکب از اتمہاست، و چون ہر شناختی معلول برخورد مستقیم مُدِرک با اتمہایی است کہ از خارج می آیند، بدیہی است کہ شناخت «حقیقی» بر همان پایہ و موقعیت است کہ شناخت «کاذب»، بہ این معنی کہ هیچ جدایی مطلق بین حس و فکر وجود ندارد۔ دموکریٹس این نکتہ را دریافت، و تفسیر

3. objective

۴. بنابر نظر دیوگنس لائرتیوس (۹، ۳۵)، با نقل قول فیورینوس، دموکریٹس اقوال آناکساگوراس را درباره عقل ریشخند کرده است۔

5. subject

۶. قطعہ ۹۔

7. subjective

۸. قطعہ ۹۔ ۹. قطعہ ۱۱۔

او این است: «ای ذهن تهیدست، از ما (یعنی از حواس) است که تو دلانلی برای شکست ما به دست آورده‌ای. شکست ما سقوط خودِ توست.»^{۱۰}

۲. نظریهٔ دموکریتس دربارهٔ اخلاق و رفتار، تا آنجا که ما می‌توانیم از قطعات باقی ماندهٔ داوری کنیم، ارتباط علمی با مذهب اتمی او ندارد. اندیشهٔ سعادت و نیکبختی (اویدیمونیه) که عبارت است از شادی و خرمی (اویتومیه) یا خوشحالی (اوی استو) بر آن نظریهٔ مستولی است. دموکریتس رساله‌ای در باب خرمی و نشاط (پری اویتومیس) نوشت، که مورد استفادهٔ سینکا^{۱۱} و پلوتارک بود. او توجه کرد که غایت رفتار نیکبختی است، و لذات و درد نیکبختی را تعیین می‌کنند؛ لیکن «نیکبختی نه در مره‌ها و گله‌های دام جای دارد و نه در طلا؛ نفس جایگاه دیمن^{۱۲} است.»^{۱۳} «بهترین چیز برای آدمی گذراندن زندگی حتی المقدور با خوشی بیشتر ورنج کمتر است.»^{۱۴} اما درست همان‌طور که شناخت حسّی معرفت حقیقی نیست، لذات حسّی نیز لذات حقیقی نیست. «خیر و حقیقت برای همهٔ آدمیان یکی است، اما خوش آیند و مطبوع برای مردم مختلف متفاوت است.»^{۱۵} ما برای خوشی و سعادت یا خرمی و نشاط، که حالتی نفسانی است، باید تلاش و کوشش کنیم، و نیل به آن نیازمند ارزشیابی و داوری و تشخیص لذات گوناگون است. اصل «تناسب» یا اصل «هماهنگی» باید راهنمای ما باشد. با استفاده از این اصل ما می‌توانیم به آرامش تن، یعنی تندرستی، و آرامش روح، یعنی نشاط و خرمی، نائل شویم. این آرامش یا آسایش خاطر مخصوصاً در خوبیهای نفس یافت می‌شود. «کسی که خوبیهای نفس را انتخاب می‌کند، الهی‌تر را انتخاب می‌کند؛ و کسی که خوبیهای کالبد را برمی‌گزیند امر بشری را برمی‌گزیند.»^{۱۶}

۳. به نظر می‌رسد که دموکریتس به واسطهٔ نظریه‌ای دربارهٔ تطوّر و تحوّل فرهنگ بر نویسندگان بعدی تأثیر نهاده است.^{۱۷} تمدن از احتیاج (خریا) و پی‌گیری امور مرجح یا سودمند (سیمفرن = سومفرن) برمی‌خیزد، در حالی که انسان صنایع و هنرهای خود را به تقلید از طبیعت مدیون است، ریسندگی و بافندگی را از عنکبوت می‌آموزد، خانه‌سازی را از پرستو، آوازخوانی را از پرندگان، و غیره. دموکریتس همچنین (برخلاف اپیکورس) بر اهمیت دولت (کشور) و زندگی سیاسی تأکید کرده است، و اعلام داشته است که آدمیان باید امور کشوری را بیش از هر چیز دیگر مهم بشمارند و مراقب باشند که آن امور بخوبی اداره شوند. اما اینکه اندیشه‌های اخلاقی او مستلزم قبول آزادی است، در صورتی که مذهب اتمی وی مستلزم جبر است، ظاهراً به ذهن دموکریتس به صورت یک مسأله

۱۰. قطعهٔ ۱۲۵.

11. Seneca

۱۲. daimon، فرشتهٔ بخت و اقبال (تقریباً معادل fortune).

۱۳. قطعهٔ ۱۷۱. ۱۴. قطعهٔ ۱۸۹. ۱۵. قطعهٔ ۴۹. ۱۶. قطعهٔ ۳۷. ۱۷. قطعهٔ ۱۵۴.

خطور نکرده است.

۴. بنا بر آنچه گفته شد، روشن است که دموکریس، در ادامه تفکر جهان‌شناختی فلاسفه بیشتر (در اتمیسم فلسفی خود پیرو لوقیپوس بود)، چندان مرد دوره خود، یعنی دوره سقراطی، نبود. اما نظریه‌های وی درخصوص ادراک، و رفتار زندگی، از اهمیت بیشتری برخوردارند چون لااقل نشان می‌دهند که دموکریس دریافته است که برای اشکالات مطرح شده توسط پروتاگوراس پاسخی لازم است. لیکن، هرچند وی دریافت که پاسخی مورد نیاز است، شخصاً قادر نبود که راه حل رضایت‌بخشی عرضه کند. برای کوششی به مراتب کافی‌تر در بحث از مسائل شناخت‌شناسی و اخلاقی، باید به افلاطون توجه کنیم.

بخش سوم

افلاطون

زندگی افلاطون

افلاطون، یکی از بزرگترین فلاسفه جهان، در آتن (یا اژینا) به احتمال قوی در سال ۴۲۷/۴۲۸ ق. م. در یک خانواده متشخص آتنی متولد شد. پدرش آریستون^۱ نامیده می شد و مادرش، پریکتیونه^۲، خواهر خارمیدس^۳ و برادرزاده کریتیاس^۴، بود که هر دو از چهره های حکومت متنفذین (الیگارش، سی نفر جبار آتن) در سال ۴۰۳/۴۰۴ بودند. گفته اند که نام اصلی وی آریستوکلس^۵ بوده، و نام افلاطون فقط بعدها، به مناسبت پیکر تنومندش، به او داده شده است،^۶ هر چند حقیقت گزارش دیوگنس را می توان مورد تردید قرار داد. دو برادرش، آدیمانتوس^۷ و گلوکن^۸، در رساله جمهوری ظاهر می شوند، و خواهری به نام پوتونه^۹ داشته است. پس از مرگ آریستون، پریکتیونه با پوریلامپس^{۱۰} ازدواج کرد، و پسر آنها آنتیفون^{۱۱} (برادر ناتنی افلاطون) در رساله پارمنیدس ظاهر می شود. بی تردید افلاطون در خانه ناپدری خود پرورش یافت؛ لیکن هر چند از نسل اشرافی بود و در یک خانواده اشرافی بزرگ شد، باید خاطر نشان کرد که پوریلامپس دوست پریکلس بود، و افلاطون می بایست در سنتهای رژیم پریکلس پرورش یافته باشد. (پریکلس در ۴۲۸/۴۲۹ درگذشت.) مؤلفان مختلف خاطر نشان کرده اند که کینه بعدی افلاطون علیه حکومت عامه (دموکراسی) بسختی می تواند تنها به سبب تربیت او باشد، بلکه در نتیجه تأثیر سقراط و بیشتر به واسطه رفتاری بوده است که حکومت عامه یا سقراط روا داشت. از سوی دیگر، به نظر ممکن می آید که عدم اعتماد افلاطون به

1. Ariston 2. Perictione 3. Charmides 4. Critias 5. Aristocles

۶. دیوگنس لائرتیوس، ۳، ۴.

7. Adeimantus 8. Glaucon 9. Potone 10. Pylilampes 11. Antiphon

حکومت عامه از دوره ای بسیار پیشتر از دوره مرگ سقراط شروع شده باشد. در اواخر جنگ پلوپونزی (به احتمال بسیار قوی افلاطون در آرگینوزا^{۱۲} در سال ۴۰۶ جنگ می کرد) بعید است به خاطر افلاطون نرسیده باشد که حکومت عامه فاقد يك رهبر واقعاً توانا و مسؤول است، و رهبران به سبب ضرورت خشنود ساختن و راضی کردن توده مردم به آسانی فاسد می شوند. خودداری و پرهیز نهائی افلاطون از امور سیاسی میهن بی شك از زمان محاکمه و محکومیت استادش شروع می شود؛ اما بعید است که تشکل عقیده او مبنی بر اینکه کشتی جامعه به کشتیان ثابت قدمی نیاز دارد که آن را رهبری کند، و چنین کشتیبانی باید کسی باشد که راه درست را برای پیمودن بشناسد، و آماده باشد تا آگاهانه بر طبق آن شناخت عمل کند، در طی سالهایی که قدرت آتنی رو به افول بود بنیان نگرفته باشد.

بنابر گزارش دیوگنس لائرتیوس، افلاطون «در آغاز خود را به مطالعه نقاشی و گفتن شعر، نخست شعر مدح آمیز و سپس شعر غنائی و نوشتن تراژدی مشغول می داشته است.»^{۱۳} ما نمی توانیم بگوئیم که تا کجا این گزارش درست است؛ اما افلاطون در دوره درخشندگی فرهنگ آتنی می زیست، و باید از فرهنگی عالی برخوردار شده باشد. ارسطو ما را آگاه می سازد که افلاطون در جوانی خود با کراتولوس^{۱۴}، فیلسوف هراکلیتی، آشنا بوده است.^{۱۵} افلاطون از او آموخته است که عالم ادراک حسی عالم تغییر دائم است، و بنابر این موضوع درستی برای معرفت حقیقی و یقینی نیست. وی این مطلب را که معرفت حقیقی و یقینی در سطح مفاهیم و تصورات قابل وصول است از سقراط آموخته است، که با او از همان سالهای نخست باید آشنا بوده باشد. اگر چه دیوگنس لائرتیوس در واقع اظهار کرده است که افلاطون وقتی بیست ساله بود «شاگرد سقراط شد»،^{۱۶} لیکن چون خارمیدس، دایی افلاطون، در سال ۴۳۱ با سقراط آشنا شده بود،^{۱۷} افلاطون باید سقراط را لا اقل قبل از بیست سالگی شناخته باشد. به هر حال، ما دلیلی برای این فرض نداریم که افلاطون «شاگرد» سقراط شده باشد به این معنی که خود را تماماً و صریحاً وقف فلسفه کرده باشد، زیرا خود وی می گوید که در آغاز قصد داشت به کار سیاسی بپردازد — که برای جوانی با سوابق وی امری طبیعی بود.^{۱۸}

12. Arginusae

۱۳. دیوگنس لائرتیوس، ۵، ۳.

14. Cratylus

۱۵. ما بعد الطبیعه، آلفا ۹۸۷، ۶، ۳۲-۳۵.

۱۶. دیوگنس لائرتیوس، ۳، ۶.

۱۷. لا اقل، این مطلبی است که مراجعه به پوتیده (خارمیدس، ۱۵۳) بر آن دلالت دارد.

۱۸. اپینومیس ۷، ۳۲۴-۳۲۶ ب ۴.

بستگان افلاطون در الیگارش۱ ۴۰۳/۴۰۴ به وی اصرار کردند که تحت حمایت و سرپرستی آنان به زندگی سیاسی داخل شود؛ لیکن وقتی الیگارش۱ به تعقیب خط مشی و سیاست تعدی و تجاوز مبادرت کرد و اعضاء آن کوشیدند تا پای سقراط را در جرائم خودشان به میان بکشند، افلاطون از آنان متنفر و بیزار شد. با این حال گردانندگان حکومت عامه (دموکراتها) بهتر نبودند، زیرا آنها بودند که سقراط را به قتل رساندند، و از این رو افلاطون اندیشه کارسیاسی را رها کرد.

افلاطون در محاکمه سقراط حاضر بود، و یکی از دوستانی بود که به سقراط اصرار کردند که جریمه پیشنهادی خود را از يك به سی «مین» افزایش دهد، و پرداخت آن را ضمانت کردند؛^{۱۹} لیکن وی به سبب بیماری در صحنه مرگ دوست خود حاضر نبود.^{۲۰} بعد از مرگ سقراط، افلاطون آتن را به قصد مگارا ترك کرد و با اقلیدس فیلسوف به آنجا پناهنده شد، اما احتمال کلی می رود که بزودی به آتن بازگشته باشد. زندگینامه نویسان گفته اند که او به کورنه و ایتالیا و مصر سفر کرده است، لیکن معلوم نیست که در این حکایتها چه مقدار حقیقت هست. مثلاً، افلاطون خود درباره دیداری از مصر هیچ نمی گوید. ممکن است چنین باشد که دانش او از ریاضیات مصری، و حتی از بازیهای کودکان، دلالت بر سفری واقعی به مصر بکند؛ از سوی دیگر، داستان مسافرت ممکن است صرفاً به سبب استنباط از گفتار افلاطون درباره مصریان ساخته شده باشد. بعضی از این داستانها آشکارا تا اندازه ای افسانه وار است؛ مثلاً در برخی از آنها اریپیدس به عنوان همسفر او معرفی شده، و حال آنکه این شاعر در سال ۴۰۶ مرده است. این امر شك ما را درباره گزارشهای سفرها به طور کلی بیشتر برمی انگیزد؛ اما با این همه ما نمی توانیم با یقین بگوئیم که افلاطون مصر را ندیده است، و ممکن است چنین دیداری واقع شده باشد. اگر او واقعا به مصر رفته باشد، ممکن است در حدود سال ۳۹۵ رفته باشد و هنگام شروع جنگهای کورنتی به آتن بازگشته باشد. ریتز^{۲۱} فکر می کند که بسیار محتمل است که افلاطون در نخستین سالهای این جنگها (۳۹۵ و ۳۹۴) عضو نیروی آتنی بوده است.

اما آنچه یقینی است این است که افلاطون ایتالیا و سیسیل (صقلیه) را هنگامی که چهل ساله بوده دیده است.^{۲۲} احتمالاً وی آرزو داشت که با اعضای نحلۀ فیثاغوری ملاقات و گفتگو کند؛ به هر حال وی با آرخوتاس^{۲۳}، دانشمند فیثاغوری، آشنا شد. (بنا بر نظر دیوگنس

۱۹. دفاعیه، ۳۴ الف ۳۸، ۱ ب ۹-۶. ۲۰. فیدون، ۵۹ ب ۱۰.

21. Professor Ritter

۲۲. اینومیس، ۷، ۳۲۴ الف ۵-۶.

23. Archytas

لائرتیوس، هدف افلاطون در اقدام به این سفر دیدن سیسیل و کوههای آتشفشان بود. افلاطون به دربار دیونوسیوس^{۲۴} اول، جبار سیراکوز^{۲۵}، دعوت شد و در آنجا بادیون^{۲۶}، برادر زن جبار، دوست شد. داستان چنین ادامه می‌یابد که صراحت لهجه افلاطون خشم دیونوسیوس را برانگیخت، و جبار او را به دست پلیس^{۲۷}، نماینده سیاسی لاکدمونی، سپرد تا او را همچون برده‌ای بفرشد. پلیس افلاطون را درازینا (که در آن زمان با آتن در جنگ بود) فروخت، و افلاطون حتی در خطر مرگ قرار گرفت؛ لیکن سرانجام مردی از کورنه، به نام آنیکریس^{۲۸}، او را باز خرید و آزاد کرد و به آتن فرستاد.^{۲۹} اظهار نظر درباره این داستان دشوار است، زیرا در رسالات افلاطون مذکور نیست: اگر واقعاً رخ داده باشد (ریتر وقوع داستان را می‌پذیرد) باید در تاریخ ۳۸۸ ق. م. بوده باشد.

افلاطون در بازگشت خود به آتن ظاهراً آکادمی را، نزدیک جایگاه تقدیس آکادموس^{۳۰} قهرمان، بنیاد نهاد (۳۸۸/۳۸۷). آکادمی را بحق می‌توان نخستین دانشگاه اروپایی نامید، زیرا در آنجا مطالعات و تحقیقات محدود به فلسفه محض نبود، بلکه به رشته وسیعی از علوم کمکی، مانند ریاضیات و اخترشناسی و علوم طبیعی، گسترش داشت، و اعضای آن حوزه در پرستش و تقدیس فرشتگان هنر^{۳۱} (موزها) شرکت داشتند. جوانان نه تنها از خود آتن بلکه از خارج نیز به آکادمی می‌آمدند؛ اینکه آدوکسوس^{۳۲}، ریاضیدان مشهور، خود و حوزه خود را از کوزیکوس^{۳۳} به آکادمی منتقل کرد نشانه احترامی بود به روح علمی آکادمی و شاهدهی برای آنکه آکادمی صرفاً یک مجمع فلسفی خاص رازآشنایان نبود. به علاوه تأکید بر روحیه علمی آکادمی بیجاست، زیرا هر چند کاملاً درست است که هدف افلاطون پروردن سیاستمداران و حاکمان بود، روش او صرفاً عبارت نبود از تعلیم چیزهایی که کاربرد عملی مستقیم دارد، مثلاً سخنوری (چنانکه ایسوکراتس^{۳۴} در حوزه خود به کار می‌بست)، بلکه عبارت بود از تشویق و ترویج تتبع بیغرضانه علم. برنامه مطالعات به فلسفه منجر می‌شد، اما به عنوان موضوعات مقدماتی مشتمل بود بر مطالعه‌ای درباره ریاضیات و اخترشناسی و بدون تردید موسیقی، با روحیه‌ای بیغرضانه نه صرفاً سودجویانه. افلاطون معتقد بود که بهترین تربیت برای زندگی عمومی تربیت عملی صرف «سوفسطائی» نیست، بلکه بیشتر تعقیب و پی‌گیری علم برای خود آن است. ریاضیات، البته صرف نظر از اهمیت آن برای فلسفه مثل افلاطون، قلمر و آشکاری برای مطالعه بیغرضانه

24. Dionysius 25. Syracuse 26. Dion 27. Pollis 28. Anniceris

۲۹. دیوگنس لائرتیوس، ۳، ۱۹ - ۲۰.

30. Academus 31. the Muses 32. Eudoxus 33. Cysicus 34. Isocrates

ارائه می‌داد، و قبلاً در میان یونانیان به درجه بلندی از بسط و تکامل رسیده بود. (این مطالعات به نظر می‌آید که همچنین مشتمل بود بر تحقیقات مربوط به زیست‌شناسی و گیاه‌شناسی که در ارتباط با مسائل طبقه‌بندی منطقی تتبع و بی‌گیری می‌شد.) سیاستمداری که چنین ساخته و پرورده شود، یک فرصت طلبِ ابن‌الوقت نخواهد بود، بلکه شجاعانه و بی‌ترس در ارتباط با عقاید مبتنی بر حقایق جاوید و لایتنجیر عمل خواهد کرد. به عبارت دیگر، هدف افلاطون ایجاد دولت‌مرد بود نه عوام فریب.

افلاطون علاوه بر راهنمایی و رهبری مطالعات در آکادمی، خود درسهایی می‌داد و شنوندگانش از این درسها یادداشت برمی‌داشتند. توجه به این نکته اهمیت دارد که این درسها برعکس محاورات، که آثار منتشره‌ای بودند برای خواندن «عامه»، منتشر نشده است. اگر ما این حقیقت را تصدیق کنیم، آنگاه بعضی از اختلافات تندی که ما طبیعتاً مابین افلاطون و ارسطو (که در ۳۶۷ به آکادمی وارد شد) تشخیص دهیم لاقلاً تا اندازه‌ای از میان می‌رود. ما آن آثار از افلاطون، یعنی محاورات، را در دست داریم که برای عامه مردم نوشته شده است، نه درسهای او را. این وضع، درست مقابل وضع ارسطو است، زیرا درحالی که آثار ارسطو که در دست ماست درسهای او را نشان می‌دهد، آثار عمومی (برای عامه مردم) یا محاورات او به ما نرسیده است — از آنها فقط قطعاتی باقی مانده است. بنابراین ما نمی‌توانیم به وسیله مقایسه محاورات افلاطون با درسهای ارسطو، بدون دلایل و مدارک دیگر نسبت به وجود مغایرت شدید بین آثار این دو فیلسوف، مثلاً از لحاظ قدرت ادبی یا دیدگاه عاطفی و هنری و «عرفانی»، نتایجی بگیریم. گفته شده است که ارسطو بنا بر عادت نقل می‌کرد که چگونه کسانی که می‌آمدند تا درس افلاطون را درباره «خیر» بشنوند، اغلب متحیر می‌شدند که جز درباره علم حساب و اخترشناسی، وحد و «واحد»، چیزی نمی‌شنیدند. افلاطون در اپینومیس ۷ بیاناتی را که بعضی درباره درس مورد بحث منتشر کرده بودند رد و انکار می‌کند. در همان نامه می‌گوید: «بنابراین هیچ رساله و مقاله‌ای از من لاقلاً درباره این چیزها وجود ندارد و هرگز وجود نخواهد داشت، زیرا این موضوع، برخلاف دیگر علوم، با الفاظ و کلمات قابل انتقال نیست. بلکه بعد از شرکت طولانی در این امر و در پرتو همکاری و زندگی مشترکی با آن است که چراغی در نفس روشن می‌شود و با شعله جهنده‌ای برافروخته می‌گردد و پس از آن خود را تغذیه می‌کند.» همچنین در اپینومیس ۲ می‌گوید: «بنابراین من خود هیچگاه کلمه‌ای درباره این موضوعات ننوشته‌ام، نه رساله نوشته شده‌ای از افلاطون هست و نه هرگز خواهد بود؛ آنچه اکنون نامی در بردار متعلق است به سقراط، آن سعید جاوید و زنده یاد.»^{۳۵} از چنین قطعاتی بعضی نتیجه

گرفته‌اند که افلاطون چندان عقیده‌ای به ارزش کتابها برای مقاصدِ واقعاً تربیتی نداشته است. ممکن است چنین باشد، اما ما نباید بر این مطلب تأکید ناروا و غیر ضروری کنیم، زیرا بالاخره افلاطون است که کتابها را منتشر ساخته است — و همچنین باید به خاطر داشته باشیم که قطعات مورد بحث ممکن است اصلاً از آن افلاطون نباشد. با این حال ما باید مسلّم فرض کنیم که نظریهٔ مثالی، به آن صورت دقیقی که در آکادمی تعلیم می‌شد، به صورت نوشتار به عموم عرضه نشده است.

شهرت و اعتبار افلاطون به عنوان معلّم و مشاور دولتمردان باید به فراهم کردن سفر دوم او به سیراکوز در سال ۳۶۷ کمک کرده باشد. در آن سال دیونوسیوس اول مُرد، و دیون از افلاطون دعوت کرد برای به دست گرفتن تعلیم و تربیت دیونوسیوس دوم، که در آن موقع در حدود سی سال داشت، به سیراکوز بیاید. افلاطون چنین کرد، و جبار را به فراگرفتن يك دورهٔ هندسه گماشت. اما بزودی حسادت دیونوسیوس نسبت به دیون غالب شد، و وقتی دیون سیراکوز را ترك کرد، فیلسوف پس از تحمّل دشواری ترتیب بازگشت خود به آتن را داد، و از آنجا به تعلیم دیونوسیوس به وسیلهٔ نامه ادامه داد. وی در فراهم کردن سازش و آشتی بین جبار و داییش، که در آتن اقامت کرد و در آنجا با افلاطون معاشر بود، موفق نشد. اما در سال ۳۶۱ افلاطون سفر سومى را به سیراکوز به درخواست مشتاقانۀ دیونوسیوس، که آرزوی ادامهٔ مطالعات فلسفی خود را داشت، تقبّل کرد. ظاهراً افلاطون امیدوار بود که طرح تشکیل اتحاد (فدراسیون) شهرهای یونانی را علیه کارتاژیها بریزد، لیکن معلوم شد که مخالفان آن بسیار نیرومندند: به علاوه، او خود را قادر نیافت که فراخوانی و احضار دیون را، که دارايش توسط خواهرزاده اش ضبط شده بود، تأمین کند. بنابراین افلاطون در سال ۳۶۰ به آتن بازگشت، و در آنجا به فعالیت‌های خود تا پایان عمر در سال ۳۴۸/۳۴۷ ادامه داد.^{۳۶} (در سال ۳۵۷ دیون موفق شد که خود را صاحب اختیار سیراکوز سازد، اما در سال ۳۵۳ به قتل رسید، و موجب اندوه فراوان افلاطون شد که امید خود را دربارهٔ يك فیلسوف-پادشاه مبدّل به یأس یافت.)

آثار افلاطون

الف. اصالت

به طور کلی می‌توان گفت که ما مجموعه کامل آثار افلاطون را در دست داریم. چنانکه تیلور اظهار نظر می‌کند: «هیچ‌جا در دنیای قدیم (پس از افلاطون) ما به اشاره‌ای به کتابی از افلاطون بر نمی‌خوریم که آن کتاب را نداشته باشیم.»^۱ پس می‌توانیم فرض کنیم که ما همه محاورات منتشر شده افلاطون را در دست داریم. اما، چنانکه قبلاً خاطر نشان شد، ما گزارشی از درس‌هایی را که وی در آکادمی می‌داده است در دست نداریم (هرچند اشارات کمابیش رازآمیزی نزد ارسطو داریم)، و این بسیار مایه تأسف خواهد بود اگر حق با کسانی باشد که محاورات را اثر عمومی می‌دانند که برای توده مردم با سواد طرح‌ریزی شده است تا از درس‌هایی که برای دانشجویان رسمی فلسفه داده می‌شده مشخص باشد. (حدس زده شده است که افلاطون بدون دستنویس درس می‌داده است. خواه این حدس درست باشد یا نه، ما دستنویسی از درس‌هایی که افلاطون می‌داده است نداریم. مع ذلك، ما حق نداریم که تمایز خیلی تندی بین نظریه‌های محاورات و نظریه‌ای که در حوزه آکادمی تدریس می‌شده است قائل شویم. با این همه، تمام محاورات را نمی‌توان به آسانی اثر عمومی و برای مردم ساده و معمولی دانست، و بعضی از آنها مخصوصاً علائم آشکاری نشان می‌دهند که افلاطون در آنها در جستجوی راهی برای توضیح و روشن‌سازی عقاید خویش است.) اما گفتن اینکه ما به احتمال بسیار قوی دارای تمام محاورات افلاطون هستیم به این معنی نیست که تمام محاوراتی که تحت نام افلاطون به ما رسیده است واقعاً از خود افلاطون است: آنچه می‌ماند این است که اصل از بدل بازشناخته شود. قدیمی‌ترین نسخه‌های متون افلاطونی متعلق به ترتیبی است که

به تراسیلوس^۲ نامی نسبت داده شده است، و تاریخ آن در حدود آغاز عصر مسیحی است. به هر حال این ترتیب، که به صورت «چهاربخشی»هایی بود ظاهراً مبتنی بوده است بر ترتیب «سه بخشی»هایی^۳ که توسط اریستوفانس اهل بیزانتیوم^۴ در قرن سوم قبل از میلاد صورت گرفته است. پس به نظر می آید که سی و شش محاوره (نامه‌ها به عنوان یک محاوره به حساب آمده است) به طور کلی توسط فضلی آن دوره به عنوان اثر افلاطون قبول شده است. بدین سان مسأله را می توان به این سؤال برگرداند: «آیا سی و شش محاوره همه اصیل اند یا بعضی از آنها جعلی و ساختگی اند؛ و در صورت اخیر، کدام چنین است؟»

شك و تردید درباره بعضی از محاورات حتی در عهد باستان مطرح شده است. بدین گونه از آتنائوس^۵ (که در حدود ۲۲۸ ق. م. مشهور بود) می آموزیم که بعضی الکیبیادس دوم را به گزنفون نسبت داده اند. همچنین، به نظر می رسد که پروکلوس (ابرقلس) نه تنها اپینومیس و نامه‌ها را رد می کرد، بلکه تا آنجا پیش رفت که حتی قوانین و جمهوری را رد می کرد. تعیین و تشخیص آثار جعلی در قرن نوزدهم مخصوصاً در آلمان، چنانکه مورد انتظار بود، بسیار فراتر برده شد، و این شیوه عملی توسط اوبروگ و شارشمید^۶ به اوج خود رسید. «اگر کسی نقادیهای قدیم و جدید را به شمار آورد، آنگاه از سی و شش فقره از چهار بخشهای تراسیلوس، فقط پنج فقره آزاد از هر انتقاد و اعتراضی باقی می ماند.»^۷ اما گهگاه نقد و انتقاد در جهت محافظه کارانه تری جریان دارد، و توافقی کلی درباره اصالت همه محاورات مهم هست، همچنانکه توافقی عمومی درباره خصیصه جعلی بعضی از محاورات کمتر مهم وجود دارد، و حال آنکه اصالت معدودی از محاورات همچنان مورد اختلاف باقی می ماند. نتایج پژوهش انتقادی را می توان به نحو ذیل خلاصه کرد:

(یک) محاوراتی که به طور کلی رد شده اند عبارت اند از: الکیبیادس دوم، هیپارخوس^۸، آماتورها^۹ یا رقیب^{۱۰}، تئاگس^{۱۱}، کلیتوفون^{۱۲}، مینوس^{۱۳} از این گروه، همه به استثنای

2. Thrasyllus

۳. Trilogy یا ثلاثی، مجموعه‌ای مرکب از سه اثر که موضوع آنها یکسان، مربوط به هم، یا دنباله یکدیگر باشد. Tetralogy یا رباعی، مجموعه‌ای است مرکب از چهار اثر. — م.

4. Aristophanes of Byzantium

5. Athenaeus 6. Schaarschmidt

۷. اوبروگ پراشتر، ص ۱۹۵. اثر گرانه‌های دکتر پراشتر البته سبک و اسلوب بیش از حد خرد گیرانه زمان اوبروگ را نشان نمی دهد.

8. Hipparchus 9. Amatores 10. Rivales 11. Theages 12. Clitophon 13. Minus

الکیبیادس دوم احتمالاً اثر همعصر قرن چهارم اند، نه آساند جعلی دانسته و عمدی بلکه آثار کم‌اهمیت با همان ویژگی محاورات افلاطونی؛ و آنها را می‌توان با درجه‌ای از توجه در نظر گرفت که تا اندازه‌ای به شناسایی ما از سقراط بدان گونه که در قرن چهارم رایج بود مددکارند. الکیبیادس دوم احتمالاً اثر سپس‌تر است.

(دو) اصالت شش محاوره ذیل مورد بحث و گفتگو است: الکیبیادس اول، ایون^{۱۴}، منکسنوس^{۱۵}، هیپاس بزرگ^{۱۶}، اپینومیس^{۱۷}، نامه‌ها^{۱۸} تیلور فکر می‌کند که الکیبیادس اول اثر یک شاگرد مستقیم افلاطون است^{۱۹} و پراشتر نیز فکر می‌کند که آن احتمالاً اثر اصیل استاد نیست.^{۲۰} در نظر پراشتر ایون اصیل و موثق است، و تیلور اظهار می‌دارد که آن را «می‌توان به نحو معقول به عنوان معتبر پذیرفت تا آنکه دلیل کافی و قابل قبولی برای رد آن اقامه شود.»^{۲۱} منکسنوس را ارسطو صریحاً دارای اصل افلاطونی در نظر گرفته است، و نقادان جدید گرایش به پذیرفتن این نظر دارند.^{۲۲} هیپاس بزرگ به احتمال بسیار قوی به عنوان اثر موثق افلاطون پذیرفته شده است، چنانکه ظاهراً در قواعد جدل (طوبیقا) اثر ارسطو، هر چند نه به نام، به آن اشاره شده است.^{۲۳} درباره اپینومیس، هر چند یگر^{۲۴} آن را به فیلیپ اُپوسی^{۲۵} نسبت می‌دهد،^{۲۶} پراشتر و تیلور آن را موثق و اصیل می‌دانند. درباره نامه‌ها، ۶ و ۷ و ۸ به طور کلی پذیرفته شده‌اند و تیلور فکر می‌کند که قبول این نامه‌ها منطقیاً به قبول بقیه، بجز ۱ و احتمالاً ۲، منجر می‌شود. درست است که کسی مایل نیست از نامه‌ها صرف نظر کند، چه اینها آگاهی بسیار باارزشی درباره زندگینامه افلاطون به ما می‌دهند؛ لیکن باید مواظب باشیم که این تمایل بسیار طبیعی موجب آن نشود که ما نامه‌ها را بی‌جهت به عنوان اثر اصیل بپذیریم.^{۲۷}

(سه) اصالت مابقی محاورات را می‌توان پذیرفت؛ به طوری که نتیجه نقادی به نظر می‌آید که نتیجه نقد و بررسی سی و شش محاوره «چهاربخشی» باشد، شش محاوره به طور کلی مردود

14. *Ion* 15. *Menexenus* 16. *Hippias Maior* 17. *Epinomis* 18. *Epistles*

۱۹. افلاطون، ص ۱۳. ۲۰. اوبروگ پراشتر، ص ۱۹۹. ۲۱. افلاطون، ص ۱۳.

۲۲. ارسطو، ریطوریکا (خطابه)، ۱۴۱۵ ب ۳۰.

۲۳. قواعد جدل (طوبیقا) آلفا ۵، ۱۰۲ الف ۶؛ ایسیلن ۵، ۱۳۵ الف ۱۳؛ زتا ۶، ۱۴۶ الف ۲۲.

24. *Professor Jaeger* 25. *Philippus of Opus*

۲۶. ارسطو، مثلا ص ۱۳۲. رجوع کنید به دیوگنس لائرتیوس، ۳، ۳۷. تیلور (افلاطون، ص ۴۹۷) فکر می‌کند که منظور دیوگنس فقط این است که فیلیپ اپینومیس را از الواح مومی استنساخ کرده است.

(اپینومیس، رساله‌ای است که خود افلاطون یا یکی از شاگردان مستقیم او به نام فیلیپوس اُپوسی به صورت ذیلی بر رساله قوانین نوشته است. — م.)

۲۷. ریتز نامه‌های ۳ و ۸ و روایت اصلی ۷ را می‌پذیرد.

است، شش محاوره دیگر را می‌توان پذیرفت، مگر اینکه ثابت شود که نامعتبر و غیر موثق اند (احتمالاً به استثنای الکیبیادس اول و یقیناً نامه ۱)، و حال آنکه بیست و چهار محاوره یقیناً اثر اصیل و موثق افلاطون است. بنابراین ما عده بسیار قابل توجهی اثر ادبی داریم که تصور و نظر خود را درباره فکر افلاطون بر آنها بنیاد کنیم.

ب. ترتیب تاریخی آثار

۱. اهمیت تعیین ترتیب تاریخی آثار.

در مورد هر متفکری آشکارا مهم است فهمیدن اینکه فکر وی چگونه توسعه یافته است، چگونه تغییر کرده است — اگر تغییر کرده است — چه تغییرات و اصلاحاتی در طی زمان در آن پدید آمده است، چه اندیشه‌های تازه‌ای در آن وارد شده است. مثال مرسوم و عادی در این ارتباط مثال فرآورده ادبی کانت است. شناخت ما از کانت کافی نخواهد بود، اگر فکر کنیم که «نقدی» او در نخستین سالهایش پدید آمده و بعدها به نظری «جزمی» بازگشته است. همچنین می‌توانیم از مورد شلینگ^{۲۸} یاد کنیم. شلینگ فلسفه‌های متعددی در طی زندگی خود حاصل کرده است، و برای فهم فکر او بسیار لازم است دانسته شود که وی کار را با دیدگاه فیخته^{۲۹} آغاز کرد، و پروازهای عارفانه‌اش به سالهای سپس تر او متعلق است.

۲. روش تعیین ترتیب تاریخی آثار.^{۳۰}

(يك) معیاری که ثابت شده است بیشترین کمک را در تعیین ترتیب تاریخی آثار افلاطون می‌کند معیار زبان است. دلیل مبتنی بر زبان از این جهت از همه مطمئن تر است که، در حالی که اختلافات محتوا را می‌توان به انتخاب آگاهانه و قصد و غرض مؤلف نسبت داد، تکامل سبک زبانی تا اندازه زیادی ناآگاهانه است. بدین گونه دیتن برگر^{۳۱} استعمال فراوان «تی من» (چگونه، پس چگونه، برای چه، پس) و استعمال فراوان «گمن» (در واقع، در حقیقت، عملاً) و «المن» (ولی عملاً، ولی حقیقتاً) را، به عنوان قاعده توافق، به زمان نخستین سفر افلاطون به سیسیل مربوط می‌داند. قوانین یقیناً به سن پیری افلاطون متعلق است،^{۳۲} و حال آنکه

28. Schelling

29. Fichte

۳۰. رجوع کنید به اوبروگ بر اشتر، صفحات ۱۹۹ - ۲۱۸.

31. Dittenberger

۳۲. ارسطو، سیاست، بتا ۶، ۱۲۶۴ ب ۲۷.

جمهوری به دورهٔ بیشتر تعلق دارد. حال، نه تنها از قوت و شدت نیروی نمایشی (دراماتیک) مشهود در قوانین کاسته شده است، بلکه همچنین می‌توانیم نکاتی از سبک زبانی را که ایسوکراتس در نثر وارد کرده بود و در جمهوری دیده نمی‌شود تشخیص دهیم. تمام اینها به ما در تعیین نظم محاورات میانین، بر حسب درجه‌ای که به سبک و اسلوب بعدی نزدیک می‌شوند، کمک می‌کند.

اما در حالی که ثابت شده است که استعمال سبک زبانی به عنوان معیاری برای تعیین ترتیب تاریخی محاورات مددکارترین روش است، البته نمی‌توان استفاده از دیگر ضوابط و معیارها را، که غالباً ممکن است به هنگام مشکوک و حتی متناقض بودن دلالت‌های زبانی، موضوع مورد بحث را روشن و مشخص کند، نادیده گرفت.

(دو) يك معيار بدیهی برای تعیین ترتیب زمانی محاورات آن است که به وسیلهٔ گواهی مستقیم نویسندگان قدیم فراهم شده است، اگرچه چندان کمکی از این منبع آن طور که شاید مورد انتظار باشد حاصل نشده است. بدین گونه در حالی که قول ارسطو که قوانین بعد از جمهوری نوشته شده است آگاهی با ارزشی است، گزارش دیوگنس لائرتیوس را دایر بر اینکه فدروس از نخستین محاورات افلاطونی است نمی‌توان پذیرفت. خود دیوگنس این گزارش را درست می‌داند، لیکن آشکار است که وی در استدلال خود بر موضوع (عشق — در نخستین بخش محاوره) و سبک شعری تکیه می‌کند.^{۳۳} ما نمی‌توانیم از بحث افلاطون دربارهٔ عشق چنین نتیجه بگیریم که این محاوره باید در جوانی نوشته شده باشد، و حال آنکه سبک شعری و اسطوره فی نفسه قانع کننده نیست. چنانکه تیلور خاطر نشان می‌کند، ما خیلی به خطا خواهیم رفت اگر از پروازهای شاعرانه و «اسطوره‌ای» بخش دوم فاوست^{۳۴} چنین نتیجه‌گیری کنیم که گوته^{۳۵} بخش دوم را پیش از بخش اول نوشته است.^{۳۶} نمونهٔ مشابه آن مورد شلینگ است، که پروازهای عارفانه‌اش، چنانکه قبلاً یاد شد، در سالخوردگی رخ نموده است.

(سه) و اما دربارهٔ اشاراتی که در محاورات به اشخاص و وقایع تاریخی شده است، اینها چندان فراوان و زیاد نیست، و در هر حال فقط اطلاعات دست دوم به ما می‌دهد. مثلاً اگر در فیدون اشاره‌ای به مرگ سقراط شده است، این محاوره به وضوح باید بعد از مرگ سقراط تصنیف شده باشد، لیکن به ما نمی‌گوید چقدر بعد. با وجود این، منتقدان از این معیار کمک گرفته‌اند. مثلاً، آنان استدلال کرده‌اند که منون احتمالاً وقتی نوشته شده است که قضیهٔ فساد

۳۳. دیوگنس لائرتیوس، ۳، ۳۸.

ایسمنیاس اهل تب^{۳۷} هنوز در خاطرهٔ مردم تازه و زنده بوده است.^{۳۸} همچنین، اگر گرگیاس حاوی پاسخی به سخن پولیکراتس^{۳۹} بر ضد سقراط است (۳۹۲/۳۹۳)، گرگیاس احتمالاً بین سالهای ۳۹۳ و ۳۸۹، یعنی پیش از نخستین سفر افلاطون به سیسیل، نوشته شده است. ممکن است از روی سادگی فرض شود که سنی که به سقراط در محاورات نسبت داده شده است قرینه‌ای از تاریخ تصنیف خود محاوره به دست می‌دهد. لیکن به کاربردن این معیار به عنوان قاعده‌ای کلی به وضوح از حد تجاوز کردن است. برای نمونه، یک رمان نویس ممکن است در نخستین رمان خود کارآگاه - قهرمان خود را به عنوان مردی بالغ و رشید و به عنوان یک افسر باتجربه پلیس معرفی کند، و سپس در یک رمان بعدی دربارهٔ نخستین ماجرای که قهرمان در آن درگیر می‌شود به بحث پردازد. به علاوه، هر چند کسی ممکن است در این فرض موجه باشد که محاوراتی که سر نوشت شخصی سقراط را مورد بحث قرار می‌دهند خیلی دیرتر از مرگ او نوشته نشده‌اند، آشکارا غیر علمی است که مسلم گرفته شود که محاوراتی که از سالهای آخر سقراط بحث می‌کنند، مثلاً فیدون و خطابهٔ دفاعیه، همه در زمان واحد منتشر شده‌اند.

(چهار) اشارات یک محاوره به محاورهٔ دیگر بی‌گمان به تعیین ترتیب تاریخی محاورات کمک می‌کند، زیرا محاوره‌ای که به محاورهٔ دیگر اشاره می‌کند باید بعد از محاوره‌ای که به آن اشاره شده است نوشته شده باشد، اما همیشه به آسانی نمی‌توان مشخص کرد که اشارهٔ ظاهری به محاورهٔ دیگر براستی یک اشاره است. با وجود این، مواردی هست که در آنها یک اشارهٔ صریح وجود دارد، مانند اشاره به جمهوری که در تیمائوس مندرج است.^{۴۰} همچنین سیاسی (سیاستمدار)^{۴۱} به وضوح بعد از سوفسطائی^{۴۲} است و بنابراین باید تصنیفی سپس تر باشد.^{۴۳}

(پنج) و اما در مورد محتوای واقعی محاوره باید بیشترین حزم و احتیاط را در استفاده از این معیار به کار بریم. برای نمونه فرض کنید که نظریه‌ای فلسفی در جملهٔ کوتاه و فشرده‌ای در محاورهٔ X یافت شود، و حال آنکه در محاورهٔ Y آن نظریه به تفصیل یافت شود. یک منتقد ممکن است چنین بگوید: «بسیار خوب، در محاورهٔ X طرحی مقدماتی داده شده و در محاورهٔ Y

۳۷. Ismenias of Thebes. تب یا تبیا از بلاد قدیم یونان و پایتخت بتوسیا بود. - م. ۳۸. منون، ۹۰ الف.

39. Polycrates

۴۰. ۱۷ به بعد.

41. Politicus 42. Sophistes

۴۳. سیاسی، ۲۸۴ ب و بعد، ۲۸۶ ب ۱۰.

موضوع به تفصیل بیان شده است.» آیا ممکن نیست که حقیقت امر از این قرار باشد که موضوع در محاوره^۴ X دقیقاً به این دلیل به صورت خلاصه کوتاهی آمده است که قبلاً به تفصیل در محاوره^۵ Y مورد بحث قرار گرفته است؟ منتقدی^۶ بر این عقیده بوده است که مطالعه منفی و انتقادی مسائل بر شرح و بیان مثبت و سازنده مقدم است. اگر این قول به عنوان معیاری در نظر گرفته شود، پس تئتوس، سوفسطائی، سیاسی، پارمنیدس، باید در تاریخ تصنیف بر فیدون و جمهوری مقدم باشند، لیکن پژوهش نشان داده است که نمی‌تواند چنین باشد. اما، گفتن اینکه این معیار-محتوارا باید با احتیاط به کار برد، بدین معنی نیست که فایده‌ای ندارد. مثلاً، از طرز تلقی افلاطون نسبت به نظریه^۷ مثل چنین استنباط می‌شود که تئتوس، پارمنیدس، سوفسطائی، سیاسی، فیلبوس، تیمائوس را باید با هم دسته‌بندی کرد، و حال آنکه از ارتباط پارمنیدس، سوفسطائی، و سیاسی با جدل الثانی چنین برداشت می‌توان کرد که این محاورات رابطه^۸ نزدیک خاصی با یکدیگر دارند.

(شش) تفاوت در ساختمان هنری محاورات نیز می‌تواند در تعیین رابطه^۹ آنها با یکدیگر در خصوص ترتیب زمانی تصنیف کمک کند. بدین سان در بعضی از محاورات آهنگ محاوره و صفات شخصیت‌هایی که در آن شرکت دارند، با دقت بسیار طرح‌ریزی شده است: اشارات شیرین و مطایبه‌آمیز، میان پرده‌های زنده و مانند اینها. مهمانی (بزم) به این گروه از محاورات تعلق دارد. اما در دیگر محاورات جنبه^{۱۰} هنری در مرحله^{۱۱} دوم اهمیت قرار می‌گیرد و دقت مؤلف آشکارا تماماً متوجه محتوای فلسفی است. در محاورات این گروه دوم - که تیمائوس و قوانین به آن تعلق دارند - صورت کمابیش نادیده گرفته شده است: محتوا همه چیز است. یک نتیجه‌گیری احتمالاً صائب این است که محاوراتی که با عنایت بیشتری به صورت هنری نوشته شده است بیشتر از دیگر محاورات است، چنانکه نیرومندی هنری در سالخوردگی افلاطون به سستی گراییده و دقت او را بیشتر فلسفه^{۱۲} نظری به خود مشغول داشته است. (منظور این نیست که استعمال زبان شعری بالضروره کم شده است، بلکه مقصود این است که با گذشت سالها هنرمندی آگاهانه^{۱۳} او رو به کاهش نهاده است.)

۳. فضلا در ارزیابی نتایج حاصل از استعمال معیارهای سابق الذکر اختلاف دارند؛ لیکن طرح‌های مبتنی بر ترتیب تاریخی را که ذیلامی آید می‌توان به طور کلی رضایت بخش دانست (هرچند برای کسانی که فکر می‌کنند که افلاطون در نخستین سالهای رهبری آکادمی چیزی نوشته است بسختی قابل قبول خواهد بود).

۱. دوره سقراطی

در این دوره افلاطون هنوز تحت تأثیر ضرورت عقلانی سقراطی است. اغلب محاورات بدون نتیجه‌ای قطعی که به دست آمده باشد پایان می‌یابند. و این خصوصیت «نمی‌دانم» سقراطی است.

۱. خطابه دفاعیه (*Apology*). دفاع سقراط در محاکمه‌اش.
 ۲. کریتون (اقریطون) (*Crito*) سقراط همچون شهروند نیکی نمایش داده شده است که، علی‌رغم محکومیت غیر عادلانه‌اش، حاضر است در راه اطاعت از قوانین کشور از حیات خود صرف نظر کند. کریتون و دیگران فرار از زندان را به او پیشنهاد کردند، و برای این کار پول فراهم ساختند؛ اما سقراط اعلام می‌کند که می‌خواهد در اصول خود ثابت قدم و استوار بماند.
 ۳. اتوفرون (*Euthyphron*). سقراط در انتظار محاکمه خود به اتهام بی‌دینی است. درباره ماهیت دینداری. این پژوهش بدون نتیجه پایان می‌پذیرد.
 ۴. لاکس (*Laches*). درباره شجاعت. بی نتیجه.
 ۵. ایون (*Ion*). برضد شاعران و شعرخوانان دوره گرد.
 ۶. پروتاگوراس (*Protagoras*). فضیلت، معرفت است و می‌توان آموخت.
 ۷. خرمیدس (*Charmides*). درباره اعتدال. بی نتیجه.
 ۸. لوسیسیس (*Lysis*). درباره دوستی. بی نتیجه.
 ۹. جمهوری (*Republic*). کتاب اول: درباره عدالت.
- (خطابه دفاعیه و کریتون بی‌گمان باید از نخستین محاورات او باشد. احتمالاً دیگر محاورات این گروه نیز پیش از نخستین سفر افلاطون به سیسیل تصنیف شده است. افلاطون در حدود ۳۸۸/۷ از این سفر بازگشته است.)

۲. دوره انتقال

افلاطون راه خود را به عقاید خاص خویشان می‌یابد.

۱۰. گرگیاس (*Gorgias*). سیاستمدار عملی، یا حقوق قویتر در مقابل فیلسوف، یا عدالت به هر قیمت.
۱۱. منون (*Meno*). آموختنی بودن فضیلت با توجه به نظریه مثالی تصحیح شده است.
۱۲. اوتودیموس (*Euthydemus*). در مخالفت با مقالات منطقی سونسطانیان متأخر.
۱۳. هیپاس اول (*Hippias I*). درباره زیبا.
۱۴. هیپاس دوم (*Hippias II*). آیا ارتکاب خطا عمدأ و با اراده بهتر است یا بی اراده و

غیر عمدی؟

۱۵. کراتولوس (*Cratylus*). در باره نظریه زبان.
۱۶. منیکسنوس (*Menexenus*). تقلیدی درباره سخنوری.
(محاورات این دوره احتمالاً پیش از نخستین سفر افلاطون به سیسیل تصنیف شده است، هرچند پراشتر فکر می‌کند که تاریخ منکسنوس بعد از این سفر است.)

۳. دوره کمال

- افلاطون صاحب افکار و اندیشه‌های خاص خود است.
۱۷. مهمانی (بزم) (*Symposium*). تمام زیبایی زمینی سایه‌ای از زیبایی حقیقی است، که ارس^{۴۵} به نفس الهام می‌کند.
۱۸. فیدون (*Phaedo*). مثل و فناپذیری.
۱۹. جمهوری (*Republic*). مدینه. دوگانه‌انگاری (ثنویت) قویاً مورد تأکید قرار می‌گیرد، یعنی دوگانگی مابعدالطبیعی.
۲۰. فدروس (*Phaedrus*). ماهیت عشق: امکان خطابه فلسفی. سه جزئی بودن نفس، چنانکه در جمهوری.
(این محاورات احتمالاً بین سفر اول و سفر دوم افلاطون به سیسیل تصنیف شده است.)

۴. آثار دوره سالخوردگی

۲۱. تئتوس (*Theaetetus*). (ممکن است که آخرین قسمت آن بعد از پارمنیدس تصنیف شده باشد). معرفت ادراک حسی یا حکم درست نیست.
۲۲. پارمنیدس (*Parmenides*). دفاع از نظریه مثالی در مقابل انتقاد.
۲۳. سوفسطائی (*Sophistes*). نظریه مثل دوباره بررسی شده است.
۲۴. سیاسی (*Politicus*). حاکم راستین دانا (حکیم) است. دولت قانونی چاره کار است.
۲۵. فیلبوس (*Philebus*). رابطه لذت با خیر.
۲۶. تیمائوس (*Timaeus*). علم طبیعی. صانع^{۴۶} (دمیورژ) ظاهر می‌شود.
۲۷. کریتیاس (*Critias*). مدینه فاضله کشاورزی در تقابل با قدرت دریایی امپراطوری.

«آتلانتیس».^{۴۷}

۲۸. قوانین (Laws) و اپینومیس (Epinomis). افلاطون به زندگی واقعی تمکین می کند، آرمان مدینه فاضله^{۲۸} جمهوری را تغییر می دهد. (از این محاورات برخی ممکن است بین سفرهای دوم و سوم او به سیسیل نوشته شده باشد، لیکن تیمائوس، کریتیاس، قوانین و اپینومیس احتمالاً بعد از سفر سوم نوشته شده است.)
۲۹. نامه های ۷ و ۸ باید بعد از مرگ دیون در سال ۳۵۳ نوشته شده باشد.

یادداشت

افلاطون هیچگاه يك نظام كامل فلسفی که با دقت ساخته و پرداخته و تمام شده باشد منتشر نکرد: فکر وی در جهت بسط و توسعه مسائلی تازه ادامه یافت، مشکلات دیگری که باید بررسی می شد، جنبه های جدید نظریه اش که باید مورد تأکید قرار می گرفت یا استادانه ساخته و پرداخته می شد، تغییرات معینی که باید وارد می شد، به ذهن او خطور می کرد.^{۴۹} بنابراین بحث درباره فکر افلاطون از لحاظ پیدایش، با بررسی محاورات مختلف در ترتیب تاریخی آنها، تا آنجا که این کار بتواند محقق و معلوم باشد، مطلوب خواهد بود. این روشی است که تیلور در اثر برجسته اش، افلاطون، شخصیت و آثار او، اختیار کرده است. اما در کتابی مانند کتاب حاضر چنین راه و روشی بسختی عملی است، و بنابراین من فکر کرده ام که ضروری است که فکر افلاطون به قسمتهای متعدد تقسیم شود. با وجود این، حتی المقدور به منظور اجتناب از خلط و التباس نظریه هایی که از ادوار مختلف زندگی افلاطون سرچشمه می گیرد، کوشش خواهم کرد که پیدایش تدریجی نظریات افلاطونی را از نظر دور ندارم. به هر حال، اگر بحث من از فلسفه افلاطون خواننده را به این مطلب بکشاند که توجه خود را به محاورات واقعی افلاطون معطوف دارد، مؤلف در برابر رنجهایی که متحمل شده است خود را مأجور خواهد یافت.

۴۷. Atlantis، یا آتلانتید، جزیره بزرگ افسانه ای که به روایت افلاطون ۹۰۰۰ سال قبل (قبل از افلاطون) در اقیانوس اطلس، در مغرب جبل طارق وجود داشته و بر اثر طوفان عظیمی به زیر آب رفته است. — م.

48. Utopianism

۴۹. رجوع کنید به گفتار پراشتر: «افلاطون در طول حیات خود در حال صیوررت و تکامل بوده است.» اوبروک پراشتر، ص ۲۶۰.

نظریهٔ معرفت

نظریهٔ افلاطون را در باب معرفت^۱ در هیچ يك از محاورات با بیان منظم و كاملاً ساخته و پرداخته نمی توان یافت. تئنتوس در واقع به بررسی مسائل شناسایی اختصاص دارد، لیکن نتیجهٔ آن منفی است، زیرا در آنجا افلاطون به ردّ نظریهٔ های نادرست معرفت، مخصوصاً این نظریه که معرفت ادراك حسی است، می پردازد. به علاوه، افلاطون هنگامی که می خواست تئنتوس را بنویسد، نظریهٔ خود را دربارهٔ درجات «معرفت»، که مطابق است با مراتب وجود در جمهوری، ساخته و پرداخته بود. پس می توانیم بگوئیم که بحث مثبت قبل از بحث منفی و انتقادی بوده، یا اینکه افلاطون، در حالی که تصمیم خود را در اینکه معرفت چیست گرفته بوده، بعداً به بررسی مشکلات و به ردّ نظریاتی که به عقیدهٔ وی غلط و نادرست است متوجه شده است.^۲ اما در کتابی مانند کتاب حاضر به نظر بهتر می آید که پیش از مبادرت به ملاحظهٔ نظریهٔ مثبت وی ابتدا جنبهٔ منفی و انتقادی شناخت شناسی^۳ افلاطونی را بحث و بررسی کنیم. بنا بر این، ما در نظر داریم که پیش از هر کار دیگر استدلال تئنتوس را خلاصه کنیم، و سپس به مطالعهٔ نظریهٔ جمهوری دربارهٔ معرفت پردازیم. این طرز کار به نظر می آید که از لحاظ مقتضیات بحث منطقی موجه باشد، علاوه بر اینکه جمهوری اصولاً يك اثر مربوط به شناخت شناسی نیست. نظریهٔ مثبت شناخت شناسی مسلماً در جمهوری هست، لیکن بعضی از پیش فرضهای منطقی آن نظریه در

۱. knowledge، یا علم، یا شناخت، یا شناسایی. — م.

۲. ما بدین وسیله در نظر نداریم که بفهمانیم که افلاطون تصمیم خود را در مورد وضع ادراك حسی خیلی پیش از آنکه تئنتوس را نوشته باشد نگرفته بوده است (کافی است مثلاً جمهوری را بخوانیم یا پیدایش و مستلزمات نظریهٔ منالی را ملاحظه کنیم): برای بررسی منظم ترجیح می دهیم که به آثار منتشر شده رجوع کنیم.

محاوَرهٔ بعدی، یعنی تئنتوس، آمده است.

خلاصه کردن شناخت‌شناسی افلاطونی و ارائه آن به صورت منظم، به سبب این که جداساختن شناخت‌شناسی افلاطون از هستی‌شناسی^۴ وی دشوار است، کار بفرنج و پیچیده‌ای است. افلاطون متفکری انتقادی به معنی امانوئل کانت نبود، و هرچند ممکن است در افکار او سابقه و تقدّم فلسفه انتقادی را خواند (لااقل این کاری است که بعضی از نویسندگان در آن کوشیده‌اند)، وی متمایل است که فرض کند که ما می‌توانیم دارای معرفت باشیم و اصولاً به این مسأله توجه و علاقه داشته است که متعلق حقیقی معرفت چیست. این امر بدین معنی است که مطالب هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی غالباً به هم آمیخته است یا به موازات یکدیگر مورد بحث قرار می‌گیرد، چنانکه در جمهوری. ما سعی خواهیم کرد که بحث معرفت را از وجودشناسی جداکنیم، لیکن این کوشش به سبب همان خصیصه شناخت‌شناسی افلاطونی نمی‌تواند کاملاً قرین موفقیت باشد.

۱. معرفت ادراک حسّی نیست

سقراط، که مانند سوفسطائیان به رفتار عملی علاقه‌مند بود، این تصوّر را نپذیرفت که حقیقت نسبی است و معیار ثابتی وجود ندارد، و معرفت دارای متعلق پایداری نیست. وی معتقد بود که رفتار اخلاقی باید مبتنی بر معرفت باشد، و آن معرفت باید معرفت ارزشهای جاویدان باشد یعنی ارزشهایی که تابع تأثرات^۵ بی‌ثبات و متغیّر حسّی یا عقیده شخصی^۶ نیستند، بلکه برای همهٔ آدمیان و همهٔ مردمان و در همهٔ اعصار یکسانند. افلاطون از استاد خود این عقیده را که معرفت به معنی عینی^۷ و کلی^۸ می‌تواند معرفت معتبر باشد به ارث برد؛ لیکن می‌خواست این حقیقت را از لحاظ نظری اثبات کند، و بنابراین به واریسی عمیق مسائل معرفت پرداخت، و از خود پرسید که معرفت چیست و دربارهٔ چیست.

در تئنتوس نخستین هدف افلاطون ردّ نظریه‌های غلط است. بنابراین ابتدا به ردّ نظریهٔ پروتاگوراس می‌پردازد که به موجب آن معرفت همان ادراک حسّی است، یعنی آنچه در نظر يك فرد حقیقی می‌نماید برای او حقیقی است. روش وی استخراج بیانی روشن به شیوهٔ دیالکتیکی است دربارهٔ نظریهٔ معرفت همراه با هستی‌شناسی هراکلیتی و شناخت‌شناسی پروتاگوراس، تا نتایج آن را نشان دهد و ثابت کند که مفهوم «معرفت» که بدین ترتیب به دست آمد شرایط و لوازم معرفت حقیقی را اصلاً در بر ندارد، زیرا معرفت، به نظر افلاطون، باید (اولاً)

خطاناپذیر و (ثانیاً) درباره آنچه هست باشد. ادراک حسی نه این است و نه آن. تنتوس، دانش پژوه جوان ریاضی، باسقراط وارد بحث و گفتگو می شود، و سقراط از وی می پرسد که به نظر او معرفت چیست. تنتوس در پاسخ هندسه و علوم و صناعات را ذکر می کند، اما سقراط خاطر نشان می کند که این جواب سؤال او نیست، زیرا او پرسیده است که معرفت چیست نه اینکه درباره چیست. بدین سان بحث متوجه خصیصه شناخت شناسی است، هرچند، چنانکه قبلاً اشاره شد، ملاحظات هستی شناسی را، به سبب همان خصیصه شناخت شناسی افلاطونی، نمی توان از آن جدا و طرد کرد. به علاوه، دشوار است که در یک بحث شناخت شناسی از مسائل هستی شناسی اجتناب کرد، زیرا معرفتی «در خلأ» وجود ندارد: معرفت، اگر اصلاً معرفت است، باید بالضرورة معرفت چیزی باشد، و بنابراین معرفت ضروری به نوع خاصی از شیء وابسته است.

تنتوس، که به تشویق سقراط جرأت پیدا کرده است، کوشش دیگری می کند که به سؤال طرح شده پاسخ دهد، و اظهار نظر می کند که «معرفت چیزی جز ادراک حسی نیست»،^۹ بدون تردید قبل از هر چیز منظورش بنیایی است، هرچند ادراک حسی البته دارای دلالت وسیعتری است. سقراط پیشنهاد می کند که این اندیشه درباره معرفت مورد بررسی قرار گیرد، و در ضمن گفت و شنود از تنتوس پذیرش این نظر پروتاگوراس را به دست می آورد که ادراک حسی به معنی نمود^{۱۰} است و نمودها با اشخاص (شناسنده های) مختلف تفاوت می کند. در همان حال موافقت تنتوس را جلب می کند که معرفت همیشه درباره چیزی است که هست، و چون معرفت است باید خطاناپذیر باشد.^{۱۱} سقراط پس از اثبات این امر می کوشد نشان دهد که متعلقات ادراک حسی، چنانکه هراکلیتس تعلیم کرد، همیشه در حال تغیر است: آنها هرگز نمی باشند، همیشه در حال شدن (صیرورت) هستند. (البته افلاطون نظریه هراکلیتس را که همه چیز در حال شدن است نمی پذیرد، هرچند این نظریه را درباره متعلقات ادراک حسی می پذیرد و این نتیجه را می گیرد که ادراک حسی نمی تواند با معرفت یکی باشد.) زیرا ممکن است چیزی در یک لحظه به نظر کسی سفید و به نظر دیگری خاکستری بیاید، گاهی گرم و گاهی سرد، و همین طور. «به نظر کسی آمدن» باید به معنی «شدن برای کسی» باشد، به طوری که ادراک حسی همیشه درباره چیزی است که در حال شدن است. ادراک من برای من درست

است، و اگر بدانم چه چیز به نظر من می آید، چنانکه آشکارا می دانم، پس معرفت من خطاناپذیر است. بنابراین تئتوس خوب گفت که ادراک حسی معرفت است.

مطلب که به اینجا رسید، سقراط پیشنهاد می کند که این اندیشه مورد مطالعه دقیقتری قرار گیرد. وی این اعتراض را مطرح می کند که اگر معرفت ادراک حسی است، پس هیچ انسانی نمی تواند عاقلتر از انسان دیگر باشد، زیرا که من بهترین داور ادراک حسی خود هستم. پس توجیه پروتاگوراس برای پرداختن به تعلیم دیگران و گرفتن مزد قابل توجه چیست؟ و کجاست نادانی ما که ما را وادار می کند که پیش پای او بنشینیم؟ زیرا مگر نه این است که هر یک از ما مقیاس خردمندی خویش است؟ به علاوه، اگر معرفت و ادراک حسی یکی است، و اگر تفاوتی میان دیدن و دانستن نیست، نتیجه این می شود که کسی که چیزی را در گذشته دانسته (یعنی دیده) و هنوز آن را به خاطر دارد، آن را نمی داند. اگرچه آن را به خاطر می آورد— زیرا آن را نمی بیند. برعکس، گیریم که یک انسان می تواند چیزی را که قبلاً ادراک کرده به یاد آورد و بتواند آن را بداند، حتی وقتی که دیگر آن را ادراک نمی کند، نتیجه این می شود که معرفت و ادراک حسی را نمی توان یکی گرفت (ولو آنکه ادراک حسی نوعی معرفت باشد).

آنگاه سقراط بر مبنای وسیعتری نظر پروتاگوراس را، یعنی این را که «انسان مقیاس همه چیزهاست»، نه صرفاً در مورد ادراک حسی بلکه نسبت به هر حقیقتی نیز، مورد انتقاد و اعتراض قرار می دهد. وی خاطر نشان می کند که اکثریت نوع انسان معتقدند که معرفت و جهل هست، و نیز عقیده دارند که خود یا دیگران ممکن است چیزی را درست بدانند و حال آنکه در واقع درست نباشد. بنابراین، هرکسی که عقیده دارد که نظریه پروتاگوراس نادرست است، بنا بر نظر خود پروتاگوراس، به حقیقت معتقد است (یعنی اگر انسانی که مقیاس همه چیزهاست انسان فردی باشد).

بعد از این انتقادهای سقراط به این ادعا که ادراک حسی معرفت است با اثبات اینکه (اولاً) ادراک حسی تمام معرفت نیست و (ثانیاً) ادراک حسی حتی در قلمرو خودش معرفت نیست خاتمه می دهد.

(اولاً) ادراک حسی تمام معرفت نیست، زیرا قسمت مهمی از آنچه به طور کلی آن را معرفت می شناسیم عبارتست از حقایقی که مستلزم الفاظی هستند که به هیچ وجه متعلقات ادراک حسی نیستند. ما درباره اشیا محسوس چیزهایی می دانیم که به وسیله تفکر عقلانی دانسته ایم نه مستقیماً به وسیله ادراک حسی. افلاطون وجود و عدم را به عنوان مثال یاد می کند. فرض کنید که کسی سراپی می بیند. ادراک حسی مستقیم نیست که می تواند او را آگاه کند که سراپ تصور شده وجود دارد یا لا وجود است: فقط تفکر عقلانی است که می تواند به او این آگاهی را بدهد.

همچنین، نتایج و استدلالهای ریاضی به وسیله حس ادراک نمی شوند. می توان افزود که معرفت ما درباره شخصیت یک فرد چیزی است بیش از آن که تعریف «معرفت همان ادراک حسی است» بتواند آن را تبیین کند، زیرا معرفت ما درباره شخصیت وی یقیناً به واسطه احساس تنها حاصل نشده است.

(ثانیاً) ادراک حسی، حتی در قلمرو خودش، معرفت نیست. ما واقعاً نمی توانیم بگوییم که چیزی می دانیم اگر به حقیقت مربوط به آن چیز، مثلاً درباره وجود یا عدم آن و شباهت یا عدم شباهت آن به چیزی دیگر، نرسیده باشیم. اما حقیقت در تفکر و در حکم معلوم ذهن می شود، نه در احساس محض. احساس محض ممکن است مثلاً یک سطح سفید و یک سطح سفید دوم را نشان دهد، اما برای داوری درباره شباهت میان آن دو، فعالیت ذهن ضروری است. همین طور، خطوط راه آهن به نظر می آید که در یک نقطه به هم می رسند: در تفکر عقلانی است که می دانیم که آنها واقعاً با هم موازی اند.

بنابراین، ادراک حسی شایستگی نام معرفت را ندارد. باید توجه کرد که افلاطون تا چه اندازه تحت تأثیر این عقیده است که متعلقات حس متعلقات خاص معرفت نیستند و نمی توانند باشند، زیرا معرفت درباره چیزی است که هست، یعنی درباره ثابت و پایدار، در صورتی که متعلقات حس را واقعاً نمی توان گفت که هستند. لا اقل از این حیث که ادراک شده اند. بلکه فقط می شوند. متعلقات حسی البته متعلقات نوعی ادراک هستند، اما اینکه متعلقات معرفت واقعی باشند که چنانکه گفتیم باید (اولاً) خطاناپذیر و (ثانیاً) درباره آنچه هست باشند، ذهن از قبول آن امتناع دارد.

(قابل توجه است که افلاطون، در ردّ این ادعا که ادراک حسی تمام معرفت است، متعلقات خاص یا منحصر حواس مخصوص را — مثلاً رنگ را، که تنها متعلق بینایی است — با «الفاظ مشترکی که نسبت به هر چیز به کار می رود»، و متعلقات ذهن هستند نه حواس، مقابل می نهد. این «الفاظ مشترک» مطابقت با صورتی مثل که، از لحاظ هستی شناسی، اشیاء ثابت و پایدارند، در مقابل جزئیات یا محسوسات).

۲. معرفت صرفاً «حکم حقیقی» نیست

تنتوس می بیند که نمی تواند بگوید که حکم به تنهایی معرفت است، به این دلیل که احکام غلط ممکن هستند. بنابراین اظهار نظر می کند که معرفت عبارت از حکم حقیقی است، لا اقل به عنوان یک تعریف موقت، تا آنکه مطالعه و تحقیق درباره آن نشان دهد که آیا صحیح است یا غلط. (در اینجا انحرافی از موضوع رخ می دهد، که در آن سقراط سعی می کند که نشان دهد

چگونه احکام غلط ممکن هستند و اصلاً چگونه ساخته می شوند. من نمی توانم به تفصیل وارد این بحث شوم، لیکن یکی دو پیشنهادی را که در ضمن آن مطرح شده است ذکر خواهم کرد. مثلاً، گفته شده است که دسته ای از احکام غلط به سبب مشتبه شدن دو نوع متعلق، یکی حسی و دیگری تصویری حافظه ای، پدید می آید. شخصی ممکن است — اشتباهاً — حکم کند که دوست خود را در فاصله ای دور می بیند. کسی آنجا هست، اما دوست او نیست. آن شخص يك تصوير حافظه ای از دوست خود دارد، و چیزی در هیئت او این صورت خیالی را به خاطر وی می آورد: آنگاه به غلط حکم می کند که آن شخص دوست اوست. لیکن بدیهی است که تمام موارد حکم غلط موارد مشتبه گشتن يك تصوير حافظه ای با متعلق حاضر ادراك حسی نیست: اشتباه در محاسبه ریاضی را نمی توان به این گونه مشتبه شدن‌ها احاله کرد. تشبیه مشهور «مرغدان» مطرح می شود، با این کوشش که ثابت شود که چگونه دیگر انواع حکم غلط ممکن است پدید آیند، لیکن به نظر خرسند کننده نمی آید؛ و افلاطون نتیجه می گیرد که مسأله حکم غلط را نمی توان به نحو مفیدی مورد بحث قرار داد تا آنکه ماهیت معرفت معین شود. بحث حکم غلط در محاوره سوفسطائی دوباره مطرح می شود.

در بحث از پیشنهاد تئنتوس مبنی بر اینکه معرفت عبارت از حکم حقیقی است، خاطر نشان شده است که حکمی ممکن است حقیقی باشد، بدون آنکه کسی که آن حکم را می کند به حقیقت آن معرفت داشته باشد. ارتباط این نکته را به آسانی می توان دریافت. اگر در این لحظه من این حکم را بکنم که «چرچیل با ترومن به وسیله تلفن صحبت می کند»، ممکن است درست باشد؛ اما آن حکم مستلزم معرفت از جانب من نیست. آن يك حدس یا تیر بی هدف خواهد بود، ولو آنکه آن حکم از لحاظ عینی درست باشد. همچنین ممکن است مردی به اتهام گناهی که واقعاً مرتکب نشده است محاکمه شود اما مدارك علیه او چندان قوی است که او نمی تواند بیگناهی خود را ثابت کند. حال اگر وکیل ماهری از مرد بیگناه دفاع کند و بتواند به وسیله استدلال احساسات هیئت قضاة را برانگیزد که رأی «برائت» بدهند، در این صورت حکم ایشان واقعاً حکمی حقیقی و درست خواهد بود؛ لیکن بسختی می توان گفت که بر بیگناهی متهم معرفت دارند، زیرا بنا به فرض دلایل و شواهد علیه اوست. رأی آنها حکم درست است، اما بیش از آنکه مبتنی بر معرفت باشد مبتنی بر اقناع است. پس نتیجه می شود که معرفت صرفاً حکم حقیقی نیست، و از تئنتوس دعوت می شود که پیشنهاد دیگری درباره تعریف صحیح معرفت ارائه دهد.

۳. معرفت حکم حقیقی به علاوه یک «بیان» نیست

حکم حقیقی، چنانکه ملاحظه شد، ممکن است بیش از عقیده درست معنی ندهد، و عقیده درست با معرفت یکی نیست. بنابراین، تئنتوس اظهار می‌دارد که افزودن یک «بیان» یا تبیین (لوگوس: شناختن) به عقیده درست آن را به معرفت تبدیل خواهد کرد. سقراط خاطر نشان می‌کند که اگر ارائه یک بیان یا تبیین به معنی برشمردن اجزاء اولیه است، در آن صورت این اجزاء باید شناخته یا قابل شناختن باشند؛ والا این نتیجه بی معنی و نامعقول به دنبال می‌آید که معرفت یعنی افزودن «تجزیه مرکب به اجزاء ناشناخته یا ناشناختنی» به عقیده درست. اما ارائه یک بیان یعنی چه؟

۱. ارائه یک بیان نمی‌تواند صرفاً به این معنی باشد که یک حکم صحیح، به معنی عقیده درست، با کلمات بیان شود، زیرا، اگر معنای آن این باشد، بین عقیده درست و معرفت تفاوتی نخواهد بود. و ما دیدیم که بین ساختن حکمی که اتفاقاً صحیح است و ساختن حکمی که کسی می‌داند صحیح است تفاوت هست.

۲. اگر «ارائه یک بیان» به معنی تجزیه به اجزاء اولیه (یعنی اجزاء شناختنی) است، آیا افزایش یک بیان به این معنی کافی است که عقیده درست را به معرفت تبدیل کند؟ نه، صرف عمل تجزیه عقیده درست را به معرفت تبدیل نمی‌کند، زیرا در آن صورت کسی که می‌تواند اجزائی را که در ساختن یک واگن به کار می‌رود (چرخها، میله‌ها و غیره) برشمرد معرفتی علمی درباره یک واگن دارد، و کسی که می‌تواند به شما بگوید چه حروفی از الفبا کلمه معینی را می‌سازند معرفت علمی گر امری درباره آن کلمه خواهد داشت. (توجه داشته باشید که باید دریابیم که افلاطون درباره برشمردن صرف اجزاء سخن می‌گوید. مثلاً مردی که می‌تواند مراحل متعددی را که به نتیجه‌ای در هندسه منجر می‌شود برشمرد، فقط به این دلیل که آنها را در کتابی خوانده و حفظ کرده است، بدون آنکه واقعاً ضرورت مقدمات^{۱۲} و نتیجه ضروری و منطقی قیاس^{۱۳} را دریافته باشد، قادر خواهد بود که «اجزاء» برهان (قضیه)^{۱۴} را برشمرد؛ لیکن معرفت علمی ریاضیدان را ندارد.)

۳. سقراط تفسیر سومی درباره «بیان اضافی» پیشنهاد می‌کند. ممکن است به این معنی باشد: «توانایی برای ذکر نشانه‌ای که به وسیله آن، چیزی که درباره آن سؤال شده است با هر چیز دیگر اختلاف و تفاوت دارد.»^{۱۵} اگر این صحیح باشد، پس دانستن چیزی یعنی توانایی برای

ارائه خصائص و صفات ممیزه آن چیز. اما این تفسیر نیز چون برای تعریف معرفت کافی نیست کنار گذاشته می شود.

(الف) سقراط خاطر نشان می کند که اگر معرفت يك شیء به معنی افزودن صفات ممیزه به مفهوم صحیح آن شیء باشد، ما نظر سخیف و نامعقولی داریم. فرض کنید که من مفهوم صحیحی از تئنتوس دارم. برای تبدیل این مفهوم صحیح به معرفت باید پاره ای صفات ممیزه را بیفزایم. لیکن اگر این صفات ممیزه قبلاً در مفهوم صحیح من موجود نبود، چگونه می توانست مفهوم صحیح نامیده شود؟ نمی توان گفت که من درباره تئنتوس مفهوم صحیحی دارم، مگر آنکه این مفهوم صحیح شامل صفات ممیزه تئنتوس باشد؛ اگر آن مفهوم شامل این صفات ممیزه نباشد، در آن صورت «مفهوم صحیح» من از تئنتوس به طور مساوی درباره همه مردان دیگر به کار می رود؛ که در این حال مفهوم صحیحی از تئنتوس نخواهد بود.

(ب) از سوی دیگر اگر «مفهوم صحیح» من از تئنتوس شامل صفات ممیزه وی باشد، در آن صورت نیز بی معنی و نامعقول است که بگوییم من این مفهوم صحیح را با افزودن فصل ۱۶، به معرفت تبدیل می کنم، زیرا این بدان معنی خواهد بود که من مفهوم صحیح خود از تئنتوس را بدین گونه به معرفت تبدیل کنم که آنچه را مایه تمایز تئنتوس از دیگران است بر تئنتوس، به عنوان کسی که قبلاً متمایز از دیگران ادراک شده است، بیفزایم.

باید متوجه بود که افلاطون در اینجا از فصول نوعیه سخن نمی گوید، بلکه از فرد، یعنی اشیاء محسوس، سخن می گوید که به وضوح به وسیله مثالهایی که در نظر گرفته است — خورشید و يك فرد انسان یعنی تئنتوس — نشان داده شده است.^{۱۷} نتیجه ای که باید گرفته شود این نیست که هیچ دانشی از راه تعریف به وسیله فصل به دست نمی آید، بلکه این است که فرد، یعنی شیء محسوس، تعریف نشدنی است و واقعاً هرگز متعلق شایسته معرفت نیست. این است نتیجه واقعی این محاوره، یعنی دانش حقیقی درباره اشیاء محسوس به دست نیامدنی است و — ضمناً — دانش حقیقی باید معرفت کلی و ثابت باشد.

۴. معرفت حقیقی

۱. افلاطون از آغاز فرض کرده است که معرفت به دست آمدنی است، و معرفت باید (اولاً) خطاناپذیر و (ثانیاً) درباره واقعی باشد. معرفت حقیقی باید دارای این هر دو خصیصه باشد، و

هرحالتی از ذهن که نتواند واجد این هر دو خصیصه باشد نمی تواند معرفت حقیقی باشد. در تثتوس ثابت می کند که نه ادراک حسی دارای این هر دو نشانه است و نه عقیده درست؛ پس هیچ یک را نمی توان با معرفت حقیقی مساوی گرفت. افلاطون از پروتاگوراس اعتقاد به نسبیّت حس و ادراک حسی را می پذیرد، لیکن نسبیّت عامّ و کلی را نمی پذیرد: برعکس، معرفت، یعنی شناخت مطلق و خطاناپذیر، حاصل شدنی است، اما این معرفت نمی تواند همان ادراک حسی باشد، که نسبی و فریبنده و تابع انواع تأثیرات موقتی هم از طرف فاعل شناسایی و هم از طرف متعلق شناسایی (شیء) است. افلاطون این نظر را نیز از هراکلیتس می پذیرد که متعلقات ادراک حسی، یعنی اشیاء جزئی محسوس و فردی، همیشه در حال شدن و تغیر دائمند و بنا بر این شایسته نیستند که متعلقات معرفت حقیقی باشند. آنها به وجود می آیند و از میان می روند، شمار آنها نامتناهی است، به طور واضح نمی توان آنها را تعریف کرد و نمی توانند متعلقات معرفت علمی باشند. اما افلاطون این نتیجه را نمی گیرد که متعلقات معرفت حقیقی وجود ندارند، بلکه فقط این نتیجه را می گیرد که جزئیات محسوس نمی توانند متعلقات مورد جستجو باشند. متعلق معرفت حقیقی باید ثابت و پایدار و قابل آن باشد که با تعریف واضح و علمی، که در نظر سقراط درباره کلی^{۱۸} است، درک شود. بدین سان مطالعه و بررسی حالات مختلف ذهن همواره به مطالعه و بررسی متعلقات گوناگون حالات ذهن وابسته است.

اگر احکامی را که فکر می کنیم از آنها معرفت ذاتاً ثابت و پایدار به دست می آوریم مطالعه کنیم، درمی یابیم که آنها احکامی هستند درباره کلیّات. مثلاً اگر این حکم را که «قانون اساسی آتن خوب است» مطالعه کنیم، درخواهیم یافت که عنصر ثابت در این حکم مفهوم خوبی است. با این همه، قانون اساسی آتن ممکن است چنان تغییر کند که دیگر آن را به عنوان خوب توصیف نکنیم، بلکه آن را به بدی توصیف کنیم. این مستلزم آن است که مفهوم خوبی عیناً باقی بماند، زیرا اگر قانون اساسی تغییر یافته را «بد» بنامیم، تنها به این دلیل تواند بود که آن را نسبت به مفهوم ثابت خوبی مورد داوری قرار می دهیم. به علاوه، اگر اعتراض شود که، ولو اینکه قانون اساسی آتنی ممکن است به عنوان یک امر تجربی و تاریخی دگرگون شود، ما باز هم می توانیم بگوییم «قانون اساسی آتن خوب است»، به شرط آنکه منظور ما صورت جزئی قانون اساسی باشد که یک بار خوب نامیدیم (ولو اینکه در واقع امر ممکن است پس از آن تغییر کرده باشد)، در پاسخ می توانیم خاطر نشان کنیم که در این مورد اشاره حکم و داوری ما آن قدر که متوجه نوع خاصی از قانون اساسی است متوجه قانون اساسی آتنی به عنوان یک امر

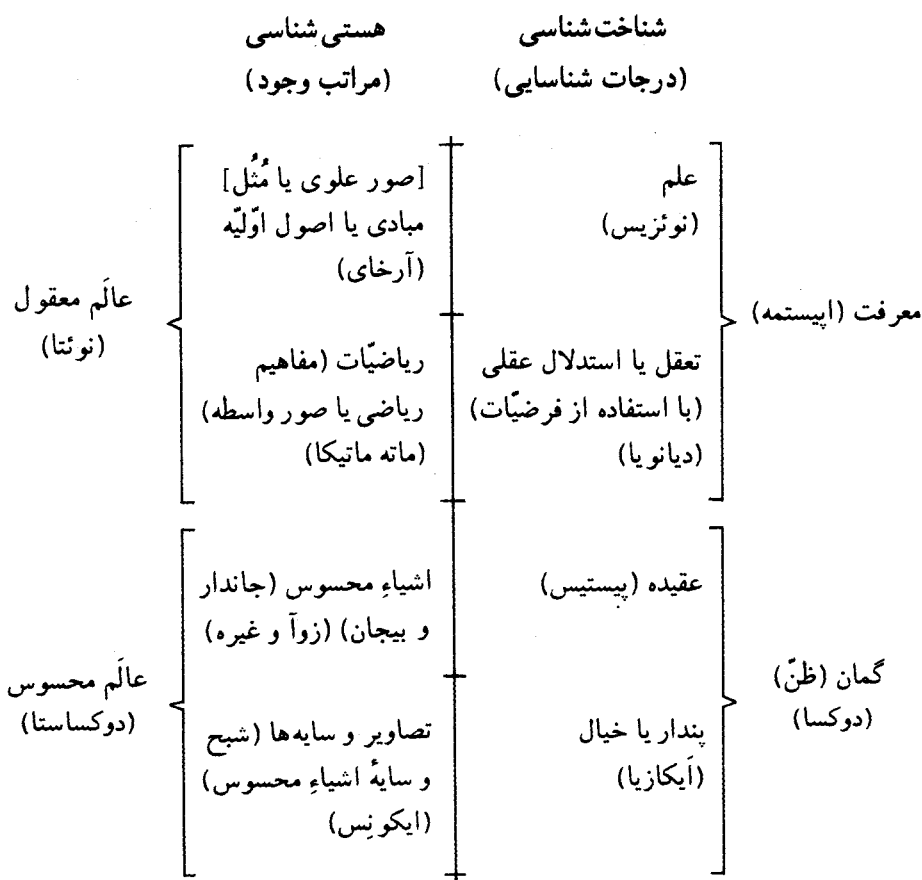
تجربی معین نیست. اینکه گفته شود این نوع قانون اساسی اتفاقاً در زمان معین تاریخی در قانون اساسی آنتی تجسم یافته است کمابیش نامربوط است: آنچه ما واقعاً در نظر داریم این است که نوع کلی قانون اساسی (اعم از اینکه در آتن یافت شود یا در جای دیگر) با خود صفت کلی خوبی و خیر را همراه دارد. داوری ما، تا آنجا که به امر ثابت و پایدار تعلق می‌گیرد، واقعاً با کلی سروکار دارد.

همچنین، معرفت علمی، چنانکه سقراط دریافت (عمده درارتباط با ارزشیابیهای اخلاقی)، هدفش تعریف است، یعنی متبلور ساختن و ثابت نگه داشتن معرفت در تعریف روشن و نامبهم. مثلاً، معرفتی علمی درباره خوبی باید در تعریف «خوبی عبارت است از...»، که به وسیله آن ذهن ذات خوبی را بیان می‌کند، گنجانده شود. اما تعریف با کلی سروکار دارد. از این رو معرفت حقیقی معرفت کلی است. قوانین اساسی جزئی تغییر می‌کنند، اما مفهوم خوبی عیناً باقی می‌ماند، و با توجه به این مفهوم ثابت است که ما درباره قوانین اساسی جزئی از جهت خوبی حکم می‌کنیم. پس نتیجه این می‌شود که کلی است که شرایط و لوازم متعلق معرفت بودن را فراهم دارد. معرفت عالی‌ترین کلی عالی‌ترین نوع معرفت خواهد بود، در حالی که «معرفت» جزئی پست‌ترین نوع «معرفت» خواهد بود.

اما آیا این نظر مستلزم شکاف غیر قابل عبوری بین معرفت حقیقی از یک سو و عالم «واقعی» از سوی دیگر نیست، با توجه به این امر که عالم واقعی از جزئیات تشکیل شده است؟ و اگر معرفت حقیقی معرفت کلیات است، آیا نتیجه نمی‌شود که معرفت حقیقی معرفت انتزاعی^{۱۹} و «غیر واقعی» است؟ درباره این سؤال دوم، می‌خواهم خاطر نشان کنم که اساس نظریه صور^{۲۰} یا مثل^{۲۱} افلاطون به طور ساده این است: که مفهوم کلی صورتی انتزاعی خالی از محتوا یا مرجع عینی نیست، بلکه برای هر مفهوم کلی حقیقی یک واقعیت عینی مطابق آن وجود دارد. اینکه انتقاد ارسطو از افلاطون مبنی بر اینکه افلاطون واقعیت عینی مفاهیم را مسلم فرض کرده است، و یک عالم متعالی^{۲۲} از کلیات «جدا و مفارق» تصور می‌کند تا کجا موجه است، به جای خود قابل بحث است: اما خواه این انتقاد موجه باشد یا ناموجه، این نکته همچنان درست و حقیقی باقی می‌ماند که اساس نظریه افلاطون درباره مثل در مفهوم وجود «مفارق» و واقعیات کلی جستجو نمی‌شود، بلکه در این اعتقاد جستجو می‌شود که مفاهیم کلی دارای مرجع عینی است، و واقعیت مطابق آنها دارای مرتبه‌ای عالی‌تر از ادراک حسی است. درباره سؤال اول (یعنی شکاف بین معرفت حقیقی و عالم «واقعی»)، باید قبول کنیم که آن یکی

از مشکلات دائمی افلاطون برای تعیین رابطه دقیق بین جزئی و کلی است؛ اما به این مسأله وقتی درباره نظریه مثل از دیدگاه هستی شناختی بحث می کنیم باید برگردیم: اکنون می توان از آن صرف نظر کرد.

۲. نظریه مثبت افلاطون درباره معرفت، که در آن درجات و مراتب معرفت بر طبق متعلقات مشخص می شوند، در قطعه مشهور جمهوری که تشبیه «خط» را به ما ارائه می دهد شرح و بیان شده است.^{۲۳} در اینجا طرح نموداری متداول را، که برای توضیح آن کوشش خواهم کرد، عرضه می کنم. باید قبول کرد که چندین نکته مهم مبهم باقی می ماند، اما بدون تردید افلاطون



راه خود را به سوی آنچه به عنوان حقیقت می‌نگریست احساس می‌کرد؛ و، تا آنجا که ما می‌دانیم، وی هرگز منظور دقیق خود را با الفاظ غیر مبهم روشن نکرده است. بنابراین ما نمی‌توانیم از حدس و ظن بکلی اجتناب کنیم.^{۲۴}

پیشرفت ذهن انسان در راه خود از جهل به معرفت، در دو قلمرو اصلی سیر می‌کند: قلمرو گمان^{۲۵} (دوکسیا) و قلمرو معرفت (اپیستمه). فقط این دومی را به حق می‌توان معرفت نامید. این دو کارکرد^{۲۶} ذهن چگونه از یکدیگر متمایز می‌شوند؟ ظاهراً روشن است که این تمایز مبتنی بر تمایز میان متعلق^{۲۷} آنهاست. گفته شده است که گمان^{۲۸} (ظن) با «تصاویر»^{۲۹} سروکار دارد، در حالی که معرفت، لا اقل به صورت علم (نوتزیس) با مبادی^{۳۰} یا نمونه‌های والا^{۳۱} مربوط است. اگر از کسی بپرسند که عدالت چیست، و او به تجسمهای ناقص عدالت اشاره کند، یعنی به موارد جزئی که از وصول به مثال کلی قاصرند، مثلاً عمل یک انسان جزئی، یک قانون اساسی یا مجموعه‌ای از قوانین جزئی، از آنجا که هیچ بویی از این حقیقت نبرده است که یک اصل عدالت مطلق، یعنی معیار و مقیاسی وجود دارد، در آن صورت حالت ذهن وی حالت گمان است: او تصاویر یا روگرفتها^{۳۲} را می‌بیند و آنها را با مبادی اشتباه می‌کند. اما اگر کسی فهم و درکی از عدالت فی نفسه [ذات عدالت] داشته باشد، یعنی اگر بتواند به مافوق تصاویر به صورت یا مثال کلی عروج کند، که به وسیله آن تمام موارد جزئی مورد حکم قرار گیرند، در آن صورت حالت ذهن او حالت معرفت (اپیستمه) یا شناخت (گنوزیس) است. به علاوه، پیشرفت از یک حالت ذهن به حالت دیگر، یعنی به اصطلاح «مبدل شدن» آن ممکن است، و وقتی کسی دانست که آنچه قبلاً به عنوان مبادی گرفته بود در واقع فقط تصاویر یا روگرفتها، یعنی تجسمهای ناقص مثال (ایدئال) و تحقیقات ناقص معیار یا مقیاس، هستند، و هنگامی که به طریقی به شناخت خود مبدأ توفیق یافت، دیگر حالت ذهن او گمان نیست، حالت ذهن او به معرفت مبدل شده است.

اما خط تنها به دو بخش تقسیم نمی‌شود؛ هر بخشی به قسمتهای فرعی تقسیم می‌شود. بدین ترتیب دو درجه معرفت و دو درجه گمان وجود دارد. آنها را چگونه باید تفسیر کرد؟ افلاطون می‌گوید که پست‌ترین درجه، خیال (ایکازیا) است که متعلقش اولاً «تصاویر» یا

۲۴. طرف راست خط، حالات ذهن هستند، طرف چپ متعلقات متناظر آنها. در هر دو مورد «بالترین» درجای بالاتر است. رابطه نزدیک شناخت شناسی افلاطونی وهستی شناسی افلاطونی درعین حال نمایان است.

25. opinion 26. function 27. object 28. opinion 29. images 30. originals

31. archtypes 32. copies

«سایه‌ها»، و ثانیاً «انعکاسات در آب و در اجسام سخت و صاف و شفاف و چیزهای دیگر از این قبیل است.»^{۳۳} این یقیناً تا اندازه‌ای عجیب به نظر می‌آید، لاف‌اقل اگر کسی در نظر بگیرد که قصد افلاطون این است که هر انسانی سایه و انعکاسات در آب را با اصل و مبدأ آنها اشتباه می‌کند. اما حَقاً می‌توان فکر افلاطون را برای آنکه به طور کلی شامل تصاویر و تصاویر، یعنی تقلیدهای دست دوم، بشود گسترش داد. بنابراین می‌گوییم که کسی که تنها تصوّرش از عدالت عدالت تجسّم یافته و ناقص قانون اساسی آتنی یا عدالت يك انسان جزئی است در حالت گمان به طور کلی است. اما اگر يك سخنور و لفاظ با کلمات و استدلالات موجه نما او را قانع کند که چیزهایی عادلانه و درستند که در واقع حتی مطابق عدالت تجربیِ قانون اساسی آتنی و قوانین آن نباشند، در آن صورت حالت ذهن او حالت خیال (ایکازیا) است. آنچه وی به جای عدالت در نظر می‌گیرد اگر با صورت (مثال) کلی مقایسه شود سایه یا کاریکاتوری از آنچه خود فقط يك تصویر است بیش نیست. از سوی دیگر، حالت ذهن کسی که عدالت قانون آتن یا عدالت يك انسان جزئی عادل را به عنوان عدالت تلقی می‌کند حالت عقیده (پستیسیس) است. افلاطون می‌گوید که متعلقات بخش عقیده متعلقات واقعی مطابق با تصاویر بخش خیال خط هستند، و «حیوانات پیرامون ما و تمامی جهان طبیعت و عالم هنر» را ذکر می‌کند.^{۳۴} این مستلزم آن است که مثلاً شخصی که تنها تصوّرش از يك اسب تصوّر اسبهای واقعی جزئی است، و در نمی‌یابد که اسبهای جزئی «تقلیدهای» ناقص اسب مثالی (ایدئال)، یعنی نوع یا کلی، هستند در حالت عقیده است. او معرفتی از اسب ندارد، بلکه فقط عقیده‌ای درباره اسب دارد (اگر اسپینوزا بود می‌گفت که او در حالت تخیل، یعنی حالت شناخت ناقص، است). همین طور، کسی که حکم می‌کند که طبیعت خارجی واقعیت راستین است، و در نمی‌یابد که آن، روگرفت کم یا بیش «غیر واقعی» عالم نامرئی است (یعنی کسی که در نمی‌یابد که اشیاء محسوس تحقق ناقص نوع اند) فقط عقیده دارد. البته او مانند شخصی که خواب می‌بیند نیست که فکر می‌کند که تصاویری که می‌بیند عالم واقعی است (در حالت خیال = ایکازیا)، اما وی معرفت (اپیستمه) حاصل نکرده است: او تهی از معرفت علمی واقعی است.

ذکر هنر در نقل قول بالا به ما کمک می‌کند تا مطلب را کمی روشنتر بفهمیم. در کتاب دهم جمهوری، افلاطون می‌گوید که هنرمندان در مرحله سوم دوری از حقیقت اند. مثلاً، صورت نوعیه انسان، یعنی نوع مثالی که تمام افراد نوع در تحقق آن می‌کوشند، وجود دارد، و انسانهای جزئی که روگرفت آنها یا تقلیدها یا تحقیقهای ناقص نوع هستند وجود دارند. هنرمندی

که يك فرد انسان را نقاشی می کند کارش تقلید تقلید است. هر کس که انسان نقاشی شده را يك انسان واقعی بیندارد (می توان گفت که هر کسی که پاسبان مومی را در مدخل موزه مادام توسو^{۳۵} يك پاسبان واقعی بگیرد) در حالت خیال خواهد بود، در حالی که هر کسی که تصوّرش از انسان محدود به انسانهای جزئی که دیده یا شنیده یا خوانده است باشد، و کسی که درك واقعی از نوع ندارد، در حالت عقیده است. اما شخصی که انسان مثالی، یعنی نوع مثالی و صورت نوعیه را که افراد آدمی تحقق ناقص آن هستند، درك می کند، علم (نوتزیس) دارد.^{۳۶} همچنین، يك انسان عادل ممکن است در اعمال خود، هر چند به طور ناقص، مثال عدالت را تقلید کند یا تجسم بخشد. بازیگری که روی صحنه نمایش از این انسان عادل تقلید می کند، اما چیزی از خود عدالت نمی داند، صرفاً تقلید را تقلید می کند.

اما درباره بخش بالای خط، که از حیث متعلق^{۳۷} مطابق است با عالم معقول (نوئتا)، و از حیث حالت ذهن مطابق است با معرفت (اپیستمه) چه می توان گفت؟ به طور کلی آن بخش به محسوسات (هراتا) یا متعلقات حسی (قسمت پایین تر خط) مربوط نیست، بلکه با معقولات (آئوراتا) و عالم نامرئی و معقول (نوئتا) مربوط است. اما قسمتهای فرعی چیست؟ علم (نوتزیس) به معنی اخص چگونه با استدلال [عقلی یا سیر از فرضیه به نتیجه] (دیانونیا) فرق دارد؟ افلاطون می گوید که متعلق استدلال چیزی است که نفس در پژوهش و تحقیق مجبور است با کمک تقلید از قسمتهای قبلی، که به عنوان تصاویر به کار می گیرد، از فرضیه شروع کند و به سوی نتیجه، نه به سوی يك اصل اول، پیش رود.^{۳۸} افلاطون در اینجا از ریاضیات سخن می گوید. مثلاً در هندسه ذهن از فرضیه ها، یا استفاده از يك شکل مرئی، به سوی نتیجه پیش می رود. افلاطون می گوید که هندسه دان مثلث و غیره را به عنوان معلوم فرض می کند، و این «مواد» را به عنوان فرضیه می پذیرد و سپس يك شکل مرئی را به کار می برد و برای رسیدن به نتیجه ای استدلال می کند، اما علاقه ای به خود شکل (یعنی به این یا آن مثلث خاص یا مربع خاص یا قطر دایره خاص) ندارد. هندسه دانان بدین گونه اشکال و طرحها را به کار می برند، لیکن «واقعاً می کوشند تا چیزهایی را که فقط با چشم فکر می توان دید مشاهده کنند».^{۳۹} ممکن است کسی چنین اندیشیده باشد که این قبیل متعلقات ریاضی در زمره صور اولیه یا مبادی (آرخای) به شمار می آیند و افلاطون معرفت علمی هندسه دان را با علم (نوتزیس)

35. Madame Tussaud

۳۶. نظریه افلاطون درباره هنر دريك فصل سپس تر بحث شده است.

37. object

۳۹. جمهوری، ۵۱۰ هـ ۵۱۱-۲ الف ۱.

۳۸. جمهوری، ۵۱۰ ب ۲-۴.

مساوی گرفته است؛ اما وی صریحاً از این کار احتراز کرده است، و این فرض (چنانکه بعضی کرده اند) محال است که افلاطون نظریه‌های شناخت‌شناسی خود را با مقتضیات تشبیهش از خط با تقسیمات آن متناسب کرده باشد.^{۴۰} بلکه باید فرض کنیم که منظور افلاطون واقعاً قول به وجود طبقه‌ای از «وسائط»، یعنی متعلقاتی که موضوع معرفتند، اما فروتر از مبادی اند بوده است، و اینها متعلقات استدلال (دیانویا) هستند نه متعلقات علم (نوتزیس).^{۴۱} از آخر کتاب ششم جمهوری^{۴۲} کاملاً روشن می‌شود که هندسه‌دانان درباره موضوعات خود علم (نوس یا نوتزیس) حاصل نمی‌کنند؛ و این به علت آن است که آنان از مقدمات فرضی خود فراتر نمی‌روند، «هرچند این موضوعات در ارتباطی که با يك اصل نخستین دارند در قلمرو عقل محض قرار می‌گیرند.»^{۴۳} این کلمات اخیر نشان می‌دهد که تمایز بین دو بخش قسمت بالای خط باید به تمایز حالت ذهن مربوط باشد نه فقط به تمایز متعلق. و صریحاً بیان شده است که نیروی فهم (قوه فاهمه)^{۴۴} یا استدلال (دیانویا) واسطه میان گمان (دوکسا) و عقل محض (نوتزیس) است.

این بیان با ذکر فرضیه‌ها تأیید و تقویت می‌شود. نتلشیپ^{۴۵} فکر کرده است که منظور افلاطون این است که ریاضیدان اصول موضوعه^{۴۶} و علوم متعارفه^{۴۷} خود را که گویی حقیقت بدیهی^{۴۸} هستند می‌پذیرد؛ وی خود آنها را مورد سؤال قرار نمی‌دهد، و اگر کس دیگری از آنها بپرسد، او فقط می‌تواند بگوید که نمی‌تواند به استدلال مطلب بپردازد. افلاطون کلمه «فرضیه» را به معنی حکمی که به عنوان حقیقی گرفته شده و حال آنکه ممکن است غیر حقیقی باشد به کار نمی‌برد، بلکه به معنی حکمی که گویی بدیهی و بی‌نیاز از غیر است در نظر گرفته، که اساساً و در ارتباط ضروریش با وجود ملاحظه نشده است.^{۴۹} در مخالفت با این قول می‌توان خاطر نشان کرد که مثالهای «فرضیه‌ها» که در ۵۱۰ ج (جمهوری) ارائه شده است مثالهای موجودات است نه مثالهای احکام، و افلاطون بیشتر از ویران کردن فرضیه‌ها سخن می‌گوید تا از احاله آنها به قضایای بدیهی یا بی‌نیاز از غیر. پیشنهاد دیگری درباره این مطلب در پایان این بخش (شماره ۲) داده شده است.

۴۰. یعنی فقط قرینه‌سازی کرده باشد. — م.

۴۱. رجوع کنید به و. ر. ف. هاردی، تحقیقی در افلاطون، ص ۵۲ (۱۹۳۶).

۴۲. جمهوری، ۵۱۰ ج. ۴۳. جمهوری، ۵۱۱ ج ۸-۲۰.

44. understanding 45. Nettle ship 46. postulates 47. axioms

۴۸. self-contained، جامع و بی‌نیاز از غیر = بدیهی. — م.

۴۹. درسهای درباره جمهوری افلاطون (۱۸۹۸)، صفحات ۲۵۲ و بعد.

ارسطو در *مابعدالطبیعه*^{۵۰} (متافیزیک) می گوید که افلاطون معتقد بود که وجودهای ریاضی «بین صور و اشیاء محسوس» هستند. «و نیز می گوید که علاوه بر اشیاء محسوس و صور، متعلقات ریاضیات وجود دارند، که در وضع واسطه هستند، با اشیاء محسوس در این اختلاف دارند که ازلی وابدی و تغییرناپذیرند، با صور در این تفاوت دارند که همانند آنها بسیار است، در حالی که خود «صورت» در هر مورد یگانه است.» با توجه به این قول ارسطو، ما بسختی می توانیم تمایز بین دو بخش قسمت بالای خط را تنها به حالت ذهن مربوط بدانیم. باید اختلاف متعلق نیز وجود داشته باشد. (این تمایز در صورتی منحصرأ بین حالات ذهن برقرار خواهد بود که، در حالی که ریاضیات اصالةً به همان قسمت متعلق است که صور اولیه یا مبادی (آرخای) متعلق است، ریاضیدان، که دقیقاً به این عنوان عمل می کند، «مواد» خود را به طور فرضیه ای بپذیرد و سپس برای رسیدن به نتایج استدلال کند. وی در حالتی از ذهن خواهد بود که افلاطون استدلال (دیانویا) می نامد، زیرا وی اصول موضوعه خود را، بدون اینکه سؤالات بیشتری بکند، به عنوان بدیهی و بی نیاز از غیر می نگرد، و به وسیله اشکال مرئی برای رسیدن به یک نتیجه استدلال می کند؛ اما استدلال او با اشکال از این حیث که اشکالند سروکار ندارد، بلکه با متعلقات مثالی (ایدئال) ریاضی مربوط است، به طوری که، اگر فرضیه های خود را «درارتباط با یک اصل اول» در نظر بگیرد، حالت ذهن او به جای استدلال (دیانویا) علم (نوتزیس) خواهد بود، هر چند متعلق حقیقی استدلال او، یعنی متعلقات مثالی ریاضی، همچنان عین خود باقی خواهد ماند. این تفسیر، یعنی تفسیری که تمایز بین دو قسمت بالای خط را به حالات ذهن محدود می کند، بخوبی می تواند با این بیان افلاطون موافق به نظر آید که مسائل ریاضی، وقتی «درارتباط با یک اصل اول در نظر گرفته شود، در قلمرو عقل محض درمی آید»؛ اما ملاحظات ارسطو درباره این موضوع، اگر بیان صحیحی از فکر افلاطون باشد، آشکارا این تفسیر را منع می کند، زیرا وی به روشنی فکر می کرد که وجودهای ریاضی افلاطون بنا به فرض وضعی بین مبادی (آرخای) و محسوسات (هوراتا) دارند.)

اگر ارسطو درست گفته باشد و منظور افلاطون واقعاً این بوده است که ریاضیات از خود تشکیل طبقه ای از اشیاء می دهد، که از دیگر طبقات متمایز است، این تمایز عبارت از چیست؟ نیازی نیست که روی تمایز بین ریاضیات و متعلقات قسمت پایین تر خط، محسوسات (هوراتا)، مفصلاً بحث کنیم، زیرا به اندازه کافی روشن است که هندسه دان با اشیاء مثالی (ایدئال) و کامل فکر سروکار دارد نه با دوایر یا خطوط تجربی، مثلاً چرخهای اتومبیل یا

حلقه‌ها یا چوبهای ماهیگیری، و حتی با اشکال هندسی به عنوان جزئیات محسوس. بنابراین مسأله به این سؤال تبدیل می‌شود: تمایز بین ریاضیات، به عنوان متعلقات استدلال (دیانونا)، و صور اولیه یا مبادی (آرخای)، به عنوان متعلقات علم (نوتزیس)، واقعاً عبارت از چیست؟ تفسیر طبیعی ملاحظات ارسطو در مابعدالطبیعه این است که بنا بر نظر افلاطون ریاضیدان از جزئیات معقول سخن می‌گوید نه از جزئیات محسوس و نه از کلیات. مثلاً، اگر هندسه‌دان از دودایره متقاطع سخن می‌گوید، از دوایر محسوسی که رسم شده است سخن نمی‌گوید، و نه از گردی — زیرا «گردی» چگونه می‌تواند «گردی» را قطع کند؟ او از دوایر معقول سخن می‌گوید، که از آنها چنانکه ارسطو گفته است بسیاری مانند هم وجود دارند. همچنین، گفتن این که «دو دو می‌شود چهار» عین این گفته نیست که «دویی» به خودش اضافه شده است — که عبارتی بی‌معنی است. این نظر مبتنی بر سخن ارسطو است که می‌گوید برای افلاطون «باید يك ۲ و ۳ اول موجود باشد، و اعداد باید قابل جمع شدن با یکدیگر نباشند.»^{۵۱} برای افلاطون، اعداد صحیح، و از آن جمله عدد ۱، سلسله‌ای را به وجود می‌آورد که ۲ از دوتا ۱ درست نشده است، بلکه يك صورت عددی یگانه است. معنی این گفتار کمابیش این است که عدد صحیح ۲ «دویی» است که از دو «یکی» ترکیب نشده است. این اعداد صحیح را افلاطون ظاهراً با صور (مُثل) یکی گرفته است. اما هر چند درباره عدد صحیح ۲ نمی‌توان گفت که از آن عده زیادی وجود دارند (همان طور که نمی‌توانیم درباره «گردی»های بسیار سخن بگوییم) روشن است که ریاضیدان که به اصول صوری نهائی بالا نرفته، در حقیقت از تعداد کثیری ۲ و تعداد کثیری دایره بحث می‌کند. و اما وقتی هندسه‌دان از دوایر متقاطع سخن می‌گوید، جزئیات محسوس را مورد بحث قرار نمی‌دهد، بلکه از اشیاء معقول بحث می‌کند. مع هذا از این اشیاء معقول بسیاری مانند هم وجود دارند، از این رو نتیجه می‌شود که آنها کلیات واقعی نیستند، بلکه طبقه‌ای از جزئیات معقول، «فرا تر از» جزئیات محسوس، اما «فرو تر از» کلیات حقیقی، تشکیل می‌دهند. بنا بر این روایت که نتیجه بگیریم که ریاضیات افلاطون طبقه‌ای از جزئیات معقول اند.

تیلور^{۵۲}، اگر سخن او را درست فهمیده باشم، تمایل دارد که قلمر ریاضیات را به مقادیر^{۵۳} فضائی مثالی محدود کند. چنانکه وی خاطر نشان می‌کند خواصّ مثلاً «خطوط منحنی را می‌توان به وسیله معادلات عددی مطالعه کرد، اما آنها خود عدد نیستند؛ به طوری که به

۵۱. مابعدالطبیعه، ۱۰۸۳ الف ۳۳-۳۵.

۵۲. رجوع کنید به صور و اعداد، ذهن (مجله)، اکتبر ۱۹۲۶ و ژانویه ۱۹۲۷. (تجدید چاپ در مطالعات فلسفی).

۵۳. magnitudes، حجم، عظم.

بالاترین بخش خط، یعنی مبادی (آرخای) یا صور (مُثل)، که افلاطون با اعداد [مثالی] یکی می‌گیرد، متعلق نیستند. از سوی دیگر، مقادیر فضائی مثالی، یعنی آنچه هندسه‌دان مطالعه می‌کند، اشیاء محسوس نیستند، به طوری که نمی‌توانند به قلمر و محسوسات (هوراتا) متعلق باشند. بنابراین آنها وضع واسطه را بین اعداد مثالی و اشیاء محسوس دارند. این را با کمال میل می‌پذیرم که این نظر دربارهٔ آنچه هندسه‌دان بحث می‌کند (دوایر متقاطع و غیره) درست است؛ اما آیا کسی که آنچه را که در علم حساب مورد بحث است از ریاضیات خارج و مستثنیٰ کند موجه است؟ به هر حال، افلاطون، وقتی از کسانی که حالت ذهن آنها حالت استدلال است بحث می‌کند، مقصودش نه تنها پژوهندگان هندسه، بلکه دانشجویان حساب و علوم مشابه نیز هست.^{۵۴} یقیناً از این سخن چنین بر نمی‌آید که ما در این دعوی که افلاطون ریاضیات را به مقادیر فضائی مثالی محدود کرده است موجه باشیم. اعم از اینکه فکر کنیم یا فکر نکنیم که افلاطون می‌بایست بدین گونه قلمر و وجودهای ریاضی را محدود می‌کرد، ما باید نه تنها ببینیم که افلاطون چه می‌بایست گفته باشد، بلکه همچنین باید ببینیم که او چه گفته است. بنابراین به احتمال قوی وی متعلقات علم حساب را علاوه بر متعلقات هندسه (و نه فقط متعلقات این دو علم را، چنانکه از ملاحظه «علوم مشابه» می‌توان استنباط کرد) مشمول در طبقه ریاضیات می‌دانست. پس بیان ارسطو که برای افلاطون اعداد قابل جمع کردن با یکدیگر نیستند چه می‌شود؟ من فکر می‌کنم که این بیان یقیناً پذیرفته است، و افلاطون به وضوح دریافته است که اعداد، از این حیث که اعدادند، یگانه‌اند. از سوی دیگر، همچنین واضح است که ما گره‌ها یا طبقات اشیاء را با هم جمع می‌کنیم، و دربارهٔ خصائص یک طبقه به عنوان یک عدد سخن می‌گوییم. اینها را ما جمع می‌کنیم، لیکن آنها معادل طبقات اشیاء فردی‌اند، هر چند خود متعلقات نه حس بلکه متعلقات عقل هستند. بنابراین دربارهٔ آنها می‌توان به عنوان جزئیات معقول سخن گفت، و آنها، و نیز مقادیر فضائی هندسه‌دان، به قلمر و ریاضیات متعلق‌اند. ممکن است نظریهٔ خود ارسطو دربارهٔ عدد نادرست بوده باشد، و بدین ترتیب ممکن است وی نظریهٔ افلاطون را از بعضی جهات درست معرفی نکرده باشد؛ اما اگر قطعاً بیان او این باشد، که هست، که افلاطون طبقه واسطه‌ای از وجودهای ریاضی وضع کرده است، مشکل می‌توان تصور کرد که وی اشتباه کرده باشد، بخصوص که نوشته‌های خود افلاطون ظاهراً تردید معقولی باقی نمی‌گذارد، نه تنها در اینکه واقعاً چنین طبقه‌ای وضع کرده است، بلکه در این نیز که قصد نداشته است که این طبقه را به مقادیر فضائی مثالی محدود کند.

بیان افلاطون که فرضهای ریاضیدانان — وی «فرد و زوج و اشکال و سه نوع زاویه و همانندهای اینها را درچندین رشته علم» ذکر می کند^{۵۵} — وقتی در ارتباط با يك اصل اول در نظر گرفته شوند، با دلیل عالی تر شناختی هستند، و بیان او که دلیل عالی تر با اصول اولیه، که بدیهی اند، مربوط است این را به فکر القا می کند که او از کوششهای جدید برای احاله ریاضیات محض به بنیادهای منطقی شان حسن استقبال می کند.

باقی می ماند ملاحظه اجمالی بالاترین بخش خط. حالت ذهن مورد بحث، یعنی علم (نوئزیس)، حالت ذهن کسی است که فرضهای بخش استدلال (دیانونیا) را به عنوان خاستگاه و نقطه عزیمت به کار می برد، اما از آنها فراتر می رود و به اصول اولیه عروج می کند. به علاوه، در این فراگرد (که فراگرد دیالکتیک است) «تساویر» را بدان سان که در بخش استدلال به کار می برد به کار نمی برد، بلکه در خود مثل و به وسیله مثل، یعنی با استدلال انتزاعی محض و دقیق، پیش می رود.^{۵۶} وقتی اصول اولیه به وضوح درک شدند، ذهن آنگاه به نتایجی که از آنها حاصل می شود فرود می آید، و باز هم فقط استدلال انتزاعی را به کار می برد نه تصاویر محسوس را.^{۵۷} متعلقات مطابق و متناظر با علم (نوئزیس) مبادی (آرخای) یعنی اصول اولیه یا صور، هستند. آنها صرفاً اصول شناخت شناسی نیستند، بلکه اصول هستی شناسی نیز هستند، و من بعداً آنها را به تفصیل بررسی خواهم کرد؛ اما علاوه بر آن باید حقیقت ذیل را خاطر نشان ساخت. اگر مسأله صرفاً دریافت اصول نهائی فرضهای بخش استدلال بود (چنانکه مثلاً در مورد احاله جدید ریاضیات محض به بنیادهای منطقی شان)، مشکل خیلی بزرگی در ملاحظه اینکه مقصود افلاطون چیست نمی توانست وجود داشته باشد؛ لیکن وی صریحاً از دیالکتیک به عنوان «مخرّب فرضها» سخن می گوید،^{۵۸} که گفتاری است که فهم آن دشوار است، زیرا، هر چند دیالکتیک بخوبی می تواند نشان دهد که اصول موضوعه ریاضیدان نیازمند تجدیدنظر است، فهمیدن اینکه چگونه می توان گفت که دیالکتیک مخرّب فرضیه هاست، لااقل در نگاه اول، چندان آسان نیست. حقیقت امر این است که اگر ما فرضیه خاصی را که افلاطون ذکر می کند — یعنی فرد و زوج را — ملاحظه کنیم منظور وی روشنتر می شود. به نظر می رسد که افلاطون تصدیق کرده است که اعدادی وجود دارند که نه زوج اند و نه فرد، یعنی اعداد گنگ، و در اپینومیس^{۵۹} می خواهد که مجذور و مکعب «اعداد گنگ» را به عنوان عدد بشناسند.^{۶۰} اگر چنین باشد، پس وظیفه دیالکتیک این خواهد بود که نشان دهد

۵۵. جمهوری، ۵۱۰ ج ۵-۴.
 ۵۶. جمهوری، ۵۱۰ ب ۹-۶.
 ۵۷. جمهوری، ۵۱۱ ب ۳-۲ ج ۲.
 ۵۸. جمهوری، ۵۲۳ ج ۸.
 ۵۹. اپینومیس، ۹۹۰ ج ۵-۹۹۱ ب ۴.
 ۶۰. رجوع کنید به تیلور، افلاطون، ص ۵۰۱.

فرضهای سنتی ریاضیدان مبنی بر اینکه اعداد گنگ وجود ندارند، بلکه تمام اعداد صحیح اند، و زوج یا فردند، دقیقاً درست نیست. همچنین، افلاطون اندیشه فیثاغوری نقطه - واحد را نپذیرفت، و از نقطه به عنوان «آغاز خط» سخن گفت،^{۶۱} به طوری که نقطه - واحد، یعنی نقطه به عنوان اینکه از خود دارای مقدار (عظم، بعد) است، توهم هندسه‌دان یا «توهم هندسی»^{۶۲} خواهد بود، یعنی فرضیه‌ای که «تخریب» آن ضروری است.

۳. افلاطون نظریه شناخت‌شناسی خود را به وسیله تمثیل مشهور غار در کتاب هفتم جمهوری^{۶۳} شرح بیشتر داده و روشن ساخته است. من به اختصار این تمثیل را شرح خواهم داد، زیرا نشان دادن آن به روشنی، اگر دلیل بیشتری مورد نیاز باشد، از این جهت با ارزش

دیواری که سایه‌ها روی آن می‌افتد	صف زندانیان پرده یا دیوار کوتاه	مدخل غار آتش راه مرتفع
----------------------------------	--	----------------------------------

است که عروج ذهن از بخشهای پایین خط به بخشهای بالاتر پیشرفتی شناخت‌شناسی است، و افلاطون این فراگرد را بیشتر همچون سلسله «تحوّلاتی» از حالت شناخت کمتر کافی به حالت شناخت کافی‌تر می‌داند تا همچون جریان مستمری از تکامل.

افلاطون از ما می‌خواهد که يك غار زیرزمینی تصوّر کنیم که دهانه‌ای به طرف روشنایی دارد. در این غار آدمیانی زندگی می‌کنند که از زمان کودکی پاها 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 يك 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

۶۲. مابعدالطبیعه، ۹۹۲ الف ۲۰ - ۱.

۶۱. مابعدالطبیعه، ۹۹۲ الف ۲۰ به بعد.

۶۳. جمهوری، ۵۱۴ الف ۱ - ۵۱۸ د

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 نماینده اکثریت نوع بشرند، یعنی عامه مردمی که زندگی خود را در حالت خیال و پندار (ایکونِس) می‌گذرانند، و تنها سایه‌های واقعیت را می‌بینند و تنها انعکاسات صوت حقیقی را می‌شنوند. نظر آنها درباره عالم بسیار ناقص است، و به سبب «شهوات و تعصبات خود و دیگران که به وسیله زبان و خطابه به آنها منتقل شده است» به کجی و انحراف گرائیده است.^{۶۴} و هرچند وضع آنان بهتر از وضع کودکان نیست، سخت پایبند تصورات کج و منحرف خویشند، و نمی‌خواهند از زندان نجات یابند. به علاوه، اگر ناگهان آزاد شوند و به آنها گفته شود که به واقعیاتی که قبلاً سایه‌های آنها را دیده‌اید نظر افکنید، به علت درخشندگی زیاد نور کور می‌شوند، و می‌پندارند که سایه‌ها بسیار واقعی‌تر از واقعیت‌هاست.

اما اگر یکی از زندانیان که رهایی یافته چشم خود را به روشنایی عادت دهد، پس از مدتی خواهد توانست خود اشیاء محسوس را که قبلاً فقط سایه‌های آنها را دیده بود ببیند. این شخص رفقای خود را در روشنی آتش (که نماینده خورشید مرئی است) می‌بیند و در حالت عقیده (پیستیس) است، از عالم سایه و شیخ (ایکونِس)، یعنی عالم تعصبات و شهوات و سفسطه‌ها، به عالم واقعی محسوسات (زوا) «منتقل» شده است، اگرچه هنوز به عالم معقول و واقعیات نامحسوس عروج نکرده است. او زندانیان را آن گونه که هستند می‌بیند، یعنی زندانیانی در بند شهوت و سفسطه. به علاوه، اگر مداومت کند و از غار به روشنی آفتاب درآید، جهان منور به نور خورشید و چیزهای روشنی را خواهد دید که نماینده واقعیات معقولند، و سرانجام، هرچند فقط با جد و جهد، خواهد توانست خود خورشید را که نماینده مثال خیر، صورت اعلی، «علت کلی تمام اشیاء حق و زیبا — سرچشمه حقیقت و عقل»،^{۶۵} است ببیند. او آنگاه در حالت علم (نوتزیس) خواهد بود. (من به این مثال خیر، و نیز به ملاحظات سیاسی که افلاطون در جمهوری با آنها سروکار داشت، در فصول سپس‌تر بازخواهم گشت).

افلاطون خاطر نشان می‌کند که اگر کسی، پس از صعود به روشنی خورشید، دوباره به غار برگردد، به علت تاریکی نخواهد توانست درست ببیند، و خود را مورد تمسخر خواهد ساخت؛ و اگر بکوشد تا دیگری را آزاد کند و به سوی نور بالا بکشانند، زندانیان، که تاریکی را دوست دارند و سایه‌ها را واقعیت راستین می‌پندارند، اگر بتوانند او را می‌گیرند و به مرگ

محکوم می‌کنند. این سخن را می‌توان اشاره‌ای به سقراط دانست، که کوشید تا کسانی را که به گرفتار او گوش فرامی‌دادند روشن کند و آنان را، به جای اینکه بگذارد به علت تعصب و سفسطه گمراه شوند، بر آن دارد که حقیقت و عقل را دریابند.

این تمثیل روشن می‌سازد که افلاطون «عروج» خط را پیشرفت به شمار می‌آورده است، هر چند این پیشرفت جریانی خود به خودی و مداوم نیست و به کوشش و انضباط ذهنی نیاز دارد. از اینجاست پافشاری او بر دادن اهمیت زیاد به تعلیم و تربیت، که به وسیله آن جوانان می‌توانند تدریجاً به مشاهده حقایق و ارزشهای جاوید و مطلق رهبری شوند، و بدین ترتیب از گذراندن زندگی خود در «عالم سایه‌وار» خطا و کذب و تعصب و پیروی سفسطائی و کوری نسبت به درک ارزشهای حقیقی، و غیره، نجات یابند. این تعلیم و تربیت در مورد کسانی که می‌خواهند زمامدار و سیاستمدار شوند دارای اهمیت اساسی است. دولتمردان و حاکمان، اگر در قلمروهای خیال و پندار (ایکازیا) یا عقیده (پیستیس) به سر برند، پیشوایان کور کوران خواهند بود، و شکست کشتی دولت و کشور و حشتناکتر از شکستن زورق و کشتی کوچک فردی و شخصی است. بنابراین علاقه افلاطون به عروج معرفت شناختی علاقه صرف علمی و فرهنگی یا انتقادی باریک بینانه نیست: او به سلوک و رفتار زندگی، مراقبت نفس و خیر کشور علاقه‌مند است. کسی که خیر حقیقی انسان را شناسد 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.

می‌توان این سؤال را مطرح کرد که آیا در شناخت شناسی افلاطون، که به وسیله تشبیه خط و تمثیل غار نمایش داده شده است، مستلزمات دینی وجود دارد یا نه. اینکه معانی و افکار افلاطون را نوافلاطونیان صبغه و دلالت دینی داده‌اند بیچون و چراست: به علاوه، وقتی نویسنده‌ای مسیحی، نظیر دیونوسیوس مجعول،^{۶۶} عروج عرفانی به سوی خدا را از طریق سلبی^{۶۷}، فراسوی مخلوقات مرئی به سرچشمه نامرئی آنها، که نورش به سبب درخشش زیاد کور می‌کند، به طوری که در واقع نفس، اگر بتوان چنین گفت، در یک حالت تاریکی تابناک است، پی‌گیری می‌کند یقیناً مطالبی را که از افلاطون از طریق نوافلاطونیان ناشی شده است مورد استفاده قرار می‌دهد. اما بالضروره این نتیجه گرفته نمی‌شود که خود افلاطون این عروج را از یک دیدگاه دینی دریافته است. به هر حال تاهنگامی که ماهیت و وضع هستی شناختی مثال «خیر» افلاطون مورد مطالعه قرار نگرفته است نمی‌توان به بحث درباره این مسأله مشکل پرداخت؛ و حتی در آن هنگام هم مشکل بتوان به یقین و اطمینان قطعی دست یافت.

نظریه صور (مُثل)

در این فصل قصد من این است که نظریه صور^۱ را از جنبه هستی‌شناختی آن بحث کنم. قبلاً دیدیم که در نظر افلاطون متعلق معرفت حقیقی باید ثابت و پایدار باشد، یعنی متعلق عقل [معقول] باشد نه متعلق حس [محسوس]، و این شرایط و لوازم تا آنجا که به عالی‌ترین حالت شناسنده، یعنی علم (نوتزیس)، مربوط است به وسیله کلی^۲ حاصل می‌شود. شناخت شناسی افلاطون به وضوح می‌رساند که کلیاتی که ما در فکر درمی‌یابیم خالی از مرجع عینی نیست، لیکن هنوز ما این مسأله مهم را بررسی نکرده ایم که این مرجع عینی عبارت از چیست. در واقع شواهد فراوانی وجود دارد که افلاطون در سراسر فعالیت آکادمی و فعالیت ادبی و فرهنگی خود خویشتن را با مسائلی که از نظریه صور برمی‌خاست دائماً مشغول می‌کرده است، لیکن هیچ شاهد واقعی وجود ندارد که هرگز نظریه خود را اساساً تغییر داده باشد، تا چه رسد به اینکه آن را بکلی ترك کرده باشد، هر چند بسیار کوشیده است تا آن را از لحاظ اشکالاتی که به ذهنش خطور می‌کرده یا دیگران اظهار می‌کردند روشن و اصلاح کند. گاهی اظهار نظر کرده اند که ریاضی کردن صور، که ارسطو به افلاطون نسبت داده است، نظریه روزگار پیری افلاطون و بازگشتی به «عرفان» فیثاغوریان بوده است،^۳ اما ارسطو نمی‌گوید که افلاطون نظریه خود را تغییر داد، و تنها نتیجه معقولی که از سخن ارسطو می‌توان گرفت ظاهراً این است که افلاطون بیش یا کم، لا اقل در طی زمانی که ارسطو زیر نظر استاد در آکادمی فعالیت داشته، به همان نظریه معتقد بوده است. (اینکه آیا ارسطو افلاطون را بد تفسیر کرده یا نه بالطبع مسأله دیگری است.) اما هر چند افلاطون اعتقاد به نظریه مثل را ادامه داد، و اگر چه در صدد روشن ساختن

1. Forms 2. Ideas 3. universal

۴. رجوع کنید به استیس، تاریخ انتقادی، ص ۱۹۱.

مقصود و نیت خود و مستلزمات هستی‌شناختی و منطقی فکر خود بود، از اینجا نتیجه نمی‌شود که ما همیشه می‌توانیم به طور واضح دریابیم که مقصود او واقعاً چه بوده است. موجب تأسف بسیار است که ما گزارش کافی درسهای او را در آکادمی نداریم، زیرا این مطلب، علاوه بر اینکه فایده گرانبهای وقوف بر عقاید «واقعی» افلاطون را، یعنی عقایدی را که به وسیله تعلیم شفاهی منتقل کرده و هرگز منتشر نساخته است، به ما می‌داد، بی شک روشنی مهمی بر تفسیر نظریات وی که در محاورات مطرح شده است می‌افکند.

در جمهوری فرض شده است که هرگاه تعداد کثیری از افراد نام مشترکی داشته باشند، دارای يك مثال یا صورت مطابق نیز خواهند بود.^۵ این است کلی، یعنی طبیعت مشترك یا کیفیتی که در مفهوم کلی، مثلاً زیبایی، دریافته می‌شود. بسیاری از اشیاء زیبا وجود دارند، لیکن ما از خود زیبایی یک مفهوم کلی داریم: و افلاطون فرض کرده است که این مفاهیم کلی صرفاً مفاهیم ذهنی^۶ نیستند، بلکه در آنها ذاتی عینی^۷ درک می‌کنیم. در آغاز شاید این یک نظریه مخصوصاً ساده به نظر آید، لیکن باید به یاد آوریم که برای افلاطون فکر است که واقعیت را درمی‌یابد، به طوری که متعلق فکر، در مقابل ادراک حسی، یعنی کلیات، باید واقعیت داشته باشد. کلیات جز آنکه واقعی باشند چگونه می‌توانند دریافته شوند و متعلق فکر قرار گیرند؟ ما آنها را کشف می‌کنیم، نه اینکه صرفاً اختراع می‌کنیم. نکته دیگری که باید به یاد داشته باشیم این است که افلاطون ظاهراً ابتدا به کلیات اخلاقی و علم الجمالی (و نیز متعلقات علم ریاضی) می‌اندیشید، و این امر با توجه به علاقه اصلی سقراط طبیعی بود، و اندیشیدن درباره خیر مطلق یا جمال مطلق که به اصطلاح قائم به خود موجود باشد نامعقول نیست، بخصوص اگر افلاطون آنها را یکی گرفته باشد، چنانکه عقیده ما بر این است که یکی گرفته است. اما وقتی افلاطون توجه خود را بیش از پیش به اشیاء طبیعی معطوف می‌کند، و مفاهیم طبقه‌ای [نوعی]، مانند مفاهیم انسان یا اسب، را مورد ملاحظه قرار می‌دهد، بدیهی است که فرض اینکه کلیات مطابق با این مفاهیم اصالةً به عنوان ذوات عینی وجود داشته باشند دشوار است. ممکن است خیر مطلق و جمال مطلق را یکی گرفت، اما یکی گرفتن ذوات عینی انسان با ذات عینی اسب به این آسانی نیست: در حقیقت، کوشش برای چنین کاری بی‌معنی است. اما اگر ذوات نباید جدا از یکدیگر رها شوند، باید اصلی برای وحدت یافته شود، و افلاطون این اصل وحدت را مورد توجه مخصوص قرار می‌دهد، به طوری که تمام ذوات نوعی بتوانند تحت یا تابع يك ذات جنسی عالی متحد شوند. درست است که افلاطون از لحاظ منطقی از عهده این مسأله برمی‌آید و

۵. جمهوری، ۵۱۶ الف ۷-۶: ۵۰۷ الف ب.

مسأله طبقه بندی منطقی را پژوهش و تحقیق می‌کند؛ اما دلیل و مدرکی وجود ندارد که هرگز این نظریه را که کلیات دارای وضع و موقعیت هستی شناختی است رها کرده باشد، و بدون تردید فکر می‌کرده است که در حل مسأله طبقه بندی منطقی، مسأله یکی سازی هستی شناختی را نیز حل کرده است.

افلاطون به این ذوات عینی نام مُثل یا صور (ایدئای یا ایده) می‌دهد، کلماتی که به جای هم به کار می‌روند. کلمه آیدوس εἶδος در این زمینه ناگهان در فیدون به چشم می‌خورد.^۸ لیکن ما نباید به سبب این استعمال کلمه «مثال»^۹ گمراه شویم. «مثال» یا تصوّر در زبان معمولی به معنی مفهوم ذهنی است، چنانکه گاهی می‌گوییم: «این فقط يك تصوّر است نه چیز واقعی»؛ اما افلاطون وقتی از مُثل یا صور سخن می‌گوید به محتوا یا مرجع عینی مفاهیم کلی ما اشاره می‌کند. ما در مفاهیم کلی خود ذوات عینی را درک می‌کنیم، و در مورد این ذوات عینی است که افلاطون اصطلاح «مُثل» را به کار می‌برد. در بعضی از محاورات، مثلاً در مهمانی (بزم)، کلمه «مثال» به کار نمی‌رود، بلکه در آنجا «معنی»^{۱۰} به چشم می‌خورد، زیرا در آن محاوره افلاطون از زیبایی ذاتی یا مطلق (آتو هو اِستی کالون: همان که زیباست) سخن می‌گوید، و این است آنچه افلاطون از مثال زیبایی در نظر دارد. بنابراین، اینکه آیا وی از خیر مطلق سخن گفته یا از مثال خیر، فرق نمی‌کند: هر دو به يك ذات عینی بر می‌گردند که منشأ خوبی در تمام اشیاء جزئی است که حقیقه خوبی است.

چون منظور افلاطون از مُثل یا صور ذوات عینی است، برای فهمیدن هستی شناسی افلاطون تعیین حتی المقدور دقیق اینکه چگونه وی این ذوات عینی را ملاحظه می‌کرده دارای اهمیت فراوان است. آیا آنها از خودشان هستی متعالی^{۱۱} دارند که جدا از اشیاء جزئی است، و اگر چنین است، رابطه آنها با یکدیگر و با اشیاء جزئی انضمامی^{۱۲} این عالم چیست؟ آیا افلاطون عالم تجربه حسی را با وضع يك عالم نامرئی متعالی، یعنی ذوات غیر مادی، مضاعف می‌کند؟ اگر چنین است، رابطه این عالم ذوات با خدا چیست؟ این را که زبان افلاطون غالباً دلالت بر وجود يك عالم جدا و مفارق ذوات متعالی دارد نمی‌توان انکار کرد، لیکن باید به خاطر داشت که زبان اصولاً برای اشاره به متعلقات تجربه حسی ما اختصاص دارد، و برای بیان دقیق حقایق ما بعد الطبیعی غالباً نارساست. مثلاً ما از «خدایی که پیش بینی می‌کند» سخن می‌گوییم (و نمی‌توانیم از این نحو سخن گفتن خودداری کنیم)، عبارتی که می‌رساند که خدا در زمان

۸. فیدون، ۱۰۲ ب ۱.

است، در صورتی که می‌دانیم که خدا در زمان نیست بلکه سرمدی (ازلی وابدی) است. اما نمی‌توانیم به نحو شایسته درباره سرمدیت خدا سخن گوئیم، زیرا خود تجزیه‌ای از سرمدیت نداریم، و زبان ما برای بیان چنین اموری ساخته نشده است. ما انسانیم و باید زبان انسانی به کار بریم — و نمی‌توانیم زبان دیگری به کار بریم؛ و این امر باید ما را در نسبت دادن اهمیت زیاد به زبان یا عبارات مستعمل افلاطون در بحث از مسائل غامض مابعدالطبیعی محتاط سازد. ما باید بکوشیم تا معنی و مقصودی را که پشت آن عبارات هست دریابیم. منظور من این نیست که بگویم که افلاطون به قیام بالذات ذوات کلی معتقد نبوده است، بلکه صرفاً این است که خاطر نشان کنم که، اگر می‌بینیم که وی در واقع این نظریه را حفظ کرده است باید بر حذر باشیم از اینکه با پافشاری بر عباراتی که افلاطون به کار برده، بدون توجه لازم به معنایی که باید به این عبارات نسبت داد، این نظریه را سخیف جلوه دهیم.

باری، آنچه می‌توان معرفتی معمولی نظریه مثل افلاطونی نامید کمابیش به شرح ذیل است. در نظر افلاطون متعلقاتی^{۱۳} که ما در مفاهیم کلی درک می‌کنیم، متعلقاتی که علم با آنها سروکار دارد، متعلقاتی که مطابق حدهای کلی حمل (اسناد) هستند، مثل عینی یا کلیات قائم به خودند که در يك عالم متعالی، یعنی جدا از اشیاء محسوس موجودند و مراد از «جدا از» عملاً جدایی مکانی است، اشیاء محسوس روگرفتهای واقعیات کلی یا بهره‌مند از واقعیات کلی هستند، اما واقعیات کلی در مقرر ثابت آسمانی خود جای دارند، و حال آنکه اشیاء محسوس دستخوش دگرگونی اند، و در واقع همیشه در حال شدن (صیرورت) هستند و هرگز به نحو درست نمی‌توان گفت می‌باشند. مثل در مقرر آسمانی خود از یکدیگر جدا و از ذهن هر «متفکر»ی نیز جدا وجود دارند. نظریه افلاطون که بدین گونه معرفتی شد، خاطر نشان شده است که کلیات قائم به ذات یا وجود دارند (که در این صورت جهان واقعی تجربه ما به طور ناموجه مضاعف می‌شود) یا وجود ندارند، اما به نحوی مرموز واقعیات مستقل ذاتی و ماهوی دارند (که در این حال بین وجود ذات (ماهیت) رخنه و شکافی ناموجه پدید می‌آید) (حوزه تومیستی فلاسفه مدرسی «تمایزی واقعی» بین ماهیت و فعل وجود در موجود مخلوق قائل است؛ اما، برای ایشان، این تمایز در ظرف مخلوق است. وجود نامخلوق همان وجود مطلق و ذات مطلق است.) از دلالتی که به این معرفتی سنتی نظریه افلاطون منجر شده است می‌توان سه دلیل برشمرد:

(يك) روش سخن گفتن افلاطون در باره مثل به طور واضح دلالت دارد بر اینکه آنها در

قلمروی جدا وجود دارند. بدین گونه در فیدون تعلیم می‌کند که نفس پیش از اتحاد با بدن در قلمروی متعالی وجود داشته، جایی که نفس هستیهای معقول و قائم به ذات مثل را که ظاهراً تعداد کثیری از ذوات «جدا و منفصل» را تشکیل می‌داده‌اند، مشاهده می‌کرده است. فراگرد معرفت، یا کسب دانش، اساساً عبارت است از یادآوری مثلی که نفس در حالت وجود قبلی خود بوضوح مشاهده کرده است.

(دو) ارسطو در مابعدالطبیعه^{۱۴} ادعا می‌کند که افلاطون مثل را «جدا کرد»، در صورتی که سقراط چنین نکرده بود. وی در انتقاد خود از نظریه مثل همواره فرض می‌کند که بنا بر نظر افلاطونیان، مثل جدا از اشیاء محسوس وجود دارند. مثل، واقعیت یا «جوهر» اشیاء را تشکیل می‌دهند؛ ارسطو می‌پرسد «پس چگونه مثل، که جوهر اشیاء‌اند، می‌توانند جدا وجود داشته باشند؟»^{۱۵}

(سه) در تیمائوس افلاطون صریحاً می‌گوید که خدا یا «صانع» (دمیورژ) اشیاء این عالم را بر طبق الگوی صور می‌سازد. این قول دلالت دارد بر اینکه صور یا مثل جدا وجود دارند، نه تنها از اشیاء محسوس که از روی آنها الگو گرفته‌اند، بلکه همچنین جدا از خدا که آنها را الگوی خود قرار می‌دهد. بنابراین آنها به اصطلاح در هوا معلق‌اند.

منتقدان می‌گویند که بدین نحو افلاطون:

(الف) عالم «واقعی» را مضاعف می‌کند؛

(ب) تعداد کثیری ذوات قائم به خود بدون هیچ مبنای مابعدالطبیعی کافی وضع می‌کند (زیرا آنها حتی از خدا هم مستقل‌اند)؛

(ج) نمی‌تواند رابطه میان اشیاء محسوس و مثل را تبیین کند (مگر با الفاظ استعاری مانند «تقلید» یا «بهره‌مندی»^{۱۶})؛

(د) در تبیین رابطه مثل با یکدیگر، مثلاً رابطه نوع با جنس، یا دریافتن اصل واقعی وحدت موفق نمی‌شود. بنا بر این، اگر افلاطون برای حل مسأله واحد و کثیر می‌کوشید، متأسفانه توفیق نیافت و صرفاً عالم را با نظریه خیالی دیگری پرمایه کرد، که با نبوغ ارسطو طرد شد. مطالعه فکر افلاطون باید مشروحتر انجام گیرد تا معلوم شود چه حقیقتی در این معرفی نظریه مثل وجود دارد؛ لیکن در اینجا فعلاً باید خاطر نشان کنیم که این منتقدان این حقیقت را

۱۴. مابعدالطبیعه، آلفا، ۹۸۷ ب ۱۰-۱؛ مو، ۱۰۷۸ ب ۳۰-۳۲.

۱۵. مابعدالطبیعه، آلفا، ۹۹۱ ب ۳-۲.

فراموش می‌کنند که افلاطون به وضوح دریافت که کثرت مثل به اصل وحدت نیاز دارد، و کوشید تا این مسأله را حل کند. آنان همچنین می‌خواهند این حقیقت را فراموش کنند که ما نه تنها در خود محاورات، بلکه در اشارات ارسطو به نظریه افلاطون و درسهای او نیز، قرائنی در دست داریم که امکان می‌دهند دریابیم که چگونه افلاطون کوشید تا این مسأله را با تفسیری جدید و با به کار بردن نظریه الثانی درباره «واحد» حل کند. اینکه آیا افلاطون مشکلاتی را که ناشی از نظریات اوست واقعاً حل کرده یا نه مسأله‌ای است قابل بحث، لیکن نباید چنان سخن گفت که گویی وی هیچ يك از مشکلاتی را که بعدها ارسطو بر ضد او اقامه کرده در نیافته بوده است. برعکس، افلاطون برخی از همان اعتراضاتی را که ارسطو مطرح ساخته از پیش عنوان کرده و می‌اندیشیده است که آنها را به نحو کمابیش خرسند کننده‌ای حل کرده است. بدیهی است که ارسطو به نحو دیگری فکر می‌کرده، و ممکن است بر حق هم بوده باشد، لیکن از لحاظ تاریخی این سخن که گویی ارسطو اعتراضاتی مطرح کرده که افلاطون در درک و فهم آنها جاهل بوده، درست نیست. به علاوه، اگر این حقیقتی تاریخی است، چنانکه هست، که افلاطون علیه خود ایشکالاتی طرح کرده، آدمی باید در نسبت دادن عقیده‌ای خیالی به او دقیق و محتاط باشد. مگر آنکه، البته، با دلیل و مدرک ناگزیر شویم که باور کنیم که وی به آن معتقد بوده است.

پیش از آنکه مطالعه نظریه مثل را، چنانکه در محاورات آمده است، ادامه دهیم، مقدمه به چند نکته درباره سه دلیلی که در تأیید معرفی سنتی نظریه مثل آوردیم اشاره خواهیم کرد. (يك) این حقیقتی انکار نکردنی است که نحوه بیان افلاطون درباره مثل غالباً می‌رساند که مثل «جدا از» اشیاء محسوس وجود دارند. و من معتقدم که افلاطون واقعاً این نظریه را حفظ کرده است؛ لیکن دو ملاحظه احتیاطی باید به عمل آید.

(الف) اگر مثل «جدا از» اشیاء محسوس وجود دارند، این «جدا از» فقط به این معنی است که مثل واقعیتهای مستقل از اشیاء محسوس دارند. سخن بر سر این نیست که مثل در مکانی هستند، و اگر به طور دقیق سخن گوئیم، آنها به همان اندازه که «در» اشیاء محسوس اند «خارج از» اشیاء محسوس نیز هستند، زیرا بنا به فرض ذوات غیر جسمانی اند و ذوات غیر جسمانی نمی‌توانند در مکان باشند. چون افلاطون ناگزیر بود به زبان انسانی سخن گوید، طبعاً واقعیت ذاتی و استقلال مثل را با اصطلاح مکانی بیان کرده است (زیرا نمی‌توانست کاری غیر از این کند)؛ لیکن منظور وی این نیست که مثل مکاناً جدا از اشیاء هستند. تعالی در این زمینه یعنی اینکه مثل با جزئیات محسوس تغییر نمی‌کنند و از میان نمی‌روند. همان طور که تعالی خدا برای ما مستلزم آن نیست که خدا در مکانی باشد متفاوت با مکانهای اشیاء محسوسی که

آفریده است، این تعالی هم بدین معنی نیست که مُثل در مکان آسمانی خاص خود باشند. این قول که نظریه افلاطون مستلزم فرض يك انسان منالی با طول و عرض و عمق و غیره است که در مکان آسمانی وجود دارد بی معنی و نامعقول است. چنین قولی به منزله این است که نظریه افلاطونی رابی جهت و بدون دلیل مضحك و سخیف سازند: تعالی مُثل هر معنایی داشته باشد به این معنی نیست.

(ب) ما باید دقت کنیم که اهمیت چندانی به نظریه وجود قبلی نفس و فراگرد «تذکر»^{۱۷} ندهیم. افلاطون گاهی، چنانکه بخوبی دانسته شده است، «اسطوره»^{۱۸} به کار می برد و «بیانی احتمالی» ارائه می دهد، که قصدش آن نیست که با همان دقت و صحت مطالب مستدل علمی در نظر گرفته شود. بدین ترتیب در فیدون سقراط بیانی درباره حیات آینده نفس ارائه می دهد، و بعد صریحاً اعلام می کند که يك آدم باشعور نمی تواند تصدیق کند که این چیزها دقیقاً آن گونه هستند که وی آنها را توصیف کرده است.^{۱۹} اما با آنکه به اندازه کافی روشن است که بیان حیات آینده نفس حدسی و مسلماً دارای صفت «اساطیری» است، به طور کلی ناموجه به نظر می رسد که مفهوم افسانه رابه قدری گسترش دهیم که تمام نظریه فناپذیری نفس را شامل شود، چنانکه بعضی چنین می کنند، زیرا در عبارتی که در فیدون آمده است سقراط اعلام می کند که، هر چند تصویر حیات آینده به طور دقیق فهمیده نمی شود یا به نحو قطعی اثبات نمی گردد، نفس «یقیناً فناپذیر» است. و، چنانکه افلاطون فناپذیری و بقای پس از مرگ را با هستی قبلی به هم می پیوندد، به نظر دشوار می آید که کسی مُحق و مُجاز باشد که تمام تصوّر هستی قبلی را به عنوان «اساطیری» حذف کند. ممکن است در نظر افلاطون تصوّر وجود قبلی نفس فرضیه ای بیش نبوده باشد (به طوری که، چنانکه گفتم، نباید اهمیت چندانی به آن بدهیم)؛ اما مُحق نیستیم که صرفاً ادعا کنیم که این نظریه واقعاً افسانه است و تا صفت افسانه ای آن به نحو خرسند کننده مبرهن نشده است، بایستی آن را به عنوان نظریه ای جدی بپذیریم. با وجود این حتی اگر نفس وجود قبلی داشته و صور را در آن حالت وجود قبلی نظاره می کرده است، نتیجه این نمی شود که صور یا مُثل در جایی هستند، مگر به طور استعاره و مجاز. به علاوه بالضرورة این نتیجه حاصل نمی شود که صور یا مُثل ذواتی «جدا» هستند، زیرا همه آنها می توانند در يك اصل هستی شناختی وحدت داخل باشند.

(دو) درباره بیانات ارسطو در مابعدالطبیعه نیز باید گفت که ارسطو آنچه را افلاطون در

آکادمی تعلیم می‌کرده بخوبی می‌دانسته و کودن نبوده است. بی‌معنی است چنان سخن گفتن که گویی دانش غیر کافی ارسطو دربارهٔ پیشرفتهای ریاضی معاصر ناگزیر منجر بدان شده است که او نظریهٔ افلاطون دربارهٔ صور را، دست کم در جنبه‌های غیر ریاضی آن، تحریف کند. ممکن است وی نظریات ریاضی افلاطون را کاملاً فهمیده یا نفهمیده باشد: تنها از این امر نتیجه نمی‌شود که او در تفسیر خود از هستی‌شناسی افلاطون مرتکب اشتباهی بزرگ و فاحش شده است. اگر ارسطو اعلام می‌کند که افلاطون صور را «جدا کرده»، ما نمی‌توانیم این قول را، به عنوان اینکه انتقاد جاهلانه‌ای است، نادیده بگیریم. با این همه، باید مواظب باشیم که آنچه را ارسطو از «جدایی»^{۲۰} قصد داشته است به طور قبلی^{۲۱} فرض و قبول نکنیم، و ثانیاً باید تحقیق کنیم که آیا انتقاد ارسطو از نظریهٔ افلاطون مستلزم آن است که خود افلاطون نتایجی را که مورد اعتراض ارسطو است گرفته است یا نه. ممکن است بعضی از نتایج مورد اعتراض ارسطو نتایجی باشد که به نظر وی (ارسطو) نتایج منطقی نظریهٔ افلاطونی باشد، ولو خود افلاطون چنان نتایجی را نگرفته باشد. اگر قضیهٔ چنین باشد، پس باید تحقیق کنیم که آیا آن نتایج واقعا از مقدمات افلاطون برمی‌آید یا نه. لیکن چون بحث دربارهٔ انتقاد ارسطو بدون وقوف بر آنچه افلاطون خود دربارهٔ مثل در آثار منتشرهٔ خود گفته است غیر عملی است، بهتر است که بحث دربارهٔ انتقاد ارسطو را به بعد موکول کنیم، هر چند درست است که، از آنجا که برای شناخت تعلیمات افلاطون در درسهای خود باید تا اندازهٔ زیادی به ارسطو اعتماد کرد، نمی‌توان در گزارشی از نظریهٔ افلاطونی از بهره گرفتن از او خودداری کرد. اما مهم است (و این است تکیه کلام این ملاحظات مقدماتی) که ما باید از اذهان خود این پندار را بیرون کنیم که ارسطو ابله نالایی بوده، و نتوانسته است فکر درست استاد را بفهمد.^{۲۲} ممکن است وی عادل و منصف نبوده باشد، اما ابله نبوده است.

(سه) نمی‌توان انکار کرد که افلاطون در تیمائوس چنان سخن می‌گوید که گویی صانع^{۲۳} (دمیورژ)، یعنی علت فاعلی نظم در جهان، اشیاء این عالم را از روی صور به عنوان علت نمونه‌ای می‌سازد، و بنابراین صور یا مثل کاملاً جدا از صانع هستند، به طوری که اگر صانع را «خدا» بنامیم، باید نتیجه بگیریم که صور نه فقط «خارج از» اشیاء این عالم اند بلکه «خارج از»

20. separation 21. a priori

۲۲. عقیدهٔ نگارنده در واقع این است که ارسطو، در انتقاد خود از نظریهٔ مثالی، به ندرت عدل و انصاف را نسبت به افلاطون رعایت می‌کند. اما این را به شیوهٔ برخورد اهل بحث و جدل که ارسطو در مورد آن نظریهٔ اتخاذ می‌کند نسبت می‌دهد نه به سبک مغزی که ممکن است فرض شود.

23. Demiurge

خدا نیز هستند. لیکن اگرچه زبان افلاطون در تیمائوس یقیناً مستلزم این تفسیر است، دلیلی وجود دارد که، چنانکه خواهیم دید، فکر کنیم که صانع تیمائوس يك فرض است و «خداشناسی»^{۲۴} افلاطون نباید زیاد مورد تأکید قرار گیرد. به علاوه، و این حقیقت مهمی است که باید به یاد داشت که نظریه افلاطون، چنانکه در درسهای وی عرضه شده است، دقیقاً همان نیست که در محاورات ارائه شده است: یا شاید بهتر باشد که بگوییم که افلاطون جنبه‌هایی از نظریه خود را در درسهایش بسط داده است که به ندرت در محاورات دیده می‌شوند. ملاحظات ارسطو درباره درسهای افلاطون درخصوص «خیر»، چنانکه اریستوکسنوس گزارش کرده است، ظاهراً نشان می‌دهد که در محاوراتی مانند تیمائوس، افلاطون برخی از افکار خود را فقط به طریق تمثیلی و رمزی^{۲۵} بیان کرده است. به این مسأله بعداً برمی‌گردم: اکنون باید بکشیم که تا آنجا که ممکن است تحقیق و معلوم کنیم که نظریه افلاطون درباره مثل واقعاً چه بوده است.

۱. در فیدون، که بحث حول مسأله بقای نفس می‌گردد، اظهار نظر شده است که تنها به یاری عقل، که اشیائی را که «واقعاً هستند» درمی‌یابد، می‌توان به حقیقت دست یافت نه به یاری حواس بدنی.^{۲۶} اشیائی که «واقعاً هستند»، یعنی وجود حقیقی دارند، چیستند؟ آنها ذوات اشیاء هستند، و سقراط به عنوان نمونه عدالت بذاته، زیبایی بذاته، خیر بذاته، برابری مجرد و غیره را ذکر می‌کند. این ذوات همیشه یکسان باقی می‌مانند، در حالی که متعلقات جزئی حواس چنین نیستند. سقراط فرض می‌کند که چنین ذواتی واقعاً وجود دارند: وی این را به عنوان «يك فرض» مطرح می‌کند «که زیبایی و خیر و مقدار^{۲۷} مجردی وجود دارد»، و يك شیء زیبایی جزئی به این دلیل زیباست که از زیبایی مجرد بهره‌مند است.^{۲۸} (در ۱۰۲ ب کلمه مثال با لفظ آیده درباره این ذوات به کار رفته است.) در فیدون وجود این ذوات به عنوان پشتوانه‌ای برای دلیل بقای نفس به کار رفته است. خاطر نشان شده است که این امر که آدمی قادر است درباره اشیاء به عنوان کمابیش برابر، کمابیش زیبا، حکم کند مستلزم شناخت مقیاس^{۲۹} است، یعنی شناخت ذات زیبایی یا [شناخت ذات] برابری. و اما آدمیان با شناختی روشن از ذوات کلی به جهان نمی‌آیند: پس چگونه است که می‌توانند درباره اشیاء جزئی با توجه به مقیاس کلی حکم و

24. theism 25. figurative

۲۶. فیدون، ج ۶۵ ب ۲ به بعد.

27. magnitude

۲۸. فیدون، ۱۰۰ ب ۷-۵.

29. standard

داوری کنند؟ آیا این امر دلیل آن نیست که نفس پیش از اتحاد با بدن وجود داشته، و در حالت هستی قبلیش به ذوات معرفت داشته است؟ بنابراین فراگرد یادگیری همان تذکر است، که در آن تجسمهای جزئی ذات به عنوان یادآور آن ذواتی که قبلاً مشاهده شده اند ظاهر شده است. به علاوه، چون معرفت عقلانی ذوات در این زندگی مستلزم فائق آمدن بر حواس بدنی و عروج به مرتبه عقلانی است، آیا نباید فرض کنیم که نفس فیلسوف این ذوات را پس از مرگ، که دیگر بدن مانع و پایبند او نیست، مشاهده می کند؟

و اما تفسیر طبیعی نظریه مثل چنانکه در فیدون ارائه شده این است که مثل کلیات قائم به خودند؛ اما باید به خاطر داشت که، همان طور که قبلاً ذکر شد، این نظریه به طور پیشنهاد آزمایشی به عنوان يك «فرضیه» طرح شده است، یعنی به عنوان يك مقدمه فرض شده است تا آنکه يك اصل اول بدیهی آن را توجیه کند، یا «باطل» کند، یا نشان دهد که به تغییر یا تصحیح نیازمند است. البته، کسی نمی تواند این امکان را که افلاطون آن نظریه را به طور آزمایشی طرح کرده به دلیل اینکه وی (افلاطون) هنوز درباره آن یقین نداشته نفی کند، اما به نظر معقول و روا می آید که تصور کنیم که افلاطون سقراط را به طرح آن نظریه در سبک آزمایشی و ادا کرده دقیقاً به این دلیل که بخوبی می دانسته است که سقراط تاریخی به نظریه ما بعدالطبیعی مثل نرسیده و به هر حال به اصل غائی افلاطون درباره «خیر» نائل نشده بود. این مهم است که افلاطون می گذارد تا سقراط نظریه مثالی را در «آخرین سخنان» خود، هنگامی که «پیشگویی کننده» می شود، پیشگویی کند.^{۳۰} این مطلب می تواند بخوبی این معنی را برساند که افلاطون می گذارد تا سقراط بخشی از نظریه وی (یعنی افلاطون) را پیشگویی کند، اما نه همه آن را. همچنین باید توجه کرد که نظریه وجود قبلی [نفس] و «تذکر» در منون به «مردان و زنان کاهن» نسبت داده شده است،^{۳۱} درست همان طور که عالی ترین قسمت مهمانی به «دیوتیما»^{۳۲} نسبت داده شده است. بعضی نتیجه گرفته اند که این قطعات در دید افلاطون آشکارا «اساطیر» است، لیکن همچنین ممکن است قضیه این باشد که این قطعات فرضی (فرضی در نظر سقراط) چیزی از نظریه خود افلاطون را آشکار می کند، و از نظریه سقراط متمایز است. (به هر حال ما نباید نظریه تذکر را دستاویز قرار دهیم و از آن برای نسبت دادن پیشگویی صریحی از نظریه «نوکانتی»^{۳۳} به افلاطون استفاده کنیم. نوکانتیان می توانند فکر کنند که قبلی و ما تقدم به معنی کانتی حقیقتی است که افلاطون بدان دست یافته بود یا در زیر بنای کلمات او نهفته است، لیکن نمی توانند بدون دلائل و مدارکی خیلی بهتر از آنچه ارائه می دهند در نسبت دادن ایجاد

۳۰. رجوع کنید به فیدون، ۸۴ ج ۸۵-۳ ب ۷.

۳۱. منون، ۸۱ الف ۵ به بعد.

آن نظریه صریح به افلاطون موجه باشند). پس من نتیجه می‌گیرم که نظریه مثل، چنانکه در فیدون طرح شده است، فقط قسمتی از نظریه افلاطون را نشان می‌دهد. نباید استنتاج کرد که برای خود افلاطون مثل کلیات قائم به خود «جدا و منفصل» بوده است. ارسطو صریحاً اظهار کرده است که افلاطون «واحد» را با «خیر» یکی می‌گیرد؛ اما این اصل متحدکننده، خواه قبلاً وقتی افلاطون فیدون را تصنیف می‌کرده به آن معتقد بوده (چنانکه احتمال قوی همین است) یا فقط بعداً آن را ساخته و پرداخته، یقیناً در فیدون دیده نمی‌شود.

۲. در مهمانی^{۳۴}، سقراط این گونه معرفی شده است که گفتاری را که زنی پیشگو، به نام دیوتیما، درباره عروج نفس به زیبایی حقیقی تحت الهام اُرس^{۳۵} به او گفته است شرح و گزارش می‌دهد. از صور و اشکال زیبا (مثلاً بدن‌ها)، 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 دوست داشتنی و سحر آمیزی که در بردارد» عروج می‌کند، تا برسد به نظاره آن 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 می‌تواند در خیال مانند چهره‌ای زیبا، یا دست‌های زیبا، یا هر قسمت دیگر از بدن تصویر و ترسیم شود، نه مانند گفتاری [زیبا] است و نه مانند علمی [زیبا]. و نه در هیچ چیز دیگر که در زمین یا در آسمان یا هر جای دیگر می‌زید یا هست قرار 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 می‌آیند و از میان می‌روند آن از افزایش و کاهش و دگرگونی مصون است.» این است ذات زیبای لاهوتی و محض و یگانه.^{۳۶} آشکارا این همان «زیبایی» هیپاس بزرگ است، «که تمامی اشیاء زیبا زیبایی خود را از آن گرفته‌اند.»^{۳۷}

دیوتیمای کاهنه، که سقراط گفتار خود را درباره زیبایی مطلق و عروج به آن تحت الهام اُرس در دهان او می‌گذارد، این طور معرفی شده است که اظهار می‌کند که سقراط ممکن نیست بتواند تا چنین قلل رفیعی او را پیروی کند و سقراط را وادار می‌کند که تمام توجه و دقت خود را

برای رسیدن به عمق تاریک موضوع به کاربرد^{۳۸} تیلور^{۳۹} این سخن را چنین تفسیر می‌کند که معنای آن این است که سقراط در ادعای شهود عرفانی برای خویش بسیار متواضع است (هر چند واقعاً آن را تجربه کرده است)، و خود را چنان نشان می‌دهد که فقط کلمات دیوتیما را تکرار می‌کند. تیلور برای این ادعا که کلام دیوتیما عقیده شخصی افلاطون را، که سقراط تاریخی هرگز به آن نرسیده بود، نشان می‌دهد ارزشی قائل نیست. «در باره منظور از شك ظاهری دیوتیما که آیا سقراط قادر خواهد بود وی را پیروی کند تا درباره دیدار کامل به سخن گفتن ادامه دهد حرفهای بی معنی مایه تأسف نوشته شده است... حتی به طور جدی استدلال شده است که افلاطون در اینجا متهم به تکبر و نخوت درباره این ادعاست که وی به آن قائل رفیع فلسفی رسیده است که سقراط تاریخی نتوانسته است برسد»^{۴۰} اگر مسأله شهود عرفانی در کار بود، چنانکه تیلور ظاهراً فکر می‌کند که هست، ممکن بود این سخن درست باشد که بگویم چنین رفتاری از خودستایی افلاطون حکایت می‌کند؛ اما به هیچ وجه مسلم نیست که چنین مسأله عرفان دینی در کلام سقراط وجود داشته باشد، و هیچ دلیل واقعی به نظر نمی‌رسد که چرا افلاطون نباید بتواند ادعا کند که بیش از سقراط دارای فراست و عمق فلسفی در مورد اصل نهائی است، بدون آنکه بدین وسیله خود را در معرض اتهام قابل توجیه تکبر و خودبینی قرار دهد. به علاوه، اگر، چنانکه تیلور تصور می‌کند، عقایدی که در فیدون و مهمانی در دهان سقراط گذاشته شده عقاید سقراط تاریخی است، چگونه سقراط در مهمانی چنان سخن می‌گوید که گویی واقعاً اصل نهائی، یعنی زیبایی مطلق، را دریافته است، در حالی که در فیدون، یعنی در همان محاوره‌ای که سقراط قبل از مرگ سخن می‌گوید، نظریه مثل، که در آن از زیبایی مجرد سخن می‌رود، به عنوان يك فرضیه آزمایشی طرح شده است؟ آیا محقق نیستیم که انتظار داشته باشیم که اگر سقراط تاریخی واقعاً اصل نهائی را یقیناً درک کرده بود، اشاره‌ای متیقن از این امر در آخرین گفتار او شده بود؟ بنابراین من این نظر را ترجیح می‌دهم که در مهمانی کلام دیوتیما عقیده استوار و قطعی سقراط تاریخی را نشان نمی‌دهد. اما به هر حال این پرسشی است در خور اهل تحقیق، و خواه شرح و گزارش کلمات دیوتیما عقیده سقراط تاریخی را نشان دهد یا عقیده خود افلاطون را، این حقیقت آشکار باقی می‌ماند که در آن محاوره لااقل اشاره‌ای به وجود يك «مطلق» شده است.

آیا این زیبایی فی نفسه، یعنی ذات زیبایی، یا ذات قائم به خود، از اشیاء زیبا «جدا» است یا

۳۸. مهمانی، ۲۰۹ هـ ۵ - ۲۱۰ الف ۴. و رجوع کنید به ۲۱۰ هـ ۱-۲.

جدا نیست؟ درست است که گفتار افلاطون را درباره علم می توان چنان در نظر گرفت که مستلزم ارزشیابی علمی از مفهوم کلی زیبایی محض است، که در اشیاء گوناگون زیبا به درجات مختلف تجسم یافته است؛ لیکن تمام مفاد گفتار سقراط در مهمانی ما را به این تصور رهنمون می شود که این زیبایی ذاتی مفهوم محض نیست، بلکه واقعیت عینی دارد. آیا این قول مستلزم این است که آن زیبایی «جدا و منفصل» است؟ زیبایی فی نفسه یا زیبایی مطلق به این معنی که واقعی و قائم به خود است «جدا و مفارق» است، اما نه به این معنی که در عالمی از آن خود است، که مکاناً از اشیاء جداست. زیرا بنا به فرض زیبایی مطلق معنوی و روحی است؛ و مقولات زمان و مکان و جدایی مکانی در مورد آن چیز که ذاتاً معنوی و روحی است به سادگی به کار نمی رود. در مورد آن چیز که برتر از زمان و مکان است، ما حتی حق نداریم بگوییم کجاست. آن هیچ جا نیست، یعنی وجود مکانی ندارد (هر چند «هیچ جا نیست» نه به این معنی است که غیر واقعی است). بنابراین «جدایی» (خوریسوس) به نظر می رسد که در مورد «ذات» افلاطونی واقعیتی و رای واقعیت ذهنی مفهوم انتزاعی را در بر دارد — واقعیتی قائم به خود، اما نه یک جدایی مکانی. بنابراین درست همان طور که صحیح است که بگوییم ذات، درونی است، همین طور است که بگوییم برتر و متعالی است: نکته مهم این است که آن واقعی و مستقل از جزئیات، نامتغیر و ثابت است. این اظهار نظر، که اگر ذات افلاطونی واقعی است باید در جایی باشد، ابلهانه است. مثلاً زیبایی مطلق خارج از ما، به همان معنایی که یک گل خارج از ما وجود دارد، وجود ندارد — زیرا به درستی می توان گفت که در درون ما نیز وجود دارد، زیرا که مقولات مکانی بسادگی و به معنی حقیقی نسبت به آن به کار نمی رود. از سوی دیگر، نمی توان گفت که در درون ماست به این معنی که صرفاً ذهنی و محدود به ماست، یعنی با ما به وجود می آید و با ما از میان می رود. آن، هم متعالی است و هم درونی، غیر قابل دسترسی حواس است و تنها به وسیله عقل قابل درک است.

ما به امر وسیله عروج به زیبایی مطلق، یعنی امر خطیری که اُرُس ابلاغ می کند، و نیز این مسأله که آیا منظور از آن طریقه تقرب عرفانی است، بعداً باز خواهیم گشت: فعلاً فقط می خواهم خاطر نشان کنم که در مهمانی اشاره به این امر که زیبایی مطلق اصل نهائی وحدت است کم نیست. عبارت^{۴۱} مر بوط به صعود از علوم مختلف به علم واحد — یعنی علم زیبایی کلی — چنین می فهماند که «اقیانوس وسیع زیبایی عقلانی» در حالی که شامل «صور دوست داشتنی و باشکوه» است تابع اصل نهائی زیبایی مطلق و حتی مشمول در آن است. و اگر زیبایی مطلق اصل نهائی و متحدکننده است لازم می آید که آن را با خیر مطلق جمهوری یکی بگیریم.

۳. در جمهوری صریحاً نشان داده شده است که فیلسوف حقیقی در جستجوی شناختن طبیعت ذاتی هر چیز است. مثلاً کار او شناختن تعداد کثیری از اشیاء زیبا یا تعداد کثیری از اشیاء خوب نیست، بلکه بیشتر بازشناختن ذات زیبایی و ذات خیر است، که به درجات مختلف در اشیاء جزئی زیبا و اشیاء جزئی خوب تجسم و تحقق یافته‌اند. غیر فلاسفه، که با تعداد کثیری از نمودها سروکار دارند و متوجه طبیعت ذاتی نیستند و نمی‌توانند آن را، مثلاً ذات زیبایی را از پدیدارهای زیبا، تشخیص دهند، فقط گمان (دوکسا) دارند و فاقد معرفت علمی هستند. درست است که آنان با لاوجود سروکار ندارند، زیرا لاوجود اصلاً نمی‌تواند متعلق «شناسایی» واقع شود، بلکه کاملاً ناشناختنی است؛ مع‌هذا با وجود حقیقی یا واقعیت هم، که ثابت و پایدار است، سروکار ندارند: آنان با پدیدارهای فانی یا نمودها، که در حال شدن‌اند و پیوسته به وجود می‌آیند و از میان می‌روند، سروکار دارند. بنابراین حالت ذهن ایشان حالت گمان (دوکسا) است و متعلق گمان آنها پدیداری است بین وجود و لاوجود. برعکس، حالت ذهن فیلسوف معرفت است و متعلق شناسایی او وجود واقعی کامل و ذاتی، یعنی مثال یا صورت، است. در واقع تا اینجا اشاره مستقیمی وجود ندارد که ذات یا مثال به عنوان قائم به خود یا «جدا» (تا آنجا که این کلمه نسبت به واقعیت غیرحسی به کار می‌رود) ملاحظه شده باشد؛ اما اینکه چنین ملاحظه شده باشد ممکن است از نظریه افلاطون درباره مثال «خیر» که وضع خاص ممتازی در جمهوری دارد، هر یافته شود. «خیر» آنجا با خورشید مقایسه شده است، که نور آن اشیاء طبیعت را برای همه مرئی می‌سازد و بنابراین، به یک معنی، منشأ منزلت، ارزش و زیبایی آنهاست. البته این فقط یک مقایسه است و از این حیث نباید روی آن پافشاری کرد: نباید تصور کنیم که «خیر» به عنوان شیئی در میان اشیاء وجود دارد، چنانکه خورشید همچون شیئی در میان دیگر اشیاء وجود دارد. از سوی دیگر، چنانکه افلاطون صریحاً اظهار می‌کند که «خیر» به متعلقات شناسایی وجود می‌دهد و به این ترتیب اصل متحدکننده و جامع نظم ذاتی است، درحالی که خود (خیر) در عظمت و قدرت برتر از ذات وجود است.^{۴۲} و محال است بتوان نتیجه گرفت که «خیر» مفهومی محض یا حتی غایتی بدون وجود است، یعنی یک اصل غایت‌انگازانه^{۴۳} که فعلاً غیر واقعی است و تمامی اشیاء به سوی آن در کارند: «خیر» نه تنها یک اصل شناخت‌شناسی، بلکه همچنین — با آنکه به یک معنی، بد تعریف شده است — اصل هستی‌شناسی، یعنی اصل وجودی است. بنابراین فی نفسه واقعی و قائم به خود است. به نظر می‌رسد که مثال خیر جمهوری باید با زیبایی ذاتی مهمانی یکی گرفته شود. هر دو به

عنوان قلّه رفیع عروج عقلانی معرفی شده اند، در حالی که مقایسهٔ مثال خیر با خورشید ظاهراً دلالت دارد بر اینکه آن نه تنها منشأ خوبی اشیاء است، بلکه همچنین منشأ زیبایی آنهاست. مثال خیر به «صور» یا ذواتِ نظم معقول وجود می‌دهد، و حال آنکه علم و اقیانوس پهناور زیبایی عقلانی مرحله‌ای از صعود به زیبای بالذات است. افلاطون صریحاً متوجه تصور «مطلق»، یعنی کامل مطلق و نمونهٔ اعلاّی همهٔ اشیاء، یعنی اصل نهائی هستی شناختی، است. این «مطلق» درونی^{۴۴} است، زیرا پدیدارها تجسم آن و روگرفت آن و بهره‌مند از آن و جلوه‌گاه آن به درجات مختلفند؛ اما متعالی^{۴۵} نیز هست، زیرا حتی از خود وجود برتر است، در حالی که استعارات و مجازات بهره‌مندی (متکسیس) و تقلید (میمزیس)^{۴۶} مستلزم تمایزی بین بهره‌مندی و منشأ آن، بین تقلید و تقلید شده یا نمونهٔ والا است. هر کوششی برای احالهٔ «خیر» افلاطونی به یک اصل منطقی محض و عدم توجه به این اشارات و دلالات که آن یک اصل وجودی است، ناگزیر منجر به انکار علؤ مقام مابعدالطبیعهٔ افلاطونی می‌گردد — چنانکه البته به این نتیجه نیز منجر شد که افلاطونیان میانه^{۴۷} و نوافلاطونیان منظور اساسی استاد را بکلی بد فهمیدند.

در این نقطه از بحث دو ملاحظهٔ مهم باید به عمل آید:

(یک) ارسطو در اخلاق ادموس^{۴۸} می‌گوید که افلاطون «خیر» را با «واحد» یکی می‌گیرد، در حالی که اریستوکسنوس^{۴۹}، که بیان ارسطو را از درس افلاطون دربارهٔ «خیر» یادآوری می‌کند، می‌گوید که حضار، که برای درس رفته‌اند و منتظرند که چیزی دربارهٔ خوبیهای انسانی، مانند ثروت، خوشبختی و غیره بشنوند، وقتی که گفتاری دربارهٔ ریاضیات، اخترشناسی، اعداد و یکی گرفتن خیر با واحد می‌شنوند تعجب می‌کنند. ارسطو در مابعدالطبیعه می‌گوید که «از کسانی که به وجود جواهر نامتغییر معتقدند، بعضی می‌گویند که ذات واحد همان ذات خیر است، اما فکر کردند که جوهر آن اساساً در وحدت آن قرار دارد.»^{۵۰} در این عبارت نام افلاطون ذکر نشده است، اما در جای دیگر^{۵۱} ارسطو صریحاً می‌گوید که در نظر افلاطون «صور، علت ذات تمام چیزهای دیگرند و واحد علت ذات صور است.» و اما در

44. immanent 45. transcendent

۴۶. این اصطلاحات در فیدون به چشم می‌خورد.

47. Middle Platonists

۴۸. *Eudemian Ethics*, ۱۲۱۸ الف ۲۴.

49. Aristoxenus

۵۱. مابعدالطبیعه، ۹۸۸ الف ۱۰-۱۱.

۵۰. مابعدالطبیعه، ۱۰۹۱ ب ۱۳-۱۵.

جمهوری^{۵۲}، افلاطون از عروج نفس به اصل اول کلّ اشیاء سخن می گوید، و اظهار می کند که مثال «خیر» چنین استنباط می شود که «صانع عامّ تمامی اشیاء زیبا و خوب، موجد نور و خداوند نور در این عالم، و منشأ حقیقت و عقل در عالم دیگر است.» بنابراین به نظر معقول می آید که نتیجه بگیریم که «واحد» و «خیر» و جمال ذاتی برای افلاطون یکی است، و عالم معقولِ صور (مُثل) وجود خود را به نحوی مدیون «واحد» است. کلمه «صدر»^{۵۳} (که برای نوافلاطونیان بسیار عزیز است) هیچ جا به کار نرفته است، و دشوار است که نظر دقیقی ارائه دهیم که چگونه افلاطون صور را ناشی از «واحد» می گیرد؛ لیکن به اندازه کافی روشن است که «واحد» اصل متحد کننده است. به علاوه، خود «واحد»، هر چند درونی صور است، برتر و متعالی نیز هست، به طوری که نمی توان آن را بسادگی با صور منفرد یکی گرفت. افلاطون می گوید که «خیر ذات نیست، اما در عظمت و قدرت خیلی برتر از ذات است»، در حالی که از سوی دیگر «نه تنها منشأ معقولیت در تمامی متعلقات معرفت است، بلکه همچنین منشأ وجود و ذات آنهاست»^{۵۴}، به طوری که کسی که چشم خود را به طرف خیر برمی گرداند، آن را به طرف «جایگاه کمال تامّ و کامل وجود»^{۵۵} برمی گرداند، لازمه این سخن این است که حقاً می توان گفت که «مثال خیر» برتر از وجود است، زیرا فوق تمامی اشیاء محسوس و معقول است، در حالی که از سوی دیگر، به عنوان «واقعیِ اعلیٰ»، مطلق حقیقی، اصل وجود و ذات در همه اشیاء است.

در تیمائوس، افلاطون می گوید که «دشوار است یافتن سازنده و موجد جهان، و در صورت یافتن او، محال است با همه کس درباره او سخن گفتن.»^{۵۶} اینکه موقعیتی که دمیورژ (صانع) در تیمائوس دارد به فکر القامی کند که این کلمات درباره او به کار می رود درست است؛ لیکن باید به خاطر بیاوریم (الف) که دمیورژ احتمالاً رمزی برای عمل «عقل» در جهان است، و (ب) افلاطون صریحاً گفته است که موضوعاتی وجود دارند که از نوشتن درباره آنها امتناع می کند.^{۵۷} یکی از این موضوعات بی شک نظریه کامل او درباره «واحد» است. دمیورژ به «بیان احتمالی» متعلق است.^{۵۸} افلاطون دردومین نامه خود می گوید که این اشتباه است که تصور کنیم که صفاتی که ما با آنها آشناییم قابل اطلاق به «پادشاه جهان هستی» است.^{۵۹} و در نامه

۵۲. ۵۱۷. ب ۷-۴.

53. emanation

۵۴. جمهوری، ۵۰۹ ب ۶-۱۰. ۵۵. جمهوری، ۵۲۶ هـ ۳-۴. ۵۶. تیمائوس، ۲۸ ج ۳-۵.

۵۷. رجوع کنید به اپینومیس ۲، ۳۱۴ ج ۷-۴. ۵۸. تیمائوس، ۳۰ ب ۶-۱ ج ۱.

۵۹. اپینومیس ۲، ۳۱۲ هـ به بعد.

ششم خود از دوستان خویش می خواهد که «به نام خدایی که رهبر همه اشیا کنونی و آینده است و به نام پدر آن رهبر و علت» سوگند وفاداری یاد کنند.^{۶۰} حال، اگر این «رهبر» دمیورژ است («پدر») نمی تواند دمیورژ هم باشد، بلکه باید «واحد» باشد؛ و من فکر می کنم که افلوپین دریکی گرفتین «پدر» یا «واحد» یا «خیر» جمهوری برحق بود.

بنابراین «واحد» اصل نهائی و منشأ عالم صور است، و افلاطون، چنانکه دیدیم، فکر می کند که «واحد» از صفات انسانی برتر است. این می رساند که «طریق تنزیهی و سلبی»^{۶۱} نو افلاطونی و فلاسفه مسیحی طریق درست تقرّب به «واحد» است، اما فوراً نباید نتیجه گرفت که طریق تقرّب به «واحد» طریقی است «خلسه آمیز»^{۶۲}، چنانکه نزد افلوپین چنین است. در جمهوری به طور قطعی اظهار شده است که طریق تقرّب دیالکتیکی است، و انسان به مشاهده «خیر» به وسیله «عقل محض» نائل می شود.^{۶۳} به وسیله دیالکتیک، عالی ترین اصل نفس «برای نظاره آن که در عالم هستی بهترین است» برکشیده می شود.^{۶۴} به این موضوع بعداً باز خواهیم گشت.

(دو) اگر صور از «واحد» ناشی و صادر می شوند — به طریقی ناشناخته — اشیا محسوس جزئی چطور؟ آیا افلاطون بین عالم معقول و عالم مرئی چنان شکافی به وجود نیاورده است که دیگر نتوان آنها را به هم پیوست؟ به نظر می رسد که افلاطون، که در جمهوری^{۶۵} ظاهراً اخترشناسی تجربی را محکوم می کند، به سبب پیشرفت علم تجربی مجبور شد که نظریه خود را تغییر دهد، و در تیمائوس خود وی طبیعت و مسائل طبیعی را بررسی می کند. (به علاوه، افلاطون متوجه شد که قول به دو عالم، یکی عالم نامتغیر و معقول واقعیت و دیگری عالم متغیر بی واقعیت چندان خرسند کننده نیست، «آیا ما به آسانی متقاعد می شویم که تغیر و زندگی و نفس و حکمت واقعاً در آنچه کاملاً هست حضور ندارند، و آنچه کاملاً هست نه زنده است و نه باشعور، بلکه چیزی است که در ثبات و سکون لایشر و ایستای خود مهیب و مقدس است؟»)^{۶۶} در سوفسطائی و فیلیوس اشاره شده است که استدلال (دیانویا) و ادراک حسی (آیستزیس) (که به بخشهای مختلف «خط» متعلق است) در حکم علمی ادراک حسی با یکدیگر متحد می شوند. اگر از لحاظ هستی شناسی سخن بگوییم، جزئی محسوس فقط تا

۶۰. اپینومیس، ۳، ۳۲۶ د ۲-۶.

61. via negativa 62. ecstatic

۶۳. جمهوری، ۵۲۲ الف ۵-ب ۲. ۶۴. جمهوری، ۵۳۲ ج ۵-۶. ۶۵. جمهوری، ۵۲۹-۳۰.

۶۶. سوفسطائی، ۲۴۸ هـ ۶-۲۴۹ الف ۲.

آنجا که واقعاً تحت یکی از مُثُل واقع می‌شود، و از صورت نوعیه «بهره‌مند» است، می‌تواند متعلق حکم و معرفت قرار گیرد: صورت نوعیه تا آنجا که يك «نمونه - طبقه»^{۶۷} است واقعی است و می‌تواند شناخته شود. اما جزئی محسوس از این حیث که جزئی است و دقیقاً در جزئی‌تیش ملحوظ است، غیر قابل تعریف و ناشناختنی است، و حقیقه «واقعی» نیست. افلاطون بر این عقیده استوار بود، و بدیهی است که این يك میراث الثانی است. بنابراین عالم حس بکلی موهوم نیست، اما شامل عنصری از غیر واقعیت است. مع هذا نمی‌توان انکار کرد که حتی این نظریه، با تمایز آشکاری که بین عناصر صوری و مادی جزئی قائل است، مسأله «جدایی» عالم معقول را از عالم محسوس واقعاً حل نشده رها می‌کند. همین «جدایی» است که ارسطو مورد انتقاد و اعتراض قرار می‌دهد. ارسطو فکر می‌کرد که صورت متعین و ماده‌ای که صورت در آن تجسم می‌یابد جدانشدنی هستند، هر دو به عالم واقعی متعلق اند، و به عقیده او افلاطون از این حقیقت غافل بوده و جدایی ناموجهی بین این دو عنصر وارد کرده است. بر طبق نظر ارسطو کلی واقعی کلی متعین است، و کلی متعین جنبه جدانشدنی واقعیت است: تعریفی است که در ماده تجسم یافته است. افلاطون این را در نیافته بود.

(جولیوس استنزل این نظریه درخشان^{۶۸} را مطرح کرده است که وقتی ارسطو «جدایی» افلاطون را نقادی می‌کرد، افلاطون را برای عدم توفیقش در دریافت اینکه در کنار نوع جنسی وجود ندارد انتقاد کرد. وی به ما بعد الطبیعه، ۱۰۳۷ ب ۸ به بعد، متوسل می‌شود، که در آنجا ارسطو روش تقسیم منطقی افلاطون را مورد انتقاد قرار می‌دهد، بر این فرض که در تعریفی که نتیجه می‌شود فصول واسطه باید مکرر شود، مثلاً روش تقسیم افلاطون به تعریف انسان به عنوان يك «حیوان دویا» منجر خواهد شد. اعتراض ارسطو بر این اساس است که «پاداشتن» چیزی در کنار «دوپاداشتن» نیست. و اما اینکه ارسطو به این روش تقسیم اعتراض کرده است درست است؛ لیکن انتقاد وی از نظریه مثل افلاطونی بر اساس «جدایی» (خوریسوس) که وارد می‌کند، نمی‌تواند به انتقاد يك نکته منطقی احاله شود، زیرا ارسطو افلاطون را صرفاً برای وضع صورت جنسیه در کنار صورت نوعیه انتقاد نکرده است، بلکه برای قراردادن «صور» به طور کلی در کنار اشیاء جزئی انتقاد کرده است.^{۶۹} اما این نیز ممکن است که ارسطو توجه کرده است که عدم توفیق افلاطون در دریافت اینکه جنسی در کنار نوع، یعنی کلی تعین‌پذیری، وجود ندارد کمک کرده است که «جدایی» را که او بین صور و جزئیات وارد کرده

67. class - instance

۶۹. رجوع کنید به هاردی، مطالعه‌ای در افلاطون، ص ۷۵.

۶۸. عدد و شکل، صفحات ۱۳۲ به بعد.

است از او پنهان کند. و در اینجا نظر استتزل با ارزش است؛ اما «جدایی» مورد انتقاد ارسطو نمی تواند به يك نکته منطقی محدود شود. این از فحوای کلی انتقاد ارسطو روشن و آشکار است.

۴. در فدروس افلاطون از نفس سخن می گوید که «هستی واقعی، بی رنگ، بی شکل و نامحسوس، قابل رؤیت فقط برای عقل»^{۷۰} را مشاهده می کند؛ و صریحاً «عدالت مطلق و اعتدال مطلق و علم مطلق را می بیند؛ نه چنانکه در آفرینش ظاهر می شوند، و نه تحت اشکال گوناگونی که ما امروز نام واقعیات به آنها می دهیم، بلکه عدالت و اعتدال و علمی که در آنچه وجود واقعی و ذاتی است وجود دارند.» این قول به نظر من دلالت دارد بر اینکه «صور» یا مثل (ایدئالها؛ نمونه های اعلیٰ) در «اصل وجود»، در «واحد» مشمول اند یا لا اقل ذات خود را مدیون «واحد» ند. البته اگر تخیل را به کار اندازیم و بکشیم تا عدالت مطلق یا اعتدال مطلق را که در عالمی آسمانی وجود دارند نزد خود تصور کنیم، بی شك فکر می کنیم که کلمات افلاطون ساده لوحانه و کودکانه و خنده آور است؛ لیکن باید از خود بپرسیم که منظور افلاطون چیست و باید از اینکه چنین تصور عجیبی را عجولانه به او نسبت دهیم حذر کنیم. به احتمال قوی مقصود افلاطون این است که به وسیله بیان تصویری و تمثیلی بفهماند که ایدئال (نمونه والا و کمال مطلوب) «عدالت»، ایدئال «اعتدال» و غیره، به طور عینی مبتنی بر «اصل مطلق ارزش»، یعنی بر «خیر»، است که ایدئال طبیعت انسانی و بنا بر این ایدئال فضائل طبیعت انسانی را در بردارد. بدین گونه «خیر» یا «اصل مطلق ارزش» دارای طبیعت يك غایت (تلوس) است؛ لیکن این يك غایت نامتحقق یا غایت غیر موجودی که باید تحقق یابد نیست؛ بلکه غایتی است موجود، يك اصل هستی شناختی، به طور اعلیٰ واقعی، «علت نمونه ای کامل»، «مطلق» یا «واحد».

۵. باید دانست که در آغاز پارمنیدس این مسأله طرح شده است که سقراط آماده قبول چه مثلی است.^{۷۱} سقراط در جواب پارمنیدس می پذیرد که مثل «شبهات» و «واحد و کثیر» و همچنین «عادل و زیبا و خوب» و مانند اینها وجود دارند. در پاسخ به سؤال دیگر، می گوید که غالباً مردّد است که آیا باید مثل انسان، آتش، آب و غیره را داخل کند یا نه؛ در حالی که، در پاسخ به این سؤال که آیا مثل مو و گل و کتافت و مانند اینها را می پذیرد، سقراط جواب می دهد، «یقیناً نه.» با وجود این، گاهی آشفته می شود و به این فکر می افتد که چیزی بدون مثال وجود ندارد، هر چند بمجرد اینکه چنین موضعی می گیرد از آن می گریزد، از ترس اینکه «مبادا به چاه بی انتهای

یاوگی و تباهی بیفتند.» بنابراین «به مثلی که هم اکنون از آنها سخن گفتیم» بازمی‌گردد. جولوس استنزل این بحث را در کوششی برای اثبات اینکه مثال (ایدوس) در ابتدا برای افلاطون قطعاً دلالت ارزشی داشت، چنانکه این امر در نزد میراث بر سقراط طبیعی بود، به کار می‌برد. فقط بعداً این کلمه برای آنکه تمام مفاهیم طبقه‌ای را در بر بگیرد بسط و گسترش یافت. به عقیده من اصولاً این صحیح است، و تا اندازه زیادی همین بسط و تعمیم کلمه مثال بود (یعنی بسط و تعمیم صریح، زیرا قبلاً بسط و تعمیم ضمنی و غیر صریح آن را در برداشت) که توجه افلاطون را به مشکلاتی از آن نوع که در پارمنیدس مورد بررسی قرار گرفته است سوق داد. زیرا، مادام که کلمه «مثال» (ایدوس) «حامل صفات اخلاقی و کیفیات هنری است»،^{۷۲} مادام که دارای طبیعت غایت ارزشی است، یعنی آدمیان را تحت الهام اُرس سوق می‌دهد، مسأله وحدت یا کثرتِ درونی آن این گونه آشکارا مطرح نمی‌شود: «خیر» و «زیبا» در «واحد» است. اما همین که مثل انسان و دیگر اشیاء جزئی تجربه ما صریحاً پذیرفته شد، عالم مثالی عالمی متکثر یعنی تکراری از این عالم می‌شود. رابطه مثل با یکدیگر و رابطه آنها با اشیاء جزئی چیست؟ آیا اصلاً وحدت واقعی وجود دارد؟ مثال «خیر»، برای آنکه به عنوان تکرار نامطلوب جزئیات حسی به نظر نیاید، به قدر کافی از اشیاء جزئی محسوس دور است؛ اما اگر مثالی از انسان، مثلاً، «جدا و مفارق» از افراد انسان وجود داشته باشد، ممکن است این مثال انسان به عنوان تکرار ساده‌ای از افراد انسان جلوه کند. به علاوه، آیا مثال تماماً در هر فرد انسان حضور دارد، یا فقط جزئی از آن در هر فرد انسان حضور دارد؟ همچنین اگر سخن گفتن از شباهت بین افراد انسان و مثال انسان رواست، آیا نباید يك انسان ثالث (تریتوس آنتروپوس)، به منظور توجیه این شباهت، وضع کرد و بنابراین يك تسلسل نامتناهی پیش نمی‌آید؟ این گونه اعتراض را ارسطو علیه نظریه مثالی اقامه کرد، اما افلاطون خود قبلاً متوجه آن شده بود. منتهی افلاطون (چنانکه بعداً خواهیم دید) فکر می‌کرد که به این اعتراضات پاسخ داده است، اما ارسطو فکر نمی‌کرد که افلاطون به آنها جواب داده است.

بنابراین در پارمنیدس مسأله رابطه اشیاء جزئی با «مثال» بحث شده است، و اعتراضاتی به تبیین سقراطی مطرح شده است. بر طبق نظر سقراط این رابطه ممکن است به دو طریق توصیف و بیان شود: (۱) به عنوان بهره‌مندی (میکسیس، میتخین) شیء جزئی از مثال؛ (۲) به عنوان تقلید (میمزیس) شیء جزئی از مثال، به این معنی که اشیاء جزئی مشابهات (هومو یوماتا) و مقلدات (میمه ماتا) مثال اند، و مثال نمونه یا سرمشق (پارادیگماتا) است. (به

نظر ممکن نمی‌آید که این دو تبیین به دوره‌های مختلف تکامل فلسفی افلاطون مربوط باشد، زیرا هر دو تبیین با هم در پارمنیدس^{۷۳}، و هر دو فکر در مهمانی^{۷۴}، دیده می‌شوند. اعتراضاتی که پارمنیدس علیه نظریات سقراطی طرح می‌کند بدون شك انتقاد جدی تلقی شده است — چنانکه واقعاً چنین است — نه صرفاً يك «بازی فکری»، چنانکه اظهار عقیده شده است. این اعتراضات، اعتراضات واقعی است، و ظاهراً افلاطون کوشیده است تا نظریه مثل خود را در کوششی برای روبرو شدن با چنین انتقادهایی که در پارمنیدس در دهان الثائیان می‌گذارد بپروراند.

آیا اشیاء جزئی از تمام مثال یا فقط از قسمتی از مثال بهره‌مندند؟ این است قضیه دوحدی^{۷۵} که پارمنیدس، به عنوان نتیجه منطقی تبیین رابطه میان مثل و اشیاء جزئی از طریق بهره‌مندی، مطرح می‌کند. اگر شق اول اختیار شود، در آن صورت مثال، که واحد است، تماماً در هر يك از افراد کثیر موجود خواهد بود. اگر شق دوم اختیار شود، آنگاه صورت یا مثال در عین حال واحد و قابل تقسیم (یا کثیر) است. در هر دو صورت تناقض پیش می‌آید. به علاوه، اگر اشیاء مساوی به سبب وجود مقداری تساوی مساوی اند،^{۷۶} پس به واسطه چیزی که کمتر از تساوی است مساوی اند. همچنین، اگر چیزی به سبب بهره‌مندی از بزرگی بزرگ است به واسطه داشتن چیزی که کوچکتر از بزرگی است بزرگ است — که به نظر می‌رسد تناقض باشد. (باید دانست که این گونه اعتراضات بر این فرض است که مثل همان اشیاء جزئی باشند، و بنابراین از این جهت مفیدند که نشان می‌دهند که ملاحظه مثال به این شیوه محال است.)

سقراط نظریه تقلید را که اشیاء جزئی روگرفتهای مثل، که خود الگوها یا نمونه‌هایی هستند، پیشنهاد می‌کند؛ شباهت اشیاء جزئی به مثال، بهره‌مندی آنها را از آن نشان می‌دهد. در مخالفت با این نظریه پارمنیدس استدلال می‌کند که اگر اشیاء سفید شبیه سفیدی هستند، سفیدی نیز شبیه اشیاء سفید است. از این رو، اگر شباهت میان اشیاء سفید باید به وسیله وضع يك مثال سفیدی تبیین شود، شباهت میان سفیدی و اشیاء سفید نیز باید به وسیله وضع يك صورت علیا^{۷۷} تبیین شود، و همین طور تا بی‌نهایت. ارسطو نیز به همین نحو استدلال می‌کرد، اما آنچه واقعاً از این انتقاد نتیجه می‌شود این است که مثال صرفاً شیء جزئی دیگری نیست، و

۷۳. پارمنیدس، ۱۳۲ د ۱ به بعد.

۷۴. مهمانی، ۲۱۱ ب د (میخوتنا؛ مشارکات). در ۲۱۲ الف ۴، دربارهٔ متعلقات حس به عنوان «ایدولا»: (تصویر) سخن رفته است، که دلالت بر «تقلید» دارد. ۷۵. dilemma یا قیاس دوحدین.

۷۶. یعنی اگر اشیاء جزئی مساوی از قسمتی از مثال تساوی بهره‌مندند. — م.

رابطه میان اشیاء جزئی و مثال نمی‌تواند همان رابطه میان اشیاء جزئی مختلف باشد.^{۷۸} پس این اعتراض به این معنی است که نشان می‌دهد که روابط واقعی باید بیشتر مورد ملاحظه قرار گیرد، لیکن این امر نشان نمی‌دهد که نظریه مثل بکلی دورانداختنی و غیر قابل دفاع است. اعتراض دیگری که مطرح می‌شود این است که برحسب نظریه سقراط مثل ناشناختنی خواهند بود. معرفت انسان مربوط است به اشیاء این دنیا، و روابط بین اشیاء فردی. مثلاً ما می‌توانیم رابطه میان خواجه فردی و برده فردی را بشناسیم، لیکن این معرفت کافی نیست که ما را از رابطه بین خواجهگی مطلق (مثال خواجهگی) و بردگی مطلق (مثال بردگی) آگاه کند. برای این مقصود باید معرفت مطلق کسب کنیم و ما دارای این معرفت نیستیم. این اعتراض نیز نشان می‌دهد که بیهوده است که ما عالم مثالی را صرفاً عالمی به موازات این عالم ملاحظه کنیم؛ اگر باید عالم مثالی را بشناسیم باید بنیادی عینی در این عالم موجود باشد که ما را قادر سازد تا آن را بشناسیم. اگر دو جهان صرفاً موازی اند، پس، همان طور که ما جهان محسوس را بدون اینکه قادر به شناختن عالم مثالی باشیم می‌شناسیم، همین طور عقل الهی می‌تواند عالم مثالی را بدون اینکه قادر به شناختن جهان محسوس باشد بشناسد.

اعتراضات مطرح شده در پارمنیدس بی جواب می‌ماند، لیکن باید توجه کرد که پارمنیدس علاقه‌ای به انکار هستی عالم معقول ندارد؛ او صراحتاً می‌پذیرد که اگر کسی اصلاً از قبول هستی مثل مطلق سر باز زند، در آن صورت از تفکر فلسفی خارج شده است. بنابراین نتیجه اعتراضاتی که افلاطون علیه خودش در پارمنیدس طرح می‌کند این است که وی را بر آن می‌دارد که بررسی دقیقتری درباره طبیعت عالم مثالی و رابطه آن با عالم محسوس بکند. به وسیله اشکالاتی که مطرح شد روشن گشت که يك اصل وحدت لازم است که، در عین حال، کثرت را ابطال نکند. این مطلب در این محاوره پذیرفته می‌شود، هر چند وحدت مورد نظر وحدت در عالم «صور» است، زیرا سقراط «در اندیشه آن است که مشکل را فقط نسبت به فکر و نسبت به آنچه می‌توان مثل نامید حل کند نه نسبت به اشیاء محسوس.»^{۷۹} بنابراین مشکلات در پارمنیدس حل نشده است؛ اما این بحث را نباید به عنوان بطلان نظریه مثالی تلقی کرد، زیرا اشکالات صرفاً دلالت دارند بر اینکه این نظریه باید به طریقی خرسندکننده تر از آن که سقراط تاکنون توضیح داده است بیان شود.

۷۸. پروکولوس خاطر نشان می‌کند که رابطه يك روگرفت به اصلش نه تنها رابطه شباهت است، بلکه رابطه اشتقاق از آن نیز هست. به طوری که این رابطه رابطه مراعات نظیر و تناسب نیست. رجوع کنید به تیلور، افلاطون، ص ۳۵۸: «بازتاب من در آینه بازتابی از چهره من است، اما چهره من بازتاب آن نیست.»

در قسمت دوم این محاوره پارمنیدس بحث را شخصاً رهبری می کند و به عهده می گیرد که «هنر» خویش را به وسیله تمثیل، یعنی روش ملاحظه نتایجی که از یک فرضیه معلوم و نتایجی که از انکار آن فرضیه جریان می یابد، نشان دهد. پارمنیدس پیشنهاد می کند که از فرض «واحد» شروع شود و نتایجی که از تصدیق یا انکار آن حاصل می شود مورد مطالعه و بررسی قرار گیرد. فرقه‌ها و تمایزات مربوط به هر یک مطرح می شود، و استدلال طولانی و پیچیده می گردد و به نتیجه رضایت بخشی نمی رسد. در کتابی مانند کتاب حاضر نمی توان آن استدلال را آورد، اما باید خاطر نشان کرد که همان طور که قسمت اول پارمنیدس ردّ نظریه مُثل نبود، این قسمت دوم نیز ردّ نظریه «واحد» نیست. ردّ واقعی نظریه «واحد» مسلماً نمی توانست در دهان پارمنیدس گذاشته شود، که افلاطون به او احترام بسیار می گذاشت. در سوفسطائی «بیگانه الثانی» از اینکه به «پدر پارمنیدس» درستی می کند پوزش می خواهد،^{۸۰} اما، چنانکه هاردی^{۸۱} به شایستگی اظهار نظر می کند، این پوزش «اگر در محاوره ای دیگر پدر پارمنیدس به خود درستی و بی حرمتی کرده باشد چندان موّجه نیست.»^{۸۲} به علاوه، در پایان پارمنیدس درباره این قول که «اگر واحد نباشد، پس هیچ چیز نیست» موافقت می شود. شرکت کنندگان در بحث نمی توانند درباره وضع کثیر یا رابطه آن با «واحد» و حتی طبیعت دقیق «واحد» مطمئن شوند؛ اما لااقل موافقت دارند که «واحد» وجود دارد.

۶. در سوفسطائی موضوع مورد بحث اصحاب گفتگو تعریف سوفسطائی است. البته آنان می دانند که سوفسطائی چیست، اما می خواهند طبیعت سوفسطائی را تعریف کنند تا او را در عبارت (لوگوس) روشنی به اصطلاح تثبیت کنند. به خاطر داریم که در تئتوس سقراط این پیشنهاد را رد کرد که معرفت همان عقیده درست به اضافه یک بیان (لوگوس) است؛ اما در آن محاوره بحث مربوط به اشیاء جزئی محسوس بود، و حال آنکه در سوفسطائی بحث پیرامون مفاهیم طبقه ای^{۸۳} است. بنابراین جوابی که به مشکل تئتوس داده شد این است که معرفت عبارت است از درک مفهوم طبقه ای به وسیله جنس و فصل، یعنی به وسیله تعریف. روش نیل به تعریف تحلیل^{۸۴} یا تقسیم (دیایریس: تقسیم، دیایرئین کت آیده: تحلیل بر حسب صور) است، که بدان وسیله مفهوم یا اسم مورد تعریف تحت یک جنس یا طبقه وسیعتر، که سپس به اجزای

مقوم طبیعی خود تقسیم می‌شود، قرار می‌گیرد. یکی از این اجزاء مقوم طبیعی مفهومی است که باید تعریف شود. قبل از تقسیم، عمل ترکیب و تألیف یا جمع‌آوری (سوناکتین اِیس هِن: جمع کردن در یکی، سوناگورگه: مجموعه، جامع) باید رخ دهد، که به واسطه آن حدها^{۸۵} [موضوعها یا محمولها]یی که لااقل در نظر اول همبسته‌اند، به منظور تعیین جنس که عمل تقسیم باید از آن آغاز شود، باهم گروه‌بندی و مقایسه شوند. طبقه انتخاب شده وسیعتر به دو طبقه فرعی که طارد یکدیگرند و به وسیله حضور یا غیاب صفات ممیزه‌ای از یکدیگر مشخص و متمایزند، تقسیم می‌شود؛ و این جریان ادامه می‌یابد تا مورد تعریف^{۸۶} با پی‌گیری سرانجام به وسیله جنس و فصولش تعریف شود. (قطعه بامزه‌ای از اپیکراتس^{۸۷}، شاعر کمدی‌سرای، هست که طبقه‌بندی يك کدو تنبل را در آکادمی توصیف می‌کند.)

احتیاجی نیست که وارد جریان عملی پی‌گیری سوفسطائی، یا مثل ابتدائی افلاطون درباره روش تقسیم شویم (تعریف ماهیگیر^{۸۸})؛ اما باید خاطر نشان کرد که این بحث روشن می‌سازد که مثل می‌تواند در عین حال هم واحد و هم کثیر باشند. مثلاً مفهوم طبقه‌ای «حیوان» واحد است؛ اما در عین حال کثیر است، از این جهت که شامل طبقات فرعی «اسب»، «روباه»، «انسان» و غیره است. افلاطون چنان سخن می‌گوید که گویی صورت جنسیه صورت نوعیه تابعه را فرامی‌گیرد یا در سراسر آنها منتشر است، با یکایک آنها «آمیخته» (ممتزج) است، و مع هذا وحدت خود را حفظ می‌کند. بین «صور» اشتراک (کوبینویا) هست، و يك «صورت» شریک دیگری و بهره‌مند (مِتحین) از اوست (چنانکه جمله «حرکت وجود دارد» این معنی را می‌رساند که حرکت با وجود آمیخته است)؛ لیکن نباید تصور کنیم که اینکه يك صورت شریک دیگری و بهره‌مند از اوست به همان معنی است که فرد از صورت نوعیه بهره دارد، زیرا افلاطون از فرد که با صورت نوعیه آمیخته است سخن نمی‌گوید. بدین ترتیب «صور» تشکیل سلسله مراتبی می‌دهند که تابع «واحد» به عنوان عالی‌ترین «صورت» و شامل همه «صور» است؛ اما باید به خاطر داشت که برای افلاطون هرچه صورت «عالی‌تر» است غنی‌تر است، به طوری که دیدگاه او در مقابل دیدگاه ارسطو است، که در نظر وی هرچه مفهوم «انتزاعی»‌تر است فقیرتر است.

نکته مهمی هست که باید به آن توجه کرد. عمل تقسیم (البته افلاطون معتقد بود که تقسیم

85. terms 86. definiendum 87. Epicrates

۸۸. افلاطون در رساله سوفسطائی درباره روش تقسیم و طبقه‌بندی می‌گوید: آیا ماهیگیری (هنر ماهیگیری) را نباید به دو نوع عمده تقسیم کنیم: نوعی به وسیله دام ماهی می‌گیرد و نوع دیگر از راه زخم زدن، یعنی با قلاب و زوبین. — م.

منطقی درجات وجود واقعی را کشف می‌کند) نمی‌تواند به طور نامحدود امتداد یابد، زیرا نهایتاً به صورتی می‌رسد که دیگر تقسیم نمی‌پذیرد. اینها انواع سافله یا صور تقسیم‌ناپذیر (آتوما آیده) هستند. مثلاً صورت «انسان» در واقع به این معنی «کثیر» است که شامل جنس و همه فصول مربوطه است، اما به این معنی کثیر نیست که طبقات نوعیه تابعه بیشتری را که بتواند به آنها تقسیم شود دربردارد. برعکس، تحت صورت تقسیم‌ناپذیر (آتومون آیدوس) «انسان» افراد انسان قرار دارند. بنابراین صور تقسیم‌ناپذیر پایین‌ترین پله نردبان سلسله مراتب «صور» را تشکیل می‌دهند، و افلاطون به احتمال قوی توجه کرده است که با فرود آوردن «صور»، به وسیله عمل تقسیم، تا سرحد قلمرو محسوس، يك حلقه ارتباط بین محسوسات و نامحسوسات فراهم می‌کند. ممکن است چنین باشد که رابطه بین افراد و انواع سافله قرار بوده است که در رساله فیلسوف، محاوره‌ای که حدس زده می‌شود که افلاطون قصد داشته است به دنبال رساله سیاسی (سیاستمدار یا مرد سیاسی)^{۸۹} بنویسد و هرگز نوشته است، توضیح داده شود؛ اما نمی‌توان گفت که این شکاف هرگز به نحو رضایت بخش پُر شده و از میان رفته است، و مشکل «جدایی» (خوریسوس) باقی مانده است. (جولیوس استنزل این پیشنهاد را مطرح می‌کند که افلاطون اصل تقسیم را تاجایی که به اتم برسد از دموکریٹس اقتباس کرده است، که اتم وی در دست افلاطون «صورت اتمی» معقول می‌شود. یقیناً این نکته پرمعنی است که شکل هندسی سیمایی از اتم دموکریٹس بود، در حالی که اشکال هندسی در تصویر افلاطون از شکل گرفتن عالم در تیمائوس نقش مهمی ایفا می‌کند؛ اما به نظر می‌رسد که رابطه افلاطون با دموکریٹس همیشه باید حدسی و معماگونه باقی بماند.)^{۹۰}

من از «آمیزش و امتزاج» «صور» یاد کردم، اما، همچنین باید توجه کرد که «صور»ی وجود دارند که، لااقل در «خصوصیات»، ناسازگارند، و به هم نمی‌آمیزند، مثلاً «حرکت» و «سکون». اگر من بگویم «حرکت ساکن نمی‌شود» گفته‌ام درست است، زیرا این حقیقت را بیان می‌کند که حرکت و سکون ناسازگارند و به هم نمی‌آمیزند؛ اما اگر بگویم «حرکت سکون است» حکم من غلط و خطاست، زیرا ترکیبی را بیان می‌کند که به طور عینی محقق نیست. بدین ترتیب برماهیت حکم غلط که سقراط رادر تئنتوس متحیر کرده بود روشنی افکنده می‌شود؛ هرچند مناسبتر از مشکل تئنتوس بحث حکم غلط در سوفسطائی (۲۶۲ هـ به بعد) است. افلاطون به عنوان نمونه حکم درست می‌گوید، «تئنتوس می‌نشیند»، و به عنوان نمونه حکم

نادرست می گوید، «تنتوس پرواز می کند.» خاطر نشان شده است که تنتوس يك «فاعل»^{۹۱} موجود است و پرواز کردن يك «صورت» (مثال) واقعی است، به طوری که حکم غلط حکمی درباره هیچ نیست. (هر حکم معنی دار درباره چیزی است، و بی معنی و نامعقول است که امور غیر موجود یا کذبهای عینی را بپذیریم.) حکم معنایی دارد، اما رابطه بهره مندی بین «نشستن» واقعی تنتوس و «صورت» متغایر «پرواز کردن» وجود ندارد. بنابراین آن حکم معنایی دارد، لیکن مطابق با واقع نیست. افلاطون با این اعتراض مواجه است که هیچ حکم نادرستی نمی تواند موجود باشد، زیرا با توسل به نظریه «صور» (مُثل) (که در تنتوس دیده نمی شود، با این نتیجه که در آن محاوره مشکل نمی توانست حل شود) این گفته معنایی ندارد. «ما فقط به واسطه به هم بافتن «صور» می توانیم گفتاری داشته باشیم»^{۹۲} مقصود این نیست که تمام احکام معنی دار باید منحصرأ با «صور» سر و کار داشته باشد (زیرا می توانیم احکام معنی دار درباره اشیاء مفرد نظیر تنتوس بسازیم)، بلکه مقصود این است که حکم معنی دار مستلزم استعمال لا اقل يك «صورت» است، مانند «نشستن» در حکم درست «تنتوس می نشیند»^{۹۳}

بدین ترتیب سوفسطائی تصویر سلسله مراتبی از «صور» را، که به طور منظم به هم پیوسته و ترکیب شده اند، به ما نشان می دهد؛ اما این مسأله را که رابطه جزئیات با «صور تقسیم ناپذیر» چیست حل نمی کند. افلاطون اصرار دارد که تصاویر و اشباح (آیدولا) چیزهایی هستند که لا وجود نیستند، اما در عین حال کاملاً واقعی نیستند؛ لیکن در سوفسطائی تصدیق می کند که دیگر ممکن نیست بر خصیصه کاملاً نامتغیر تمام واقعیت^{۹۴} پافشاری کرد. وی همچنان معتقد است که «صور» نامتغیرند، اما حرکت روحانی به نحوی باید «واقعی»^{۹۵} باشد. «حیات، نفس، فاهمه» باید در آنچه کاملاً واقعی است جایی داشته باشند، زیرا، اگر کل واقعیت هر تغییری را طرد کند، عقل (که مستلزم حیات است) اصلاً هیچ جا وجود واقعی نخواهد داشت. نتیجه آنکه «باید قبول کنیم که آنچه تغییر می کند و خود تغییر اشیاء واقعی هستند»^{۹۶}، و «کل واقعیت یا

91. subject

۹۲. سوفسطائی، ۲۵۹ هـ ۶۰۵.

۹۳. وضع کردن «صور» «نشستن» و «پرواز کردن» می تواند کاربرد منطقی اصول افلاطون باشد، اما آشکارا مشکلات بزرگی پیش می آید. ارسطو اشاره می کند که معتقدان نظریه مثالی از وضع کردن مُثل جواهر طبیعی فراتر نرفتند (مابعدالطبیعه، ۱۰۷۹ الف). وی همچنین ادعا می کند که بنا بر نظر افلاطونیان مثل نِسب (relations) وجود ندارد، و می خواهد بفهماند که آنان به مُثل نفی معتقد نبودند.

94. Reality 95. Real

۹۶. ۲۴۹ ب ۳-۲.

مجموع اشیاء در عین حال هم تغییر ناپذیر و هم در تغییر است.^{۹۷} بنابراین وجود واقعی باید شامل حیات و نفس و عقل باشد، و اینها نیز مستلزم تغییر باشند؛ اما درباره تصاویر و اشباح (آیدولا)، محسوس محض و متغیر دائمی، صورت صرف، چطور؟ رابطه این قلمرو نیمه واقعی با وجود واقعی چیست؟ به این پرسش در سوفسطائی پاسخ داده نشده است.

۷. در سوفسطائی^{۹۸} افلاطون صریحاً اعلام می کند که تمام آمیخته «صور»، سلسله اجناس و انواع، مشمول در یک «صورت» فراگیر، یعنی صورت وجود، است، و وی یقیناً معتقد بود که در پی گیری ساختمان سلسله «صور» به وسیله تحلیل و تقسیم (دیایریس) نه تنها ساختمان صور منطقی بلکه ساختمان صور «واقعی» را از لحاظ هستی شناسی کشف کرده است. اما خواه در تقسیم اجناس و انواع موفق بوده یا موفق نبوده، آیا این امر هیچ کمکی به او برای فائق آمدن بر مشکل «خوریسوس»، یعنی جدایی بین جزئیات و انواع سافله، می کند؟ در سوفسطائی وی نشان داد که چگونه تقسیم را باید ادامه داد تا به صورت تقسیم ناپذیر (آتومون آیدوس) رسید، که در درک و فهم آن گمان (دوکسا) و ادراک حسی (آیستزیس) دخالت دارد، هر چند تنها عقل (لوگوس) است که کثرت «نامتعین» را تعین می دهد. محاوره فیلیوس همین را فرض می کند که ما باید بتوانیم تقسیم را با قراردادن حدی برای نامحدود به پایان برسانیم و جزئیات حسی را در پایین ترین طبقه، تا آنجا که بتوانند فهمیده و درک شوند، دریابیم (در فیلیوس مثل، هنادس (وحدتها) یا مونادس (یگانه ها) نامیده شده است). نکته مهمی که باید به آن توجه کرد این است که برای افلاطون جزئیات حسی، من حیث هی، نامحدود و نامتعین اند: آنها فقط تا جایی محدود و متعین اند که در ظرف صورت تقسیم ناپذیر (آتومون آیدوس) درآیند. معنی این جمله این است که جزئیات حسی تا آنجا که در ظرف صورت تقسیم ناپذیر درنیایند و نتوانند درآیند، اصلاً اشیاء حقیقی نیستند: کاملاً واقعی نیستند. افلاطون در پی گیری تحلیل و تقسیم (دیایریس) تا صورت تقسیم ناپذیر، به نظر خود، کل واقعیت را درمی یابد. همین او را قادر می سازد که چنین سخن بگوید: «اما صورت نامتناهی را نباید برکتی منطبق کرد، مگر آنکه کسی تعداد کامل آن، یعنی تعداد بین واحد و نامتناهی را شناخته باشد؛ وقتی این امر دانسته شد، هر شیء فردی متکثری را می توان از یاد برد و در نامتناهی رها کرد.»^{۹۹} به عبارت دیگر، تقسیم باید ادامه یابد تا آنگاه که اشیاء جزئی در واقعیت معقولشان در صورت تقسیم ناپذیر درک شوند؛ وقتی این کار انجام پذیرفت، باقی مانده، یعنی جزئیات حسی را از جنبه نامعقولشان که برای عقل (لوگوس) درک نشدنی است، می توان به قلمرو آنچه گذرا و فقط نیمه واقعی است،

که حقیقه نمی توان گفت هستند، رها کرد. بنابراین مسأله جدایی (خوریسموئیس) از دیدگاه خود افلاطون ممکن است حل شده باشد؛ اما از دیدگاه کسی که نظریه او را درباره جزئیات حسی قبول ندارد این مسأله تا حل شدن فاصله بسیار دارد.

۸. اما هر چند ممکن است افلاطون فکر کرده باشد که مسأله «جدایی» (خوریسموئیس) را حل کرده است، باز هم این مطلب باقی ماند که نشان دهد چگونه جزئیات حسی اصلاً به وجود می آیند. حتی اگر تمام سلسله مراتب «صور»، ساختمان پیچیده ای که مشمول در «واحد» فراگیرنده همه چیز است، مثال «وجود» یا «خیر»، اصل نهائی و مبین خود و «واقعی» و «مطلق» باشد، با وجود این ضروری است که نشان داده شود که چگونه عالم نمود، که لا وجود صرف نیست، ولو آنکه به طور کامل وجود نیست، به وجود آمده است؟ آیا عالم نمود از «واحد» صادر شده است؟ اگر نه، علت آن چیست؟ افلاطون کوشیده است که به این سؤال در تیمائوس پاسخ دهد، هر چند در اینجا من فقط می توانم به طور خیلی مختصر جواب او را خلاصه کنم، چون بعداً وقتی نظریات فیزیکی افلاطون را بحث می کنم به تیمائوس بازمی گردم.

در تیمائوس دمیورژ (صانع عالم) چنین تصویر شده است که اشکال هندسی را به کیفیات اولیه در «ظرف» یا «مکان» اعطا می کند، و بدین سان بی نظمی را به نظم درمی آورد و در ساختن عالم، از قلمرو معقول «صور» سرمشق می گیرد. منظور از بیان افلاطون درباره «آفرینش» به احتمال قوی بیان آفرینش در زمان یا از هیچ^{۱۰۰} نیست؛ بلکه این بیان تجزیه و تحلیلی است که بدان وسیله ساختمان منظم عالم مادی، دستاورد يك علت عقلانی، از خواء^{۱۰۱} (بی نظمی و آشفتگی) «اولیه» متمایز می شود، بدون اینکه وجود آن بالضرورة مستلزم این باشد که خواء همیشه بالفعل وجود داشته است. اولی بودن خواء محتملاً فقط به معنی منطقی آن است نه به معنی زمانی یا تاریخی آن. اما اگر چنین است، پس قسمت نامعقول عالم مادی صرفاً فرض شده است؛ این قسمت «درکنار» عالم معقول وجود دارد. ظاهراً یونانیان هرگز واقعاً امکان خلقت از هیچ را در نظر نگرفته اند. درست همان طور که عمل منطقی تقسیم (دیایریزس) در «صورت تقسیم ناپذیر» (آتومون آیدوس) متوقف می شود و افلاطون در فیلیبوس جزئی صرف را در نامتاهای (آپیرون) (نامتعین) رها می کند، همین طور در تحلیل فیزیکی تیمائوس، جزئی صرف، یعنی عنصر نامعقول (که هرگاه منطقاً ملاحظه می شود نمی تواند تحت صورت تقسیم ناپذیر درآید) در قلمرو آن چیزی که «در حرکت ناموزون و نامنظم»^{۱۰۲} است رها

می شود. بنابراین، درست همان طور که، از لحاظ منطق افلاطونی، جزئیات حسی، من حیث هی، نمی توانند مورد استنتاج قرار گیرند و نمی توانند کاملاً معقول گردند (مگر هگل نمی گفت که قلم کروگ^{۱۰۳} را نمی توان استنتاج کرد؟)، همین طور در فیزیک افلاطونی، عنصر خوانی (بی نظمی)، که عقل نظم را به آن وارد می کند، تبیین نمی شود: بی شک افلاطون فکر می کرد که عنصر خوانی غیر قابل تبیین است. نه می تواند استنتاج شود و نه از هیچ آفریده شده است. درباره آن فقط می توانیم بگوییم که هست (حقیقت تجربی دارد). بنابراین مسأله «خوریسوس» (جدایی) باقی می ماند، زیرا با آنکه خواه ممکن است «غیر واقعی» باشد، لا وجود صرف نیست: عاملی است در این عالم، عاملی که افلاطون آن را تبیین ناکرده رها می کند.

۹. من مَثَل یا «صور» را به عنوان ساختمانی منظم و معقول نشان دادم که در تمامیت خود یک «واحد در کثیر» را تشکیل می دهد، به نحوی که هر مثال فرعی خودش یک «واحد در کثیر» است، تا برسد به مثال تقسیم ناپذیر (آتومون آیدوس)، که نامتناهی (آپیرون) در تحت آن قرار دارد. این آمیخته صور، «مطلق» منطقی - وجودی است. اکنون باید این مسأله را مطرح کنم که آیا افلاطون مَثَل را به عنوان «افکار» خدا یا به عنوان مستقل از خدا ملاحظه کرده است. در نظر نو افلاطونیان، مَثَل «افکار» خدا بودند: تا کجا چنین نظریه ای را می توان به خود افلاطون نسبت داد؟ اگر چنین نسبتی بتوان داد، واضح است که راهی دراز به سوی نشان دادن اینکه چگونه «عالم مثالی» در عین حال یک وحدت و یک کثرت است پیموده شده است - وحدت از آن جهت که مشمول در «روح» الهی^{۱۰۴} یا اصل عقلانی (نوس) و تابع «طرح الهی» است، و کثرت از آن جهت که غنای محتوای «فکر» الهی را منعکس می کند، و نیز از آن جهت که فقط در طبیعت در تعداد کثیری از اشیاء موجود تحقق پذیر است.

در کتاب دهم جمهوری^{۱۰۵} افلاطون می گوید که خدا صانع (فیئورگوس = فوتورگوس) تخت مثالی (ایدئال) است. و علاوه بر آن، خدا صانع تمام دیگر اشیاء است - «اشیاء» در این زمینه به معنی سایر ذوات است. از اینجا به نظر می رسد که خدا تخت مثالی را با اندیشیدن

Krug. ۱۰۳. ظاهراً شخصی به نام کروگ چون می پنداشته که هگل در فلسفه طبیعت خود سعی به استنتاج همه چیزهای واقع از مثال محض دارد از هگل می پرسد که آیا می تواند قلمی را نیز که «کروگ» با آن چیز می نوشته از مثال محض استنتاج کند. هگل در حاشیه ای طنزآمیز می نویسد که فلسفه دل مشغولیهایی مهمتر از قلم «کروگ» دارد. رجوع کنید به فلسفه هگل، استیس، ترجمه حمید عنایت، فرازهای ۴۲۵ و ۴۲۷. - م.

در باره آن آفریده است، یعنی با داشتن مثال جهان در عقل^{۱۰۶} [علم] خویش، و همین طور مثال انسان و مثال لوازم او را. (البته افلاطون نمی‌پنداشته که تخت مثالی مادی وجود دارد.) به علاوه، از آنجا که افلاطون از خدا به عنوان «پادشاه» و «حقیقت» سخن می‌گوید (شاعر تراژدی نویس در مرحله سوم دوری از قلمرو پادشاهان ملکوتی و حقایق است^{۱۰۷})، و حال آنکه قبلاً از مثال «خیر» به عنوان حقیقت برین و عقل سرشار^{۱۰۸} و به عنوان صانع و سازنده وجود و ذات در اشیاء معقول (مُثل) سخن گفته بود،^{۱۰۹} به خوبی ظاهر می‌شود که قصد افلاطون این است که خدا را با مثال «خیر» یکی بگیرد.^{۱۱۰} کسانی که می‌خواهند باور کنند که فکر واقعی افلاطون این بوده است و تا آنجا پیش می‌روند که «خدا» را به معنی خداشناختی آن تفسیر می‌کنند، طبیعتاً به فیلیوس^{۱۱۱} استناد می‌کنند که از آن چنین برمی‌آید که روح^{۱۱۲} (یا عقل) که بر جهان حکومت می‌کند و به آن نظم می‌بخشد دارای نفس است (سقراط یقیناً می‌گوید که عقل و روح بدون نفس نمی‌تواند وجود داشته باشد)، به طوری که خدا موجودی حی و عاقل خواهد بود. بدین ترتیب ما خدایی شخصی خواهیم داشت، که روحش «جایگاه» مُثل است، و کسی است که جهان را نظم می‌دهد و بر آن حکومت می‌کند. «پادشاه آسمان و زمین»^{۱۱۳}

این را انکار نمی‌کنم که در تأیید این تفسیر فکر افلاطون خیلی چیزها باید گفته شود: و به علاوه، این امر برای تمام کسانی که آرزومند کشف یک نظام آراسته و منظم نزد افلاطون و یک نظام خداشناختی هستند طبیعتاً جالب توجه است. لیکن امانت عمومی انسان را وادار می‌کند اشکالات بسیار جدی را علیه این تفسیر آراسته قبول کند. مثلاً، در تیمائوس افلاطون دمیورژ را به عنوان واردکننده نظم در جهان و پدیدآورنده اشیاء طبیعی بر طبق الگوی مُثل یا «صور»

106. intellect

۱۰۷. اشاره است به گفته افلاطون (جمهوری ۵۹۷ ب) که مقلد نقاش، نمایشنامه‌نویس... در مرحله سوم دوری از حقیقت (اصل) است. — م.

۱۰۸. جمهوری، ۵۱۷ ج ۴.

۱۰۹. جمهوری، ۵۰۹ ب ۶-۱۰.

۱۱۰. اینکه افلاطون از خدا به عنوان «پادشاه» و «حقیقت» سخن می‌گوید، و حال آنکه مثال «خیر» «منبع حقیقت و عقل» است، چنین القا می‌کند که خدا یا «عقل» نباید با «خیر» یکی گرفته شود. تفسیری نو افلاطونی بیشتر بر این معنی دلالت دارد.

۱۱۱. فیلیوس، ۳۰ ج ۲ - ۲ هـ.

112. Mind

۱۱۳. فیلیوس، ۲۸ ج ۶ به بعد.

تصویر می‌کند. محتمل است که دمیورژ تصویری رمزی باشد که نماینده عقل است که افلاطون یقیناً معتقد بود که در جهان عمل می‌کند. در قوانین، وی تأسیس يك شورای شبانه یا بازرسی را برای تأدیب و مجازات منکران خداوند پیشنهاد می‌کند. و اما «منکر خدا» در نظر افلاطون پیش از هر چیز کسی است که عمل عقل را در جهان انکار می‌کند. افلاطون یقیناً می‌پذیرد که نفس و عقل به «واقعی» متعلق اند، اما ظاهراً نمی‌توان با یقین تصدیق کرد که در نظر افلاطون عقل الهی «جایگاه» مثل است. در واقع می‌توان استدلال کرد که از دمیورژ به عنوان کسی که می‌خواهد «تمام اشیاء را تا آنجا که ممکن است شبیه خود گرداند» و می‌خواهد «تمام اشیاء خوب باشند»^{۱۱۴} سخن رفته است — عباراتی که می‌رساند که جدایی دمیورژ از مُثل افسانه است و، در فکر واقعی افلاطون، او خیر و منشأ نهائی مُثل است. اینکه تیمائوس هرگز نمی‌گوید که دمیورژ مُثل را آفریده یا منشأ آنهاست، بلکه آنها را متمایز از اومی انگارد (دمیورژ به عنوان علت فاعلی توصیف شده است و مُثل به عنوان علت نمونه‌ای)، به نظر نمی‌رسد که دلیل قطعی باشد بر اینکه افلاطون آنها را با هم یگانه نمی‌شمارد؛ اما لا اقل باید ما را بر حذر دارد از اینکه به طور قاطع اظهار نظر کنیم که او آنها را با هم یگانه می‌شمارد. به علاوه اگر «رهبر» و خدای نامه ششم همان دمیورژ یا عقل الهی است، پس «پدر» کیست؟ اگر «پدر» همان «واحد» است، پس به نظر نمی‌رسد که بتوان «واحد» و تمامی سلسله مراتب مُثل را به عنوان افکار دمیورژ تبیین کرد.^{۱۱۵}

اما اگر عقل الهی^{۱۱۶} نهائی [یعنی مبدأ اول] نیست، آیا ممکن است که «واحد» نهائی باشد، نه تنها به عنوان علت نمونه‌ای نهائی، بلکه همچنین به عنوان علت فاعلی نهائی، به گونه‌ای که خود همان طور که «ما فوق» ذات است «ما فوق» روح و نفس هم باشد؟ در این صورت، آیا می‌توانیم بگوییم که عقل الهی به نحوی (البته به طور پی‌زمان) از «واحد» ناشی و صادر شده است، و این «عقل» حاوی مُثل به عنوان افکار است یا «در کنار» مُثل وجود دارد (چنانکه در تیمائوس به شرح آمده است)؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توانیم افلاطون را به روش نوافلاطونی تفسیر کنیم؟^{۱۱۷} اشاره مربوط به «رهبر» و «پدر» در نامه ششم را می‌توان در تأیید این تفسیر فهمید، و حال آنکه این حقیقت که از مثال «خیر» هرگز به عنوان يك نفس سخن

۱۱۴. تیمائوس، ۲۹ هـ ۱-۳۰ الف ۷.

۱۱۵. هرچند در تیمائوس، ۳۷ ج، «پدر» به معنی دمیورژ است.

نرفته است می تواند به این معنی باشد که «خیر» فراتر از نفس است، یعنی بیشتر از نفس، نه کمتر از نفس. این که در سوفسطائی افلاطون از زبان «بیگانۀ الثانی» می گوید که «واقعیت یا مجموع اشیاء» باید شامل نفس و عقل و حیات باشد،^{۱۱۸} دلالت دارد بر اینکه «واحد» یا کل واقعیت («پدر» در نامۀ ششم) نه تنها مثل بلکه روح را نیز دربردارد. اگر چنین است، رابطه «روح» با «نفس عالم» در تیمائوس چیست؟ نفس عالم و دمیورژ در آن محاوره از یکدیگر متمایزند (زیرا دمیورژ به عنوان سازنده نفس عالم وصف شده است)؛ اما در سوفسطائی گفته می شود که عقل باید حیات داشته باشد، و این هر دو باید نفس داشته باشند «که در آن قرار گیرند».^{۱۱۹} با وجود این ممکن است که ساختن «نفس عالم» توسط دمیورژ نباید به معنی تحت اللفظی آن گرفته شود، بخصوص که در فدروس بیان شده است که نفس خود يك آغاز است و نامخلوق است،^{۱۲۰} و نفس عالم و دمیورژ با هم نمایندۀ عقل الهی اند که درونی جهان است. اگر چنین است، پس ما «واحد»، واقعیت اعلی، یعنی دربردارنده و به يك معنی منشأ (هرچند نه خالق در زمان) عقل الهی (= دمیورژ = نفس عالم) و صور را خواهیم داشت. پس ما می توانیم از عقل الهی به عنوان «روح خدا» (اگر ما خدا را با «واحد» معادل بگیریم) و از «صور» به عنوان «افکار» خدا سخن گوئیم؛ اما باید به خاطر داشته باشیم که چنین تصویری شباهت نزدیکی به طریقه مذهب نوافلاطونی متأخر دارد تا به يك فلسفه مخصوصاً مسیحی. اینکه افلاطون تصویری از آنچه می خواسته است بگوید داشته چندان نیازی به تأکید ندارد، لیکن نظر به شواهدی که در دست داریم باید از اینکه به نحوی قاطع درباره مقصود وی اظهار عقیده کنیم اجتناب ورزیم. بنابراین، هر چند نویسنده این کتاب مایل است که فکر کند که تفسیر دوم شباهتی به آنچه افلاطون واقعاً می اندیشیده دارد، بسیار دور است از اینکه آن را یقیناً به عنوان فلسفه موثق افلاطون عرضه کند.

۱۰. اکنون باید به اختصار درباره مسأله مورد اختلاف جنبه ریاضی نظریه مثالی بحث کنیم.^{۱۲۱} مطابق نظر ارسطو^{۱۲۲}، افلاطون می گفت که:

(يك) صور اعدادند؛

(دو) اشیاء به سبب بهره مندی از اعداد موجودند؛

(سه) اعداد مرکب اند از واحد و «بزرگ و کوچک» یا «دوی نامتعین» (آئوریستوس دوآس)

۱۱۸. سوفسطائی، ۲۴۸ هـ ۶-۲۴۹ د ۴. ۱۱۹. ۲۴۹ الف ۴-۷. ۱۲۰. ۲۴۵ ج ۵-۲۴۶ الف ۲.

۱۲۱. دین من به بحث بر و فسور تیلور درباره این مطلب برای همه کسانی که مقالات او را در مجله Mind (اکتبر ۱۹۲۶ و ژانویه ۱۹۲۷) خوانده اند آشکار است. رجوع کنید به ضمیمه کتاب افلاطون.

۱۲۲. مابعدالطبیعه، آلفا، ۶، ۹؛ مو و نو.

به جای نامحدود (آپرون) و حدّ (پراس) که فیثاغوریان می‌اندیشیدند؛ (چهار) ریاضیات (ماتهِ ماتیکا) وضع واسطه‌ای بین «صور» و اشیاء دارند. دربارهٔ موضوع ریاضیات یا «واسطه‌ها»، وقتی که از «خط» سخن می‌گفتم، بحث کرده‌ام؛ بنابراین بررسی مسائل زیر باقی می‌ماند:

(یک) چرا افلاطون «صور» را با «اعداد» یکی گرفت و منظورش چه بود؟

(دو) چرا افلاطون می‌گفت که اشیاء به واسطهٔ بهره‌مندی از اعداد موجودند؟

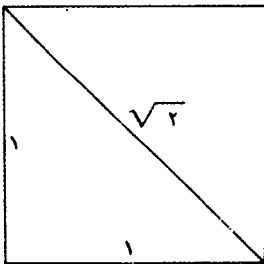
(سه) مقصود از ترکیب «واحد» و «بزرگ و کوچک» چیست؟

این مسائل را فقط به طور خیلی مختصر می‌توانم بحث کنم. بحث کافی نه تنها مستلزم دانش بسیار در ریاضیات قدیم و جدید است، دانشی بسیار بیشتر از آنچه نویسنده حاضر دارد؛ بلکه مورد تردید است که، با موادی که در اختیار ماست، حتی متخصص ریاضیات هم بتواند بحثی واقعاً کافی و قطعی ارائه دهد.

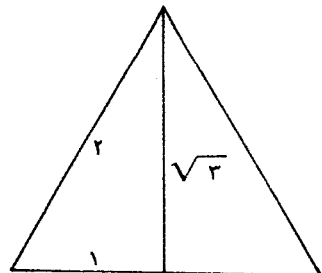
(یک) محرک افلاطون در یکی گرفتن «صور» با «اعداد» به نظر می‌آید که عقلانی کردن یا معقول گردانیدن عالم مرموز و متعالی «صور» باشد. معقول گردانیدن در این مورد به معنی یافتن اصل نظم است.

(دو) اشیاء طبیعی اصل نظم را تا اندازه‌ای تجسیم می‌دهند: آنها نمونه‌هایی از کلی منطقی‌اند و گرایش بدان دارند که صورت خود را متحقق سازند: آنها دستاورد عقل و جلوه‌گاه طرح‌اند.

(الف) این حقیقت در تیمائوس به این بیان اظهار شده است که صفات محسوس اجسام بستگی به ساختمان هندسی ذرات آنها دارد. این ساختمان هندسی به وسیلهٔ ساختمان سطوح آنها متعین می‌شود، و ساختمان سطوح آنها به وسیلهٔ ساختمان دونوع مثلث (متساوی الساقین قائم الزاویه و قائم الزاویهٔ مختلف الاضلاع) که از آنها ساخته شده‌اند. نسبت‌های اضلاع مثلثها را به یکدیگر می‌توان با عدد بیان کرد.



نصف مربع یا مثلث
قائم الزاویهٔ متساوی الساقین



نصف مثلث متساوی الاضلاع یا
مثلث قائم الزاویهٔ مختلف الاضلاع

(ب) بیان دیگری دربارهٔ همین حقیقت نظریهٔ اپینومیس است که حرکات پیچ در پیچ ظاهری اجرام آسمانی (نخستین اشیاء مورد پرستش رسمی) واقعاً با قانون ریاضی تطبیق می‌کنند و بدین سان مبین حکمت خداوندند.^{۱۲۳}

(ج) بنابراین اجسام طبیعی اصل نظم را تجسم می‌دهند و ممکن است، کمابیش، به نحو ریاضی بیان شوند. از سوی دیگر، نمی‌توانند کاملاً به طور ریاضی بیان شوند — آنها عدد نیستند — زیرا امکان و عدم ضرورت، یعنی عنصر غیر عقلانی یا «ماده»، را نیز تجسم می‌دهند. بنابراین نمی‌توان گفت که آنها عددند. بلکه از اعداد بهره‌ورند.

(سه) این صفت تا اندازه‌ای غیر عقلانی اشیاء طبیعی کلید فهم «بزرگ و کوچک» را به ما می‌دهد.

(الف) سه عددی که نسبت اضلاع به یکدیگر را نشان می‌دهد، در مورد مثلث قائم الزاویهٔ متساوی الساقین، ۱، ۱، $\sqrt{2}$ است، و در مورد مثلث قائم الزاویهٔ مختلف الاضلاع، ۱، $\sqrt{3}$ ، ۲ است. پس در هر دو مورد يك عنصر «اصم» که امکان را در اشیاء طبیعی بیان می‌کند وجود دارد.

(ب) تیلور خاطر نشان می‌کند که در يك رشته کسر — امروزه مشتق از «کسر مسلسل» است، اما خود افلاطون واقعاً به آن اشاره کرده است^{۱۲۴} و همچنین تنو اهل اسمیرنا^{۱۲۵} — ارقام متناوب در حال ترقی به $\sqrt{2}$ ، به عنوان حد و مرز فوقانی، میل می‌کنند؛ در حالی که ارقام متناوب دیگر در حال تنزل به $\sqrt{2}$ ، به عنوان حد و مرز تحتانی، میل می‌کنند. بنابراین ارقام تمام رشته در ترتیب اصلیشان، متناوباً «بزرگتر و کوچکتر» از $\sqrt{2}$ هستند، در حالی که با هم به $\sqrt{2}$ به عنوان یگانه حد مشترکشان میل می‌کنند. پس ما خصائص بزرگ و کوچک یا دوی نامتعیین را داریم. خصیصهٔ «بی پایانی» کسر مسلسل یعنی «اصم بودن» آن به نظر می‌رسد که با عنصر مادی، یا عنصر لا وجود، در تمام آنچه صیورورت دارد، یکی باشد. این يك بیان ریاضی خصیصهٔ جریان دائم هر اکلیتی دربارهٔ موجودات طبیعی است.

این ممکن است دربارهٔ اجسام طبیعی نسبتاً روشن به نظر رسد. اما دربارهٔ این گفتهٔ ارسطو که «از بزرگ و کوچک به وسیلهٔ بهره‌مندی از «واحد»، «صور»، یعنی «اعداد»، ناشی می‌شوند» چه می‌توان کرد؟^{۱۲۶} به عبارت دیگر، چگونه می‌توانیم تعمیم ترکیب صورت — ماده را نسبت

۱۲۳. ۹۹۰ ج ۵-۹۹۱ ب ۴. ۱۲۴. جمهوری، ۵۴۶ ج.

۱۲۵. Theo of Smyrna، طرح موضوع، نشر هیلر Hiller، ۴۲، ۴۵-۴۵، ۸.

۱۲۶. مابعدالطبیعه، ۹۸۷ ب ۲۱-۲۲.

به خود اعداد صحیح تبیین کنیم؟

اگر رشته اعداد $1 + \frac{1}{4} + \frac{1}{9} + \frac{1}{16} + \dots + \frac{1}{n^2} + \dots$ را در نظر بگیریم، رشته‌ای داریم که به عدد ۲ میل می‌کند. پس واضح است که رشته‌ای نامتناهی از کسور مُنطِق^{۱۲۷} ممکن است به يك حد مُنطِق میل کند، و نمونه‌هایی می‌توان ارائه داد که در آنها «بزرگ و کوچک» (مِگا کای میکرون) مندرج باشد. ظاهراً افلاطون این ترکیب «بزرگ و کوچک» را به خود اعداد صحیح تعمیم داده است، اما این حقیقت را نادیده گرفته است که ۲ را به عنوان حدّ میل نمی‌توان با عدد صحیح ۲ یکی گرفت، زیرا اعداد صحیح به عنوان رشته‌ای فرض شده‌اند که اعداد مایل به حدّ از آنها ساخته شده‌اند. در آکادمی افلاطونی اعداد صحیح از «واحد» به كمك «دوی نامعین» (آتورستوس دوآس)، که ظاهراً با عدد صحیح ۲ یکی گرفته شده و عهده‌دار نقش مضاعف کردن است، مشتق یا «استخراج» شده‌اند. نتیجه این که اعداد صحیح در رشته‌ای غیر مُنطِق مشتق شده‌اند. به طور کلی تا وقتی که تاریخ دقیق زبان شناختی ریاضیات روشنایی تازه‌ای بر موضوع نیکفنده است، می‌توانیم بگوییم که نظریهٔ ترکیب اعداد صحیح از «واحد» و «بزرگ و کوچک» همچنان به صورت زائدهٔ معماً آمیزی بر نظریهٔ افلاطونی مَثَل جلوه خواهد کرد.

۱۱. دربارهٔ گرایش تامّ و تمام به ریاضی کردن^{۱۲۸} همه چیز، باید بگوییم که نمی‌توانم آن را جز به عنوان امری ناموفق ملاحظه کنم. این که واقعی عقلانی است فرض قبلی هر فلسفهٔ جزمی است، اما از اینجا نتیجه نمی‌شود که ما می‌توانیم تمامی واقعیّت را عقلانی کنیم.^{۱۲۹} کوشش برای احاله و تأویل تمامی واقعیّت به ریاضیات نه تنها کوششی است برای عقلانی کردن تمامی واقعیّت — که ممکن است گفته شود مشغلهٔ فلسفه است — بلکه مستلزم آن است که ما بتوانیم تمامی واقعیّت را عقلانی کنیم، که يك فرض است. کاملاً درست است که افلاطون عنصری را در طبیعت می‌پذیرد که نمی‌تواند به ریاضی کردن و همچنین به عقلانی کردن برگردانده شود، اما کوشش وی برای عقلانی کردن واقعیّت و تعمیم این کوشش به قلمرو روحی رنگی به آن داده است که بخوبی ممکن است ما را به یاد نظر ضرورت‌انگاران^{۱۳۰} [قول به وجوب ترتب معلول بر علت] و مکانیستی [ماشین‌گرایی] اسپینوزا دربارهٔ واقعیّت (که در کتاب خود به نام اخلاق مورد اثبات به طریق هندسی بیان کرده است) و کوشش هگل برای گنجاندن ذات

۱۲۷. rational، مُنطِق یا گویا مقابل اصمّ. — م.

۱۲۸. mathematize، با بیان و استدلال ریاضی تفسیر کردن. — م.

۱۲۹. rationalize، با بیان و استدلال عقلی تفسیر کردن. — م.

درونی «واقعیت» نهانی یا خدا در ظرف ضوابط منطقی، بیندازد.

در نگاه اول شاید به نظر عجیب آید که افلاطون، کسی که مهمانی را با آن عروج به زیبایی مطلقش تحت الهام ارس، تصنیف کرده است گرایش بدان داشته باشد که همه چیز را بر حسب ریاضی تفسیر کند؛ و این تضاد آشکار ممکن است ظاهراً مؤید این نظریه باشد که سقراط محاورات افلاطونی عقاید خویش را عرضه داشته است نه عقاید افلاطون را؛ و در حالی که سقراط نظریه مثالی را چنانکه در محاورات دیده می شود اختراع کرده است، افلاطون آن را به کمک اعداد تفسیر کرده است. مع هذا، صرف نظر از این حقیقت که تفسیر عرفانی و تفسیر عمده دینی مهمانی خیلی بعید است که بتوان آن را به عنوان تفسیر متیقنی اثبات کرد، تضاد ظاهری بین مهمانی — فعلاً فرض می کنیم که «عروج» عروج دینی و عرفانی است — و تفسیر ریاضی افلاطون درباره «صور»، چنانکه ارسطو برای ما نقل کرده است، ظاهراً نمی تواند دلیل قانع کننده ای بر این عقیده باشد که سقراط افلاطونی همان سقراط تاریخی است. وانگهی این امر ثابت نمی کند که افلاطون غالب نظریات شخصی خود را به آکادمی اختصاص می داده، و در محاورات، عقاید شخصی خود را بیشتر در دهان «شخصیتهای نمایشی» می گذاشته است تا در دهان سقراط. اگر به اسپینوزا توجه کنیم، مردی را می یابیم که از طرفی معتقد به مشاهده وحدت همه اشیاء در خدا بود، و شهود ایدئال عشق عقلانی به خدا را مطرح و پیشنهاد کرد، و از طرف دیگر در صدد تعمیم جنبه مکانیکی فیزیک به تمامی واقعیت برآمده است. همچنین، مورد پاسکال نمونه کافی خواهد بود که به ما نشان دهد که نبوغ ریاضی با سرشتی عمیقاً دینی، و حتی عرفانی، به هیچ وجه ناسازگار نیست.

به علاوه، مسلک ریاضی کردن همه چیز و مذهب اصالت معانی (ایدئالیسم) حتی می توانند یکدیگر را تأیید و تقویت کنند. واقعیت هر چه بیشتر به صورت ریاضی بیان شود، به یک معنی بیشتر به مرتبه ایدئال انتقال می یابد، در حالی که، برعکس، متفکری که خواستار یافتن واقعیت و وجود حقیقی طبیعت در یک عالم مثالی (معنوی و معقول) است به آسانی می تواند قدرت ریاضیات را به عنوان کمکی در این کار به دست آورد. این مخصوصاً در مورد افلاطون صادق است، زیرا وی در پیش روی خود نمونه و سرمشق فیثاغوریان را داشت، که نه تنها به ریاضیات علاقه داشتند، بلکه همچنین با علائق دینی و روان شناختی به ریاضی کردن همه چیز متمایل بودند. بنابراین به هیچ وجه حق نداریم که اعلام کنیم که افلاطون نتوانست در خودش تمایلات دینی و متعالی را با تمایل به ریاضی کردن همه چیز ترکیب و تألیف کند، زیرا، خواه از دیدگاه کلی و انتزاعی سازگار باشند یا نباشند، تاریخ نشان داده است که از دیدگاه روان شناختی ناسازگار نیستند. اگر فیثاغوریان و اسپینوزا و پاسکال ممکن بودند، پس دلیلی

وجود ندارد که به طور قبلی^{۱۳۱} بگوئیم که افلاطون نتوانست کتابی عرفانی بنویسد و درس خود را دربارهٔ «خیر» ایراد کند که در آن، بیاموزیم که از علم حساب و ستاره شناسی سخن گفته و «واحد» را با «خیر» یکی گرفته است. اما، هر چند این را به طور قبلی نمی توانیم ادعا کنیم، با این همه این نکته باقی می ماند که تحقیق کنیم که آیا افلاطون در واقع قصد چنان عبارتی مانند کلام سقراط در مهمانی را که به معنی دینی فهمیده می شود داشته است یا نه.

۱۲. بنابراین نظر افلاطون، ذهن انسان چگونه به درک مثل نائل می شود؟ من قبلا به اختصار دربارهٔ دیالکتیک افلاطونی و روش تقسیم (دیایریس) سخن گفتم و هیچ کس اهمیت دیالکتیک را در نظریهٔ افلاطونی انکار نمی کند؛ اما این سؤال مطرح می شود که آیا افلاطون طریق تقریب دینی و حتی عرفانی را به «واحد» یا «خیر» در نظر داشته است یا نه. لا اقل در نگاه اول، مهمانی شامل عناصر عرفانی است، و اگر ما با ذهنی پُر از تفسیری که نویسندگان نوافلاطونی و مسیحی از آن ارائه داده اند به این محاوره بنگریم، در آن احتمالا آن را می یابیم که می جوئیم. وانگهی نمی توان این تفسیر را از آغاز کنار نهاد، زیرا بعضی از فضیلهٔ جدید که دارای شهرت و اعتبار عظیم و شایسته ای هستند آن را مورد تأیید و حمایت نیرومند خود قرار داده اند.

بدین سان، تیلور با اشاره به کلام سقراط در مهمانی چنین تفسیر می کند: «در اصل، آنچه سقراط وصف می کند همان سفر روحانی است که مثلا یوحنا صلیب^{۱۳۲} در سرود معروف، «در يك شب تاریک»، که رسالهٔ خود را در بارهٔ شب تاریک^{۱۳۳} آغاز می کند شرح می دهد، و کراشاو^{۱۳۴} با سطور خود دربارهٔ قلب شعله ور^{۱۳۵} به طور تیره تر به آن اشاره می کند، و بوناوتوره^{۱۳۶} در سیر ذهن به سوی خدا^{۱۳۷} برای ما با دقت نشان می دهد.»^{۱۳۸} اما دیگران هیچ يك از این برداشتها را ندارند؛ در نظر آنها افلاطون اصلا عارف نیست، یا اگر تمایلاتی عرفانی نشان می دهد، این فقط در ناتوانی و ضعف عصر باستان است که چنین می کند. به همین سان استیسی اعلام می کند که «مثل عقلانی اند، یعنی توسط عقل درک می شوند. یافتن عنصر مشترک در امور متکثر کار عقل استقرائی است، و تنها از این طریق است که معرفت مثل ممکن است.

131. a priori

132. Juan De Yepes Y St. John of the Cross (San Juan De la cruz) (۱۵۴۲-۱۵۹۱)، نام دینی Alvarez، عمیقترین شاعر غزلسرای اسپانیایی و عارفی بنام است. در اثر وی نظم و نثر به هم پیوسته است. — م.

133. Dark Night

134. Crashaw، ریچارد کراشاو، شاعر انگلیسی (۱۶۱۳-۱۶۴۹). — م.

135. The Flaming Heart

136. Bonaventura

137. Itinerarium Mentis in Deum

۱۳۸. افلاطون، ص ۲۲۵.

این باید مورد توجه آن اشخاصی باشد که تصور می‌کنند که افلاطون قسمی عارف نیکخواه و خیر اندیش است. «واحد» فناپذیر، واقعیت مطلق، نه به وسیلهٔ شهود^{۱۳۹} درک می‌شود و نه در نوعی خلسهٔ عرفانی،^{۱۴۰} بلکه فقط به وسیلهٔ شناخت عقلی و فکر کوشا.^{۱۴۱} همچنین، ریتر می‌گوید که دوست می‌داشت «نظری انتقادی را بر ضد کوششهای مکرری که اخیراً برای زدن مهر «عارف» به افلاطون به کار می‌رود وارد کند. اینها تماماً مبتنی بر عبارات مجعول نامه‌هاست، که من می‌توانم آنها را تنها به عنوان آثار تنگ‌مایهٔ يك فقر روحی تلقی کنم که در جستجوی پناهگاهی در علم غیب و اسرار است. من در شگفتم که کسی بتواند آنها را به عنوان حکمت و روشنفکری و آزاداندیشی و به عنوان نتیجهٔ نهائی فلسفهٔ پردازشی افلاطونی تلقی کند.»^{۱۴۲} نیازی به گفتن نیست که ریتر کاملاً و بخوبی آگاه است که بعضی عبارات در آثار یقیناً موق افلاطون هست که انسان را به تفسیری در معنی عرفانی آن سوق می‌دهد؛ لیکن، در نظر وی، چنان عباراتی نه تنها خصیصهٔ شعری و اساطیری دارند، بلکه خود افلاطون نیز آنها را چنین می‌فهمیده است. افلاطون در آثار اولیهٔ خود اندیشه‌هایی پیشنهاد و عرضه می‌کند، و گویی با احتیاط راه می‌جوید، و گاهی به افکار نیم‌بند خود زبان شعری و اساطیری می‌پوشاند؛ لیکن وقتی، در محاورات بعدی، به بحثی علمی‌تر دربارهٔ نظریه‌های شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی خود می‌پردازد، دیگر به زبان «کاهنه» سخن نمی‌گوید یا تمثیلات و کنایات شعری به کار نمی‌برد.

به نظر می‌رسد که اگر ما «خیر» را عمدهٔ از این جنبه که ایدئال یا غایت (تلوس) است ملاحظه کنیم، اُرس (عشق) را می‌توان صرفاً نیروی محرک طبیعت عالی‌تر انسان به سوی خیر و فضیلت دانست (یا، به زبان نظریهٔ وجود قبلی نفس و تذکر، به عنوان جاذبهٔ طبیعی طبیعت عالی‌تر انسان به طرف ایدئالی که در حالت وجود پیشین مشاهده کرده است). افلاطون، چنانکه دیدیم، اخلاق صرفاً نسبی را نمی‌پذیرد؛ مقیاسها و معیارهای مطلق، ایدئالهای مطلق، وجود دارند. بدین ترتیب ایدئال عدالت، ایدئال اعتدال، ایدئال شجاعت وجود دارد، و این ایدئالها واقعی و مطلق هستند، زیرا تغییر نمی‌کنند، بلکه مقیاسها و موازین نامتغیر رفتارند. آنها «شیء» نیستند، زیرا مثال‌اند؛ مع‌ذلك صرفاً ذهنی نیستند، زیرا بر اعمال انسان گویی «حکومت می‌کنند». اما حیات انسانی به طور مجزاً جریان ندارد و جدا از جامعه و کشور نیست، و انسان نیز موجودی کاملاً جدا از طبیعت نیست؛ و بنا بر این ما می‌توانیم به درک يك ایدئال کلی و جامع

139. intuition 140. ecstasy

۱۴۲. ماهیت فلسفهٔ افلاطون، ص ۱۱.

۱۴۱. تاریخ انتقادی، صفحات ۱۹۰ و ۱۹۱.

یا غایت (تلوس)، که تمام ایدئالهای جزئی تابع آنند، نائل شویم. این ایدئال کلی و جامع «خیر» است و به وسیله دیاالکتیک، یعنی با سیر و سلوک عقلی فهمیده و درک می شود؛ اما در طبیعت عالی تر انسان کششی به طرف خیر و زیبایی حقیقی هست. اگر انسان اشتباهاً خیر و زیبایی محسوس، مثلاً زیبایی اشیاء فیزیکی را به جای خیر حقیقی بگیرد، در آن صورت نیروی جاذبه اُرس به سوی این خیرهای فرودین متوجه می شود، و ما با انسان خاکی و شهوانی مواجهیم. اما آدمی می تواند به مشاهده اینکه نفس عالی تر و بهتر از تن و جمال نفس دارای ارزش بیشتری از زیبایی تن است نائل شود. همچنین می تواند به مشاهده زیبایی در علوم صوری^{۱۴۳} و زیبایی مثل برسد: آنگاه نیروی اُرس وی را «به سوی اقیانوس پهناور زیبایی عقلانی» و «مشاهده صور محبوب و با عظمتی که در بردارد»^{۱۴۴} می کشاند. سرانجام، وی می تواند به درک اینکه چگونه تمام ایدئالهای جزئی تابع يك ایدئال کلی یا غایت (تلوس)، یعنی «خیر فی نفسه» هستند واصل شود، و بنابراین از «علم» این خیر و جمال عام و کلی بهره و لذت ببرد. نفس عقلانی شبیه ایدئال است،^{۱۴۵} و از این رو قادر است که ایدئال را نظاره کند و از نظاره آن هنگامی که شهوت جسمانی محدود و جلوگیری شود محظوظ گردد.^{۱۴۶} «هیچ کس آن قدر بیمایه نیست که عشق نتواند او را با الهامی ملکوتی به سوی فضیلت سوق دهد»^{۱۴۷} بنابراین حیات حقیقی برای انسان حیات فلسفی یا حیات حکمت و خردمندی است، زیرا تنها فیلسوف است که به علم کلی حقیقی نائل می شود و خصیصه عقلانی «واقعیت» را درمی یابد. در تیمائوس دمیورژ به عنوان سازنده جهان بر طبق ایدئال یا الگوی نمونه ای وصف شده است که می کوشد تا آنجا که ماده سخت و سرکشی که در اختیار اوست اجازه می دهد، آن را شبیه ایدئال بسازد. بر فیلسوف است که ایدئال را درک کند و بکوشد تا حیات خویش و دیگران را بر وفق آن نمونه و الگو تنظیم کند. از اینجاست مقامی که در جمهوری به فیلسوف - پادشاه (حکیم - حاکم) داده شده است. اُرس یا عشق در مهمانی^{۱۴۸} به عنوان «خدایی بزرگ» تصویر شده است، و مقامی بین موجود الهی و موجود فانی دارد. به عبارت دیگر، اُرس «فرزند فقر و غناست»، میل است، و میل برای چیزی است که هنوز به دست نیامده است، اما اُرس، هر چند فقیر است، یعنی هنوز دارا نیست، «میل شدید برای کسب نیکبختی و خیر است.» کلمه «اُرس» غالباً به يك نوع میل محدود شده است - و به هیچ وجه عالی ترین نوع آن نیست - لیکن کلمه ای است دارای

۱۴۳. رجوع کنید به فیلیوس، ۵۱ ب ۹-۱۰.

۱۴۴. مهمانی، ۲۱۰ ۳-۵.

۱۴۵. رجوع کنید به فیدون. ۱۴۶. رجوع کنید به فدروس.

۱۴۷. مهمانی، ۱۷۹ الف ۷-۸.

۱۴۸. ۲۰۱ ۸ به بعد.

دلالت وسیعتری از میل جسمانی و به طور کلی «میل تولید زیبا به وسیله بدن و نفس هر دو» است. به علاوه، چون اُرس میل به خیر است که همیشه با ماست، بالضروره باید میل برای فناپذیری و بقای نفس نیز باشد.^{۱۴۹} آدمیان توسط اُرس فرودین از طریق تولید فرزندان در جستجوی بقا هستند؛ به واسطه اُرس برین شاعران مانند هُمر و زمامداران مانند سولُن^{۱۵۰} آثار و اخلاقی پاینده «به منزله ثمره میثاق آن عشق که میان ایشان و آن زیبا برقرار گشته است» به جا می گذارند. به سبب ارتباط با خود زیبایی وجود انسانی فناپذیر می شود و فضیلت حقیقی پدید می آید.

حال به نظر می رسد که تمام این سیر و سلوک را می توان از يك فراگرد عقلانی، به معنی تفکر تدریجی و بحث و استدلال، فهمید. با این وصف، درست است که مثال «خیر» یا مثال «زیبایی» يك اصل وجودی است، و بنابراین هیچ دلیل قبلی وجود ندارد که چرا خود آن نباید متعلق اُرس باشد و به طور شهودی درک شود. در مهمانی گفته شده است که نفس در اوج عروج «یکباره» «زیبایی» را مشاهده می کند، و حال آنکه در جمهوری گفته شده است که «خیر» در پایان و تنها با جدّ و جهد مشاهده می شود — عباراتی که ممکن است دلالت بر درک شهودی داشته باشد. آنچه می توانیم محاورات «منطقی» بنامیم ممکن است تنها دلالت اندکی بر تقرّب عرفانی به «واحد» داشته باشد؛ اما این جمله بالضروره این معنی را نمی رساند که افلاطون هرگز چنین تقرّبی را در نظر نداشته است، یا اگر در نظر داشته موقع نوشتن پارمنیدس و تئتوس و سوفسطائی منکر آن بوده است. در این محاورات از مسائل معینی بحث می شود، و ما حق نداریم که منتظر باشیم که افلاطون تمام جنبه های فکر خود را در یکی از محاورات نشان دهد. همچنین اینکه افلاطون هرگز «واحد» یا «خیر» را به عنوان متعلق آیین دین رسمی پیشنهاد نکرده است بالضروره مخالف و منافی امکان قبول تقرّب شهودی و عرفانی به «واحد» نیست. به هر حال بسختی می توانیم منتظر باشیم که افلاطون تغییرات و اصلاحات اساسی درباره دین عامّه یونانی پیشنهاد کرده باشد (هرچند در قوانین تصفیه و تطهیر آن را مطرح می سازد، و اشاره می کند که دین حقیقی عبارت است از حیات با فضیلت و شناخت عمل «عقل» در جهان، مثلا در حرکات اجرام سماوی)؛ در حالی که، اگر «واحد» «ورای» وجود و نفس است، هرگز به خاطر وی خطور نکرده است که متعلق آیین پرستش عامّه باشد. با این همه، نوافلاطونیان، که یقیناً تقرّب «خلسه آمیز» به «واحد» را می پذیرفتند، در حمایت از دین رسمی و عمومی تردید

نمی کردند.

با توجه به این ملاحظات، به نظر می رسد که ناگزیریم نتیجه بگیریم که (الف) ما درباره تقرّب دیالکتیکی مطمئن هستیم، و (ب) درباره تقرّب عرفانی مطمئن نیستیم، در حالی که انکار نمی کنیم که برخی عبارات نوشته های افلاطون دلالت بر چنین تقرّبی دارد، و شاید افلاطون قصد داشته است که این طور فهمیده شوند.

۱۳. بدیهی است که نظریه صور (مُثل) نسبت به فلسفه پیش از سقراط پیشرفت فوق العاده ای به شمار می آید. وی خود را از قید ماتریالیسم بالفعل پیش از سقراطی رها می کند، در حالی که قائل به هستی «وجودی» نامادی و غیر محسوس است، که فقط سایه ای از این عالم نیست، بلکه به معنایی خیلی عمیق تر از آنکه عالم مادی واقعی است واقعی است. وی در حالی که با هر اکتیسی موافق است که اشیاء محسوس در یک حالت تغییر دائمی و شدن هستند، به طوری که هرگز واقعاً نمی توان گفت می باشند، دریافت که این فقط یک طرف تصویر است: «وجود» حقیقی، یعنی «واقعیت» ثابت و پایدار، نیز وجود دارد که می تواند شناخته شود و در واقع متعلق عالی معرفت است. از سوی دیگر، افلاطون به موضع فکری پارمنیدس نیفتاده است، که با مساوی دانستن جهان با «واحد» ثابت و ساکن مجبور شود که تمام تغییر و صیورت را انکار کند. در نظر افلاطون، «واحد» برتر و متعالی است، به طوری که صیورت را انکار نمی کند، بلکه در عالم «مخلوق» آن را کاملاً می پذیرد. به علاوه، خود «واقعیت» بدون روح و حیات و نفس نیست، به طوری که حرکت روحی در عالم واقعی وجود دارد. همچنین حتی «واحد» متعالی بدون «کثرت» نیست، همچنانکه اشیاء این عالم کاملاً بدون وحدت نیستند، زیرا از «صور» بهره مندند یا از آنها تقلید می کنند و بدین سان تا اندازه ای در نظم شرکت دارند. آنها کاملاً واقعی نیستند، اما لا وجود محض هم نیستند؛ از وجود بهره ای دارند، هر چند «وجود» حقیقی مادی نیست. روح و اثر آن، یعنی نظم، در عالم موجودند: «روح» یا «عقل» گویی در عالم نافذ و ساری است ولی مانند «نوس» آناکساگوراس عامل خارج از دستگاه نیست.

اما اگر افلاطون نسبت به فلسفه پیش از سقراطیان پیشرفتی را نشان می دهد، نسبت به سوفسطائیان و خود سقراط نیز حکایت از پیشرفتی دارد. نسبت به سوفسطائیان، زیرا افلاطون، در حالی که نسبت ادراک حسی (آیستزیس) را پذیرفت نسبت علم و ارزشهای اخلاقی را، همچون سقراط پیش از او، رد کرد. در مورد خود سقراط، چون افلاطون تحقیقات وی را با ماورای قلمر و مقیاسها و تعاریف اخلاقی به مقیاسهای منطقی وجودی گسترش داد. به علاوه، در حالی که دلالت یقینی وجود ندارد که سقراط کوششی برای یکی سازی^{۱۵۱} منظم

«واقعیت» به عمل آورده باشد، افلاطون يك «مطلق واقعی» را به ما معرفی می کند. بدین ترتیب در حالی که سقراط و سوفسطائیان عکس‌العملی نسبت به نظام‌های جهان‌شناسی پیشین و نسبت به تفکرات مربوط به «واحد» و «کثیر» نشان دادند (هرچند به يك معنی حقیقی اشتغال ذهن سقراط قطعاً راجع است به «واحد» و «کثیر»)، افلاطون بحث درباره مسائل جهان‌شناسان را ادامه داد، هرچند در سطحی بسیار عالی‌تر و بدون آنکه وضعی را که سقراط به دست آورده بود از دست بدهد. بدین سان می توان گفت که وی آنچه را در فلسفه‌های پیش از سقراطی و سقراطی با ارزش، یا به نظر او با ارزش، بود ترکیب و تألیف کرد.

البته باید پذیرفت که نظریه افلاطونی «صور» خرسند کننده نیست. حتی اگر «واحد» یا «خیر» برای او نماینده اصل نهائی، که تمام صور دیگر را دربردارد، باشد «جدایی» (خوریسوس) بین عالم معقول و عالم محسوس محض باقی می ماند. ممکن است افلاطون فکر کرده باشد که مسأله «جدایی» را از لحاظ شناخت‌شناسی به وسیله نظریه خود درباره اتحاد عقل (لوگوس) و گمان (دوکسا) و ادراک حسی (آیستزیس) در درک مثل تقسیم‌ناپذیر (آتوما آیده) حل کرده است؛ اما از لحاظ هستی‌شناسی قلمرو و ضرورت محض نامیین باقی می ماند. (با وجود این مشکوک است که یونانیان هرگز آن را «تبیین» کرده باشند.) بدین ترتیب به نظر نمی آید که افلاطون به نحو رضایت‌بخشی معنی بهره‌مندی (متکسیس) و تقلید (میسیس) را روشن کرده باشد. در تیمائوس^{۱۵۲} صریحاً می گوید که «صورت» هرگز داخل «هیچ چیز دیگر در هیچ جا» نمی شود، قولی که به وضوح نشان می دهد که افلاطون صورت یا مثال را به عنوان يك مقوم ذاتی و درونی شیء فیزیکی ملاحظه نکرده است. بنابراین، از لحاظ بیانات خود افلاطون، کوشش برای از میان بردن اختلافات بین او و ارسطو هیچ فایده‌ای ندارد. افلاطون ممکن است بخوبی حقایق مهمی را درک کرده باشد که درباره آنها ارسطو موفق نشده است که عدل و انصاف را رعایت کند، اما یقیناً وی به همان نظریه کلی^{۱۵۳} که ارسطو معتقد بود اعتقاد نداشت. در نتیجه، «بهره‌مندی» برای افلاطون نباید به این معنی گرفته شود که «جزء مقوم» از «اشیاء ازلی و ابدی» در حوادث وجود دارد.^{۱۵۴} بدین ترتیب «حوادث» یا اشیاء فیزیکی در نظر افلاطون بیش از تقلیدها یا تصاویر آینه‌وار مثل نیستند، و این نتیجه

اجتناب ناپذیر است که عالم محسوس «درکنار» عالم معقول، همچون سایه و تصویر زودگذر عالم معقول، وجود دارد. ایدئالیسم افلاطونی فلسفه‌ای است باشکوه و عالی و بلندمرتبه که شامل حقیقت بسیار است (زیرا عالم محسوس محض در واقع نه عالم منحصر است و نه عالی‌ترین و «واقعی»‌ترین عالم)؛ اما، از آنجا که افلاطون ادعا نمی‌کند که عالم محسوس توهم محض و لاجود است، فلسفه وی ناگزیر مستلزم يك «خوریسموس» (جدایی) است، و کوشش برای نادیده گرفتن این حقیقت بیهوده است. با این همه، افلاطون تنها فیلسوف بزرگی نیست که نظام فلسفی اش او را در مشکلات مربوط به «جزئیت»^{۱۵۵} انداخته است، و گفتن اینکه ارسطو در کشف «جدایی» در فلسفه افلاطونی بر حق بود بدین معنی نیست که نظر ارسطویی درباره کلی، وقتی به تنهایی در نظر گرفته شود، تمام مشکلات را حل و رفع می‌کند. خیلی محتمل‌تر است که این دو متفکر بزرگ بر جنبه‌هایی از واقعیت که محتاج به سازش در يك ترکیب کاملتر است تأکید کرده‌اند (و شاید زیاد تأکید کرده‌اند).

اما، هر نتایجی که ممکن است افلاطون به آنها رسیده باشد، و هر نقائص یا خطاهایی که ممکن است در نظریه او درباره مثل باشد، نباید فراموش کنیم که افلاطون قصد داشته است که حقیقت متیقنی را اثبات کند. وی عقیده راسخ داشت که ما می‌توانیم ذوات را در فکر دریابیم، و درمی‌یابیم، و به نحو استوار معتقد بود که این ذوات صرفاً مخلوقات ذهن انسانی نیستند (که گویی ایدئال عدالت، مثلا، صرفاً آفریده انسان است و خصیصه نسبی دارد)؛ ما آنها را خلق نمی‌کنیم، کشف می‌کنیم. ما درباره اشیاء بر طبق مقیاسها اعم از مقیاسهای اخلاقی و زیباشناختی و نیز بر طبق نمونه‌های نوعی و جنسی داوری می‌کنیم؛ هر داوری و حکمی بالضروره مستلزم چنین مقیاسهایی است و اگر داوری علمی عینی است، پس این مقیاسها باید مرجع عینی داشته باشند. اما آنها در عالم حسی، بدین عنوان، یافت نمی‌شوند و نمی‌توانند یافت شوند؛ بنابراین باید از عالم بی ثبات جزئیات حسی برتر باشند. افلاطون واقعا «مسأله انتقادی» را مطرح نکرده است، هر چند بدون تردید معتقد بود که تجزیه غیر قابل تبیین است، مگر اینکه هستی عینی مقیاسها مورد اعتقاد باشد. ما نباید به افلاطون وضع يك نوکانتی^{۱۵۶} را نسبت دهیم، زیرا حتی اگر (که ما قصد قبول آن را نداریم) حقیقتی که در اساس نظریه‌های «هستی قبلی» و «تذکر» قرار دارد همان مطلب «قبلی و ماتقدم» (a priori) کانتی باشد، دلیل و مدرکی وجود ندارد که خود افلاطون این «اساطیر» را به عنوان بیانات تمثیلی و رمزی^{۱۵۷} برای نظریه امر «قبلی» ذهنی محض به کار برده است. برعکس، همه دلائل و مدارك نشان می‌دهد

که افلاطون به مرجع عینی مفاهیم معتقد بوده است. «واقعیت» را می توان شناخت و «واقعیت» عقلانی است: آنچه نمی تواند شناخته شود عقلانی نیست، و آنچه کاملاً واقعی نیست کاملاً عقلانی نیست. افلاطون این نظر را تا آخر حفظ کرد، و معتقد بود که اگر تجربه ما (به معنی وسیع) باید تبیین شود یا با ارتباط منطقی تفسیر و تعبیر شود، تنها بر مبنای نظریه اومی توان آن را تبیین کرد. از سوی دیگر، اگر افلاطون کانتی نبود، داستانسرا یا اسطوره نویس صرف هم نبود: او یک فیلسوف بود، و نظریه «صور» (مُثل) به عنوان یک نظریه فلسفی و عقلانی مطرح شده است («فرضیه» ای فلسفی برای تبیین تجربه)، نه به عنوان پژوهشی در علم اساطیر (میتولوژی) یا فرهنگ عامه (فولکلور)، و نه به عنوان بیان محض آرمان و آرزو برای عالمی بهتر از این عالم.

پس، اشتباهی بزرگ است که افلاطون را به یک شاعر تبدیل کنند، که گویی وی صرفاً یک «واقع گرین»^{۱۵۸} است که میل دارد جهانی فوق جسمانی، یعنی یک عالم ایدئال، بیافریند که در آن بتواند دور از شرایط تجربه روزانه زندگی کند. اگر افلاطون می توانست با مالارمه^{۱۵۹} بگوید، «جسم شهبانی غم انگیز است، دریغا! و من همه کتابها را خوانده ام، گریختن! به آنجا گریختن...»،^{۱۶۰} برای آن می بود که به واقعیت یک عالم معقول و فوق جسمانی معتقد بود، که به فیلسوف برای کشف کردن آن، نه برای خلق کردن آن، عرضه شده است. افلاطون درصدد آن نبود که «واقعیت» را به رؤیا، با آفرینش عالم شاعری خویش، تبدیل کند، بلکه می خواست از این دنیای فرودین به عالم برین مثل والای محض تعالی جوید. وی به واقعیت این مثل قائم به ذات عمیقاً معتقد بود. وقتی مالارمه می گوید: «من می گویم: گل، و این گل از لحاظ موسیقی در بیرون عالم فراموشی که صدای من کرانه ای برای آن قائل نیست، به عنوان چیز دیگری جز حقه سبز آن، و خود مفهوم دل انگیز آن به مرتبه عدم دسته گلهای واقعی تعالی می یابد»، درباره آفرینش گل ایدئال (آرمانی) می اندیشد، نه درباره کشف «گل برین» [صورت یا مثال «واقعی» والای گل] به معنی افلاطونی. درست همان طور که در یک قطعه موسیقی (سمفونی) آلات موسیقی می توانند یک منظره را به آهنگ موسیقی تبدیل کنند، به همین گونه شاعر گلهای واقعی تجربه را به صورت ذهنی، به موسیقی رؤیا - فکر، تبدیل می کند. به علاوه، تهی ساختن شعر مالارمه از اوضاع و احوال خاص و جزئی به قصد توسعه قلمرو متداعی و احضارکننده و رمزی آن تصویر عملاً سودمند بود. (و چون اینها شخصی اند، فهم شعر

158. escapist

۱۵۹. Mallarmé، شاعر فرانسوی. — م. ۱۶۰. استفان مالارمه، اشعار (ترجمه راجر فرای، Roger Fry).

او بسیار دشوار است.) اما به هر حال، این همه نسبت به افلاطون بیگانه است، کسی که صرف نظر از قریحه شاعریش، قبل از هر چیز فیلسوف است، نه شاعر.

و سزاوار نیست که هدف افلاطون را عبارت از تبدیل واقعیت به سبک و اسلوب رینر ماریا ریلکه^{۱۶۱} بدانیم. در این مجادله حقیقتی تواند بود که ما عالمی از خودمان گویی با آراستن آن از درون خودمان می‌سازیم — نورآفتاب بردیوار ممکن است برای مامعنایی داشته باشد بیش از معنای «فی نفسه»، یعنی بر حسب اتمها و الکترونها و امواج نوری، به دلیل تأثرات ذهنی، و اشارت و کنایات، تداعیها، رنگهای قوی وضعیفی که ما به آن می‌دهیم — اما کوشش افلاطون برای غنی کردن، زیباساختن و تبدیل این عالم به وسیله احضارهای ذهنی نبود، بلکه برای گذشتن و فراتر رفتن از عالم محسوس به عالم فکر، یعنی «واقعیت» متعالی، بود. البته هنوز برای ما قابل بررسی است، اگر همچنان متمایل باشیم، که منابع و مبادی روان‌شناختی فکر افلاطون را مورد بحث قرار دهیم (ممکن است که وی از لحاظ روان‌شناختی يك واقع‌گریز بوده است)؛ لیکن، اگر ما چنین کنیم، در عین حال باید به یاد آوریم که این کار معادل با تفسیری از آنچه افلاطون در نظر داشته نیست. صرف نظر از انگیزه‌های «ناخودآگاه»ی که شاید داشته یا نداشته است، یقیناً منظور او پیگیری يك تحقیق فلسفی و علمی جدی بوده است.

نیچه افلاطون را به دشمنی با این جهان، و به ساختن يك عالم متعالی به سبب دشمنی نسبت به این عالم، و به مقابل قرار دادن يك «آنجا» و يك «اینجا» به واسطه تنفر از عالم تجربه و تنفر از حیات انسانی، و از روی پیش فرضها و علائق اخلاقی، متهم کرده است. اینکه افلاطون تحت تأثیر ناامیدیهای خود در زندگی عملی بوده، مثلا به علت رفتار سیاسی دولت آتن یا به سبب ناامیدیش در سیسیل، احتمالا درست است؛ لیکن او نسبت به این دنیا بجد خصومت نداشت؛ بر عکس، می‌خواست سیاستمداران و دولتمردانی حقیقی تربیت کند که گویی کاردمیورزرا در ایجاد نظم در بی نظمی ادامه دهند. وی فقط تا آنجا دشمن زندگی و این دنیا بود که زندگی و دنیا بی نظم و ناقص و با آنچه به عقیده وی واقعیات ثابت و معیارهای پایدار دارای ارزش فائق و معنای کلی اند ناهماهنگ باشند یا بیانگر آنها نباشند. مقصود این نیست که چه تأثیری به عنوان علل یا شرایط یا اوضاع و احوال، به پدید آمدن ما بعد الطبیعه افلاطون کمک کرد، بلکه بیشتر این مسأله است که «آیا افلاطون موضع فکری خود را اثبات کرد یا نه؟ — و مردی نظیر نیچه به این مسأله نمی‌پردازد. اما ما نمی‌توانیم به طور قبلی این نظر را رد کنیم که آنچه در این

دنیادارای نظم و معقولیت است اساسی عینی در واقعیتی نامرئی و متعالی دارد، و من معتقدم که افلاطون در مابعدالطبیعه خود تنها به قسمت قابل توجهی از حقیقت دست نیافت، بلکه همچنین راهی طولانی در جهت نشان دادن اینکه حقیقت این است پیمود. اگر آدمی اصلاً بخواهد سخن بگوید، مطمئن است که احکام ارزشی می‌سازد، احکامی که مستلزم معیارها و مقیاسهای عینی است، ارزشهایی که با درجات گوناگون بصیرت می‌توانند درک شوند، ارزشهایی که خود را «فعلیت» نمی‌دهند بلکه برای بالفعل ساختن خود به اراده انسانی متعاون با خدا در تحقق ارزش و ایدئال در حیات انسانی وابسته‌اند. البته ما تا آنجا که سر و کارمان با معرفت طبیعی است، شهود مستقیمی نسبت به «مطلق» نداریم (و نظریه افلاطونی تا آنجا که مستلزم چنین معرفتی است پذیرفتنی نیست، و حال آنکه تا آنجا که معرفت حقیقی را با درک مستقیم «مطلق» یکی می‌گیرد ممکن است به نظر آید که ندانسته، به شکاکیت می‌انجامد)، اما با تفکر عقلانی یقیناً ما می‌توانیم به معرفت عینی (و در واقع به طور متعالی پایه گذاری شده) ارزشها، ایدئالها و غایات برسیم، و این روی هم رفته مطلب عمده افلاطون است.

علم النفس افلاطون

۱. افلاطون به هیچ وجه تسلیم علم النفس سطحی جهان‌شناسان پیشین، که نفس را تأویل به هوا یا آتش یا اتم می‌کردند نشد: او نه مادی مذهب بود و نه از کسانی که نفس را پدیده‌ای فرع بر بدن (نمود یا شبه پدیدار)^۱ می‌شمارند، بلکه طرفدار قطعی و سرسخت اصالت روح^۲ بود. نفس به وضوح از بدن متمایز است؛ و با ارزش‌ترین دارایی انسان است، و توجه و مراقبت راستین نفس باید کار اصلی آن باشد. بدین گونه در پایان فدروس، سقراط دعا می‌کند: «ای پان^۳، ای خدای محبوب من، و ای خدایان دیگر که در اینجا حاضرید، دعای مرا مستجاب کنید که در درون خویش زیبا باشم، و همه امور بیرونی من با امور درونی‌ام سازگار باشد. چنان کنید که فقط شخص فرزانه را توانگر بشمارم. و از اندوخته طلا تنها به اندازه‌ای به من بدهید که انسان پرهیزکار بار آن را تواند کشید.»^۴ واقعیت نفس و تسلط آن بر بدن در دوگانه انگاری^۵ روان‌شناختی افلاطون بیان مؤکدی می‌یابد، که مطابق است با دوگانه انگاری مابعدالطبیعی او. در قوانین^۶ افلاطون نفس را به عنوان «خودآغازگر حرکت» یا «منشأ حرکت» تعریف می‌کند. چون چنین است، نفس مقدم بر بدن است به این معنی که نسبت به بدن برتر است (بدن متحرک است بدون اینکه مبدأ حرکت باشد) و باید بر بدن حکومت کند. در تیمائوس افلاطون می‌گوید که «تنها شیء موجودی که خاصه دارای عقل و خرد است نفس است، و این شیئی

۱. epiphenomenalist 2. spiritualist 3. Pan

نامرئی است، در صورتی که آتش، آب، خاک و هوا همگی اجسام مرئی اند»^۷؛ و در فیدون ثابت می‌کند که نفس نمی‌تواند صرفاً پدیده‌ای فرع بر بدن باشد. سیمیاس^۸ بر آن است که نفس فقط هماهنگی بدن است و هنگامی که بدن، که نفس هماهنگی آن است، از میان برود آن هم از میان می‌رود؛ اما سقراط خاطر نشان می‌کند که نفس می‌تواند بر بدن و آمال و امیال آن حکومت کند، در صورتی که بی‌معنی و باطل است فرض اینکه هماهنگی صرف بتواند بر چیزی که هماهنگی آن است حکومت کند.^۹ همچنین، اگر نفس هماهنگی صرف بدن است، نتیجه می‌شود که يك نفس می‌تواند بیشتر دارای نفس باشد تا يك نفس دیگر (زیرا هماهنگی افزایش یا کاهش می‌پذیرد)، که فرضی است نامعقول و باطل.

اما هر چند افلاطون به تمایز ذاتی بین نفس و بدن قائل است، تأثیری را که ممکن است به واسطه یا از طریق بدن بر نفس اعمال شود انکار نمی‌کند. در جمهوری تربیت بدنی را در میان اجزاء تشکیل دهنده تعلیم و تربیت حقیقی می‌گنجانند، و بعضی از انواع موسیقی را به علت اثر زبان آوری که در نفس دارند رد می‌کند. در تیمائوس قبول می‌کند که ممکن است تربیت بدنی و عادات بدنی شرارت‌آمیز تأثیر بدی برجای بگذارد، که امکان دارد حتی حالت درمان‌ناپذیری پدید آورد که به اسارت نفس منتهی شود.^{۱۰} و در قوانین به تأثیر توارث اهمیت می‌دهد.^{۱۱} در واقع، مزاج و سرشت ناقص و معیوبی که از والدین به ارث رسیده و تعلیم و تربیت ناقص یا محیط عیناً مسؤول اغلب بیماریهای نفس‌اند. «هیچ کس از روی اراده خواهان شرّ و بدی نیست؛ انسان بد و شریر به علت عادت نکوهیده و عیناً بدن و بر اثر پرورش نادرست و ابلهانه بد و شریر می‌شود و اینها شرور ناگواری هستند که گریبانگیر هر انسانی می‌شوند، بی‌آنکه او آنها را خود انتخاب کرده باشد.»^{۱۲} بنابراین حتی اگر افلاطون لدی‌الافتضا چنان سخن می‌گوید که گویی نفس کاری جز سکونت در بدن و استفاده از آن ندارد، ما نباید وی را به عنوان منکر هر گونه عمل متقابل نفس و بدن بر یکدیگر معرفی کنیم. ممکن است وی این عمل متقابل را تبیین نکرده باشد، لیکن به هر حال این کار بسیار مشکلی است. عمل متقابل يك حقیقت بدیهی است، و باید آن را پذیرفت: با انکار عمل متقابل، به دلیل اینکه کسی نمی‌تواند آن را کاملاً تبیین کند، یا با احاله نفس به بدن به منظور خلاص کردن خود از ضرورت ارائه يك تبیین یا از ضرورت اعتراف به اینکه کسی نتوانسته است تبیینی عرضه کند، وضع بهتر

۹. ۸۵ هـ ۳-۸۶ د ۴، ۹۳ ج ۳-۹۵ الف ۲

۱۰. تیمائوس، ۸۶ ب به بعد.

۱۱. قوانین، ۷۷۵ ب به بعد.

۱۲. تیمائوس، ۸۶ د ۷ هـ ۳.

نمی شود.

۲. در جمهوری ما نظریه طبیعت سه جزئی بودن نفس را می یابیم،^{۱۳} نظریه ای که گفته اند از فیثاغوریان گرفته شده است.^{۱۴} این نظریه در تیمائوس دوباره مطرح می شود، و بنا بر این بسختی می توانیم در این فرض موجه باشیم که افلاطون زمانی آن را ترك کرده است.^{۱۵} نفس شامل سه «جزء» است — «جزء» عقلانی (لوگیستیكون)، «جزء» همت و اراده (تیموآیدس) و «جزء» شهوانی (اپی تومه تیکون). لفظ «جزء» را می توان به نحو قابل توجیه در این ارتباط به کار برد، زیرا خود افلاطون کلمه «مُرس» را به کار می برد؛ اما من همین حالا (در جمله پیش) آن را با نشان نقل قول («») مطرح کردم تا بريك کلمه استعاری و مجازی دلالت کند و به این معنی گرفته نشود که نفس مادی و بُعددار است. لفظ «مُرس» در کتاب چهارم (۴۴۴ ب ۳) جمهوری دیده می شود، و پیش از این افلاطون لفظ «آیدوس» (مثال) را به کار می برد، کلمه ای که نشان می دهد که وی سه جزء را به عنوان صورتها یا عملکردها یا اصول عمل تلقی می کند، نه به عنوان اجزاء به معنی مادی.

جزء عقلانی (لوگیستیكون) چیزی است که انسان را از جانوران درنده متمایز می سازد، و عالی ترین رکن یا اصل نفس است، و غیر فانی و شبیه لاهوت است. دو اصل دیگر، جزء همت و اراده (تیموآیدس) و جزء شهوانی (اپی تومه تیکون) فناپذیرند. از این دو، جزء همت و اراده شریف تر است (در انسان به شجاعت اخلاقی شبیه تر است)، و یار و یاور عقل است، یا باید باشد، هر چند در حیوانات هم یافت می شود. جزء شهوانی به امیال بدنی مربوط است، زیرا جزء عقلانی نفس امیال و خواسته های مخصوص به خود دارد، مثلا اشتیاق برای حقیقت، یعنی اُرس، که همتای عقلانی اُرس جسمانی است. در تیمائوس^{۱۶} افلاطون جای ویژه جزء عقلانی نفس را در سر، جزء همت و اراده را در سینه، و جزء شهوانی را زیر حجاب حاجز تعیین می کند. تعیین محل عنصر همت و اراده در قلب و ریه ها يك سنت قدیمی بود، که به همر بازمی گردد؛ اما اینکه آیا افلاطون از این محلها معنی حقیقی آنها را می خواسته است یا نه، گفتنش دشوار است. ممکن است منظوری این بوده است که این محلها نقاط عمل متقابل میان بدن و عناصر اصلی نفس اند؛ مگر دکارت (کسی که یقیناً به روحانیت نفس معتقد بود) محل عمل متقابل را در غده صنوبری تعیین نکرد؟ اما اعتقاد به اینکه افلاطون علم النفس خود را به طور منظم جزء

۱۳. کتاب چهارم.

۱۴. رجوع کنید به سیسرون، مجادلات توسکولانی، ۵، ۴، ۱۰. (در این قطعه سیسرون به دو جزء، اجزاء عقلانی و

غیر عقلانی، اشاره می کند). ۱۵. تیمائوس، ۶۹ د ۶ - ۷۰ الف ۷. ۱۶. تیمائوس، همانجا.

به جزء طرح کرده است مشکل است، چنانکه این نکته را از ملاحظات ذیل می توان دریافت. افلاطون اعلام کرد که نفس غیر فانی است، و تیمائوس یقیناً تعلیم می کند که فقط جزء عقلانی نفس از این امتیاز برخوردار است.^{۱۷} اما اگر دیگر اجزای نفس فانی و فسادپذیرند، پس آنها باید از جزء عقلانی به نحوی مرموز جداشدنی باشند یا باید نفس یا نفوس دیگری تشکیل دهند. تأکید آشکار بر بساطت نفس در فیدون ممکن است به جزء عقلانی مربوط باشد؛ اما در اساطیر (مثلاً اساطیر جمهوری و فدروس) چنین فهمیده می شود که نفس در تمامیت خود باقی می ماند، و لا اقل در حالت جدایی از بدن خاطره آن را حفظ می کند. منظور من این نیست که تمام آنچه اساطیر در بردارد به معنی تحت اللفظی آن گرفته شود، بلکه فقط می خواهم خاطر نشان کنم که فرض آشکار آنها که نفس بعد از مرگ خاطره خود را نگه می دارد و تحت تأثیر زندگی خیر یا شر پیشین خود در بدن است، مستلزم امکان بقای نفس در تمامیتش و حفظ لا اقل قابلیت دور دست به کار بردن عملکردهای همت و اراده و شهوت است، و لو آنکه در حالت جدایی از بدن نتواند آنها را عملاً به کار ببرد. مع ذلك، این بیش از تفسیر ممکن نیست، و با توجه به بیانات صریح خود افلاطون و با توجه به موضع دوگانه انگارانه کلی او، به نظر محتمل می آید که به عقیده او فقط جزء عقلانی باقی می ماند، و دیگر اجزای نفس کاملاً از میان می روند. اگر مفهوم ارکان سه گانه نفس به عنوان اجزای (میره) سه گانه با مفهوم مثل (آیده) سه گانه مخالف و مغایر باشد، در آن صورت این فقط دلیل است بر اینکه افلاطون هرگز به طور کامل علم النفس خود را استادانه نساخته است یا مستلزمات اقوال خود را بررسی و حل نکرده است.

۳. چرا افلاطون طبیعت نفس را سه جزئی می داند؟ اصولاً به سبب امر آشکار کشمکش در درون نفس. در فدروس مقایسه مشهوری صورت می گیرد که در آن عنصر عقلانی به يك آرا بهران تشبیه شده است، و دو عنصر اراده و شهوانی به دو اسب.^{۱۸} یکی از اسبها خوب است (عنصر اراده، که یار و یاور طبیعی عقل است و «افتخار را با اعتدال و حیا دوست می دارد»)، اسب دیگر بد است (عنصر شهوی، که «دوستدار هرزگیها و گستاخیهها» است)؛ و در حالی که اسب خوب به آسانی بر طبق رهبریهای آرا بهران رانده می شود، اسب بد سرکش و مایل به اطاعت از ندای شهوت جسمانی است، به طوری که باید آن را با شلاق منع و محدود کرد. بنابراین افلاطون این حقیقت تجربی را که محرکهای رقیب در درون آدمی بسیار است به عنوان خاستگاه و نقطه عزیمت خود اتخاذ می کند؛ لیکن هرگز واقعاً بحث نمی کند که چگونه

این امر می‌تواند با وحدتِ شعور و خودآگاهی سازگار باشد، و این نکته مهم و پرمعنی است که وی صریحاً می‌پذیرد که «تبیین اینکه نفس چیست کاری طولانی و به طور حتم خدایی است»، در صورتی که «گفتن اینکه به چه چیز شباهت دارد کاری کوتاه مدّت تر و انسانی است.»^{۱۹} پس می‌توانیم نتیجه بگیریم که تمایل به تلقی سه اصل عمل به عنوان اصول يك نفس وحدانی و تمایل به ملاحظه آنها به عنوان اجزای جداشدنی در علم النفس افلاطون ناسازگار باقی می‌ماند.

اما علاقه اصلی و عمده افلاطون آشکارا علاقه اخلاقی است که عبارت است از تأکید بر حقّ عنصر عقلانی که همچون آراهه‌ران حکومت و عمل کند. در تیمائوس گفته شده است که جزء عقلانی نفس، یعنی عنصر غیر فانی و «الهی»، رادمیورژا از همان اجزای مقومی ساخته است که نفس جهانی را از آن ساخته است، و حال آنکه اجزای فانی نفس را، همراه با تن، خدایان آسمانی ساخته‌اند.^{۲۰} این بی‌شک بیانی اساطیری از این حقیقت است که عنصر عقلانی نفس عالی‌ترین عنصر است و برای حکومت کردن به دنیا آمده است، حقّ طبیعی برای حکومت کردن دارد، زیرا جنبه الهی آن بیشتر است. عنصر عقلانی میل و کشش طبیعی با عالم معقول و نامرئی دارد، که قادر به تأمل و اندیشیدن است، در صورتی که دیگر عناصر نفس ذاتاً با تن، یعنی با عالم پدیدار، بستگی دارند و سهم مستقیمی در عقل و فعالیت عقلی ندارند و نمی‌توانند عالم «صور» را مشاهده کنند. این مفهوم دوگانه انگاری (ثنویت) در فلسفه نوافلاطونی و در نزد اگوستین و دکارت و غیره دوباره ظاهر می‌شود.^{۲۱} به علاوه، علی‌رغم اقتباس نظریه مشائیِ نفس توسط توماس آکوئینی و نحله او، نحوه سخن گفتن افلاطونی به عنوان نحوه سخن گفتن «عمومی» در میان مسیحیان باقی می‌ماند و باید همیشه باقی بماند، زیرا این حقیقت که در فکر افلاطون مؤثر بود، یعنی امر کشمکش درونی در انسان، طبیعتاً در اذهان همه کسانی که از اخلاق مسیحی حمایت می‌کنند تأثیر بسیار دارد. اما باید توجه کرد که این حقیقت که ما این کشمکش را در درون خودمان احساس می‌کنیم بیشتر مستلزم نظری مبتنی بر وحدت نفس است تا نظری که علم النفس افلاطونی ارائه داده است. زیرا، اگر کثرتی از نفوس در درون آدمی می‌بود — کثرتی عقلانی و غیر عقلانی — در آن صورت خودآگاهی درباره این کشمکش آن طور که در درونمان رخ می‌نماید و خودآگاهی درباره مسؤولیت اخلاقی غیر قابل تبیین

۱۹. ۲۴۶ الف ۴-۶. ۲۰. ۴۱ ج ۶-۴۲. ه ۴، ۶۹ ب ۸-۸ ج ۸.

۲۱. رجوع کنید به اگوستین: انسان نفس عقلانی است که بدن فانی و ارضی را به کار می‌برد. (درباره آداب کلیسای کاتولیک، ۱، ۲۷.)

خواهد بود. منظور من این نیست که این را برسانم که افلاطون نسبت به این حقیقت کاملاً نابینا و بی بصیرت بود، بلکه می‌خواهم فرض کنم که وی چنان تأکیدی بر یک جنبه از حقیقت نهاد که متمایل به فراموش کردن جنبه دیگر آن شد، و بنابراین موفق نشد که علم النفس عقلانی رضایت بخشی عرضه کند.

۴. اینکه افلاطون قائل به بقای نفس است به اندازه کافی روشن است. از اظهارات صریح وی چنانکه دیدیم آشکار است که این امر (بقای نفس) محدود به یک جزء از نفس، یعنی جزء عقلانی است، هر چند کاملاً ممکن است که نفس در تمامیت خود باقی باشد، اگرچه به اندازه کافی روشن است که نمی‌تواند اعمال پایین تر را در حال جدایی از تن انجام دهد. اما این هم درست است که نظر اخیر ممکن است به نظر آید که به این نتیجه منجر می‌شود که نفس در حالت جدایی از تن ناقصتر و بدتر از زمانی است که در این حیات فانی است — نتیجه ای که یقیناً افلاطون از پذیرفتن آن امتناع می‌کند.

انگیزه رد کامل اساطیر افلاطونی به نظر می‌رسد که، لااقل تا اندازه ای، به واسطه میل برای خلاص شدن از اندیشه جرائم پس از مرگ باشد، که گویی نظریه پادشها و مجازاتها نامربوط — و حتی مخالف — با اخلاق است. اما آیا نسبت دادن این طرز تلقی به افلاطون مناسب یا برطبق اصول نقادی تاریخی است؟ این نکته مورد قبول است که جزئیات و تفصیلات اساطیر (آنها را نباید جدی گرفت (همه این را می‌پذیرند)، ولی غیر از این است که مفهوم حیات آینده، که خصوصیت آن به وسیله رفتار در این زندگی معین می‌شود، خود «اساطیری» است. دلیل و مدرک واقعی وجود ندارد که خود افلاطون اساطیر را بتمامی به عنوان سخنان پوچ محض تلقی کرده باشد: اگر چنین تلقی کرده بود، چرا اصلاً آنها را مطرح می‌کرد؟ به نظر نویسنده حاضر چنین می‌رسد که افلاطون به هیچ وجه نسبت به نظریه مجازات بی طرف و بی اعتنا نبود، و این یکی از دلایل اصل موضوع قرارداد فناپذیری نفس از سوی او بود. او با لایبنتس^{۲۲} موافق می‌بود که «برای برآوردن آرزوی نوع بشر باید اثبات کرد که خدایی که بر همه حکومت می‌کند عادل و عاقل است، و او هیچ چیز را بدون پاداش و بدون مجازات نخواهد گذاشت. اینها بنیادهای مهم اخلاق اند.»^{۲۳}

چگونه افلاطون در اثبات بقای نفس کوشید؟

(یک) در فیدون^{۲۴} سقراط استدلال می‌کند که اضداد از اضداد پدید می‌آیند، چنانکه «از

22. Leibniz

۲۳. نامه به مکاتبه کننده ناشناخته در حدود ۱۶۸۰، دونکن (Duncan)، آثار فلسفی لایبنتس، ص ۹.

۲۴. ۷۰ د ۷۰-۷۲ هـ ۲.

قویتر، ضعیفتر»، یا «از خواب، بیداری، و از بیداری خواب». و اما، زندگی و مرگ اضدادند، و از زندگی مرگ پدید می‌آید. بنابراین ما باید فرض کنیم که حیات از مرگ حاصل شده است. این استدلال مبتنی بر فرض اثبات نشده‌ی جریان دوری ازلی و ابدی است؛ و همچنین فرض می‌کند که یک ضد از یک ضد پدید می‌آید، به عنوان ماده‌ای که از آن ناشی یا ساخته می‌شود. این دلیل ما را چندان قانع نمی‌کند؛ و علاوه بر آن، درباره‌ی وضع نفس در حالت جدایی از تن چیزی نمی‌گوید، و خودبخود به نظریه‌ی «چرخ تولدهای دوباره» منجر خواهد شد. نفس در یک «دوره» بر زمین ممکن است هیچ خاطره‌ی آگاهانه‌ای از یک دوره‌ی پیشین بر زمین نداشته باشد، به طوری که تمام آنچه «اثبات شده» این است که نفس باقی می‌ماند، نه اینکه فرد از این حیث که فرد است باقی می‌ماند.

(دو) دلیل بعدی که در فیدون^{۲۵} اقامه شده همان است که از عامل «قبلی» (a priori) در معرفت ناشی شده است. آدمیان درباره‌ی مقیاسها و قواعد مطلق معرفت دارند، چنانکه از احکام تطبیقی و مقایسه‌ای آنان درباره‌ی ارزش برمی‌آید. اما این مطلقات در عالم حسی وجود ندارند؛ بنابراین انسان باید آنها را در یک حالت هستی قبلی مشاهده کرده باشد. همین طور، ادراک حسی نمی‌تواند به ما معرفت ضروری و کلی بدهد. اما یک جوان، حتی کسی که هیچ آموزشی در ریاضیات نداشته باشد، تنها با فراگرد پرسش و پاسخ می‌تواند، بدون آموختن، وادار شود که حقایق ریاضی را «بیرون بدهد». از آنجا که وی آنها را از هیچ کس نیاموخته است و نمی‌تواند آنها را از ادراک حسی به دست آورد، لازمه‌ی این آن است که آنها را در یک حالت وجود قبلی درک کرده باشد و فراگرد «یادگیری» صرفاً فراگرد تذکر است (رجوع کنید به منون، ۸۴ به بعد). حقیقت امر این است که فراگرد پرسش و پاسخ که سقراط در منون به کار گرفته است واقعاً یک طریق تعلیم است، و به هر حال مقداری از دانش ریاضی به طور ضمنی از پیش مفروض است. با وجود این، حتی اگر دانش ریاضی را نتوان به وسیله‌ی «انتزاع» توجیه و تبیین کرد، ریاضیات باز هم می‌تواند یک علم قبلی و مقدم بر تجربه باشد، بدون اینکه ما مجبور باشیم وجود قبلی را اصل موضوع بگیریم. حتی بر فرض اینکه ریاضیات بتواند، لا اقل از لحاظ نظری، جزء به جزء کاملاً به طور قبلی (مقدم بر تجربه) توسط برده‌ی جوان منون مطرح شود، این امر وجود قبلی او را ایجاب نمی‌کند؛ همیشه شق دیگری بنا بر طرز فکر کانتی وجود دارد.^{۲۶}

سیمیاس خاطر نشان می‌کند^{۲۷} که این استدلال چیزی بیش از این اثبات نمی‌کند که نفس پیش از اتحاد با بدن وجود داشته است؛ لیکن ثابت نمی‌کند که نفس بعد از مرگ تن باقی می‌ماند. از این رو سقراط اظهار عقیده می‌کند که استدلال ناشی از «تذکر» باید در ارتباط با دلیل سابق در نظر گرفته شود.

(سه) دلیل سوم در فیدون (یا دوم، اگر دو دلیل پیشین با هم به شمار آیند) از بساطت و طبیعت الهی نفس — یا می‌توانیم بگوییم از اصالت آن — استنتاج می‌شود.^{۲۸} اشیاء محسوس مرکب و دستخوش فساد و انحلال و مرگند — و تن از شمار آنهاست. و اما، نفس می‌تواند صور غیر محسوس و نامتغیر و فسادناپذیر را بررسی و بازدید کند، و بدین سان نفس، به وسیله تماس و ارتباط با صور، نشان می‌دهد که به آنها بیشتر شبیه است تا به اشیاء مرئی و جسمانی، که اینها فانی‌اند. به علاوه، از این امر که نفس طبیعتاً مقدر است که بر تن حکومت کند، به نظر می‌رسد که بیشتر به الهی شبیه باشد تا به فانی. نفس، چنانکه می‌توان تصور کرد، «الهی» است — و این برای یونانیان به معنی غیر فانی و نامتغیر است.

(این استدلال به صورت استدلال دیگری بسط یافته است که از فعالیت‌های عالی تر نفس و روحانیت مفهوم [مجرد عقلی] به طبیعت روحانی و بسیط نفس می‌رسد.)

(چهار) دلیل دیگر فیدون در پاسخ سقراط به اعتراضات قییس^{۲۹} (کیس) رخ می‌نماید. (به رد سقراط بر «نظریه پدیده فرعی» که سیمیاس مطرح کرده بود، بیشتر اشاره کرده‌ام.) قییس اظهار نظر می‌کند^{۳۰} که صرف انرژی که نفس در زندگیهای متوالی بدنی تحمل کرده است «او را فرسوده می‌کند»، به طوری که «در پایان در یکی از این مرگها بکلی نابود خواهد شد». سقراط به این اعتراض با دلیل دیگری از فناناپذیری پاسخ می‌دهد.^{۳۱} هستی «صور» مورد قبول است. حال، حضور يك «صور» حضور يك «صور» متضاد را نمی‌پذیرد، و همچنین يك شیء که به موجب بهره‌مندی از يك «صور» چیزی است که هست، حضور همزمان يك «صور» متضاد را نخواهد پذیرفت. مثلاً هر چند ما نمی‌توانیم بگوییم که آتش گرم است، گرم است، و نخواهد پذیرفت که در عین حال محمول متضاد «سرد» نیز باشد. نفس به موجب بهره‌مندیش از «صور حیات» چیزی است که هست؛ بنابراین حضور «صور» ضد، یعنی «مرگ»، را نخواهد پذیرفت. پس وقتی مرگ نزدیک می‌شود، نفس باید نابود شود یا

۲۷. ۷۷. ۲۸. ۷۸. ۴. ۸۰. ۱.

29. Cebes

۳۰. ۸۶. ۸۸. ۶. ۸. ۳۱. ۱۰۳. ۳۱. ج ۱۰. ۱۰۷-۱۰. الف ۱.

از بدن مفارقت کند. اینکه نفس نابود نمی شود پذیرفته است. پس، اگر به طور دقیق سخن گوئیم، این دلیل را، به صرف اینکه روحانیت نفس مسلم گرفته شد، نباید دلیلی برای فناپذیری آن بنامیم. سقراط درمی یابد که قیاس روحانیت نفس را قبول دارد، لیکن از این نظر جانبداری می کند که نفس ممکن است فرسوده شود. پاسخ سقراط در واقع به اینجا می رسد که يك اصل و مبدأ روحی ممکن نیست فرسوده شود.

(پنج) در جمهوری^{۳۲} سقراط این اصل را فرض می کند که يك شیء نمی تواند تباه یا نابود شود مگر به واسطه شر و آفتی که درونی آن است. حال ضرور و آفات نفس عبارتند از «ستمگری، افراط، جبن، جهل»؛ لیکن اینها آن را تباه نمی کنند، زیرا يك شخص کاملاً غیر عادل عمری به درازی عمر يك انسان عادل یا درازتر از آن دارد. اما اگر نفس به سبب فساد درونی خود تباه نمی شود نامعقول است فرض اینکه به سبب شر و آفتی خارجی تباه شود. (در این استدلال آشکارا ثنویت و دوگانه انگاری فرض می شود.)

(شش) در فدروس^{۳۳} استدلال شده است که چیزی که چیز دیگر را حرکت می دهد، و خود به وسیله چیز دیگری متحرک است، وقتی از حرکت باز ایستاد حیاتش پایان می پذیرد. اما نفس يك اصل خود محرک است، يك منشأ و مبدأ حرکت است، و آن چیز که مبدأ است باید نامخلوق باشد، زیرا اگر نفس مخلوق می بود، مبدأ نمی بود. اما اگر نامخلوق است، پس زوال ناپذیر است، زیرا اگر نفس که مبدأ حرکت است تباه و نابود می شد، همه جهان و آفرینش «فرومی ریخت و از حرکت بازمی ایستاد.»

باری، همینکه مسلم گرفته شد که نفس مبدأ حرکت است، باید همیشه موجود بوده باشد (اگر حرکت ناشی از مبدأ است)، اما روشن است که این قول برای اثبات فناپذیری شخصی چندان کارآمد نیست. زیرا تمام این استدلال نشان می دهد که نفس فردی ممکن است صدور از نفس عالم باشد، که هنگام مرگ تن به آن بازمی گردد. مع هذا با خواندن فیدون به طور کلی و اساطیر فیدون و گرگیاس و جمهوری کسی نمی تواند از این تأثیر اجتناب کند که افلاطون به فناپذیری شخصی واقعی معتقد بوده است. به علاوه، عباراتی از قبیل آنچه در آن سقراط از این زندگی به عنوان آمادگی برای ابدیت سخن می گوید،^{۳۴} و اشاراتی از قبیل آنچه سقراط در گرگیاس^{۳۵} مطرح می کند مبنی بر اینکه شاید اورپییدس حق دارد که می گوید زندگی در اینجا واقعاً مرگ است و مرگ واقعاً زندگی است (اشاره ای که هاله ای ارفه ای پیرامون آن است)

چندان جوازی برای این فرض نیست که افلاطون، در تعلیم فنا ناپذیری، قصد اثبات صرفاً بقای جزء عقلانی (لوگستیکون) را داشته است، بدون اینکه این جزء عقلانی از خود آگاهی شخصی یا هویت مداومی برخوردار باشد. خیلی معقولتر است که فرض کنیم که وی ممکن بود با لایبنتیس موافق باشد، آنجا که شخص اخیر می پرسد: «آقا، برای شما چه فایده ای دارد که پادشاه چین شوید به شرط آنکه آنچه بوده اید فراموش کنید؟ آیا این عین آن نیست که گویی خداوند در عین حال که شما را از میان می برد، پادشاهی در چین بیافریند؟»^{۳۶}

بررسی اساطیر به تفصیل ضروری نیست، زیرا آنها فقط نمایشهای تصویری حقیقتی است که افلاطون آرزوی انتقال و ابلاغ آن را داشت، یعنی این حقیقت که نفس بعد از مرگ تن باقی است و حیات نفس از آن پس مطابق رفتارش در این زمین خواهد بود. اینکه افلاطون نظریه تجسدهای متوالی را، که در اساطیر مطرح شده، تا کجا به طور جدی در نظر داشته است، نامعلوم است: به هر حال به نظر می رسد که برای نفس فلسفی امید نجات از «چرخ تجسد دوباره» هست، و حال آنکه همچنین به نظر می آید که ممکن است گناهکاران علاج ناپذیری باشند که تا ابد به تارتاروس^{۳۷} (دوزخ) انداخته شوند. چنانکه قبلاً ذکر شد، معرفی حیات آینده در اساطیر بسختی با این قول افلاطون موافق است که تنها «لوگستیکون» (جزء عقلانی) باقی می ماند، و در این معنی من با ریتز موافقم که می گوید: «نمی توان مطمئن بود که افلاطون به بقای نفس، آن گونه که در اساطیر گرگیاس، فیدون و جمهوری تعلیم شده، اعتقاد راسخ داشته است.»^{۳۸}

بنابراین نظریه روان شناختی افلاطون هیئت منسجم و به طور منظم ساخته و پرداخته ای از اقوال «جزمی» نیست: علاقه او بدون تردید بیشتر دارای خصیصه اخلاقی بود. اما این بدان معنی نیست که گفته شود که افلاطون بسیاری از ملاحظات دقیق روان شناختی را، که می توان به طور پراکنده در سراسر محاورات یافت، مطرح نساخته است. در تأیید این سخن فقط کافی است که مثالها و تصویرهایی را در نظر آوریم که در تئنتوس درباره فراگرد فراموشی و به خاطر آوردن، یا تمایز بین حافظه و یادآوری در فیلیوس ارائه می دهد.^{۳۹}

۳۶. دوتکن، ص ۹.

37. Tartarus

۳۸. ذات، ص ۲۸۲.

۳۹. تئنتوس، ۱۹۱ ج ۸ به بعد؛ فیلیوس، ۳۳ ج ۸ - ۳۴ ج ۲.

نظریه اخلاقی

۱. خیر اعلی

اخلاق افلاطون مبتنی بر جستجوی سعادت و نیکبختی است، به این معنی که در جهت حصول بالاترین خیر انسان، که داشتن آن سعادت و نیکبختی حقیقی را دربردارد، هدایت شده است. می توان گفت که بالاترین خیر انسان توسعه و پیشرفت حقیقی شخصیت انسان به عنوان موجودی عقلانی و اخلاقی، رشد و پرورش صحیح نفس او، خوشی و آسایش هماهنگ کلی زندگی است. وقتی که نفس آدمی در حالتی است که باید در آن باشد، در آن صورت انسان نیکبخت و سعادتمند است. در آغاز فیلبوس دونظر بسیار دور از هم توسط پروتارخوس^۱ و سقراط از طریق استدلال مطرح می شود. هر چند هر دو موافقتند که خیر باید حالتی از نفس باشد، پروتارخوس آماده قبول این عقیده است که خیر عبارت است از لذت، و حال آنکه سقراط معتقد است که خیر عبارت است از حکمت. سقراط می کوشد تا ثابت کند که لذت، من حیث هی، نمی تواند خیر حقیقی و یگانه انسان باشد، زیرا زندگی لذت ناآمیخته (مراد از آن لذتی بدنی است)، که در آن نه ذهن و نه حافظه و نه معرفت و نه عقیده درست سهمی دارند، «نه زندگی انسانی، بلکه زندگی یک نوع جانوردریایی یا یک صدف خواهد بود.»^۲ حتی پروتارخوس نمی تواند فکر کند که چنین حیاتی برای آدمی مطلوب است. از سوی دیگر، زندگی «روحانی محض»، که عاری از لذت باشد، نمی تواند یگانه خیر انسان باشد؛ ولو اینکه عقل عالی ترین جزء انسان و فعالیت عقلانی (مخصوصاً تأمل و نظاره «صور») عالی ترین کارکرد انسان است، انسان عقل محض نیست. بدین ترتیب زندگی خوب برای انسان باید

زندگی آمیخته باشد، نه منحصرأ حیات ذهن و فکر و نه منحصرأ حیات لذت حسی. بنابراین افلاطون آماده قبول آن لذاتی است که درد ورنج به دنبال ندارد، مثلاً لذات عقلی،^۳ بلکه لذاتی نیز که خرسندی میل را دربردارد، به شرط آنکه میراً از گناه باشند و برخورداری از آنها با اعتدال همراه باشد. درست همان طور که غسل و آب باید به نسبت درستی مخلوط شوند تا نوشابه مطبوعی بسازند، همین طور احساس لذت آور و فعالیت عقلی باید به نسبت درستی به هم آمیخته شوند تا زندگی خوب انسان را بسازند.^۴

افلاطون می گوید که پیش از هر چیز زندگی خوب باید شامل تمام معرفت از نوع حقیقی تر، یعنی معرفت دقیق و صحیح اشیاء بی زمان، باشد. اما انسانی که فقط با خطوط مستقیم و منحنی کامل هندسه آشنا بوده، و هیچگاه معرفتی از بدلهای ناقص آنها که در زندگی روزانه با آنها برخورد می کند نداشته است، حتی نمی داند که چگونه راه خانه خود را پیدا کند. از این رو معرفت نوع دوم، و نه تنها نوع اول، باید در این مخلوط پذیرفته شود: این به آدمی آسیبی نمی رساند، به شرط آنکه اشیاء نوع دوم را همان گونه که هستند بشناسد و بدلهای ناقص را با حقیقت کامل اشتباه نکند. به عبارت دیگر، آدمی نیاز ندارد که به این زندگی فانی و دنیای مادی کاملاً پشت کند تا زندگی خوب راستین را رهبری کند، بلکه باید بداند که این دنیا نه عالم منحصر است و نه عالی ترین عالم، بلکه روگرفت تنگ مایه ای است از عالم مثالی (ایدئال). (پروتارخوس می گوید که «اگر بناست که زندگی انسانی اصلاً زندگی باشد»، به رغم این حقیقت که این زندگی بر طبق نظر سقراط «پُر از حدس و گمان و تقلید» و «فاقد پاکی و صفا و خلوص»^۵ است، موسیقی را باید پذیرفت.)

بدین گونه هنگامی که همه «آبی» که باید در ظرف «مخلوط کن» ریخته شود پذیرفته شد، مسأله ای که مطرح می شود این است که بدانیم چقدر «غسل» باید به آن افزوده شود. رأی قاطع در این مسأله، به این معنی که چقدر لذت باید پذیرفت، موکول به معرفت است. و اما افلاطون می گوید که معرفت خواستار بستگی با طبقه لذات «حقیقی» و «ناآمیخته» است؛ اما، در مورد بقیه، معرفت فقط لذاتی را خواهد پذیرفت که با سلامت و روحی معتدل و همه نوع خیر همراه باشد. لذات ناشی از «حماقت و شرارت» هیچ در خور آن نیستند که جایی در این آمیزه داشته باشند.

بدین سان راز آمیزه ای که زندگی خوب را می سازد اندازه یا تناسب است: جایی که این نکته مورد غفلت باشد آمیزه صحیحی وجود ندارد، بلکه آنچه وجود دارد چیز درهم برهمی

است. بنابراین خیر صورتی از زیباست که با اندازه و نسبت تشکیل شده است، و سیمتیا (تناسب)، کالون (زیبایی) و آله ثیا (حقیقت) سه صورت یا نشان خواهند بود که در خیر یافت می شوند. مقام اول تعلق می گیرد به «بهنگام بودن» (توکای ریون)، دوم به تناسب یا زیبایی یا تام و کامل بودن (توسیمترون کای کالون کای تو تلئون کای هیکانون)، سوم به نوس (عقل) و فرونزیس (فراست)، چهارم به ایستمای (معارف و علوم) و تخنای (صناعات و فنون) و دوکسای اُرثای (عقاید درست)، پنجم به لذاتی که درد ورنجی با آنها آمیخته نیست (خواه مستلزم احساس بالفعل باشند یا نباشند)، و ششم به کامیابی معتدل شهوت وقتی که، البته، بی ضرر و بدون آسیب باشد. پس چنین است خیر حقیقی انسان، زندگی خوب یا نیکبختی (اودیمونیا)؛ و انگیزه ای که انسان را به جستجوی آن وامی دارد اُرس است، یعنی میل یا اشتیاق به سوی خیر یا سعادت.

خیر اعلیٰ یا سعادت انسان البته شامل معرفت خداست — بدیهی است که چنین باشد اگر صور (مثل) «افکار» خدا هستند؛ و حال آنکه، حتی اگر تیمائوس به معنی تحت اللفظی آن گرفته و فرض شود که خدا از «صور» جداست و آنها را نظاره و تأمل می کند، تفکر و تأمل خود انسان درباره «صور»، که جزء مقوم و مکمل سعادت اوست، او را به خدا شبیه می گرداند. به علاوه، انسانی که عمل الهی را در جهان شناسد و تصدیق نکند نمی تواند سعادتمند باشد. بنابراین افلاطون می تواند بگوید که سعادت الهی سرمشق سعادت انسان است.^۶

و اما نیکبختی و سعادت باید با پیروی از فضیلت به دست آید، که به معنی حتی الامکان شبیه شدن انسان به خداست. ما باید «تاجایی که می توانیم شبیه خدا شویم [تأسی به صفات الهی کنیم]، و آن هم عبارت است از عادل و درستکار شدن به کمک حکمت.»^۷ «خدایان به کسی توجه و محبت دارند که میل و اشتیاق وی عادل شدن و شبیه خدا شدن باشد، تا جایی که انسان می تواند با پیروی از فضیلت به خدامانندی نائل شود.»^۸ افلاطون در قوانین اعلام می کند که «خدا مقیاس و معیار همه چیز است، به معنایی خیلی بالاتر از آن که هر انسانی، چنانکه گفته اند، بتواند امید آن را داشته باشد.» (بدین سان وی به پروتاگوراس پاسخ می دهد). «و هر که بخواهد محبوب خدا باشد، باید تا آنجا که ممکن است شبیه او شود و چنان باشد که او هست. بنابراین، انسان معتدل و خویشتن دار محبوب خداوند است، زیرا مانند اوست...»^۹ آنگاه در ادامه سخن می گوید که تقدیم قربانی به خدایان و نیایش برای آنها «شریفترین و عالی ترین چیزها، و همچنین بهترین رهنمون انسان به زندگی سعادت‌مندانه است»، لیکن خاطر نشان

۶. تئتوس، ۱۷۶ الف ۵- ه ۴. ۷. تئتوس، ۱۷۶ ب ۳-۱. ۸. جمهوری، ۶۱۳ الف ۷- ب ۱.

می‌کند که قربانیهای شیران و بیدینان را خدایان نمی‌پذیرند.^۹ بنابراین عبادت و فضیلت به سعادت تعلق دارد، به طوری که هر چند دنبال فضیلت رفتن و هدایت یک زندگی با فضیلت وسیله نیل به سعادت است، خود فضیلت نسبت به سعادت امری خارجی نیست، بلکه متمم و مکمل آن است. خیر آدمی قبل از هر چیز حالتی از نفس است، و فقط انسانی حقیقه با فضیلت است که انسانی حقیقه نیک و حقیقه سعادت‌مند باشد.

۲. فضیلت

۱. به طور کلی می‌توانیم بگوییم که افلاطون «یکی گرفتن سقراطی فضیلت با معرفت» را پذیرفت. در پروتاگوراس^{۱۰} سقراط در مقابل سوفسطائی ثابت می‌کند که بی‌معنی است فرض اینکه عدالت بتواند شرارت و بیدینی باشد یا پرهیزکار و دیندار بتواند بیدادگر باشد، به طوری که فضایل متعدّد نمی‌توانند کاملاً مختلف و نامتجانس باشند. وانگهی، انسان نامتعادل کسی است که از آنچه واقعاً برای انسان زیان آور است متابعت می‌کند، و حال آنکه انسان متعادل و خوشن‌دار آنچه را واقعاً خوب و سودمند است دنبال می‌کند. حال، پیروی از آنچه حقیقه خوب و نافع است خردمندی است، و متابعت از آنچه مضرّ است سفاهت است. از این رو اعتدال و خردمندی نمی‌توانند کاملاً مختلف باشند. همچنین، دلیری حقیقی یا شجاعت، مثلاً، به معنی ثبات قدم در جنگ است با علم به مخاطراتی که این کار دربردارد؛ شجاعت به معنی تهور بیجا و بی‌باکی صرف نیست. بنابراین شجاعت نیز مانند اعتدال نمی‌تواند از خردمندی جدا باشد. البته افلاطون انکار نمی‌کند که فضایل بر حسب متعلقاتشان یا اجزاء نفس که این فضایل عادات آنها هستند از یکدیگر متمایزند؛ لیکن همه این فضایل متمایز، تا آنجا که جلوه‌های یک شناخت واحد از خیر و شرّند، وحدتی را تشکیل می‌دهند. بنابراین، فضایل متمایز، در حزم و دوراندیشی یا معرفت آنچه حقیقه برای انسان خوب است و نیز معرفت وسایل نیل به آن خیر، یکی و متحدند. در متون روشن شده است که اگر فضیلت عبارت از معرفت یا حزم است، می‌توان آن را آموخت، و در جمهوری نشان داده شده است که تنها فیلسوف است که از معرفت حقیقی خیر انسان برخوردار است. سوفسطائی، که به مفاهیم «عامه پسند» فضیلت اکتفا می‌کند، نمی‌تواند معلم فضیلت باشد بلکه فقط کسی می‌تواند تعلیم فضیلت کند که معرفت درست داشته باشد، یعنی فیلسوف. این نظریه که فضیلت معرفت است واقعاً بیانی است از این حقیقت که خیر صرفاً یک کلمه نسبی نیست، بلکه راجع است به چیزی که مطلق و

۹. قوانین، ۷۱۵ هـ ۷-۷۱۷ الف ۳. ۱۰. پروتاگوراس، ۳۳۰ ج ۳ به بعد.

نامتغیر است: و الا نمی تواند متعلق معرفت باشد.

به نظر می رسد که افلاطون به این اندیشه که فضیلت معرفت است و اینکه فضیلت آموختنی است، همچنانکه به این اندیشه که هیچ کس دانسته و از روی اراده مرتکب بدی نمی شود، وفادار مانده است. وقتی که آدمی آنچه را در واقع شرّ و بدی است انتخاب می کند، آن را به اعتبار اینکه خیر است انتخاب می کند: وی به چیزی متمایل است که تصوّر می کند خیر است، لیکن چیزی است که در واقع شرّ است. افلاطون یقیناً خصیصه خودسری و لجاجت آمیز شهوت را، که تلاش می کند تا تمام موانع را از پیش پای خود بردارد، و آراهه‌ران را بزور همراه خود در یورش دیوانه‌وار و ابلهانه‌اش برای به دست آوردن چیزی که به نظرش خیر می آید ببرد، منظور داشته است؛ اما اگر اسب بد مقاومت آراهه‌ران را از میان ببرد، این، بنابر اصول افلاطون، تنها به این علت تواند بود که آراهه‌ران یا معرفتی از خیر حقیقی ندارد یا معرفتش درباره خیر هنگام یورش شهوت تیره و تار است. ممکن است به نظر آید که چنین نظریه‌ای، که از سقراط به ارث رسیده است، با قبول آشکاری که افلاطون درباره مسؤولیت اخلاقی دارد مخالف است، لیکن افلاطون می تواند جواب دهد که انسانی که می داند خیر حقیقی چیست ممکن است اجازه دهد که حکم و داوریش چنان به وسیله شهوت تاریک و مبهم شود، لا اقل موقتاً، که خیر ظاهری به نظر او همچون خیر حقیقی بنماید، هر چند او از اینکه اجازه داده است که شهوت عقل را چنان تاریک کند مسؤول است. اگر اعتراض شود که آدمی می تواند آزادانه شرّ را برای اینکه شرّ است انتخاب کند، پاسخ افلاطون فقط این است که آن انسان گفته است: «ای شرّ، تو خیر من باش.» اگر وی آنچه را که واقعاً شرّ یا مضرّ است انتخاب کند، در حالی که می داند نهایتاً چنین است، تنها به این علت تواند بود که او، علی‌رغم معرفتش، توجّه خود را به جنبه‌ای از آن شیء متمرکز می سازد که به نظرش خیر می آید. او ممکن است در واقع مسؤول چنین تمرکز توجّه خود باشد، لیکن، اگر انتخاب می کند، تنها می تواند تحت عنوان خیر انتخاب کند. یک انسان ممکن است خیلی خوب بداند که کشتن دشمنش نهایتاً برای او زیان آور است، لیکن مع ذلك این را انتخاب می کند، زیرا توجّه خود را بر چیزی متمرکز می سازد که به نظر می رسد خیر مستقیم ارضاء تمایل او برای انتقام یا به دست آوردن سودی به وسیله محو و نابودی دشمنش باشد. (می توان خاطر نشان کرد که یونانیان به نظر روشنتری درباره «خیر» و «حق» (عمل صحیح) و رابطه آنها با یکدیگر نیازمند بودند. قاتل ممکن است خیلی خوب بداند که آدم کشی کار خطا و نادرستی است، لیکن آن را به عنوان اینکه از جهاتی کار خوبی است مرتکب می شود. قاتلی که می داند که جنایت خطا و نادرست است البته ممکن است همچنین بداند که «خطا» و «نهایتاً مضرّ یا شرّ» جدانشدنی اند، اما چنین دانشی جنبه

«خوب بودن» (یعنی سودمند یا مطلوب بودن) را که ملازم عمل است از میان نمی برد. وقتی که ما کلمه «شر» را به کار می بریم، غالباً مقصودمان «خطا»ست، اما وقتی که افلاطون می گوید که هیچ کس از روی اراده کاری را که می داند شرّ است انتخاب نمی کند، منظورش این نیست که هیچ کس کاری را که می داند خطاست انتخاب نمی کند، بلکه این است که هیچ کس آزادانه کاری را که می داند از همه جهات برای او مضرّ است انتخاب نمی کند.

در جمهوری^{۱۱} افلاطون چهار فضیلت عمده یا اصلی — حکمت (سوفیا)، شجاعت یا همت (آندریا)، اعتدال یا خویشتن داری (سوفروزینه) و عدالت (دیکا یوزینه) — را مورد توجه و بررسی قرار می دهد. حکمت فضیلت جزئی عقلانی نفس است و شجاعت فضیلت جزئی اراده است، در حالی که اعتدال و خویشتن داری عبارت است از اتحاد اجزای اراده و شهوت تحت حکومت عقل. عدالت فضیلتی است کلی و عامّ و عبارت از این است که هر جزء از نفس کار خاصّ خود را با هماهنگی درخوری انجام دهد.

۲. در گرگیاس افلاطون برضدّ یکی گرفتن خیر و شر با لذّت و الم، و در مخالفت یا اخلاق «ایرمد» که کالیکلس مطرح کرده است استدلال می کند. در مخالفت با پلوس، سقراط کوشیده است تا نشان دهد که ستم کردن، مثلاً همچون یک جبار رفتار کردن، بدتر است از ستم کشیدن، زیرا ستم کردن تباه کردن نفس آدمی است، و این بزرگترین شرّی است که یک انسان می تواند تحمل کند. به علاوه، ستم کردن و آنگاه از کیفر گریختن از هر چیزی بدتر است، زیرا این کار شرّ و بدی را در نفس استوار و ابرام می کند، در صورتی که مجازات ممکن است اصلاح و بهبود پدید آورد. کالیکلس وارد بحث می شود و اعتراض می کند که سقراط «به مفاهیم توده پسند و عامیانه حق (درست)، که طبیعی نیست، بلکه فقط قراردادی است»^{۱۲} متوسّل می شود: بدی کردن ممکن است از لحاظ قراردادی رسوایی آور و ننگین باشد، لیکن این صرفاً اخلاق عوام الناس است. ضعیفان، که اکثریت هستند، با هم جمع می شوند تا «نوع قوی تر آدمیان» را محدود نگه دارند، و اعمالی را به عنوان حق (درست و صواب) اعلام می کنند که خوشایند آنها، یعنی اعضاء جماعت، باشد، و اعمالی را به عنوان خطا معرفی می کنند که برای آنها زیان آور است.^{۱۳} اما طبیعت در میان هم آدمیان و هم حیوانات نشان می دهد که «عدالت عبارت است از اینکه زبردست حکومت کند و بیش از زبردست داشته باشد»^{۱۴}

۱۱. جمهوری، کتاب ۴. ۱۲. گرگیاس، ۴۸۲ هـ ۳-۵.

۱۳. شباهت به عقاید نیچه آشکار است، هر چند اندیشه نیچه بسیار دور بود از اینکه عقاید جبار سیاست باز و شهوت ران

هرزه باشد. ۱۴. ۴۸۳ د ۶-۵.

سقراط از صراحت لهجه کالیکلس در آشکارا بیان کردن عقایدش که «قدرت حق است» تشکر می‌کند، لیکن خاطر نشان می‌کند که اگر اکثریت ضعیف عملاً ظالمانه بر «قوی» حکومت کند، در آن صورت آنان بنا بر قول خود کالیکلس واقعاً قوی تر و همچنین موجه اند. این صرفاً بازی با الفاظ نیست، زیرا اگر کالیکلس در اعتقاد خود نسبت به رد اخلاق قراردادی پایدار و مُصرّ است، اکنون باید نشان دهد که چگونه قوی، فردگرای ستمگر و فاقد اصول اخلاقی، از لحاظ کیفیت «بهتر» از مرد جماعت است، و بنابراین حق حکومت کردن دارد. این را کالیکلس سعی می‌کند با این اعتقاد نشان دهد که فردگرای او عاقلتر از «انبوه بردگان و فرومایگان» است، و بنابراین می‌بایستی حکومت کند و بیش از زیردستان خود داشته باشد. کالیکلس که از این سخن سقراط که، پس به این ترتیب پزشک باید بیش از هر کس دیگر بخورد و بیاشامد، و کفشدوز کفشهایی بزرگتر از کفشهای دیگران داشته باشد بی حوصله و خشمگین شده است، می‌گوید که منظورش این است که کسانی که در اداره کشور عاقل و شجاعند بایستی بر کشور حکومت کنند، و عدالت عبارت است از اینکه دارایی آنها بیش از دارایی زیردستانشان باشد. کالیکلس که از سؤال سقراط، که آیا حاکم بر خود نیز حکومت می‌کند، آزرده شده است با صراحت اظهار می‌کند که مرد نیرومند اجازه خواهد داد که امیال و شهواتش به طور کامل به کار افتد. این سخن به سقراط فرصت می‌دهد که مرد آرمانی (ایدئال) کالیکلس را با يك خم سوراخدار مقایسه کند: او همواره خود را با لذت پر می‌کند اما هرگز به قدر کفایت ندارد؛ زندگی او زندگی يك حریص است نه زندگی يك انسان. کالیکلس آماده می‌شود بپذیرد که کسی که تن خود را می‌خاراند و دائماً خارش خود را تسکین می‌دهد زندگی خوش و قرین نیکبختی دازد، لیکن از توجیه زندگی شهوتران هرزه می‌رمد، و در پایان به اینجا کشانده می‌شود که اختلاف کیفی در لذات را بپذیرد. این بحث به این نتیجه رهنمون می‌شود که لذت تابع خیر است، و بنابراین 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 بی اعتدال و ناپرهیزکار بلکه انسان معتدل و خویشتن دار حقیقه نیک و سعادت‌مند است. انسان زیاده‌رو و بی اعتدال به خود شرّ می‌رساند، و سقراط مطلب خود را با «اسطوره» عدم امکان گریز از داوری بعد از مرگ به پایان می‌برد.^{۱۵}

۳. افلاطون این اندرز را که شخص باید به دوستان خود نیکی کند و به دشمنان خود بدی صریحاً رد می‌کند. بدی کردن هرگز نمی‌تواند نیک باشد. در کتاب اول [جمهوری]

پولمارخوس^{۱۶} این نظریه را مطرح می‌کند که «عدالت عبارت است از نیکی به دوستان در صورتی که یک انسان خوب باشد و آسیب رساندن به دشمنان در صورتی که یک فرد بد باشد»^{۱۷} سقراط (که «آسیب رساندن» را صدمه زدن و اذیت کردن واقعی می‌داند، و نه صرفاً تنبیه و مجازات — که بدان به عنوان درمان می‌نگرد) اعتراض می‌کند که آسیب رساندن بدتر کردن است، و از لحاظ فضیلت و تعالی انسانی، این کار دلالت بر عدالت کمتر می‌کند، به طوری که، بر طبق نظر پولمارخوس، گویی بر عهده انسان عادل است که انسان غیر عادل را بدتر کند. اما این کار آشکارا عمل انسان غیر عادل است نه عمل انسان عادل.

فصل ۲۳

کشور^۱

(دولت‌شهر یا مدینه)

نظریهٔ سیاسی افلاطون با علم اخلاق او ارتباط نزدیک دارد. زندگانی یونانی اساساً گونه‌ای زندگی شهری بود، در دولت‌شهر (مدینه) به سر برده می‌شد و جدا از شهر تصور کردنی نبود، به طوری که به خاطر هیچ یونانی اصیلی خطور نمی‌کرد که آدمی اگر بکلی جدا از کشور زندگی کند بتواند يك انسان کاملاً نيك باشد، زیرا تنها در جامعه و به واسطهٔ جامعه است که زندگی خوب برای انسان ممکن می‌شود. — منظور از جامعه همان دولت‌شهر است. تحلیل عقلی این حقیقت تجربی این نظریه را نتیجه می‌دهد که جامعهٔ سازمان یافته يك نهاد «طبیعی» است، و انسان ذاتاً حیوان اجتماعی است — نظریه‌ای که افلاطون و ارسطو در آن مشترکند: این نظریه که جامعه يك ضروری و در نتیجه مانع پیشرفت و رشد آزاد انسان است برای یونانی اصیل کاملاً بیگانه بود. (البته احمقانه است که هوشیاری و آگاهی یونانی را بر حسب تشبیه همانند انبوه مورچگان یا کندوی زنبوران معرفی کنند، زیرا فردگرایی متداول و شایع بود، و خود را در جنگ‌های کشتار همدیگر بین دولت‌ها و در دسته‌بندیها و گروه‌گراییها در داخل شهرها نشان می‌داد، مثلاً در کوشش يك فرد برای تحمیل خود به عنوان جبار؛^۲ لیکن این فردگرایی شورش و طغیانی بر ضد جامعه نبود — بلکه جامعه به عنوان يك حقیقت پذیرفته شده از پیش مفروض بود.) بنابراین برای فیلسوفی نظیر افلاطون که به سعادت انسان و به زندگی حقیقه

۱. State. باید توجه داشت که مقصود از «کشور» در اینجا جامعهٔ سازمان یافته‌ای است در سرزمینی معین که صاحب حکومتی مستقل و دارای شخصیت حقوقی است. در این فصل کلمات کشور، مدینه، شهر، دولت‌شهر و احیاناً جامعه و دولت به معنی واحد یا به طور قریب المعنی به کار رفته است. — م.

خوب برای انسان علاقه‌مند بود، ضروری و الزام‌آور بود که ماهیت حقیقی و کار ویژه دولت را معین کند. اگر همه شهر و ندان اخلاقاً انسانهای بد باشند، در واقع غیر ممکن خواهد بود که يك دولت‌شهر خوب برای خود ترتیب دهند؛ اما، برعکس، اگر کشور بد باشد، شهر و ندان خود را قادر نمی‌بینند که زندگی خوب را چنانکه شاید و باید اداره و رهبری کنند.

افلاطون مردی نبود که این اندیشه و نظر را بپذیرد که يك اخلاق برای فرد و اخلاقی دیگر برای کشور وجود دارد. کشور مرکب از افراد آدمی است، و وجود دارد برای اینکه زندگی خوب را رهبری کند. قوانین اخلاقی مطلق وجود دارد که بر همه آدمیان و همه کشورها فرمانروایی دارد. مصلحت فردی باید در برابر «حق» سر تسلیم فرود آورد. افلاطون کشور را به عنوان يك شخصیت یا سازمان زنده (ارگانیزم) که بتواند یا بخواهد آزادانه و بدون توجه به «قانون اخلاقی» توسعه یابد نمی‌نگرد: دولت‌شهر داور حق و باطل و صحیح و خطا و مبدأ قواعد اخلاقی خودش و نیز توجیه‌گر مطلق اعمال خودش، صرف نظر از چگونگی آنها، نیست. این حقیقت در جمهوری با بیانی روشن آمده است. گفتگو کنندگان به تعیین ماهیت عدالت می‌پردازند، لیکن سقراط، در پایان کتاب اول، اعلام می‌کند که «من نمی‌دانم عدالت چیست.»^۲ وی سپس در کتاب دوم پیشنهاد می‌کند که اگر کشور را مورد ملاحظه قرار دهند همان حروف را در «نوشتر درشت‌تر و با مقیاسی بزرگتر» خواهند دید، زیرا عدالت در کشور «بزرگتر و آسانتر قابل تشخیص خواهد بود.» بنابراین او پیشنهاد می‌کند که «اول تحقیق کنیم که عدالت و بیعدالتی چنانکه در کشور پدیدار می‌شود چیست، و ثانیاً در فرد، بدین نحو که از بزرگتر به کوچکتر و با مقایسه آنها پیش برویم.» لازمه بدیهی این پژوهش آن است که اصول عدالت برای فرد و کشور یکسان باشد. اگر فرد در زندگی خود به عنوان عضوی از دولت‌شهر به سر می‌برد، و اگر عدالت مثالی (ایدئال) عدالت يك فرد را همچون عدالت فرد دیگر معین کرده است، در آن صورت آشکار است که نه فرد می‌تواند از قانون جاویدان عدالت آزاد ورها باشد و نه جامعه.

حال، کاملاً بدیهی است که هیچ قانون اساسی واقعی یا هیچ حکومتی تجسم اصل مثالی «عدالت» نیست؛ اما افلاطون علاقه‌مند نبود که تعیین کند که کشورهای تجربی چه هستند بلکه علاقه‌مند بود که تعیین کند چگونه باید باشند، و بنابراین، در جمهوری، به کشف مدینه فاضله (شهر ایدئال) دست زد، نمونه و الگویی که هر کشور واقعی می‌بایستی خود را تا آنجا که ممکن است با آن منطبق و سازگار سازد. درست است که در اثر دوران سالخوردگی خود، یعنی

قوانین، امتیازاتی به جنبه عملی بودن و قابلیت اجرا می دهد؛ لیکن غرض و مقصود کلی وی یعنی طرح و رسم قاعده یا ایدئال همچنان باقی مانده است، و اگر کشورهای تجربی با مثال منطبق و سازگار نشوند، پس بدا به حال آنها. افلاطون عمیقاً عقیده داشت که دولتمردی (سیاست) يك علم است یا باید باشد؛ دولتمرد، اگر حقیقه دولتمرد باشد، باید بداند که کشور چیست و زندگی آن چگونه باید باشد؛ والا کشور و شهروندانش را به خطر غرق شدن می اندازد و ثابت می کند که دولتمرد نیست بلکه «سیاست باز»ی ناشی است. تجربه به او آموخته بود که کشورهای موجود بالفعل ناقص و معیوب اند، و او به زندگی سیاسی عملی پشت کرد، بی آنکه امید افشاندن بذر دولتمردی راستین را در کسانی که خود را به توجه و عنایت او می سپردند از دست بدهد. افلاطون در نامه هفتم از تجربه غم انگیز خود، ابتدا با الیگارش (حکومت متنفذین) ۴۰۴ و سپس با دموکراسی مجدد، سخن می گوید، و چنین اضافه می کند: «نتیجه این بود که من، که در آغاز پُر از اشتیاق برای کارهای عمومی و دولتی بودم، چون به گرداب زندگی عامه نگرستم و حرکت پی در پی جریانهای حيله گری را دیدم، بالاخره احساس گيجی و دوار کردم... و سرانجام با توجه به همه کشورهای که اکنون موجودند بوضوح مشاهده کردم که بدون استتนา نظام حکومت آنها بد است. قوانین اساسی آنها تقریباً فاقد رستگاری است، مگر آنکه طرح اعجاز آمیزی که با اقبال و بخت نيك همراه باشد برای آنها ریخته شود. از این روناگزیرم در ستایش فلسفه صحیح بگویم که موضع مساعدی فراهم می کند که به کمک آنها می توانیم در همه موارد آنچه را برای جوامع و برای افراد عادلانه است تشخیص دهیم؛ و بنابراین نوع انسان از شرور و مفاسد رهایی نخواهد یافت مگر اینکه یا سر- سلسله کسانی که بحق و براستی از فلسفه پیروی می کنند اقتدار سیاسی به دست آورند، یا طبقه ای که در جامعه ها قدرت را در دست دارند به مشیت و عنایت الهی فیلسوفان حقیقی گردند.»

من نظریه سیاسی افلاطون را، ابتدا چنانکه در جمهوری دیده می شود، و سپس چنانکه در دولتمرد (سیاستمدار، مرد سیاسی) و قوانین نمودار است مطرح می کنم.

۱. جمهوری

۱. کشور و دولت برای این وجود دارد که در خدمت نیازهای آدمیان باشد. آدمیان از یکدیگر بی نیاز نیستند، بلکه در تولید و فراوردن لوازم و مایحتاج زندگی به کمک و همکاری دیگران نیازمندند. از این رویاران و یاوران در يك مرکز و محل سکونت گردمی آیند «و به این محل تجتمع

نام شهر می‌دهند.^۵ بنا بر این غایت اصلی و اولیّه شهر غایتی اقتصادی است، و اصل تقسیم کار و تخصّص از اینجا ناشی می‌شود. مردمان مختلف مواهب و استعداد‌های گوناگون دارند و به فراخور حال به طرق متفاوت به جامعه خدمت می‌کنند: به علاوه، کار یک انسان چنانچه بر طبق مواهب و استعداد‌های طبیعی خود تنها به یک شغل پردازد در کیفیت و همچنین در کمیت برتر خواهد بود. کارگر کشاورزی گاوآهن و کلنگ خود را خود تولید نمی‌کند. بلکه دیگران یعنی کسانی که در تولید چنین آلات و ابزاری تخصّص دارند برای او تولید خواهند کرد. بدین گونه وجود دولت‌شهر، که اکنون از لحاظ اقتصادی ملاحظه شد، مستلزم وجود کشاورزان، بافندگان، کفشگران، نجاران، آهنگران، چوپانان، بازرگانان، پیشه‌وران خُرده‌فروش، کارگران مزدور، و غیره است. لیکن این نوع زندگی که توسط این مردم رهبری و اداره شود بسیار وحشی و خشن خواهد بود. اگر یک شهر «با تنعم و تجمل» باید موجود باشد، چیزهای بیشتری مورد نیاز است، و موسیقیدانان، شعرا، معلمان، پرستاران، آرایشگران، آشپزان، قنادان و غیره پدیدار خواهند شد. اما با افزایش جمعیت که نتیجه رشد تجمل و خوشگذرانی شهری است، دیگر آن سرزمین برای نیازهای شهر کافی نخواهد بود، و قسمتی از خاک همسایه باید ملحق و ضمیمه شود. بدین سان افلاطون مبدأ جنگ را در یک علت اقتصادی می‌یابد. (نیازی به گفتن نیست که ملاحظات افلاطون را نباید توجیهی برای جنگ تجاوزکارانه به شمار آورد؛ برای نظریات او درباره این موضوع نگاه کنید به بخش مربوط به «جنگ» تحت عنوان قوانین.)

۲. اما اگر باید جنگ پی‌گیری شود، در آن صورت، بنا بر اصل تقسیم کار و تخصّص، باید طبقه خاصی از پاسداران کشور وجود داشته باشند که خود را منحصرأ به کار جنگ اختصاص دهند. این پاسداران باید دلیر، و بر خوردار از موهبت عنصر «تیموآیدس» (دلیری و دلاوری) باشند؛ اما آنان باید فلسفی نیز باشند، یعنی بدانند که دشمنان حقیقی کشور چه کسانی هستند. اما اگر اجرای کار پاسداری آنان باید مبتنی بر معرفت باشد، پس باید دوره‌ای از آموزش و پرورش را تحمل کنند. این دوره با موسیقی، به ضمیمه نقل داستانها، آغاز خواهد شد. لیکن، افلاطون می‌گوید، ما به ندرت اجازه خواهیم داد که کودکان کشور در تأثیرپذیرترین سن، عقایدی مخالف آنچه در بزرگی باید داشته باشند به ذهن خود راه دهند.^۶ بنا بر این نتیجه می‌شود که افسانه‌های مربوط به خدایان، آن گونه که هر یود و همر نقل کرده‌اند، به کودکان آموخته نخواهد شد یا در واقع در کشور پذیرفته نخواهد شد، زیرا آن داستانها خدایان را چنین تصویر می‌کنند که به امور غیراخلاقی ناهنجار می‌پردازند و صور مختلف به خود می‌گیرند.

همچنین، این ادعا که زیر پا نهادن سوگندها و شکستن پیمانها را خدایان پدید آورده اند تحمل ناپذیر است و نباید آن را پذیرفت. خدا را باید نه به عنوان پدیدآورنده همه چیز، اعم از خوب یا بد، بلکه فقط به عنوان پدیدآورنده چیزهای خوب معرفی کرد.^۷

باید توجه کرد که، با اینکه سلفراط بحث را با این امر آغاز می کند که او منشأ کشور را در نیاز به برآوردن حاجات طبیعی گوناگون انسان می داند و منشأ اقتصادی کشور را به اثبات می رساند، با این همه باید دید که چگونه این علاقه بزودی به مسأله تعلیم و تربیت متوجه می شود. کشور صرفاً برای این وجود ندارد که حاجات اقتصادی آدمیان را بر آورد، زیرا انسان صرفاً «انسان اقتصادی» نیست، بلکه برای سعادت آنان و برای پروردن آنها در زندگی خوب و بر طبق اصل عدالت وجود دارد. این مطلب تعلیم و تربیت را ضروری می گرداند، زیرا اعضاء کشور موجوداتی عقلانی اند. اما هر نوع تعلیم و تربیتی کافی نیست، بلکه تنها تعلیم و تربیت حقیقی و متضمن خیر مورد نیاز است. کسانی که زندگی کشور را تنظیم و اداره می کنند، کسانی که اصول تعلیم و تربیت را معین می کنند و کارها و مشاغل مختلف موجود در کشور را به اعضاء مختلف آن تخصیص می دهند، باید به آنچه حقیقی و خیر است معرفت داشته باشند — به عبارت دیگر، باید فیلسوف باشند. این تأکید افلاطون بر حقیقت است که، آن طور که به نظر ما می رسد، او را به طرح تقریباً فوق العاده ای برای طرد شاعران حماسی و نمایشنامه نویسیها از مدینه فاضله (شهر ایدئال) رهنمون می شود. چنین نیست که افلاطون چشم از زیباییهای همربا سوفوکلس ببوشد؛ بر عکس، درست همین امر که شاعران سخنان زیبا و صنایع بدیع به کار می برند آنان را آن قدر در چشم افلاطون خطرناک نموده است. زیبایی و فریبایی سخن آنان گویی قندی است که زهری را که ساده دلان می نوشند در خود پنهان دارد. علاقه افلاطون اصلاً و اولاً اخلاقی است: او به نحوه سخن گفتن شاعران درباره خدایان و به نحوه توصیف آنها از خصوصیات غیر اخلاقی و غیره معترض است. تا آنجایی که شاعران اصلاً در مدینه فاضله مورد قبولند، باید به پدیدآوردن نمونه های خصال نیکوی اخلاقی بپردازند، اما، به طور کلی، شعر حماسی و نمایشی (دراماتیک) از کشور دور خواهد بود، و حال آنکه شعر غنائی تنها تحت نظارت دقیق اولیاء کشور مجاز است. برخی آهنگها و آوازاها (ایونیائی و لودیائی) به عنوان مخالف روح مردانگی و در خور مجلس باده نوشی و اهل کیف مطرودند. (ممکن است فکر کنیم که افلاطون در نتایجی که بر قبول آثار مهم ادبیات پونائی مترتب است مبالغه کرده است، لیکن اصلی که وی را برانگیخته است باید مورد قبول همه کسانی باشد که جداً به يك قانون اخلاقی

عینی معتقدند، ولو اینکه با کاربردهای خاص آن اصل توافق نداشته باشند. زیرا، با فرض هستی نفس و یک قانون اخلاقی مطلق، وظیفه اولیاء امور عمومی است که تا آنجا که می‌توانند و تا آنجا که اعمال خاصی که برای جلوگیری به کار گرفته می‌شود آسیب بزرگتری ایجاد نکند، از تباهی اخلاق اعضاء کشور جلوگیری کنند. سخن گفتن از حقوق مطلق «هنر» مطلقاً بی‌معنی است، و افلاطون در اینکه نمی‌گذاشت با چنین ملاحظات بی‌ارزشی آشفته و مشوش شود کاملاً موجه بود.

علاوه بر موسیقی، ورزش بدنی در تعلیم و تربیت شهروندان جوان نقشی ایفا خواهد کرد. این توجه و مواظبت بدن، در مورد کسانی که می‌خواهند پاسداران کشور و پهلوانان جنگ باشند، دارای خصیصه ریاضت‌کشی خواهد بود، یک «نظام ساده و معتدل» نه برای به وجود آوردن پهلوانان تبیل، که «همه عمر به خواب می‌گذرانند و اگر کمی از روش و عادت معمولی خود انحراف جویند دچار خطر ناگترین بیماریها می‌شوند»، بلکه «این مردان جنگی باید مانند سگهای همیشه بیدار باشند و با بالاترین حد تیزهوشی و حساسیت چشم و گوششان باز باشند»^۸ (در این طرحها و پیشنهادها برای تعلیم و تربیت مدنی جوانان، هم از لحاظ جسمانی و هم از حیث روانی، افلاطون آنچه را ما به مقیاس زیاد متحقق و دارای واقعیت دیده‌ایم، و تصدیق می‌کنیم که ممکن است برای غایات بد علاوه بر غایات خوب به کار رود، پیش‌بینی می‌کند. لیکن، روی هم رفته، این سرنوشت اغلب طرحهای عملی در قلمرو سیاسی است، که در حالی که ممکن است به سود واقعی کشور به کار روند، ممکن است مورد سوء استفاده نیز قرار گیرند و در راهی به کار روند که جز آسیب رساندن به کشور ثمری نداشته باشد. افلاطون این نکته را بخوبی می‌دانست، و انتخاب فرمانروایان کشور موضوع مهم مورد علاقه او بود).

۳. بنابراین ما تا اینجا دو طبقه مهم در کشور داریم — طبقه فروتر صنعتگران و پیشه‌وران و طبقه برتر پاسداران. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که فرمانروایان کشور چه کسانی هستند. افلاطون می‌گوید آنان به دقت از طبقه پاسداران انتخاب می‌شوند. اینان نباید جوان باشند؛ باید بهترین مردان طبقه خود و تیزهوش و نیرومند، و مواظب و عاشق کشور باشند و منافع و مصالح کشور را منافع و مصالح خود بدانند — نیازی نیست که گفته شود که معنی این جمله بی‌گیری منافع و مصالح حقیقی کشور است بدون اندیشه سود و زیان شخصی خودشان.^۹ بنابراین کسانی که از کودکی این معنی در آنها مشهود بوده است که آنچه را برای کشور

بهترین است انجام می دهند و هرگز از این خطّ مشی انحراف نجسته اند به زمامداری کشور انتخاب می شوند. آنان پاسداران کامل و در واقع تنها مردمی خواهند بود که بحق سزاوار نام «پاسدار» هستند: دیگران، که تاکنون پاسداران نامیده شده اند، «مددکاران» خوانده می شوند، و کار آنها حمایت از تصمیمات فرمانروایان است.^{۱۰} (در باره تعلیم و تربیت فرمانروایان بزودی بحث خواهم کرد.)

بنابراین، نتیجه این است که کشور آرمانی و ایدئال (مدینه فاضله) شامل سه طبقه بزرگ است (به استثنای طبقه بردگان، که در باره آنها بعداً بیشتر سخن خواهد رفت)، صنعتگران و پیشه‌وران در پایین، مددکاران یا طبقه سپاهیان بالاتر از آنها، و پاسداران یا پاسدار در رأس. مع ذلك، هر چند مددکاران وضع برتری از وضع پیشه‌وران دارند، حیوانات وحشی نیستند که زبردستان خود را شکار کنند و آسیب برسانند، بلکه ولو اینکه نیرومندتر از همشهریان خودند، دوست و متحد آنان خواهند بود، و بدین سان ضروری‌ترین کار این است که مراقبت کنند که آنها تعلیم و تربیت صحیح و روش درست زندگانی داشته باشند. افلاطون می‌گوید که آنان نباید از خود دارایی شخصی و خصوصی داشته باشند، بلکه باید تمام ضروریات خود را از همشهریان خود دریافت کنند. باید خوراک مشترکی داشته باشند و همه با هم مانند سر بازاری که در یک اردو هستند زندگی کنند: بازروسیم نه معامله کنند و نه دست به آن بزنند. «و این طریق رستگاری آنان و رستگاری کشور خواهد بود.»^{۱۱} اما همینکه شروع به اندوختن ثروت کنند، خیلی زود به جبارانی مبدل می‌شوند.

۴. باید به یاد آورد که افلاطون در آغاز این محاوره به تعیین ماهیت عدالت مبادرت کرد، و چون این کار دشوار یافته شد، پیشنهاد شد که اگر آن [عدالت] را آن طور که در کشور (مدینه) وجود دارد مطالعه کنند، ممکن است بتوانند واضحتر دریابند که عدالت چیست. در مرحله کنونی بحث، وقتی طبقات مختلف کشور مطرح شد، مشاهده عدالت در کشور ممکن می‌شود. حکمت مدینه در طبقه کوچک فرمانروایان یا پاسداران قرار دارد، شجاعت مدینه در مددکاران، و اعتدال مدینه عبارت است از تبعیت لازم و مقتضی فرمانبرداران از فرمانروایان، عدالت مدینه در این است که هر کسی بدون دخالت در کار دیگران مواظب و متوجه کار خود باشد. همان گونه که فرد وقتی عادل است که تمام عناصر نفس او به نحو شایسته و هماهنگ کار ویژه خود را انجام دهند و پایین تر نسبت به بالاتر تبعیت لازم را داشته باشد، همین طور مدینه وقتی عادل یا درستکار است که تمام طبقات، و افرادی که طبقات از آنها ترکیب و تألیف شده است،

وظایف مربوط به خود را به طریقی شایسته و صحیح انجام دهند. از سوی دیگر، بی عدالتی سیاسی عبارت است از روحیه ناآرامی و بیقراری و دخالت در کار دیگران، که منجر به طبقه‌ای می‌شود که در کار طبقه دیگر مداخله می‌کند.^{۱۲}

۵. افلاطون در کتاب پنجم جمهوری دربارهٔ طرح مشهور در خصوص «اشتراک» زنان و فرزندان بحث می‌کند. زنان باید مانند مردان تربیت شوند؛ در مدینه فاضله زنان صرفاً در خانه نمی‌مانند تا از کودک مراقبت کنند، بلکه در موسیقی و ورزش و انضباط نظامی همچون مردان پرورش داده خواهند شد. توجه این نظر در این امر است که مردان و زنان صرفاً از جهت نقشی که در زاد و ولد و تکثیر نوع ایفا می‌کنند اختلاف دارند. درست است که زن ضعیفتر از مرد است، لیکن مواهب طبیعی در هر دو جنس یکسان است، و زن، تا آنجا که به طبیعت او مربوط است، در تمام پیشه‌ها و حرفه‌هایی که به روی مرد گشوده است، حتی جنگ، پذیرفتنی است. زنانی که تربیت شایسته یافته‌اند برای مشارکت در زندگی و وظایف رسمی پاسداران مدینه انتخاب خواهند شد. دربارهٔ اصول به‌نژادی افلاطون فکر می‌کند که روابط زناشویی شهروندان، بخصوص طبقات بالاتر مدینه، باید تحت نظارت دولت باشد. بدین گونه ازدواج‌های پاسداران یا مددکاران تحت نظارت مقامات قضائی خواهد بود، نه تنها به منظور ادای مؤثر و کافی وظایف رسمی شان بلکه همچنین برای به دست آوردن بهترین فرزندان، که در پرورشگاه دولتی پرورش خواهند یافت. لیکن باید توجه کرد که افلاطون هرگونه اشتراک کامل زنان به معنی عشق آزاد بی بندوبار را پیشنهاد نمی‌کند. طبقهٔ پیشه‌وران و صنعتگران خانواده و اموال خصوصی خود را حفظ می‌کنند؛ فقط در دو طبقه بالاتر است که مالکیت خصوصی و زندگی خانوادگی باید حذف شود، و این شیوه برای خیر کشور است. به علاوه، ازدواج پاسداران و مددکاران باید به دقت بسیار ترتیب یابد؛ آنان با زنانی که توسط مقامات صلاحیت‌دار قضائی برایشان تجویز شده است ازدواج خواهند کرد و در زمانهای مقرر آمیزش خواهند داشت و فرزند خواهند آورد و نه خارج از آن زمانها. اگر آنان روابطی با زنان خارج از حدود مقرر داشته باشند و از این روابط فرزندان حاصل شوند، دست کم به اشاره گفته شده است که چنین فرزندان باید به طور نهانی از میان برده شوند. کودکان طبقات بالاتر، که برای زندگی آن طبقات مناسب نیستند، اما به طور مشروع و قانونی متولد شده‌اند، به طبقهٔ پیشه‌وران تنزل خواهند یافت.

(طرحها و پیشنهادهای افلاطون در این موضوع برای همهٔ مسیحیان راستین تنفرآور و

شنیع است. البته نیات و مقاصد او عالی بود، زیرا بزرگترین بهبود ممکن نژاد انسانی را آرزو می کرد؛ لیکن نیات خوب او وی را به پیشنهاد اقداماتی کشانید که برای همه کسانی که مؤمن به اصول مسیحی در باب ارزشهای شخصیت انسان و تقدس حیات انسانی اند ناگزیر غیر قابل قبول است. به علاوه، به هیچ وجه دلیل نمی شود که آنچه در پرورش نژاد حیوانات موفقیت آمیز است، هنگامی که در مورد نژاد انسان به کار رود همچنان موفقیت آمیز از کار درخواهد آمد، زیرا انسان نفس ناطقه (عاقله) ی دارد که ذاتاً وابسته به ماده نیست بلکه مستقیماً مخلوق خداوند قادر مطلق است. مگر یک نفس زیبا همیشه با یک تن زیبا، یا یک خصلت نیک با یک بدن نیرومند همراه است؟ همچنین، اگر چنین اقداماتی در مورد نژاد انسان موفق باشد — و «موفق» در این مورد به چه معنی است؟ — این دلیل آن نمی شود که حکومت حق دارد که چنین اقداماتی را به کار ببرد. کسانی که امروز از افلاطون بیروی می کنند، یا دوست دارند که به او تأسی جویند، و مثلاً از سترون سازی اجباری نامناسبها حمایت می کنند، باید به خاطر داشت که عذر افلاطون را ندارند، که وی در دوره ی پیش از ظهور اصول و ایدئالهای مسیحی می زیست.)

۶. در پاسخ این اعتراض که هیچ شهری عملاً نمی تواند بر طبق طرحهای پیشنهاد شده سازمان داده شود، «سقراط» جواب می دهد. که نباید انتظار داشت که یک ایدئال در عمل با دقت و صحت کامل تحقق یابد. با وجود این، وی می پرسد، کوچکترین تغییری که یک شهر را توانا می سازد که این صورت و طرح اساسی تأسیس مدینه را بپذیرد چیست؟ و وی به ذکر یک تغییر مبادرت می کند — که نه کوچک است و نه آسان — یعنی اینکه اختیار قدرت در دست فیلسوف — پادشاه باشد. اصل دموکراتیک حکومت، بنا بر نظر افلاطون، بی معنی و باطل است: حاکم باید موافق معرفت حکومت کند، و این معرفت باید معرفت حقیقت باشد. انسانی که حقیقت را می شناسد فیلسوف حقیقی و اصیل است. افلاطون برای تفهیم مطلب مثالی از یک کشتی، ناخدا و کارکنان آن می آورد.^{۱۳} از ما می خواهد که کشتی تصور کنیم «که در آن ناخدایی هست که از دیگر سرنشینان کشتی بلندتر و قویتر است، لیکن کمی کر و نزدیک بین است، و شناخت او از دریانوردی چندان بهتر از این نیست.» کارکنان کشتی سر به شورش برمی دارند، سگان کشتی را به دست می گیرند، «باده نوشی و عیاشی می کنند، و به مسافرت خود آن طور که از چنین ملاحانی انتظار می رود ادامه می دهند». اما اینان نمی دانند کشتیرانی حقیقی چیست و در اندیشه فرا گرفتن فن کشتیرانی هم نیستند. بدین گونه اعتراض افلاطون

به دموکراسی (حکومت عامه) از سنخ آتنی این است که این سیاستمداران واقعاً از کار و شغل خود اصلاً شناخت ندارند، و وقتی مردم هوس کنند از سیاستمدارانی که بر سر کارند خلاص و آسوده می‌شوند و چنان به راه خود ادامه می‌دهند که گویی هیچ معرفت خاصی برای هدایت و رهبری صحیح کشتی شهر لازم نیست. وی به جای این شیوه بیخبرانه و لابلایگرانه رهبری پیشنهاد می‌کند که حکومت به فیلسوف - پادشاه سپرده شود، یعنی مردی که معرفت واقعی از مسیری که کشتی باید در پیش گیرد دارد، و می‌تواند کمک کند که کشتی از طوفانها به سلامت بگذرد و بر مشکلاتی که در سفر با آنها روبروست غالب آید. فیلسوف عالی‌ترین ثمره تعلیم و تربیتی خواهد بود که کشور به بار آورده است: او، و تنها او، می‌تواند به اصطلاح طرح واقعی مدینه فاضله را ترسیم و آن طرح را تکمیل کند، زیرا با عالم «صون» آشنایی دارد و می‌تواند آنها را در تشکیل شهر واقعی سر مشق خود قرار دهد.^{۱۴}

کسانی که به عنوان نامزدان یا حاکمان احتمالی انتخاب می‌شوند نه تنها در موسیقی و ورزش، بلکه در ریاضیات و نجوم نیز، تعلیم و تربیت یافته خواهند بود. اما آنان ریاضیات را صرفاً به این منظور فرا نخواهند گرفت که در انجام محاسبات که هر کسی برای اجرا باید آن را بیاموزد توانا شوند، بلکه بیشتر به این منظور فرا خواهند گرفت که در درک معقولات توانا شوند - نه با «روحیه بازرگانان و پیشه‌وران، به منظور خرید و فروش»، و نه فقط برای کاربردی که در امور نظامی دارد، بلکه اصولاً برای اینکه بتوانند «از عالم صیوررت بگذرند و به جهان حقیقت و وجود برسند»^{۱۵} و بتوانند به سوی حقیقت کشانده شوند و روح فلسفی کسب کنند.^{۱۶} اما این همه صرفاً مقدمه‌ای خواهد بود برای دیالکتیک^{۱۷} که بدان وسیله آدمی فقط با نور عقل و بدون مدد حواس به کشف وجود مطلق آغاز می‌کند، تا اینکه «سرانجام به وسیله مشاهده عقلانی به خیر مطلق نائل می‌شود و در آنجا به سرحد عالم معقولات می‌رسد»^{۱۸} و بدین گونه به تمام مراحل و مراتب «خط» ارتقاء خواهد یافت. بنابراین حاکمان منتخب شهر یا بهتر بگوییم کسانی که به عنوان نامزد برای مقام پاسداری انتخاب شده‌اند، کسانی که «تن و روان سالم» دارند و دارای فضیلتند، بتدریج مورد این دوره تعلیم و تربیت قرار می‌گیرند، کسانی که درسی سالگی رضایت بخش بودن رفتار خود را به ثبوت رسانیده‌اند مخصوصاً برای پرورش در دیالکتیک برگزیده می‌شوند. آنان بعد از پنج سال که در این دوره تحصیل و مطالعه صرف

۱۴. افلاطون، مانند سقراط، عمل «دموکراتیک» انتخاب مقامات قضائی، افسران ارشد، و غیره را، به وسیله قرعه یا برطبق قابلیت خطایی و سخنوری آنان، نامعقول و بی‌معنی می‌شمارد:

۱۵: ۵۲۵ ب ۱۱ - ج ۶. ۱۶: ۵۲۷ ب ۹ - ۱۱.

۱۸: ۵۲۲ الف ۷ - ب ۲.

۱۷. Dialectic، فن مناظره یا سیر و سلوک عقلی. - م.

کردند، «دوباره به درون غار فرستاده خواهند شد و مجبورند به خدمات نظامی یا دیگر کارهای مخصوص جوانان بیردازند»، تا بتوانند تجربه لازم زندگی را کسب کنند و نشان دهند که آیا، وقتی با وسوسه‌های گوناگون روبرو می‌شوند، «استقامت می‌ورزند یا تسلیم می‌شوند.»^{۱۹} پس از گذشت پانزده سال از چنین دوره آزمایش و کارآموزی، کسانی که خود را ممتاز نشان داده‌اند (و در این هنگام پنجاه ساله خواهند بود) به مرحله‌ای خواهند رسید «که باید دیده نفس را به نور کلی که همه اشیاء را روشن می‌کند بگشایند، و خیر مطلق را مشاهده کنند؛ زیرا خیر مطلق الگو و نمونه‌ای است که آنان بر طبق آن شهر و زندگی افراد، و باقی مانده زندگی خویشان را نیز، انتظام می‌بخشند، و فلسفه را وجهه نظر اصلی خویش قرار می‌دهند؛ اما وقتی نوبت آنان فرارسید، رنج کارهای سیاسی را بر خود هموار می‌کنند، و برای خیر و مصلحت عامه حکومت را بر عهده می‌گیرند، نه به این عنوان که گویی کار بزرگی انجام می‌دهند، بلکه به ضرورت [اجرای تکلیف]؛ و وقتی دیگران را مانند خود پرورش دادند و آنان را به جای خویش برای اینکه حاکمان شهر باشند گماردند، آنگاه به «جزایر سعادت»^{۲۰} عزیمت خواهند کرد و در آنجا مأوی خواهند گرفت؛ و شهر برای آنان بناهای یادبود و آیین قربانی به پا خواهد ساخت، و اگر سروش غیبی معبد دلفی موافقت کند، از آنها به عنوان نیمه خدایان، و به هر حال به عنوان نفوس سعادت‌مند و ملوکوتی، تجلیل خواهد کرد.»^{۲۱}

۷. افلاطون در کتابهای هشتم و نهم جمهوری نوعی فلسفه تاریخ می‌پرواند. شهر کامل شهر اشرافی (اریستوکراتیک) است؛ اما وقتی دو طبقه بالاتر برای تقسیم‌داری دیگر شهروندان متحد می‌شوند و آنان را عملاً به بردگان تبدیل می‌کنند، حکومت اشرافی به صورت حکومت متفاخران (تیموکراسی)^{۲۲} درمی‌آید، که غلبه و تفوق عنصر همت و اراده را نشان می‌دهد. بعد حب مال و ثروت افزایش می‌یابد، تا اینکه تیموکراسی به الیگارشسی^{۲۳} (حکومت منتقدین و

۱۹. ۵۳۹ هـ. ۲ - ۵۴۰ الف ۲.

۲۰. Islands of Blest، جزایر خالیدات [= جزایر جاویدان] یا جزایر سعادت، نام جزایر کاناری در مآخذ قدیم عربی. در افسانه‌های کلاسیک و سلتی جزایر سعادت (به لاتینی فرطونای اینسولای) جزایری در دریای مغرب و منزلگاه ارواح آمرزیدگان شمرده شده، و یونانیان معتقد بودند که الوسیون (Elysium)، منزلگاه ارواح نیکان و پهلوانان که جایگاه خوشبختی بود، در این جزایر قرار دارد. پس از کشف جزایر کاناری و مادیرا، آنها را با جزایر سعادت مطابق شمردند. نام عربی فرطناتش یا فرطوناتش که در مآخذ قدیم عربی به جزایر سعادت داده شده مقتبس از نام لاتینی این جزایر است (نقل از دایرة المعارف فارسی).

۲۱. ۵۴۰ الف ۷ - ج ۲.

توانگران) مبدل می‌شود، و قدرت سیاسی می‌رود که به شرایط مالی وابسته و متکی شود. بدین گونه يك طبقه مسکین تحت حکومت متنفذان و متمولان پدید می‌آید، و در پایان بینوایان توانگران را از صحنه خارج می‌کنند و حکومت عامه (دموکراسی) برقرار می‌شود. اما عشق مفرط و نامعقول آزادی، که خصیصه دموکراسی است، بر سبیل عکس‌العمل به حکومت جباران^{۲۴} منجر می‌شود. در آغاز قهرمان توده مردم به بهانه‌های موجه نما دارای نگهبان شخصی می‌شود؛ سپس بهانه را دور می‌افکند، کودتایی به راه می‌اندازد و به يك جبار مبدل می‌گردد. درست همان طور که فیلسوف، که در او عقل حاکم است، نیکبخت‌ترین مردم است، همین طور دولت اشرافی بهترین و نیکبخت‌ترین دولتهاست؛ و درست همان گونه که جبار ستمگر، اسیر جاه طلبی و شهوت، بدترین و بدبخت‌ترین آدمیان است، همین گونه شهری که جبار حاکم آن باشد بدترین و بدبخت‌ترین شهرهاست.

۲. دولتمرد (مرد سیاسی)

۱. مقارن پایان رساله سیاسی (مرد سیاسی، دولتمرد)، افلاطون نشان می‌دهد که علم سیاست، یا علم شهریاری و شاهانه، را نمی‌توان با مثلا هنر سرلشکر یا هنر قاضی یکی گرفت، زیرا این هنرها جنبه کمک‌کننده و تأیید اجرائی دارد، سرلشکر به عنوان وزیر (مددکار) فرمانروا عمل می‌کند، قاضی بر طبق قوانینی که مقنن وضع کرده است رأی می‌دهد. بنابراین علم شهریاری باید نسبت به تمام این هنرها و علوم خاص برتر باشد، و آن را می‌توان چنین تعریف کرد: «آن علم عام که فوق همه آن هنرهاست، و قوانین را پاسداری می‌کند و همه امور دولت را سامان می‌بخشد و تاروپود همه آنها را با هم به راستی و درستی می‌پیوندد.»^{۲۵} وی این علم شهریار یا فرمانروا را از حکومت خودکامه ستمگر متمایز می‌داند، به این نحو که حکومت استبدادی صرفاً متکی بر زور و جبر است، در صورتی که حکومت دولتمرد یا پادشاه حقیقی «اداره ارادی دویا داران مختار»^{۲۶} است.

۲. «عده کثیری از مردم، از هر گونه که باشند، نمی‌توانند معرفت سیاسی داشته باشند یا کشور را خردمندانه اداره و رهبری کنند»، بلکه «حکومت حقیقی در عده قلیلی، یا در يك فرد، یافت می‌شود»^{۲۷} و کمال مطلوب این است که حاکم (یا حاکمان) برای موارد فردی قانون وضع کنند. افلاطون اصرار می‌ورزد که قوانین باید تغییر کنند یا چنانکه اوضاع و احوال اقتضا می‌کند اصلاح و دگرگون شوند، و هیچ احترام موهومی برای سنت گذشته نباید مانع تقاضای

روشن بینانه در مورد شرایط متغیر امور و نیازهای تازه باشد. درست همان گونه که بی معنی است که يك طبیب در مورد بیمار خود، وقتی به سبب شرایط متغیر سلامتیش دستور غذایی جدیدی لازم است، به حفظ دستور غذایی یکسانی اصرار ورزد، همین طور نامعقول خواهد بود که علی رغم اوضاع و احوال جدید به قوانین کهنه و منسوخ بچسبند. اما چون این، بیش از شناخت و شایستگی انسانی، مستلزم معرفت و صلاحیت الهی است، ما باید با چیزی که در مرتبه دوم قرار دارد، یعنی حکومت قانون، خرسند باشیم. حاکم، کشور را بر طبق «قانون» ثابت اداره می کند. «قانون» باید اقتدار مطلق داشته باشد، و هر کسی که از قانون تخلف و تجاوز کند باید به مرگ محکوم شود.^{۲۸}

۳. حکومت می تواند حکومت يك تن یا تنی چند یا اشخاص بسیار (عامه مردم) باشد. اگر ما از حکومت‌های با نظم و اداره نیکو سخن بگوییم، در این صورت حکومت يك تن یعنی حکومت پادشاهی بهترین است (صرف نظر از صورت کمال مطلوب، که در آن پادشاه برای موارد فردی وضع قانون می کند)، حکومت تنی چند در مرتبه دوم بهترین نوع حکومت است، 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 (زیرا می تواند بیشترین آسیبها را بزند)، و بعد از آن حکومت عده قلیل است، و کمترین بدی را حکومت عامه (افراد کثیر) دارد. بدین سان دموکراسی، بنا بر نظر افلاطون، «از همه حکومت‌های قانونمند بدتر است، و از همه حکومت‌های بی قانون بهتر است»، «حکومت عامه از هر جهت ضعیف است و وقتی با دیگر حکومتها مقایسه شود نمی تواند هیچ خیر بزرگ یا شر بزرگی برساند، زیرا در چنین دولتی کارها و اداره امور در میان عده کثیری از مردم تقسیم شده است.»^{۲۹}

۴. از اظهار نظرهای افلاطون در مورد جباران ستمگر و نیز از ملاحظات او در باب سیاستمدارانی که از معرفت احتراز می کنند و کسانی که «خواهان حزبی» نامیده می شوند پیداست که او درباره خود کامگان عوامفریب چه فکر می کند. اینها «حامیان بزرگترین بتها و خودنیزیت هستند؛ و، در حالی که بزرگترین مقلدان و جادوگرانند، سوفسطائی به تمام معنی نیز هستند.»^{۳۰}

۳. قوانین

۱. افلاطون در تصنیف قوانین ظاهراً تحت تأثیر تجربه شخصی بوده است. بدین سان می گوید

که اگر دولتمرد روشنفکر با يك جبار یا شهریار روشنفکر و نیکخواه برخورد کند شاید بهترین شرایط برای تأسیس قانون اساسی مطلوب وجود خواهد داشت، زیرا حاکم مطلق العنان در وضعی خواهد بود که اصلاحات پیشنهاد شده را به موقع عمل می‌گذارد.^{۳۱} تجربه (ناخوشایند) افلاطون در سیراکوز لاقلاً به او نشان داد که امید تحقق اصلاحات اساسی مطلوب در شهری که يك شخص بر آن حکومت می‌کند بهتر است تا در حکومت عامه‌ای نظیر دموکراسی آن. همچنین افلاطون به وضوح تحت تأثیر تاریخ آن، پیشرفتش به وضع يك امپراطوری بازرگانی و دریایی، و سقوطش در جنگ پلوپونزی، بود. زیرا در کتاب چهارم قوانین تصریح می‌کند که شهر در حدود هشتاد استادیوم^{۳۲} از دریا فاصله خواهد داشت — اگر چه حتی این فاصله خیلی نزدیک است — یعنی مدینه باید يك مدینه کشاورزی باشد، و نه يك مدینه بازرگانی، يك جامعه تولیدکننده، و نه واردکننده. تعصب و تنفر یونانی در مخالفت با دادوستد و تجارت در این کلام وی آشکار می‌شود که «دریا همچون يك همدم روزانه خوشایند است، لیکن کیفیت تلخ و شوری دارد؛ زیرا معابر را از سوداگران و دکانداران پُر می‌کند، و در نفوس آدمیان سیرتهای عهدشکنانه ناستواری پدید می‌آورد — مدینه را هم نسبت به شهر و ندان خود و هم نسبت به بقیه آدمیان بی‌وفا و غیردوستانه می‌سازد.»^{۳۳}

۲. دولت باید يك طرز حکومت حقیقی باشد. حکومت عامه (دموکراسی)، حکومت منتقدین (الیگارشی) و حکومت استبدادی (خودکامه ستمگر) نامطلوب است، زیرا اینها دولتهای طبقه‌ای هستند، و قوانینشان برای خیر و سود طبقات خاص وضع می‌شود و نه برای خیر و مصلحت کل جامعه. دولتهایی که دارای چنین قوانینی هستند حکومت‌های واقعی نیستند بلکه حزبهای و دسته‌بندی‌هایی هستند و دعوی آنها درباره عدالت لاف و گزافی بیش نیست.^{۳۴} حکومت نباید به کسی به دلیل ملاحظات تبار و نسب یا ثروت واگذار شود، بلکه به دلیل شخصیت و اهلیت و شایستگی برای فرمانروایی حکومت را باید به وی سپرد، و فرمانروایان باید مطیع قانون باشند. «جامعه‌ای که در آن قانون فوق حاکمان است، و فرمانروایان فروتر از قانونند، دارای رستگاری و هر برکت و نعمتی است که خدایان می‌توانند ببخشند.» افلاطون در اینجا دوباره بر آنچه قبلاً در رساله سیاسی گفته است تأکید می‌کند.

پس دولت نه برای خیر طبقه معینی از آدمیان، بلکه برای هدایت و رهبری زندگی نیکو، وجود دارد، و افلاطون در قوانین عقیده راسخ خود را درباره اهمیت نفس و توجه و مراقبت

۳۲. stadium، واحد طول که معادل ۱۸۵ متر بوده است.

۳۱. ۷۰۹-۱۰-۷۱۰ ب ۹.

۳۴. ۷۱۵ الف ۸ ب ۶.

۳۳. ۷۰۵ الف ۷-۲.

نفس دوباره با الفاظ روشن اظهار می‌کند. «پس از خدایان، الهی ترین چیزی که آدمی داراست نفس اوست که به راستی بیش از همه چیز متعلق به اوست»، و «همه طلائی که زیر زمین یا روی زمین است در مبادله با فضیلت کافی نیست».^{۳۵}

۳. افلاطون مدینه‌های بزرگ را چندان خوش نداشت، و شمار شهروندان را در تعداد ۵۰۴۰ تعیین می‌کند، که می‌تواند قابل قسمت به پنجاه و نه عدد باشد و «تعداد لازم را هنگام جنگ و در زمان صلح و برای تنظیم قراردادها و معاملات، به ضمیمه مالیاتها و بخشهای شهری ارائه دهد».^{۳۶} اما اگرچه افلاطون از ۵۰۴۰ شهروند سخن می‌گوید، از ۵۰۴۰ خانه نیز سخن می‌گوید، که مستلزم شهری است دارای ۵۰۴۰ خانواده نه ۵۰۴۰ نفر. به هر صورت که باشد، شهروندان دارای خانه و زمین خواهند بود، زیرا، هر چند افلاطون صریحاً به کمونیسیم (مرا م اشتراکی) به عنوان کمال مطلوب می‌چسبد، در رساله قوانین برای بهترین نظام بعدی که عملی تر است وضع قانون می‌کند. وی در عین حال برای جلوگیری از رشد يك جامعه ثروتمند و تجاری شروط و قیودی می‌اندیشد. مثلاً، شهروندان باید پولی که تنها در میان خودشان رایج باشد و بقیه بشر آن را نپذیرند داشته باشند.^{۳۷}

۴. افلاطون نحوه تعیین و نصب و وظایف مقامات دولتی و قضائی را به تفصیل مورد بحث قرار می‌دهد: من به ذکر يك یا دو مطلب اکتفا خواهم کرد. مثلاً، سی و هفت پاسدار قانون (نوموفیلکس) وجود خواهند داشت، که هنگام انتخاب کمتر از پنجاه سال سن ندارند و منصب خود را حداکثر تا هفتادسالگی حفظ خواهند کرد. «همه کسانی که سواز یا پیاده خدمت سربازی می‌کنند یا در دوره خدمت نظامی در جنگ شرکت داشته‌اند، در انتخاب مقامات دولتی سهم خواهند داشت».^{۳۸} همچنین شورای شهر با ۳۶۰ عضو انتخابی از هر طبقه مشخص جامعه نود نفر، تشکیل خواهد شد، رأی‌گیری ظاهراً به نحوی معین شده است که انتخاب پیروان و طرفداران عقاید افراطی را نامحتمل می‌سازد. تعدادی وزیر خواهند بود، مانند وزیرانی که سرپرست و ناظر موسیقی و ورزش‌اند (دو وزیر برای هر يك، یکی برای تعلیم و تربیت، دیگری برای اداره مسابقات). اما مهمترین وزراء وزیر آموزش و پرورش خواهد بود که از جوانان، چه مرد و چه زن، سرپرستی خواهد کرد و باید دست کم پنجاه سال داشته باشد، «پدر فرزندان که به طور قانونی به وجود آمده‌اند، هم پسر و هم دختر، یا به هر حال از يك جنس. کسی که انتخاب شده است و کسی که انتخاب کننده است باید در نظر بگیرند که این

مقام از همه مقامات کشور مهمتر است»؛ قانونگذار نباید اجازه دهد که تعلیم و تربیت کودکان و نوجوانان کاری ثانوی و فرعی یا کیفی ما اتفاق شود.^{۳۹}

۵. هیتی از زنان برای نظارت کردن بر زوجین به مدت ده سال بعد از ازدواج وجود خواهد داشت. اگر زن و شوهری در مدت يك دوره ده ساله فرزندان پدید نیاورند، باید در صدد جدایی و طلاق بر آیند. مردان باید بین سنین سی و سی و پنج و دختران بین شانزده و بیست (بعداً هجده) ازدواج کنند. نقض وفاداری زناشویی سزاوار کیفر خواهد بود. مردان خدمت سربازی را بین بیست و شصت سالگی انجام خواهند داد، و زنان بعد از بچه آوردن و بیش از پنجاه سالگی. هیچ مردی پیش از سی سالگی و هیچ زنی پیش از چهل سالگی به امور دولتی منصوب نخواهد شد. قیود مربوط به نظارت دولت بر روابط زناشویی برای ما بسختی پذیرفتنی است؛ اما افلاطون بی شک آنها را نتیجه منطقی این عقیده استوار خود می دانست که «عروس و داماد باید در این اندیشه باشند که برای جامعه بهترین و زیباترین نمونه های کودکانی را که می توانند به بار آورند».^{۴۰}

۶. افلاطون در کتاب هفتم از موضوع تعلیم و تربیت و روشهای آن سخن می گوید. وی آن را حتی در مورد کودکان به کار می برد، بدین معنی که کودکان باید غالباً در جنبش باشند، چه این کار اضطرابات و هیجانات را در نفس خنثی و بی اثر می کند و «آسودگی و آرامش در نفس»^{۴۱} پدید می آورد. پسران و دختران از سه تا شش سالگی با هم در معابد تحت سرپرستی و نظارت بانوان بازی می کنند، اما در شش سالگی جدا خواهند بود، و تعلیم و تربیت دو جنس به طور جداگانه رهبری و هدایت می شود، هر چند افلاطون این نظر را ترك نمی کند که دختران باید بیش و کم از همان تعلیم و تربیت پسران برخوردار باشند. آنان در ورزش و موسیقی تعلیم و تربیت خواهند دید، اما موسیقی باید به دقت مورد مراقبت باشد، و گلچینی از اشعار توسط دولت فراهم خواهد شد. باید مدرسی ساخته شود و آموزگاران مزدبگیر (از میان بیگانگان) استخدام خواهند شد: کودکان و نوجوانان هر روز در مدارس حاضر خواهند شد، که در آن مدارس گذشته از موسیقی و ورزش به فراگرفتن حساب مقدماتی و نجوم و غیره خواهند پرداخت.

۷. افلاطون برای جشنهای دینی شهر (مدینه) وضع قانون می کند. در هر روزی «يك مقام دولتی دست کم يك قربانی به نام شهر و شهروندان و دارایی آنان به یکی از خدایان یا نیمه

خدایان تقدیم خواهد کرد.»^{۴۲} وی همچنین در موضوع کشاورزی و درباره آیین کیفری وضع قانون می‌کند. درباره موضوع اخیر افلاطون اصرار دارد که نسبت به وضع روانی زندانی باید توجه و بررسی به عمل آید. تمایزی که او بین آسیب (بلايه) و جور و ستم (آدیکیا) قائل می‌شود^{۴۳} به فرقی که ما میان يك عمل عُرفی و يك عمل جنائی قائل می‌شویم تقریباً شبیه است.

۸. در کتاب دهم، افلاطون پیشنهادهای مشهور خود را برای مجازات انکار خدا و ارتداد و خلاف دین مطرح می‌کند. قول به اینکه جهان محصول حرکات عناصر جسمانی، فاقد عقل و ادراک، است الحاد و انکار خداست. برضد این موضع افلاطون استدلال می‌کند که حرکت باید منشأی داشته باشد، و در نهایت ما باید اصلی که به خود متحرک است داشته باشیم، که نفس یا روح است. (افلاطون اعلام می‌کند که باید بیش از يك نفس علت و عهده دار امور جهان باشد، چنانکه علاوه بر نظم بی‌نظمی و آشفتگی وجود دارد، لیکن ممکن است بیش از دو نفس وجود داشته باشد.)

يك عقیده خلاف دین و کفر آمیز زیان آور این است که خدایان را به انسان کاری و اعتنائی نیست.^{۴۴} افلاطون برضد این عقیده چنین استدلال می‌کند:

(الف) خدایان نمی‌توانند فاقد نیروی رسیدگی و مراقبت نسبت به امور کوچک باشند.
(ب) خدا نمی‌تواند نسبت به جزئیات بی‌مبالات یا خیلی سختگیر باشد. حتی يك مخترع و صنعتکار انسانی به امور جزئی توجه و عنایت دارد.

(ج) مشیت و عنایت الهی مستلزم «دخالت» در قانون نیست. عدالت الهی به هر حال در توالی زندگیها تحقق خواهد یافت.

يك عقیده خلاف دین که مضرتر است این است که خدایان رشوه ستانند، یعنی می‌توان آنان را به وسیله تقدیم رشوه‌ها (هدایا) وادار کرد که ستمگری و بیداد را اغماض کنند.^{۴۵} در مخالفت با این عقیده افلاطون استدلال می‌کند که ما نمی‌توانیم فرض کنیم که خدایان مانند ناخدایانند که به وسیله شراب می‌توان وادارشان کرد که از وظیفه خود غفلت کنند و کشتی و دریانوردان را به تباهی و هلاکت بکشانند، یا مانند آرابه رانانی که [در مسابقه‌ها] می‌توان به آنها رشوه داد تا پیروزی را به دیگر آرابه‌رانان تسلیم کنند، یا مانند شبانانی که اجازه می‌دهند گله مورد دستبرد قرار گیرد به این شرط که آنها در تاراج سهمی داشته باشند. فرض هر يك از

این امور، در حکم ارتکاب عمل کفرآمیز است.

افلاطون مجازات‌هایی پیشنهاد می‌کند که بر کسانی تحمیل می‌شود که ثابت شده باشد که مرتکب گناه کفر والحاد شده‌اند. يك مرتد اخلاقاً بی‌آزار با دست کم پنج سال بازداشت در دارالتأدیب مجازات می‌شود، و در اینجا اعضاء «شورای شبانه»،^{۴۶} به دیدار او خواهند رفت و با او درباره خطای راه و روشش گفتگو خواهند کرد (به احتمال قوی کسانی که مرتکب دوگناه مهمتر و خطرناکتر باشند مدت طولانی‌تری در حبس خواهند ماند). مجازات محکومیت ثانوی مرگ است. اما بیدینانی نیز که بر سر خرافات دیگران به منظور منافع خودشان معامله و سوداگری می‌کنند، یا کسانی که فرقه‌های غیر اخلاقی بنیاد می‌نهند، در تمام عمر در يك بخش بسیار دور و جدا از شهر زندانی می‌شوند و هنگام مرگ جسد آنان را به گور نخواهند سپرد و دور خواهند افکند، و با خانواده‌های آنان همچون محجوران و صغیران شهر که باید تحت قیمومت و سرپرستی قرار گیرند رفتار خواهد شد. به عنوان معیار سلامت و امنیت، افلاطون مقرر می‌دارد که هیچ پرستشگاه خصوصی یا مراسم ویژه‌ای مجاز نخواهد بود.^{۴۷} به عقیده افلاطون پیش از اقدام برای تعقیب متخلف به علت بیدینی، پاسداران قانون باید تعیین کنند که «آیا آن عمل به طور جدی انجام شده است یا تنها از روی نادانی و رفتار سبک کودکانه».

۹. در میان مطالب مربوط به قانون که در کتابهای یازدهم و دوازدهم مفصلاً بحث شده است می‌توانیم نکات ذیل را به عنوان نکات سودمند ذکر کنیم:

(الف) افلاطون می‌گوید که امری خارق العاده است اگر در «شهری که حکومت و سازمان نسبتاً منظم و خوبی دارد» آزادمردی یا بنده نیک رفتاری به منتهای بینوایی و فقر بیفتد. بنابراین حکمی علیه گدایان صادر خواهد شد، و گدای حرفه‌ای را از کشور بیرون می‌رانند، «تا کشورما از این گونه حیوانات پاک بماند».^{۴۸}

(ب) مرافعه جویی یا عمل تنظیم و رهبری مرافعات و دعاوی به منظور کسب سود، و همین طور کوشش برای ترغیب دادرسان به بیعدالتی، مستوجب مجازات مرگ خواهد بود.^{۴۹}

(ج) در مورد اختلاس از صندوق و دارایی عمومی، اگر متخلف يك شهروند باشد به وسیله مرگ مجازات خواهد شد، زیرا اگر مردی که از تعلیم و تربیت مدنی برخوردار بوده است چنین رفتار کند، علاج ناپذیر است. اما اگر متخلف بیگانه یا برده‌ای باشد، هیئت دادرسان با

۴۶. انجمنی که برای نظارت بر قوانین کشور هر روز از سپیده دم تا برآمدن آفتاب تشکیل می‌شد (توضیح بیشتر آن کمی بعد می‌آید، و نیز رجوع شود به کتاب دوازدهم قوانین، ۹۵۱ و ۹۵۲ و ۹۶۳). — م.
 ۴۷. ۹۰۹ د ۸۷. ۴۸. ۹۳۶ ج ۱-۷. ۴۹. ۹۳۷-۶ د ۹۳۸ ج ۵.

در نظر گرفتن این امر که وی احتمالاً علاج ناپذیر نیست^{۵۰} برایش تعیین مجازات خواهد کرد. (د) هیتی از داوران کارگزاران دولت (اویشینوی) تعیین و نصب خواهد شد تا حسابهای مقامات دولتی را در پایان مدت کارشان مورد رسیدگی و ممیزی قرار دهد.^{۵۱}

(ه) «شورای شبانه» (که صبح زود پیش از آغاز کار روزانه تشکیل می شود) مرکب خواهد بود از ده پاسدار قانون (نوموفیلاکس) که ارشد و بزرگترند، وزیر و وزرای سابق آموزش و پرورش، و ده مرد منتخب میان سنین سی و چهل. این شورا شامل مردانی خواهد بود که چنان پرورش یافته اند که می توانند وحدت در کثرت را مشاهده کنند،^{۵۲} و می دانند که فضیلت یکی است (یعنی مردانی که تربیت دیالکتیکی دارند) و همچنین تعلیم و تربیت لازم را در ریاضیات و نجوم دیده اند و می توانند عقیده ای راسخ درباره عمل عقل الهی در جهان داشته باشند. بدین ترتیب این شورا، که مرکب از مردانی است که به خدا و نمونه ایدئال خیر معرفت دارند، قادر خواهد بود که بر قانون اساسی مراقبت کند و «منجی حکومت ما و قوانین ما باشد».^{۵۳}

(و) برای اجتناب از آشفتگی و بدعتها و بی ثباتی، کسی مجاز نخواهد بود که بدون تصویب و تجویز دولت به خارج سفر کند، و آن هم تنها وقتی مجاز خواهد بود که بیش از چهل سال داشته باشد (البته بجز در موارد لشکر کشی و مأموریت نظامی). کسانی که به خارج می روند در بازگشت «به جوانان می آموزند که مؤسسات دیگر دولتها نسبت به نهادهای خودشان فروترند».^{۵۴} مع ذلك، دولت «ناظران»ی به خارج می فرستد تا ببینند که آیا چیز قابل تحسینی در خارج هست که اقتباس آن بتواند در وطن مفید باشد. این مردان نباید کمتر از پنجاه یا بیش از شصت سال داشته باشند، و در بازگشت باید گزارشی به «شورای شبانه» بدهند. نه تنها دیدارهای شهروندان از کشورهای خارجی، بلکه دیدارهای مسافران خارجی نیز، تحت نظارت و سرپرستی دولت خواهد بود. کسانی که صرفاً به دلایل بازرگانی به کشور می آیند تشویق و ترغیب نخواهند شد که با شهروندان درآمیزند، و حال آنکه با کسانی که برای مقاصد حکومت تصویب کرده است می آیند به عنوان مهمانان دولت رفتاری محترمانه به عمل خواهد آمد.^{۵۴}

۱۰. بردگی. از قوانین کاملاً روشن است که افلاطون نظام بردگی را پذیرفته است؛ او معتقد است که برده دارایی خداوند خویش است، و این دارایی قابل انتقال به دیگری است.^{۵۵} به علاوه، در حالی که در آتن عصر او کودکان حاصل ازدواج میان یک کنیز و یک آزاد مرد ظاهراً

۵۰. ۹۴۱ ج ۴ - ۹۴۲ الف ۴. ۵۱. ۹۴۵ ب ۳ - ۹۴۸ ب ۲. ۵۲. ۹۶۰ هـ به بعد. ۵۳. ۹۵۱ الف ۲ - ۴. ۵۴. ۹۴۹ هـ ۳ به بعد. ۵۵. رجوع کنید به ۷۷۶ ب ۵ - ج ۳.

آزاد شناخته می شدند، افلاطون حکم می کند که کودکان همیشه متعلق اند به مالک کنیز، اعم از اینکه ازدواج وی با یک آزادمرد باشد یا یک بنده آزادشده.^{۵۶} در بعضی جهات دیگر نیز افلاطون خود را سختگیرتر از عرف معمول آتنی معاصر خود نشان می دهد، و از حمایت بردگان که قانون آتنی با آن موافقت کرده بود سر باز می زند.^{۵۷} درست است که او برای حمایت از برده حقوق و اعتبار عمومی مقرر می دارد (مثلاً هر کس برده ای را بکشد تا مانع شود که وی اطلاعی درباره تخلفی در مقابل قانون بدهد، با او همان رفتار خواهد شد که گویی یک شهروند را کشته است)،^{۵۸} و به او اجازه می دهد که در موارد وقوع جنایت آگاهی خود را بدون اینکه تسلیم شکنجه شود ارائه دهد؛ لیکن درباره اجازه برای اقامه دعوی و پی گرد عمومی علیه مردی که نسبت به برده خود مرتکب زیاده روی و انحراف از عدالت (هیبریس) شده است، و قانون آتنی آن را اجازه داده بود، هیچ ذکر صریحی وجود ندارد. اینکه افلاطون از روش دور از تکلفی که در رفتار با بردگان در آتن دموکراتیک به کار می رفت ناخشنود بود از جمهوری آشکار است،^{۵۹} لیکن یقیناً نمی خواست که از رفتار خشونت آمیز نسبت به برده حمایت کند. بدین گونه در قوانین، هر چند وی اعلام می کند که «بردگان باید چنانکه سزاوارند تنبیه و مجازات شوند، و نه اینکه به پند و اندرز دادن اکتفا شود که گویی آزادمردانند، که این کار فقط آنان را مغرور می کند»، و «زبانی که برای یک خدمتکار به کار برده می شود همیشه باید با لحن امر و فرمان باشد، و ما نباید با آنان مزاح کنیم، اعم از اینکه زن باشند یا مرد»؛ وی صریحاً می گوید که «ما باید از آنها به دقت نگهداری و مواظبت کنیم، نه تنها به خاطر آنان، بلکه بیشتر به خاطر خودمان. و رفتار درست و مناسب درباره بردگان این است که با آنها بدرفتاری نکنیم، و اگر ممکن باشد حتی نسبت به آنان بیشتر عدالت کنیم تا با کسانی که با ما برابرند [افراد آزاد]؛ زیرا کسی که واقعاً و طبیعتاً عدالت را محترم می شمارد و حقیقتاً از ظلم بیزار و متنفر است، در معامله و رفتار خود با آن طبقه از آدمیان که نسبت به آنان به آسانی می تواند ستمکار باشد شناخته می شود.»^{۶۰} بنابراین ما باید نتیجه بگیریم که افلاطون نظام بردگی را مطلقاً پذیرفته است، و در مورد رفتار با بردگان، نه آسان گیری و نرمی آتنی را می پسندیده است و نه بیرحمی و خشونت اسپارتی را.

۱۱. جنگ. در نخستین کتاب قوانین، کلینياس^{۶۱} کیرتی اظهار نظر می کند که مقررات کیرت را

۵۶. ۱۳۰ د ۱ - ۲ ه.

۵۷. رجوع کنید به افلاطون و بردگی یونانی، Glenn Morrow، در *Mind*، آوریل ۱۹۳۹.

۵۸. ۸۷۲ ج ۲ - ۶. ۵۹. جمهوری، ۵۶۳. ۶۰. ۷۷۶ د ۲ - ۷۷۸ الف ۵.

قانونگذار با توجه به جنگ تنظیم و تعیین کرده است. هر شهری طبیعتاً در حال جنگ با هر شهر دیگر است، «نه اینکه در واقع کسانی آن را اعلام کرده باشند بلکه حالتی است دائمی.»^{۶۲} مگیلوس^{۶۳}، اهل لاکدمون، با او موافق است. اما بیگانه آنتی خاطر نشان می‌کند (الف) در مورد جنگ مدنی یا داخلی، بهترین قانونگذار سعی می‌کند که از وقوع جنگ در کشور خود جلوگیری کند، یا، اگر جنگی آغاز شد خواهد کوشید تا دسته‌های متخاصم را در يك دوستی پایدار صلح و آشتی دهد، و (ب) درباره جنگ خارجی یا بین المللی، دولت مرد حقیقی نحوه عمل را هدف قرار خواهد داد. و اما نیکبختی کشور، که در صلح و حسن نیت تأمین می‌شود، بهترین چیز است. بنابراین هیچ قانونگذاری صلح را برای جنگ ترتیب نمی‌دهد بلکه جنگی را که تجویز می‌کند برای صلح است.^{۶۴} بدین سان افلاطون هرگز دارای این عقیده نیست که خط مشی سیاسی برای جنگ است، و با هواخواهان تند و کینه توز سیاست نظامی در زمانهای جدید همدمی و همفکری ندارد. وی خاطر نشان می‌کند که «بسا پیروزی که برای صاحبانش زیان آور است، اما تربیت هیچگاه زیان آور نیست.»^{۶۵}

۱۲. وقتی که آدمی درباره حیات انسانی، درباره خیر و درباره زندگی نیکو می‌اندیشد، چنانکه افلاطون اندیشید، آشکار است که نمی‌تواند روابط اجتماعی را نادیده بگیرد. آدمی در يك جامعه، نه تنها در اجتماع خانواده بلکه همچنین در اجتماعی وسیعتر، متولد می‌شود و در این جامعه است که باید خوب زندگی کند و به هدف و غایت خود نائل شود. او نمی‌تواند چنان رفتار کند که گویی يك واحد جداست که تنها برای خود زندگی می‌کند. مع هذا، اگر چه هر متفکری که به دیدگاه انسان گرایانه و مقام و سرنوشت انسان علاقه مند است باید برای خودش نظریه‌ای درباره روابط اجتماعی انسان بسازد، چه بسا چنین باشد که هیچ نظریه‌ای درباره جامعه حاصل نخواهد شد، مگر اینکه آگاهی سیاسی تا اندازه‌ای پیشرفته‌ای قبلاً حاصل شده باشد. اگر انسان خود را به عنوان يك عضو غیر فعال قدرت مطلقه بزرگی — مثلاً امپراطوری ایران — احساس کند که در آن از وی خواسته نمی‌شود که نقش فعالی ایفا کند، مگر به عنوان مؤدی مالیاتی یا سر باز، آگاهی سیاسی وی به ندرت تحریک و بیدار می‌شود: برای او این مطلق العنان یا آن دیگری، این امپراطوری یا آن دیگری، ایرانی یا بابلی، چندان تفاوتی نمی‌کند. اما وقتی که انسانی متعلق به جامعه‌ای سیاسی باشد که در آن از او خواسته شود که بار مسؤلیت

خود را به دوش بگیرد، و در آن جامعه نه تنها وظایف بلکه حقوق و فعالیت‌هایی نیز داشته باشد، در آن صورت از لحاظ سیاسی آگاه و هوشیار بار می‌آید. برای انسانی که از لحاظ سیاسی ناآگاه است دولت ممکن است به عنوان چیزی به نظر آید که در مقابل او قرار دارد، بیگانه اگر نه سرکوبگر، و به این تصور متمایل خواهد شد که راه نجاتش گویی از طریق فعالیت فردی و شاید از طریق همکاری با دیگر جوامع است تا با قدرت اداری حاکم: او مستقیماً برانگیخته نخواهد شد که نظریه‌ای از دولت در ذهن خود بسازد. از سوی دیگر، برای انسانی که از لحاظ سیاسی آگاه است، دولت، همچون هیئتی به نظر می‌آید که وی در آن سهم و نقشی دارد، و آن را به گونه‌ای ادامه خویشتن می‌انگارد، و بدین ترتیب برانگیخته خواهد شد تا به عنوان صاحب اندیشه‌ای ژرف بین نظریه‌ای از دولت در ذهن خود بسازد.

یونانیان این آگاهی سیاسی را در درجه‌ای بسیار پیشرفته داشتند: زندگی خوب برای آنان جدا از مدینه یا دولت‌شهر (پلیس) غیر قابل تصور بود. پس چه چیز طبیعی‌تر از این که افلاطون، که درباره زندگی خوب به طور کلی، یعنی زندگی خوب انسان از این حیث که انسان است، می‌اندیشید، درباره کشور نیز از این حیث که کشور است، یعنی دولت‌شهر ایدئال (مدینه فاضله) بیندیشد؟ وی فیلسوف بود و به اندازه‌ای که به شهر ایدئال (مدینه فاضله)، یعنی «صورت» یا مثالی که شهرهای تجربی به آن شبیه و نزدیکند، علاقه‌مند بود به آن ایدئال یا به اسپارت ایدئال علاقه‌مند نبود. البته این سخن به معنی انکار آن نیست که تصور افلاطون درباره دولت‌شهر تا اندازه زیادی تحت تأثیر طرز عمل دولت‌شهر یونانی معاصر او بود — طور دیگری نمی‌توانست باشد؛ اما وی اصولی را کشف کرد که در اساس حیات سیاسی قرار دارد، و بنابراین می‌توان به نحو حقیقی گفت که بنیاد نظریه فلسفی «دولت» را نهاده است. می‌گویم یک نظریه فلسفی دولت، زیرا یک نظریه اصلاح مستقیم کلی و عام نیست، در صورتی که بیان افلاطون درباره دولت مبتنی بر طبیعت دولت من حیث هی است، و بنابراین برای کلی بودن مطرح شده است، یعنی خصیصه‌ای که برای یک نظریه فلسفی دولت اساسی است. کاملاً درست است که افلاطون اصلاحاتی را مورد بحث قرار داده است که فکر می‌کرد به علت شرایط واقعی دولت‌های یونانی ضرورت دارد، و نظریه او بر زمینه دولت‌شهر (پلیس) یونانی طرح‌ریزی شده بود؛ لیکن از آنجا که وی عام و کلی بودن را در نظر داشت، که پاسخگوی همان طبیعت حیات سیاسی باشد، باید مجاز باشد که طرح نظریه‌ای فلسفی درباره دولت را بریزد.

نظریه سیاسی افلاطون و ارسطو در واقع بنیان تفکر شریخش بعدی درباره طبیعت و خصائص دولت را فراهم کرده است. بسیاری از جزئیات جمهوری افلاطون ممکن است در عمل غیر قابل تحقق و حتی در صورت عملی بودن نامطلوب نیز باشد، لیکن فکر بزرگ وی

درباره دولت این است که دولت زندگی نیکوی آدمی را ممکن می سازد و آن را ترفیع می بخشد و به هدف دنیوی و رفاه و آسایش انسان کمک می کند. این نظر یونانی درباره دولت، که نظر سن توماس نیز هست، برتر از نظری است که می توان آن را به عنوان اندیشه آزادیخواه (لیبرال) درباره دولت شناخت، یعنی این نظر که دولت را نهادی می داند که وظیفه آن حفظ دارایی خصوصی و، به طور کلی، نشان دادن رفتار و روشی منفی نسبت به اعضاء دولت است. البته در عمل حتی طرفداران این نوع نظر راجع به دولت ناگزیر بوده اند که سیاست «لِسه فر»^{۶۶} را رها کنند، لیکن نظریه آنان در مقایسه با نظریه یونانیان بی حاصل و تهی و منفی است.

با وجود این، به اغلب احتمال فردیت^{۶۷} به قدر کافی توسط یونانیان مورد تأکید واقع نشده است، چنانکه حتی هگل توجه کرده است. («افلاطون در جمهوری خود اجازه می دهد که حکام افراد را در طبقه خاصشان قرار دهند، و کارها و مشاغل خاصی را برای آنان معین کنند. در تمام این روابط فقدان اصل آزادی شخصی وجود دارد.» همچنین نزد افلاطون «حق اصل آزادی شخصی ادا نمی شود.»)^{۶۸} نظریه پردازان عصر جدید که بر نظریه «قرارداد اجتماعی» تأکید کرده اند بر این مطلب پر تو روشنی افکنده اند. در نظر آنان آدمیان طبیعتاً اتمهایی هستند که اگر در رقابت متقابل نباشند جدا و غیر متحدند، و دولت صرفاً شیوه و تدبیری است برای اینکه آنها را حتی الامکان در این وضع نگاه دارد و در عین حال مراقب نگاهداشت صلح و امنیت دارایی خصوصی باشد. این نظر یقیناً متضمن حقیقت و ارزشی است به طوری که فردگرایی^{۶۹} متفکرانی مانند لاک^{۷۰} باید با نظریه جمع گرا تر دولت که فلاسفه بزرگ یونانی تصدیق و تأیید کرده اند ترکیب شود. به علاوه، دولتی که هر دو جنبه حیات انسانی را با هم ترکیب می کند باید موضع و حقوق جامعه فوق طبیعی، یعنی کلیسا، را تصدیق کند. مع هذا باید متوجه باشیم که اجازه ندهیم اصرار بر حقوق کلیسا و اهمیت غایت فوق طبیعی انسان ما را به آنجا بکشاند که شخصیت دولت را، که همچنین يك «جامعه کامل» است که رفاه و آسایش دنیوی را به منزله غایت خود دارد، به حداقل برسانیم یا ناقص و تحریف کنیم.

۶۶. laissez-faire: نوعی لیبرالیسم مبنی بر سیاست اقتصادی آزاد. — م.

67. individuality

۶۸. هگل، فلسفه حق، بخش ۲۹۹ و بخش ۱۸۵ (ترجمه S. W. Dyde, ۱۸۹۶).

69. individualism

70. Locke

فیزیک افلاطون

۱. نظریات فیزیکی افلاطون در تیمائوس، یگانه محاوره «علمی» افلاطون، مندرج است. احتمالاً این رساله وقتی نوشته شده است که افلاطون در حدود هفتادسالگی بود، و طرح آن برای اینکه نخستین اثر سه بخشی، تیمائوس و کریتیاس و هرموکراتس، باشد ریخته شده بود.^۱ تیمائوس تشکیل دنیای مادی و تولد انسان و حیوانات را یکایک برمی شمارد؛ کریتیاس نقل می کند که چگونه آن اولیه مهاجمانی را که از آتلانتیس (آتلانتید) افسانه ای آمده بودند شکست داد، و سپس خود به سبب سیل و طوفان و زلزله ویران شد؛ و حدس زده می شود که هرموکراتس نوزایی و تجدید حیات فرهنگ را در یونان مورد بحث قرار می دهد، و با پیشنهادهای افلاطون برای اصلاح آینده به پایان می رسد. بدین ترتیب مدینه ناکجاآباد^۲ یا جمهوری سقراطی^۳ در کریتیاس به عنوان چیزی متحقق در گذشته معرفی می شود، و حال آنکه اصلاحات عملی برای آینده در هرموکراتس مطرح و پیشنهاد می شود. تیمائوس عملاً نوشته شده است، کریتیاس پیش از اتمام قطع می شود و ناتمام می ماند، در حالی که هرموکراتس هرگز تصنیف نشده است. به نحو بسیار معقول پیشنهاد شده است که افلاطون، با آگاهی از عصر پیشرفته خود، اندیشه تکمیل داستانهای ساخته و پرداخته تاریخی و به هم آمیخته خود را در قوانین جای داده است (کتابهای ۳ به بعد) که بسیاری از آنها را می خواسته است در هرموکراتس بگوید.^۴

تیمائوس بر سبیل مقدمه برای دو محاوره سیاسی - اخلاقی نوشته شده است، به طوری که

۱. رجوع کنید به تیمائوس، ۲۷ الف ب. ۲. Utopia، یعنی مدینه یا کشوری که غیر متحقق است. - م.
 ۳. تیمائوس، ۲۶ ج ۷-۵ ه. ۴. مقدمه تیمائوس، نشر کورنفرد (professor. Cornford)، را نگاه کنید.

به نظر درست نمی‌آید که افلاطون چنان معرفی شود که گویی ناگهان در سن پیری به علم طبیعی علاقه شدید پیدا کرده است. احتمالاً درست است که وی تحت تأثیر رشد علاقه علمی در آکادمی بوده است، و تردیدی نمی‌توان داشت که وی احساس ضرورت کرده است که چیزی درباره دنیای مادی، با توجه به تبیین رابطه آن با «صور»، بگوید؛ لیکن دلیل واقعی برای این فرض وجود ندارد که علاقه افلاطون از مطالب اخلاقی و سیاسی و مابعدالطبیعی به مسائل علم طبیعی تغییر جهت اساسی داده باشد. حقیقت امر این است که وی صریحاً در تیمائوس می‌گوید که بیانی درباره دنیای مادی نمی‌تواند بیش از بیان «احتمالی» باشد، و ما نباید منتظر علم دقیق و حتی کاملاً منسجم باشیم،^۵ عباراتی که آشکارا دلالت دارد بر اینکه در نظر افلاطون علم طبیعی (فیزیک) هرگز نمی‌تواند به معنی حقیقی علمی دقیق باشد. با وجود این، خصلت ویژه نظریه افلاطونی مثل نوعی بیان جهان مادی را ایجاب می‌کند. در حالی که فیثاغوریان معتقد بودند که اشیاء عددند، افلاطون معتقد بود که اشیاء از اعداد بهره‌مندند (حفظ ثنویت خود)، به طوری که از وی بحق می‌توان انتظار داشت که تبیینی از لحاظ فیزیکی پیشنهاد کند که چگونه این بهره‌مندی به وجود می‌آید.

افلاطون بی شک دلیل مهم دیگری برای نوشتن تیمائوس داشت، یعنی نشان دادن اینکه جهان منظم و سازمان یافته کار و اثر «عقل» است و نیز اینکه انسان هم از جهان معقول و هم از جهان محسوس بهره‌مند است. وی مسلم می‌داند که «عقل همه چیزها را نظم می‌بخشد»، «هنگامی که فرد هوشمندی (دموکریتس؟) می‌گوید که همه چیز بی نظم است»^۶ سخن او را قبول ندارد؛ برعکس، معتقد است که نفس «از همه چیزها کهن تر و الهی تر است»، و «عقل است که جهان را به نظم درآورده است».^۷ بنابراین افلاطون در تیمائوس تصویری از نظم همه اشیاء که حاکی از هوشمندی و کاردانی «عقل» است ارائه می‌کند، و مبدأ الهی نفس فناپذیر انسان را نشان می‌دهد. (درست همان طور که کل جهان شامل ثنوتی معقول و جاوید از یک سو، و محسوس و زودگذر از سوی دیگر است، همین طور انسان، یعنی جهان کوچک، شامل ثنوتی است از نفس جاوید، متعلق به قلمرو «واقعیت»، و بدن که در گذر و دستخوش فساد و فناست.) این نمایش جهان بر طبق نمونه والگوی ایدئال مقدمه درخوری است برای بیانی با طرح گسترده در باب مدینه، که باید به طور عقلانی بر طبق نمونه ایدئال صورت پذیرفته و سازمان یافته باشد و به نقش علل غیر عقلانی و «تصادف» و اگذار نشود.

۵. رجوع کنید به ۲۷ د ۵-۲۵ الف ۴ و ۲۹ ب ۳-۳ د. این نتیجه‌ای بود از ثنوت معرفت شناختی و هستی شناختی، که افلاطون هرگز آن را رها نکرد. ۶. فیلیوس، ۲۸ ج ۶-۲۹ الف ۵. ۷. قوانین، ۹۶۶ د ۹-۴ ه.

۲. اگر افلاطون دربارهٔ نظریه‌های فیزیکی خویش به عنوان «بیان احتمالی و تقریبی» (آیکوتس لوگوی) می‌اندیشید، آیا بدین سبب ما مجبوریم که تمام تیمائوس را به عنوان «اسطوره» تلقی کنیم؟ اولاً، نظریه‌های تیمائوس، خواه افسانه و اسطوره باشد یا نباشد، باید به عنوان نظریات افلاطون به شمار آید: نویسنده حاضر با کُر نفرد در ردّ این نظریات موافق است که تیمائوس «جعل و ساخته»‌ای از جانب افلاطون است، بیانی از «مذهب فیثاغوری قرن پنجم»، «کوششی آزاد برای آمیختن دین فیثاغوری و ریاضیات با زیست‌شناسی امپدکلی»،^۸ به طوری که «افلاطون در مورد جزئیات نظریه‌های هر گوینده‌ای خود را مسؤول احساس نمی‌کرد»، صرف نظر از عدم امکان ذاتی چنین جعلی از طرف فیلسوفی بزرگ و اصیل، که سالها پیشرفت عقلی را پشت سرگذاشته است، چگونه است که ارسطو و تئوفراستوس و دیگر قدماء، چنانکه کُر نفرد خاطر نشان می‌کند، چیزی دربارهٔ خصیصه جعلی آن اثر نگفته‌اند؟ اگر خصیصه واقعی آن اثر این بود، آنان نمی‌توانند دربارهٔ این امر غافل و ناآگاه بوده باشند؛ و آیا ما می‌توانیم فرض کنیم که، اگر از چنین امر جالب توجهی آگاه بودند، همگی دربارهٔ این مطلب مطلقاً ساکت می‌ماندند؟ واقعاً غیر قابل تحمل است که بخواهیم باور کنیم که خصیصه حقیقی تیمائوس برای دنیا نخستین بار در قرن بیستم کشف شده است. افلاطون یقیناً از دیگر فیلسوفان (مخصوصاً از فیثاغوریان) چیزهایی اقتباس کرده است، لیکن نظریه‌های تیمائوس از آن افلاطون است، اعم از اینکه آنها را اقتباس کرده باشد یا نه.

ثانیاً، هر چند نظریاتی که افلاطون در دهان تیمائوس می‌گذارد نظریه‌های خود اوست، اینها، چنانکه دیدیم، یک «بیان احتمالی و تقریبی» را تشکیل می‌دهند و نباید آنها را بیانی دقیق و علمی تلقی کرد، به این دلیل ساده که افلاطون فکر نمی‌کرده است که چنین بیان علمی دقیقی ممکن باشد. وی نه تنها می‌گوید که ما باید به یاد داشته باشیم که «فقط انسانیم»، و بنابراین باید «داستان احتمالی و تقریبی را بپذیریم و در جستجوی چیزی بیشتر برنیاییم»^۹ — کلماتی که ممکن است این معنی را برساند که تنها ضعف و بیماریگانی انسانی است که علم طبیعی حقیقی را غیر ممکن می‌گرداند؛ لیکن وی از این فراتر می‌رود، زیرا صریحاً این عدم امکان یک علم طبیعی دقیق را به «طبیعت موضوع» مربوط می‌داند. بیانی از آنچه تنها یک شباهت است «خود فقط احتمالی خواهد بود»: «آنچه در حال شدن است نسبت به وجود، مانند عقیده است نسبت به حقیقت»^{۱۰} بنابراین نظریه‌ها به عنوان تقریبی یا محتمل نمودار می‌شوند؛ اما این بدان

۸. شرحی دربارهٔ تیمائوس افلاطون، صفحات ۱۸-۱۹.

۹. تیمائوس، ۲۹-۱-۳.

۱۰. تیمائوس، ۲۹-۱-۳.

معنی نیست که آنها «اساطیری» اند، یعنی آگاهانه مطرح شده اند تا نشانه و رمزی از نظریه دقیقتری باشند که، به دلیلی، افلاطون مایل به اظهار و ابلاغ آن نیست. ممکن است که این یا آن جنبه تیمائوس تمثیل گرایی^{۱۱} آگاهانه باشد، لیکن ما باید هر موردی را مستقل از موارد دیگر و با در نظر گرفتن اوصاف خاص خودش مورد بحث قرار دهیم و حق نداریم که مجموعه فیزیک افلاطونی را به عنوان اینکه اسطوره است طرد کنیم. اما گفتن اینکه «من فکر نمی کنم که بیان دقیقی از جهان مادی ممکن باشد، لیکن بیان ذیل همان قدر احتمالاً درست است که هر بیان دیگر» یک چیز است و گفتن اینکه «من بیان ذیل را به عنوان بیانی اساطیری، تمثیلی و تصویری از بیان دقیقی که قصد دارم برای خودم نگاه دارم مطرح می کنم» چیزی دیگر. البته اگر ما بخواهیم بیانی را که به اعتقاد همگان «احتمالاً درست» است «اسطوره» بنامیم، در آن صورت باید بگوییم که تیمائوس یقیناً اسطوره است؛ اما اگر منظور ما از «اسطوره» نمایش تمثیلی و تصویری حقیقتی باشد که به وضوح توسط مؤلف درک شده است لیکن مؤلف بخواهد آن را برای خود نگاه دارد، در آن صورت باید گفت که چنین بیانی (دست کم در تمامیت خود) اسطوره نیست. افلاطون می خواهد بهترین کاری را که می تواند انجام دهد، و در نتیجه بدین گونه سخن می گوید.

۳. افلاطون به ارائه بیانی از پیدایش جهان می پردازد. دنیای محسوس در حال شدن است، و «آنچه می شود بالضرورة باید به واسطه فعل علتی بشود»^{۱۲} فاعل مورد بحث صانع الهی یا دمیورژ است. او آنچه را در بی نظمی و در حرکت نامنظم بود «برگرفت»^{۱۳} و به نظم درآورد، و دنیای مادی را بر طبق نمونه ازل و ابدی و ایدئال شکل داد، و آن را به صورت «یک موجود زنده دارای نفس و عقل»^{۱۴} از روی نمونه «مخلوق زنده» ایدئال ساخت، یعنی صورت یا مثالی که حاوی صور «نژاد آسمانی خدایان، موجودات بالذاری که در هوا پرواز می کنند، آنچه در آب سکونت دارد، و نوعی که با پای خود بر زمین خشک حرکت می کند»^{۱۵} چون فقط یک مخلوق زنده ایدئال وجود دارد، دمیورژ فقط یک جهان ساخت.^{۱۶}

۴. انگیزه دمیورژ در چنین کاری چه بود؟ دمیورژ خوب است و «خواست که همه چیزها تا حد امکان به خود او شبیه باشند»، داوری او این است که نظم بهتر از بی نظمی است، و هر چیز باید به بهترین وجه ساخته و پرداخته شود.^{۱۷} ماده ای که در اختیار اوست محدودیتهایی دارد، لیکن

11. symbolism

۱۲. ج ۲-۳. ۱۳. الف ۳-۴. ۱۴. ب ۱-۳۰. ج ۱.
 ۱۵. ه ۳۹-۴۰ الف ۲. ۱۶. الف ۲-۳۱. ب ۳. ۱۷. ه ۲۹-۳۰ الف ۶.

او بهترین کاری که با آن می‌توانست بکند کرد، و آن را «تا آنجا که ممکن بود عالی و کامل ساخت.»

۵. ما چگونه باید دمیورژ را تصویر و تصوّر کنیم؟ اولاً اقل باید نماینده عقل الهی که در جهان عمل می‌کند باشد؛ لیکن او خدای خالق نیست. از تیمائوس روشن است که دمیورژ ماده قبلا موجود را «برمی‌گیرد» و به بهترین صورت ذر می‌آورد؛ یقیناً گفته نشده است که آن را از هیچ آفریده است. افلاطون می‌گوید «پیدایش این جهان نتیجه مخلوطی بود از ترکیب ضرورت و عقل»^{۱۸}، ضرورت همچنین علت سرگردان^{۱۹} نامیده شده است. کلمه «ضرورت» طبعاً حکومت قانون ثابت را به ذهن القا می‌کند، اما منظور افلاطون دقیقاً این نیست. اگر ما نظریه دموکریتی یا اپیکوری درباره جهان را در نظر بگیریم، که بر طبق آن جهان از اتمها بدون کمک عقل ساخته شده است، نمونه‌ای داریم از آنچه منظور افلاطون از ضرورت بود، یعنی بی‌غایتی، که عقل در پیدایش آن دخالت نداشته است. همچنین اگر در نظر داشته باشیم که پیدایش جهان در نظام فکری اصالت جزء لایتجزی مدیون برخورد «تصادفی» اتمهاست، آسانتر می‌توانیم بفهمیم که افلاطون چگونه توانسته است ضرورت را با تصادف یا علت سرگردان مرتبط سازد. برای ما ممکن است که اینها اندیشه‌های متضاد به نظر برسند، لیکن در نظر افلاطون آنها مشابهند، زیرا هر دو دلالت دارند بر اینکه عقل و غایت آگاهانه در آنها سهمی ندارند. بدین گونه است که افلاطون در قوانین، می‌تواند سخن از کسانی گوید که اعلام می‌کنند که جهان «نه به وسیله فعل عقل، یا فعل هیچ خدایی، یا به واسطه هنر، بلکه بالطبع و به تصادف» (فوزنی کای توخه) یا بالضروره (اکس آنانکه) پدید آمده است.^{۲۰} چنین نظری درباره جهان را ارسطو به منزله عالم را به تصادف و «خودبه خودی»^{۲۱} (تو آتوماتون) نسبت دادن توصیف کرده است،^{۲۲} هر چند از آنجا که حرکت ناشی از حرکت قبلی اتم دیگر است، می‌توان گفت که جهان ناشی از ضرورت است. بدین ترتیب سه مفهوم «به طور خودبه خودی» و «به تصادف» و «بالضروره» مفاهیم متحدند. عناصر، اگر چنان ملاحظه شوند که گویی به خود واگذار شده‌اند، به طور خودبه خودی یا به تصادف یا بالضروره، بر طبق دیدگاهی که در نظر گرفته شده است، ناشی و صادر می‌شوند؛ لیکن اینها برای غایت و غرض سودمند نیستند مگر

۱۸. ۴۷ هـ. ۵-۴۸ الف ۲.

19. Errant Cause

۲۰. قوانین، ۸۸۹ ج ۴-۶.

21. spontaneity

۲۲. فیزیک، بتا ۴، ۱۹۶ الف ۲۵.

آنکه عمل «عقل» دخالت داده شود. بنابراین افلاطون می‌تواند از «عقل» به عنوان برانگیزندهٔ ضرورت سخن گوید، یعنی عقل عناصر «کور» را برای طرح و غرض آگاهانه به کار می‌گیرد، ولو آنکه ماده تا اندازه‌ای رام‌شدنی است و نمی‌تواند کاملاً تابع عمل «عقل» باشد.

پس دمیورژ خدای خالق نیست. وانگهی، افلاطون به اغلب احتمال هرگز چنین نمی‌اندیشیده است که «خواه»^{۲۳} (آشفستگی و بی‌نظمی) بالفعل وجود داشته است، بدین معنی که دوره‌ای تاریخی بوده است که در آن، عالم «خوائی» بی‌نظم بوده است و بس. به هر حال این سنت آکادمی بود با فقط آراء مخالفی بسیار اندک (پلوتارک و آتیوکوس). درست است که ارسطو بیان تشکیل جهان در تیمائوس را به عنوان بیان تشکیل جهان در زمان در نظر می‌گیرد (یا لا اقل آن را به عنوان اینکه چنین تفسیر شده است انتقاد می‌کند)، لیکن صریحاً می‌گوید که اعضاء آکادمی اعلام کردند که در توصیف تشکیل جهان، این بیان را صرفاً به منظور فهم جهان، بدون فرض اینکه واقعاً به هستی درآمده است، عرضه کرده‌اند.^{۲۴} در میان نو افلاطونیان این تفسیر را پروکلوس^{۲۵} و سیمپلیکیوس^{۲۶} ارائه داده‌اند. اگر این تفسیر صحیح باشد، پس دمیورژ کمتر شبیه است به یک خدای خالق: او رمز و نشانه^{۲۷} «عقل» است که در جهان عمل می‌کند، پادشاه آسمان و زمین در رسالهٔ فیلیوس.^{۲۸} به علاوه، باید متوجه بود که در خود تیمائوس افلاطون اظهار می‌کند که: «پیدا کردن سازنده و موجد این جهان دشوار است، و اگر هم پیدا شود سخن گفتن دربارهٔ او البته محال است.»^{۲۹} اما اگر دمیورژ یک چهره رمزی و تمثیلی است، ممکن است تمایز صریحی که در تیمائوس بین دمیورژ و صور (مُثل) وجود دارد فقط نمایشی تصویری باشد. در بحث از «صور» من به آنچه می‌توان تفسیر نو افلاطونی رابطهٔ بین «عقل» و «صور» و «واحد» نامید متمایلم، لیکن می‌پذیرم که ممکن است صور مُثل «عقل» باشد. به هر حال فرض تصویر دمیورژ به عنوان یک صانع الهی بیرون از جهان ضروری نیست و همچنین تمایز و جدایی کامل «صور» را باید به طور لفظی در نظر گرفت.

۶. آنچه دمیورژ «برمی‌گیرد» چیست؟ افلاطون از «پذیرنده» و به اصطلاح، ذایه — تمام صیوررت (شدن)^{۳۰} سخن می‌گوید. وی بعداً این را به عنوان نوعی «مکان» توصیف می‌کند که «همیشه وجود دارد و فساد نمی‌پذیرد؛ و جایی برای تمام اشیائی که به وجود می‌آیند فراهم می‌کند، اما خودش نه به وسیلهٔ حواس بلکه با نوعی استدلال شگفت‌انگیز درک می‌شود، و

23. chaos

۲۶. فیزیک، ۱۱۲۲، ۳.

۲۵. ۱، ۲۸۲، ۳، ۲۷۳.

۲۴. دربارهٔ آسمان، ۲۷۹ ب ۳۳.

27. symbol

۳۰. ۴۹ الف ۵-۶.

۲۹. ۲۸ ج ۵-۳.

۲۸. ۲۸ ج ۷-۸.

بسختی متعلق اعتقاد قرار می گیرد.^{۳۱} بنابراین به نظر می رسد که این مکان چیزی نیست که عناصر اولیه از آن ساخته شده باشد، بلکه عناصر در آن پدیدار می شوند. درست است که افلاطون مقایسه ای می کند با طلا که آدمی از آن پیکره هایی می سازد؛^{۳۲} لیکن پیشتر می رود و می گوید که «مکان» «هرگز از خصلت خاص خود جدا نمی شود. زیرا او پیوسته در حال پذیرفتن همه اشیاء است و هیچگاه و به هیچ وجه خصلتی مشابه خصلت چیزهایی که در آن راه می یابند به خود نمی گیرد.»^{۳۳} پس احتمالاً مکان یا پذیرنده ماده ای نیست که کیفیات اولیه از آن ساخته شده باشد، بلکه چیزی است که کیفیات اولیه در آن پدیدار می شوند.

افلاطون خاطر نشان می کند که از چهار عنصر (خاک، هوا، آتش و آب)، از آنجا که دائماً تغییر می کنند، نمی توان به عنوان جواهر سخن گفت: «زیرا آنها از دست ما می گریزند و منتظر نمی مانند که به عنوان «آن» یا «این» یا با هر عبارتی که آنها را دارای وجودی پاینده نمایش دهد توصیف شوند.»^{۳۴} بهتر است که آنها کیفیات نامیده شوند، که در «پذیرنده» ظاهر می شوند، «که در آن پذیرنده همه آنها پیوسته به وجود می آیند، پدیدار می شوند و دوباره از آن ناپدید می شوند.»^{۳۵} بدین ترتیب آنچه دمیورژ «برمی گیرد» عبارت است از: (الف) پذیرنده، یعنی «نوعی شیء نامرئی و بدون صفت ویژه و صورت خاص، پذیرای همه چیز، قابل تعقل به طریقی بسیار حیرت آور، که درک آن بسیار دشوار است،^{۳۶} و (ب) کیفیات اولیه، که در پذیرنده پدیدار می شوند و دمیورژ آنها را از روی نمونه «صور» شکل می دهد یا می سازد.

۷. دمیورژ به چهار عنصر نخستین شکل هندسی می دهد. افلاطون اشیاء را تنها تا آنجا که به مثلث برمی گردند در نظر می گیرد، و بدین منظور قائم الزاویه متساوی الساقین (نصف مربع) و قائم الزاویه مختلف الاضلاع یا نصف متساوی الاضلاع را انتخاب می کند، که از آنها مربع و سطوح متساوی الاضلاع اجسام ساخته می شود.^{۳۷} (اگر کسی بپرسد چرا افلاطون با مثلثها آغاز می کند، او جواب می دهد که «مبادی و اصولی از این دورتر را خدا می داند و کسانی که نزد خدا گرامی اند.»^{۳۸} در قوانین^{۳۹} اشاره می کند که تنها وقتی اشیاء «برای حس قابل درک» می شوند که به بعد سوم دست یافته شود. بنابراین برای مقاصد شرح و نمایش کافی است که با سطح یا بعد دوم آغاز کنند، و کاری به اصول دورتر نداشته باشد.) آنگاه اجسام ساخته شدند، مکعب به خاک تخصیص و نسبت داده شده است (زیرا از همه بیحرکت تر است یا حرکت آن

۳۱. ۵۲ الف ۸ - ب ۲. ۳۲. ۵۰ الف ۵ - ب ۵. ۳۳. ۵۰ ب ۷ - ج ۲.
 ۳۴. ۴۹ هـ ۲ - ۴. ۳۵. ۴۹ هـ ۷ - ۵۰ الف ۱. ۳۶. ۵۱ الف ۷ - ب ۱.
 ۳۷. رجوع کنید به ۵۳ ج ۴ به بعد. ۳۸. ۵۳ د ۶ - ۷. ۳۹. ۸۹۴ الف ۲ - ۵.

دشوار است)، هرم به آتش (زیرا «متحرکترین» است، که دارای «تیزترین لبه‌های بُرنده و تیزترین نوک در هر جهتی است»، هشت وجهی به هوا، و بیست وجهی به آب.^{۴۰} این اجسام به قدری کوچکند که هیچ یک از آنها به تنهایی برای ما درک کردنی نیست، هرچند توده گردآمده‌ای از آنها محسوس است.

اجسام یا اجزاء ابتدائی به یکدیگر تبدل می‌یابند، زیرا مثلاً آب می‌تواند تحت تأثیر عمل آتش به مثلثهای مقوم خود تجزیه شود، و این مثلثها ممکن است دوباره در «مکان» به همان شکل (خاک) یا به اشکال دیگر به هم برسند و ترکیب شوند. اما خاک مستثنی است زیرا، هرچند می‌تواند تجزیه شود، مثلثهای مقوم آن (متساوی الساقین یا نصف مربع که مکعب از آن پدید می‌آید) تنها مخصوص به آن است، به طوری که اجزاء خاک «هرگز نمی‌توانند به صورت نوع دیگری درآیند.»^{۴۱} ارسطو به این مستثنی شمردن خاک، به دلیل اینکه نامعقول و از طریق مشاهده تأیید نشدنی است اعتراض می‌کند.^{۴۲} (از اجزاء به عنوان «حرکات یا نیروها» یاد کرده‌اند،^{۴۳} و این اجزاء در حال جدائی از یکدیگر «آثاری از طبیعت خاص خودشان» را دارند.^{۴۴} و از اینرو ریتز می‌گوید که «ماده را می‌توان به عنوان چیزی تعریف کرد که در مکان عمل می‌کند.»^{۴۵}) از عناصر اولیه، جواهر چنانکه ما آنها را می‌شناسیم پدید می‌آیند: مثلاً مس «یکی از انواع درخشان و جامد و محکم آب است»، که حاوی جزئی از خاک، «که، وقتی دوجوهر شروع کنند که تحت تأثیر زمان از هم جدا شوند»، به خودی خود در سطح آن زنگار پدیدار می‌شود.^{۴۶} اما افلاطون ملاحظه می‌کند که تحقیق و تعیین پیدایش و طبیعت جواهر خیلی بیش از یک «تفریح»، یک «سرگرمی معتدل و مطبوع» که لذت بی‌ضرری را فراهم می‌کند نیست.^{۴۷}

۸. دمیورژ به عنوان خالق «نفس عالم» معرفی شده است (هرچند نامحتمل است که افلاطون می‌خواسته است که این معنی به طور لفظی گرفته شود، زیرا در فدروس بیان شده است که نفس نامخلوق است^{۴۸})، که آمیخته‌ای است مرکب از (الف) هستی واسطه (یعنی واسطه بین هستی تقسیم‌ناپذیر «صور» و هستی تقسیم‌پذیر اشیاء محسوس)؛ (ب) همانی (وحدت) واسطه؛ و (ج) نه آنی (غیریّت) واسطه.^{۴۹} چون دمیورژ نفوس فناپذیر را نیز از همان اجزاء

۴۰. ۵۵ د ۶ به بعد. ۴۱. ۵۶ د ۵-۶. ۴۲. درباره آسمان، ۳۰۶ الف ۲. ۴۳. ۵۶ ج ۴. ۴۴. ۵۳ ب ۲. ۴۵. ذات، ص ۲۶۱. ۴۶. ۵۹ ج ۱-۵. ۴۷. ۵۹ ج ۵-۲ د. ۴۸. ۲۴۶ الف ۱-۲. ۴۹. ۳۵ الف ۱ و بعد. رجوع کنید به پروکلوس، ۲، ۱۵۵، تیمائوس کُرنُرد، صفحات ۵۹ به بعد.

«نفس عالم» می‌سازد،^{۵۰} نتیجه می‌شود که «نفس عالم» و تمام نفوس فناپذیر در هر دو عالم سهم و شرکت دارند. در عالم نامتغیر، از آنجا که فناپذیر و معقولند، و در دنیای متغیر، از آنجا که خود در حال زیستن و تغیرند. ستارگان و سیارات که نفوس متعقل دارند که خدایان آسمانی‌اند،^{۵۱} توسط دمیورژ ساخته شده‌اند و کار ساخت و پرداخت قسمت‌های فانی نفس انسانی و تن انسانی به آنها نسبت داده شده است.^{۵۲} از رساله فدروس آشکار است که نفوس انسانی هرگز واقعاً آغازی نداشته است، و پروکلوس قول افلاطون را به همین معنی تفسیر می‌کند، هر چند درست است که در قوانین به نظر می‌رسد که این مسأله گشوده رها شده است.^{۵۳}

درباره خدایان سنتی یونانی، که نسب‌نامه‌های آنان را شاعران نقل کرده‌اند، افلاطون خاطر نشان می‌کند که «شناختن و اعلام کردن چگونگی تکون آنان فوق توانایی ماست»؛ بهتر است که «از عرف متداول و مقرر پیروی کنیم».^{۵۴} افلاطون ظاهراً راجع به هستی خدایان انسان‌انگارانه^{۵۵} لادری^{۵۶} است،^{۵۷} لیکن آنها را به طور صریح رد نمی‌کند، و در اپینومیس^{۵۸} هستی ارواح نامرئی را (که در فلسفه یونانی بعد از ارسطو نقش مهمی ایفا می‌کنند)، علاوه بر هستی خدایان آسمانی، در نظر داشته است. بنابراین، افلاطون پرستش سنتی را تصدیق می‌کند، هر چند بر داستانهای تکون و نسب‌نامه خدایان یونانی کمتر اعتماد و تکیه می‌کند، و اگر واقعاً به صورتی که عامه یونانیان آنها را تصور می‌کردند موجود بودند احتمالاً در شك و تردید بود.

۹. دمیورژ، پس از آنکه جهان هستی را ساخت، در صدد برآمد که آن را هر چه بیشتر شبیه الگو و نمونه‌اش، یعنی «آفریده یا هستی زنده»، بسازد. اما این آفریده یا هستی زنده ازلی و ابدی است، و «این خصیصه را ممکن نبود که به طور کامل به اشیاء حادث و کائن اعطا کند. لیکن او به این اندیشه افتاد که تصویر متحرکی از ازلیت و ابدیت بسازد؛ و در عین آنکه آسمان (جهان) را نظام بخشید، از ابدیت که دائماً در حال وحدت است، تصویر مشابه جاودانه‌ای ساخت که بر طبق عدد در حرکت است — و این همان است که ما «زمان» نامیده ایم».^{۵۹} زمان حرکت سپهر است، و دمیورژ خورشید درخشان را به انسان داد تا واحدی از زمان در دسترس او قرار دهد.

۵۰. ۴۱ د ۴ به بعد. ۵۱. ۳۹ هـ - ۱۰ - ۴۲ الف ۱.

۵۲. رجوع کنید به ۴۱ الف ۷-۳، ۴۲ د ۵-۴. ۵۳. ۷۸۱ هـ - ۶ - ۷۸۲ هـ - ۳.

۵۴. تیمائوس، ۴۰ - ۶ - ۴۱ الف ۳.

55. anthropomorphic 56. agnostic

۵۷. رجوع کنید به فدروس ۲۴۶ ج ۶-۳. ۵۸. ۹۸۴ د ۸-۳ هـ. ۵۹. تیمائوس، ۳۷ د ۳-۷.

درخشندگی و تابناکی آن، نسبت به روشنیِ دیگر اجرام آسمانی، انسان را قادر می‌سازد که روز را از شب بازشناسد.

۱۰. ما نمی‌توانیم وارد جزئیاتِ مربوط به تشکیل بدن انسانی و قوای آن، یا بدن و قوای حیوانات و غیره، شویم. کافی است که خاطر نشان کنیم که چگونه افلاطون بر غایت (اعتقاد به علت غائی) تأکید می‌کند، چنانکه در این ملاحظهٔ جالب توجه خویش که «خدایان، که در اندیشهٔ آنان پیش‌رو برای هدایت و رهبری شریفتر و درخورتر از پس‌پشت است، حرکت را در آن جهت به ما عطا کردند»^{۶۰}.

نتیجهٔ تمام گفتارِ مربوط به تشکیل عالم این است که «جهان چون جمعیت موجودات زنده اش، اعم از فناپذیر و فناناپذیر، به حد کمال رسید، به این ترتیب موجود مرئی و زنده ای گردید در بردارندهٔ همهٔ چیزهای دیدنی، تصویری از ذات معقول، خدایی قابل درک، متعالی در عظمت و جلال و جمال و کمال، یعنی جهانی که در نوع خود واحد و یگانه است»^{۶۱}.

هنر

۱. زیبایی

۱. آیا افلاطون به زیبایی طبیعی ارج می‌نهاد؟ مواد فراوانی که از آنها عقیده‌ای بسازیم وجود ندارد. مع‌هذا، توصیفی از منظرهٔ طبیعی در آغاز فدروس^۱ و ملاحظات مشابهی در آغاز قوانین^۲ وجود دارد. هرچند در هر دو مورد به زیبایی منظره و صحنه بیشتر از دیدگاه سودمندی، یعنی به عنوان جای راحتی یا محیط مناسبی برای بحث فلسفی، ارج نهاده شده است.

۲. آیا افلاطون ارجی واقعی برای هنرهای زیبا قائل بود؟ (این سؤال تنها به سبب طرد نمایشنامه نویسان و حماسه سرایان از مدینهٔ فاضله به دلایل اخلاقی مطرح می‌شود، که ممکن است چنین تلقی شود که او ارجی واقعی به ادبیات و هنر نمی‌نهاده است.) افلاطون اغلب شاعران را به سبب ملاحظات مابعدالطبیعی و، بالاتر از همه، اخلاقی از جمهوری طرد می‌کند؛ لیکن یقیناً قرائن و نشانه‌هایی هست که افلاطون از فریبندگی تصنیفات آنان کاملاً آگاه بود. در حالی که کلمات در آغاز شمارهٔ ۳۹۸ جمهوری به نظر نمی‌رسد که چندان طعنه‌آمیز و کنایه‌دار باشد، در شمارهٔ ۳۸۳ همان محاوره سقراط اظهار می‌کند که «هرچند ما چیزهای بسیاری را در آثار همر می‌ستاییم، با این همه این حکایت را نمی‌ستاییم که زئوس رؤیای کاذبی به آگاممن^۳ فرستاد.» همچنین، افلاطون سقراط را بر آن می‌دارد که بگوید: «هرچند محبت و احترامی که از جوانی به همر داشته‌ام مرا از چنین گفتاری باز می‌دارد مع‌ذلك از اظهار عقیدهٔ خود ناگزیرم. به نظر می‌رسد که او آموزگار بزرگ و پیشوای گروه تراژدی نویسان باشد، لیکن احترام به یک مرد را نباید بر احترام به حقیقت برگزید و لازم است که من نظر خود را بیان کنم.»^۴ همچنین، «ما

۱. ۲۳۰ ب ۲ به بعد. ۲. ۶۲۵. ۱- ج ۲.

3. Agamemnon

۴. ۵۹۵ ب ۹- ج ۳.

آماده ایم که اعتراف کنیم که هُمر بزرگترین شاعران و سرآمد تراژدی نویسان است؛ لیکن باید تصدیق کنیم که در مدینه ما تنها اشعاری که مُجاز و پذیرفته است سرودهایی است برای پرستش خدایان و ستایش خیر و نیکی.^۵ افلاطون صریحاً می گوید که اگر شعر و دیگر هنرها استحقاق خود را برای پذیرفته شدن در یک کشور منظم ثابت کنند، «ما بسیار خوشنود خواهیم شد که آنها را بپذیریم، زیرا که خود ما بسیار مستعد و آماده پذیرش فریبایی و جاذبه آنها هستیم؛ لیکن ما نباید به خاطر این امر به حقیقت خیانت کنیم.»^۶

با توجه به این نکات، به نظر غیر ممکن می آید که مقام افلاطون را در مورد هنرها و ادبیات همچون یک آدم بی ذوق تنزل دهیم. و اگر به ذهن کسی خطور کند که این ستایشها و احترامات نسبت به شاعران فقط ستایشها و احتراماتی است قراردادی که از روی اکراه و بی میلی ابراز می شود ما می توانیم به شکوفایی هنری خود افلاطون اشاره کنیم. اگر خود افلاطون در هیچ مرتبه ای روحیه هنرمندی از خود نشان نداده بود، ممکن بود باور کنیم اظهار نظر او درباره فریبندگی شاعران صرفاً مربوط به قرارداد و حتی دارای لحن طعنه و کنایه باشد؛ لیکن وقتی ملاحظه می کنیم که مؤلف مهمانی و فیدون است که سخن می گوید، توقع ناروایی است که باور کنیم که عمل افلاطون مبنی بر محکوم شمردن هنر و ادبیات یا دست کم تضییق و تحدید جدی نسبت به آن ناشی از عدم دقت زیباشناختی اوست.

۳. نظریه افلاطون درباره زیبایی چه بود؟ اینکه افلاطون زیبایی را به عنوان چیزی از لحاظ عینی واقعی تلقی می کرد، غیر قابل انکار است. هم در هیپاس بزرگ و هم در مهمانی فرض شده است که همه چیزهای زیبا بر حسب بهره مندیشان از زیبایی کلی، یعنی زیبایی بنفسه، زیبا هستند. بدین سان وقتی سقراط اظهار نظر می کند «پس زیبایی هم وجود واقعی دارد»، هیپاس جواب می دهد، «البته، چه جای پرسش است؟»^۷

نتیجه بدیهی چنین نظریه ای این است که زیبایی درجات دارد. زیرا اگر یک زیبایی قائم به ذات وجود دارد پس اشیاء زیبا کمابیش به این معیار عینی نزدیک خواهند بود. بدین گونه در هیپاس بزرگ مفهوم نسبت وارد می شود. زیباترین میمون در مقایسه با یک انسان زیبا زشت خواهد بود، و یک کاسه شوربای زیبا در مقایسه با یک زن زیبا زشت خواهد بود. وزن زیبا به نوبه خود در مقایسه با یکی از خدایان زشت خواهد بود. اما زیبایی مطلق را، با توجه به اینکه همه چیزهای زیبا به واسطه بهره مندی از آن زیبا هستند، نمی توان تصور کرد چیزی باشد که «بتواند هم زیبا نامیده شود و هم زشت.»^۸ بلکه آن زیبایی «نه قسمتی زیباست و قسمتی زشت؛ نه زمانی

۵. ۶۰۷ الف ۲-۵. ۶. ۶۰۷ ج ۳-۸. ۷. هیپاس بزرگ، ۲۸۷ ج ۸-۲۵.

۸. هیپاس بزرگ، ۲۸۹ ج ۳-۵.

زیبا و زمانی دیگر زشت؛ نه زیبا نسبت به یک چیز و زشت نسبت به چیزی 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.»^۱

همچنین نتیجه می‌شود که این زیباییِ اعلیٰ، چون مطلق و سرچشمه بهره‌مندی هر زیبایی است، نمی‌تواند یک شیء زیبا و بنابراین مادی باشد: باید فوق محسوس و غیرمادی باشد. پس در عین حال ما می‌توانیم دریابیم که اگر زیبایی حقیقی فوق محسوس است، آثار زیبای هنر و ادبیات، صرف نظر از هر ملاحظه دیگری، در نردبان زیبایی ناگزیر پلهٔ نسبتاً پایین را اشغال می‌کند، زیرا آنها مادی‌اند، در صورتی که زیبایی مطلق غیرمادی است؛ آنها به حواس متوسل می‌شوند، و حال آنکه زیبایی مطلق به عقل (و در واقع به ارادهٔ عقلانی، اگر به مفهوم افلاطونی ارس توجّه کنیم) متوسل می‌شود. باری، هیچ کس نمی‌خواهد علو و بلندی اندیشهٔ افلاطون را دربارهٔ عروج از اشیاء حسی به «خود زیبایی الهی و محض و وحدانی» مورد چون و چرا قرار دهد؛ لیکن نظریه‌ای دربارهٔ زیبایی فوق محسوس (مگر آنکه صرفاً تمثیلی و تشبیهی باشد) ساختن هر تعریفی از زیبایی را که در مورد همهٔ مظاهر و جلوه‌های زیبایی به کار رود بسیار دشوار می‌سازد.

در هیپاس بزرگ^{۱۰} این پیشنهاد ارائه شده است که «آنچه مفید است زیباست.» بدین ترتیب سودمندی و کارایی زیبایی خواهد بود: کشتی جنگی کارآمد یا مؤسسهٔ سودمند بر حسب کارایی و سودمندیش زیبا خواهد بود. اما دربارهٔ زیبایی اعلیٰ به چه معنی می‌توان به عنوان مفید یا کارآمد اندیشید؟ اگر این نظریهٔ منطقی و سازگار باشد، زیبایی اعلیٰ باید سودمندی یا کارایی مطلق باشد. اندیشه و مفهومی که می‌توان فکر کرد که پذیرفتنش دشوار است. اما سقراط قید و شرطی داخل می‌کند. اگر سودمند یا کارآمد است که زیباست، آیا برای غایت و غرضی خوب یا برای غایت و غرضی بد یا برای هردو مفید و سودمند است؟ وی این اندیشه را نخواهد پذیرفت که چیزی که برای غرض شری کارآمد و سودمند باشد زیباست، و بنابراین چیزی را باید زیبا دانست که برای غایتی خوب مفید باشد، یعنی حقیقهٔ مفید باشد. اما اگر زیبا سودمند است، یعنی چیز خوبی را پدید می‌آورد، پس زیبایی و خیر نمی‌توانند یکی باشند، همچنانکه علت و آنچه علت پدید می‌آورد نمی‌توانند یکی باشند. لیکن از آنجا که سقراط نمی‌تواند این نتیجه را بپذیرد که آنچه زیباست در عین حال خوب نیست، پیشنهاد می‌کند که زیبا چیزی است که به چشم و گوش لذت می‌بخشد، مثلاً آدمیان زیبا و نقشه‌های رنگین و نقاشیها و مجسمه‌ها،

آواز خوش و موسیقی و نظم و نثر. البته این تعریف کاملاً با توصیف زیبایی اعلیٰ به عنوان غیرمادی سازگار نیست، لیکن صرف نظر از این حقیقت، دچار اشکال دیگری است. آن چیز که از طریق بینایی لذت می‌دهد نمی‌تواند صرفاً به این دلیل زیبا باشد که از طریق بینایی آمده است، زیرا در آن صورت يك آهنگ زیبا زیبا نخواهد بود: همچنین يك آهنگ نمی‌تواند دقیقاً به این دلیل زیبا باشد که به حس شنوایی لذت می‌بخشد، زیرا در آن صورت يك مجسمه، که دیدنی است اما شنیدنی نیست، زیبا نخواهد بود. بنابراین، چیزهایی که علت لذت زیباشناختی بینایی یا شنوایی هستند باید در خصیصه مشترکی که آنها را زیبا می‌سازد و به هر دو تعلق دارد، سهمیم باشند. این خصیصه مشترک چیست؟ آیا آن ممکن است «لذت سودمند» باشد، زیرا لذات بینایی و شنوایی «بی‌ضررترین و بهترین لذاتند»؟ اگر چنین باشد، پس، سقراط می‌گوید، ما به موضع پیشین برمی‌گردیم که برطبق آن زیبایی نمی‌تواند خوب باشد و خوب نمی‌تواند زیبا باشد.

اگر چیزی شبیه تعریف سابق الذکر زیبایی مورد قبول باشد با موضع کلی مابعدالطبیعی افلاطون ناسازگار خواهد بود. اگر زیبایی «صورت» متعالی است، چگونه می‌تواند چیزی باشد که به حواس بینایی و شنوایی لذت بدهد؟ افلاطون در فدروس^{۱۱} اعلام می‌کند که تنها زیبایی متمایز از خردمندی، دارای این مزیت است که خود را بر حواس آشکار می‌سازد. اما آیا خود را از طریق آنچه خود زیباست یا زیبا نیست آشکار می‌کند؟ اگر خود را از طریق آنچه زیبا نیست ظاهر می‌سازد، چگونه می‌تواند يك ظهور واقعی باشد؟ اگر خود را از طریق آنچه زیباست ظاهر می‌سازد، در این صورت آیا زیبایی محسوس که ظاهر می‌شود و زیبایی ظاهر شده فوق محسوس در تعریف مشترکی متحدند یا نه؟ و اگر چنین است، در چه تعریفی؟ افلاطون واقعاً هیچ تعریفی ارائه نمی‌دهد که شامل هر دو نوع زیبایی باشد. در فیلبوس وی از لذت حقیقی به عنوان ناشی از اشکال و الوان و اصوات زیبا سخن می‌گوید و پیش می‌رود تا تبیین کند که او به «خطوط مستقیم و منحنی» و به «آوازهایی که صاف و نرم اند و آهنگ روشن یگانه‌ای را پدید می‌آورند» اشاره می‌کند. اینها «نسبت به چیز دیگر زیبا نیستند، بلکه در طبیعت خاص خودشان زیبا هستند».^{۱۲} در نقل قول مورد بحث، افلاطون بین لذت متصل به ادراک زیبایی و خود زیبایی فرق می‌نهد، و کلام او را باید در ارتباط با این بیان^{۱۳} او خواند که «اندازه و تناسب همه جا به زیبایی و فضیلت می‌رسد» که مستلزم این است که زیبایی عبارت است از اندازه (متریوتس) و تناسب (سیمتریا). شاید این تعریف نزدیکترین تعریفی باشد که افلاطون

می خواسته است از زیبایی ارائه دهد که هم نسبت به زیبایی محسوس و هم در مورد زیبایی فوق محسوس به کار می رود (وی یقیناً قبول داشت که هر دو وجود دارد، و یکی روگرفت دیگری است)؛ لیکن اگر ما گفته ها و اظهاراتی را که دربارهٔ زیبایی در محاورات پراکنده است در نظر بگیریم، احتمالاً باید قبول کنیم که افلاطون «در میان این همه مفاهیم و اندیشه ها، که در میان آنها فقط ممکن است بگوییم که یکی گرفتن «زیبا» با «خیر» شایع و مستولی است»^{۱۴} سرگردان است، هر چند تعریف ارائه شده در فیلبوس به نظر می رسد که امیدبخش ترین تعریف است.

۲. نظریه افلاطون دربارهٔ هنر

۱. افلاطون اظهار عقیده می کند که منشأ هنر باید در غریزهٔ طبیعی اظهار و بیان احساسات و حالات جستجو شود.^{۱۵}

۲. هنر در جنبهٔ مابعدالطبیعی یا ذات خود تقلید است. «صورت» نمونهٔ اعلیٰ است؛ شیء طبیعی مورد و مصداقی از تقلید (میمزسیس) است. مثلاً تصویر یک انسان، روگرفت یا تقلید یک انسان طبیعی و جزئی است، و بنابراین تقلید یک تقلید است. اما حقیقت را به نحو شایسته باید در «صورت» جستجو کرد؛ بنابراین کار هنرمند دو درجه از حقیقت دور است. از این رو افلاطون، که بالاتر از همه چیز به حقیقت علاقه مند است، ناگزیر از خوار شمردن هنر بود، هر چند زیبایی و فریبایی مجسمه ها و نقاشی یا ادبیات را بخوبی احساس می کرد. این نظر مبتنی بر خوار شمردن هنر قویاً در جمهوری آشکار می شود، که آن را در مورد نقاش و شاعر تراژدی نویس و غیره به کار می برد.^{۱۶} گاهی گفته های وی کمی خنده آور است، مانند هنگامی که می گوید که نقاش اشیاء را حتی به طور دقیق استنساخ نمی کند، زیرا مقلد ظاهر و نمود است نه مقلد امر واقع.^{۱۷} نقاشی که تختی را نقاشی می کند، تنها از یک دیدگاه نقاشی می کند، یعنی چنانکه مستقیماً بر حواس ظاهر می شود؛ شاعر تندرستی، جنگ و غیره را توصیف می کند، بدون هیچ معرفت واقعی از چیزهایی که دربارهٔ آنها سخن می گوید. نتیجه این است که «هنر تقلیدی باید فرسنگها از حقیقت دور باشد»^{۱۸} هنر تقلیدی «دو درجه زیر واقعیت است، و چنین تولیدی بدون هیچ معرفتی از حقیقت بسیار آسان است — زیرا شباهت محض است و نه واقعیت»^{۱۹}

۱۴. زیبایی شناسی، از پندتوکروچه (Benedetto Croce) صفحات ۱۶۵ - ۱۶۶ (چاپ دوم، ۱۹۲۹).

۱۵. رجوع کنید به قوانین، ۶۵۳ - ۶۵۴، ۶۷۲ ب ۸ - ج ۶.

۱۶. جمهوری، ۵۱۷ ج ۱۱ به بعد. ۱۷. جمهوری، ۵۱۷ هـ ۱۰ به بعد. ۱۸. جمهوری، ۵۹۸ ب ۶.

۱۹. جمهوری، ۵۹۸ هـ ۶ - ۵۹۹ الف ۳.

انسانی که حیات خود را برای پدید آوردن این سایه واقعیّت از دست می دهد معامله پُریزانی می کند.

در قوانین آنچه شاید تا اندازه ای حکم مساعدتری درباره هنر است نمودار می شود، هر چند افلاطون موضع مابعدالطبیعی خود را تغییر نداده است. افلاطون وقتی می گوید که خوبی و مزیت موسیقی را نباید صرفاً به وسیله مقدار لذت حسی که موجب می شود برآورد کرد، اضافه می کند که تنها موسیقی که برتری و مزیت واقعی دارد آن نوع موسیقی است «که تقلیدی از خیر است.»^{۲۰} همچنین، «کسانی که در جستجوی بهترین نوع آواز و موسیقی هستند، باید در جستجوی آنچه حقیقی است باشند نه آنچه لذت آور است؛ و حقیقت تقلید، چنانکه گفتیم، در نمودن شیء مورد تقلید بر طبق کمیت و کیفیت است.»^{۲۱} بدین سان وی باز به مفهوم موسیقی به عنوان چیزی تقلیدی می چسبد («هر کسی خواهد پذیرفت که آهنگهای موسیقی همگی تقلیدی و نمایشی است.»)، لیکن قبول می کند که تقلید ممکن است «حقیقی» باشد به شرط آنکه شیء مورد تقلید را به بهترین وجهی که می تواند در حدّ میانه خودش نشان دهد. وی آماده است که موسیقی و هنر را در مدینه بپذیرد، نه تنها برای مقاصد تربیتی، بلکه همچنین برای «لذت بی ضرر»؛^{۲۲} لیکن همچنان به نظریه تقلید هنر عقیده دارد، و اندیشه افلاطون درباره تقلید که تا اندازه ای تنگ نظرانه و ظاهری بود برای هر کسی که کتاب دوم قوانین را می خواند باید روشن باشد (هر چند من فکر می کنم که باید پذیرفت که مطرح کردن موسیقی به عنوان چیزی تقلیدی مستلزم بسط و توسعه معنای تقلید است تا شامل تمثیل گرایی^{۲۳} (سمبلیسم) هم بشود. البته اینکه موسیقی تقلیدی است نظریه مشترک جمهوری و قوانین است.) از طریق این مفهوم تقلید است که افلاطون به صفات يك منتقد خوب می رسد، به این معنی که يك منتقد خوب باید (الف) بداند که تقلید چه چیز را تقلید می کند؛ (ب) بداند که آیا تقلید «حقیقی» است یا نه؛ و (ج) بداند که آیا تقلید در الفاظ و آهنگها و وزنها خوب به اجرا درآمده است یا نه.^{۲۴}

باید توجه کرد که نظریه تقلید (میهزیس) دلالت دارد بر اینکه در نظر افلاطون هنر قطعاً قلمرو خاص خود را دارد. در حالی که معرفت (اپیستمه) به نظم ایدئال و عقیده یا گمان (دوکسا) به نظم قابل درک اشیاء طبیعی مربوط است، پندار یا خیال (ایکازیا) به نظم خیالی

۲۰. قوانین، ۶۶۸ الف ۹- ب ۲.

۲۱. قوانین، ۶۶۸ ب ۴- ۷.

۲۲. قوانین، ۶۶۷-۶- ۷.

۲۳. symbolism: نمادپردازی، استعمال علائم رمزی (برای بیان مفصودی). - م.

۲۴. قوانین، ۶۶۹ الف ۷- ب ۳.

ربط دارد. کار هنری محصولی از تخیل است و با عنصر عاطفی در انسان سروکار دارد. این فرض ضروری نیست که خصیصه تقلیدی هنر که افلاطون بدان معتقد بود اساساً بر روگرفتِ عکسی محض دلالت می‌کند، علی‌رغم این امر که کلمات او درباره تقلید «حقیقی» حاکی از این است که وی غالباً چنین می‌اندیشید. اولاً، شیء طبیعی روگرفت عکسی «مثال» نیست، زیرا مثال متعلق به يك نظم است و شیء طبیعی قابل ادراك متعلق به نظم دیگر است. به طوری که ما می‌توانیم به وسیله قیاس تمثیلی^{۲۵} نتیجه بگیریم که کار هنری بالضرورة نیاز ندارد که رونوشت محض شیء طبیعی باشد. کار هنری حاصل آفرینش تخیلی است. وانگهی، اصرار افلاطون بر خصیصه تقلیدی موسیقی این را، چنانکه ذکر کرده‌ام، بسیار مشکل می‌سازد که فرض کنیم که منظور از تقلید اساساً روگرفت عکسی صرف است. کار هنر بیشتر تمثیل‌گرایی (سمبلیسم) تخیلی است، و دقیقاً به دلیل همین امر است که حقیقت یا خطای چیزی را تصدیق نمی‌کند، بلکه تخیلی و تمثیل‌گرایانه است و جلال زیبایی را با خود دارد که روی سخنش با عواطف آدمی است.

عواطف انسان گوناگونند، برخی سودمند و برخی دیگر زیان‌آورند. بنابراین عقل باید تعیین کند که کدام هنر باید پذیرفته شود و کدام رد و طرد شود. و این امر که افلاطون قطعاً صورت و اشکال هنر را در مدینه در رساله قوانین می‌پذیرد نشان می‌دهد که هنر قلمرو خاصی از فعالیت انسانی را، که به هیچ چیز دیگر قابل تبدیل و احاله نیست، اشغال می‌کند. ممکن است قلمروی عالی نباشد، اما به هر حال يك قلمرو است. این نظر در عبارتی تأیید شده است که در آن افلاطون، بعد از اشاره به خصیصه ثبات و یکنواختی هنر مصری، اظهار عقیده می‌کند که «اگر شخصی به طریقی بتواند تنها آهنگهای خوش طبیعی را بیابد، آنها را با اطمینان و دلگرمی به صورتی ثابت و مشروع مجسم خواهد کرد.»^{۲۶} اما باید پذیرفت که افلاطون خصیصه بیغرضانه تفکر زیباشناختی فی نفسه را صریحاً تصدیق نمی‌کند. یا، اگر تصدیق کند، به اندازه کافی ابراز نمی‌کند. وی خیلی بیشتر به آثار و نتایج تربیتی و اخلاقی هنر علاقه‌مند است، آثار و نتایجی که بی‌شک به تفکر زیباشناختی، من حیث هو، نامر بوطند، لیکن با وجود این واقعی‌اند، و هر کسی که، مانند افلاطون، به علو و برتری اخلاقی بیشتر از حساسیت و آگاهی زیباشناختی ارزش می‌نهد باید آنها را به حساب آورد.^{۲۷}

25. analogy

۲۶. ۶۵۷ ب ۲-۳. ۲۷. برای شرح بیشتر فلسفه هنر افلاطون نگاه کنید مثلاً به مقاله پروفیسور کالینگ رود، «فلسفه هنر افلاطون»، در *Mind*، آوریل ۱۹۲۵.

۳. افلاطون اعتراف می‌کند که نظر عمومی دربارهٔ هنر و موسیقی این است که وجود آنها برای لذت دادن است، لیکن این نظری است که وی با آن موافق نیست. يك شیء فقط وقتی می‌تواند با معیار لذت داوری شود که متضمن هیچ فایده یا حقیقت یا «شباهتی» (اشاره به تقلید) نباشد، بلکه تنها برای اینکه همراه فریابی و دلربایی است موجود باشد.^{۲۸} مثلاً موسیقی نمایشی و تقلیدی است، و موسیقی خوب «حقیقت تقلیدی» خواهد داشت:^{۲۹} بنابراین موسیقی، یا لااقل موسیقی خوب، نوع خاصی از «حقیقت» را ارائه می‌دهد، و بدین سان نمی‌تواند فقط برای اینکه با فریابی و دلربایی همراه است موجود باشد یا تنها با معیار لذت حسی داوری شود. همین بیان در مورد دیگر هنرها صادق و معتبر است. نتیجه این است که هنرهای گوناگون را می‌توان در مدینه پذیرفت، به شرط آنکه در جایی که خاص آنهاست حفظ شوند و از وظیفهٔ تربیتی خود که عبارت از ایجاد لذت مفید است سر نییچند. افلاطون به هیچ وجه قصد ادعا و اثبات این را ندارد که هنرها لذت بخش نیستند یا نباید لذت بخش باشند: وی قبول دارد که در شهر باید «توجه درستی به آموزش و سرگرمی که موزها^{۳۰} می‌دهند»^{۳۱} وجود داشته باشد، و حتی اعلام می‌کند که «هر انسانی، اعم از بزرگ و کوچک، بردهٔ آزاد، مرد و زن، و تمام افراد شهر هرگز نباید از محظوظ کردن خود با کششهایی که از آنها سخن گفتیم محروم شوند، و باید در آنها تنوع وجود داشته باشد تا اثر یکنواختی را از میان ببرد، به طوری که خواننده همیشه بتواند برای خواندن سرودهای خود میل و رغبت داشته باشد و از آنها لذت ببرد.»^{۳۲}

اما هر چند افلاطون در قوانین و وظیفهٔ لذت بخشی و تفریحی هنر، یعنی «لذت بی ضرر»^{۳۳} را که ایجاد می‌کند در نظر می‌گیرد، با بیشترین اطمینان بر وظیفهٔ تربیتی و اخلاقی آن، یعنی خصیصهٔ فراهم ساختن لذت مفید، اصرار می‌ورزد. طرز تلقی که در قوانین نسبت به هنر نشان داده شده است ممکن است آزادی خواهانه تر از آن باشد که در جمهوری نشان داده شده است. لیکن طرز تلقی اساسی افلاطون تغییر نکرده است. همان طور که وقتی از مدینه بحث می‌کردیم دیدیم که نظارت و ممیزی دقیق هنر در هر دو محاوره پیش بینی شده است. در هر عبارتی که در آن وی می‌گوید که توجه و رعایت لازم و مقتضی باید نسبت به آموزش و سرگرمی که «موزها» می‌دهند به عمل آید، می‌پرسد که آیا يك شاعر باید مجاز باشد که «جوانان را از راه آوازا و رقصهای دسته جمعی، بدون توجه و عنایت به فضیلت و ردیلت،

۲۸. قوانین، ۶۶۷ د ۹ هـ ۴. ۲۹. ۶۶۸ ب ۴-۷. ۳۰. Muses: فرشتگان هنر. — م.

۳۱. ۶۵۶ ج ۱-۳. ۳۲. ۶۶۵ ج ۲-۷. ۳۳. ۶۷۰ د ۷.

آموزش و پرورش دهد.»^{۳۴} به عبارت دیگر، هنری که در مدینه پذیرفته است باید آن رابطه دوری را با «صورت» («حقیقت تقلید» از طریق شیء طبیعی) داشته باشد که در آفرینشهای تخیل ممکن است. اگر هنر این مطلب را حاصل نکرده باشد نه تنها غیر مفید بلکه مضر نیز خواهد بود، زیرا بنا بر نظر افلاطون هنر خوب باید این «حقیقت تقلید» را داشته باشد. پس يك بار دیگر روشن می شود که هنر وظیفه ای خاص خود دارد، ولو این وظیفه عالی و بلند مرتبه نباشد، زیرا پله ای بر نردبان تعلیم و تربیت می سازد، نیازی از انسان را برمی آورد (بیان) و باز آفرینی و سرگرمی بی ضرری را فراهم می کند، و ظهور و تجلی صورت صریحی از فعالیت انسانی — یعنی تخیل خلاق — است (هر چند خلاق را باید در ارتباط با نظریه تقلید فهمید). نظریه افلاطون راجع به هنر بی شك ساده و ناقص و غیر رضایت بخش است، لیکن بسختی می توان در این ادعا موجه بود که او اصلاً نظریه ای نداشته است.

یادداشتی درباره تأثیر افلاطون

۱. سر مشقی که افلاطون [با زندگی و شخصیت خود] به دست می دهد به خودی خود يك تأثیر است. زندگی او سراسر وقف حقیقت، وقف نیل به حقیقت پایدار، ابدی و مطلق بود که به آن اعتقادی محکم و دائمی داشت، و مانند سقراط پیوسته آماده پیروی از هدایت عقل بود. وی کوشید تا با ایجاد هیئتی از مردانی که، تحت نفوذ و تسلط يك معلم بزرگ، خود را وقف نیل به «حقیقت» و «خیر» کنند این روح را در کالبد آکادمی بدمد. اما هر چند افلاطون فیلسوف نظری بزرگی بود، و خویشتن را وقف نیل به حقیقت در قلمرو عقلانی می کرد، چنانکه دیدیم نظریه پرداز صرف نبود. وی که دارای اشتیاق اخلاقی شدیدی بود و به واقعیت موازین و ارزشهای مطلق اخلاقی اعتقاد راسخ داشت، مُصرّانه از آدمیان می خواست که درباره عزیزترین دارایی خود، یعنی نفس فنا ناپذیرشان، بیندیشند و در پرورش فضیلت راستین، که یگانه چیزی است که آنان را نیکبخش می سازد، بکوشند. زندگی نیکو، مبتنی بر الگو و نمونه ای جاویدان و مطلق، باید زندگی در هر دو جنبه خصوصی و عمومی باشد، هم در فرد تحقق یابد و هم در مدینه: همان طور که اخلاق نسبی شخصی مردود بود، همچنین رفتار فرصت طلبانه سطحی و خودخواهانه «سیاستمداران» سوفسطائی یا این نظریه که «قدرت حق است» مردود بود. اگر حیات انسان باید تحت تسلط و استیلای عقل بر طبق يك نمونه ایدئال اداره و رهبری شود، در جهان به عنوان يك کل ما باید عمل واقعی «عقل» را تصدیق کنیم. الحاد و انکار خدا

مطلقاً مردود است و نظم موجود در جهان به عقل الهی نسبت داده شده است، که جهان را مطابق طرح و نقشه ایدئال تنظیم و اداره می‌کند. بدین ترتیب آنچه در جهان بزرگ، مثلاً در حرکات اجرام آسمانی، متحقق است در مورد انسان، یعنی جهان کوچک، نیز باید تحقق داشته باشد. اگر انسان از عقل پیروی کند و بکوشد تا ایدئال را در زندگی و رفتار خویش تحقق بخشد، به الوهیت شبیه می‌گردد و در این زندگی و زندگی بعد به نیکبختی و سعادت نائل می‌شود. آخرت گرایی افلاطون ناشی از بیزاری او از این زندگی نبود، بلکه بیشتر نتیجه اعتقاد استوار وی به واقعیت «متعالی» و «مطلق» بود.

۲. تأثیر شخصی افلاطون را می‌توان از تأثیری که در شاگرد بزرگ خود، ارسطو، گذاشت دریافت. شاهد این مطلب اشعار ارسطو به یاد اوست.

آن مرد یگانه

که نباید بدکاران نامش را به زبان آورند.

و حق ندارند او را بستایند -

کسی که نخستین بار

با گفتار و با کردار خویش روشن ساخت که

آن که پرهیزکار است نیکبخت است.

دریغا، که هیچ يك از ما را یارای برابری با او نیست.^{۳۵}

ارسطو بتدریج خود را از برخی نظریات افلاطونی که در آغاز بدانها معتقد بود جدا ساخت؛ لیکن، علی‌زغم علاقه روبه رشد خود در علم تجربی، هرگز مابعدالطبیعه یا اعتقاد خود را به زندگی نیکو که در حکمت راستین پرورش می‌یابد ترک نکرد - به عبارت دیگر، وی هیچگاه میراث افلاطون را بکلی رها نکرد، و فلسفه او جدا از اثر سلف بزرگش اندیشیدنی نیست.

۳. از سیر مذهب افلاطونی در آکادمی و در نحلّه نوافلاطونی بعداً سخن خواهیم گفت. مذهب افلاطونی از طریق نوافلاطونیان در آگوستین و در دوره شکل دهنده فکر قرون وسطایی تأثیر بخشید. در واقع، اگرچه توماس آکوئینی، بزرگترین فیلسوف مدرسی، ارسطو را به عنوان «الفیلسوف» پذیرفته است، در نظام وی بسا هست که هنگام پی‌گیری وردیابی افکار در نهایت می‌توان بیشتر به افلاطون رسید تا به ارسطو. وانگهی، در زمان رُنسانس (تجدد علمی و فرهنگی)، آکادمی افلاطونی فلورانس^{۳۶} کوشید تا سنت افلاطونی را احیا و تجدید کند، در

۳۵. قطعات ارسطویی (Aristotelis Fragmenta)، قطعه ۶۲۳ (رُز Rose، ۱۸۷۰).

حالی که تأثیر جمهوری افلاطون را می‌توان در ناکجا آباد^{۳۷} توماس مور^{۳۸} و شهر خورشید^{۳۹} کامپانلا^{۴۰} مشاهده کرد.

۴. دربارهٔ عصر جدید باید گفت که در نگاه نخست تأثیر افلاطون در این عصر نمی‌تواند همان قدر آشکار باشد که در عهد باستان و در قرون وسطی بود؛ لیکن در حقیقت او پدر یا نیای هر فلسفهٔ اصالت روحی و هر ایدئالیسم (اصالت معنای) عینی است، و شناخت‌شناسی و مابعدالطبیعه و سیاست و علم اخلاقش در متفکران بعد از او، چه اثباتاً و چه نفیاً، تأثیری عمیق بخشیده است. در جهان معاصر فقط کافی است که دربارهٔ الهامی که افلاطون به متفکرانی نظیر وایتهد^{۴۱} یا نیکلانی هارتمان^{۴۲} داده است بیندیشیم.

۵. افلاطون، که بر قلّهٔ فلسفهٔ اروپایی ایستاده است، هیچ نظام ساخته و پرداخته‌ای برای ما به جا نگذاشت. اینکه ما درسهای او و گزارش کاملی از تعلیم وی در آکادمی را در دست نداریم، طبعاً مایهٔ تأسف ماست، زیرا ما خواستار دانستن راه حلّ بسیاری از مسائلی هستیم که شارحان و مفسران را از آن زمان به بعد گیج و متحیر کرده است؛ لیکن، از سوی دیگر، می‌توانیم به يك معنی واقعی و سیاسی‌سازار باشیم که هیچ نظام قطعی و خشک افلاطونی (اگر اصلاً چنین نظامی موجود بوده) به ما نرسیده است، نظامی که می‌بایست آن را یکجا پذیرفت یارَد کرد، زیرا این حقیقت ما را قادر ساخته است که در او، شاید آسانتر از هر کس دیگر، نمونه‌ای عالی از روح فلسفی بیابیم. اگر افلاطون نظام کاملی برای ما به جا نگذاشته است، برآستی سرمشقی از نحوهٔ فلسفه‌پردازی و نمونه‌ای از زندگی که وقف جستجوی حقیقت و خیر است باقی گذاشته است.

37. Utopia

38. Thomas More

39. *City of the Sun*

40. Campanella

41. Professor A. N. Whitehead

42. Professor Nicolai Hartmann of Berlin

آکادمی قدیم

فلسفه افلاطونی با تأثیری عمیق در سراسر عصر باستان ادامه و استمرار داشت. اما ما باید مراحل گوناگونی را در رشد نحلّه افلاطونی از یکدیگر بازشناسیم. آکادمی قدیم، که شامل شاگردان و دوستداران خود افلاطون بود، بیش و کم به محتوای جزئی فلسفه استاد معتقد بودند، هر چند قابل ملاحظه است که عناصر «فیثاغوری» در فکر افلاطون بود که اعتنا و توجه مخصوص را جلب می‌کرد. در آکادمیهای متوسط و جدید ابتدا تمایل و گرایش شگاکانه و ضدّ جزئی مستولی و مسلط است، اگر چه بعداً جای خود را به بازگشت به جزم‌گرایی از نوع التقاطی می‌دهد. این التقاط‌گرایی در مذهب افلاطونی متوسط، که مذهب نو افلاطونی در پایان دوره فلسفه قدیم جانشین آن شد، بسیار آشکار است؛ مذهب نو افلاطونی کوششی است برای ترکیب و تألیف کامل محتوای اصلی و اولی مذهب افلاطونی با عناصری که در زمانهای مختلف وارد شده بود، و در این ترکیب خصائصی مورد تأکید بود که در هماهنگی با روح کلی زمان بیشترین سهم را داشت.

آکادمی قدیم، با مردانی نظیر فیلیپوس^۱ آپوسی^۱، هراکلیدس پونتیکوس^۲، اُدوکسوس اهل کنیدوس^۳، شامل اخلاف افلاطون به اسامی ذیل است که ریاست آن حوزه را در آتن به عهده داشتند: اسپوزیبوس^۴ (۳۴۸/۷ - ۳۳۹/۸)، کینوکراتیس^۵ (۳۳۹/۸ - ۳۱۵/۴)، پولمون^۶ (۳۱۵/۴ - ۲۷۰/۶۹) و کراتس^۷ (۲۷۰/۶۹ - ۲۶۵/۴).

اسپوزیبوس، خواهرزاده افلاطون و جانشین بلافصل او در سمت رئیس حوزه،

1. Philippus of Opus 2. Heraclides Ponticus 3. Eudoxus of Cnidus 4. Speusippus
5. Xenocrates 6. Polemon 7. Crates

دوگانه‌نگاری افلاطونی را بارها کردن مُثُل به عنوان متمایز از ریاضیات تغییر داد و «واقعیت» را عبارت از اعداد ریاضی دانست.^۸ بدین ترتیب «عدد - مُثُل» افلاطونی رد شد، لیکن خورینسموس (جدایی) ذاتی باقی ماند. گاهی گفته شده است که اسپوزیوس با پذیرفتن ادراک حسی علمی (اپیستمونیکه آیستزیس) دوگانه‌نگاری افلاطونی معرفت و ادراک حسی را رها کرده است،^۹ لیکن باید به یاد آورد که خود افلاطون راهی به سوی قبول این مطلب سپرده بود، تا آنجا که اجازه داد که لوگوس (عقل) و آیستزیس (ادراک حسی) در درک مثال تقسیم‌ناپذیر همکاری کنند.

دشوار می‌توان گفت که اعضاء آکادمی قدیم چه تعلیم می‌کردند، زیرا (بجز فیلیپوس اُپوسی که اپینومیس را نوشته است) هیچ اثر کاملی از ایشان به ما نرسیده است، و ما فقط ملاحظات ارسطو و گواهی دیگر نویسندگان قدیم را داریم که بر آنها تکیه و اعتماد کنیم. اما ظاهراً اسپوزیوس معتقد بود که جواهر از «واحد» و «کثیر» مطلق ناشی و صادر می‌شوند، ووی «خیر» یا غایت داشتن (تیلیا هکسیس) را، با استدلال بر اساس رشد و توسعه نباتات و حیوانات، در پایان فراگرد صیرورت قرار می‌داد نه در آغاز. در میان موجودات زنده که از «واحد» ناشی می‌شوند عقل نامرئی یا خداست،^{۱۰} که احتمالاً آن را با نفس جهانی نیز یکی می‌گرفت. (شاید این بتواند دلیلی در جهت تفسیر «نوافلاطونی» از افلاطون فراهم کند.) و اما راجع به نفوس انسانی، اینها به تمامی فناپذیرند. ما می‌توانیم در نظر بگیریم که اسپوزیوس بیان «آفرینش» را در تیمائوس صرفاً به عنوان يك نحوه عرضیه کردن مطلب تفسیر کرده است و نه اینکه منظور از آن بیانی باشد از آفرینشی واقعی در زمان؛ جهان آغاز زمانی ندارد. خدایان سنتی را وی به عنوان نیروهای طبیعی (فیزیکی) تفسیر می‌کرد، و بدین سان اتهام الحاد و انکار خدا را بر خویش موجب می‌شد.^{۱۱}

کسنوکرآتس اهل خالکدون، که به عنوان رئیس حوزه جانشین اسپوزیوس شد، مُثُل را با اعداد ریاضی یکی گرفت، و آنها را از «واحد» و «دویی نامعین» مشتق دانست (اولی همان نوس (عقل) یا زنوس، پدر خدایان، است و دومی اصل مادینه، مادر خدایان).^{۱۲} نفس جهانی، که با افزایش «خود» و «غیر» به عدد پدید آمده است يك عدد خودجنیان است. کسنوکرآتس با تشخیص سه عالم - تحت القمر، آسمانی، و فوق آسمانی - تمام این عوامل سه گانه را با «افرشتگان و دیوان»، هم خوب و هم بد، پُر کرده است. این نظریه درباره دیوان بدکار او را قادر

۱۰. قطعه ۳۸ - ۳۹.

۹. پراشتر، ص ۳۴۳.

۸. قطعه ۴۲.

۱۲. قطعه ۳۴ به بعد.

۱۱. سیسرون، درباره ماهیت خدایان، ۱، ۳۲، ۱۳.

ساخت تا اساطیر عامه را، که در آنها اعمال بد و شرارت آمیز به «خدایان» نسبت داده شده است، و وجود کیشهای غیر اخلاقی را، با این قول که اعمال شرّ اعمال دیوهای شریر است، و اینکه کیشهای غیر اخلاقی متوجه این دیوهاست نه خدایان، تبیین کند.^{۱۳} کسنو کراتس همراهی با اسلاف خود معتقد بود که حتی اجزای غیر عقلانی نفس (که در زمان آفریده نشده بود) پس از مرگ باقی می ماند، و با خلف خود، پولمون، خوردن گوشت را بد و قبیح می دانست به دلیل اینکه این کار ممکن است به تسلط و حکمرانی غیر عقلانی بر عقلانی منجر شود. کسنو کراتس مانند اسپوزیبوس و کرانتور^{۱۴} (و برخلاف ارسطو)، تقدّم بسیط بر مرکب را در تیمائوس تقدّم منطقی می دانست نه تقدّم زمانی.^{۱۵} (در باره خطّ تقسیم ناپذیر، پری آتومون گرامون، که به ارسطو نسبت داده شده است، در مخالفت با فرضیه کسنو کراتس راجع به خطوط ریز نامرئی عنوان شده است، که وی آنها را به منزله کمکی در استنتاج ابعاد از اعداد به کار می گرفت.)

هراکلیدس پونتیکیوس از اِکفانتوس^{۱۶} فیثاغوری این نظریه را اقتباس کرد که جهان مرکب است از اجزائی که وی آنها را ذرات تقسیم ناپذیر (انارموی اونکوی) می نامید، احتمالاً به این معنی و منظور که آنها به وسیله مکان از یکدیگر جدا هستند. جهان از این اجزای مادی توسط فعل خداوند ساخته شده است. بنابراین نفس جسمانی است (مرکب از اثیر^{۱۷}، عنصری که کسنو کراتس به عناصر دیگر افزود). هراکلیدس در حالی که قائل به گردش روزانه زمین بر محور خود بود، همچنین عقیده داشت که عطارد و ونوس گرد خورشید می چرخند، و ظاهراً اظهار نظر کرده است که زمین نیز ممکن است چنین گردشی داشته باشد.

یکی از مشهورترین ریاضیدانان و ستاره شناسان قدیم اودوکسوس است (در حدود ۴۰۷-۳۵۵ ق. م.). از جهت فلسفی، وی به سبب اعتقاد به اینکه (الف) مثل با اشیاء «آمیخته» اند،^{۱۸} و (ب) لذت بالاترین خیر است قابل ملاحظه است.^{۱۹}

نخستین شرح بر تیمائوس افلاطون را کرانتور (حدود ۳۳۰-۲۷۰) نوشته است، که در آن «آفرینش» را به عنوان يك واقعه بی زمان و نه به عنوان يك حادثه زمانی بیان و تفسیر کرده است. آفرینش چنین ترسیم و تعریف شده است که صرفاً به قصد و غرض طرح منطقی [تلفیق

۱۳. قطعه ۲۴ به بعد.

14. Crantor

۱۵. قطعه ۵۴.

16. Ecphantus 17. aether

۱۸. مابعدالطبیعه، ألفا ۹، ۹۹۱ الف ۸-۱۹.

۱۹. اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۰۱ ب ۲۷ و بعد؛ ۱۱۷۲ ب ۹ به بعد.

اجرام آسمانی [رخ داده است. کراتور در این تفسیر، چنانکه دیدیم، هم با اسپوزیوس موافق است و هم با کسنوکراتس. کراتور در پری پنثوس (در باره دردورنج) خود به نظریه تعدیل انفعالات (اعتدال انفعالات)^{۲۰} در مقابل آرمان رواقی بی قیدی^{۲۱} معتقد بود.^{۲۲}

20. Metriopathy

21. Apathy

۲۲. سیسرون، آکادمی قدیم، ۲، ۴۴، ۱۳۵؛ مجادلات توسکولانی، ۳، ۶، ۱۲.

بخش چهارم

ارسطو



زندگی و آثار ارسطو

ارسطو در سال ۳۸۴/۳ ق.م. در استاگیرا^۱ در تراکیه^۲ متولد شد، و پسر نیکوماخوس^۳، پزشک پادشاه مقدونی، آمینتاس دوم^۴، بود. ارسطو هنگامی که در حدود هفده سال داشت به قصد تحصیل به آتن رفت و در سال ۳۴۸/۷ ق.م. عضو آکادمی شد، و در اینجا مدت بیست سال تا هنگام مرگ افلاطون در ۳۴۸/۷ ق.م. با او در معاشرت دائم بود. بدین ترتیب وی زمانی وارد آکادمی شد که دیالکتیک متأخر افلاطون توسعه یافته بود و گرایش دینی در ذهن آن فیلسوف بزرگ زمینه حاصل کرده بود. ارسطو احتمالاً تا این زمان (یعنی زمان مرگ افلاطون) به علم تجربی روی آورده بود و شاید از تعلیم استاد در بسیاری از مطالب جدا شده بود؛ لیکن درباره افتراقی اساسی بین استاد و شاگرد، تا وقتی که افلاطون هنوز زنده بود، سؤالی نمی‌توان مطرح کرد. غیر ممکن است که فرض کنیم که ارسطو در صورتی که یک موضع فلسفی اساساً مغایر با موضع استاد خود اتخاذ کرده بود می‌توانست در تمام آن مدت در آکادمی باقی بماند. وانگهی، ارسطو حتی بعد از مرگ افلاطون نیز در مواردی که از نمایندگان نظریه افلاطونی مثل سخن می‌گفت، همچنان ضمیر اول شخص جمع به کار می‌برد، و همو کمی پس از مرگ افلاطون وی را به عنوان مردی ستایش می‌کند «که بدکاران حتی حق ستودن او را ندارند، و کسی که در زندگی و تعلیمات خویش چگونه در عین حال سعادت‌مند بودن و نیک بودن را نشان داد.»^۵ این سخن که ارسطو در آکادمی واقعاً مخالف و معارض افلاطون و چون خاری در چشم استاد بود به دشواری قابل قبول است. ارسطو افلاطون را راهنما و دوست خود می‌شمرد و او

1. Stageira 2. Thrace 3. Nicomachus 4. Amyntas II

۵. قطعه ۶۲۳. (رُز Rose، قطعات ارسطویی، برلن، ۱۸۷۰)

را تا سرحدّ کمال می ستود و با آنکه در سالهای بعد علائق علمی خاصّ او بسیار بیشتر هویدا شد تعالیم مابعدالطبیعی و دینی افلاطون تأثیری پایدار در او داشت. در واقع، این جنبه از تعلیم افلاطون بود که شاید به سبب آنکه تمایل ارسطو به مطالعات تجربی را تعدیل می کرد ارزش خاصی برای ارسطو داشت. «در حقیقت، این اسطوره دربارهٔ ارسطوی خشک و بی ذوق، ایستا و نامتحوّل و صرفاً انتقادی، بدون تخیلات یا تجارب یا تاریخ، زیرسنگینی حقایقی که تاکنون مصنوعاً به سبب آن [افسانه] پایمال شده بود درهم می شکند.»^۶ همان گونه که هنگام بررسی آثار ارسطو به اختصار اشاره خواهیم کرد، فیلسوف ما نظرگاه شخصی خود را فقط بتدریج بسط و توسعه داد؛ و طبیعتاً هم انتظار می رود که چنین باشد.

ارسطو بعد از مرگ افلاطون همراه کسنوکراتس^۷ آتن را ترک کرد (اسپوزیپوس^۸، خواهرزاده افلاطون، رئیس آکادمی شده بود، و ارسطو با او موافق نبود؛ در هر حال احتمال دارد که نمی خواست در آکادمی در وضع تابع و مرئوس تحت ریاست رئیس جدید باقی بماند)، و شعبه ای از آکادمی در شهر آسوس^۹ در ناحیه ترواد^{۱۰} تأسیس کرد. او در اینجا هرمیاس^{۱۱}، حاکم آتارنوس^{۱۲}، را تحت تأثیر و نفوذ قرارداد، و با خواهرزاده و دختر خوانده او، پوتیاس^{۱۳}، ازدواج کرد. ارسطو در حالی که در آسوس کاری کرد بی شک به توسعه نظریات مستقل خود می پرداخت. سه سال بعد به میتیلن^{۱۴} در لسبوس^{۱۵} رفت، و در آنجا بود که احتمالاً با تئوفراستس^{۱۶}، یک بومی ارسوس^{۱۷} در همان جزیره آشنایی یافت، و این شخص بعدها مشهورترین شاگرد ارسطو شد. (هرمیاس با فیلیپ، پادشاه مقدونیه، که اندیشه شکست ایرانیان از یونانیان را در سر می پروراند، وارد گفتگو و مذاکره شد. سر لشکر ایرانی، منتور^{۱۸}، هرمیاس را خائنانه اسیر کرد و به شوش برد، که در آنجا مورد شکنجه قرار گرفت اما سخنی نگفت. آخرین پیام او این بود: «به دوستان و رفقایم بگویند که من کاری نکردم که از نظر فلسفه زشت و ناپسند باشد.» ارسطو شعری به افتخار او منتشر ساخت.^{۱۹})

در سال ۳۴۳/۲ ق. م. فیلیپ مقدونی ارسطو را به پللا^{۲۰} دعوت کرد تا تعلیم و تربیت پسرش

۶. ورنر یگر (Werner Jaeger) (۱۸۸۸ - ۱۹۶۱)، ارسطو، بنیادهای تاریخ پیشرفت او، ص ۳۴، ترجمه R. Robinson، چاپ ۱۹۳۴.

7. Xenocrates 8. Speusippus 9. Assos 10. Troad 11. Hermias 12. Atarneus
13. Pythias 14. Mitylene 15. Lesbos 16. Theophrastus
17. Eresus 18. Mentor

20. Pella

۱۹. دیوگنس لائرتیوس، ۵، ۷ و ۸.

اسکندر را، که در آن موقع سیزده سال داشت، به عهده بگیرد. این دوره در دربار مقدونی و کوشش برای اعمال نفوذ اخلاقی واقعی بر شاهزاده جوان، که بعدها نقشی چنان برجسته در صحنه سیاسی ایفا کرد و نام او به عنوان اسکندر کبیر به آیندگان رسید، باید در توسعه افق فکر ارسطو و آزاد کردن او از مفاهیم و تصورات تنگ و محدود یونانی تأثیر بسیار داشته باشد، هر چند این تأثیر آن طور که مورد انتظار بود چندان عمیق و بزرگ نبوده است: ارسطو هرگز از همداستانی با این عقیده یونانی که دولت‌شهر مرکز زندگی است دست نکشید. وقتی که اسکندر در سال ۳۳۶/۵ بر تخت سلطنت نشست، ارسطو مقدونیه را ترک کرد، زیرا به احتمال قوی فعالیت تعلیم و تربیتی وی به پایان رسیده بود، و احتمالاً برای مدتی به استاگیرا، زادگاه خود رفت، که اسکندر آنجا را به عنوان ادای دین به معلم خود نوسازی کرد. پس از مدتی، ارتباط میان فیلسوف و شاگرد به سستی گرایید: ارسطو، هر چند تا اندازه‌ای سیاست مقدونیان را تأیید می‌کرد، تمایل اسکندر را به تلقی یونانیان و «بیگانگان» به عنوان اینکه در وضع و موقعیت مساوی اند نمی‌پسندید. به علاوه، در سال ۳۲۷، کالیستنس^{۲۱}، خواهرزاده ارسطو، که بنا بر توصیه ارسطو به خدمت اسکندر درآمده بود، مورد سوء ظن شرکت در توطئه‌ای قرار گرفت و اعدام شد.

در سال ۳۳۵/۴ ارسطو به آتن بازگشت، و در آنجا مدرسه خود را تأسیس کرد. صرف نظر از امر غیبت چندساله او از آتن، پیشرفت افکار خود او بی شک مانع برگشت به آکادمی آتنی بود. مدرسه جدید در شمال شرقی شهر، در لوکیوم^{۲۲}، محوطه آپولو لوکیوس^{۲۳} بود. «مدرسه» همچنین به نام پریپاتوس (مشائی) معروف بود و اعضاء آن معروف بودند به پریپاته تیکوی (مشائیان) زیرا عادت آنان چنین بود که بحثهای خود را هنگام قدم زدن در راه و سرپوشیده ادامه می‌دادند یا مقدار زیادی از تعلیم در راه و داده می‌شد. «مدرسه» به موزها^{۲۴} (فرشتگان هنر) اهداء شده بود. لوکیوم علاوه بر کار تربیتی و تعلیمی، ظاهراً به نحوی برجسته‌تر از آکادمی، صورت اتحاد یا اجتماعی را داشت که در آن متفکران پیشرفته مطالعات و تحقیقات خود را ادامه می‌دادند: در حقیقت دانشگاه یا مؤسسه‌ای علمی بود، مجهز به کتابخانه و معلم، که در آن درس به طور منظم تدریس می‌شد.

اسکندر کبیر در سال ۳۲۳ ق. م. درگذشت، و عکس‌العمل آن در یونان برضد اقتدار مقدونیان منجر به اتهام بیدینی (آزبیا) علیه ارسطو شد، که در ایام جوانیش با آن رهبر بزرگ

21. Callisthenes 22. Lyceum 23. Apollo Lyceus

۲۴. Muses: در اساطیر یونان عبارتند از نه الهه که هر یک از آنها حامی یکی از هنرهاست. — م.

چنان ارتباط نزدیک داشت. ارسطو آتن را ترك كرد (كه، بنا بر روایتی كه از وی نقل شده است، مبادا آتینان بر ضد فلسفه برای بار دوم مرتكب گناه شوند) و به خالكیس^{۲۵} در اوپونیا^{۲۶} رفت، و در آنجا در ملك مادر در گذشته خود زندگی كرد. مدت کوتاهی بعد از آن، در سال ۳۲۲/۱ ق.م. از يك بیماری درگذشت.

آثار ارسطو

آثار ارسطو به سه دوره عمده تقسیم می شود، (يك) دوره ارتباط او با افلاطون؛ (دو) سالهای فعالیتش در آسوس و میتیلن؛ (سه) زمان ریاست او بر لوكیوم در آتن. این آثار همچنین به دو گروه یا دو نوع تقسیم می شود، (يك) آثار عمومی یا خارجی^{۲۷} — إگزوتریکوی، إكدیدومونوی لوگوی — كه بیشتر آنها به صورت محاوره نوشته شده و برای انتشار عمومی در نظر گرفته شده بود؛ و (دو) آثار تعلیمی — آكرواماتیكوی لوگوی (بیانات سماعی یا تعلیمات شفاهی)، هیومنه مانا (مذاكرات)، پراگماتیكا (مباحثات و تحقیقات) — كه اساس درسهای ارسطو در لوكیوم را تشكيل می داد. از نوع اول تنها قطعاتی موجود است، اما از نوع دوم تعداد زیادی در دست داریم. این آثار تعلیمی نخستین بار به اهتمام آندرونیکوس رُدسی^{۲۸} (در حدود ۶۰-۵۰ ق.م.)، در معرض شناسایی همگان قرار گرفت و این آثار است كه موجب شهرت ارسطو به عنوان صاحب سبکی خالی از لطافت و فاقد آرایشهای ادبی گردید. گفته اند كه ارسطو، هر چند يك مخترع بزرگ اصطلاحات فلسفی است، درباره سبك و زیبایی كلام مسامحه كار بود، و علاقه وی به فلسفه جدی تر از آن بود كه مجاز و استعاره را به جای دلیل روشن به كار گیرد یا به اسطوره بازگردد. اما اگر درست است كه آثار تعلیمی او فاقد ظرافتهای ادبی است، این نیز درست است كه آثاری كه خود ارسطو منتشر ساخت، و از آنها ما فقط قطعاتی در دست داریم، عاری از ظرافتهای ادبی نیست: سبك روان و فصیح آنها مورد ستایش سیسرون بود،^{۲۹} و حتی گهگاه اساطیر در آنها وارد شده بود. اما اینها نمونه هایی از آثار اولیه ارسطو را نشان می دهند، یعنی هنگامی كه تحت نفوذ مستقیم افلاطون بود یا در جهت موضع مستقل خویش قدم برمی داشت.

(يك) در نخستین دوره فعالیت ادبی ارسطو می توان گفت كه وی با افلاطون پیوندی نزدیک داشت، هم در محتوا و هم، لا اقل به طور کلی، در صورت، هر چند در محاورات به نظر

25. Chalcis 26. Euboea 27. exoteric 28. Andronicus of Rhodes

۲۹. رجوع کنید به درباره سخنور، اول، یازده، ۴۹.

می‌رسد که ارسطو خود را به عنوان رهبر مکالمه و گفت و شنود نمودار ساخته است. «... سخن را بدان گونه بر دیگران القا می‌کند تا رهبری به دست خودش باشد.» (سیسرون، نامه‌هایی به آتیکوس، ۱۳، ۱۹، ۰۴) احتمال قوی این است که ارسطو در محاورات به فلسفه افلاطونی معتقد است، و فقط بعدها فکر خود را تغییر داده است. پلوتارک درباره ارسطو به عنوان تغییردهنده فکر (متاتیستای) خود سخن می‌گوید.^{۳۰} به علاوه، کفیسودرس^{۳۱}، شاگرد ایسوکراتس^{۳۲}، ارسطو را تحت تأثیر نظریات افلاطون، مثلاً درباره مثل، می‌داند.^{۳۳}

(الف) محاوره ادموس^{۳۴}، یا درباره نفس، به این دوره متعلق است، که در آن ارسطو در نظریه تذکر و درک مثل در حالت هستی پیشین با افلاطون شریک است، و به طور کلی تحت تأثیر استاد قرار دارد. ارسطو برای فناپذیری نفس با روشی که در فیدون پیشنهاد شده است استدلال می‌کند — نفس هماهنگی صرف بدن نیست. هماهنگی ضدی دارد، یعنی ناهماهنگی. اما نفس ضدی ندارد. بنابراین نفس یک هماهنگی نیست.^{۳۵} ارسطو هستی پیشین و جوهریت نفس — و همچنین «صور» — را فرض می‌کند. درست همان طور که آدمیانی که بیمار می‌شوند خاطرات خود را از یاد می‌برند، همان طور هم نفس، هنگام ورود به این زندگی، حالت هستی پیشین را فراموش می‌کند؛ لیکن همان گونه که کسانی که بعد از بیماری بهبود و صحت می‌یابند درد و رنج خود را به یاد می‌آورند، به همین سان نفس هم بعد از مرگ این زندگی را به یاد می‌آورد، حیات جدا از بدن حالت عادی و طبیعی (کثافیزین: اقتضای طبیعت) نفس است؛ سکونت و اقامت آن در تن واقعاً یک بیماری جدی است.^{۳۶} این نظر با نظری که ارسطو بعدها پس از اتخاذ موضع مستقل خود مطرح کرد بسیار متفاوت است.

(ب) رساله ترغیب به فلسفه^{۳۷} نیز متعلق به این دوره تکامل ارسطوست. این رساله ظاهراً نامه‌ای است به تمیزون^{۳۸} اهل قبرس و نه محاوره. در این اثر نظریه افلاطونی «صور» مورد اعتقاد است، و فیلسوف ما به عنوان کسی که این صور یا مثل را نظاره و تأمل می‌کند و نه تقلیدهای آنها را (خود آنها را تماشاگر است نه بازتابها را)^{۳۹} وصف شده است. همچنین

۳۰. درباره فضائل اخلاقی، ج، ۷.

31. Cephisodorus 32. Isocrates

۳۳. ازیوس، آمادگی انجیلی، چهارده، ۶، با پیروی از نومنوس (Numenius).

34. Eudemus

۳۵. قطعه ۴۱. (رُز)

۳۶. قطعه ۳۵. (رُز)

37. Protrepticus 38. Themison

۳۹. یامبلیخوس، ترغیب به فلسفه (Iamblichus, Protr.)، با این فرض که فصول ۶-۱۲ اثر یامبلیخوس شامل نقل

فرونسیس^{۴۰} این معنی و مفهوم افلاطونی را که دلالت بر تفکر مابعدالطبیعی می‌کند، و بنا بر این معنای نظری دارد و نه صرفاً معنای عملی اخلاق نیکوماخوسی^{۴۱}، حفظ می‌کند. ارسطو در رساله ترغیب به فلسفه بر بی‌ارزشی متاع دنیوی نیز تأکید می‌کند، و این زندگی را به عنوان مرگ یا گور نفس، که تنها به واسطه مرگ تن وارد حیات حقیقی و برتر می‌شود، نمایش می‌دهد. این نظریه قیناً دلالت بر تأثیر مستقیم افلاطونی دارد، زیرا ارسطو در اخلاق نیکوماخوسی بر ضرورت متاع دنیوی، لااقل تا درجه‌ای، برای زندگی حقیقه سعادت‌مندان و بنا بر این حتی برای فیلسوف، اصرار می‌ورزد.

(ج) محتمل است که تاریخ کهن‌ترین بخشهای آثار منطقی و فیزیک (طبیعیات) و شاید درباره نفس^{۴۲} (کتاب گاما) نیز راجع به این دوره باشد. بدین ترتیب، اگر تاریخ طرح مقدماتی مابعدالطبیعه (به ضمیمه کتاب آلفا) به دوره دوم ارسطو راجع باشد، باید فرض کرد که تاریخ فیزیک (کتاب ۲) به دوره اول برمی‌گردد، زیرا در کتاب اول مابعدالطبیعه به فیزیک ارجاع داده شده است، یا لااقل مستلزم طرح آغازین نظریه علل است.^{۴۳} محتمل است که فیزیک به دو گروه تک پژوهشها تقسیم می‌شود، و دو کتاب اول و کتاب ۷ را باید به نخستین دوره فعالیت ادبی ارسطو منسوب دانست.

(دو) در دوره دوم ارسطو به دور شدن از موضع پیشین که به طور برجسته افلاطونی بود پرداخت و طرز تلقی انتقادی تری نسبت به تعلیم آکادمی اختیار کرد. او هنوز خود را ظاهراً وابسته به آکادمی می‌شمرد، لیکن این دوره دوره نقادی یا رشد و فزونی نقادی درباره مذهب افلاطونی است. این دوره به وسیله محاوره درباره فلسفه (پری فیلسوفیاس) مشخص شده است، اثری که نفوذ و تأثیر روشن افلاطونی را با انتقادی از بعضی از مشخص‌ترین نظریات افلاطون ترکیب می‌کند. بدین گونه هر چند ارسطو افلاطون را به عنوان اوج فلسفه پیشین معرفی می‌کند (و در واقع راجع به فلسفه پیش از ارسطوئی، ارسطو همیشه چنین اندیشه‌ای داشته است)، نظریه افلاطونی صوراً یا مثل را، لااقل تحت صورت سپس تر بسط و توسعه آن به دست افلاطون، انتقاد می‌کند. «اگر مثل نوع دیگری از عدد است، و عدد ریاضی نیست، ما نمی‌توانیم درک و فهمی از آنها داشته باشیم زیرا چه کسی می‌تواند نوع دیگری از عدد را، در

— قولهایی از رساله پروترپتیکوس ارسطوست. (رجوع کنید به یگر، ارسطو، صفحات ۶۰ به بعد.)

۴۰. Phronesis: حکمت عملی، حکمتی که منجر به فضیلت اخلاقی می‌شود، بصیرت عمیق. — م.

41. *Nicomachean Ethics* 42. *De Anima*

۴۲. مابعدالطبیعه، آلفا، ۹۸۳ الف ۳۳ - ۴.

هر صورت در میان اکثریت ما، دریا بد؟»^{۴۴} همچنین، اگرچه ارسطو کمابیش الهیات نجومی افلاطون را می‌پذیرد، مفهوم «محرک نامتحرک» به منصفه ظهور می‌آید،^{۴۵} هر چند ارسطو هنوز محرکات کثیر مابعدالطبیعه سپس تر خود را اختیار نکرده است. او کلمه خدای مرئی — توسوتون هراتون ثون: يك چنین خدای مرئی — را درباره جهان یا آسمان به کار می‌برد، کلمه‌ای که از ریشه و مأخذ افلاطونی است.

جالب توجه است که استدلال برای اثبات وجود الهی که از درجات کمالات استنتاج شده است در این محاوره دیده می‌شود. «به طور کلی، هر جا يك بهتر هست يك بهترین نیز هست. حال، چون در میان چیزهایی که هستند یکی بهتر از دیگری است، يك بهترین نیز هست، و این الهی خواهد بود.» ارسطو ظاهراً درجات صور واقعی را فرض می‌کند.^{۴۶} اعتقاد شخصی به هستی خداوند را ارسطو از تجربه نفس در مورد خلسه‌ها و نبوات (پیشگویی‌های پیغمبرانه)، و از مشاهده آسمان پرستاره، استنتاج کرده است، هر چند چنین شناختی از پدیده‌های پنهان و رمزی نسبت به پیشرفت بعدی ارسطو بیگانه است.^{۴۷} پس در این محاوره ارسطو عناصری را که سرچشمه‌ای غیر از افلاطون و نحله وی ندارد با عناصر نقد فلسفه افلاطونی ترکیب می‌کند، چنانکه وقتی به نقادی نظریه افلاطونی مثل یا نظریه «آفرینش» بدان سان که در تیمائوس ارائه شده است می‌پردازد، جاودانگی جهان را ادعا می‌کند.^{۴۸}

به نظر می‌رسد که نخستین طرح مابعدالطبیعه در تکامل ارسطو به این دوره دوم، یعنی دوره انتقال، برمی‌گردد. این طرح شامل کتاب ألفا (استعمال کلمه «ما» دلالت بر دوره انتقالی دارد)، کتاب بتا، کتاب کاپا ۱-۸، کتاب لامبدا (بجز فصل ۸)، کتاب مو ۹-۱۰ و کتاب نو خواهد بود. بر طبق نظر یگر در مابعدالطبیعه اولیه اعتراض و انتقاد به طور عمده متوجه اسپوزیئوس بود.^{۴۹}

گاهی فکر کرده‌اند که اخلاق ادموس متعلق به این دوره است، و مربوط به زمان اقامت موقت ارسطو در آسوس است. ارسطو هنوز به مفهوم افلاطونی فرونیسیس معتقد بود، هر چند

۴۴. قطعه ۱۱. (رُز)

۴۵. قطعه ۲۱. (رُز). باید پذیرفت که این قطعه می‌رساند که ارسطو هنوز به طور قطعی هستی محرک اول را اظهار و بیان نکرده یا نظریه‌های پیشتر خود را ترك نکرده بود.

۴۶. قطعه ۱۵. (رُز). پروفیسور یگر فکر می‌کند که این محاوره مشتمل بر دلایل مأخوذ از حرکت و علیت نیز هست.

۴۷. قطعات ۱۲ و ۱۴. (رُز). رجوع کنید به توانین، ۹۶۶ د ۹-۹۶۷ الف ۵.

۴۸. رجوع کنید به قطعه ۱۷. (رُز)

۴۹. یگر. ارسطو، ص ۱۹۲.

متعلق تأمل و مشاهده فلسفی دیگر جهان مثالی افلاطون نبود، بلکه خدای متعالی مابعدالطبیعه بود.^{۵۰} همچنین محتمل است که تاریخ سیاست اولیه از این دره دوم باشد، به ضمیمه کتابهای ۲، ۳، ۷، ۸ که از مدینه فاضله بحث می کند. ارسطو ناکجا آبادهای نوع جمهوری افلاطونی را مورد انتقاد قرار داده است.

رسالات درباره آسمان^{۵۱} (پری اورانو) و درباره کون و فساد^{۵۲} (پری گنزوس) کای فتوراس) نیز با احتمال به این دوره نسبت داده شده است.

(سه) دوره سوم ارسطو (۳۲۲-۳۳۵) دوره فعالیت وی در لوکیوم است. در این دوره است که آن ارسطوی مشاهده گر تجربی و دانشمندی ظهور می کند که در اندیشه آن است که ساختمان مطمئن فلسفی بر بنیاد استواری که عمیقاً در زمین فرورفته باشد برپا کند. قدرتی که ارسطو در این دوره آخر حیات خود در سازمان دادن به تحقیقات مفصل و مشروح در زمینه های طبیعت و تاریخ نشان داده است ما را به تعجب وامی دارد. در واقع در آکادمی یک روش طبقه بندی، مخصوصاً برای مقاصد و اغراض منطقی، همراه با مقداری مشاهده تجربی وجود داشت، لیکن چیزی از پژوهش منظم و منضبط در جزئیات طبیعت و تاریخ که لوکیوم تحت هدایت ارسطو انجام داد موجود نبود. این روح تحقیق دقیق در پدیده های طبیعت و تاریخ واقعاً چیزی نوری در عالم یونانی بود، و اعتبار آن را بی تردید باید از آن ارسطو دانست. اما این کافی نیست که ارسطو صرفاً به عنوان یک تحصلی مذهب^{۵۳} در آخرین دوره زندگی معرفتی شود، زیرا واقعاً دلیل و مدرکی وجود ندارد که نشان دهد که وی، علی رغم همه علاقه اش به تحقیق دقیق علمی، هیچگاه مابعدالطبیعه را ترک کرده باشد.

درسهای ارسطو در «مدرسه» پایه و اساس آثار «تعلیمی» را، که در میان اعضاء «مدرسه» جریان داشت، تشکیل می داد و چنانکه قبلاً یاد شد آندروونیکوس رُوسی ابتدا آنها را به عموم عرضه کرد. اغلب آثار تعلیمی متعلق به این دوره است، البته بجز آن بخشهایی از آثاری که باید احتمالاً آنها را به یک مرحله پیشتر منسوب دانست. این آثار تعلیمی مشکلات بسیاری برای محققان پیش آورده است، مثلاً به علت روابط غیر مُقنع میان کتابها یا وجود بخشهایی که به نظر می رسد رشته توالی منطقی فکر را پاره می کند، یا چیزهای دیگری از این قبیل. اکنون محتمل به نظر می رسد که این آثار درسهایی از ارسطو را نشان می دهد که به طور هم ارز به سبب اینکه به عنوان دروس عرضه می شد، تا آنجا که به «مدرسه» تعلق داشت، انتشار می یافت. لیکن این

۵۰. رجوع کنید به اخلاق اودموس، ۱۲۴۹ ب.

مستلزم آن نیست که هر اثری درس واحدی یا يك دوره درس پی در پی را نشان دهد؛ بلکه آنها بخشهای مختلف یا دروسی است که بعدها به هم پیوسته و یکی شده و يك عنوان مشترك بر آنها نهاده شده است. این کار ترکیب و تألیف فقط تا اندازه ای می تواند توسط خود ارسطو به انجام رسیده باشد: این کار در نسلهای بعدی «مدرسه» ادامه یافت و ابتدا توسط آندرونیکوس رُدسی، اگر نگوییم سپس تر، کامل شد.

این آثار دوره سوم ارسطو را می توان تقسیم کرد به:

(الف) آثار منطقی (که در دوره بیزانسی^{۵۴} تحت عنوان ارغنون^{۵۵} به هم پیوسته و ملحق شده است). مقولات^{۵۶} (قاطیغوریاس) یا کاتگوریای (لااقل با مضمون و محتوای ارسطویی)، عبارت^{۵۷} (شرح) یا پری هرمنیاس (در باره قضیه و حکم)، تحلیل (آنالوطیقای) اول^{۵۸} یا آنالوتیکا پری و ترا (دو کتاب درباره قیاس یا استنتاج)، تحلیل (آنالوطیقای) دوم^{۵۹} یا آنالوتیکا هیسترا (دو کتاب درباره برهان، شناخت اصول، و غیره)، جدل^{۶۰} (طوبیقا) یا توپیکا (هشت کتاب درباره جدل، دیالکتیک، یا برهان احتمالی)، مغالطات سوفسطائی^{۶۱} (سوفسطیقا) یا پری سوفیستیکون إلنخون (در باره رد استدلال سوفسطائی).

(ب) آثار مابعدالطبیعی. مابعدالطبیعه^{۶۲}، مجموعه ای از دروسی که در تاریخهای مختلف داده شده است و به سبب جای قرار گرفتن آن در مجموعه ارسطویی، احتمالاً توسط يك مشائی پیش از زمان آندرونیکوس، به این نام خوانده شده است.

(ج) آثار مربوط به فلسفه طبیعی، علم طبیعی، علم النفس، و غیره. فیزیک^{۶۳} (طبیعیات) یا فیزیکه آکروآزیس (فیزیک سماعی، فی السماع الطبیعی، سمع الکیان) یا فیزیکا (فوزیکا) (طبیعیات) یا پری فیزئوس (در باره طبیعیات). این اثر شامل هشت کتاب است، که دو کتاب اول آنها باید به دوره افلاطونی ارسطو راجع باشد. در مابعدالطبیعه ألفا ۹۸۳ الف ۳۳۲ به فیزیک اشاره شده است، یا بهتر بگوییم صریحاً مستلزم طرح آغازین نظریه علل در فیزیک ۲ است. کتاب ۷ فیزیک نیز احتمالاً متعلق به اثر پیشتر ارسطوست، و حال آنکه کتاب ۸ در واقع اصلاً جزء فیزیک نیست، زیرا از فیزیک با عبارت «چنانکه قبلاً در فیزیک نشان دادیم»^{۶۴} نقل

۵۴. Byzantine. بیزانس. بیزانطیه، بیزنطه (نام قدیم قسطنطنیه). امپراتوری روم شرقی (از باب اطلاق جزء به کل که شهر بیزانس پایتخت آن بود). این امپراتوری از ۳۳۰ تا ۳۹۰ م. در قسمت شرقی روم به وجود آمد و تا ۱۴۶۱ پایدار ماند. — م.

55. Organon 56. Categories 57. De Interpretatione 58. Prior Analytics

59. Posterior Analytics 60. Topics 61. Sophistical Fallacies

62. Metaphysics 63. Physics

۶۴. فیزیک، هشت ۲۵۱ الف ۹، ۲۵۳ ب ۸، ۲۶۷ ب ۲۱.

قول می‌کند. پس ظاهراً کلّ این اثر در آغاز شامل تعدادی از تک پژوهشهای مستقل بوده است، و این فرض از این امر نتیجه شده است که مابعدالطبیعه از دو کتاب درباره آسمان و درباره کون و فساد به عنوان «فیزیک» یاد می‌کند.^{۶۵}

علم آثار جو^{۶۶} (الآثار العلویه) یا متورولوژیکا یا پری متورون (درباره کائنات جو) (چهار کتاب).

تاریخ حیوانات یا پری تا زونا هیستوریای (ده کتاب راجع به کالبدشکافی^{۶۷} و وظایف الاعضاء^{۶۸} (فیزیولوژی) تطبیقی، که آخرین آنها احتمالاً بعد از ارسطویی است). کالبدشکافی (آناطومی) در هفت کتاب، که مفقود است.

درباره حرکت مکانی حیوانات^{۶۹} یا پری زونون پوریاس (یک کتاب) و درباره حرکات حیوانات^{۷۰} یا پری زونون کینزنوس (یک کتاب).

درباره پیدایش حیوانات^{۷۱} یا پری زونون گزنوس (پنج کتاب).

درباره نفس^{۷۲} یا پری پسوخس، روان‌شناسی ارسطو در سه کتاب.

طبیعیات کوچک^{۷۳}، تعدادی از رسالات کوچکتر که موضوعاتی مانند ادراک حسی (پری ایسته زئوس کای ایسته تون: درباره حس و محسوس)، حافظه (پری نیس کای آنانزئوس: درباره به یاد داشتن و به یاد آوردن)، خواب و بیداری (پری هیپنو کای ارگه گورسئوس)، رؤیا (پری اینیون)، درازی و کوتاهی عمر (پری ما کروبیوتیس کای براخوبیوتیس: فی طول اعمار الحیوان وقصرها)، زندگی و مرگ (پری زئس کای تثو: فی الحیاة والموة)، تنفس (پری آناپنوس)، غیب گویی در خواب (پری تس کاث هیپنون ماتیکس).

مسائل^{۷۴} (پروپلماتا) به نظر می‌رسد که مجموعه مسائلی باشد که به تدریج شکل گرفته است و گرداگرد هسته‌ای از یادداشتهای خود ارسطو نشوونما یافته است.

(د) آثار مربوط به اخلاق و سیاست. اخلاق کبیر^{۷۵} یا ائییکا مگالا، در دو کتاب، که به نظر می‌رسد اثر موثق ارسطو باشد، لا اقل تا آنجا که به محتوا مربوط است.^{۷۶} تاریخ قسمتی از آن زمانی است که ارسطو هنوز بیش و کم با افلاطون موافق بود.

اخلاق نیکوماخوسی^{۷۷} (ائییکا نیکوماخیا) در ده کتاب، اثری که توسط نیکوماخوس، پسر

۶۵. مابعدالطبیعه، ۹۸۹ الف ۲۴.

66. Meteorology 67. anatomy 68. physiology 69. De Incessu Animalium

70. De Motu Animalium 71. De Generatione Animabium

72. De Anima 73. Parva Naturalia 74. Problemata 75. Magna Moralia

۷۶. رجوع کنید به فن آرنیم، اخلاقیات سه گانه ارسطو. (۱۹۲۴)

77. Nicomachean Ethics

ارسطو، بعد از مرگ فیلسوف ویرایش شده بود.

سیاست^{۷۸} (پولیتیکا)، (تدبیر المدن) که تاریخ کتابهای ۲، ۳، ۷، ۸ آن ظاهراً از دوره دوم فعالیت ادبی ارسطوست. یگر فکر می کند که کتابهای ۴-۶ پیش از آنکه کتاب اول در آغاز این اثر آورده شود در آن گنجانده شده بود، زیرا کتاب ۴ به کتاب ۳ به عنوان آغاز اثر اشاره می کند — این تویس پر توس لو گوئیس: در اقوال نخست. «محتوی کتاب ۲ کاملاً منفی است.»^{۷۹} مجموعه قوانین اساسی ۱۵۸ مدینه. قانون اساسی آتن در سال ۱۸۹۱ در کاغذ پاپیروس پیداشد.

(هـ) آثار مربوط به علم الجمال، تاریخ و ادبیات. سخنوری^{۸۰} (الخطابه: ریطوریکا) (تخنه رتوریکه) در سه کتاب.

شعر^{۸۱} (بوطیقا) (پری پوتیکس)، که ناتمام است، و قسمتی از آن هم مفقود شده است. گزارشهایی درباره اجرای آثار دراماتیک در آتن، مجموعه مربوط به تعلیم و تربیت،^{۸۲} فهرست پیروزیها در بازیهای المپیک و پیتونی.^{۸۳} ارسطو عهده دار نوشتن کتابی درباره مسأله هُمیری^{۸۴}، رساله ای درباره حقوق ارضی دولتها و غیره بود.

نیازی نیست که فرض شود که همه این آثار، مثلاً مجموعه ۱۵۸ قانون اساسی، توسط خود ارسطو نوشته شده است، بلکه باید گفت که احتمالاً این کارها توسط او آغاز و تحت نظارت و سرپرستی وی انجام یافته است. او گردآوری تاریخ فلسفه طبیعی (تئوفاستوس) و ریاضیات و اخترشناسی (آدموس رُدسی)، و طب (منون) را به دیگران سپرد. آدمی از جامعیت علائق او و وسعت قلمرو هدفهای وی به شگفت می آید.

صرف فهرست آثار ارسطو روحیه متفاوتی نسبت به روحیه افلاطون نشان می دهد، زیرا آشکار است که ارسطو به سوی روحیه تجربی و علمی کشانده شده بود، و متمایل نبود که اشیاء این عالم را نیمه واقعی بشمارد یا آنها را لایق آن نداند که متعلق معرفت باشند. اما این اختلاف گرایش، اختلافی که بی شک با گذشت زمان شدت می یافت، وقتی که با اموری مانند مخالفت ارسطو با نظریه افلاطونی مثل روان شناسی دوگانه انگارانه (تنوی) افلاطونی توأم شد، به

78. Politics

۷۹. یگر، ارسطو، ص ۲۷۲.

80. Rhetoric 81. Poetics 82. Didascalia

۸۳. Pythian: متعلق به پیتو یا پوتو (Pytho)، نام قدیمتر دلفی، بازیهای مشهوری که هر چهار سال در دلفی برگزار می شد. — م.

۸۴. یعنی مسائل مربوط به خصائص، سبک، اصالت یا محتویات اشعار هُمیر. — م.

تصوّر عمومی يك تضادّ عمیق بین دو فیلسوف بزرگ انجامید. البته در این نظر حقیقتی هست، زیرا موارد روشنی از تقابل بین عقاید اصولی آنان و همچنین اختلاف کلی در حال و هوا وجود دارد (لااقل اگر آثار عمومی افلاطون را — و آثار دیگری از وی در دست نداریم — با آثار تعلیمی ارسطو مقایسه کنیم)، لیکن به آسانی می توان در آن مبالغه کرد. مذهب ارسطونی از لحاظ تاریخی ضدّ مذهب افلاطونی نیست بلکه از آنجا نظریات يك جانبه ای مانند نظر به مثل و روان شناسی ثنوی افلاطون و غیره را تصحیح می کند — یا می کوشد که تصحیح کند — و بنیادی استوارتر در شناخت طبیعیّات (فیزیک) فراهم می آورد، بسط و توسعه آن است. اینکه در عین حال چیز یا ارزشی از دست رفت درست است، لیکن این امر صرفاً نشان می دهد که آن دو فلسفه را نباید به عنوان دو نظام کاملاً متقابل ملاحظه کرد، بلکه باید به آنها به عنوان دوروح و دو جسم نظریه فلسفی مکمل یکدیگر نگریست. ترکیب و تألیفی بعدها در مذهب نو افلاطونی به عمل آمد و فلسفه قرون میانه همان روحیه تألیفی را نشان می دهد. مثلاً سن توماس، هر چند از ارسطو به عنوان «فیلسوف» سخن می گفت، نمی توانست، و آرزو هم نمی کرد، که کاملاً از سنت افلاطونی ببرد، و حال آنکه در حوزه فرنیسیکن^{۸۵} حتی بوناونتوره^{۸۶}، کسی که به برتری افلاطون فتوا داد، غار نداشت از اینکه آراء مشائی را مورد استفاده قرار دهد، و دانز اسکوتس^{۸۷}، باروری روحیه فرنیسیکن با عناصر ارسطونی را خیلی بیشتر پیش برد.

و نباید فرض کرد که ارسطو، در دل بستگیش به امور واقع و تمایزش برای نهادن يك بنیاد استوار تجربی و علمی، فاقد توانایی و قدرتی با نظم و قاعده بود یا از علاقه مابعدالطبیعی خود چشم پوشیده بود. هم مذهب افلاطونی و هم مذهب ارسطویی در مابعدالطبیعه به اوج می رسند. بدین گونه است که گوته^{۸۸} می تواند فلسفه ارسطو را به هر می بلندبالا که پایه ای وسیع بر زمین دارد و فلسفه افلاطون را به مسئله ای^{۸۹} یا شعله ای که به آسمان زبانه می کشد تشبیه کند. با وجود این باید بگویم که به عقیده من جهت فکر ارسطو به طور فزاینده از موضع افلاطونی که در آغاز به آن پیوسته بود دور می شد، و حال آنکه نتایج این جهت گیری جدید فکر او همیشه با آن عناصر میراث افلاطونی که به نظر می آید که آن را تا آخر حفظ کرده است به نحوی هماهنگ ترکیب نمی شود.

85. Franciscan

86. St. Bonaventure

87. Duns Scotus

88. Goethe

۸۹. Obelisk اوبلیسک یا مسئله ستون بلند چهارگوشی است که به هرم کوچکی در بالای آن منتهی می شود. — م.

منطق ارسطو

۱. اگرچه ارسطو فلسفه را به طور منظم و از روی قاعده بر حسب مناسبتها و مواقع مختلف به طرق گوناگون تقسیم می‌کند،^۱ می‌توانیم بگوئیم که تقسیم‌بندی ذیل نظر قابل توجه وی درباره این موضوع است.^۲ (۱) فلسفه نظری،^۳ که در آن معرفت از این حیث که معرفت است غایت مورد نظر است و نه هیچ غرض عملی، منقسم است به (الف) فیزیک یا فلسفه طبیعی، که با اشیاء مادی که دستخوش حرکتند سروکار دارد؛ (ب) ریاضیات، که با نامتحرک اما غیر مفارق (از ماده) سروکار دارد؛ (ج) مابعدالطبیعه، که با مفارق (متعالی) و نامتحرک سروکار دارد. (بدین سان مابعدالطبیعه شامل چیزی است که ما بعنوان الهیات طبیعی می‌شناسیم.)^۴ (۲) فلسفه عملی (پراکتیکه) اصولاً با علم سیاسی سروکار دارد، لیکن علم لشکرکشی،^۵ علم اقتصاد (تدبیر منزل) و خطابه را به عنوان رشته‌های کمکی و فرعی دارد، زیرا غایاتی که در این رشته‌ها مورد نظر است و ابسته به غایت علم سیاسی و نسبت به آن در حکم کمک و متمم است.^۶ (۳) فلسفه شعری (پوئیکه) با تولید سروکار دارد و نه با عمل از این حیث که عمل است، چنانکه در مورد فلسفه عملی (که شامل عمل اخلاقی به معنی وسیعتر یا به معنی سیاسی کلمه است)

۱. رجوع کنید به جدل (توبیکا): آلفا ۱۴، ۱۰۵ ب ۱۹ به بعد.

۲. رجوع کنید به جدل، زتا ۶، ۱۴۵ الف ۱۵ به بعد. مابعدالطبیعه، اپسیلون ۱، ۱۰۲۵ ب ۲۵.

۳. رجوع کنید به مابعدالطبیعه، کاپا ۷-۱۰۶۴ ب ۱ به بعد.

۴. رجوع کنید به مابعدالطبیعه، اپسیلون ۱، ۱۰۲۶ الف ۱۰ به بعد.

5. Strategy

6. Economics

۷. رجوع کنید به اخلاق نیکوماخوسی، آلفا ۱، ۱۰۹۴ الف ۱۸ به بعد.

وضع چنین است؛ و در حقیقت همان «نظریه هنر»^۹ است.^{۱۰}

۴. منطق ارسطویی غالباً منطق «صوری» نامیده شده است. تا آنجا که منطق ارسطو عبارت از تحلیل صور فکر است (واصطلاح تحلیلی از اینجاست)، این نامگذاری درست است؛ لیکن اشتباهی بسیار بزرگ خواهد بود که فرض شود که در نظر ارسطو منطق منحصرأ به صور تفکر انسانی مربوط است به طوری که هیچ ارتباطی با واقعیت خارجی ندارد. وی اصولاً با صور بزبان سروکار دارد، و فرض می کند که نتیجه يك برهان علمی معرفت یقینی درباره واقعیت به دست می دهد. مثلاً، در قیاس صوری^{۱۱} «هر انسانی فانی است، سقراط انسان است، پس سقراط فانی است»، موضوع تنها این نیست که نتیجه به نحو صحیح بر طبق قوانین صوری منطق استنتاج شده است: ارسطو فرض می کند که نتیجه در واقعیت متحقق است. بنابراین وی از پیش نظریه واقع گرایانه ای درباره معرفت فرض می کند و در نظر او منطق، هر چند تحلیلی از صور فکر است، تحلیلی از فکری است که واقعیت را مورد تفکر قرار می دهد و از لحاظ تصویری و مفهومی آن را در درون خود دوباره تولید می کند، و، در حکم حقیقی، تصدیقاتی درباره واقعیت می سازد که در عالم خارج تحقق دارند. منطق، تحلیلی است از فکر انسانی درباره واقعیت، هر چند ارسطو یقیناً می پذیرد که اشیاء همیشه در واقعیت خارجی (خارج از ذهن) آن طور که دقیقاً به وسیله عقل تصور می شوند، مانند کلی،^{۱۲} وجود ندارند.

این را بوضوح می توان در نظریه وی راجع به مقولات دید. از دیدگاه منطقی مقولات شامل طرق اندیشیدن ما درباره اشیاء است — مثلاً، صفات و کیفیات را به جوهر اسناد می دهیم — اما در عین حال آنها نحوه وجود داشتن بالفعل اشیاء نیز هستند: اشیاء جوهرند و بالفعل دارای عرض اند. بنابراین مقولات نه تنها نیازمند بحثی منطقی اند بلکه بحثی مابعدالطبیعی را نیز ایجاب می کنند. پس منطق ارسطو را نباید به منطق استعلائی^{۱۳} کانت تشبیه کرد، زیرا منطق ارسطو به جدا کردن صور قبلی^{۱۴} فکر که تنها به وسیله ذهن و در جریان فعالیت ذهن برای شناسایی پرورده می شود نمی پردازد. ارسطو «مسأله انتقادی»^{۱۵} را مطرح نمی کند: او شناخت شناسی^{۱۶} واقع گرایانه ای فرض می کند، و قبول دارد که مقولات فکر، که ما به زبان

8. Theory of Art

۹. در تعیین مرتبه شاخه های فلسفه بر حسب مرتبه متعلقشان، ارسطو برتری را به «الهیات» می دهد. رجوع کنید به مابعدالطبیعه، کاپا ۷، ۱۰۶۴، ب ۱ و بعد. استدلال شده است که تقسیم سه تایی مجوز کافی در کلمات خود ارسطو ندارد و وی فن شعر را نه به عنوان نظریه زیباشناختی فلسفی بلکه صرفاً به عنوان يك کتاب دستی عملی تصور می کرد.

10. syllogism 11. universal

12. Transcendental 13. a priori 14. Critical Problem 15. epistemology

بیان می‌کنیم، مقولات عینی واقعیت خارج از ذهن نیز هستند.

۳. در مقولات (قاطیغوریاس) و در جدل (طوبیقا) تعداد مقولات^{۱۶} ده تعیین شده است: اوسیا (جوهر) یا تی‌ستی (ماهو؟) (انسان یا اسب)؛ پوزون (کم) (سه متر طول)؛ پویون (کیف) (سفید)؛ پروس تی (نسبت به چه؟) (دوبرابر)؛ پو (این؟) (در بازار)؛ پوته (متی؟) (سال گذشته)؛ کیستای (وضع) (دراز می‌کشد، می‌نشیند)؛ اِخِئین (مِلک) (باسلاح، با کفش)؛ پوئین (فعل) (می‌برد)؛ پاسخِئین (انفعال) (بریده یا سوخته است). اما شماره مقولاتی که در آنالوطیقای دوم دیده می‌شود هشت است، کیستای یا وضع و اِخِئین یا مِلک زیر سایر مقولات رده بندی شده است.^{۱۷} بنابراین نمی‌توان گفت که ارسطو استنتاج مقولات را قطعی تلقی کرده است. با وجود این، حتی اگر ارسطو تقسیم مقولات را به ده مقوله تقسیم قطعی به شمار نیاورده باشد، دلیلی وجود ندارد که فرض کنیم که وی فهرست مقولات را به عنوان فهرستی اتفاقی و تصادفی، عاری از نظم و ترتیب اساسی، تلقی می‌کرد. برعکس، فهرست مقولات دارای ترتیبی منظم است، یعنی طبقه بندی مفاهیم و انواع اساسی مفاهیمی است که بر معرفت علمی ما حکومت می‌کنند. کلمه کاتِگورئین به معنی حمل کردن^{۱۸} است، و ارسطو در جدل مقولات را به عنوان طبقه بندی محمولات، یعنی طرقی که در آنها ما درباره وجود به عنوان متحقق می‌اندیشیم، ملاحظه می‌کند. مثلاً، ما درباره یک شیء یا به عنوان یک جوهر می‌اندیشیم یا به عنوان یک تعیین جوهر، که تحت یکی از نه مقوله ای قرار می‌گیرد که مبین نحوه اندیشیدن ما درباره جوهر به عنوان وجود متعین اند. در مقولات، ارسطو مقولات را بیشتر به عنوان طبقه بندی اجناس و انواع و افراد از اجناس عالی^{۱۹} تا موجودات فردی ملاحظه می‌کند. اگر ما مفاهیم خود یعنی طرق تصور اشیاء در ذهن خود را مطالعه کنیم، خواهیم یافت که مثلاً مفاهیم اجسام زنده، حیوانات (یک جنس فرعی)، گوسفند (نوعی از حیوان) داریم؛ اما اجسام زنده، حیوانات، گوسفند، همگی مشمول در مقوله جوهرند. به همین نحو، ما می‌توانیم درباره رنگ به طور کلی، درباره رنگ آبی به طور کلی، درباره رنگ لاجوردی فکر کنیم؛ لیکن رنگ، رنگ آبی، رنگ لاجوردی همگی تحت مقوله کیف درمی‌آیند.

اما مقولات در ذهن ارسطو صرفاً حالات تصور ذهنی و قالبهای مفاهیم نیستند: آنها حالات بالفعل وجود را در عالم خارج از ذهن نشان می‌دهند، و بین منطق و مابعدالطبیعه (در صورتی که

16. Categories or Praedicamenta (به لاتینی)

۱۷. رجوع کنید به مثلاً آنالوطیقای دوم، آلفا ۲۲، ۸۳ الف ۲۱ به بعد، ب ۱۵ به بعد.

۱۸. در اینجا مقصود حمل کردن محمول بر موضوع است. — م.

19. summa genera

موضوع اصلی علم اخیر را جوهر بدانیم) پُل می‌سازند.^{۲۰} بنابراین مقولات علاوه بر جنبه منطقی جنبه هستی‌شناختی دارند، و شاید بیش از همه در جنبه هستی‌شناختی شان است که ترتیب منظم و اساسی شان به وضوح پدیدار می‌شود. بدین سان، برای آنکه وجود موجود باشد، جوهر باید موجود باشد؛ می‌توان گفت که جوهر خاستگاه وجود است. تنها افراد به طور واقعی و بالفعل خارج از ذهن وجود دارند، و یک فرد برای اینکه بدین نحو مستقلاً وجود داشته باشد باید یک جوهر باشد. اما فرد نمی‌تواند صرفاً به عنوان یک جوهر موجود باشد، باید صور عَرَضی داشته باشد. مثلاً، یک قو نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر اینکه رنگی داشته باشد، در حالی که نمی‌تواند رنگ داشته باشد مگر آنکه کمیت، یعنی امتداد (بُعد)، داشته باشد. پس مادر عین حال سه مقوله نخست داریم — جوهر و کم و کیف — که تعینات ذاتی و درونی شیء اند. اما قوا اگر در طبیعت نوعیه با دیگر قوها یکی است، در کم (اندازه) نسبت به دیگر جواهر مساوی یا نامساوی است؛ به عبارت دیگر، با دیگر چیزها رابطه و نسبتی دارد. به علاوه قو به عنوان یک جوهر فیزیکی، باید در مکان معینی و در زمان خاصی موجود باشد، و باید وضع معینی داشته باشد. همچنین، جواهر مادی، که متعلق به یک نظام جهانی اند، فعل و انفعال دارند. بدین ترتیب بعضی از مقولات، به عنوان تعینات ذاتی و درونی، به شیئی که فی نفسه ملاحظه شده است متعلق اند، در حالی که برخی دیگر به عنوان تعینات خارجی، که چون نسبت و رابطه‌ای با دیگر اشیاء مادی دارند در آن تأثیر می‌کنند، به آن متعلق اند. بنابراین دیده خواهد شد که حتی اگر بتوان تعداد مقولات را با رده بندی بعضی از مقولات زیر بعضی دیگر کاهش داد، اصلی که بر پایه آن مقولات استنتاج شده است به هیچ وجه صرفاً یک اصل اتفاقی و تصادفی نیست. ارسطو در *آنالوطیکای دوم* (در ارتباط با تعریف) و در *جدل*، از *حمل کردنیها* (حملیات) یا نسبتهای گوناگونی بحث می‌کند که در آنها الفاظ کلی را می‌توان درباره موضوعهایی به کار بُرد که آنها محمول اینها هستند. آنها عبارتند از جنس (گنوس)، نوع (ایدس)، فصل (دیافوراً)، خاصه (ایدیون)، عَرَض (سیمپیکوس). در *جدل* (ایوتا، ج ۸) ارسطو پایه تقسیم خود را درباره حمل کردنیها بر روابط میان موضوع و محمول قرار می‌دهد. بدین سان اگر محمول با موضوع مساوق^{۲۱} است، محمول یا ذات موضوع یا خاصه‌ای از موضوع را به ما می‌دهد؛ و حال آنکه اگر محمول با موضوع مساوق نیست، یا در صفات مندرج در تعریف موضوع شریک است (هنگامی که یا یک جنس یا یک فصل باشد) یا شریک نیست (در

۲۰. *مابعدالطبیعه*، ۱۰۱۷ الف ۲۳-۴. «همان گونه که نامش [متافیزیک] است، به همان نحو بر وجود دلالت می‌کند.»

این صورت يك عرض خواهد بود).

تعاریف ذاتی تعاریف دقیق به وسیله جنس و فصل اند، و ارسطو تعریف را به عنوان دربردارنده عمل تقسیم تا انواع سافله (رجوع کنید به افلاطون) ملاحظه می کرد.^{۲۲} اما مهم این است که به خاطر آوریم که ارسطو، با آگاهی از اینکه ما به هیچ وجه همیشه قادر به تحصیل تعریف ذاتی یا واقعی نیستیم،^{۲۳} تعاریف اسمی یا توصیفی را جایز می شمارد، ولو آنکه نسبت به آنها خیلی خوش گمان نبود، زیرا تعاریف ذاتی را تنها نوع تعریفی می دانست که واقعاً ارزش این نام را دارد. اما این فرق و تمایز دارای اهمیت است، زیرا در واقع، ما باید، در باب اشیاء طبیعی که مورد مطالعه در علم طبیعی است، به تعاریف متمایز یا مشخص اکتفا کنیم که ولو بیش از تعریف اسمی یا توصیفی ارسطو به تعریف ایدئال نزدیک باشند عملاً بدان دست نمی یابند. (بعضی از نویسندگان بر تأثیر زبان در فلسفه تأکید کرده اند. مثلاً، چون ما از گل سرخ به عنوان اینکه قرمز است سخن می گوئیم (و این برای اغراض زندگی و تفهیم و تفهیم اجتماعی ضروری است)، طبیعتاً گرایش به این فکر داریم که در نظم عینی واقعی کیفیتی یا عرضی به نام «قرمزی» وجود دارد که ذاتی شیء یا جوهری به نام گل سرخ است. بدین گونه مقولات فلسفی جوهر و عرض را می توان نسبت به تأثیر و نفوذ کلمات و زبان پی گیری و ریشه یابی کرد. لیکن باید به خاطر داشت که زبان پیرو فکر است و به عنوان اظهار و بیان فکر ساخته شده است و این مخصوصاً در مورد اصطلاحات فلسفی صادق است. وقتی ارسطو طرقي را که بر حسب آنها ذهن درباره اشیاء می اندیشد وضع کرد، درست است که نتوانست خود را از تأثیر زبان به عنوان واسطه فکر برهاند، لیکن [توجه داشت که] زبان پیرو فکر است و فکر پیرو اشیاء است. زبان يك ساختمان قبلی و ماتقدم^{۲۴} نیست.)

۴. در نظر ارسطو معرفت علمی به تمام معنی استنتاج جزئی از کلی یا مشروط و مقید^{۲۵} از علتش است، به طوری که ما هم علت را که امر واقع^{۲۶} وابسته به آن است و هم ارتباط ضروری بین امر واقع و علتش را بشناسیم. به عبارت دیگر، «ما وقتی معرفت علمی داریم که علتی را که امر واقع وابسته به آن است، به عنوان علت آن امر و نه علت امر دیگر بشناسیم، و به علاوه امر واقع نتواند غیر از آنکه هست باشد».^{۲۷}

اما هر چند مقدمات (صغری و کبری) از لحاظ منطقی نسبت به نتیجه تقدم دارند، ارسطو به

۲۲. آنالوطیقای دوم، بتا ۱۳.

۲۳. آنالوطیقای دوم، بتا ۸ و ۱۰.

24. a priori 25. conditioned 26. fact

۲۷. آنالوطیقای دوم، کتاب دوم ۲، ۷۱ ب.

روشنی تصدیق می‌کند که بین تقدّم منطقی یا تقدّم فی نفسه و تقدّم معرفت شناختی نسبت به ما، فرق و اختلاف وجود دارد. وی صریحاً بیان می‌کند که «تقدم» و «بهر شناخته شده» الفاظی مبهم‌اند، زیرا بین آنچه متقدّم و بهتر شناخته شده در نظم وجود است و آنچه متقدّم و بهتر شناخته شده نسبت به انسان است فرق و اختلاف هست. منظورم این است که چیزهایی که به حس نزدیکترند برای انسان متقدّم و بهتر شناخته شده‌اند؛ چیزهای بدون قید و شرط متقدّم و بهتر شناخته شده آنهایی‌اند که از حس دورترند.^{۲۸} به عبارت دیگر، معرفت ما از حس، یعنی از جزئی، آغاز می‌شود و به کلی یا عام بالا می‌رود. «بدین سان واضح است که ما باید شناخت مقدمات اولیه را به وسیله استقراء^{۲۹} حاصل کنیم؛ زیرا روشهایی که بدان وسیله حتی ادراک حسی کلی را برقرار می‌سازد استقرائی است.»^{۳۰} بدین ترتیب ارسطو ناگزیر است که نه تنها از قیاس^{۳۱} (استنتاج)، بلکه از استقراء نیز بحث کند، مثلاً، در قیاس صوری سابق الذکر کبری، «هر انسانی فانی است»، مبتنی بر ادراک حسی است، و ارسطو باید هم ادراک حسی و هم حافظه را توجیه کند، زیرا هر دو مورد نیاز و بکارند. بنابراین ما با این نظریه سروکار داریم که حواس از این حیث که حواسند هرگز خطا نمی‌کنند: تنها حکم است که درست یا نادرست است. بدین گونه اگر بیماری که دچار هذیان خمری (جنون الکلی) است موشهای صحرائی را قرمز «می‌بیند»، حواس به عنوان حواس خطا نمی‌کند؛ خطا وقتی حاصل می‌شود که بیمار حکم کند که موشهای قرمز «در عالم خارج»، یعنی به عنوان اشیاء موجود در خارج از ذهن، وجود دارند. به همین نحو، خورشید به نظر می‌آید که کوچکتر از زمین است، لیکن این خطا از طرف حواس نیست؛ در واقع اگر خورشید بزرگتر از زمین به نظر می‌آمد، حواس خارج از نظم بودند. خطا وقتی پدید می‌آید که، به واسطه فقدان معرفت نجومی، آدمی حکم کند که خورشید به طور عینی کوچکتر از زمین است.

۵. بنابراین در آنالوطیقا (تحلیلات)، ارسطو نه تنها از دلیل علمی، برهان یا قیاس، بلکه از استقراء (پایاگوگه) نیز بحث می‌کند. استقراء علمی در نظر او به معنی استقراء کامل است، و وی صریحاً بیان می‌کند که «استقراء از طریق استقصاء همه موارد حاصل می‌شود.»^{۳۲} استقراء ناقص مخصوصاً به کار سخنران می‌آید. ارسطو از آزمایش استفاده کرد، لیکن یک‌پروش

۲۸. آنالوطیقای دوم، ۷۱ ب - ۷۲ الف.

29. induction

۳۰. آنالوطیقای دوم، کتاب دوم ۱۹، ۱۰۰ ب.

31. deduction

۳۲. آنالوطیقای اول، کتاب دوم ۲۳، ۶۸ ب.

شناسی (متدولوژی) علمی دربارهٔ استقراء و به کاربردن فرضیه بدقت و به طور کامل نساخت. اگرچه اومی پذیرد که «قیاس صوری از طریق استقراء برای ماروشتر است»،^{۳۳} کمال مطلوب وی همچنان قیاس است، یعنی برهان مبتنی بر قیاس صوری. او تحلیل فراگردهای قیاسی را به مرتبه ای بسیار عالی و بسیار کامل ارتقاداد؛ لیکن نمی توان گفت که همین کار رادرمورد استقراء نیز انجام داده است. این البته برای دنیای قدیم که در آن ریاضیات بسیار بیشتر از علم طبیعی توسعه یافته بود، امری طبیعی بود. با وجود این، ارسطو بعد از بیان اینکه ادراك حسی من حیث هو نمی تواند به کلی دست یابد، خاطر نشان می کند که ممکن است ما گر وههایی از اشیاء فردی یا وقوع مکرر و فراوان حادثه ای را مشاهده کنیم، و به این ترتیب ممکن است با به کاربردن عقل انتزاعی، به معرفت يك ذات یا اصل کلی نائل شویم.^{۳۴}

۶. ارسطو در آنالوطیقای اول صور و اشکال استنتاج راتحقیق و بررسی می کند، و قیاس صوری را چنین تعریف می کند: «گفتاری که در آن پس از آنکه بعضی چیزها بیان و اثبات شده، چیزی غیر از آنچه بیان و اثبات شده بالضرورة از آن نتیجه شود».^{۳۵} وی سه شکل قیاس، و مطالب دیگری، را مورد بحث قرار می دهد:

(يك) حدّ وسط در يك مقدمه موضوع است و در دیگری محمول. بدین ترتیب: م پ است، س م است، پس س پ است. هر حیوانی يك جوهر است. هر انسانی يك حیوان است، پس هر انسانی يك جوهر است.^{۳۶}

(دو) حدّ وسط در هر دو مقدمه محمول است. پ م است، س م نیست، پس س پ نیست. هر انسانی ضاحك است، لیکن هیچ اسبی ضاحك نیست. پس هیچ اسبی يك انسان نیست. (سه) حدّ وسط در هر دو مقدمه موضوع است. بدین ترتیب: م پ است، م س است، پس س پ است. هر انسانی ضاحك است. لیکن هر انسانی يك حیوان است. پس بعضی حیوانها ضاحكند.

ارسطو در جلد^{۳۷} استدلال برهانی را (یعنی «هنگامی که مقدمات که استدلال از آنها شروع می شود حقیقی و اولی باشند، یا چنان باشند که معرفت ما دربارهٔ آنها در اصل به واسطهٔ

۳۳. آنالوطیقای اول، کتاب دوم ۲۳، ۶۸ ب.

۳۴. آنالوطیقای دوم، کتاب اول، ۳۱.

۳۵. آنالوطیقای اول، کتاب اول، ۱، ۲۴ ب.

۳۶. درمثال اول م و درمثال دوم حیوان حدّ وسط است. حدّ وسط آن است که در هر دو مقدمه می آید ولی در نتیجه نمی آید. م.

۳۷. کتاب اول، ۱۰۰ الف ب.

مقدماتی که اولی و حقیقی اند ناشی شده است» از استدلال جدلی (دیالکتیکی) (یعنی استدلال «مبتنی بر عقایدی که مقبول عام‌اند»، یعنی «همه یا اکثریت یا برجسته‌ترین و نامی‌ترینشان آنها را قبول دارند) متمایز می‌سازد. وی نوع سومی از استدلال هم بر این دو اضافه می‌کند، یعنی استدلال بحث و جدلی^{۳۸} یا استدلال «متنازع فیه»^{۳۹} (که «از عقایدی شروع می‌شود که ظاهراً قبول عام دارند، اما واقعاً چنین نیستند»). این استدلال سوم به تفصیل در رد استدلال سوفسطائی^{۴۰}، جایی که ارسطو انواع گوناگون مغالطه (سفسطه) را بررسی و طبقه‌بندی و حل می‌کند، مورد بحث واقع شده است.

۷. ارسطو به وضوح دریافت که در قیاس خود مقدمات نیازمند برهاند، و حال آنکه از سوی دیگر اگر هر اصلی نیازمند برهان باشد، ما در یک سیر قهرائی تا بی نهایت گرفتار خواهیم شد و هیچ چیز هرگز اثبات نخواهد شد. بنابراین او معتقد بود که اصول معینی وجود دارند که به طور شهودی و بی میانجی بدون برهان شناخته شده‌اند.^{۴۱} عالی‌ترین این اصول اصل [امتناع] تناقض است. درباره این اصول هیچ برهانی نمی‌توان اقامه کرد. مثلاً، صورت منطقی اصل [امتناع] تناقض — «از دو قضیه، که یکی از آنها چیزی را اثبات و دیگری همان چیز را نفی می‌کند، یکی باید درست و دیگری نادرست باشد» — دلیلی برای این اصل در صورت مابعدالطبیعی اش نیست — مثلاً، «شیء واحدی نمی‌تواند در عین حال هم محمول موضوع واحدی باشد و هم محمول همان موضوع نباشد.» آن صرفاً این حقیقت را نشان می‌دهد که هیچ متفکری نمی‌تواند این اصل را که در اساس هر تفکری قرار دارد و از پیش فرض شده است مورد چون و چرا قرار دهد.^{۴۲}

بنابراین ما (یک) از اصول اولیه، که عقل (نوس) آنها را ادراک می‌کند؛ (دو) از آنچه بالضرورة مأخوذ از اصول اولیه است و به وسیله معرفت (اپیستمه) ادراک می‌شود؛ (سه) از آنچه «ممکن»^{۴۳} است و می‌توانست به گونه‌ای دیگر باشد، یعنی آنچه موضوع گمان و عقیده (دوکسا) است بر خورداریم. لیکن ارسطو دریافت که کبرای یک قیاس، مثلاً هر انسانی فانی است، نمی‌تواند مستقیماً مأخوذ از اصول اولیه باشد؛ آن نیز وابسته به استقراء است. این مستلزم نظریه‌ای واقع‌انگارانه درباره کلیات است، و ارسطو اعلام می‌کند که استقراء نشان

38. eristic 39. contentious 40. *De Sophisticis Elenchis*

۴۱. رجوع کنید به *آنالوطیقای دوم*، کتاب اول، ۳، ۷۲ ب.

۴۲. رجوع کنید به *مابعدالطبیعه*، ۱۰۰۵ ب ۳۵ به بعد.

43. contingent

می دهد که کلی به طور ضمنی در جزئی بوضوح شناخته شده وجود دارد.^{۴۴}

۸. در کتابی مانند این کتاب چندان مطلوب نخواهد بود که به تفصیل وارد بحث مشروح منطق ارسطوئی شویم، لیکن ضروری است که بر کمک بسیار بزرگی که ارسطو به فکر انسانی در این شاخه علم، بخصوص راجع به قیاس صوری، کرده است تأکید نماییم. اینکه تحلیل و تقسیم منطقی، در ارتباط با نظریه «صور»، در آکادمی تتبع شده بود، کاملاً درست است (کافی است که بحثهای موجود در رساله سوفسطائی را به یاد بیاوریم)؛ لیکن ارسطو بود که نخستین بار منطق («علم تحلیل») را به عنوان یک علم جدا و مستقل بنیاد نهاد، و ارسطو بود که صورت اساسی استنتاج، یعنی قیاس صوری، را کشف و مجزاً و تحلیل کرد. این یکی از ماندنی ترین دستاوردهای اوست، و حتی اگر این تنها دستاورد مثبت او می بود، با زهم کافی بود که به سبب آن نام وی بحق پیوسته در خاطرها زنده بماند. نمی توان به طور موجه ادعا کرد که ارسطو تحلیل کاملی از همه فراگردهای قیاسی به عمل آورده است، زیرا بنا به فرض قیاس صوری متعارف عبارت است از: (یک) سه قضیه، که هر یک به صورت موضوع و محمول بیان می شود؛ (دو) سه حد، که هر قضیه موضوع و محمول خود را از آنها می گیرد، و با توجه به این وضع، مواردی را پیش می آورد که در آنها دوتا از قضایا قضیه سوم را ایجاب می کند یا (الف) بر حسب صورت منطقی تنها یا (ب) بر حسب قول منضم به وجود، چنانکه در مورد داراپتی^{۴۵} یا شکل سوم قیاس صوری می بینیم. مثلاً ارسطو آن صورت دیگر استنتاج را که کاردینال نیومن^{۴۶} در کتاب خود به نام قواعد موافقت^{۴۷} مورد بحث قرار داده است و به موجب آن ذهن نتایج را نه از قضایای معین بلکه از واقعیهای انضمامی^{۴۸} معین استخراج می کند مورد ملاحظه قرار نمی دهد. ذهن این واقعیهها را ملاحظه می کند و، بعد از تشکیل بر آوردی انتقادی از آنها، نتیجه ای می گیرد که یک قضیه کلی نیست (چنانکه در استقراء به معنی اخص کلمه)، بلکه یک نتیجه جزئی است مثلاً از قبیل اینکه «زندانی بی گناه است.» یقیناً درست است که قضایای کلی مورد لزوم است (مثلاً نوع معینی از شواهد که با بی گناهی مرد متهم سازگار یا ناسازگار است)، اما ذهن واقعاً به اندازه ای که به استخراج مستلزمات عده ای از واقعیههای انضمامی

۴۴. آنالوطیقای دوم، ألفا ۱ و ۷۱ الف.

۴۵. Darapti. این لفظ در قرون وسطی برای بیان شکل سوم قیاس به کار می رفت؛ در این شکل، صغری و کبری هر دو موجه کلیه اند و نتیجه آن موجه جزئی است، مانند: هر فیلسوفی خردمند است. هر فیلسوفی انسان است، پس بعضی از انسانها خردمندند. — م.

46. Cardinal Newman

47. Grammar of Assent

48. concrete facts

علاقه‌مند است به استخراج مستلزمات قضایای از پیش مفروض علاقه‌ای ندارد. توماس آکوئینی این نوع استدلال را تصدیق می‌کند، و آن را به قوه مفکره^{۴۹}، که عقل جزئی^{۵۰} نیز نامیده شده است، نسبت می‌دهد.^{۵۱} به علاوه، حتی درباره آن صورت استنتاج که ارسطو تحلیل کرد، واقعاً مسأله را بررسی نکرد، که آیا این اصول کلی که استنتاج از آنها آغاز می‌شود صرفاً اصول صوری اند یا اهمیت و اعتبار علم الوجودی دارند. این نظریه اخیر ظاهراً بیشتر مقبول است.

اما انتقاد کردن از ارسطو برای اینکه مطالعه کاملی از همه صور استنتاج نکرده است و برای اینکه همه مسائلی را که ممکن است در ارتباط با صور فکر انسانی مطرح باشد صریحاً طرح و حل نکرده است بی‌معنی است: کاری که وی به عهده گرفت بسیار خوب به انجام رسانید، و مجموعه رسالات منطقی او (که بعدها ارگانون نامیده شد) یک کاری نظیر و استادانه عقل و ذهن انسانی است. ما می‌توانیم مطمئن باشیم که بی‌دلیل نیست که ارسطو خود را به عنوان پیشگامی در تحلیل و تنظیم^{۵۲} منطقی معرفی می‌کند. وی در پایان رد استدلال سوفسطائی خاطر نشان می‌کند که در حالی که دیگران پیش از او دربارهٔ مثلا موضوع خطابه بسیار سخن گفته‌اند وی هیچ کار پیشینی که در آن دربارهٔ موضوع استدلال سخن رفته باشد و او بتواند آن را به عنوان پایه و بنیادی مورد استفاده قرار دهد نداشته است، بلکه مجبور بود که آنچه را عملاً زمینه‌ای نو بود کاوش کند. موضوع این نبود که تحلیل منظم فراگردهای استدلال قبلاً تا اندازه‌ای کامل شده بود، بلکه موضوع این بود که در این زمینه اصلاً هیچ چیز وجود نداشت. استادان سخنوری به شاگردان خود آموزشی تجربی در «دلایل متنازع فیه» داده بودند، لیکن هرگز روش شناسی (متدولوژی) علمی یا شرح منظمی از موضوع ترتیب نداده بودند: او ناگزیر بود که خود از آغاز شروع کند. ادعای ارسطو در رد استدلال سوفسطائی بی‌شک در اساس دربارهٔ آنچه به کشف و تحلیل قیاس صوری به طور کلی مربوط می‌شود درست و منصفانه است.

گاهی این سخن شنیده می‌شود که گویا مطالعات منطقی جدید منطق سنتی ارسطویی را از اعتبار انداخته است و گویا اکنون می‌توان منطق سنتی را به گوشهٔ انبار موزه‌ای انداخت و جز عتیقه‌شناس فلسفی کسی خریدار آن نیست. از سوی دیگر، کسانی که با سنت ارسطویی بار

49. vis cogitativa

50. ratio particularis

51. کتاب اول الف، ۷۸، ۴. و رجوع کنید به کتاب دوم الف، کتاب دوم الف ه، ۲، ۱.

52. systematisation

آمده اند ممکن است وسوسه شوند که مثلاً با حمله به منطق نمادی (سمبلیک) جدید وفاداری مبالغه آمیزی نسبت به منطق سنتی ابراز کنند. هر دو حد افراطی در حقیقت غیر مجاز است، و باید وضع معقول و متوازی اتخاذ کرد، به گونه ای 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 منطق را در بر نمی گیرد خودداری کرد. این وضع معقول و متوازن وضع مورد اعتقاد کسانی است که مطالعه عمیقی درباره منطق کرده اند. برای نکته باید تأکید کرد تا مبدا فکر شود که تنها فلاسفه مدرسی هستند که برای حفظ مقام و منزلت خود هنوز هم در عصر حاضر برای منطق ارسطو ارزشی قائلند. بدین گونه، سوزان استبینگ^{۵۳} در حالی که بحق تصدیق می کند که «دیگر ممکن نیست که منطق ارسطو را به عنوان سازنده تمامی موضوع قیاس تلقی کرد»، می پذیرد که «قیاس صوری سنتی ارزش خود را حفظ می کند»؛^{۵۴} و حال آنکه هاینریش شولتس^{۵۵} اعلام می کند که «ارگانون ارسطویی امروز هم زیباترین و آموزنده ترین مقدمه ای است که تاکنون انسان برای منطق نوشته است».^{۵۶} منطق سمبلیک جدید می تواند افزایش، آن هم افزایشی بسیار با ارزش، برای منطق ارسطو باشد، لیکن نباید آن را به عنوان ضدی در برابر آن تلقی کرد. منطق سمبلیک با منطق غیر سمبلیک به سبب درجه بالاتر جنبه صوری،^{۵۷} مثلاً به سبب اندیشه توابع قضایا^{۵۸} (یا تابعیت قضیه ای)، فرق دارد. ۹. این بحث ناچار مختصر و کوتاه منطق ارسطویی را می توان به نحوی سودمند با خلاصه ای از چند مطلب اختصاصی که در ارگانون مطرح شده است به پایان رسانید، خلاصه ای که در پرتو آن حیطة وسیع تحلیل منطق ارسطویی نمودار خواهد شد. ارسطو در مقولات از حدود تغییر پذیری موضوع و محمول، و در عبارت از تقابل قضایا، موجهه^{۵۹} و ایقاعی^{۶۰} (محقق یا

53. Susan Stebbing

۵۴. سوزان استبینگ، مقدمه ای جدید برای منطق، دس ۱۰۲ (لندن ۱۹۳۳).

55. Heinrich Scholz

۵۶. تاریخ منطق، ص ۲۷ (برلن ۱۹۳۱).

۵۷. جنبه صوری منطق سمبلیک (منطق جدید) بیشتر از منطق قدیم (منطق ارسطویی) است زیرا منطق سمبلیک نوعی محاسبه ریاضی و دارای کلیت بسیار است و در آن صرفاً درباره نسب و روابط و علامات و رموز (ارقام و اشکال) بایکدیگر بحث می شود (به همین دلیل منطق علانمی یا رمزی نامیده شده است). — م.

۵۸. propositional functionality. در منطق جدید که آن را منطق ریاضی نیز می خوانند همچون منطق صوری ارزش یا درستی و نادرستی قضایا برحسب قواعد معین است و به عبارت دیگر ارزش بعضی گزاره ها (قضایا) تابع ارزش گزاره های دیگر و علامات قراردادی بین آنهاست (برای شرح بیشتر رجوع کنید به منطق ریاضی جدید). — م.

59. modal 60. assertoric

خبری) که وی را به بحثی جالب توجه دربارهٔ نفی شقّ ثالث^{۶۱} در فصلهای ۷ و ۱۰ رهنمون می‌شود، گفتگو می‌کند. در نخستین کتاب آنالوطیکای اول از عکس قضایای مطلق (غیر موجهه یا فاقد جهت) و از قضایای ضروری و ممکن بحث می‌کند، قیاسهای صوری را در سه شکل تحلیل می‌کند، و قواعدی برای ساختن یا کشف قیاسهای صوری مورد بحث به دست می‌دهد، مثلاً استنتاج غیرمستقیم^{۶۲} (فصل ۳۶)، سلب (فصل ۴۶)، براهین خلف^{۶۳} و بنا بر فرض^{۶۴} (فصول ۲۳ و ۴۴). ارسطو در کتاب دوم عمومیت^{۶۵} (تعمیم یا استغراق) حقیقت و خطا را بین مقدمات (صغری و کبری) و نتیجه، نقائص در قیاس صوری، استقراء به معنی دقیق کلمه، از طریق «استقصاء همهٔ موارد» (فصل ۲۳)، قیاس خطایی^{۶۶}، و غیره را مورد بحث قرار می‌دهد.

کتاب اول آنالوطیکای دوم دربارهٔ ساختمان علم قیاسی و خاستگاه منطقی آن، وحدت، غیریت، تمایز، طبقه‌بندی منطقی علوم، جهل، خطا و عدم اعتبار (بطلان) بحث می‌کند؛ و حال آنکه کتاب دوم با تعاریف، ذاتی و اسمی، اختلاف بین تعریف و برهان، برهان ناپذیری طبیعت ذاتی، راه شناخت حقایق اساسی، و غیره، سر و کار دارد. جدل به حمل کردنیها، تعریف، فن برهان یا عمل دیالکتیک، و رد استدلال سوفسطائی به طبقه‌بندی مغالطات (سنسپه‌ها) و راه حل آنها مربوط است.

۶۱. excluded middle، یعنی بین ایجاب و سلب واسطه‌ای نیست (نفی شقّ ثالث). — م.

62. oblique inference 63. per impossible 64. ex hypothesi

۶۵. distribution. برای درستی (صدق) و نادرستی (کذب) استدلال و اعتبار یا عدم اعتبار آن قواعدی هست که یکی از مفاهیم اساسی آن مفهوم تعمیم یا عمومیت است (در منطق خودمان بیشتر استغراق گفته می‌شود). تعمیم به این معنی است که مثلاً وقتی گفته می‌شود همهٔ آدمیان فانی‌اند درحقیقت محمول که فانی باشد در تمام افراد موضوع (آدمیان) تعمیم داده شده است. برای شرح و بیان این مطلب رجوع کنید به کلیات فلسفه، ص ۳۵۰ به بعد، ترجمه نگارندهٔ این سطور. — م.

۶۶. enthymeme: قیاس خطایی به اصطلاح ارسطو و قیاس ضمیر به اصطلاح قرون وسطائیان. — م.

مابعدالطبیعهٔ ارسطو

۱. «همهٔ آدمیان بالطبع می خواهند بدانند.»^۱ ارسطو این چنین با خوش بینی مابعدالطبیعه، کتاب یا بهتر بگوییم مجموعه ای از دروس، را که خواندنش دشوار است آغاز می کند (ابن سینا فیلسوف مسلمان گفته است که مابعدالطبیعهٔ ارسطو را چهل بار بدون اینکه آن را بفهمد خوانده است)، لیکن برای فهم فلسفهٔ ارسطو دارای بزرگترین اهمیت است و تأثیر و نفوذ عظیمی در فکر بعدی اروپا داشته است.^۲ اما هر چند همهٔ آدمیان می خواهند بدانند، معرفت درجات مختلف دارد. مثلاً، کسی که به قول ارسطو دارای تجربهٔ محض است، ممکن است بداند که داروی معینی برای X هنگامی که مریض بوده سودمند بوده است، لیکن بدون اینکه دلیل آن را بداند، در صورتی که صاحب فن دلیل آن را می داند، مثلاً می داند که X دچار تب بوده است، و داروی مورد بحث خاصیت معینی دارد که تب را کاهش می دهد. او یک «امر کلی» را می داند، زیرا می داند که آن دارو برای معالجه و بهبود همهٔ کسانی که مبتلا به آن دردند کمک مؤثری است. پس غایت فن (هنر) نوعی تولید است، اما حکمت در نظر ارسطو چنین نیست، زیرا غایت حکمت متعالی تولید چیزی یا تأمین و فراهم کردن اثر و نتیجه ای نیست — هدف آن

۱. مابعدالطبیعه، ألفا، ۹۸۰ الف ۱.

۲. نام مابعدالطبیعه صرفاً به محل قرار گرفتن مابعدالطبیعه در مجموعهٔ ارسطویی اشاره می کند، زیرا این کتاب بعد از فیزیک (طبیعیات) می آید. اما این کتاب به این معنی نیز مابعدالطبیعی است که با اصول اولیه و عالی ترین مبادی و علل سروکار دارد، و بنابراین نسبت به فیزیک دارای درجه بالاتری از انتزاع است، که عمدهٔ نوع خاصی از وجود را مورد بحث قرار می دهد — یعنی آن نوع که دستخوش حرکت است. مع هذا، حق این است که اگر بخواهیم نظریهٔ ارسطو را دربارهٔ مطالبی که امروز تحت عنوان مابعدالطبیعه مورد بحث است بدانیم، باید نه تنها به خود مابعدالطبیعه بلکه به فیزیک (طبیعیات) نیز مراجعه کنیم.

انتفاعی نیست — بلکه درک و فهم اصول اولیه «واقعیت» است، یعنی معرفت برای خود معرفت. ارسطو کسی را که معرفت را برای خود معرفت جستجو می کند فوق کسی قرار می دهد که معرفت را برای به دست آوردن نتیجه عملی جستجو می کند. به عبارت دیگر، آن علم بالاتر است که برای خودش خواستنی باشد و نه صرفاً برای نتایجش.

این علم، که برای خودش خواستنی است، علم اصول اولیه یا علل اولیه است، علمی که از حیرت سرچشمه می گیرد. آدمیان در مورد اشیاء با حیرت آغاز کردند، و آرزوی آنان دانستن تبیین اشیائی بود که می دیدند، و بنابراین فلسفه از میل به فهمیدن سرچشمه گرفت، و نه به سبب نفعی که معرفت می توانست داشته باشد. پس این علم را باید در میان همه علوم علم آزاد نامید، زیرا مانند یک انسان آزاد به خاطر خودش وجود دارد و نه به خاطر دیگری. بدین گونه ما بعد الطبیعه بنا بر نظر ارسطو حکمت^۳ به تمام معنی است، و فیلسوف یا دوستدار حکمت کسی است که خواستار معرفت درباره علت نهائی و ماهیت «واقعیت» است، و معرفت را برای خود معرفت می خواهد. بنابراین ارسطو «جزمی» است به این معنی که فرض می کند که چنین معرفتی به دست آمدنی است، هر چند البته به این معنی جزمی نیست که نظریه ها را بدون هیچ کوششی برای اثبات آنها پیشنهاد کند.

بنابراین، حکمت اصول و علل اولیه اشیاء را مورد بحث قرار می دهد، و از این رو معرفت کلی در عالی ترین درجه است. این جمله به این معنی است که حکمت دورترین علم از حواس، انتزاعی ترین، و بنابراین مشکلترین علم است چون مستلزم بیشترین کوشش فکر است. «ادراک حسی برای همه مشترک و بنابراین آسان است و هیچ نشانه حکمت نیست.»^۴ اما، هر چند حکمت انتزاعی ترین علوم است، در نظر ارسطو دقیق ترین علوم است، «زیرا علومی که دارای اصول کمتر و محدودترند از علومی که متضمن اصول بیشتری هستند دقیق ترند، مثلاً حساب از هندسه دقیقتر است.»^۵ به علاوه، این علم فی حد ذاته شناختی ترین علم است، زیرا درباره اصول اولیه همه اشیاء بحث می کند، و این اصول فی نفسه به طور حقیقی شناختی تر هستند تا کاربردهای آنها (زیرا این کاربردها تابع اصول اولیه اند نه بر عکس)، هر چند از اینجا نتیجه نمی شود که آنها برای ما شناختی ترین هستند، زیرا ما بالضرورة از محسوسات آغاز می کنیم و از آنچه مستقیماً قابل شناخت است، یعنی متعلقات حس، آغاز کردن و به سوی اصول نهائی آنها پیش رفتن مستلزم کوشش قابل ملاحظه انتزاع عقلانی است.

3. Wisdom

۵. ما بعد الطبیعه، ۹۸۲ الف ۲۶-۸.

۴. ما بعد الطبیعه، ۹۸۲ الف ۱۱-۱۲.

۲. عللی که حکمت یا فلسفه مورد بحث قرار می‌دهد در فیزیک بر شمرده شده است و عدد آنها چهار است: (یک) جوهر یا ذات یک شیء؛ (دو) ماده یا موضوع؛ (سه) منشأ حرکت یا علت فاعلی؛ و (چهار) علت غائی یا خیر. ارسطو در کتاب اول مابعدالطبیعه نظریات پیشینیان را مورد بررسی قرار می‌دهد تا به قول خودش ببیند که آیا آنها علاوه بر چهارعلتی که وی بر شمرده نوع دیگری از علت را مورد بحث قرار داده اند یا نه. در این رهگذر به طرح مختصر تاریخ فلسفه یونانی تا زمان خویش کشانده شده است، اما علاقه‌ای ندارد که تمام عقاید آنان را فهرست کند، خواه به مقصود و غرض او مربوط باشند یا مربوط نباشند، زیرا وی می‌خواهد تحول نظریه علت چهارگانه را تتبع و بررسی کند، و نتیجه خالص تحقیق او این است که نه تنها هیچ فیلسوفی نوع دیگری از علت کشف نکرده است، بلکه هیچ فیلسوفی پیش از او علت چهارگانه را به نحو خرسندکننده‌ای برنشمرده است. ارسطو، مانند هگل، به فلسفه پیش از خود به عنوان فلسفه‌ای می‌نگریست که به نظریه خودش رهنمون می‌شود؛ البته هیچ یک از اسباب و لوازم دیالکتیک نزد ارسطو وجود ندارد، لیکن همان تمایل وجود دارد که فلسفه خود را به عنوان ترکیب و تألیفی (ستزی) از فکر اسلاف خود، منتهی در سطحی عالیتر، تلقی کند. یقیناً در ادعای ارسطو حقیقتی هست، اما به هیچ وجه کاملاً حقیقی نیست، و گاهی وی نسبت به اسلاف خود از عدالت و انصاف دور می‌شود.

طالس و نخستین فلاسفه یونانی خود را با علت مادی سرگرم کردند، و کوشیدند تا زیر نهاد و موضوع^۶ اساسی اشیاء را کشف کنند، اصلی که نه به وجود می‌آید و نه از میان می‌رود، اما اشیاء جزئی از آن ناشی می‌شوند و در آن منحل می‌گردند. به این طریق بود که مثلاً فلسفه‌های طالس و آناکسیمنس و هراکلیتوس، کسانی که يك علت مادی وضع کردند، یا امیدکلس که چهار عنصر را اصل موضوع قرار داد پدید آمد. اما حتی اگر عناصر از يك علت مادی پدید آمده باشند، چرا چنین اتفاق می‌افتد و منشأ حرکتی که به وسیله آن اشیاء به وجود می‌آیند و از میان می‌روند چیست؟ شدن (صیرورت) باید علتی در جهان داشته باشد، حتی خود امور واقع هم در نهایت باید متفکر را به جستجوی نوعی علت غیر از علت مادی وادارد. جوابهایی را که به این مسأله دشوار داده شده در فلسفه‌های امیدکلس و آناکساگوراس می‌یابیم. آناکساگوراس دریافت که هیچ عنصر مادی نمی‌تواند دلیل و علت باشد بر اینکه چرا اشیاء زیبایی و خیر را متجلی می‌سازند، و بنابراین او قائل به فعالیت عقل در عالم مادی شد، همچون مردی بخرد در مقابل سخنان بی‌رویه اسلاف خود ایستاد.^۷ با این همه، آناکساگوراس از عقل تنها به عنوان

6. substratum

۷. مابعدالطبیعه، ۹۸۴ ب ۱۸-۱۵.

عامل خارج از دستگاه^۹ (همچون يك ابزار مکانیکی) برای تبیین تشکّل جهان استفاده می‌کند و هنگامی آن را به میان می‌کشد که در عرضه تبیینی دیگر عاجز می‌ماند و وقتی به تبیین دیگری دسترسی دارد عقل را رها می‌کند.^{۱۰} به عبارت دیگر، ارسطو آناکساگوراس را متهم کرده است که عقل را صرفاً به منزله لفافه‌ای برای نادانی به کار برده است. در واقع امیدکلس دو اصل فعال عشق و نفرت (مهر و ستیزه) را اصل موضوع قرارداد، لیکن آنها را نه به طور کافی به کار برد و نه به طور منطقی. بنابراین، این فیلسوفان در تشخیص دو علت از علل چهارگانه ارسطو توفیق یافتند، یکی علت مادی و دیگری منشأ حرکت؛ لیکن مفاهیم و تصورات خود را در ساخت و پرداخت فلسفه‌ای منطقی و علمی به طور منظم یا ماهرانه به کار نگرفتند.

پس از فلسفه فیثاغوریان، که نمی‌توان گفت چندان کمکی به پیشرفت فلسفه کرده‌اند، فلسفه افلاطون می‌آید، که نظریه «صور» را عرضه کرد، لیکن صور را، که علت ذات اشیاء (و بنابراین، به يك معنی، علت) هستند، جدا از خود اشیاء، که صور ذات آنها هستند، قرارداد. بدین ترتیب بنا بر نظر ارسطو افلاطون فقط دو علت به کار برد «علت ذات [صوری] و علت مادی».^{۱۱} درباره علت غائی فلاسفه پیشین صریحاً، یا دست کم به نحو رضایت‌بخش، بحث نکرده بودند، بلکه فقط بر سبیل اتفاق به آن برخوردند.^{۱۲} حقیقت امر این است که ارسطو به طور کلی نسبت به افلاطون عادل و حق‌گزار نیست، زیرا افلاطون، در تیمائوس، مفهوم دمیورژ را به عنوان علت فاعلی وارد می‌کند، و همچنین ضمن حفظ نظریه‌ای درباره غائیت از خدایان ستاره‌ای [یا ستارگان خدایی، تیمائوس ۴۱] بهره می‌جوید، زیرا علت غائی صورت (شدن) تحقق (به معنی تقلید) «خیر» است. با وجود این، درست است که خوریسموس (جدایی) افلاطون مانع از آن بود که او تحقق صورت یا ذات درونی را علت غائی جوهر انضمامی بدانند.

۳. ارسطو بعد از بیان برخی از مسائل عمده فلسفه در کتاب سوم (بتا) مابعدالطبیعه، در آغاز کتاب چهار (گاما) اعلام می‌کند که علم مابعدالطبیعه با وجود از این حیث که وجود است سر و کار دارد و این علم مطالعه وجود من حیث هو وجود است. علوم اختصاصی قلمرو خاصی از وجود را جدا می‌سازند، و صفات وجود را در آن قلمرو ملاحظه و بررسی می‌کنند؛ اما اهل

8. deus ex machina

۱۰. مابعدالطبیعه، ۹۸۸ الف ۸-۱۰.

۹. مابعدالطبیعه، ۹۸۵ الف ۱۸-۲۱.

۱۱. مابعدالطبیعه، ۹۸۸ ب ۶-۱۶.

مابعدالطبیعه وجود را یا بر حسب این یا آن صفت ویژه آن، مثلاً بر حسب اینکه زنده است یا بر حسب اینکه کمی است، ملاحظه نمی‌کند، بلکه بیشتر خود وجود و صفات ذاتی وجود را از حیث اینکه وجود است مورد بررسی قرار می‌دهد. و اما گفتن اینکه چیزی هست، به معنی این نیز هست که آن چیز واحد است، بنابراین وحدت یک صفت ذاتی وجود است، و درست همان طور که خود وجود در تمام مقولات یافت می‌شود، همین طور وحدت هم در همه مقولات یافت می‌شود. ارسطو در اخلاق (اخلاق نیکوماخوسی، ۱۰۹۶) خاطر نشان می‌کند که خیر نیز قابل اعمال در تمام مقولات است. بنابراین وحدت و خیر تا آنجا که به سبب قابل اعمال بودن در تمام مقولات محدود به مقوله معینی نیستند و تشکیل اجناس نمی‌دهند به قول فیلسوفان مدرسی، صفات برتر وجودند. اگر تعریف انسان «حیوان ناطق [عاقل]» باشد، حیوان جنس است و ناطق فصل نوعی؛ اما حیوانیت را نمی‌توان محمول نطق قرارداد، یعنی جنس را نمی‌توان محمول فصل نوعی قرار داد، اگرچه وجود را می‌توان محمول هردو قرار داد. بنابراین وجود نمی‌تواند یک جنس باشد، و همین امر درباره وحدت و خیر نیز صادق و معتبر است.

اما لفظ «وجود» دقیقاً به یک معنی بر همه اشیا موجود حمل نمی‌شود، زیرا نحوه وجود داشتن یک جوهر با نحوه وجود داشتن مثلاً یک کیفیت که حالتی از جوهر است یکسان نیست. پس مابعدالطبیعه با چه مقوله‌ای مخصوصاً سر و کار دارد؟ با مقوله جوهر، که اولی است، زیرا همه اشیا یا جوهرند یا حالات جوهر. اما انواع مختلف جوهر وجود دارند یا می‌توانند وجود داشته باشند، فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه با کدام نوع سر و کار دارد؟ ارسطو جواب می‌دهد که اگر جوهر نامتغیری وجود دارد، پس مابعدالطبیعه جوهر نامتغیر را مطالعه می‌کند، زیرا با وجود من حیث هو وجود سر و کار دارد، و طبیعت حقیقی وجود در آنچه تغیر ناپذیر و قائم به خود است نشان داده می‌شود، نه در آنچه دستخوش تغیر است. اینکه لا اقل یک چنین وجود تغیر ناپذیری وجود دارد که علت حرکت است در حالی که خودش نامتحرک است، به وسیله عدم امکان سلسله نامتناهی مبادی حرکت ثابت شده است، و این جوهر بی حرکت که دارای طبیعت (ماهیت) کامل وجود است، صفت الهی دارد، به طوری که فلسفه اولی را بحق باید الهیات نامید. ریاضیات در واقع یک علم نظری است و اشیا بی حرکت را مورد بحث قرار می‌دهد، اما این اشیا، هر چند مفارق از ماده ملاحظه می‌شوند، جداگانه وجود ندارد: فیزیک (علم طبیعت) اشیائی را مورد بحث قرار می‌دهد که هم از ماده جدا نشدنی‌اند و هم در معرض حرکتند: تنها مابعدالطبیعه است که از چیزی بحث می‌کند که هم جدا از ماده وجود دارد و هم

بی حرکت است.^{۱۲}

ارسطو در کتاب اپسیلین (E) مابعدالطبیعه جواهر را صرفاً به جواهر تغیر پذیر و تغیر ناپذیر تقسیم می کند، اما در کتاب لامبدا (A) سه نوع جواهر تشخیص می دهد:

(یک) محسوس و فناپذیر.

(دو) محسوس و سرمدی، یعنی اجسام سماوی.

(سه) نامحسوس و سرمدی.

بنابر این علم مابعدالطبیعه با وجود سروکار دارد، و وجود را اولاً و اصلاً در مقوله جواهر مطالعه می کند، نه در مقوله «وجود بالعرض» که متعلق هیچ علمی نیست،^{۱۳} و نه به عنوان حقیقت، زیرا حقیقت و خطا (صدق و کذب) در احکام وجود دارد، نه در اشیاء.^{۱۴} (مابعدالطبیعه اصول اولیه یا علوم متعارفه را نیز معین می کند، مخصوصاً اصل [امتناع] تناقض را، که، هر چند البته قابل استنتاج نیست، اصل نهائی است که بر همه وجود و همه معرفت حکومت دارد.)^{۱۵} اما، اگر مابعدالطبیعه جواهر نامحسوس را مطالعه می کند، بدیهی است که تعیین اینکه جواهر نامحسوس چیستند اهمیت دارد. آیا متعلقات ریاضیات جواهرند یا کلیات یا مثل متعالی وجود و وحدت؟ ارسطو جواب می دهد نه، اینها جواهر نیستند: از اینجاست که مجادله او در مخالفت با نظریه افلاطونی مثل سرچشمه می گیرد، که اکنون مختصری درباره آن بحث می کنیم.

۴. (یک) استدلالی که به موجب آن نظریه افلاطون معرفت علمی را ممکن می سازد و آن را تبیین می کند، به قول ارسطو ثابت می کند که کلی واقعی است و خیال و وهم محض ذهن نیست، لیکن ثابت نمی کند که کلی جدا از اشیاء فردی هستی و قوام ذاتی دارد. و در واقع بنابر نظریه افلاطون، اگر دقیقاً به کار رود، مثل نفی ها (سلبها) و نسب (روابط) باید وجود داشته باشند. زیرا هر گاه مفهوم مشترکی را نسبت به تعداد کثیری از اشیاء تصور کنیم، ضروری است که یک «صورت» وضع کنیم، پس نتیجه می شود که باید حتی صور نفی ها و نسب هم وجود داشته باشد. «از راهایی که ثابت می کنیم که صور وجود دارند، هیچ یک قانع کننده و قطعی نیست، زیرا از بعضی از آنها هیچ نتیجه ای بالضرره حاصل نمی شود، و از بعضی نتیجه می شود که برای چیزهایی که فکر می کنیم درباره آنها صور وجود ندارد، صور وجود دارد.»^{۱۶}

(دو) نظریه مثل یا صور بی فایده است.

۱۲. مابعدالطبیعه، ۱۰۲۶ الف ۶-۳۲. و رجوع کنید به ۱۰۶۴ الف ۲۸-۶ ب.

۱۳. مابعدالطبیعه، شش (اپسیلین) ۲. مثلاً هدف شیرینی ساز دادن لذت است؛ اگر محصولات وی موجد سلامت باشد.

این اتفاق و «بالعرض» است. ۱۴. مابعدالطبیعه، شش (اپسیلین)، ۴.

۱۵. مابعدالطبیعه، چهار (گاما)، ۳ به بعد. ۱۶. مابعدالطبیعه، ۹۹۰ ب ۱۱-۸.

(الف) بنا بر نظر ارسطو، صور فقط مضاعف کردن بی نتیجه اشیا محسوس است. چنین فرض شده است که صور تبیین می کنند که چرا تعداد کثیری از اشیا در عالم موجودند. اما فرض کردن وجود تعداد کثیر دیگری از اشیا، چنانکه افلاطون فرض می کند، به تنهایی کمکی [به تبیین] نمی کند. افلاطون مانند کسی است که چون نمی تواند با عدد کوچک بشمارد فکر می کند اگر عدد را مضاعف کند شمردن را آسانتر خواهد یافت.^{۱۷}

(ب) صور برای معرفت ما درباره اشیا بی فایده است. «آنها به هیچ وجه برای شناخت دیگر اشیا کمکی نمی کنند (زیرا آنها (صور) جوهر اینها (اشیا) نیستند، و الا باید در آنها باشند.»^{۱۸}) این به نظر می رسد که مبین علاقه ارسطو به جهان مرئی باشد، در صورتی که افلاطون واقعاً به اشیا این عالم، نه برای خود آنها، بلکه به سبب آنکه آنها وسائل برای رسیدن به صورند علاقه دارد؛ هر چند ما با کسب شناخت انواع، که هدف پدیدارها هستند یا برای تحقق آنها می کوشند، می توانیم، تا آنجا که علت فاعلی هستیم، به این تحقق تقریبی کمک کنیم. افلاطون به این نکته اهمیت بسیار قابل توجهی می دهد. مثلاً، با شناخت نوع ایدئال مدینه، که مدینه های فعلی کمابیش به آن نزدیکند، می توانیم به ترفیع و اعتلاء مدینه فعلی کمک کنیم — زیرا هدف را می شناسیم.

(ج) صور وقتی به تبیین حرکت اشیا می پردازیم بی فایده اند: حتی اگر اشیا به موجب صور وجود داشته باشند، صور چگونه حرکت اشیا و به وجود آمدن (کون) و از میان رفتن (فساد) آنها را تبیین می کنند؟ «مخصوصاً می توان این سؤال را مورد بحث قرار داد که صور چه کمکی به [تبیین] اشیا محسوس، یا به آنهایی که ازلی و ابدی اند یا به آنهایی که به وجود می آیند و از میان می روند، می کنند.»^{۱۹} صور بی حرکتند، و اشیا این عالم، اگر روگرفتهای صور هستند، نیز باید بی حرکت باشند؛ اگر حرکت می کنند، چنانکه می کنند، حرکت آنها از کجاست؟

ارسطو در پی گیری این طرز انتقاد به نظر نمی رسد که به طور کلی نسبت به افلاطون عادل و منصف باشد، زیرا افلاطون کاملاً تصدیق کرده است که صور علل محرکه نیستند، و دقیقاً به همین دلیل بوده که مفهوم دمیورژ را وارد کرده است. ممکن است دمیورژ کمابیش شخصیتی اساطیری باشد، اما، هر چه باشد، واضح است که افلاطون هرگز صور را مبادی حرکت ملاحظه نکرده و برای بیان قدرت تحریک (دینامیسم) عالم به طرق دیگر کوشیده است.

۱۷. مابعدالطبیعه، ۹۹۰ الف ۳۴ - ب ۸.

۱۸. مابعدالطبیعه، ۹۹۱ الف ۱۲ - ۱۳.

۱۹. مابعدالطبیعه، ۹۹۱ الف ۸ - ۱۰.

(د) صور فرض شده‌اند که اشیاء محسوس را تبیین می‌کنند. اما خود آنها محسوس خواهند بود؛ مثلاً انسان مثالی محسوس خواهد بود، مانند سقراط. صور به خدایان انسان‌نگارانه شباهت خواهند داشت: این خدایان فقط انسانهای جاوید بودند، و بنابراین صور فقط «محسوسات جاوید» هستند.^{۲۰}

این انتقاد چندان کارگر و مؤثر نیست. اگر انسان مثالی به عنوان المثالی انسان انضمامی در سطح ایدئال، به معنی معمولی کلمه «ایدئال»، تصور شده بود، که گویی انسان فعلی به بالاترین اوج تکامل و پیشرفت رسیده است، در آن صورت البته انسان مثالی محسوس خواهد بود. اما آیا اصلاً محتمل است که مقصود افلاطون چنین چیزی بوده باشد؟ حتی اگر عباراتی که وی در بعضی مواقع به کار برده است این معنی را برساند، چنین مفهوم نامعقول و گزافی به هیچ وجه درباره نظریه افلاطونی «صور» اساسی نیست. «صور» مفاهیم قائم به خود یا انواع مثالی اند، و بنابراین مفهوم قائم به ذات «انسان» مفهوم و تصور جسمانیّت را، مثلاً، شامل خواهد بود، اما دلیلی وجود ندارد که چرا خود آن باید جسمانی باشد؛ در حقیقت، جسمانیّت و محسوسیت، وقتی که به عنوان اصل موضوع پذیرفته باشیم که انسان مثالی یعنی يك مثال، بنا به فرض منتفی است. آیا هیچ کس تصور می‌کند که وقتی افلاطونیان متأخر مثال انسان را در روح الهی قرار می‌دادند بدین معنی بود که يك انسان بالفعل انضمامی را در روح خدا قرار می‌دادند؟ این اعتراض به نظر می‌رسد که واقعاً مطلب قابل بحثی از طرف ارسطو باشد، یعنی تا آنجا که فرض شده است که به شخص افلاطون راجع است، و نه اعتراضی مخصوصاً بی‌طرفانه و منصفانه. آن اعتراض قطعاً تعبیر بسیار خامی بر ضد نظریه صور است؛ لیکن تفسیر کردن ناموجه افلاطون با خامترین و نارساترین تفسیر ممکن بیفایده است. (سه) نظریه مثل یا صور نظریه‌ای محال است.

(الف) «باید معتقد بود که محال است که جوهر، و چیزی که جوهر جوهر آن است، جدا از یکدیگر موجود باشند؛ بنابراین چگونه مثل می‌توانند، در حالی که جوهر اشیاء هستند، جدا از اشیاء وجود داشته باشند؟»^{۲۱} صور شامل ذات و واقعیت درونی اشیاء محسوسند؛ اما چگونه اشیائی که جدا از محسوسات وجود دارند می‌توانند شامل ذات آن محسوسات باشند؟ به هر حال، رابطه میان آنها چیست؟ افلاطون می‌کوشد تا این رابطه را با استعمال کلماتی مانند «بهره‌مندی» و «تقلید» تبیین کند، اما ارسطو متقابلاً جواب می‌دهد که «گفتن اینکه آنها الگوهای هستند و سایر اشیاء (یعنی اشیاء محسوس) از آنها بهره‌دارند، به کار بردن کلمات

۲۰. مابعدالطبیعه، ۹۹۷ ب ۱-۳.

۲۱. مابعدالطبیعه، ۹۹۷ ب ۱۲-۵.

توخالی و استعارات شعری است.»^{۲۲}

این انتقاد یقیناً يك انتقاد جدی و مهم می بود اگر از جدایی، جدایی مکانی قصد شده بود. اما آیا، در مورد صور، جدایی بالضروره مستلزم جدایی مکانی است؟ آیا بیشتر به معنی استقلال نیست؟ اگر صور به عنوان مفاهیم یا مثل قائم به خود ملاحظه شوند، جدایی واقعی مکانی محال خواهد بود. به نظر می رسد که ارسطو از دیدگاه نظریه خودش استدلال می کند، که برطبق آن صورت ذات درونی شیء محسوس است. وی ادعا می کند که بهره مندی نمی تواند هیچ معنایی داشته باشد مگر اینکه بگویم يك صورت درونی واقعی وجود دارد که با ماده تشکیل شیء می دهند— تصور و مفهومی که افلاطون نپذیرفته است. ارسطو بحق عدم کفایت نظریه افلاطونی را خاطر نشان می کند؛ اما، در رد نمونه انگاری^{۲۳} افلاطونی، وی نیز عدم کفایت نظریه خویش را، در اینکه هیچ اساس واقعی متعالی برای ثبات ذوات فراهم نمی کند، آشکار می سازد.

(ب) «به علاوه، همه اشياء نمی توانند از صور به هیچ يك از معانی معمول لفظ «از» ناشی شوند.»^{۲۴} در اینجا ارسطو دوباره مسأله رابطه صور را با چیزهایی که گفته شده است که صور صور آنها هستند مختصراً بحث می کند، و در این زمینه است که اعتراض می کند که اقوال تبیینی مورد استفاده افلاطون صرفاً استعاره های شعری است. البته این یکی از مطالب قطعی نظریه افلاطونی است، و خود افلاطون ظاهراً عدم کفایت تبیینی را که کوشیده است به عمل آورد احساس کرده است. نمی توان گفت که او به طریق رضایت بخشی روشن کرده است که مقصود واقعی او از استعاراتی که به کار برده است چیست و واقعاً رابطه اشياء محسوس با صور کدام است. لیکن عجیب است که ارسطو، در بحث از نظریه افلاطونی در مابعدالطبیعه، بکلی دمیورژرا فراموش کرده است. می توان دلیلی برای این فراموشی و غفلت پیشنهاد کرد، و آن اینکه علت نهائی حرکت در عالم در نظر ارسطو علت غائی است. نظریه علت فاعلی فوق زمینی برای او غیر قابل قبول بوده است.

(ج) صور اشياء فردی خواهند بود مانند دیگر اشیائی که صور صور آنها هستند، و حال آنکه آنها نباید افراد باشند بلکه باید کلیات باشند. مثلاً انسان مثالی، فردی خواهد بود مانند سقراط. به علاوه، بنابراین فرض که وقتی تعداد کثیری از اشياء دارای نام مشترکی باشند باید

۲۲. مابعدالطبیعه، مو، ۱۰۷۹ ب ۲۴-۶؛ آلفا، ۹۹۱ الف ۲۰-۲۲.

يك «صورت» یا الگوی جاوید وجود داشته باشد، ما باید يك انسان سوم (تریتوس آنتروپوس) وضع کنیم که نه تنها سقراط بلکه انسان مثالی نیز تقلید او باشد. دلیل ما این است که سقراط و انسان مثالی طبیعت (ماهیت) مشترکی دارند، بنابراین باید ورای آنها يك کلی قائم به ذات موجود باشد. اما در این مورد إشکال همیشه باقی است و ما تا بی نهایت پیش خواهیم رفت.^{۲۵}

این انتقاد ارسطو در صورتی صادق و معتبر خواهد بود که افلاطون معتقد می بود که صور اشیا هستند. اما آیا او بر این عقیده بود؟ اگر وی معتقد می بود که آنها مفاهیم قائم به ذات هستند، دیگر آنها اشیا فردی به همان معنی که سقراط يك شیء فردی است نمی شدند. البته آنها مفاهیم فردی اند، اما شواهدی وجود دارد که افلاطون می کوشیده است تا تمام عالم مفاهیم یا مثل را تحت نظم درآورد، و آنها را به عنوان تشکیل دهنده يك نظام مرتب یعنی ساختمان معقول جهان لحاظ می کرد، و در نظر او عالم، اگر به زبان استعاره و مجاز سخن بگویم، همیشه می کوشد تا آن را تجسم دهد، اما، به واسطه امکان و عدم ضرورتی که در همه اشیا مادی به طور اجتناب ناپذیر هست، نمی تواند کاملاً آن را تجسم دهد. (این امر ما را به یاد نظریه هگلی مقولات کلی در رابطه با اشیا ممکن طبیعت می اندازد.)

(چهار) در مخالفت با این نظریه که «صور» «اعداد»ند.

(الف) چندان لازم به نظر نمی رسد که اعتراضات و انتقادات ارسطو را به تفصیل مورد بحث قرار دهیم، زیرا نظریه «صورت - عدد» شاید ماجرای ناموفقی از سوی افلاطون باشد. چنانکه ارسطو خاطر نشان می کند، «ریاضیات برای متفکران جدید به صورت کل فلسفه درآمده است، هر چند ایشان می گویند که آن را باید برای سایر چیزها مطالعه کرد.»^{۲۶}

برای بحث کلی ارسطو درباره عدد و مسائل وابسته به آن باید به مابعدالطبیعه (آلفا، ۹۹۱ ب ۹ تا ۹۹۳ الف ۱۰ و مو و نو) نگاه کرد.

(ب) اگر صور عددند، چگونه می توانند علت باشند؟^{۲۷} اگر برای این است که اشیا موجود اعداد دیگر هستند (مثلاً «يك عدد انسان است، عدد دیگر سقراط، عدد دیگر کالیاس»^{۲۸})، پس چرا «دسته ای از اعداد علت دسته دیگرند»؟ اگر مقصود این است که کالیاس يك نسبت عددی اجزاء خود است، پس مثال او نیز يك نسبت عددی اجزاء خواهد بود، و بنابراین يك عدد به معنای اخص کلمه نخواهد بود. (البته در نظر افلاطون صور علل

۲۵. مابعدالطبیعه، آلفا، ۹۹۰ ب ۱۷-۱۵؛ کاپا، ۱۰۵۹ ب ۹-۸.

۲۶. مابعدالطبیعه، ۹۹۲ الف ۳۲ - ب ۱.

۲۷. مابعدالطبیعه، ۹۹۱ ب ۹ و بعد.

نمونه‌ای بودند، نه علل فاعلی.)

(ج) چگونه ممکن است دو نوع عدد وجود داشته باشد؟^{۲۹} اگر علاوه بر اعداد مثالی همچنین ضروری است که نوع دیگری از اعداد، که متعلقات ریاضی اند، وضع شود در آن صورت مبنای تمییز بین دو نوع عدد چیست؟ ارسطو فکر می‌کند که ما فقط یک نوع عدد می‌شناسیم، و آن همان است که مورد بحث ریاضیدان است.

(د) اما اعم از اینکه دو طبقه عدد وجود داشته باشد، یعنی صور و متعلقات ریاضی (افلاطون) یا فقط یک طبقه، یعنی اعداد ریاضی که جدا از اشیاء محسوس وجود دارند (اسپوزیبوس)، ارسطو اعتراض می‌کند که (اولاً) اگر صور اعدادند، پس نمی‌توانند یگانه باشند، زیرا اجزائی که از آنها ترکیب شده اند یکی هستند (حقیقت امر این است که صور به این معنی یگانه فرض نشده‌اند که بدون رابطهٔ درونی با یکدیگر باشند)؛ و (ثانیاً) متعلقات ریاضیات «به هیچ نحو نمی‌توانند جداگانه وجود داشته باشند.»^{۳۰} یک دلیل برای این گفته این است که اگر ما هستی جداگانه متعلقات ریاضی را قبول کنیم یک جریان نامتناهی (تسلسل) اجتناب‌ناپذیر خواهد بود، یعنی باید مثلاً احجام مفارقی^{۳۱} مطابق با اجسام محسوس، و سطوح و خطوط مفارقی مطابق با سطوح و خطوط محسوس وجود داشته باشد. لیکن همچنین باید سطوح و خطوط مفارق دیگری مطابق با سطوح و خطوط حجم مفارق موجود باشد. و اما «این افزایش محال خواهد بود، زیرا یک دسته حجم جدا از اجسام محسوس خواهیم داشت؛ و سه دسته سطح جدا از سطوح محسوس، یعنی سطوحی که جدا از سطوح محسوس وجود دارند، و سطوحی که در احجام ریاضی هستند، و سطوحی که جدا از سطوح موجود در احجام ریاضی وجود دارند؛ و چهار دسته خط؛ و پنج دسته نقطه. علوم ریاضی دربارهٔ کدام یک از اینها بحث می‌کند؟»^{۳۲}

(ه) اگر جوهر اشیاء ریاضی است، پس منشأ حرکت چیست؟ «اگر بزرگ و کوچک باید حرکت باشند، بدیهی است که صور متحرک خواهند بود؛ اما اگر آنها حرکت نیستند، حرکت از کجا ناشی می‌شود؟ اگر نتوانیم این را پاسخ بدهیم، تمام مطالعهٔ طبیعت باطل می‌شود.»^{۳۳} (چنانکه قبلاً اشاره شد، افلاطون کوشش کرد تا منشأ حرکتی غیر از خود صور، که بی‌حرکتند، ارائه کند.)

(پنج) بعضی از آنچه ارسطو در باب موضوع ریاضیات افلاطون و اعداد مثالی می‌گوید

۲۹. مابعدالطبیعه، مثلاً ۹۹۱ ب ۲۷ - ۳۱. ۳۰. مابعدالطبیعه، ب ۱۰۷۷ - ۱۲۱۴.

۳۱. جسم تعلیمی (درمقابل جسم طبیعی)، به تعبیر حکمای اسلامی. - م.

۳۲. مابعدالطبیعه، ۱۰۷۶ ب ۲۸ - ۳۴. ۳۳. مابعدالطبیعه، آلفا، ۹۹۲ ب ۷ - ۹.

تفسیر نارسایی از نظریه افلاطونی است مبنی بر اینکه گویا مثلاً افلاطون تصور کرده است که متعلقات ریاضی یا صوراً اشیاء هستند. به علاوه، خود ارسطو در مقابل نظریه انتزاعی ریاضیات با إشکال بزرگی مواجه است (از نظر ارسطو، مثلاً هندسه دان متعلقات ریاضی مفارقی را ملاحظه نمی‌کند، بلکه اشیاء محسوس را به طور انتزاعی یعنی بر طبق یک دیدگاه خاص، مطالعه می‌کند)، بدین معنی که ما نمی‌توانیم مثلاً دایره کامل را از طبیعت انتزاع کنیم، زیرا در طبیعت دایره کاملی که بتوانیم انتزاع کنیم وجود ندارد، درحالی که از طرف دیگر دشوار است که در یابیم چگونه می‌توانیم یک دایره کامل را به وسیله «تصحیح» دایره ناقص طبیعت، وقتی ندانیم که دایره طبیعت ناقصند، تصور کنیم مگر اینکه قبلاً بدانیم که یک دایره کامل چیست. ارسطو می‌تواند به این إشکال یکی از این دو جواب را بدهد، یا آنکه اگرچه دایره کامل واقعاً در طبیعت وجود ندارد، مع هذا آنها به عنوان مرئی فرض شده‌اند، و این برای انتزاع تصور دایره کامل کافی است، یا آنکه اشکال و تعاریف ریاضی بیش و کم فرضهای دلخواه و مین‌عندی هستند، به طوری که شرط اصلی در ریاضیات سازگار بودن و منطقی بودن است، بدون آنکه این فرض ضروری باشد که مثلاً هر نوع هندسه منطبق بر عالم «واقعی» باشد، یا از سوی دیگر یک عالم مثالی مطابق با آن وجود دارد، به گونه‌ای که این نوع هندسه انعکاس یا ادراک ذهنی آن است.

به طور کلی، خاطر نشان می‌کنیم که ما نمی‌توانیم از افلاطون یا ارسطو صرف نظر کنیم، بلکه باید حقیقت هر دورا با هم در آمیخت. این کاری است که نوافلاطونیان در انجام دادن آن کوشیدند. مثلاً، افلاطون صور را به عنوان علل نمونه‌ای وضع کرد: افلاطونیان متأخر آنها را در خدا قرار دادند. با تغییراتی، این نظر درست است، زیرا ذات الهی نمونه غائی همه مخلوقات است.^{۳۴} از سوی دیگر، افلاطون فرض می‌کند که ما درباره صور معرفت مستقیم داریم، یا می‌توانیم داشته باشیم. و حال آنکه ما یقیناً معرفتی مستقیم از مثل الهی آن گونه که مالبرانش^{۳۵} تصور کرده است نداریم. ما فقط از کلی بیان شده معرفت مستقیم داریم، و این کلی بیان شده به طور خارجی، یعنی به عنوان کلی، فقط در جزئیات وجود دارد. بنابراین

۳۴. توماس آکوئینی، که درباره مثل الهی از اگوستین نقل قول می‌کند، تعلیم می‌دهد که در روح الهی کثرتی از مثل هست (مجموعه الهیات، بخش اول، ۱۵، ۲)، و این عقیده افلاطون را که آنها «در خارج از» روح الهی وجود دارند رد می‌کند (رجوع کنید به مجموعه الهیات، اول، ۱۵، ۱). وی توضیح می‌دهد که منظورش این نیست که کثرتی از انواع عرضی در خدا هست، بلکه این است که خداوند، در حالی که ذات خود را کاملاً می‌شناسد، می‌داند که کثرتی از مخلوقات می‌توانند از او تقلید (یا بهره‌گیری) کنند.

مماثل نمونه‌ای خارجی را در خدا، ذات نوعی را در شیء جزئی، و کلی انتزاعی را در اذهانمان داریم. از این دیدگاه انتقاد ارسطو از افلاطون موجه به نظر می‌رسد، زیرا کلی، که از آن معرفت مستقیم داریم، صرفاً طبیعت شیء فردی است. بنابراین به نظر می‌رسد که هم افلاطون و هم ارسطو را برای تشکیل چیزی شبیه یک نظریهٔ کامل فلسفی لازم داریم. دمیورز افلاطون را باید با «فکر فکر»^{۳۶} (نوئیس نوئیس) ارسطو یکی گرفت، صور سرمدی باید به خدا برگردانده شوند، و نظریهٔ ارسطو دربارهٔ کلی انضمامی، همراه با نظریهٔ ارسطویی انتزاع، باید پذیرفته شود. هیچ یک از این دو متفکر بزرگ را نمی‌توان دقیقاً در موضعی که اختیار کرده است پذیرفت و درحالی که درست است که باید به انتقاد ارسطو از نظریهٔ افلاطونی صورارزش نهاد، اشتباه بزرگی است اگر تصور شود که آن نظریهٔ سخیف و بی‌معنی است، یا اینکه می‌توان از آن بکلی صرف نظر کرد. فلسفهٔ اگوستینی، از طریق فلسفهٔ نوافلاطونی، بشدت وقوت با فکر افلاطون درآمیخته است.

هرچند مورد قبول است که انتقاد اساسی ارسطو از نظریهٔ صور افلاطونی، و اینکه آن نظریه مستلزم جدایی (خوریسوس) است، موجه است، و نظریهٔ افلاطونی نمی‌تواند بر پای خود بایستد بلکه احتیاج دارد که نظریهٔ ارسطو دربارهٔ صورت درونی (که ما به طور انتزاعی در کلیتیش ملاحظه می‌کنیم) آن را تکمیل کند، ما بر روی هم بیانی مبتنی بر هواخواهی از انتقادات ارسطو ارائه ندادیم. ممکن است پرسیده شود «چگونه شما می‌توانید بگویند که اقوال ارسطو در مورد تعلیم افلاطون باید جدی تلقی شود؟ اگر بیان ارسطو از آنچه افلاطون تعلیم کرده درست و صحیح است؛ پس انتقاداتش از نظریهٔ افلاطونی کاملاً موجه است، و حال آنکه اگر انتقادات وی نظریهٔ افلاطونی را بد و غلط معرفی کرده، پس یا عمداً آن نظریه را بد و غلط معرفی کرده یا آن را نفهمیده است.»

اولاً، باید پذیرفت که ارسطو، لااقل در ذهن خویش، نظریهٔ خود افلاطون را مورد حمله قرار می‌دهد، و نه صرفاً نظریهٔ بعضی از افلاطونیان را به عنوان متمایز از افلاطون: مطالعهٔ دقیق مابعدالطبیعه اجازهٔ فرض دیگری نمی‌دهد. ثانیاً، باید قبول کرد که ارسطو، هرچند در آغاز شاید صورتی از نظریهٔ افلاطونی را که در آکادمی تعلیم داده می‌شد مورد حمله قرار می‌داد، بخوبی با مضمون و محتوای محاورات منتشر شده آشنا بود، و می‌دانست که برخی از انتقادات خود او قبلاً در پارمنیدس مطرح شده است. ثالثاً، دلیلی برای این فرض وجود ندارد که نظریهٔ افلاطونی چنانکه در آکادمی تعلیم می‌شد متضمن عدول یا رد نظریه‌ای بوده که در آثار منتشره

۳۶. ارسطو خدا را به عنوان فکر فکر (فکری که به خود می‌اندیشد) تعریف می‌کند. - م.

افلاطون پرورانده شده است: اگر قضیه این بوده است، منطقاً می‌توانیم انتظار داشته باشیم که ارسطو اشاره‌ای به این امر کرده باشد؛ درحالی که برعکس، چون وی هیچ اشاره‌ای به چنین تغییر نظری از طرف افلاطون نکرده است، ما حق نداریم بدون داشتن دلیلی بهتر از آنچه می‌توان ارائه کرد قائل به چنین تغییری باشیم. صورت ریاضی آن نظریه احتمالاً برای آن بوده است که مکمل آن نظریه یا بهتر بگوییم، توجیه و توضیح نظری آن و به عبارت دیگر تفسیری «باطنی»^{۳۷} از آن باشد (البته در صورتی که کسی بخواهد کلمه‌ای با تداعیهای تا اندازه‌ای مایه تأسف به کار ببرد، بدون اینکه در عین حال مقصودش این باشد که تفسیر ریاضی نظریه‌ای دیگر و متفاوت بوده است). بنابراین ارسطو آنچه را به عنوان نظریه افلاطونی مثل لحاظ می‌کرد از هر دو جنبه‌اش مورد حمله قرار می‌داد. (با این همه، باید به خاطر داشت که مابعدالطبیعه کتابی پیوسته نیست، که برای انتشار نوشته شده باشد، و ما نمی‌توانیم بدون در دسر فرض کنیم که ارسطو به همه اعتراضاتی که بر ضد نظریه افلاطونی در درسهای خود مطرح می‌کرده از نظر اهمیت به یک چشم می‌نگریسته است. آدمی ممکن است در درسهای خود چیزهایی بگوید که، لا اقل به همان صورت، در کتابی که قصد انتشار آن را دارد نخواهد گفت.)

پس به نظر می‌رسد که ما با یک قیاس دوحدی^{۳۸} ناهنجار مواجه باشیم. یا افلاطون، علی‌رغم ایشکالاتی که خود او دریافته و در پارمنیدس مطرح کرده است، به آن نظریه به همان صورتی که مورد انتقاد ارسطو بوده اعتقاد داشته (که در این صورت چنین می‌نماید که افلاطون نظری ابلهانه داشته است) یا ارسطو نظریه افلاطونی را بد فهمیده است (که در این صورت ارسطوست که ابله به نظر می‌آید). اما ما تصمیم نداریم که قبول کنیم که افلاطون ابله بود یا ارسطو، و هر بحثی درباره این مسأله که ضرورتاً مستلزم هر یک از این دو فرض باشد به نظر ما مردود و ناپذیرفتنی است. اینکه افلاطون از یک سو هرگز واقعاً به نحو خرسندکننده‌ای مسأله «جدایی» را حل نکرد، و اینکه ارسطو از سوی دیگر با ریاضیات عالی زمان خود کاملاً آشنا نبود، نشان نمی‌دهد که هیچ یک از آنان ابله بوده باشد و این را به آسانی می‌توان پذیرفت؛ اما این پذیرش بیدیهی است که ایشکالی را که انتقادات ارسطو در بردارد حل نمی‌کند، و نظریه افلاطونی به حد افراط ساده جلوه داده شده است، و ارسطو به محاورات کم اشاره می‌کند و درباره دمبورژ ساکت است. اما شاید بتوان راهی برای رفع این مشکل یافت. ارسطو، که بخوبی آگاه است که افلاطون مسأله «جدایی» را به نحو رضایت‌بخش حل نکرده است، از

نظریهٔ استاد کناره گرفت و دیدگاهی کاملاً متفاوت اتخاذ کرد. هنگامی که وی آن نظریه را از این دیدگاه ملاحظه می کرد، طبیعی بود که درنظرش چیزی عجیب و نامربوط جلوه کند. بنابراین ممکن است خود را محق دانسته باشد که بر خصیصهٔ عجیب و غریب این نظریه به منظور پیش بردن مقاصد جدالی خود تأکید ورزد. می توان از مورد هگل به عنوان مورد مشابه یاد کرد. برای کسی که معتقد است که نظام هگلی يك ترستی عقلی محض یا يك امر عجیب و غریب است، هیچ چیز آسانتر از این نیست که به منظور پیش بردن مقاصد جدالی خود عناصر بی شك ضعیف این نظام را ضعیف تر از آنچه هست نشان دهد و حتی آن را بد معرفی کند، ولو آنکه منتقد، با اعتقاد به اینکه آن نظام از بن غلط است، حقاً متهم به بد معرفی کردن عمدی نشود. ما خواستار آن بودیم که منتقد به مقتضای رعایت دقت تاریخی طور دیگری عمل کرده بود، لیکن به این دلیل که وی اغراق آمیز کردن نقش منتقد را برگزیده است به اول لقب ابله نمی دهیم. البته من این عقیده را رد می کنم که ارسطو نسبت به افلاطون همان عنادی را دردل احساس می کرد که شلینگ^{۳۹} و شوپنهاور^{۴۰} نسبت به هگل احساس می کردند، لکن به نظر من ارسطو نقش منتقد را به حد افراط رسانده و در معرفی مطالب ضعیف در نظریه ای که به نظر وی خطا آمده راه اغراق پیموده است. در مورد سکوتش دربارهٔ دمیورژ، باید گفت که این امر لا اقل تا اندازه ای قابل توجیه است اگر به یادآوریم که ارسطو افلاطون را از دیدگاه خودش (یعنی دیدگاه ارسطو) انتقاد کرده و مفهوم دمیورژ به نظر او غیر قابل قبول بوده است و به عبارت دیگر آن را جدی تلقی نکرده است. به علاوه، اگر ارسطو دلیلی برای این اعتقاد داشت که دمیورژ تیمائوس تا اندازهٔ زیادی يك تصویر تمثیلی (سمبلیک) است، و اگر افلاطون هرگز طبیعت یا وضع و حال «روح»^{۴۱} (عقل) یا «نفس»^{۴۲} را، حتی در آکادمی، به طور کامل مطرح و بیان نکرده است، پس خیلی مشکل نیست که بفهمیم چرا ارسطو، که به هیچ نحوهٔ تشکیل جهان حادث و مصنوع معتقد نبوده، تصویر دمیورژ را در انتقاد خود از نظریهٔ مثالی کاملاً نادیده گرفته است. ممکن است وی در نادیده گرفتن آن تا این حد ناموجه بوده باشد، لیکن ملاحظات سابق الذکر شاید فهمیدن این نادیده گرفتن را آسانتر سازد. فرضها و پیشنهادهایی که ما کردیم ممکن است کاملاً خرسندکننده نباشد، و بی شك در معرض انتقاد جدی باقی می ماند، اما لا اقل این امتیاز را دارد که برای ما ممکن می سازد که از بن بست اعتقاد به اینکه یا افلاطون ابله بوده یا ارسطو نجات یابیم. با این همه، انتقاد ریشه ای ارسطو از نظریهٔ افلاطون کاملاً موجه است، زیرا افلاطون با به کار بردن کلمات «تقلید» و «بهره مندی» صریحاً این را می رساند که عنصری

صوری، یعنی اصل دوام و ثبات نسبی در اشیاء مادی، وجود دارد، و حال آنکه از سوی دیگر، به واسطه عدم توفیق در تهیه و عرضه نظریه‌ای درباره صورت جوهری، در بیان این عنصر صوری درونی کامیاب نشد. ارسطو حقا این عنصر را تدارك کرد، لیکن، با توجه به اینکه (بازبحق) صور افلاطونی، که «جدا و مفارق» است، نمی‌توانست این عنصر را تبیین کند، وی متأسفانه باره مذهب نمونه‌گرایی افلاطونی بکلی راه افراط در پیش گرفت: او با بررسی نظریه افلاطونی از دیدگاه يك زیست‌شناس اولاً و اصلاً (با اصرار يك زیست‌شناس بر غایت درونی) و از دیدگاه خداشناختی که در *مابعدالطبیعه* (کتاب ۱۲) آن را مورد مطالعه قرار داد، نمی‌دانست با نمونه‌گرایی افلاطونی، فلسفه ریاضی افلاطونی، و دمیورژ افلاطونی چه کار کند. بدین ترتیب طرز تلقی ارسطو نسبت به نظریه افلاطون، وقتی ذرپر تو نظام خود ارسطو ملاحظه شود، کاملاً قابل فهم است.

۵. اما اگر چه ارسطو در مورد نظریه افلاطونی مثل یا صور مفارق انتقادی مخالفت آمیز وارد می‌کند، با افلاطون موافقت کامل دارد که کلی صرفاً مفهومی ذهنی یا حالتی از بیان لفظی نیست (کلی بعد از کثرت)، زیرا مطابق کلی در ذهن ذات نوعی در شیء (عین)^{۴۳} وجود دارد، هر چند این ذات به حالت جدا خارج از ذهن موجود نیست: فقط در ذهن و به واسطه فعالیت ذهن جدا شده است. ارسطو مانند افلاطون اعتقاد راسخ داشت که کلی متعلق علم است: پس نتیجه می‌شود که اگر کلی به هیچ وجه واقعی نیست و هیچ گونه واقعیت عینی ندارد، معرفت علمی وجود ندارد، زیرا علم فرد را از این حیث که فرد است مورد بحث قرار نمی‌دهد. کلی واقعی است، نه تنها در ذهن بلکه همچنین در اشیاء نیز واقعیت دارد، هر چند هستی در شیء مستلزم آن کلیت صوری که در ذهن دارد نیست. افراد که به نوع واحد متعلق اند جوهر واقعی هستند، اما آنها در يك کلی عینی که تعداداً در همه اعضاء طبقه یکی است شرکت ندارند. این ذات نوعی تعداداً در هر فرد طبقه متفاوت است، اما، از سوی دیگر، نوعاً در تمام افراد طبقه یکی است (یعنی همه آنها نوعاً شبیه اند)، و این شباهت عینی اساس واقعی برای کلی انتزاعی است، که در ذهن وحدت^{۴۴} عددی دارد و می‌تواند بی تفاوت محمول همه اعضاء طبقه باشد. پس افلاطون و ارسطو درباره خصیصه علم حقیقی، که متوجه عنصر کلی در اشیاء یعنی شباهت نوعیه است، هم عقیده اند. عالم با تکه‌های جزئی طلا به عنوان جزئی سر و کار ندارد، بلکه با ذات طلا، با آن شباهت نوعیه که در همه تکه‌های جزئی طلا یافت می‌شود، یعنی با این فرض که طلا يك نوع است، سر و کار دارد. «سقراط به وسیله تعاریف خود به این نظریه (یعنی نظریه

افلاطونی) تحرک بخشید، اما آنها (یعنی کلیات) را از جزئیات جدا نکرد؛ و در این باره بحق فکر کرد که نباید آنها را جدا کرد. این از نتایج حاصله واضح است، زیرا بدون کلی تحصیل معرفت ممکن نیست، اما جدایی علت اعتراضاتی است که دربارهٔ مثل مطرح شده است.^{۴۵} بنابراین، به طور دقیق بگوئیم، هیچ کلی عینی در نظر ارسطو وجود ندارد، بلکه يك اساس عینی در اشیاء برای کلی ذهنی^{۴۶} در ذهن وجود دارد. «اسب» کلی يك مفهوم ذهنی است، اما يك بنیان عینی در صور جوهریه که از اسبهای جزئی خبر می دهند دارد.

افراد به طور حقیقی جوهر (اوسیا) هستند. آیا کلیات جوهرند، یعنی آیا عنصر نوعی، اصل صوری، آن چیز که فرد را در طبقه نوعیش قرار می دهد، جوهر نامیده می شود؟ ارسطو می گوید نه، مگر به معنی ثانوی و مشتق. تنها فرد است که موضوع حمل است و خودش محمول دیگران نیست. اما نوع می تواند به معنی ثانوی جوهر نامیده شود و حق این عنوان را دارد، زیرا عنصر ذاتی واقعیتهای عالیتر از فرد من حیث هو فرد دارد و متعلق علم است. بنابراین ارسطو فرد را جوهر اولی (پروتای اوسیای) و نوع را جوهر ثانوی (دویترای اوسیای) می نامد.^{۴۷} به این نحو ارسطو خود را در معرض اتهام تناقض قرار داده است. تناقض مورد ادعا عبارت است از این که اگر فقط فرد به نحو حقیقی جوهر (اوسیا) است و اگر علم با جوهر سر و کار دارد، بالضروره نتیجه می شود که فرد متعلق حقیقی علم است، در صورتی که ارسطو در حقیقت ضد این را تعلیم می کند، بدین معنی که علم با کلی سر و کار دارد نه با فرد من حیث هو فرد. به عبارت دیگر، ارسطو تعلیم می کند که علم با جوهر سر و کار دارد و فرد جوهر به معنی اولی است، و حال آنکه از سوی دیگر تعلیم می کند که کلی دارای کیفیتی عالی تر و متعلق حقیقی علم است، که به نظر می رسد با آنچه بنا بر مقدمات خویش تعلیم می کند تقابل و تضاد صریح دارد.

در جواب این اتهام ناقض با خود، می توانیم دو پاسخ بدهیم. (يك) اگر توجه کنیم که منظور ارسطو چیست، تناقض واقعی وجود ندارد. وقتی وی می گوید که فرد در حقیقت امر جوهر است و تنها فرد حقیقه جوهر است، مقصودش رد این نظریه افلاطون است که کلی يك

۴۵. مابعدالطبیعه، مو، ۱۰۸۶ ب ۷-۲. ما می توانیم مقایسه کنیم با کاپا، ۱۰۵۹ ب ۲۵-۲۶ («هر قاعده و هر عملی [ناشی] از کلیات است») و زتا ۱۰۳۶ الف ۲۸-۲۹ («تعریف [ناشی] از کلیات و از صورت است»).

46. subjective

۴۷. مقولات ۵. باید توجه داشت که کلمات اول و دوم از حیث ارزشها مطرح نیستند، بلکه اول یا دوم نسبت به ما (پرس هِماس) معنی می دهند. ما اول افراد را می شناسیم و کلیات را فقط به طور ثانوی از طریق انتزاع می شناسیم. لیکن ارسطو از نظر خود که کلی يك متعلق علم است و واقعیتهای عالیتر از فرد من حیث هو فرد دارد عدول نمی کند.

جوهر جدا و مفارق است، اما قصدش انکار این سخن نیست که کلی، به معنی عنصر صوری یا نوعی در اشیاء، واقعی است. فرد حقیقهٔ جوهر است، اما چیزی که آن را جوهری از این یا آن نوع می‌سازد، چیزی که عنصر اصلی در شیء است و متعلق علم است، عنصر کلی است، یعنی صورت شیء، که ذهن انتزاع می‌کند و در کلیت صوری تصور و درک می‌کند. بنابراین وقتی می‌گوید که کلی متعلق علم است با خود در تناقض نیست، زیرا انکار نکرده است که کلی واقعی عینی دارد بلکه فقط این را انکار کرده است که کلی هستی مفارق و جدا دارد. کلی واقعی است در فرد: اگر در واقعیت عینی اش ملاحظه شود متعالی نیست، بلکه درونی است، یعنی کلی انضمامی است. تنها فرد به معنی حقیقی جوهر است، لیکن شیء محسوس فردی مرکب است، و عقل، در معرفت علمی، به عنصر کلی متوجه است، که هر چند فقط به طور انضمامی وجود دارد، واقعاً به عنوان یک عنصر فرد موجود است. بی شک ارسطو تحت تأثیر این حقیقت است که افراد از میان می‌روند، و حال آنکه نوع باقی می‌ماند. بدین ترتیب اسبهای فردی از میان می‌روند، در صورتی که طبیعت اسبها در اعقاب متوالی اسبها یکسان (نوعاً، اگر چه نه تعداداً) باقی می‌ماند. طبیعت اسبهاست که دانشمند ملاحظه می‌کند، و نه صرفاً رخس^{۴۸} یا هر اسب فردی دیگر را. (دو) حتی در کلمات و اصطلاحات هم ارسطو واقعاً با خود در تناقض نیست، زیرا وی صریحاً دو معنی برای جوهر (اوسیا) تشخیص می‌دهد. جوهر به معنی اولی جوهر فردی است، که از ماده و صورت ترکیب شده است: جوهر به معنی ثانوی عنصر صوری یا ذات نوعی است که مطابق است با مفهوم کلی. جواهر اولیه (پروتای اوسیای) اشیائی هستند که محمول یکدیگر نیستند، بلکه چیزی دیگر (یعنی عرض یا سیمپلیکوس) محمول آنهاست. جواهر به معنی ثانوی (دویترای اوسیای) طبیعت (ماهیت)، به معنی ذات نوعی، هستند، یعنی چیزی که مطابق است با مفهوم کلی، جوهری که بر طبق عقل است (ه کاتاتون لوگون اوسیا). به علاوه، وقتی ارسطو از جواهر اولیه و ثانویه سخن می‌گوید، منظورش اولی و ثانوی از نظر ماهیت، منزلت، یا زمان نیست، بلکه اولی و ثانوی نسبت به ماست.^{۴۹}

۴۸. در متن اصلی *Black Beauty* آمده است که نام اسبی است در یکی از قصه‌های کودکان. مادر ترجمه به جای آن رخس آوردیم تا مطلب برای خوانندهٔ فارسی زبان مفهوم‌تر باشد. — م.

۴۹. پروفسور زلر خاطر نشان می‌کند: «البته این يك تناقض است که واقعیتِ عالیترا به صورت، که همیشه کلی است، بدهند، در مقایسه با آنچه مرکب از صورت و ماده است، و در عین حال ادعا کنند که فقط کلی متعلق معرفت است که فی نفسه مقدم است و بهتر شناخته شده است. نتایج این تناقض در سراسر نظام ارسطو مشاهده می‌شود.» (طرحها، ص ۲۷۴). این سخن بیان خوبی دربارهٔ تناقض ادعا شده نیست.

جوهر فردی، یا اوسیا آیسیتیه (جوهر محسوس)، مرکب (سونولون) است از موضوع یا زیرنهاد^{۵۰} (هیپوکیمنون: موضوع، یا هوله: ماده) و ذات صورت. به جوهر فردی حالات (پاته: انفعال) و نسب (پرس تی) تعلق می‌گیرد، که بر طبق نه مقوله عَرْضی مشخص می‌شوند. کلی در متعلق علم شدن مقام نخست را دارد، و بنابراین به یک معنی عالیتر از آنچه صرفاً جزئی است واقعیت دارد. کلی یقیناً فقط در جزئی وجود دارد، اما از اینجا نتیجه نمی‌شود که نمی‌توانیم کلی را در کلیتش متعلق علم قرار دهیم، بلکه نتیجه می‌شود که نمی‌توانیم کلی را جز از طریق ادراک فرد درک کنیم.

آیا چنانکه ارسطو فکر می‌کند درست است که کلیات برای علم ضروری است؟ (یک) اگر منظور از علم معرفت کلی است، جواب واضح است. (دو) اگر مقصود از علم حکمت به معنایی است که ارسطو به کار می‌برد، آنگاه کاملاً درست است که بگوییم که فیلسوف با جزئی به عنوان جزئی کاری ندارد. مثلاً اگر فیلسوف درباره وجود ممکن^{۵۱} بحث می‌کند، درباره این یا آن وجود ممکن جزئی از این حیث که جزئی است فکر نمی‌کند، بلکه با وجود ممکن در طبیعت ذاتیش سروکار دارد، ولو آنکه موجودات ممکن جزئی را به عنوان مثال به کار ببرد. اگر وی به موجودات ممکن جزئی که عملاً مورد تجربه بوده است، یا توسط خود او یا دیگرانی که به گواهی آنها می‌تواند اعتماد کند، محدود بود، در آن صورت استنتاج او به همان موجودات جزئی محدود می‌بود، در صورتی که وی به عنوان فیلسوف می‌خواهد به یک نتیجه کلی که برای همه موجودات ممکن جزئی صادق باشد برسد. (سه) اگر منظور از علم «علم» به معنایی که ما امروز این کلمه را به کار می‌بریم باشد، پس باید بگوییم که، معرفت ذات کلی طبقه‌ای از موجودات هر چند یقیناً مطلوب و کمال مطلوب است، ضروری نیست. مثلاً گیاه‌شناسان می‌توانند در طبقه بندی گیاهان بدون دانستن تعریف ذاتی نباتات مورد بحث نیز کار خود را بخوبی پیش ببرند. برای آنان کافی است که بتوانند پدیده‌هایی بیابند که برای تحدید و تعریف یک نوع کافی باشد، صرف نظر از اینکه ذات نوعی واقعی بدین وسیله تعریف شود یا تعریف نشود. قابل توجه است که وقتی فلاسفه مدرسی می‌خواهند تعریفی جامع ارائه دهند غالباً می‌گویند «انسان یک حیوان عاقل است.» آنان به ندرت به خود جرأت می‌دهند که تعریف ذاتی از گاو یا گل آلا له بدهند. ما غالباً باید با آنچه ممکن است ذات «لفظی»، در مقابل ذات واقعی، بنامیم خرسند باشیم. مع هذا حتی در این مورد معرفت بعضی خصائص کلی ضروری است. زیرا ولو آنکه شما نتوانید فصل یک نوع را تعیین کنید، مع ذلك اگر بخواهید آن را تعریف کنید

باید برخی خصائص کلی را که تمام طبقه داراست برای تعریف به دست آورده باشید. فرض کنید که «حیوان ناطق [عاقل]» تعریف واقعی انسان است. حال، اگر نتوانستید این تعریف را به دست آورید بلکه ناچار انسان را به عنوان مثلاً یک جانور دوپای بی پر که از روی قصد سخن می گوید توصیف کردید، معرفت کلیات «بی پری» و «از روی قصد سخن گفتن» را ضمناً می رسانید. بدین سان حتی طبقه بندی یا توصیف به وسیله خصائص عرضی به نظر می رسد که به نحوی مستلزم تشخیص کلی است، زیرا آدمی حتی اگر نتواند نوع را به نحو شایسته تعریف کند آن را تشخیص می دهد. چنان است که گویی شخص معرفت مبهم کلی دارد، اما نمی تواند آن را درست تعریف کند یا به طور واضح دریابد. تعریف کلی، به معنی تعریف ذاتی واقعی، بدین ترتیب به هر حال همچنان کمال مطلوب است، ولو آنکه علم تجربی در عمل بتواند بدون دست یافتن به آن کار خود را پیش ببرد، و ارسطو البته از علم در نوع کمال مطلوبش سخن می گوید. وی هرگز با نظریات تجربی و نومیالیستی مثلاً جان استوارت میل^{۵۲} موافق نیست، هر چند بی شك قبول دارد که ما غالباً باید به جای تعریف حقیقی به توصیف قناعت کنیم.

۶. بنابراین ارسطو نمی پذیرد که متعلقات ریاضیات یا کلیات جواهرند. در مابعدالطبیعه، آنجا که می خواهد نظریه افلاطونی را رد کند، همین قدر به این اکتفا می کند که منکر جوهر بودن آنها شود هر چند در مقولات، چنانکه دیدیم، آنها را جواهر ثانوی یا جواهر به معنی ثانوی و مشتق می نامد. به هر حال، فرد است که به طور حقیقی جوهر است، و فقط فرد. اما نکته دیگری هست که باید مورد توجه باشد. بنابر نظر ارسطو^{۵۳}، افراد محسوس به سبب وجود عنصر مادی در آنها، که آنها را فسادپذیر و نسبت به معرفت ما مبهم می سازد، قابل تعریف نیستند. از سوی دیگر، جوهر اصالة ذات یا صورت تعریف شدنی یک شیء است، اصلی که به موجب آن عنصر مادی شیء انضمامی متعین می شود.^{۵۴} از اینجا نتیجه می شود که جوهر اصالة صورت است که فی نفسه غیر مادی است، به طوری که اگر ارسطو با این قول آغاز کند که اشیاء محسوس فردی جوهرند، جریان فکر او وی را به جانب این نظر می کشاند که تنها صورت محض به نحو حقیقی و اصالة جوهر است. اما تنها صورتی که واقعاً مستقل از ماده اند خدا و عقول افلاک و عقل فعال در انسان هستند، به طوری که این صور اصالة جوهرند. پس اگر مابعدالطبیعه جوهر را مطالعه می کند به آسانی دریافته می شود که مابعدالطبیعه معادل «الهیات»^{۵۵} است. یقیناً

52. J.S. Mill

۵۴. همان جا، ۱۷

۵۳. مابعدالطبیعه، کتاب هفتم (زنا)، ۱۵.

55. theology

نامعقول نیست که در اینجا تأثیر فلسفهٔ افلاطون را باز یابیم، زیرا، علی‌رغم اینکه ارسطو نظریهٔ مثل افلاطونی را رد می‌کند، آشکارا مادهٔ را عنصری می‌داند که برای فکر غیر قابل نفوذ و غیر قابل ادراک است و حال آنکه صورت محض را قابل ادراک می‌داند. گفته نشده است که ارسطو در این تفکر به خطا رفته است، اما، درست یا نادرست، واضح است که این طرز تفکر میراث فلسفهٔ افلاطونی است.

۷. ارسطو، چنانکه دیدیم، چهار اصل ارائه می‌دهد؛^{۵۶} هوله یا ماده، توایدس یا صورت، تو هوذن و کینزیس — منشأ حرکت یا علت فاعلی، و تو هو هینکا (آنچه از برای آن است) یا علت غائی. تغییر یا حرکت (یعنی حرکت به معنی عام کلمه، که شامل هر انتقالی از حدی به حدی است، مانند تغییر رنگ برگ از سبز به قهوه‌ای) واقعیتی است در جهان، علی‌رغم رد و انکار تغییر به عنوان توهم توسط پارمنیدس، و ارسطو واقعیت تغییر را مورد توجه و بررسی قرار می‌دهد. وی دریافت که چندین عامل در کار است، که حق هر یک را باید ادا کرد. مثلاً موضوع (زیر نهاد یا ماده) تغییر باید موجود باشد، زیرا در هر تغییری که ما مشاهده می‌کنیم چیزی هست که تغییر می‌کند. درخت بلوط از میوهٔ بلوط و تخت از چوب ناشی می‌شود: چیزی هست که متغیر است و تعیین جدیدی می‌پذیرد. این چیز نسبت به این تعیین جدید در آغاز در حال قابلیت (دینامیس: قوه) است؛ سپس تحت تأثیر علتی فاعلی (تو هوذن و کینزیس = از آنجا که حرکت آغاز می‌شود) فعلیت (اینلخیا) جدید می‌یابد. مرمر که مجسمه ساز روی آن کار می‌کند قوه و استعداد دریافت صورت یا تعیین جدید را که مجسمه ساز به آن می‌دهد، یعنی صورت مجسمه، دارد.

حال، وقتی که مرمر صورت مجسمه به خود می‌گیرد، در واقع تغییر کرده است، اما این تغییر فقط بالعرض است، به این معنی که جوهر هنوز مرمر است، لیکن شکل یا هیئتش متفاوت است. اما در بعضی موارد جوهر به هیچ وجه یکسان و عین خود باقی نمی‌ماند: بدین ترتیب وقتی گاو علف را می‌خورد، علف در عمل هضم جذب می‌شود و یک صورت جوهری تازه می‌گیرد. و چون به نظر می‌رسد که، اگر به طور مطلق سخن بگوییم، هر چیزی در نهایت امر به چیزی دیگر تغییر می‌یابد، ظاهراً یک موضوع (ماده) نهائی وجود دارد که خصائص معینی از خود ندارد، بلکه صرفاً قابلیت من حیث هی است. این است منظور ارسطو از «مادهٔ اولیه‌ای که

۵۶. هه (ه) و هو (ه) و تو (ت) در زبان یونانی حرف تعریف (ال در عربی) به ترتیب برای مؤنث و مذکر و خنثی (و تا برای جمع خنثی) است. — م.

موضوع برای هر چیز است» (ه پرتو هکاستو هیپو کیمنه هول) ^{۵۷} — مادهٔ اولیهٔ مدرسیان — که در همهٔ اشیاء مادی یافت می‌شود و اساس نهائی تغییر است. البته ارسطو کاملاً آگاه است که هیچ فاعل محرکی مستقیماً روی مادهٔ اولیه (هیولای اولی) من حیث هی عمل نمی‌کند؛ همیشه چیز معینی هست، یعنی موضوع یا مادهٔ بالفعل، که فعل روی آن واقع می‌شود. مثلاً مجسمه ساز روی مرمر کار می‌کند؛ این مادهٔ اوست، یعنی موضوع یا هیولای تغییر که وی به کار می‌اندازد؛ اوروی مادهٔ اولیه (هیولای اولی) من حیث هی کار نمی‌کند. همین طور، علف است که گاومی شود نه مادهٔ اولیه من حیث هی. این می‌رساند که مادهٔ اولیه هرگز دقیقاً من حیث هی وجود ندارد — می‌توانیم بگوییم مادهٔ اولیه محض — بلکه همیشه با اتصال به صورت، که عامل صوری یا تعیین دهنده است، وجود دارد. به این معنی که مادهٔ اولیه نمی‌تواند بنفسه و جدا از هر صورتی موجود باشد، فقط منطقاً از صورت قابل تشخیص است؛ اما مادهٔ اولیه به این معنی که عنصری واقعی در شیء مادی و پایهٔ اساسی تغییرات واقعی است که به خود می‌پذیرد، واقعاً از صورت قابل تشخیص است. بنابراین نباید بگوییم که مادهٔ اولیه بسیط‌ترین جسم در جهان مادی است، زیرا مادهٔ اولیه اصلاً جسم نیست، بلکه يك عنصر جسم است، حتی عنصر ساده‌ترین جسم. ارسطو در فیزیک ^{۵۸} تعلیم می‌کند که ظاهر ساده‌ترین اجسام دنیای مادی تحت القمر چهار عنصر خاک و هوا و آتش و آب است؛ که خود شامل اضدادند و می‌توانند به یکدیگر مبدل شوند. اما اگر می‌توانند تغییر کنند، پس مستلزم ترکیب قوه و فعل اند. مثلاً هوا هواست، اما می‌تواند آتش شود. هوا صورت یا فعلیت هوا را دارد، لیکن قابلیت آتش شدن را نیز دارد. اما منطقاً ضروری است که قبلاً، مقدم بر قابلیت آتش شدن یا هر نوع دیگر و خاصی از شیء، قابلیت شدن (صبرورت)، یعنی قابلیت محض، را داشته باشد.

باری، تغییر توسعهٔ جسم قبلاً موجود است، نه دقیقاً به عنوان فلان جسم معین، بلکه به عنوان جسمی که قابل چیز دیگر شدن است، اگرچه هنوز آن چیز دیگر نیست. تغییر فعلیت یافتن يك قابلیت (امر بالقوه) است؛ اما قابلیت که مستلزم يك وجود بالفعل است، که هنوز آنچه

۵۷. رجوع کنید به فیزیک، ۱۹۳ الف ۲۹ و ۱۹۱ الف ۳۱-۳۲. «ماده را آن می‌نامیم که موضوع اول برای هر چیزی است که از آن چیزی به وجود می‌آید، که ذاتاً در آن هست ولی نه بالعرض».

همچنین می‌توان از این دیدگاه به مفهوم مادهٔ اولیه نزدیک شد. هر جوهر مادی را در نظر بگیرید و همهٔ خصائص معین آن، همهٔ آنچه مشترکاً با دیگر جوهر داراست — رنگ، شکل و غیره — را در اندیشه دور کنید. شما نهایتاً موضوع یا زیر نهادی دارید که مطلقاً بی‌صورت و بی‌خصیصه است، که بنفسه نمی‌تواند موجود باشد، بلکه منطقاً باید از پیش فرض شده باشد. این مادهٔ اولیه (هیولای اولی) است. رجوع کنید به استیس، تاریخ انتقادی، ص ۲۷۶.

۵۸. رجوع کنید مثلاً به فیزیک، کتاب اول، ۶؛ کتاب سوم، ۵.

می تواند باشد نیست. مثلاً بخار از هیچ ناشی نمی شود، از آب ناشی می شود. اما از آب دقیقاً به عنوان آب ناشی نمی شود: آب دقیقاً آب است نه چیزی دیگر. بخار از آب ناشی می شود، که می تواند بخار باشد و اقتضای بخار بودن دارد، در صورتی که تا دمای معینی گرم شود، اما هنوز بخار نیست، زیرا هنوز «فاقد» صورت بخار است — نه صرفاً به این معنی که صورت بخار ندارد، بلکه به این معنی که می توانست و بایست صورت بخار داشته باشد اما هنوز آن را حاصل نکرده است. پس نه فقط دو عامل بلکه سه عامل در تغییر وجود دارد، زیرا محصول تغییر شامل دو عنصر مثبت — صورت و ماده — و مستلزم يك عنصر سوم — فقدان (استرژیس: عدم، بی صورتی) است. فقدان عنصر مثبتی نیست به همان معنی که ماده و صورت عناصر مثبت اند، اما با وجود این، تغییر بالضرورة مستلزم آن است. بنابراین ارسطو لوازم تغییر را سه چیز، ماده و صورت و فقدان یا اقتضای صورت، ارائه می دهد.^{۵۹}

۸. جوهر محسوس انضمامی بدین ترتیب يك موجود فردی است که از ماده و صورت ترکیب شده است. اما عنصر صوری در يك چنین موجودی، که آن را فلان شیء معین می سازد در همه اعضا يك نوع سافل^{۶۰} یکی است. مثلاً، طبیعت نوعی یا ذات انسان در سقراط و در افلاطون یکی است (هر چند البته تعداداً یکی نیست). چون چنین است، قضیه نمی تواند این باشد که عنصر صوری از این جوهر محسوس انضمامی این فرد را بسازد، یعنی صورت نمی تواند اصل فردیت در اشیاء محسوس باشد. اصل فردیت بنا بر نظر ارسطو چیست؟ ماده است. بدین ترتیب کالیاس و سقراط در صورت (یعنی صورت یا طبیعت انسانی) یکی هستند، اما به موجب ماده مختلف که صورت را پذیرفته است مختلفند.^{۶۱} این نظریه اصل فردیت را توماس آکوئینی قبول و اقتباس کرد، لیکن وی با مشاهده اشکال موجود در اعتقاد به اینکه ماده اولیه کاملاً بی خصیصه اصل فردیت است، گفت که آن، ماده کمیّت دار قابل اشاره است (ماده ای که مهر کمیّت بر آن خورده و قابل اشاره حسیه است) که به ماده فردیت می دهد. ماده ای که از پیش مقتضی کمیّتی است که بعدها به موجب اتحادش با صورت بالفعل دارا خواهد شد. این نظریه، که ماده موجب فردیت است، ظاهراً نتیجه یا میراث مذهب افلاطونی است، که بر طبق آن صورت کلی است.

از این نظریه منطقاً نتیجه می شود که هر صورت محض باید تنها عضو نوع خود باشد، باید

۵۹. فیزیک، کتاب اول، ۷ به بعد.

60. infima species

۶۱. مابعدالطبیعه، ۱۰۳۴ الف ۵-۸.

امکانات نوع خود را تمام کند، زیرا ماده‌ای که بتواند به عنوان اصل فردیت در نوع عمل کند وجود ندارد. توماس آکوئینی این نتیجه را گرفت، و تردید نکرد که بگوید (نکته‌ای که در آن با یونانوتوره^{۶۲} اختلاف داشت) که عقول محض یا فرشتگان انواع بسیار تشکیل می‌دهند، و جمع کثیری از فرشتگان یا صور غیر مادی نمی‌توانند به يك نوع متعلق باشند. این استنتاجی بود که قبلاً برای خود ارسطو حاصل شده بود، زیرا، پس از آنکه ملاحظه کرد که کثرت به ماده مربوط است، نتیجه گرفت که محرک نامتحرک اول، که ماده ندارد، باید عدداً واحد باشد، و نه فقط در قاعده یا تعریف.^{۶۳} درست است که عبارت مورد بحث به نظر می‌رسد بر سبیل اعتراض بر ضد نظریه ارسطو درباره تعداد کثیری از محرک‌های نامتحرک باشد، اما لا اقل روشن است که وی از نتیجه حاصله از نظریه خود درباره ماده به عنوان اصل فردیت در نوع ناآگاه نبود. به نظر می‌رسد که نتیجه مهمتر و جدی‌تری از این نظریه ناشی می‌شود. بر طبق نظر ارسطو، ماده در عین حال اصل فردیت و فی نفسه ناشناختنی است. حال، از اینجا ظاهراً نتیجه می‌شود که شیء انضمامی فردی کاملاً شناختنی نیست. وانگهی، ارسطو، چنانکه ذکر شد، صریحاً گفت که فرد نمی‌تواند تعریف شود، در صورتی که علم با تعریف یا ذات سر و کار دارد. بنابراین فرد به عنوان فرد متعلق علم نیست و به نحو کامل قابل شناختن نیست. ارسطو درباره فرد معقول یا قابل فهم (یعنی دوایر ریاضی) و دوایر محسوس (مثلاً از برنز یا چوب) خاطر نشان می‌کند^{۶۴} که، هر چند نمی‌توان آنها را تعریف کرد، با این همه آنها از راه شهود (متا نوئزئوس: و رای تعلقات) یا ادراک حسی (آیستزیوس) درک می‌شوند؛ لیکن وی این اشاره را پرورده و تکمیل نکرد و درباره شهود فرد نظریه‌ای ارائه نداد. مع هذا چنین نظریه‌ای مطمئناً ضروری است. مثلاً، ما کاملاً معتقدیم که سیرت و خصلت شخصی يك فرد را می‌توانیم بشناسیم و می‌شناسیم، لیکن به این معرفت به وسیله استدلال برهانی و علمی نائل نمی‌شویم. در واقع، بزحمت می‌توان از این تأثیر اجتناب نمود که تجلیل و ستایش ارسطو از تعریف علمی، از معرفت جوهر به معنی ذات نوعی، و تحقیر وی از شناسایی فرد محسوس، بازمانده تعلیم و تربیت افلاطونی او نبوده است.

۹. ارسطو در نهمین کتاب مابعدالطبیعه از مفاهیم قوه و فعل بحث می‌کند. این تمایز بی نهایت مهم است. زیرا ارسطو را قادر می‌سازد که نظریه تکامل را بپذیرد. نحله مگاری قابلیت را انکار کرده بود، اما، چنانکه ارسطو خاطر نشان می‌کند، بی معنی است که گفته شود که بنائی که

بالفعل در کار ساختن بنائی نیست نمی تواند بنائی بسازد. البته به يك معنى درست است که او وقتی بالفعل در حال ساختن نیست نمی تواند بسازد، یعنی اگر «نمی تواند بسازد» به عنوان «نمی تواند عملاً در حال ساختن باشد» فهمیده شود (که مصداق آشکار اصل تناقض است)؛ اما برای ساختن نیرو و قابلیتى دارد، حتى وقتی بالفعل آن نیرو را به کار نبرد. این را که قابلیت صرفاً نفى فعلیت نیست می توان با مثالی ساده روشن کرد. کسی که در حال خواب عمیق یا بیهوشی است بالفعل فکر نمی کند، لیکن چون انسان است، قابلیت تفکر دارد، در صورتی که يك قطعه سنگ، اگر چه بالفعل فکر نمی کند، قابلیتى برای تفکر ندارد. يك شیء طبیعى نسبت به تحقق کامل صورت خود، مثلاً يك هسته بلوط یا يك نهال نسبت به رشد کاملش، قوه و استعداد دارد. این قوه و استعداد می تواند نیرویى برای ایجاد تغییر دردیگری باشد یا ممکن است نیروی تحقق خود باشد: در هر دو حال چیزی است واقعی، چیزی است بین لا وجود و فعلیت.

ارسطو می گوید که فعلیت بر قوه مقدم است.^{۶۵} بالفعل همیشه از بالقوه حاصل می شود، و بالقوه همیشه به وسیله بالفعل، آن چیز که قبلاً بالفعل است، فعلیت می یابد، چنانکه انسان به وسیله انسان تولید می شود. به این معنى بالفعل زماناً بر بالقوه مقدم است. اما بالفعل منطقاً نیز بر بالقوه مقدم است، زیرا فعلیت غایت است، و قوه برای آن وجود دارد یا مورد لزوم است. بدین ترتیب، هر چند يك پسر زماناً مقدم است به فعلیت یافتن خود به عنوان مرد، مردی او منطقاً مقدم است، زیرا نوجوانیش برای مردیش است. به علاوه، آن چیز که سرمدی است در جوهر مقدم است بر آن چیز که فناپذیر است؛ و آن چیز که سرمدی و فنا ناپذیر است، به عالی ترین معنى بالفعل است. مثلاً خدا بالضرورة وجود دارد، و آن چیز که بالضرورة وجود دارد باید کاملاً بالفعل باشد: خدا به عنوان مبدأ سرمدی حرکت و مبدأ گذار از قوه به فعل باید فعلیت تام و کامل باشد، یعنی محرک نامتحرک اول. ارسطو می گوید^{۶۶} که اشیاء سرمدی باید خیر باشند: در آنها نقص یا بدی و شر یا انحراف نمی تواند باشد. بدی و شر به معنى نقص یا نوعی انحراف است، و در چیزی که کاملاً بالفعل است نمی تواند نقص باشد. از اینجا نتیجه می شود که مبدأ شر نمی تواند به طور مستقل وجود داشته باشد، زیرا چیزی که بدون ماده است صورت محض است. «شر جدا از اشیاء بد وجود ندارد.»^{۶۷} از اینجا روشن است که خدا، در فکر ارسطو، چیزی از مثال خیر افلاطونی را دارد، و در واقع وی خاطر نشان می کند که علت همه خوبیهای خود

۶۶. مابعدالطبیعه، ۱۰۵۱ الف ۲۰-۲۱.

۶۵. مابعدالطبیعه، ۱۰۴۹ ب ۵.

۶۷. مابعدالطبیعه ۱۰۵۱ الف ۱۷-۱۸.

خوبی و خیر است.^{۶۸} محرک نامتحرک اول، که به عنوان علت غایی مبدأ هر حرکتی است، علت نهائی فعلیت یافتن قوه است یعنی علت اینکه چرا خیر تحقق یافته است.

از طریق همین تمایز بین قوه و فعل است که ارسطو به پارمنیدس پاسخ می‌دهد. پارمنیدس مدعی بود که تغییر محال است، زیرا وجود نمی‌تواند از لا وجود ناشی شود (از هیچ، هیچ چیز به وجود نمی‌آید)، همچنین از وجود نیز نمی‌تواند ناشی شود (زیرا وجود قبلاً هست). بدین ترتیب آتش نمی‌تواند از هوا ناشی شود، زیرا هوا هواست نه آتش. به این إشکال ارسطو جواب می‌دهد که آتش از هوا از این حیث که هواست ناشی نمی‌شود، بلکه از هوایی که می‌تواند آتش باشد و هنوز آتش نیست و قوه آتش شدن دارد ناشی می‌شود. به طور مطلق بگویم، یک شیء از فقدان خود به وجود می‌آید. اگر پارمنیدس اعتراض کند که این در حکم گفتن این است که یک شیء از لا وجود به وجود می‌آید، ارسطو جواب خواهد داد که از فقدان محض به وجود نمی‌آید، بلکه از فقدان در یک موضوع^{۶۹} به وجود می‌آید. و اگر پارمنیدس متقابلاً جواب دهد که در این حال یک شیء از وجود به وجود می‌آید و این یک تناقض است، ارسطو می‌تواند پاسخ دهد که آن شیء دقیقاً از وجود از این حیث که وجود است به وجود نمی‌آید، بلکه از وجودی به وجود می‌آید که همچنین لا وجود است، یعنی آن چیزی نیست که می‌خواهد به وجود آید. بنابراین وی به إشکال پارمنیدی با توسل به تمایز بین صورت و ماده و فقدان، یا (بهرتر و کلی‌تر)، بین فعل و قوه و فقدان جواب می‌دهد.^{۷۰}

۱۰. تمایز قوه و فعل به نظریه سلسله مراتب یا نردبان هستی رهنمون می‌شود، زیرا واضح است که شیئی که نسبت به حد آغازین بالفعل است نسبت به حد پایان دیگری بالقوه است. یک مثل پیش پا افتاده بزنیم، سنگ تراشیده نسبت به سنگ نتراشیده بالفعل است — نسبت به قوه سنگ نتراشیده برای تراشیده شدن — اما نسبت به خانه بالقوه است، از نظر سهمی که در خانه‌ای که باید ساخته شود دارد. همین طور، نفس یا پسوخته، یعنی نفس در جنبه و وظایف احساسش، فعل است نسبت به بدن، اما قوه است نسبت به وظیفه عالیتر عقل (نوس). می‌توان گفت که پله اول نردبان ماده اولیه (هیولای اولی) است، که فی نفسه ناشناختنی است و هرگز واقعاً جدا از صورت وجود ندارد. هیولا با پیوند با اضداد، با گرما یا سرما و با خشکی یا تری، چهار جسم — خاک و هوا و آب و آتش — را می‌سازد. این اجسام که اگر مطلقاً ساده نیستند

۶۸. مابعدالطبیعه، ۹۸۵ الف ۹-۱۰.

باری نسبتاً ساده اند به نوبه خود اجسام غیر آلی، مانند طلا، و نسجهای ساده موجودات جاندار را می سازند (و هر دو با هم اجسام همگون اجزاء^{۷۱} نامیده شده اند). موجودات ناهمگون اجزاء^{۷۲} یعنی موجودات آلی، از اجسام همگون اجزاء که به منزله مواد آنها هستند ساخته شده اند. بدین ترتیب پله های نردبان بتدریج بالا می رود، تا می رسیم به عقل فعال انسان، که با ماده آمیخته نیست، و سپس عقول مفارق افلاک و سرانجام خدا. (نظریه درجات هستی البته نباید به عنوان دربردارنده «تحول و تکامل»^{۷۳} فهمیده شود، صور محض از ماده متحول و متکامل نمی شوند. وانگهی، ارسطو معتقد بود که انواع سرمدی هستند، هر چند اشیاء و افراد محسوس از میان می روند.)

۱۱. تغییر چگونه آغاز می شود؟ سنگی که تراشیده است تا جایی که به خود سنگ مربوط است تراشیده باقی می ماند: سنگ خود را نمی تراشد. همچنین سنگ تراشیده خود از خود خانه نمی سازد. در هر دو مورد يك عامل خارجی، یعنی منشأ تغییر یا حرکت، لازم است. به عبارت دیگر، علاوه بر علل صوری و مادی يك علت فاعلی لازم است (تو هو زن ه کینیزس). اما این علت نسبت به چیزی که متحمل تغییر است بالضروره خارجی نیست: مثلاً، بنا بر نظر ارسطو، هر يك از چهار عنصر حرکتی طبیعی به طرف مکان مخصوص خود در جهان دارد (مثلاً آتش «بالا» می رود)، و عنصر مورد بحث بر وفق حرکت طبیعی خود حرکت می کند مگر آنکه مانعی آن را از حرکت بازدارد. این مربوط است به صورت آن عنصری که به سوی ناحیه طبیعی خود میل می کند،^{۷۴} و بدین سان علل صوری و فاعلی بر هم منطبق اند. اما این بدان معنی نیست که علت فاعلی همیشه عین علت صوری است: علت فاعلی در مورد نفس عین علت صوری است، یعنی اصل صوری موجود زنده است، که به عنوان مبدأ حرکت لحاظ می شود؛ اما در مورد بناکننده خانه عین آن نیست در حالی که مثلاً در مورد تولید موجود انسانی علت فاعلی، یعنی پدر، فقط نوعاً نه تعداداً، همان علت صوری فرزند است.

۱۲. باید به یاد آورد که ارسطو خود را نخستین متفکری می دانست که به علت غائی (تو هو هیکا) توجه واقعی کرده است. اما اگر چه وی بر غائیت تأکید بسیار می کند، اشتباه است اگر تصور کنیم که غائیت، در نظر ارسطو، معادل غائیت خارجی است، که گویی مثلاً علف برای آن می روید که گوسفند غذا داشته باشد، بر عکس، تأکید وی بر غائیت درونی است (بدین ترتیب درخت سیب وقتی به غایت یا هدف خود می رسد که به کمال رشدی که قابل آن است، یعنی

71. homoemeros 72. anomoemeros 73. evolution

۷۴. درباره آسمان، ۳۱۱ الف ۱-۶.

کمال صورت خود رسیده باشد، نه وقتی که میوه آن غذائی سالم یا مطبوع برای انسان بشود)، زیرا در نظریه علت صوری شیء معمولاً علت غائیش نیز هست.^{۷۵} بنابراین علت صوری يك اسب صورت نوعیه اسب است، اما این (صورت نوعیه) علت غائیش نیز هست، زیرا فرد يك نوع طبیعتاً برای تحقق و تجسم صورت نوعیه خود در تکاپوست. این تلاش و تکاپوی طبیعی در جستجوی صورت به این معنی است که علل غائی و صوری و فاعلی غالباً یکی هستند. مثلاً، در موجود زنده نفس یا پسوخته علت صوری یا عنصر تعیین کننده در مرکب است، در حالی که هم علت فاعلی است از آنرو که منشأ حرکت است و هم علت غائی زیرا غایت درونی موجود زنده تحقق فردی صورت نوعیه است. بدین ترتیب میوه بلوط، در تمام جریان تکاملش از وقتی که میوه است تا وقتی که به صورت يك درخت کامل درمی آید متمایل به تحقق کامل علت غائی خود است. در نظر ارسطو خود علت غائی است که به وسیله کشش و جاذبه حرکت می دهد. در مورد درخت بلوط علت غائیش، که در عین حال علت صوری نیز هست، موجب تکامل از هسته بلوط به درخت بلوط است و می توان گفت که علت غائی هسته بلوط را به سرحد جریان تکاملش می کشاند. البته می توان اعتراض کرد که علت غائی، یعنی صورت کامل شده درخت بلوط، هنوز وجود ندارد و بنابراین نمی تواند علت خود را اعمال کند؛ حتی نمی تواند علت به معنایی که متصور ذهن است باشد (آن گونه که تصور يك تابلو نقاشی در ذهن نقاش عمل علی دارد) زیرا میوه بلوط فاقد ذهن و نیروی تفکر است. لابد ارسطو پاسخ خواهد داد که صورت میوه بلوط صورت درخت در مرحله ابتدائی است، که تمایلی درونی و طبیعی به سوی تکامل خود دارد. اما اگر کسی سؤالات را ادامه دهد ممکن است مشکلاتی برای ارسطو پیش آید.

(البته ارسطو علی رغم تمایلش به مقارن نشان دادن علل، انکار نمی کند که علل ممکن است از لحاظ فیزیکی از یکدیگر متمایز باشند. مثلاً در ساختن يك خانه، علت صوری خانه — تا آنجا که بتوان از علت صوری يك خانه سخن گفت — نه تنها از لحاظ مفهوم بلکه از لحاظ فیزیکی نیز از علت غائی، یعنی تصویری نقشه خانه در ذهن معمار، متمایز است چنانکه از علت یا علل فاعلی نیز متمایز است. اما به طور کلی می توان گفت که علل فاعلی و غائی و صوری و مادی تمایل به انحلال در دو علت دارند، چنانکه ارسطو مایل است که چهار علت را به دو علت، علت مادی و علت صوری، برگرداند (هر چند در استعمال جدید کلمه «علت» ما نخست نظر به علت فاعلی داریم، و سپس شاید به علل غائی).

۷۵. مابعدالطبیعه، ثا، ۱۰۴۴ الف ۳۶-ب ۱۱. رجوع کنید به فیزیک، بتا، ۱۹۸، ۷، الف ۲۴ به بعد.

این تأکید بر غائیت بدان معنی نیست که ارسطو هر علّیت مکانیکی را طرد می‌کند، و این علی‌رغم زبان انسان‌انگارانه^{۷۶} ای است که درباره غایت انگاری^{۷۷} در طبیعت به کار می‌برد، مثلاً در گفتار مشهور خود که «طبیعت هیچ کار بی‌هوده و زائد و غیر ضروری نمی‌کند»،^{۷۸} زبانی که لااقل با الهیات مابعدالطبیعه چندان سازگار نیست. گاهی غائیت و مکانیسم ترکیب می‌شوند، چنانکه در این امر که نور جز از وسط چراغ (فانوس) نمی‌تواند عبور کند، زیرا ذرات نور لطیفتر از ذرات حباب چراغ است، هر چند این خاصیت ما را از لغزیدن حفظ می‌کند؛^{۷۹} اما در دیگر موارد وی فکر می‌کند که ممکن است فقط علّیت مکانیکی در کار باشد (مثلاً در این امر که رنگ چشمهای حیوان هدف و غرضی ندارد، بلکه صرفاً به اوضاع و احوال زایش مربوط است).^{۸۰} به علاوه، ارسطو صریحاً می‌گوید که ما نباید همیشه در جستجوی يك علت غائی باشیم، زیرا بعضی چیزها را باید تنها به وسیله علل مادی یا فاعلی تبیین کرد.^{۸۱}

۱۳. هر حرکتی، هر انتقالی از قوه به فعل، مستلزم مبدئی بالفعل است، اما اگر هر صیرورتی، هر شیء متحرکی، مستلزم يك علت محرک بالفعل است، پس جهان به طور کلی مستلزم يك «محرک اول» است.^{۸۲} اما توجه به این نکته اهمیت دارد که کلمه «اول» را نباید به طور زمانی فهمید، زیرا بر طبق نظر ارسطو حرکت بالضروره ازلی است (آغاز کردن یا ناپدید شدن آن خود مستلزم حرکت است). بهتر است که کلمه «اول» به معنی اعلی^{۸۳} فهمیده شود: محرک اول مبدأ سرمدی حرکت سرمدی است. به علاوه، محرک اول يك خدای خالق نیست: عالم از ازل موجود بوده بدون آنکه از ازل آفریده شده باشد. خدا عالم را «صورت» می‌بخشد، اما آن را خلق نکرده است، و او عالم را «صورت» می‌بخشد و منشأ حرکت است، با کشاندن آن یعنی با عمل کردن به عنوان علت غائی در نظر ارسطو، اگر خدا به عنوان علت فاعلی فیزیکی علت حرکت می‌بود. و به اصطلاح، عالم را «می‌راند» — در آن صورت خود نیز متحمل تغییر می‌شد، یعنی عکس‌العملی از متحرک بر محرک وارد می‌آمد. بنابراین او باید به عنوان علت غائی، به واسطه متعلق میل بودن، فاعل باشد. بزودی به این مطلب بازخواهیم گشت.

76. anthropomorphic 77. teleology

۷۸. درباره آسمان، ألفا ۴، ۲۷۱ الف ۳۳.

۷۹. آنالوطیقای دوم، ۹۴ ب ۲۷-۳۱. رجوع کنید به درباره پیدایش حیوانات ۷۴۳ ب ۱۶ و بعد.

۸۰. درباره پیدایش حیوانات، ۷۷۸ الف ۱۶- ب ۱۹؛ ۷۸۹ ب ۱۹ و بعد.

۸۱. مابعدالطبیعه، ۱۰۴۹ ب ۲۴ به بعد.

۸۲. برای محرک اول، نگاه کنید به مابعدالطبیعه، دلنا و فیزیک، تنا، ۶، ۲۵۸ ب ۱۰ و بعد.

ارسطو در مابعدالطبیعه (لامبدا ۶ به بعد) نشان می‌دهد که این مبدأ محرک باید فعل محض، اینزگیا^{۸۴}، باشد، بدون هیچ قوه. با فرض ازلیت جهان (ارسطو فکر می‌کند که اگر زمان می‌توانست به وجود آید، زمانی قبل از زمان موجود می‌بود — که این متضمن تناقض است — و چون زمان ذاتاً با تغییر مرتبط است، تغییر نیز باید ازلی باشد) وی اعلام می‌کند که باید يك محرک اول موجود باشد که علت تغییر باشد بدون آنکه خود متغیر باشد، و بدون اینکه هیچ چیز بالقوه در او باشد، زیرا اگر مثلاً از علت حرکت بودن باز می‌ایستاد، در آن صورت حرکت یا تغییر ضرورتاً ازلی نبود — که هست. بنابراین باید يك محرک اول که فعل محض است وجود داشته باشد، و اگر فعل محض باشد، پس باید غیرمادی باشد، زیرا مادیت مستلزم امکان «انفعال» و تغییر است. به علاوه، تجربه که نشان می‌دهد که حرکت بی وقفه و مستدیر آسمانها وجود دارد، مؤید این استدلال است، زیرا يك محرک اول باید باشد تا آسمانها را حرکت دهد.

چنانکه دیدیم، خدا جهان را به عنوان علت غائی، یعنی به این عنوان که متعلق میل و شوق است، حرکت می‌دهد. ظاهراً این طور تصور شده است که خدا آسمان اول را مستقیماً حرکت می‌دهد، و این حرکت علت گردش روزانه ستارگان بر گرد زمین است. او با الهام و القاء عشق و شوق حرکت می‌دهد (مطلوب و معقول در قلمرو نامادی یکی است)، و بنابراین باید يك عقل فلک اول موجود باشد، و دیگر عقول در دیگر افلاک باشند. عقل هر فلک روحانی است، و فلک میل دارد که حیات عقل خود را هر چه نزدیکتر به آن تقلید کند. و چون قادر نیست که روحانیت آن را تقلید کند، بهترین کار بعد از آن را به وسیله اجرای حرکت مستدیر می‌کند. ارسطو در دوره‌ای پیشتر به مفهوم افلاطونی نفوس ستارگان معتقد بود، زیرا در پیری فیلسوفیاس (در باره فلسفه) خود ستارگان دارای نفس اند و خود موجب حرکت خویشند؛ لیکن وی این مفهوم را رها کرد و به مفهوم عقول افلاک روی آورد.

قابل توجه است که ارسطو ظاهراً عقیده کاملاً مشخصی درباره تعداد محرکهای نامتحرک نداشته است. بدین ترتیب در فیزیک سه عبارت هست که به کثرت محرکهای نامتحرک اشاره می‌کند،^{۸۵} و در مابعدالطبیعه نیز از این کثرت سخن می‌گوید.^{۸۶} بر طبق نظریه دیگر، فصل هشتم کتاب لامبدای مابعدالطبیعه يك افزوده بعدی از طرف ارسطوست. در فصول هفت و نه (قسمت

۸۴. Enérgeia، تحقق یا فعلیت.

۸۵. فیزیک، ۲۵۸ ب ۱۱؛ ۲۵۹ الف ۱۳-۶؛ ۲۵۹ ب ۲۸-۳۱. (بگر فکر می‌کند که این سه عبارت بعداً افزوده شده است، لیکن چون فقط در عبارت سوم است که ارسطو هستی بالفعل بسیاری از محرکهای نامتحرک را فرض می‌کند، رُس (Ross) (فیزیک، صفحات ۱۰۱-۱۰۲) به طور معقول نتیجه می‌گیرد که تنها این عبارت بعد از تکمیل لامبدای مابعدالطبیعه افزوده شده است).

۸۶. مابعدالطبیعه، لامبدا ۸.

پیوسته و تشکیل دهنده مابعدالطبیعه «اولیه» ارسطو از يك محرک نامتحرک سخن می گوید. اما در فصل هشت پنجاه و پنج محرک متعالی ظاهر می شوند. افلوطین (پلوتینوس) بعدها اعتراض کرده است که رابطه اینها با محرک اول بکلی مبهم رها شده است. وی همچنین می پرسد که چگونه ممکن است تعداد کثیری از آنها وجود داشته باشد، اگر ماده بنا بر عقیده ارسطو اصل فردیت است. و اما خود ارسطو این اعتراض اخیر را دریافته است، زیرا این اعتراض را در وسط فصل هشت بی آنکه راه حلی ارائه دهد به میان آورده است.^{۸۷} حتی در زمان توفراستوس بعضی از ارسطوئیان قائل به يك محرک نامتحرک بوده اند — در حالی که دریافته اند که چگونه حرکات مستقلی که ناشی از تعداد کثیری از محرکها هستند می توانند هماهنگ باشند.

نهایتاً به واسطه این مفهوم کثرت محرکها بود که فلاسفه قرون وسطی فرض کردند که عقول یا ملائکه افلاک را به حرکت درمی آورند. این فلاسفه آنها را تابع محرک اول یا خدا می شمردند و به این ترتیب تنها موضع ممکن را اختیار می کردند، زیرا برای اینکه هماهنگی در کار باشد پس محرکهای دیگر باید به تبعیت محرک اول حرکت دهند و باید به وسیله عقل و شوق به او مربوط شوند، خواه مستقیماً یا غیر مستقیم، یعنی به طور سلسله مراتب. این را نو افلاطونیان دریافته اند.

محرک اول به حکم آنکه غیر مادی است نمی تواند هیچ فعل جسمانی انجام دهد: فعالیت او باید روحانی و عقلانی محض باشد. به عبارت دیگر، فعالیت خدا فعالیت فکر است. اما متعلق فکر او چیست؟ معرفت، مشارکت عقلانی با متعلق خود است: حال، متعلق فکر خدا باید بهتر از همه متعلقات ممکن باشد، و به هر حال معرفتی که خدا آن را داراست نمی تواند معرفتی باشد که مستلزم تغییر یا احساس یا تازگی باشد. بنابراین خدا در يك فعل سرمدی شهود یا خودآگاهی خود را می شناسد. بدین گونه ارسطو خدا را به عنوان «فکر فکر»، نو تزیس نو تزنوس، تعریف می کند.^{۸۸} خدا فکر قائم به ذات است که جاودانه به خود می اندیشد. وانگهی، خدا نمی تواند خارج از خود هیچ متعلقی برای فکر خود داشته باشد، زیرا معنی این سخن این است که او غایتی خارج از خود دارد. بنابراین خدا تنها خود را می شناسد. سن توماس^{۸۹} و دیگران، مثلاً برنتانو^{۹۰}، کوشیده اند تا ارسطو را طوری تفسیر کنند که معرفت عالم و اعمال مشیت و عنایت

۸۸. مابعدالطبیعه، لامبدا ۹، ۱۰۷۴ ب ۳۳-۳۵.

۸۷. مابعدالطبیعه، ۱۰۷۴ الف ۳۱-۳۸.

۸۹. درباره مابعدالطبیعه، کتاب ۱۲، بخش ۱۱: «بنابراین لازم نمی آید که تمام موارد دیگر نسبت به او ذاتاً ناشناخته بمانند؛ زیرا که مدرک در حالت ادراک خویش همه امور دیگر را درک می کند».

الهی نفی و طرد نشود؛ اما، هر چند سن توماس نسبت به نظر درست درباره خدا برحق است، نتیجه نمی شود که این نظر نظر ارسطو بوده است. «ارسطو هیچ نظریه ای درباره آخرینش الهی یا درباره مشیت و عنایت الهی ندارد.»^{۹۱} او در واقع لدی الاقتضا با لحن تقریباً متفاوتی سخن می گوید، چنانکه گاهی از خدابه عنوان فرمانده لشکر که نظم را در لشکر برقرار می کند سخن می گوید، یا می گوید که خدا دوام کون را در مورد موجوداتی که، برخلاف ستارگان، غیر قابل هستی ثابت و دائمی هستند، تأمین می کند؛ لیکن برچنین اقوالی با توجه به بحث وی درباره محرک اول نمی توان تأکید کرد.^{۹۲}

آیا خدای ارسطو يك خدای شخصی است؟ ارسطو درباره خدا گاهی به عنوان محرک نامتحرک اول (توپر و تون کینون آکینتون) سخن می گوید، گاهی به عنوان هـ ثنوس (خدا)،^{۹۳} در حالی که در اخلاق نیکوماخوسی درباره هوی ثنوی (خدایان) نیز سخن می گوید.^{۹۴} ارسطو، مانند اغلب یونانیان، به نظر نمی رسد که درباره تعداد خدایان چندان دل مشغولی داشته باشد، اما اگر بگوییم که او قطعاً و منحصرأ موحد^{۹۵} بود، در آن صورت باید بگوییم که خدای او شخصی است. ارسطو درباره محرک اول به عنوان موجود شخصی سخن نگفته است، و یقیناً اسناد شخصیتی شبیه انسان در واقع از افکار او بسیار دور است، اما چون محرک اول «عقل» یا «فکر» است، نتیجه می شود که او به معنی فلسفی شخصی است. خدای ارسطوئی نمی تواند شخصی برحسب لفظ^{۹۶} باشد، بلکه شخصی برحسب واقع^{۹۷} است. اما باید اضافه کرد که هیچ دلیلی وجود ندارد که به موجب آن ارسطو هرگز محرک اول را معبود شمرده باشد چه رسد به اینکه او را وجودی دانسته باشد که در پیشگاهش نماز باید گزارد. و در واقع، اگر خدای ارسطو کاملاً خودگرای است، چنانکه به عقیده من همینطور بوده است، پس این سخن منتفی است که آدمیان بکوشند تا با او ارتباطی شخصی برقرار کنند. ارسطو در اخلاق کبیر^{۹۸} صریحاً می گوید کسانی که فکر می کنند که به خدا می توان محبت ورزید برخطا هستند. زیرا (الف) خدا نمی تواند محبت ما را پاسخ دهد، و (ب) ما به هیچ وجه نمی توانیم بگوییم که خدایا دوست داریم.^{۹۹}

۹۱. رُس، ارسطو، ص ۱۸۴.

۹۲. درباره آسمان، آلفا ۴، ۲۷۱ الف ۳۳. ارسطو می گوید که خدا و طبیعت کاری بیهوده نمی کنند، لیکن وی هنوز نظریه خود را درباره «محرک نامتحرک» به طور ساخته و پرداخته عرضه نکرده بود.

۹۳. مابعدالطبیعه، لامید ۷.

۹۴. اخلاق نیکوماخوسی، مثلا ۱۱۷۰ ب ۸ به بعد و ۱۱۷۹ الف ۲۴-۲۵.

۹۵. monotheist 96. secundum nomen 97. secundum rem 98. Magna Moralia

۹۹. اخلاق کبیر، ۱۲۰۸ ب ۲۶-۳۲.

۱۴. دلایل دیگری برای وجود خدا به صورت ابتدائی در آثار ارسطو یافت می شود. بدین گونه در قطعات پری فیلسوفیاس (درباره فلسفه) آدمیانی را تصویر می کند که برای نخستین بار متوجه زیبایی زمین و دریا و عظمت آسمانها شدند و نتیجه گرفتند که اینها کارخدا یان است. این اشاره ای است به دلیل غایت انگارانه.^{۱۰۰} در همان اثر ارسطو به دلیلی اشاره می کند که بعدها در «طریق چهارم» توماس آکوئینی (البته با چند واسطه) پرورده شد. ارسطو در آنجا استدلال می کند که «هر جا یک بهتر هست، یک بهترین هست؛ و اما در میان اشیاء موجود یکی بهتر از دیگری است، بنابراین یک بهترین وجود دارد، که باید الهی باشد».^{۱۰۱} این نوع استدلال مستقیماً فقط به یک بهترین نسبی رهنمون می شود: برای آنکه به بهترین مطلق، یا «کامل» نائل شویم، ضروری است که مفهوم علیت را داخل کنیم، و استدلال کنیم که همه کمالات متناهی نهایتاً از کمال مطلق سرچشمه می گیرند یا از کمال مطلق، که منبع همه کمالات متناهی است، «بهره مند» هستند. این کاری است که سن توماس با اشاره به عبارتی در مابعدالطبیعه^{۱۰۲} می کند، و حتی مثال ارسطو را درباره آتش مورد استفاده قرار می دهد، که می گویند که از این حیث که علت حرارت همه چیزهای دیگر است داغ ترین همه چیزهاست.^{۱۰۳} در مورد خود ارسطو باید گفت که استفاده او از درجات کمال برای اثبات هستی خداوند ظاهراً باید مربوط به دوره نخست او باشد، یعنی زمانی که هنوز قویاً تحت تأثیر افلاطونی بود: در مابعدالطبیعه این نوع استدلال را برای اثبات هستی خداوند به کار نمی برد. به طور کلی، باید بگوییم که ارسطو، هنگام تصنیف مابعدالطبیعه از مفاهیم دینی عامه که مثلاً در قطعات پری فیلسوفیاس (درباره فلسفه) دیده می شود دور شده بود. وی لدی الاقتضایان را به کار می برد که بسختی با مفاهیم کتاب لامبدای مابعدالطبیعه سازگار و مناسب است؛ لیکن در هر حال ما انتظار نداریم که ارسطو از تمام زبان و بیانات و مفاهیم عامه مردم با پافشاری و پایداری مطلق و دقیق اجتناب کند، و حال آنکه همچنین بی نهایت محتمل است که وی هرگز واقعاً کوشش نکرده باشد که نظریه خود را درباره خدا منظم و دارای قاعده و اسلوب کند یا اقوال و بیانات حاوی فعالیت و مشیت و عنایت الهی در عالم را که گهگاه به کار می برد با تفکرات مابعدالطبیعه هماهنگ سازد.

۱۵. از آنچه گفته شد، آشکار است که نظر ارسطو درباره خدا کافی و خرسند کننده نیست.

۱۰۰. قطعه ۱۴ (رُز Rose).

۱۰۱. قطعه ۱۵ (رُز).

۱۰۲. مابعدالطبیعه، ۹۹۳ ب ۲۳ - ۳۱. و رجوع کنید ۱۰۰۸ - ۳۱ - ۱۰۰۹ الف ۵.

۱۰۳. سن توماس، مجموعه الهیات، کتاب اول الف، سؤال ۲، بند ۳، درباره اجسام.

درست است که درک وی از الوهیت روشنتر از درک افلاطون است، لیکن لا اقل در کتاب لامبدای مابعدالطبیعه، عمل الهی را در عالم که افلاطون آن قدر بر آن تأکید کرده بود، و در هر الهیات عقلانی رضایت بخشی رکن اساسی است مسکوت می‌گذارد. خدای ارسطویی تنها از طریق علت غائی بودن علت فاعلی است. او این عالم را نمی‌شناسد و هیچ طرح الهی در این عالم انجام نگرفته است: غایت‌انگاری طبیعت چیزی بیش از غایت‌انگاری ناآگاهانه نمی‌تواند باشد (لا اقل این تنها نتیجه‌ای است که واقعاً با تصویر خدا که در مابعدالطبیعه داده شده است سازگار است). بنابراین از این جهت، مابعدالطبیعه ارسطویی در مرتبت از مابعدالطبیعه افلاطون پایین‌تر است. از سوی دیگر در حالی که بسیاری از نظریه‌های ارسطو منشأ افلاطونی داشت وی یقیناً موفق شد که به وسیله نظریه خود درباره غایت‌انگاری درونی، یعنی نظریه حرکت همه اشیاء محسوس انضمامی به طرف تحقق کامل قابلیت‌هایشان، واقعیت عالم محسوس را بر بنیادی استوارتر از آنچه برای سلف بزرگش ممکن بود بنا کند، و در عین حال معنی و هدفی واقعی به شدن (صیرورت) و تغییر نسبت داد، اگرچه در این کار عناصر باارزش فکر افلاطون را رها کرد.

فلسفه طبیعت و روان‌شناسی

۱. طبیعت کلّ اشیائی است که مادّی و معروض حرکت اند. حقیقت امر این است که ارسطو واقعاً منظور خود را از طبیعت تعریف نمی‌کند، لیکن از آنچه در *فیزیک*^۱ نوشته است روشن است که طبیعت را به عنوان کلّ اشیاء طبیعی ملاحظه می‌کند، یعنی مجموع اشیائی که قابل و مستعدند که تغییر از آنها آغاز شود و به پایان و نهایی برسد [منشأ حرکت یا سکون در خود آنهاست]، و کلّ اشیائی که میلی درونی به تغییر دارند. اشیاء مصنوعی، مثلاً یک تخت، نیروی «به حرکت آوردن خود» را ندارند. اجسام «ساده» که تخت از آنها ساخته شده است این نیروی آغازگر تغییر یا حرکت را دارند، اما آنها به عنوان اجسام طبیعی این نیروی آغازگر را دارند، نه به عنوان اجزاء مقوم یک تخت از این حیث که تخت است. این موضع البته با این نظریه مقید و مشروط است که انتقال اجسام بیجان از حالت سکون به حالت حرکت باید به وسیله یک عامل خارجی آغاز شده باشد. اما، چنانکه دیدیم، وقتی که عامل مانعی را برطرف می‌کند، مثلاً سوراخی در ته یک ظرف آب پدید می‌آورد، آب با حرکت مخصوص خود، یعنی حرکت طبیعی به طرف پایین، واکنش نشان می‌دهد. این ممکن است یک تناقض به نظر آید، یعنی از یک سواز اشیاء طبیعی به عنوان اینکه در خود مبدئی از حرکت دارند سخن رفته است؛ درحالی که، از سوی دیگر، ارسطو این قاعده کلی را مورد استفاده قرار می‌دهد که آنچه متحرک است به موجب عمل یک عامل خارجی متحرک است.^۲ اما ارسطو معتقد است که آغاز ظاهری حرکت

۱. *فیزیک*، بنا، ۱، ۱۹۲ ب ۱۳ به بعد.

۲. کلام ارسطو در *فیزیک*، ثنا ۱، ۲۴۱ ب ۳۹ به بعد و ثنا ۴، ۲۵۴ ب ۷ به بعد، ممکن است تا اندازه‌ای مبهم به نظر آید. وی می‌گوید که آنچه متحرک است به وسیله چیزی متحرک است، یا به وسیله خودش یا به وسیله چیز دیگر، نه اینکه هر شیء متحرکی به وسیله چیز دیگری متحرک است، لیکن بحثی که دنبال این گفتار می‌آید، وقتی در بر تو اصل وی درباره ←

به وسیله حیوانات، مثلاً وقتی که يك حيوان در پی غذا می رود، يك آغاز مطلق نیست، زیرا اگر غذا يك عامل جذاب خارجی نباشد حرکتی موجود نخواهد بود. به همین منوال، وقتی آب از وسط سوراخ ظرف می ریزد، از این حرکت به طرف پایین در واقع می توان چنان سخن گفت که گویی يك حرکت طبیعی عنصر است، مع هذا بالعرض معلول عامل خارجی است که سوراخی پدید کرده و بدین سان مانع حرکت طبیعی آب را بر طرف ساخته است، در حالی که مستقیماً معلول چیزی است که آب را پدید آورده و آن را سنگین ساخته است، یعنی به احتمال قوی معلول اضداد اولیه یعنی گرما یا سرما است. ارسطو این موضوع را با این گفتار بیان می کند که اجسام بیجان در خود «يك آغاز متحرک بودن» دارند اما نه «يك آغاز علت حرکت بودن».^۲

۲. حرکت به معنی وسیعتر منقسم است به کون (پدید آمدن) و فساد (از میان رفتن) از يك سو، و کینیزیس یا حرکت به معنی دقیقتر کلمه از سوی دیگر. حرکت (کینیزیس) به سه نوع تقسیم می شود — حرکت کیفی (کینیزیس کاتا توپویون یا کاتا پائوس: حرکت بر طبق کیفیت یا بر حسب انفعال)، حرکت کمی (کاتا توپوزون یا کاتا میگنوس: بر طبق کمیت یا بر حسب بزرگی) و حرکت مکانی (کینیزیس کاتا توپو یا کاتا توپون: حرکت بر طبق این یا بر حسب مکان). اولی استحاله (آلویوزیس) یا تغییر کیفی است، دومی افزایش و کاهش (آوکسزیس کای افئیریس) یا نمو و ذبول یا تغییر کمی، سومی انتقال و جابه جایی (فورا) یا حرکت به معنی معمول ما از این کلمه.^۴

۳. پیش فرضهای حرکت مکانی، و در واقع پیش فرضهای هر حرکتی، مکان و زمان اند. اینکه مکان (توپوس) وجود دارد ثابت می شود^۵ (الف) به وسیله جابه جا شدن چیزها، مثلاً به وسیله این حقیقت که جایی که آب هست، می تواند هوا باشد؛ و (ب) به وسیله این حقیقت که چهار عنصر مکانهای طبیعی خود را دارند. این تمایزات مکان طبیعی صرفاً نسبی، یعنی نسبت به ما، نیستند بلکه مستقلاً موجودند: مثلاً «بالا» مکانی است که آتش به سوی آن حرکت می کند و «پایین» مکانی است که خاک به سوی آن حرکت می کند. بنابراین مکان وجود دارد و ارسطو آن

→ تقدم فعل به قوه و در پر تو دلایل وی برای هستی محرك نامتحرك فهمیده شود به روشنی کافی نشان می دهد که در دید او هیچ شیء متحرکی نمی تواند آغازگر مطلق حرکت باشد. هر چه به طور مطلق آغازگر حرکت است خود باید نامتحرك باشد. اینکه آیا تعداد کنیری از محرکهای نامتحرك وجود دارد یا نه البته مسأله دیگری است. اما آن اصل (تقدم فعل به قوه) واضح است.

۳. فیزیک، ۲۵۴ ب ۳۳ - ۲۵۶ الف ۳. و رجوع کنید به درباره آسمان، ۲۱۱ الف ۹-۱۲.

۴. فیزیک، اپیلن ۲، ۲۲۶ الف ۲۴ به بعد؛ تا ۲۶۰ الف ۲۶ به بعد.

۵. فیزیک، دلنا، ۲۰۸ الف ۲۷ به بعد.

را چنین تعریف می‌کند «اولین حدّ غیر متحرّک حاوی». ۶ پس «مکان» (توپوس) ارسطو حدّی است که یک جسم درون آن است، حدّی که به عنوان نامتحرّک ملحوظ است. اگر این تعریف قبول شود پس بدیهی است که هیچ مکان خالی و هیچ مکانی خارج از جهان یا عالم نمی‌تواند موجود باشد، زیرا مکان حدّ داخلی جسم حاوی است. اما ارسطو بین ظرف یا حاوی یک جسم و مکانش فرق نهاده است. در مورد قایقی که به وسیله رودخانه‌ای در حرکت و انتقال است، رودخانه — که خود متحرّک است — بیشتر ظرف قایق است تا مکان آن. پس مکان اولین حدّ نامتحرّک حاوی، بر حسب حدّ بیرونی آن، است. شاهد واقعی مدّعا این است که بر طبق نظر ارسطو کلّ رودخانه مکان قایق است و مکان هر که در آن است، به دلیل اینکه کلّ رودخانه در سکون است (هوتی آکینتون هُ پاس^۷: زیرا که تمامش نامتحرک است). بدین ترتیب هر چیزی در جهان جسمانی (طبیعت) در مکانی است، و حال آنکه خود جهان در مکان نیست. بنابراین چون حرکت به واسطه تغییر مکان حادث می‌شود، خود جهان نمی‌تواند به طرف جلو حرکت کند، بلکه فقط با گردش و چرخش حرکت می‌کند.

۴. بر طبق نظر ارسطو یک جسم می‌تواند تنها به وسیله یک محرّک بالفعل که در تماس با متحرّک است متحرّک شود. پس درباره پرتابه‌ها^۸ چه باید بگوئیم؟^۹ نخستین محرّک نه تنها حرکت بلکه نیروی محرّک را نیز به یک واسطه، مثلا هوا یا آب، انتقال می‌دهد. اولین ذرات و اجزای متحرّک هوا دیگر ذرات و اجزاء و پرتابه‌ها را حرکت می‌دهند. اما این نیروی محرّک نسبت به مسافت کاهش می‌یابد، به طوری که در پایان جسم پرتاب شده صرف نظر از نیروهای متضاد ساکن می‌شود. بدین ترتیب ارسطو به قانون «ماند»^{۱۰} (تعطل) عقیده‌ای نداشت: وی درباره حرکت قسری به عنوان متمایل به کاهش سرعت فکر می‌کرد، در صورتی که حرکت «طبیعی» متمایل به افزایش سرعت است. (رجوع کنید به فیزیک، ۲۳۰ الف ۱۸ به بعد.) در این باره مثلا سن توماس، کسی که نظریه نیروی حرکت آنی^{۱۱} فیلوپونوس^{۱۲}، ال بطروجی^{۱۳}، الیوی^{۱۴}، و

۶. فیزیک، دلتا ۴، ۲۱۲ الف ۲۰ به بعد.

۷. فیزیک، دلتا ۴، ۲۱۲ الف ۱۶-۲۰.

8. projectiles

۹. فیزیک، ۲۱۵ الف ۱۴ به بعد؛ ۲۶۶ ب ۲۷ به بعد.

10. inertia 11. impetus

۱۲. Philoponus (قرن پنجم - ششم میلادی): نویسنده حوزة فلسفی اسکندریه. به عنوان شارح و منتقد ارسطو تأثیری عمیق بر نسلهای بعد داشته است. — م.

۱۳. Al Bitrogi. نورالدین ابواسحاق البطرروجی، که مؤلفان قرون وسطایی وی را Alpetragius نامیده‌اند، منجم اسپانیایی - عرب وشاگرد و دوست ابن طفیل (در حدود ۶۰۰/۱۲۰۰) بود. — م.

۱۴. Olivi (۱۲۴۸ - ۱۲۹۸) (بالیو) پیر الیوی، متکلم فرانسوی. — م.

غیره را نپذیرفته، از ارسطو پیروی کرده است.

۵. دربارهٔ زمان، ارسطو خاطر نشان می‌کند که آن رانمی‌توان بسادگی با حرکت یا تغییر یکی گرفت، زیرا حرکات بسیارند، و حال آنکه زمان یکی است.^{۱۵} مع‌هذا، زمان به وضوح با حرکت و تغییر مرتبط است: اگر ما از تغییر ناآگاه باشیم، از زمان نیز ناآگاهیم. تعریفی که ارسطو از زمان داده است این است «زمان عبارت است از شمارش حرکات بر حسب قبل و بعد [از لحاظ تقدم و تأخر.]» (هُد خرونوس آریتموس اِستی کینزئوس کاتاتو پروترونی کای هوسیترون)^{۱۶} وی در این تعریف به عدد محض اشاره نمی‌کند، بلکه به عدد به معنی شمرده شده (مورد شمارش)، یعنی به جنبهٔ قابل شمارش حرکت، اشاره می‌کند. اما زمان متصل است، چنانکه حرکت متصل است: یعنی شامل نقاط جدا و مجزا نیست.

فقط چیزهایی که در حرکت یا در سکونند بدین معنی که قابل حرکند، در زمان هستند: آنچه ازلی و ابدی و نامتحرک است در زمان نیست. (حرکت ازلی و ابدی است اما بدیهی است که نامتحرک نیست؛ بنابراین در زمان است، و بالضرورة نتیجه می‌شود که زمان نیز ازلی و ابدی است، به این معنی که هرگز آغاز نشده است و هرگز پایان نخواهد یافت.) باید توجه کرد که حرکت مورد اشاره بالضرورة حرکت مکانی نیست، زیرا ارسطو صریحاً می‌پذیرد که تصدیق حتی تغییری در حالت ذهن کسی می‌تواند ما را قادر به تصدیق مرور زمان سازد. در مورد بیان ارسطو که زمان عبارت است از آن چیز که در حرکت شمرده می‌شود، منظور این نیست که این طور فهمیده شود که گویی ما می‌توانیم آنات منطوی در تغییر را بشماریم، گویی مدت تغییر از نقاط جدا و مجزای زمان ساخته شده است: منظور او این است که، وقتی کسی از زمان آگاه است، کثرت، یعنی کثرت دوره‌ها و مراحل تغییر، را تصدیق می‌کند. پس زمان آن جنبه از عنصر تغییر یا حرکت است که برای ذهن ممکن می‌سازد که کثرتی از مراحل را تصدیق کند.^{۱۷}

اگر بخواهیم زمان را اندازه بگیریم، باید مقیاسی برای اندازه‌گیری داشته باشیم. بر طبق نظر ارسطو، حرکت در یک خط مستقیم برای این مقصود رضایت بخش نیست، زیرا یکسان و یکنواخت نیست. اگر حرکت حرکت طبیعی باشد شتاب می‌گیرد؛ اگر غیر طبیعی باشد روی در درنگی دارد. پس چه حرکتی است که هم طبیعی است و هم یکنواخت؟ در نظر ارسطو حرکت به صورت دایره طبیعی یکنواخت است، و گردش افلاک آسمانی حرکتی طبیعی است. بدین ترتیب

۱۵. فیزیک، دلتا ۱۰-۱۱، ۲۱۸، الف ۳۰ به بعد.

۱۶. فیزیک، دلتا ۱۱، ۲۱۹، ب ۲-۱ به بعد؛ ۲۲۰، الف ۲۴-۲۵ به بعد.

۱۷. رجوع کنید به رُس، فیزیک، ص ۶۵.

این گونه حرکت برای مقصود ما مناسبتر است — و تعیین زمان به وسیله خورشید موجه خواهد بود.^{۱۸}

ارسطو این سؤال را مطرح می‌کند،^{۱۹} هر چند آن را به تفصیل مورد بحث قرار نمی‌دهد، که آیا اگر ذهنی نباشد زمان خواهد بود؟ به عبارت دیگر، چون زمان اندازه حرکت یا حرکت به عنوان شمردنی است، آیا اگر ذهنی نباشد که بشمارد زمانی موجود خواهد بود؟ وی پاسخ می‌دهد که زمانی، به مفهوم اخص کلمه، وجود نخواهد داشت، هر چند موضوع^{۲۰} زمان موجود خواهد بود. پروفیسور رُس اظهار نظر می‌کند که این موضع با بیان کلی ارسطو درباره متصل سازگار است.^{۲۱} در متصل هیچ اجزاء بالفعلی وجود ندارد، بلکه فقط اجزاء بالقوه وجود دارد. آنها وقتی به هستی بالفعل درمی‌آیند که حادثه‌ای متصل را درهم بشکند و خرد کند. همین طور است در مورد زمان یا مدت. «آنات» درون مدت توسط ذهنی که «آنات» را درون آن مدت تشخیص می‌دهد به هستی بالفعل درمی‌آیند. این مشکل که آیا وقتی که هنوز هیچ ذهنی در هستی نبوده است زمان می‌توانست وجود داشته باشد، در نظر اول برای ارسطو مشکلی نیست، زیرا وی فکر می‌کرد که حیوانات و آدمیان همیشه موجود بوده‌اند. اما مشکل مهمتر این است که شمردن، ایجاد اجزاء نیست، بلکه تصدیق اجزاء قبلا موجود است.^{۲۲} در هر حال، اگر زمان نبود تغییر چگونه می‌توانست باشد؟ ما در جواب می‌توانیم پیشنهاد کنیم که چون بر طبق نظر ارسطو، زمان واقعا از قبل و بعد حرکت متمایز نیست، زمان به طور مستقل از ذهن موجود است، زیرا حرکت چنین است (مستقل از ذهن وجود دارد)، هر چند، اگر بتوان گفت، متمم و مکملی از ذهن دریافت می‌کند.^{۲۳} «اجزاء» زمان بالقوه‌اند به این معنی که از لحاظ صوری از یکدیگر مشخص نیستند مگر به وسیله «شمارش» ذهن؛ لیکن آنها به این معنی بالقوه نیستند که هستی واقعی جدا از ذهن ندارند. موضع ارسطو موضع کانت نیست، و به خودی خود به موضع کانت نیز رهنمون نمی‌شود.

۶. ارسطو مسأله امکان نامتناهی را مطرح می‌کند.

(الف) وی می‌گوید که يك جسم نامتناهی غیر ممکن است،^{۲۴} زیرا هر جسمی محدود به يك سطح است، و هیچ جسمی که محدود به يك سطح است نمی‌تواند نامتناهی باشد. او همچنین

۱۸. فیزیک، ۲۲۳ الف ۲۹ - ۲۲۴ الف ۲. ۱۹. فیزیک، ۲۲۳ الف ۲۱ - ۲۹.

20. substratum

۲۱. رُس، فیزیک، ص ۶۸. ۲۲. رُس، فیزیک، ص ۶۹.

۲۳. یعنی با اینکه زمان مستقل از ذهن است، لیکن در تمام و کامل شدن معنی آن ذهن هم دخالت دارد. — م.

۲۴. فیزیک، ۵، ۲۰۴ الف ۳۴ - ۲۰۶ الف ۷.

عدم امکان يك جسم موجود بالفعل نامتناهی را با نشان دادن اینکه آن نمی تواند مرکب یا ساده باشد اثبات می کند. مثلاً، اگر فرض شود که آن مرکب است، عناصری که از آنها ترکیب شده است خود یا نامتناهی اند یا متناهی. حال، اگر يك عنصر نامتناهی است و عنصر یا عناصر دیگر متناهی، در آن صورت اولی (عنصر نامتناهی) دومی (عنصر یا عناصر متناهی) را محو می کرد، و حال آنکه برای هر دو عنصر محال است که نامتناهی باشند، زیرا يك عنصر نامتناهی مساوی کل جسم خواهد بود. دربارهٔ عناصر متناهی، ترکیب چنین عناصری یقیناً يك جسم بالفعل نامتناهی نخواهد ساخت. ارسطو همچنین ملاحظه کرده است که هستی «بالا» و «پایین» مطلق، که وی پذیرفته است، نشان می دهد که يك جسم موجود بالفعل نامتناهی نمی تواند وجود داشته باشد، زیرا چنین تمایزاتی در مورد يك جسم نامتناهی بی معنی خواهد بود. همچنین يك عدد بالفعل نامتناهی نمی تواند موجود باشد، زیرا عدد چیزی است که قابل شمردن است، در صورتی که يك عدد نامتناهی را نمی توان شمرد.^{۲۵}

(ب) از سوی دیگر، هر چند ارسطو يك جسم یا عدد موجود بالفعل نامتناهی را رد کرد، نامتناهی را به معنایی دیگر پذیرفت.^{۲۶} نامتناهی بالقوه وجود دارد. مثلاً، هیچ امتداد مکانی يك نامتناهی بالفعل نیست، بلکه بالقوه نامتناهی است به این معنی که به طور نامتناهی تقسیم پذیر است. يك خط شامل بی نهایت نقاط بالفعل نیست، زیرا خط يك متصل است (به این طریق است که ارسطو در فیزیک می گوید که مشکلات مطرح شده توسط زنون الثانی را رفع کند)، اما خط به طور نامتناهی تقسیم پذیر است، هر چند این تقسیم بالقوه نامتناهی هرگز کاملاً بالفعل متحقق نخواهد شد. از طرف دیگر زمان بالقوه نامتناهی است، زیرا قابلیت افزایش آن نامحدود است؛ اما زمان هرگز به عنوان يك نامتناهی بالفعل موجود نیست، زیرا يك متصل متوالی است و اجزای آن هیچگاه با هم وجود ندارند. بنابراین زمان در تقسیم پذیری نامتناهی با امتداد مکانی شباهت دارد (هر چند عدم تناهی بالفعل هرگز متحقق نیست)، اما همچنین از راه افزایش به طور بالقوه نامتناهی است، و در این باره با امتداد اختلاف دارد، زیرا بنا بر نظر ارسطو امتداد حد اکثری دارد، ولو اینکه حد اقلی ندارد. سوّمین نامتناهی بالقوه عدد است، که در اینکه از راه افزایش به طور بالقوه نامتناهی است شبیه زمان است، زیرا شما نمی توانید تا عددی بشمرید که ورای آن هر شمارش و افزایشی غیر ممکن باشد. اما عدد در اینکه قابلیت تقسیم نامتناهی ندارد هم با زمان و هم با امتداد متفاوت است، به این دلیل که حد اقلی دارد — واحد.

۲۶. فیزیک، ۲۰۶ الف ۹ به بعد.

۲۵. فیزیک، ۲۰۴ ب ۷ - ۱۰.

۷. بر طبق نظر ارسطو، هر حرکت طبیعی به سوی غایتی متوجه است،^{۲۷} غایتی که در طبیعت مورد جستجوست چیست؟ پیشرفت از یک حالت بالقوه به یک حالت بالفعل است، یعنی تجسم صورت در ماده. در نزد ارسطو نیز مانند افلاطون نظر غایت‌انگاران طبیعت بر نظر مکانیکی آن غالب است، هر چند دشوار می‌توان دریافت که چگونه ارسطو می‌توانست از لحاظ منطقی غایت‌انگاری آگاهانه را در مورد طبیعت به طور کلی بپذیرد. اما غایت‌انگاری همه جا نافذ و غالب نیست، زیرا ماده گاهی مانع عمل غایت‌انگاری است (چنانکه مثلاً در تولید موجودات ناقص الخلقه، که باید آن را به ماده ناقص نسبت داد.^{۲۸}) بدین ترتیب عملکرد غایت‌انگاری در هر مورد خاص ممکن است متحمل دخالتی ناشی از وقوع حادثه‌ای بشود که لااقل برای غایت مورد بحث مفید نباشد، لیکن وقوع آن به سبب بعضی اوضاع و احوال غیر قابل اجتناب است. این امر «خودبه‌خودی» (تو اتوماتون) یا «اتفاقی و تصادفی» است، و شامل حوادثی است که «از طریق طبیعت» هستند، هر چند نه «بر طبق طبیعت»، مثلاً تولید یک ناقص الخلقه از طریق توالد و تناسل. چنین رخدادهایی نامطلوبند و ارسطو آنها را از بخت (توخه) متمایز می‌داند که دلالت بر وقوع حادثه مطلوبی دارد، مثلاً حادثه‌ای که ممکن است غایت دلخواه عامل صاحب‌هدفی باشد، از قبیل یافتن گنجی در مزرعه‌ای.^{۲۹}

چيست که به ارسطو اجازه می‌دهد که از «طبیعت» به عنوان دارای غایت سخن بگوید؟ افلاطون مفاهیم «نفس جهانی» و «دمیورژ» را مورد استفاده قرار داده بود، و بدین سان می‌توانست از غایات در طبیعت سخن بگوید، لیکن ارسطو چنان سخن می‌گوید که گویی فعالیت غایت‌انگاران‌ای در درون خود طبیعت وجود دارد. وی در واقع لدی الاقتضا از خدا (ه‌ثوس) سخن می‌گوید، لیکن هرگز هیچ بیان رضایت‌بخشی از رابطه طبیعت با خدا ارائه نمی‌دهد، و آنچه درباره خدا در مابعدالطبیعه می‌گوید ظاهراً مانع هر فعالیت غایت‌مندانه‌ای در طبیعت از جانب خداوند است. احتمالاً درست است که گفته شود که علاقه فزاینده ارسطو به علم تجربی وی را به فراموشی و غفلت از هر تنظیم و ترتیب واقعی موضع و نظرش کشانید، و حتی وی را در معرض اتهام موجه ناسازگاری با فرض‌های قبلی مابعدالطبیعی‌اش قرار می‌دهد. در حالی که ما نمی‌خواهیم این نظر ارسطو را که در طبیعت غایت‌انگاری وجود دارد رد کنیم یا مورد چون و چرا قرار دهیم، به نظر می‌رسد که مجبوریم بپذیریم که نظام مابعدالطبیعی و

۲۷. درباره آسمان، آلفا ۴، ۲۱۷ الف ۳۳. «خدا و طبیعت هیچ‌گونه کار بی‌هوده‌ای انجام نمی‌دهند.»

۲۸. درباره کون و فساد، ۷۶۷ ب ۱۳-۲۳.

۲۹. فیزیک، بتا، ۴-۶. و رجوع کنید به مابعدالطبیعه، اپسیلون، ۲-۳.

الهیات ارسطو به او توجیه اندکی برای این گونه سخن گفتن از طبیعت می‌دهد، چنانکه مکرراً چنین سخن می‌گوید، که گویی طبیعت يك عامل آگاهانه و اصل سازمان‌دهنده است. از چنین زبانی به نحو اشتباه‌ناپذیری بوی افلاطونی شنیده می‌شود.

۸. بر طبق نظر ارسطو جهان شامل دو عالم متمایز است — عالم فوق القمر و عالم تحت القمر. در عالم فوق القمر ستارگانند، که فسادناپذیرند و هیچ تغییری غیر از حرکت مکانی تحمل نمی‌کنند، حرکت آنها مدور است و نه مستقیم، که حرکت طبیعی چهار عنصر است. ارسطو نتیجه می‌گیرد که ستارگان مرکبند از يك عنصر مادی متفاوت، یعنی اثير، که عنصر پنجم و مافوق و برتر است، و هیچ تغییری غیر از تغییر مکان به صورت حرکت مستدیر نمی‌پذیرد. ارسطو به این نظریه معتقد بود که زمین، با شکل کروی، در مرکز جهان به حال سکون است، و گرد آن لایه‌های متحد‌المرکز و کروی آب و هوا و آتش یا لایه گرم (هیپوکوما) قرار دارد. در ورای اینها افلاك آسمانی قرار دارند، که خارجی‌ترین آنها فلك ستارگان ثابت است، که حرکت خود را به محرک اول مدیون است. با قبول عدد سی و سه از کالیپوس^{۳۰} به عنوان عدد افلاك که باید برای تبیین حرکت سیارات از پیش فرض شده باشد، ارسطو همچنین بیست و دو فلك با حرکت معکوس را، که بین دیگر افلاك واقع شده‌اند، تا گرایش يك فلك را به آشفتن و برهم زدن حرکت يك سیاره در فلك محیط بعدی خنثی و بی‌اثر کنند، پذیرفت. بدین ترتیب وی قائل به پنجاه و پنج فلك بود، به استثنای خارجی‌ترین فلك؛ و این است تبیین پیشنهاد او در مابعدالطبیعه که علاوه بر محرک اول که خارجی‌ترین فلك را حرکت می‌دهد پنجاه و پنج محرک نامتحرک وجود دارند. (وی خاطر نشان می‌کند که اگر شماره اودوکسوس^{۳۱} به جای شماره کالیپوس پذیرفته شود، پس تعداد افلاك چهل و نه خواهد بود).^{۳۲}

۹. اشیاء جزئی در این عالم به وجود می‌آیند و از میان می‌روند، لیکن انواع و اجناس ازلی و ابدی‌اند. بنابراین در نظام ارسطو تطوّر و تکامل به معنی جدید یافت نمی‌شود. اما هر چند ارسطو نمی‌تواند نظریه‌ای درباره تطوّر و تکامل جسمانی، یعنی تکامل انواع، بی‌روراند، می‌تواند نظریه‌ای درباره آنچه ممکن است تکامل «ایدئال» نامیده شود بی‌روراند و می‌پروراند، یعنی نظریه‌ای درباره ساختمان جهان، نظریه‌ای راجع به درجات وجود، که در آن همواره صورت هر چه مرتبه وجود بالا می‌رود غالب تر و مسلط تر است. پایین‌ترین درجه ماده

۳۰. Calippus: عضو لوکتوم که در تحقیقات نجومی ابتکار با او بود. — م.

۳۱. Eudoxus: ریاضی‌دان و ستاره‌شناس یونانی معاصر ارسطو و عضو لوکتوم. — م.

۳۲. رجوع کنید به مابعدالطبیعه، لامبدا، ۸.

غیر آلی است، و بالای آن ماده آلی، و گیاهان کمتر کاملند تا حیوانات. با وجود این، حتی گیاهان دارای نفس اند، که اصل و مبدأ حیات است، و ارسطو آن را به عنوان «کمال اول^{۳۳} [فعلیت تام، اِنْتَلِخِیا] برای جسم طبیعی که دارای استعداد حیات [حیات بالقوه] است» یا به عنوان «کمال اول برای جسم طبیعی آلی» (در باره نفس بتا دفتر اول، ۴۱۲ الف ۲۷ - ب ۴) تعریف می‌کند. نفس که فعل بدن است در عین حال صورت و مبدأ حرکت و غایت است. بدن برای نفس است، و هر اندامی غایت و غرض خود را دارد، غایت و غرضی که مستلزم فعالیت است.

ارسطو در آغاز کتاب درباره نفس اهمیت پژوهشی درباره نفس را خاطر نشان می‌کند، زیرا نفس به اصطلاح اصل و مبدأ حیاتی در موجودات زنده است.^{۳۴} اما وی می‌گوید که این مسأله ای است دشوار، زیرا تعیین روش صحیحی که باید به کار گرفته شود آسان نیست؛ لیکن اصرار دارد - و چقدر حکیمانه - که فیلسوف نظری و فیلسوف قائل به اصالت طبیعت هر متفکری تصدیق کرده باشد که علوم مختلف روشهای مختلف خود را دارند، و از این که چون يك علم خاص نمی‌تواند روش شیمی‌دان یا دانشمند طبیعی را به کار گیرد، نتیجه نمی‌شود که همه نتایج آن بالضرورة باید باطل و نادرست باشد.^{۳۵}

ارسطو می‌گوید^{۳۶} که جوهر مرکب يك جسم (بدن) طبیعی برخوردار از موهبت حیات است، که اصل و مبدأ این حیات نفس (پسوخته) نامیده شده است. بدن نمی‌تواند نفس باشد، زیرا بدن حیات نیست بلکه چیزی است که حیات دارد. (در دفتر اول درباره نفس، جایی که ارسطو تاریخچه روان‌شناسی را ارائه می‌دهد، نسبت به نظریات فلاسفه مختلف درباره نفس خاطر نشان می‌کند که «بیشترین اختلاف بین فلاسفه ای است که اصول و عناصر نفس را جسمانی می‌شمرند و کسانی که آنها را غیر جسمانی می‌دانند.» ارسطو خود را در عداد افلاطونیان یعنی مخالف پیروان لویکیپوس و دموکریتس قرار می‌دهد.) پس بدن باید به عنوان ماده نسبت به نفس باشد، در حالی که نفس به عنوان صورت یا فعل نسبت به بدن است. از این رو ارسطو، در تعریف نفس، از آن به عنوان کمال یا فعل بدن سخن می‌گوید که حیات را بالقوه

۳۳. کمال اول آن است که شیء در حد ذات به آن کامل است مثلاً ناطق کمال اول است برای انسان. زیرا اگر ناطق نباشد انسان تحقق نمی‌یابد. کمال ثانی آن است که شیء به آن درصفتش کامل می‌شود مثل اینکه انسان نویسنده است چه انسان در حد ذات محتاج به آن نیست. - م.

۳۴. درباره نفس، ۴۰۲ الف ۹-۱. ۳۵. درباره نفس، ۴۰۲ الف ۱۰ به بعد.

۳۶. درباره نفس، ۴۱۲ الف.

داراست — «قابلیت حیات»، چنانکه وی اظهار نظر می کند، به چیزی که فاقد نفس است دلالت نمی کند بلکه به چیزی دلالت می کند که دارای آن است. بنابراین نفس تحقق بدن است و از آن جدا نشدنی است (هر چند ممکن است اجزائی وجود داشته باشند — چنانکه ارسطو معتقد بود که وجود دارند — که بتوانند جدا باشند، زیرا آنها دقیقاً تحققهای بدن نیستند). بدین ترتیب نفس علت و اصل بدن زنده است، (الف) به عنوان منشأ حرکت،^{۳۷} (ب) به عنوان علت غائی، و (ج) به عنوان جوهر واقعی (یعنی علت صوری) اجسام جاندار.

انواع مختلف نفس سلسله و مجموعه ای تشکیل می دهند بدین گونه که بالاتر مستلزم پایین تر است، اما نه برعکس. پایین ترین صورت نفس، نفس غاذیه یا نباتی (تو ثرپتیکون) است که فعالیتهای هضم و تولید مثل را انجام می دهد. این نفس نه تنها در نباتات بلکه در حیوانات نیز یافت می شود؛ مع هذا می تواند بنفسه، چنانکه در گیاهان چنین است، موجود باشد. برای آنکه هر شیء زنده ای به هستی خود ادامه دهد، این وظایف و عملکردها ضروری است: بنابراین اینها در همه موجودات زنده یافت می شوند، اما در گیاهان به تنهایی یافت می شوند، یعنی بدون فعالیتهای بالاتر نفس. برای گیاهان احساس ضروری نیست، زیرا آنها حرکت نمی کنند بلکه غذای خود را به طور خودبه خودی جذب می کنند. (همین امر در واقع درباره حیوانات بیحرکت صادق و معتبر است.) اما حیوانات که دارای نیروی حرکتند باید احساس داشته باشند، زیرا اگر نتوانند غذای خود را وقتی یافتند تشخیص دهند برای آنها بیفایده خواهد بود که در جستجوی غذای خود حرکت کنند.

پس حیوانات دارای صورت عالیت نفس، یعنی نفس حساسه، هستند که سه نیروی ادراک حسی (تو ایستتیکون)، میل و شوق (تو آرکتیکون)، و حرکت مکانی (تو کینتیکون کاتا تو یون) را به کار می اندازد.^{۳۸} تخیل (فانتاسیا) نتیجه قوه حساسه است، و حافظه توسعه بیشتر این قوه است.^{۳۹} درست همان طور که ارسطو ضرورت تغذی را برای حفظ حیات خاطر نشان کرده است، همین طور ضرورت لمس را برای اینکه یک حیوان قادر به تشخیص غذای خود باشد، لاقول وقتی با آن در تماس است، نشان می دهد.^{۴۰} طعم که آنچه غذاست، به وسیله آن، حیوان

۳۷. ارسطو اصرار دارد که اگر حرکت به عنوان خصیصه نفس تعیین شود نفس بد تعریف شده است. نفس فعالانه حرکت می دهد اما خودش حرکت نمی کند. این نظر بر ضد نظریه افلاطونی نفس به عنوان یک موجود متحرک به خود است. رجوع کنید به درباره نفس، آلفا، ۳.

۳۸. درباره نفس، بتا ۳.

۳۹. درباره نفس، ۳، ۴۲۷ ب ۲۹ به بعد؛ خطابه، آلفا ۱۱، ۱۳۷۰ الف ۲۸ - ۳۱؛ درباره حافظه، ۱؛ آنالو طبقای دوم، بتا ۱۹، ۹۹ ب ۳۶ به بعد.

۴۰. درباره نفس، ۳، ۱۲. رجوع کنید به درباره حس، ۱.

را به سوی خود می‌کشاند، و آنچه غذا نیست او را از خود می‌راند، نیز لازم است. حواس دیگر، هر چند دقیقاً ضروری نیستند، برای خوشی و آسایش حیوان به کارند.

۱۰. در درجه بالاتر از نفس حیوانی صرف، نفس انسانی است. این نفس نیروهای نفوس پایین تر یعنی توثر پتیکون (غذایه)، تو آستتیکون (ادراک حسی)، تو آرکتیکون (میل یا شوق)، تو کیتتیکون کاتا توپون (حرکت مکانی) را در خود جمع دارد، لیکن نفس انسانی با داشتنِ نوس (عقل)، تو دیانوتیکون (مدرکه)، از مزیت خاصی برخوردار است. قوه مدرکه به دو طریق فعال است، به عنوان نیروی فکر علمی (لوگوس، نوس تئوریتیکوس: عقل نظری = تو ایستمونیکون: عقل علمی) و به عنوان نیروی اندیشه و تأمل (دیانو یا پراکتیکه: عقل عملی = لوگستیکون: عقل حسابگر). اولی حقیقت را به عنوان متعلق خود دارد، یعنی حقیقت به خاطر خودش، در حالی که برای دومی حقیقت به عنوان هدف است، نه به خاطر خودش بلکه برای مقاصد و اغراض عملی و مصلحت آمیز. همه قوای نفس، به استثنای عقل (نوس) از بدن جدا نشدنی و فناپذیرند؛ اما نوس قبل از تن وجود داشته و غیر فانی است. «نتیجه این می‌شود که فقط عقل است که از در [مرگ] به در خواهد رفت و تنها از بهر خدایان خواهد بود.»^{۴۱} اما این عقل که به بدن وارد شده، به یک اصل بالقوه نیازمند است — یک لوح نانوخته^{۴۲}، که بتواند بر آن صور را منطبق سازد؛ و بدین سان ما تمایز بین عقل فعال (نوس پوتیکوس) و عقل منفعل (نوس پاتتیکوس) را داریم. (خود ارسطو از توپوین (فاعل) سخن می‌گوید: عبارت نوس پوتیکوس (عقل فعال) نخست نزد اسکندر افرودیسی^{۴۳}، در حدود ۲۲۰ میلادی، یافت شده است). عقل فعال^{۴۴} صور را از تصاویر یا اشباح و تخیلات^{۴۵} انتزاع می‌کند، که، وقتی در عقل منفعل^{۴۶} پذیرفته و دریافت شد، مفاهیم بالفعل اند. (ارسطو توجه کرد که تخیلات و تصورات در هر تفکری به کار می‌رود). فقط عقل فعال غیر فانی است. «همین عقل است که چون ذاتاً فعل است مفارق و غیر منفعل و عاری از اختلاط است، زیرا فاعل همواره با ارزش تر از منفعل، و اصل و مبدأ اشرف از ماده است... تنها اوست که فنا ناپذیر و ازلی و ابدی است... در صورتی که عقل منفعل فناپذیر است.»^{۴۷} به این مطلب بزودی بازخواهم گشت.

۱۱. اگر ما مسأله عقل فعال (نوس پوتیکوس) را کنار بگذاریم، واضح است که ارسطو در

۴۱. درباره کون و فساد، بتا ۳، ۷۳۸ ب ۲۷ به بعد.

42. tabula rasa 43. Alexander Aphrodisien

44. active intellect 45. phantasmata

46. passive intellect

۴۷. درباره نفس، دفتر سوم، ۵، ۴۳۰ الف ۱۷ به بعد.

کتاب دربارهٔ نفس به دوگانه‌انگاری^{۴۸} افلاطونی معتقد نیست، زیرا وی نفس را کمال (فعلیت تام) بدن می‌داند، به طوری که این دو یک جوهر را تشکیل می‌دهند. به طور کلی ارسطو قائل به اتحاد خیلی نزدیکتری میان نفس و بدن است تا افلاطونیان: این گرایش که به تن همچون گور نفس بنگرند گرایش ارسطو نیست. بلکه خیر نفس در این است که با بدن متحد باشد، زیرا فقط در این صورت می‌تواند قوای خود را به کار اندازد. این نظری بود که ارسطوئیان قرون وسطایی، نظیر سن توماس، قبول و اقتباس کردند، هر چند بسیاری از متفکران بزرگ مسیحی به زبانی که یادآور سنت افلاطونی است سخن گفته بودند — کافی است که فقط دربارهٔ آگوستین بیندیشیم. ارسطو اصرار داشت که حوزهٔ افلاطونی موفق نشد که تبیین رضایت بخشی از اتحاد نفس با بدن ارائه دهد. وی می‌گوید که آنان ظاهراً فرض می‌کنند که هر نفسی می‌تواند در هر بدنی خود را متناسب با آن سازد. این نمی‌تواند درست باشد، زیرا هر بدنی به ظاهر صورت و خصیصهٔ متمایزی دارد.^{۴۹} «اندیشه‌ای مانند اندیشهٔ دکارت، که هستی نفس نخستین امر یقینی است و هستی مادهٔ یک استنتاج بعدی است، در نظر ارسطو باطل جلوه می‌کرد. تمامی خود، نفس و بدن مانند هم، چیزی است معلوم و نه مورد چون و چرا.»^{۵۰} نیازی به گفتن نیست که اگر ارسطو می‌بود و با نظر دکارتی مخالفت می‌کرد، مخالف موضع کسانی نیز بود که تمامی نفس انسانی و همهٔ فعالیت‌های آن را به نوعی پدیدار فرعی^{۵۱} بدن احاله و تأویل می‌کنند و عالیت‌ترین فعالیت فکر انسانی را صرفاً یک شکوفایی مغزی دانند، هر چند جهت علم النفس ارسطو، چنانکه پیش می‌رفت، ظاهراً متوجه موضعی بوده است کاملاً شبیه موضع معتقدان به پدیدار فرعی، بخصوص اگر کسی در این فرض مُحق باشد که عقل فعال انسان، در نظر ارسطو اصل متفردی نیست که بعد از مرگ به عنوان روح فردی مثلاً سقراط یا کالیاس باقی بماند. اما فقدان نظریهٔ ای دربارهٔ تطور و تحول تاریخی موجودات زنده بالطبع ارسطو را از قبول نظریهٔ پدیدار فرعی^{۵۲} به معنی جدید آن مانع می‌شد.

۱۲. سؤال کهنه باز مطرح می‌شود، «نظریهٔ دقیق ارسطو دربارهٔ عقل فعال چه بود؟» نظریهٔ دقیق ارسطو را کسی نمی‌تواند ارائه دهد: این نظریه موضوع تفسیر و تعبیر است و تفسیرهای مختلفی هم در دنیای باستان و هم در دنیای جدید اظهار شده است. آنچه ارسطو در کتاب دربارهٔ نفس می‌گوید به شرح ذیل است: «این عقل (نوس)، چون ذاتاً بالفعل است، مفارق و فناپذیر

48. dualism

۵۰. رُس، ارسطو، ص ۱۳۲.

۴۹. دربارهٔ نفس، ۴۱۴ الف ۱۹ به بعد.

51. epiphenomenon

52. epiphenomenalism

و نامخلوط است. زیرا فاعل همواره ارجمندتر از منفعل است، و اصل نخستین شریفت‌تر از ماده است. معرفت بالفعل با متعلق خود یکی است؛ معرفت بالقوه در فرد زماناً مقدم است، لیکن به طور کلی زماناً مقدم نیست؛ اما نوس (عقل) چنین نیست که گاهی بیندیشد و گاهی نبیندیشد. فقط وقتی مفارق شود همان است که بالذات هست، و تنها این است که فنا ناپذیر و ازلی و ابدی است. مع ذلك ما به یاد نمی‌آوریم، زیرا عقل فعال نامفعل است، اما عقل منفعل فسادپذیر است، و بدون عقل فعال هیچ چیز نمی‌اندیشد.^{۵۳}

از این سخن پر بحث و جدال تفسیرهای گوناگونی داده شده است. اسکندر افرودیسی^{۵۴} (مشهور در حدود ۲۲۰ میلادی) «عقل»، یعنی عقل فعال، را با خدا یکی گرفته است، و زابارلا^{۵۵} (پایان قرن ششم و آغاز قرن هفتم میلادی) در این باره از او پیروی کرده است، کسی که عملکرد خداوند را در نفس اشراق و تنویر آنچه بالقوه شناخته شده می‌داند، چنانکه نور خورشید آنچه را قابل رؤیت است بالفعل مرئی می‌سازد. هرچند، چنانکه دیوید رُس^{۵۶} خاطر نشان می‌کند، بالضرورة غیر منطقی و ناسازگار خواهد بود که ارسطو در کتاب درباره نفس راجع به درونی بودن خداوند سخن بگوید، و در مابعدالطبیعه درباره تعالی او، و حال آنکه از سوی دیگر ممکن است چنین باشد که این دو کتاب نظرهای مختلف و متباینی را درباره خدا نشان دهند، [در آن صورت] تفسیر اسکندر افرودیسی و زابارلا، آن طور که رُس می‌داند، بسیار نامحتمل است. زیرا آیا محتمل است که ارسطو، که خدا را به عنوان محرک نامتحرک توصیف می‌کند که فعالیت علی‌اش جذب و کشش — به عنوان غایت — است و فقط خود را می‌شناسد، در کتاب دیگری خدا را به عنوان درونی در انسان به نحوی تعریف کند که گویی عملاً معرفت را به انسان اعطا می‌کند؟

اگر عقل فعال را نباید با خدا یکی گرفت، آیا آن را باید به عنوان فردی و جزئی در هر فرد انسان ملاحظه کرد یا به عنوان یک اصل وحدانی در همه آدمیان؟ سخن ارسطو که «ما به یاد نمی‌آوریم»، وقتی با این قول^{۵۷} او در نظر گرفته شود که حافظه و مهر و کین هنگام مرگ از میان می‌رود، چون متعلق به تمامی انسان است و نه به عقل، که «از میان نرفتنی» است، ظاهر دلالت دارد بر اینکه عقل فعال در هستی مفارق خود حافظه‌ای ندارد. هرچند این گفتار با یقین اثبات

۵۳. درباره نفس، دفتر سوم، ۵، ۴۳۰ الف ۱۷ به بعد.

۵۴. Alexander of aphrodisias: از شارحان آثار ارسطو که از ۱۹۸ تا ۲۱۱ میلادی ریاست لوکنوم را به عهده داشت. — م.

55. Zabarella 56. Sir David Ross

۵۷. درباره نفس، ۴۰۸ ب ۲۴-۳۰.

نمی‌کند که عقل فعال هر انسان در حالت جدایی فردی نیست، به نظر می‌رسد که در قبول چنین تفسیری مشکلی پیش آورد. به علاوه، وقتی ارسطو می‌گوید که «معرفة بالقوه در فرد زماناً مقدم است، لیکن به طور کلی زماناً مقدم نیست، اما عقل (نوس) چنین نیست که گاهی بیندیشد و گاهی نیندیشد»، به نظر می‌رسد که وی تمایزی بین فرد، که گاهی علم دارد و گاهی علم ندارد، و «عقل فعال»، که بالذات اصل فعال است، قائل می‌شود. پس شاید ارسطو «عقل فعال» را به عنوان اصلی ملاحظه کرده است که در همه آدمیان یکی است، عقلی که در سلسله مراتب، فراتر از خود، عقل مفارق دیگری دارد که در انسان وارد می‌شود و در درون او کار می‌کند و بعد از مرگ فرد باقی می‌ماند. اگر این صحیح باشد، پس این نتیجه بالضروره به دنبال خواهد آمد که نفس فردی آدمی با ماده‌ای که به آن صورت داده است از میان می‌رود.^{۵۸} (مع‌هذا، حتی اگر کسی متمایل به چنین تفسیری باشد، باید بپذیرد که مشکل قابل توجهی در این فرض هست که، به عقیده ارسطو، عقل فعال افلاطون عداً همان عقل فعال سقراط است. با این همه، اگر وی به خصیصه فردی عقل فعال در هر فرد آدمی معتقد بود، منظورش از این گفته چه بود که آن «از خارج» آمده است؟ آیا این قول صرفاً بازمانده‌ای از مذهب افلاطونی بود؟)

۵۸. توماس آکوئینی، در شرح و تفسیر خود بر کتاب درباره نفس ارسطو (دفتر سوم، بخش ۱۰)، ارسطو را به معنی این رشدی، یعنی به عنوان منکر فناپذیری فردی، تفسیر نمی‌کند. عقل فعال بالذات فقط يك اصل فعال است: از این رو تحت تأثیر امیال و شهوات و انفعالات و عواطف نیست و حافظ نوع نیست. بنابراین عقل مفارق انسانی نمی‌تواند بدان گونه که در حالت اتحاد با بدن عمل می‌کند به کار خود ادامه دهد، و ارسطو نحوه عملکرد آن را بعد از مرگ در کتاب درباره نفس مورد بحث قرار نداده است؛ لیکن این فروگذاری به معنی آن نیست که ارسطو فناپذیری فردی را منکر شده یا عقل مفارق راه يك حالت مجبور شده و عدم فعالیت مطلق محکوم کرده است.

«علم اخلاق» ارسطو

۱. «علم اخلاق» ارسطو آشکارا غایت‌انگارانه است. او با عمل سروکار دارد، نه عملی که فی‌نفسه، صرف نظر از هر ملاحظه دیگری، حق و درست است، بلکه با عملی که به خیر انسان رهنمون می‌شود. هر چه به حصول خیر یا غایت او منجر شود از جهت انسان عملی «صحیح و درست» خواهد بود: عملی که خلاف نیل به خیر حقیقی او باشد عملی «خطا و نادرست» خواهد بود.

«هر فنی و هر پژوهشی، هر عملی و انتخابی، ظاهراً متوجه خیری است: از این رو خیر بحق چنین تعریف شده است: خیر غایت همه امور است.»^۱ لیکن بر حسب فنون یا علوم مختلف خیرهای گوناگونی وجود دارد. بدین ترتیب غایت فن پزشکی تندرستی است، غایت دریانوردی مسافرت سالم است، غایت فن اقتصاد (تدبیر منزل) ثروت است. به علاوه، بعضی غایات تابع دیگر غایات یا غایات نهائی ترند. غایت تجویز داروی معینی ممکن است ایجاد خواب باشد، اما این غایت مستقیم و فوری تابع غایت تندرستی است. به همین منوال، ساختن لگام و دهنه برای اسبهای سواره نظام غایت حرفه و صنعت معینی است، لیکن آن تابع غایت وسیعتر و جامعتر هدایت عملیات جنگی و نظامی به نحو مؤثر است. بنابراین در این غایات غایات و خیرهای بیشتری در نظر است. اما اگر غایتی هست که ما آن را برای خودش می‌خواهیم و همه دیگر خیرها یا غایات تابعه را برای آن می‌خواهیم، پس این خیر نهائی 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.

درباره سؤال دوم، ارسطو اظهار می‌کند که خیر برای انسان در علم سیاسی یا اجتماعی مورد مطالعه و تحقیق قرار می‌گیرد. جامعه و فرد خیر واحد و یکسان دارند، هر چند این خیر آن گونه که در جامعه یافت می‌شود بزرگتر و شریفتر است.^۲ (در اینجا ما انعکاس رساله جمهوری را مشاهده می‌کنیم، که در مدینه فاضله می‌بینیم که عدالت با حروف درشت نوشته می‌شود.) پس ارسطو علم اخلاق را به عنوان شاخه‌ای از علم سیاسی یا اجتماعی تلقی می‌کرد: ما می‌توانیم بگوییم که وی نخست از علم اخلاق فردی بحث می‌کند و سپس از علم اخلاق سیاسی، در کتاب سیاست.

در مورد این سؤال که خیر انسان چیست، ارسطو خاطر نشان می‌کند که نمی‌توان بدان با همان دقتی پاسخ داد که به يك مسأله ریاضی پاسخ می‌دهند. و این به سبب طبیعت موضوع است، زیرا عمل انسان موضوع علم اخلاق است، و عمل انسان را نمی‌توان با دقت ریاضی معین کرد.^۳ همچنین این اختلاف بزرگ بین ریاضیات و علم اخلاق هست که در حالی که اولی از اصول کلی آغاز می‌کند و برای رسیدن به نتایج استدلال می‌کند، دومی از نتایج آغاز می‌کند. به عبارت دیگر، در اخلاق ما از احکام اخلاقی بالفعل انسان شروع می‌کنیم، و با مقایسه و مقابله و غربال کردن آنها، به تنظیم اصول کلی می‌رسیم.^۴ این نظر مستلزم این فرض قبلی است که تمایلاتی طبیعی در انسان نهاده شده است، که پیروی از آنها (در يك حالت کلی هماهنگی و تناسب سازگار، یعنی تشخیص اهمیتها و عدم اهمیتهای نسبی) حیات اخلاقی برای انسان است. این نظر پایه و اساسی برای يك اخلاق طبیعی در مقابل يك اخلاق تحکمی و هوسناکانه فراهم می‌کند، لیکن مشکلات قابل توجهی درباره اثبات نظری الزام اخلاقی پیش می‌آورد، بخصوص در نظامی مانند نظام ارسطو، که نمی‌تواند علم اخلاق خود را درباره عمل انسانی با «قانون جاویدان خداوند» پیوند دهد، چنانکه فلاسفه مسیحی قرون میانه، که خیلی چیزها از ارسطو پذیرفتند، برای چنین پیوندی کوشیدند. مع ذلك، علم اخلاق ارسطو، علی‌رغم چنین نقائصی عمده به تمام معنی موافق ذوق سلیم است، و مؤسس بر احکام اخلاقی آن انسانی است که به طور کلی به او به عنوان يك انسان نیک و با فضیلت نگریسته شده است. ارسطو قصد داشت که علم اخلاقش توجیه و تکمیل احکام طبیعی چنین انسانی باشد که به

۲. اخلاق نیکوماخوسی، ۱۰۹۴ الف ۲۷ - ب ۱۱. و رجوع کنید به اخلاق کبیر، ۱۱۸۱ الف و ب.

۳. اخلاق نیکوماخوسی، ۱۰۹۴ ب ۱۱-۲۷. و رجوع کنید به اخلاق اودموس (*Eudemian Ethics*)

۴. در اخلاق اودموس ارسطو می‌گوید که ما با «احکام حقیقی اما مبهم» (۱۲۱۶ ب ۳۲ به بعد) یا «احکام اولیه درهم برهم» (۱۲۱۷ الف ۱۸ به بعد) آغاز می‌کنیم، و برای تشکیل احکام روشن اخلاقی پیش می‌رویم. به عبارت دیگر ارسطو با احکام اخلاقی معمولی آدمیان به عنوان پایه و اساس استدلال آغاز می‌کند.

قول او برای داوری در موضوعاتی از این قبیل شایسته است.^۵ ممکن است فکر کنند که ذوق عقلانی و عالمانه قویاً در تصویر وی از زندگی کمال مطلوب نمایان است، لیکن به سختی می توان ارسطو را به کوشش برای يك اخلاق اولی و قبلی^۶ محض و قیاسی،^۷ یا اخلاقی که از طریق برهان هندسی قابل اثبات است، متهم کرد. به علاوه، اگر چه ما می توانیم دلایل و شواهد ذوق یونانی آن عصر را درباره رفتار انسانی بازشناسیم، مثلاً دریانی که ارسطو از فضائل اخلاقی به دست می دهد، فیلسوف ما یقیناً چنین ملاحظه می کرد که طبیعت انسانی من حیث هی را مورد بحث قرار می دهد، و علم اخلاق خود را بر خصائص کلی عمومی طبیعت انسانی بنیاد می نهد — علی رغم عقیده اش درباره «بررها». اگر او امروز زنده بود و می خواست که مثلاً به فردريك نیچه^۸ پاسخ بدهد، بی شك بر پایه کلیت و عمومیت و ثبات و پایداری طبیعت انسانی و ضرورت ارزشیابیهای ثابت و دائمی، که نه صرفاً نسبی بلکه بنیاد آن در طبیعت است پافشاری می کرد.

مردم معمولاً چه چیزی را به عنوان غایت زندگی در نظر دارند؟ ارسطو می گوید نیکبختی^۹، و مانند يك یونانی راستین این نظر را می پذیرد. لیکن بیدیهی است که این سخن به تنهایی ما را به جایی نمی رساند، زیرا مردمان مختلف از نیکبختی چیزهای بسیار متفاوتی می فهمند. بعضی از مردم آن را با خوشی و لذت یکی می گیرند، برخی دیگر با افتخار، و قس علی هذا. علاوه بر آن، انسان واحد ممکن است در زمانهای مختلف برآوردها و ارزیابیهای مختلفی از نیکبختی داشته باشد. بدین ترتیب وقتی که بیمار است ممکن است تندرستی را نیکبختی تلقی کند، و وقتی که در بینوایی و نیازمندی است ممکن است ثروت را به عنوان نیکبختی بنگرد. اما خوشی و لذت بیشتر هدف و غایت بردگان است تا آزاد مردان، و حال آنکه افتخار نمی تواند غایت زندگی باشد، زیرا بستگی به دهنده آن دارد و واقعاً وابسته به خود ما نیست. وانگهی، افتخار به نظر می رسد متوجه مطمئن ساختن ما به فضیلت است (شاید علاقه عصر ویکتوریا به «آبرومندی» ناشی از همین امر باشد)؛ بنابراین شاید غایت زندگی فضیلت اخلاقی باشد. ارسطو می گوید نه، زیرا فضیلت اخلاقی می تواند با عدم فعالیت و بینوایی همراه باشد، و نیکبختی که غایت و هدف زندگی است و مورد توجه همگان است باید يك فعالیت باشد و بینوایی را طرد کند.^{۱۰}

۵. اخلاق نیکوماخوسی، ۱۰۹۴ ب ۲۷ به بعد.

6. a priori 7. deductive 8. Friedrich Nietzsche

۹. Happiness. نیکبختی یا سعادت، به يك معنی به کار رفته است. — م.

۱۰. اخلاق نیکوماخوسی، ألفا ۴ به بعد.

باری، اگر نیکبختی و سعادت فعالیت است و فعالیت انسان است، باید ببینیم چه فعالیتی مختص به انسان است. این فعالیت نمی تواند فعالیت رشد و نمو یا تولید مثل باشد، و نه حتی احساس، زیرا انسان در اینها با دیگر موجوداتی که از او فرترند شریک است؛ باید فعالیتی باشد که در میان موجودات طبیعی مختص به انسان باشد، یعنی فعالیت عقل یا فعالیت بر طبق عقل. این در واقع فعالیت با فضیلت است — زیرا ارسطو علاوه بر فضائل اخلاقی فضائل عقلانی را نیز بازمی شناسد — لیکن این همان فضیلتی نیست که مردمان معمولاً مورد نظر دارند وقتی که نیکبختی و سعادت را عبارت از با فضیلت بودن می دانند، زیرا مقصود آنان معمولاً فضائل اخلاقی از قبیل عدالت و خویشترداری و جز اینهاست. در هر حال نیکبختی و سعادت به عنوان يك غایت اخلاقی، صرفاً عبارت است از فضیلت من حیث هی: یعنی عبارت است از فعالیت بر طبق فضیلت یا فعالیت فضیلت آمیز، که از فضیلت هم فضائل عقلی و هم فضائل اخلاقی فهمیده می شود. به علاوه ارسطو می گوید که نیکبختی اگر واقعاً این نام به شایستگی یاد شود، باید در تمام مدت عمر و نه صرفاً برای دوره های کوتاه ظهور و بروز داشته باشد.^{۱۱}

اما اگر نیکبختی ذاتاً فعالیت بر طبق فضیلت است، منظور ارسطو از این جمله صرفاً طرد همه مفاهیم و اندیشه های عمومی درباره نیکبختی نیست. مثلاً، فعالیتی که فضیلت به آن متمایل است بالضرورة همراه لذت و خوشی است، زیرا لذت ضمیمه طبیعی يك فعالیت آزاد و بدون مانع است. همچنین، بدون برخی خیرهای بیرونی آدمی نمی تواند آن فعالیت را بخوبی انجام دهد — این يك نظر ارسطویی است که لا اقل اکثر کلیبان، به آن معترض بودند.^{۱۲} بنابراین خصیصه نیکبختی و سعادت به عنوان يك فعالیت، و فعالیت مختص به انسان، بدون اینکه در عین حال لذت و خوشبختی خارجی قربانی یا طرد شود محفوظ است. يك بار دیگر ارسطو خصیصه ذوق سلیم خود را و نیز این را که او «فوق متعالی» یا دشمن این دنیا نیست نشان می دهد.

چون این مطلب به اثبات رسید، ارسطو نخست به ملاحظه طبیعت کلی منش خوب و عمل خوب می پردازد، و آنگاه بررسی فضائل عمده و مهم اخلاقی، فضائل آن بخش از انسان که

۱۱. اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۰۰ الف ۴ به بعد؛ ۱۱۰۱ الف ۱۴-۲۰.

۱۲. ارسطو خاطر نشان می کند که انسانی که برستی سعادت مند است باید به قدر کافی با خیرهای خارجی مجهز باشد. بدین گونه وی مذهب کلی افراطی را رد می کند، لیکن به ما آگاهی و هشدار می دهد (رجوع کنید به اخلاق نیکوماخوسی، ۱۲۱۴ ب ۲۵ به بعد) که شرایط ضروری و لازم الرعایه سعادت را به جای عناصر ذاتی سعادت اشتباه نکنیم.

می تواند از طرحی که عقل ریخته پیروی کند، و سپس فضائل عقلی را ادامه می دهد. در پایان اخلاق نیکوماخوسی زندگی ایدئال یا زندگی ایدئال فعالیت بر طبق فضیلت را، که زندگی حقیقه سعادت‌مندانه برای انسان خواهد بود، مورد مطالعه و بررسی قرار می دهد.

۲. ارسطو به طور کلی درباره خیر منش و خصلت می گوید که ما با داشتن استعدادی برای آن آغاز می کنیم، لیکن آن را باید به وسیله عمل و ممارست پرورش داد. پرورش آن چگونه است؟ به وسیله اجرای اعمال فضیلت آمیز. در نگاه اول این مانند يك دور باطل به نظر می آید. ارسطو می گوید که ما با انجام دادن اعمال فضیلت آمیز با فضیلت می شویم، اما چگونه می توانیم اعمال فضیلت آمیز انجام دهیم مگر اینکه قبلاً با فضیلت باشیم؟ ارسطو پاسخ می دهد^{۱۳} که ما با اجرای اعمالی که به طور عینی و واقعی فضیلت آمیزند شروع می کنیم، بدون داشتن معرفت درون نگرانه‌ای از اعمال و انتخابی ارادی از اعمال به عنوان اعمال خیر، انتخابی که نتیجه خلق و خوی^{۱۴} عادی است. مثلاً، ممکن است پدر و مادر کودکی به او بگویند که دروغ نگوید. کودک شاید بدون درک و تصدیق خیر ذاتی راستگویی، و بدون اینکه هنوز به راستگویی عادت کرده باشد اطاعت کند؛ لیکن فعل راستگویی بتدریج به صورت عادت درمی آید، و چنانکه جریان تعلیم و تربیت پیش می رود، کودک به تصدیق اینکه راستگویی فی نفسه درست و حق است، و به انتخاب راستگویی به خاطر خودش، به عنوان امر درستی که باید انجام داد، نائل می شود. بنابراین آن عمل در این جهت فضیلت آمیز است. بدین ترتیب اتهام دور باطل با تمایز بین اعمالی که خلق و خوی نیک می آفرینند و اعمالی که از خلق و خوی نیک همینکه آفریده شد جریان می یابد پاسخ داده شده است. خود فضیلت خلق و خوئی است که از يك استعداد با تمرین و ممارست شایسته آن استعداد پرورش یافته است. (البته ممکن است مشکلات بیشتری در خصوص رابطه بین پرورش ارزشیابیهای اخلاقی و تأثیر محیط اجتماعی، القانات والدین و معلمان و غیره پیش آید، لیکن ارسطو از اینها بحث نمی کند)^{۱۵}

۳. فضیلت چگونه در مقابل رذیلت قرار دارد؟ این يك خصیصه مشترک همه اعمال نیک است که نظم یا تناسب معینی دارند، و فضیلت، در چشم ارسطو، حدّ وسطی است بین دو حدّ افراط و تفریط که هر دو رذیلت اند، یکی به سبب زیادی (افراط) رذیلت است و دیگری به سبب نقصان

۱۳. اخلاق نیکوماخوسی، بتا ۱، ۱۱۰۳ الف ۱۴ - ب ۲۶؛ بتا ۴، ۱۱۰۵ الف ۱۷ - ب ۱۸.

14. disposition

۱۵. ارسطو بدین گونه اصرار می ورزد که عمل کاملاً درست تنها نباید عملی باشد که در فلان اوضاع و احوال «به طور خارجی و عینی» درست باشد بلکه همچنین باید به سائقه انگیزه‌ای درست انجام گیرد و ناشی از عاملی اخلاقی باشد که دقیقاً به عنوان يك عامل اخلاقی عمل می کند. (رجوع کنید به اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۰۵ ب ۵ به بعد).

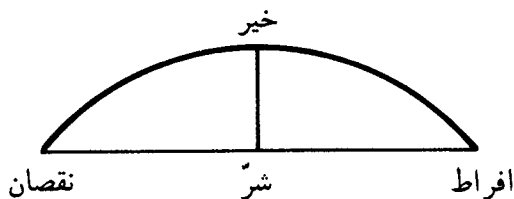
(تفریط)^{۱۶}. به سبب افراط یا تفریط نسبت به چه چیزی؟ نسبت به يك احساس یا نسبت به يك عمل. بدین ترتیب، نسبت به احساس جرأت، افراط این احساس تهوّر و بیباکی را پدید می آورد. لا اقل وقتی احساس به عمل منجر شود، و اخلاق با اعمال انسانی سر و کار دارد— و حال آنکه نقصان آن جُبِن است. پس حدّ وسط، بین تهوّر از يك سو و جُبِن از سوی دیگر است: این حدّ وسط شجاعت است و نسبت به احساس جرأت فضیلت است. همچنین، اگر ما عمل پول دادن را در نظر بگیریم، افراط در این عمل اسراف یا ولخرجی است— و این يك رذیلت است— و حال آنکه نقصان آن بُخل و تنگ نظری است. فضیلت، یعنی سخاوت، حدّ وسط بین دو رذیلت، یعنی بین زیادی و نقصان است. بنا بر این ارسطو فضیلت اخلاقی را چنین توصیف یا تعریف می کند، «استعداد و قابلیت برای انتخاب، که اساساً عبارت است از حدّ وسط که با قاعده ای نسبت به ما معین می شود، یعنی قاعده ای که به وسیله آن يك انسان عاقل آن حدّ وسط را معین می کند»^{۱۷}. پس فضیلت قابلیت است برای انتخاب بر طبق يك قاعده، یعنی قاعده ای که به وسیله آن يك انسان حقیقه با فضیلت که دارای بصیرت اخلاقی است انتخاب می کند. ارسطو داشتن حکمت عملی، یعنی توانایی و قابلیت تشخیص عمل درست در اوضاع و احوال معین را برای انسان با فضیلت ضروری تلقی می کند، و برای احکام اخلاقی وجدان آگاه ارزش بیشتری قائل است تا به نتایج پیشینی و صرفاً نظری. این عقیده ممکن است ساده لوحانه به نظر آید، لیکن باید به خاطر داشت که در نظر ارسطو انسان با تدبیر و دوراندیش کسی خواهد بود که ببیند برای يك انسان در مجموعه ای از اوضاع و احوال چه چیزی نیک و خیر است: او نیازی ندارد که جانب مراعات علمی و نظری (آکادمیک) را نگاه دارد، بلکه باید ببیند منافع حقیقی طبیعت انسانی در آن اوضاع و احوال چیست.

وقتی ارسطو از فضیلت به عنوان حدّ وسط سخن می گوید، به حدّ وسطی نظر ندارد که باید از لحاظ عددی محاسبه شود: به این دلیل است که در تعریف خود می گوید «نسبت به ما». ما نمی توانیم به وسیله قواعد ریاضی انعطاف ناپذیر معین کنیم که افراط چیست، حدّ وسط چیست و تفریط چیست: این بستگی دارد به خصیصه احساس یا عمل مورد بحث: در بعضی موارد ممکن است خطا کردن در طرف افراط مرجح باشد تا خطا کردن در طرف تفریط، و حال آنکه در دیگر موارد ممکن است عکس این درست باشد. و البته نظریه ارسطویی حدّ وسط (اعتدال) را نباید به عنوان مساوی با ستایش و تجلیل میانه روی در زندگی اخلاقی در نظر گرفت، زیرا فضیلت از آن جهت که با علو و برتری سر و کار دارد نوعی افراط و زیاده روی

۱۶. اخلاق نیکوماخوسی، بنا، ۶ به بعد.

۱۷. اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۰۶ ب ۳۶ - ۱۱۰۷ الف ۲.

است: فضیلت از جهت ذات آن و تعریف آن است که حدّ وسط است. این نکته مهم را می توان به وسیله نموداری که در علم اخلاق نیکولائی هارتمان بر لنی^{۱۸} ارائه شده است نشان داد،^{۱۹} که در آن خط افقی، در پایین شکل، بعد هستی شناختی را نشان می دهد، و خط عمودی بعد ارزشی را.



این نمودار این نکته مهم را که فضیلت (آرته) وضع مضاعفی دارد نشان می دهد: نسبت به بعد هستی شناختی یک حدّ وسط (مزوتیس) است؛ نسبت به بعد ارزشی علو یا حدّ نهائی و اوج (آکروتیس) است. چنین نیست که گویی فضیلت ترکیبی از رذایل از دیدگاه ارزشی است، زیرا، از این دیدگاه، فضیلت بر ضد هر دو رذیلت قرار دارد؛ اما با وجود این حدّ وسطی است از دیدگاه هستی شناختی، زیرا در خود هر دو نقطه خوب را که، چون به حدّ افراط می روند، رذایل را پدید می آورند، ترکیب می کند. مثلاً، شجاعت نه بیباکی تنهاست و نه عاقبت اندیشی خونسردانه بلکه ترکیبی از این هر دو است — این خصیصه ترکیب شجاعت را از فر و افتادن در تهوّر احماقانه از یک سو یا احتیاط بزدلانه از سوی دیگر حفظ می کند. «آنچه ارسطو آنقدر قویاً در ارزشهای اخلاقی فروتر احساس می کرد، بی آنکه قادر باشد که آن را تحت قاعده و ضابطه درآورد، درست این بود که همه عناصر ارزشی، اگر به طور مجزاً در نظر گرفته بشوند، در خود نقطه ای دارند که ورای آن خطرناک و ستمگرانه اند، و برای تحقق درست معنی آنها در مجرای واقعیشان همواره چیزی برای حفظ تعادل و موازنه وجود دارد. به علت این احساس عمیقاً موّجه، وی فضیلت را به هیچ یک از این عناصر نسبت نمی داد بلکه به ترکیب آنها نسبت می داد. دقیقاً در ترکیب آنهاست که خطر در ارزشها کاهش می یابد، ستمگری آنها در آگاهی و وجدان بی اثر و خنثی می شود. در این موضوع روش و طرز تلقی ارسطو نمونه و الگویی است برای

18. Professor Nicolai Hartmann of Berlin

۱۹. علم اخلاق، تألیف نیکولائی هارتمان، ج ۲ ص ۲۵۶. (ترجمه دکتر استانتون)

هر بحث بیشتری دربارهٔ مسألهٔ متقابلان.^{۲۰}

اما باید پذیرفت که بیان ارسطو دربارهٔ ارزشها این حقیقت را فاش می‌کند که وی تحت تأثیر موضع عمدهٔ زیباشناختی یونانی نسبت به رفتار انسانی بود، حقیقتی که در بیان او دربارهٔ انسان «بزرگ منش» به روشنی نمایان است. اندیشهٔ يك خدای مصلوب برای او اندیشهٔ ای زشت و شنیع بود: این اندیشه به اغلب احتمال در نظر او در عین حال هم نازیبا و هم غیر عقلانی می‌نمود.

۴. لازمهٔ عمل اخلاقی آزادی و اختیار است، زیرا تنها برای اعمال ارادی است که يك انسان متحمل مسؤولیت می‌شود، یعنی ارادی به معنی وسیع کلمه. اگر انسانی تحت فشار و جبر خارجی جسمانی یا در حال نادانی عمل کند، او را نمی‌توان مسؤول دانست. ترس می‌تواند خصیصهٔ ارادی يك عمل را کم کند، لیکن عملی مانند پرتاب بار از کشتی به دریا هنگام طوفان، هر چند کسی که عقل سلیم دارد در اوضاع و احوال عادی انجام نخواهد داد، مع هذا ارادی و اختیاری است، زیرا ناشی از خود فاعل است.^{۲۱}

دربارهٔ جهل و نادانی، ارسطو یقیناً ملاحظاتی بجا و شایستهٔ ای مطرح می‌کند، مانند وقتی که خاطر نشان می‌کند که در حالی که می‌توان گفت انسانی که در خشم یا تحت تأثیر مشروبات الکلی است در حال جهل عمل می‌کند، نمی‌توان گفت به سبب جهل عمل می‌کند، زیرا این جهل و نادانی خود به علت خشم یا مستی است.^{۲۲} مع ذلك، اظهار نظر او که عملی که به واسطهٔ جهل انجام شده است اگر بعداً مورد پشیمانی فاعل آن باشد غیر ارادی^{۲۳} است، و اگر بعداً مورد پشیمانی نباشد لا ارادی^{۲۴} (بلا اراده) است، چندان قابل قبول نیست، زیرا هر چند حالت بعدی فاعل ممکن است خصیصهٔ کلی او را، یعنی این که آیا روی هم رفته آدم خوب یا بدی است، آشکار کند برای تمیز بین اعمال ناخواسته و اعمال صرفاً غیر ارادی نمی‌تواند سودمند باشد.^{۲۵}

دربارهٔ این نظر سقراطی که هیچ انسانی برخلاف معرفت عمل نمی‌کند، ارسطو لدی الاقتضا نشان می‌دهد که بر واقعیت تلاش اخلاقی واقف است^{۲۶} (احاطهٔ او بر روان شناسی بیش از آن بود که به این نکته توجه نکند)، لیکن وقتی رسماً و صریحاً دربارهٔ این

۲۰. هارتمان، علم اخلاق، ج ۲، ص ۴۲۴. ۲۱. اخلاق نیکوماخوسی، گاما ۱، ۱۱۰۰ الف ۸-۱۹.

۲۲. اخلاق نیکوماخوسی، گاما ۱، ۱۱۱۰ ب ۲۴-۲۷.

23. involuntary 24. non-voluntary

۲۵. اخلاق نیکوماخوسی، گاما ۱۱۱۰ ب ۱۸ به بعد.

۲۶. اخلاق نیکوماخوسی، مثلا ۱۱۰۲ ب ۱۴ به بعد.

مسأله بحث می‌کند، با اشاره به خویشتن‌داری (کف نفس یا عفت) و عدم کف نفس^{۲۷}، مایل است که این را نادیده بگیرد و بر این نظر تأکید کند که انسانی که مرتکب خطا می‌شود در حین عمل نمی‌داند که آن عمل خطاست. این یقیناً ممکن است گاهی اتفاق افتد، مثلاً در مورد اعمالی که تحت فشار انفعال نفسانی انجام می‌گیرد، لیکن ارسطو این را قبول ندارد که آدمی ممکن است از روی قصد و عمد فعلی را انجام دهد که می‌داند خطاست و مخصوصاً فعلی را که در لحظه‌ای که آن را انجام می‌دهد می‌داند که خطاست. می‌توان خاطر نشان کرد که، نظر به آنچه ممکن است دقیقاً خصیصه انسانی اخلاق ارسطو نامیده شود، که به موجب آن «حق» (درست و صواب) بر حسب «خیر» تبیین می‌شود، او می‌توانست پاسخ دهد که حتی مرد ناپرهیزکار به اعتبار خیر عمل می‌کند. این درست است، لیکن با این همه مرد ناپرهیزکار ممکن است به قدر کافی خوب بداند که عملی که انجام می‌دهد اخلاقاً خطاست. در حقیقت، ارسطو، در حالی که آشکارا نظریه سقراطی را رد می‌کند، با وجود این تا اندازه‌ای تحت تسلط و نفوذ آن است. او مفهوم صحیح و شایسته‌ای از تکلیف نداشت، هر چند در این باره به نظر می‌رسد که وی با دیگر نظریه‌پردازان یونانی پیش از طلوع رواقیان و با برخی شروط و قیود در مورد افلاطون هم‌رای بوده است. يك عمل ممکن است خیر یا ممد خیر باشد بی آنکه به موجب آن صریحاً الزام آور و اجباری باشد، یعنی يك تکلیف باشد، و نظریه اخلاقی ارسطو این تمایز را در نظر نمی‌گیرد.

۵. ارسطو، مانند افلاطون پیش از وی، هیچ مفهوم واقعاً متمایزی از اراده نداشت، لیکن توصیف یا تعریف او از انتخاب به عنوان «عقل متمایل» یا «میل معقول»^{۲۸} یا به عنوان «میل سنجیده به اموری که در توانایی ماست»^{۲۹} نشان می‌دهد که وی تصوّر و اندیشه‌ای درباره اراده داشت، زیرا انتخاب ترجیح‌دهنده (پروایریزس: انتخاب از پیش) را با میل به تنهایی یا با عقل به تنهایی یکی نمی‌گیرد. ظاهراً توصیف وی دلالت دارد بر اینکه آن را به عنوان چیزی در واقع مستقل ملاحظه می‌کرد. (ارسطو در واقع اعلام می‌کند که انتخاب از پیش (پروایریزس) با وسائل سروکار دارد و نه با غایات، لیکن در استعمال خود از این کلمه، هم در خود/اخلاق و هم در جای دیگر، ثابت قدم نیست.^{۳۰})

تحلیل ارسطو از فراگرد عمل اخلاقی به شرح ذیل است:
(يك) فاعل به غایتی میل دارد.

۲۷. اخلاق نیکوماخوسی، تا. ۲۸. اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۳۹ ب ۴-۵.

۲۹. اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۱۳ الف ۹-۱۱.

۳۰. اخلاق نیکوماخوسی، مثلاً ۱۱۱۱ ب ۲۶ به بعد. لیکن رجوع کنید به مثلاً ۱۱۴۴ الف ۲۰ به بعد.

(دو) فاعل برای اتخاذ تصمیم می‌اندیشد، با توجه به اینکه B وسیله است برای A (غایتی که باید به آن نائل شود)، C وسیله است برای B، و همین طور...
 (سه) درمی‌یابد که وسیله خاصی که بر حسب مورد نزدیک به غایت یا دور از آن است، چیزی است که او می‌تواند اینجا و اکنون انجام دهد.
 (چهار) فاعل این وسیله را، که اینجا و اکنون عملی و قابل اجراست، انتخاب می‌کند.
 (پنج) عمل مورد بحث انجام می‌گیرد.

بدین ترتیب آدمی می‌تواند خواهان نیکبختی باشد (ارسطو فکر می‌کرد که در واقع آدمی همیشه خواهان آن است). سپس درمی‌یابد که سلامت وسیله‌ای است برای سعادت، و ورزش وسیله‌ای است برای سلامت. سپس درک می‌کند که پیاده‌روی چیزی است که او می‌تواند اینجا و اکنون انجام دهد. وی این عمل را انتخاب و اجرا می‌کند، یعنی به قدم زدن می‌پردازد. این تحلیل ممکن است شرح بسیار خوبی از نحوه تصمیم گرفتن ما در مورد اعمالی باشد که برای نیل به غایتی انجام می‌دهیم؛ مشکل، نشان دادن سهم الزام اخلاقی واقعی در نظام ارسطوست، لااقل اگر این نظام را فی نفسه و بدون بیان مکملی که فلاسفه بعدی بدان افزوده‌اند مورد ملاحظه قرار دهیم.

از این نظریه که فعالیت فضیلت‌آمیز ارادی و از روی انتخاب است، نتیجه می‌شود که فضیلت و رذیلت در توانایی ماست، و نظریه سقراط خطاست. درست است که آدمی ممکن است عادت بدی چنان نیرومند تشکیل داده باشد که حقیقتاً نتواند از ارتکاب اعمال بدی که طبیعتاً از آن عادت جریان می‌یابد بازایستد، لیکن او می‌توانست از دچار شدن به آن عادت در نخستین وهله خودداری کند. وجدان آدمی ممکن است چنان کور شده باشد که اکنون توفیق نیابد حق را تشخیص دهد، لیکن خود او مسؤول کوری و فراهم کردن جهل و نادانی خویش است. می‌توان گفت که این فکر کلی ارسطوست، هر چند، چنانکه دیدیم، در بیان رسمی و آشکارش از موضع سقراطی عدل و انصاف کافی را نسبت به ضعف اخلاقی و نسبت به تبهکاری و شرارت محض رعایت نمی‌کند.

۶. روش بحث و بیان ارسطو درباره فضائل اخلاقی غالباً روشن‌گرانه است و مبین اعتدال مبتنی بر ذوق سلیم و حکم روشن اوست. مثلاً توصیف شجاعت به عنوان حد وسط بین بیباکی یا تهور بیجا و جبن و ترسویی، وقتی بسط یابد به نظر می‌رسد که ماهیت حقیقی شجاعت را به روشنی تعیین می‌کند و آن را از صور شجاعت کاذب متمایز می‌سازد. به همین منوال، توصیف وی از فضیلت عفت (خویشتن‌داری) به عنوان حد وسط بین فسق و هرزگی و «بی‌حسی» برای آشکار کردن این حقیقت سودمند است که خویشتن‌داری یا خویشتن‌بانی نسبت به

لذّات لامسه به خودی خود مستلزم يك حالت سختگیری درباره حسّ و لذّات حسّی نیست. همچنین، اصرار وی که حدّ وسط، وسط «نسبی نسبت به ما» است ونمی تواند با عدد معین شود، چشم انداز عملی و تجربی و عرفی (موافق با عرف و ذوق سلیم) او را آشکار می کند. چنانکه به نحو مقتضی اظهار نظر می کند، «اگر ده پوند^{۳۱} غذا برای يك فرد انسان خیلی زیاد و دویزد خیلی کم باشد، مرّبی ورزش شش پوندر را برای او تجویز نمی کند، زیرا این مقدار ممکن است در مورد خاصی برای او خیلی زیاد یا خیلی کم باشد: برای میلیون^{۳۲} ممکن است خیلی کم باشد، لیکن برای ورزشکار مبتدی ممکن است خیلی زیاد باشد»^{۳۳}

اما نمی توان انکار کرد (و چه کسی برخلاف این انتظار دارد؟) که روش بحث و بیان او درباره فضائل تا اندازه ای به وسیله ذوق و سلیقه یونانی معاصر تعیین شده است.^{۳۴} بدین ترتیب این نظر او که انسان «بزرگ منش» و «منیع الطبع» از دریافت احسان و بنا بر این قراردادان خود در وضع پست و زیر دست شرمسار خواهد بود، و حال آنکه بر عکس همیشه می خواهد بیش از آنچه می گیرد بپردازد تا ریفیقش مدیون او باشد، ممکن است بر وفق ذوق و سلیقه یونانی (یا ذوق و سلیقه نیچه) باشد، لیکن به ندرت در همه نواحی قابل قبول خواهد بود. همچنین، تصاویر ارسطو از انسان «بزرگ منش» به عنوان صاحب رفتار آرام و باوقار و آهنگ سنگین و گفتار متین و موقر تا اندازه زیادی موضوع ذوق و سلیقه زیبایی شناختی است.^{۳۵}

۷. ارسطو در کتاب پنجم اخلاق درباره عدالت بحث می کند. مقصود او از عدالت (الف) آن چیزی است که قانونی است و (ب) آن چیزی است که منصفانه و یکسان و مساوی است.

۳۱. pound: يك واحد وزن معادل ۴۵۳ گرم. — م.

۳۲. Milo (اهل Croton) شخصی شکمبازه و پرخور بوده است. — م.

۳۳. اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۰۶ الف ۳۶ — ب ۴.

۳۴. تصوّر انسانی که به عنوان حقّ «فضیلت» و شرافت از دیگران مطالبه احترام و افتخار می کند برای ما تا اندازه ای زنده و تنفر آور است، لیکن این توقع و چشم داشت احترام و تجلیل به عنوان حقّ فضیلت (آرته) یادگار موروثی قهرمان هُمّری بود.

۳۵. اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۲۴ ب ۹ — ۱۱۲۵ الف ۱۶.

دیوید رُس فهرست ذیل را درباره فضائل اخلاقی چنانکه ارسطو مورد بحث قراردادده ارائه می دهد. (ارسطو، ص ۲۰۳)

احساس	عمل	افراط	حدّ وسط	تفریط
ترس	—	جُبِن تَهَوْر	شجاعت	نام خاصی ندارد
	—		شجاعت	جُبِن
بعضی لذّات لامسه	—	هرزگی	عَفّت (کفّ نفس)	بی حسّی

«عدالت (دیکیون) عبارت است از آنچه بر طبق قانون و از روی انصاف و مساوات است اما بی عدالتی عبارت است از خلاف قانون و نابرابری» (اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۲۹ الف ۳۴). نخستین نوع عدالت، یعنی عدالت «کلی و عام»، عملاً معادل اطاعت از قانون است، لیکن چون ارسطو قانون مدینه را در نظر دارد — لاقلاً به طور ایدئال — به عنوان اینکه بر تمامی شئون زندگی شمول و امتداد دارد و اعمال فضیلت آمیز را به معنی اعمال اساساً فضیلت آمیز تحمیل می کند (از آنجا که البته قانون نمی تواند اعمال فضیلت آمیز را تحمیل کند، به طور صوری یا ذهنی چنین ملاحظه شده است)، عدالت کلی و عام کم و بیش هم مرز و مجاور فضیلت است، و در هر حال به آن از جنبه اجتماعیش نگاه کرده است. ارسطو، مانند افلاطون، اعتقاد راسخ به وظیفه وضعی و رسمی و تعلیم و تربیتی دولت داشت. این کاملاً ضد نظریه های مربوط به دولت، مانند نظریه های هربرت اسپنسر^{۳۶} در انگلستان و شوپنهاور^{۳۷} در آلمان، است که

				→
بُخل	سخاوت	اسراف (ولخرجی)	اسراف (ولخرجی)	} {
اسراف	سخاوت	بُخل (امساک)	بُخل (امساک)	
لثامت	کرم	بخشش	بخشش	} {
فروتنی	کرامت نفس	عوام پسندانه	عوام پسندانه	
		خودستایی	خودستایی	} {
		جاه طلبی	جاه طلبی	
بی آرمانی	نام خاصی ندارد	تندطبعی	تندطبعی	} {
فقدان قوه غضب	ملایمت	(آتش مزاجی)	(آتش مزاجی)	
خودکم بینی	حقیقت گوئی	گزار گوئی	گزار گوئی	} {
بی نزاکتی	لطیفه گوئی	مسخرگی	مسخرگی	
ترش رویی (کج خلقی)	رفاقت (باری)	تملق (چاپلوسی)	تملق (چاپلوسی)	} {
		آزرم (حیا)	آزرم (حیا)	
بی شرمی	رنجش بجا	کمر روی	کمر روی	} {
بدخواهی		حسد	حسد	

شرم
رنجهای ناشی از
خوشبختی یا بدبختی
دیگران

36. Herbert Spencer

37. Schopenhauer

وظایف وضعی و رسمی دولت را رد کردند و وظایف قانون را به دفاع از حقوق شخصی، و بالاتر از همه به دفاع از دارایی خصوصی، محدود ساختند.

عدالت «جزئی» (یا خاص) تقسیم می شود به (الف) عدالت توزیعی^{۳۸}، که بدان وسیله دولت خیرها و مزایا را میان شهروندان خود برحسب تناسبهای هندسی^{۳۹}، یعنی برطبق استحقاق و شایستگی تقسیم می کند (چنانکه برنت می گوید، شهروند یونانی خود را همچون يك صاحب سهم در مدینه ملاحظه می کرد، نه يك مؤدی مالیات)، و (ب) عدالت جبرانی (یا اصلاحی).^{۴۰} این گونه عدالت خود به دو نوع فرعی تقسیم می شود، (يك) آنکه با معاملات ارادی سروکار دارد (قانون مدنی)، و (دو) آنکه با معاملات غیر ارادی سروکار دارد (قانون جنائی یا جزائی). عدالت جبرانی (اصلاحی) برحسب تناسب عددی (حسابی) جریان می یابد.^{۴۱} ارسطو به این دو نوع تقسیم عمده عدالت جزئی عدالت تجاری یا مبادله ای را افزوده است.

بنابر نظر ارسطو، عدالت حدّ وسط بین عمل ظالمانه (ظلم) و مورد رفتار ظالمانه واقع شدن (انظلام) است.^{۴۲} اما این تعریف چندان قابل قبول نیست و آشکارا صرفاً به منظور در ردیف آوردن و وفق دادن با دیگر فضائل سابق الذکر اظهار شده است. زیرا مثلاً بازرگان، که در معاملات خود عادل است، انسانی است که این را انتخاب می کند که به طرف دیگر معامله حقّ او را بدهد و دقیقاً سهم خود را بدون زیاده ستانی بگیرد، نه اینکه به انسان دیگر کمتر از حقش بدهد یا برای خود بیشتر از آنچه از آن اوست بگیرد. به طرف دیگر بیش از سهمش دادن یا کمتر از حقّ خویشتن ستاندن، ردیلت — و حتی، بالضروره، رفتار غیر عادلانه — نیست. مع

38. Distributive Justice

۳۹. عدل توزیعی تقسیم خیرها و پاداشها برحسب شایستگی های افراد است. و این را تناسب هندسی تعبیر کرده است، مثلاً اگر A و B دو شخص باشند و C سهم اولی و D سهم دومی باشد این نسبت برقرار می شود $\frac{A}{B} = \frac{C}{D}$ و به همین طور (بنابر قاعده عکس): $\frac{A}{C} = \frac{B}{D}$ و به همین نسبت است مجموع دو جزء به مجموع دو جزء دیگر، یعنی نسبت شخص A + B به شخص C + D (افراد پس از دریافت سهم خود) و در نتیجه همان $\frac{A+C}{B+D}$ همان نسبت $\frac{A}{B}$ خواهد بود و عدل همین است. — م.

۴۰. Remedial Justice. این عدالت با پاداش کاری ندارد بلکه فقط اصلاح خطای واقع شده یا جبران خسارت است. — م.

۴۱. در برقراری این نوع عدل، طرفین در دادگاه به طور مساوی مورد داوری واقع می شوند و وظیفه قاضی پیدا کردن حد وسط عددی بین آنهاست، یعنی حساب می کند که هر قدر فعل خطا برای خاطی سود داشته به همان اندازه برای او تولید زیان می کند. — م.

۴۲. اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۳۳ ب ۳۰ — ۳۲.

ذلك ارسطو بیشتر خوشحال است که سخن را چنین ادامه دهد که عدالت واقعاً حدّ وسطی به عنوان دیگر فضائل نیست، بلکه حدّ وسط به این معنی است که وضع و حالتی از امور پدید می‌آورد که نیمه راه است بین آنکه در آن الف خیلی زیاد دارد و آنکه در آن ب خیلی کم دارد.^{۴۳} سرانجام^{۴۴} ارسطو تمایز بسیار با ارزشی بین انواع گوناگون عمل که اساساً غیر عادلانه اند قائل می‌شود، و خاطر نشان می‌کند که ارتکاب عملی که به ضرر زدن به دیگری منتج می‌شود، وقتی زیان و خسارت پیش بینی نشده یا از روی قصد نبوده — و بالاتر از آن، اگر زیان و خسارت معمولاً نتیجه آن عمل نباشد — خیلی فرق دارد با ارتکاب عملی که طبیعتاً به وارد کردن زیان به دیگری منتج می‌شود، مخصوصاً اگر آن ضرر پیش بینی شده و مورد قصد بوده است. تمایزات مذکور مجالی برای انصاف به عنوان نوعی عدالت برتر نسبت به عدالت قانونی فراهم می‌کند، زیرا عدالت قانونی بیش از آن کلی است که بتواند بر همه موارد جزئی منطبق شود. «این طبیعی است که قانون شایع و رایج را در نظر بگیرد، بدون اینکه به اشتباهات ناشی از کلیت توجه کند»^{۴۵}

۸. ارسطو در بحث از فضائل عقلی آنها را بر طبق دو استعداد یا قوه عقلی تقسیم می‌کند: (یک) قوه یا استعداد علمی (تو ایستمونیکون)، که بدان وسیله چیزهایی را که ضروری و امکان‌ناپذیرند مورد تأمل و امعان نظر قرار می‌دهیم. (دو) قوه یا استعداد حسابگر (تو لوگیستیکون)، یا استعداد عقیده، که با چیزهایی سروکار دارد که ممکن‌اند.

فضائل عقلی قوه علمی معرفت (ایستمه) است، «خلق و خو و حالتی که بدان وسیله استدلال می‌کنیم»^{۴۶} و آنکه متوجه دلیل و برهان است، و نوس یا عقل شهودی، که بدان وسیله یک حقیقت کلی را از روی تجربه تعداد معینی از نمونه‌ها و موارد جزئی درک می‌کنیم و سپس درمی‌یابیم که این حقیقت یا اصل بدیهی است.^{۴۷} اتحاد عقل (نوس) و معرفت (ایستمه) حکمت نظری یا سوفیاست، و به بالاترین موضوعات متوجه است — احتمالاً شامل نه تنها متعلقات علم مابعدالطبیعه بلکه همچنین شامل متعلقات ریاضیات و علم طبیعی است. تفکر و تأمل درباره این متعلقات به حیات ایدئال برای انسان تعلق دارد. «حکمت یا فلسفه را می‌توان به عنوان ترکیب عقل شهودی و علم، یا به عنوان معرفت علمی و گرانبهاترین چیزها، و اگر

۴۳. اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۳۳ ب ۳۲ به بعد.

۴۴. اخلاق نیکوماخوس، اپیلن ۸، ۱۱۳۵ الف ۱۵-۳۶ الف ۹، و رجوع کنید به خطابه، ۱۳۷۴ الف ۲۶ - ب ۲۲.

۴۵. اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۳۷ ب ۲۶ - ۲۷.

۴۶. اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۳۹ ب ۳۱-۳۲.

۴۷. اخلاق نیکوماخوس، زتا، ۶، ۱۱۴۰ ب ۳۱-۱۱۴۱ الف ۸.

بتوان گفت مکمل به تاج کمال، تعریف کرد.» معرفت به سبب متعلقش بزرگ و با ارزش است، و ارسطو اظهار نظر می کند که بی معنی است که علم سیاسی را بالاترین نوع معرفت بنامند، مگر اینکه واقعاً آدمیان اشرف موجودات باشند — و این را وی باور نداشت.^{۴۸} «چیزهای دیگری در جهان وجود دارند که طبیعتی الهی تر از طبیعت انسان دارند، مثلاً آسمانهای پرستاره که جهان از آنها ساخته شده است. از این همه واضح است که حکمت ترکیبی از علم و عقل نظری است، که به شریفترین متعلقات رهنمون می شود.»^{۴۹}

فضائل حسابگری (تولوگستیکون) عبارتند از فن یا هنر (تِخْنَه)، «صفت یا خوبی که بدان وسیله ما اشیاء را به کمک قاعده صحیحی می سازیم»^{۵۰} و حکمت عملی یا فرونزیس (بصیرت، تدبیر)، «قابلیت حقیقی برای عمل، به کمک يك قاعده، با توجه به اشیائی که برای انسان خوب یا بدند»^{۵۱} فرونزیس (حکمت عملی) بنا بر موضوعاتی که با آنها سروکار دارد تقسیم فرعی می شود:

(یک) آنچه به خیر فرد مربوط است، فرونزیس به معنی دقیق کلمه است.

(دو) آنچه با خانواده و با اداره نیکوی خانه سروکار دارد به تدبیر منزل (اویکونومیا، هنر اقتصاد) موسوم است.

(سه) آنچه به هیئت اجتماعی مربوط است، علم سیاسی به معنی وسیع این کلمه نامیده شده است. این علم اخیر — سیاست به معنی وسیع کلمه — باز تقسیم می شود به: (الف) استعداد و قوه طراحی یا قانونگذاری، یعنی سیاست به معنی محدود کلمه، و (ب) استعداد و قوه فرمان برداری و تبعیت یا اجرائی. استعداد اخیر باز تقسیم فرعی می یابد به (آلفا) مشورت و تدبیر و تأمل و (بتا) قضائی و شرعی. (توجه به این نکته اهمیت دارد که، علی رغم این تقسیمات، واقعاً فضیلت واحد است که در ارتباط با فرد به حکمت عملی و در ارتباط با خیر هیئت اجتماعی به سیاست موسوم است.)

ارسطو می گوید حکمت علمی با قیاس صوری عملی سروکار دارد، مثلاً الف غایت است، ب وسیله است، پس ب باید انجام پذیرد. (اگر ارسطو با این مشکل روبرو می شد که این فقط به ما امری شرطی^{۵۲} می دهد نه امری تنجیزی^{۵۳}، ممکن بود جواب دهد که در موضوعات اخلاقی غایت نیکبختی است، و چون نیکبختی غایتی است که همه می جویند و نمی توانند از

۴۸. اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۴۱ الف ۹-۲. ۴۹. اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۴۱ الف ۳۳-۳. ۵۰.

۵۱. اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۴۰ الف ۹-۱۰، ۲۰-۲۱. ۵۲. اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۴۰ الف ۶-۴.

52. hypothetical imperative 53. categorical imperative

جستجوی آن خودداری کنند، زیرا که بالطبع جستجو می کنند، امری است که به انتخاب ما از وسیله برای رسیدن به این غایت مربوط است و متفاوت از اوامری است که به «وسیله» برای رسیدن به غایت آزادانه انتخاب شده مربوط است، و در حالی که دومی امری شرطی است اولی امری تنجیزی است.) اما ارسطو، با ذوق سلیم خود، صریحاً تصدیق می کند که بعضی از مردم ممکن است از روی تجربه زندگی بدانند که انجام دادن فلان عمل کار درستی است، اگر چه تصور و اندیشه روشنی درباره اصول کلی نداشته باشد. از این رو دانستن نتیجه قیاس صوری عملی، بدون مقدمه کبری، بهتر است تا دانستن مقدمه کبری بدون دانستن نتیجه.^{۵۴} راجع به نظر سقراط که هر فضیلتی صورتی از احتیاط (حزم و تدبیر و دوراندیشی) است، ارسطو اعلام می کند که سقراط تا اندازه ای برحق و تا اندازه ای برخطاست. «او در این عقیده که هر فضیلتی صورتی از حزم و احتیاط است برخطاست، لیکن در این عقیده که هیچ فضیلتی نمی تواند بدون حزم و احتیاط وجود داشته باشد برحق است.»^{۵۵} سقراط معتقد بود که همه فضائل صور عقل اند (چون صور معرفتند)، اما ارسطو اعلام می کند که حقیقت این است که تقریباً همه آنها معقول اند. «فضیلت فقط بر خورد درست و معقول نیست، بلکه بر خوردی است که به انتخاب درست و معقول رهنمون می شود، و انتخاب درست و معقول در این موضوعات همان چیزی است که ما از حزم و احتیاط اراده می کنیم.»^{۵۶} بنا بر این حزم و احتیاط برای انسان بر استی با فضیلت ضروری است، (الف) چون «تعالی یک بخش اساسی طبیعت ماست»، و (ب) از آنجایی که «هیچ انتخاب درستی نمی تواند بدون هم حزم و هم فضیلت وجود داشته باشد، با توجه به اینکه فضیلت انتخاب غایت درست را تأمین می کند و حزم انتخاب وسیله درست را برای دستیابی به آن فراهم می سازد.»^{۵۷} اما حزم یا حکمت عملی همان هوشمندی (دینوتس) نیست. هوشمندی استعدادی است که بدان وسیله آدمی قادر است وسیله درست برای هر غایت خاصی پیدا کند، و یک آدم رذل و دغل ممکن است در کشف وسیله درست برای نیل به غایت پست خود بسیار هوشمند باشد. پس هوشمندی صرف با حزم که مستلزم فضائل و معادل بصیرت اخلاقی است، فرق دارد.^{۵۸} حزم نمی تواند بدون هوشمندی موجود باشد، لیکن نمی تواند به هوشمندی تأویل شود، زیرا فضیلتی اخلاقی است. به عبارت دیگر، حزم و احتیاط هوشمندی است از آن جهت که با وسیله ای سر و کار دارد که به نیل نه هر گونه

۵۵. اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۴۴ ب ۱۹-۲۱.

۵۷. اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۴۵ الف ۲-۶.

۵۴. اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۴۱ ب ۱۴-۲۲.

۵۶. اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۴۴ ب ۲۶-۲۸.

۵۸. اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۴۴ الف ۲۳ به بعد.

غایتی، بلکه به غایت حقیقی انسان رهنمون می‌شود که برای انسان بهترین است، و فضیلت اخلاقی است که ما را قادر می‌سازد که غایت درست را انتخاب کنیم، به این ترتیب حزم مستلزم فضیلت اخلاقی است. ارسطو بخوبی آگاه است که برای يك انسان ممکن است که کاری را که درست است و باید انجام داد، انجام دهد، بدون اینکه انسانی نيك باشد. تنها وقتی نيك است که عملش ناشی از انتخاب اخلاقی باشد و چون خیر است انجام شود.^{۵۹} به این دلیل حزم ضروری است.

ارسطو قبول دارد که ممکن است فضائل طبیعی را جدا از یکدیگر داشت (مثلاً کودکی ممکن است طبیعاً شجاع باشد، بدون اینکه در عین حال نرمخو باشد)، اما برای داشتن يك فضیلت اخلاقی به معنی کامل آن، به عنوان يك خلق و خوی معقول، حزم ضروری است. به علاوه، «همینکه تنها فضیلت حزم وجود داشته باشد، همه فضائل بالضروره به دنبال می‌آیند.»^{۶۰} پس سقراط در این اعتقاد برحق بود که هیچ فضیلتی نمی‌تواند بدون حزم وجود داشته باشد، هر چند در این فرض که همه فضائل صورتهایی از حزم اند برخطا بود. ارسطو در اخلاق اودموس^{۶۱} اظهار نظر می‌کند که سقراط عقیده داشت که همه فضائل صورتهایی از معرفت اند، به طوری که دانستن اینکه مثلاً عدالت چیست همزمان با عادل بودن پدید می‌آید، درست همان طور که ما از لحظه‌ای که هندسه آموختیم هندسه دان هستیم. ارسطو در جواب می‌گوید که باید علم نظری را از علم تولیدی متمایز دانست. «ما نمی‌خواهیم بدانیم شجاعت چیست بلکه می‌خواهیم شجاع باشیم، و نیز نمی‌خواهیم بدانیم عدالت چیست بلکه می‌خواهیم عادل باشیم.» به همین نحو، وی در اخلاق کبیر^{۶۲} متذکر می‌شود که «هرکسی که ذات عدالت را می‌شناسد، تنها به این دلیل عادل نمی‌شود»، و حال آنکه در اخلاق نیکوماخوس کسانی را که فکر می‌کنند با معرفت نظری محض نیک خواهند شد با بیمارانی مقایسه می‌کند که به دقت به آنچه پزشک می‌گوید گوش فرامی‌دهند، اما هیچ يك از دستوره‌های او را به کار نمی‌بندند.^{۶۳}

۹. ارسطو این را قبول ندارد که لذات من حیث هی بدنند. لذت، آن طور که اودکسوس فکر می‌کرد، نمی‌تواند عین «خیر» باشد، زیرا لذت همراه طبیعی فعالیت بدون مانع است (همچون گونه‌ای رنگ متصل به فعالیت است)، و فعالیت است که مورد نظر است، نه لذت همراه آن. ما باید فعالیت‌های معینی را انتخاب کنیم، ولو آنکه لذتی از آنها حاصل نشود.^{۶۴} و درست نیست که

۵۹. اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۴۴ الف ۱۳ به بعد.
 ۶۰. اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۴۴ ب ۳۲ - ۴۵ الف ۲.
 ۶۱. اخلاق اودموس، ۱۲۱۶ ب ۳ - ۲۶.
 ۶۲. اخلاق کبیر، ۱۱۸۳ ب ۱۵ - ۱۶.
 ۶۳. اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۰۵ ب ۱۲ - ۱۸.
 ۶۴. اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۷۴ ب ۷ - ۸.

بگوییم همه لذات مطلوبند، زیرا فعالیت‌هایی که بعضی از لذات بدانها متصل اند ناپسندند. اما اگر لذت عین «خیر» نیست، ما نباید به نقطه مقابل بگراییم و بگوییم که هر لذتی نادرست است زیرا بعضی لذات ناپسندند. ارسطو می‌گوید که حقیقت امر این است که ما می‌توانیم بگوییم که لذات ناپسند واقعاً مطبوع نیستند، همچنانکه آنچه در نظر کسی که چشم‌هایش معیوب است سفید می‌نماید ممکن است واقعاً سفید نباشد. این اظهار عقیده شاید خیلی قانع‌کننده نباشد؛ قانع‌کننده‌تر این سخن ارسطوست که خود لذات ممکن است مطلوب باشند، اما نه هنگامی که به فلان طریق به دست آمده باشند؛ و قانع‌کننده‌تر از آن این پیشنهاد اوست که لذات مخصوصاً بر حسب فعالیت‌هایی که از آنها ناشی می‌شوند باید یکدیگر متفاوتند.^{۶۵} ارسطو موافق نیست که لذت صرفاً جبران کمبود و نقصان است، به این معنی که الم مبین نقصانی در حالت طبیعی است و لذت این نقصان را جبران می‌کند و حالت طبیعی را بازمی‌گرداند. در واقع درست است که جایی که جبران کمبود هست لذت وجود دارد، و جایی که تقلیل و تحلیل هست الم وجود دارد، اما ما به طور کلی نمی‌توانیم درباره لذت بگوییم که لذت همان جبران نقصان بعد از الم است. «لذات ریاضیات، و در میان لذات حس لذات بویایی و همچنین بسیاری از مناظر و اصوات، و بالاخره امیدها و خاطرات، نمونه‌های لذتی هستند که مستلزم هیچ الم پیشین نیستند.»^{۶۶}

بنابراین لذت چیزی است مثبت، و نتیجه و اثرش تکمیل اعمال يك قوه است. لذات مخصوصاً بر حسب خصیصه فعالیت‌هایی که لذات به آنها وابسته اند مختلفند، و انسان نيك باید مقیاس ما نسبت به آنچه حقیقه مطبوع و نامطبوع است باشد. (ارسطو اهمیت تربیت کودکان را برای لذت بردن و تنفر داشتن از اشیاء و امور خاص یادآور می‌شود، و برای این مقصود مربی لذت و الم را «به منزله نوعی راهنما»^{۶۷} به کار می‌برد.) برخی لذات فقط برای کسانی خوشایند است که طبیعتشان فاسد و معیوب است: لذات حقیقی برای انسان لذاتی است که همراه فعالیت‌های شایسته و درخور انسان است. «همه لذات دیگر، مانند فعالیت‌هایی که لذات همراه آنهاست، فقط از يك جهت ثانوی و خاص چنین اند.»^{۶۸}

در تمام این بحث درباره لذت، ذوق سلیم و بصیرت روان‌شناسانه ارسطو آشکار است. ممکن است کسی فکر کند که او بر لذات فعالیت نظری و عقلی محض زیاد تأکید می‌کند، لیکن وی مُجدّانه و با سعی بلیغ از همه مواضع افراطی اجتناب می‌کند، از سویی با اودکسوس موافق

۶۶. اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۷۳ ب ۱۶-۱۹.

۶۸. اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۷۶ الف ۲۲-۲۹.

۶۵. اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۷۳ ب ۲۰-۳۱.

۶۷. اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۷۲ الف ۱۹-۲۵.

نیست که لذت عین خیر است، و از سوی دیگر با اسپوزیپوس توافقی ندارد که همه لذات شرّند.

۱۰. ارسطو کتابهای هشت و نه اخلاق را به موضوع دوستی اختصاص می دهد. وی می گوید دوستی «یکی از فضائل است، یا به هر حال فضیلت را دربردارد. به علاوه، دوستی یکی از ضروریات اولیه زندگی است.»^{۶۹} ارسطو متمایل به ارائه تصویر خودبنیاد^{۷۰} دوستی است. بدین سان وی نیاز ما را به دوستان در دوره های مختلف زندگیمان مورد تأکید قرار می دهد، و اظهار عقیده می کند که در دوستی آدمی خویشتن را دوست می دارد — که در ابتدا يك دیدگاه تقریباً خودخواهانه جلوه می کند. لیکن وی می گوشت تا خودخواهی^{۷۱} و دیگرخواهی^{۷۲} را با خاطر نشان کردن اینکه تشخیص موارد استعمال کلمه «خوددوستی» ضروری است سازش دهد. بعضی از آدمیان درصددند که تا آنجا که ممکن است برای خود پول یا افتخار یا لذات جسمانی به دست آورند، و اینها را ما از راه سرزنش خود خواه^{۷۳} می نامیم. بعضی دیگر، یعنی آدمیان نیک، مشتاقند تا در فضیلت و اعمال شریف برتری و پیشی جویند و اینها را، هر چند «خوددوستی» است، ما سرزنش نمی کنیم. این صنف اخیر انسان «پول خود را می بخشد تا رفیقش بیشتر داشته باشد. زیرا پول نزد رفیق می رود، اما عمل شریف نزد خودش می ماند، و به این طریق خیر بزرگتر را به خود اختصاص می دهد. به همین منوال درباره افتخارات و مناصب.»^{۷۴} تصویر مردی که پول یا شغل و منصب خود را به رفیقش وامی گذارد تا خود او بتواند این عمل شریف را به حساب خود بگذارد، به طور کلی خوشایند نیست؛ اما ارسطو بی شک در ملاحظه اینکه نوع خوبی از خوددوستی علاوه بر نوع بد آن می تواند وجود داشته باشد برحق است. (درواقع ما بسته دوستی خودیم و می خواهیم خودمان را حتی المقدور خوب بسازیم.) يك فکر خوشتر این گفتار ارسطوست که روابط يك انسان با رفقاییش عین روابط او با خودش است، زیرا رفیق يك خوددوم است.^{۷۵} به عبارت دیگر، مفهوم خود قابل بسط و توسعه است تا جایی که می تواند دوستان را دربربگیرد، که نیکبختی یا بدبختی، موفقیت یا شکستشان، همچون آن خود ما می شود. وانگهی، ملاحظات ضمنی، مانند «دوستی عبارت است از محبت و رزیدن بیش از محبوب بودن»^{۷۶}، یا «آدمیان برای دوستان به خاطر خود آنها خوبی را آرزو می کنند»^{۷۷} نشان می دهد که نظر وی درباره دوستی به قدری که کلامش گاهی به

۶۹. اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۵۵ الف ۵-۵. ۷۰. Self-centred (خودمرکز، خودمحور، مبتنی بر خود).

71. egoism 72. altruism 73. self-loving

۷۵. اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۶۶ الف ۳۰-۳۲.

۷۴. اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۶۹ الف ۱۷-۳۰.

۷۷. اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۵۷ ب ۳۱-۳۲.

۷۶. اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۵۹ الف ۲۷-۲۸.

آنجا منجر می‌شود که کسی چنین فرض و تصویری کند خودخواهانه نیست. این را که اندیشه و تصور ارسطو از دوستی اندیشه و تصویری بسیار وسیع و گسترده بود می‌توان از تقسیماتی که وی بین انواع مختلف دوستی می‌کند دریافت. (یک) در پایین‌ترین مرتبه دوستیهای سودجویانه است، که در آنها آدمیان دوستان خود را نه برای خودشان، بلکه فقط برای نفعی که از آنها عایدشان می‌شود دوست دارند.^{۷۸} چنین دوستی‌هایی برای انسان ضروری است، زیرا انسان از لحاظ اقتصادی بی‌نیاز از دیگران نیست. دوستی مربوط به دادوستد و شغل و کار از این نوع خواهد بود. (دو) دوستیهای لذت‌آور. این دوستی‌ها مبتنی بر شادی و شغف طبیعی است که آدمیان در جمع رفقای خود حاصل می‌کنند، و مخصوص جوانان است، زیرا «مردم جوان از طریق احساس و تمایل زندگی می‌کنند، و نظر اصلی‌شان به لذت خودشان و به لذت کنونی است.»^{۷۹} اما این هر دو نوع دوستی ناستوار و بی‌ثبات است، زیرا وقتی محرک دوستی — سود یا لذت — از میان رفت، دوستی نیز از میان می‌رود. (سه) دوستی آدمیان نیک. این نوع دوستی دوستی کامل است و مادام که هر دو طرف خصیصه خود را نگاه دارند دوام دارد — «و ارسطو می‌گوید، فضیلت امری پایدار و ماندنی است.»

همان‌طور که انتظار داریم، ارسطو در موضوع دوستی ملاحظات بسیاری مطرح می‌کند که اگر عمیق نیست، زیرکانه و بجاست، و نه تنها نسبت به دوستی طبیعی قابل اعمال است، بلکه همچنین نسبت به دوستی فوق طبیعی با خداوند ما مسیح. مثلاً وی ملاحظه می‌کند که دوستی با عاطفه در اینکه عاطفه یک احساس است و دوستی یک عادت پرورش یافته ذهن است فرق دارد،^{۸۰} و «میل به دوستی رشد سریع دارد، اما خود دوستی چنین نیست.»^{۸۱}

۱۱. «اگر سعادت فعالیت بر طبق فضیلت است، معقول است که باید بر طبق عالیترین فضیلت باشد، و این فضیلتی خواهد بود مربوط به بهترین چیز در ما [یعنی نفس ما].»^{۸۲} قوه‌ای که به کار انداختن آن سعادت کامل را به وجود می‌آورد بنا بر نظر ارسطو قوه تأمل است، که مقصود او از آن قوه فعالیت عقلی یا فلسفی است، و بدین ترتیب دیدگاه عقلی گریانه‌ای را نشان می‌دهد که با افلاطون شریک بود. رابطه دقیق عمل اخلاقی با بالاترین سعادت انسانی مبهم‌رها شده است، لیکن البته ارسطو در اخلاق این را کاملاً روشن می‌کند که بدون فضیلت اخلاقی سعادت

۷۸. اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۵۶ الف ۱۰-۱۲.

۷۹. اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۵۶ الف ۱۰-۱۲.

۸۰. اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۵۷ ب ۲۸-۳۱.

۸۱. اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۵۶ ب ۳۱-۳۲. ارسطو می‌گوید خداوند به دوست نیاز ندارد، زیرا «خوشی و سعادت او همان خدایی اوست»، اما ما به دوست یا دوستان نیازمندیم، زیرا «خوشی و آسایش ما مستلزم چیزی برای ماست.»

۸۲. اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۷۷ الف ۱۲-۱۳.

(اخلاق نیکوماخوس، ۱۲۴۵ ب ۱۴-۱۹).

حقیقی غیر ممکن است.

ارسطو دلایل متعدّد برای این سخن ارائه می دهد که عالیترین سعادت عبارت است از اندیشیدن و تأمل نظری (تو ثنورِ زای).^{۸۳} (يك) عقل عالیترین قوه انسان است، و تأمل نظری عالیترین فعالیت عقل است. (دو) ما می توانیم این صورت فعالیت را طولانی تر از هر فعالیت دیگری، مثلاً فعالیت جسمانی، حفظ کنیم. (سه) لذت یکی از عناصر سعادت است، و «فلسفه مسلماً مطبوع ترین فعالیتهاست که در آن علو انسانی خود را ظاهر و آشکار می سازد» (گفته اخیر ممکن است حتی نسبت به خود ارسطو کمی غیر عادی به نظر آید، زیرا می افزاید، «لذات فلسفه لا اقل به نظر می رسد که فوق العاده خالص و شایسته اعتماد باشد، و در حقیقت شگفت آور نیست که حیات کسی که می داند خوشتر از حیات کسی باشد که می آموزد.») (چهار) فیلسوف بهتر از هر کس دیگر می تواند مستغنی از دیگران باشد. او البته نمی تواند بیش از آنچه دیگران می توانند از ضروریات زندگی صرف نظر کند (و ارسطو توجه کرد که فیلسوف نیازمند مال و منال خارجی به طور معتدل و همچنین نیازمند دوستان 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 کمک بزرگی برای اوست، اما در صورت فقدان آن، متفکر بهتر از دیگر آدمیان قادر است که بدون آن امور خود را اداره کند. (پنج) فلسفه برای خودش محبوب است نه برای نتایجی که از آن حاصل می شود. در قلمرو فعالیت عملی، خود عمل مطلوب نیست، بلکه نتیجه ای که به وسیله فعالیت به دست می آید مطلوب است. فلسفه صرفاً وسیله ای برای رسیدن به غایت دیگری نیست. (شش) سعادت به نظر می رسد که مستلزم فرصت و فراغت بال است. و اما «فضائل عملی در جنگ یا سیاست، و به خصوص در جنگ، میدان عمل می یابند، که نمی توان گفت که مشغولیتهای هنگام فراغت اند.» پس در به کار بستن عقل است، یعنی در به کار بستن عقل راجع به شریفترین موضوعات است، که می توان سعادت کامل انسان را یافت، به شرط آنکه این کار بر «سالهای نسبتاً درازی» گسترش و امتداد داشته باشد. چنین حیاتی مبین عنصر الهی در انسان است، اما ما نمی خواهیم به کسانی گوش فرا دهیم که به ما توصیه می کنند که چون انسان وفانی هستیم تنها در فکر چیزهایی باشیم که انسانی و فانی اند. برعکس، تا آنجا که ممکن است، ما باید بگوئیم تا فانی بودن خود را کنار بگذاریم و هر چه می توانیم بکنیم تا به حیاتی زندگی کنیم که عالیترین عنصر در ما تعیین می کند. زیرا اگر چه این عنصر جزء کوچکی از ما بیش نیست، مع هذا در

توانایی و ارزش بر اجزای دیگر خیلی برتری و تفوق دارد. به علاوه، به نظر می‌رسد که «من» واقعی در هر يك از ما باشد، زیرا بر همه عناصر دیگر فرمانروا و از همه بهتر است. و بنابراین جای شگفتی است اگر ما حیات «من» حقیقی خویش را انتخاب نکنیم، بلکه چیزی غیر از خودمان را برگزینیم.^{۸۴}

ارسطو چه موضوعاتی را در میان متعلقات تأمل نظری می‌گنجانند؟ وی یقیناً متعلقات نامتغیر مابعدالطبیعه و ریاضیات را داخل می‌کند، اما آیا متعلقات علم طبیعی را نیز به شمار می‌آورد؟ احتمالاً فقط تا آنجا که آنها «غیر ممکن» اند، زیرا عالیت‌ترین فعالیت انسان، چنانکه قبلاً دیدیم، با موضوعاتی سروکار دارد که «ممکن» نیستند. ارسطو در مابعدالطبیعه^{۸۵} فیزیک (طبیعیات) را شاخه‌ای از حکمت نظری می‌سازد، هر چند در جای دیگر در مابعدالطبیعه^{۸۶} می‌رساند که فیزیک همچنین مطالعه حوادث ممکن است. بنابراین فیزیک فقط تا جایی می‌تواند متعلق به «تأمل و تفکر» باشد که عنصر نامتغیر یا ضروری را در حوادث ممکن که موضوع فیزیک را تشکیل می‌دهند مطالعه می‌کند.

عالیت‌ترین متعلق علم مابعدالطبیعه خداست، لیکن ارسطو در اخلاق نیکوماخوس موضع دینی را که در تعریف حیات ایدئال مندرج در اخلاق اودموس بیان شده است، یعنی «عبادت و تأمل درباره خدا»^{۸۷} صریحاً داخل نمی‌کند. ما نمی‌توانیم تعیین کنیم که آیا ارسطو این موضع ستایش و پرستش دینی را در تصویری که از زندگی ایدئال در اخلاق نیکوماخوس می‌دهد در نظر داشته، یا این موضع دینی از نظر وی غایب شده است. در هر حال بحث و بیان وی درباره تفکر و تأمل تأثیر عظیمی در آیدنگان و مخصوصاً در فلاسفه مسیحی بخشید، که طبیعتاً آن را مطابق مقصود خود یافتند. موضع عقلی مذهبانه ارسطو در تعلیم توماس آکوئینی بازتاب یافت، که به موجب آن ماهیت «دیدار مبارک و سعادت آمیز» بیشتر عبارت است از فعل عقل تا فعل اراده، زیرا عقل قوه‌ای است که به وسیله آن ما مالک چیزی هستیم، و اراده قوه‌ای است که به وسیله آن از چیزی که قبلاً توسط عقل داشته‌ایم بهره‌مند می‌شویم.^{۸۸}

۸۴. اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۷۷ ب ۲۶ - ۱۱۷۸ الف ۸.

۸۵. مابعدالطبیعه، ۱۰۰۵ ب ۱ - ۲، ۱۰۲۶ الف ۱۸ - ۱۹.

۸۶. رجوع کنید به مثلاً مابعدالطبیعه، ۱۰۶۹ الف ۳۰ به بعد، جایی که ارسطو می‌گوید که فیزیک نه تنها با اشیاء ازلی و ابدی، بلکه همچنین با اشیاء محسوس فناپذیر سروکار دارد.

۸۷. اخلاق اودموس، ۱۲۴۹ ب ۲۰. من قبلاً (وقتی از مابعدالطبیعه ارسطو بحث می‌کردم) گفته‌ام فیلسوف را در اخلاق کبیر (۱۲۰۸ ب ۲۶ - ۳۲) ذکر کرده‌ام که درباره دوستی نسبت به خدا جای بحث نمی‌تواند باشد، زیرا، ولو آنکه برای ما ممکن باشد که او را دوست بداریم، ممکن نیست او دوستی ما را بازگرداند.

۸۸. رجوع کنید به مثلاً مجموعه الهیات، بخش اول الف، سؤال ۲۶، بند ۲.

سیاست

۱. مدینه (و از مدینه ارسطو دولت‌شهر یونانی را در نظر دارد)، مانند هر اجتماع دیگری، برای غایتی وجود دارد. این غایت در مورد مدینه خیر اعلا ی انسان یعنی زندگی اخلاقی و زندگی عقلانی اوست. خانواده جامعه ابتدائی است که برای زندگی و برای بر آوردن نیازهای روزانه آدمیان وجود دارد،^۱ و وقتی چندین خانواده به یکدیگر پیوستند و چیزی بیش از بر آوردن صرف نیازهای روزانه مورد توجه باشد، دهکده به وجود می آید. اما وقتی چندین دهکده برای تشکیل اجتماع بزرگتری که «تقریباً یا کاملاً قائم به خود»^۲ است به یکدیگر پیوستند، مدینه (شهر) به وجود می آید. مدینه برای غایات ساده زندگی به وجود می آید لیکن وجودش برای زندگی نیک ادامه می یابد، و ارسطو اصرار دارد بر اینکه مدینه با خانواده دهکده فرق می کند، نه صرفاً از لحاظ کمی بلکه از لحاظ کیفی و از حیث نوعی.^۳ تنها در مدینه است که انسان می تواند زندگی نیک به معنی کامل آن داشته باشد، و چون زندگی نیک غایت طبیعی انسان است، مدینه را باید اجتماعی طبیعی نامید. (بنابر این سوفسطائیان در اینکه فکر می کردند که مدینه صرفاً آفریده قرار داد و پیمان است بر خطا بودند.) «بدیهی است که مدینه آفریده طبیعت است، و انسان بالطبع حیوان سیاسی است. و کسی که از روی طبع و نه صرفاً به سبب تضاد بی مدینه است، یابتر از بشریت است یا فروتر از آن.»^۴ نعمت و موهبت سخنگویی و تکلم انسان به روشنی نشان می دهد که طبیعت سر نوشت او را برای زندگی اجتماعی رقم زده است، و زندگی اجتماعی به صورت کامل نوعیش در نظر ارسطو همان مدینه است. مدینه مقدم است بر خانواده

۲. سیاست، ۱۲۵۲ ب ۲۸ به بعد.

۴. سیاست، ۱۲۵۳ الف ۱-۴.

۱. سیاست، ۱۲۵۲ ب ۱۳-۱۴.

۳. سیاست، ۱۲۵۲ الف ۸-۲۳.

و فرد به این معنی که، در حالی که مدینه يك کُل قائم به خود است، فرد و خانواده قائم به خود نیستند. «کسی که نمی تواند در جامعه زندگی کند، یا کسی که به دیگران نیازی ندارد چون قائم به خود و بی نیاز از غیر است، باید یا يك دد باشد یا يك خدا.»^۵

نظر افلاطونی - ارسطویی دولت به عنوان مُجری وظیفه مثبت خدمت به غایت انسان، و به عنوان رهبر و راهنمای زندگی نيك یا لازمۀ سعادت، و به عنوان اینکه واجد تقدّم طبیعی (متمایز از تقدّم زمانی) نسبت به فرد و خانواده است تأثیری عظیم در فلسفه بعدی داشته است. در میان فلاسفه مسیحی قرون میانه این نظر طبیعۀ به سبب اهمیتی که بحق به فرد و خانواده نسبت می دادند، و به واسطه اینکه آنان «جامعه کامل» دیگری پذیرفتند، یعنی کلیسا، که غایتش عالیت از غایت مدینه است (و نیز به سبب این امر که ملت - مدینه در قرون وسطی نسبتاً توسعه نیافته بود) تعدیل شد؛ لیکن کافی است که ما فقط هگل در آلمان و برادلی^۶ و بوزانکت^۷ در انگلستان را در نظر آوریم تا دریابیم که مفهوم یونانی دولت همراه آزادی یونانی از میان نرفت. به علاوه، هر چند این مفهوم ممکن است اغراق آمیز باشد، و بوده است، (مخصوصاً جایی که حقیقت مسیحی حضور نداشته و در نتیجه قادر نبوده است که به عنوان اصلاح کننده ای در قبال مبالغه يك جانبه عمل کند)، با این همه از مفهوم دولت نزد مثلاً هربرت اسپنسر غنی تر و حقیقی تر است. زیرا دولت برای آسایش و رفاه دنیوی شهر و ندان خود وجود دارد، یعنی برای غایتی مثبت و نه صرفاً برای غایتی منفی، و به این مفهوم مثبت دولت می توان کاملاً بخوبی معتقد بود بدون اینکه آن را با مبالغه های دولت عرفانی مشرب توتالیتیر^۸ آلوده و مشوب کرد. افق فکری ارسطو کمابیش با حدود دولتشهر یونانی محدود شده بود (علی رغم برخوردش با اسکندر)، و او اندیشه و تصویری نارسا راجع به ملل و امپراطوریهها داشت؛ لیکن با این همه ذهن او به ماهیت و وظیفه دولت بیش از نظریه پردازان لیسۀ فر (عدم مداخله دولت در کار مردم) و حوزه انگلیسی از لاک تا اسپنسر پی برده و نفوذ کرده بود.

۲. در کتاب سیاست، چنانکه ما در دست داریم، بحث و بیان ارسطو از خانواده عملاً محدود به بحث درباره رابطه خواجه و برده و تحصیل ثروت است. بردگی (بنا بر نظر ارسطو برده يك ابزار زنده عمل است، یعنی کمک به زندگی خواجه اش) مبتنی بر طبیعت است. «از همان ساعت تولد، بعضی برای فرمانبرداری و برخی دیگر برای فرمانروائی تعیین می شوند.»^۹ «واضح

۵. سیاست، ۱۲۵۳ الف ۲۷-۲۹.

6. Bradley 7. Bosanquet

۸. Totalitarian State: مداخله و نظارت دولت بر همه شئون اقتصادی و اجتماعی و انحصار قدرت سیاسی در دست

۹. سیاست، ۱۲۵۴ الف ۲۳-۲۴.

يك حزب حاکم. - م.

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.^{۱۰} این رأی ممکن است به نظر ماشگفت‌انگیز و بیرحمانه جلوه کند، لیکن باید به خاطر داشت که جوهر و اساس نظریهٔ ارسطو این است که آدمیان در استعداد‌های عقلی و ظرفیتهای جسمانی مختلفند و بدین سبب در جامعه برای شئون و مراتب مختلفی مناسبند. ما متأسفیم که ارسطو رسم معمول بردگی معاصر را روا و مشروع شمرده است، لیکن این روا و مشروع شمردن تا اندازهٔ زیادی حادثه‌ای تاریخی است. قطع نظر از عوارض تاریخی و معاصرش، آنچه در آن سزاوار نکوهش است چندان تصدیق این مطلب نیست که آدمیان در قابلیت و سازگاری با مقتضیات مختلفند (حقیقت این مطلب چنان آشکار و بدیهی است که نیازی به تمهید و ساخت و پرداخت استادانه ندارد)، بلکه تقسیم سخت و جدی آدمیان به دو گروه و گرایش به این عقیده است که «طبیعت برده» چیزی تقریباً کمتر از طبیعت انسانی است. با وجود این، ارسطو قبول بردگی و معقول دانستن آن را با اصرار بر اینکه خواجه نباید از اقتدار خود سوء استفاده و با برده بدرفتاری کند تعدیل کرده است، زیرا منافع خواجه و برده یکی است،^{۱۱} و با این گفته نیز که همهٔ بردگان باید به آزادی خود امید داشته باشند.^{۱۲} به علاوه، وی پذیرفت که فرزند یک بردهٔ طبیعی لازم نیست که خود یک بردهٔ طبیعی باشد، و بردگی به سبب حق پیروزی و غلبه را بر این اساس که نیروی برتر و مزیت بالاتر معادل نیستند رد کرد، در حالی که از سوی دیگر جنگ ممکن است یک جنگ عادلانه نباشد.^{۱۳} با وجود این، هرگاه فی نفسه ملاحظه شود، این موافق عقل دانستن بردگی مایهٔ تأسف و نشانهٔ دیدگاهی محدود از طرف فیلسوف است. در واقع، ارسطو حقیقت و مشروعیت مبدأ تاریخی بردگی (پیروزی و غلبه) را رد کرد و سپس به معقول شمردن و توجیه بردگی پرداخت.

۳. به طور کلی دو شیوهٔ متمایز تحصیل ثروت، و یک شیوهٔ واسطه، وجود دارد.^{۱۴}

(یک) شیوهٔ «طبیعی» عبارت است از فراهم آوردن ملزومات زندگی از طریق مثلادام‌پروری و شکار و کشاورزی. نیازهای انسان حدی طبیعی برای چنین فراهم‌آوری قرار می‌دهد. (دو) شیوهٔ واسطه شیوهٔ داد و ستد است. در داد و ستد، یک شیء صرف نظر از «استعمال

۱۰. سیاست، ۱۲۵۵ الف ۳-۱.

۱۱. سیاست، ۱۲۵۵ ب ۱۶-۹، ۱۲۷۸، ۳۳-۳۸. (در ۱۲۶۰ ب ۷-۵ ارسطو این نظر افلاطون را که خواجهگان نباید با بردگان گفتگو کنند مورد انتقاد قرار می‌دهد.)

۱۲. سیاست، ۱۳۳۰ الف ۳۲-۳۳.

۱۳. سیاست، ۱۲۵۴ ب ۳۲-۳۴، ۱۲۵۵ الف ۳-۲۸. [زیرا علت جنگ ممکن است امری بر خلاف حق باشد]

۱۴. سیاست، ۱۲۵۶ الف به بعد (آلفا، ۸-۱۱)

مخصوص» آن مورد استفاده است، لیکن تا آنجا که داد و ستد برای برآوردن حوائج زندگی به کار گرفته می‌شود، ممکن است يك شیوهٔ طبیعی تحصیل ثروت نامیده شود.

(سه) شیوهٔ دوم و «غیر طبیعی» تحصیل ثروت به کار بردن پول به عنوان وسیلهٔ مبادله کالا است. به نظر ما خیلی عجیب می‌آید که ارسطو تجارت خرده فروشی را محکوم می‌کند، لیکن تعصب و تنفر او تا اندازهٔ زیادی به سبب طرز برخورد عادی یونانی نسبت به بازرگانی است، که به عنوان مخالف اصول آزادی و نامناسب برای انسان آزاد تلقی می‌شده است. این نکته اهمیت دارد که ارسطو «رباخواری»، و به قول خود او درآوردن پول از پول را محکوم می‌کند. «مقصود از پول این بوده است که در مبادله مورد استفاده قرار گیرد، نه برای افزودن آن از طریق مباحه.» مفهوم تحت لفظی این سخن آن است که هرگونه تحصیل سود از راه [دادوستد] پول را محکوم می‌کند، اما ارسطو احتمالاً به عمل قرض دهندگان پول، یا رباخواران به معنی ما، که نیازمند ساده لوح غافل را قربانی می‌کنند، نظر داشت: اگر چه وی یقیناً تعبیر معقولی از طرز برخورد خود در نظر به اش دربارهٔ قصد و غرض «طبیعی» پول یافت. گاو و گوسفند، همانند میوهٔ درخت عایدی طبیعی دارند، اما پول فاقد این نوع عایدی طبیعی است: منظور از آن وسیله‌ای برای مبادله است و نه چیزی دیگر. سودمند بودن به عنوان يك وسیلهٔ مبادله همان قصد و غرض طبیعی آن است، و اگر برای به دست آوردن ثروت بیشتر صرفاً به وسیله عمل قرض دادن آن، بدون مبادلهٔ کالا در برابر پول و بدون هیچ کار و زحمتی از طرف قرض دهنده، مورد استفاده قرار گیرد، در آن صورت در راهی غیر طبیعی به کار رفته است. نیازی به گفتن نیست که ارسطو با اوضاع و شرایط مالی جدید مواجه نبود. اگر او امروز زنده بود، ما نمی‌توانیم بگوییم که چگونه نسبت به نظام مالی ما عکس العمل نشان می‌داد، و آیا نظریات پیشتر خود را رد می‌کرد یا تغییر می‌داد یا راهی برای تأیید آنها می‌یافت.

۴. ارسطو، چنانکه می‌توان انتظار داشت، حاضر نیست تحت تأثیر تصویر افلاطون از مدینهٔ فاضله قرار گیرد. وی فکر نمی‌کرد که چنان تغییرات اساسی که افلاطون پیشنهاد می‌کرد ضروری باشد؛ همچنین فکر نمی‌کرد که همهٔ آنها، در صورت عملی بودن، مطلوب باشد. مثلاً، او اندیشهٔ افلاطونی شیرخوارگاه را برای اطفال طبقهٔ پاسداران رد می‌کرد، بر این اساس که آنکه طفل همه است طفل هیچ کس نیست. بهتر است آدم پسر عم واقعی باشد تا پسر افلاطونی!^{۱۵} به همین نحو، وی اندیشهٔ کمونیس (مرام اشتراکی) را مورد انتقاد قرار می‌دهد، بر این اساس که این مرام به نزاعها و کشمکشها، عدم کارایی، و غیره منجر خواهد شد.

بر خوررداری از ثروت يك سرچشمه لذت و خوشی است، و برای افلاطون سودی ندارد که بگوید در صورتی مدینه سعادت‌مند خواهد بود که پاسداران از این سرچشمه نیکبختی و سعادت محروم باشند، زیرا یا افراد از سعادت و نیکبختی برخوردارند یا اصلاً کسی برخوردار نیست.^{۱۶} به طور کلی، افلاطون متوجه یکی سازی و وحدت مفرط و بیش از حد است. ارسطو گرایش برای گردآوری ثروت نداشت؛ لیکن دریافت که به جای آنکه مالکیت را یکسان کنیم باید شهروندان را تربیت کنیم که در طلب ثروت زیاد و بیش از حد نباشند و، اگر قابل تربیت نیستند، آنگاه باید آنان را از به دست آوردن آن بازداریم.

۵. شرایط لازم شهروندی را ارسطو از طرز عمل و روش دموکراسی آتنی، که عین دموکراسی جدید با نظام مبنی بر نمایندگی اش نبود، اقتباس کرد. در نظر او همه شهروندان باید به نوبت در حکمرانی و فرمانبرداری شریک و سهم باشند،^{۱۷} و حداقل حقوق شهروندی حق شرکت در مجلس قانونگذاری و اداره دادگستری است. بنابراین يك شهروند «کسی است که در مجلس عام برای رأی زنی و قضا و داوری مشارکت می‌کند».^{۱۸}

اینکه ارسطو برای شهروند اساسی می‌داند که در مجلس قانونگذاری و در دادگاهها شرکت کند، وی را به اینجا کشانید که طبقه افزارمندان و پیشه‌وران را از شهروندی مستثنی و خارج کند، زیرا آنان فرصت و مجال لازم را ندارند. دلیل دیگر این است که زحمت و کاردستی نفس را گرفتار و دریند می‌کند و آن را برای فضیلت حقیقی نامناسب می‌سازد.^{۱۹}

۶. ارسطو با بحث درباره انواع گوناگون قانون اساسی^{۲۰} حکومتها را به آنهایی که متوجه نفع عمومی اند و آنهایی که نفع شخصی خود را مورد توجه قرار می‌دهند تقسیم می‌کند.^{۲۱} هر يك از این دو بخش بزرگ دارای سه بخش فرعی است، به طوری که سه نوع قانون اساسی خوب و سه نوع قانون اساسی بد یا منحرف وجود دارد. در برابر صورت درست و شایسته حکومت پادشاهی^{۲۲} صورت منحرف و ناشایسته حکومت جباری^{۲۳} (ستمگری و خودکامگی) است، و در مقابل حکومت اشراف^{۲۴} (اریستوکراسی) حکومت توانگران^{۲۵} (زروزور) (الیگارشسی) و در برابر حکومت متفاخران^{۲۶} (شبه جمهوری، نوعی جمهوری براساس قانون) حکومت

۱۶. سیاست، ۱۲۶۴ ب ۱۵ - ۲۳. ۱۷. سیاست، رجوع کنید به ۱۲۷۷ ب.

۱۸. سیاست، ۱۲۷۵ ب ۱۸ - ۱۹.

۱۹. سیاست، رجوع کنید به ۱۲۷۷ الف ۳۳ - ۱۲۷۸ الف ۱۵، ۱۲۲۸ ب ۳۳ - ۱۲۲۹ الف ۲۱.

20. constitution

۲۱. سیاست، ۱۲۷۹ الف ۱۷ - ۲۱.

22. Kingship

23. Tyranny

24. Aristocracy

25. Oligarchy

26. Polity

عامه^{۲۷} (دموکراسی)، و در بحثی که ارسطو از مزایای تطبیقی و مقایسه‌ای قوانین اساسی گوناگون می‌کند شعور سیاسی وی نمودار می‌شود. در نظر وی کمال مطلوب این است که يك مرد به قدری از یکایک دیگر شهروندان و در میان توده مردم از لحاظ علو منزلت برتر و فائق باشد که شهریار یا حاکم طبیعی باشد. اما حقیقت امر این است که مرد کامل پدیدار نمی‌شود، و به طور کلی، قهرمانان برجسته فقط در میان مردمان ابتدائی یافت می‌شوند. چون چنین است، حکومت اشراف، یعنی حکومت بسیاری از مردان نیک، بهتر است از حکومت پادشاهی. حکومت اشراف (اریستوکراسی) بهترین شکل حکومت برای هیئتی از مردمی است که به عنوان مردمانی آزاده از طرف مردمانی که علو مرتبتشان آنها را شایسته فرمانروایی سیاسی می‌کند مورد حکومت قرار گیرند. مع ذلك، ارسطو تصدیق می‌کند که حتی اریستوکراسی شاید کمال مطلوبی بسیار والا برای مدینه معاصر باشد، و بنابراین وی از «حکومت متفاخران» (شبه جمهوری یا جمهوری به معنی اخص) حمایت می‌کند، که در آن «طبیعه يك گروه نظامی و جنگی وجود دارد که به نوبت قادر به اطاعت کردن و حکومت کردن به وسیله قانونی است که کارها و مشاغل شهروندان ثروتمند و مرفه را بر طبق لیاقت و استحقاقشان معین می‌کند».^{۲۸} این عملاً مساوی است با حکومت کردن به وسیله طبقه متوسط، و بیش یا کم يك منزلت نیمه راه بین الیگارشسی (حکومت توانگران) و دموکراسی است، زیرا در حکومت شبه جمهوری (متفاخران) در واقع گروه کثیری حکومت می‌کند — که البته با الیگارشسی فرق دارد — مع هذا يك گروه کم ثروت نیست، چنانکه در دموکراسی، زیرا قابلیت برای خدمت کردن به عنوان يك مرد جنگی، یعنی پیاده سنگین اسلحه، مستلزم داشتن مقدار معینی مال و ثروت است. ارسطو احتمالاً به قانون اساسی آتن در ۴۱۱ ق.م. نظر داشت — هر چند اشاره‌ای به آن نمی‌کند — یعنی هنگامی که قدرت متکی بر «پنج هزار نفر» بود که اسلحه سنگین داشتند و نظام پیمان و قرارداد برای حضور در مجامع و انجمنها از میان رفته بود. این قانون اساسی ترامنس^{۲۹} بود.^{۳۰} ارسطو این نوع قانون اساسی را ستایش می‌کرد، لیکن گفتگو و مجادله او که طبقه متوسط پایدارترین طبقه است، زیرا هم غنی و هم فقیر به احتمال بیشتر به طبقه متوسط اعتماد دارند تا به یکدیگر (به طوری که طبقه متوسط نیازی به ترس و بیم از ائتلاف و اتحاد بر ضد خود ندارد) ممکن است به نظر ما چندان قانع کننده نیاید که به نظر او آمده است، اگر چه بی شک در این

27. Democracy

۲۸. سیاست، ۱۲۸۸ الف ۱۲-۱۵.

29. Theramenes

۳۰. رجوع کنید به سیاست آتنی، ۲۸ و ۳۳.

نظریه حقیقتی هست.^{۳۱}

۷. ارسطو با دقت نظر از اقسام و درجات گوناگون انقلابی که تحت قوانین اساسی مختلف وقوع می‌یابد، و از علل آنها و وسایل جلوگیری از آنها، بحث می‌کند؛ و، به واسطه معرفت تاریخی وسیع خود، قادر بود مثالهای تاریخی مناسب درباره مطالبی که می‌خواست مطرح کند ارائه دهد.^{۳۲} مثلاً وی خاطر نشان می‌کند که حالت انقلابی ذهن تا اندازه زیادی به سبب مفاهیم یکجانبه عدالت پدید آمده است — دموکراتها فکر می‌کنند که آدمیانی که به طور مساوی آزادند باید در هر چیزی مساوی باشند، تو انگران (نمایندگان الیگارشی) فکر می‌کنند که چون آدمیان در ثروت نامساویند باید در هر چیزی نابرابر باشند. او بر این امر تأکید می‌کند که فرمانروایان نباید مجال و فرصت تحصیل پول برای خودشان از خدماتی که بر عهده دارند داشته باشند، و بر لوازم خدمت عالی در مدینه، یعنی وفاداری به قانون اساسی، استعداد برای مدیریت کار و درستی و بی‌عیبی شخصیت، پافشاری می‌کند. نوع قانون اساسی هر چه باشد، باید دقت کرد که به جانب افراط و تفریط نرود؛ زیرا اگر دموکراسی یا الیگارشی به افراط کشانده شود ظهور و قیام احزاب ناراضی بر خاسته از آن مطمئناً سرانجام به انقلاب منجر خواهد شد.

۸. ارسطو در کتابهای هفت و هشت سیاست نظریات مثبت خود را درباره آنچه يك مدینه باید باشد مورد بحث قرار می‌دهد.

(يك) مدینه باید به اندازه کافی بزرگ باشد تا بتواند قائم به خود شود (البته تصور ارسطو از يك جامعه قائم به خود واقعی به طور کلی قابل تطبیق بر روزگار مانیست)، اما نه چندان بزرگ که نظم و حکومت خوب غیر عملی گردد. به عبارت دیگر، باید به اندازه کافی بزرگ باشد تا مقصود مدینه را بر آورد و نه چنان بزرگ که دیگر نتواند چنین کند. شمار شهر وندان لازم برای این مقصود را البته نمی‌توان عدداً به طور قبلی معین کرد.^{۳۳}

(دو) به همین نحو در مورد وسعت ارضی مدینه. مدینه نباید به قدری کوچک باشد که زندگی با فرصت و مجال غیر ممکن باشد (یعنی پرورش فرهنگی غیر عملی باشد) و نه چنان بزرگ که تجمل و خوشگذرانی تشویق شود. شهر نباید صرفاً متوجه ثروت باشد، بلکه باید نیازهای خود را وارد کند و مازاد بر احتیاجات خود را صادر کند.^{۳۴}

(سه) شهر وندان. کارگران کشاورزی و افزارمندان ضروری‌اند، لیکن آنان از حقوق

۳۲. سیاست، کتاب ۵.

۳۱. سیاست، ۱۲۹۵ ب ۱-۱۲۹۶ الف ۲۱.

۳۴. سیاست، ۱۳۲۶ ب ۲۵-۱۳۲۷ ب ۱۸.

۳۳. سیاست، ۱۳۲۵ ب ۳۳-۱۳۲۶ ب ۲۴.

شهروندی برخوردار نخواهند بود. فقط طبقه سوم، یعنی طبقه رزمندگان، به معنی کامل شهروندان خواهند بود. اینها در جوانی جنگاور، در میانسالی حاکم یا قاضی و در پیری کاهن خواهند بود. هر شهروندی يك قطعه زمین نزدیک شهر خواهد داشت و يك قطعه دیگر نزدیک مرز (به طوری که همه در دفاع از مدینه ذینفع باشند). در این زمین کارگران غیر شهروند کار خواهند کرد.^{۳۵}

(چهار) تعلیم و تربیت. ارسطو، مانند افلاطون، به تعلیم و تربیت بسیار اهمیت می‌داد، و همچنین مانند افلاطون، آن را وظیفه دولت می‌دانست. تربیت باید با بدن آغاز شود، زیرا بدن و میلهای آن زودتر از نفس و استعدادهای آن رشد می‌کند؛ اما بدن را باید به خاطر نفس و میلهها را به خاطر عقل پرورش داد. بنابراین تعلیم و تربیت، پیش از همه، تعلیم و تربیت اخلاقی است — بیشتر به این دلیل که شهروند هرگز نمی‌خواهد معاش خود را همچون برزگر یا پیشه‌ور با کار تأمین کند، بلکه طوری تربیت خواهد شد که نخست يك سرباز خوب، و سپس يك حاکم و قاضی خوب باشد.^{۳۶} این تأکید بر تعلیم و تربیت اخلاقی، در نظریات ارسطو راجع به مواظبت و مراقبت پیش از تولد و بازیهای کودکان مشهود است. مدیران آموزش و پرورش همه این موضوعات را بسیار جدی خواهند گرفت، و بازیهای کودکان و داستانهایی را که برای آنها نقل می‌شود به عنوان چیزهایی که از فرط بی‌اهمیت بودن نباید به آنها توجه کرد تلقی نخواهند کرد. (ارسطو درباره تربیت موسیقایی اشاره لطیفی دارد، بدین عبارت که «جفجغه اسباب بازی مناسب ذهن کودک نوزاد است، و تعلیم موسیقایی جفجغه یا اسباب بازی برای اطفال بزرگتر است.»^{۳۷})

چون کتاب سیاست متأسفانه ناقص است — بخشهایی که در آنها تعلیم و تربیت در علم و فلسفه مورد بحث بوده مفقود شده است — نمی‌توانیم بگویم که ارسطو چه راهنماییهای دقیقی درباره تعلیم و تربیت عالیتر شهروندان ارائه داده است. اما يك چیز آشکار است و آن اینکه هم افلاطون و هم ارسطو نظر و اندیشه شریف و بلندی درباره تعلیم و تربیت ایدئال شهروند داشتند. آنان فقط موافقت اندکی با هر طرح تعلیم و تربیتی که تأکید را بر تربیت فنی و مفید فایده عملی قرار می‌داد داشتند، زیرا چنین طرحی استعدادهای عالیتر نفس را به کار نمی‌گیرد و بدین ترتیب انسان را برای نیل به غایت خاص خود، که مقصود تعلیم و تربیت است، آماده نمی‌سازد. زیرا اگرچه ممکن است گاهی چنان به نظر آید که گویی ارسطو می‌خواست که

۳۶. سیاست، ۱۳۳۲ ب - ۱۳۳۳ الف ۱۶.

۳۵. سیاست، ۱۳۲۸ ب ۲ - ۱۳۳۱ ب ۲۳.

۳۷. سیاست، ۱۳۴۰ ب ۲۹ - ۳۱.

مردم طوری تربیت شوند که صرفاً چرخهایی در ماشین مدینه باشند، اما قضیه واقعاً این نیست: در دید او غایت مدینه و غایت فرد منطبق و موافق اند، نه به این معنی که فرد باید کاملاً جذب مدینه شود، بلکه به این معنی که 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، در حالی که برعکس جز اینکه مدینه خوب باشد و نظام تعلیم و تربیتش معقول و اخلاقی و سالم باشد، شهروندان خوب نخواهند شد. فرد به پیشرفت و کمال خاص خویش از طریق زندگی واقعی، که زندگی در یک جامعه یعنی در مدینه است، نائل می شود، درحالی که جامعه به غایت خاص خود از طریق کمال اعضای خود نائل می شود. اینکه ارسطو مدینه و دولت را این گونه ملاحظه نمی کرد که یک لویاتان^{۳۸} بزرگ در ورای خیر و شر است [که توجهی به اخلاق ندارد] از انتقادی که درباره اهالی لاکدمونی می کند واضح است. او می گوید این فرض که جنگ و غلبه و استیلا هدف نهائی و مافوق همه چیز مدینه است اشتباه بزرگی است. مدینه برای زندگی خوب به وجود آمده است، و تابع همان قواعد و قوانین اخلاقی است که فرد تابع آنهاست. چنانکه وی بیان می کند، «امور واحد برای افراد و شهرها بهترین چیز است.»^{۳۹} عقل و تاریخ هر دو نشان می دهند که قانونگذار باید تدابیر نظامی و دیگر تدابیر خود را در جهت استقرار صلح هدایت کند. حکومت‌های نظامی تنها در هنگام جنگ ایمن اند: همینکه امپراطوری خود را به دست آوردند، مانند آهن زنگ می زنند و فرومی ریزند. به این ترتیب هم افلاطون و هم ارسطو، در اهتمام خود به ایجاد یک زندگی سیاسی حقیقه فرهنگی، هر دو به مبارزه با رویاهای استعمارگرانه کشورگشایی از طریق نیروی نظامی برمی خیزند.

۳۸. Leviathan: نام اژدهای هولناک مذکور در تورا است که اقتدار زیاد دولت و حکومت را به آن تشبیه می کنند. — م.

۳۹. سیاست، ۱۳۳۳ ب ۳۷.

زیبایی‌شناسی ارسطو

۱. زیبایی

۱. ارسطو زیبا را از آنچه صرفاً مطبوع و خوش آیند است متمایز می‌داند. مثلاً، در مسائل^۱ (پروبلماتا) ترجیح جنسی را با انتخاب زیباشناختی مقابل می‌نهد، و بدین ترتیب زیبایی عینی واقعی را از زیبایی که تنها به میل مربوط است تشخیص می‌دهد. همچنین در مابعدالطبیعه^۲ می‌گوید که علوم ریاضی بی ارتباط با زیبا نیست. بنابراین زیبا در نظر او نمی‌تواند صرفاً مطبوع یعنی چیزی باشد که حواس را به طور دلپذیر تحریک کند.

۲. آیا ارسطو زیبایی را از خیر متمایز می‌سازد؟ به نظر نمی‌آید که وی در این مطلب چندان صریح سخن گفته باشد.

(الف) در خطابه^۳ می‌گوید که «زیبا آن خیری است که چون خیر است مطبوع و خوش آیند است»، تعریفی که به نظر نمی‌رسد که قائل به هیچ تمایز واقعی بین زیبا و اخلاقی باشد. (پروفیسور ریس رابرتس^۴ کلمه یونانی «تو کالون»^۵ را شریف^۶ ترجمه کرده است، رجوع کنید به ترجمه‌های آکسفورد جلد ۱۱).

(ب) اما در مابعدالطبیعه صریحاً بیان می‌کند که «خیر و زیبا متفاوتند (زیرا خیر همیشه رفتار را به عنوان موضوع خود دربردارد، و حال آنکه زیبا در اشیاء بیحرکت نیز یافت می‌شود).»^۷ این عبارت ظاهراً بین زیبا و اخلاقی لا اقل فرق می‌گذارد، و می‌توان آن را متضمن این

۱. ۱۳۶۶ الف ۳۳ - ۳۴.

۲. ۱۰۷۸ الف ۳۱ - ۳۲.

۳. ۸۹۶ ب ۱۰ - ۲۸.

4. Professor W. Rhys Roberts

۵. در یونانی به معنی زیبا و خیر است (چنانکه در عربی حسن به معنی زیبایی و خوبی است). - م.

6. Noble

۷. ۱۰۷۸ الف ۳۱ - ۳۲.

امردانست که زیبا از این حیث که زیباست صرفاً متعلق میل نیست. این امر نظریه تأمل و تفکر زیباشناختی و نظریه خصلت بیغرضانه چنین تأمل و تفکری را — آن گونه که مثلاً کانت و شوپنهاور بیان کرده‌اند — روا و قابل قبول می‌شمارد.

۳. تعریف یا توصیف دیگر — و رضایت بخش تر — در *مابعدالطبیعه*^۸ هست که در آن ارسطو می‌گوید که «صور اصلی زیبایی نظم و همسازی و روشنی است.» داشتن این سه خاصیت است که به ریاضیات ارزش خاصی در شناختن اشیاء زیبا می‌بخشد. (ظاهراً ارسطو از این ابهام سخن خود آگاه بوده است، زیرا در ادامه این بحث بیان مفهومی را وعده می‌دهد، هر چند، اگر این وعده اصلاً انجام یافته باشد، باری باقی نمانده است.)

همین طور ارسطو در فن شعر^۹ (بوطیقا) می‌گوید که «زیبایی مسأله اندازه و نظم است» یا عبارت است از اندازه و نظم. بدین گونه وی اعلام می‌کند که يك موجود زنده، برای آنکه زیبا باشد باید در ترتیب اجزایش نظم وجود داشته باشد و همچنین دارای اندازه و بزرگی معینی باشد، نه خیلی بزرگ باشد و نه خیلی کوچک. این تعریف کمابیش با تعریفی که در *مابعدالطبیعه* آمده است تطبیق می‌کند و مستلزم این است که زیبا متعلق تأمل و تفکر باشد و نه متعلق میل.

۴. این نکته شایان ذکر است که ارسطو در فن شعر^{۱۰} می‌گوید که موضوع کمدی چیز مضحک است، «که نوعی از زشتی است» (مضحك «خطا یا زشتی است که آزار و گزند از آن به دیگران نمی‌رسد.») این می‌رساند که زشت را می‌توان در يك اثر هنری و به عنوان تابع نتیجه کلی به کار گرفت. اما ارسطو صریحاً نه درباره رابطه زشت با زیبا سخن می‌گوید و نه درباره این سؤال که تا کجا «زشت» ممکن است يك عنصر مقوم زیبا باشد.^{۱۱}

۲. هنرهای زیبا به طور کلی

۱. هدف اخلاق خود رفتار (پراپتین) است؛ هدف هنر تولید چیزی است، نه خود فعالیت. اما هنر به طور کلی (تخنه) باید تقسیم فرعی شود^{۱۲} به:

(الف) هنری که هدفش تکمیل کار طبیعت مثلاً تولید ابزار است، زیرا طبیعت انسان را [برای انجام دادن کار] تنها مجهز به دست کرده است.

۸. ۱۰۷۸ الف ۳۶ - ب ۱. ۹. ۱۴۵۰ ب ۴۰ - ۴۱. ۱۰. ۱۴۴۹ الف ۳۲ - ۳۴.

۱۱. مقایسه کنید با: «هنر زیبا برتری خود را در این نشان می‌دهد که چیزهایی را به عنوان زیبا توصیف می‌کند که ممکن

است بالطبع زشت یا نامطبوع باشد». کانت، نقد حکم، کتاب اول، فصل اول، ۴۸.

۱۲. فیزیک، بتا ۸، ۱۹۹ الف ۱۵ به بعد.

(ب) هنری که هدفش تقلید و محاكاة^{۱۳} طبیعت است. این هنر زیباست، که ذات و ماهیت آن را ارسطو و افلاطون در تقلید می‌یابند. به عبارت دیگر، در هنر يك عالم تخیلی آفریده می‌شود که تقلید و محاکاتی از عالم واقعی است.

۲. اما «تقلید» در نظر ارسطو آن صبغهٔ اهانت آمیزی که در نظر افلاطون دارد ندارد. ارسطو که به مفاهیم متعالی معتقد نبود طبیعت هنر را روگرفت روگرفت، که در مرتبهٔ سوم دوری از حقیقت است، نمی‌دانست. در واقع، ارسطو به این عقیده متمایل بود که هنرمند بیشتر به سوی جنبهٔ کمال مطلوب یا عنصر کلی در اشیاء توجه دارد و آن را با میانجی هنری که مورد نظر است تعبیر و تفسیر می‌کند. وی می‌گوید^{۱۴} که تراژدی اشخاص^{۱۵} داستان خود را بهتر و کم‌دی آنها را بدتر از «مردم زمان حاضر» می‌سازد. بنابر نظر ارسطو، شخصیت‌های داستانی همر بهتر از ماهستند. (باید به خاطر آورد که بر همر به دست افلاطون ضربه‌های سختی وارد آمد.)

۳. ارسطو اصرار می‌ورزد که تقلید و محاكاة برای انسان غریزی و طبیعی است، و همچنین برای انسان طبیعی است که از تقلید و محاكاة لذت ببرد. وی خاطر نشان می‌کند که ممکن است ما از مشاهدهٔ تصویرهای هنری آنچه دیدارش در واقعیت برای ما دردناک است لذت حاصل کنیم.^{۱۶} (رجوع کنید به عبارت کانت که در زیر نویس نقل شد.) اما تبیین این امر را ظاهراً وی در لذت عقلانی محض این شناخت یافته است که مثلاً این انسانی که در تصویر دیده می‌شود کسی است که ما می‌شناسیم، مثلاً سقراط است. این لذتی که در شناخت حاصل می‌شود بی شك يك حقیقت است، لیکن نمی‌توان گفت که ما را در جهت ساختن نظریه‌ای دربارهٔ هنر رهنمون می‌شود؛ در حقیقت، واقعاً نامربوط است.

۴. ارسطو صریحاً می‌گوید که شعر «چیزی است فلسفی‌تر و مهم‌تر از تاریخ، زیرا گزارش‌های آن بیشتر از نوع کلیات است، در صورتی که گزارش‌های تاریخ از نوع فردیات است.»^{۱۷} او با این توضیح به سخن خود ادامه می‌دهد که منظورش از يك گزارش فردی این است، که مثلاً الکیبیادس چه کرد یا با او چه کردند، و منظورش از گزارش کلی این است که «فلان یا بهمان نوع انسان احتمالاً یا ضرورتاً چه می‌گوید یا چه می‌کند.» بنابراین وظیفهٔ شاعر «توصیف امری نیست که اتفاق افتاده است بلکه توصیف آن گونه امری است که ممکن است اتفاق افتد، یعنی

13. imitation

۱۴. شعر، ۱۴۴۸ الف ۱۶-۱۸.

15. Personages

۱۶. شعر، ۱۴۴۸ ب ۱۰-۱۹.

۱۷. شعر، ۱۴۵۱ ا ۵-۸.

به عنوان محتمل یا ضروری امکان وقوع دارد.» در این تعریف است که ارسطو تمایز بین شاعر و مورخ را می‌یابد، نه در اینکه یکی به نثر می‌نویسد و دیگری به نظم. چنانکه وی خاطر نشان می‌کند که «شما می‌توانید اثر هر دوت را به نظم درآورید، و با این همه همچنان نوعی تاریخ خواهد بود.»

پس به حکم این نظریه هنرمند بیشتر با انواع، که شبیه کلی و ایدئال هستند، سروکار دارد. یک مورخ ممکن است زندگی‌نامه ناپلئون را بنگارد، و در آن بگوید که شخص تاریخی ناپلئون چه گفته و چه کرده و چه رنج‌هایی متحمل شده است؛ اما شاعر، هر چند قهرمان رزمی و حماسی خود را ناپلئون می‌نامد بیشتر حقیقت کلی یا «احتمال» را تصویر و توصیف می‌کند. وفاداری و پایبندی به حقیقت تاریخی در شعر دارای اهمیت کمتر است. شاعر در واقع می‌تواند موضوعی را از تاریخ واقعی بگیرد، اما اگر آنچه توصیف می‌کند، به قول ارسطو «نظم محتمل و ممکن اشیاء» باشد، چیزی از شاعر بودن او نمی‌کاهد. ارسطو حتی می‌گوید که برای شاعر خیلی بهتر است که چیزی را که محتمل اما غیر ممکن است توصیف کند تا چیزی را که ممکن اما غیر محتمل است. این سخن صرفاً نوعی تأکید بر خصیصه کلی شعر است.

۵. باید توجه کرد که ارسطو می‌گوید که گزارش‌های شعری بیشتر [یعنی نسبتاً نه مطلقاً] از نوع کلیات است. به عبارت دیگر، شعر با کلی انتزاعی سروکار ندارد؛ شعر فلسفه نیست. بنابراین ارسطو شعر تعلیمی را مورد انتقاد و خرده‌گیری قرار می‌دهد، زیرا دادن نظام فلسفه به شعر به نظم (شعر) درآوردن فلسفه است؛ آفرینش شعر نیست.

۶. ارسطو در فن شعر خود را به بررسی حماسه و تراژدی و کمدی، و مخصوصاً تراژدی، محدود می‌کند: از نقاشی و مجسمه‌سازی و موسیقی تنها به طور اتفاقی یاد شده است، مانند وقتی که می‌گوید^{۱۸} که پولیگنوتوس^{۱۹} نقاش اشخاص را «بهتر از آنچه ما هستیم»، پوزون^{۲۰} بدتر از آنچه ما هستیم و دیونوسیوس^{۲۱} «همان گونه که ما هستیم» نقاشی می‌کرد. لیکن آنچه راجع به موضوع هنرهای دیگر می‌گوید از جهت نظریه وی درباره تقلید و محاكاة مهم است.

بدین ترتیب ارسطو موسیقی را (که بیش و کم به عنوان ساز یا آواز ضمیمه و همراه درام تلقی شده است) به عنوان تقلیدی ترین همه هنرها اعلام کرده است. هنر تصویری تنها حالات روانی یا اخلاقی را از طریق عوامل خارجی مانند اشارات و حرکات دست و سر یا رنگ رخساره نشان می‌دهد، در صورتی که الحان موسیقی تقلید و محاكاة حالات اخلاقی را در خود

دارند. و وی در مسائل^{۲۲} می پرسد، «چرا آنچه درباره محسوسات تنها شنیده می شود دارای معنی و مفهوم انفعالی و عاطفی است؟» ارسطو ظاهراً درباره اثر تحریک کننده مستقیم موسیقی فکر می کرد که، هر چند واقعیتی است، به دشواری يك امر زیبایی شناختی است؛ مع هذا این نظریه که موسیقی تقلیدی ترین هترهاست به نظر می رسد که مفهوم تقلید و محاكاة را تا آنجا شامل می شود که تمثیل گرایی^{۲۳} (سمبلیسم) را دربرمی گیرد، و راه را برای مفهوم رُمانتیک موسیقی به عنوان تجسم مستقیم انفعال روحی می گشاید. (ارسطو در فن شعر خاطر نشان می کند که «ایقاع»^{۲۴} به تنهایی، بدون آهنگ^{۲۵}، وسیله تقلید و محاكاة برای رقص است؛ زیرا حتی وی به وسیله ايقاع حالات و رفتارهای خود می تواند طبایع و خصائص آدمیان و نیز آنچه را آدمیان انجام می دهند و متحمل می شوند، نشان دهد.)^{۲۶}

۷. ارسطو در سیاست^{۲۷} اظهار عقیده می کند که هنر ترسیم در تربیت جوانان برای کسب «داوری صحیح تری درباره آثار هنرمندان» سودمند است، و همچنین حجت می آورد^{۲۸} که «موسیقی دارای نیروی تشکیل خصلت و سیرت است، و بنا بر این باید در تعلیم و تربیت جوانان وارد شود.» پس می توان فرض کرد که علاقه ارسطو به «هنرهای زیبا» عمده جنبه تربیتی و اخلاقی دارد؛ لیکن چنانکه بوزانکت^{۲۹} خاطر نشان می کند، «وارد کردن علاقه زیبایی شناختی در تعلیم و تربیت همان وارد کردن علاقه تربیتی در زیبایی شناسی نیست.»^{۳۰} ارسطو یقیناً هم موسیقی و هم درام را به عنوان اینکه دارای وظایف اخلاقی و تربیتی اند تلقی می کرد؛ اما از اینجا نتیجه نمی شود که شخصی که این وظیفه را می شناسد بدین وسیله اثر اخلاقی يك هنر را مشخصه ذات و ماهیت آن قرار می دهد.

اما هر چند ارسطو درباره جنبه تربیتی و اخلاقی هنر مفصلاً بحث می کند، این بدان معنی نیست که وی از اثر یا طبیعت تفریحی هنر غافل بود.^{۳۱} اگر وی برای موسیقی و درام يك وظیفه

۲۲. ۹۱۹ ب ۲۶.

23. symbolism

۲۴. rhythm - ايقاع (در موسیقی): واقع کردن الحان و نغمات به نوعی که میان آنها فاصله به يك نهج باشد.

۲۵. harmony - آهنگ (در موسیقی): لحن صوت، وزن، آواز، راه، پرده (چو آهنگ بر ربط بود مستقیم، کی از دست

مطرب خورد گوشمال. گلستان). - م.

۲۶. ۱۴۴۷ الف ۲۶-۲۸. ۲۷. ۱۳۳۸ الف ۱۷-۱۹. ۲۸. ۱۳۴۰ ب ۱۰-۱۳.

29. Bosanquet

۳۰. تاریخ زیبایی شناسی، ص ۶۳.

۳۱. ارسطو یقیناً دادن لذت را یکی از وظایف ترازوی می دانست. سؤال این است که این لذت تا کجا مخصوصاً دارای خصیصه زیبایی شناسی بود؟

تفریحی را مجاز شمرده است، اشاره اش صرفاً به لذت حسی یا سرگرم کننده قوه مخیله بوده است، و این ربطی به زیبایی‌شناسی ندارد؛ بلکه تفریح عالیتر ممکن است به معنی چیزی عالیتر باشد.

۳. تراژدی

۱. تعریف مشهور ارسطو از تراژدی این است:^{۳۲} «تراژدی، تقلید و محاكاة است از کاری خطیر (اسپودایاس) و همچنین، چون دارای مقدار و اندازه است، فی نفسه کامل است؛ در کلام همراه با اسباب و لوازم خوش آیند، که هر نوع از آنها جداگانه در اجزاء آن کار سهمی دارد؛ و این تقلید و محاكاة به وسیله کردار اشخاص (به سبک درام) انجام می‌پذیرد نه به صورت نقل داستان و روایت؛ همراه با حوادثی که شفقت و هراس را برانگیزد، تا اینکه سبب تطهیر و تزکیه (کاتارسیس) نفس آدمی از چنین انفعالات و هیجانات گردد.»

من می‌توانم یکی دو نکته در توضیح این تعریف بیفزایم:

(یک) «خطیر»، «شریف»، «نیکو» دلالت دارند بر خصیصه محتوای تراژدی. تراژدی در این خصیصه با شعر حماسی سهیم و شریک است، و هر دو از کمدی و شعر هجایی، که با چیزهای زشت و مضحك سروکار دارد، مشخص و متمایزند.

(دو) «کامل فی نفسه»، یعنی دارای آغاز و وسط و یک کلّ آلی. این وحدت طرح یا وحدت آلی ساختمان تنها وحدتی است که دقیقاً مطلوب ارسطو است.

ارسطو در فن شعر^{۳۳} اظهار عقیده می‌کند که تراژدی، برخلاف شعر حماسی، «سعی دارد که تا آنجا که ممکن است به مدّت یک دور خورشیدی، یا قریب به آن، محدود بماند»؛ اما این صرفاً بیان امر واقع است و وی صریحاً وحدت زمان را بیان نمی‌کند. درباره وحدت مکان، یادی نشده است. بنابراین گفتن اینکه ارسطو در درام خواستار سه وحدت است درست نیست.

(سه) «کلام همراه با اسباب و لوازم خوش آیند». خود ارسطو می‌گوید که مقصود او کلام همراه «با ایقاع و آهنگ یا آواز افزوده شده» است.

(چهار) «که هر نوع جداگانه در آن سهمی دارد.» یعنی «بعضی از اجزاء تنها با شعر درکارند، و دیگر اجزاء به نوبت با آواز.»

(پنج) «به سبک درام [به وسیله کردار اشخاصی که نمایش می‌دهند]، نه به صورت نقل روایت.» این سخن تراژدی را از شعر حماسی مشخص می‌کند.

(شش) پالایش و تزکیه (کاتارسیس). این کلمه غایت روان شناختی یا هدف تراژدی را بیان می‌کند، و من بزودی به آن بازخواهم گشت.

۲. ارسطو اجزاء ششگانه تشکیل‌دهنده تراژدی را برمی‌شمارد... داستان یا طرح اصلی، سیرت یا خلق و خو [ای اشخاص نمایش]،^{۳۴} گفتار یا بیان، اندیشه، منظره نمایش و آواز.^{۳۵} (یک) به عقیده ارسطو مهمترین این اجزاء طرح اصلی^{۳۶} است که «غایت و غرض تراژدی است». طرح اصلی (داستان) از سیرت و خلق و خو مهمتر است، زیرا «در یک نمایش عمل برای تصویر اشخاص نمایش نیست؛ بلکه اشخاص نمایش را در نمایش می‌گنجاند تا در خدمت عمل باشند». ارسطو دلیل خود را برای این مطلب با گفته‌ای که تا اندازه‌ای عجیب و غریب می‌نماید ارائه می‌دهد. «تراژدی اساساً تقلید و محاكاة اشخاص نیست بلکه تقلید و محاكاة کردار و زندگی، و سعادت و شقاوت است. تمام سعادت یا شقاوت انسان صورت کردار و فعل به خود می‌گیرد؛ غایتی که برای آن ما زندگی می‌کنیم نوع معینی از فعالیت است نه کیفیت. سیرت ما را با خصلتها آشنا می‌کند، اما در اعمال یعنی کردارهای ما است که ما نیکبخت یا بدبخت هستیم، بنابراین تراژدی بدون عمل غیر ممکن است، اما بدون سیرت و خلق ممکن است وجود یابد.»^{۳۷} (شاید درست باشد که ما می‌توانیم از یک داستان خوب که در آن ترسیم منش ناقص است بهتر محظوظ شویم تا داستانی که در آن تصویر منش خوب است اما طرح اصلی خنده‌آور و مسخره‌آمیز است.)

(دو) اما ارسطو قصد آن ندارد که اهمیت طرح و ترسیم سیرت و خوی را در ذرام کوچک شمارد: وی می‌پذیرد که تراژدی بدون آن ناقص است و آن را مهمترین جزء بعد از طرح اصلی می‌داند.

(سه) «مرحله سوم عنصر اندیشه است، یعنی قدرت گفتن آنچه می‌توان گفت، یعنی آنچه مناسب و مقتضی حال و مقام است.» مقصود ارسطو در اینجا مستقیماً کلام به عنوان آشکارکننده سیرت نیست بلکه کلامی است که «مربوط به موضوعی صرفاً بی تفاوت» است، یعنی اندیشه‌ای که «در هر سخنی که دلالت بر اثبات یا ردّ مطلب خاصی می‌کند، یا به بیان قضیه‌ای کلی می‌پردازد، وجود دارد.» اورپیدس^{۳۸} یقیناً تراژدی را به عنوان مجالی برای

34. characters

۳۵. شعر، ۱۴۵۰ الف ۴-۱۶.

36. Plot

۳۷. شعر، ۱۴۵۰ الف ۱۷-۲۶.

38. Euripides

بحتهای مربوط به مباحث مختلف مورد استفاده قرار می‌داد؛ لیکن ما می‌توانیم بخوبی احساس کنیم که درام به ندرت جای رسالات سقراطی است.

(چهار) گفتار (یا بیان فکر به وسیله الفاظ)، یعنی نظم و نثر. این جزء مهم است، اما، چنانکه ارسطو حکیمانه خاطر نشان می‌کند، «کسی ممکن است مجموعه‌ای از سخنان دارای صفات ویژه را به حدّ نهائی کمال درباره گفتار و فکر ردیف کند، و مع هذا در حصول اثر حقیقی خاصّ تراژدی موفق نشود.»

(پنج) آواز «مهمترین جزء لوازم و پیرایه‌های خوش آیند تراژدی» است. (شش) منظره نمایش در واقع وسیله جذب و کشش است؛ لیکن «از همه اجزاء تراژدی در درجه پایین تر است، و کمتر از هر چیز به فن شعر تعلق و اختصاص دارد.» ترتیب دادن منظره نمایش «بیشتر کار صحنه آراست تا شاعر.» دریغا که سخن ارسطو در این موضوع در زمانهای بعد مورد توجه و اعتنا قرار نگرفت. صحنه‌آرایی ماهرانه و اثر مجلس‌آرایی جانشینهای محقری برای طرح اصلی و تصویر سیرتها هستند.

۳. ارسطو، چنانکه دیدیم، خواستار وحدت طرح اصلی [که مضمون تراژدی است] در صحنه وحدت‌آلی و ساختمانی است. طرح اصلی باید نه چندان پهناور و وسیع باشد که حافظه نتواند آن را با هم و فوراً فراگیرد و نه چندان کوتاه که کوچک و بی‌اهمیت شمرده شود. اما خاطر نشان می‌کند که وحدت طرح اصلی «عبارت از این نیست، چنانکه بعضی تصور می‌کنند، که شخص واحدی قهرمان داستان باشد»، و نه در توصیف اینکه هر چیزی برای قهرمان داستان رخ می‌دهد. کمال مطلوب این است که وقایع و رویدادهای طرح اصلی طوری مرتبط باشند «که با جابه‌جایی یا کناره‌گیری هر یک از آنها ترتیب کل متزلزل شود و به هم بخورد. زیرا آن چیزی که به سبب حضور یا غیبتش تغییر آشکاری پدید نیاید جزء واقعی کل نیست.» وقایع و رویدادها باید دنبال یکدیگر بیایند، نه «به طور اتفاقی» بلکه بر حسب احتمال یا به حکم ضرورت، چنانکه ارسطو می‌گوید، «بین امری که برای این و بعد از این اتفاق می‌افتد فرق و اختلاف مهمی هست.»

۴. ارسطو بر آن است که تراژدی (لا اقل نوع مرکب آن) متضمن تحوّل^{۳۹} یا تعریف، یا هر دو است: (۱) تحوّل (پریپتیا) تغییری است از حالتی از امور به حالتی ضدّ آن، مثلاً وقتی که «فرستاده» راز تولد ادیپوس^{۴۰} را فاش می‌سازد، تمامی حالت امور در نمایش تغییر می‌یابد؛ زیرا ادیپوس درمی‌یابد که ندانسته و سهواً مرکب زنای با محارم شده است، (۲) تعریف

(آناگنوریزیس) «تغییری از جهل به معرفت است، و بنابراین تغییر به عشق یا نفرت در میان اشخاصی که تقدیرشان سعادت یا شقاوت بوده است.»^{۴۱} در مورد ادیپوس، تعریف البته همراه تحول است، و این، بنا بر نظر ارسطو زیباترین صورت تعریف است. بدین سان نتیجه و اثر تراژدی، یعنی برانگیختن شفقت و هراس، حاصل می‌شود.

۵. از آنجا که تراژدی تقلید و محاكاة افعال و کرداری است که شفقت و هراس را برمی‌انگیزد، سه صورت طرح اصلی وجود دارد که باید از آنها اجتناب کرد:

(یک) نباید دیده شود که یک انسان نیک از سعادت به شقاوت بیفتد، چونکه این امر، به عقیده ارسطو، بکلی زشت و نفرت‌انگیز است و اذهان ما را با چنان تنفر و بیزارى و اشمناز و وحشتی منحرف و آشفته می‌کند که اثر تراژدی دریافتی نمی‌شود.

(دو) نباید دیده شود که یک انسان بد از بدبختی به نیکبختی برسد. این کاملاً مخالف تراژدی است، زیرا نه شفقت ما را برمی‌انگیزد و نه هراس ما را.

(سه) نباید دیده شود که یک انسان فوق‌العاده بد از نیکبختی به بدبختی دچار شود. این امر ممکن است احساسات انسانی را برانگیزد نه شفقت یا هراس را، زیرا شفقت به سبب بدبختی بدون استحقاق برانگیخته می‌شود و هراس به سبب بدبختی کسی که به خود ما شباهت دارد.

پس باقی می‌ماند که تراژدی باید شخصی از نوع «متوسط» را تصویر و توصیف کند که افتادنش به بدبختی به سبب خطایی در داوری باشد نه به سبب شرارت یا تباهی و هرزگی. بنا بر این ارسطو با آن منتقدانی که اورپیدس را برای اینکه به بسیاری از نمایشهای خود پایان ناخوش آیند و مقرون به بدبختی داده است مورد خنده‌گیری و سرزنش قرار می‌دهند موافق نیست، زیرا این امر مناسب و درخور تراژدی است، اگرچه برای کم‌دی مناسب نیست (هرچند در تراژدیهای یونانی گاهگاه میان پرده‌های کُمیک وجود داشت، تمایل معطوف به تراژدی خالص یا کم‌دی خالص بود، و نظریات ارسطو بیشتر این تمایل را منعکس می‌کند).

۶. شفقت و ترس وابسته به تراژدی باید به وسیله خود طرح اصلی برانگیخته شود نه به وسیله عناصر بیرونی از قبیل تصویر یک قتل ددمنشانه روی صحنه. (ارسطو البته روش قتل آگاممنون^{۴۲} را که پشت صحنه رخ داده است کاملاً می‌پسندید. و به احتمال قوی [اگر بود] از قتل دژدمونا^{۴۳} روی صحنه نمایش نکوهش می‌کرد.)

۷. اکنون به بررسی هدف روان‌شناختی تراژدی، یعنی برانگیختن شفقت و هراس برای

پالایش و تزکیه (کاتارسیس) این عواطف، بپردازیم. معنی دقیق و ابسته به این نظریه مشهور تزکیه موضوع بحث همیشگی بوده است: چنانکه رُس می‌گوید «يك كتابخانه درباره این نظریه مشهور نوشته شده است.»^{۴۴} حل این مشکل به سبب اینکه کتاب دوم فن شعر مفقود شده است — که حدس می‌زنند که ارسطو در آن مقصود خود را از تزکیه روشن کرده است (و احتمالاً از کمدی نیز بحث کرده است) — دشوارتر شده است.

دو خط اصلی تبیین مورد دفاع قرار گرفته است. (يك) کاتارسیس مورد بحث پالایش عواطف شفقت و ترس است، و این استعاره و مجاز از پالایش تشریفات گرفته شده است (نظر لسینگ^{۴۵})؛ (دو) کاتارسیس نوعی دفع موقت عواطف شفقت و ترس است، و این استعاره از پزشکی گرفته شده است (نظر برنيس^{۴۶}). این نظر اخیر نظری است که از دیدگاه تفسیری، بیشتر قابل قبول است و همین نظر است که اکنون بیش از همه مورد توجه است. بر طبق این نظر متعلق نزدیک و مستقیم تراژدی، در دید ارسطو، برانگیختن عواطف شفقت و هراس است، یعنی شفقت برای رنجهای گذشته و فعلی قهرمان داستان، و هراس برای رنجهایی که در پیش روی اوست. پس متعلق بعدی تراژدی آزاد کردن یا تطهیر و پاکسازی نفس از این انفعالات از راه بیرون شوی آسیب و خوش آیندی است که با واسطه هنر فراهم می‌شود. مفهوم ضمنی این سخن این است که این انفعالات نامطلوبند، و به بیان بهتر وقتی که به حد افراط برسند نامطلوبند، لیکن همه آدمیان، یا به هر حال بیشتر مردم، دستخوش آنها هستند، و بعضی به حد افراط، به طوری که این يك تمرین سالم و سودمند برای همه — و ضروری در مورد بعضی — است که به آنان فرصت دوره ای تهییج و نیزرهایی توسط هنر بدهند، فراگردی که در عین حال خوش آیند نیز هست. این پاسخ ارسطو به انتقاد افلاطون از تراژدی در جمهوری خواهد بود؛ تراژدی اثر مخرب روحیه و اخلاق ندارد بلکه لذتی است بی ضرر. این که ارسطو تا کجا قائل به عنصری عقلانی در این تفریح بوده، سوالی است که ما نمی‌توانیم تنها با کتاب فن شعر ناقصی که پیش رو داریم بدان پاسخ دهیم.

اینکه ارسطو اثر پاك کننده و پالایشگر را در خاطر داشته و نه اثر تزکیه اخلاقی را به نظر می‌رسد کتاب سیاست آن را تأیید می‌کند.

(يك) بنا بر نظر ارسطو نی (فلوت) اثر مهیج دارد، و نه اثر اخلاقی، و باید به خنیاگران

۴۴. رُس، ارسطو، ص ۲۸۲. در این موضوع نگاه کنید مثلاً به نظریه ارسطو درباره شعر و هنرهای زیبا، تألیف باجر (S. H. Butcher) (مکمیلان)؛ ارسطو درباره فن شعر، تألیف اینگرام بایواتر (Ingram Bywater) (آکسفورد).

45. Lessing 46. Bernays

حرفه‌ای واگذار شود و برای زمانهایی نگاه داشته شود که شنیدن موسیقی بیش از صورتِ تربیت جنبهٔ پالایش (کاتارسیس) دارد.^{۴۷} نتیجه این است که کاتارسیس (پالایش) به اثر عاطفی و انفعالی مرتبط است نه به اثر اخلاقی.

(دو) ارسطو آهنگهای «شورانگیز و وجدآمیز» را در يك جامعهٔ منظم می‌پذیرد، زیرا این آهنگها کسانی را که دستخوش حالات شور و هیجانند به وضع و حال عادی برمی‌گرداند. سپس وی بحث خود را با برشمردن سه غرض و هدف برای فراگرفتن موسیقی ادامه می‌دهد: (الف) «تربیت»، (ب) «تطهیر» («فعلا کلمهٔ «تطهیر» را بدون توضیح به کار می‌بریم، اما پس از این وقتی از شعر سخن می‌گوییم موضوع را با دقت بیشتر بحث خواهیم کرد»)، (ج) «برای لذت ذهنی و عقلی، برای تفریح و برای تفریح بعد از کار». از این برشمردن هدفها می‌توان، با به کار بستن آنچه دربارهٔ تراژدی گفته شد، فرض کرد که اثر خاص تراژدی در عین حال می‌تواند اخلاقی و تطهیری باشد. «در تربیت باید نواهای اخلاقی را به اجرا درآورد، اما ما می‌توانیم به نواهای عملی و انفعالی که دیگران اجرا می‌کنند گوش فرادهم. زیرا احساساتی مانند شفقت و ترس، یا همچنین، شور و نشاط در بعضی از نفوس بسیار نیر و مندند، و بیش یا کم در همه نفوذ و تأثیر می‌کنند. بعضی اشخاصی را که شور و هیجانی دینی در سردارند می‌بینیم که از شنیدن نواهای عرفانی از بند اسارت آزاد می‌شوند، زیرا که این نواها نفس را شفا و صفا می‌بخشد. آنان که تحت تأثیر شفقت یا ترس و هر طبیعت عاطفی اند تجربهٔ مشابهی دارند، دیگران به درجات متفاوت با چیزی به شور می‌آیند که مخصوصاً در ایشان تأثیر می‌کند، و همه یکسان تطهیر می‌شوند و نفوسشان منور و مسرور می‌گردد. نواهای تطهیر نیز لذتی بی‌آلایش به بشر می‌بخشند.»^{۴۸} از این سخن آشکار است که تصفیه و پالایش (کاتارسیس) شفقت و هراس، هر چند يك «لذت بی‌آلایش» است، ارسطو آن را دارای خصلت اخلاقی ننگریسته است؛ و اگر چنین است در آن صورت «تطهیر» نباید به عنوان تطهیر به معنی اخلاقی تفسیر شود، بلکه باید به معنی غیر اخلاقی تفسیر شود، یعنی به عنوان استعاره‌ای از پزشکی.

این تفسیر برای همه قابل قبول نیست. به همین سبب انتیستیس^{۴۹} می‌گوید که «نظر به بعضی از فضلا، مبتنی بر پایه‌های ریشه‌شناسی و اشتقاق لغات،^{۵۰} که به موجب آن نفس از شفقت و هراس پاک می‌شود نه به وسیلهٔ آنها و بر آن است که با تخلیهٔ بار این انفعالات و عواطف ناخوش آیند ما از آنها خلاص می‌شویم و سکون و آرامش می‌یابیم، فکر کسانی است که

۴۸. سیاست، ۱۳۴۲ الف ۱ - ۱۶.

۴۷. سیاست، ۱۳۴۱ الف ۱۷ به بعد.

ممکن است دانش و فضلشان زیاد باشد، لیکن فهمشان درباره هنر محدود است. چنین نظریه‌ای نقادی مهم و روشنگر ارسطو را به وراجی و یاوه‌سرایی يك آدم بی‌فرهنگ و بی‌ذوق می‌بدل می‌کند.^{۵۱} اما سؤال این نیست که نظر صحیح درباره تراژدی چیست، بلکه این است که نظر ارسطو چه بود. در هر حال، حتی حامیان نظریه «تخلیه» نیز ممکن است با تفسیر استیس درباره منظور ارسطو موافق باشند («تصور رنجهای حقیقه بزرگ و دردناک موجب برانگیخته شدن شفقت و هراسی در تماشاچی می‌شود که روح وی را تطهیر می‌کند، و آن را آرام و پاک و صافی می‌گرداند»)، به شرط آنکه «پاک و صافی» بر حسب فراگرد تربیتی فهمیده نشود.

۴. مبادی تراژدی و کمدی

۱. بر طبق نظر ارسطو^{۵۲}، تراژدی با «بدیهه‌گویی» رهبر دیتی رامب^{۵۳} و بی‌شک بین دو نیمه گروه سرایندگان و نغمه‌سرایان پدید آمد. بنابراین در اصل با پرستش دیونوسیوس مرتبط بود، درست همان‌گونه که تجدید حیات درام در اروپا با مناسک سری قرون وسطی مرتبط بود.
۲. کمدی به روشی مشابه، از آوازه‌های فالیک^{۵۴} پدید آمد «که هنوز هم در بسیاری از شهرهای ما به عنوان رسوم اجتماعی متداول و باقی است.» وی بی‌شک نظرش به رهبری بود که بعضی سخنان مستهجن را بالبداهه بیان می‌کرد.

۳. مهم‌ترین امر در توسعه و تکامل درام در نظر ارسطو افزایش اهمیت بازیگر است. آسخولوس^{۵۵} ابتدا عده بازیگران را از یک تن به دو تن افزایش داد، و حال آنکه از اهمیت کار دسته خوانندگان کاست. سوفوکلس^{۵۶} بازیگر سومی افزود و آرایش صحنه نمایش را ترتیب داد.

۴. وقتی که گفتار به میان آمد وزن [ثلاثی] ایامبیک^{۵۷} به عنوان «گویاترین اوزان» متداول گشت. («دلیل اینکه وزن رباعی تر و کائیک^{۵۸} در آغاز به کار می‌رفت این بود که شعر آنان جنبه ساتیریک^{۵۹} داشت و بیش از امروز با رقص نزدیک و مربوط بود.»)

بحث درباره مسئله بسیار دشوار مبادی تراژدی و کمدی چندان ربطی به تاریخ فلسفه ندارد؛ بنابراین من به اشاره مختصری که در بالا درباره نظر ارسطو آوردم اکتفا می‌کنم: باید گفت که

۵۱. تاریخ انتقادی، ص ۳۳۱. ۵۲. شعر، ۱۴۴۹ الف ۹-۳۰.

۵۳. Dithyramb: آوازه‌های مذهبی که به افتخار دیونوسیوس خوانده می‌شد. — م.

۵۴. phallic songs: آوازه‌های فالیک هجو و خنده آور بود و در جشن دیونوسیوس به افتخار فالیس خداوند تناسل خوانده می‌شد. — م.

55. Aeschylus 56. Sophocles 57. iambic meter 58. trochaic tetrameter 59. satyric

نظر ارسطو چه از جهت تفسیر و چه از جهت صحت پُر از مشکلات است.

یادداشت راجع به مشائین^{۶۰} قدیم .

آکادمی قدیم تفکر ریاضی افلاطون را ادامه داد: مشائین قدیم تمایل تجربی ارسطو را ادامه دادند، در حالی که سخت طرفدار موضع کلی فلسفی استاد خود بودند، هر چند تغییرات و پیشرفتهای جزئی مثلاً در قلمرو منطق پدید آوردند. بدین ترتیب هم تئوفراستس^{۶۱} (ثاوفرسطس) و هم اودموس رُدسی^{۶۲} صمیمانه هواخواه اصول و عقاید اخلاقی ارسطو بودند، و این نکته مخصوصاً درباره اودموس درست است که سیمپلیکیوس^{۶۳} او را داناترین (گنزیوتاتوس) شاگردان ارسطو می نامید.^{۶۴} تئوفراستس در مقابل زنون رواقی^{۶۵} با شوق و حرارت از نظریه ارسطویی ازلیت عالم دفاع می کرد.

تئوفراستس ارسوسی^{۶۶} در لسبوس^{۶۷} به عنوان رئیس مدرسه مشائی در ۳۲۲/۱ جانشین ارسطو شد و این مقام را تا مرگ خویش در سال ۲۸۸/۷ یا ۲۸۷/۶ ادامه داد.^{۶۸} وی مخصوصاً برای ادامه کار ارسطو در قلمرو علم تجربی قابل توجه است. او مخصوصاً با اشتغال به گیاه شناسی آثاری در آن موضوع از خود به جا گذاشت که وی را مرجع گیاه شناسی تا پایان قرون میانه ساخت، در حالی که از طریق مطالعات جانورشناسی ظاهراً این حقیقت را دریافت که تغییرات رنگ در جهان جانوران تا اندازه ای به علت «سازگاری با محیط» است. تئوفراستس که مانند خود ارسطو محقق و دانش پژوهی با علائق وسیع بود همچنین یک تاریخ فلسفه (کتاب مشهور فزویکون دوکسای: عقاید و تعالیم طبیعت شناسان) و آثاری درباره تاریخ و طبیعت دین، پری تئون (درباره خدایان)، پری اِنوزیبیاس (درباره پارسایی و خداپرستی) و پری توثیون هیستوریا (تاریخ درباره خدا) تصنیف کرد. از این آثار فقط قسمت تاریخ فلسفه به ما رسیده است، و حال آنکه فروریوس^{۶۹} قسمتی از پری اِنوزیبیاس (درباره پارسایی) را حفظ کرده است.^{۷۰} تئوفراستس با اعتقاد به اینکه همه موجودات زنده شبیه اند، قربان کردن حیوانات و خوردن گوشت را رد کرد و گفت که همه آدمیان بایکدیگر پیوند دارند و صرفاً

60. Peripatetics 61. Theophrastus 62. Eudemus of Rhodes 63. Simplicius

۶۴. سیمپلیکیوس، فزیک، ۴۱۱، ۱۴.

65. Zeno the Stoic 66. Th. of Eresus 67. Lesbos

۶۸. دیوگنس لائرتیوس، ۵، ۳۶.

۶۹. Porphyry: حدود ۲۲۳ - ۳۰۳ میلادی، از فلاسفه نوافلاطونی، دوست افلوپین (پلوتینوس)، - م.

۷۰. فروریوس، پری آبوخس امپسیخون (درباره برهیزگاری موجودات ذی روح: آدمیان).

اعضای يك مَلت نیستند. همچنین می‌توان از اثر مشهور او، خصائص^{۷۱}، که مطالعه‌ای است دربارهٔ سی نوع خصیصه نام برد.

آریستوکسنوس اهل تارنتوم^{۷۲} بعضی از نظریه‌های فیثاغوریان متأخر را با خود به حوزهٔ مشائی آورد، مثلاً این نظریه را که نفس هماهنگی بدن است، نظریه‌ای که آریستوکسنوس را به انکارفناناپذیری و بقای نفس کشانید.^{۷۳} بدین سان وی از نظریه‌ای که سیمپاس در فیدون افلاطون پیشنهاد کرده است دفاع کرد. اما وی در اثر خود دربارهٔ طبیعت و تاریخ موسیقی راه ارسطو را دنبال کرد.

نظریهٔ آریستوکسنوس دربارهٔ نفس مورد قبول دیکاریارخوس [مورخ] اهل مِسِن^{۷۴} نیز بود،^{۷۵} که يك بیوس هِلادوس (زندگی یونانی یا سرگذشت انسان یونانی) تصنیف کرد، که در آن تمدن یونان را از مراحل توحش ابتدائی گرفته تا زندگی بدوی و خانه به دوشی، و کشاورزی ردیابی کرد. او با ارسطو در این اختلاف داشت که با زندگی عملی موافق بود و آن را بر زندگی نظری ترجیح می‌داد.^{۷۶} در تریپولیتیکوس (حکومت سه گانه) خود اعلام کرد که بهترین قانون اساسی مخلوطی از سه نوع حکومت پادشاهی و اشرافی و دموکراسی (حکومت عامه) است، و توجه کرد که این نوع قانون اساسی مخلوط در اسپارت تحقق یافت.

دمتریوس فالِرونی^{۷۷}، شاگرد تئوفراستس، و نویسنده‌ای پرکار و بسیار نویس و به سبب فعالیت سیاسی (وی از سال ۳۱۷ تا ۳۰۷ رئیس حکومت در آتن بود) و نیز به سبب آنکه بظلمیوس سوتر^{۷۸} را به اصرار وادار به تأسیس کتابخانه و مدرسهٔ اسکندریه کرد (دمتریوس خود در حدود سال ۲۹۷ به آنجا رفت) شایان توجه است. چون این طرح به وسیلهٔ بظلمیوس فیلادلفوس^{۷۹}، جانشین بظلمیوس سوتر، تحقق یافت، کمی بعد از سال ۲۸۵ دمتریوس وسیلهٔ پیوند بین کار حوزهٔ مشائی در آتن و کار علمی و تحقیقی یونانیان در اسکندریه را فراهم کرد، شهری که مرکز مشهوری برای پژوهش و تحقیق و تعلیم و تعلم شد.

71. Characters 72. Aristoxenus of Tarentum

۷۳. سیسرون، مجادلات توسکولانی، ۱، ۱۰، ۱۹.

74. Dicaearchus of Messene

۷۵. سیسرون، مجادلات توسکولانی، ۱، ۱۰، ۲۱، ۳۱، ۷۷.

۷۶. سیسرون، نامه‌هایی به آتیکوس، ۲، ۱۶، ۳.

77. Demetrius of Phaleron

78. Ptolemy Soter

79. Ptolemy Philadelphus

افلاطون و ارسطو

افلاطون و ارسطو، بدون اندک تردیدی، نه تنها دو تن از بزرگترین فلاسفه یونانی هستند، بلکه همچنین دو تن از بزرگترین فلاسفه ای هستند که دنیا به خود دیده است. آنان مشترکات بسیار با یکدیگر دارند (و چگونه چنین نباشد، هنگامی که ارسطو سالیان دراز شاگرد افلاطون بوده و از دیدگاه افلاطونی آغاز کرده است؟)؛ اما اختلاف برجسته و محسوسی در وجه نظر بین آنها هست، که، اگر کسی عنصر مشترک قابل ملاحظه را کنار بگذارد، می تواند فلسفه های مخصوص به آنان را که نسبت به یکدیگر در رابطه وضع^۱ (مذهب افلاطونی) به وضع مقابل^۲ (مذهب ارسطویی) قرار دارند مشخص کند، وضع و وضع مقابلی که نیازمند توفیق و تلفیق در یک وضع مجامع^۳ عالی تر است، به این معنی که عناصر باارزش و حقیقی در هر دو محتاج است که در یک نظام کاملتر و شایسته تر با هماهنگی پرورده شوند و توسعه و تکامل یابند نه اینکه نظام خاص هر فیلسوف جداگانه در نظر گرفته شود. مذهب افلاطونی^۴ را با توجه به مفهوم «وجود» (هستی)^۵، به معنی واقعیت ثابت و پایدار، و مذهب ارسطویی^۶ را با توجه به مفهوم «صیوررت» (شدن)^۷ می توان مشخص کرد. اما، اگر وجود نامتغیر واقعی است، همین طور هم تغیر و صیوررت واقعی است و هر نظام باارزش و معتبر فلسفه باید نسبت به هر دو جنبه واقعیت به عدالت حکم کند.

توصیف کردن و مشخص ساختن فلسفه افلاطون با توجه به مفهوم «وجود» و از آن ارسطو با اشاره به مفهوم صیوررت، به معنی ارتکاب تعمیمی است که البته تمامی حقیقت را

1. thesis 2. antithesis 3. synthesis 4. Platonism 5. Being 6. Aristotelianism
7. Becoming

نمی‌شناساند. منصفانه می‌توان پرسید که آیا افلاطون از «صیروت» بحث نکرده است، آیا نظریه غایت‌انگاری^۸ را مطرح نساخته است؛ آیا جهان مادی را به عنوان قلمرو تغییر نشناخته و آیا صریحاً نپذیرفته است که تغییر یا حرکت (تا آنجا که طبیعت حیات یا نفس آن را در بردارد) باید به قلمرو واقعی متعلق باشد؛ از سوی دیگر، آیا ارسطو محلّ و مقامی بسیار مهم برای وجود نامتغیّر نیافته است، و آیا، حتی در جهان متغیّر و مادی، یک عنصر ثابت کشف نکرده است، و آیا اعلام نکرده است که عالیت‌ترین اشتغال انسان تفکر و تأمل درباره موضوعات نامتغیّر است؟ به این سؤالات نمی‌توان جز جواب مثبت داد؛ مع هذا حقیقتی در این تعمیم هست، زیرا این تعمیم به آنچه مخصوصاً مشخصه هر یک از دو نظام است، و به لحن یا حال و هوای کلی آن، و به تعیین جهت کلی فکر فیلسوف، مربوط است. من سعی خواهم کرد تا به طور مختصر این تعمیم را توجیه کنم، یا دست کم خطوطی را نشان دهم که در طی آن خواهم کوشید آن (تعمیم) را تاجایی که فرصت اجازه می‌دهد به تفصیل توجیه کنم.

افلاطون، مانند سقراط، قائل به اعتبار احکام اخلاقی بود؛ همچنین مانند سقراط کوشید تا به طور دیالکتیکی به درک روشن ارزشهای اخلاقی نائل آید، طبیعت و ماهیت آنها را در تعریف بگنجاند، و اندیشه اخلاقی را متبلور سازد. اما وی دریافت که اگر مفاهیم اخلاقی و احکام اخلاقی عینی و به طور عامّ و کلی معتبرند، این مفاهیم باید بنیادی عینی داشته باشند. به اندازه کافی بدیهی و آشکار است که ارزشهای اخلاقی ایدئالهایی (امور معنوی و معقولی) هستند، به این معنی که مانند گوسفندان و سگان چیزهای مادی و انضمامی نیستند: آنها چیزهایی هستند که باید در عالم انضمامی متحقق شوند یا چیزهایی هستند که تحقق آنها در عالم انضمامی از طریق رفتار انسانی مطلوب است: از این رو عینیتی که به ارزشها مربوط و پیوسته است از نوع آن عینیتی نیست که به گوسفندها و سگها پیوسته است، بلکه باید عینیتی معنوی و معقول (ایدئال) یا عینیتی از نوع معنوی و معقول باشد. به علاوه، اشیاء مادی در این عالم تغییر می‌کنند و از میان می‌روند، در صورتی که ارزشهای اخلاقی، به عقیده افلاطون، نامتغیّرند. بنابراین وی نتیجه می‌گیرد که ارزشهای اخلاقی ایدئال (معنوی و معقول) و مع هذا عینی و ذوات هستند، و در پایان یک فراگرد دیالکتیک به طور شهودی درک می‌شوند. اما این ارزشهای اخلاقی سهم مشترکی در خیر یا کمال دارند، به طوری که بحق باید گفت خیر یا کمال خود را از ذات معقول اعلیٰ، خیر یا کمال مطلق، مثال «خیر»، «خورشید» عالم معقول، گرفته‌اند و از آن بهره‌مندند.

به این طریق افلاطون، مابعدالطبیعه‌ای بر پایه اخلاق سقراطی بنیاد نهاد، و این مابعدالطبیعه چون مبتنی بر فکر سقراط بود، بدون مراعات آداب متداول زائد و غیر ضروری، در دهان سقراط گذاشته شد. لیکن، به مرور زمان، افلاطون دیالکتیک او را، نه تنها نسبت به ارزشهای اخلاقی و زیبایی شناسی، بلکه نسبت به مفهوم مشترك و عام به طور کلی به کار برد، با این عقیده که، درست همان طور که اشیاء خوب از خیر بهره مندند، جوهر فردی نیز از ذات نوعی بهره مندند. نمی توان گفت که این دیدگاه جدید انحراف و تغییر اساسی را در فکر افلاطون تشکیل می دهد، از آنجا که خود نظریه ارزشها تا حدی بر بنیاد منطقی متکی است (بدین معنی که نام مشترك باید يك مرجع عینی داشته باشد)، این بیشتر بسط و تعمیم آن نظریه است؛ اما نظر گاه جدید، افلاطون را مجبور می کرد که نه تنها رابطه بین خود مثل بلکه همچنین بین اشیاء محسوس و مثل یا ذوات نمونه ای را دقیقتر ملاحظه کند. بدین ترتیب وی نظریه خود درباره ساختمان سلسله مراتب عقلانی و «اشتراک» بین مثل و بهره مندی به عنوان تقلید را بسط داد، با این نتیجه که، ارزشهای محض را از يك طرف و حاملین ارزشها را از طرف دیگر، جانشین تقسیم دوبخشی بین «واقعیت» ذاتی حقیقی، یعنی ساختمان عقلانی عینی، و جزئیات محسوس، بین اصلی و بازتابیده یا «روگرفت»، کرد. این تقسیم صورت تقسیمی بین «وجود» از يك سو و «صیرورت» از سوی دیگر به خود گرفت و به آسانی می توان دریافت که علاقه اصلی افلاطون در کدام طرف این تقسیم خط قرار دارد.

ممکن است اعتراض شود که افلاطون ذات نوعیه مثلا انسان را به عنوان يك ایدئال ملاحظه کرده و معنی درست «صیرورت» باید در نزدیک شدن تدریجی به ایدئال و تحقق ایدئال در جهان مادی و در شخصیت و جامعه انسانی جستجو شود، تحقیقی که کار خداوند و دستیاران انسانی اوست. این کاملا درست است، و من کمترین تمایلی ندارم که اهمیت غایت انگاری را در فلسفه افلاطونی کوچک بشمارم؛ لیکن با وجود این، تأکید افلاطون به طور قطع بیشتر بر قلمرو «وجود» و «واقعیت» حقیقی قرار گرفته است. وی از طریق نظریه غایت انگاری خود یقینا رابطه ای بین عالم متغیر و عالم نامتغیر «وجود» قبول کرده است؛ اما صیرورت از حیث صیرورت و جزئیات از حیث جزئیات به نظر او غیر عقلانی بودند، عاملی که باید در قلمرو نامتغیر^۱ منحل شود. برای متفکری که در نزد او منطق و هستی شناسی یکی، یا لا اقل موازی، است چگونه جز این تواند بود؟ فکر با کلی سر و کار دارد و فکر «وجود» را درک می کند: پس کلی «وجود» است و جزئی از این حیث که جزئی است «وجود» نیست. کلی نامتغیر است، به نحوی

که «وجود» نامتغیّر است، اما جزئی تغییر می‌کند، می‌شود، از میان می‌رود، و از آنجا که تغییر می‌کند، می‌شود، از میان می‌رود، «وجود» نیست. فعالیت فلسفی یا دیالکتیک فعالیت فکر است و بنابراین با «وجود» به طور اولی و با «صیوررت» فقط به طور ثانوی، یعنی تا آنجا که «وجود» را «تقلید می‌کند»، مربوط است. به این ترتیب، افلاطون، به عنوان فیلسوف، اولاً و اصلاً به «وجود» ذاتی و ثابت علاقه دارد. درست است که او به ساخت و پرداخت جهان بر طبق الگوی «وجود» نیز علاقه دارد؛ لیکن تأکید آشکارا بر «وجود» قرار گرفته است نه بر «صیوررت».

به نظر می‌رسد که بیشتر آنچه در مورد افلاطون گفته‌ام نسبت به ارسطو نیز صادق باشد، و شاید هم بهتر صادق باشد، زیرا او می‌گفت که شاغل مابعدالطبیعه با وجود به عنوان وجود سر و کار دارد، و تغیر و صیوررت را به علّیت غائی محرک نامتحرک اول نسبت می‌داد و تعلیم می‌کرد که عالیترین فعالیت انسان تأمل و تفکر نظری درباره اشیا نامتغیّر است، یعنی درباره موجوداتی که به تمام معنی وجود و فعلیت و صورتند. با این حال، این جنبه بسیار واقعی فلسفه ارسطو بیشتر میراث افلاطونی را نشان می‌دهد، ولو آنکه خود ارسطو آن را استادانه ساخته و پرداخته است. فعلاً قصد ندارم که از این امر جستجو کنم که ارسطو به این جنبه فلسفه خود اهمیت بسیار داده است یا اینکه در این مسیر تفکر بحث مهمی، مثلاً به وسیله بیان صریح طبیعت عقلانی و غیرمادی صورت محض، گشوده است و بدین سان کمک با ارزشی به الهیات طبیعی کرده است؛ بلکه می‌خواهم خصیصه کمک ویژه‌ای را که ارسطو، از آنجا که از مذهب افلاطونی منحرف شده است، به فلسفه کرده است تحقیق کنم و بپرسم وضع مقابلی (آنتی تزی) که ارسطو بر ضدّ وضع (تزی) افلاطونی بنیاد نهاد چه بود.

اعتراض عمدۀ ارسطو بر ضدّ نظریۀ افلاطونی مثل چیست؟ که فاصله و شکاف غیر قابل عبوری بین اشیا محسوس و مثل به جا گذاشته است. چون گفته شده است که اشیا محسوس از مثل تقلید می‌کنند یا از مثل بهره‌مندند، آدمی منتظر است که افلاطون يك اصل ذاتی درونی، علّتی صوری در درون خود شیء، که آن را در طبقه‌اش قرار می‌دهد، و تشکیل دهنده ذات آن است، بپذیرد، در صورتی که حقیقت امر این است که افلاطون این گونه اصل صوری درونی را نمی‌پذیرد، بلکه يك ثنویت و دوگانه‌انگاری کلی محض و جزئی محض باقی‌گذارده است، ثنویتی که نتیجه‌اش محروم کردن عالم محسوس از بیشترین واقعیت و معنی است. پاسخ ارسطو به این اعتراض چیست؟ 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 همراه با ماده آن شیء را پدید می‌آورد و اصل عقلانی در شیء است. این اصل صوری خود را در فعالیت شیء تحقق می‌دهد، مثلاً اصل

صوری در يك آرگانيسم، يعنى فعليت تام^{۱۰} آن ارگانيسم، در عملکردهای آلی تظاهر می کند، خود را در ماده آشکار می کند، سازمان می دهد، به ماده شکل و قالب می بخشد، متوجه غایتی است که تجلی تام ذات، يعنى «مثال»، در پدیدار است. تمام طبيعت به عنوان سلسله مراتب انواع تصور شده است، که در هر يك ذات متوجه فعليت کامل خود در مجموعه ای از پدیدارها است، و سائق آن، به طریقی تقريباً مرموز، علت غائی نهائی يعنى محرک نامتحرک اعلى است، که خود فعليت کامل، «وجود» یا «فکر» نامادی محض، قائم به ذات و خوددار (بی نیاز از غير) است. طبيعت بدین ترتيب يك فراگرد پویا و متکامل و خودپیش برنده است، و مجموعه پدیدارها دارای معنی و ارزش است.

از این بیان مختصر موضع ارسطو کاملاً روشن است که فلسفه وی فقط فلسفه «صيرورت» نیست. «وجود» ممکن است به طور حقیقی محمول چیزی تا آنجا که بالفعل است باشد، و آن چیز که به تمام معنی «وجود» است به تمام معنی فعليت نیز هست، يعنى با قوه مخلوط نیست؛ عالم صيرورت که عالم تحقق و عالم تبديل قوه به فعل است، عالمی است که در آن فعليت یا وجود دائماً در ماده، در پدیدارها، تحت جاذبه غائی «فعليت» یا «وجود» نهائی، تحقق می یابد، که همیشه منطقاً مقدم است، حتی وقتی که زماناً مقدم نیست. پس اگر من می گویم که مفهوم «صيرورت» بر ارسطو مستولی بود و فلسفه خاص او را می توان با توجه به نظریه وی درباره «صيرورت» مشخص کرد، قصدم این نیست که انکار کنم که «وجود» به نظر او، همچنانکه به نظر افلاطون، دارای بالاترین درجه اهميت بوده یا اینکه وی مابعدالطبیعه ای درباره «وجود» ارائه داده که از بعضی جهات نسبت به مابعدالطبیعه افلاطون بسیار برتر است: مقصود من این است که ارسطو، از طریق نظریه خود درباره فعليت تام (کمال)، صورت جوهری درونی، که متوجه تحقق آن در فراگردهای طبيعت است توانست معنی و واقعیتی به جهان محسوس بدهد که در فلسفه افلاطون وجود نداشت و این کمک ویژه به فلسفه رنگ و بوی مخصوصی به فلسفه ارسطویی داده است که از فلسفه افلاطون متمایز است. ارسطو گفت که غایت انسان فعالیت است، نه کیفیت، در صورتی که احساس می کنیم که در نظر افلاطون کیفیت مقدم بر فعالیت است: «مطلق» افلاطون فعالیت درونی «فکر به خود فکر کننده» ارسطو نبود، و «مطلق» افلاطون نمونه اعلى بود. (اینکه توصیف ارسطو از ماده متمایل به حذف واقعیت و معقولیت عالم مادی بود اعتراضی علیه رأی و نظر اصلی من نیست، زیرا نظریه وی درباره ماده تا درجه زیادی اثر و نتیجه تعلیم و تربیت افلاطونی او بود، و عمده نظر من به کمک خاص ارسطو به

فلسفه طبیعت مربوط است.)

بدین ترتیب ارسطو مهمترین خدمت را به فلسفه طبیعت کرد و وی یقیناً خود را کسی می‌دانست که زمین بکری را قابل کشت کرده است. اولاً، وی نظریه خود را درباره ذات درونی به عنوان وضع مقابل نظریه افلاطون درباره ذات متعالی یا تصحیحی برای آن به نظر می‌آورد، و ثانیاً، ملاحظات وی درباره ظهور مفهوم غائیت در فلسفه (ولو آنکه این ملاحظات تا اندازه‌ای آشکارا نسبت به افلاطون غیر عادلانه و غیر منصفانه است) صریحاً نشان می‌دهد که وی نظریه خود را درباره غایت‌انگاری درونی به عنوان امری تازه ملاحظه می‌کرد. اما هر چند ارسطو تصحیح لازم یا وضع مقابلی برای مذهب افلاطونی آورد، در کار تصحیح سلف خود بسیاری چیزهای با ارزش را دور انداخت. 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 مفهوم علّیت نمونه‌ای افلاطون را، کنار گذاشت. افلاطون ممکن است موفق نشده باشد که يك نظر منظم و با قاعده درباره «وجود مطلق» به عنوان علت نمونه‌ای ذوات، به عنوان زمینه و پایه ارزش، مطرح کند؛ او ممکن است موفق نشده باشد که دریابد، چنانکه ارسطو دریافت، که صورت غیر مادی عقلانی است، و فعلیت اعلی عقل اعلی است؛ او ممکن است موفق نشده باشد که علل فاعلی و نمونه‌ای و غائی را با هم بیاورد و یکی سازد؛ لیکن، ارسطو در مخالفت خود با نظر غیر کافی افلاطون درباره شیء انضمامی این عالم به خود اجازه می‌دهد که از حقیقت عمیق در نظریه افلاطونی صرف نظر کند و آن را نادیده بگیرد. پس هر يك از این دو متفکر مقام عالی خود را دارد، و هر يك کمک گرانبهائی به فلسفه کرده است، اما هیچ يك از آن دو حقیقت کامل را، حتی تا جایی که قابل وصول باشد، ارائه نداده است. شخص ممکن است به واسطه کشش مشرب خود به طرف افلاطون یا ارسطو کشانده شود، اما در رد کردن ارسطو به خاطر افلاطون یا افلاطون به خاطر ارسطو موجه نیست: حقایق موجود در فلسفه هر يك از آنها باید در يك وضع مجامع (سنتر) کامل تألیف و هماهنگ شوند، وضع مجامعی که عقیده اصلی را که افلاطون و ارسطو مشترکاً به آن معتقدند، یعنی این عقیده را که آنچه کاملاً واقعی است کاملاً معقول و کاملاً خیر است، در خود جمع کند و نیز خدمات خاص هر فیلسوف را، تا آنجا که این خدمات حقیقی و بنابراین سازگار و موافقند، مورد استفاده قرار دهد.

در صفحاتی که به فلسفه نوافلاطونی اختصاص یافته است شاهد کوششی خواهیم بود (خواه قرین موفقیت باشد یا نباشد) برای تحقق چنین سنتری، کوششی که هم در دوره فلسفه قرون وسطی و هم در دوره فلسفه جدید تکرار شده است؛ لکن باید خاطر نشان کرد که اگر چنین سنتری امکان تحقق دارد تا اندازه زیادی به سبب وجود عنصر افلاطونی در فلسفه

ارسطویی است. بگذارید برای روشن شدن مقصود مثلی بزنم. اگر ارسطو با تصحیح آنچه به نظر او خصیصهٔ بیش از حد دوگانه‌انگارانهٔ انسان‌شناسی^{۱۱} افلاطونی است (منظورم رابطهٔ نفس و بدن است)، صریحاً خصیصهٔ فوق محسوس بودن اصل عقلانی را در انسان رد کرده و مثلاً فکر را به مادهٔ درحال حرکت احاله کرده بود، البته ممکن بود در واقع وضع مقابلی نسبت به نظریهٔ افلاطونی وضع کرده باشد، اما این وضع مقابل (آنتی‌تزی) ممکن بود دارای خصیصه‌ای باشد که نتواند با وضع (تزی) در سنتز (وضع مجامع) بالاتر ترکیب شود. اما ارسطو، تا آنجا که ما می‌دانیم، هرگز وجود يك اصل فوق محسوس را در انسان رد نکرده است — او این را در رسالهٔ دربارهٔ نفس خود تأیید می‌کند — ولو آنکه اصرار ورزیده است که نفس نمی‌تواند در هیچ بدنی ساکن شود، بلکه فعلیت تام يك بدن جزئی است. بنابراین وضع مجامعی ممکن گشته است که شامل مفهوم ارسطوییِ نفس به عنوان صورت بدن است، و در عین حال این نظریهٔ افلاطون را قبول دارد که نفس فردی چیزی بیش از بدن است و پس از مرگ در هویت شخصی فرد باقی می‌ماند.

همچنین، شاید در نگاه نخستین به نظر رسد که خدای ارسطویی، یعنی «فکر فکر»، وضع مقابل ناسازگاری را نسبت به «مثال خیر» افلاطونی، که هر چند معقول است به عنوان عاقل وصف نشده است، تشکیل می‌دهد. مع هذا، چون صورت محض نه تنها معقول است بلکه عاقل نیز هست، «خیر مطلق» افلاطونی گویی با بانگ بلند اعلام می‌کند که با خدای ارسطویی یکی است، یگانگی که لا اقل در وضع مجامع مسیحی صورت پذیرفته است، به طوری که هم افلاطون و هم ارسطو وجوه مختلفی از اعتقاد به خدا و توحید^{۱۲} آورده‌اند، ولی در عین حال این وجوه مکمل یکدیگرند.

(در ملاحظات سابق الذکر دربارهٔ ترکیب مذهب افلاطونی و مذهب ارسطویی سخن گفتیم؛ اما شخص فقط وقتی حق دارد از ضرورت ترکیب و تألیف سخن بگوید که موضوعِ دونظریهٔ «متعارض» در کار باشد، که هر يك از آنها بیش و کم در آنچه اثبات می‌کند بر حق و در آنچه انکار می‌کند بر خطا باشد. مثلاً، افلاطون در اثبات نمونه‌گرایی^{۱۳} بر صواب بود، در فراموش کردن صورت جوهری درونی بر خطا، در حالی که ارسطو در ادعا و اثبات نظریهٔ خود دربارهٔ صورت جوهری صائب بود، و در فراموش کردن نمونه‌گرایی بر خطا. اما جنبه‌های دیگری از فلسفه‌های ایشان هست که دربارهٔ آنها به دشواری می‌توان از ضرورت يك ترکیب سخن گفت، زیرا خود ارسطو این ترکیب را انجام داده است. مثلاً منطق ارسطو، که آفرینش شگفت‌انگیز و

عالی نبوغ اوست، احتیاجی ندارد که با منطق افلاطونی ترکیب شود، به سبب این حقیقت ساده که منطق او پیشرفت مهمی نسبت به منطق افلاطون بود (یا لا اقل نسبت به آنچه مادر باره آن می‌دانیم) و خود شامل تمام آن چیزی بود که در منطق افلاطونی با ارزش بود).

بخش پنجم

فلسفه بعد از ارسطوئی

مقدمه

۱. با روی کار آمدن اسکندر کبیر روزگار آزادی و استقلال دولتشهر یونانی واقعاً از میان رفت. در مدّت حکمرانی وی و جانشینانش، که بایکدیگر بر سر قدرت سیاسی در جنگ و ستیز بودند، هر آزادیی که شهرهای یونانی داشتند تنها اسمی و لفظی بود — لااقل به حُسن نیت و نیکخواهی پادشام برتر وابسته بود. پس از مرگ فاتح بزرگ در سال ۳۲۳ ق.م. ما باید از تمدن یونانی مآبی^۱ (یعنی درمقابل ملی-یونانی) بیشتر سخن گوئیم تا از تمدن یونانی (یونان باستان). در نظر اسکندر تمایز آشکار بین یونانی و «بیگانه» غیر واقعی بود: وی بر حسب امپراطوری فکر می کرد، نه بر حسب مدینه: و نتیجه این بود که در حالی که دروازه های شرق به روی نفوذ غرب گشوده می شد، فرهنگ یونانی به نوبه خود نتوانست در معرض تأثیر اوضاع و احوال جدید قرار نگیرد. آتن، اسپارت، کورنت و غیره دیگر واحدهای آزاد و مستقلی نبودند که در احساس مشترکِ تفوق فرهنگی نسبت به تاریکی و جهل بیگانگان پیرامون خود متحد باشند: آنها در يك كل بزرگتر مستهلك شده بودند، و چندان دور نبود آن روزی که یونان فقط ایالتی از امپراطوری روم می گردید.

موقعیت جدید سیاسی نمی توانست بازتابی بر فلسفه نداشته باشد. هم افلاطون و هم ارسطو مردان مدینه یونانی بودند، و در نظر آنان فرد جدا از مدینه و زندگی مدینه غیر قابل تصور بود: در مدینه بود که فرد به غایت خود نائل می شد و سعادت مندانه زندگی می کرد. اما وقتی که مدینه آزاد در يك كل بزرگتر جهان وطنی^۲ مستهلك شد، طبیعی بود که نه تنها نظریه جهان

۱. Hellenistic. یعنی دوره انتشار فرهنگ یونانی. — م.

وطني^۳، با ایدنال خود مبنی بر شهروندی جهان، چنانکه در مذهب رواقی^۴ می‌بینیم، بلکه فردگرایی^۵ نیز تفوق یافت. در واقع این دو عنصر، مذهب جهان وطنی و فردگرایی، دقیقاً با یکدیگر پیوند داشتند. زیرا وقتی زندگی دولتشهر، که چنانکه افلاطون و ارسطو آن را تصور می‌کردند فراگیرنده همه چیز بود، مضحل شد و شهروندان در يك كل خیلی بزرگتر مستهلك شدند، فرد ناگزیر دستخوش مقتضیات و پیشامد شد، و لنگرگاه خود را در دولت‌شهر از دست داد. پس چنانکه انتظار نمی‌رفت که در يك جامعه جهان وطنی فلسفه علاقه خود را در فرد متمرکز سازد، که می‌کوشید تا خواست و تقاضای خود را برای هدایت در زندگی بر آورد، این زندگی را می‌بایست از آن پس در يك جامعه بزرگ به سر برد و نه در يك خانواده مدنی بالنسبه کوچک، و بنابراین طبیعی بود که فلسفه، چنانکه در مذاهب رواقی و اپیکوری می‌بینیم، جهت و روشی عمده اخلاقی و عملی در پیش گیرد. تفکر متافیزیکی و فیزیکی به عقب نشینی متمایل شد: علاقه آن دیگر نه برای خود بلکه به عنوان فراهم کننده پایه و مبنا و آمادگی برای اخلاق بود. این تمرکز بر اخلاق فهم این را که چرا مدارس و حوزه‌های جدید مفاهیم و نظریات خود را از دیگر متفکران به عاریه می‌گرفتند، بدون آنکه خودشان برای تفکر تازه کوشش کنند، آسان می‌سازد. در واقع آنان در این جهت به پیش از سقراطیان برگشتند، مذهب رواقی به فیزیک هراکلیتس و مذهب اپیکوری به اتمیسم دموکریتس متوسل شدند. از آن مهمتر اینکه حوزه‌های بعد از ارسطویی حتی برای اندیشه‌ها یا گرایشهای اخلاقی خود لااقل تا حدی به پیش از سقراطیان بازگشتند بدین ترتیب که رواقیان^۶ آنها را از اخلاق کلی^۷ اخذ کردند و اپیکوریان از کورنائیان^۸.

این توجه و علاقه اخلاقی و عملی مخصوصاً در پیشرفت حوزه‌های بعد از ارسطویی در دوره رومی قابل ملاحظه است، زیرا رومیان، برخلاف یونانیان، متفکران نظری و مابعدالطبیعی نبودند؛ آنان به طور برجسته مردان عمل بودند. رومیان قدیم بر سیرت و خصلت اصرار و پافشاری می‌کردند — تفکر نظری تا اندازه‌ای برای آنها بیگانه بود — و در امپراطوری روم، هنگامی که ایدنالها و سنن پیشین جمهوری محو شد، کار فیلسوف آماده کردن فرد با قواعدی از رفتار بود که او را قادر می‌ساخت که راه خود را از وسط دریای زندگی، با اعتقاد به سازگاری اصل و عمل مبتنی بر استقلال اخلاقی و روحی خاصی، پیدا کند. از اینجاست پدیده هادیان

3. cosmopolitanism 4. Stoicism 5. individualism

۶. Stoics، اهل المظال (چنانکه در الملل و النحل شهرستانی به کار رفته است). — م.

7. Cynic 8. Cyrenaics

فیلسوف، که کاری تا اندازه ای شبیه کار راهنمای روحانی، چنانکه برای عالم مسیحی شناخته شده است، انجام دادند.

این تمرکز بر علاقه عملی، یعنی این امر که فلسفه تهیه و تدارک موازین زندگی را به عنوان وظیفه خود به عهده گرفت، به انتشار فلسفه در میان طبقات فرهیخته جهان یونانی مآبی - رومی و بنابراین به نوعی فلسفه عامه منجر شد. فلسفه در دوره رومی بیش از پیش جزو دوره منظم تعلیم و تربیت درآمد (امری که مستلزم آن بود که فلسفه به صورتی عرضه شود که به آسانی قابل درک باشد)، و در این طریق بود که فلسفه رقیبی برای مسیحیت شد، وقتی که دین جدید دعوی خود را مبنی بر وفاداری امپراطوری نسبت به آن آغاز کرد. در واقع می توان گفت که فلسفه، لااقل تا اندازه معینی، آماده شد که نیازها و خواهشهای دینی انسان را بر آورد. بی اعتقادی به اساطیر عامه معمول و متداول بود، و آنجا که این ناباوری حکومت داشت - یعنی در میان طبقات تحصیلکرده - کسانی که هرگز راضی به زیستن بدون دین نبودند ناگزیر می بایست یا به یکی از آیین های دینی می پیوستند که از شرق به امپراطوری وارد شده بود (و در هر حال اشتیاقات روحی انسان را بیشتر ارضاء می کردند تا دین رسمی دولتی که جنبه عملی داشت)، یا برای بر آوردن آن نیازها به فلسفه رومی آوردند. و بدین سان است که ما می توانیم عناصر دینی را در يك چنین نظام عمده اخلاقی مانند مذهب رواقی تشخیص دهیم، و حال آنکه در مذهب نوافلاطونی^۹، آخرین گل فلسفه قدیم، تلفیق و تألیف دین و فلسفه به اوج خود می رسد. علاوه بر آن، می توانیم بگوییم که در مذهب نوافلاطونی افلوپینی (پلوتینی)، که در آن پرواز عرفانی روح یا خلسه^{۱۰} نقطه نهائی و اعلاى فعالیت عقلانی را پدید آورده است، فلسفه گرایش بدان دارد که به دین تبدیل شود.

اصرار بر اخلاق تنها، چنانکه هم در مذهب رواقی و هم در طریقه اپیکوری می بینیم، به استقلال و استغنای روحی منجر می شود، و حال آنکه اصرار بر دین بیشتر به تأکید بر وابستگی به يك اصل متعالی و نسبت دادنِ تطهیر خود به فعل الهی متمایل است، گرایشی که در آیینی مانند آیین اسرارآمیز میترا^{۱۱} می یابیم. اما باید توجه کرد که هر دو گرایش (یعنی گرایشی که بر جنبه اخلاقی یا کمال خودبسنده شخصیت یا اکتساب شخصیت اخلاقی حقیقی اصرار می ورزد و گرایشی که تکیه اش بر طرز تلقی پرستنده نسبت به خدا یا بر نیاز موجود انسانی است که چون نمی تواند خودبسنده و مستغنی از غیر باشد می کوشد تا با خدا وحدت یابد) به بر آوردن نیاز واحدی کمک کردند، یعنی نیاز فرد در دنیای یونانی - رومی برای یافتن پایه

مطمئن‌تری برای زندگی فردی خود، زیرا طرز تلقی دینی نیز نوعی استقلال در مقابل امپراطوری دنیوی با خود آورد. البته در عمل این دو طرز تلقی تمایل به الحاق به یکدیگر داشتند، تأکید گاهی بر اخلاق بود (چنانکه در مذهب رواقی)، و گاهی بر عامل دینی (چنانکه در آیینهای اسرارآمیز دینی)؛ و در مذهب نوافلاطونی کوشش در جهت ترکیب و تألیف بود، به این معنی که اخلاق تابع دین بود، ولیکن بدون ازدست دادن اهمیت خود.

۲. در توسعه و پیشرفت فلسفه یونانی مآبی - رومی معمولاً چندین مرحله تشخیص می دهند. ۱۲ (یک) مرحله یا دوره اول از حدود پایان قرن چهارم ق. م. تا وسط قرن اول ق. م. امتداد دارد. این دوره با تأسیس فلسفه های رواقی و اپیکوری مشخص و موصوف است، که تأکید را بر رفتار و نیل به سعادت شخصی قرار دادند، در حالی که برای پایه های جهانشناسی نظامهایشان به فکر پیش از سقراطی بازگشتند. در برابر این نظامهای «جزمی» شکاکیت^{۱۳} پورون^{۱۴} و پیروانش قرار دارد، که بر آن تمایل شکاکانه در آکادمیهای میانه و جدید را باید افزود. تأثیر متقابل بین این فلسفه ها به نوعی مذهب التقاطی^{۱۵} منجر شد، که در گرایش مذهب رواقی متوسط و حوزه مشائی و آکادمی به جذب التقاطی نظریه های یکدیگر خودنمایی کرد.

(دو) مذهب التقاطی از یک سو و شکاکیت از سوی دیگر به دوره دوم ادامه یافت. (از حدود وسط قرن اول ق. م. تا وسط قرن سوم میلادی)، اما این دوره با بازگشتی به «درست اعتقادی»^{۱۶} فلسفی مشخص و موصوف است. علاقه زیادی به بنیانگذاران حوزه ها، زندگی و آثار و نظریه های آنان، معطوف شد، و این تمایل به «درست اعتقادی» فلسفی نقطه مقابل تداوم مذهب التقاطی است. اما علاقه به گذشته در زمینه تحقیق علمی هم پررنگ بود، مثلاً در تنظیم و نشر و شرح و تفسیر آثار فلاسفه قدیم. در چنین کاری فضل تقدم به اسکندرانیان تعلق دارد.

اما این علاقه علمی تنها وصف ویژه دوره دوم نیست. در مقابل علاقه علمی تمایل به عرفان دینی را می یابیم، که پیوسته نیر و مندتر می شود. خاطر نشان کرده اند (مثلاً پراشتر، ص ۳۶) که این تمایل ریشه مشترکی با تمایل علمی، یعنی، فقدان تفکر نظری بارور، دارد. در حالی که عامل اخیر ممکن بود به شکاکیت یا به تبعات علمی بکشد، همچنین ممکن بود به تمایلی به عرفان دینی منتج شود. البته این تمایل را آگاهی دینی روبرو رشد زمان و آشنایی با ادیان

۱۲. رجوع کنید به اوبروگ پراشتر، صفحات ۳۲-۳۳.

13. scepticism 14. Pyrrho 15. Eclecticism

۱۶. orthodoxy: پیروی از عقاید درست، بنیادگرایی. - م.

شرقی الاصل تسهیل می کرد. فلاسفه غربی، مثلاً نوفیثاغوریان، سعی می کردند تا این عناصر دینی - عرفانی را در نظامهای تفکر نظریشان داخل و ترکیب کنند، و حال آنکه متفکران شرقی، مثلاً فیلون اسکندرانی^{۱۷}، می کوشیدند تا مفاهیم دینی خود را در یک طرح فلسفی منظم و مرتب کنند. (متفکرانی نظیر فیلون نیز البته تحت تأثیر این میل بودند که می خواستند نظریات غیر یونانی خود را در شکل و شمایل فلسفی به خورد یونانیان بدهند.)

(سه) دوره سوم (از حدود وسط قرن سوم میلادی تا وسط قرن ششم میلادی - یا، در اسکندریه، تا وسط قرن هفتم) دوره نوافلاطونی است. این آخرین کوشش تفکر نظری فلسفه قدیم سعی بر آن داشت تا همه عناصر با ارزش را در نظریه ها و عقاید فلسفی و دینی شرق و غرب در یک نظام جامع ترکیب کند، و عملاً همه حوزه های فلسفی را جذب کرد و فراگرفت و قرنها بر پیشرفت فلسفی تسلط و نفوذ داشت، به طوری که در یک تاریخ فلسفه نمی توان به نحو توجیه پذیر از آن صرف نظر کرد یا آن را به زباله دان عرفان باطنی^{۱۸} انداخت. وانگهی، مذهب نوافلاطونی تأثیر بزرگی در تفکر مسیحی داشت: کافی است که ما درباره نامهایی نظیر اگوستین^{۱۹} و دیونوسیوس کاذب (مجمول)^{۲۰} ببیندیشیم.

۳. یک جنبه دنیای یونانی مآبی که نباید از آن چشم پوشید نمو روزافزون علوم اختصاصی است. ما دیدیم که چگونه فلسفه و دین متمایل به متحدشدن بودند: درباره فلسفه و علوم اختصاصی حال بر ضد این بود. نه تنها حدود قلمرو فلسفه بسیار بیش از روزهای اولیه تفکر یونانی مشخص شده بود، بلکه علوم مختلف به چنان اوجی از پیشرفت رسیده بودند که به بحث و بیان مخصوص نیاز داشتند. به علاوه، بهبود اوضاع و احوال خارجی برای تحقیق و مطالعه، هر چند خود تا اندازه زیادی نتیجه تخصص بود، به نوبه خود در رشد و نمو علوم تأثیر بخشید، و تشدید کار و تحقیق تخصصی را موجب شد. البته لوکتوم به رشد و توسعه علوم بسیار کمک کرد، اما در عصر یونانی مآبی مؤسسات علمی و موزه ها و کتابخانه ها در شهرهای عمده و بزرگ اسکندریه، انطاکیه^{۲۱}، و پرگامون^{۲۲} به وجود آمد، با این نتیجه که تحقیق در زمینه فقه اللغه و ادبیات و مطالعات ریاضی و طبی و فیزیکی توانست گامهای بسیار بلند در راه پیشرفت بردارد. بدین ترتیب بر طبق نظر زتزس^{۲۳}، کتابخانه «بیرونی» در اسکندریه شامل ۴۲۸۰۰ جلد کتاب

17. Philo of Alexandria 18. esoteric mysticism 19. Augustine

20. Pseudo - Dionysius

۲۱. Antioch: انتیوش یا انطاکیه (پایتخت امپراطوری سلوکی) - م.

۲۲. Pergamon: شهری در آسیای صغیر. - م.

۲۳. Tzetzes: دانشمند متبحر بیزانسی در قرن دوازدهم که کتابهای بسیار از وی باقی مانده است. - م.

بود، و حال آنکه کتابخانه اصلی در قصر شامل تقریباً ۴۰۰۰۰۰ جلد «مختلط» و تقریباً ۹۰۰۰۰ جلد «نامختلط» یا «یکدست» بود، کتب نوع اخیر احتمالاً طومارهای کوچک پاپيروس بود در صورتی که کتابهای نوع اول طومارهای بزرگتر بود. بعدها مجلدات بزرگتر به کتابهایی تقسیم شد و به جلدهای «یکدست» مبدل گشت. گفته اند که وقتی آنتونی^{۲۴} کتابخانه پرگامین را به کلئوپاترا^{۲۵} پیشکش کرد، ۲۰۰۰۰۰ جلد کتاب «یکدست» به او بخشید.

البته ممکن است چنین باشد که تأثیر فلسفه در علوم اختصاصی همیشه مساعد برای پیشرفت آنها نبوده است، زیرا گاهی فرضهای نظری که متعلق به آنها نبود رخ می نمود و به نتایج شتابزده و بی تأمل منجر می شد، وقتی که آزمایش^{۲۶} و مشاهده^{۲۷} دقیق باید نقش قطعی را ایفا می کرد. اما از سوی دیگر علوم اختصاصی از بنیاد فلسفی که به آنها داده شد مدد گرفتند، زیرا بدین وسیله از نوعی مذهب تجربی^{۲۸} خام و نارسا و جهت گیری منحصرأ عملی و سودجویانه رهایی یافتند.

۲۴. Antony: انتونیوس (یا آنتونیوس یا آنتوان) سردار مشهور رومی که با کلئوپاترا ملکه مصر ازدواج کرد و در سال ۳۱ ق. م. پس از شکست از اکتائونوس خودکشی کرد. — م.

۲۵. Cleopatra: ملکه مصر، از معروفترین زنان جهان. وی زنی زیبا و هوشمند و جاه طلب و هوسباز بود، نخست معشوقه زول سزار و بعد معشوقه آنتونیوس سردار روم شد و به خاطر او جنگ داخلی معروفی در امپراطوری روم در گرفت که به شکست و مرگ انتونیوس و بعد از آن به خودکشی کلئوپاترا منجر شد. — م.

26. experiment 27. observation 28. empiricism

مذهب رواقی قدیم

۱. بنیانگذار حوزه رواقی زنون^۱ بود، که در حدود سال ۳۳۶/۵ ق.م. در شهر کیتیون^۲ در جزیره قبرس^۳ متولد شد و در حدود سال ۲۶۴/۳ در آتن درگذشت. وی ظاهراً در آغاز شغل پدر خود را در فعالیت تجاری دنبال می کرد.^۴ با آمدن به آتن در حدود ۳۱۵-۳۱۳ یادبودهای (خاطرات) گزنفون و خطابۀ دفاعیۀ افلاطون را خواند و در برابر نیرومندی سیرت و خصلت سقراط سخت درشگفت و تحسین شد. چون فکر می کرد که کراتس^۵ کلبی^۶ مردی است که بیشترین شباهت را به سقراط دارد، شاگرد او شد. از کلیبان ظاهراً به استیلپو^۷ روی آورده است، هر چند همچنین گزارش داده اند که زنون به کسنو کراتس و پس از مرگ کسنو کراتس، به پولمون^۸ گوش فراداده است. در حدود سال ۳۰۰ ق.م. وی حوزه فلسفی خود را بنیاد نهاد که نام آن را از «استوا پویکیله» (رواقی پرنگار)، جایی که درس می داد، گرفت. گفته اند که وی خودکشی کرد. از نوشته های او فقط قطعاتی در دست داریم.

پس از زنون رهبری حوزه را کلئانتس اهل آسوس^۹ (۳۳۱/۳۰ - ۲۳۳/۲ یا ۲۳۱) به عهده گرفت و پس از کلئانتس، خروسیپوس اهل سولوئی^{۱۰} در کیلیکیا^{۱۱} (۲۷۸/۲۸۱ - ۲۰۵/۲۰۸) جانشین او شد، که به دلیل تنظیم نظریات رواقی بنیانگذار دوم حوزه نامیده شد. «اگر خروسیپوس نبود استوا (رواقی، کنایه از فلسفۀ رواقی) هم نبود.»^{۱۲} گفته شده است که وی

1. Zeno 2. Citium 3. Cyprus

۴. دیوگنس لائرتیوس، ۲، ۷ و ۳۲.

5. Crates the Cynic 6. Stilpo

۷. دیوگنس لائرتیوس، ۲، ۷.

8. Polemon 9. Cleanthes of Assos 10. Chrysippus of Soloi 11. Cilicia

۱۲. دیوگنس لائرتیوس، ۷، ۱۸۳.

بیش از ۷۰۵ کتاب نوشته است و برای جدلش، هر چند نه برای سبک و اسلوب تصنیف و نگارشش، شهرت داشت.

در میان شاگردان زنون آریستون اهل خیوس^{۱۳}، هریلوس اهل قرطاجنه^{۱۴}، دیونوسیوس اهل هراکلیا^{۱۵}، پرسیون^{۱۶} اهل کیتیون بودند. یک شاگرد کلئانتس سفایروس اهل بسفر^{۱۷} بود. دو شاگرد خروسیپوس، زنون اهل تارسوس^{۱۸} و دیوگنس اهل سلوکیه^{۱۹} دانشجوی وی شدند. شخص اخیر الذکر در سال ۱۵۶/۵ ق. م.، همراه دیگر فیلسوفان، به سمت سفیران آتن در کوشی برای به دست آوردن معافیت و بخشش جریمه و تاوان، به رُم آمد. این فیلسوفان در رُم درسها و سخنرانیهایی ترتیب دادند، که در میان جوانان شهر تحسین انگیز بود، هر چند کاتون^{۲۰} فکر می کرد که چنین علائق فلسفی با صفات و هنرهای نظامی هماهنگ نیست و به سنا^{۲۱} توصیه کرد که هر چه زودتر از این سفارت آسوده و خلاص شود. آنتی پاتر^{۲۲} اهل تارسوس دانشجوی دیوگنس شد.

۲. منطق رواقی

رواقیان منطق را به جدل (دیالکتیک) و خطابه (ریطوریکا) تقسیم می کردند که بعضی به اینها نظریه تعاریف و نظریه معیارها و ملاکهای^{۲۳} حقیقت را افزودند.^{۲۴} در اینجا چیزی درباره شناخت شناسی^{۲۵} رواقی گفته خواهد شد، در حالی که بیان ایشان درباره منطق صوری حذف می شود، هر چند می توانیم به این امر توجه کنیم که رواقیان مقولات عشر ارسطو را به چهار مقوله مبدل کردند، یعنی، جوهر (زیر نهاد) (تو هیپو کیمنون)، قوام ذاتی (توپویون: چگونگی یا توپون هیپو کیمنون: چگونگی جوهر)، قوام عرضی (توپوس إخون: آنچه دارای کیفیت است یا توپوس إخون پویون هیپو کیمنون: جوهر ذی کیفی که دال بر کیفیت است) و قوام عرضی نسبی (توپوس تی پوس إخون: آنچه نسبتی به چیزی دارد، یا جوهر ذی کیفی که دال بر کیفیت با نسبت است). یک جنبه دیگر منطق صوری رواقی را نیز می توان ذکر کرد.

13. Ariston of Chios 14. Herillus of Carthage 15. Dionysius of Heracleia

16. Persion 17. Sphairus of the Bosphorus 18. Zeno of Tarsus

19. Diogenes of Seleucia

۲۰. Cato: ۲۳۴ - ۱۴۹ ق. م. از بزرگترین رجال رُم که به پاکدامنی معروف بوده است. — م.

21. Senate 22. Antipater 23. criteria

۲۴. دیوگنس لائرتیوس، ۷، ۴۱-۴۲.

25. epistemology

قضایا بسیط اند اگر حدهای [موضوع و محمول] آنها غیر قضایا باشند، وگرنه مرکبند. در مورد قضیهٔ مرکب، «اگر X، پس Y»، اعلام شده است که (۱) درست است، اگر X و Y هر دو درست باشند؛ (۲) نادرست است، اگر X درست و Y نادرست باشد؛ (۳) درست است، اگر X نادرست و Y درست باشد؛ (۴) درست است، اگر X و Y هر دو نادرست باشند. بدین ترتیب استلزام «مادی» ما از استلزام «صوری» ما و استلزام «دقیق» ما جداست، و از نتیجهٔ ما به سبب ضرورت هستی شناختی.^{۲۶}

رواقیان نه تنها نظریهٔ افلاطونی کلی متعالی بلکه همچنین نظریهٔ ارسطو را دربارهٔ کلی انضمامی رد کردند. تنها فرد وجود دارد و معرفت ما شناسایی اشیاء جزئی است. این جزئیات بر نفس منتقش و منطبع^{۲۷} (توپوزیس: قالبگیری، شکل گیری، انطباع — زنون و کلئانتس — یا هیر ویوزیس: تغییر شکل — خر و سیپوس) می شوند، و معرفت اصلا و اولاً شناخت این انطباع و تأثر است. بنابراین رواقیان موضع و نظری ضد موضع و نظر افلاطون اتخاذ کردند، زیرا، در حالی که افلاطون ادراک حسی را تحقیر می کرد، رواقیان تمام معرفت را بر ادراک حسی بنیاد نهادند. آنان بی شك کلمات آنتیستینس [کلیبی] را دایر بر اینکه او يك اسب را می بیند اما نه «فرسی» را، بازگو کردند. (زنون، چنانکه دیدیم، شاگرد کراتس کلیبی شد.) نفس در اصل لوح نانوخته ای است، و برای آنکه بشناسد به ادراک حسی نیاز دارد. رواقیان البته انکار نمی کردند که ما حالات و فعالیتهای درونی خود را می شناسیم، اما خر و سیپوس این معرفت را نیز به ادراک حسی تأویل می کرد، زیرا در اینکه این حالات و فعالیتها شامل فراگردهای مادی است آسانترین تعبیر به نظر می آمد. پس از فعل ادراک حسی يك خاطره (مینمه) در پشت آن باقی می ماند، یعنی وقتی که شیء بالفعل دیگر آنجا نیست، و تجربه از کثرتی از خاطرات مشابه (امپیریا: مجربات) حاصل می شود.

بنابراین رواقیان تجربی مذهب^{۲۸} و حتی حسی مذهب^{۲۹} بودند؛ لیکن آنان همچنین معتقد به نوعی اصالت عقل^{۳۰} بودند که چندان با موضع کاملا تجربی مذهب و قائل به اصالت تسمیه^{۳۱} (نام انگار) سازگار نبود. زیرا اگرچه آنان ادعا کردند که عقل (لوگوس، نوس) از آن جهت که بتدریج از طریق ادراک حسی رشد می کند و فقط در حدود چهارده سالگی تشکیل می شود حاصل تکامل است، ولی در عین حال معتقد بودند که نه تنها تصورات و مفاهیم کلی که از روی قصد و تأمل تشکیل شده است وجود دارد، بلکه تصورات و مفاهیم کلی نیز (کوینای

۲۶. سکستوس امپیریوس، طرحهای پورونی، ۲، ۱۰۵؛ بر ضد ریاضی دانان، ۸، ۴۴۹.

27. impression 28. Empiricist 29. Sensualist 30. Rationalism 31. nominalist

انویای: اندریافتهای عام یا پرولپسینیس: پیش فرضها) وجود دارد که ظاهراً برتجر به مقدم است (امفوتوی پرولپسینیس: پیش فرضهای ماتقدم) از آن جهت که ما آمادگی و استعدادی طبیعی برای تشکیل آنها داریم — می توانیم آنها را تصورات و مفاهیم بالقوه فطری^{۳۲} بنامیم. علاوه بر این، فقط از طریق عقل است که نظام «واقعیت» را می توان شناخت.

رواقیان توجه و دقت وافر را به مسأله ملاک حقیقت^{۳۳} مبذول داشتند. آنان اعلام کردند که این ملاک صورت خیالی ادراک شده (فانتازیا کاتالپتیکه)، ادراک یا تصور درک کننده^{۳۴} است. بنابراین ملاک حقیقت در خود ادراک قرار دارد، یعنی در ادراکی که نفس را وادار به موافقت می کند، یعنی نسبت به همه نیات و مقاصد در ادراک روشن. (این قول به دشواری با این نظر سازگار است که تنها علم است که به ما معرفت یقینی درباره «واقعیت» می دهد.) مع ذلك، این إشکال پیش می آید که نفس می تواند از موافقت با آنچه به طور عینی يك ادراک حقیقی است خودداری کند. بدین گونه وقتی که آلکستیس^{۳۵} از عالم اهل قبور (تحت الارض) برای آدمیتوس^{۳۶} ظاهر شد، شوهرش ادراک روشنی از او داشت، مع هذا نسبت به این ادراک روشن به علت موانع ذهنی، یعنی این اعتقاد که مردگان دوباره زنده نمی شوند، موافقت نداشت، درحالی که از سوی دیگر ممکن است خیالات و اشباح فریب آمیز مرده موجود باشد. نظر به این گونه اعتراض رواقیان متأخر، چنانکه سکستوس امپیریکوس^{۳۷} به ما می گوید، به ملاک حقیقت این را اضافه کردند «که مانعی برای آن نباشد». اگر به طور عینی و واقعی سخن گوئیم، ادراک آلکستیس مرده ارزش يك ملاک حقیقت را دارد — زیرا آن به طور عینی يك صورت خیالی ادراک شده (کاتالپتیکه فانتازیا = فانتاسیا) است — اما اگر به طور ذهنی سخن گوئیم، آن نمی تواند بدین عنوان عمل کند، به علت اعتقادی که همچون يك مانع ذهنی عمل می کند.^{۳۸} این سخن به جای خود درست، لیکن إشکال تحقیق و تعیین اینکه چه وقت مانعی وجود دارد و چه وقت وجود ندارد هنوز باقی است.

۳. جهانشناسی رواقی

رواقیان در جهانشناسی خویش به هر اکلیتس برای نظریه «لوگوس» و نظریه «آتش» به عنوان جوهر جهان متوسل شدند؛ لیکن عناصری نیز هست که از افلاطون و ارسطو اقتباس کردند.

32. virtually innate ideas 33. criterion of truth 34. apprehensive perception or representation
35. Alcestis 36. Admetus 37. Sextus Empiricus

۳۸. سکستوس امپیریکوس، برضد ریاضی دانان، ۷، ۲۵۴ به بعد.

بدین ترتیب مفاهیم بذرگونه (لوگوی اسپرمانیکوی) به نظر می‌رسد که نوعی انتقال نظریهٔ مثالی به زمینهٔ مادی باشد.

بنابر نظر رواقیان در «واقعیت» دواصل وجود دارد، فعل (توپویون) و انفعال (توپاسخون). اما این همان ثنویت^{۳۹} نیست که در نزد افلاطون می‌یابیم، زیرا اصل فعال (توپویون) روحی نیست بلکه مادی است. در واقع اصلاً بسختی ثنویت و دوگانه‌انگاری است، زیرا هر دو اصل مادی‌اند، و با هم يك «کل» را تشکیل می‌دهند. بنابراین نظریهٔ رواقی يك ماتریالیسم یگانه‌انگار^{۴۰} است، ولو آنکه این نظریه به نحو منطقی و سازگار مورد اعتقاد نیست. اینکه نظر زنون چه بود نامعلوم است، لیکن کلانتس و خروسیپوس ظاهراً آن دو عامل را به عنوان نهایت یکی و عین هم ملاحظه کرده‌اند.

«همه چیز اجزاء يك کلّ شگفت‌انگیز است،

که جسمش طبیعت و روحش خداست»^{۴۱}

اصل منفعل مادهٔ عاری از کیفیات است، و حال آنکه اصل فعال عقل درونی یا خداست. زیبایی طبیعی یا غایت در طبیعت نشانهٔ وجود يك اصل فکر در جهان است، یعنی خدا که به عنایت و مشیت خود همه چیز را برای خیر انسان مرتب کرده است. به علاوه، از آنجا که عالیت‌ترین پدیدهٔ طبیعت، یعنی انسان، دارای شعور و آگاهی است، ما نمی‌توانیم فرض کنیم که کل عالم فاقد شعور و آگاهی است، زیرا کل نمی‌تواند کمتر از جزء کامل باشد. بنابراین خدا علم و آگاهی عالم است. با وجود این، خدا، مانند جوهری که بر آن کار می‌کند، مادی است. «(زنون) به هیچ وجه نمی‌توان گفت که چیزی می‌تواند از آن (یعنی از آن طبیعت) به وجود آید که بی جسم باشد — و همچنین آنچه فاعل یا منفعل است نمی‌تواند جسم نباشد.»^{۴۲} «موجوداتی هستند که فقط جسم نامیده می‌شوند.»^{۴۳} رواقیان همچون هراکلیتس «آتش» را گوهر همهٔ اشیاء شمردند. خدا «آتش» (پور تخنیکون: آتش فعال) است، که درونی جهان است (روحی که تمام جهان را فرا گرفته است)، لیکن او در عین حال مبدأ اولی است که از او عناصر زمخت تر، که عالم مادی را می‌سازند، سرچشمه می‌گیرند. این عناصر زمختتر از خدا ناشی می‌شوند و سرانجام دوباره در او حل می‌گردند، به طوری که همهٔ آنچه وجود دارد یا آتش نخستین است — خدا فی نفسه — یا خدا در حالات مختلف خود. هنگامی که جهان در حال هستی است خدا نسبت به آن به منزلهٔ

39. dualism 40. monistic materialism

۴۱. پوپ، تحقیق دربارهٔ انسان، ۱، ۲۶۷. ۴۲. سیسرون، آکادمی جدید (متأخر)، ۱، ۱۱، ۳۹.

۴۳. پلوتارک، دربارهٔ یادداشتهای عمومی بر ضد رواقیان، ۱۰۷۳ هـ.

نفس نسبت به بدن است، یعنی نفس عالم است. او چیزی بکلی غیر از گوهر جهان، یعنی جسم او، نیست، لیکن گوهری عالیتر و اصل محرک و صورت دهنده است؛ ماده زمختی که عالم از آن ساخته شده است خود بی حرکت و بی صورت است، هر چند قابل دریافت همه گونه حرکت و صورت است. «برای زنون و تقریباً برای بقیه رواقیان به نظر می آید که اثیر^{۴۴} برترین خدا باشد که دارای عقل است و به وسیله آن همه موجودات تدبیر می شوند.»^{۴۵}

بنابر این خدا، هُ لوگوس، اصل فعال است که در خود صور فعال همه اشیاء موجود را دارد، این صور همان لوگوی اسپرما تیکوی (مفاهیم بذرگونه یا مبادی مولد) اند. این صور فعال — اما مادی — به اصطلاح «بذرهایی» هستند، که توسط آنها فعلیتی که از آن اشیاء فردی به عنوان عالم به وجود می آیند بسط و گسترش می یابد؛ یا بهتر بگوییم آنها بذرهایی هستند که خود را در صور اشیاء فردی آشکار می کنند. (مفهوم لوگوی اسپرما تیکوی در فلسفه نوافلاطونی و در نزد اگوستین، زیر نام مفاهیم بذری،^{۴۶} دیده می شود.) در گسترش بالفعل جهان قسمت بخار و دمه آتشین، که خدا شامل آن است، به هوا تغییر شکل می یابد و از هوا آب پدید می آید. از قسمت آب خاک ناشی می شود، در حالی که یک قسمت دوم آب باقی می ماند و یک قسمت سوم به هوا مبدل می گردد، که از طریق ترقیق و تلطیف آن آتش نخستین حاصل می شود. بدین سان «جسم» خدا به وجود می آید.

و اما هر اقلیتس، چنانکه دیدیم، به احتمال قوی هرگز نظریه حریق جهانی را، که در آن کل عالم به آتش نخستین، که از آن متولد شده بود، بازمی گردد، تعلیم نکرده است. با وجود این رواقیان یقیناً یا نظریه حریق جهانی (اکیپوروزیس) را که بر طبق آن خدا به عالم صورت می دهد و سپس آن را از طریق یک احتراق جهانی به خود بازمی گرداند اضافه کردند، به طوری که سلسله بی پایانی از ساختنها و خراب کردنهای عالم وجود دارد. به علاوه، هر عالم جدید در همه جزئیات به عالم پیشین شباهت دارد، مثلاً هر انسان فردی در هر عالم متوالی ظاهر می شود و افعالی مشابه آنچه در هستی پیشین خود انجام داده است انجام می دهد. (مقایسه کنید با اندیشه «بازگشت جاودانی»^{۴۷} نیچه.) رواقیان در موافقت با این اعتقاد آزادی انسان را انکار می کردند، یا بهتر بگوییم آزادی برای آنان به این معنی بود که کسی آگاهانه و از روی قصد، یعنی با رضایت، آنچه را به هر تقدیر انجام خواهد داد انجام دهد. (این سخن تا اندازه ای

۴۴. aether: ماده سیال قابل انقباض و انبساط که فضا را پر کرده و در همه اجسام نافذ است. — م.

۴۵. سیسرون، آکادمی قدیم، ۲، ۴۱، ۱۲۶.

اسپینوزا را به یاد می آورد.) این استیلای ضرورت را رواقیان تحت مفهوم سرنوشت و تقدیر (هیمارمنه) بیان کردند، لیکن سرنوشت و تقدیر چیزی غیر از خدا و عقل کلی نیست، یا متفاوت با مشیت و عنایت الهی (پرونویا) که همه امور را به بهترین وجه مقدر می کند نیست. سرنوشت و تقدیر و مشیت و عنایت فقط جنبه های گوناگون خدا هستند. اما این جبر جهانشناختی با اصرار و پافشاری آنان بر آزادی درونی دگرگون شد، به این معنی که انسان می تواند حکم خود درباره حوادث و نحوه تلقی خود از حوادث را با این امر تغییر دهد که حوادث را تجلی «اراده خداوند» ببیند و از آنها استقبال کند. به این معنی انسان آزاد است.

از آنجا که رواقیان معتقد بودند که خدا همه اشیا و امور را به بهترین وجه مقدر می کند، باید شر موجود در عالم را تبیین می کردند یا لااقل آن را با نظر «خوش بینانه»^{۴۸} خود هماهنگ کنند. خر و سیپوس مخصوصاً اشکال همیشگی تنظیم و ترتیب بحث در عدل الهی^{۴۹} را بر عهده گرفت، و به عنوان عقیده بنیادی خود این نظریه را اتخاذ کرد که نقص افراد به کمال کل کمک می کند. نتیجه این می شود که وقتی که به اشیا از دید سرمدیت^{۵۰} نگاه شود واقعاً شری وجود ندارد. (اگر در اینجا اسپینوزا را به یاد می آوریم، لاینیتس^{۵۱} نیز به خاطر می آید، نه تنها به واسطه مذهب خوش گمانی رواقیان، بلکه همچنین به سبب این نظریه شان که هیچ دو پدیده فردی طبیعت کاملاً همانند نیستند.) خر و سیپوس، در چهارمین کتاب خود راجع به مشیت و عنایت الهی، استدلال می کند که خوبیها بدون بدیها نمی توانند وجود داشته باشند، زیرا از يك جفت ضد هیچ يك نمی تواند بدون دیگری موجود باشد، به طوری که اگر یکی را از میان بردارید، هر دو را از میان برداشته اید.^{۵۲} یقیناً در این سخن مقدار زیادی حقیقت هست. مثلاً، هستی يك مخلوق محسوس که مستعد احساس لذت است همچنین مستلزم استعداد برای احساس درد نیز هست — مگر اینکه، البته، خداوند طور دیگری مقدر کند؛ لیکن ما اکنون از حالت طبیعی امور سخن می گوئیم نه از مشیتهای الهی بیرون از جریان عادی امور. وانگهی، از درد هر چند به عنوان يك شر سخن رفته است، در جنبه خاصی به نظر می رسد که يك خیر باشد. مثلاً، با توجه به امکان فساد دندانها، درد دندان به نظر می آید که يك خیر یا مصلحت مسلم باشد. فقدان نظم صحیح در دندانها یقیناً يك شر است، لیکن — با توجه به امکان فساد — حال ما بدتر خواهد بود اگر درد دندان غیر ممکن می بود، زیرا درد دندان همچون يك علامت خطر ما را آگاه می کند که هنگام آن است که دندانهای خود را توسط يك دندان پزشک مورد معاینه قرار دهیم. به

48. optimism

49. theodicy

50. sub specie aeternitatis

51. Leibniz

۵۲. در نظر گلیوم (Gellium)، شبهای آتن، ۱، ۶.

همین منوال، اگر ما هرگز احساس گر سنگی — يك درد — نمی کردیم ممکن بود سلامت خود را به سبب تغذی ناکافی خراب کنیم. خروسیپوس این را به وضوح دریافت و استدلال کرد که برای انسان خوب است که سرش دارای ساختمان ظریف و حساس باشد، هر چند همین امر ساختمان ظریف و حساس آن در عین حال متضمن آن است که از ضربۀ نسبتۀ خفیفی صدمه ببیند.

اما اگر شرّ جسمانی مشکل چندان بزرگی نیست، درباره شرّ اخلاقی چه می توان گفت؟ بنا بر نظر رواقیان هیچ فعلی فی نفسه شرّ و مستوجب توبیخ نیست: آنچه فعل را شرّ می سازد قصد و نیت، یعنی وضع اخلاقی فاعلی است که فعل از او سر می زند. فعل به عنوان يك موجود فیزیکی بی تفاوت و بی طرف است. (اگر این سخن به این معنی گرفته شود که نیت خوب هر فعلی را موجه می سازد، پس چنین فعلی از مقوله اخلاقی است: یا خوب خواهد بود یا بد — هر چند اگر فاعل فعل بدی را با نیت خوب صادقانه در حال جهل بدون تقصیر این امر که آن فعل ضد عقل سلیم است انجام دهد، آن فعل فقط از جنبه مادی^{۵۳} شرّ است و فاعل فعل متهم به گناه صوری (قانونی و رسمی) نیست.^{۵۴} مع ذلك، اگر آن فعل صرفاً فی نفسه، به عنوان يك موجود مثبت، جدا از خصیصه اش به عنوان يك فعل انسانی، در نظر گرفته شود، در آن صورت خروسیپوس حق دارد که می گوید چنین فعلی من حیث هو شرّ نیست — در واقع، خیر است. این را که آن (فعل) به خودی خود نمی تواند شرّ باشد، به آسانی می توان با مثالی ثابت کرد. فعل فیزیکی، عنصر مثبت، چه وقتی که يك انسان به قتل می رسد و چه وقتی که در اثنای جنگ عادلانه ای کشته می شود دقیقاً یکسان است. آنچه شرّ اخلاقی است عنصر مثبت در قتل یعنی آن فعلی نیست که صرفاً به طور انتزاعی ملاحظه می شود. شرّ اخلاقی، که دقیقاً به عنوان شرّ اخلاقی ملاحظه می شود، نمی تواند يك موجود مثبت باشد، زیرا در این صورت عیب آن متوجه خیر خالق، مبدأ و منشأ تمام وجود، خواهد شد. شرّ اخلاقی اساساً عبارت است از فقدان نظم صحیح در اراده انسان، که در فعل بد انسان، ناهماهنگ با عقل سلیم است.) باری، اگر آدمی می تواند نیت خوب و صحیح داشته باشد، همچنین می تواند نیت نادرست داشته باشد؛ از این رو، در قلمرو اخلاقی نیز اضداد کمتر از قلمرو فیزیکی مستلزم یکدیگر نیستند. خروسیپوس

53. materialiter

۵۴. يك فعل، یعنی يك فعل انسانی، که از اراده آزاد (اختیار) فاعل انسانی صادر می شود بر حسب آنکه به طور عینی با عقل سلیم سازگار باشد یا نباشد از جنبه مادی (یا از لحاظ عینی) خیر یا شرّ است. نیت آگاهانه فاعل نمی تواند خصیصه عینی یا مادی. يك فعل انسانی را تغییر دهد، ولو آنکه، در مورد يك فعل به طور عینی شرّ، ممکن است او را از گناهان صوری (رسمی و قانونی) اخلاقی معذور دارد.

می پرسد چگونه می توان شجاعت را جدا از جُبِن و ترسویی یا عدالت را جدا از بیعدالتی فهمید؟ درست همان طور که استعداد احساس لذت مستلزم استعداد الم است، همین طور استعداد عادل بودن مستلزم احساس ناعادل بودن است.

تا آنجا که خروسیوس صرفاً می خواست بگوید که استعداد برای فضیلت در واقع مستلزم استعداد برای رذیلت است، حقیقتی را بیان می داشت، زیرا برای انسان در وضع و حال کنونیش در این دنیا، با درک محدودش از خیر اعلی^{۵۵}، آزادی پرهیزکار بودن مستلزم آزادی ارتکاب گناه است، به طوری که اگر داشتن آزادی اخلاقی چیز خوبی برای انسان است و اگر توانایی انتخاب آزادانه فضیلت بهتر است (ولو آنکه این مستلزم امکان رذیلت باشد) تا اصلاً آزادی نداشتن، از امکان و حتی از وجود شرّ اخلاقی در جهان نمی توان هیچ دلیل معتبری علیه مشیت و عنایت الهی استنتاج کرد. اما تا آنجا که خروسیوس این مطلب را می رساند که حضور فضیلت در این جهان بالضروره مستلزم حضور ضدّ آن است، مبتنی بر این دلیل که اضرار همیشه مستلزم یکدیگرند، چیزی را می رساند که خطا و نادرست است، زیرا آزادی اخلاقی انسان، در حالی که مستلزم امکان رذیلت در این زندگی است، بالضروره مستلزم فعلیت آن نیست. (دفاع برای شرّ اخلاقی، همچنانکه برای شرّ فیزیکی، که عبارت است از این قول که خیر به واسطه حضور شرّ برجسته تر جلوه می کند، اگر مورد تأکید و اصرار قرار گیرد، ممکن است همان نظر خطا و نادرست را برساند. با توجه به نظم کنونی عالم، یقیناً بهتر است که انسان آزاد، و بنابراین قادر به گناه کردن، باشد تا اینکه بدون آزادی باشد؛ لیکن بهتر این است که انسان آزادی خود را برای انتخاب اعمال فضیلت آمیز به کاربرد، و بهترین وضع عالم این خواهد بود که همه آدمیان همواره آنچه را حق و درست است انجام دهند، ولو حضور رذیلت بتواند خیر را برجسته تر جلوه دهد.)

خروسیوس به این اندازه کامیاب نبود وقتی که این امر را مورد بررسی قرار می داد که آیا بدبختیهای خارجی نمی تواند ناشی از سهو و فروگذاری مشیت الهی باشد، مانند هنگامی که حوادث جزئی و ناچیز در خانواده بزرگی که به طور کلی خوب اداره و تدبیر می شود، به واسطه نوعی غفلت و فراموشی اتفاق می افتد؛^{۵۶} اما وی بحق دریافت که آن شرور طبیعی که برای خیر رخ می دهد ممکن است به یک نعمت مبدل شود، هم برای فرد (از طریق طرز برخورد درونیش نسبت به آنها) و هم برای بشر به طور کلی (مثلاً از طریق برانگیختن تحقیق و پیشرفت

پزشکی). به علاوه، التفات به این نکته جالب توجه است که خر و سیپوس دلیلی ارائه می دهد که بعدها مثلاً در فلسفه نوافلاطونی، اگوستین، بارکلی^{۵۷} و لایبنیتس دوباره مطرح می شود، دایر بر اینکه شرّ در جهان خیر را برجسته تر می سازد، درست همان گونه که مقابله نور و سایه در یک تصویر خوش آیند و دلگشا است یا، مثال واقعی که خر و سیپوس به کار گرفته است بیابوریم، که «کمدها در خود اشعار چرند و مضحک دارد که، هر چند فی حدّ ذاته بد است، با وجود این لطف خاصی به تمامی نمایش می دهد.»^{۵۸}

در اشیاء بیجان (غیر آلی) عقل کلی یا روح (پنوما) کلی به عنوان يك قوه (هکسیس) یا اصل جاذبه (التصاق) ذرات عمل می کند، و این امر همچنین برای گیاهان — که نفس ندارند — صادق و معتبر است هر چند در آنها این قوه (هکسیس) نیروی حرکت دارد و تا مرتبه طبیعت (فوزیس) بالا رفته است. در حیوانات نفس (پسوخته) وجود دارد، که خود را در نیروهای تخیل (فانتازیا) و غریزه (هوریه) نشان می دهد، و در موجودات انسانی عقل هست. بنابراین نفس انسان شریفترین نفوس است: در واقع نفس آدمی جزئی از «آتش» الهی است که هنگام آفرینش آدمیان نزد آنان فرود آمده و سپس نسل به نسل منتقل شده است، زیرا نفس هم، مانند هر چیز دیگر، مادی است. رهبری کننده (تو هگمونیکون) یا جزء حکمفرمای نفس، بر طبق نظر خر و سیپوس جایگاه خود را در قلب دارد، ظاهراً به این دلیل که صوت، که بیان فکر است، از قلب ناشی می شود. (بعضی دیگر از رواقیان سر را محل تو هگمونیکون [خرد رهبری کننده] دانستند.) فنا ناپذیری شخصی در نظام رواقیان بدشواری ممکن است، و رواقیان پذیرفتند که تمام نفوس به آتش نخستین در حریق جهانی بازمی گردند. تنها نزاع بر سر این موضوع بود که چه نفوسی پس از مرگ تا حریق جهانی باقی می مانند؛ و در حالی که کلناتس این را برای همه نفوس انسانی صادق و معتبر دانست، خر و سیپوس آن را تنها در مورد نفوس خردمند پذیرفت. در یک نظام یگانه انگارانه (اصالت وحدت) مانند نظام رواقیان ما بسختی منتظریم که طرز تلقی درباره هواخواهی و دل بستگی شخصی به مبدأ الهی بیابیم؛ اما حقیقت امر این است که چنین تمایلی مسلماً آشکار و هویداست. این تمایل مخصوصاً در نیایش (سرود حمد و ثنای) مشهور کلناتس خطاب به زئوس پیدا و معلوم است:

ای خدای پُر جلال و شکوه، که ترا با نامهای بسیار می خوانند،

57. Berkeley

58. پلوتارک، درباره یادداشت‌های عمومی علیه رواقیان، ۱۰۶۵؛ مارکوس اورلیوس، به خویشتن، دفتر ششم، ۴۲.

ای پادشاه بزرگ طبیعت، که در طی زمان بی پایان ذات تو همان است که بوده؛
ای خدای توانا، ای زئوس، که همه چیز تحت فرمان به حق تست،

تو را می ستایم زیرا به سوی تست

که همه آفریدگانت در همه جا تو را می خوانند.

در میان همه موجوداتی که در راههای پهناور زمین به این سو و آن سو سرگردانند،
تنها ما فرزندان توئیم.

که به هر جا که می رویم صورت ترا با خود داریم.

از اینروست که من اینک با سرود ستایش قدرت ترا نشان خواهم داد.

بین! آن آسمانی که گرد زمین همواره می چرخد،

پیرو فرمان تست و او نیز ترا ثنا می گوید

دست غلبه ناپذیر تو، همچون مشعلداری، مشعل فروزان،

شمشیر دو دم را که قدرت جاودانش

در سراسر آنچه طبیعت به روشنایی (خورشید) می بخشد، در ارتعاش است

جولان می دهد؛

این ناقل کلمه کلی و عام، که در همه چیز

در جریان است، و در پرتو انوار آسمانی

ستارگان بزرگ و کوچک می درخشد. ای پادشاه پادشاهان

در سراسر اعصار بی پایان، ای خدایی که با مشیت

آنچه را که روی زمین یا در دریا در حرکت است

یا در پهنه بی پایان و رفیع آسمان وجود دارد،

پدید می آوری، بجز آنچه گناهکار فریفته مرتکب می شود.

تو قادری کژیها را اصلاح کنی؛

بی نظمی برای تو نظم است و در چشم تو

مغضوب محبوب است، تویی که

امور شررا با امور خیر هماهنگ ساخته ای،

تا در همه چیز جاودانه يك کلمه وجود داشته باشد.

آری، يك کلمه — که دریغا! ندایش را بدکاران تحقیر می کنند؛

بدکارانی که تشنه خیرند، لکن روح آنان توان خود را از دست داده است؛

مع هذا چشم دارند و نمی بینند و گوش دارند و نمی شنوند

قانون عامّ خدا را، که کسانی که،
 به چراغ عقل هدایت شده و گوی سعادت برده اند در برابر آن سر تعظیم فرود می آورند.
 دیگران چون تعقل نمی کنند، بنا به خواهش دل خویش
 به دنبال همه گونه گناه می روند و برای شهرتی ناچیز
 بیهوده در عرصه شهرت تلاش می کنند:
 دیگران به حدّ افراط در پی ثروت می افتند،
 یا هرزه در پی لذائذ جسمانی می روند.
 و با دست خالی به این سو و آن سو می دوند،
 و همواره خیر می جویند و شرّ می یابند.
 ای زئوس، ای جمال مطلق، که تاریکی تاریکیها از توست،
 و اخگر در برق ابرها می درخشد؛
 فرزندان خود را از سلطه کشنده خطا رهایی بخش:
 تاریکی را از نفوس آنان بزدای:
 به آنان فیض وصول به معرفت عطا فرما؛
 زیرا معرفت است که تو را در فرمانروایی بر همه چیز
 نیرومند ساخته است و تو با عدالت بر همه امور حکم می رانی.
 ما که به لطف تو به عزّت رسیده ایم ترا عزیز می داریم،
 ما پیوسته با نیایشهای خود آثار تو را می ستاییم،
 ستایشی در حدّ موجودات فانی؛ و هیچ پاداشی
 حتی برای خدایان، بالاتر از پرستش عادلانه تو نیست
 ای قانون لایزال جهان.^{۵۹}

اما این طرز تلقی و حالت هواخواهی شخصی نسبت به مبدأ اعلی از طرف بعضی از روایان
 بدین معنی نیست که آنان دین عامّه را رد کردند؛ برعکس، آن را تحت حمایت خویش گرفتند.
 زنون در واقع می گفت که دعاها و قربانیها بی فایده اند، لیکن با وجود این روایان تعدّد

۵۹. ترجمه انگلیسی از دکتر جیمز آدم، منقول در روایتی واپیکوری هیکس (Hicks)، صفحات ۱۴-۱۶ (Longmans)،
 ۱۹۱۰). (ترجمه فارسی این اشعار - جز بعضی الفاظ و عبارات - از آقای دکتر علیمحمد کاردان، از روی ترجمه
 فرانسوی آن است. - م.)

خدایان^{۶۰} را با این دلیل توجیه می کردند که يك مبدأ یا زئوس خود را در پدیده ها، مثلا اجرام سماوی، متجلی می سازد، به طوری که تعظیم و تکریم الهی به علت این تجلیات است — حرمت و احترامی که همچنین باید به انسان خدایی شده یا «قهرمانان» گسترش یابد. به علاوه، مذهب رواقی برای سر و شهای غیبی و وحشها [از معبد دلی] محل و مقامی یافت. این امر واقعاً نباید باعث تعجب زیاد شود، اگر بیندیشیم که رواقیان به اصل موجبیّت^{۶۱} (و جوب ترتب معلول بر علت) عقیده داشتند و بر آن بودند که همه اجزاء و حوادث جهان با یکدیگر ارتباط متقابل دارند.

۴. اخلاق رواقی

اهمیت قسمت اخلاقی فلسفه را در نزد رواقیان می توان به وسیله توصیف و تشریح فلسفه ای که سنکا^{۶۲} ارائه داده است مجسم کرد. البته سنکا به حوزه رواقی متأخر متعلق است، مع هذا تأکیدی که وی بر فلسفه به عنوان علم رفتار نهاده است قبلاً نیز در مذهب رواقی اولیه وجود داشته است. «فلسفه چیز دیگری نیست غیر از طریقه ای برای درست زیستن، یا علمی برای شرافتمندانه زندگی کردن یا هنری برای به سر آوردن زندگانی درست. اشتباه نمی کنیم اگر بگوییم که فلسفه عبارت است از قانونی برای برگزار کردن يك زندگی خوب و شرافتمندانه و هر کسی که خود را در زندگانی به این قاعده مقید سازد، فراخور آن نام است.»^{۶۳} بنابراین فلسفه اولاً و اصلاً با رفتار سروکار دارد. و اما غایت زندگی، یا سعادت (اوپدایمونیا)، عبارت است از فضیلت (به معنی رواقی این کلمه)، یعنی در زندگی طبیعی یا زندگی بر طبق طبیعت (هومولوگونوس ته فوزئی زن: زیستن بر وفق طبیعت)، یعنی موافقت فعل انسان با قانون طبیعت، یا موافقت اراده انسانی با اراده الهی. از این جاست شعار مشهور رواقی، «زندگی بر وفق طبیعت»، برای انسان خود را با قوانین جهان به معنی وسیع تطبیق دادن یا رفتار خود را با طبیعت ذاتی خویشتن، یعنی عقل، تطبیق دادن یکسان است، زیرا جهان تحت حکومت قانون طبیعت است. در حالی که رواقیان قدیم درباره «طبیعت»، طبیعتی (فوزیس) که انسان باید از آن پیروی کند، بیشتر به عنوان طبیعت جهان فکر می کردند، رواقیان متأخر — از خروسیپوس به بعد — متمایل بودند که طبیعت را از دیدگاهی انسان انگارانه تر^{۶۴} تصور کنند.

بنابراین مفهوم رواقی زندگی بر وفق طبیعت با مفهوم کلبی قدیم، چنانکه در رفتار و تعلیم

60. polytheism 61. determinism 62. Seneca

۶۳. سنکا، قطعه ۱۷.

64. anthropological

دیوگنس مجسم بود، فرق می‌کند. در نظر کلیبان «طبیعت» بیشتر به معنی اولی و غریزی و فطری بود، و بنابراین زندگی بر طبق طبیعت مستلزم تحقیر عمدی قراردادها و سنن جامعه متمدن بود، تحقیری که در رفتار غریب و غیر معمول و غالباً دور از ادب آنها نمودار می‌شد. برعکس، در نظر رواقیان، زندگی بر طبق طبیعت به معنی زندگی بروفق اصلی بود که در طبیعت فعال است، یعنی لوگوس، اصلی که نفس انسانی در آن شریک و سهیم است. بنابراین غایت اخلاقی، بر طبق نظر رواقیان اساساً عبارت است از متابعت از نظم معین و مقرر الهی عالم، و پلوتارک ما را آگاه می‌سازد که يك اصل کلی خروسیوس این بود که همه پژوهشهای اخلاقی با ملاحظه و بررسی نظم و ترتیب جهان آغاز می‌شود.^{۶۵}

غریزه بنیادینی که طبیعت در حیوان جای داده است غریزه صیانت ذات است، که در نظر رواقیان تقریباً همان چیزی است که ما تکامل خود یا توسعه و پیشرفت خود می‌نامیم. و اما انسان از موهبت عقل برخوردار است، قوه‌ای که به او امکان می‌دهد تا بر جانور وحشی تفوق یابد؛ بنابراین برای انسان «زندگی بروفق طبیعت حقاً باید به معنی زندگی بر طبق عقل فهمیده شود. از این رو تعریف زنون از غایت [زندگی] همان زیستن در انطباق و سازگاری با طبیعت است، که به معنی داشتن زندگی با فضیلت است، زیرا به فضیلت است که طبیعت رهنمون می‌شود. از سوی دیگر زندگی فضیلت آمیز زندگی است که با تجربه ما از سیر و جریان طبیعت توافق و تطابق دارد، زیرا طبایع انسانی ما جز اجزائی از طبیعت جهانی نیست. بدین ترتیب غایت و هدف عبارت است از زندگی که از طبیعت پیروی می‌کند، که منظور از آن نه تنها طبیعت خود ماست، بلکه طبیعت جهان است، حیاتی که در آن ما کاری نمی‌کنیم که عقل کلی، یعنی عقل صحیح، که در همه اشیاء نفوذ دارد و با زئوس، رهبر و حاکم جهان، یکی است ممنوع کرده است.»^{۶۶} بیان دیوگنس لائرتیوس از تعلیم اخلاقی رواقیان بدین گونه حاکی از آن است که فضیلت زندگی بر طبق طبیعت است، و حال آنکه زندگی در انطباق با طبیعت برای انسان زندگی بر طبق عقل صحیح است. (چنانکه دیگران خاطر نشان کرده اند، این سخن چندان چیزی به ما نمی‌گوید، زیرا این اقوال که زیستن بروفق طبیعت معقول است و زندگی کردن بروفق عقل طبیعی است چندان کمکی به تعیین محتوا و مضمون فضیلت نمی‌کنند.)

از آنجا که رواقیان معتقد بودند که هر چیزی بالضروره مطیع قوانین طبیعت است، این ایراد پیش می‌آید: «چه فایده دارد گفتن این سخن به انسان که از قوانین طبیعت اطاعت کند وقتی که چاره‌ای جز این کار ندارد؟» رواقیان جواب می‌دادند که انسان عقلانی است و بنابراین، هر چند

۶۶. دیوگنس لائرتیوس، ۷، ۸۶ به بعد.

۶۵. پلوتارک، درباره تناقضات رواقیان، ج. ۹ (۱۰۳۵ الف).

در هر حال از قوانین طبیعت پیروی می کند، از این امتیاز برخوردار است که این قوانین را می شناسد و آگاهانه آنها را می پذیرد. از این رو در اندرز و ترغیب اخلاقی قصد و غرضی هست: انسان آزاد است که حالت درونی خود را تغییر دهد. (البته این مستلزم تغییر موضع جبری مذهبانه است، حد اقل آنچه درباره اش می توان گفت — لیکن در آن صورت هیچ جبری مذهبی واقعاً منطقی و سازگار با خود نیست یا نمی تواند باشد، و رواقیان از این قاعده مستثنی نیستند.) نتیجه اینکه، اگر دقیقاً سخن گوئیم، هیچ فعلی فی نفسه درست یا نادرست نیست، زیرا جبر و موجبیت هیچ جایی برای فعل ارادی و مسؤولیت اخلاقی باقی نمی گذارد، و حال آنکه در یک نظام یگانه انگارانه شر واقعاً فقط وقتی شر است که از دیدگاه خاصی دیده شود — از دید سرمدیت همه چیز حق و خیر است. رواقیان ظاهراً، لا اقل به طور نظری، این مفهوم را پذیرفته اند که هیچ فعلی فی نفسه نادرست و خطا نیست، چنانکه وقتی زنون قبول کرد که حتی آدمخواری، زنا یا محارم یا تمایل به همجنس فی نفسه خطا و نادرست نیست.^{۶۷} البته منظور زنون ستودن چنین اعمالی نبود: منظور او این بود که فعل فیزیکی بی تفاوت و بی طرف است زیرا شر اخلاقی به اراده و نیت انسان مربوط است.^{۶۸} کلئانتس می گفت که موجود انسانی بالضرورة طریق سرنوشت را دنبال می کند: «اگر برای تمایل شیرانه، اراده من تمرد و شورش کند، باز هم چاره ای ندارم — جز اینکه آن را دنبال کنم.»^{۶۹} و همین فکر در گفته مشهور سنکارخ می نماید. «عوامل قضا و قدر طالب را به مطلوبش می رسانند، و ناطالب را به دنبال خود می کشند.»^{۷۰} مع ذلك، مذهب جبر رواقیان عملاً تغییر مهمی یافت، زیرا این نظریه که انسان خردمند کسی است که آگاهانه بطریق سرنوشت را دنبال می کند (نظریه ای که در گفته سنکارخ هم اکنون نقل شد آمده است). وقتی با اخلاق ترغیبی و اندر زدهی آنان توأم شود، تا اندازه معینی شامل آزادی و اختیار است، چنانکه قبلاً اشاره کردیم — انسانی آزاد است که حالت درونی خود را تغییر دهد و تسلیم و تقویض را بپذیرد نه شورش و تمرد را، به علاوه، آنان چنانکه دیدیم مقیاسی از ارزشها را پذیرفتند، و لا اقل به طور ضمنی شامل این نکته بود که انسان عاقل آزاد است که ارزشهای برتر را برگزیند و از ارزشهای فروتر پرهیز کند. اما هیچ نظام جبری نمی تواند عملاً سازگار و منطقی باشد، امری که نباید موجب تعجب شود، زیرا آزادی فعلیتی است که ما از آن آگاهیم، و حتی اگر نظراً مورد انکار باشد، دوباره از راهی دیگر

۶۷. فن آرنیم، قطعات رواقیان قدیم ج ۱، صفحات ۵۹ - ۶۰ (پیرسون صفحات ۲۱۰ به بعد).

۶۸. رجوع کنید به آریگن، بر ضد سلسوس، ۴، ۴۵ (آباء شناسی یونانی، ۱، ۱۱، ۱۱۰).

۶۹. قطعه ۹۱ (پیرسون، قطعات زنون و کلئانتس، ۱۸۹۱). ۷۰. سنکارخ، نامه ها ۱۰۷، ۱۱.

داخل می شود.

بنابر نظر رواقیان تنها فضیلت است که خیر به معنی کامل کلمه است: هر چیزی که نه فضیلت است و نه رذیلت همچنین نه خیر است و نه شر، بلکه بی تفاوت (ادیانخرن) است. «فضیلت يك حالت روحی موافق عقل است، فی نفسه و لنفسه مطلوب است نه به علت امید یا ترسی یا محرکی خارجی.»^{۷۱} به سبب این اعتقاد به فی نفسه و لنفسه مطلوب بودن فضیلت بود که اساطیر افلاطونی راجع به پاداشها و کیفرها در حیات دیگر مورد تمسخر خر و سیبوس بود. (ما می توانیم این قول را با نظریه کانت مقایسه کنیم.) مع ذلك، رواقیان درباره این قلمرو متوسط بی تفاوت قبول داشتند که بعضی چیزها مرجح (پرواگمنا) است و بعضی دیگر را باید رد کرد (آپوپرواگمنا: مردودات)، در حالی که بعضی دیگر نیز به يك معنی دقیقتر بی تفاوتند. این امتیازی برای پرداختن به عمل بود، شاید به بهای [فر و گذاشتن] نظریه، اما بی شك نظریه رواقی آن را تقاضا می کرد، چرا که فضیلت عبارت است از انطباق با طبیعت. از این رودر میان امور اخلاقاً بی تفاوت تقسیمی وارد کردند میان (يك) آن اموری که بر وفق طبیعت اند و بنابراین می توان به آنها ارزشی نسبت داد (تا پرواگمنا)؛ (دو) آن اموری که بر ضد طبیعت و بنابراین بی ارزش اند (تا آپوپرواگمنا)؛ و (سه) آن اموری که نه دارای ارزش اند و نه «بی ارزش» (تا آباکسیا: بی ارزشی). به این طریق آنان مقیاسی از ارزشها ساختند. لذت يك نتیجه یا همراه فعالیت است و هرگز نمی تواند در يك غایت مطرح شود. درباره این مطلب همه رواقیان موافق بودند، هر چند همه آنان به اندازه کلثانتس، که معتقد بود که لذت بر وفق طبیعت نیست، پیش نرفتند.

فضائل اصلی عبارتند از بصیرت اخلاقی (فرونسیس)، شجاعت، خویشن داری یا عفت، و عدالت. این فضائل یا با هم برپا هستند یا با هم فرومی ریزند. به این معنی که کسی که یکی از آنها را دارد دارای همه آنهاست. زنون سرچشمه مشترك همه فضائل را در فرونسیس می یافت، و حال آنکه کلثانتس این سرچشمه مشترك را در تسلط بر نفس می دانست، و به این ترتیب انکراتیا (تسلط بر نفس) جای فرونسیس را گرفت. اما علی رغم این اختلافات، رواقیان به طور کلی در این اصل متفق بودند که فضائل به نحو پایدار به عنوان تجلیات يك سیرت واحد با هم مرتبند، به طوری که حضور يك فضیلت مستلزم حضور همه فضائل است. در مقابل، آنان فکر می کردند که وقتی يك رذیلت موجود باشد، همه رذایل باید موجود باشند، پس سیرت و خصلت، مطلب اصلی مورد تأکید است و رفتار حقیقه فضیلت آمیز — که عبارت از اجرای

تکلیف (تو کائیکون، کلمه ای که ظاهراً زنون اختراع کرد، لیکن بیشتر دلالت بر آنچه شایان پیروی کردن است دارد تا تکلیف به معنی مورد نظر ما) در روح درستکار است — جز به وسیلهٔ انسان عاقل انجام نمی‌شود. انسان عاقل بدون انفعالات و تأثرات است، و در آنچه مربوط به این ارزش درونی است در برابر هیچ کس حتی در برابر ژئوس سر فرود نمی‌آورد. به علاوه، او خداوندگار خویشتم است، و می‌تواند مرتکب خودکشی شود.

اگر همهٔ فضایل این قدر با یکدیگر بسته و پیوسته اند که کسی که دارای يك فضیلت است باید دیگر فضائل را نیز داشته باشد، فرض اینکه در فضیلت درجاتی وجود ندارد کاری آسان است. آدمی یا بافضیلت است، یعنی کاملاً با فضیلت، یا اصلاً با فضیلت نیست. و این ظاهراً موضع رواقیان پیشین بوده است. بدین ترتیب، بنابر نظر خروسیوس، انسانی که تقریباً جادهٔ پیشرفت اخلاقی را پیموده است و هنوز با فضیلت نیست، هنوز آن فضیلتی را که سعادت حقیقی است ندارد. يك نتیجهٔ این نظریهٔ این است که بسیار کمند کسانی که به فضیلت نائل می‌شوند و آن هم فقط در اواخر عمر. «انسان در سراسر زندگی، یا به هر حال، در قسمت اعظم آن، در شرارت گام می‌زند. اگر اصلاً به فضیلت نائل شود، دیرگاه و در غروب ایام عمر است.»^{۷۲} اما در حالی که این ایدئالیسم دقیق اخلاقی خصوصیت مذهب رواقی قدیمتر است، رواقیان سپس تر خیلی بیشتر به مفهوم پیشرفت و ترقی تأکید کردند، و توجه خود را وقف جرات دادن به انسان برای گام نهادن و ادامه دادن در طریق فضیلت ساختند. با قبول اینکه هیچ فردی بالفعل مطابق با ایدئال مرد عاقل نیست، آنان نوع بشر را به ابلهان و کسانی که به سوی فضیلت یا حکمت پیش می‌روند تقسیم کردند.

ویژگی اخلاق رواقی، نظریهٔ آنان در مورد انفعالات^{۷۳} و تأثرات^{۷۴} است. اینها — یعنی لذت (هدونه) و غم یا افسردگی و حزن (لویه) و میل (اپیتومیا) و ترس (فوبوز) نامعقول و غیر طبیعی اند؛ و بنابر این سخن بیشتر بر سر خود را از شر آنها رهانیدن و ترغیب و انگیزش حالتی از خونسردی و بی‌اعتنائی^{۷۵} است تا تعدیل و تنظیم آنها. اما لااقل وقتی که عواطف یا انفعالات به صورت عادت درمی‌آیند باید آنها را از بین برد. از این روست که در عمل اخلاق رواقی مخصوصاً عبارت است از مبارزه با عواطف، یعنی کوشش برای نیل به حالتی از آزادی و حاکمیت اخلاقی: (با این همه رواقیان تا اندازه‌ای متمایل به تعدیل این مواضع افراطی بودند، و ما بعضی از آنها را می‌بینیم که عواطف عقلانی — اوبیائیا — را در انسان عاقل قبول دارند.)

۷۲. فن آرنیم، ۱، ۵۲۹، ص ۱۱۹ (ایضاً سکتوس امبریوس، بر ضد ریاضی‌دانان، ۹، ۹۰ از کلناتس.)

سخنی چند که از سنکا در اینجا نقل می‌کنیم طرز تلقی رواقی را در مورد غلبه بر نفس نشان می‌دهد.

«آن چیست که در امور انسانی بالاترین امر است؟ این امر نه سیطره یافتن لشکریان بر آبهاست و نه برافراشتن درفشها بر سواحل آغشته به خون دریاست، و نه با ترك سرزمین از بهر شناختن ناشناخته‌های اقیانوسها به کجروی و اعمال زورروی آوردن است، بلکه آن است که آدمی در آینه نفس همه امور را دریابد، زیرا هیچ پیروزی بالاتر از این نیست که آدمی بر ذایل فائق آید. چه بسیار کسانی که ملتها و شهرها را به زیر سلطه خود درآوردند لیکن چه کم خویشتن را. بنابراین چه چیزی والاترین است؟ آیا جان را براوج زر و سیم و وعده‌ها و دلخوشیهای مال و ثروت نشانند فراخور یکی پنداشتن با آن امری است که تو بدان چشم دوخته‌ای، امری که ارزش دارد که تو آن را آرزو کنی؟ تو که از مصاحبت با خدایان اغلب روی می‌گردانی و به امور دنیوی روی می‌آوری، ناپیناگشتن تو دقیقاً قابل تشبیه با آن کسانی است که چشمه‌هایشان بر اثر فروغ خورشید تیره و تار شده است. بنابراین والاترین امر کدام است؟ آن، توانستن این است که با خوشحالی ناخوشایندها را تحمل کنی. هر آنچه [برای تو] اتفاق بیفتد، وانمود کن که تو می‌خواستی برایت رخ دهد. خواه ناخواه می‌بایستی آن را بخواهی، اگر می‌دانستی که همه چیز بر وفق تقدیر الهی پدید می‌آید. لذا گریستن و آه و ناله کردن و زاری و خواری نمودن از جهت جهل [به تقدیر] است. برترین امر کدام است؟ این است که هر چه زودتر غسل روان کنی، و این از حق موجودی به عنوان شهروند آزاد بر نمی‌آید بلکه از حق طبیعی است که بر می‌آید. آزاد آن کسی است که از بردگی دوری می‌جوید. این است امری که به صورت راسخ و بی‌چون و چرا و به شباروز، همیشه و هم اکنون بدون وقفه و بی تردید اقتضا می‌کند. بدترین بردگیها خدمتگزاری به خویشتن است، چه آسان است تشخیص اینکه بهترین کار این است که از این دست برداری که چیزهای فراوان برای خود بخواهی. و از این دست بداری که مال و منال برای خود بیندوزی و این را نصب العین خود و فراروی سرشت و سالهای عمر خود قرار دهی و از خود بیرسی که به چه اباطیلی تن در می‌دهم؟ چه چیزهایی فرومی‌دمم و چه عرقهایی بر جبین می‌آورم؟ چه زمینها و چه بازارهایی را زیر پا می‌گذارم؟ اینها نه نافع و نه پردوام است.»^{۷۶}

این جنبه اخلاق رواقی — یعنی کوشش برای کسب استقلال کامل نسبت به همه اشیاء و امور خارجی — میراث کلیبی آن را نشان می دهد؛ لیکن جنبه دیگری هست، که بدان وسیله به ماورای مذهب کلیبی می رود و آن نظریه یا مذهب جهان وطنی^{۷۷} است. هر انسانی بالطبع يك موجود اجتماعی است، و زیستن در جامعه يك امر عقل است. اما عقل طبیعت ذاتی مشترك همه آدمیان است: از این رو فقط يك قانون و يك وطن برای همه آدمیان وجود دارد. تقسیم بشر به کشورهای متخاصم و متنازع باطل و بی معنی است: انسان عاقل شهروند جهان است، نه شهروند این یا آن کشور خاص. از این پایه و شالوده نتیجه می شود که همه آدمیان خواستار حسن نیت ما هستند حتی بردگان حقوق خود را دارند و حتی دشمنان حقی نسبت به لطف و محبت و عفو و بخشش ما دارند. و اما این تعالی حدود دقیق اجتماعی آشکارا در یگانه انگاری نظام رواقی مورد توجه و التفات بود، لیکن يك پایه اخلاقی برای نظریه جهان وطنی رواقی در غریزه یا تمایل اساسی صیانت نفس یا حُب نفس (اویکیوزیس) یافت می شد. البته در وهله اول این تمایل غریزی برای صیانت نفس خود را به صورت حُب نفس، یعنی خوددوستی فرد، نشان می دهد. لیکن به معنی دقیق به ماورای خوددوستی گسترش می یابد تا شامل همه آنچه متعلق به فرد، خانواده، دوستان، همشهریان و بالاخره تمامی انسانیت است بشود. خوددوستی طبیعتاً نسبت به آنچه نزدیکتر به فرد قرار دارد نیر و مندتر است، و به همان نسبت که متعلق آن دورتر است ضعیفتر می شود، به طوری که کار فرد، از دیدگاه اخلاقی، ترفیع حُب نفس (اویکیوزیس) به همان اوج شدت و قوت در مورد متعلقات دور است که در مورد متعلقات نزدیکتر ظاهر می شود. به عبارت دیگر، ایدئال اخلاقی وقتی حاصل می شود که ما همه آدمیان را چنانکه خود را دوست داریم دوست بداریم یا وقتی که خوددوستی ما با شدت مساوی همه امور مربوط به «من»، از جمله انسانیت به معنی وسیع کلمه، را دربرگیرد.

حوزه اپیکوری

۱. اپیکوروس (ایبقور)^۱ بنیانگذار حوزه اپیکوری در سال ۳۴۲/۱ ق.م. در ساموس متولد شد. وی در ساموس درسهای پامفیلولوس^۲، یک افلاطونی، و سپس در تتوس^۳ درسهای نویسیفانِس^۴ مرید دموکریتوس^۵ را استماع می کرد،^۶ که علی رغم مجادلات بعدی اپیکورس تأثیر قابل توجهی در او داشت.^۷ اپیکوروس در هجده سالگی برای خدمت سربازی به آتن آمد، و سپس ظاهراً تمام هم خود را صرف مطالعه و تحصیل در کولوفن^۸ کرد. در سال ۳۱۰ در میتیلن^۹ تعلیم می کرد — هر چند بعدها به لامپساکوس^{۱۰} منتقل شد — و در سال ۳۰۷/۶ به آتن رفت و در آنجا مدرسه و حوزه خود را گشود.^{۱۱} این مدرسه در باغ خود اپیکوروس تأسیس شد، و از دیوگنس لائرتیوس آگاهی می یابیم که فیلسوف در وصیت نامه خود خانه و باغ را برای شاگردان خود به ارث گذاشت. از وضع و حالت مدرسه، اپیکوریان نام هوی آپوتون کپون (آنانی که در باغ بودند) (یعنی شاگردان اپیکوروس) را به دست آوردند. احتراماتی تقریباً الهی به اپیکوروس حتی در دوران حیاتش ادامی شد، و این آیین دینی درباره بنیانگذار بی شک به علت این امر است که درست اندیشی^{۱۲} (بنیادگرایی) فلسفی در میان اپیکوریان بیش از هر مدرسه دیگری مورد اعتقاد بود. شاگردان تعلیمات عمده ای را که داده می شد از

1. Epicurus 2. Pamphilus 3. Teos 4. Nausiphanes 5. Democritus

۶. دیوگنس لائرتیوس ۱۰، ۱۴.

۷. سیسرون، درباره ذات (ماهیت) خدایان، ۱ و ۲۶، ۷۳؛ دیوگنس لائرتیوس، ۸، ۱۰.

8. Colophon 9. Mitylene 10. Lampsacus

۱۱. دیوگنس لائرتیوس، ۲، ۱۰.

12. orthodoxy

برمی‌کردند.^{۱۳}

اپیکوروس نویسنده‌ای کثیر التالیف بود (به نظر دیوگنس لائرتیوس وی در حدود ۳۰۰ کتاب نوشت)، لیکن اکثر نوشته‌های او از میان رفته است. مع ذلك، دیوگنس لائرتیوس سه نامه تعلیمی به ما ارائه داده است که از آن میان نامه‌هایی که به هرودوتس^{۱۴} و مینوتکتوس^{۱۵} نوشته اصیل شناخته شده است و حال آنکه نامه به پوتوکلس^{۱۶} ظاهراً خلاصه‌ای است از نوشته اپیکوروس که توسط یکی از شاگردان وی فراهم شده است. قطعاتی نیز از اثر عمده و اصلی او به نام پری فوزتوس (درباره طبیعت)، از کتابخانه اپیکوری پیسو^{۱۷} (گویال. پیسو باشد، که در ۵۸ ق. م. کنسول بوده است) باقی مانده است.

جانشین اپیکوروس هرمارخوس^{۱۸} اهل میتلین، به عنوان رئیس حوزه بود، و جانشین شخص اخیر نیز پولوستراتوس^{۱۹} بود. یک شاگرد بلافضل اپیکوروس، همراه با هرمارخوس و پولیانوس،^{۲۰} متروودوروس^{۲۱} اهل لامپساکوس بود. سیسرون (چیچرو)^{۲۲} در حدود ۹۰ ق. م. در رم از مستمعان فدروس^{۲۳} (رئیس حوزه در آتن در حدود ۷۸ - ۷۰ ق. م.) بود. اما معروفترین شاگرد این حوزه شاعر لاتینی ت. لوکرسیوس کاروس^{۲۴} (۹۱ - ۵۱ ق. م.) بود، که فلسفه اپیکوری را در شعر خود درباره طبیعت اشیاء^{۲۵} بیان کرد، و هدف عمده و اصلی او (به قول خودش) آزادسازی و رهایی بخشی آدمیان از ترس از خدایان و از مرگ و هدایت آنان به آرامش نفس بود.

۲. منطق^{۲۶}

اپیکوروس به جدل (دیاالکتیک) یا منطق از این حیث که جدل یا منطق است علاقه نداشت، و تنها قسمتی از منطق که به آن اعتنا و توجه می‌کرد قسمتی بود که به ملاک حقیقت می‌پردازد. یعنی، وی به جدل فقط تا آنجا علاقه مند بود که مستقیماً به کار علم فیزیک (طبیعیات) می‌آمد. لیکن فیزیک نیز فقط تا آنجا مورد علاقه او بود که به علم اخلاق خدمت می‌کرد. بنابراین اپیکوروس حتی بیش از روایان فکر خود را بر اخلاق متمرکز کرد، همه تبعات صرفاً علمی را

۱۳. دیوگنس لائرتیوس، ۱۰، ۱۲.

14. Herodotus 15. Menoecus 16. Pythocles 17. Piso 18. Hermarchus
19. Polystratus 20. Polyaenus 21. Metrodorus 22. Cicero 23. Phaedrus
24. T. Lucretius Carus 25. De Rerum Natura

۲۶. The Canonic: معرب آن قانون است به مفهوم آلت قانونی، چنانکه ارسطو منطق را به همان معنی ارغنون (organon) نامید. - م.

حقیر شمرد و ریاضیات را بیفایده اعلام کرد، زیرا ریاضیات هیچ ارتباطی با هدایت زندگی ندارد. (مترودوروس گفته است که «کسی نباید از این بابت نگران باشد که هرگز سطری از هر خواننده است و ندانسته است که آیا هکتور تر ویانی بود یا یونانی.»^{۲۷}) یکی از دلایل مخالفت اپیکوروس با ریاضیات این بود که ریاضیات به وسیله معرفت حسی اثبات نمی شود، زیرا در عالم واقعی نقاط و خطوط و سطوح هندسی هیچ جا یافت نمی شود. و اما معرفت حسی پایه بنیادین هر معرفتی است. «اگر شما بر ضد همه احساسهای خود بجنگید، هیچ مقیاسی که به آن مراجعه کنید و بنابراین هیچ وسیله ای برای داوری حتی درباره احساسهایی که آنها را کاذب و خطاکار می شمارید ندارید.»^{۲۸} لوکرسوس می پرسد چه چیزی را می توان یقینی تر از حس دانست. عقل، که به وسیله آن درباره حسیات حکم و داوری می کنیم، خود تمامی مبتنی بر حواس است. و اگر حواس نادرستند، پس تمام عقل نیز کاذب و برخطاست.^{۲۹} وانگهی، اپیکوریان خاطر نشان می کردند که مثلا در مسائل نجومی ما نمی توانیم به یقین نائل شویم، زیرا می توانیم در تأیید یک نظریه به همان خوبی استدلال کنیم که در تأیید نظریه دیگر. «زیرا پدیده های آسمانی ممکن است برای آنکه وقوع یابند تابع بسیاری علل مختلف باشند.»^{۳۰} (باید به یاد آورد که یونانیان فاقد اسباب و وسائل جدید علمی ما بودند، و عقاید آنان درباره موضوعات علمی تا اندازه بسیار زیادی از نوع حدس و گمان بود، بی آنکه به وسیله مشاهده دقیق تأیید شود.)

منطق اپیکوروس قواعد یا قوانین معرفت و ملاکهای حقیقت را مورد بحث قرار می دهد. ملاک اساسی حقیقت ادراک حسی (ه آستریس) است، که در آن به آنچه واضح (ه اِنارگیا) است نائل می شویم. ادراک وقتی دست می دهد که تصاویر (آیدولا) اشیاء به اندامهای حسی نفوذ کند (رجوع کنید به دموکریس و امپدکلس)، و همیشه حقیقی است. باید توجه کرد که اپیکوریان تصورات تخیلی (تخیلات بر مبنای ادراکات) را تحت ادراک قرار می دادند، هر ادراکی از طریق دریافت تصاویر و اشباح (آیدولا) صورت می گیرد. هنگامی که این تصاویر مستمرا از شیء واحد جریان دارند و به وسیله اندامهای حسی داخل می شوند، ما به معنی دقیقتر ادراک داریم؛ اما وقتی که تصاویر فردی از طریق منافذ بدن وارد شوند گویی آمیخته و مخلوط می شوند و تصاویر تخیلی مثلا تصویر یک قنطورس^{۳۱} (حیوان افسانه ای با بالاتنه انسان و

۲۷. قطعه ۲۴ (قطعات مترودوروس اپیکوری، ا. کورت (A. Korte)، ۱۸۹۰) و رجوع کنید به سکتوس

امپریکوس، بر ضد ریاضی دانان، ۱، ۴۹. ۲۸. دیوگنس لائرتیوس، ۱۰، ۱۴۶.

۲۹. رجوع کنید به درباره طبیعت اشیاء، دفتر چهارم، ۴۷۸ - ۹۹. ۳۰. دیوگنس لائرتیوس، ۱۰، ۸۶.

پایین تنهٔ اسب) پدید می‌آید. در هر دو مورد ما «ادراک» داریم، و چون هر دو گونه تصویر از علل عینی ناشی می‌شوند، هر دو نوع ادراک حقیقی اند. پس خطا چگونه پدید می‌آید؟ فقط از طریق حکم. مثلاً اگر ما حکم کنیم که یک تصویر دقیقاً مطابق است با یک شیء خارجی، و در واقع مطابق نباشد، ما دچار خطا شده‌ایم. (البته مشکل این است که بدانیم چه وقت تصویر مطابق با شیء خارجی است و چه وقت مطابق نیست، و چه وقت کاملاً یا به طور ناقص مطابق است؛ و اپیکوریان دربارهٔ این مطلب کمکی به ما نمی‌دهند.)

بنابراین نخستین ملاک ادراک است. ملاک دوم به وسیلهٔ مفاهیم (پروپسیس) فراهم می‌شود. مفهوم، بنا بر نظر اپیکوریان، صرفاً یک تصویر حافظه‌ای است (حافظهٔ شناسنده بر مبنای بسیاری از چیزهای موجود در خارج).^{۳۲} پس از آنکه ما از یک شیء، مثلاً از یک انسان، ادراک داشتیم، تصویر حافظه‌ای یا تصویر کلی انسان، وقتی که کلمهٔ «انسان» را می‌شنویم، به وجود می‌آید. این مفاهیم (پروپسیس) همیشه حقیقی اند، و تنها وقتی که از آنها عقاید یا احکامی می‌سازیم مسألهٔ صدق (حقیقت) یا کذب (خطا) پیش می‌آید. اگر عقیده یا حکم (هیپولپسیس: گمان، تلقی) به آینده مربوط باشد، در آن صورت باید به وسیلهٔ تجربه تأیید شود، و حال آنکه اگر مربوط به علل مخفی و ادراک نشده باشد (مثلاً آنها) لا اقل باید با تجربه متناقض نباشد.

ملاک سومی هم هست، یعنی احساسات (انفعالات)، یا پاته (انفعال)، که ملاکهای رفتارند. بدین ترتیب احساس لذت ملاک است برای آنچه انتخاب می‌کنیم و حال آنکه احساس ألم آنچه را باید از آن اجتناب کنیم نشان می‌دهد. از این رو اپیکوروس می‌گفت که «ملاکهای حقیقت حواس، و مفاهیم قبلی، و انفعالات اند.»^{۳۳}

۳. فیزیک (طبیعیات)

انگیزهٔ نظریهٔ فیزیکی اپیکوروس غایت عملی بود، یعنی آزاد کردن آدمیان از ترس از خدایان و عالم آخرت و بدین سان بخشیدن آرامش نفس به آنان و در حالی که هستی خدایان را انکار نمی‌کرد می‌خواست نشان دهد که آنان در امور انسانی دخالتی ندارند و بنابراین انسان نیازی ندارد که خود را با شفاعت و کفاره و دادخواست و به طور کلی «خرافات» مشغول کند. به علاوه، با رد فناناپذیری امیدوار بود که انسان را از ترس از مرگ آزاد و رها کند — زیرا وقتی مرگ نابودی و انعدام محض، و غیبت و فقدان هر گونه آگاهی و احساس است، و وقتی حکم و

۳۲. دیوگنس لائرتیوس، ۱۰، ۳۱.

۳۳. دیوگنس لائرتیوس، ۱۰، ۳۳.

داوری وجود ندارد و وقتی هیچ مجازاتی در انتظار کسی در جهان واپسین نیست، چه دلیلی برای ترس از مرگ وجود دارد؟ «مرگ برای ما چیزی نیست؛ زیرا چیزی که از میان رفته است عاری از احساس است، و چیزی که عاری از احساس است نزد ما چیزی نیست.»^{۳۴} اپیکوروس که با چنین اندیشه‌هایی برانگیخته شده بود نظام دموکریتهس را برگزید (که آن را با تغییرات جزئی اقتباس کرد)، زیرا این نظام ظاهراً برای هدف او سودمندتر به شمار می‌آمد. آیا این نظام همه پدیده‌ها را به وسیله مفاهیم مکانیکی آنها تبیین نمی‌کرد، و بدین ترتیب هر توصل و مراجعه به مداخله الهی را زائد و غیر ضروری نشان نمی‌داد، و آیا دستاویز آسانی برای رد فناپذیری فراهم نمی‌ساخت — [زیرا در این نظام] نفس، علاوه بر بدن، مرکب از آنهاست؟ این غایت عملی فیزیک اپیکوری به نحو بارزی در کتاب لوکریوس به نام درباره طبیعت اشیاء، با زبان و خیال والای شاعر آراسته شده است.

اپیکوروس می‌گفت که هیچ چیز از هیچ ناشی نمی‌شود، و هیچ چیز به هیچ تبدیل نمی‌شود، و بدین سان فکر جهان‌شناسان قدیم را بازگو می‌کرد. «و، پیش از هر چیز، باید بپذیریم که هیچ چیز نمی‌تواند از آنچه وجود ندارد پدید آید؛ زیرا اگر جز این می‌بود، همه چیز از همه چیز حاصل می‌شد و نیازی به هیچ بذری نبود. و اگر چیزی که ناپدید شده است چنان مطلقاً از میان می‌رفت که لا موجود می‌شد، پس همه چیز به زودی از میان می‌رفت، زیرا اشیائی که معدوم می‌شدند دیگر وجودی نمی‌داشتند.»^{۳۵} ما می‌توانیم این سخن را با نوشته لوکریوس مقایسه کنیم، «اینک آنچه را آموختم دریاب که از عدم نیست که چیزی آفریده می‌شود و پدید آمده‌ها به عدم بازخواهند گشت.»^{۳۶}

اجسام مورد تجربه ما مرکبند از ذوات مادی از قبل موجود — آنها — و از میان رفتن آنها فقط انحلال آنهاست به ذواتی که از آنها ترکیب شده‌اند. بنابراین اجزاء مقوم نهائی جهان آنها هستند، آنها و خلا. «و اما کل جهان یک جسم است؛ زیرا حواس ما در هر مورد گواهی می‌دهند که اجسام یک هستی واقعی دارند؛ و گواهی حواس، چنانکه قبلاً گفته‌ام، باید قاعده استدلالات ما درباره هر چیزی باشد که مستقیماً ادراک نمی‌شود. وگرنه، اگر آن چیزی که ما خلا، یا فضا (مکان خالی)، یا طبیعت نامحسوس و لمس نشدنی می‌نامیم هستی واقعی نمی‌داشت، هیچ چیز وجود نمی‌داشت که اجسام بتوانند در آن جای گیرند یا در امتداد آن بتوانند حرکت کنند، چنانکه می‌بینیم که واقعاً حرکت می‌کنند. به این فکر این را اضافه کنیم که

۳۵. دیوگنس لائرتیوس ۱۰، ۳۸-۹.

۳۴. دیوگنس لائرتیوس، ۱۰، ۱۳۹.

۳۶. درباره طبیعت اشیاء، دفتر اول، ۲۶۵ - ۶.

کسی نمی تواند، خواه بر حسب ادراک (حسی)، یا بر حسب هر تمثیلی که مبتنی بر ادراک باشد، هیچ کیفیت کلی مختص همه موجودات را که نه يك صفت است، و نه يك عرض جسم یا عرض خلأ، درك کند.»^{۳۷} این اتمها در اندازه (بُعد) و شکل و وزن مختلفند (نظر اتمیان پیشین هر چه بود، اپیکوریان یقیناً برای اتمها وزن قائل بودند) و تقسیم ناپذیرند و تعداد آنها نامتناهی است. در آغاز اتمها در خلأ یا فضای خالی [همچون باران] فرومی باریدند، هر چند لوکرسیوس حرکت آنها را به حرکت ذرات در شعاع آفتاب تشبیه می کند، و تواند بود که اپیکوریان فکر نمی کردند که اتمها بالفعل در خطوط موازی مستقیم فرومی بارند — مفهوم و تصویری که «تصادم و برخورد» اتمها را به وسیله عامل خارج از دستگاه^{۳۸} توجیه می کرد.

اپیکوروس به منظور تبیین منشأ عالم ناچار بود که قائل به تصادم و برخورد اتمها شود: به علاوه در عین حال امیدوار بود که تبیینی از آزادی انسانی (که آن حوزه بدان معتقد بود) ارائه دهد. بنابراین وی يك حرکت مورّب خود به خودی یا انحراف اتمهای فردی از خط مستقیم نزول را وضع کرد. بدین ترتیب نخستین برخورد و تصادم اتمها رخ داد، و از تصادم و برخورد و درهم ریختگی حاصل از این انحراف حرکات دوری آغاز شد که به تشکّل جهانهای بی شمار، که به واسطه فضاهای خالی (متاکوسما: فراسوی جهان یا در میان جهانها^{۳۹}) از یکدیگر جدا هستند، منجر شد. نفس انسانی نیز مرکب از اتم است، اتمهای صاف و گرد، اما در فرق و تمایز با حیوانات نفس انسان دارای يك جزء عقلانی است که، چنانکه عواطف ترس و خوشحالی نشان می دهد، در سینه جای دارد. جزء غیر عقلانی، اصل حیات، در سراسر تمامی بدن منتشر است. هنگام مرگ اتمهای نفس جدا می شوند، و دیگر ادراکی نمی تواند وجود داشته باشد: مرگ فقدان ادراک (استیرزيس آيسترنوس) است.

بنابراین عالم ناشی از علل مکانیکی است و نیازی به فرض و وضع غایت انگاری^{۴۰} نیست. برعکس، اپیکوریان کاملاً غایت انگاری مبتنی بر انسان مرکزی رواقیان را رد کردند و هیچ توجه و اعتنائی به بحث رواقیان درباره عدل الهی^{۴۱} نداشتند. شرّ که حیات آدمی از آن رنج می برد با اندیشه هدایت الهی در جهان سازش ناپذیر است. خدایان در بین العوالم^{۴۲} (میان جهانها) سکونت دارند، زیبا و خوش؛ در اندیشه امور آدمیان نیستند، می خورند و می نوشند و یونانی حرف می زنند!

۳۷. دیوگنس لائرتیوس، ۱۰، ۳۹ - ۴۰.

چنین می نماید که خدایان در قدرت و مقام خویش در آرامش به سر می برند
 نه در معرض بادند و نه در تیررس رعد و برق ابرهای تیره رنگ
 اگر برف و تگرگ بر کشتزاران بیارد
 در فراسو به سر برد جهان (اثیر) همیشه بی ابر خدایان
 که خندانند در گستره ای با پوشش نور فروزان.^{۴۳}

خدایان انسان انگارانه تصوّر شده اند، زیرا آنان نیز از آنها مرگیند — هر چند از عالی ترین
 آنها و فقط دارای بدن لطیف (اثیری) یا شبه بدن هستند — و به مذکر و مؤنث تقسیم می شوند:
 آنان در ظاهر همانند بشرند و همچون ما تنفس می کنند و می خورند. اپیکوروس نه تنها به
 خدایان نیاز داشت تا آنان را به عنوان تجسم کمال مطلوب اخلاقی آرامش نفس و آسایش
 خاطر معرفی کند، بلکه همچنین ملاحظه کرد که کلیت و عمومیت اعتقاد به خدایان را فقط بنا
 بر فرض هستی عینی آنان می توان تبیین کرد. تصاویر و اشباح (آیدولا) از خدایان به ما
 می رسند، مخصوصاً در خواب، اما ادراک ما را تنها با هستی و خصیصه انسان انگارانه خدایان
 آشنا می سازد؛ به معرفت وضع و حال سعادتمندانۀ آنان عقل یا لوگوس نائل می شود. آدمیان
 می توانند به خدایان برای علو و برتری آنان احترام گذارند و حتی می توانند در آئین پرستش
 رسمی و تشریفاتی آنان شرکت کنند، لیکن هر نوع ترس از آنان بیجاست و همچنین هر نوع
 کوشش برای به دست آوردن لطف و التفات آنان به وسیله قربانیها بیمورد است. دینداری و
 پرهیزکاری راستین عبارت است از فکر درست و صحیح.

پارسایی نه آن است که با پوشش سخت و ستبر به دیده دیگران درآیی
 درحالی که هرکس برآستی به سوی عبادتگاه گام برمی دارد
 و نه آن است که بر زمین خمیده زانوزنی و دستها را
 در طهارتخانه به سوی خدایان بگشایی و نه آن است
 که با خون چهارپایان قربانگاه را بسیار خون پاشی و نه آن است
 که با نذر کردن به منظور خود دست یابی
 بلکه بهتر آن است که بر همه چیز با دیدی سالم نظر افکنی.^{۴۴}

۴۴. درباره طبیعت اشیاء، دفتر پنجم، ۱۱۹۸-۱۲۰۳.

۴۳. درباره طبیعت اشیاء، دفتر سوم، ۱۸-۲۲.

بنابراین انسان عاقل از مرگ نمی‌هراسد — زیرا مرگ نابودی و انعدام محض است — و همچنین از خدایان نیز نمی‌ترسد — زیرا آنان را با امور انسانی سروکاری نیست و هیچ پیشکشی مطالبه نمی‌کنند. ما می‌توانیم سطور مشهور ویرژیل^{۴۵} را به یاد آوریم:

خوشبخت آن کسی که علل امور را توانست دریابد:
و هرگونه ترس و سرنوشت سخت را به زیر پای گذارد
و مشتاقانه خود را به نهر پرخروش دوزخ تسلیم کند.^{۴۶}

۴. اخلاق اپیکوری

اپیکوروس مانند کورناتیان^{۴۷} لذت را غایت زندگی می‌دانست. هر موجودی در جستجوی لذت است و نیکبختی در لذت است. «... ما برآنیم که لذت مبدأ و غایت زندگی سعادت‌مندانانه است، زیرا ما این را به عنوان نخستین خیر می‌شناسیم، که ذاتی ما و همزاد ماست، و با توجه به آن است که به هر انتخاب و اجتنابی مبادرت می‌ورزیم؛ و چون به آن برسیم گویی دربارهٔ هر چیزی به واسطهٔ میل و رغبت به آن همچون میزان و مقیاس حکم و داوری می‌کنیم...»^{۴۸}

سپس این سؤال مطرح می‌شود که وقتی اپیکوروس لذت را غایت زندگی می‌داند مقصود او از لذت چیست. دو امر را باید مورد توجه قرار داد: نخست اینکه منظور اپیکوروس لذات آنی و احساسات فردی نیست بلکه لذتی است که در سراسر يك عمر دوام دارد؛ و دوم اینکه لذت برای اپیکوروس بیشتر عبارت است از غیبت و فقدان الم تا کامیابی مثبت. این لذت به طور برجسته در آرامش نفس (هـِ تِس پسوخس آتاراکیسیا: آرامش و بی‌تشویشی نفس) یافت می‌شود. اپیکوروس بر این آرامش نفس تندرستی را نیز افزوده است، لیکن تأکید بیشتر بر لذت عقلانی است زیرا در حالی که آرام بدن هر چه سخت باشد مدت‌ش کوتاه است، دردهای کمتر جدی را می‌توان به وسیلهٔ لذات عقلانی از میان برد یا تحمل پذیر گردانید. «... يك نظریهٔ صحیح... می‌تواند تمام پسند و پرهیز را به سلامت بدن و رهایی از اضطراب و تشویش نفس برگرداند.» «...گاهی ما از بسیاری از لذات چشم می‌پوشیم وقتی که به نظر می‌آید که این لذات دشواری در

۴۵. Virgil (ویرگیلیوس): شاعر بزرگ لاتین، راهنمای دانه در سفر دوزخ و برزخ، در سال ۷۰ یا ۷۱ پیش از میلاد تولد یافت و در سال ۱۹ پیش از میلاد درگذشت. — م.

۴۶. گنورگیس (کشاورز)، دفتر دوم، ۴۹۰ - ۴۹۲.

پی دارند؛ و ما عقیده داریم که بسیاری از آلام از لذات بهترند هر گاه لذت بزرگتری به دنبال آنها باشد، و این در صورتی است که درد را برای مدتی تحمل کنیم.»^{۴۹} وقتی اپیکوروس از انتخاب در میان لذات سخن می گوید و برخی لذات را رد می کند، توجه او به دوام لذت و به حضور یا غیبت آلم بعدی است، زیرا در اخلاق وی واقعاً جایی برای تشخیص و تمییز بین لذات که مبتنی بر اختلاف ارزش اخلاقی باشد وجود ندارد. (هر چند ما می توانیم فرق لذات را بر اساس ارزش اخلاقی که ناآگاهانه راه می یابد به خوبی تشخیص دهیم — چنانکه در هر اخلاق لذت جویانه ای چنین امری حتماً روی می دهد، مگر اینکه لذت طلب آماده قبول این مطلب باشد که «پستترین» لذات در همان مرتبه از ارزش است که لذات مهذب تر و لطیف تر. و کدام فیلسوف اخلاقی جدی هست که بدون درمیان آوردن شروط و قیودی که ملاک و معیار دیگری علاوه بر لذت پیشنهاد کند، حاضر شده باشد این را قبول کند؟) «بنابراین هر لذتی بر حسب طبیعت خودش یک خیر است، اما از اینجا نتیجه نمی شود که هر لذتی ارزش انتخاب شدن دارد؛ درست همان طور که هر المی یک شر است، و مع هذا از هر المی نباید پرهیز کرد.» «بنابراین، وقتی ما می گوئیم که لذت یک خیر اصلی است، از لذات شخص هرزه و عیاش، یا کسانی که در لذت و کامرانی شهوانی افتاده اند، سخن نمی گوئیم، چنانکه بعضی اشخاص که از عقاید ما بی خبرند، و کسانی که عقاید ما را قبول ندارند، چنین می اندیشند یا آنها را خودسرانه تفسیر می کنند؛ بلکه مقصود ما رهایی بدن از درد و رنج و آزادی نفس از تشویش و اضطراب است. زیرا باده نوشیهای مدام و عیاشیها و خوشگذرانیها نیست... که زندگی را خوش و مطبوع می سازد، بلکه تفکرات و تأملات بخردانه است که دلایل هر انتخاب و پرهیزی را مطالعه می کند، و عقاید بیهوده ای را که قسمت اعظم نگرانی و تشویشی که روح را می آزارد از آنها ناشی می شود فرار می دهد.»^{۵۰} «هیچ لذتی فی حد ذاته شر نیست؛ بلکه علل موجدۀ بعضی از لذات بسیاری از آسفتگیها و اضطرابات لذت را با خود می آورند.»^{۵۱}

ما باید در عمل ملاحظه و بررسی کنیم که آیا یک لذت فردی نمی تواند مولد الم بزرگتر باشد و یک الم فردی نمی تواند مولد لذت بزرگتر باشد. مثلاً، یک لذت فردی ممکن است در این لحظه بسیار شدید باشد، لیکن ممکن است به بیماری یا ابتلا به یک عادت منجر شود؛ در هر دو مورد مولد الم بزرگتر خواهد بود. برعکس، یک الم ممکن است در این لحظه شدید باشد — چنانکه در یک عمل جراحی — و مع هذا مولد یک خیر بزرگتر، یعنی سلامت، باشد. بنابراین، اگر چه هر

۵۰. دیوگنس لائرتیوس، ۱۰، ۱۲۹ و ۱۳۱-۱۳۲.

۴۹. دیوگنس لائرتیوس، ۱۰، ۱۲۸ و ۱۲۹.

۵۱. دیوگنس لائرتیوس، ۱۰، ۱۴۱.

المی، که به طور انتزاعی ملاحظه شود، یک شرّ است، و هر لذّتی یک خیر است، ما باید در عمل به آینده بنگریم و بکوشیم تا به حدّ اکثر لذّت پایدار و بادوام و به عقیدهٔ اپیکوروس، به سلامت بدن و آرامش نفس، دست یابیم. پس لذّت انگاری^{۵۲} اپیکوری هرزگی و افسارگسیختگی و افراط و زیاده‌روی را نتیجه نمی‌دهد، بلکه نتیجهٔ آن آرامش نفس و سکون خاطر است؛ زیرا بدبختی آدمی یا از ترس است یا از آرزوهای نامحدود و عبث، و اگر وی از اینها جلوگیری کند می‌تواند برکات عقل را برای خویشتن تأمین کند. انسان خردمند نیازهای خود را افزون نخواهد کرد، زیرا همین است که سرچشمه‌های درد و رنج را افزون می‌کند؛ او ترجیح می‌دهد که نیازهای خود را به حدّ اقل برساند. (اپیکوریان حتی تا آنجا رفتند که گفتند انسان عاقل حتی هنگام تحمّل شکنجه و عذاب بدنی هم می‌تواند کاملاً نیکبخت باشد. بدین سان اپیکوروس اعلام کرد که، «انسان خردمند هر چند در شکنجه و عذاب باشد باز هم نیکبخت است.»^{۵۳} یک بیان افراطی این موضوع را می‌توان در این گفتار ملاحظه کرد: «اگر انسان خردمند در حال سوختن باشد، اگر در حال تحمّل عذاب و شکنجه باشد — و حتی، در اندرون گاوفالاریس^{۵۴} خواهد گفت: چه لذّت بخش است این برای من! چقدر بی‌اهمیت است این برای من!»^{۵۵} از این رو اخلاق اپیکوری به یک طریقهٔ زهد و ریاضیت کشی^{۵۶} معتدل، کف نفس و استقلال رهنمون می‌شود. «بنابر این خو کردن به عادات ساده و کم خرج جزء مقوم بزرگی در تکمیل سلامت است، و آدمی را از دودلی و تردید نسبت به مصارف ضروری زندگی رها می‌سازد.»^{۵۷}

فضیلت یک شرط آرامش (آتاراکسیا) نفس است، هر چند البته اپیکوروس ارزش آن را بر طبق نیروی تولید لذّت برآورد کرده است. فضائلی مانند سادگی، اعتدال، خویشتن‌داری، خرمی، خیلی بیشتر به لذّت و سعادت رهنمون می‌شوند تا تجمّل افسارگسیخته، جاه‌طلبی بی‌قرار و غیره. «خوش زیستن بدون زندگی با حزم و احتیاط، و شرافتمندانه، و به درستی و حق و انصاف ممکن نیست؛ همچنین زیستن با حزم و احتیاط، شرافتمندانه، و به درستی بدون زندگی خوش و مطبوع ممکن نیست. لیکن کسی که برایش پیش نیامده است که با حزم و

52. hedonism

۵۳. دیوگنس لائرتیوس، ۱۰، ۱۱۸.

۵۴. Phalaris: پادشاه مستبد و ستمگری از اهالی کِرت که مجسمهٔ گاوی از مفرغ داشته و کسی را که می‌خواست به شکنجه و عذاب کند در شکم آن گاو می‌سوزانده است. — م.

۵۵. سیسرون، مجادلات توسکولانی، ۲، ۷، ۱۷.

56. asceticism

۵۷. دیوگنس لائرتیوس، ۱۰، ۱۳۱.

احتیاط، شرافتمندانه، و به درستی و حق و انصاف زندگی کند، احتمالاً نمی‌تواند خوش زندگی کند.» «انسان عادل از همه آدمیان از تشویش و اضطراب آزادتر است؛ اما انسان غیر عادل طعمه و شکار همیشگی آن است.» «بیبعدالئی ذاتاً شرّ نیست؛ این خصیصه (شرّ) را تنها به این دلیل دارد که این ترس با آن پیوسته و همراه است که کسانی را که مقرر است به سبب اعمال مشخص با آن خصیصه مجازات شوند، از آن گریزی نیست.» «هرگاه، بدون اینکه اوضاع و احوال تازه‌ای پدید آید، امری که عملاً درست و عادلانه اعلام شده است با دریافتهای عقل موافق نباشد، این دلیل است بر اینکه آن امر واقعاً درست و عادلانه نیست. به همین طریق، وقتی در نتیجه اوضاع و احوال جدید، آنچه به عنوان درست و عادلانه شناخته شده است دیگر موافق با نفع و فایده به نظر نیاید، آنچه به سبب اینکه برای روابط اجتماعی و مراودات بشر مفید بود درست و عادلانه بود، به محض آنکه دیگر مفید نباشد، دیگر درست و عادلانه هم نخواهد بود.»^{۵۸} به علاوه، علی‌رغم این حقیقت که اخلاق اپیکوریان از بابت اینکه مبتنی بر لذت فردی بود، اساساً خودخواهانه یا خودمحوری بود، در عمل آن طور که به نظر می‌آمد خودخواهانه نبود. بدین گونه اپیکوریان فکر می‌کردند که واقعاً لطف و محبت کردن بهتر است تا دریافت آن، و خود بنیانگذار برای سیرت و خصلت خشنودی و مهر بانی مورد ستایش بود. «کسی که می‌خواهد با آرامش بدون اینکه ترسی از دیگر آدمیان داشته باشد زندگی کند، باید آنان را دوستان خود سازد؛ کسانی را که نمی‌تواند دوستان خود سازد، لااقل باید دشمن خود نسازد؛ و اگر این کار در توانایی او نیست، باید تا آنجا که ممکن است از مراد و معاشرت با آنان اجتناب کند، و تا آنجا که نفع او در این کار است از آنان دوری جوید.» «خوشبخت‌ترین آدمیان کسانی هستند که به جایی رسیده‌اند که ترس از اطرافیان خود ندارند. چنین اشخاصی با یکدیگر با بیشترین توافق زندگی می‌کنند، محکمترین زمینه‌های اعتماد به یکدیگر رادارند، از مزایا و فواید دوستی به حد کمال برخوردارند، و از مرگ نابهنگام دوستانشان به عنوان يك جریان رقت‌انگیز اظهار تأسف و افسوس نمی‌کنند.»^{۵۹} احتمالاً این سخن درست است که حکم اخلاقی عملی اپیکوروس درستتر و سالمتر از بنیادهای نظری اخلاق اوست، اخلاقی که آشکارا حکایت اندکی از الزام اخلاقی دارد.

نظر به اینکه انسان نباید نخستین لذتی را که پیش می‌آید بی‌تعمق دنبال کند، به هنر محاسبه یا اندازه‌گیری در رفتار زندگی نیاز است. بنابراین ما باید اندازه‌گیری و سنجش (سومتریس)

۵۸. دیوگنس لائرتیوس، ۱۰: اندرزها (بند و امثال)، ۵، ۱۷، ۳۷، ۴۲.

۵۹. دیوگنس لائرتیوس، ۱۰، ۱۵۴.

را به کار بندیم، و ذات و ماهیت بصیرت یا فرونزیس، یعنی عالترین فضیلت، عبارت است از اندازه‌گیری درست لذات و آلام، و توانایی و قابلیت در نظر گرفتن و سنجیدن يك نیکبختی یا بدبختی حال یا آینده در مقابل دیگر نیکبختی یا بدبختی حال یا آینده. اگر آدمی می‌خواهد زندگی حقیقهٔ خوش و سعادت‌مندانه، یعنی زندگی لذت‌بخش و بارزایت و خشنودی، داشته باشد، باید دارای این بصیرت باشد، یعنی باید خردمند و فهیم (فرونیوس) باشد. «اما نخستین و مهم‌ترین خیر از همهٔ این امور حزم و احتیاط است و برای همین است که حزم و احتیاط، از آنجا که تمام دیگر فضائل از آن سرچشمه می‌گیرند، با ارزش‌تر از حتی فلسفه است، به ما می‌آموزد که زندگی خوش و فرح‌بخش ممکن نیست مگر اینکه کسی با حزم و احتیاط، و شرافتمندانه، و از روی درستی و عدالت زندگی کند؛ و کسی نمی‌تواند با حزم و احتیاط، و شرافتمندانه و عادلانه زندگی کند مگر اینکه خوش و لذت‌بخش زندگی کند؛ زیرا فضائل همزادان زندگی دلدپذیر و مطبوع‌اند، و زیستن دلدپذیر و مطبوع از فضائل جدانشدنی است.»^{۶۰} هنگامی که کسی خردمند و فهیم (فرونیوس) است، با فضیلت است، زیرا انسان با فضیلت همانند شخصی نیست که عملاً در هر موقعی در جستجوی لذت است بلکه همچون انسانی است که می‌داند چگونه خود را در جستجوی لذت رهبری و هدایت کند. همینکه فضیلت بدین گونه تعریف شد، آشکار است که يك شرط مطلقاً ضروری برای نیکبختی و سعادت دیرپای و پایدار است.

اپیکوروس تأکید بسیار بر دوستی می‌نهاد. «در میان اموری که حکمت برای نیکبختی کل زندگی آماده می‌کند، از همه مهم‌تر تحصیل دوستی است.»^{۶۱} این امر ممکن است در يك اخلاق اساساً خودخواهانه^{۶۲} عجیب به نظر آید، لیکن تأکید بر دوستی خود مبتنی بر ملاحظات خودخواهانه است، یعنی اینکه بدون دوستی آدمی نمی‌تواند زندگی ایمن و آرام داشته باشد، و حال آنکه از سوی دیگر دوستی لذت‌بخش است. بنابراین دوستی بر پایهٔ خودخواهی، یعنی فکر سود شخصی، قرار دارد. اما این خودخواهی^{۶۳} به واسطهٔ نظریهٔ اپیکوری تغییر شکل می‌دهد به این نحو که يك عاطفهٔ غیرخواهانه در جریان دوستی پدید می‌آید و در دوستی يك انسان خردمند دوست را همچون خود دوست می‌دارد. مع ذلك این درست است که نظریهٔ اجتماعی اپیکوریان دارای خصیصهٔ خودخواهانه است، حقیقتی که به وضوح از تعلیم آنان برمی‌آید که انسان خردمند خود را در سیاست داخل و گرفتار نمی‌کند، زیرا این کار آرامش

۶۱. دیوگنس لائرتیوس، ۱۰، ۱۴۸:

۶۰. دیوگنس لائرتیوس، ۱۰، ۱۳۲.

نفس را برهم می‌زند. اما دو استثنا وجود دارد: نخست دربارهٔ مردی که نیاز دارد در سیاست شرکت کند تا امنیت شخصی خویشتن را تأمین کند، دوم، دربارهٔ مردی که چنان اصرار نسبت به مقام و شغل سیاسی دارد که آرامش و بی‌تشویشی (آتاراکسیا) برای او، اگر در گوشهٔ عزلت بماند، محال است.

لذت و سود شخصی برای نظریهٔ اپیکور دربارهٔ قانون نیز قطعی است. زندگی در جامعه‌ای که قانون حکومت می‌کند و «حقوق» محترم است مطبوعتر است تا در وضع و حال همه چیز بر ضد همه چیز. وضع و حال اخیر به هیچ وجه مناسب و مساعد آرامش نفس یا آتاراکسیا (بی‌ترسی و عدم تشویش خاطر) نیست.

اپیکوریان، چنانکه دیدیم، به حوزهٔ لوکیوس و دموکریټس برای فیزیک آنان بازگشتند، چنانکه حوزهٔ رواقی به جهان‌شناسی هراکلیتوس بازگشت. از سوی دیگر، اخلاق اپیکوری بیش و کم با اخلاق کورناتیان سازگار و موافق بود. هم آریستیپوس^{۶۴} و هم اپیکوروس غایت زندگی را لذت دانستند، و در هر دو حوزه توجه به آینده، به محاسبه، به «اندازه‌گیری» لذات و آلام معطوف است. اما بین اپیکوریان و کورناتیان اختلافاتی هست. زیرا در حالی که کورناتیان — یعنی به طور کلی — لذات مثبت (حرکت هموار و ملایم: لیا کیزیزیس) را غایت می‌شمردند، اپیکوریان بیشتر بر جنبهٔ منفی، یعنی سکون و آرامش، هـ کاتاستماتیکه هـدونه (لذت آرام)، تأکید داشتند. همچنین، در حالی که کورناتیان رنج بدنی را بدتر از رنج روانی می‌دانستند، اپیکوریان رنج روانی را بدتر از رنج بدنی به شمار می‌آوردند، به این دلیل که بدن فقط از شرّ کنونی رنج می‌برد در صورتی که نفس می‌تواند از یادآوری شرّ گذشته و انتظار یا ترس از شرّ آینده نیز رنج ببرد. روی هم رفته می‌توان به درستی گفت که مذهب کورناتی در مذهب اپیکوری جذب شد. آیا اپیکوروس با هگسیاس^{۶۵} کورناتی در تأکید نهادن بر فقد رنج و با آنیکریس^{۶۶} در توصیه و سفارش توسعه و پرورش دوستی به خردمندان موافق نبود؟

بنابراین فلسفهٔ اپیکوری فلسفهٔ قهرمانان نیست، و همچنین دارای عظمت و شکوه کیش رواقی نیست. مع هذا آن فلسفه آن طور که عقیدهٔ بنیادین آن، در نگاه اول، گمان به دل می‌افکند خودخواهانه و «غیر اخلاقی» نیست، و جذابیت آن برای طبقات معینی از مردم به آسانی قابل فهم است. یقیناً یک عقیده یا فلسفهٔ دلیرانه‌ای نیست؛ اما مقصود بنیانگذار آن این نبود که محرک و انگیزندهٔ یک زندگی پست و فرومایه باشد، هر چند عقاید و اصول آن ممکن است در استعمال عامهٔ عملاً به آن منجر شود.

یادداشتی دربارهٔ مذهب کلبی^{۶۷} در نخستین دورهٔ عصر یونانی مآبی^{۶۸}

مذهب کلبی در این دوره تمایل بدان داشت که خصیصهٔ جدیِ تأکیدش بر استقلال، جلوگیری از میل و آرزو و تحمل و شکیبایی بدنی را از دست بدهد، و بیشتر به استهزاء و مسخرگی فرار داد و سنت و غلبه و استیلای اعتقادات و حالات سلوک و رفتار مشغول شود. البته مذهب کلبی پیشین فاقد این تمایل نبود — کافی است که دربارهٔ دیوگنس بیندیشیم — اما در این دوره خود را از طریق نوعی ادبیات جدید طنز و استهزاء یا اسپودوگلو یون (هزل آمیخته با جد) نشان داد. در نیمهٔ اول قرن سوم ق. م. بیون اهل بوریستنس^{۶۹} تحت تأثیر مذهب کورنائی (وی درسهای تنودوروس کورنائی در آتن را استماع کرده بود) «مذهب کلبی لذت جو یانه» را در «انتقادات تلخ و زنده» خود تبلیغ و ترویج می کرد، نیکبختی و خصیصهٔ مطبوع و لذت بخش زندگی سادهٔ کلبی را مفصلاً مورد بحث قرار می داد. تلس^{۷۰}، که در مگارا در حدود سال ۲۴۰ ق. م. تعلیم می کرد، در تصنیف این «انتقادات تلخ و زنده» — از قطعات عامیانه و قصه وار — که از نمود و بود (پدیدار و واقعیت)، فقر و ثروت، «خونسردی و بی اعتنائی» کلبی و غیره بحث می کرد، از بیون پیروی می نمود.

منیپوس گاداران^{۷۱} (در حدود سال ۲۵۰ ق. م.) هزلیات^{۷۲} را پدید آورد، که در آن نظم را با نثر درآمیخت، فلسفهٔ طبیعی و یادگیری تخصصی را تحت صور مختلف — مثلاً سفر به عالم ارواح، نامه هایی به خدایان — مورد انتقاد قرار داد، و احترام بت پرستانه ای را که به اپیکوروس توسط پیروانش ادا می شد به استهزاء گرفت. وارو^{۷۳}، سنکا در دگردیسی کدوتنبیل^{۷۴}، و لویکیان^{۷۵} از وی تقلید کردند.

کریکدس اهل مگالوپلیس^{۷۶}، مصنف اشعار هجایی، همان لحن هزل و استهزاء را نشان داد، مثلاً اعلام کرد که راه حل این مسألهٔ دشوار را به پدیده شناسان امور جوئی (متنورسکو پوی) وامی گذارد که چرا کرونوس^{۷۷} برای بعضی مردم خود را پدر نشان می دهد و برای بعضی دیگر ناپدری.

67. Cynicism 68. Hellenistic 69. Bion of Borysthenes 70. Teles

71. Menippus of Gadara 72. Satire 73. Varro

۷۴. *Apocolocyntosis*: کتاب خنده آوری که نثر و نظم را به هم آمیخته و تعریضی است به کلودیس (Claudius) امپراطور روم. — م.

75. Lucian 76. Cercides of Megalopolis

۷۷. Cronus (Cronos): در اساطیر یونان، پدر زئوس و پسر آسمان و زمین. — م.

شکاگان قدیم، آکادمیهای متوسط و جدید

۱. شکاگان قدیم

درست همان طور که در «رواق» و در «باغ اپیکور» نظریه تابع عمل بود، در مدرسه پورن (پیرن)، بنیانگذار شکاکیت^۱، نیز چنین بود. با این همه، البته این تفاوت بزرگ وجود دارد که در حالی که رواقیان و اپیکوریان به علم یا معرفت مثبت به عنوان وسیله‌ای برای آرامش نفس می‌نگریستند، شکاگان^۲ در جستجوی نیل به همان غایت به وسیله رد و انکار معرفت بودند، یعنی به وسیله شکاکیت که ضد علم است.

پورن ایسی^۳ (در حدود سال ۳۶۰ - در حدود سال ۲۷۰)، که گفته‌اند اسکندر را در لشکرکشی به هند همراهی کرد،^۴ ظاهراً تحت تأثیر نظریه کیفیات حسی دموکریتوس و نسبت سفسطائیان و شناخت‌شناسی کورنائی بود. وی تعلیم می‌کرد که عقل انسانی نمی‌تواند در جوهر درونی اشیاء نفوذ کند (اشیاء در نگاه ما دریافت نشدنی (آکاتالپتا) هستند)^۵: ما فقط می‌توانیم بدانیم که اشیاء چگونه به نظر ما می‌آیند. اشیاء واحد برای مردم مختلف متفاوت به نظر می‌آیند، و ما نمی‌توانیم بدانیم که کدام حق و درست است: در برابر هر قولی قول مخالفی می‌توانیم ارائه کنیم با دلایلی به همان اندازه معتبر. بنابراین ما نمی‌توانیم درباره چیزی مطمئن باشیم و مرد خردمند از حکم قطعی و راسخ (ایخین) خودداری می‌کند. بهتر است به جای اینکه بگوییم «این، چنین است»، بگوییم «به نظر من چنین می‌آید» یا «ممکن است چنین باشد».

همین شکاکیت و توقف و تعلیق حکم منتج از آن به حیطة عمل گسترش یافت. هیچ چیزی

1. Scepticism 2. Sceptics 3. Pyrrho of Elis

۴. دیوگنس لاترتیوس، مقدمه، ۱۶.

۵. دیوگنس لاترتیوس، ۹، ۶۱.

نفسه زشت یا زیبا، ضواب یا خطا، نیست، یا دست کم ما نمی‌توانیم درباره آن مطمئن باشیم؛ همهٔ اشیاء خارجی در زندگی ما بی تفاوتند و مرد خردمند صرفاً متوجه آرامش نفس است و سعی می‌کند که نفس خود را در آن وضع و حال نگه دارد. درست است که حتی مرد خردمند نمی‌تواند از عمل پرهیز کند و در زندگی عملی مشارکت دارد، لیکن در عمل از عقیدهٔ محتمل و عادت و قانون پیروی خواهد کرد، و آگاه است که حقیقت مطلق غیر قابل حصول است.

دیوگنس لائرتیوس به ما آگاهی می‌دهد که پورُن نظریات فلسفی خود را فقط به طور شفاهی اظهار می‌کرد.^۶ اما نظریه‌های وی از طریق نظریات شاگردش تیمون فلیوسی^۷ (در حدود ۳۲۰ - ۲۳۰ ق. م.)، که سکستوس امپیریکوس او را «مفسر سخنان پورون» (هـ پروفیس تون پورونوس لوگون) نامیده،^۸ شناخته شده است. تیمون هجویات منظومی (سیلوی) ساخت که در آنها همر و هزیود را تقلید مسخره آمیز کرد و فلاسفه یونانی را، به استثنای کسنوفانس و خود پورُن، به تمسخر گرفت. بر طبق نظر تیمون ما نه به ادراک حسی می‌توانیم اعتماد کنیم و نه به عقل. بنابراین ما باید تمام حکم را معلق بگذاریم، و به خود اجازه ندهیم که در هر تصدیق نظری درگیر و گرفتار شویم، و آنگاه به آرامش حقیقی یا سکون خاطر (آتاراکسیا) نائل خواهیم شد.

(سیسرون ظاهراً پورُن را به عنوان یک شکاک نمی‌شناخت، بلکه وی را بیشتر به عنوان یک عالم اخلاق که بی تفاوتی نسبت به اشیاء و امور خارجی را موعظه و عمل می‌کرد می‌نگریست. پس تواند بود که پورُن شخصاً موضع شك را بسط و توسعه نداد. اما چون وی هیچ نوشته‌ای از خود به جا نگذاشت، بسختی می‌توانیم دربارهٔ این مطلب به یقین برسیم.)

۲. آکادمی متوسط

افلاطون گفته بود که متعلقات ادراک حسی متعلقات معرفت حقیقی نیستند، لیکن از او بسیار دور بود که یک شکاک باشد، زیرا اُس اساس دیالکتیک وی حصول معرفت حقیقی و یقینی دربارهٔ ازلی و ابدی و ثابت و پایدار بود. اما یک جریان شکاکانهٔ فکر در آنچه به عنوان آکادمی دوم یا متوسط معروف است خودنمایی می‌کند، یعنی شکاکیتی که اصولاً جهت آن برضد جزم‌گرایی^۹ (دگماتیسم) رواقی بود لیکن همچنین با اصطلاحات کلی بیان می‌شد. بدین ترتیب

۶. دیوگنس لائرتیوس، مقدمه (درآمد)، ۱۶: ۹، ۱۰۲.

7. Timon of Phlius

۸. برضد ریاضی دانان، ۱، ۵۳.

9. dogmatism

مشهور است که آرکزیلاؤس^{۱۰} (۳۱۵/۱۴ - ۲۴۱/۴۰)، بنیانگذار آکادمی متوسط، گفته است که دربارهٔ هیچ چیز یقین ندارد حتی دربارهٔ این امر که دربارهٔ هیچ چیز یقین ندارد،^{۱۱} و بدین سان از سقراط جلوتر رفت، که می‌دانست که چیزی نمی‌داند. بنابراین وی یک تعلیق حکم (اپوخه) شبیه به تعلیق حکم پیروان پورن به کار برد.^{۱۲} آرکزیلاؤس درحالی که می‌کوشید تا موضع خود را به وسیلهٔ نمونه و عمل سقراط تأیید و تقویت کند، شناخت‌شناسی رواقی را موضوع خاصی برای حمله و انتقاد قرارداد. هیچ تصویری که نتواند خطا و کذب باشد داده نشده است: هیچ یک از ادراکات حسی یا داده‌های حسی^{۱۳} ما (صور ذهنی برخاسته از حس) از خود دارای ضمانت اعتبار عینی نیست، زیرا حتی وقتی دادهٔ حسی (صورت ذهنی ناشی از حس) به طور عینی خطا و کذب است ما می‌توانیم به طور یکسان احساس یک یقین شدید و قوی ذهنی بکنیم. بنابراین ما هرگز نمی‌توانیم یقین داشته باشیم.

۳. آکادمی جدید

۱. بنیانگذار آکادمی سوم یا جدید کارنئادس اهل کورن^{۱۴} (۲۱۴/۱۲ - ۱۲۹/۸ ق.م.) بود که با دیوگنس رواقی در سفارت او به رُم در ۱۵۶/۵ همراه بود. کارنئادس با پیروی از شکاکیت آرکزیلاؤس تعلیم می‌کرد که معرفت غیر ممکن است و ملاک حقیقت وجود ندارد. در مخالفت با رواقیان عقیده داشت که هیچ دادهٔ حسی وجود ندارد که در کنار آن نتوانیم یک تصور (صورت ذهنی ناشی از حس) خطا و غلط که از حقیقت و صواب غیر قابل تشخیص است قرار دهیم، و در تأیید این مطلب به تأثیر تصورات موجود در رؤیاها، یعنی تصورات برخاسته از حس که مع هذا غیر واقعی اند، و نیز به توهمات و خطاهای حسی توسل می‌جست. بنابراین تأثرات^{۱۵} حس خطاناپذیر نیستند، و رواقیان نمی‌توانند به عقل به عنوان جبرانی [برای ضعف حواس ما] نگاه کنند، زیرا خود آنان می‌پذیرند که مفاهیم مبتنی بر تجربه اند.^{۱۶}

ما قادر نیستیم که چیزی را اثبات کنیم، زیرا هر برهانی مبتنی بر فرضیهایی است که خود باید اثبات شوند. اما این برهان خود مبتنی بر فرضیهایی خواهد بود، و همین طور تا بی‌نهایت.

10. Arcesilaus

۱۱. سیسرون، آکادمی متأخر، بخش اول، ۱۲، ۴۵.

۱۲. سیسرون، دربارهٔ خطیب، ۳، ۱۸، ۶۷.

13. presentations

14. Carneades of Cyrene

15. impressions

۱۶. رجوع کنید به سکستوس امپیریکوس، بر ضد ریاضی دانان، ۷، ۱۵۹ و ۱۶۶ به بعد؛ سیسرون، آکادمی قدیم، ۲، ۳۰، ۹۸ به بعد.

بنابراین هر فلسفهٔ جزمی ناممکن است: زیرا برای هر طرف يك مسأله می توان به طور مساوی دلایل خوب یا بد اقامه کرد. کارنئادس الهیات رواقی را مورد حمله و انتقاد قرار داد، و سعی کرد نشان دهد که ادلهٔ آنان برای وجود خدا قطعی نیست و نظریهٔ آنان دربارهٔ ماهیت (ذات) خدا شامل تعارض احکام^{۱۷} است.^{۱۸} مثلاً رواقیان به وفاق کلی و عمومی^{۱۹} به عنوان يك دلیل بر هستی الهی متوسل می شدند. حال، اگر آنان بتوانند این موافقت عام و کلی را اثبات کنند، در آن صورت يك اعتقاد کلی به وجود الهی را اثبات کرده اند، لیکن این امر ثابت نمی کند که خدایان هستند. و رواقیان بر چه مبانی ادعا می کنند که جهان عاقل و عقلانی است؟ نخست باید ثابت شود که جهان حی است، و این را آنان اثبات نکرده اند. اگر استدلال کنند که باید يك عقل کلی وجود داشته باشد، که عقل انسان از آن ناشی و صادر شود، نخست باید اثبات کنند که روح انسانی نمی تواند محصول خود بخودی طبیعت باشد. همچنین، استدلال از طرح و نظم^{۲۰} نمی تواند قطعی باشد. اگر جهان محصول طرح و نظم است، پس باید يك طراح و ناظم وجود داشته باشد؛ لیکن تمام مطلب متنازع فیه این است که آیا جهان يك محصول دارای طرح و نظم است یا نه. آیا جهان نمی تواند محصول بی طرح و نظم قوای طبیعی باشد؟

خدای رواقی حی است و بنابراین باید دارای احساس باشد. اما اگر او می تواند احساس داشته باشد و تأثرات را دریافت کند، پس می تواند متحمل تأثرات شود و نهایتاً در معرض فساد و تجزیه و تلاشی است. وانگهی، اگر خدا عقلانی و کامل است، چنانکه رواقیان فرض می کردند که او چنین است، او نمی تواند «با فضیلت» باشد، چنانکه رواقیان همچنین فرض می کردند که او چنین است. مثلاً، چگونه خدا می تواند دلیر یا شجاع باشد؟ چه مخاطرات یا آلام یا زحماتی در او تأثیر می کند، که نسبت به آنها او می تواند ابراز شجاعت کند؟

رواقیان به نظریهٔ عنایت الهی معتقدند. اما اگر این چنین است، چگونه آنان می توانند وجود مثلاً مارهای سمی را تبیین کنند؟ رواقیان می گویند که عنایت الهی در نعمت عقل که خدا به انسان بخشیده آشکار است. و اما اکثریت آدمیان این عقل را برای تباه کردن خودشان به کار می برند، به طوری که برای چنین آدمیانی دارا بودن عقل خسران است نه منفعت. اگر خدا واقعاً بر همهٔ آدمیان عنایت روا داشته است، او باید همهٔ آدمیان را نیکو ساخته و به همه عقل

17. antinomies

۱۸. رجوع کنید به سکستوس امپیریکوس، برضد ریاضی دانان، ۹، ۱۳ به بعد؛ سیسرون، دربارهٔ ماهیت خدايان، ۳، ۱۷، ۲۹، ۳۰، ۴۴ به بعد.

19. consensus gentium

۲۰. the argument from design: دلیل مستفاد از نظم یا «نظام غائی» یا «اتقان صنع». — م.

درست داده باشد. به علاوه، برای خروسیوس بی فایده است که سخن از «غفلت» از جانب خدا بگوید — یعنی راجع به موضوعات «کوچک و اندک». اولاً، آنچه عنایت الهی فراهم کردن آن را مورد غفلت قرار داده، موضوع کوچک و اندکی نیست: ثانیاً، غفلت نمی تواند در خداوند عمداً و از روی قصد باشد (زیرا غفلت عمدی حتی در مورد حاکم زمینی گناه و نقص و خطاست)، و ثالثاً غفلت سهوی و غیر عمدی نسبت به عقل نامتناهی غیر قابل تصور است. اینها و دیگر انتقادهای کارنئادس در جهت مخالفت با نظریات رواقیان بود، و بدین سان تا اندازه ای دارای فایده بحث و تحقیق بود. رواقیان با اعتقاد به نظریه مادی مذهبانه خود نسبت به خدا خود را در مشکلات از میان برداشتنی گرفتار کردند، زیرا اگر خدا مادی بود دچار تجزیه و تلاشی می شد، و اگر او نفس عالم بود — با داشتن بدن — احساس لذت و الم می کرد. انتقاد علیه چنین تصور و مفهومی درباره خدا برای ما تنها از جنبه بحث و تحقیق می تواند مورد علاقه باشد. به علاوه، ما خواب نسبت دادن فضائل را به خدا به طریق انسان انگارانه ای که کارنئادس در انتقاد خود در پیش می گرفت نمی بینیم. همچنین بر آن نیستیم که در فلسفه اثبات کنیم که هر چیزی برای خیر انسان آفریده شده است. مع هذا بعضی از مشکلاتی که کارنئادس مطرح کرد جاذبه پایداری دارند و در هر بحث عدل الهی^{۲۱} باید در رفع آنها کوشید، مثلاً وجود رنج و عذاب فیزیکی و وجود شر اخلاقی در دنیا. من قبلاً برخی ملاحظات درباره این موضوع هنگامی که از عدل الهی در فلسفه رواقی بحث می کردم اظهار داشته ام، و امیدوارم بعدها نشان دهم که چگونه دیگر فیلسوفان، اعم از قرون وسطایی و جدید، سعی کرده اند تا به این سؤالات پاسخ دهند؛ اما همیشه باید به خاطر داشت که، حتی اگر عقل انسانی نمی تواند به نحو تام و تمام و کاملاً قانع کننده ای به همه مشکلاتی که ممکن است در برابر یک موضع قد علم کند پاسخ دهد، این موجب نمی شود که ما آن موضع را، اگر بردلیل معتبر متکی است، رها کنیم. کارنئادس دریافت که تعلیق کامل حکم محال است، و بنابراین به تمهید نظریه ای درباره احتمال (پیشانیوس) پرداخت. احتمال درجات متفاوتی دارد و برای عمل هم لازم است و هم کافی. مثلاً وی نشان داد که چگونه ما می توانیم با جمع آوری دلایل به سود یک موضع به حقیقت نزدیک شویم ولو هرگز نتوانیم به یقین برسیم. اگر من صرفاً شکل شخصی را که می شناسم ببینم، این ممکن است یک توهم باشد، لیکن اگر سخن آن شخص را بشنوم، اگر او را لمس کنم، اگر او چیزی بخورد، من می توانم عملاً قبول کنم که آن تصور حقیقی است. این امر از درجه بسیار بالایی از احتمال برخوردار است، مخصوصاً اگر همچنین فی حد ذاته محتمل باشد که آن

شخص در آن زمان باید در آن مکان باشد. اگر مردی همسر خود را در انگلستان بگذارد و برای انجام دادن کاری به هندوستان برود، و وقتی در بمبئی پیاده می شود به نظرش بیاید که همسر خود را روی اسکله می بیند ممکن است در اعتبار عینی این تصور تردید کند. لیکن اگر، در بازگشت به انگلیس، همسر خود را در اسکله در حال انتظار وی بیابد، اعتبار آن تصور احتمال ذاتی خود را با خود دارد.

۲. آکادمی تحت نظر آنتیوخوس آسکالونی^{۲۲} (متوفی در حدود ۶۸ ق. م.) به مذهب جزم^{۲۳} بازگشت. وی ظاهراً از موضع لادری^{۲۴} آغاز کرد لیکن بعداً رفته رفته این موضع را رها کرد.^{۲۵} و چیچرو (سیسرون) در زمستان ۷۹/۸ در مجلس درس او حضور می یافت. وی به تناقض موجود در این ادعا که هیچ چیز شناختنی نیست یا همه چیز مشکوک است اشاره کرد؛ زیرا، در این ادعا که همه چیز مشکوک است، به هر حال من ادعای شناخت و معرفت می کنم که همه چیز مشکوک است. او ملاک خویش را درباره حقیقت ظاهراً در موافقت فلاسفه برجسته یافت و سعی کرد تا نشان دهد که نظامهای آکادمیائی و مشائی و رواقی بایکدیگر توافق اساسی دارند. در واقع وی آشکارا نظریه های رواقی را تعلیم می کرد و از این ادعا ابائی نداشت که زنون آنها را از آکادمی قدیم اقتباس کرده است. بدین ترتیب وی کوشید تا شکاکان را از یکی از دلایل اصولیشان، یعنی تناقض بین نظامهای مختلف فلسفی، محروم کند. در عین حال او نشان می دهد که يك التقاطی^{۲۶} است.

تمایل التقاطی در تعلیم اخلاقی او آشکار است. زیرا، در حالی که مانند رواقیان معتقد بود که فضیلت برای سعادت کافی است، همچنین مانند ارسطو تعلیم کرد که برای سعادت در بالاترین مرتبه اش اشیاء خارجی و سلامت بدن نیز ضروری است. پس علی رغم این امر که چیچرو اعلام می کند که آنتیوخوس بیش از آنکه يك آکادمیائی باشد يك رواقی بود،^{۲۷} وی بی تردید يك التقاطی بود.

۳. يك التقاطی رومی م. ترنتیوس وارو^{۲۸} (۱۱۶ - ۲۷ ق. م.)، دانش پژوه و فیلسوف، بود. به عقیده وارو تنها الهیات حقیقی الهیاتی است که خدای واحد را، که نفس عالم است و بر طبق

22. Antiochus of Ascalon 23. dogmatism 24. agnostic

۲۵. سیسرون، آکادمی قدیم، ۲، ۲۲، ۶۹؛ نومنیوس با استشهاد از قول اوزیبوس، آمادگی انجیلی، ۶۱۴، ۲، ۹ (آباء یونانی، ۲۱، ۱۲۱۶ - ۱۷)؛ اگوستین، بر ضد آکادمی، ۲، ۶، ۱۵، ۳، ۱۸، ۴۱.

26. Eclectic

۲۷. سیسرون، آکادمی قدیم، ۲، ۴۳، ۱۳۲.

28. M. Terentius Varro

عقل حکومت می کند، تصدیق می کند. الهیات اساطیری شاعران به این دلیل باید رد شود که خصائص و افعال ناشایستی را به خدایان نسبت داده است، و حال آنکه الهیات فیزیکی فلاسفه طبیعی با یکدیگر متناقض است. اما ما نباید آیین پرستش رسمی مدینه را فراموش کنیم، زیرا این آیین دارای ارزش عملی و مردمی است. وارو حتی فرض کرد که دین عمومی کار دولتمردان پیشین بوده است، و اگر آن کار دوباره باید انجام پذیرد، در پرتو فلسفه بهتر می تواند انجام گیرد.^{۲۹}

وارو ظاهراً بیشتر تحت تأثیر پوزیدونیوس^{۳۰} بوده است. از این شخص وی بسیاری نظریات درباره منشأ و بسط فرهنگ، جغرافیا، آب شناسی، و غیره را پذیرفت و با عرضه داشت این نظریه ها در رومیان سپس تر نظیر ویتروویوس^{۳۱} و پلینی^{۳۲} تأثیر کرد. گرایش وارو به «طریقه عرفانی-ریاضی» فیثاغوری نیز از فکر پوزیدونیوس ناشی می شود و بدین وسیله وی نویسندگان بعدی نظیر گلیوس^{۳۳}، ماکروبیوس^{۳۴} و مارتیانوس کاپلا^{۳۵} را تحت تأثیر قرار داد. تأثیر کلیبی در گفتار تمسخرآمیز منیبوسی^{۳۶} وارو، که از آن فقط قطعاتی در دست داریم مشهود است. در این اثر، وی سادگی کلیبی را در مقابل تجمل ثروتمندان، که شکمبارگی آنان را استهزا می کرد، نهاد و جر و بحث و نزاع فیلسوفان را به تمسخر گرفت.

۴. مشهورترین التقاطی روم م. تولیوس چیچرو^{۳۷} (سیسرون) خطیب بزرگ (سوم ژانویه ۱۰۶ - ۷ دسامبر ۴۳ ق. م.) است. چیچرو در جوانی شاگرد فدروس اپیکوری، فیلون آکادمیائی، دیودوتوس رواقی، آنتیوخوس اسکالونی، و زنون اپیکوری بود. در رُوس درس پوزیدونیوس رواقی را استماع می کرد. بعد از مطالعات فلسفی جوانیش در آتن و رُوس چندسالی را صرف زندگی عمومی و فعالیت رسمی و دولتی کرد، اما چیچرو در سه سال آخر عمرش به فلسفه بازگشت. تاریخ بیشتر نوشته های فلسفی او از این سالهای متأخر است، (مثلاً خرق اجماع^{۳۸}، همدردی^{۳۹}، باغبان^{۴۰}، آکادمی^{۴۱}، درباره غایات^{۴۲}، مجادلات توسکولانی^{۴۳}، درباره ذات (ماهیت) خدایان^{۴۴}، درباره شیخوخت^{۴۵}، درباره پیشگویی^{۴۶}، درباره

۲۹. مدینه الهی، ۶، ۴.

- | | | | | |
|-----------------------|------------------------|--------------------------|------------------|---------------|
| 30. Poseidonius | 31. Vitruvius | 32. Pliny | 33. Gellius | 34. Macrobius |
| 35. Martianus Capella | 36. Satura Menippeae | 37. M. Tullius Cicero | | |
| 38. the Paradoxa | 39. The Consolatio | 40. The Hortensius | 41. The Academia | |
| 42. The De Finilus | 43. The Tusculana | 44. The De Natura Deorum | | |
| 45. The De Senectute | 46. The De Divinations | | | |

سرنوشت^{۴۷}، دربارهٔ دوستی^{۴۸}، دربارهٔ فضائل^{۴۹}، دربارهٔ جمهوری^{۵۰} (۵۴ ق. م. به بعد) و دربارهٔ قوانین^{۵۱} (در حدود ۵۲ به بعد) تصنیفات پیشتر است. نوشته‌های چیچرو را بندرت می‌توان در محتوا ابتکاری و اصیل نامید، چنانکه خود چیچرو صریحاً می‌پذیرد: «بسیارند رونویسیهایی (آپوگرافا) که از من سرچشمه می‌گیرند که به اندک رنج انجام یافته و به صورت گفتار از من بیان شده‌اند.»^{۵۲} اما وی دارای استعداد معرفّی نظریهٔ یونانیان به خوانندگان رومی به سبک و اسلوبی روشن بود.

در حالی که چیچرو قادر به ردّ علمی شکاکیت نبود (وی به سبب کشمکش حوزه‌های فلسفی و نظریه‌های متضاد به شکاکیت متمایل بود)، در شهودات وجدان اخلاقی که بیواسطه و یقینی اند پناهگاهی یافت. او با تصدیق خطر شکاکیت برای اخلاق، کوشید تا حکم اخلاقی را و رای تأثیر تباها کننده آن جای دهد و از «مفاهیم درون ذاتی که طبیعهٔ درما به طور فطری هست» سخن گوید. بنابراین مفاهیم اخلاقی از طبیعت ما ناشی می‌شود، و وفاق عمومی آن را تأیید می‌کند.

چیچرو در نظریهٔ اخلاقی خود متمایل بود که با رواقیان موافقت کند که فضیلت برای سعادت کافی است، لیکن وی نتوانست خود را راضی کند که تعلیم مشائی را، که به بضاعت‌های خارجی نیز ارزش نسبت می‌داد، بکلی رد کند، هر چند ظاهراً تا اندازه‌ای در عقیدهٔ خود دربارهٔ این مطلب مردّد بود.^{۵۳} او با رواقیان موافق بود که مرد عاقل باید بدون انفعالات و تأثرات (پائنه) باشد،^{۵۴} و مخالف این تعلیم مشائی بود که فضیلت حدّ وسط بین انفعالات و تأثرات (پائنه) متضاد است. (اما باید توجه داشت که تصوّر چیچرو از انفعال و تأثر (پائوس) یا تشویش^{۵۵} عبارت است از «واکنش منحرف از عقل سلیم بر ضدّ طبیعت نفس».^{۵۶} چیچرو با رواقیان، همعقیده بود که عالیترین فضیلت، فضیلت عملی است نه نظری.^{۵۷}

چیچرو در قلمرو فلسفهٔ طبیعی متمایل به شکاکیت بود، هر چند به هیچ وجه این حوزهٔ فکر انسانی را تحقیر نمی‌کرد.^{۵۸} وی مخصوصاً به دلیل وجود خدا از راه طبیعت علاقه‌مند بود و

47. *The De Fato* 48. *The De Amicitia* 49. *The De Virtutibus*

50. *The De Republica* 51. *The De Legibus*

۵۲. نامه‌هایی به آتیکوس، ۱۲، ۵۲، ۳.

۵۳. دربارهٔ غایات، ۵، ۳۲، ۹۵؛ دربارهٔ شغلها، ۳، ۲، ۱۱؛ مراجعه کنید به دربارهٔ غایات، ۵، ۲۶، ۷۷ به بعد، و مجادلات توسکولانی، ۵، ۱۳، ۳۹ به بعد. ۵۴. مجادلات توسکولانی، ۴، ۱۸، ۴۱ به بعد.

55. *Perturlatio*

۵۷. دربارهٔ شغلها، ۱، ۴۴، ۱۵۸.

۵۶. مجادلات توسکولانی، ۴، ۶، ۴، ۲۱، ۴۷.

۵۸. آکادمی قدیم، ۲، ۴۱، ۱۲۷.

نظریه ملحدانه اتمیسم وارد می کرد. «این امر (یعنی تشکل عالم از برخورد تصادفی اتمها) را که او ادعا می کند امکان پذیر است درك نمی کنم، چرا او همچنان و یکسان نمی پندارد که اگر ۲۱ شکل حروف یا قطعات طلا یا هر چیز دیگر که به تعداد بی شمار درهم ریخته شوند، چرا از این امور بی شمار یادداشتهای اینوس^{۵۹} در جهان به وجود نمی آیند تا خوانده شوند.»^{۶۰}

چیچرو توجه کرد که دین عامه باید برای مصالح جامعه به طور کلی حفظ شود، درحالی که در عین حال باید از خرافات زشت و شرم آور و عمل نسبت دادن خلاف اخلاق به خدایان (مثلاً داستان تجاوز به عنف گانی مید^{۶۱}) پاک و تطهیر شود. بخصوص ما باید اعتقاد به عنایت الهی و فناپذیری نفس را حفظ کنیم.^{۶۳}

چیچرو بر ایدئال دوستی انسانی تأکید کرد (رجوع کنید به فلسفه رواقی)، و به نهمین نامه افلاطون متوسل شد. «— انسان باید از روی محبت نسبت به شهر وندان و نسبت به بستگان خویش وادار شود تا بیشتر متعهد باشد و خود را قبل از هر چیز وقف شهر وندان بکند و بعد از آن به همه میرندگان (آدمیان) در اجتماع بپردازد، همچنانکه افلاطون در نامه خود به آرخوتاس می نویسد که ما برای این به جهان آمده ایم که به وطن و بستگان خویش بیندیشیم نه به خود، تا بخش اندکی از وجود ما برای خودمان باقی بماند.»^{۶۴}

۵۹. اینوس، شاعر قدیم لاتینی. — م. درباره ذات خدایان، ۲، ۳۷، ۹۳.

۶۱. Ganymede: در اساطیر یونانی شاهزاده ای از تروا که زئوس شیفته او شد و به وسیله عقابی او را بالا برد. — م.

۶۲. مجادلات توسکولانی، ۱، ۲۶، ۴۵، ۴، ۳۳، ۷۱.

۶۳. مجادلات توسکولانی، ۱، ۱۲، ۲۶، به بعد؛ ۱، ۴۹، ۱۱۷، به بعد. ۶۴. درباره غایات، ۲، ۱۴، ۴۵.

حوزه رواقی متوسط

در قرنهای دوم و سوم پیش از مسیح فلاسفه رواقی تمایل محسوسی به مذهب التقاطی^۱ نشان دادند، عناصر افلاطونی و ارسطویی را درحوزه پذیرفتند و از مذهب رواقی اصیل و راستین منحرف شدند. آنچه سبب شد که آنان به این جریان سوق داده شوند هم حملاتی بود که اصحاب آکادمی متوجه مذهب جزم رواقی ساختند، و هم تماس آنان با دنیای رومی، که به کاربرد عملی نظریه‌های فلسفی خیلی بیشتر علاقه‌مند بود تا به تفکر نظری. نامهای برجسته حوزه رواقی متوسط عبارتند از پانتیوس (پانسیوس) و پوزیدونیوس.

۱. پانتیوس (پانسیوس) رُدسی^۲ (در حدود ۱۸۵-۹/۱۱۰ ق. م.) مدتی در رُم می‌زیست، و در آنجا اسکپیون^۳ جوان و لالیوس^۴ را به فلسفه یونانی علاقه‌مند ساخت و ک. موکیوس اسکائول^۵ مورخ رومی و پولیبیوس^۶ مورخ یونانی را بسیار تحت تأثیر قرار داد. چیچرو از آثار او استفاده برده است، مخصوصاً در دو کتاب نخستین درباره شغلها.^۷ در سال ۱۲۹ ق. م. وی جانشین آنتیپاتر تارسوسی^۸ به عنوان رئیس حوزه در آتن شد.

در حالی که پانتیوس از یک سو بعضی از نظریه‌های رواقی را تغییر داد، از سوی دیگر تردید نکرد که برخی از اصول عقاید رواقی را رها کند. بدین ترتیب وی «منزه طلبی»^۹ رواقی را با در نظر گرفتن اینکه غایت زندگی در مورد مردم معمولی صرفاً کمال عقلانی طبیعت فردی آنهاست تغییر داد. بدین سان جنبه «ایدئالیستی» مذهب رواقی در دست پانتیوس کمتر شد،

1. Eclecticism 2. Panaetius of Rhodes 3. Scipio 4. Laelius

5. Q. Mucius Scaevola 6. Polybius

۷. نامه‌هایی به آتیکوس، ۱۶، ۱۱، ۴.

8. Antipater of Tarsus 9. puritanism

بخصوص از این جهت که وی ظاهراً وجود انسان حقیقهٔ عاقل، کمال مطلوب رواقی قدیم، را منکر شد، و در همه حال خیره و متخصص را در مرتبهٔ اول قرار داد. به علاوه وی ارزش بیشتری برای بضاعت‌های خارجی قائل شد تا حوزهٔ رواقی قدیم و کمال مطلوب «بی‌اعتنائی و بی‌تفاوتی» را رد کرد.

پانتیوس در حالی که بدین گونه اخلاق رواقی را تغییر داد نظریهٔ رواقی پیشگویی را (که رواقیان پیشین بر اساس فلسفی جبر و تقدیر به آن معتقد بودند) به دور افکند، طالع بینی را رد کرد و نظریه‌های حریق جهانی و «فناناپذیری» نسبی نفس را دور انداخت.^{۱۰} او همدلی کمی با الهیات عامه داشت.^{۱۱} در تعلیم سیاسی خود ظاهراً تحت تأثیر افلاطون و ارسطو بوده است، هر چند بر طبق نظریهٔ رواقی از یک کمال مطلوب وسیعتر حمایت و دفاع می‌کرد تا از کمال مطلوب آن دو فیلسوف یونانی.

ظاهراً از پانتیوس بود که اسکائولاً تقسیم سه بخشی خود از الهیات را اقتباس کرد (رجوع کنید به وارو). وی سه گونه الهیات تشخیص داد: (۱) الهیات شاعران، که انسان‌انگارانه و خطاست، (۲) الهیات فیلسوفان، که عقلانی و حقیقی است، اما برای استفادهٔ عامه نامناسب است، و (۳) الهیات دولتمردان، که آیین دینی سنتی را حفظ می‌کند و برای تعلیم و تربیت عامه ضروری و لازم‌الرعایه است.^{۱۲}

۲. بزرگترین شاگرد پانتیوس پوزیدونیوس اهل آپامنا^{۱۳} (در حدود ۱۳۵ - ۵۱ ق. م.) بود. پوزیدونیوس در آغاز شاگرد پانتیوس در آتن بود، سپس سفرهای ممتدی مثلاً به مصر و اسپانیا، کرد و بعد مدرسه‌ای در رُدِس در ۹۷ ق. م. دایر کرد. در اینجا بود که چیچر و در سال ۷۸ ق. م. برای استماع درس‌های وی به او بیوست، و پومپئوس^{۱۴} دوبار با او ملاقات کرد. آثار او مفقود شده است و تنها اخیراً از طریق تحلیل انتقادی ادبیات تحت تأثیر او بود که اندیشه‌ای دربارهٔ اهمیت پوزیدونیوس حاصل شده است - هر چند اندیشهٔ چندان روشنی در همهٔ مطالب در دست نیست. وی که مورخ و جغرافیا دان، عقلی مذهب و عارف مسلک بود جریان‌های مختلف فلسفی را در یک چارچوب یگانه‌انگاری رواقی با هم جمع کرد، و کوشید تا آراء و تفکرات نظری خود را با سرمایه‌ای از معرفت تجربی تأیید و تقویت کند، و تمامی گرمی الهام دینی را در آن دمید. در

۱۰. سیسرون، توسکولانی، ۱، ۳۲، ۷۹.

۱۱. سیسرون، دربارهٔ پیشگویی، ۱، ۳، ۶.

۱۲. آگوستین، مدینهٔ الهی، ۴، ۲۷.

13. Poseidonius of Apamea

۱۴. Pompey: کنسول روم از ۷۰ ق. م.، مقتول در ۴۷ ق. م. هنگام فرار از جنگ سزار به مصر. - م.

واقع زلزله تردید نکرد که او را «جامع ترین ذهنی که یونان از زمان ارسطو به خود دیده است»^{۱۵} بنامد. پر و کلوُس (در مسائل اقلیدسی) از پوزیدونیوس و حوزه او هفت بار در ارتباط با فلسفه ریاضیدانان یاد می کند، مثلاً در مورد خطوط موازی، درباره تمایز بین قضایا (براهین) و مسائل و راجع به وجود قضایا.

یگانه انگاری رواقی برای فلسفه پوزیدونیوس اساسی است، و وی می کوشد تا وحدت منسجم طبیعت را جزء به جزء نشان دهد. پدیده جزرومد، که معلول ماه است، برای وی این «کشش طبیعی» را که بین همه اجزاء نظام جهانی مستولی و حکمفرماست آشکار می کند. عالم سلسله مراتب درجات وجود است، از موجودات غیر آلی، مثلاً در قلمر و جسم معدنی، و سرتاسر گیاهان و حیوانات تا انسان، و بدین سان تا قلمر و فوق آلی الهی، تمامی وجود در یک نظام بزرگ با یکدیگر همبسته است و مشیت و عنایت الهی هر جزء وجود را نظم و ترتیب داده است. این هماهنگی کلی و نظم ساختمان جهان عقل مطلق، یعنی خدا، را در منتهی الیه این سلسله مراتب و به عنوان فعالیت عقلانی فراگیرنده همه مسلم فرض می کند.^{۱۶} عالم پُرازیروی حیاتی (زوتیکه دینامیس) است که از خورشید صادر می شود، و پوزیدونیوس خود خدا را، با پیروی از مذهب اصیل رواقی، به عنوان یک دم آتشین عقلانی معرفی کرده است. به علاوه، پوزیدونیوس در فرق و تمایز با معلم خود پانتیوس نظریه رواقی حریق جهان (اکپوروزیس) را دوباره تصدیق می کند، نظریه ای که خصیصه یگانه انگارانه جهان را مورد تأکید قرار می دهد. اما هر چند فلسفه پوزیدونیوس یگانه انگارانه است، ظاهراً وی تحت تأثیر مذهب افلاطونی نوعی دوگانه انگاری را پذیرفت. جهان بر دو بخش است، عالم فوق قمر و عالم تحت قمر. در حالی که عالم تحت قمر زمینی و فسادپذیر است، عالم فوق قمر آسمانی و «فسادناپذیر» است و عالم فروتر را توسط نیروهایی که به آن می دهد حفظ می کند. اما این دو عالم در انسان، که رابط (دسموس) بین آنهاست، با یکدیگر پیوند و اتصال دارند.^{۱۷} او که مرکب از جسم و روح است، در مرز و سر حد بین فسادپذیر و فسادناپذیر یا زمینی و آسمانی قرار دارد؛ و همان گونه که انسان یک رابط هستی شناختی است، همین گونه معرفت انسان رابط معرفت شناختی است، که در خود تمام معرفت، معرفت آسمانی و معرفت زمینی، را با یکدیگر اتصال و ارتباط می دهد. به علاوه، درست همان طور که انسان از لحاظ جسمانی در بالاترین مرتبه است، همین طور، برعکس، از لحاظ روحانی در فروترین مرتبه است. به عبارت دیگر، بین انسان والوهیت اعلی

۱۵. طرحها، ص ۲۴۹. ۱۶. سیسرون درباره ذات خدایان، ۲، ۳۳ به بعد.

۱۷. رجوع کنید به افلاطون، تیمائوس، ۳۱ ب ج.

«موجودات فوق طبیعی و فرشتگان»^{۱۸} یا موجودات روحانیِ عالیتر وجود دارند، که مرتبهٔ متوسطی را بین انسان و خدا تشکیل می‌دهند. بدین ترتیب خصیصهٔ سلسله مراتبی جهان این است که ناگسیخته و غیرمنقطع است، اگرچه ثنویت و دوگانه‌انگاری^{۱۹} باقی می‌ماند. این دوگانه‌انگاری در روان‌شناسی پوزیدونیوس مورد تأکید است، زیرا، هرچند وی در موافقت با رواقیان قدیم نفس را يك دم (پنوما) آتشین — و بنابراین مادی مانند جسم — می‌داند سپس پیش می‌رود تا ثنویت نفس و بدن را به روش «تذکر» افلاطون مورد تأکید قرار دهد. بدین گونه بدن مانعی برای نفس است، که از بسط آزاد معرفتش باز می‌دارد.^{۲۰} علاوه بر آن، پوزیدونیوس نظریهٔ افلاطونی هستی پیشین نفس را نیز، که طبیعت زیربنای دوگانه‌انگاری است، قبول و اقتباس کرد، و همچنین — برخلاف پانتیوس — فناپذیری نفس را پذیرفت. اما این فناپذیری نمی‌توانست بیش از يك فناپذیری نسبی (یعنی نسبت به بدن) در فلسفهٔ پوزیدونیوس باشد، زیرا وی حریق جهانی رواقی را تصدیق و تأیید کرده بود. بنابراین تعلیم او دربارهٔ «فناپذیری» از تعلیم رواقیان قدیم پیروی می‌کرد.

به رغم این دوگانه‌انگاری در روان‌شناسی انسان، پوزیدونیوس تحت تأثیر افلاطون و ارسطو، در روان‌شناسی عمومی خود بر جنبهٔ مراتب [وجود] تأکید داشت. بدین ترتیب گیاهان، که در نظر رواقیان قدیم دارای فقط طبیعت (فوزیس) اند نه نفس (پسوخته)، از میل (تو ایپتومیکون) و همچنین قوهٔ غذایی (تربتیکه) و قوهٔ نامیه (اورتیکه دونامنیس) برخوردارند، در حالی که حیوانات علاوه بر اینها قوهٔ غضب (توئوموآیدس)، احساس (ه آیستزیس)، شهوت (تو اراکتیکون)، و حرکت انتقالی (تو کینتیکون کاتا توپون) دارند. انسان، بالاتر از حیوانات دارای قوهٔ ناطقه (تو لوگیستیکون) و بنابراین استعداد سخن گفتن (لوگوس)، عقل (نوس) و استدلال (دیانونیا) است.

بدین گونه، اگرچه پوزیدونیوس دوگانه‌انگاری افلاطون را قبول دارد، آن را، تحت تأثیر نظریهٔ هراکلیتی تضاد در هماهنگی یا وحدت (همانی) در اختلاف (نه آنی)، تابع يك یگانه‌انگاری نهانی می‌کند. وی در این کوشش برای ترکیب و تألیف دوگانه‌انگاری و یگانه‌انگاری نمایندهٔ مرحله‌ای در طی طریق به سوی فلسفهٔ نوافلاطونی است. پوزیدونیوس، برخلاف پانتیوس، نظریهٔ رواقی پیشگویی را تصدیق می‌کند. به سبب هماهنگی کلی جهان و حکومتِ سرنوست، آینده را می‌توان در زمان حال پیشگویی کرد: به

علاوه، عنایت خداوند وسایل پیشگوییِ حوادث آینده را از آدمیان دریغ نداشته است.^{۲۱} نفس درحالاتی مانند خواب و خلسه چون از مانع تن آزاد می شود می تواند روابط نهانی حوادث را ببیند و آینده را پیشگویی کند. ما قبلاً ذکر کردیم که پوزیدونیوس وجود «فرشتگان» را قبول داشت: وی همچنین معتقد بود که انسان می تواند با آنان ارتباط داشته باشد.

پوزیدونیوس نظریه ای درباره تاریخ یا درباره پیشرفت فرهنگی پیشنهاد کرد. در عصر زرین ابتدائی، خردمندان، یعنی فلاسفه، حکومت می کردند (تا حدی همان گونه که در قلمرو حیوانی رهبری طبیعی را قویترین حیوان گله برعهده دارد)، و آنان بودند که آن اختراعاتی را پدید آوردند که انسان را از شیوه ابتدائی زندگیش به اوضاع و احوال مهذبتر و لطیفتر تمدن مادی ارتقا داد. بدین سان خردمندان فلزاتی کشف کردند و هنر ساختن ابزار و غیره را پی افکندند.^{۲۲} در قلمرو اخلاقی به دنبال مرحله ابتدائی بی گناهی فساد و تباهی آمد، و شیوع و غلبه تجاوز نهاد قوانین را ضروری ساخت. بنابراین فلاسفه ساخت و پرداخت آلات و وسائل فنی را به دیگران واگذاشتند و خود به کار ترفیع و ترقی وضع اخلاقی بشر پرداختند و برای این کار نخست به فعالیت عملی و سیاسی مشغول شدند و سپس زندگی خود را وقف تفکر نظری یا «ثوریا» کردند. مع هذا، همه این فعالیتها از فروترین تا برترین، فقط مراتب مختلف یک حکمت یا سوفیا بود.

پوزیدونیوس همچنین به مسائل نژادشناسی و قوم نگاری^{۲۳} علاقه مند و دلبسته بود، بر تأثیر آب و هوا و اوضاع و احوال طبیعی در سیرت و خصلت و شیوه زندگی مردم تأکید می کرد، مسافرتهای وی برای مطالعه در این موضوع مواد فراهم می ساخت. علاوه بر این، تمایل تجربی وی او را به گسترش فعالیتش به قلمروی وسیع درحوزه علوم اختصاصی، مثلاً در ریاضیات، علم نجوم، تاریخ و ادبیات کشانید. اما خصلت برجسته وی توانایی اوست در برگرداندن و احاله تمام این گنجینه معرفت تجربی به وحدت یک نظام فلسفی، از طریق کشف بستگیها و همبستگیها و هماهنگیها، و سعی در دریافتن و نشان دادن ساختمان عقلانی جهان و سیر عقلانی تاریخ.

یادداشتی درباره حوزه مشائی در دوره یونانی مآبی-رومی

۱. استراتون لامپساکوسی^{۲۴}، طبیعت شناس (ه فیزیکوس)، به عنوان رئیس حوزه مشائی

۲۱. سیسرون، درباره پیشگویی، ۱، ۲۹، ۱۱۰، ۱، ۵۵، ۱۲۵.

۲۲. رجوع کنید به سنکا، نامه ها، ۹۰؛ لوکریوس، درباره ماهیت اشیا، ۵.

در آتن جانشین تئوفراستوس شد و آن مقام را تقریباً از سال ۲۸۷ تا سال ۲۶۹ ق. م. به عهده گرفت. تعلیم فلسفی او نشان دهنده تأثیر دموکریتس است که او را به سوی يك نظر یگانه‌انگارانه جهان سوق داد. عالم عبارت است از ذراتی که بین آنها فضای خالی است. اما این ذرات بی نهایت تقسیم پذیرند و ظاهراً دارای کیفیاتی هستند، زیرا استراتون خصائص یا کیفیات نهائی، یعنی «گرم» و «سرد» را قبول دارد. عالم به سبب ضرورت طبیعی یا قوانین طبیعت تشکیل یافته است، و آن را فقط در صورتی می توان به خدا نسبت داد که خدا و نیروهای ناخودآگاه خود طبیعت یکی دانسته شود. بدین گونه، اگرچه استراتون در جزئیات از دموکریتس پیروی نمی کند، اندیشه یگانه‌انگاری ماتریالیستی و انکار دوگانه‌انگاری ارسطویی را باید به تأثیر فلسفه دموکریتی نسبت داد. این تطوّر نظام مشائی به دست استراتون با علاقه خاصّ وی به علم فیزیکی هماهنگ و سازگار است — از این امر بود که عنوان هُ فیزیکوس (طبیعت شناس) را به دست آورد. او ظاهراً در پزشکی، علم نجوم و مکانیک دوره اسکندرانی تأثیر داشته است.

در چشم استراتون تمام فعالیت‌های نفسانی، مانند فکر و احساس، قابل تحویل و تأویل به حرکت اند، و آنها فعالیت‌های يك نفس ناطقه (عقلانی) اند، که بین ابروها جای دارد. متعلقات فکر مانمی تواند چیزی جز آنچه علت تأثر حسی^{۲۵} پیشین ما بوده است باشد،^{۲۶} و برعکس، هر ادراک حسی مستلزم فعالیت عقلی است.^{۲۷} ممکن است در بادی امر چنین به نظر آید که این سخن تکرار شناخت شناسی ارسطویی بیش نیست، لیکن استراتون ظاهراً معنایی را منظور داشته که مستلزم انکار يك اصل عقلانی در انسان است، که ذاتاً متمایز از نفس حیوانی است. بنابراین اینکه او فناپذیری را انکار می کرد يك نتیجه منطقی بود، زیرا، اگر تمامی تفکر اساساً ناشی از حسّ باشد، دیگر جایی برای اصلی به نام اصل فکر که بتواند مستقل از بدن به حیات خود ادامه دهد وجود نخواهد داشت.

۲. در زمان اخلاف استراتون — لوکون ترآسی^{۲۸}، آریستون خیوس^{۲۹}، کریتولائوس فاسلیسی^{۳۰}، دیودوروس تورنی^{۳۱} و ارونثوس^{۳۲} — ظاهراً حوزه مشائی کمکمی واقعی به فلسفه نکرد. به علاوه، يك تمایل التقاطی در حوزه نمایان شد. بدین ترتیب اگرچه کریتولائوس از

25. sense - impression

۲۶. سیمپلیکیوس، فیزیک، ۱۶، ۱۶۵، الف. ۲۷. پلوتارک، درباره مهارت عمل حیوانات، ۱۳ (۹۶۱ الف).

28. Lycon of Troas 29. Ariston of Chios 30. Critolaus of Phaselis

31. Diodorus of Tyre 32. Erymneus

نظریهٔ ارسطو دربارهٔ جاودانی عالمِ دربرابر رواقیان دفاع کرد، وی تحویل و تأویل خدا و نفس انسانی را به ماده (اثیر) و طرز تلقی کلیبی را راجع به لذت پذیرفت.

۳. با آندرونیکوس رُدسی^{۳۳} حوزه وضع و حالت جدیدی به خود گرفت. آندرونیکوس دهمین رئیس حوزه در آتن بود (یعنی با خود ارسطو) و آن مقام را از حدود ۷۰ ق.م. تا ۵۰ ق.م. به عهده داشت. وی آثار «تربیتی»^{۳۴} ارسطو را منتشر ساخت، دربارهٔ اصالت آنها پژوهش کرد، و بر بسیاری از آثار شرح نوشت، و توجه مخصوص به منطق مبذول داشت. سلسلهٔ شارحان و مفسران با اسکندر افروُدیسی^{۳۵}، که فلسفهٔ مشائی را در آتن بین ۱۹۸ و ۲۱۱ میلادی تدریس می کرد، به اوج رسید. اسکندر مشهورترین شارحان ارسطو بود، لیکن تردید نکرد که از تعلیم وی جدا شود. مثلاً، وی دربارهٔ کلیات موضعی نومیالیستی (اصالت تسمیه) اتخاذ کرد و غایت انگاری انسان مدارانه^{۳۶} را منکر شد. به علاوه، وی عقل فعال (نوس پویتیکوس) را با علّت اولی (توپروتون آیتون) یکی گرفت. انسان هنگام تولّد فقط عقل طبیعی (نوس فوزیکوس) یا مادّی (هولیکوس) دارد و بعدها تحت تأثیر عقل فعال (نوس پویتیکوس) عقل اکتسابی (نوس اپیکتوس) تحصیل می کند. يك نتیجهٔ این عقیده انکار فناپذیری نفس انسانی است. در حالی که در انکار فناپذیری نفس انسانی اسکندر احتمالاً با ارسطو در یک موضع است، باید قبول کرد که این انکار خیلی بیشتر از تعلیم اسکندر نتیجه می شود تا از ملاحظاتِ نسبتاً مبهم ارسطو.

۴. دفاع فصیح و بلیغ اسکندر از مطالعهٔ منطق در شرح خود بر آنالوطیکای اول ارزش ذکر دارد. وی در آنجا اعلام می کند که منطق به سبب اینکه آن را آلت فلسفه می دانیم کمتر از وقتی که آن را جزء واقعی فلسفه بدانیم شایان توجه و مطالعه نیست. زیرا اگر بزرگترین خیر شبیه خدا شدن است، و اگر این شباهت از طریق تفکر و تأمل و معرفت حقیقت به دست می آید، و معرفت حقیقت از طریق برهان حاصل می شود، پس ما باید برهان را در مقام بالاترین افتخار و احترام نگه داریم، و همین طور استدلال قیاس صوری^{۳۷} را، تا آنجا که برهان صورتی از استدلال قیاسی است.^{۳۸} همراه با این گرایش فاضلانه و محققانه تمایل به طریقهٔ التقاط رشد کرد. بدین ترتیب جالینوس^{۳۹} پزشک مشهور (۱۲۹ تا حدود ۱۹۹ میلادی) و آریستوکلس اهل مسانا^{۴۰} (در حدود ۱۸۰ میلادی) با نظریهٔ خود دربارهٔ عقل درونی و فعال، که تمام طبیعت را فرا گرفته و

33. Andronicus of Rhodes

34. pedagogical

35. Alexander of Aphrodisias

36. anthropocentric teleology

37. syllogism

۳۸. شرح متون یونانی ارسطو، ۱/۱۱، ۴: ۳۰ و ۸: ۶.

39. Galen

40. Aristocles of Messana

در آن نفوذ و انتشار دارد، به مذهب رواقی متمایل شدند.

۵. مشائیان دوره متأخر را بسختی می توان مشائیان نامید — مسلماً نه بی قید و شرط: حوزه از هر جهت در مذهب نوافلاطونی، یعنی آخرین کوشش مهم فلسفه یونانی، جذب شد و مشائیان متأخر یا به طریقه التقاطی متمایل شدند یا خود را با شرح کردن آثار ارسطو قانع می کردند. بدین ترتیب آناتولیوس^{۴۱} اهل اسکندریه، که در حدود ۲۶۸ میلادی اسقف لاودیسه^{۴۲} شد و ممکن است با آناتولیوس که معلم پامبلیخوس^{۴۳} بود یکی باشد،^{۴۴} در رساله خود درباره اعداد يك تا ده بررسی خواص واقعی اعداد را با «عرفان عددی» فیثاغوری ترکیب کرد.

تمیستیوس^{۴۵} (در حدود ۳۲۰-در حدود ۳۹۰ میلادی)، که در قسطنطنیه^{۴۶} و دیگر جاهادر شرق تعلیم می کرد و هرگز مسیحی نشد، در واقع تصدیق کرد که ارسطو را به عنوان راهنمای خود برای حکمت برگزیده است. وی بر بعضی از آثار ارسطو شرح و تفسیر نوشته است، لیکن در واقع بسیار تحت تأثیر مذهب نوافلاطونی بود. وی در موافقت با مذهب افلاطونی متأخر فلسفه را به عنوان «تشبه به خدایان در حد توانایی انسان» (هومو یوزیس ثئو کاتاتو دوناتون آنثروپو) تعریف می کرد. (رجوع کنید به افلاطون، تئتوس، ۱۷۶ ب.)

41. Anatolius 42. Laodicea 43. Iamblichus

۴۴. اوناپیوس، زندگی سوفسطائیان، ۲.

45. Themistius 46. Constantinople

حوزه رواقی متأخر

خصیصه عمده فلسفه رواقی در آغاز امپراطوری روم تأکید و اصرار آن بر اصول علمی و اخلاقی آن حوزه است؛ این اصول صبغه ای دینی به خود می گیرد، زیرا با نظریه همانندی انسان با خدا و وظیفه اش درباره محبت به همنوعان وابسته است. اخلاق اصیل و شریف رواقی به طور برجسته در تعلیم رواقیان بزرگ این دوره، یعنی سنکا^۱، اپیکتتوس^۲ و مارکوس اورلیوس امپراطور^۳ آشکار است. در عین حال گرایش خاصی به مذهب التقاطی در حوزه رواقی چنانکه در دیگر حوزه ها مشهود است. به علاوه، حوزه رواقی فاقد علاقه علمی معاصر نبود؛ برای نمونه می توانیم از استرابون^۴ جغرافیدان یاد کنیم. ما خوشبختانه آثار رواقی وسیع و جامعی از این دوره در دست داریم، که ما را قادر می سازد که تصور روشنی از تعلیمات این حوزه و خصائص شخصیت های بزرگ آن حاصل کنیم. بدین ترتیب، از جهت نوشته های سنکا خوبی مجهزیم و چهار کتاب از هشت کتابی را در دست داریم که شامل گزارش فلاویوس آریانوس^۵ از درسهای اپیکتتوس است، در حالی که «تأملات» مارکوس اورلیوس به ما فیلسوف رواقی را بر تخت سلطنت روم نشان می دهد.

۱. آناتیوس سنکا اهل کوردوبا^۶ معلم و وزیر نرون^۷ امپراطور بود، و در اطاعت امر نرون بود که فیلسوف در ۶۵ میلادی رگ حیات خود را گشود. چنانکه از یک رومی انتظار می رود، سنکا بر جنبه عملی فلسفه، یعنی اخلاق، تأکید می کرد و در قلمرو اخلاق بیشتر با عمل کردن به فضیلت سروکار داشت تا با تحقیقات نظری در ماهیت فضیلت. وی معرفت عقلانی را برای

1. Seneca 2. Epictetus 3. Emperor Marcus Aurelius 4. Strabo
5. Flavius Arrianus 6. L. Annaeus Seneca of Cordoba 7. Nero

خود آن جستجو نمی‌کرد، بلکه از آن‌رو به فلسفه می‌پرداخت که آن را وسیله‌ای برای کسب فضیلت می‌دانست. فلسفه ضروری است، لیکن باید با در نظر داشتن يك غایت عملی در طلب آن بود. «ای کاش سخنان ما مفید بود نه لذت بخش — بیمار به دنبال پزشک سخنور نمی‌گردد.»^۸ کلام وی درباره این موضوع غالباً کلام توماس آکمپیس^۹ را به خاطر می‌آورد، مثلاً «دانستن بیشتر از حد کفایت در شمار افراط و تفریط است.»^{۱۰} صرف وقت در مطالعات به اصطلاح آزاد بدون در نظر داشتن غایت عملی اتلاف وقت است، «دانشی که واقعاً آزاد است یکی است و آن دانشی است که آدمی را آزاد می‌سازد.»^{۱۱} واز لو کیلیوس^{۱۲} دعوت می‌کند که از بازی ادبی تبدیل مطالب عالی به تردستیهای صرف و نحوی و جدلی دست بردارد.^{۱۳} سنکا تا حدی به نظریه‌های فیزیکی علاقه‌مند است، لیکن اصرار می‌ورزد که غلبه بر انفعالات و شهوات است که مطلب واقعاً مهم است و انسان را با خدا مساوی می‌سازد،^{۱۴} و او غالباً موضوعات فیزیکی را صرفاً به عنوان فرصتی برای گرفتن نتایج اخلاقی مورد استفاده قرار می‌دهد، مانند وقتی که از زلزله در کامپانیا^{۱۵} (۶۳ میلادی) به عنوان موضوعی برای يك گفتار اخلاقی استفاده می‌کند.^{۱۶} با وجود این، وی یقیناً مطالعه طبیعت را (تحت تأثیر پوزیدونیوس) می‌ستاید و حتی اعلام می‌کند که معرفت طبیعت را برای خودش باید جستجو کرد،^{۱۷} لیکن حتی در اینجا هم علاقه عملی و انسانی نمایان است.

سنکا از لحاظ نظری به ماتریالیسم کهن رواقی می‌پیوندد،^{۱۸} لیکن وی در عمل یقیناً خواهان آن است که خدا را به عنوان موضوعی متعالی بنگرد. این تمایل به ثنویت مابعدالطبیعی نتیجه طبیعی یا ملازم تمایل نمایان وی به ثنویت روان شناختی بود. درست است که او قائل به مادیت نفس است، لیکن در عین حال از کشمکش بین نفس و بدن و بین آرمانهای متعالی انسان و خواهشهای تن، با لحن افلاطونی سخن می‌گوید. «زیرا که بدن باری است بر این نفس و رنجی است برای آن که به زور وادارش می‌کند که در زنجیر قیود بماند.»^{۱۹}

۸. نامه‌ها (بی به لوکیلیوس)، ۵، ۷۵.

9. Thomas a Kempis

۱۰. نامه‌ها، ۸۸، ۳۶. ۱۱. نامه‌ها، ۸۸، ۲.

12. Lucilius

۱۲. نامه‌ها، ۷۱، ۶. ۱۴. نامه‌ها، ۷۳، ۱۳.

15. Campania

۱۶. مسائل طبیعی، ۶، ۳۲. ۱۷. مسائل طبیعی، ۶، ۴. ۱۸. نامه‌ها، ۶۶، ۱۲، ۱۱۷، ۲، ۵۷، ۸.

۱۹. نامه‌ها، ۱۲۰، ۱۴، ۶۵، ۱۶. مقایسه کنید با «آن روزی که از آن به عنوان آخرین روز می‌ترسی همواره فرشته‌ای

[سرنوشت] نگهبان توست.» نامه‌ها، ۱۰۲، ۲۶.

فضیلت راستین و ارزش و غنای حقیقی در درون ما قرار دارند: بضاعت‌های مادی سعادت حقیقی نمی‌بخشند بلکه عطایای موقت بخت‌اند که احمقانه است که به آنها اعتماد کنیم. «راه رسیدن به مال و ثروت به سبب فرومایگی مال و ثروت کوتاه است.»^{۲۱} سنکا، به عنوان ندیم کالیگولا^{۲۱} و کلودیوس^{۲۲} و معلم و وزیر ثروتمند نرون جوان، به ناسازگاری و ناهماهنگی عملی و دورویی و ریا متهم شد، لیکن باید به یاد داشت که تجربه واقعی وی از تباین بین ثروت زیاد و شکوه و جلال فراوان از یک سو و ترس دائمی از مرگ از سوی دیگر به انسانی با خلق و خوی او باید کمک کرده باشد تا خصیصه زودگذر و بی دوام ثروت و مقام و قدرت را دریابد. به علاوه، وی از این فرصت بی‌مانند برخوردار بود که انحطاط آدمی و شهوترانی و هرزگی را از نزدیک مشاهده کند. بعضی از نویسندگان قدیم شایعات بی‌اساسی درباره زندگی خصوصی سنکا سرهم کردند، به این منظور که نشان دهند که وی بر طبق اصول خویش زندگی نکرد.^{۲۳} اما حتی اگر بادر نظر گرفتن مبالغه و بدگویی مخالفانش، زندگی خود را بدون عدول از آرمان اخلاقیش نگذرانده باشد، امری که در مورد مردی در مقام و موقعیت او و پیوستگی او با درباری فاسد بسیار محتمل است،^{۲۴} نمی‌توان گفت که وی در تعلیمات و مواظبت خود صمیمی نبود. شناخت او از نیروی وسوسه و از تنزل مقام که حاصل حرص و طمع و جاه‌طلبی و شهوت‌پرستی است، شاید تا اندازه‌ای تجربه شخصی خود اوست، اما خیلی بیشتر ناشی از مشاهده‌اش درباره دیگران است و همین امر است که به قلم او و مواظبت اخلاقی او تاب و توان می‌بخشید. سنکا با وجود فصاحت و بلاغت می‌دانست پیرامون چه چیز سخن می‌گوید.

سنکا اگرچه از لحاظ نظری طرفدار اصل سنتی جبر^{۲۵} رواقی بود عقیده داشت که هر انسانی تنها اگر اراده کند که راه فضیلت را در پیش گیرد قدرت این کار را دارد. «به حد کافی قدرت پایداری را طبیعت عطا کرده است، کافی است که آن را به کار بندیم.»^{۲۶} به علاوه، خدا کسانی را که تلاش می‌کنند تا خود را بسازند کمک می‌کند. «خدایان پست نیستند [چرا که] آنان به سوی کسانی که به ایشان روی می‌آورند دست کمک می‌یازند. و تو اگر منکر این امر مشهود بشوی چه بدبخت هستی.»^{۲۷} انسانی که خود را می‌سازد و بر شهوات و انفعالات خود

۲۰. نامه‌ها، ۳، ۶۲.

21. Caligula 22. Claudius

۲۳. رجوع کنید به دیون کاسیوس Dion Cassius، ۶۱، ۱۰.

۲۴. مگر او خود معترف نیست که «در مورد خود سخن نمی‌گویم. من از آدم معمولی خیلی کمتر تا چه رسد به آدم

کامل؟» نامه‌ها، ۳، ۵۷. ۲۵. determinism، یا اصل موجبیت (وجوب ترتب معلول بر علت).

۲۶. نامه‌ها، ۷، ۱۱۶. ۲۷. نامه‌ها، ۱۷۳، ۱۵، ۴۳، ۵.

پیروز و غالب است و زندگی را بر طبق عقل سلیم و مستقیم رهبری می کند از اجداد عصر طلائی ما بهتر است، زیرا، اگر آنان بی گناه بودند، به واسطه جهل و فقدان اغوا و وسوسه نفس بی گناه بودند. «آنان دانا نبودند — مگر آنان از جهل به امور مبرّی بودند.»^{۲۸}

از آنجا که هدف سنکا تشویق مردم بود برای گام نهادن در طریق فضیلت و پایداری در آن راه علی رغم وسوسه و سقوط نفس، طبیعتاً ناگزیر بود که ایدئالیسم سخت اخلاقی رواقیان نخستین را تعدیل و ملایم کند. وقوف او بر کشاکش اخلاقی آن قدر بود که معتقد شود که انسان می تواند با تحوّل و دگرگونی ناگهانی قدم در راه فضیلت نهد. و بدین سان می بینیم که او قائل به سه طبقه از کارشناسان می شود. (يك) کسانی که بعضی از گناهان خود را ترك کرده اند، اما نه همه را؛ (دو) کسانی که برای دست کشیدن از گناهان و ترك شهوات بد به طور کلی راه حل یافته اند، ولو آنکه هنوز در معرض برگشت اتفاقی به حال نخستین هستند؛ (سه) کسانی که به فراسوی امکان بازگشت به حال نخستین رسیده اند، لیکن هنوز فاقد اعتماد به خود و آگاهی از حکمت خویشتن هستند. بنابراین به حکمت و فضیلت کامل نزدیک شده اند.^{۲۹} به علاوه، سنکا قبول دارد که از نعم خارجی، مانند ثروت، می توان برای غایات خیر استفاده کرد. انسان عاقل می تواند مالک ثروت خود باشد و نه برده اش. او درباره نحوه تأمین پیشرفت اخلاقی پند عملی می دهد، مثلاً به وسیله به کار بستن خودآزمایی روزانه، که خود وی اجرا می کرد.^{۳۰} کناره گیری و عزلت گزینی در خلوت و تنهایی بی فایده است، اگر شما در همان حال نکوشید که خود را تغییر دهید: تغییر مکان بالضروره به معنی تغییر دل نیست، و هر جا بروید باز هم باید با خود در کشمکش باشید. فهم اینکه چگونه داستان تطبیق سنکا با سن پول^{۳۱} توانست متداول شود آسان است، هنگامی که چنین عباراتی را می خوانیم: «ما هم بر همه چیز پیروز خواهیم شد و پاداش این پیروزی نه تاج است و نه اکلیل گل.»^{۳۲}

سنکا بر نظریه رواقی ارتباطی که میان آدمیان وجود دارد تأکید می کند، و به جای استغنائی انسان عاقل — استغنائی که با تحقیر دیگران توأم است — از ما دعوت می کند که به هموعان خود کمک کنیم و کسانی را که به ما آسیب و آزار رسانده اند ببخشاییم. «برای دیگران باید زندگی کنی، گر بخواهی که دیگران برایت زندگی کنند.»^{۳۳} وی به ضرورت خیرخواهی فعال اصرار می ورزد. «طبیعت به من امر می کند که برای آدمیان مفید باشم خواه آنان برده باشند یا

۳۰. درباره خشم، ۳، ۳۶، ۳.

۲۹. نامه ۵۵، ۸.

۲۸. نامه ۹۰، ۴۶.

۳۳. نامه ۴۸، ۲.

۳۲. نامه ۷۸، ۱۶، ۴.

آزاد، آزاد شده باشند یا آزاد زاده. هر جا انسانی هست جا برای خیرخواهی هست.»^{۳۴} «مواظب باش که در حالی که زنده‌ای محبوب همگان باشی و هنگامی که مُردی مورد آسف آنان.»

مع هذا تنبيه و مجازات بدکاران لازم و ضروری است. «آن که به پاکان آسیب و آزار می‌رساند پستی و بدی می‌اندوزد.»^{۳۵} اما مؤثرترین تنبیه به منظور اصلاح کردن، نرم‌ترین تنبیه است. تنبیه نباید از روی خشم یا میل به انتقام‌جویی اعمال شود (رجوع کنید به دربارهٔ خشم و دربارهٔ رحمت).

۲. اپیکتتوس اهل هیراپلیس^{۳۶} (در حدود ۵۰-۱۳۸ میلادی) در آغاز برده‌ای بود متعلق به يك عضو نگهبانان ویژه نرون، و هنگامی که آزاد شد به زندگی در رُم ادامه داد تا آنکه امپراطور دُمیتیانوس^{۳۷} فیلسوفان را اخراج کرد (۸۹ یا ۹۳ میلادی). وی سپس مدرسه‌ای در نیکوپلیس^{۳۸} در اپيروس^{۳۹} تأسیس کرد و احتمالاً تا هنگام مرگ خود در رأس آن مدرسه باقی ماند. در نیکوپلیس بود که فلاویوس آربیانوس در درسهای او حاضر می‌شد و هشت کتاب دربارهٔ مصاحبات (دیاتریبای) بر مبنای آن درسها تصنیف کرد. از این هشت کتاب ما چهار کتاب در دست داریم. آربان همچنین رسالهٔ آموزشی یا کتاب دَم دست (انخیریدیون)^{۴۰} دربارهٔ نظریات استادش منتشر کرد.

اپیکتتوس اصرار می‌ورزد که همهٔ آدمیان ظرفیت و استعداد برای فضیلت دارند و خدا به همهٔ آدمیان وسیلهٔ سعادت‌مند شدن، وسیلهٔ خصلت ثابت قدم شدن و کف نفس داده است. «پس طبیعت آدمی چیست؟ گاز گرفتن، لگد زدن، به زندان افکندن، گردن زدن؟ حاشا، بلکه نیکی کردن، با دیگران همکاری و تعاون نمودن، برای آنها آرزوی خوب داشتن.»^{۴۱} همهٔ آدمیان در آغاز شهودهای اخلاقی کافی دارند که بر آنها بتوانند حیات اخلاقی را بنا کنند. «کسانی را که خود شما بدون طرفداری ستایش می‌کنید بنگرید! آیا عادل را ستایش می‌کنید یا غیر عادل را، معتدل را یا غیر معتدل را، خویشان دار یا غیر خویشان دار را؟»^{۴۲} «بعضی چیزها هست که آدمیانی که بکلی منحرف و گمراه نیستند آنها را به وسیلهٔ مفاهیم مشترکی که همگان دارند دَر می‌یابند.»^{۴۳}

۳۵. قطعهٔ ۱۱۴.

۳۴. دربارهٔ زندگی سعادت‌آمیز، ۳، ۲۴.

36. Epictetus of Hierapolis

37. Emperor Domitian

38. Nicopolis

39. Epirus

40. handbook (Enchiridion)

۴۳. گفتارها، ۳، ۶، ۸.

۴۲. گفتارها، ۳، ۱، ۸.

۴۱. گفتارها، ۴، ۱، ۲۲.

مع هذا، هر چند همه آدمیان مبنای کافی برای ساختن حیات اخلاقی دارند، تعلیم فلسفی برای همگان ضروری است، تا بتوانند مفاهیم اولیه (پرولبیسئیس: پیش فرضها)ی خود را درباره خیر و شر در مورد اوضاع و احوال جزئی و خاص به کار ببرند. «مفاهیم اولیه برای همه آدمیان مشترك و عمومی است»،^{۴۴} لیکن کشمکش یا إشکالی ممکن است در کاربرد این مفاهیم اولیه نسبت به واقعیات خاص و جزئی پیش آید. همین است که تفاوت مفاهیم اخلاقی، به معنی مفاهیم به کار رفته، را در میان مردمان گوناگون و بین افراد مختلف تبیین می کند.^{۴۵} بنا بر این تعلیم و تربیت ضروری است، و تا آنجا که کاربرد صحیح اصول متکی بر استدلال و استدلال بر منطقی است، معرفت منطقی نباید خوار شمرده شود. اما امر مهم این نیست که آدمی معرفت جدل (دیالکتیک) صوری داشته باشد، بلکه این است که بتواند اصول خود را در عمل به کار ببرد، و بالاتر از آن، این است که آن اصول را در رفتار خود به کار بندد. دو عاملی که اصولاً در تعلیم و تربیت وجود دارد عبارتند از: (یک) فراگیری انطباق دادن مفاهیم اولیه طبیعی بر اوضاع و احوال خاص و جزئی بر طبق «طبیعت»، و (دو) یادگیری تشخیص بین اشیاء و اموری که در اختیار ماست و اشیاء و اموری که در اختیار ما نیست. ^{۴۶} اپیکتتوس، هم آواز با حوزه رواقی به طور کلی، به تمایز اخیر اهمیت بسیار می داد. کسب افتخار و ثروت، بر خورداری از سلامت مداوم، اجتناب از مورد بد رفتاری جسمانی یا بی عنایتی امپراطور واقع شدن، و اگر دادن مرگ یا مصیبت و بلا از خود یا دوستان و بستگان خود، این همه تنها وابسته به کوششهای هر انسان فردی نیست: پس باید مراقب باشد که قلب خود را به هیچ يك از این چیزها مشغول نسازد، بلکه تمام این حوادث و اتفاقات را برای خود یا بستگان و دوستان خود به عنوان سرنوشت و تقدیر، به منزله اراده خداوند، بپذیرد: او باید همه این گونه وقایع را بدون طغیان و تمرد یا ناخشنودی و ناخرسندی، به این عنوان که بیان و ظهور «اراده الهی» است، قبول کند. پس چه چیز در اختیار انسان است؟ قضاوتهايش درباره حوادث و نیز اراده اش: او می تواند بر اینها تسلط داشته باشد، و خودآموزی انسان عبارت است از نیل به قضاوت و حکم درست و اراده صحیح. «ماهیت خیر و شر در طرز تلقی اراده قرار دارد»،^{۴۷} و این اراده در اختیار آدمی قرار می گیرد، زیرا «اراده می تواند بر خود تسلط یابد، اما هیچ چیز دیگر نمی تواند بر آن مسلط شود». ^{۴۸} بنا بر این آنچه واقعاً برای انسان واجب است اراده کردن و خواستن فضیلت است، اراده کردن و خواستن پیروزی برگناه. «کاملاً مطمئن باش که هیچ چیز رام شدنی تر از

۴۷. گفتارها، ۱، ۴۹.

۴۶. در همان جا.

۴۵. در همان جا.

۴۴. گفتارها، ۱، ۲۲.

۴۸. در همان جا.

نفس انسانی نیست. تو باید اراده خود را به کاربری، نتیجه حاصل می شود، و خوب هم حاصل می شود؛ و به عکس، مراقبت و هوشیاری خود را کم کن، همه چیز از دست می رود، زیرا خرابی از درون ناشی می شود و مدد نیز از درون می آید.^{۴۹} گناهان از لحاظ مادی مختلفند، اما از لحاظ اخلاقی در اینکه همه مستلزم يك اراده منحرف و گمراهند مساوی اند. فائق آمدن بر این اراده منحرف و اصلاح آن از همه کس برمی آید. «آیا نمی خواهی به خود کمک کنی؟ و چقدر این کمک آسان است؟ نیازی نیست که هیچ انسانی را بکشی یا زندانی کنی یا با او با تحقیر رفتار کنی یا به دادگاهها بروی. تو باید فقط با خود سخن بگویی. بسیار آسان متقاعد خواهی شد؛ هیچ کس در متقاعد کردن تو از تو تواناتر نیست.»^{۵۰}

اپیکتوس به عنوان وسیله عملی برای پیشرفت اخلاقی بررسی و مراقبه روزانه باطن و وجدان (که به کار بستن صادقانه آن به جانشین سازی عادات خوب به جای عادات بدرهمنمون می شود)، اجتناب از رفقا و معاشران بد و پرهیز از فرصتهای گناه، مراقبت دائمی خود، و غیره را توصیه می کند. ما نباید از سقوطهای خود دلسرد و مأیوس شویم بلکه باید استقامت بورزیم و کمال مطلوبی از فضیلت، مثلا سقراط یا زنون، را نصب العین خود قرار دهیم. همچنین، «... به خاطر داشته باش که دیگری از بالا بر آنچه اتفاق می افتد مراقبت می کند و تو باید بیشتر از این یا آن انسان او را خوشنود کنی.»^{۵۱} وی در جریان پیشرفت اخلاقی سه مرحله تشخیص می دهد: (يك) به آدمی آموخته می شود که امیال خود را بر طبق عقل صحیح نظم دهد، خود را از عواطف فاسد آزاد کند و به آرامش نفس نائل شود.

(دو) آدمی در عمل، برای انجام وظیفه (توکاتکن)، برای آنکه همچون يك پسر، برادر، شهر وند حقیقی رفتار کند تربیت می شود.

(سه) مرحله سوم به حکم و تصدیق مربوط است، و «هدف آن مطمئن ساختن و تأمین دو مرحله دیگر است، به طوری که حتی در خواب، مستی، یا مالیخولیا ما نگذاریم که هیچ عرضه ای بدون آزمایش بگذرد.»^{۵۲} به این ترتیب يك حکم درست و بی خطای اخلاقی حاصل می شود.

وظایف و تکالیف نسبت به خود باید با پاکیزگی و نظافت تن آغاز شود. «من در واقع ترجیح می دهم که يك جوان، وقتی که نخستین بار به فلسفه روی می آورد، با موهائی بدقت شانه کرده به سوی من بیاید، تا با موهای کثیف و ژولیده.»^{۵۳} یعنی، اگر آدمی برای پاکیزگی طبیعی و

۴۹. گفتارها، ۱۶.۹.۴. ۵۰. گفتارها، ۱۳.۹.۴. ۵۱. گفتارها، ۱.۳۰.

۵۲. گفتارها، ۲.۳. رجوع کنید به فصل ۱۸ (پایان). ۵۳. گفتارها، ۴.۱۱.۲۵.

زیبایی احساسی دارد بیشتر امید ترفیع او برای ادراک زیبایی اخلاقی هست. اپیکتوس خویشتن‌داری، اعتدال، و عفت و پاکدامنی را تلقین و تکرار می‌کند، و زناکار را، مثلاً، مورد سرزنش قرار می‌دهد. سادگی را باید پرورش داد، هر چند در جستجوی ثروت بودن، اگر برای غایات خیر انجام شود، عیبی ندارد. «اگر من بتوانم ثروت به دست آورم، و در عین حال خود را معتدل و دیندار و سرفراز نگه دارم، راهش را به من نشان بده من بدان راه خواهم رفت. اما اگر از من بخواهی که چیزهایی را که خیرند و از آن من اند، از دست بدهم تا تو بتوانی چیزهایی را به دست آوری که خوب نیستند، بین چقدر بی انصاف و نادانی.»^{۵۴} (این سخن درباره مردمی است که دوستی را وامی‌دارند که پول به دست آورد تا خود نیز بتوانند از آن برخوردار شوند.) مانند همه رواقیان، اپیکتوس صداقت و وفاداری را ستوده است.

باید پرهیزکاری حقیقی را تشویق کرد. «درباره دینداری نسبت به خدایان، بدان که عنصر عمده داشتن عقاید صحیح درباره آنهاست، و سپس اطاعت کردن از آنان، و تسلیم شدن به آنها در هر حادثه‌ای، و تن در دادن به آن از روی اراده و اختیار، چنانکه گویی از روی بالاترین مشورتها و تدبیرها انجام یافته است.»^{۵۵} الحاد^{۵۶} و انکار مشیت و عنایت الهی، هم کلی و هم جزئی، محکومند. «درباره خدایان، بعضی هستند که می‌گویند که يك وجود الهی موجود نیست؛ و بعضی دیگر می‌گویند که در واقع موجود است، لیکن بی‌کار و بی‌توجه است، و برای چیزی دوراندیشی و فکر پیشین ندارد؛ و دسته سوم می‌گویند که چنین وجودی هست، و فکر قبلی نیز دارد، لیکن فقط نسبت به اشیاء بزرگ و آسمانی، اما نه درباره چیزی روی زمین؛ و گروه چهارم می‌گویند که او فکر درباره اشیاء هم در آسمان و هم در زمین دارد، لیکن فقط به طور کلی و نه درباره هر چیز به طور جدا و طبقه پنجمی وجود دارد، که از جمله اُدوسوس^{۵۷} و سقراط هستند، که می‌گویند 'من بی علم تو نمی‌توانم از جای حرکت کنم.'^{۵۸}

ازدواج و خانواده بر وفق عقل سلیم است، هر چند «مبلغ» (فرستاده، مأمور) می‌تواند عزب باقی بماند تا برای کار خود آزاد باشد.^{۵۹} فرزند باید همواره از پدر اطاعت کند، مگر آنکه پدر به چیزی خلاف اخلاق فرمان دهد. میهن پرستی و سهم فعال داشتن در زندگی عمومی مورد تشویق است — که تا اندازه‌ای [با دیگر عقاید رواقیان] ناسازگار است — اما جنگ محکوم است و حاکم باید تبعیت و وفاداری تبعه خود را به وسیله نمونه و سرمشق خود و از طریق توجه و

۵۴. کتاب تم دست، ۲۴.

۵۵. کتاب تم دست، ۳۱.

56. Atheism 57. Odysseus

۵۹. رجوع کنید به گفتارها، ۳، ۲۲، ۳، ۲۶، ۶۷.

۵۸. گفتارها، ۱، ۱۲.

علاقه به آنها همراه با فداکاری و از خود گذشتگی به دست آورد.

مع‌هذا مرام جهان وطنی (سیاست جهانی) و عشق انسانیت از میهن پرستی محدود و کوتاه نظرانه برتر است. خدا همهٔ آدمیان را پدر است و بالطبع همهٔ آنها با هم برادرند. «آیا نمی‌خواهی به یادآوری که کیستی و بر کی فرمان می‌رانی؟ نمی‌خواهی به یاد بیاوری که آنها خوشاوندان نزدیک یکدیگرند و بالطبع برادران یکدیگرند و همه فرزندان زنوس اند؟»^{۶۰} به همهٔ آدمیان باید محبت بورزیم و نباید بدی را با بدی پاسخ دهیم. «این تصور که دیگران ما را به آسانی تحقیر خواهند کرد مگر آنکه ما به هر طریق ممکن به کسانی که نخست به ما دشمنی نشان می‌دهند آسیب و آزار برسانیم، کار مردم پست و فرومایه و احمق است، زیرا این مستلزم آن است که ناتوانی برای آسیب زدن را دلیل بر قابل تحقیر بودن ما بدانند، در صورتی که در واقع آدم قابل تحقیر کسی نیست که نمی‌تواند آسیب برساند بلکه کسی است که نمی‌تواند نیکی کند.»^{۶۱} اما اپیکتوس مجازات را بیش از سایر رواقیان رد نمی‌کرد. آنان اصرار داشتند که تخطی از قانون مستحق مجازات است، لیکن این مجازات باید پس از مشورت کافی صورت گیرد نه از روی خشم شتابزده، و آمیخته به رحمت باشد و چنان طرح ریزی شده باشد که نه تنها بازدارنده بلکه همچنین تدبیری برای علاج متخلف باشد.

در گفتارها، ۳، ۲۲ اپیکتوس فصلی به مذهب کلبی اختصاص می‌دهد، که در آن فیلسوف کلبی به عنوان واعظ حقیقت دربارهٔ خیر و شر، به عنوان سفیر خداوند، ظاهر می‌شود. اپیکتوس بدون اینکه با نظر کلبیان مبنی بر تحقیر علم همداستان باشد ظاهراً بی‌تفاوتی کلبی نسبت به کالاها و اشیاء خارجی را تحسین می‌کند. این به هر حال طبیعی است که برای اپیکتوس سعادت وابسته است به آن چیزی که به تهایی در قدرت و اختیار ما و مستقل از شرایط خارجی است — یعنی، ارادهٔ ما، اندیشه‌های ما دربارهٔ اشیاء، و استفاده‌ای که ما از اندیشه‌های خود می‌کنیم. اگر ما سعادت خود را در مال و منالهایی جستجو می‌کنیم که تحصیل و تملک دائمی آنها در اختیار ما نیست، در حقیقت ما بدبختی را به خود فرامی‌خوانیم. بنابراین ما باید امساک پیشه کنیم — آنچه کای آنچه: خودداری کن و پرهیزکار باش — و سعادت را در درون خود بجویم.

(دکتر پراشر دربارهٔ مدیر یک آسایشگاه سوئیسی سخن می‌گوید، که عادت داشت به بیماران خود که دچار ضعف اعصاب و خستگی روانی بودند نسخه‌ای از ترجمهٔ آلمانی انخیریدیون (رسالهٔ اپیکتوس) بدهد، و آن را کمک با ارزشی در فراهم کردن معالجه و شفای

۳. مارکوس اورلیوس، امپراتور روم از ۱۶۱ تا ۱۸۰ میلادی، «تأملات» خود را در دوازده کتاب به صورت کلمات قصار به زبان یونانی تصنیف کرد. وی اپیکتتوس را سخت می‌ستود،^{۶۳} و با اپیکتتوس و سنکا در دادن صبغه دینی به فلسفه خود وحدت نظر داشت. بعلاوه می‌بینیم که مارکوس اورلیوس تأکید را بر عنایت الهی و نظم عاقلانه جهان، رابطه نزدیک بین انسان و خدا، وظیفه عشق و محبت به همنوعان خود قرار داده است. بدین ترتیب امپراتور رحم و شفقت را بجای نقص و ناتوانی انسانی تعلیم می‌دهد. «وقتی کسی به تو بدی می‌کند، فوراً ببین که دیدگاه خوب یا بدی که او را بد راهنمایی کرده است کدام است. به محض آنکه این نکته را دریافتی برای او متأسف خواهی شد، نه متعجب یا خشمگین. زیرا عقیده خودت درباره امر خوب یا همان عقیده اوست یا چیزی نو عاً شبیه آن، که در این صورت به خطای او با نظر گذشت خواهی نگریست. یا، فرض کنیم که عقیده خودت درباره خوب و بد تغییر کرده است، خواهی دید که عفو و اغماض نسبت به خطای او آسانتر حاصل می‌شود.»^{۶۴} «این موهبت خاص انسان است که حتی کسانی را که مرتکب اشتباه بزرگ می‌شوند دوست بدارد؛ این حالت وقتی پدید می‌آید که تصدیق کنیم که آدمیان برادران ما هستند، و خطا از روی نادانی صورت گرفته است، و در اندک زمان ما هر دو خواهیم مُرد، و از همه مهمتر اینکه صدمه و آسیبی به ما نرسیده است، زیرا خود درونی ما بدتر از آنچه قبلاً بود نشده است.»^{۶۵} تأکید بر خیر خواهی فعّالانه است. «آیا چشم برای اینکه می‌بیند یا پا برای اینکه راه می‌رود پاداشی می‌خواهد؟ درست همان گونه که چشم و پا برای چنین غایتی وجود دارند، و درست همانطور که آنها پاداش خود را در تحقق قانون وجودشان می‌یابند، همین طور هم انسان برای مهربانی و لطف ساخته شده است، و هر بار که عملی از روی محبت انجام می‌دهد یا خیر عمومی و مشترکی را پیش می‌برد، بدان وسیله قانون وجود خویش را اجرا می‌کند و به خویشتن خویش می‌رسد.»^{۶۶} «بشر را دوست بدار، از خدا اطاعت کن.»^{۶۷}

مارکوس اورلیوس تمایل قطعی و مصمم برای کنار زدن ماتریالیسم رواقی نشان می‌دهد. وی در واقع به یگانه‌نگاری رواقی پیوست، چنانکه در قطعه ذیل دیده می‌شود: «ای جهان، همه چیز با من که با تو هماهنگم هماهنگ است. آنچه برای تو در فصل و موسم مناسب است برای

۶۲. اوبروگ پراشتر، ص ۴۹۸، یادداشت. ۶۳. تأملات، ۷، ۱. ۶۴. تأملات، ۷، ۲۶.
 ۶۵. تأملات، ۷، ۲۲. ۶۶. تأملات، ۹، ۴۲. ۶۷. تأملات، ۷، ۳۱.

من نه خیلی زود است و نه خیلی دیر. همه چیزها برای توست، همه چیزها در توست، همه چیزها به تو برمی گردد. شاعر می گوید، شهر عزیز سِکروپس^{۶۸}؛ و آیا تو نمی خواهی بگویی، شهر عزیز زئوس؟»^{۶۹} به علاوه، امپراطور آداب و تشریفات صوری آیین شرك را به دقت رعایت می کرد، امری که تا اندازه ای توجیه می کند که چرا در مدت سلطنت خود به زجر و آزار مسیحیان می پرداخت؛ در نظر او اجرای فرایض مربوط به پرستش معمول در مدینه تکلیف هر شهروند خوبی بود. اما اگر چه مارکوس اورلیوس به یگانه انگاری رواقی می پیوندد مایل است که ماتریالیسم را با تقسیم انسان به سه جزء — سوما (تن)، پسوخه (روان) و نوس (عقل) — بالا ببرد، پسوخه مادی است اما نوس صریحاً از هر چهار عنصر، و بنابراین — اگر لااقل از لحاظ منطقی سخن گوئیم — از ماده متمایز است. عقل (نوس) یا خرد (تو نوئرون) انسانی از خرد جهان ناشی می شود، که بهره بخش (اپوسپازما) از جانب خداوند،^{۷۰} و مدیر و مدبر (تو هِگمونیکون) است.^{۷۱} تأثیر مذهب افلاطونی روشن است، لیکن ممکن است که امپراطور، که کلودیوس سِوروس^{۷۲}، يك مشائی، را به عنوان یکی از معلمان خود داشت،^{۷۳} تحت تأثیر نظریه ارسطو نیز بوده باشد.

عقل (نوس) سروشی (دیمون: فرشته رهنما) است که خداوند به هر انسانی داده است تا راهنمای او باشد، و این سروش صدور و تجلی الوهیت است. پس نتیجه می شود که هر کسی که از اوامر سروش و فرشته رهنما که اوامر عقل است سرپیچی کند، نه تنها به طور غیر عقلانی بلکه از روی بیدینی عمل کرده است. بدین سان رفتار خلاف اخلاق بیدینی است.^{۷۴} «با خدایان بزی، و کسی با خدایان می زید که نفس راضی از نصیب و قسمت خود را به آنها تقدیم کند و سر و کارش با اراده خدا باشد، حتی آن جزء و ذره زئوس که زئوس به هر انسانی داده است تا ناظر و حاکم وی باشد، یعنی، ذهن و عقل او.»^{۷۵} اجتناب از شرارت و بدی در اختیار انسان است. «و اما راجع به اموری که حقیقه شرند، همچون ردیلت و شرارت، چنین چیزهایی را آنان (خدایان) در اختیار خود انسان گذاشته اند، که او اگر بخواهد بتواند از آنها پرهیز کند.»^{۷۶} مارکوس اورلیوس، بر طبق سنت رواقی، فقط فنا ناپذیری محدود را می پذیرد. اگر چه وی، مانند سنکا، بردوگانه انگاری بین نفس و بدن اصرار می ورزد و مرگ را به عنوان رهایی و آزادی

68. Cecrops

۶۹. تأملات، ۲۳، ۴. ۷۰. تأملات، ۲۷، ۵. ۷۱. تأملات، ۱۱، ۱۲.

72. Claudius Severus

۷۳. کاپیتولینوس (Capitolinus)، زندگینامه مارکوس آنتونینوس پینوس، ۳، ۳.
۷۴. ۱۱، ۱۳، ۲، ۱۰۷، ۲۰. ۷۵. تأملات، ۲۷، ۵. ۷۶. تأملات، ۱۱، ۲.

توصیف می‌کند،^{۷۷} نه تنها امکان «جذب ثانوی» نفس را در حریق جهانی، بلکه همچنین امکان این را که نفس به موجب تغییر دائمی در طبیعت دوباره در عقل جهانی جذب شود، جاز می‌شمارد — مطلبی که امپراطور، که جریان پدیده‌ها را به یک رودخانه تشبیه کرده است، مفصلاً مورد بحث قرار داده است.^{۷۸} در هر حال نفس بعد از مرگ تنها از بقا و دوام محدودی برخوردار است.^{۷۹}

کلیان، التقاطیان، شگاکان^۱

۱. کلیان

فساد اخلاقی در امپراطوری رومی طبیعتاً احیای مذهب کلیبی را باعث شد، و نوشتن نامه‌هایی به نام کلیان قدیم ظاهراً به قصد آن بود که این تجدید حیات را تسهیل کند. بدین ترتیب ما ۵۱ نامه به نام دیوگنس (دیوجانس) و ۳۶ نامه به نام کراتس در دست داریم.

رواقیان رومی از نوع سنکا اصولاً اعضاء بالاترین طبقات جامعه را مخاطب قرار می‌دادند، مردانی که به آن حلقه‌ای متعلق بودند که طبیعتاً به زندگی درباری کشیده شده بود، و بالاتر از همه، مردانی که آرزوی فضیلت و آرامش نفس داشتند، اما در عین حال به سبب احساس عشق به زندگی تجملی اشرافی گمراه شده بودند، کسانی که قدرت لذات جسمانی و جاذبه گناه را احساس می‌کردند و مع‌هذا از لاپالایگریها خسته شده بودند و آماده بودند که هر دستی را که برای یاری آنها دراز شده بود بگیرند و نگاه دارند. اما علاوه بر اشرافیت (اریستوکراسی) و ثروتمندان توده‌های مردم بودند، که تا اندازه معینی به سبب آرمانهای بشر دوستانه که رواقیان در میان اربابان نشان تبلیغ و ترویج می‌کردند توانستند سود ببرند، لیکن مستقیماً با مردانی نظیر سنکا تماس نداشتند. برای رفع نیازهای روانی و اخلاقی توده‌ها نوع دیگری «رسول» ظهور کرد، یعنی نوع واعظ یا فرستاده کلیبی. این مردان، رهبر زندگی و عاظ سیار بودند، فقیر و وارسته که هدف آنها «ارشاد» توده‌هایی بود که به آنها گوش فرا می‌دادند — مانند وقتی که آپولونیوس تیانی^۲ مشهور (که بیشتر به داستان مذهب نوفیناغوری متعلق است)، عارفی که کارهای معجزه‌نا از او گزارش داده‌اند، رقابت در روحیه عمومی را برای سکنه آسیمرنا^۳، که به سبب دسته‌بندی از هم جدا شده بودند، موعظه می‌کرد، یا درباره فضیلت برای جمعیتی که در

1. Cynics, Eclectics, Sceptics.

2. Apollonius of Tyana 3. Smyrna

المیباگرد آمده بودند تا بازیها و مسابقات را تماشا کنند سخنرانی می کرد^۴ — مانند وقتی که موسونیوس^۵ (که علی رغم وابستگیش به مذهب کلیبی، عملاً به حوزه رواقی تعلق داشت و معلم اپیکتوس بود)، با آنکه خطر مرگ او در میان بود برای سر بازان و سیاسیان^۶ و ویتلیوس^۷ درباره برکات صلح و ترس و وحشت از جنگ مدنی نطق می کرد^۸ یا بیدینی را محکوم می کرد و خواستار فضیلت هم از مردان و هم از زنان می شد. آنان غالباً مردانی دارای شهامت و جرأتی تزلزل ناپذیر بودند، چنانکه از نمونه موسونیوس که هم اکنون توصیف شد می توان دید، یا از بی اعتنائی و مقاومت دمتریوس^۹ در برابر نرون: «تو مرا به مرگ تهدید می کنی، اما طبیعت تو را تهدید می کند.»^{۱۰} دمتریوس، که سنکا در نوشته های خود او را ستوده است، تراسیا^{۱۱} را در آخرین ساعات عمر با گفتاری درباره نفس و سرنوشت آن تسلی و دلداری داد.^{۱۲}

لوکیانوس^{۱۳} و عاظ کلیبی را سخت مورد انتقاد قرار می دهد، مخصوصاً برای روشهای بدشان، فقدان فرهنگشان، درستی و بی ادبی و مسخرگیشان، پستی و وقاحتشان. لوکیانوس مخالف و دشمن هر گونه هواخواهی جدی و با حرارت بود، و اشتیاق و التهاب دینی و تجلیل و تمجید «عرفانی» برای او تنفر آور بود، به طوری که غالباً بی شک و تردید نسبت به کلیبان به سبب فقدان همدمی و تفاهمش رفتاری غیر عادلانه و نامنصفانه داشت؛ اما باید به خاطر داشت که لوکیانوس در انتقاد خود تنها نبود، زیرا مارتیال^{۱۴}، پترونیوس^{۱۵}، سنکا، اپیکتوس، دیون خروسوستوم^{۱۶} و دیگران در محکوم کردن بدزبانی و بدرفتاری که بدون تردید واقعی بود توافق داشتند. بعضی از کلیبان یقیناً دغل باز و شیاد و لوده و مسخره بودند که نام فلسفه رازش می کردند، چنانکه دیون خروسوستوم آشکارا بیان می کند.^{۱۷} به علاوه، بعضی از آنان تسلیم یک خودخواهی نفرت انگیز و فاقد ذوق و سلیقه پسندیده و احترام شایسته بودند، مانند وقتی که همان دمتریوس، که نرون را مورد اخطار و محکومیت قرار داد به خود اجازه داد که به امپراطور و سیاسیان، که مانند نرون نبود، توهین و بی احترامی کند — یا مانند هنگامی که پرگریوس^{۱۸}،

۴. فیلوستر اتوس (آتی)، [زندگی نامه] آپولونیوس تیانی، ۸.۴: ۴، ۳۱.

5. Musonius 6. Vespasian 7. Vitellius

۸. تاکیوس، تاریخ، ۳، ۸۱.

9. Demetrius

۱۰. اپیکتوس، گفتارها، ۱، ۲۵.

11. Thræsea

۱۲. تاکیوس، سالنامه ها، ۱۶، ۳۴.

13. Lucian 14. Martial 15. Petronius 16. Dion Chrysostom

۱۷. مثلا خطابه ها (Orations)، ۹، ۳۲.

18. Peregrinus

امپراطور آنتونیوس پیوس^{۱۹} را مورد حمله و اعتراض قرار داد.^{۲۰} (وسپاسیان به دمتریوس توجهی نکرد، درحالی که رئیس شهر بانی فقط به پرگرنیوس گفت که شهر را ترك کند. اما کلیبی که علناً به تیتوس^{۲۱} برای مراده اش با پرنیس^{۲۲} درتئاتر حمله کرد تازیانه خورد، و حال آنکه هر وس^{۲۳}، که آن کار را تکرار کرد، گردن زده شد.)^{۲۴} لویکیانوس متمایل است که بدترین تفسیر را درباره رفتار کلیبان ارائه دهد. بدین ترتیب، وقتی پرگرنیوس — موسوم به پروتوس^{۲۵} — که در فلسطین مسیحی شده بود، لیکن بعداً به صف کلیبان ملحق شد، در نظر عموم خود را در المپیا به قصد مرگ سوزاند تا نمونه ای از تحقیر مرگ ارائه دهد، تا از اسوه کلیبی، هراکلیس^{۲۶}، تقلید کند و خود را با عنصر خدایی متحد سازد، لویکیانوس بر آن است که عمل او صرفاً از روی عشق به شهرت — کنودوکسیا — بود.^{۲۷} انگیزه غرور باطل کاملاً ممکن است به فکر راه یافته باشد، اما نمی تواند تنها انگیزه عمل پرگرنیوس باشد.

با وجود این، علی رغم افراط و زیاده روی و گزاف گوئی و علی رغم وجود شیادان و مسخرگان مذهب کلیبی را نمی توان اساساً و از ریشه محکوم کرد. دیموناکس^{۲۸} (در حدود ۵۰-۱۵۰ میلادی) برای خوبیش در آن مورد احترام عموم بود،^{۲۹} و وقتی که آنتیان در نظر گرفتند که نمایشهای قهرمانانه در شهر برپا کنند وی به آنان توصیه کرد که قبل از هر چیز «قربانگاه رحمت» را ویران کنند. هر چند در وضع و حال خویش ساده و کم خرج بود ظاهراً از اینکه غیر عادی به نظر آید اجتناب می کرد. وقتی به اتهام بیدینی به دادگاه آنتی احضار شد، زیرا از تقدیم قربانی امتناع ورزید و آشنایی با اسرار الثوسی^{۳۰} را رد کرد، پاسخ داد که خداوند نیازی به قربانی ندارد، و درباره اسرار الثوسی هم باید گفت که، اگر حاوی الهام نویدبخشی برای انسان باشند، او باید آن را در میان همه مردم انتشار دهد، در صورتی که اگر دارای ارزشی نباشند، احساس می کند که موظف است مردم را از آنها بر حذر دارد.^{۳۱} انومائوس اهل

19. Antonius Pius

۲۰. سوتونیوس، وسپاسیان، ۱۳؛ دیون کاسیوس، ۶۶، ۱۳؛ لویکیانوس، درباره مرگ پرگرنیوس، ج، ۱۸.

21. Titus 22. Berenice 23. Heros

۲۴. رجوع کنید به دیون کاسیوس، ۶۶، ۱۵.

25. Proteus 26. Heracles

۲۷. درباره مرگ پرگرنیوس، ۴، ۲۰ به بعد.

28. Demonax

۲۹. رجوع کنید به دیموناکس (لویکیانوس).

30. Eleusinian

۳۱. دیموناکس، ۲.

گادارا^{۳۲} افسانه‌های شرك آلود مبتنی بر انسان‌انگاری خدایان را رد کرد و احیاء عقیده به پیشگویی و سروشهارا سخت مورد حمله و اعتراض قرار داد. وی گفت سروشها فریب محض است، در صورتی که به هر حال انسان دارای اختیار و اراده آزاد است و تنها خود انسان مسؤول اعمال خویش است. جولیان مرتد^{۳۳}، قهرمان مذهب شرك، از خاطرۀ مردی مانند انومائوس، که سروشهای مذهب شرك را مورد حمله قرار داده بود، اظهار نفرت و انزجار می‌کند.^{۳۴}

يك واعظ مشهور و محترم کلبی دیون خروسوستوم بود، که در حدود ۴۰ میلادی متولد شد و، در هر حال، در سلطنت امپراطور ترازان (ترایانوس)^{۳۵} بخوبی زندگی کرد. وی از يك خانواده اشرافی پروسا (بیثونیا)^{۳۶} و در آغاز يك سخنور و سوفسطایی بود. در سال ۸۲ در مدت سلطنت امپراطور دُمیتیانوس^{۳۷} که به تبعید از بیثونیا و ایتالیا محکوم شد، با زندگی آواره و سرگردان فقر و بینوایی به سر بُرد. در طی دورۀ تبعید دستخوش نوعی «تغییر کیش» شد و يك واعظ سیار کلبی با رسالتی برای توده‌های مستمند امپراطوری گردید. دیون روش خطابی خود را حفظ کرد و در «خطابه‌ها»ی خویش دوست داشت که حقایق اخلاقی را که بیان می‌کرد به صورت جذاب و ظریف و زیبا بیارید؛ اما هر چند این نکته در مورد سنت خطابی درست است، وی در مواعظ خود درباره زیستن بر طبق اراده الهی، درباره کمال مطلوب اخلاقی، درباره به کار بستن فضیلت حقیقی و درباره عدم کفایت تمدن مادی محض اصرار می‌ورزید. در وصف او ویویا^{۳۸} وی زندگی روستایی فقیرانه را به عنوان اینکه طبیعی تر و آزادتر و خوشتر از زندگی شهرنشین ثروتمند است توصیف می‌کند؛ لیکن ذهن خود را همچنین با این مسأله مشغول می‌دارد که چگونه فقیر در شهرها می‌تواند رضایت بخش‌ترین زندگی را داشته باشد بدون اینکه در آرزوی تجمل باشد یا خود را در آنچه برای نفس یا بدن مضر است گرفتار کند. وی به مردم تارسوس^{۳۹} آگاهی و هشدار داد که آنان معنی و مفهوم نادرست و غلطی از ارزشها دارند. سعادت، نه در ساختمانهای مجلل و با شکوه و ثروت و زندگی لذت‌بار بلکه در خویش داشتن داری و عفت و عدالت و دینداری حقیقی یافت می‌شود. تمدنهای مادی گرایانه بزرگ گذشته — مثلاً آشور^{۴۰} — از میان رفته است، همان گونه که امپراطوری بزرگ اسکندر

32. Oenomaus of Gadara 33. Julian The Apostate

۳۴. جولیان، سروشها ((Oracles)), ۷، ۲۰۹.

35. Trajan 36. Prusa (Bithynia) 37. Donitian

۳۸. جزیره ای نزدیک آتیک. — م.

39. Tarsus 40. Assyria

منقرض شده و پلا^{۴۱} به تلی از آجر مبدل گشته است.^{۴۲} وی برای مردم اسکندریه دربارهٔ رذایل و شهوت حسی، شان، دربارهٔ فقدان عظمتشان و علائق مبتذلشان سخنرانی کرد.^{۴۳} علائق اجتماعی دیون او را به طرف مذهب رواقی کشانید و وی نظریه‌های رواقی دربارهٔ هماهنگی جهان و دربارهٔ جهان وطنی را مورد استفاده قرار داد. همان گونه که خدا بر عالم حکومت می‌کند، همین طور پادشاه بر کشور حکم می‌راند، و همان گونه که عالم یک هماهنگی پدیده‌های متعدّد است، همین طور کشورهای فردی نیز باید حفظ شوند، لیکن به طریقی که در صلح و سازش و مراودهٔ آزاد با یکدیگر زندگی کنند. علاوه بر تأثیر مذهب رواقی، دیون ظاهراً تحت تأثیر پوزیدونیوس بود و از او تقسیم سه بخشی الهیات، یعنی بخش فلاسفه، بخش شاعران و بخش آیین پرستش رسمی یا کشوری را اخذ کرد. وی بعد از پایان دورهٔ تبعید در زمان دمیتریانوس، محبوب و مقرب تراژان شد، که عادت داشت فیلسوف را به میز غذای خود دعوت کند و او را همچون یک رفیق در آرا به اش سوار کند، اگرچه ادعای آن را نداشت که سخنان دیون را می‌فهمد. «آنچه می‌گویی نمی‌فهم ولی تو را مانند یک دوست دوست دارم.»^{۴۴} در برابر دربار تراژان بود که دیون بعضی از خطابه‌های خود را ایراد کرد، و پادشاه ایدئال را با جبار^{۴۵} مقابل نهاد. پادشاه حقیقی شبان مردم خویش است که از جانب خدا برای خیر اتباع خود گماشته شده است. او باید حقیقهٔ مردی باشد دیندار و با فضیلت، پدر مردم خویش، کارگری سخت کوش و دشمن چالوسان و متملقان.

در نظر دیون خروستوم تصور خدا در نزد همهٔ آدمیان فطری و عام است، که از تأمل در صُنع و مشیت الهی در جهان به آگاهی کامل آدمی درمی‌آید. مع هذا خدا از ما پنهان است، و ما همچون اطفال کوچکی هستیم که دست خود را به سوی پدر یا مادر خود دراز می‌کنند.^{۴۶} اما هر چند خداوند در ذات خود از ما پوشیده و پنهان است، ما طبیعتاً می‌توانیم سعی کنیم او را به بهترین وجه ممکن تصور کنیم، و این کار را شاعران به بهترین صورت انجام داده‌اند. هنرمندان نیز در همین کار می‌کوشند، اگرچه به نحوی نارساتر و ناکافی‌تر، زیرا هیچ مجسمه‌ساز یا نقاشی نمی‌تواند ماهیت خداوند را تصویر کند. با این همه، با تصویر کردن خدا به صورت انسانی مرتکب خطائی نمی‌شوند، زیرا کاملاً طبیعی است که به عالیترین موجودی

۴۱. Pella: پایتخت قدیم مقدونیه، زادگاه اسکندر. — م.

۴۲. خطابه‌ها، ۳۳.

۴۳. خطابه‌ها، ۳۲.

۴۴. فیلوستراتوس، زندگی سوفسطائیان، ۱، ۷.

متوسل شوند که ما از او به عنوان صورت خدا تجربه مستقیم داریم. بعدها ما نشانه‌هایی از يك مذهب کلبی مسیحی شده پیدا می‌کنیم، مثلاً در شخص ماکسیموس اسکندرانی^{۴۷}، که در سال ۳۷۹ یا ۳۸۰ میلادی به قسطنطنیه آمد و با گرگوری نازیانز^{۴۸} دوستی صمیمی برقرار کرد، هر چند بعدها بدون اطلاع گرگوری خود را اسقف قلمداد کرد. ماکسیموس طرق رواقیان را تقلید می‌کرد، اگر چه در سلوک و رفتار خویش ظاهراً چندان ثابت قدم نبوده است.^{۴۹}

۲. التقاتیان

يك حوزه که صریحاً خود را التقاتی می‌خواند توسط پوتامون^{۵۰} اهل اسکندریه در زمان امپراطور اگوستوس^{۵۱} تأسیس شد. بر طبق نظر دیوگنس لائرتیوس این حوزه «مکتب التقاتی» (اکلیکتیکه هایریزیس) نامیده شده^{۵۲} و ظاهراً عناصر رواقی و مشائی را ترکیب کرده است، هر چند پوتامون همچنین شرحی دربارهٔ جمهوری افلاطون نوشته است. تمایلات التقاتی همچنین به وسیلهٔ مدرسهٔ ک. سکستیوس^{۵۳} (متولد در حدود ۷۰ ق. م.) نشان داده شده است. آنان اصول رواقی و کلبی را اقتباس کردند و با عناصر فیثاغوری و افلاطونی و ارسطویی درآمیختند. بدین ترتیب سکستیوس راه و رسم فیثاغوری مراقبهٔ نفس و پرهیز از خوردن گوشت را اقتباس کرد، و حال آنکه شاگردش سوتیون^{۵۴} اسکندرانی نظریهٔ تناسخ ارواح را از فیثاغوریان اتخاذ کرد. با آنکه سنکا شاگرد سوتیون بود، ظاهراً این حوزه از اهمیت زیادی برخوردار نبوده است.^{۵۵}

۳. شکاکان

اگرچه آکادمی پیش از زمان آنتیوخوس اسکالونی چنانکه دیدیم گرایش شکاکانهٔ مشخصی را نشان داده بود، شکاکیت احیاشده به نظر می‌رسید که به مدرسهٔ پورن بیشتر وابسته بود تا به آکادمی. بدین ترتیب بنیانگذار حوزهٔ احیا شده، انزیدموس کنوسوسی^{۵۶}، هشت کتاب با

47. Maximus of Alexandria 48. St. Gregory Nazianzen

۴۹. گرگوری نازیانز، برضد ماکسیموس، آباء شناسی یونانی، ۳۷، ۱۳۳۹ به بعد.

50. Potamon 51. Augustus

۵۲. دیوگنس لائرتیوس، دیباچه، ۲۱.

53. Q. Sextius 54. Sotion

۵۵. سنکا، نامه‌ها، ۱۰۸، ۱۷.

56. Aenesidemus of Knossos

عنوان سخنان پورُن نوشت. اعضاء حوزه می کوشیدند تا خصیصه نسبی تمام احکام و عقاید را نشان دهند، و دلایل خود را برای این موضع در آنچه ترویوی (مباحث، أدله) می نامیدند مجسم سازند. اما، هر چند آنان طبیعتاً مخالف جزم فلسفی بودند، مقتضیات زندگی عملی را نادیده نگرفته و معیارهایی که انسان باید بر طبق آنها رفتار کند به دست دادند. این امر نسبت به روحیه پورُن که، علی رغم شکاکیتش، بر آن بود که عادت، سنت، قانون مدنی، معیاری برای زندگی عملی است، بیگانه نبود.

یزیدموس کنوسوسی (که در اسکندریه تعلیم می کرد و احتمالاً اثر خود را در حدود ۴۳ ق. م. تصنیف کرد) ده ترویوس یا دلیل در موافقت با موضع شکاکانه ارائه داد.^{۵۷} اینها عبارت بودند از:

۱) اختلاف بین انواع موجودات زنده مستلزم «اندیشه‌ها»ی مختلف — و بنا بر این نسبی — دربارهٔ شیء واحد است.

۲) اختلافات بین افراد آدمی مستلزم همین معنی است.

۳) ساختمان و تعبیر متفاوت حواس گوناگون ما (مثلاً يك میوه شرقی هست که بوی بدی می دهد اما طعم لذیذی دارد).

۴) اختلاف بین حالات گوناگون ما، مثلاً بیداری یا خواب، جوانی یا پیری. مثلاً، جریان تند هوا ممکن است برای يك جوان نسیم مطبوعی به نظر آید، و حال آنکه برای يك سالخورده سخت ناخوشایند است.

۵) اختلافات مناظر و مریا، مثلاً چوبدستی فرورفته در آب به نظر شکسته می آید، و برج مربع از دور مدور می نماید.

۶) مُدرکات هرگز به طور خالص و صرف ادراک نمی شوند، بلکه واسطه‌ای، مانند هوا، همیشه در میان است. مخلوط یا آمیخته (اپی میکسیا) از اینجاست. مثلاً، علف هنگام ظهر سبز می نماید و در روشنایی عصر، طلایی. لباس يك خانم در نور آفتاب و نور برق متفاوت به نظر می رسد.

۷) اختلاف در ادراک ناشی از اختلاف کیفیت، مثلاً يك دانه شن به نظر سخت می آید، در حالی که اگر در میان انگشتان بلغزد صاف و نرم می نماید.

۸) نسبیت به طور کلی، هُ آپو تو پُرس تی (آنچه بر حسب نسبت است).

۹) اختلاف در تأثر ناشی از تواتر یا ندرت ادراک، مثلاً ستاره دنباله دار، که به ندرت دیده

می شود، تأثر بیشتری پدید می آورد تا خورشید.

۱۰) طرق مختلف زندگی، قواعد اخلاقی، قوانین، اساطیر، نظامهای فلسفی، و غیره (مقایسه کنید با سوفسطائیان).

این ده دلیل (تروپوس) ایزیدموس را اگر پیا^{۵۸} به پنج دلیل تبدیل کرد: ^{۵۹}

۱) اختلاف نظریات درباره موضوعات و اشیاء واحد.

۲) فراگرد نامتناهی که در اثبات هر چیزی موجود است (یعنی برهان مبتنی است بر فرضهایی که نیازمند اثباتند، و هم چنین الی غیرالنهایی).

۳) نسبت موجود در این امر که اشیاء برای اشخاص بر طبق حالت و خلق و خوی (و غیره) مُدرک و بر طبق نسبتشان با دیگر اشیاء متفاوت به نظر می آیند.

۴) خصیصه تحکمی فرضهای جزئی، که به عنوان خاستگاه فرض شده اند، به منظور اجتناب از تقهقر (سیر قهقرائی).

۵) دور باطل یا ضرورت فرض چیزی که همان نتیجه ای است که باید اثبات شود.

در این ضمن، دیگر شکاکان طرق استدلال (تروپوی) را به دو دلیل برگرداندند: ^{۶۰}

۱) هیچ چیز را توسط خودش نمی توان یقینی ساخت. گواه این سخن اختلاف و تنوع عقاید است، که از بین آنها هیچ انتخابی با یقین نمی توان کرد.

۲) هیچ چیز را نمی توان از طریق چیزی دیگر یقینی ساخت، زیرا کوشش برای چنین کاری مستلزم تقهقر یا دور باطل است.

(روشن است که این دلایل له مذهب نسبی، لا اقل بیشترشان، با ادراک سر و کار دارند. اما ادراک خطا نمی کنند، زیرا ادراک حکم نمی کند، و خطا در حکم غلط است. وانگهی، عقل توانایی آن را دارد که با اجتناب از حکم عجولانه و با ملاحظه و بررسی موضوع به طور دقیقتر، و با تعلیق و توقف حکم در برخی موارد، و غیره، از خطا جلوگیری کند.)

سکستوس امپیریکوس (در حدود ۲۵۰ میلادی)، که منبع عمده ما برای شرح تفصیلی و جزئیات نظریه شکاک است، بر ضد امکان اثبات هر نتیجه ای از طریق قیاس صوری، استدلال می کرد. ^{۶۱} مقدمه کبری — برای نمونه، «هر انسانی فانی است» — تنها با يك استقراء کامل می تواند به اثبات رسد. اما استقراء کامل مستلزم شناسایی نتیجه است — یعنی این نتیجه که

۵۹. سکستوس امپیریکوس، طرحهای پورنی، ۱۶۴ به بعد.

۶۰. سکستوس امپیریکوس، طرحهای پورنی، ۱، ۱۷۸ به بعد.

۶۱. سکستوس امپیریکوس، طرحهای پورنی، ۲، ۱۹۳ به بعد.

«سقراط فانی است». زیرا ما نمی‌توانیم بگوییم که همه آدمیان فانی‌اند مگر اینکه قبلاً بدانیم که سقراط فانی است. بنابراین قیاس صوری يك نمونه دورباطل است. (ما می‌توانیم توجه کنیم که این اعتراض علیه قیاس صوری، که در قرن نوزدهم توسط جان استوارت میل احیا شد، تنها در صورتی معتبر خواهد بود که نظریه ارسطویی ذات نوعیه به نفع مذهب اصالت تسمیه (نومینالیسم) رد شود. به موجب ادراک مان از ذات یا طبیعت کلی انسان است که حق داریم بگوییم که همه آدمیان فانی‌اند و نه به دلیل اینکه ادعای شمارش و استقصاء کامل جزئیات را از طریق مشاهده بالفعل داریم، که در مورد مطلب ما خارج از موضوع است. بنابراین مقدمه کبری مؤسس بر طبیعت انسان است، و مستلزم معرفت صریح نتیجه قیاس نیست. نتیجه ضمناً در مقدمه کبری مندرج است، و جریان قیاس صوری این معرفت ضمنی را روشن و صریح می‌سازد. البته دیدگاه نومینالیستی خواستار منطق جدیدی است، و استوارت میل می‌کوشید تا آن را تهیه و تدارک کند.) شکاکان همچنین بر ضد اعتبار مفهوم علت استدلال می‌کردند، لیکن به نظر نمی‌رسد که آنان بر مشکلات مربوط به شناخت‌شناسی که دیوید هیوم^{۶۲} مطرح کرد سبقت جسته باشند.^{۶۳} علت اساساً نسبی است، اما نسبی عینی نیست بلکه ذهن آن را به طور عارضی و غیرذاتی اسناد و نسبت می‌دهد. همچنین، علت باید با معلول یا مقارن و همزمان یا مقدم یا مؤخر باشد. مقارن و همزمان نمی‌تواند باشد، زیرا در این صورت درست همان گونه که A علت B نامیده شده است B را می‌توان علت A نامید. و علت نمی‌تواند مقدم بر معلول باشد، زیرا آنگاه نخست بدون رابطه با معلولش موجود خواهد بود، و علت اساساً نسبت به معلول نسبی و اضافی است. [علت نسبت به معلول علت است.] و علت نمی‌تواند مؤخر بر معلول باشد — به دلایل بدیهی.

شکاکان همچنین کوشیدند تا وجود احکام متعارض^{۶۴} را در الهیات^{۶۵} اثبات کنند. برای نمونه، خدا باید یا نامتناهی باشد یا متناهی.^{۶۶} نامتناهی نمی‌تواند باشد، زیرا او در این صورت نامتحرک و بنابراین بدون حیات یا نفس خواهد بود؛ و نه متناهی، چه در این صورت او از کل کمتر کامل خواهد بود، در صورتی که خدا بنا به فرض کامل است. (این دلیلی است علیه روایتی که به نظر آنها خدا مادی است: در کسانی که به نظر آنان خدا «روح نامتناهی» است تأثیری ندارد. روح نامتناهی نمی‌تواند حرکت کند، لیکن حی است یا به تعبیر دیگر «حیات

62. David Hume

۶۳. سکستوس امپیریکوس، بر ضد ریاضیدانان، ۹، ۲۰۷. به بعد رجوع کنید به ۸، ۴۵۳. به بعد.

64. antinomies 65. Theology

۶۶. سکستوس امپیریکوس، بر ضد ریاضیدانان، ۹، ۱۴۸. به بعد.

نامتناهی» است.) همچنین، نظریه رواقی دربارهٔ عنایت الهی مستلزم يك قیاس دوحدی^{۶۷} است. شرّ و رنج در عالم بسیار است. حال، یا خدا اراده و قدرت برای جلوگیری کردن از این شرّ و رنج را دارد یا ندارد. فرض اخیر با مفهوم خدا ناسازگار است (هر چند جان استوارت میل به اندیشهٔ عجیبی دربارهٔ يك خدای متناهی رسید، که ما یا او (خدا) همکاری داریم). بنابراین او اراده و قدرت برای جلوگیری کردن از شرّ و رنج در عالم را دارد. اما آشکار است که این را او نمی‌کند. نتیجه می‌شود که لا اقل عنایت کلی و عامّ از جانب خدا وجود ندارد. اما ما نمی‌توانیم تبیین کنیم که چرا عنایت الهی به این وجود بسط و گسترش یافته و نه به آن وجود. بنابراین ما مجبوریم نتیجه بگیریم که هیچ عنایتی اصلاً وجود ندارد.^{۶۸}

راجع به زندگی عملی، شکاکان تعلیم می‌کردند که ما باید از آنچه ادراک و فکر به ما عرضه می‌دارند پیروی کنیم، غرایز طبیعی مان را کامیاب سازیم، به قانون و سنت وفادار باشیم، و در جستجوی علم^{۶۹} باشیم. در واقع ما هرگز نمی‌توانیم در علم به یقین نائل شویم، اما می‌توانیم به جستجو ادامه دهیم.^{۷۰}

67. dilemma

۶۸. سکستوس امپیریکوس، طرحهای پورنی، ۳، ۹ به بعد.

69. science

۷۰. سکستوس امپیریکوس، طرحهای پورنی، ۱: ۳، ۱: ۲۲۶؛ برضد ریاضیدانان، ۷، ۴۲۵ به بعد.

حوزه نوفیثاغوری

حوزه فیثاغوری قدیم ظاهراً در قرن چهارم ق. م. از میان رفت. اگر ادامه یافته است، ما مسلماً دلیل و مدرکی از حیات مؤثر و نیرومند آن در دست نداریم. اما در قرن اول ق. م. آن حوزه به صورت آنچه به عنوان مذهب نوفیثاغوری معروف است تجدید حیات کرد. این حوزه نه تنها از طریق احترام به بنیانگذار (فیثاغورس)، بلکه همچنین به واسطهٔ علاقهٔ خاص به تتبعات علمی و، بالاتر از همه، به سبب صبغهٔ دینی اش با حوزهٔ قدیم پیوند داشت. حوزهٔ جدید که طبیعتاً موافق ثنویت نفس - بدن بود - که چنانکه دیدیم صفت بارز فلسفهٔ افلاطونی است - مقدار زیادی از آیین ریاضت و پرهیز فیثاغوری قدیم را قبول داشت و بدان عناصر عرفانی را می افزود که به خواست و نیاز معاصر برای يك دین خالصتر و شخصی تر پاسخ می داد. شهود مستقیم خدا و مکاشفه و الهام مورد ادعا بود - تا آن اندازه که فیلسوف گاهی به عنوان پیامبر و معجزه گر توصیف می شد، مثلاً آپولونیوس تیانی. ^۱ اما حوزهٔ جدید خیلی دور بود از اینکه يك المثالی صرف نظام فیثاغوری پیشین باشد، زیرا این حوزه از گرایش جاری به مذهب التقاطی پیروی می کرد، و ما می بینیم که نوفیثاغوریان آشکارا متوجه فلسفه های افلاطونی، ارسطویی و رواقی بودند. این عناصر مقتبس در ترکیب و تألیفی که برای همهٔ اعضاء حوزه مشترك باشد باهم آمیخته نشده بود، زیرا اعضاء مختلف ترکیب و تألیف متفاوت خود را می ساختند، در یکی ممکن بود مطالب رواقی برجسته و مستولی باشد، و در دیگری مطالبی از فلسفهٔ افلاطونی. اما حوزهٔ نوفیثاغوری دارای اهمیتی تاریخی است، نه تنها به دلیل اینکه رابطهٔ نزدیک با حیات دینی آن زمان داشت (ظاهراً در اسکندریه یعنی محل تلاقی و اتصال

۱. Apollonius of Tyana. نگاه کنید به یادداشتی دربارهٔ آپولونیوس تیانی در پایان همین فصل.

فلسفه یونانی، علم اختصاصی و دین شرقی تکوین یافته است). بلکه همچنین به این دلیل که نشانه مرحله‌ای است به سوی مذهب نوافلاطونی. بدین ترتیب نومنیوس^۲ نظریه سلسله مراتب الهی را تعلیم می‌کرد — خدای اول، پرتوس ثتوس، مبدأ ذات (اوسیاس آرخیه) یا پدر (پاتر) است، خدای دوم دمیورژ و خدای سوم عالم (تو پویما) است.

سکستوس امپیریکوس از گرایشهای گوناگون در داخل حوزه نوفیناغوری به ما گزارش می‌دهد. بدین گونه در یکی از صورت‌های مذهب نوفیناغوری هر چیزی ناشی و مشتق از موناد^۳ (واحد، وحدت) یا نقطه (اگس هِنوس سِمیو: از يك نقطه) است. از مرور و امتداد نقطه خط به وجود می‌آید، در حالی که از خطوط سطح و از سطوح جسم سه بعدی پدید می‌آید. در اینجا ما يك نظام یگانه‌انگارانه داریم، هر چند آشکارا تحت تاثیر مفاهیم قدیمتر ریاضی است. در یکی دیگر از صورت‌های مذهب نوفیناغوری، اگر چه هر چیزی نهایتاً از نقطه یا موناس ناشی و مشتق است، بیشترین تأکید بردوگانه‌انگاری واحد (موناس) و دوی نامحدود (آنوریستوس دواس) نهاده شده است. همه «وحدتها» از موناس بهره‌مندند و همه «دوتائها» از آنوریستوس دواس (دوی نامحدود).^۴ هیچ چیز مخصوصاً ابتکاری در این صور مذهب نوفیناغوری وجود ندارد، لیکن اندیشه «صدور»،^۵ که سهم عمده و مهمی در مذهب نوافلاطونی داشت، آشکارا حضور دارد.

یکی از انگیزه‌هایی که ملهم نظریه نوافلاطونی صدور و قول به وجود موجودات واسطه بین دنیای جسمانی و خدای متعالی بود میل به حفظ براءت و پاکی خدا از هر تماسی با محسوسات بود. تعالی مطلق خدا، وضع «ورای وجود» او، با روشنی و برجستگی مطرح شده است. اما این مطلب تعالی خدا قبلاً در مذهب نوفیناغوری قابل تشخیص است. این موضوع ممکن است تحت تاثیر فلسفه یهودی - اسکندرانی و سنت شرقی بوده است، هر چند ما می‌توانیم نطفه پنهان آن را در فکر خود افلاطون بیابیم. آیولونیوس تیانایی، معجزه‌گر معروف (که در حدود پایان قرن اول میلادی «شکفت»)، و زندگینامه‌اش را فیلوستراتوس نوشته است، خدای نخست را از دیگر خدایان متمایز ساخت. به این خدای نخست آدمیان نباید هیچ قربانی مادی تقدیم کنند، زیرا تمام اشیاء مادی مشوب به ناپاکی و آلودگی است. ما باید برای دیگر خدایان قربانی کنیم، اما نه برای خدای نخست، که به او نباید چیزی جز خدمت عقلمان را

2. Numenius 3. monad

۴. برضد ریاضیدانان، ۱۰، ۲۸۱ به بعد.

5. emanation

تقدیم کنیم، بدون سخن یا پیشکش بیرونی و ظاهری.

يك شخص جالب توجه نیکوماخوس گراسایی^۶ (اهل جرس در عربستان) است، که در حدود ۱۴۰ میلادی می زیست و مؤلف مدخلی به علم حساب (آریتمتیکه ایساگوگه) بود. در نظام او مثل پیش از تشکل عالم وجود داشتند (افلاطون)، و مثل همان اعدادند (باز هم افلاطون). اما «مثل - عدد» در يك عالم متعالی مخصوص خودشان موجود نبودند؛ بلکه مثل در روح الهی بودند، و همچنین نمونه های والا که اشیاء این عالم بر طبق آنها صورت پذیرفته اند (رجوع کنید به فیلون یهودی، مذهب افلاطونی متوسط و مذهب نو افلاطونی). بنا بر این انتقال مثل به روح خدا پیش از طلوع مذهب نو افلاطونی، که از آن به سنت مسیحی منتقل شده است، واقع شده است.

انتقال مشابهی را در فلسفه نومیوس اهل آپامئا^۷ (سوریه)، که در نیمه دوم قرن دوم میلادی می زیست و با فلسفه یهودی اسکندریه بخوبی آشنا بوده است، می توان مشاهده کرد. بنا بر نظر کِلِمَنَت وی از افلاطون به عنوان [حضرت] موسای یونانی شده (مویزس آتیکیزون) سخن گفته است.^۸ در فلسفه نومیوس خدای اول (پروتوس تئوس) اصل وجود (اوسیاس آرخبه: مبدأ ذات) و پادشاه (بازیلئوس) است.^۹ او همچنین فعالیت «فکر محض» (نوس: عقل) است، و سهم مستقیمی در ساخت و تشکیل عالم ندارد. به علاوه او «خیر» است. نومیوس بدین ترتیب ظاهراً صورت افلاطونی «خیر» را با خدای ارسطویی یا نوتزیس نوتزنوس (عقل عقل) یکی گرفته است. خدای دوم دمیورژ (تیمائوس) است، که به واسطه بهره مندی از وجود خدای اول خیر است و به عنوان مبدأ تکوین (گینزئوس آرخبه) عالم را می سازد. او این کار را با عمل بر ماده می کند و آن را از روی الگو و نمونه مثل والامی سازد. خود عالم، محصول دمیورژ، خدای سوم است. نومیوس این سه خدا را به ترتیب به عنوان پاتر (پدر)، پویتس (خالق) و پویما (مخلوق) یا به عنوان پاپوس (نیا، پدر بزرگ)، اینگونوس (نوه) و آپوگونوس (نتیجه) مشخص کرده است.^{۱۰}

دروان شناسی نومیوس دوگانه انگاری بسیار آشکار است، زیرا وی به عنوان اصل موضوع دو نفس در انسان فرض می کند، يك نفس عقلانی و يك نفس غیر عقلانی، و دخول

6. Nicomachus of Gerasa 7. Numenius of Apamea

۸. کلمنت (Clement) اسکندرنی، جنگ، ۱، ۲۲، ۱۴۸. (آباء شناسی یونانی، ۸، ۸۹۵).

۹. رجوع کنید به افلاطون، اینیومیس، ۲.

۱۰. پروکولوس، شرح بر تیمائوس افلاطون، ۱، ۳۰۳، ۲۷ به بعد.

نفس را به بدن به عنوان چیزی شرّ و به منزلهٔ يك «سقوط» می‌شمارد. همچنین وی ظاهراً وجود يك نفس جهانی خیر و يك نفس جهانی شرّ را تعلیم کرده است.^{۱۱} بدین گونه فلسفهٔ نومنیوس نوعی تلفیق و تألیف عقاید یا هماهنگ سازی عناصر مأخوذ از متفکران سابق بود، فلسفه‌ای که تأکید زیاد بر تعالی الهی می‌نهاد و به کلی وضع مقابل (آنتی تر) صریحی بین «بالا تر» و «پایین تر»، هم در واقعیت به عنوان يك کلّ و هم در طبیعت انسانی بخصوص، قائل شد.

در ارتباط با مذهب فیثاغوری جدید آنچه ادبیات هرِمسی و سروشهای کلدانی نامیده شده قرار دارد. اولی نامی است که به نوعی ادبیات «عرفانی» داده شده که در قرن اول ق. م. پدید آمد و ممکن است مدیون نوشته‌های پیشین مصری باشد یا نباشد. یونانیان در هرِمس خدای مصری «ثوث»^{۱۲} را یافتند، ولقب «هرِمس سه بار بزرگ»^{۱۳} که به وی دادند مأخوذ از «ثوث بزرگ» مصری است. اما حقیقت راجع به تأثیر مفروض سنت مصری در ادبیات هرِمسی هر چه باشد، ادبیات هرِمسی محتویات عمدهٔ خود را مرهون فلسفهٔ اولیهٔ یونانی است، و به نظر می‌رسد که مخصوصاً به پوزیدونیوس مدیون است. اندیشهٔ اساسی که در این ادبیات بیان شده است اندیشهٔ رستگاری از طریق معرفت خدا – گنوزیس: معرفت و عرفان – است. اندیشه‌ای که در «آیین غنوسیّه»^{۱۴} نقش مهمی داشته است. نظریهٔ رستگاری مشابهی محتوای «سروشهای کلدانی» را تشکیل داد، شعری که در حدود سال ۲۰۰ میلادی تصنیف شد و، مانند ادبیات هرِمسی، عناصر ارفه‌ای – فیثاغوری، افلاطونی و رواقی را ترکیب کرد. مذهب نوفیثاغوری در رابطهٔ نزدیکش با علاقهٔ دینی و نیازهای زمان، و در کار آماده سازی زمینه برای مذهب نوافلاطونی، به مذهب افلاطونی متوسط، که اکنون باید به آن توجه کنیم، شبیه است.

یادداشتی دربارهٔ آپولونیوس تیانیایی

فیلوستراتوس سخنور تصنیف زندگینامهٔ آپولونیوس را به درخواست جولیا دُمنّا،^{۱۵} زن دوم سِپتیمیوس سوروس،^{۱۶} بر عهده گرفت. این کتاب در حدود سال ۲۰۰ میلادی تصنیف شد. داستانی که فیلوستراتوس دربارهٔ «یادداشتهای آپولونیوس» توسط شاگرد آشوریش

۱۱. خالکیدوس، شرح بر تیمائوس افلاطون، ج ۲۹۳.

12. Thoth 13. Hermes Trimegistos 14. Gnosticism 15. Julia Domna
16. Septimius Severus

دامیس،^{۱۷} که گفته شده است به وسیلهٔ يك خويشاوند دامیس به جولیا دُمنّا داده شده بود، احتمالاً يك خیالپردازی ادبی است.^{۱۸} در هر حال انگیزهٔ فیلوستراتوس ظاهراً این بوده است که آپولونیوس را به عنوان مردی عاقل، به عنوان خدمتگزار راستین خدایان و يك معجزه گر، به جای جادوگر یا شعبده باز که موراگِیس^{۱۹} در یادبودهای آپولونیوس خود توصیف کرده است، معرفی کند.^{۲۰} نشانه‌ها و قرائنی هست که فیلوستراتوس انجیله‌ها، أعمال رسولان و زندگینامه‌های قدّيسان را می‌شناخت و مورد استفاده قرار می‌داد، اما این نکته نامعلوم و مشکوک باقی می‌ماند که نیت آگاهانهٔ او تا کجا جانشین ساختن آرمان يك «مسیح یونانی مآب» به جای مسیح مسیحی بود: شباهتها بسیار اغراق آمیز شده است. اگر نیت فیلوستراتوس مبهم باقی می‌ماند، مبنای حقیقتی هم که اساس روایت را تشکیل می‌دهد مبهم است: عملاً غیر ممکن است که بگوئیم آپولونیوس تاریخی واقعاً چگونه انسانی بوده است.

اثر فیلوستراتوس موفقیت بزرگی داشت و به آیین پرستش آپولونیوس رهنمون شد. بدین ترتیب کاراکالا^{۲۱} معبد و زیارتگاهی برای معجزه گر بنا کرد،^{۲۲} در حالی که الکساندر سِوروس در لاراریوم خود وی را در زمرهٔ پِناتس^{۲۳} (خدایان حامی خانه یا مدینه)، ابراهیم، ارفُوس و مسیح می‌شمارد.^{۲۴} اورلیان^{۲۵} از شهرتِ انا، که عهد کرده بود آن را ویران کند، به احترام زادگاه آپولونیوس دست برداشت.^{۲۶} اوناپیوس^{۲۷} در زندگینامه‌های سوفسطائیان^{۲۸} خود به او احترام می‌گذارد، در حالی که آمیانوس مارکلینوس،^{۲۹} رفیق امپراطور یولیانوس، وی را همراه با پلوتینوس به عنوان یکی از فانیان ممتاز که ارواح آشنا و محرم^{۳۰} آنان را دیده‌اند ذکر

17. Damis

۱۸. رجوع کنید به میر (Meyer)، هرمس، ۱۹۷، صفحات ۳۷۱ به بعد.

19. Moeragenes

۲۰. اریگن، برضد سلسوس، ۶، ۴۱ (آباء شناسی یونانی، ۱۱، ۱۳۵۷).

21. Caracalla

۲۲. دیون کاسیوس، ۷۷، ۱۸.

23. Penates

۲۴. لامپریدیوس، زندگینامهٔ الکساندر سوروس، ۲۰.

۲۵. Aurelian (اورلیانوس): امپراطور روم از ۲۷۰ تا ۲۷۶ میلادی. — م.

۲۶. لامپریدیوس، زندگینامهٔ اورلیان، ۲۴.

27. Eunapius

۲۸. طبع بوئیسوناد، ص ۵۰.

29. Ammianus Marcellinus

30. familiares genii

می‌کند.^{۳۱}

قصد و نیت فیلوستراتوس هر چه ممکن است بوده باشد، مسلم است که مدافعان غیر موحد از شخص آپولونیوس در جنگ بر ضد مسیحیت استفاده می‌کردند. بدین ترتیب هیر و کلس،^{۳۲} حاکم مصر سفلی در زمان دیوکلسین^{۳۳} و یک دشمن درنده خوی مسیحیت، کوشید تا اهمیت معجزات مسیح را با ذکر «معجزات» آپولونیوس بکاهد و سعی کرد تا علو و برتری حکمت غیر توحیدی را در این نشان دهد که آنها از ترفیع دادن آپولونیوس به مرتبه خدا به دلیل این معجزات خودداری کردند.^{۳۴} فروریوس نیز از آپولونیوس استفاده کرد، در حالی که معجزات او را ذکر می‌کند، با تحقیر گستاخانه دمیتیانوس^{۳۵} نسبت به مورد اهانت قرار گرفتن مسیح در مصیبت او مخالفت می‌ورزد.^{۳۶} اگوستین درباره این گونه بهره برداری دفاعی غیر موحدان از آپولونیوس شهادت می‌دهد.^{۳۷}

مقارن پایان قرن چهارم ویریوس نیکوماخوس فلاویانوس،^{۳۸} یک غیر موحد، کتاب فیلوستراتوس را به زبان لاتینی ترجمه کرد، و تاسکیوس و یکتورینوس^{۳۹} نحوی آن را تهذیب و تنقیح کرد. ظاهراً در حلقه‌های مسیحی علاقه‌ای برانگیخته شده بود، زیرا سیدونیوس آپولیناریس^{۴۰} نیز آن را مورد مطالعه قرار داد و از آپولونیوس با احترام زیاد یاد کرد.^{۴۱}

۳۱. امور انجام یافته، ۲۱، ۱۴، ۵.

32. Hierocles

۳۲. Diocletian (۲۸۴ - ۳۰۵ م.): امپراطور روم. - م.

۳۳. لاکتانئوس، نهادهای الهی، پنج، ۳: آباء شناسی لاتینی، ۶، ۵۵۶ به بعد.

۳۴. Domitian (دمیتیانوس): امپراطور روم (۵۱ - ۹۶ م.). بر ضد یهودیها و مسیحیان بود.

۳۵. سن جرّم (St. Jerome) آباء شناسی لاتینی ۲۶، ۱۱۳۰.

۳۶. رجوع کنید به نامه‌ها، ۱۳۶، ۱۰۲، ۱۳۸، ۱۸.

38. Virius Nicomachus Flavianus

39. Tascius Victorinus

40. Sidonius Apollinaris

۴۱. نامه‌ها، ۲۸: نشر مهر (Mohr) ص ۱۷۳.

حوزه افلاطونی متوسط

پیش از این ملاحظه کردیم که چگونه آکادمیهای متوسط و جدید به شکاکیت متمایل شدند، و چگونه وقتی آکادمی در زمان آنتیوخوس آسکالونی^۱ به مذهب جزم بازگشت، این شخص از نظریه وحدت اساسی فلسفه‌های افلاطونی و مشائی حمایت کرد. بنابراین تعجب آور نیست که می‌بینیم مذهب التقاطی یکی از خصائص مهم و عمده حوزه افلاطونی متوسط است. افلاطونیان درسهای افلاطون را دردست نداشتند، بلکه محاورات او را که بیشتر مورد علاقه عامه بود دردست داشتند، و این امر ایجاد يك بنیادگرایی جدی [نسبت به فلسفه افلاطون] را دشوارتر می‌ساخت: این طور نبود که بنیانگذار يك ودیعه و امانت فلسفی منظم و دقیقاً منسجم به جا گذاشته باشد، که بتواند به عنوان قاعده و قانون مذهب افلاطونی [سینه به سینه] منتقل شود. پس جای تعجب نیست که مذهب افلاطونی متوسط مثلاً منطق مشائی را بپذیرد، زیرا مشائیان اساس منطقی دقیقاً ساخته و پرداخته تری داشتند تا افلاطونیان.

مذهب افلاطونی، کمتر از مذهب نو فیثاغوری، تحت تأثیر علائق و تقاضاهای دینی معاصر قرار نگرفت و نتیجه این شد که مذهب افلاطونی چیزهایی از مذهب نو فیثاغوری اقتباس کرد یا نطفه‌های نهانی خود را تحت تأثیر حوزه نو فیثاغوری پروراند و بسط داد. از این رو در مذهب افلاطونی متوسط همان اصرار بر تعالی الهی را که قبلاً در مذهب نو فیثاغوری ملاحظه کردیم، همراه با نظریه موجودات واسطه و اعتقاد به عرفان، می‌یابیم.

از جانب دیگر — و در اینجا نیز مذهب افلاطونی متوسط با تمایلات معاصر همسو بود — توجه فراوانی به کار مطالعه و شرح و تفسیر محاورات افلاطونی معطوف بود.^۲ حاصل این امر

1. Antiochus of Ascalon

۲. ترتیب چهار بخشی محاورات افلاطونی متعلق به تراسلوس (Thrasylus)، منجم دربار تیر یوس (Tiberius)، بود —

احترام بیشتر نسبت به شخص بنیانگذار و گفته‌های واقعی او، و در نتیجه، تمایلی به تأکید بر اختلافات بین مذهب افلاطونی و دیگر نظام‌های فلسفی بود. بدین سان می‌بینیم که آثاری در جهت مخالفت با مشائیان و رواقیان پدید می‌آید. این دو حرکت، که یکی به سوی «بنیادگرایی» فلسفی متوجه بود و دیگری به سوی مذهب التقاطی، آشکارا در کشمکش بودند، و نتیجه این است که مذهب افلاطونی متوسط خصیصه يك كل وحدانی را نشان نمی‌دهد: متفکران مختلف عناصر گوناگون را به طرق مختلف درآمیختند. بنابراین مذهب افلاطونی متوسط [از لحاظ محتوای فلسفی] مذهب افلاطونی متوسط است؛ یعنی نشان و مهر يك مرحله انتقالی را با خود دارد: تنها در مذهب نو افلاطونی است که هر چیزی را مانند يك ترکیب واقعی و آمیزه جریانها و تمایلات گوناگون می‌توان یافت. مذهب نو افلاطونی بدین ترتیب همچون دریاست، که رودخانه‌های مدد رساننده گوناگون به آن می‌ریزند و آبهای آنها سرانجام به هم می‌آمیزند.

۱. گرایش التقاطی مذهب افلاطونی متوسط و تمایل بنیادگرایی این حوزه را می‌توان توأماً در فکر اودُرس اسکندرانی^۳ (در حدود ۲۵ ق. م) مشاهده کرد. بر طبق تئستوس (۱۷۶ ب) اودُرس تصدیق کرد که غایت فلسفه «شبیبه به خدا شدن بر وفق مقدور» (هومو یوزیس ثئوکاتاتو دوناتون) است. به قول اودُرس، در این مفهوم غایت فلسفه سقراط و افلاطون و فیثاغورس با هم موافقت. این سخن جنبه التقاطی فکر اودُرس و مخصوصاً تأثیر فلسفه نو فیثاغوری را، که بر طبق آن وی يك «واحد» (هِن) سه جنبه‌ای تشخیص داد، نشان می‌دهد. نخست الوهیت اعلی است که منبع و منشاء نهائی وجود است، و از او هِن (واحد) دوَم ناشی و صادر می‌شود (همچنین موسوم است به مونس، همراه با آنورِستوس دواس = دوی نامحدود، هِن = واحد دوَم که وجودِ تتاگِمِنو = مرتب و منظم، است)، پریتون (فوق العاده)، فوس (نور) و غیره، آنورِستوس دواس (دوی نامحدود) که آتاکتون (تزلزل ناپذیر) آرتیون (متناسب)، سکوتونس (کورکننده از فرط روشنایی) و غیره است. اما هر چند اودُرس آشکارا از مذهب نو فیثاغوری متأثر بود و تا این اندازه التقاطی بود، ما درمی‌یابیم که او کتابی بر ضد مقولات (کانه گوریای) ارسطو تصنیف کرد و بدین ترتیب «درست اندیشی» (بنیادگرایی)^۴ را در مقابل گرایش التقاطی نشان می‌دهد.

۲. يك شخص برجسته حوزه افلاطونی متوسط مؤلف کتاب مشهور زندگیهای مردان بزرگ یونانی و رومی، پلوتارک (پلوتارخس) خرنایی^۵ است. این مرد نامی در حدود ۴۵ میلادی متولد شد و در آتن تعلیم و تربیت یافت، و در آنجا توسط آمونیوس افلاطونی ترغیب به مطالعه

→ که به حوزه افلاطونی ملحق شد.

3. Eudorus of Alexandria

4. orthodoxy

5. Plutarch of chaeronea

در زمینه ریاضی شد. وی غالباً از رُم دیدن می‌کرد و با اشخاص برجسته و مهم در این شهر امپراطوری مناسبات و روابط دوستانه داشت. بنا بر نظر سوئیداس^۶ امپراطور تراژان (ترایانوس) مقام کنسولی به وی داد و به مأموران آخِنّا^۷ سفارش کرد که تمام تصمیماتشان به صوابدید پلوتارک باشد. پلوتارک همچنین رئیس شورای نامگذاری شهر زادگاه خویش شد و برای چند سالی کاهن معبد آپولون در شهر دلف بود. پلوتارک علاوه بر زندگیها و اخلاقیات^۸ شرحهایی بر آثار افلاطونی (مثلاً پلاتونیکا زیماتا: مسائل افلاطونی)، کتابهایی بر ضد رواقیان و اپیکوریان (مثلاً در مخالفت با رواقیان و درست نیست که زیستن باید توأم با لذت بر طبق نظر اپیکور باشد)، آثاری درباره روان‌شناسی و ستاره‌شناسی، درباره علم اخلاق و درباره سیاست نوشت. به اینها باید تصنیفات راجع به زندگی خانوادگی، راجع به تعلیم و تربیت و راجع به دین (مثلاً درباره تأدیب و تنبیه تدریجی از سوی خداوند و درباره ترس از خدا) را افزود. تعدادی از آثاری که زیر نام وی به شمار آمده است نوشته پلوتارک نیست (مثلاً پلاکیتا^۹ و درباره قسمت و سرنوشت).

فکر پلوتارک از لحاظ خصیصه قطعاً التقاطی است، زیرا نه تنها تحت تأثیر افلاطون بلکه، همچنین تحت تأثیر مشائیان، رواقیان، و مخصوصاً فیثاغوریان جدید است. به علاوه درحالی که از يك سو شکاکیت آکادمیهای متوسط و جدید وی را به قبول و اقتباس طرز تلقی تا اندازه‌ای مبنی بر بدگمانی و بی‌اعتمادی نسبت به تفکر نظری و مخالفت و تقابل شدید و قوی با خرافات و موهوم پرستی کشانید (شاید این نکته اخیر بیشتر به سبب میل او به تصور و مفهوم خالصتری درباره الوهیت باشد)، اعتقاد به نبوت و «وحی» و «انهام» را با آن ترکیب کرد. او از يك شهود مستقیم یا تماس با «متعالی»^{۱۰} سخن می‌گوید، که بی‌شک به هموار کردن راه برای نظریه فلوپینی^{۱۱} خلسه کمک کرد.

پلوتارک متوجه تصور و مفهوم خالصتری درباره خدا بود. «درحالی که ما اینجا در پایین، زیر بار سنگین حالات و انفعالات بدنی، هستیم، نمی‌توانیم هیچ پیوندی با خدا داشته باشیم مگر اینکه در فکر فلسفی به طور ضعیف با او ارتباط برقرار کنیم، چنانکه در رؤیا. اما وقتی

۶. سوئیداس (Suidas) (قرن دهم میلادی)، پلوتارخوس.

۷. Achaeta: کشوری در یونان باستان در شمال یلوپونز که به دوازده شهر تقسیم می‌شد. — م.

8. *Moralia*

۹. *Placita* (اصول مبادی)

10. Transcendental

11. *ecstasy*

۱۲. درباره ایزیس و ایزیریس، ۷۷.

نفوس ما رها و آزاد شد، و به ناحیه خالص، نامرئی و بی تغییر انتقال یافت، این خدا راهنما و پادشاه کسانی خواهد بود که به او متکی هستند و با اشتیاق سیری ناپذیر به زیبایی که زبان از سخن گفتن درباره آن عاجز است چشم می‌دوزند.^{۱۳} این آرمان و تمایل برای تصور و مفهوم خالصتری درباره خدا وی را به انکار اینکه خدا موجد و مبدأ شر است رهنمون شد. باید علت دیگری برای شر در عالم جستجو کرد، و این را پلوتارک در «نفس عالم» یافت. فرض او بر این است که این نفس علت شر و نقص در عالم است و در مقابل خدا به عنوان «خیر» محض قرار گرفته است، و به این ترتیب ثنوتی. از دو اصل خیر و شر قائل شده است. اما اصل شر در آفرینش ظاهراً از طریق بهره‌مندی از عقل یا پُرشدن از آن، که صادری از الوهیت است، «نفس عالم» الهی شده است. بنابراین «نفس عالم» عاری از عقل و هماهنگی نیست، اما از سوی دیگر به عنوان اصل شر به فعل خود ادامه می‌دهد و بدین ترتیب ثنوت مورد اعتقاد است.

چون خدا از هر مسؤولیتی نسبت به شر میرا و از عالم بسی برتر و رفیع‌تر است، طبیعی است که پلوتارک موجودات واسطه‌ای ما دون خدا را داخل کند. بدین ترتیب وی خدایان ستاره‌ای را پذیرفت و در وضع و فرض تعدادی «ارواح و فرشتگان» که حلقه ارتباط بین خدا و انسان را تشکیل می‌دهند از کسنوکرآتس و پوزیدونیوس پیروی کرد. بعضی از اینها به خدا شبیه‌ترند، برخی دیگر مشوب به شر عالم سفلی هستند.^{۱۴} مراسم و شعائر غریب و نامعقول، قربانیهای وحشیانه و زشت واقعاً به دیوان و شیاطین پلید و خبیث تقدیم می‌شوند. فرشتگان و ارواح پاک و نیک و سائل و ابزار عنایت الهی هستند (که پلوتارک بر آن تأکید بسیار می‌کرد). پلوتارک، چنانکه قبلاً ذکر کرده‌ام، خود را دشمن خرافات معرفی می‌کرد و اساطیری را که شایسته و سزاوار خدا نیست محکوم می‌ساخت (مانند پوزیدونیوس، که يك الهیات سه بخشی تشخیص داد): اما این امر مانع او از نشان دادن همدلی قابل ملاحظه‌ای نسبت به دین عامه نبود. بدین گونه بر طبق نظر او ادیان گوناگون بشر همگی خدای واحد را تحت نامهای مختلف می‌پرستند، و وی از تفسیر رمزی و تمثیلی، به منظور توجیه عقاید عامه استفاده می‌کرد. برای نمونه، در کتاب خود به نام درباره ایزیس و ایزیریس،^{۱۵} می‌گوید تا نشان دهد که ایزیریس نماینده و بیانگر اصل خیر است و تروفون^{۱۶} نماینده و بیانگر اصل شر، و حال آنکه ایزیریس نماینده ماده است، که در نظر پلوتارک شر نیست بلکه، هر چند فی نفسه خنثی است، عشق و

۱۳. درباره ایزیس و ایزیریس، ۷۸.

۱۴. درباره ایزیس و ایزیریس، ۲۶.

گرایشی طبیعی به «خیر» دارد.

روان شناسی پلوتارک دلایل و شواهد مفاهیم اساطیری و تخیلی منشأ نفس و رابطه آن را با ارواح و فرشتگان، که لازم نیست در آنها وارد شویم، به دست می‌دهد. اما کسی ممکن است ثنویت ادعا شده بین نفس (پسوخته) و عقل (نوس) را، که بر ثنویت نفس - بدن اضافه شده است، متذکر شود. درست همان طور که نفس (پسوخته) بهتر و الهی تر از بدن است، همین طور هم عقل (نوس) بهتر و الهی تر از نفس است، زیرا که نفس تابع و دستخوش انفعالات و شهوات است، اما عقل در انسان «فرشته» و عنصری است که باید حکومت کند. پلوتارک فناپذیری را تصدیق و اثبات کرد و سعادت بعد از این زندگی را شرح داد، که در آن نفس نه تنها به معرفت حقیقت نایل می‌شود بلکه همچنین بار دیگر از مصاحبت بستگان و دوستان برخوردار می‌گردد.^{۱۷} فیلسوف در علم اخلاقش به وضوح تحت تأثیر سنت مشائی بود، زیرا نیاز نیل به حدوسط نیکبختی را که بین هیپر بوله (افراط، زیاده‌روی) و الپسیس (تفریط، نقصان) است مورد تأکید قرار می‌دهد. خلاصی و رهایی از انفعالات و عواطف نه ممکن است و نه مطلوب؛ هدف ما باید اعتدال و حد وسط طلایی باشد. اما پلوتارک در جایز دانستن خودکشی از روایان پیروی می‌کند، و نیز تحت تأثیر نظریه جهان وطنی آنان بود، مخصوصاً وقتی زیر پر تو تجربه اش از امپراطوری رومی دیده شود. حاکم نماینده خداست.

عالم در زمان خلق شده است، زیرا این امر به واسطه اصل تقدم نفس بر بدن و تقدم خدا نسبت به جهان ضروری است.^{۱۷} پنج عنصر (با اثیر)^{۱۸} و پنج عالم وجود دارد.^{۱۹}

۳. آلبنوس^{۲۰} (در حدود قرن دوم میلادی)، شاگرد گائوس^{۲۱} افلاطونی متوسط، خدای نخستین (پروتوس ثئوس)، عقل (نوس) و نفس (پسوخته) را از یکدیگر متمایز ساخت. خدای نخستین نامتحرک است (ارسطو) اما محرک نیست، و به نظر می‌رسد که با خدای آسمان برین (هوپرورانوس ثئوس) یکی باشد. خدای نخستین مستقیماً عمل نمی‌کند - زیرا او نامتحرک است اما محرک نیست - بلکه به واسطه نوس یا «عقل عالم» عمل می‌کند.^{۲۲} بین خدا و عالم

۱۷. لذت آورتر از آنچه مورد نظر اپیکور است نمی‌توان زندگی کرد، ۲۸ به بعد؛ درباره انتقام به تأخیر افتاده اراده الهی، ۱۸.

۱۸. درباره خلق نفس در محاوره تیمانوس، ۴ به بعد.

۱۹. درباره نقص غیبگوییها، ۳۲ به بعد؛ رجوع کنید به افلاطون، تیمانوس، ۳۱ الف ب، ۳۴ ب، ۵۵ ج د، که در آنجا افلاطون فقط يك عالم را اختیار می‌کند.

20. Albinus 21. Gaius

۲۲. تعلیماتی، ۱۶۴، ۲۱ به بعد.

خدایان ستاره‌ای و دیگر خدایان (هوی گنتوی ثوی: درباره خدایان مخلوق) هستند. مثل افلاطونی به عنوان علم جاوید خدا تلقی شده‌اند و الگوها یا علل نمونه‌ای اشیاء هستند: انواع (ایده) ارسطویی به حکم آنکه روگرفتهای آنها هستند از آنها متابعت می‌کنند.^{۲۳} مفهوم خدای نامتحرک که به عنوان علت فاعلی عمل نمی‌کند البته دراصل ارسطویی است، اگرچه عناصری از مفهوم خدا بسط و توسعه نظریه افلاطونی است، مثلاً انتقال مثل به علم خدا، نظریه‌ای که ما قبلاً در مذهب فیثاغوری جدید به آن برخوردیم. آلبینوس همچنین از توفیع تدریجی به سوی خدا از طریق درجات گوناگون زیبایی، عروج پیشنهاد شده درمهمانی افلاطون، استفاده می‌کند، درحالی که مفهوم «نفس عالم» آشکارا با تیمائوس مرتبط است.^{۲۴} دراین ترکیب عناصر افلاطونی و ارسطویی آلبینوس، مانند نومنیوس نوفیثاغوری، به آماده ساختن راه برای مذهب نوافلاطونی کمک کرد. همچنین تمایزی که او میان خدای نخستین، عقل و نفس قائل است گام مستقیمی در طریق تمایز نوافلاطونی واحد (تو هین)، عقل (نوس) و نفس (پسوخه) بود. (آلبینوس در روان‌شناسی و علم اخلاق خود عناصر افلاطونی، ارسطویی و رواقی را ترکیب کرد، مثلاً هیگونیون (مدبر) رواقی را با لوگستیون (خردمند) افلاطونی یکی گرفت، پائتیون (منفعل) ارسطویی را درمقابل لوگستیون قرار داد، با افلاطون ثومیون (غیور) (ثوموایدس: شجاعت افلاطونی) و اپیثومیون (شهوت) را فرق نهاد، از اویکیوزیس (معاشرت) رواقی استفاده کرد، غایت اخلاق را غایت افلاطونی «شبیه به خدا شدن بر وفق مقدور» اعلام کرد، به پیروی از رواقیان فرونزیس (بصیرت) را نخستین فضیلت از فضائل اصلی می‌دانست و به پیروی از افلاطون عدالت (دیکایوزونه) را فضیلت کلی می‌شمرد، با «بی‌قیدی» رواقی مخالفت و از «اعتدال‌گرایی» افلاطونی - ارسطویی جانبداری می‌کرد. به تمام معنی يك التقاطی بود!)

۴. درمیان دیگر افلاطونیان متوسط می‌توانیم آپولیوس^{۲۵} (متولد در حدود ۱۲۵ میلادی)، آتیکوس (در حدود ۱۷۶ میلادی)، سلسوس^{۲۶} و ماکسیموس صوری^{۲۷} (در حدود ۱۸۰ میلادی) را ذکر کنیم. آتیکوس سنت بنیادگرایی افلاطونی را درمقابل گرایش التقاطی، چنانکه نزد آلبینوس مشاهده کردیم، بیشتر نشان می‌دهد. بدین گونه وی ارسطو را سرزنش می‌کند که عنایت الهی را مورد غفلت قرار داده و ازلیت عالم را تعلیم کرده و فنا ناپذیری را منکر شده یا

۲۴. تعلیماتی. ۲۶، ۱۶۹. به بعد.

۲۳. تعلیماتی. ۱۶۳ - ۱۶۴.

25. Apuleius 26. Celsus

۲۷. Maximus of Tyre (توریا تیر شهری در فنیقیه که در سه قرن ق. م. بنا شده و امروز صور نامیده می‌شود. - م.)

آن را صریحاً بیان نکرده است. اما وی ظاهراً تحت تأثیر نظریهٔ رواقی بود، چنانکه بردرونی بودن خدا^{۲۸} تأکید می‌کند و برکافی بودن فضیلت اصرار می‌ورزد، درمقابل نظریهٔ مشائی که کالای مادی و خارجی را برای نیکبختی لازم می‌شمرد. وی طبیعتاً به مثل افلاطونی معتقد بود، اما، به سبب ویژگی زمان خویش، آنها را افکار یا اندیشه‌های خدا می‌خواند. به علاوه او دمیورژ تیمائوس را با صورت یا مثال «خیر» یکی می‌گرفت، و نفس بد و شریر را به ماده به عنوان اصل و مبدأ آن نسبت می‌داد.

سلسوس برای ما به عنوان يك مخالف مصمم مسیحیت بسیار معروف است: ما با محتوای کتاب او به نام کلام حقیقت (آلیس لوگوس) (نوشته شده در حدود ۱۷۹ میلادی) از طریق پاسخ آریگن^{۲۹} به آن آشنا می‌شویم. وی بر تعالی مطلق خدا تأکید می‌کرد و جائز نمی‌شمرد که کار خدا جسمانی و بدنی باشد. برای پُر کردن فاصله و شکاف بین خدا و عالم وی قائل به «ارواح» و فرشتگان و قهرمانان بود و عقیده داشت که عنایت الهی جهان را همچون متعلق و موضوع خود دارد و، آن طور که مسیحیان معتقدند، انسان مدارانه نیست.

تأکید مشابهی بر تعالی الهی، همراه با قبول خدایان فرودین و ارواح و فرشتگان، و همچنین نسبت دادن شرّ به ماده، نزد ماکسیموس صوری (در حدود ۱۸۰ میلادی) دیده می‌شود. ماکسیموس از دیدار خدای متعالی سخن می‌گوید. «تو فقط وقتی او را به نحو کامل خواهی دید که او تو را، هنگام پیری یا مرگ، بخواند، اما تا آن زمان ممکن است رؤیت زودگذر آن زیبایی که چشم ندیده و زبان از شرح آن عاجز است دست دهد، اگر پرده‌ها و پوششهایی که شکوه و جلال و درخشندگی و تشعشع او را پنهان می‌کند دریده شود. اما تو او را با تقدیم دعاها بیهوده و عبث برای امور و اشیاء دنیوی و زمینی که به دنیای تصادف تعلق دارد یا با کوشش انسانی به دست تواند آمد بی حرمت مساز، چیزهایی که برای آنها شایستگی و استحقاق هست به دعا نیاز ندارند و چیزهایی که ناشایسته اند به دست نخواهند آمد. تنها دعایی که اجابت می‌شود دعا برای خیر و نیکی، صلح، و امید هنگام مرگ است.»^{۳۰} فرشتگان خدمتگزاران خدا و مددکاران آدمیان هستند؛ «سه بار ده هزار [فرشته]، غیر فانی، وزیران زئوس، بر زمین پُر ثمر و بارور موکلند.»^{۳۱}

28. Divine Immanence

29. Origen

۳۱. رسالات، ۸، ۱۴.

۳۰. رسالات، ۱۷، ۱۱، ۱۱، ۲، ۷.

فلسفه یهودی - یونانی

مخصوصاً در اسکندریه بود که تأثیر تفکر نظری یونانی بر ذهن یهودی بسیار ظاهر شد، اگرچه آثار چنین تأثیری را می‌توان در خود فلسطین دید، همچنانکه در عقیده فرقهٔ اِسینیه^۱ (که زُرفوس^۲ نخستین بار در تصویر خود از دوره یوناتان هاسمونائی^۳ در حدود ۱۶۰ ق.م. از وی یاد کرده است)،^۴ که مشخصات ارفه‌ای-فیثاغوری را نشان می‌دهد. برای نمونه، اسینیه معتقد به ثنویت صریح نفس و بدن بودند، و بر این عقیده نه تنها اعتقاد به بقای نفس بعد از مرگ بلکه همچنین اعتقاد به هستی آن را پیش از تولد نیز می‌افزودند. تقدیم خون قربانی و مصرف گوشت و شراب حرام بود، و اهمیت زیادی به اعتقاد به فرشتگان یا موجودات واسطه داده می‌شد. به علاوه شایان توجه است — ولو نباید زیاد بر آن تأکید کرد — که وقتی آنتیوخوس ایپفانِس^۵ کوشید تا یهودیان را به زور یونانی مآب کند توانست تا اندازه‌ای بر تأیید خود یهودان تکیه کند، اگرچه با مخالفت جدی از طرف بنیادگراترین آنها مواجه شد. اینها با عزمی استوار به هواخواهی از سنت پدران خود برخاستند و طبیعت دشمنان آشتی‌ناپذیر زیاده‌رویهای اخلاقی بودند که آنها را از آثار و عواقب یونانیت می‌دانستند. با وجود این، اسکندریه، آن شهر بزرگ جهان وطنی که در مرز مشترک شرق و غرب قرار داشت، مرکز واقعی فلسفه یهودی-یونانی شد، که در فکر فیلون^۶ به اوج خود رسید. یهودان دور از موطن اصلیشان طبیعتاً بیشتر مایل به

۱. Essenes: اعضاء فرقهٔ اِسینیه یاسینیون. این فرقه دو قرن پیش از مسیح در فلسطین تشکیل شده بود. — م.

۲. Flavius Josephus (۳۷/۳۸ میلادی - بعد از ۹۳): مورخ یهودی متولد در اورشلیم. — م.

۳. Jonathan the Hasmonaean، هاسمونائی یا مکابی (Maccabees): نام يك خاندان یهودی که در قرن دوم ق.م.

در اورشلیم حکمرمایی داشتند و در جلوگیری از خرابی اورشلیم توسط یونانیان مؤثر بودند. — م.

۴. رسوم کهن یهودی، ۱۳، ۵، ۹.

قبول تأثیر یونانی بودند، و این امر آشکارا در کوشش برای سازگار کردن فلسفه یونانی با الهیات یهودی به چشم می خورد، کوششی که از یک سو به انتخاب آن عناصری در تفکر یونانی که بهتر با دین یهودی هماهنگی داشت و از سوی دیگر به عمل تمثیل آیات کتاب مقدس یهودی و تفسیر آنها به نحوی که با فکر یونانی هماهنگ شود رهنمون شد. حتی یهودانی بودند که ادعا می کردند که فلاسفه بزرگ یونانی افکار مهم و عمده خود را مدیون کتاب مقدسند. این نظر البته در آنچه مثلاً مر بوط به افلاطون است فاقد بنیان تاریخی است، اما حاکی از تمایلات تلفیقی و تألیفی یهودان یونانی شده امپراطوری است.^۷

شخص عمده و اصلی فلسفه یهودی-یونانی فیلون اسکندرانی است، که در حدود ۲۵ ق. م. متولد شد و کمی بعد از ۴۰ میلادی درگذشت، در این سال در رم به عنوان سفیر یهودیان اسکندرانی در نزد امپراطور گائوس به سر می برد. ما تعداد زیادی از آثار وی را در دست داریم، هر چند برخی از میان رفته است.^۸

فیلون که شیفته فلاسفه یونانی بود معتقد بود که هم در فلسفه یونانی و هم در کتاب مقدس و سنت یهودی يك حقیقت واحد می توان یافت. در حالی که معتقد بود که فلاسفه از کتب مقدس استفاده کرده اند، در عین حال تردید نکرد که وقتی ضروری می دید متون کتاب مقدس را به طور رمزی و تمثیلی^۹ تفسیر کند. بدین گونه در اثر خود هوتی آتریپتون توثیون: خدا نامتحرک است ثابت می کند که به نحو صحیح و شایسته نمی توان گفت که خدا حرکت می دهد، زیرا او به هیچ وجه جسمانی نیست. بنابراین ما باید دو معنی در عبارات انسان انگارانه کتاب مقدس تشخیص دهیم، يك معنی عالیترو غیر انسان انگارانه و يك معنی فروتر یا انسان انگارانه، که مناسب و در خور مردم عادی است. می توان فرض کرد که این کار تمثیل و تشخیص معانی «عالیتر»، اگر در آن مبالغه شود، به انکار ضرورت ملاحظه سطحی و تحت لفظی احکام رسمی «شریعت»، لااقل برای کسانی که قادر به تشخیص معنی عالیترند، منجر خواهد شد. اما این را فیلون مجاز نمی داند. نفس فوق بدن است، مع هذا بدن جزء انسان است؛ و هر چند معنی رمزی و تمثیلی عالیتر از معنی تحت لفظی است، ما حق نداریم اهمیت معنی تحت لفظی را نادیده بگیریم، ارجح این است که هم به نص و هم به روح و معنی توجه کنیم. بنابراین قصد و نیت او

۷. در اینجا از بررسی این مسأله که چه تأثیری به وسیله تفکر یونانی در نوشته های دارای اعتبار مشکوک یهودی و حتی در بعضی از کتابهای عهد عتیق (توراة) اعمال شده، خودداری شده است.

۸. رجوع کنید به اوزبیوس، تاریخ کلیسایی، ۱۸۰۲. ارجاعات به آثار فیلون از روی نشر لئو بولد کوهن و پائول وندلند، برلین (جند ۶، کوهن و ریتر) داده شده است.

این نبود که بنیادگرایی یهودی را خراب کند یا کنار بگذارد بلکه بیشتر این بود که آن را با فلسفه سازش دهد، و در عین حال آیین و رسم قانون شرع را دست نخورده حفظ کند.^{۱۰}

خدا شخص است، چنانکه الهیات یهودی تعلیم می‌کند، لیکن او در عین حال وجود محض (تو اوتوس اون)، بسیط مطلق (فوزیس هاپله: دارای طبیعت محض)، آزاد مطلق و قائم به ذات است.^{۱۱} او شاغل فضا یا مکان نیست اما بر همه اشیاء احاطه دارد.^{۱۲} مع هذا او مطلقاً متعالی است، متعالی حتی نسبت به مثال «خیر» و مثال «جمال» (اوتوتو آگاثون کای اوتوتو کالون: خودخیر و خودحسَن).^{۱۳} انسان به خدا نایل می‌شود، نه از طریق فهم علمی (لوگون اپودیکسنی) — «برای درک خدا ما نخست باید خداشویم، که محال است»^{۱۴} — بلکه در شهود مستقیم (انارگیا: وضوح و بدهت).^{۱۵} بدین سان خدا وجود توصیف‌ناپذیر است، که فوق فکر است و تنها از طریق خلسه یا شهود می‌توان به او نائل شد. ما می‌بینیم چگونه فیلون تحت تأثیر گرایش معاصر به ترفیع و تمجید تعالی الهی بود — هر چند نباید فراموش کنیم که تعالی وجود الهی به وضوح در خداشناسی نقلی (مبتنی بر کتاب مقدس) یهودی حفظ و حمایت شده بود، ولو آنکه در اصطلاحات فلسفی بیان نشده بود.

این اصرار بر تعالی الهی و بر ترفیع خدا فوق هر چیز مادی طبیعاً، چنانکه بعدها مثلاً نزد آلبینوس افلاطونی متوسط و نومنیوس نو فیثاغوری می‌بینیم، به مفهوم و تصور موجودات واسطه رهنمون شد، تا فاصله بین خود خدا و جهان مادی را بپرکند. عالیت‌ترین این موجودات واسطه عقل (لوگوس یا نوس) است. از لوگوس به عنوان نخستین مولود خدا سخن رفته است، «سالمندترین و اصیل‌ترین موجوداتی که به وجود آمده‌اند»^{۱۶} لوگوس در نظر فیلون قطعاً نسبت به خدا فروتر است و باید در ردیف «آنها» که به وجود آمده‌اند جای داده شود، که شامل بسیاری از دیگر موجودات علاوه بر لوگوس است، ولو آنکه لوگوس تقدّم و برتری دارد. بنابراین تصور و مفهوم فیلونی لوگوس با عقیده دینی لوگوس (کلمه) چنانکه در الهیات مسیحی محفوظ و مورد اعتقاد است یکی نیست، حتی اگر بر نخستین متفکران مسیحی تأثیر کرده باشد. گاهی در واقع لوگوس به نظر می‌رسد به عنوان جنبه‌ای از خدا تصور شده است، لیکن حتی در این مورد باز هم تمایز روشنی بین اندیشه فیلونی و مسیحی لوگوس

۱۰. رجوع کنید به دربارهٔ هجرت ابراهیم، ۹۲، ۱۶.

۱۱. رجوع کنید به دربارهٔ اخلاف قایل، ۴۸، ۱۶۷: کتابهای مربوط به قوانین تمثیلی، ۲، ۱، ۲، و بعد: دربارهٔ تحوّل

اسماء، ۲۷، ۴. ۱۲. دربارهٔ اختلاف زبانها، ۲۷، ۱۳۶. دربارهٔ خوابها، اول، ۱۱، ۶۳.

۱۳. دربارهٔ خلقت عالم، ۸، ۲. ۱۴. قطعاً الف ۶۵۴. ۱۵. دربارهٔ اخلاف قایل، ۴۸، ۱۶۷.

۱۶. کتابهای مربوط به قوانین تمثیلی، ۳، ۶۱، ۱۷۵.

وجود خواهد داشت. درست گفته شده بود که فیلون بین «نظریه توحیدگرایان»^{۱۷} (مخالفتان تثلیث) و «نظریه آریوس»^{۱۸} دو دل و مردد بود، لیکن هرگز «نظریه آتاناسیوس»^{۱۹} را تصدیق نکرد - البته به شرط آنکه این طور فهمیده شود که در نظریه فیلونی لوگوس اشاره ای به یک «انسان» تاریخی وجود ندارد. مثل افلاطونی در لوگوس قرار داده شده اند، به طوری که لوگوس مقرر (توپوس) یا محلی است که عالم مثالی (جهانی که از مثل است) در آن واقع شده است.^{۲۰} فیلون در این اندیشه و تصور با مذهب نوفیناغوری، که مثل رادر نوس جای داد، در یک موضع است. (نومنیوس تحت تأثیر فلسفه فیلونی بود.) فیلون به طور کلی صرفاً از لوگوس سخن می گوید، هر چند دوجنبه یا دو عملکرد از لوگوس تشخیص می دهد، هولوگوس اندیائتوس (معرفت ناشی از درون خود) و هو لوگوس پروفوریکوس (معرفت ناشی از بحث و گفتگو)، اولی عبارت است از عالم غیرمادی مثل، دومی عبارت است از اشیاء مرئی این عالم، تا آنجا که این اشیاء روگرفتهای مثل نامادی اند.^{۲۱} این تقسیم لوگوس مطابق است با دیدار در انسان بین لوگوس اندیائتوس یا استعداد خود تعقل و لوگوس پروفوریکوس یا کلام و سخن، که از لوگوس اندیائتوس همچون نهری از سرچشمه اش صادر و جاری می شود. نمونه ای از تمثیل فیلون این است که وی رمز و علامتی از این لوگوس دولایی رادر سینه بند دولایی کشیش بزرگ کشف کرد. لوگوس ابزار خداوند در ساختن این عالم است، و فیلون اشاره ای به این مطلب در کلام پنتاتوخ^{۲۲} (پنج کتاب اول عهد عتیق) یافت، کای ایویزن هُ ثوس تون آنتروپون کات ایکونا ثو^{۲۳} (و خداوند انسان را به صورت خدا آفرید). باید توجه داشت که، وقتی عهد عتیق (توراة) در توصیف تجلیهای خدا از فرشته خدا سخن

17. Monarchianism

۱۸. Arianism (اعتقاد به اینکه عیسی سر خدا نیست و یک فرد بشر است): نظریه ای در الهیات که توسط آریوس (Arius)، رهبر کلیسای اسکندریه که در ۳۳۶ میلادی می زیست و عقیده داشت که عیسی فاقد جنبه الوهیت بوده و فقط جنبه بشری داشته) آغاز شد و در سراسر قرن چهارم در کلیساهای شرقی مورد تأیید و حمایت بود، لیکن در مجمع دینی نیکیه (نیکایا، نیه) (Nicaea) (۳۲۵) (از شهرهای بزرگ امپراطوری بوزنتی که اکنون دهکده ای است در شمال غربی ترکیه) و قسطنطنیه (۳۸۱) محکوم شد. - م.

۱۹. Athanasianism: تعلیم آتاناسیوس (متوفی در ۳۷۳) در الهیات، بخصوص اینکه پسر (عیسی)، از همان ذات و جوهر پدر (خداوند) است، در مقابل نظریه آریوس (Arianism).

۲۰. درباره خلقت عالم، ۱۷، ۴ به بعد.

۲۱. در اینکه خداوند لا یتغیر است، ۷، ۳۴: رجوع کنید به درباره زندگی موسی، ۲ (۳)، ۱۳، ۱۲۷.

۲۲. Pentateuch اسفار پنجگانه که به یونانی پنتاتوخ (پنتاتوش) گفته می شود یعنی پنج تومار. - م.

۲۳. درباره خلقت عالم، ۶، ۲۵.

می گوید، فیلون فرشته را با لوگوس یکی می گیرد، درست همان گونه که، وقتی از چندین فرشته یاد شده است، آنها را با نیروها (شرح ذیل را نگاه کنید) یکی می گیرد. این لوگوس يك جوهر غیر جسمانی است، «کلمه» نامادی یا «صدای» خدا؛ اما، از آنجا که به عنوان واقعا متمایز از خدا به تصور آمده است، به عنوان تابع خدا، و به عنوان ابزار و وسیله خدا پنداشته شده است. فیلون نه تنها مفهوم «حکمت الهی» را، چنانکه در کتب حکمی یافت می شود، مورد استفاده قرار می دهد، بلکه همچنین از نمونه گرایی افلاطونی (لوگوس تصویر و سایه خداست و خود نمونه و اسوه خلقت است)، و از مطالب رواقی (لوگوس در عین حال درونی و متعالی است و اصل قانون در عالم ورشته سازمان دهنده مخلوقات است) بهره می جوید؛ اما مفهوم کلی به نظر می رسد این باشد که يك درجه نزولی وجود است. به عبارت دیگر، لوگوس فیلونی، تا آنجا که واقعا متمایز از الوهیت نهائی، یهوه، است يك وجود تابع و واسطه است، که خدا از طریق آن خود را متجلی می سازد و فاعل است: آن (لوگوس فیلونی) «کلمه» هم گوهر پدر (خدا)، یعنی شخص دوم تثلیث مبارک، نیست. فلسفه فیلونی، نسبت به لوگوس، بیشتر به مذهب نوافلاطونی شبیه است تا به عقیده تثلیث^{۲۴} مسیحی.^{۲۵}

علاوه بر لوگوس دیگر قوا (دونائیس) یا موجودات واسطه وجود دارند که تابع خداوندند، مانند ه پویتیکه (فعال) و ه بازلیکه (پادشاهی) یا کوریوس (با شان و شوکت) (که گاهی آگائوتس: خیریت، و اِکسوسیا: توانایی و قدرت. نامیده شده است)، ه پرونوتیکه (دوراندیشی)، ه نوموتیکه (شرعیات) و غیره. اما درست همان طور که فیلون ظاهراً بین تصور لوگوس به عنوان جنبه ای از خدا و تصور آن به عنوان موجودی مستقل مردد بود، همین طور بین تصور دیگر قوا به عنوان صفات یا نیروهای خداوند، که مطابقند با مثل (یعنی به عنوان عملکردهای مثل) و تصور آنها به عنوان موجودات نسبتاً مستقل تردید داشت. همه آنها به نظر می رسد که در لوگوس مندرج باشند، لیکن این امر چندان کمکی در سامان دادن به مسأله در مورد شخصی بودن آنها یا فقدان آن نمی کند. اگر لوگوس به عنوان جنبه ای از خدا متصور است، پس قوا صفات یا مثل خدا خواهند بود، و حال آنکه اگر لوگوس به عنوان موجودی نسبتاً مستقل تصور شود، که تابع خداست، در این صورت ممکن است قوا موجودات یا نیروهای تبعی صغیر باشند؛ اما به نظر نمی رسد که فیلون هیچگاه به رأی و تصمیم روشن و ثابت و معینی درباره این مطلب رسیده باشد. بدین سان پر اشتر می تواند بگوید که «فیلون بین دو مفهوم که

24. Trinitarianism

۲۵. درباره این موضوع رجوع کنید به جویلس لپرتون، تاریخ عقیده تثلیث.

مشابه آن در کلیسای مسیحی به عنوان «مونارکیانیسم»^{۲۶} و «آریانیسم»^{۲۷} (آئین آریوس) مطرح می شود مردّد بود. اما نظریه ای مشابه نظریه آتاناسیوس برای او بکلی بیگانه است و هم با دین او و هم با شعور و آگاهی فلسفی او تناقض دارد.^{۲۸} به علاوه، تصدیق اینکه فلسفه فیلونی هرگز نظریه مسیحی «تجسد»^{۲۹} را نمی پذیرد نیازمند فکر زیاد نیست - لا اقل اگر مذهب فیلونی با خود سازگار بماند - زیرا چنان تأکیدی بر تعالی الهی می نهد که «تماس» مستقیم با ماده را منتفی می کند. در واقع کاملاً درست است که خود مسیحیت بر تعالی الهی اصرار دارد و «تجسد» یک رمز و سرّ است؛ اما از سوی دیگر روح تلقی مسیحی نسبت به ماده همان روح فلسفه های فیلونی و نوافلاطونی نیست.

فیلون تحت تأثیر مذهب افلاطونی به ثنویت صریح نفس و بدن یا ثنویت عناصر عقلی و حسی در انسان معتقد بود، و بر ضرورت آزادسازی انسان خویشتن را از نیروی حسی یا فاشاری می کرد.^{۳۰} فضیلت تنها خیر حقیقی است، و در خصوص شهوات بی علائگی و بی اعتنائی باید هدف مورد توجه باشد. اما هر چند فیلون تحت تأثیر تعلیم اخلاقی رواقی و کلبی بود، بر اعتماد و توکل به خدا بیشتر از اعتماد به خود تأکید می کرد. پس باید فضیلت را پی گیری کرد و کار انسان نیل به بیشترین شباهت ممکن به خداوند است.^{۳۱} این یک کار درونی و معنوی است و بنابراین زندگی عمومی به علت تأثیر انحرافیش یأس آمیز و ناصواب است، و حال آنکه علم فقط تا آنجا که کمکی به حیات درونی نفس است باید پی گیری شود. در این پیشرفت مراحل وجود دارد، زیرا فوق معرفت عقلی خدا حکمت آسمانی یا شهود مستقیم الوهیت توصیف ناپذیر قرار دارد. حالت انفعالی خلسه بدین سان عالیترین مرحله حیات نفس بر روی زمین می شود، چنانکه بعداً در فلسفه نوافلاطونی چنین بود.^{۳۲}

در حالی که در تأثیر فیلون در فکر اولیه مسیحی بی شک مبالغه شده است،^{۳۳} مورد تصدیق

۲۶. Monarchianism. قائل به این نظریه معتقد به یگانگی خدا (monarchy) و مخالف تثلیث بود و این روح القدس را جلوه هایی از اب می دانست. - م.

۲۷. Arianism آئین منسوب به Arius مبتنی بر نفی الوهیت این. در حالی که در نظر کاتولیکها این نیز مانند اب واقعا خداست و هر دو از یک جوهرند. به عقیده آریوس و پیروان او این صاحب الوهیتی ثانوی و مادون اب است و به عبارت دیگر این خدایی جاویدان و نامتناهی و قادر مطلق نیست. - م.

۲۸. اوبروگ برآشتر، ص ۵۷۷.

29. Incarnation

۳۰. مثلا درباره خوابها، ۱۲۳، ۱۴۹. ۳۱. درباره خلقت عالم، ۵۰، ۱۴۴؛ درباره انسانیت، ۲۳، ۱۶۸.

۳۲. رجوع کنید به آنچه کسی در امور الهی مرتد است، ۱۴، ۶۸ به بعد؛ درباره غولها، دوم، ۵۲ و بعد.

۳۳. اما محتمل است که شیوه تمثیل سازی اریگن تا اندازه زیادی به فیلون مدیون باشد.

خواهد بود که مذهب فیلونی به تمهید راه برای مذهب نوافلاطونی از طریق تأکید و اصرار بر تعالی خدا، هستی موجودات واسطه، و صعود و عروج نفس به سوی خدا در اوج خلسه (بیخودی)، کمک کرد.

مذهب نوافلاطونی افلوپینی

۱. زندگی افلوپین (پلوتینوس)

زادگاه افلوپین^۱ نامعلوم است، زیرا اوناپیوس آن را لوکون^۲ و سونیداس^۳ دانسته است.^۴ در هر حال وی در حدود سال ۲۰۳ یا ۲۰۴ میلادی در مصر متولد شد (فروریوس ۲۰۵/۶ را به عنوان سال تولد وی ذکر می‌کند). فروریوس به ما می‌گوید که افلوپین در سرهای استادان مختلف در اسکندریه به نوبت حاضر می‌شد، اما آنچه را می‌جست نیافت تا اینکه به آمونیوس ساکاس^۵ برخورد، و در این هنگام در حدود بیست و هشت سال داشت. وی تا سال ۲۴۲ شاگرد آمونیوس باقی ماند. در آن سال در لشکرکشی امپراطور گوردیانوس به ایران شرکت کرد تا با فلسفه ایرانی آشنا شود. اما، چون گوردیانوس در بین‌النهرین کشته شد و لشکرکشی به نتیجه نرسید، افلوپین راه رُم را در پیش گرفت و در چهل سالگی به آنجا رسید. در رُم مدرسه‌ای باز کرد و بزودی از توجه و التفات عالیترین مأموران و مقامات دولتی، حتی امپراطور گالینوس^۶ و زنش، برخوردار شد. افلوپین به فکر بنانهادن شهری به نام شهر افلاطون^۷، در کامپاین^۸، افتاد که تحقق عینی جمهوری افلاطون بوده و ظاهراً موافقت امپراطور را برای طرح‌ریزی آن به دست آورد؛ اما به دلیل نامعلومی امپراطور پس از مدتی

۱. Plotinus. (در کتب اسلامی نام افلوپین نیامده و هر جا «الشیخ الیونانی» ذکر شده ظاهراً منظور افلوپین بوده است. کسانی که این نام وصفی، الشیخ الیونانی، را به کار برده اند عبارتند: ابوسلیمان سجستانی در *صوان الحکمة* و شهرستانی در *الملل و النحل* و مسکویه در *جاویدان خرد*. - م.)

2. Lycon

۳. Lycopolis (واقع در مصر علیا)

۴. اوناپیوس، زندگی سوفسطائیان، ۶؛ فروریوس، مدخل (ایساغوجی)، ۱۲ ب؛ سونیداس، افلوپین

5. Ammonius Saccas

6. Gallienus

7. Platonopolis

8. Campagna

موافقت خود را پس گرفت و بدین سان نقشه به نتیجه نرسید.

وقتی افلوطین در حدود شصت سالگی بود فروریوس مشهور را به عنوان يك شاگرد پذیرفت، و این شاگرد بعدها زندگینامه استاد را که درباره او اعجاب و تحسین بسیار می نمود نوشت. فروریوس بود که کوشید تا نوشته های افلوطین را به صورت منظم مرتب کند، آنها را به شش کتاب تقسیم کرد که هر قسمت شامل نه فصل بود. نام نه گانه ها^{۱۰} (انثادها: تساعیات، تساعات، تسعیات) از اینجاست، که درباره آثار افلوطین به کار رفته است. اگر چه گفته شده است که فیلسوف سبک مطبوع و فصیح و بلیغی در سخنوری داشته است، انشاء مکتوب او تا اندازه ای دشوار است و این دشواری به سبب آنکه ضعف بینایی او مانع از تصحیح دستخط بوده است باز هم افزایش یافته است. بنابراین فروریوس به کار آسانی دست نیازیده است، و چون وی نکته حفظ سبک و اسلوب نویسنده را در نظر داشته است، رسالات پلوتینوس همواره سرچشمه اشکال برای ناشران سپس تر بوده است.

افلوطین در روم غالباً به سبب یاریها و نصایحی که به مردم می کرد مورد مراجعه بود، و بدین نحو وظیفه نوعی «مدیر ورهبر روحانی» را ایفا می کرد. به علاوه کودکان یتیم را به منزل خود می برد و همچون ولی و قیم با آنان رفتار می کرد. این نمونه ای از مهر بانی و محبت او بود. وی دوستان بسیار داشت و هیچ دشمن نداشت، و هر چند زندگی شخصی او مرتاضانه و زاهدانه بود، در سیرت و خصلت شریف و بامهر و محبت بود. گفته اند که وی تا اندازه ای کمر و وعصبی بود، و این در درسهای او خودنمایی می کرد. وی حیات روحانی عمیقی را رهبری می کرد و فروریوس نقل می کند که استادش اتحاد خلسه آمیز با خدا را چهار بار در شش سالی که وی شاگرد او بود تجربه کرد.^{۱۰} افلوطین از تندرستی کامل برخوردار نبود، و علیلی او در ۲۶۹/۷۰ میلادی سرانجامی شوم داشت؛ وی در يك خانه روستایی در کامپاینا درگذشت. فروریوس در آن زمان در سیسیل بود، که به توصیه افلوطین به آنجا رفته بود، تا از يك حالت مالیخولیا و افسردگی که به آن دچار شده بود بهبود یابد؛ اما یکی از دوستان افلوطین به نام اوستوخیوس^{۱۱} طبیب، از پوتولی^{۱۲} به موقع رسیده بود تا آخرین کلمات فیلسوف را بشنود: «من منتظر بودم که تو را ببینم، پیش از آنکه آن چیزی که در من خدایی است عزم پیوستن به وجود الهی در جهان هستی کند.»

9. *Enneads*

۱۰. زندگینامه پلوتینوس، ۲۳، ۱۳۸.

11. *Eustochius*

12. *Puteoli*

افلوپین اگر چه غنوسیّه^{۱۳} را مورد حمله قرار می دهد، دربارهٔ مسیحیت، که باید تا اندازه ای آن را شناخته باشد، چیزی نمی گوید. اما هر چند وی هرگز يك مسیحی نشد، هواخواه ثابت قدم و راسخی برای آرمانهای روحانی و اخلاقی بود، نه تنها در نوشته هایش بلکه همچنین در زندگی خودش، و همین مذهب اصالت معنای (ایدئالیسم) روحانی فلسفه او بود که او را قادر ساخت تا چنان تأثیری در عالم بزرگ لاتینی، آگوستینوس اهل هیپو^{۱۴}، به جای گذارد.

۲. نظریهٔ افلوپین

خدا مطلقاً متعالی است: او واحد (احد) است، و رای هر فکر و هر وجودی، توصیف ناپذیر و غیر قابل درک، «که درباره اش سخنی نیست (ناگفتنی است)، که درباره اش دانشی نیست (نادانستنی است)، آن که گفته می شود در فراسوی جواهر است.»^{۱۵} نه ماهیت و نه وجود و نه حیات را نمی توان دربارهٔ واحد حمل کرد، البته نه اینکه او کمتر از این چیزهاست، بلکه به دلیل اینکه بیشتر است، «آن که برتر از همهٔ آن امور است.»^{۱۶} واحد را نمی توان با مجموع اشیاء فردی یکی گرفت، زیرا این اشیاء فردی است که به يك منشأ یا اصل نیازمندند، و این اصل باید از آنها متمایز و منطقاً مقدّم بر آنها باشد. (می توانیم بگوییم که هر اندازه تعداد اشیاء ممکن را بیفزایید، بدین نحو نمی توانید به يك «وجود واجب» برسید.) به علاوه، اگر واحد با هر شیء فردی که جداگانه در نظر گرفته شود یکی گرفته می شد، آنگاه هر شیء با هر شیء یکی گرفته خواهد شد و تمایز اشیاء، که يك امر بدیهی است، موهوم خواهد بود. «بدین ترتیب واحد نمی تواند شیء موجودی باشد، بلکه بر تمام موجودات مقدّم است.»^{۱۷} بنابراین «واحد» افلوپین «واحد» پارمنیدس، یعنی يك اصل یگانه انگارانه، نیست بلکه واحدی است که تعالیش در مذهب فیثاغوری جدید و مذهب افلاطونی متوسط، چنانکه دیدیم، مورد تأکید بود. در واقع، درست همان طور که آلبینوس خدای نخستین (پروتوس ثئوس) را فوق عقل (نوس) شمرد و خدای فراتر از آسمانها (هویراورانیوس ثئوس) را از خدای اندر آسمانها (اپثورانیوس ثئوس) متمایز دانست و چنانکه نومنیوس خدای نخستین (پروتوس ثئوس) را فوق دمیورژ

۱۳. Gnostics، غنوسیّه یا پیروان مذهب گنوسی؛ این مذهب مبنی بر ثنویت و در میان یهودان اسکندریه رایج بود. در قرن دوم میلادی در کشور روم توسعه یافت. (رجوع شود به «گنستیسیم» در لغت نامهٔ دهخدا.) — م.

14. St. Augustine of Hippo

۱۵. نه گانه ها، ۴، ۵، ۴ (۵۱۶ ب - ج).

۱۶. نه گانه ها، ۳، ۸، ۹ (۳۵۲ ب).

۱۷. نه گانه ها، ۳، ۸، ۸ (۳۵۱ د).

مطرح کرد، و چنانکه فیلون خدا را فوق قوای سازنده عالم دانست، همین طور افلوپین خدای نهائی، واحد یا پروتوس ثئوس را فوق وجود، یعنی فوق جوهر (اپیکیناتیس اوسیاس) قرار می‌دهد.^{۱۸} اما این بدان معنی نیست که واحد هیچ یا غیر موجود است؛ بلکه به این معنی است که واحد برتر از هر وجودی است که ما از آن تجربه داریم. مفهوم وجود از متعلقات تجربه ما مأخوذ است، اما واحد از همه آن اشیاء و متعلقات برتر است و در نتیجه از مفهومی هم که بر آن اشیاء مبتنی است برتر و متعالی است.

چون خدا واحد است، بدون کثرت یا تقسیمی، در واحد هیچ دوگانگی جوهر و عرض نمی‌تواند وجود داشته باشد، و بنابراین افلوپین نمی‌خواهد به خدا هیچ صفات مثبتی را نسبت دهد. ما نباید بگوییم که واحد «چنین» یا «نه چنین» است، زیرا اگر چنین بگوییم بدان وسیله او را محدود کرده ایم و او را يك شیء جزئی ساخته ایم، در صورتی که در واقعیت، او ورای همه چیزهایی است که می‌توانند به وسیله چنین حمل و اسنادی محدود شوند، «هر آینه او فراتر از همه است».^{۱۹} با وجود این، «خیر» را می‌توان به واحد نسبت داد به شرط آنکه به عنوان يك صفت ذاتی (لازم ذات) نسبت داده نشود. بنابراین خدا خیر مطلق است نه «خوب».^{۲۰} به علاوه، ما حقا نمی‌توانیم به واحد نه فکر را نسبت دهیم و نه اراده و نه فعالیت را. نمی‌توانیم فکر را نسبت دهیم، زیرا فکر مستلزم تمایزی بین متفکر و متعلق فکر اوست؛^{۲۱} نمی‌توانیم اراده را نسبت دهیم، زیرا این نیز مستلزم تمایز است: نمی‌توانیم فعالیت را نسبت دهیم، زیرا در این صورت تمایزی بین فاعل و شیئی که مورد عمل اوست وجود خواهد داشت. خدا واحد است، ورای هر گونه تمایزی: او حتی نمی‌تواند خود را از خود تمییز دهد، و بنابراین ورای خود آگاهی است. چنانکه دیدیم، افلوپین نسبت دادن محمولهای وحدت و خیر را به خدای و امی شمارد (به این معنی که خدا «واحد» و «خیر» است)؛ مع هذا بر این امر اصرار می‌ورزد که این محمولات ناکافی اند و تنها از روی تمثیل می‌توان آنها را بر خدا اطلاق کرد. زیرا وحدت مبین انکار کثرت و خیر مبین تأثیر در چیزی دیگر است. همه آنچه ما می‌توانیم بگوییم این است که واحد هست — هر چند، در واقع، خدا فوق وجود، «واحد»، تقسیم ناپذیر، لایتغیر، سرمدی، بی‌گذشته و آینده، يك عین خود دائم و مستمر است.

افلوپین بر اساس این نظر که خدا اصل نهائی است، چگونه می‌تواند کثرت اشیاء متناهی را تبیین کند؟ خدا نمی‌تواند خود را به اشیاء متناهی محدود کند، که گویی آنها جزء او هستند؛ و

۱۸. مقایسه کنید با جمهوری، ۵۰۹ ب ۹. ۱۹. نه گانه‌ها، ۶، ۸، ۹ (۷۴۳ هـ).

۲۰. نه گانه‌ها، ۶، ۷، ۲۸. ۲۱. نه گانه‌ها، ۳، ۸، ۸.

نه می‌تواند عالم را با فعل آزاداراده خویش بیافریند، زیرا آفرینش نوعی فعالیت است و نسبت دادن فعالیت به خدا و بدین گونه برهم زدن تغییر ناپذیری او خطاست. بنابراین افلوطن به استعاره صدور متوسل شد. اما اگرچه افلوطن از کلمات استعاری و مجازی مانند هرین (جاری شدن، فیضان) و آپورین (صادرشدن) استفاده می‌کند، این اندیشه را که خدا از طریق جریان صدور کاهش می‌یابد صریحاً رد می‌کند: اودست نخورده، کاهش ناپذیر، نامتحرک باقی می‌ماند. يك فعل خلاق آزاد مستلزم این است که خدا از حالت مطمئن و آرام در خود بودن و بی‌نیازی از برون خارج شود، و این را افلوطن نمی‌پذیرفت. پس او معتقد بود که عالم بالضروره از خدا صادر یا ناشی می‌شود، زیرا که اصل ضرورت این است که کمتر کامل از کاملتر صادر شود. این يك اصل است که هر طبیعتی آن چیزی را خواهد ساخت که بلافاصله و مستقیماً تابع و دنبال اوست (تو مت آوتین پوئین: ساختن از روی آن) خود را باز و آشکار می‌کند، چنانکه يك تخم خود را باز و آشکار می‌کند، و این جریانی است از يك منشأ یا اصل نامتقسم تا مقصد و هدفی در جهان حس. اما اصل مقدم همواره در مقرر خود باقی می‌ماند («آن که مقدم تر است در عرش خاص خود همیشه ماندگار است»)، نتیجه از يك نیروی بیان نکرده (إك دوناموس آفاتو: از قدرت بیرون از کلام) که در اصول مقدم است به وجود می‌آید، زیرا که شایسته و مناسب نیست که این قدرت در عملیات خود به سبب بخل و حسادت یا خودخواهی متوقف بماند.^{۲۲} (افلوطن، همچنین استعارات پریلامپسیس (پیرامون افروز) و ایمپسیس (اندرون افروز) را با تشبیه «واحد» به خورشید، که منور می‌کند و خود کاهش نمی‌یابد، به کار می‌برد. وی همچنین مقایسه و تشبیه آینه را به کار می‌گیرد، زیرا شیء منعکس در آینه دوبرابر می‌شود، و مع‌هذا خود متحمل هیچ تغییر یا نقصانی نیست.)

بنابراین اگر می‌خواهیم بیان کنیم که جریان صدور^{۲۳} نزد افلوطن دارای خصیصه وحدت وجودی^{۲۴} است باید با دقت و احتیاط باشیم. این کاملاً درست است که در نظر افلوطن عالم از خدا به اقتضای ضرورت طبیعت ناشی و صادر می‌شود و وی آفرینش آزاد از عدم^{۲۵} (هیچ) را رد می‌کند؛ لیکن باید همچنین به خاطر داشت که در نظر او اصل اول «در مقرر خاص خویش»،

۲۲. نه گانه‌ها، ۴، ۸، ۶ (۴۷۴ ب-ج). این قول که اصل مقدم به سبب بخل و حسادت متوقف نیست انعکاس کلام افلاطون در تیمائوس است. مقایسه و تشبیه افلوطن از «واحد» یا «خیر» با خورشید، بسط مقایسه و تشبیهی است که قبلاً افلاطون در جمهوری ارائه داده است. تصور خدا به عنوان «نور» نامخلوق و تصور مخلوقات به عنوان انوار بهره‌مند (که از لحاظ سلسله مراتب بر طبق درجه روشنائی و درخشندگیشان مرتب شده‌اند) که نزد بعضی از فلاسفه مسیحی می‌یابیم ناشی از مذهب نوافلاطونی است.

بی کاهش و بی نقص و نقصان، باقی می ماند و همواره متعالی از وجود تابع است. حقیقت مطلب ظاهراً این است که افلوطین در عین آنکه آفرینش آزاد از هیچ را به دلیل آنکه این امر مستلزم تغیر و دگرگونی در خداست رد می کند، فیضانِ کاملاً وحدت وجودی خدا در مخلوقات فردی را هم که نوعی خودپراکنی خداست رد می کند. به عبارت دیگر وی می کوشد تا راه میانه ای بین آفرینش توحیدی از يك سو و نظریه وحدت وجودی از سوی دیگر در پیش گیرد. می توان گفت که (چون ثنویت نهائی خارج از موضوع بحث است) چنین راه میانه ای امکان ندارد؛ اما این دلیل آن نیست که افلوطین را بی قید و شرط يك وحدت وجودی بخوانیم.

صادر اول از «واحد»، «فکر» یا «عقل» (نوس) است که شهود یا درک بیواسطه است، دارای يك متعلق دوجنبه ای، (الف) «واحد»، (ب) خودش. در نوس، مثل (صور کلیه) وجود دارند، نه تنها مثل طبقات بلکه همچنین مثل افراد،^{۲۶} هر چند تمامی کثرت مثل به طور تقسیم ناپذیر در نوس منظوری است. (آنچه در عقل است نامحدود است و این امر نباید ایجاد وحشت کند، همه آنها تقسیم ناپذیرند و چنانکه از پیش بودند همچنان نیز بالفعل اند.) نوس با دمیورژ تیمائوس افلاطونی یکی گرفته شده است، و افلوطین عبارت پاتر تو آیتیون (پدر علت) را درباره «واحد»، به کار می برد، و آیتیون را با نوس و دمیورژی یکی می گیرد. اینکه نوس خود جهان عقلانی (هُ کوسموس نوتئوس) است^{۲۷} نکته ای است که افلوطین بر آن اصرار می ورزید، برخلاف لونگینوس،^{۲۸} که، با توسل به تیمائوس افلاطون که در آنجا مثل به عنوان متمایز از دمیورژ توصیف شده اند، مثل را جدا از نوس مطرح کرده بود. (فروریوس همین عقیده لونگینوس را داشت، تا آنکه افلوطین او را تشویق کرد که آن عقیده را تغییر دهد.) بنابراین در نوس است که تعدد و کثرت ابتدا ظاهر می شود، زیرا «واحد» فوق هر کثرتی است، فوق حتی تمایز نوئین (شناختن) و نوئتون (شناخته، معقول) است؛ مع هذا تمایز در نوس به طور مطلق فهمیده نمی شود، زیرا تنها همان يك نوس است که هم عاقل (تونون) است و هم معقول (تونومنون). بدین ترتیب دمیورژ افلاطون و نوئزیس نوئزئوس (عقل عقل، فکر فکر) ارسطو در نوس افلوطینی باهم جمع می شوند. نوس سرمدی و فوق زمان است، حالت خجسته و مبارک آن حالت اکتسابی نیست بلکه يك دارایی ازلی و ابدی است. بنابراین نوس از سرمدیتی که زمان چیزی جز بدلی از آن نیست برخوردار است.^{۲۹} در مورد «نفس» متعلقاتش متوالی اند،

۲۶. نه گانه ها، ۱، ۷، ۵ به بعد.

۲۷. نه گانه ها، ۵، ۹، ۹.

۲۹. نه گانه ها، ۵، ۱، ۴.

گاهی سقراط است گاهی يك اسب و گاهی چیزی دیگر؛ اما نوس همه چیزها را با هم می‌شناسد، نه گذشته دارد و نه آینده، بلکه همه چیز را در يك حال حاضر سرمدی می‌بیند. از نوس، که «زیبایی» است، «نفس» صادر می‌شود، که مطابق است با «نفس عالم» تیمائوس. این «نفس عالم» غیر جسمانی و تقسیم‌ناپذیر است، لیکن حلقه ارتباط بین عالم فوق محسوس و عالم محسوس است، بنابراین نه تنها به طرف بالا به نوس بلکه همچنین به طرف پایین به عالم طبیعت می‌نگرد. اما در صورتی که افلاطون تنها يك «نفس عالم» وضع کرد، افلوطن دو نفس وضع کرد، یکی عالی و یکی دانی، اولی به نوس نزدیکتر است و هیچ تماس مستقیمی با عالم مادی ندارد، دومی (گنماپسوخس پر و تراس: مولود نفس اولیه) نفس واقعی عالم پدیدارهاست. این نفس دوم را افلوطن طبیعت یا فوزیس نامیده است.^{۳۰} به علاوه، اگر چه عالم پدیدارها تمام واقعیتی را که داراست مرهون بهره مندیش از مثل (صور کلیه) است، که در نوس اند، این مثل در عالم محسوس عمل نمی‌کنند و هیچ تماس مستقیمی با آن ندارند؛ به طوری که افلوطن بازتابهای مثل را در «نفس عالم» قرار داد و آنها را لوگوی اسپرماتیکی (مفاهیم بذرگونه) نامید و گفت که آنها مشمول در لوگوس اند — که اقتباس آشکاری است از نظریه رواقی. به منظور مناسب ساختن این تصور و مفهوم با تمایزی که او درباره دو «نفس عالم» قائل شده است، به علاوه مفاهیم اولیه (پروتوی لوگوی) را، که مشمول در نفس عالیتند، از مفاهیم مشتق و ثانوی، که مشمول در نفس دانی ترند، باز شناخت.^{۳۱}

نفوس فردی انسانی از «نفس عالم» ناشی و صادر می‌شوند، و مانند «نفس عالم»، باز به دو عنصر منقسم اند (مطابق تقسیم سه جزئی فیثاغوری - افلاطونی افلوطن نیز عنصر سوم و واسطه‌ای را قبول می‌کند)، يك عنصر عالیت که متعلق به قلمرو نوس است (مقایسه کنید با نوس ارسطویی) و يك عنصر فروتر، که مستقیماً با بدن مرتبط و متصل است. نفس پیش از اتحادش با بدن، که به عنوان يك سقوط معرفی شده است، موجود بوده است، و بعد از مرگ تن باقی می‌ماند، هر چند ظاهراً بدون اینکه خاطره‌ای از دوران وجود زمینی خود داشته باشد. (تناسخ نیز مورد قبول است:) اما اگر چه افلوطن درباره نفوس فردی به عنوان اینکه در وحدت «نفس عالم» با یکدیگر پیوسته اند سخن می‌گوید،^{۳۲} حاضر نیست که فناپذیری شخصی را انکار کند: نفس واقعی است و آنچه واقعی است از میان نخواهد رفت. آیا ما می‌توانیم فرض کنیم که سقراط، که به عنوان سقراط در این زمین وجود داشته، از سقراط

۳۱. نه‌گانه‌ها، ۳.۴، ۱۰.۵، ۹.۳، ۹.۵، ۹.۲، ۳.۱۷.

۳۰. نه‌گانه‌ها، ۳.۸، ۳.

۳۲. نه‌گانه‌ها، ۳.۵، ۴.

بودن باز خواهد ایستاد، تنها به دلیل اینکه اوبه بهترین مسکن و اقامتگاه رسیده است؟ بنابراین در زندگی بعد [از مرگ] هرنفس فردی باقی خواهد ماند، در حالی که هر يك از آنها واحد باقی می ماند، و در عین حال همه با هم یکی هستند.^{۳۳}

زیر قلمرو و نفس قلمرو عالم مادی است. افلوپین، برطبق تصوّر خاص خود از فراگرد صدور که آن را همچون تشعشع نور می داند، نور را به این گونه تصویر می کند که از مرکز صادر می شود و پس از خروج، بتدریج تارتر و تاریکتر می گردد، تا اینکه در آن تاریکی تام و کامل که «ماده فی نفسه» است، و به عنوان فقدان نور (استریزیس) تصوّر شده است، محو می شود.^{۳۴} پس ماده نهایی از واحد صادر می شود، به این معنی که تنها از طریق فراگرد صدور از «واحد» عاملی در آفرینش می شود؛ اما در خود و در پایین ترین حد خود، پایین ترین مرحله جهان را تشکیل می دهد، و وضع مقابل (آنتی تز) «واحد» است. ماده را تا آنجا که از نور صورت منور است و در ترکیب اشیاء مادی دخالت دارد (هوله = ماده ارسطو) نمی توان گفت تاریکی کامل است؛ اما تا آنجا که در مقابل عقل و به مقابله با معقول برمی خیزد و ضرورت (آنانکه) تیمائوس را نشان می دهد، نامنور و ظلمت است. بدین گونه افلوپین نظریات افلاطونی و ارسطویی را ترکیب می کند، زیرا در عین آنکه مفهوم افلاطونی ماده را به عنوان ضرورت (آنانکه) و به عنوان وضع مقابل معقول و به عنوان فقدان نور قبول می کند، مفهوم ارسطویی ماده را هم به عنوان موضوع و محل صورت و به عنوان مقوم لازم اشیاء مادی می پذیرد. تبدیل و استحاله يك عنصر به عنصر دیگر نشان می دهد که باید موضوع و محلی برای اجسام باشد، که از خود اجسام متمایز است.^{۳۵} اگر ما اجسام را ملاحظه کنیم و انتزاع کامل صورت را انجام دهیم، در این صورت باقی مانده همان چیزی است که منظور ما از ماده است.^{۳۶} بنابراین ماده تا اندازه ای به سبب صورت پذیرش منور است و در اشیاء انضمامی به طور جداگانه به عنوان ظلمت کامل، اصل لا وجود، وجود ندارد. به علاوه، درست همان طور که عالم پدیدارها به طور کلی طرح و الگوی خود را در عالم معقول دارد، همین طور ماده در طبیعت مطابق است با يك ماده معقول (نونه هوله).^{۳۷}

علاوه بر این آمیختگی نظریات جهان شناختی افلاطونی و ارسطویی، افلوپین از نظریه اُرغه ای و نوفیثاغوری درباره ماده به عنوان اصل شرّ حمایت و دفاع می کند. ماده در پایین ترین

۳۳. نه گانه ها، ۵.۳.۴ (ج ۳۷۵ - و) ۳۴. نه گانه ها، ۲.۴.۳، ۶.۶۷، ۳.۶، ۷.۳.

۳۵. نه گانه ها، ۶.۴.۲ (۱۶۲ ج - ه). ۳۶. نه گانه ها، ۱.۸.۱، ۹ (۷۹ الف ب).

۳۷. نه گانه ها، ۲.۴.۲، ۵.۴.۳، ۶.۵ (۲۶۹ ه)

درجه‌اش، به عنوان عاری از کیفیت، به عنوان فقدان نامنور، شر است (اما نه دارای شر به عنوان يك کیفیت ذاتی همان طور که خیر دارای خیریت به عنوان يك کیفیت ذاتی نیست)، و بنابراین در مقابل خیر به عنوان وضع مقابل اساسی آن قرار دارد. (البته شر ماده ربطی به نونته هول = ماده معقول، ندارد.) بدین ترتیب افلوطنین به نحوی خطرناک به ادعای ثنویتی نزدیک می‌شود که بر ضد خصیصه واقعی نظام اوست، هر چند باید به خاطر داشت که خود ماده فقدان است و نه يك اصل مثبت. در حال ممکن است چنین تصور کنیم که افلوطنین منطقاً به تحقیر جهان مرئی کشانده شده است، ولی حقیقت امر چنین نیست. درست است که گرایش خاصی برای تحقیر جهان مرئی در تعلیم روان‌شناختی و اخلاقی وی دیده می‌شود؛ لیکن تا آنجا که به جهان‌شناسی او مربوط است این امر، به سبب اصرار او بر وحدت و هماهنگی جهان، امری است فرعی. افلوطنین با تحقیر غنوسیّه نسبت به عالم مخالف بود و عالم را به عنوان کاردمیورژ و «نفس عالم» می‌ستود: عالم آفریده‌ای است جاوید و متحدشده، اجزای آن به طور هماهنگ به هم پیوسته است، و مشیت و عنایت الهی بر آن حکومت می‌کند. او صریحاً می‌گوید که علی‌رغم همه چیزهای دل‌آزار ورنجش آمیزی که در جهان هست ما نباید بپذیریم که جهان يك آفرینش شر است. جهان تصویر عقل است، اما نمی‌توان انتظار داشت که عالم همتای دقیق عقلانی باشد. او می‌پرسد چه جهانی می‌تواند، به استثنای جهان عقلانی، بهتر از جهانی که او می‌شناسد باشد؟^{۳۸} عالم مادی تعبیر بیرونی معقول است، و محسوس و معقول همیشه به هم پیوسته‌اند، اولی به فراخور قابلیت‌های خود رونوشت دومی است.^{۳۹} این هماهنگی کلی و وحدت جهانی اساس عقلانی برای پیشگویی و برای تأثیر سحرآمیز قوای فوق بشری است. (افلوطنین علاوه بر خدایان ستاره‌ای دیگر «خدایان» و «فرشتگان» را، که برای انسان نادیدنی‌اند، قبول داشت.)

افلوطنین در روان‌شناسی خود برای نفس فردی سه جزء قائل است. عالیترین اینها (مطابق نوس ارسطو) ناآلوده با ماده است و ریشه‌اش در عالم عقلانی باقی می‌ماند،^{۴۰} اما از آنجا که نفس وارد اتحاد واقعی با بدن می‌شود، تا دستگاه مرکب و مشترک (توکونیون) را بسازد، با ماده آلوده است، و بدین سان ضرورت عروج اخلاقی، با همانند خدشدن (تتو هومویونثای) به عنوان هدف تقریبی و اتحاد با «واحد» به عنوان غایت نهائی، به دنبال می‌آید. در این عروج عنصر اخلاقی (پراکسیس: عمل) برای عنصر نظری یا عقلانی (تئوریا: نظریه) مفید است،

۳۹. نه‌گانه‌ها، ۸.۴، ۶ (۴۷۴ د - ه).

۳۸. نه‌گانه‌ها، ۲، ۴، ۹ (۲۰۲ د - ه).

۴۰. نه‌گانه‌ها، ۸.۴، ۸ (۴۶۷ الف - د).

چنانکه در فلسفهٔ ارسطو. نخستین مرحلهٔ عروج، که تحت انگیزش اُرس صورت می‌گیرد (رجوع کنید به مهمانی افلاطون) عبارت است از تطهیر و تزکیه (کاتارسیس)، یعنی عمل تصفیه و پالایش که بدان وسیله انسان خود را از قلمر و حکومت بدن و حواس آزاد می‌کند و به کار فضائل سیاسی (پولیتکای آرتای) قیام می‌کند، که منظور افلوپین از آن چهار فضیلت اساسی است. (عالیترین اینها فرونزیس است).^{۴۱} در مرحلهٔ دوّم نفس باید به فوق ادراک حسی بر شود، به سوی نوس برگردد و خود را با فلسفه و علم مشغول سازد.^{۴۲} اما یک مرحلهٔ عالیتر نفس را به ورای فکر استدلالی به اتحاد با نوس که افلوپین آن را به پروتوس کالوس (خیر اول) توصیف و تعبیر می‌کند می‌برد. نفس در این اتحاد خودآگاهی خویش را حفظ می‌کند. اما همهٔ این مراحل فقط تمهیدی برای مرحلهٔ نهائی است، یعنی مرحلهٔ اتحاد عرفانی با خدا یا احد (که برتر از زیبایی است) در خلسه^{۴۳} ای که خصیصهٔ آن فقدان هر گونه ثنویت است. وقتی که دربارهٔ خدا اندیشیده می‌شود فاعل فکر از متعلق فکر جداست؛ اما در اتحاد خلسه آمیز چنین جدایی وجود ندارد. «در آنجا انسان هم خدا و هم خود را، چنانکه در «ملکوت» می‌توان دید، می‌بیند: خود را درخشان و سرشار از نور عقلانی می‌بیند یا بهتر بگوییم با این نور در خلوص آن یگانه می‌شود، بدون بار یا هرگونه سنگینی به خدا مبدل می‌شود یا حتی ذاتاً خداست. در آن هنگام همچون آتشی افر وخته است، اما وقتی که باردیگر سنگین شد، چنان است که گویی آتش خاموش شده است.» (وصف آن دیدار با الفاظ و کلمات دشوار است. زیرا چگونه آدمی خواهد توانست در بازگشت از عالم الهی امر الهی را به عنوان یک شیء متمایز گزارش دهد، در صورتی که در حال دیدار آن را با آگاهی خود یکی می‌دانست نه متمایز از آن؟)^{۴۴} (نیازی نیست که گفته شود که منظور از عروج به سوی خدا مستلزم این نیست که خدا مکاتاً «در آنجا» حاضر باشد. در تأمل دربارهٔ خدا ضروری نیست که کسی فکر خود را بیرون بیفکند، که گویی خدا در یک مکان به چنان نحوی حضور دارد که دیگر مکانها را که تهی از اوست ترك می‌کند.^{۴۵} برعکس، خدا همه جا حاضر است. او «بیرون از» هیچ کس نیست بلکه نسبت به همه حاضر است، حتی اگر آنها او را نشناسند.)^{۴۶} اما این اتحاد خلسه آمیز تا آنجا که با این زندگی سروکار داریم کوتاه مدت است: اما در حالت آینده یعنی هنگامی که از مانع تن خلاص و آزاد شویم مشتاق برخورداری کامل ودانم آنیم. «او دوباره از دیدار فرومی افتد: اما همینکه فضیلتی

۴۱. نه گانه‌ها، ۱، ۲، ۱. ۴۲. نه گانه‌ها، ۱، ۳، ۱.

۴۴. نه گانه‌ها، ۱، ۶، ۹ (۷۶۸ و - ۷۶۹ الف)؛ ۱، ۶، ۹ (۷۶۹ د). (ترجمهٔ پروفیسور دادز).

۴۵. نه گانه‌ها، ۱، ۶، ۷ (۷۶۵ ج). ۴۶. نه گانه‌ها، ۱، ۶، ۷ (۷۶۶ الف).

را که در او هست دوباره بیدار کند، و دوباره خود را در کمال تابناکی ببیند باز سبکبار خواهد شد، از طریق فضیلت به عقل [عالم عقلانی] و از آنجا از طریق حکمت به عالم اعلیٰ عروج می‌کند. این است حیات خدایان و حیات آدمیانی که همانند خدا و سعادت‌مندان؛ وارستگی و رهایی از چیزهای بیگانه و زمینی، حیاتی فوق لذت زمینی، پروازی از خویشتن تنها به بی‌همتا.^{۴۷} پس در نظام افلوطن گرایش آرفه‌ای-افلاطونی-فیثاغوری «آنجهانی»، عروج عقلانی، رستگاری از طریق تشبیه به خدا و معرفت خدا، به کاملترین و منظم‌ترین بیان خود می‌رسد. فلسفه اکنون نه تنها شامل منطق، جهان‌شناسی، روان‌شناسی، علم مابعدالطبیعه، و علم اخلاق است بلکه نظریهٔ دین و عرفان را نیز دربردارد؛ در واقع، از آنجا که عالیتزین نوع معرفت شناخت عرفانی خداست و چون افلوطن، که به اغلب احتمال نظریهٔ خود را دربارهٔ عرفان علاوه بر تفکر نظری گذشته بر تجربهٔ خویش بنیاد نهاده است، آشکارا تجربهٔ عرفانی را منتهای فضیلت و کمال فیلسوف حقیقی می‌داند، می‌توانیم بگوییم که در فلسفهٔ نوافلاطونی افلوطنی تمایل به رسیدن به دین است — لا اقل به ماورای خودش دلالت می‌کند: تفکر نظری، به عنوان هدف نهائی که باید به آن نائل شد خودنمایی نمی‌کند. همین امر به مذهب نوافلاطونی امکان داد که همچون رقیبی برای مسیحیت عمل کند، هر چند از سوی دیگر نظام فلسفی پیچیده‌اش و روح فاقد مفهوم تاریخیش مانع از آن شد که خود را رقیبی که می‌توانست باشد نشان دهد: برای مثال، فاقد جاذبیتی بود که شعائر دینی بر عامهٔ مردم اعمال می‌کند. مذهب نوافلاطونی واقعاً پاسخ عقلی مذهبانه به آرزوی زمان خود برای نجات و رستگاری شخصی بود، یعنی آن آرزوها و اشتیاقات فرد، که خصیصهٔ بارز آن عصر بود. «براستی کلام پندآمیز 'بگذاردید به سرزمین پدر خودمان بگریزیم'،^{۴۸} را می‌توان با معنای عمیقی ادا کرد. سرزمین پدر برای ما آن جایی است که از آنجا آمده‌ایم؛ و پدر در آن جاست.»^{۴۹} مسیحیت، که ریشه در تاریخ دارد، از طریق ترکیب قوهٔ جاذبه‌ای که بر عامهٔ اعمال می‌کند با زمینهٔ تفکر نظری روزافزون، و نیز از طریق ترکیب تأکید بر «آنجهان» با احساس مأموریتی که باید در «اینجهان» انجام داد، و همچنین با آمیختن مشارکت صمیمانهٔ عرفانی با درستی و پاکدامنی و صلاح اخلاقی، زهد و ریاضت با شناخت قدر و ارزش امور طبیعی، توسل و مراجعهٔ بسیار وسیعتر و عمیقتری خواهد داشت تا فلسفهٔ استعلائی.^{۵۰} نوافلاطونیان یا هواخواهیها و

۴۷. نه گانه‌ها، ۶، ۹، ۱۱ (۷۷۱ ب). ۴۸. نه گانه‌ها، ۲، ۱۴۰.

۴۹. نه گانه‌ها، ۱، ۶، ۸ (۵۶ ز) (ترجمهٔ پروفیسور داؤز)

دلبستگی‌های آیین‌های اسرارآمیز متداول و موافق سبک روز. مع هذا، از دیدگاه خود مسیحیت، مذهب نوافلاطونی نقش مهمی برای انجام دادن داشته است، و آن کمک به بیان عقلانی دین وحی است، و بنابراین مسیحی معتقد نمی‌تواند جز با همدلی، و احترامی خاص، به سیمای افلوپین بنگرد، که بزرگترین آباء لاتینی (و در نتیجه کلیسای جهانی) دین قابل ملاحظه‌ای به او دارند.

۳. حوزه افلوپین

تمایل به افزودن موجودات واسطه بین خدا و اشیاء جسمانی نزد آمیلیوس^{۵۱} شاگرد افلوپین نمایان است. آمیلیوس درنوس سه اکتوم^{۵۲} تشخیص داد، یعنی تون آنتا (موجود)، تون إخوانتا (دارا، مالک) و تون هورنتا (ناظر).^{۵۳} اما یک فیلسوف مهمتر فروریوس صوری^{۵۴} (۳/۲۳۲- بعد از ۳۰۱) بود، که در سال ۲۶۲/۳ در رم به افلوپین پیوست. قبلاً به «زندگی افلوپین» تألیف فروریوس اشاره کرده‌ام: وی علاوه بر این آثار متعدد دیگری درباره موضوعات بسیار گوناگون نوشته است، مشهورترین کتاب او ایساغوجی^{۵۵} (مدخل) یا مقدمه برای مقولات ارسطوست. این کتاب به لاتینی (مثلاً توسط بوئیوس^{۵۶})، سریانی، عربی و ارمنی ترجمه شده بود و تأثیر مهمی داشت، نه تنها در دوره باستان بلکه بعد از آن و در قرون وسطی، و موضوع شروع بسیار بوده است. این اثر درباره کلیات خمس (های پخته فونای) — جنس (گنوس)، نوع (ایدس)، فصل (دیافورا)، خاصه [عرض خاص]: (آیدیون) و عرض (سیمپیکوس) — بحث می‌کند. فروریوس بسیاری شروع دیگر هم درباره افلاطون (مثلاً درباره تیمائوس) و درباره ارسطو (عمده راجع به آثار منطقی) تصنیف کرد، و کوشید تا نشان دهد — در اثر خود به نام درباره اینکه مکاتب افلاطون و ارسطو یکی است — که فلسفه‌های افلاطونی و ارسطویی اساساً با هم موافقتند.

فروریوس با روشی روشن و قابل فهم به ارائه دادن نظریه افلوپین پرداخت، لیکن تأکید را، حتی بیشتر از خود افلوپین، بر جنبه‌های عملی و دینی قرار داد. غایت فلسفه رستگاری است (ه تِس پسوخنس سوتریا: نجات نفس)، و نفس باید با اعراض از آنچه فروتر است به آنچه عالیتر است خود را پاک و تطهیر کند، تزکیه و تطهیری که باید به وسیله زهد و ریاضت و

51. Amelius 52. hypostases

۵۳. پروکلوس، شرح بر تیمائوس افلاطون، بخش اول، ۳۰۶، ۱ به بعد.

54. porphyry of tyre 55. Isagoge 56. Boethius

معرفت خدا انجام یابد. پایین‌ترین مرتبه فضیلت عبارت است از عمل پولیتیکای آرتای (فضائل سیاسی)، که اساساً فضائل «میان‌روی و اعتدال‌گرایی» است، یعنی عبارت است از بازگرداندن انفعالات و عواطف نفس به حدّ وسط و اعتدال تحت سلطه و استیلای عقل، و مربوط است به روابط انسان با هم‌نوعانش. در فوق این فضائل، فضائل آرامش و بی‌تشویشی یا پالایش و تزکیه است، که هدف آنها بیشتر «تأثیرناپذیری و بی‌تفاوتی» است. این حالت در «همانند خدا شدن» (پرس‌ثون هوموپوزیس) تحقق می‌یابد. درسومین مرحله فضیلت، نفس به سوی نوس روی می‌آورد (درنظر فروریوس شرّ در بدن از این حیث که بدن است قرار ندارد بلکه بیشتر در توجه نفس به خواهشهای پست است)،^{۵۷} و حال آنکه عالیترین مرتبه فضیلت، یعنی مرحله فضائل اصلی و نمونه‌ای (پارادیگماتیکای آرتای) متعلق به نوس من حیث هُواست. چهار فضیلت اصلی در هر مرحله‌ای دوباره مطرح می‌شود، اما البته در درجات متفاوتِ رفعت و بلندی. فروریوس به منظور تسهیل عروج نفس بر ضرورت تحمّل ریاضتهایی، مانند پرهیز از خوردن گوشت، عزوبت، خودداری از تماشای نمایش و غیره تأکید می‌کند. دین مثبت جای مهمی در فلسفه او دارد. فروریوس درحالی که بر ضدّ سوء استفاده از غیبگویی و دیگر خرافات مشابه آن هشدار می‌دهد (اما خود آنها را قبول داشت و آنها را جایز می‌شمرد، زیرا به دیوشناسی^{۵۸} معتقد بود)، در عین حال دین عامّه و سنتی را تأیید و حمایت می‌کرد، و اساطیر شرك آلود را به عنوان نمایندگان تمثیلی حقیقت فلسفی مطرح می‌ساخت. وی که درباره اهمیت عمل تأکید می‌کرد، تصدیق می‌کند که خدا بر اعمال انسان خردمند قدر می‌نهد نه بر سخنان او،^{۵۹} انسان دیندار حقیقی همیشه در دعا و نماز و قربانی نیست، بلکه دینداری را در اعمال خود به اجرا درمی‌آورد؛ خداوند کسی را برای شهرت و اعتبارش یا برای اوراد پوچی که به کار می‌گیرد به خود نمی‌پذیرد؛ کسی را به خود می‌پذیرد که موافق آنچه می‌گوید و دعوی دارد زندگی می‌کند.^{۶۰}

فروریوس درمدت اقامت خود درسیسیل پانزده کتاب بر ضدّ مسیحیت تصنیف کرد. این مشاجرات قلمی درسال ۴۴۸ میلادی در زمان امپراطوران والتینیان^{۶۱} سوم و تئودوزیوس دوم^{۶۲} سوزانده شد، و از آنها تنها قطعاتی به دست ما رسیده است: ما باید بیشتر بر نوشته‌های

۵۷. به مارکلا، ۲۹.

58. demonology

۵۹. به مارکلا، ۱۶. ۶۰. به مارکلا، ۱۷.

61. Valentinian III

62. Theodosius II

مسیحیان برای شناختن خطّ حمله‌ای که فروریوس اتخاذ کرده بود تکیه کنیم. (از جمله مصنفان پاسخها متودیوس^{۶۳} و اوزیبوس اهل قیصریه^{۶۴} بودند.) اگوستین قدیس می‌گوید که اگر فروریوس عشق راستین به حکمت داشت و عیسی مسیح را شناخته بود «... آنگاه از توابع رهایی بخش او چشم پوشی نمی‌توانست بکند».^{۶۵} این عبارت به نظر نمی‌رسد که دلیل و مدرک قطعی باشد بر اینکه فروریوس هیچگاه واقعاً يك مسیحی یا حتی يك تازه وارد به دین مسیح بوده، زیرا اگوستین هیچ دلیل و شاهد دیگری ارائه نمی‌دهد که فروریوس را همچون يك مرتد می‌نگریم، اگرچه درست است که سقراط مورّخ تصدیق می‌کند که فروریوس مسیحیت را ترك کرد و ارتداد فیلسوف را ناشی از آن می‌دانند که بعضی از مسیحیان قیصریه در فلسطین با حمله به او خشم او را برانگیخته بودند.^{۶۶} به نظر می‌رسد که ما نمی‌توانیم یقین مطلق درباره این مسأله به دست آوریم که آیا فروریوس اصلاً مسیحی بود یا نه؛ نقل نشده است که او خود گفته باشد که اصلاً به دین مسیح پیوسته است. فروریوس می‌خواست مانع گرویدن مردم با فرهنگ به مسیحیت بشود، سعی می‌کرد تا نشان دهد که دین مسیحی غیر منطقی، فرومایه، گرفتار تناقضات و غیره است. وی توجّه خاصی به حمله به انجیل و تفسیر مسیحی می‌نمود، و جالب توجّه است ملاحظه پیشگامی او در نقد کتاب مقدّس، مثلاً با انکار اصالت و موثقیّت کتاب دانیال و اعلام اینکه پیشگویی‌هایی که در آن وجود دارد پیشگویی‌های اتّفاقی است، و انکار اینکه پنج کتاب عهد عتیق از آن موسی است، و اشاره به ناسازگاریها و تناقضات آشکار در انجیل، و غیره. حملاتش بیشتر متوجّه الوهیت مسیح بود؛ وی دلایل بسیار بر ضدّ الوهیت مسیح و اصول عقاید مسیح اقامه می‌کرد.^{۶۷}

63. Methodius 64. Eusebius of Caesarea

۶۵. درباره مدینه الهی، ۲۸، ۱۰. (فروریوس اریگن را در زمانی که جوان بود می‌شناخت. اوزیبوس، تاریخ کلیسای، ۵، ۱۹، ۶)

۶۶. تاریخ کلیسای، ۳، ۲۳، (آباء شناسی یونانی، ۶۷، ۴۴۵).

۶۷. «فروریوس در مسیحیت به ندرت چیز دیگری غیر از تاریکی و ابهام، بی‌ربطی، غیر منطقی بودن، دروغ‌گویی، سوء استفاده از اعتماد و نادانی می‌دید. با قضاوت از روی قسمتهای پراکنده اثر او»، پیر دولا بریول، عکس العمل مشرکان، ص ۲۸۶، ۱۹۳۴.

دیگر حوزه‌های نوافلاطونی

۱. حوزه سوری

شخصیت عمده حوزه سوری مذهب نوافلاطونی یامبلیخوس^۱ (متوفی در حدود سال ۳۳۰ میلادی)، شاگرد فروریوس، است. یامبلیخوس گرایش نوافلاطونی افزایش دادن اعضاء سلسله مراتب موجودات را خیلی پیشتر برد، و آن را با تأکید بر اهمیت فن ارتباط با قوای فوق طبیعی^۲ و علوم خفیه^۳ به طور کلی ترکیب کرد.

۱. گرایش به افزایش دادن اعضاء سلسله مراتب موجودات در فلسفه نوافلاطونی از بدو پیدایش آن وجود داشت و این گرایش ناشی از خواست این فلسفه به تأکید نهادن بر تعالی الوهیت اعلیٰ و میرا کردن خدا از هر گونه تماسی با عالم محسوس بود. اما در حالی که افلوپین این گرایش را در حدود معقول حفظ کرد، یامبلیخوس به آن پروبال بیشتر داد. بدین ترتیب وی قائل به واحدی برتر از واحد افلوپین شد و ادعا کرد که این واحد برتر ورای هر گونه وصف و توصیف و فراتر از خیر است.^۴ این واحد، که فوق تمام صفات و محمولات یا بهتر بگوییم فوق هر تصدیقی — سوای تصدیق یگانگی — از سوی ماست بنابراین برتر از واحد افلوپین است، که با خیر مطلق یکی است. از «واحد» عالم مثل یا اشیاء معقول — ه کو سموس نوئوس — و از عالم مثل عالم موجودات عقلانی — ه کو سموس نوئوس^۵ — که عبارت است از نوس و یک اقنوم واسطه و دمیورژ صادر می شود، هر چند یامبلیخوس ظاهراً از این پیچیدگی خرسند نبوده، بلکه بیشتر به بازشناختن اعضاء ه کو سموس نوئوس پرداخته است.^۶ در زیر کو سموس

1. Iamblichus 2. theurgy 3. occultism

۴. «اصل تعبیر ناپذیر همه چیز» (پانته آرتوس آرخبه)، داماسکیوس، مسائل و راه حل‌هایی درباره اصول اولیه، ۴۳.

۵. پروکلوس، شرح بر تیمائوس افلاطون، ۱۳۰۸، ۲۱ د.

۶. پروکلوس، شرح بر تیمائوس، ۱۳۰۸، ۲۱ به بعد. داماسکیوس، مسائل و راه‌هایی درباره اصول اولیه، ۵۴.

نوئروس نفس «فوق زمینی» است، و از این نفس دونفس دیگر صادر می‌شود. در مورد خدایان دین عامه و «قهرمانان» باید گفت که اینها — همراه با انبوهی از فرشتگان و شیاطین — متعلق به این عالم اند، و یامبلیخوس کوشید تا آنها را بر حسب اعداد مرتب کند. اما یامبلیخوس در حالی که سعی می‌کرد تا این طرح خیالی را به وسیله عقل نظری اثبات کند، بر خصیصه بیواسطه و فطری معرفت ما از خدایان اصرار می‌ورزید، معرفتی که همراه با انگیزه فطری نفسانی به سوی «خیر» به ما داده شده است.

۲. علاقه دینی یامبلیخوس در نظریه اخلاقی اش بخوبی نمایان است. وی پس از قبول تمایزی که فروریوس میان فضائل سیاسی و پالایشی و الگویی قائل شده بود، بین دو فضیلت اخیر فضائل نظری را وارد می‌کند، که نفس به وسیله آنها نوس را به عنوان متعلق خود نظاره می‌کند و به صدور مراتب از اصل نهائی می‌نگرد. نفس به وسیله فضائل نمونه‌ای خود را با نوس، یعنی جایگاه مثل و الگوهای همه اشیاء، یکی و متحد می‌کند. بالاخره، فوق این چهار نوع فضیلت فضائل مربوط به کاهن و کشیش قرار دارد، که نفس با عمل کردن به آنها به نحوی خلسه‌گونه با واحد متحد می‌شود. (بنابر این این فضائل نیز هنایای: مربوط به واحد نامیده شده‌اند.) چون ما باید برای شناختن وسیله ورود به اتحاد با خدا چشم امید به وحی الهی داشته باشیم، کاهن (یا کشیش) از فیلسوف برتر است. تطهیر و پالایش از امور حسی، سحر و جادو، معجزات، غیبگویی، نقش مهمی در نظام یامبلیخوس دارند.

۲. حوزه پرگامون^۷

حوزه پرگامونی را آندسیوس^۸، شاگرد یامبلیخوس، بنیاد نهاد، و عمده به سبب علاقه اش به فن ارتباط با قوای غیبی و فوق طبیعی و نیز دلبستگی به احیاء مذهب شرك و تعدد خدایان مشخص است. بدین ترتیب در حالی که ماکسیموس، یکی از معلمان امپراطور یولیانوس (جولیان)، توجه خاصی به ارتباط با خدایان و قوای فوق طبیعی نمود، سالوستیوس^۹ کتابی تحت عنوان درباره خدایان و عالم به عنوان تبلیغ و ترویج مذهب شرك نوشت، و حال آنکه لیونیوس^{۱۰} سخنور، یکی دیگر از معلمان یولیانوس، و نیز اوناپیوس ساردسی^{۱۱} چیزهایی بر ضد مسیحیت نوشتند. یولیانوس (۳۲۲-۳۶۳) در دامن مسیحیت پرورش یافته بود اما مشرك شد. یولیانوس در مدت سلطنت کوتاهش (۳۶۱-۳۶۳)، خود را مخالف متعصب مسیحیت و طرفدار مذهب شرك نشان داد، و این را با نظریه‌های نوافلاطونی، که برای آن تا اندازه زیادی

7. Pergamon

8. Aedesius

9. Sallustius

10. Libonius

11. Eunapeius of Sardes

به یامبلیخوس تکیه می‌کرد، در آمیخت. برای نمونه، وی پرستش خورشید را بر طبق فلسفه نوافلاطونی، با واسطه قرار دادن خورشید بین قلمروهای معقول و محسوس، تفسیر می‌کرد.^{۱۲}

۳. حوزه آتنی

در حوزه آتنی مذهب نوافلاطونی علاقه شدیدی به نوشته‌های ارسطو و نیز نوشته‌های افلاطون پدید آمد. این علاقه در شرح بردبارۀ نفس تصنیف پلوتارک آتنی، پسر نستوریوس^{۱۳} و رئیس حوزه آتنی (متوفی در سال ۴۳۱/۲ میلادی) و در شرح بر مابعدالطبیعه تصنیف سیریانوس^{۱۴} (متوفی در حدود ۴۳۰)، جانشین پلوتارک در ریاست حوزه در آتن، خودنمایی کرد. اما سیریانوس معتقد به توافق افلاطون و ارسطو نبود؛ بر عکس نه تنها مطالعه فلسفه ارسطو را صرفاً یک آمادگی برای مطالعه افلاطون به شمار می‌آورد، بلکه — در شرح خود بر مابعدالطبیعه — از نظریۀ مثالی افلاطونی در برابر حملات ارسطو دفاع می‌کرد، در حالی که اختلاف بین دو فیلسوف درباره این موضوع را به وضوح درمی‌یافت. مع‌هذا این امر او را از کوشش برای نشان دادن موافقت بین افلاطون، فیثاغوریان، ارفه‌ایها و ادبیات «کلدانی» باز نداشت. جانشین او دمنینوس^{۱۵}، یک مسیحی (سریانی) یهودی‌الاصل، بود که درباره ریاضیات کتاب نوشته است.

اما از این مردان مهم‌تر پروکولوس^{۱۶} (ابرقلس) (۴۱۰ - ۴۸۵) مشهور است، که در قسطنطنیه متولد شد و سالیان دراز رئیس حوزه آتنی بود. وی مردی دارای سعی و کوشش خستگی‌ناپذیر بود، و اگرچه بسیاری از آثار او از میان رفته است، با این همه، شروح و تفاسیر او را بر تیمائوس، جمهوری، پارمنیدس، الکیپیداس اول و کراتولوس در دست داریم، علاوه بر آثار وی اصول الهیات، درباره الهیات افلاطون و درباره شک و تردید در مورد مشیت و عنایت الهی، درباره مشیت و عنایت الهی و درباره قضا و قدر و درباره آنچه در ما هست و درباره ماهیت شر — سه اثر اخیر در ترجمۀ لاتینی و یلیام موثر بکی^{۱۷} محفوظ مانده است. پروکولوس که دارای معرفتی وسیع درباره فلسفه‌های افلاطون و ارسطو و اسلاف نوافلاطونیش بود، با این معرفت علاقه و هواخواهی جدی برای همه گونه معتقدات دینی و خرافات و اعمال مذهبی رادرا میخت، و حتی بر آن بود که الهاماتی دریافت کرده است و خود را تجسد دوباره نیکوماخوس نو فیثاغوری می‌دانست. بنابراین وی سرمایه‌هنگفتی از آگاهی و دانش در اختیار

۱۲. جولیان، سروشها، ۴.

13. Nestorius

14. Syrianus

15. Domninus

16. Proclus

17. William of Moerbeke

داشت، و می‌کوشید تا همه این عناصر را در یک نظام دقیقاً منسجم ترکیب کند، وظیفه‌ای که توانایی جدلی (دیالکتیکی) او آن را برایش بسیار آسان می‌کرد. این امر برای او شهرت و اعتبار بزرگترین عالم مدرسی (اسکولاستیک) دنیای قدیم را حاصل کرد، از این جهت که قریحه و نبوغ جدلی خود را صرف ایجاد نظامی دقیق برای تأیید و تحکیم نظریه‌هایی که از دیگران گرفته بود کرد.^{۱۸}

موضوع اصلی ایجاد نظام دیالکتیکی پروکلوس موضوع بسط سه بخشی است. این اصل را یقیناً مابلیخوس به کار برده بود، اما پروکلوس آن را با دقت دیالکتیکی قابل ملاحظه‌ای به کار گرفت و آن را اصل مسلط و حکمفرما در صدور موجودات از «واحد»، یعنی در صدور مراتب وجودی از برترین اصل (آرخبه) تا فروترین مرحله، ساخت. معلول یا وجودی که صادر می‌شود، تا اندازه‌ای شبیه به علت یا منشأ صدور و تا اندازه‌ای غیر شبیه با آن است. تا آنجا که وجودی که صادر می‌شود شبیه به منشأ خویش است، به عنوان وجودی ملاحظه می‌شود که تا اندازه‌ای با اصلش یکی است، زیرا فقط به موجب خود ارتباطی^{۱۹} این اصل است که صدور واقع می‌شود. از سوی دیگر، چون صدور هست، باید چیزی در وجود صادرشونده باشد که با اصل یکی نباشد بلکه متفاوت با آن باشد. بنابراین ما در عین حال دو لحظه بسط داریم، نخست لحظه باقی ماندن (مونه) در اصل است، به موجب همانندی جزئیش با آن، دوم لحظه تفاوت، به موجب صدور بیرونی (پرتودوس). اما در هر وجودی که صادر می‌شود تمایلی طبیعی به سوی «خیر» هست، و به موجب خصیصه دقیقاً سلسله مراتبی بسط موجودات، این تمایل طبیعی به سوی «خیر» به معنی بازگشت به منشأ بی‌واسطه صدور از طرف وجودی است که صدور یا نشأت می‌یابد. بدین ترتیب پروکلوس سه لحظه بسط بازمی‌شناسد، (یک) مونه یا ماندن در اصل؛ (دو) پرتودوس یا صدور از اصل، و (سه) اپیسترُفه یا بازگشت به اصل. این بسط سه بخشی، یا بسط سه لحظه‌ای حاکم بر تمامی سلسله صدورات است.^{۲۰}

اصل اصیل تمامی فراگرد بسط واحد نخستین است، تو آتو هِن (خودیک).^{۲۱} موجودات باید علتی داشته باشند، و علت همان معلول نیست. مع هذا ما نمی‌توانیم سیر قهقرائی تا بی‌نهایت را بپذیریم. بنابراین باید یک علت اولی باشد، که کثرت موجودات از آن «همچون

۱۸. پروکلوس در تفسیر خود بر کتاب اقلیدس، بخش اول، آگاهی با ارزشی درباره مواضع افلاطونی، ارسطویی، نوافلاطونی و غیره در فلسفه ریاضی ارائه می‌دهد (طبع فریدلین، لایپزیک، ۱۸۷۳).

19. self - communication

۲۰. اصول الهیات، ۳۰ به بعد؛ درباره الهیات افلاطونی، ۲، ۴، ۳، ۱۴، ۴، ۱.

۲۱. اصول الهیات، ۴، ۶؛ درباره الهیات افلاطونی، ۲، ۴.

شاخه‌های يك ریشه» ناشی شود، بعضی به علت اولی نزدیکترند و بعضی دورتر. به علاوه، فقط يك چنین علت اولایی می‌تواند وجود داشته باشد، زیرا هستی يك کثرت همیشه نسبت به وحدت امری ثانوی است.^{۲۲} این باید موجود باشد زیرا ما منطقاً مجبوریم که تمام کثرت را به وحدت ارجاع دهیم، تمام معلولات را به علت نهائی و تمام خیرهای بهره‌مند شده را به يك «خیر مطلق»؛ مع هذا حقیقت امر این است که اصل اول متعالی از محمولات «وحدت» و «علت» و «خیر» است، همچنانکه متعالی از «وجود» است. نتیجه این می‌شود که ما واقعاً حق نداریم که هر چیزی را به ایجاب به اصل تهائی نسبت دهیم؛ مافقط می‌توانیم بگوییم که او چه چیز نیست، با تصدیق اینکه او توصیف‌ناپذیر و ادراک‌ناشدنی و فوق تمام فکر استدلالی و حمل‌ایجابی است.

از «واحد» نخستین وحدتها یا هنداس (واحد‌ها) صادر می‌شود، که باوجود این به عنوان خدایانی ملحوظند که فوق ذات و درک‌نشدنی و منشأ مشیت و عنایت‌اند و خیر را باید به آنان نسبت داد. از واحد‌ها قلمرو نوس صادر می‌شود، و نوس خود به قلمروهای نوئوی (مدرکات)، نوئوی کای نوئوی (مدرکات و معقولات) و نوئوی (معقولات) تقسیم می‌شود (رجوع کنید به یامبلیخوس)، این قلمروها به ترتیب مطابقت با مفاهیم «وجود»، «حیات» و «فکر».^{۲۳} پروکلوس که از این تقسیمات راضی نبود تقسیمات فرعی بیشتری در هر يك از سه قلمرو نوس وارد کرد، دوتای اولی به سه سه گانه تقسیم می‌شد، و سومی به هفت هفتگانه، و قس علیهذا. در زیر قلمرو کلی نوس قلمرو نفس است، که واسطه بین عالم فوق محسوس و عالم محسوس است، آن يك را آینه وار همچون روگرفتی (ایکونیکوس: تصویروار) نشان می‌دهد، و برای دومی همچون الگویی (بارادیگماتیکوس: الگووار) به کار می‌آید. این قلمرو نفس به سه قلمرو فرعی تقسیم می‌شود، قلمرو نفوس الهی، قلمرو نفوس شیطانی، و قلمرو پسوخای یا نفوس آدمی. هر قلمرو فرعی باز تقسیم فرعی می‌شود. خدایان یونانی در قلمرو نفوس الهی ظاهر می‌شوند، اما يك نام در گروه‌های مختلف بر حسب کار یا جنبه مختلف خدای مورد بحث دیده می‌شود. برای نمونه، پروکلوس ظاهراً يك زنوس سه گانه وضع کرده است. قلمرو نفوس شیطانی، که همچون پلی میان خدایان و آدمیان است، به فرشتگان، شیاطین و قهرمانان تقسیم فرعی می‌شود.

عالم، به عنوان يك مخلوق زنده، توسط نفوس الهی ساخته و هدایت می‌شود و نمی‌تواند شر باشد — و نه خود ماده می‌تواند شر باشد — زیرا ما نمی‌توانیم شر را به الهی نسبت دهیم.

۲۳. درباره الهیات افلاطونی، ۳، ۱۴: ۱، ۴.

۲۲. اصول الهیات، ۱۱.

بهرتر است که شرّ را به عنوان نقص بدانیم، که از مراتب فروتر سلسله وجود جدانشدنی است.^{۲۴}

پروکلوس اصرار می‌ورزد که در این فراگرد صدور علت موجد خود نامتغیّر باقی می‌ماند. علت موجد قلمرو تبعی وجود را به فعلیت درمی‌آورد، ولی این کار را بدون حرکت یا کاهش انجام می‌دهد، ذات خود را حفظ می‌کند، «نه به سبب معلولهای خود دگرگون می‌شود و نه متحمل کاهش و تقلیل می‌گردد.» بنابراین معلول نه از خود پراکنی موجد حاصل می‌شود و نه از استحاله آن. به این طریق پروکلوس، مانند افلوپتین، می‌کوشد تا حدّ وسطی بین خلق از عدم از يك سو و یگانه‌انگاری یا وحدت وجود حقیقی از سوی دیگر به وجود آورد، زیرا، در حالی که وجود موجد با ایجاد وجود تبعی نه تغییر می‌کند و نه کاهش می‌یابد، مع ذلك وجود تبعی را از وجود خویش حاصل می‌کند.^{۲۵}

درباره این اصل که شبیه فقط می‌تواند به شبیه نائل آید، پروکلوس استعدادی فوق فکر به نفس انسانی نسبت می‌دهد که بدان وسیله نفس می‌تواند به «واحد» نائل شود.^{۲۶} این استعداد وحدت دهنده است که در حال خلسه به اصل نهائی نائل می‌شود. همانند فرفورئوس، یامبلیخوس، سیریانوس و دیگران، پروکلوس نیز به نفس يك بدن اثیری متشکل از نور نسبت می‌دهد که چیزی بین مادی و غیرمادی است و فنانمی‌پذیرد. با چشمهای این بدن اثیری است که نفس می‌تواند ظهور و تجلی خدا به انسان را مشاهده کند. نفس از طریق درجات مختلف فضیلت (چنانکه نزد یامبلیخوس دیدیم) به اتحاد خلسه آمیز با «واحد» اول عروج می‌کند. پروکلوس سه مرحله کلی در عروج نفس تشخیص می‌دهد: اُرُس (عشق)، حقیقت و ایمان. حقیقت نفس را به ماورای عشق زیبا رهنمون می‌شود و آن را از معرفت واقعیت پُر می‌کند، و حال آنکه ایمان عبارت است از سکوت عرفانی در حضور «درک نشدنی» و «بیان نکردنی». جانشین پروکلوس در ریاست حوزه مارینوس^{۲۷}، يك بومی ساماریا^{۲۸}، بود. مارینوس از طریق تحقیق در ریاضیات و تفسیر متین و محتاطانه‌اش درباره افلاطون خود را برجسته کرد. برای نمونه، وی در شرح خود بر پارمنیدس اصرار داشت که «واحد» و غیره دلالت بر مُثُل می‌کنند نه خدایان. مع ذلك این امر وی را از پیروی از سبک و رسم معاصر در نسبت دادن اهمیت

۲۴. درباره الهیات افلاطونی، ۱، ۱۷؛ شرح بر جمهوری افلاطون، کتاب اول، ۳۷، ۲۷ به بعد.

۲۵. اصول الهیات، ۲۷.

۲۶. تفسیر الکیبیادس اول، کتاب سوم؛ درباره عنایت الهی و سرنوشت و آنچه در ما هست، ۲۴.

زیاد به خرافات دینی مانع نشد، و فضائلِ نوع معجزه (ثئورگی‌کای آرتای) را بالاترین درجهٔ فضیلت دانست. جانشین مارینوس در سمت رئیس حوزه ایزیدُرس^{۲۹} بود.

آخرین رئیس حوزهٔ آتنی داماسکیوس (رئیس حوزه از حدود ۵۲۰ میلادی) بود، که مارینوس در ریاضیات معلّم او بود. داماسکیوس که به این نتیجه رسیده بود که عقل انسانی نمی‌تواند رابطهٔ «واحد» را با موجودات صادر شده دریابد، ظاهراً بر آن بود که تفکر نظری انسان واقعاً نمی‌تواند به حقیقت نائل شود. تمام کلماتی که ما در این زمینه به کار می‌بریم، «علت» و «معلول»، «صدورات» و غیره جز تمثیلات و تشبیهات نیستند و به نحو شایسته و صحیح واقعیت و فعلیت را نشان نمی‌دهند.^{۳۰} از آنجا که وی آماده نبود که تفکر نظری را رها کند، عنان را یکسره به تاله^{۳۱}، «عرفان» و خرافات داد.

یک شاگرد مشهور داماسکیوس سیمپلیکیوس^{۳۲} بود، که شروح و تفاسیر با ارزشی بر مقولات، فیزیک (طبیعیات)، دربارهٔ آسمان و دربارهٔ نفس ارسطو نوشت. شرح بر فیزیک به دلیل اینکه مشتمل بر قطعات پیش از سقراطیان است مخصوصاً با ارزشی است.

در سال ۵۲۹ امپراطور یوستی نیانوس (ژوستینین)^{۳۳} تعلیم فلسفه در آتن را ممنوع کرد، و داماسکیوس و سیمپلیکیوس همراه پنج عضو دیگر حوزهٔ نوافلاطونی رهسپار ایران شدند، و خسرو پادشاه ایران آنان را پذیرفت. اما در ۵۳۳، که ظاهراً از وضع فرهنگی ایران مأیوس شده بودند، به آتن بازگشتند. ظاهراً در آغاز نیمهٔ دوم قرن نوافلاطونیان غیر موحد دیگری باقی نمانده بودند.

۴. حوزهٔ اسکندرانی

۱. حوزهٔ اسکندرانی مذهب نوافلاطونی مرکزی بود برای تحقیق در بخش علوم اختصاصی و برای کار شرح و تفسیر بر آثار افلاطون و ارسطو. بدین ترتیب هیپاتیایا^{۳۴} (که به علت قتلش در ۴۱۵ میلادی توسط گروه متعصبی از مسیحیان بخوبی مشهور است) در ریاضیات و اخترشناسی کتاب نوشت و گفته شده است که دربارهٔ افلاطون و ارسطو درس داده است، و حال آنکه آسکلپیودوتوس^{۳۵} اسکندرانی (نیمه دوم قرن پنجم میلادی)، که بعداً در آفرودیسیاس در کاریا^{۳۶} اقامت گزید، علم و طب، ریاضیات و موسیقی را مطالعه و تحصیل کرد.

29. Isidorus

۳۰. مسائل و راه‌حلهایی دربارهٔ اصول اولیه، ۳۸، یک ۷۹، سطر ۲۰ به بعد؛ ۴۱، یک ۸۳، ۲۶ به بعد؛

31. theosophy 32. Simplicius 33. Justinian 34. Hypatia 35. Asclepiodotus

36. Aphrodisias in Caria

آمونئوس^{۳۷}، ایوانیس فیلوپونوس^{۳۸}، الُمبیودُرس^{۳۹} و دیگران بر آثار افلاطون و ارسطو شرح و تفسیر نوشتند. در شروح و تفاسیر حوزه توجه خاصی به آثار منطقی ارسطو مبذول می شد، و به طور کلی می توان گفت که این تفاسیر از اعتدال و میانه روی و تمایل مؤلفان آنها برای تفسیر طبیعیِ آثاری که شرح می کردند حکایت می کند. علائق مابعدالطبیعی و دینی گرایش به عقب نشینی از خطِ مقدّم داشت، افزایش و تکثیر موجودات واسطه، و بدین سان خصیصهٔ یامبلیخوس و پروکولوس، متروک و مهجور شد و نظریهٔ خلسه کمتر مورد توجه بود. حتی آسکلپیودُتوسِ متدین و تاندازه‌ای متمایل به عرفان، که شاگرد پروکولوس بود، از مابعدالطبیعهٔ پیچیده و کاملاً نظریِ پروکولوس اجتناب کرد.

۲. خصیصهٔ مذهب نوافلاطونیِ اسکندرانی رابطهٔ آن است با مسیحیت و متفکران حوزهٔ مشهور تعلیمات دینی^{۴۰}. نتیجهٔ ترك افراطهای تفکر نظریِ یامبلیخوس و پروکولوس این بود که حوزهٔ نوافلاطونی در اسکندریه بتدریج خصیصهٔ صریحاً شرك آلود خود را از دست داد و تقریباً يك مؤسسهٔ فلسفی «خنثی» گردید: منطق و علم آشکارا موضوعاتی بودند که مسیحیان و مشرکان دربارهٔ آنها می توانستند با زمینهٔ مشترك با یکدیگر برخورد کنند. این ارتباط و پیوند حوزه با مسیحیت بود که تداوم فکریونانی را در قسطنطنیه ممکن ساخت. (استفانوس^{۴۱} اسکندرانی به قسطنطنیه مهاجرت کرد و در آنجا فلسفه‌های افلاطون و ارسطو را در دانشگاه در نیمهٔ اول قرن هفتم، در مدت سلطنت امپراطور هر اکلئوس^{۴۲}، یعنی يك قرن بعد از آنکه یوستی نیانوس حوزه را در آن بسته بود، مورد شرح و تفسیر قرار داد.) نمونه‌ای از رابطهٔ نزدیک بین نوافلاطونیان و مسیحیان در اسکندریه زندگی شاگرد هیباتیا، سینسیوس کورنی^{۴۳} است که در سال ۴۱۱ میلادی اسقف پتولمیس^{۴۴} شد. يك نمونهٔ برجستهٔ دیگر تغییر مذهبِ ایوانس فیلوپونوس^{۴۵} به مسیحیت است. وی به عنوان يك تازه مسیحی کتابی بر ضد اندیشهٔ پروکولوس از قدّم عالم نوشت و نظریهٔ خویش را با توسل به تیمائوس افلاطون که آن را به عنوان آموزندهٔ خلق در زمان تفسیر می کرد مورد تأیید و تقویت قرار داد. فیلوپونوس همچنین این نظریه را داشت که افلاطون حکمت خود را از اسفار پنجگانه (بنتائوخ) [عهد عتیق] گرفته است. همچنین می توان نِمسیوس^{۴۶}، اسقف اِمسا در فونئیسیا^{۴۷}، را ذکر کرد که تحت تأثیر حوزهٔ

37. Ammonius 38. Ioannes Philoponus 39. Olympiodorus

۴۰. Catechetical: تعلیم اصول دین از راه پرسش و پاسخ. - م.

41. Stephanus 42. Heraclius

43. Synesius of Cyrene 44. Ptolemais 45. Ioannes Philoponus 46. Nemesius

47. Emesa in Phoenicia

اسکندرانی بود.

۳. اما اگر مذهب نوافلاطونی تأثیر عمیقی در متفکران مسیحی در اسکندریه داشت، همچنین درست است که متفکران مسیحی در فیلسوفان غیرمسیحی بی تأثیر نبودند. این را می‌توان در مورد هیروکلس^{۴۸} اسکندرانی مشاهده کرد، که در اسکندریه از حدود سال ۴۲۰ میلادی تدریس می‌کرد. هیروکلس با مذهب افلاطونی متوسط پیوستگی بیشتری نشان می‌دهد تا با اسلاف نوافلاطونیش، زیرا، سلسله مراتب افلوپینی موجودات را که یامبلیخوس و پروکلووس آن همه در مورد آن راه افراط پیموده بودند به یک سو می‌نهد و تنها یک موجود فوق زمینی، یعنی دمورث، را قبول می‌کند. اما آنچه مخصوصاً بیش از همه قابل توجه است این است که هیروکلس به تأیید آفرینش ارادی از هیچ توسط دمورث برمی‌خیزد.^{۴۹} او در واقع آفرینش در زمان (حدوث زمانی) را رد می‌کند، لیکن این امر منافاتی با احتمال بسیار زیاد تأثیر مسیحی ندارد، خاصه از این بابت که تقدیر یا «هامارینه» در نظر هیروکلس به معنی جبر مکانیکی نیست، بلکه به این معنی است که پاره‌ای از معلولها به افعال آزاد انسان تخصیص داده می‌شود. بدین سان توسط دعا به امید اجابت آن و تقدیر یا «هامارینه» (که مربوط به مشیت و عنایت پروردگار است) طارد یکدیگر نیست،^{۵۰} و نظریه ضرورت یا تقدیر با اصرار و تأکید مسیحی بر آزادی و اختیار انسان از یک سو و مشیت و عنایت الهی از سوی دیگر بیشتر هماهنگ است.

۵. نوافلاطونیان غرب لاتینی

سخن گفتن از یک «حوزه» مذهب نوافلاطونی در غرب لاتینی چندان وجهی ندارد. مع ذلك، برای آن متفکرانی که معمولاً به عنوان «نوافلاطونیان غرب لاتینی» گروه‌بندی شده‌اند خصیصه مشترکی وجود دارد و آن این است که جنبه تفکر نظری مذهب نوافلاطونی دیگر آشکار نیست و حال آنکه جنبه عالمانه آن خیلی بیشتر هویداست. آنان با ترجمه آثار یونانی به لاتینی و از طریق شروح و تفاسیرشان بر نوشته‌های افلاطونی و ارسطویی، علاوه بر نوشته‌های فلاسفه لاتینی، به گسترش مطالعه فلسفه در دنیای رومی کمک کردند و در عین حال پلی ساختند که به وسیله آن فلسفه قدیم به قرون وسطی منتقل شد. بدین ترتیب در نیمه اول قرن چهارم میلادی خالکیدئوس^{۵۱} (که احتمالاً یک مسیحی بود یا مسیحی شد) تیمائوس

48. Hierocles

۴۹. فوتیوس (Photius)، کتابخانه، ۴۶۰ ب ۲۳ و بعد؛ ۴۶۱ ب ۶ به بعد.

۵۰. فوتیوس، کتابخانه، ۴۶۵ الف ۱۶ به بعد.

51. Chalcidius

افلاطون را به لاتینی ترجمه کرد و شرحی لاتینی بر آن نوشت — ظاهراً به انتکاء شرح پوزیدونیوس بر آن (با استفادهٔ محتمل از نوشته‌های واسطه). این ترجمه و شرح آن در قرون وسطی بسیار مورد استفاده بود.^{۵۲} در همین قرن ماریوس و یکتورینوس^{۵۳} (که در سالخوردگی مسیحی شد) مقولات و دربارهٔ عبارت (باری ارمیناس) ارسطو، ایساغوجی فروریوس و بعضی از آثار نوافلاطونی را به لاتینی ترجمه کرد. او همچنین شرحی بر جدل (در قواعد جدل) و دربارهٔ ابداع سیسرون (کیکرو = چیچرو) نوشت و آثار ابتکاری درباره تعاریف و دربارهٔ قیاسهای شرطی تصنیف کرد. وی به عنوان یک مسیحی برخی کتابهای مربوط به علم کلام (الهیات) تصنیف کرد، که قسمت مهمی از آنها هنوز باقی است. (اگوستینوس تحت تأثیر ماریوس و یکتورینوس بود). همچنین می‌توان از ویوس آگوننیوس پراتکستاتوس^{۵۴} (متوفی در ۳۸۴)، که تفسیر تمیستیوس^{۵۵} از تحلیلات ارسطو را ترجمه کرد، و ماکروبیوس^{۵۶} (ظاهراً وی در سالهای سپس تر مسیحی شد) که ساتورنالیای^{۵۷} و همچنین شرحی بر رؤیای اسکپیون سیسرون در حدود ۴۰۰ میلادی نوشت، یاد کرد. در این شرح نظریه‌های نوافلاطونی صدور نمایان است و به نظر می‌رسد که ماکروبیوس از شرح فروریوس بر تیمائوس، که خود از شرح پوزیدونیوس استفاده کرده، بهره برده است.^{۵۸} تقریباً در اوایل قرن پنجم مارتیانوس کاپلا^{۵۹} دربارهٔ آموزش مرکور^{۶۰} و سخنوری خود را (هنوز باقی است)، که در قرون میانه بسیار خوانده می‌شد تصنیف کرد (برای نمونه رمیگیوس اهل آکسر^{۶۱} شرحی بر آن نوشت). این اثر، که نوعی دائرةالمعارف است، دربارهٔ هر یک از هفت هنر آزاد^{۶۲} بحث می‌کند، کتابهای

۵۲. چون این اثر شامل قطعات گزیده‌ای از دیگر محاورات افلاطون است، علاوه بر قطعات و متون و عقایدی از دیگر فلاسفه یونان، چنین پیش آمد که تا قرن دوازدهم میلادی خالکیدئوس به عنوان یکی از منابع عمده برای شناخت فلسفه یونانی ملاحظه می‌شد.

53. Marius Victorinus 54. Vettius Agonius Praetextatus 55. Themistius

56. Macrobius

۵۷. *Saturnalia*: جشنهای ساتوران (پسر اورانوس در اساطیر رومی). — م.

۵۸. چون ماکروبیوس به «شرح» خود اندیشه‌های مربوط به تمثیل عددی، صدور، درجات افلاطونی، فضیلت، وحتی مذهب تعدد خدایان را داخل می‌کند، این اثر «واقعاً یک فراوردهٔ تلفیقی مذهب شرک نوافلاطونی» است (موریس دوولف، تاریخ فلسفه قرون وسطی، ج ۱ ص ۷۹ ترجمهٔ مینجر، لانگمنز، چاپ سوم ۱۹۳۵).

59. Martianus Capella

۶۰. *Mercur*، در اساطیر رومی پسر زویپتر و رب النوع سخنوری است — م.

61. Remigius of Auxerre

۶۲. آزادبودن این هنرها یا صناعات را بعضی به معنی آزاد بودن از تعلیمات کلیسایی در قرون وسطی می‌دانند ولی، —

سه تا نه هریک به یکی از این هنرها اختصاص دارد. این کتاب برای قرون میانه دارای اهمیت است، که هفت هنر آزاد را پایه تعلیم و تربیت به عنوان سه گانه و چهارگانه قرار داد. اما مهمتر از همه نویسندگان سابق الذکر بوئتیوس^{۶۳} مسیحی است (در حدود ۴۸۰-۵۲۴/۵ میلادی)، که در آن تحصیل کرد، و مقامی عالی در زمان تئودوریک^{۶۴}، پادشاه اُستروگت‌ها^{۶۵} داشت و سرانجام به اتهام خیانت پس از مدتی حبس، که در طی آن کتاب مشهور دربارهٔ تسلائی فلسفی را تصنیف کرد، اعدام شد. چون بحث کردن دربارهٔ فلسفه بوئتیوس به عنوان مقدمه فلسفه قرون وسطایی مناسبتر است، من در اینجا خود را با ذکر بعضی از آثار وی قانع می‌کنم.

اگرچه هدف بوئتیوس ترجمه همه آثار ارسطو (رجوع کنید به درباب عبارت، ۱، ۲) و فراهم ساختن شروع آنها بود، در کامل کردن طرح خود موفق نشد. اما وی مقولات، درباب عبارت (قضایا)، جدل، هر دو تحلیلات (آنالوطیقای اول و دوم) و استدلالات سوفسطایی را به لاتینی ترجمه کرد.

ممکن است بوئتیوس بر طبق طرح اصلی خود دیگر آثار ارسطو علاوه بر ارغنون (ارگانون) را ترجمه کرده باشد؛ اما این یقینی نیست. او ایساغوجی فروریوس را ترجمه کرد، و نزاع و کشمکش دربارهٔ کلیات که نخستین دوره قرون میانه را به شدت تکان داد از ملاحظات و بیانات فروریوس و بوئتیوس مایه گرفت.

بوئتیوس علاوه بر شرح دوگانه‌ای که بر ایساغوجی (در ترجمه ماریوس و ویکتورینوس) فراهم کرد. همچنین بر مقولات، دربارهٔ عبارت، جدل، تحلیلات و استدلالات سوفسطایی (احتمالاً) و بر جدل سیسرون شرح و تفسیر نوشت. وی علاوه بر این شروع و تفاسیر، رسالاتی هم خود تصنیف کرد، از قبیل مقدمه‌ای بر قیاسهای حملی، دربارهٔ قیاسهای حملی، دربارهٔ قیاسهای شرطی، دربارهٔ تقسیم، دربارهٔ اختلافات جدلی، دربارهٔ تسلائی فلسفی، دربارهٔ اصول علم حساب، و غیره. در آخرین دوره حیاتش چندین قطعه کلامی^{۶۶} نیز تحریر کرد. بوئتیوس را به اعتبار این کوشش وسیعی که در کار ترجمه و شرح و تفسیر صرف کرد

ظاهرًا منظور آزاد از جنبه انتفاعی و فایده عملی است. این هنرها عبارتند از: دستور زبان (صرف و نحو)، بلاغت (معانی و بیان)، منطق، حساب، هندسه، هیئت و موسیقی (که آنها را به دو بخش سه تایی و چهارتایی تقسیم می‌کردند). — م.

63. Boethius 64. Theodoric

۶۵. Ostrogoths: یکی از دو طایفه گُت‌ها، در حوالی دریای آرف. — م.

66. theological

می‌توان واسطه و میانجی اصلی بین دوران قدیم و قرون میانه نامید، چنانکه او را «آخرین رومی و اولین دانشمند مدرسی (اسکولاستیک)» نامیده‌اند. «تا پایان قرن دوازدهم وی مهمترین مجرای بود که از آن مذهب ارسطویی به غرب انتقال یافت».^{۶۷}

مرور و نتیجه گیری (خلاصه و نتیجه)

هنگامی که بازمی گردیم و فلسفه یونان و جهان یونانی-رومی را از مدّ نظر می گذرانیم، وقتی که مبادی بی تکلف آن را در ساحل آسیای صغیر می بینیم، زمانی که قدرت عقلانی و ذهن جامع هراکلیتس یا کوشش پارمنیدس در مبارزه با فقر فلج کننده زبان فلسفی را مشاهده می کنیم، هنگامی که توسعه و تکامل دو فلسفه از مهمترین فلسفه هایی را که جهان به خود دیده است یعنی فلسفه های افلاطون و ارسطو را پی گیری می کنیم، و همینکه به تأثیر وسیع نحله رواقی و آخرین تطوّر و تکامل کوشش خلاقه فکر قدیم، یعنی نظام نوافلاطونی افلوپین، می نگریم، نمی توانیم اعتراف نکنیم که یکی از عالیتین دست آوردهای نژاد انسانی را در پیش روی خود داریم. اگر ما با ستایش و تحسین به معابد یونانی سیسیل، به کلیساهای قرون وسطی با سبک معماری گوتیک^۱، به اثر فرا آنجلیکو^۲ یا اثر میکلائو^۳، اثر روبنس^۴ یا ولاسکز^۵ چشم می دوزیم، اگر نوشته های هُمُر یا دانتِه، شکسپیر یا گوته را نفیس می دانیم، باید با تضمین مشابهی آنچه را در قلمرو فکر محض است ستایش کنیم و آن را به عنوان یکی از بزرگترین گنجینه های میراث اروپایی خود بشماریم. سعی و مراقبت ذهنی و فکری بی شک برای رخنه و نفوذ به گنجینه های فکر یونانی لازم است، اما هر کوششی که برای فهمیدن و ارزشیابی فلسفه آن دو نایغه، افلاطون و ارسطو، صرف شود ماجور به اجر فراوان است: این کوشش نمی تواند تضييع وقت و اتلاف عُمر باشد همان گونه که کوششی که صرف تقدیر از ارزش تام و تمام موسیقی بهتون^۶ یا موزارت^۷ یا زیبایی کلیسای بزرگ شارتر^۸ می کنیم تضييع وقت نیست. درام

1. Gothic cathedrals of the Middle Ages 2. Fra Angelico 3. Michelangelo

4. Rubens 5. Velasquez 6. Beethoven 7. Mozart

۸. the cathedral at Chartres: کلیسای جامع (اسقفی) در شهر شارتر در فرانسه. — م.

یونانی، معماری یونانی، مجسمه سازی یونانی یادگارهای فنا ناپذیر و جاویدان نبوغ و فرهنگ یونانی و شکوه و عظمت قوم یونانی اند؛ اما آن شکوه و جلال بدون فلسفه یونانی ناقص خواهد بود و ما نمی توانیم به نحو کامل فرهنگ یونانیان را ارزشیابی و تقدیر کنیم مگر آنکه چیزی از فلسفه یونانی بدانیم. برای ارزشیابی و تقدیر آن فلسفه کمک خواهد بود اگر، در این ملاحظات نتیجه گیری، من چند پیشنهاد و اظهار نظر (بعضی از آنها قبلاً به اختصار مورد بحث واقع شده است) درباره طرق مختلفی که در آنها فلسفه یونانی را می توانیم به عنوان يك کل در نظر بگیریم مطرح کنم.

۱. من قبلاً، بخصوص در مورد فلاسفه پیش از سقراط، مسأله «واحد» و «کثیر» را ذکر کرده ام؛ اما موضوع رابطه بین واحد و کثیر و مطلب ویژه هر دو را می توان در سراسر فلسفه یونان بازشناخت، درست همان گونه که این مسأله در واقع در سراسر تمامی فلسفه جریان دارد، به سبب این که در حالی که کثیر در تجربه معلوم است، فیلسوف می کوشد کثیر را با نظر اجمالی ببیند تا اینکه حتی الامکان به يك نظر جامع درباره كل واقعیت نائل شود یعنی کثیر را در روشنی واحد ببیند یا به يك معنی کثیر را به واحد برگرداند. این کوشش با يك نظر اجمالی در مورد جهان شناسان پیش از سقراط بسیار روشن است و نیازی نیست که دوباره وقت زیادی صرف این مطلب کنیم، فقط به خاطر بیاوریم که کوشش آنان برای سازش دادن کثیر تجربی با واحد که فکر طلب می کرد به طور برجسته در سطح و قلمرو مادی مورد پی گیری بود؛ کثیر و واحد هر دو مادی اند، «وحدت در اختلاف» مادی است، اعم از آب یا نامتعین یا هوا یا آتش. گاهی جنبه وحدت برجسته و مسلط است، چنانکه در نظام الثائی؛ گاهی کثیر پیروز است، چنانکه در فلسفه اتمی لوکیپوس و دموکریتوس؛ اما ذهن، بی شك تا اندازه ای به سبب فقر زبان، بسختی از سطح مادی بالاتر می رود، هر چند در فلسفه فیثاغوری تمایز خیلی روشنتری بین نفس و بدن مشاهده می کنیم، در حالی که با آناکساگوراس مفهوم عقل (نوس) گرایش بدان دارد که از ماده انگاری (ماتریالیسم) آزاد شود.

در مورد سوفسطائیان، تا آنجا که این مسأله را مورد بحث قرار داده اند، می توانیم بگوئیم که آنها بر جنبه کثرت و تعدد تأکید ورزیده اند (تعدد طرق زندگی، تعدد احکام اخلاقی و تعدد عقاید)، و حال آنکه در مورد سقراط باید گفت که او جنبه وحدت، به عنوان وحدت بنیادی احکام ارزشی حقیقی، را مورد تأکید قرار می دهد؛ اما افلاطون است که پیچیدگی و غنای این مسأله را واقعا توسعه می دهد. او تعدد و کثرت ظاهری و زودگذر پدیده ها، این داده تجربی را بر زمینه واقعیات وحدانی مثل نمونه ای مورد ملاحظه قرار می دهد، واقعیتی که ذهن انسان آنها را به صورت مفهوم درک می کند، و این تصدیق قلمرو مثالی واقعیت فیلسوف را مجبور

می‌کند که مسأله واحد و کثیر را نه تنها در قلمرو منطقی بلکه همچنین در قلمرو هستی‌شناسی وجود غیرمادی ملاحظه کند. نتیجه اینکه افلاطون وحدتهای نامادی را (که خود کثیرند) بر حسب «واحد» یعنی واقعیت تألیف‌کننده قلمرو متعالی و مثال نهائی می‌نگرد. به علاوه، او هر چند متعلقات تجربه حسی، یعنی وجودهای متکثر جهان‌شناسان قدیمتر را، دقیقاً به سبب خصلت خاص غیر قابل نفوذبودنشان به وسیله تفکر نظری،^۹ در نامتناهی یا نامتعیین «منحل» می‌کند، با این همه، نظم و صورت تمامی جهان مادی را ساخته «عقل» یا «نفس» می‌داند. از سوی دیگر يك «جدایی» (خوریسموس) بین واقعیت نمونه‌ای و وجودهای جزئی زودگذر باقی می‌گذارد، درحالی که — لاقلاً ظاهراً — جواب قانع‌کننده‌ای به رابطه دقیق میان علل نمونه‌ای و فاعلی نمی‌دهد. به طوری که، اگرچه افلاطون غموض و پیچیدگی مسأله را به طور برجسته تری نشان می‌دهد و قطعاً از ماتریالیسم پیش از سقراطی برتر است، نمی‌تواند راه حل مناسبی برای این مسأله ارائه دهد و ما را به دست ثنویت، یعنی ثنویت قلمرو واقعیت از يك سو و قلمرو نیمه واقعی یا صیورورت از سوی دیگر، رها می‌کند. حتی بیان او درباره نامادی، که وی را فوق هم پارمینیدس و هم هراکلیتس قرار می‌دهد، نمی‌تواند برای بیان رابطه «وجود» و «صیورورت» یا رابطه «واحد» و «کثیر» کفایت کند.

با ارسطو ما تحقق مهمتری از ثروت و غنای جهان مادی می‌یابیم و وی می‌کوشد تا از طریق نظریه خود درباره صورت جوهری درونی، ترکیب و تألیفی از واقعیات واحد و کثیر فراهم آورد، به این معنی که کثرت اعضاء يك نوع را در صورت نوعیه مشابهی متحد کند، هر چند وحدت عددی وجود نداشته باشد. همچنین، نظریه «ماده - صورت»^{۱۰} ارسطو را قادر ساخت که قائل به يك اصل متحدکننده واقعی در عالم زمینی شود، در عین احتراز از تأکید زیاد بر وحدت به قسمی که این وحدت در مخالفت با کثرت آشکاری باشد که در تجربه عرضه می‌شود: بدین ترتیب او يك اصل ثبات و يك اصل تغییر فراهم ساخت و حق هم وجود و هم صیورورت را ادا کرد. به علاوه، محرک نامتحرک ارسطو، یعنی «علت غائی» نهائی جهان، تا اندازه‌ای به عنوان يك اصل متحدکننده و هماهنگ سازنده، که کثرت پدیده‌ها را به وحدت معقول می‌کشاند، به کار می‌رفت. اما از سوی دیگر اعتراضات ارسطو به نظریه مثالی افلاطون و اعتقاد وی به ضعف این نظریه او را به رد آسف انگیز تمامی مذهب نمونه‌گرایی افلاطونی کشانید، درحالی که تأکید وی بر علیت غائی و طرد آشکار علیت فاعلی جهانی سبب شد که او به يك ثنویت نهائی بین خدا و يك جهان مستقل قائل شود.

شاید زیاد خیالی نباشد اگر در فلسفه بعد از ارسطویی مشاهده کنیم که در مذهب رواقی تأکید فوق العاده ای بر واحد شده، و نتیجه آن مذهب وحدت وجودی جهانی است (که انعکاس عالی خود را در مذهب جهان وطنی اخلاقی دارد)، و در مذهب اپیکوری تأکید بر کثیر است، و این امر در جهان‌شناسی که مبتنی بر اساس اتمی است و در یک اخلاق خودپرستانه (لااقل از لحاظ نظری) آشکار است. در مذهب نوفیثاغوری و مذهب افلاطونی متوسط تألیف و ترکیب عناصر فیثاغوری، افلاطونی، ارسطویی و رواقی که در نظام نوافلاطونی به اوج رسید مشاهده می‌کنیم. در نظام نوافلاطونی تنها طریق ممکن سر و صورت دادن به مسأله واحد و کثیر درک می‌شود، بدین معنی که کثیر باید به طریقی با اجتناب از دوگانه‌انگاری بین خدا و یک جهان مستقل از یک سو و یگانه‌انگاری از سوی دیگر، از واحد صادر شود، به طوری که هم حق واقعیت واحد و کثیر ادا شود و هم حق واقعیت اعلاى واحد و واقعیت وابسته و غیر مستقل کثیر. اما، در حالی که نوافلاطونیان یگانه‌انگاری جهانی را از طریق نظریه شان درباره سلسله مراتب وجود نپذیرفتند و هر گونه خودجدا سازی «واحد» متعالی را رد کردند و در حالی که یک «کثیر متعدد» را پذیرفتند و سعی نکردند تا جهان و درجات فرعی و تبعی وجود را به عنوان توهم حذف کنند، موفق نشدند که خصیصه غیر رضایت بخش خودش خود را برای پیش گرفتن راه وسطی بین خلقت حقیقی و صحیح و یگانه‌انگاری دریابند و نظریه شان درباره «صدر» که از طرفی آفرینش از هیچ (خلق از عدم) را انکار می‌کند و از طرف دیگر خود جدا سازی خدا را منکر است، نتوانست دارای معنای معقولی باشد، بلکه به عنوان یک استعاره و مجاز صرف باقی ماند. این وظیفه به فلسفه مسیحی واگذار شده بود که راه حل درست آفرینش از هیچ، نه از خود و نه بیرون از خود، را بیان کند.

۲. با یک جنبه کمی متفاوت فلسفه یونانی را به طور کلی می‌توانیم به عنوان کوششی برای کشف علت یا علل نهائی ملاحظه کنیم. فیلسوفان پیش از سقراط عموماً، چنانکه ارسطو توجه می‌کند، با علت مادی، ماده الهواد یا خمیر مایه جهان، سروکار داشتند، یعنی چیزی که در زیر تغییرات دائمی ثابت باقی می‌ماند. اما افلاطون تأکید خاصی بر علت نمونه‌ای، واقعیت مثالی و فوق مادی، می‌نماید، در حالی که علت فاعلی و عمل کننده، یعنی عقل و نفس، را نیز با بسط نخستین گامهای آناکساگوراس پیش از سقراطی بیان کرد. وی، علی‌رغم آنچه ارسطو می‌گوید، علت غائی را فراموش نکرد، زیرا علل نمونه‌ای علل غائی نیز هستند: آنها نه تنها مثل بلکه ایدئالها نیز هستند. خداوند در جهان یا توجه به غایتی عمل می‌کند، چنانکه صریحاً در تیمائوس بیان شده است. اما افلاطون ظاهراً یک تقسیم دویخشی بین علت نمونه‌ای و علت فاعلی باقی گذاشته است (لااقل این آن چیزی است که آنچه او عملاً می‌گوید به ذهن القا

می‌کند و ما دلیل کافی نداریم که به ضرر س قاطع بگویم که وی دو علت نهائی را با هم آورده است)، درحالی که در عالم زمینی آن محل و مقام آشکارا به علت صوری درونی که ارسطو تدارک دیده بود نمی‌دهد. مع هذا در حالی که ارسطو نظریه روشنی درباره علل مادی و صوری درونی در عالم زمینی پروراند، نظام وی متأسفانه در مورد علل فاعلی نهائی و نمونه‌ای ناقص است. خدای ارسطویی به عنوان علت غائی نهائی کار می‌کند، اما، چون فیلسوف درنیافت که بی‌تغییری و بی‌نیازی خدا چگونه می‌تواند با عمل علت فاعلی سازگار باشد، فراموش کرد که يك علت فاعلی نهائی تدارک کند. بی‌شک او فکر می‌کرد که عمل علت غائی محرک نامتحرک تمام علت فاعلی نهائی لازم نیز هست؛ اما این می‌رساند که در نظر ارسطو جهان نه تنها ازلی و ابدی است، بلکه از لحاظ هستی‌شناسی نیز مستقل از خداست؛ چگونه می‌توان گفت که محرک نامتحرک از طریق عمل ناخودآگاهانه علت غائی جهان را به هستی آورده است؟

بنابر این ترکیبی از افلاطون و ارسطو لازم بود. در فلسفه نوافلاطونی (همچنانکه پیش و کم، در فلسفه‌های واسطه‌ای که به این فلسفه رهنمون می‌شود) خدای ارسطو و علل نمونه‌ای و فاعلی افلاطون هر چند نه به نحوی کاملاً رضایتبخش کمابیش با هم جمع شدند. از سوی دیگر در فلسفه مسیحی علل فاعلی نهائی، نمونه‌ای و غائی صریحاً دریک خدای روحانی، وجود و واقعیت اعلی و مبدأ و منشأ همه موجودات مخلوق و وابسته، اتحاد می‌یابند.

۳. همچنین، می‌توانیم فلسفه یونانی را از دیدگاه مذهب اصالت بشر، بر طبق مقام و موقعیتی که در نظام‌های فردی به انسان داده می‌شود، به طور کلی مورد ملاحظه قرار دهیم. جهان‌شناسی پیش از سقراط، چنانکه قبلاً اشاره کردم، مخصوصاً با شیء^{۱۱} سروکار داشت، جهان مادی و انسان به عنوان جزئی از جهان ملاحظه می‌شد، مثلاً نفس وی انقباض آتش نخستین (هراکلیتس) یا ترکیبی از نوع خاص آنها (لوکیپوس) به نظر می‌آمد. از سوی دیگر، نظریه تناسخ نفوس، که مثلاً در فلسفه فیثاغوری و در تعلیم امپدکلس یافته می‌شود، این را می‌رساند که در انسان اصلی وجود دارد که برتر از ماده است، اندیشه‌ای که ثمره عالی آن در فلسفه افلاطون به بار آمد.

با سوفسطائیان و سقراط جنبش و حرکتی، به علل گوناگون، از شیء به فاعل و شخص^{۱۲} از جهان مادی من حیث هو مادی به انسان می‌یابیم. اما در فلسفه افلاطونی است که نخستین کوشش واقعی برای ترکیب هر دو واقعیت دریک تألیف جامع به عمل آمد. انسان به عنوان

شناسنده و دارای اراده ظاهر می‌شود، موجودی که ارزشهای حقیقی را در حیات فردی و در حیات اجتماعی می‌شناسد، یا باید بشناسد، موجودی که دارای نفس فناپذیر است، و معرفت انسانی، طبیعت انسانی، رفتار انسانی و جامعه انسانی موضوع تحلیل و بررسیهای عمیق و نافذ قرار گرفت. از سوی دیگر انسان به عنوان موجودی که بین دو عالم قرار دارد پدیدار شد، عالم واقعیت کاملاً نامادی که مافوق اوست و عالم محدود مادی که مادون اوست: بدین گونه او با خصیصه دوگانه روح متجسم ظاهر می‌شود، مانند آنچه پوزیدونیوس، متفکر برجسته رواقی متوسط، بعداً دسموس (رابط) یا پیوند و رابطه بین دو عالم نامادی و مادی نامید. در فلسفه ارسطو نیز انسان موجودی به اصطلاح متوسط است، زیرا نه افلاطون و نه ارسطو انسان را به عنوان عالیترین موجود ملاحظه نکردند: بنیانگذار لوکیوم (لوکایون)، مانند مؤسس آکادمی، معتقد بود که فوق آدمیان «وجود» نامتغیری هست و تفکر و تأمل درباره این وجود نامتغیر ممارست عالیترین قوه آدمی است. همچنین، ارسطو، مانند افلاطون، به بررسی عمیق در روان‌شناسی انسانی، رفتار انسانی و جامعه انسانی پرداخته است. مع هذا شاید بتوان گفت که فلسفه ارسطو در عین حال هم بیشتر و هم کمتر از فلسفه افلاطون انسانی است: بیشتر انسانی است از این جهت که مثلاً نفس و بدن را پیوسته تر و متحدتر می‌کند تا فلسفه افلاطون و بدین ترتیب بحث المعرفه‌ای «واقع‌گرا» تر به وجود می‌آورد، به تجربه زیبایی‌شناختی و محصول هنری ارزش بزرگتری می‌دهد، و در بحث از جامعه سیاسی بیشتر موافق «ذوق سلیم» است؛ و اما از این جهت کمتر انسانی است که عقل فعال را در همه آدمیان یکی می‌داند (برطبق آنچه ظاهراً تفسیر محتمل‌تر درباره نفس است) و نتیجه آن انکار فناپذیری شخصی است. وانگهی، هیچ چیز در فلسفه ارسطو وجود ندارد که از آن چنین برآید که انسان هرگز بتواند واقعا با خدا متحد شود.

مع هذا، اگرچه درست است که افلاطون و ارسطو جای مهمی به مطالعه انسان و رفتار او، به عنوان فرد و به عنوان عضو جامعه، اختصاص می‌دهند، این نیز درست است که هر دو (با وجود آنکه ارسطو متمایل به علم تجربی است) از بزرگان اهل مابعدالطبیعه و فلاسفه نظری هستند و درباره هیچ يك از آن دو نمی‌توانیم بگوییم که توجه خود را منحصر در انسان متمرکز کرده است. اما در دوره‌های یونانی مآبی و رومی انسان بیشتر و بیشتر در مرکز توجه قرار می‌گیرد: تفکر جهان‌شناختی به سستی می‌گراید و هرگونه اصالت خود را از دست می‌دهد، و حال آنکه در مذهب اپیکوری و حوزه رواقی پیشرفته فیلسوف بیش از همه به مطالعه رفتار انسانی می‌پردازد. این اشتغال فکر فلسفی به انسان سبب می‌شود که نظریه عالی رواقیان متأخر، سنکا، مارکوس اورلیوس و — شاید به طور برجسته‌تر — اپیکتوس به وجود آید، که در آن همه

آدمیان، به عنوان موجودات عقلانی، همچون برادران یکدیگر یا فرزندان «ژئوس» هستند. اما اگر رفتار اخلاقی انسان در حوزۀ رواقی مورد تأکید است، استعداد دینی است که موضع و موقع برجسته و والایی را در نحله‌ها و نزد متفکرانی که تحت تأثیر سنت افلاطونی هستند اشغال می‌کند: نظریه «رستگاری»، معرفت به خدا و تشبیه به خدا، در نظریه افلوپینی اتحاد خلسه آمیز با واحد به اوج می‌رسد. اگر مذهب اپیکوری و مذهب رواقی (در مورد مذهب رواقی شاید با نوعی قید و شرط) خود را با انسان از جهتی که می‌توان آن را جهت افقی نامید مشغول می‌داشتند، مذهب نوافلاطونی خود را بیشتر از جهت عمودی یعنی از جهت عروج انسان به سوی خدا مشغول می‌داشت.

۴. شناخت شناسی (بحث المعرفة) یا نظریه معرفت معمولاً به عنوان شاخه‌ای از فلسفه تلقی شده است، که مطالعه آن مخصوص دوره جدید ماست، و برای بعضی از متفکران جدید عملاً تمامی فلسفه را تشکیل می‌دهد. البته مقدار زیادی حقیقت در این ادعا هست که فلسفه جدید بود که نخست شناخت شناسی را مطالعه‌ای واقعاً جدی و انتقادی ساخت، اما این ادعا، اگر به طور مطلق و بی قید و شرط اظهار شود، بیان کاملاً درستی نیست. اگر فلسفه قرون وسطی را، که آن نیز مطالب شناخت شناسی را مورد بحث قرار داده است، کنار گذاریم به دشواری می‌توان انکار کرد که متفکران بزرگ قدیم تا اندازه‌ای خود را با مسائل شناخت شناسی مشغول می‌داشتند، ولو آنکه به عنوان شاخه‌ای مجزاً از فلسفه شناخته نشده باشد یا آن اهمیت انتقادی که معمولاً در ازمنه جدید لا اقل از زمان امانوئل کانت به آن داده شده باشد نداشته باشد. بدون کوشش برای ارائه یک بررسی کامل تاریخی از توسعه بحث المعرفة در فلسفه قدیم، من یکی دو نکته را که ممکن است کمک برای بیان این حقیقت باشد که مسائل مهم شناخت شناسی در عالم قدیم شروع شده است اظهار می‌دارم، ولو آنکه آن مسائل به روشنی کامل در نیامده باشند و از توجه دقیقی که سزاوار آنند برخوردار نشده باشند.

فلاسفه پیش از سقراط عمده «جزمی» بودند، به این معنی که فرض می‌کردند که انسان می‌تواند واقعیت را به طور عینی بشناسد. درست است که فلسفه الثانی تمایزی بین طریق حقیقت و طریق عقیده یا نمود به وجود آورد، اما خود الثانیان اهمیت مسائلی را که فلسفه آنان در برداشت نمی‌شناختند. آنان موضع یگانه‌انگاران‌ای بر اساس مذهب عقلی اتخاذ کردند و چون این موضع با معلومات تجربه حسی مغایرت داشت، واقعیت عینی پدیده را انکار کردند: آنان درباره موضع کلی فلسفی‌شان یا قدرت ذهن انسانی برای فراتر رفتن از حد و مرز پدیدارها تردید نکردند، بلکه این قدرت را قبول داشتند. آنان در نیافتند که، باره واقعیت عینی نمود، مابعدالطبیعه خود را از پایه خراب می‌کنند. بنابراین به طور کلی روش متفکران نحله

الثانی را، علی‌رغم توانایی و استعداد جدلیِ مردی نظیر زنون، نمی‌توان مستثنی از روش عموماً غیرانتقادیِ پیش از سقراطیان دانست.

سوفسطائیان در واقع کم و بیش قائل به نسبیّت بودند، و قول به نسبیّت مستلزم يك بحث‌المعرفهٔ ضمنی است. اگر گفته پروتاگوراس که انسان مقیاس همهٔ چیزهاست به يك معنی وسیع در نظر گرفته شود، در حکم ادعائی است، نه تنها دربارهٔ استقلال انسان در قلمرو اخلاقی، به عنوان آفرینندهٔ ارزشهای اخلاقی، بلکه همچنین دربارهٔ ناتوانی انسان برای نیل به حقیقت مابعدالطبیعی. آیا پروتاگوراس طرز تلقی شگاکانه‌ای در مورد الهیات اتخاذ نکرده است و آیا سوفسطائیان به طور کلی تفکر جهانشناختی را به عنوان کمی بیش از اتلاف وقت ملاحظه نکردند؟ اگر سوفسطائیان به پروردن اندیشهٔ انتقادی دربارهٔ معرفت انسانی ادامه داده بودند و اگر کوشش کرده بودند تا نشان دهند که چرا معرفت انسانی بالضروره محدود به پدیدارهاست، آنان شناخت‌شناس می‌بودند؛ اما حقیقت امر این است که علائق آنان غالباً غیر از علائق فلسفی بود و نظریات نسبی گرایانه‌شان ظاهراً مبتنی بر هیچ ملاحظهٔ عمیقی دربارهٔ طبیعت فاعل شناسایی (شخص)^{۱۳} یا دربارهٔ طبیعت متعلق شناسایی (شیء)^{۱۴} نبود. بنابراین بحث‌المعرفهٔ موجود در موضع کلی آنان مبهم باقی ماند و به صورت نظریهٔ صریحی دربارهٔ معرفت پرورده نشد. البته ما می‌توانیم نطفهٔ نظریات یا مسائل شناخت‌شناسی را، نه تنها در سوفیسم بلکه در فلسفهٔ پیش از سقراطی نیز، تشخیص دهیم؛ لیکن نباید گفت که سوفسطائیان یا جهانشناسان قبل از سقراط دریافت و شناخت عمیقی دربارهٔ این مسائل داشتند.

اما وقتی به افلاطون و ارسطو توجه می‌کنیم، نظریات صریحی دربارهٔ معرفت می‌یابیم. افلاطون در خصوص آنچه معرفت می‌دانست اندیشهٔ روشنی داشت و به صراحت ماهیت معرفت حقیقی را از ماهیت گمان (عقیده) و تخیل بازشناخت و دارای معرفتی روشن دربارهٔ عناصر نسبی و متغیر در ادراک حسی بود و این مسأله را مورد بحث قرار داد که خطا در حکم چگونه واقع می‌شود و چیست. تمامی نظریهٔ او دربارهٔ درجات متصاعد معرفت و متعلقات مطابق معرفت به اوج می‌دهد که بدون شك و تردید به عنوان يك شناخت‌شناس به شمار آید. همین امر دربارهٔ ارسطو نیز صادق است که صاحب نظریاتی بود دربارهٔ انتزاع، دربارهٔ عملکرد تصویر، دربارهٔ اصل فعال و منفعل در عمل شناخت، دربارهٔ تمایز بین ادراک حسی و تفکر نظری و دربارهٔ عملکردهای مختلف عقل. البته اگر بخواهیم قلمرو شناخت‌شناسی را به ملاحظهٔ این

مسئله که «آیا ما می‌توانیم معرفت حاصل کنیم؟» محدود سازیم، در آن صورت بحث المعرفة ارسطویی بیشتر به روان‌شناسی مربوط است، زیرا به این پرسش پاسخ می‌دهد که «چگونه، ما به شناختن می‌رسیم؟» بیش از این سؤال که «آیا ما می‌توانیم بشناسیم؟»؛ اما اگر بخواهیم قلمرو شناخت‌شناسی را به ماهیت فراگرد حصول شناسایی گسترش دهیم، در آن صورت یقیناً باید ارسطو را شناخت‌شناس به شمار آورد. ما می‌توانیم مسائلی را که وی در روان‌شناسی خود مطرح کرده مورد بحث قرار دهیم و امروز می‌توانیم اغلب آنها را تحت عنوان روان‌شناسی بیاوریم، لیکن، برچسبها به کنار. این يك حقیقت مسلم باقی می‌ماند که ارسطو نظریه‌ای درباره معرفت داشت.

از سوی دیگر، هرچند هم افلاطون و هم ارسطو نظریاتی درباره معرفت ساختند و پرداختند، این ادعا که آنان «جزمی» نبودند وجهی ندارد. افلاطون، چنانکه گفته‌ام، درباره آنچه از معرفت اراده می‌کرد تصوّر روشنی داشت؛ اما چنان معرفتی به نظر او برای انسان ممکن است. اگر او از هر اکتیسیس تأکید بر خصیصه متغیّر بودن جهان مادی و از سوفسطائیان نسبت ادراک حسی را قبول کرد، همچنین از الثائیان و فیثاغوریان این فرض عقلی مذهبانه را که ذهن انسان می‌تواند از پدیدارها فراتر رود و از سقراط خاستگاه مابعدالطبیعه ذات را پذیرفت. به علاوه، برای هدفهای اخلاقی و سیاسی افلاطون اساسی بود که امکان شناختن ارزشهای نامتغیّر و ذوات نمونه‌ای مورد قبول باشد؛ وی هرگز واقعاً درباره این امکان تردید نکرد و نیز هرگز جداً مسئله عنصر ذهنی قبلی^{۱۵} [متعلق به فاعل شناسایی] را در شناخت انسانی مطرح نکرد؛ او عنصر قبلی را (که قبول داشت) به «تذکر» یعنی به معرفت عینی پیشین نسبت داد. و هرگز ارسطو «مسئله انتقادی» را طرح نکرد؛ او فرض کرد که ذهن انسان می‌تواند از پدیدارها فراتر رود و به معرفت یقینی درباره متعلقات نامتغیّر و ضروری، یعنی متعلقات تفکر و تأمل نظری، نائل شود. افلاطون يك رهرو خستگی‌ناپذیر سیر و سلوک عقلی (دیاالکتیک) بود، ارسطو همیشه آماده برای ملاحظه و بررسی مسائل تازه بود و در بیان نظریه‌های خویشتن دقیق بود، هرچند در نظریه‌های دیگر مردم چنین نبود؛ اما هیچ يك از آن دورا نمی‌توانیم بگوییم که کانت یا ضد کانتی جهان قدیم بود، زیرا آنان مسئله کانت را ملاحظه و بررسی نکردند. و این امر واقعاً تعجب‌آور نیست، زیرا مسئله «وجود» در فکر هر دو فیلسوف تسلط و نفوذ دارد (در صورتی که در فلسفه جدید بسیاری از متفکران از آگاهی و شعور^{۱۶} آغاز کرده‌اند)، به طوری که نظریه‌های آنان درباره معرفت در عملکرد مابعدالطبیعه و مواضع کلی فلسفی‌شان

ساخته و پرداخته شده بیش از آنکه به عنوان يك مقدمه تمهیدی^{۱۷} ضروری برای هر گونه مابعدالطبیعه باشد.

در فلسفه بعد از ارسطویی، اگر شکاکان را مستثنی کنیم، به طور کلی همان طرز تفکر «جزمی» را می یابیم، هر چند این نیز درست است که توجه و دقت قابل ملاحظه ای، مثلاً توسط رواقیان و اپیکوریان، به مسأله ملاکها و معیارهای حقیقت اختصاص یافته بود. به عبارت دیگر متفکران بر اشکالی که از تغییر پذیری ادراک حسی ناشی می شد واقف بودند و کوشش می کردند که این اشکال را رفع کنند؛ در حقیقت آنان ناگزیر بودند که آن را رفع کنند تا بتوانند ساختمانهای متعدد فلسفی بنا کنند. ایشان خیلی بیش از قبل از سقراطیان انتقادی بودند؛ اما این بدان معنی نیست که آنان فلاسفه انتقادی به معنی کانتی بودند، زیرا کم یا بیش به مسأله خاصی اکتفا می کردند و می کوشیدند بین مثلاً ادراک حسی عینی، تخیل و وهم فرق قائل شوند. اما در آکادمی جدید، يك شکاکیت افراطی ظاهر شد، مانند وقتی که کارنئادس تعلیم کرد که درباره حقیقت هیچ ملاک و معیاری وجود ندارد و معرفت محال است، به این دلیل که هیچ دریافت حسی نیست که مطمئناً حقیقی باشد و استدلال نظری و مفهومی، چون مبتنی بر تجربه حسی است، بیش از تجربه حسی معتبر و قابل اعتماد نیست، و شکاکان متأخر انتقاد منظمی از مذهب جزمی ساختند و پرداختند و خصیصه نسبی هم احساس و هم حکم را ادعا کردند، به طوری که به عنوان مخالف فیلسوفان مابعدالطبیعی شناخته شدند. مذهب جزمی در واقع پیروزی نهائی را در فلسفه قدیم به دست آورد؛ اما از نظر حملات شکاکان نمی توان گفت که فلسفه قدیم کاملاً غیر انتقادی بود یا آنکه بحث المعرفه در اندیشه فلاسفه یونانی جایی نداشت. نکته ای که می خواهیم بگویم این است: من علاقه ای ندارم که بپذیرم که حملات به مابعدالطبیعه موجه و بحق بود، زیرا معتقدم که می توان به آنها پاسخ داد. فقط می خواهم خاطر نشان کنم که همه فلاسفه یونانی «جزمی» صاف و ساده ای نبودند، و هر چند می توان حقا چنین قضاوتی درباره پیش از سقراطیان کرد، با این همه، این قضاوت در حق فلاسفه یونانی به طور کلی بسیار تند خواهد بود.

۵. دانشی که به طور نزدیک با شناخت شناسی همبسته است روان شناسی است، و بجاست که اشارات چندی درباره توسعه روانشناسی در فلسفه قدیم بکنیم. در میان فیلسوفان پیش از سقراط حوزه فیثاغوری است که مفهوم قطعی و صریحی درباره نفس به عنوان يك اصل ثابت و پایدار دارد، و قائل است که نفس در فردیت خود حتی پس از مرگ باقی می ماند. البته فلسفه

هراکلیتس جزئی از انسان را به اصل نهائی جهان بیشتر شبیه می‌دانست تا به بدن، و آناکساگوراس می‌گفت که عقل (نوس) در انسان حضور دارد؛ اما شخص اخیر موفق نشد که ماتریالیسم نظام پیش از سقراطی را لااقل به طور لفظی و زبانی تعالی بخشد، درحالی که در نظر هراکلیتس عنصر عقلانی در انسان فقط يك تجلی و ظهور خالصتر اصل آتشین بود. اما روانشناسی فیثاغوری به سبب تمییز بین نفس و بدن لااقل مستلزم تمییز بین روحانی و جسمانی بود. در واقع نظریه تناسخ بر تمایز بین نفس و بدن تأکید فوق العاده ای می‌کرد، زیرا این نتیجه را در برداشت که نفس رابطه ذاتی و باطنی با هیچ بدن جزئی ندارد. به علاوه، قبول تناسخ مستلزم قبول این نظریه است که حافظه و آگاهی عمیق از هویت مستمر خود برای بقای فردی اساسی نیست. (اگر ارسطو عقیده داشت که در هر فرد انسان يك عقل فعال مفارق وجود دارد و عقل فعال در فردیت خود باقی می‌ماند، نظریه وی مبنی بر اینکه حافظه با مرگ از میان می‌رود ممکن است تنها ناشی از روانشناسی و فیزیولوژی خود او نبوده باشد، بلکه احتمال دارد که از آثار نظریه فیثاغوری و مستلزمات آن ناشی شده باشد.) درباره نظریه فیثاغوری ماهیت سه بخشی نفس، این بدون شك نهایتاً حاصل مشاهده تجربی عملکردهای عقلی و عاطفی انسان و کشمکش بین عقل و عاطفه است.

اندیشه و تصور فیثاغوری نفس تأثیر بسیار قابل ملاحظه ای در فکر افلاطون داشت. وی درحالی که نظریه شبه پدیدار^{۱۸} را [که بر طبق آن نفس پدیدار فرعی بدن است] رد می‌کند، نفس را اصل حیات و حرکت در انسان قرار می‌دهد، اصلی که اساساً برای به کار بردن عالترین عملکردهای عقلی وابسته به بدن نیست، اصلی که از «خارج» می‌آید و بعد از مرگ تن باقی می‌ماند. افلاطون ماهیت سه بخشی نفس و این را که نفس عملکردها یا «اجزاء» مختلف دارد و سلسله مراتب آنها را با موضع مابعدالطبیعه خود مناسب ساخت. اجزاء یا عملکردهای فروتر اساساً به بدن مربوط است، اما نفس عقلانی به قلمرو ثابت «واقعیت» متعلق است؛ فعالیت آن در فراگردهای دیالکتیکی و شهودی خاص خود در سطح بالاتر از سطح پدیده هاست و خصیصه «الهی» یا فنا ناپذیری نفس را نشان می‌دهد. اما افلاطون اصولاً به نفس از جنبه دقیقاً روانشناختی آن علاقه نداشت، و علاقه او به نفس از جنبه زیست‌شناختی آن باز هم کمتر بود. وی نخست و بیشتر به نفس به عنوان درك کننده ارزشها و به عنوان تحقق بخش ارزشها و خلاصه از جنبه اخلاقی آن علاقه داشت. از اینجاست اهمیت فوق العاده ای که او به تعلیم و تربیت و پرورش نفس می‌دهد. اگر وی به تقابل بین نفس و بدن تصریح کرده، که کرده،

و از نفس به عنوان ساکن تن همچون کشتیبانی که در کشتی منزل کرده باشد سخن گفته است و حکومت بر بدن را به نفس تخصیص داده است، اصولاً علاقه اخلاقی اوست که او را به چنین کاری رهنمون شده است. درست است که او کوشش کرد تا هستی پیشین نفس، استقلال ذاتی از بدن و فنا ناپذیری آن را با دلایل شناخت‌شناسی، مثلاً از عنصر قبلی در معرفت انسانی، ثابت کند؛ اما همواره تحت نفوذ گرایش اخلاقی و تا اندازه‌ای علایق دینی بود، و در پایان حیاتش می‌بینیم که همچنان اصرار می‌ورزد که نفس عزیزترین دارایی انسان و مراقبت و مواظبت نفس عالیترین کار و وظیفه انسان است. این است آنچه می‌توانیم وصف ویژه روانشناسی افلاطون بنامیم، زیرا، هرچند وی یقیناً یک عملکرد زیست‌شناختی به نفس نسبت می‌دهد، یعنی به عنوان منشأ حرکت و اصل حیاتی، تأکید را بر جنبه‌های اخلاقی و مابعدالطبیعی قرار می‌دهد تا حدی که می‌توان از خود پرسید که آیا بحث او درباره این جنبه‌ها واقعاً با بحث وی درباره نفس در عملکرد زیستی‌اش موافق و سازگار است یا نه.

ارسطو نخست تصوّر افلاطونی نفس را پذیرفت. تصویر مابعدالطبیعی - اخلاقی افلاطونی نفس و خصیصه‌های این تصوّر چنانکه از آثار تعلیم و تربیتی او برمی‌آید از خصایص بارز روانشناسی اوست. بدین گونه، بر طبق نظر ارسطو عالیترین بخش نفس انسان، یعنی عقل فعال، از خارج می‌آید و پس از مرگ باقی می‌ماند، در حالی که هم او و هم افلاطون بر تعلیم و تربیت و بر پرورش اخلاقی سخت پافشاری می‌کنند. با وجود این، بسختی می‌توان از تأثیر این عقیده اجتناب کرد که این جنبه نظریه او درباره نفس واقعاً از ممیزات روانشناسی ارسطویی نیست. هر قدر وی بر تعلیم و تربیت تأکید کرده باشد و هر چه طرز تلقی عقلی او در تصویر حیات ایدئال برای انسان چنانکه در علم اخلاق ارائه داده برجسته باشد، به نظر درست می‌آید که بگوییم که کمک خاص ارسطو به روانشناسی بیشتر در بحث وی از نفس در جنبه‌های زیست‌شناختی آن یافته می‌شود. تقابل صریحی که افلاطون بین نفس و بدن قائل شده بود واپس می‌گراید، تا جای خود را به مفهوم نفس به عنوان صورت درونی بدن بدهد، گویی نفس جفت این بدن جزئی شده است. عقل فعال (اعمّ از اینکه یگانه‌انگارانه تصوّر شود یا نشود) پس از مرگ باقی می‌ماند، اما نفس در قسمت عمده‌اش، که شامل عقل منفعل و عملکردهای حافظه و غیره است وابسته به ارگان‌نیم بدن است و هنگام مرگ از بین می‌رود. این نفس انسان (به استثنای عقل فعال) از کجا می‌آید؟ از «خارج» نمی‌آید، و صانعی^{۱۹} آن را «نساخته» است: آیا یک عملکرد بدن نیست، یعنی کمی بیش از یک شبه پدیدار؟^{۲۰} ارسطو بحث تجربی جامع و

وسعی از چنین عملکردهای روانی مانند حافظه، تخیل، رؤیایها، احساسها ارائه می‌دهد، و به نظر می‌رسد که وقوف بروابستگی بسیاری از این عملکردها به عوامل و شرایط بدنی (فیزیولوژیکی) وی را به طرف نظریه شبه پدیدار درباره نفس (یعنی این نظریه که نفس اثر فرعی بدن است) کشانیده است، ولو آنکه هرگز صریحاً میراث افلاطونی خود را منکر نشده باشد یا اگر تقابل و کشاکش بین آنچه از روانشناسی افلاطونی نگاه داشته بود و آن نظریه‌ای درباره نفس که تحقیقات خود او و گرایش فکریش او را به آن راهنمایی می‌کرد مورد تصدیق باشد.

مهمترین خدمت فلسفه بعد از ارسطویی به علم النفس به يك معنی وسیع شاید تأکید بر جنبه دینی نفس انسانی است: این لا اقل درباره مذهب نوافلاطونی و نحله‌هایی که به مذهب نوافلاطونی منتهی می‌شود درست است، هر چند البته نه درباره همه حوزه‌های بعد از ارسطویی. متفکران جنبشی که در مذهب نوافلاطونی به اوج رسید از دیدگاه سنت افلاطونی کار می‌کردند، تشبیه به خدا، تعیین جهت و موقعیت و سرنوشت متعالی نفس، را به نحو روشن و برجسته‌ای مقرر داشتند. به عبارت دیگر، طرز تلقی خاصه افلاطونی بود که در فلسفه قدیم پیروز شد نه طرز تلقی خاصه ارسطویی. درباره رواقیان و اپیکوریان، اولیها به سبب اینکه ماتریالیسم جزمیشان مقتضی يك علم النفس بود و اخلاقشان مقتضی علم النفس دیگر، نتوانستند به علم النفسی دست یابند که واقعاً دارای وحدت باشد. وانگهی، آنان ماهیت و عملکرد روان را به خاطر خود اینها تحقیق نکردند و می‌کوشیدند تا يك علم النفس عقلانی بر بنیادهای مطمئن تجربی تأسیس کنند؛ اما قبول و اقتباس يك جهان‌شناسی پیش از سقراطی و تمرکز توجه‌شان بر رفتار اخلاقی، که با يك علم النفس عقلانی مناسب و سازگار باشد، به عنوان بهترین کاری که می‌توانستند کرد، آنان را به يك نظام نامتجانس کشانید. با وجود این، نتیجه گرایش نظریه رواقی بیشتر جلب توجه به جنبه‌های اخلاقی و دینی نفس بود تا جنبه‌های زیست‌شناختی آن. اپیکوریان بقای نفس را منکر شدند و خصیصه اتمی آن را ادعا کردند؛ اما بدیهی است که این را در جهت مصالح خودشان کردند نه به سبب آنکه پی بردند که نفس در واقعیت از آنها ترکیب شده است، هر چند باید قبول کرد که روانشناسی اپیکوریان با اخلاق مبتدلش بیشتر هماهنگ است تا روان‌شناسی رواقی با اخلاق ایدئالیستی‌اش. هم روانشناسی رواقی و هم اخلاق رواقی گویی دائماً در تلاش بودند که قیود یگانه‌انگاری ماتریالیستی سنتی را که گرفتار آن بودند پاره کنند، و رواقیان نتوانستند فکر عقلانی را بر حسب نظامشان تبیین کنند چنانکه اپیکوریان نتوانستند فکر را بر حسب حرکت آنها تبیین کنند. روانشناسی

اپیکوریان ممکن است تا اندازه‌ای نسبت به روانشناسی هابز^{۲۱} یا روان‌شناسی متفکران روشنگری^{۲۲} فرانسوی سبق و تقدّم داشته باشد، اما نه در دنیای قدیم و نه در قرن هیجدهم فرانسه، و نه حتی در قرن بیستم، نمی‌توان به نحو خرسندکننده‌ای روانی را بر حسب جسمانی، و عقلانی را بر حسب غیر عقلانی، و وجدان و آگاهی را بر حسب غیر وجدان و ناآگاهی تبیین کرد. از سوی دیگر، اگر روانی را نمی‌توان به جسمانی تبدیل کرد، جسمانی را هم نمی‌توان به روانی تبدیل کرد: این دو متمایز باقی می‌مانند، هر چند در انسان، یعنی رشته ارتباط بین قلمرو صرفاً روانی و قلمرو صرفاً مادی، دو عنصر صمیمانه به هم پیوسته و مرتبط اند. افلاطون تأکید را بر امر تمایز قرار داد، ارسطو بر امر رابطه ذاتی و درونی: اگر کسی بخواهد از نظریه علل موقعی^{۲۳} (اقترانات) یا ایدئالیسم جدید از یک سو و نظریه شبه پدیدار از سوی دیگر احتراز کند باید هر دو عامل را در نظر داشته باشد.

۶. اینک ملاحظاتی درباره توسعه و پیشرفت علم اخلاق در فلسفه قدیم، مخصوصاً درباره رابطه بین قواعد اخلاقی و بنیاد متعالی اخلاق. من کاملاً آگاهم که مسأله رابطه بین علم اخلاق و علم مابعدالطبیعه با شتاب مورد بحث قرار گرفت، و قصد ندارم که در بحث درباره این مسأله حق مطلب را ادا کنم: فقط می‌خواهم اشاره کنم که آن را یکی از تمایلات عمده و اصلی فکر اخلاقی یونانی می‌دانم.

ما باید بین فلسفه اخلاقی، من حیث هی، و احکام سامان نیافته اخلاقی نوع بشر فرق قائل شویم. احکام اخلاقی را یونانیان خیلی پیش از آنکه سوفسطائیان، سقراط، افلاطون، ارسطو، رواقیان و غیره درباره آنها بیندیشند ساخته بودند، و این امر که احکام اخلاقی عادی انسان مواد تفکر آنان بود به این معنی است که نظریات فلاسفه بیش یا کم بازتاب وجدان اخلاقی معمول زمان بوده است. اما این احکام اخلاقی به نوبه خود لا اقل تا اندازه‌ای به تعلیم و تربیت، سنت و محیط اجتماعی وابسته اند، و جامعه آنها را شکل و قالب داده است، به طوری که تا اندازه‌ای از جامعه‌ای به جامعه دیگر و از ملتی به ملت دیگر تفاوت می‌کنند. و اما در برابر این اختلاف دو طریق عکس‌العمل به هر حال برای فیلسوف گشوده است.

(یک) با درک و دریافت اینکه جامعه معینی مجموعه قواعد^{۲۴} سنتی خود را محکم نگاه می‌دارد و آن را تنها مجموعه، یعنی «مجموعه طبیعی»، ملاحظه می‌کند، و حال آنکه از سوی دیگر همه جوامع دقیقاً همان مجموعه را ندارند، ممکن است عکس‌العمل او این نتیجه‌گیری باشد که اخلاقیات نسبی اند، و هر چند یک مجموعه ممکن است مفیدتر و بیشتر مقرون به صلاح

باشد تا دیگری، يك مجموعهٔ مطلق از اخلاقیات وجود ندارد. این راه و روشی بود که سوفسطائیان پیش گرفتند.

(دو) فیلسوف ممکن است مقدار زیادی اختلافات مشهود را به خطا نسبت دهد و مقیاس و قاعدهٔ مطمئن و متیقنی از اخلاقیات را ادعا کند. این طریقی است که افلاطون و ارسطو پیش گرفتند. در حقیقت مذهب عقلی اخلاقی، که مخصوصاً از ممیزات سقراط و همچنین تا اندازه‌ای از ممیزات افلاطون است، به این امر گواهی می‌دهد که آنان اختلافات در حکم اخلاقی را به اشتباه و خطا نسبت می‌دادند. بدین ترتیب برای انسانی که فکر می‌کند، یا مدعی و مبلغ این فکر است، که روش طبیعی و مناسب صدمه زدن و آزار رساندن به دشمنان و متابعت از خودخواهی و قیحانهٔ خویش است، افلاطون می‌کوشد تا نشان دهد که وی در اندیشهٔ خویش کاملاً در اشتباه است. او ممکن است گهگاه به نفع شخصی متوسل شود، ولو تنها در «استدلال بر رد و تکذیب طرف»^{۲۵}؛ اما افلاطون برای اثبات نظر خویش به هر چه متوسل شود، یقیناً در اخلاق نسبی گرا نبود؛ وی به مقیاسهای ثابت که صحت عینی و اعتبار عالمی دارد معتقد بود. باری، اگر به فلسفه‌های اخلاقی افلاطون و ارسطو نظر افکنیم، آشکار می‌شود که در هر دو مورد مقیاس رفتار به وسیلهٔ تصور ایشان از طبیعت انسانی تقدیر می‌شود. افلاطون کمال مطلوب را به عنوان چیزی ثابت، جاویدان و متعالی که تابع نسبیت و تغییر نیست به نظر آورده است. استعدادهای مختلف انسان استعدادهای فعالیت بر طبق عادات یا فضائل معین اند، و برای هر فضیلتی يك نمونهٔ ایدئال وجود دارد، و همهٔ این نمونه‌های ایدئال را ایدئال فراگیرنده، یعنی ایدئال خیر، در بردارد. يك انسان ایدئال و ایدئالهای فضائل انسان وجود دارد، و وظیفهٔ اخلاقی انسان تطبیق دادن خود با آن ایدئالهاست. وقتی چنین کرد، و وقتی طبیعتش به طور هماهنگ توسعه و پرورش یافت و بر طبق ایدئال کامل شد، او انسانی «عادل» یا نیک است، و يك نمونهٔ حقیقی انسان است و به سعادت حقیقی نائل شده است. به علاوه، در نظر افلاطون خدا همیشه در جهان عمل کننده است و می‌کوشد تا در جهان انضمامی و واقعی ایدئال را تحقق بخشد. خدا خود هرگز از ایدئال منحرف نمی‌شود، بلکه همیشه ایدئال، یعنی بهترین، را در نظر دارد: او عقل محض، قدرت مطلق، عمل کننده در جهان است. خدا همچنین منشأ عقل انسانی است و تیمائوس در لباس تمثیل او را صورت آفرین عقل انسانی تصویر کرده است، به طوری

۲۵. argumentum ad hominem. از اقسام مغالطه است و آن را «سفسطهٔ تشنج یا تکذیب طرف» گویند، یعنی استدلالی که بر ضد يك فرد انسان اقامه می‌شود، نه بر ضد آنچه وی می‌گوید، تا نشان داده شود که آنچه می‌گوید صحیح نیست؛ در صورتی که برای رد سخن طرف باید نادرستی سخن او را نشان داد. — م.

که نفس عقلانی انسان شبیه به روح الهی است و همان کار خدا را برعهده دارد، یعنی تحقق ایدئال و ارزش درجهان. بدین گونه انسان طبعاً و ذاتاً با خدا همکار است: کار او عبارت است از کوشش در جهت تحقق ایدئال و ارزش در حیات شخصی خود و در حیات جامعه یا کشور. افلاطون در مقابل پروتاگوراس می گوید خداست که مقیاس را وضع می کند نه انسان، و غایت انسان بیشترین تشبیه ممکن به خداست. درست است که افلاطون درباره الزام اخلاقی کم سخن می گوید، اما آشکارا در نظر داشته است (ولو بدون آگاهی کامل تفکری از این امر) که انسان ملزم است که آن گونه که حقیقه شایسته و درخور یک انسان است عمل کند. مذهب عقلی اخلاقی که او از سقراط به ارث برد بی شک مانع از آن بود که آگاهی روشنی از الزام اخلاقی و مسؤولیت داشته باشد؛ اما آیا اسطوره‌هایی مانند حیات آینده و پاداش و کیفر، مستلزم آگاهی روشن از الزام اخلاقی نیست؟ افلاطون یقیناً بنیادی متعالی به محتوای قانون اخلاقی می دهد و، اگرچه همین سخن را درباره صورت قانون اخلاقی، یعنی امر تنجیزی (غیر مشروط و مطلق)^{۲۶}، نمی توان گفت، ظاهراً وی آگاهی مبهم و مجملی درباره این حقیقت داشته است که یک قانون اخلاقی، اگر قرار است که الزام اخلاقی و اعتبار عام آن مسلم باشد، باید یک اساس و بنیاد متعالی به آن داده شود، نه تنها از نظر محتوایش بلکه همچنین از نظر صورتش.

وقتی به ارسطو توجه می کنیم، تحلیلی بسیار عالی درباره زندگی خوب، درباره فضائل اخلاقی و عقلانی می یابیم. این امور را ارسطو خیلی کاملتر و منظم تر از افلاطون تحلیل کرده است؛ اما ارزشهای متعالی افلاطون طرد شده یا جای آنها را صورت درونی گرفته است. درست است که ارسطو انسان را دعوت می کند که درباره امور الهی بیندیشد، و تا آنجا که می تواند تفکر و تأمل خدا را درباره عالیتزین متعلق اندیشه تقلید کند، به طوری که، حتی برای ارسطو، یک نمونه ازلی و ابدی حیات انسانی وجود دارد؛ اما حیات نظری برای اغلب آدمیان غیر قابل دسترسی است، درحالی که از سوی دیگر ارسطو اساس و زمینه‌ای برای انسانی که فکر می کند که از او دعوت شده با خدا همکاری کند فراهم نمی کند، زیرا خدای مابعدالطبیعه لا اقل آگاهانه و به عنوان علت فاعلی در عالم عمل نمی کند. ارسطو هرگز واقعاً به نحو رضایت بخش حیات مبتنی بر فضائل اخلاقی و حیات نظری را ترکیب و تألیف نکرده است، و قانون اخلاقی برای ارسطو ظاهراً عاری از هر نوع اساس متعالی درباره هم محتوا و هم صورت است. اگر کسی از او درباره الزام زیستن به روشی که در علم اخلاق پیشنهاد شده است سؤال می کرد، او چه می توانست بگوید؟ او به مقیاسهای زیبایی شناسی، به صورت خوب، به

«تناسب» متوسّل می‌شد و جواب می‌داد که غیر از این عمل کردن از دست دادن هدف سعادت است، که بالضروره همگان در جستجوی آنند، با این نتیجه که عمل آن شخص غیر معقول خواهد بود؛ اما جایی برای توسّل به الزام اخلاقی با اساسی استوار مبتنی بر واقعیت مطلق باقی نمی‌گذارد.

فلاسفه متأخر یونان، اگر مثلاً اپیکوریان را مستثنی کنیم، ظاهراً ضرورت تأسیس معیاری اخلاقی را بر پایه‌ای مطلق دریافتند. رواقیان بر وظیفه، بر اراده الهی، بر حیات عقل که زندگی موافق طبیعت باشد اصرار و تأکید کردند، زیرا طبیعت عقلانی انسان از خدا، یعنی عقل همه جا نافذ و منتشر، ناشی و صادر شده و به او بازمی‌گردد. همه خداانگاری آنان یقیناً ایشان را گرفتار مشکلات اخلاقی می‌کرد؛ اما، با وجود این، اخلاق را به عنوان نهایت تجلی امر الهی در انسان و در حیات انسانی می‌دانستند. چون خدا واحد است، و چون طبیعت انسانی ثابت است، فقط يك اخلاق می‌تواند موجود باشد. این يك خلط تاریخی خواهد بود که کسی در تعبیر آنان از کلمه «وظیفه» تمام معنایی را که این کلمه در زمانهای جدید حاصل کرده است بخواند؛ اما لا اقل آنان مفهومی از وظیفه و الزام اخلاقی داشتند، حتی اگر بیان روشن مفهوم آنان به سبب نظریه جبر که نتیجه همه خداانگاری آنان است مختل شود. در نظام یا نظامهای نوافلاطونی اخلاق تابع تأکید بر جنبه دینی حیات انسانی و عروج انسان به سوی خدا بود؛ اما عمل در حیات اخلاقی به عنوان جزء لاینفک عروج تلقی می‌شد و انسان، در عمل، خود را با مقیاسهای مبتنی بر اساس متعالی وفق می‌داد. به علاوه، این امر که آن رومیانی که به حیات اخلاقی اشتیاق داشتند و به ارزشهای اخلاقی اهمیت می‌دادند، به ضرورت تصفیه و پالایش اندیشه درباره خدا و تأکید بر مشیت و عنایت الهی پی بردند خود نشانه فایده عملی استوار ساختن اخلاق نهایتاً بر اساس مابعدالطبیعه و در نتیجه تأیید تجربی ادعای نظری این اساس است.

۷. اشاره به علم اخلاق و نیز اشاره به اسناد يك اساس متعالی به اخلاق طبیعتاً شخص را به آنجا رهنمون می‌شود که فلسفه یونانی را ایزاری عقلانی برای آماده کردن زمینه مسیحیت یا آمادگی انجیلی تلقی کند. اما فقط اشاره‌ای چند می‌توان کرد: هر بحث کافی و شایسته موضوع مستلزم مجالی بیشتر از آنکه در این فصل مرور پایانی می‌توانم به آن اختصاص دهم خواهد بود. (ملاحظه و بررسی نظریاتی که فلاسفه مسیحی مستقیماً یا غیر مستقیم از متفکران یونانی اقتباس کردند برای جلد بعد، که از فلسفه قرون میانه بحث می‌کند، گذاشته شده است.)

در فلسفه هر اکلیتس ما مبادی نظریه يك عقل درونی عمل کننده در جهان را می‌یابیم، هر چند عقل از لحاظ مادی تصوّر شده است، چنانکه با آتش نخستین یکی گرفته شده است (تصوّر و

مفهومی که در زمانهای سپس تر رواقیان آن را پروراندند)، و حال آنکه آناکساگوراس نظریه عقل (نوس) را به عنوان نخستین اصل محرک معرفی کرده است. اما در هر دو مورد فقط اشاره ای از پیشرفتهایی که بعداً حاصل می شود وجود دارد، و تا افلاطون چیزی شبیه به الهیات طبیعی نمی یابیم. اما، اگر در میان فلاسفه پیش از سقراط اشارات اندکی می یابیم درباره آنچه بتوان آن را خدا نامید، یعنی خدا به عنوان نخستین علت فاعلی (آناکساگوراس) و به عنوان مشیت یا عقل درونی (هراکلیتس)، در مذهب فیثاغوری بیان صریحتری درباره تمایز بین نفس و بدن، علو و برتری نفس نسبت به بدن و ضرورت گرایش به نفس و حفظ آن از آلودگی می یابیم. مع ذلك، درباره فلسفه پیش از سقراطی به طور کلی، جستجو و تحقیق در مورد طبیعت نهائی جهان و تصور و مفهوم آن از جهان به عنوان جهان دارای قانون منظم است، بیشتر از هر گونه نظریه خاص (شاید به استثنای روانشناسی فیثاغوری)، که به آن حق می دهد که به هر معنی به عنوان آمادگی انجیلی دوری، یعنی آمادگی ذهن غیر موحدان برای قبول دین وحی شده، ملاحظه شود. زیرا تصور و مفهوم يك جهان منظم است که طبیعت به مفهوم و تصور يك مقنن و ناظم رهنمون می شود. اما قبل از آنکه این گام بیشتر برداشته شود، ضروری بود که به تمایز صریح بین نفس و بدن، نامادی و مادی، نائل شوند، و برای درک این تمایز آفره ایها و فیثاغوریان راه را هموار کردند، هر چند واقعاً افلاطون بود که تمایز انسان شناختی فیثاغوری بین متعالی و پدیداری، نامادی و مادی، را گسترش داد.

نمی توان در اهمیت افلاطون در مورد آمادگی عقلی انجیلی دنیای شرک مبالغه کرد. وی به وسیله نظریه خود درباره نمونه گرایی، یعنی نظریه اش درباره علت نمونه ای متعالی، به وسیله نظریه خود درباره عقل یا روح عمل کننده و سازنده جهان به بهترین صورت، آشکارا دوردور راه را برای قبول نهائی يك خدای متعالی - درونی هموار کرد. همچنین، به وسیله نظریه خویش درباره نفس فناپذیر و عقلانی انسان، مکافات، تزکیه اخلاقی، وی قبول عقلانی علم النفس مسیحی و زهد و ریاضت آن را آسانتر ساخت، در حالی که تأکید او بر مقیاسهای مطلق اخلاقی بر طبق تعلیم استاد بزرگش، سقراط، و اشاراتی که درباره تشبه به خدا کرده است آمادگی دوری برای قبول اخلاق مسیحی است. نباید فراموش کنیم که افلاطون در قوانین دلتلی ارائه می دهد که چرا ما باید هستی عقل عمل کننده در جهان را بپذیریم، و بدین ترتیب از پیش الهیات طبیعی بعد را نشان می دهد. اما این بیشتر طرز تلقی کلی است که فلسفه افلاطونی پرورش داده است - من به اعتقاد به واقعیت متعالی، ارزشهای ازلی و ابدی، فناپذیری، عدالت و پرهیزکاری، مشیت و عنایت الهی و غیره، و خصیصه طرز تلقی روانی و عاطفی که منطقاً مورد پرورش و ترویج چنین اعتقادی است اشاره می کنم - بیشتر از هر گونه دلائل

خاصی که به قبول مسیحیت کمک کرده است. درست است که نظریهٔ متعالی، که در مذهب افلاطونی متوسط و مذهب نوافلاطونی توسعه یافت، بر ضد مسیحیت به کار رفت، به این بهانه که عقیدهٔ دینی تجسد خدا به صورت انسان با خصیصهٔ متعالی خدا ناسازگار است: اما خصیصهٔ متعالی خدا يك نظریهٔ لازم مسیحیت است و به دشواری می‌توان انکار کرد که عروج افلاطونی مافوق ماتریالیسم پیش از سقراطی عامل آماده‌کننده‌ای برای قبول دینی بود که بر واقعیت اعلیٰ و بر خصیصهٔ ثابت ارزشهای روحی تأکید می‌کند. نخستین متفکران مسیحی یقیناً در مذهب افلاطونی قرابتی خاص، هر چند کمابیش دور، با جهان بینی خودشان یافتند و اگر چه ارسطو بعداً فیلسوف به تمام معنای فلسفهٔ مدرسی شد، طریقهٔ آگوستینی بیشتر در خط سنت افلاطونی قرار گرفت. وانگهی، چنین نیست که عناصر افلاطونی - آگوستینی در فلسفهٔ آن فیلسوف راستین مدرسی، یعنی توماس آکوئینی، که مذهب ارسطویی را قبول و اقتباس کرده است بکلی غایب و ناپدید باشند. بنابراین، اگر مذهب افلاطونی تا درجه‌ای به آماده ساختن راه برای مسیحیت کمک کرد، حتی اگر تا اندازهٔ زیادی توسط حوزه‌هایی که سنت افلاطونی را توسعه می‌دادند، می‌توان این راهم گفت که مسیحیت برخی «لوازم» فلسفی خود را از مذهب افلاطونی به عاریت گرفته است.

فلاسفهٔ قرون وسطی که دارای سنت آگوستینی بودند، نظیر بوناوتنوره (که یکی از اعتراضات عمده اش علیه ارسطو این بود که او نمونه‌گرایی را رد کرده است)، مایل بودند که مذهب ارسطویی به عنوان دشمن دین مسیح تلقی شود، بیشتر برای اینکه وی اصولاً توسط مفسران مسلمان به غرب شناسانده شده بود. (چنانکه مثلاً ابن رشد ارسطو را - شاید بحق - به عنوان منکر فناپذیری شخصی نفس انسانی تفسیر کرده است.) اما هر چند درست است که، برای نمونه، تصور خدا در مابعدالطبیعه بدان سان که خدا کاملاً به خود مشغول است و هیچ توجهی به جهان و انسان ندارد، از مسیحیت نیست، مطمئناً باید پذیرفت که الهیات طبیعی ارسطو يك آمادگی برای قبول مسیحیت بود، خدا به عنوان متعالی، فکر نامادی، علت غائی مطلق ظاهر می‌شود، و هنگامی که مثل افلاطونی بعداً در روح [علم] خدا فرار داده شد و ترکیب و تألیف خاصی از مذهب افلاطونی و مذهب ارسطویی پدید آمد، علل نهانی فاعلی، نمونه‌ای و غائی متمایل به ائتلاف شدند، و مفهوم و تصویری از واقعیت فراهم شد که قبول مسیحیت را از دیدگاه عقلانی آسانتر از آنچه به طریق دیگر می‌توانست بوده باشد ساخت.

در این زمینه از فلسفهٔ بعد از ارسطویی سخن بسیار می‌توان گفت؛ من فقط می‌توانم چند نکته‌ای برای یادآوری انتخاب کنم. مذهب رواقی، با نظریهٔ اش دربارهٔ لوگوس درونی و عمل «قدرت خدایی» آن در جهان، با اخلاق عالی و شریف خود در عالمی که مسیحیت در آن

مستقر شده و نشو و نما یافته بود عامل مهمی بود. این کاملاً درست است که فلسفه رواقی از لحاظ نظری ماتریالیست و کمابیش جبری باقی ماند؛ اما، از دیدگاه عملی تأکید بر قرابت انسان با خدا، اصرار در تزکیه نفس از طریق خویشتن داری و تربیت اخلاقی، و تکیه بر تسلیم به «اراده الهی»، و در عین حال با تأثیر وسیع مشرب جهان وطنی خود سبب آمادگی بعضی اذهان برای قبول دین عمومی گردید که هم متعالی از ماتریالیسم رواقیان بود و هم بر برادری آدمیان به عنوان فرزندان خدا تأکید می کرد و تأثیر پویایی که نظام رواقی فاقد آن بود به میان آورد. به علاوه، مذهب اخلاقی رواقی پاسخی بود به نیاز آن عصر برای هدایت اخلاقی وجهتی که برای خط مشی صحیح باید توسط فرد، که غرق در امیراطوری جهان وطنی بود، دنبال شود. این نیاز به وسیله نظریه مسیحی خیلی بهتر از مذهب رواقی بر آورده می شد. نظریه مسیحی می توانست مردمان ساده و تعلیم نایافته را به مراتب بهتر از مذهب رواقی به خود جلب کند. مسیحیت چشم انداز سعادت کامل در حیات آینده را به عنوان فرجام کوشش اخلاقی چنان عرضه می کرد که برای مذهب رواقی، با آن نظام فلسفی خود، ممکن نبود که چنان کند.

علاوه بر نیازهای دقیقاً اخلاقی انسان استعداد و نیاز دینی او نیز باید ارضاء می شد. در حالی که آیین دینی دولتی قادر به بر آوردن این نیازها نبود، ادیان رمزی و حتی فلسفه (مثلاً در مذهب نوافلاطونی که البته خیلی کمتر عامه پسند بود) برای ارضاء آن نیازها وسائل فراهم می کردند. آنها با کوشش برای تهیه وسائل جهت اشتیاقهای عمیقتر روحی انسان در عین حال متمایل به توسعه و تشدید آن اشتیاقها بودند، با این نتیجه که مسیحیت زمینه قبلاً فراهم شده ای را به دست آورد. مسیحیت، با نظریه اش درباره نجات و رستگاری، نظام شعائر و عقاید دینی اش، نظریه اش درباره اتحاد هر عضو کلیسا با مسیح و اعتقاد به ملاقات نهائی با خدا، پیشنهادش درباره حیات فوق طبیعی، «دین رمزی» بود؛ اما این امتیاز فوق العاده را بر همه ادیان رمزی شریک داشت که دین تاریخی بود، مبتنی بر زندگی، مرگ و قیام انسان - خدا، یعنی عیسی مسیح، که در یک دوره معین تاریخ در فلسطین زیست و تحمل مصیبت کرد: این دین مبتنی بر حقیقت تاریخی بود، نه بر اسطوره. نظریه «نجات» آن گونه که در نحلّه های فلسفی وجود داشت و نظریه اتحاد خلسه آمیز با خدا آن گونه که در مذهب نوافلاطونی پرورانده شد، بیش از آن عقلانی شده بود که جاذبه ای برای عامه داشته باشد. مسیحیت از طریق مراسم و شعائر دینی و قبول حیات فوق طبیعی، به همه آدمیان، اعم از فرهیخته و نافرهیخته، اتحاد با خدا را که در این زندگی ناقص و در آن زندگی کامل است، پیشنهاد می کرد، و بدین نحو، حتی از دیدگاه طبیعی محض، آشکارا مقدر بود که از هر فلسفه ای، ولو قویاً به عناصر دینی آمیخته باشد، بسیار مؤثرتر باشد. به علاوه، فلسفه نوافلاطونی غیر تاریخی بود، به این معنی که نظریه ای شبیه نظریه

«تجسد» [تجسد خدا به صورت انسان] با روحیه آن ناسازگار بود، و این امری طبیعی است که يك دین تاریخی برای عامه مردم جاذبه‌ای بسیار بیشتر از يك فلسفه مابعدالطبیعی داشته باشد. با وجود این، علی‌رغم روش و طرز عمل دل‌آزایی که بعضی از نخستین نویسندگان مسیحی (به طور بسیار طبیعی)، نسبت به ادیان رمزی مخصوصاً نسبت به آیین میترايي،^{۲۷} با شبه‌شعائر دینی‌اش، اتخاذ کردند، باید اذعان کرد که هم ادیان رمزی عامه‌پسند و هم فلسفه عقلانی نوافلاطونی اذهان را بیش و کم برای قبول مسیحیت آماده کردند. ممکن است آنها کوشیده باشند که رقبائی برای مسیحیت باشند و ممکن است بعضی از افراد را از حسن تلقی نسبت به مسیحیت بازداشته باشند که در غیر این صورت آن را با آغوش بازمی‌پذیرفتند، اما این بدان معنی نیست که آنها نتوانسته باشند راه را برای مسیحیت هموار کنند. فروریوس به مسیحیت حمله کرد، اما آیا اگوستین قدیس از طریق افلوپین به مسیحیت درنیامد؟ مذهب نوافلاطونی آخرین نسیم و آخرین گل فلسفه غیر توحیدی قدیم بود، اما در فکر اگوستینوس نخستین گام و اولین مرحله فلسفه مسیحی شد. البته مسیحیت به هیچ وجه پایان فلسفه قدیم نبود، و آن را هم نمی‌توان يك نظام فلسفی نامید، زیرا دین وحی است و سوابق تاریخی‌اش را در یهودیت می‌توان یافت؛ اما وقتی مسیحیان به فلسفه پردازي آغاز کردند، در دست خود مواد و مصالح گرانبهائی، یعنی گنجینه‌ای از ابزارهای جدلی (دیالکتیکی) و مفاهیم و اصطلاحات مابعدالطبیعی، یافتند و کسانی که معتقدند که دست مشیت و عنایت الهی در تاریخ درکار است نمی‌توانند قبول کنند که فراهم آمدن و پرورده شدن این مواد و مصالح در طی قرون تنها و صرفاً از روی تصادف بوده است.

یادداشتی درباره منابع و مأخذ

چون از طرفی بعضی از فلاسفه هر گز چیزی نوشته اند، درحالی که از سوی دیگر آثار بسیاری از فلاسفه ای که نوشته اند مفقود شده است، برای آگاهی و اطلاع درباره دوره فلسفه یونانی باید در بسیاری از موارد بر گواهی نویسندگان بعد تکیه و اعتماد کنیم.

مأخذ عمده شناسایی در دنیای قدیم درباره فلسفه پیش از سقراط کتاب عقاید طبیعت شناسان^۱ اثر تئوفراستوس بود، که بدبختانه، از این اثر تنها قطعاتی در دست داریم. اثر تئوفراستوس منبع تألیفات دیگر و خلاصه نویسیها یا «عقایدنگاریها»^۲ بوده است که در برخی از آنها عقاید فلاسفه بر حسب موضوع آنها مرتب شده، و حال آنکه در برخی دیگر عقاید تحت اسامی فلاسفه مربوط موردمورد بحث قرار گرفته است. از نوع اولی اصول (یا مبادی) دیرینه^۳ بود، که توسط شاگرد ناشناخته پوزیدونیوس در نیمه اول قرن اول میلادی نوشته شده است. ما این اثر را در دست نداریم، اما اینکه موجود بوده و اینکه مبتنی بر اثر تئوفراستوس بوده، امری است که دیلس^۴ آن را نشان داده است. اصول دیرینه به نوبه خود منبع عمده اصول آنتیوس یا سوناگوگه تون آرسکونتون (مجموعه اصول یا مبادی) (در حدود ۱۰۰ میلادی) را تشکیل داده است. اثر آنتیوس به نوبه خود پایه ای بود برای مبادی فلاسفه^۵ اثر پلوتارک مجعول^۶ (تألیف شده در حدود ۱۵۰ میلادی) و قطعات برگزیده عقایدنگاری که جان استوبائوس^۷ (در حدود قرن پنجم) در نخستین کتاب مُنتخبات^۸ عرضه کرده است. این دو اثر مهمترین تألیفات عقایدنگاری است که ما در دست داریم، و آشکار شده است که منبع نهائی عمده، هر چند نه تنها

1. *Physicorum Opiniones*

2. *doxographies*

3. *Vetusta Placita*

4. *Diels*

5. *Placita Philosophorum*

6. *Pseudo - Plutarch*

7. *John Stobacus*

8. *Echogae*

منبع، برای نخستین کتاب ردّ برهمه ارتدادها^۹ اثر هیپولیتوس^{۱۰} بود (که در آن مطالب و موضوعات تحت اسامی فلاسفه مربوط مرتب شده است)، و همچنین منبع عمده برای قطعات، که به خطا به پلوتارک منسوب بود، که در *آمادگی انجیلی*^{۱۱} اوزیبوس^{۱۲} منقول است. آگاهی و اطلاع بیشتر درباره عقاید فلاسفه یونانی به وسیله آثاری مانند شبهای آنتی^{۱۳} تألیف اولوس گلیوس^{۱۴} (در حدود ۱۵۰ میلادی)، نوشته‌های فیلسوفانی نظیر پلوتارک، سیسرون و سکستوس امپیریوس^{۱۵}، و آثار آباء مسیحی و نخستین نویسندگان مسیحی فراهم شده است (اما باید در استعمال چنین منابع تاریخی دقت کرد، زیرا مثلا سیسرون شناسایی خود را درباره نخستین فلاسفه یونانی از منابع دست دوم (با واسطه) گرفته است، و سکستوس امپیریوس برای تأیید و تقویت موضع شکاکانه خود عمده عقاید متناقض فلاسفه جزمی را مورد توجه قرار داده است. درباره گواهی ارسطو در مورد عقاید اسلافش نباید فراموش کنیم که ارسطو تنها از دیدگاه نظام خودش به فلسفه‌های پیشتر می‌نگریست و در آنها تدارک برای کار بزرگ خویش را می‌دید. طرز تلقی او در این مطلب بی‌شک تا اندازه زیادی موجه بود، اما این بدان معنی نیست که همیشه علاقه نداشت که آنچه ما بیان عینی و علمی سیر فکر فلسفی ملاحظه می‌کنیم ارائه دهد.) شروح و تفاسیری که توسط مؤلفان قدیم درباره آثار فلاسفه برجسته تصنیف شده نیز دارای اهمیت قابل توجهی است، مثلا تفسیر سیمپلیکیوس^{۱۶} درباره *فیزیک ارسطو*.

درباره زندگینامه‌های فلاسفه مهم‌ترین اثری که در دست داریم از آن دیوگنس لائرتیوس^{۱۷} (قرن سوم میلادی) است. این اثر مواد گردآوری شده‌ای است مأخوذ از منابع مختلف که ارزش همه آنها یکسان نیست، زیرا بسیاری از مواد مربوط به تراجم احوال افسانه‌وار و قصه‌گونه است؛ «داستانهای اغراق‌آمیز» و گزارشهای مختلف، و گاهی متناقض، از یک حادثه را مؤلف در کتاب خود گنجانده است، گزارشهایی که از نویسندگان و مؤلفان پیشین گرد آورده است. از سوی دیگر خطایی بزرگ خواهد بود که اجازه دهیم که خصیصه غیر علمی این اثر اهمیت و ارزش واقعی آن را تیره و تار سازد. فهرستهای آثار فلاسفه مهم اند، و ما مقدار قابل توجهی از اطلاع با ارزش درباره عقاید و شرح احوال فلاسفه یونانی را مدیون دیوگنس هستیم. در تعیین ارزش تاریخی بیانات دیوگنس آشکارا ضروری است که (تا آنجا که ممکن

9. *Refutation of all heresies*

10. Hippolytus

11. *Preparatio Evangelica*

12. Eusebius

13. *Noctes Atticae*

14. Aulus Gellius

15. Sextus Empiricus

16. Simplicius

17. Diogenes Laërtius

است) منبع خاصی را که در هر مورد معین مرهون آن است بشناسیم، و هیچ سعی و کوشش اندکی و زحمت ثمربخشی، به منظور نیل به این معرفت، توسط فضلا و محققان به عمل نیامده است.

برای شناخت ترتیب تاریخی فلاسفه یونانی منبع اصلی وقایع نگاری^{۱۸} آپلودورس^{۱۹} است، که نخستین بخش «شرح وقایع تاریخی» خود را بر تاریخ نگاری^{۲۰} (نگارش ترتیب وقایع تاریخی) إراتوستیس کورنی^{۲۱} (قرن سوم پیش از مسیح) بنیاد نهاد، اما تکمله ای بر آن افزوده، و آن را تا حدود سال ۱۱۰ ق. م. پیش برد. البته آپلودورس مواد صحیحی در اختیار نداشت، و به روش دلخواه و من عندی توسل می جست و آن مربوط ساختن حادثه مهمی است که فرض می شد که در طی دوره زندگی یک فیلسوف رخ داده، با مرحله کمال یا اوج بلوغ فکری فیلسوف (که معمولا چهلیمین سال در نظر گرفته می شد) و سپس با گمان و تخمین به تاریخ تولد فیلسوف بازگشتن. همچنین، این به عنوان قاعده ای کلی در نظر گرفته شده است که شاگرد چهل سال جوانتر از استادش است. بنابراین صحت و دقت مورد انتظار نبود. (درباره موضوع کلی منابع نگاه کنید مثلا به اوبروگ پراشتر، درباره فلسفه باستان، صفحات ۱۰-۲۶ (تاریخ نگاری آپلودورس در صفحات ۶۶۷-۶۷۱ ارائه شده است)، فیربنکز^{۲۲}، نخستین فلاسفه یونان، صفحات ۲۶۳-۲۸۸، رایین^{۲۳}، فکر یونانی و مبادی روح علمی، صفحات ۷-۱۶، و فهرست منابع قطعات پیش از سقراطیان اثر دیلس.)

18. *Chronica* 19. Apollodorus 20. *Chronographia* 21. Eratosthenes of Cyrene
22. A. Fairbanks 23. L. Robin

کتابنامه

۱. تاریخهای عمومی دربارهٔ فلسفه یونان

- ADAMSON, R. (ed. Sorley and Hardie). *The Development of Greek Philosophy*. London, 1908.
- ARMSTRONG, A. H. *An Introduction to Ancient Philosophy*. Methuen, 1947.
- BENN, A. W. *The Greek Philosophers*. London, 1914.
- BRÉHIER, E. *Histoire de la philosophie*. Tome I. Paris, 1943.
- BURNET, J. *Greek Philosophy, Part I. Thales to Plato*. Macmillan.
(This scholarly work is indispensable to the student).
- ERDMANN, J. E. *A History of Philosophy, vol. I*. Swan Sonnenschein, 1910.
(Erdmann was an eminent historian of the Hegelian School.)
- GOMPERZ, TH. *Greek Thinkers, 4 vols.* (Trs. L. Magnus.) John Murray.
- ROBIN, L. *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*. Paris, 1923.
Greek Thought and the Origins of the Scientific Spirit. London, 1928.
- RUGGIERO, G. DE. *La filosofia greca. 2 vols.* Bari, 1917.
(Professor de Ruggiero writes from the viewpoint of an Italian Neo-Hegelian.)
- STACE, W. T. *A Critical History of Greek Philosophy*. Macmillan, 1920.
- STENZEL, J. *Metaphysik des Altertums*. Berlin, Oldenbourg, 1929.
(Particularly valuable for the treatment of Plato.)
- STOCKL, A. *A Handbook of the History of Philosophy. Part I. Pre-Scholastic Philosophy*. Trs. by T. A. Finlay, S.J. Dublin, 1887.
- UEBERWEG-PRAECHTER. *Die Philosophie des Altertums*. Berlin, Mittler, 1926.
- WERNER, C. *La philosophie grecque*. Paris, Payot, 1938.

- ZELLER, E. *Outlines of the History of Greek Philosophy*. Kegan Paul, 1931.
(Revised by W. Nestle, translated by L. R. Palmer.)

۲. فلسفه پیش از سقراط

- The best collection of the fragments of the Pre-Socratics is to be found in Hermann Diels' *Vorsokratiker*, fifth edition. Berlin, 1934-5.
- BURNET, J. *Early Greek Philosophy*. Black, 3rd edition, 1920; 4th edition, 1930. (This extremely useful work includes very many fragments.)
- COVOTTI, A. *I Presocratici*. Naples, 1934.
- FAIRBANKS, A. *The First Philosophers of Greece*. London, 1898.
- FREEMAN, K. *Companion to the Pre-Socratic Philosophers*. Blackwell, 1949 (2nd edition).
- JAEGER, WERNER. *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford, 1947.
- ZELLER, E. *A History of Greek Philosophy from the earliest period to the time of Socrates*. Trs. S. F. Alleyne. 2 vols. Longmans, 1881.

۳. افلاطون

- The Works of Plato are published, under the editorship of J. Burnet, in the *Oxford Classical Texts*. A well-known translation, in five volumes, is that by B. Jowett, O.U.P., 3rd edition, 1892. There are also more literal translations.
- ARCHER-HIND, R. D. *The Timaeus of Plato*. Macmillan, 1888.
- CORNFORD, F. M. *Plato's Theory of Knowledge*. Kegan Paul, 1935.
(A translation of the *Theaetetus* and *Sophist*, with commentary.)
- Plato's Cosmology*. Kegan Paul, 1937.
(A translation of the *Timaeus*, with running commentary.)
- Plato and Parmenides*. Kegan Paul, 1939.
(Translation of the *Parmenides*, with commentary and discussion.)
- The Republic of Plato*. Translated with Introduction and Notes. O.U.P.
- DEMOS, R. *The Philosophy of Plato*. Scribners, 1939.
- DIÈS, AUGUSTE. *Autour de Platon*. Beauchesne, 1927.
Platon. Flammarion, 1930.
- FIELD, G. C. *Plato and his Contemporaries*. Methuen, 1930.
The Philosophy of Plato. Oxford, 1940.

- GROTE, C. Plato and the other Companions of Socrates. John Murray, 2nd edition, 1867.
- HARDIE, W. F. R. A Study in Plato. O.U.P., 1936.
- HARTMANN, N. Platons Logik des Seins. Giessen, 1909.
- LODGE, R. C. Plato's Theory of Ethics. Kegan Paul, 1928.
- LUTOSLAWSKI, W. The Origin and Growth of Plato's Logic. London, 1905.
- MILHAUD, G. Les philosophes-géomètres de la Grèce. 2nd edition, Paris, 1934.
- NATORP, P. Platons Ideenlehre. Leipzig, 1903.
- NETTLESHIP, R. L. Lectures on the Republic of Plato. Macmillan, 1898.
- ITTER, C. The Essence of Plato's Philosophy. George Allen & Unwin, 1933. (Translated by Adam Altes.)
Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre. 2 vols. Munich, 1910 and 1923.
- ROBIN, L. La théorie Platonicienne des idées et des nombres. Paris, 1933.
Platon. Paris, 1936.
La physique de Platon. Paris, 1919.
- SHOREY, P. The Unity of Plato's Thought. Chicago, 1903.
- STENZEL, J. Plato's Method of Dialectic. O.U.P., 1940.
(Translated by D. G. Allan.)
Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles. 2nd edition. Leipzig, 1933.
Platon der Erzieher. 1928.
Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik. Breslau, 1917.
- STEWART, J. A. The Myths of Plato. O.U.P., 1905.
Plato's Doctrine of Ideas. O.U.P., 1909.
- TAYLOR, A. E. Plato, the Man and his Work. Methuen, 1926.
(No student of Plato should be unacquainted with this masterly work.)
A Commentary on Plato's Timaeus. O.U.P., 1928.
Article on Plato in Encyc. Brit., 14th edition.
Platonism and its Influence. U.S.A. 1924 (Eng. Harrap).
- WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U. VON. Platon. 2 vols. Berlin, 1919.
- ZELLER, E. Plato and the Older Academy. Longmans, 1876.
(Translated by S. F. Alleyne and A. Goodwin.)

۴. ارسطو

- The Oxford translation of the works of Aristotle is published in eleven volumes, under the editorship of J. A. Smith and W. D. Ross.
- BARKER, E.** The Political Thought of Plato and Aristotle. Methuen, 1906.
Article on Aristotle in the Encyc. Brit., 14th edition.
- CASE, T.** Article on Aristotle in the Encyc. Brit., 11th edition.
- GROTE, G.** Aristotle. London, 1883.
- JAEGER, WERNER.** Aristotle. Fundamentals of the History of his Development. O.U.P., 1934.
(Translated by R. Robinson.)
- LE BLOND, J. M.** Logique et Méthode chez Aristote. Paris, Vrin, 1939
- MAIER, H.** Die Syllogistik des Aristoteles. Tübingen, 1896.
New edition, 1936.
- MURE, G. R. G.** Aristotle. Benn, 1932.
- PIAT, C.** Aristote. Paris, 1912.
- ROBIN, L.** Aristote. Paris, 1944.
- ROSS, SIR W. D.** Aristotle. Methuen, 2nd edition, 1930.
(A survey of Aristotle's thought by a great Aristotelian scholar.)
Aristotle's Metaphysics. 2 vols. O.U.P., 1924.
Aristotle's Physics. O.U.P., 1936.
(These two commentaries are invaluable.)
- TAYLOR, A. E.** Aristotle. Nelson, 1943.
- ZELLER, E.** Aristotle and the earlier Peripatetics. 2 vols. Longmans, 1897.

۵. فلسفه بعد از ارسطویی

- ARMSTRONG, A. P.** The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. Cambridge, 1940.
(A very careful study of the origins and nature of Plotinian Neo-Platonism.)
- ARNOLD, E. V.** Roman Stoicism. 1911.
- BAILEY, C.** The Greek Atomists and Epicurus. O.U.P.
- BEVAN, E. E.** Stoics and Sceptics. O.U.P., 1913.
Hellenistic Popular Philosophy. Cambridge, 1923.
- BIGG, C.** Neoplatonism. S.P.C.K., 1895.
- BRÉHIER, E.** Philon d'Alexandrie. Paris, 1908.
La philosophie de Plotin. Paris, 1928.
- CAPES, W. W.** Stoicism. S.P.C.K., 1880.

- DILL, SIR S. Roman Society from Nero to Marcus Aurelius. Macmillan, 1905.
- DODDS, E. R. Select Passages illustrating Neoplatonism. S.P.C.K., 1923.
- FULLER, B. A. G. The Problem of Evil in Plotinus. Cambridge, 1912.
- HENRY, PAUL (S.J.). Plotin et l'Occident. Louvain, 1934.
Vers la reconstitution de l'enseignement oral de Plotin. Bulletin de l'Academie royale de Belgique, 1937.
- HICKS, R. D. Stoic and Epicurean. Longmans, 1910.
- INGE, W. R. The Philosophy of Plotinus. 2 vols. 3rd edition. Longmans, 1928.
- KRAKOWSKI, E. Plotin et le Paganisme Religieux. Paris, Denoël et Steele, 1933.
- LEBRETON, J. (S.J.). Histoire du Dogme de la Trinité. Beauchesne, 1910.
- MARCUS AURELIUS. The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius Edited with Translation and Commentary by A. S. L. Farquharson. 2 vols., O.U.P. 1944.
- PLOTINUS. The *Enneads* have been translated into English, in five vols. by S. MacKenna and B. S. Page. 1917-30.
- PROCLUS. The Elements of Theology. O.U.P.
(A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds.)
- REINHARDT, K. Poseidonios. Munich, 1921.
- ROBIN, L. Pyrrhon et le Scepticisme Grec. Paris, 1944.
- TAYLOR, T. Select Works of Plotinus (ed. G. R. S. Mead). G. Bell & Sons, 1929.
- WHITTAKER, T. The Neo-Platonists. 2nd edition, Cambridge, 1901.
- WITT, R. E. Albinus and the History of Middle Platonism. Cambridge,
- ZELLER, E. The Stoics, Epicureans and Sceptics. Longmans, 1870.
(Translated by O. J. Reichel.)
A History of Eclecticism in Greek Philosophy. Longmans, 1883.
(Translated by S. F. Alleyne.)

واژه‌نامه

absolute idealism	ایدئالیسم مطلق	art	هنر، صنعت، صناعت، فن
abstract	انتزاعی	asceticism	زهد، ریاضت‌کشی
active intellect	عقل فعال	assertoric	ایقاعی، محقق، خبری
aether	اثیر (مادهٔ سیال و قابل انقباض و انبساط که فضا را پر کرده است)	astrology	علم احکام نجوم (طالع بینی، اخترگویی)
affections	تأثرات، انفعالات	astronomy	علم نجوم، ستاره‌شناسی، علم هیئت
agnostic	لاادری	atheism	الحاد، انکار خدا
altruism	دیگر خواهی	atheist	مُلحد، منکر خدا
analogy	قیاس تمثیلی، تشبیه، تمثیل	axioms	علوم متعارفه
analysis	تحلیل	becoming	صیوروت، شدن
analytics	تحلیلات، آنالوطیقا	being	وجود، هستی
animism	جاندارانگاری	categorical imperative	امر تنجیزی، امر غیرمشروط، امر مطلق
anomoemorous	ناهمگون اجزاء	categories	مقولات
anthropology	انسان‌شناسی	chaos	خواه، بی‌نظمی، درهم برهمی، آشفتگی
anthropomorphism	انسان‌انگاشتن [خدا]، قیاس به نفس	character	خصیصه، خصلت، سیرت، شخصیت، شخص
antinomies	احکام متعارض، تعارض احکام	code	مجموعهٔ قواعد
antithesis	وضع مقابل، آنتی‌تز	co-existent	همبود
apathy	بی‌اعتنائی، بی‌قیدی		
a posteriori	تجرب‌بنی، انی		
appearance	نمود، ظهور		
a priori	قبلی، ماتقدّم، اولی، لمّی		
archtype	نمونهٔ والا، صورت علیا		

conceptual thought	تفکر نظری، اندیشه تعقلی	eclectic	التقاطی
concrete	انضمامی	economics	علم اقتصاد، تدبیر منزل
concrete facts	واقعیات انضمامی	ecstasy	خلسه
condensation	تکاثف، انقباض	ecstatic	خلسه آمیز
consciousness	شعور، آگاهی	egoism	خودخواهی
consensus gentium	وفاق کلی، موافقت عام	egoistic	خودخواهانه
constitution	قانون اساسی	emanation	صدور
contingent	ممکن	empiricism	مذهب اصالت تجربه، مذهب تجربی
corruption	فساد، زوال	empiricist	تجربی مذهب
cosmopolitanism	مرام جهان وطنی	empirico-inductive	تجربی و استقرائی
criteria	ملاکها، معیارها، ضوابط	enlightenment	روشنگری
criterion	ملاک، معیار، ضابطه	entelechi	فعلیت نام
cynic	کلبی	enthymeme	قیاس خطابی، قیاس ضمیر
deduction	قیاس، استنتاج	epiphenomenon	پدیده فرعی، پدیدار فرعی، شبیه پدیدار
deductive	قیاسی، استنتاجی	epiphenomenalism	نظریه پدیدار فرعی
demons	موجودات فوق طبیعی، فرشتگان، دیوان	epistemology	شناخت شناسی، بحث المعرفة
determinism	اصل موجبیت، وجوب ترتب معلول بر علت	eristic	فن جدل و مباحثه
deterministic	ضرورت انگارانه، مبتنی بر اصل موجبیت	esotric	باطنی، درونی، تعلیمی
deus ex machina	عامل خارج از دستگاه، خدای بیرون از ماشین (عالم)	ethics	علم اخلاق
dialectic	جدل، دیالکتیک	ethnography	نژادشناسی، قوم نگاری
difference	نه آئی، غیریت، اختلاف	etymology	علم اشتقاق لغات
differentia	فصل	excluded middle	طرده واسطه (بین ایجاب و سلب)، نفی شق ثالث
dilemma	قیاس دوحدی، قیاس دوحدین	exemplarism	نمونه گرایی
distribution	[در منطق] تعمیم، عمومیت یافتن	ex nihilo	خلق از عدم، آفرینش از هیچ
dogmatic materialist	مادی مذهب جزمی	experiment	آزمایش
dogmatism	مذهب جزم، جزم گرایی، دکماتیسم	evolution	تحول - تطوّر
dogmatist	جزمی، جزم گرا	fact	امر واقع، واقعیت
drama	درام	fallacy	سفسطه، مغالطه
dualism	ثنویت، دوگانه انگاری	figurative	تمثیلی، تصویری، رمزی
		form	صورت
		forms	صورت، مثل

function	عملکرد، کارکرد	intellect	عقل
generation	تکون، کون، پیدایش	intellectualism	مذهب عقل
gnomon	شاخص، نماد ترسیمی	intellectualist	عقل گرا، عقلی مذهب
gnosticism	آیین غنوسیّه	intuition	شهود
happiness	نیکبختی، سعادت	involuntary	غیر ارادی
hedonism	لذّت طلبی، لذّت انگاری	irony	طنز، استهزاء یا تجاهل
hedonistic	لذّت جو یانه	kingship	حکومت پادشاهی
hellenistic	یونانی مآبی، انتشار فرهنگ یونانی	knowledge	معرفت، علم، شناخت، شناسائی
homoemeros	همگون اجزاء	logic	منطق
hylomorphism	نظریّه ماده - صورت	logician	منطقی
hypostases	اقانیم (سه اقنوم)	magnitude	حجم، عظم (بزرگی)، کلانی؛ جمع: اعظام، مقدار
hypothetical imperative	امر شرطی	materialism	ماتریالیسم، مذهب اصالت ماده
idea	ایده، مثال، معنی، مفهوم، اندیشه، فکرت	materialist	ماتریالیست، مادی مذهب
ideas	مثل	metaphysics	متافیزیک، مابعدالطبیعه، فلسفه اولی
identity	این همانی، همانی، وحدت	metriopathy	تعدیل انفعالات، اعتدال
images	تصاویر	mithras	آیین میتراپی
imitation	تقلید، محاكاة	modal	[قضایای] موجهه
immanent	درونی، حال	monad	واحد، وحدت، موناد
implications	مستلزمات	monads	وحدات فرد، جواهر فرد، مونادها
impression	منتقش، مرتسم، منطبق	monistic materialism	ماتریالیسم یگانه انگارانه
impressions	تأثرات	monotheist	موحد
incarnation	تجسد (نظریّه مسیحی)	myth	اسطوره
indeterminate	نامتعیّن	mythology	علم اساطیر، میتولوژی
individualism	اصالت فرد، فردگرایی	neo-platonism	مذهب نوافلاطونی
individuality	فردیت	nihilism	هیچ انگاری، نیست انگاری
induction	استقراء	noble	شریف
inductive	استقرایی	nominalism	اصالت اسم، اصالت تسمیه، نومیالیسم
inertia	ماند، تعطیل	nomos	قانون عام و کلی
inference	استنباط، استنتاج	non-voluntary	لا اداری
infima species	نوع سافل		
inorganic	غیر آلی		

nous	عقل	politics	علم سیاست
object	شیء، عین، متعلق شناسایی	polity	حکومت شبه جمهوری
objective	عینی، خارجی	polytheism	تعدد خدایان
objectivity	عینیت	positivist	تحصیلی مذهب
observation	مشاهده	postulates	اصول موضوعه
occasionalism	نظریهٔ علل موقعی	premisses	مقدمات (صغری و کبری)
occultism	علوم خفیه	presentations	ادراکات حسی، داده‌های حسی
oligarchy	الیگارش، حکومت متنفذین و توانگران	pre-socratics	فلاسفهٔ پیش از سقراط، پیش از سقراطیان
one	واحد مطلق، احد	process	فراگرد، جریان
ontology	هستی‌شناسی، وجودشناسی	prologomenon	مقدمهٔ تمهیدی
optics	علم نور و بصیر، مناظر و مرایا	rarefaction	تخلخل، انبساط
optimism	خوش بینی، خوش گمانی	rational	عقلی، منطقی، گویا
organic life	حیات آلی	rationalism	مذهب اصالت عقل، مذهب عقلی
originals	مبادی	rationalist	عقلی مذهب
orphicism	آیین آرفه‌ای	rationes seminales	مفاهیم بذری
orthodoxy	درست‌اندیشی، بنیادگرایی	realism	مذهب اصالت واقع
paganism	مذهب شرك، مذهب غیر توحیدی	real	واقعی
pantheism	همه‌خداانگاری، وحدت وجود	reality	واقعیت
pantheist	همه‌خداانگار، وحدت وجودی	recollection	تذکر
pantheistic	وحدت وجودی	reductis ad absurdum	احالهٔ به محال، نشان دادن محال بودن نتیجه
participation	بهره‌مندی	reformism	نهضت اصلاح دینی
particularity	جزئیت	relations	نسب، اضافات
passions	انفعالات	relativism	نسبیت
passive intellect	عقل منفعل	representation	تصور، تصور مفهومی
pedagogy	علم تربیت	rhetoric	سخنوری، خطابه، علم بلاغت
peripatetics	مشائین، مشائیان	scepticism	شکاکیت، مسلک شک
phantasmato	اشباح، تخیلات	sceptics	شکاکان
philosophia perennis	فلسفهٔ جاودانی	scholastic	مدرسی
physics	فیزیک، طبیعیات	science	علم
physiology	علم وظایف الأعضاء، فیزیولوژی	self-centred	مبتنی بر خود، خودمركز، خودمحور
plot	طرح اصلی (در نمایش)		
poetics	فن شعر (ابوطیقا)		

self-communication	خود ارتباطی	theism	توحید، خداشناسی، اعتقاد به خدا
sense-impression	تأثر حسی	theodicy	بحث در عدل الهی
sensualist	حسی مذهب	theogony	تکوّن خدایان
sophism	فن سفسطائی، سوفیسم	theological	کلامی
sophistry	سفسطه	theology	الهیات، علم کلام
spiritualism	مذهب اصالت روح	thesis	وضع، تز
spiritualist	طرفدار اصالت روح	theurgy	فن ارتباط با قوای فوق طبیعی
standard	مقیاس	timocracy	حکومت متفاخران، نوعی جمهوری بر اساس قانون
state	کشور، مدینه، شهر، دولت‌شهر، جامعه، دولت	totalitarian state	دولتی که بر همه شؤون اجتماعی و اقتصادی و سیاسی مداخله و نظارت دارد
statesman	سیاستمدار، دولتمرد، مرد سیاسی-سیاسی، سانس	transcendent	متعالی
stoicism	مذهب رواقی	transcendental	استعلاتی
stoics	رواقدان، اهل المظالم	transcendentalism	فلسفه متعالی
strategy	علم لشکر کشی	transmigration of souls	تناسخ نفوس
subject	فاعل شناسایی، شخص، موضوع	tyranny	حکومت جباران، حکومت جباری، ستمگری، خودکامی
subjective	ذهنی، فاعلی، مربوط به شخص انسان	tyrant	جبار، فرمانروای مستبد، خودکامه
substratum	موضوع، زیر نهاد، ماده (به معنی ارسطویی)	understanding	نیروی فهم، قوه فاهمه
summa genera	اجناس عالیه	universal	کلی
syllogism	قیاس صوری	urstoff	ماده المواد، عنصر اولی، خمیر مایه
symbol	رمز، نشانه	via negativa	طریق سلبی (تنزیهی)
symbolism	طریقه تمثیلی، تمثیل گرایی	voluntarism	نظام اراده انگاری
synthesis	وضع مجامع، سنتز	wisdom	حکمت
tabula rasa	لوح نانوشته		
teleological	غایت انگارانه		
teleology	غایت انگاری		
term	حد (موضوع، محمول)		

فهرست نامها

(حرف «ز» نمودار «زیرنویس» است)

آرخوتاس ۴۸، ۴۱، ۴۸، ۱۵۷، ۴۸۲	آنتیوس ۵۸۳، ۹۰
ارسطو ۸، ۷، ۱۶، ۱۷، ۲۵، ۳۱، ۳۲، ۴۲، ۴۳، ۴۴،	آندسیوس ۵۴۸
۸۰، ۷۱، ۶۸، ۶۶، ۶۲، ۶۰، ۵۱، ۴۸، ۴۶	آنین ارفه‌ای ۵۴۰، ۴۲، ۴۳، ۲۴۷، ۵۱۶، ۵۲۶، ۵۴۰،
۸۳، ۸۴، ۸۶، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۴،	۵۴۳، ۵۴۹، ۵۷۶
۹۶، ۱۱۳، ۱۲۰-۱۳۴ (همه جا دربارهٔ	ابن رشد ۳۷۸، ۵۷۷
سقراط)، ۱۴۱، ۱۴۸، ۱۵۹، ۱۶۵، ۱۸۰،	ابن سینا ۳۳۱
۱۸۶، ۱۸۸ (دربارهٔ افلاطون)، ۱۹۳	آبولیدس ۱۳۹
(دربارهٔ افلاطون)، ۱۹۷-۲۰۰ (دربارهٔ	آپلودرُس ۵۸۵
افلاطون)، ۲۰۷ (دربارهٔ افلاطون)،	آپولونیوس تیانانی ۵۰۳، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۶-۵۱۸،
۲۱۰-۲۱۱ (دربارهٔ افلاطون)، ۲۱۶،	آپولیوس ۵۲۴
۲۱۸، ۲۲۴-۲۲۶ (دربارهٔ افلاطون)، ۲۳۴،	اپیخارموس ۶۰
(دربارهٔ افلاطون)، ۲۳۴ (دربارهٔ افلاطون)،	اپیکتنوس ۱۸، ۴۹۱، ۴۹۵-۴۹۹، ۵۰۴، ۵۶۴
۲۵۷، ۲۷۸، ۲۸۲، ۲۸۵، ۲۸۸، ۲۹۹ (سه	اپیکراتس ۲۱۶
ارجاع اخیر دربارهٔ افلاطون)، ۳۰۲، ۳۰۳،	اپیکورُس ۸۹، ۱۴۵، ۴۶۰ و چند صفحهٔ بعد، ۴۷۲
۳۰۷-۴۳۱ (و افلاطون مخصوصاً، ۳۳۶-،	آتاناسیوس ۵۳۱
۳۴۶، ۴۲۴، ۴۳۱)، ۴۳۵، ۴۴۳، ۴۴۴،	آتانوس ۱۶۲
۴۷۹، ۴۸۴، ۴۸۹ - ۴۹۰، ۵۰۱، ۵۰۸،	آتیکوس ۲۸۵، ۵۲۴
۵۱۳، ۵۲۰، ۵۲۴، ۵۲۸، ۵۴۰، ۵۴۹، ۵۴۴،	آدکسوس (آدوکسوس) ۴۷، ۱۵۸، ۳۰۱، ۳۰۳،
۵۵۴، ۵۵۵-۵۵۷، ۵۷۷ (در همه جا)،	۳۷۲، ۳۹۵، ۳۹۶
۵۸۴	آدموس ۳۱۷، ۴۲۲
آرکزیلانوس ۴۷۶	إراتوستنس ۵۸۵
آرنیم، فن ۳۱۶، ۴۵۵، ۴۵۷، ۴۵۷	آرخلاؤس ۱۱۸

اِسْتِنْتِه ۵۲۶	اُروتوس ۴۵، ۴۱
اَشْتاين، هانریش فُن ۱۴۴ز	اُرومیتوس ۴۸۸
افلاطون ۷، ۸، ۱۰، ۱۶، ۱۷، ۲۳، ۲۵، ۲۷، ۳۵، ۴۲،	اُریانوس (فلایوس) ۴۹۵، ۴۹۱
۴۸، ۵۱، ۵۶، ۶۱، ۶۲، ۶۵، ۸۰، ۸۱، ۹۴،	اُرییدس ۲۷، ۱۰۳، ۱۱۷، ۱۵۷، ۲۴۷، ۴۱۶، ۴۱۸،
۹۶، ۹۹، ۱۰۳، ۱۰۴ تا ۱۰۹، ۱۱۱،	اریستوفانس ۱۱۰، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۳۴، ۱۳۵،
۱۱۳، ۱۱۵ (در باره سوفسطائیان)، ۱۱۷،	اریستوفانس اهل بیرانتیوم ۱۶۲
۱۱۹، ۱۲۰ و بعد (ونسقراط)، ۱۲۷، ۱۳۷،	اریستوکنسوس ۴۱، ۲۰۱، ۲۰۷، ۲۲۲
۱۳۹، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۸، ۱۵۲ - ۳۰۴،	اُریستوکلس ۴۸۹
۳۰۷-۳۱۸ (در همه جا)، ۳۳۴، ۳۳۶-۳۴۶،	اُریستون ۴۴۲، ۴۸۸
(انتقاد ارسطو)، ۳۴۷، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۵،	اُریستیوس ۱۴۴، ۱۴۷، ۴۷۲
۳۶۰، ۳۶۴، ۳۷۱، ۳۷۴، ۳۷۶، ۳۸۷، ۴۰۴،	اُریگن ۵۴۷، ۵۲۵، ۵۳۱، ۵۴۶ز
۴۰۵، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۲، ۴۱۹، ۴۲۴-۴۳۱،	اُزیوس ۱۴۴، ۳۱۱، ۵۴۶، ۵۸۴
(و ارسطو)، ۴۳۵، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۷۵، ۴۸۴،	اسپنسر (هربرت) ۶، ۳۹۰، ۴۰۲
۴۸۶، ۴۸۹، ۵۰۱، ۵۰۸، ۵۱۳، ۵۱۵، ۵۱۶،	اسپوزیوس ۳۰۱-۳۰۲، ۳۰۴، ۳۰۸، ۳۱۳، ۳۴۱،
۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۷، ۵۳۳،	۳۹۷
۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۲، ۵۴۳،	اسپینوزا ۷، ۱۳، ۱۸۳، ۲۲۷، ۲۲۸، ۴۴۷
۵۴۴، ۵۴۹، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۹ - ۵۷۸	استینگ (سوزان) ۳۲۹
(در همه جا)	استرابون ۴۹۱
افلاطونیان میانه (آکادمی متوسط) ۲۰۷، ۳۰۱،	استراتون ۴۸۷ - ۴۸۸
۵۱۹، ۵۲۵، ۵۳۵، ۵۵۵	استفانوس ۵۵۴
افلوطین (فلوطین، پلوتینوس) ۱۸، ۲۴، ۲۵، ۲۰۹،	استنزل (جولیوس) ۴۲، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۷،
۳۶۱، ۵۲۵، ۵۱۷، ۵۲۱، ۵۳۳ - ۵۴۶،	استویانوس ۴۹۹ز، ۵۸۳
۵۴۷، ۵۵۲، ۵۵۵، ۵۵۹، ۵۶۵، ۵۷۹	استیلون (استیلو) ۱۴۰، ۴۴۱
اقلیدس (ریاضیدان) ۴۷	استیس وت. ۴۱، ۶۴، ۸۴ز، ۸۵، ۱۳۰، ۱۹۳ز،
اقلیدس مگاریی ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۵۷	۲۲۹، ۳۵۲ز، ۴۲۰
آکام ۱۱	اسخینس ۱۲۴، ۱۳۶
اکفانتوس ۳۰۳	آسخیلوس (آسخولوس) ۵۰، ۱۱۷، ۴۲۱
آگریا ۵۱۰ - ۵۱۱	اسکائولوا، موکیوس ۴۸۳ - ۴۸۴
اگوستین (اگوستینوس) ۷، ۸، ۱۸، ۲۴۳، ۲۹۹،	آسکلپیودوتوس ۵۵۳، ۵۵۴
۳۴۳ز، ۳۴۴، ۳۷۶، ۴۳۹، ۴۴۶، ۴۵۰،	اسکندر افرودیسی ۳۷۵، ۳۷۷، ۴۸۹
۴۸۴ز، ۵۱۸، ۵۳۵، ۵۴۴ [بزرگترین آباء]	اسکندر کبیر ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۰۲، ۴۳۵، ۵۷۱
لاتینی]، ۵۴۶، ۵۵۶، ۵۷۷، ۵۷۹	اسکیپون ۴۸۳
الطروجی ۳۶۷	آسیری فرنسیس ۶

- آلبینوس ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۸، ۵۳۵
 آلفرد ۶
 الکساندر سیوروس ۵۱۷
 الکیداماس ۱۱۴ ز
 المپیوتس ۵۵۴
 اُلوس گلیوس ۱۳۹ ز، ۴۸۰، ۵۸۴
 الیزابت ۶
 الیوی ۳۶۷
 امهدکلس ۵۶، ۶۵، ۷۶، ۸۲، ۸۰، ۸۴، ۸۹، ۹۰، ۹۳،
 ۱۱۲، ۱۱۸، ۱۴۸، ۲۸۲، ۳۳۲، ۴۶۲، ۵۶۳
 آملیوس ۵۴۴
 آمونیوس ۵۲۰، ۵۵۴
 آمونیوس ساکاس ۵۳۳
 آمیانوس مارکلیوس ۵۱۷
 آناتولیوس ۴۸۹
 آناکساگوراس ۶۲، ۸۰، ۸۱، ۸۷، ۹۰، ۹۱، ۹۳، ۹۵،
 ۱۱۸، ۱۳۴، ۲۳۳، ۳۳۳، ۵۶۰، ۵۶۲، ۵۶۹،
 ۵۷۶
 آناکسیمندر ۳۳-۳۵، ۴۴، ۵۱، ۹۴
 آناکسیمنس ۲۸، ۳۵، ۳۷، ۴۸، ۵۲، ۵۵، ۶۴، ۷۷،
 ۹۱، ۹۳، ۹۴، ۳۳۳، ۳۳۴
 آنتیپاتر تارسوسی ۴۴۲، ۴۸۳
 آنتونینوس پیوس ۵۰۵
 آنتونی ۴۴۰
 آنتیستنس ۱۴۰-۱۴۳، ۴۴۳
 آنتیفون ۱۱۵
 آنتیوخوس ایفاناس ۵۲۶
 آنتیوخوس آسکالونی ۴۷۹، ۴۸۰، ۵۰۸، ۵۱۹
 آنجلیکو، فرا ۵۵۹
 آندروتیون ۱۰۳
 آندرونیکوس ۳۱۰، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۷۵، ۴۸۹
 اینزیدموس ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰
 اینسیکریتوس ۱۴۴
 انوماثوس ۵۰۵، ۵۰۶
 آنیکریس ۱۴۶، ۴۷۲
 اودرس ۵۲۰
 اودکسوس، رجوع شود به اُدکسوس
 اودموس، رجوع شود به ادموس
 اولیان ۵۱۷
 اوریبیدس، رجوع شود به اریبیدس
 اوزیبوس، رجوع شود به ازیبوس
 اوستوخوس ۵۳۴
 اولوس گلیوس ۵۸۴
 اوناپیوس ۵۱۷، ۵۳۳، ۵۴۸
 ایزیدرس ۵۵۳
 ایسمنیاس ۱۶۶
 ایسوکراتس ۱۱۳، ۱۵۸، ۱۶۵، ۳۱۱
 ایوانس فیلوپونوس به فیلوپونوس مراجعه شود
 باچر، س. ه. ۴۱۹ ز
 بارکلی ۶، ۴۵۰
 بای واتر ۴۱۹ ز
 بتھوون ۵۵۹
 برادلی ۱۲، ۴۰۲
 برگسن ۱۴، ۵۱ ز
 برنت ۱۷، ۳۷، ۴۱، ۴۶، ۵۰، ۶۴، ۶۷، ۸۴، ۸۵، ۸۹،
 ۱۰۵، ۱۰۹، ۱۱۶، ۱۲۰، ۱۲۱-۱۲۴،
 ۱۳۴، ۱۴۸، ۳۹۱
 برنتانو ۳۶۱
 برنیس ۵۰۵
 برنیس ۴۱۹
 بطلمیوس، سوتر ۴۲۳
 بطلمیوس، فیلادلفوس ۴۲۳
 بوثنیوس ۵۴۴، ۵۵۷
 بوزانکت ۴۰۲، ۴۱۴
 بوناوتوره ۷، ۲۲۹، ۳۱۸، ۳۵۴، ۵۷۷
 بیاس ۴۹

پرتوکلس ۴۶۱	بیکن، راجر ۶
پوتیاس ۳۰۸	بیکن، فرنسیس ۶
پورون (پیرون) ۴۳۸-۴۷۴-۴۷۵-۵۰۹	بیون ۴۷۳
پوزون ۴۱۳	پارمنیدس ۱۰، ۵۲، ۶۰-۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۳، ۷۴
پوزیدونیوس ۴۸۰-۴۸۴-۴۸۷-۴۹۲-۵۰۷-۵۶	۷۶، ۷۷، ۷۸، ۸۰، ۸۲، ۸۳، ۸۵، ۸۸
۵۲۲، ۵۵۶، ۵۶۴، ۵۸۳	۸۹، ۹۳، ۹۵، ۹۹، ۲۱۳-۲۱۵، ۲۳۳، ۳۵۱
پولیائوس ۴۶۱	۳۵۶، ۵۴۶، ۵۵۹، ۵۶۱
پولمون ۳۰۳، ۴۴۱	پاسکال ۲۲۸
پولوستراتوس ۴۶۱	پامفیلس ۴۶۰
پولیپپوس ۴۰، ۴۸۳	پانایتیوس (پانتیوس، پانسیوس) ۱۴۴، ۴۸۳ -
پومپئوس ۴۸۴	۴۸۶، ۴۸۴
پولیکراتس ۱۶۶	پترونیوس ۵۰۴
پولیگنوتوس ۴۱۳	پراشتر ۵، ۲۴، ۴۲، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۶، ۱۳۴، ۱۳۸،
پولین ۱۱۸ ز	۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۹، ۲۰۱، ۳۶۰، ۴۳۸،
پیراندلو ۵۱	۴۹۹، ۵۳۰، ۵۸۵
پیرسون ۴۵۵ ز	پرسیون ۴۴۲
پیسو ۴۶۱	پرگرینوس ۵۰۴، ۵۰۵
پیندار ۵۰	پروتاگوراس ۸۹، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۱۰، ۱۱۱،
تواهل اسمیرنا ۲۲۶	۱۱۲، ۱۱۴، ۱۴۴، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۷۲
تئودرس ۱۴۶، ۴۷۳	به بعد، ۱۷۹، ۲۵۱، ۵۶۶، ۵۷۴
تئودریک ۵۵۷	پرودیکوس ۱۱۰-۱۱۱
تئودسیوس دوم ۵۴۵	پروکلوس (ابرقلس) ۴۷، ۶۹، ۱۶۲، ۲۱۴، ۲۸۵،
تئوفراستوس ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۸۰، ۸۸، ۱۱۸، ۲۸۲،	۲۸۸، ۴۸۵، ۵۴۹-۵۵۲، ۵۵۴، ۵۵۵
۳۰۸، ۳۶۱-۴۲۲-۴۲۳، ۵۸۳	پریکلس ۸۱، ۸۲، ۱۰۵، ۱۵۵
تئوگنیس ۲۶	پل، سن ۴۹۴
تاسکیوس ۵۱۸	پلوتارک (فلوخرخوس) ۵۷، ۱۰۱، ۱۵۰، ۲۸۵،
تالس، به طالس رجوع شود	۳۱۱، ۴۵۴، ۵۲۰-۵۲۳، ۵۸۴
ترایشا ۵۰۴	پلوتارک آنتی ۵۴۹
ترازان (ترایان، ترایانوس)، ۱۸، ۵۰۶-۵۰۷، ۵۲۱،	پلوتارک کاذب (غیر حقیقی) ۵۸۳
تراسوماخوس ۱۱۵	پلوتینیوس، رجوع شود به افلوپین
تراسیلوس (تراسولوس) ۱۶۲، ۵۲۶	پلینی ۴۸۰
ترامینس ۴۰۶	پوپ ۲۴۵ ز
تیس ۴۷۳	پوتامون ۵۰۸

دمنیوس ۵۴۹	تمیزون ۳۱۱
دمیورز (افلاطون) ۲۰۸، ۲۲۰-۲۲۴، ۲۳۱، ۲۳۷، ۵۱۵، ۳۷۱، ۳۴۵، ۳۳۷، ۳۳۴، ۲۸۸، ۲۸۳	تمیستیوس ۵۵۶، ۴۸۹
۵۵۵، ۵۴۷، ۵۴۱، ۵۳۸، ۵۲۵	توسیدیدس ۱۰۳، ۲۷، ۲۶
دوبور ۲۶	توماس آکمپیس ۴۹۲
دورینگ ۱۲۱	توماس آکونینی ۲۷۹، ۲۴۳، ۱۹۶، ۱۳، ۱۲، ۸، ۷
دوولف، م. ۵۵۶، ۵۵۸	۲۹۹، ۳۱۸، ۳۲۸، ۳۴۲، ۳۵۳، ۳۶۱
دیتن برگر ۱۶۴	۵۷۷، ۴۰۰، ۳۷۸، ۳۷۶، ۳۶۷، ۳۶۳
دیکاریارخوس ۴۲۳	تیتوس ۵۰۵
دیلس ۴، ۵۸۳، ۵۸۵	تیلور ۳، ۱۰۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۱-۱۲۳
دیوجانس، دیوگنس (کلیبی) ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳	۱۳۷، ۱۴۱-۱۶۵، ۱۷۰، ۱۸۷
۵۰۳، ۴۷۳، ۴۵۴	۲۰۴-۲۰۵، ۲۱۴، ۲۲۴، ۲۲۶، ۲۲۹
دیوڈئوس ۴۸۰	۲۸۲
دیوڈئوس صوری (تورنی) ۴۸۸	تیمون ۴۷۵
دیوڈئوس کرونوس ۱۳۹، ۱۴۰	جونل، ک. ۱۲۱
دیوکلین ۵۱۸	جولیا دمننا ۵۱۶
دیوگنس آپولونیائی ۱۱۸	جولیان (مرتد) ۵۰۶
دیوگنس (سیلوك) ۴۴۲	چیچرو، رجوع شود به سیسرون
دیوگنس لاترتیوس ۵۸۴ (وهمه جا به عنوان مأخذ)	خالکیدیس ۵۵۵
دیون ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۷۰	خروسپیوس ۴۴۱، ۴۴۳، ۴۴۵، ۴۴۷-۴۵۰، ۴۵۳
دیون کاسیوس ۵۱۷	۴۵۶، ۴۵۷، ۴۷۸
دیون خروسوستوم ۵۰۴، ۵۰۶-۵۰۷	خُسر و (پادشاه ایران) ۵۵۳
دیونوسوڈئوس ۱۱۵	داماسکیوس ۵۵۳
دیونوسیوس اول ۱۴۴، ۱۵۸، ۱۶۰	دامون ۸۲
دیونوسیوس دوم ۱۶۰	دانته ۶، ۵۵۹
دیونوسیوس مجعول (کاذب) ۱۹۲، ۳۳۹	دانتزاسکوٹس ۶، ۷، ۳۱۸
دیونوسیوس (هراکلیائی) ۴۴۲	دکارت ۷، ۸، ۲۴۱، ۲۴۳، ۳۷۶، ۳۷۷
دیونوسیوس (هترمند) ۴۱۳	دمتریوس (کلیبی) ۵۰۴
رایرتس ۴۱۰	دمتریوس (مشائی) ۴۲۳
رایبن ۵۸۵	دموکریٹس ۳۷، ۶۵، ۸۸-۹۱، ۹۵، ۱۴۸-۱۵۱
رُس (دیوید) ۳، ۷۱، ۳۶۰، ۳۶۲، ۳۶۹، ۳۷۶	۲۱۷، ۲۸۱، ۲۸۴، ۳۷۳، ۴۳۶، ۴۶۰، ۴۶۲
۳۷۷، ۳۸۹، ۴۱۹	۴۶۴، ۴۷۲، ۴۷۴، ۴۸۸، ۵۶۰
رمیگیوس ۵۵۶	دموناکس ۵۰۵
	دمیتیانوس ۴۹۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۱۸

۵۰۸.۵۰۴.۵۰۳.۵۰۱.۵۰۰.۴۹۵-۴۹۱	روینس ۷.۵۵۹
۵۶۴	ریتر ۳.۱۵۷.۱۶۳.ز. ۲۳۰.۲۴۸.۲۸۷
سوتیون ۶۱.۸۱.۱۴۴.۵۰۸	ریلکه ۲۳۷
سوسیگراتس ۱۴۴	زایارالا ۳۷۷
سونیداس ۵۲۳.۵۲۱	زیزس ۴۳۹
سوقسطانیان ۹۹-۱۰۴.۱۳۵.۱۴۸.۲۳۳.۲۵۲	زیر ۲۵.۲۷.۵۶.۶۷.۷۴.۸۴.۸۵.۱۰۰.۱۰۱.از
۲۶۹.۲۹۸.۲۷۴.۵۶۰.۵۶۳.۵۶۶	۴۸۵.۱۱۳.۱۱۴.۱۱۱.ز. ۳۴۸
۵۷۳-۵۷۲	زنون الثانی ۶۷.۶۸-۷۴.۸۸.۹۹.۱۱۳.۳۷۰
سوفوکلس ۶.۲۶.۱۰۰.۱۰۳.۱۱۷.۱۱۷.۲۶۱.۴۲۱	۵۶۵
سولن (سُلن) ۱۰۳.۲۳۲	زنون تارسوسی ۴۴۲
سیدونیوس آپولیناریس ۵۱۸	زنون رواقی ۱۴۰.۴۲۲.۴۴۱.۴۴۲.۴۴۵.۴۵۴
سیریانوس ۱۲۳.۵۴۹.۵۵۲	۴۵۵.۴۵۶.۴۷۹
سیسرون (چیچرو، کیکرو) ۹۰.۱۴۶.۱۶۰.از	ژرفوس ۵۲۶
۳۱۰.۴۶۱.۵۱۷.۴۷۹.۴۸۰-۴۸۲.۴۸۴	ژوستینین رجوع شود به یوستی نیانوس
۵۸۴.۵۵۶	ژیلسن ۱۲
سیمپلیکیوس ۶۱.۶۷.۸۲.۱۴۲.از ۲۸۵.۴۲۲	ساتورس ۸۱
۵۸۴.۵۵۳	سالوستیوس ۵۴۸
سینیسیوس ۵۵۴	سپتیمیوس سوروس ۵۱۶
شارشمید ۱۶۲	سفایروس ۴۴۲
شستوو، لئون ۴۷	سقراط ۶۲.۷۵.۸۶.۹۵.۹۶.۱۰۳.۱۰۴.۱۱۱
شکاکیت (مذهب شک) ۴۳۸.۴۷۴-۴۷۹.۴۸۱	۱۱۵.۱۱۶-۱۳۸.۱۳۷.۱۴۵ (همهجا)
۵۰۸.۵۱۲.۵۶۸	۱۵۷.۱۵۵ (و افلاطون). ۱۵۹.۱۶۳
شکسپیر ۶.۷.۵۵۹	۱۶۸.۱۶۶.۱۷۹.۱۷۹.۱۹۱.۲۰۲.۲۰۵
شلینگ ۷۴.۱۶۴.۱۶۵.۳۴۵	۲۲۸.۲۳۳.۲۳۴.۲۴۴.۲۴۹.۲۵۲-۲۵۵
شوپنهاور ۱۵.۲۶.۳۴۵.۳۹۰.۴۱۱	۲۵۸.۲۶۱.۲۶۵.۲۶۶.ز. ۲۹۰.۳۸۸
شولتس ۳۲۹	۳۹۴.۳۹۵.۴۲۵.۴۴۱.۴۷۶.۵۲۰.۵۶۰
طالس ۲۵.۳۱.۳۲.۳۳.۳۵.۳۶.۵۲.۵۵.۶۲.۶۴	۵۶۳.۵۷۴-۵۷۲.۵۷۶
۲۷۷.۹۲.۹۳.۹۴.۳۳۳	سقراط (مورخ) ۵۴۶
فدروس ۴۶۱.۴۸۰	سکستوس امپیر کوس ۱۱۲.۴۴۴.۵۷۲.۵۷۴.ز.
فردریک کبیر ۷	۵۱۰.۵۱۲.۵۱۴.۵۸۴
فروریوس ۳۹.۴۲۲.۵۱۸.۵۳۳.۵۳۴.۵۴۴	سکستیسوس ۵۰۸
۵۴۶.۵۴۷.۵۴۸.۵۵۲.۵۵۶.۵۵۷.۵۷۹	سلسوس ۵۲۴.۵۲۵
فیناغوریان ۱۰.۳۹-۴۸.۵۰.۶۱.۶۷.۶۹.۷۴	سنکا ۱۸.۱۵۰.۴۵۳.۴۵۵.۴۵۸.۴۷۳

کراشاو ۲۲۹	(مجادله زنون)، ۷۹، ۸۹، ۹۱، ۹۶، ۱۰۳، ۱۰۴
کرامول ۶	۱۹، ۲۲۸، ۲۸۱، ۲۸۲، ۳۰۱، ۳۳۴، ۴۲۲
کراتور ۳۰۴، ۳۰۳	۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۱۶، ۵۲۰، ۵۳۹، ۵۴۳
کریکدس ۴۷۳	۵۴۹، ۵۶۰، ۵۶۳، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۷۶
کرفرد ۱۲۲ از، ۲۸۰ از، ۲۸۲، ۲۸۷ از	فیخته ۱۱، ۱۶۴
کروچه، ب. ۲۹۴ از	فیدون ۱۴۰
کریتولانوس ۴۸۸	فیرینکز ۵۸۲
کستوکراتس ۱-۳۰۲، ۳۰۴، ۳۰۸، ۳۰۸، ۴۴۱، ۴۴۲، ۵۲۲	فیلد، ج. ک. ۱۲۳
کفسودرُس ۳۱۱	فیلوبونوس (ایوانس، یوحنا) ۳۶۷، ۵۵۴
کلثانتس ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۵، ۴۵۰، ۴۵۵، ۴۵۶	فیلوسترآتوس ۵۱۴، ۵۱۶، ۵۱۸
کلنوپاترا ۴۴۰	فیلولانوس ۴۱، ۴۲، ۴۶ از
کلیان ۱۴۱-۱۴۴، ۲۸۲، ۳۳۶، ۴۴۱، ۴۴۳، ۴۹۹، ۴۹۹	فیلون (یهودی، اسکندرانی) ۴۳۹، ۵۱۵
۵۰۳، ۵۰۸، ۵۳۱	۵۲۷-۵۳۲
کلمنت (کلمنس) اسکندرانی ۵۱۵	فیلون (آکادمیائی) ۴۸۰
کلودیوس ۴۹۳	فیلیپ (مقدونی) ۳۰۸
کلودیوس سوروس ۵۰۱	فیلیپ (فیلیپوس) آپوسی ۱۶۳، ۳۰۱، ۳۰۲
کورت ۴۶۲ از	فیلیسکوس ۱۴۴
کورناتیان ۱۴۴-۱۴۷، ۴۳۶، ۴۶۷، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴	کاتون ۴۴۲
۴۷۴	کاراکالا ۶۲۲
کوئتی ۳۹ از، ۸۴ از	کارننادس ۴۷۶-۴۷۸، ۵۶۸
گانیوس (افلاطونی متوسط) ۵۲۳	کالدرون ۲۶
گانیوس (کالیگولا) ۵۹۳، ۵۲۷	کالون ۴۰
گالین (جالینوس طبیب) ۴۸۹	کالیپوس ۳۷۲
گالینوس (امپراطور) ۵۳۳	کالیستنس ۳۰۹
گردیان (گردیانوس) ۵۳۳	کالیکلس ۱۱۳
گرگوری، نازیانزن ۵۰۸	کالیگولا ۱۸، ۴۹۳
گرگیاس ۱۱۲-۱۱۴، ۱۴۱	کالینگ وود ۲۹۶ از
گزنفون ۱۰۳، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۶۲	کامپانلا ۳۰۰
۱۶۲	کانت ۷، ۸، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۱۶، ۱۶۴، ۱۷۲، ۲۴۵
گزنوفانس (کسنوفانس) ۴۲، ۵۰، ۶۰، ۶۱، ۴۷۵	۳۲، ۳۶۹، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۵۶، ۴۵۶، ۵۶۷
گوته ۶، ۱۶۵، ۳۱۸، ۵۵۹	کراتس (آکادمی) ۳۰۱
گومبرز ۱۱۳	کراتس (کلبی)، ۱۴۴، ۴۴۱، ۵۰۳
لئون اهل سلامین ۱۳۵	کراتولوس ۱۵۶

۵۴۶	لا بریول
مذهب اپیکوری ۸۹، ۴۳۶، ۴۳۸، ۴۶۰، ۴۷۲	لاک ۶، ۲۷۹، ۴۰۲
۵۷۲، ۵۷۱، ۵۶۵	لالیوس ۴۸۳
مذهب رواقی ۵۵-۵۶، ۳۰۴، ۳۸۷، ۴۳۶، ۴۴۱	لایبیتس ۲۴۴، ۲۴۸، ۴۴۷، ۴۵۰
۴۶۱، ۴۵۸، ۴۶۱، ۴۶۵، ۴۷۲، ۴۷۵، ۴۷۷، ۴۷۶	لیرتون ۵۳۰
۵۰۸، ۵۰۷، ۵۰۴، ۵۰۲، ۴۸۳، ۴۸۱، ۴۷۹	لسینگ ۴۱۹
۵۲۴، ۵۲۳، ۵۲۱، ۵۲۰، ۵۱۶، ۵۱۳، ۵۱۲	لوسیاس ۱۰۳
۵۷۷، ۵۷۶، ۵۷۲، ۵۷۱، ۵۶۸، ۵۶۵، ۵۳۱	لوکریوس ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۴، ۵۵۹
مذهب نوافلاطونی ۱۹۲، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۲۱، ۲۲۴	لوکوفرن ۱۱۳
۳۶۱، ۳۴۳، ۳۴۲، ۳۱۸، ۳۰۱، ۲۴۳، ۲۳۲	لوکون (لیکن) ۴۸۸
۴۸۹، ۴۸۶، ۴۵۰، ۴۴۶، ۴۳۹، ۴۳۷، ۴۲۹	لوکیان (لوکیانوس) ۴۷۳، ۵۰۴، ۵۰۵
۵۳۰، ۵۲۰، ۵۱۵، ۵۱۴	لوکیوس ۸۸-۹۱، ۹۴، ۹۵، ۱۴۸، ۱۵۱، ۳۷۳
۵۷۵، ۵۷۱، ۵۶۳، ۵۶۲، ۵۵۸، ۵۳۳، ۵۳۲	۴۷۲، ۵۶۰، ۵۶۳
۵۷۹-۵۷۷	لوکیلیوس ۴۹۲
مذهب نوفیثاغوری ۵۲۷، ۵۰۳، ۵۱۳، ۵۱۸، ۵۱۹	لوگوس، مخصوصاً ۵۵، ۵۲۸، ۵۳۰، ۵۷۵-۵۷۷
۵۶۲، ۵۴۰، ۵۳۵، ۵۲۹، ۵۲۴، ۵۲۰	لونگینوس ۵۳۸
مسیحیت ۹، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۵۷، ۲۴۳، ۲۶۵، ۲۷۹	لوی (اسکار) ۴
۵۱۸، ۵۱۷، ۵۱۵، ۵۰۱، ۴۳۹، ۴۳۷، ۳۷۶	لیونیوس ۵۴۸
۵۴۶، ۵۴۵، ۵۴۴، ۵۳۷، ۵۳۵، ۵۳۱، ۵۲۸	لیتری ۱۲۴
۵۷۹-۵۷۵، ۵۶۳، ۵۵۵، ۵۵۴، ۵۴۸	ماریال ۵۰۴
ملیسوس ۶۴، ۶۶-۶۷، ۱۱۳	ماریانوس کاپلا ۴۸۰، ۵۵۶
میندموس ۱۴۰	مارشال، ج. ۱۲
مینون ۳۱۷	مارکسیم ۹
مینوکتوس ۴۶۱	مارکوس اورلیوس ۱۸، ۴۹۱، ۵۰۰-۵۰۲، ۵۶۴
منیبوس ۴۷۳	مارلیورو ۶
مور، توماس ۳۰۰	مارینوس ۵۵۲
موراگنس ۵۱۷	ماریوس ویکتورینوس ۵۵۶
موزارت ۵۵۹	ماکر و بیوس ۴۸۰، ۵۵۶
موسونیوس ۵۰۴	ماکسیموس اسکندرانی ۵۰۸
مونیموس ۱۴۴	ماکسیموس صوری ۵۲۴-۵۲۵
میکلانز ۷، ۵۵۹	مالارمه ۲۳۶
میل، جان استوارت ۶، ۳۵۰، ۵۱۱، ۵۱۲	مالبرانث ۳۴۲
نایلتون ۷، ۲۶، ۴۱۳	مترودرس ۴۶۱، ۴۶۲

هراکلس ۵۰۵	نتلشیپ ۱۹۱، ۱۸۵
هراکلیدس ۳۰۳، ۳۰۱	نزون ۱۸، ۴۹۱، ۴۹۵، ۵۰۴
هراکلیوس ۵۵۴	نستوریوس ۵۴۹
هرمارخوس ۴۶۱	نلسن ۶
هرمان، ك. ۱۶۷ز	نمیسیوس ۵۵۴
هرمودرس ۴۹	نوسیفانس ۴۶۰
هرمیاس ۳۰۸	نوفیناغوریان، رجوع شود به مذهب نوفیناغوری
هرودت ۲۳، ۳۱، ۱۰۳، ۴۱۳، ۴۶۱	نوکانتی ۲۳۵، ۲۰۲
هروس ۵۰۵	نومنیوس ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۲۴، ۵۲۸، ۵۳۵
هریلوس ۴۴۲	نیچه ۱۵، ۲۷، ۷۹، ۹۲، ۲۳۷، ۲۵۴، ۳۸۱، ۳۸۹
هزیود ۲۱، ۲۲، ۲۵، ۵۰، ۵۷، ۲۶۰، ۴۷۵	۴۴۶
هکاتوس (هکاتاتوس) ۵۰	نیکوماخوس ۳۰۷
هکفورث ۱۲۳	نیکوماخوس اهل گراسا (نوفیشاغوری) ۵۱۵، ۵۴۹
هگزریاس (هگسیاس) ۱۴۶-۱۴۷، ۴۷۲	نیکوماخوس (جوانتر) ۳۱۶
هگل ۷، ۸، ۱۱، ۱۴، ۱۶، ۲۴، ۵۲، ۵۹، ۸۵، ۱۰۴، ۱۰۷	نیومن ۳۲۷
۴۰۲، ۳۴۵، ۳۴۰، ۳۳۳، ۲۷۹، ۲۲۷، ۲۲۱	وارو ۳۷۳، ۴۷۹-۴۸۰، ۴۸۴
همر ۲۱، ۲۲، ۴۲، ۴۳، ۴۹، ۵۲، ۷۴، ۲۳۲، ۲۴۱	والنتینیان سوم ۵۴۵
۵۵۹، ۴۷۵، ۴۱۲، ۳۸۹، ۲۹۰، ۲۶۱، ۲۶۰	وایتهد ۸، ۳۰۰
هولدرین ۷۶ز	وتیوس ۵۵۶
هیپاتیا ۵۵۳، ۵۵۴	وسپاسیان ۵۰۴، ۵۰۵
هیپارخیا ۱۴۴	ولاسکر ۵۵۹
هیپولیتوس ۵۸۴	ویتر وویوس ۴۸۰
هیپپاس ۱۱۱-۱۱۲، ۱۳۲	ویتلیوس ۵۰۴
هیر وکلس ۵۱۸	ویرزیل ۶، ۴۶۷
هیر وکلس (اسکندرانی) ۵۵۵	ویریوس ۵۱۸
هیوم ۶، ۱۰، ۱۱، ۱۴، ۵۱۱	ویلیام اهل مونتریک ۵۴۹
یامیلیخوس ۳۹، ۳۱۱، ۴۸۹، ۵۴۸، ۵۴۷، ۵۵۰، ۵۵۲	هایز ۵۷۲
۵۵۵، ۵۵۴	هارتمان، ن. ۸، ۱۴۰، ۳۰۰، ۳۸۵-۳۸۶
یوحنای صلیب ۲۲۹	হারدی، و. ر. ف. ۱۸۵، ۲۱۰، ۲۱۵
یگر، ورنر ۳، ۲۴، ۱۶۳، ۳۰۸، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۷، ۳۶۰	هراکلیتس ۱۰، ۲۸، ۴۹، ۵۹، ۶۲، ۶۵، ۶۶، ۷۳، ۷۴
یولیانوس (امیراطور، جولیان) ۱۸، ۵۱۷، ۵۴۸	۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۹، ۱۰۷، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۹
یوستی نیانوس (ژوستینین) ۵۵۳، ۵۵۴	۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۶، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۷۲
	۴۸۶، ۵۵۹، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۷، ۵۶۹، ۵۷۵
	۵۷۶