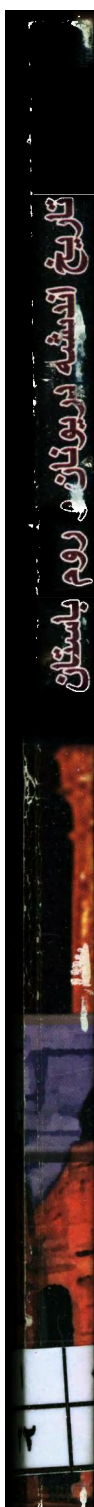


تاریخ اندیشه در یونان و روم باستان



*HISTORY OF THINKING
IN
GREECE AND ROME*





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

١٥١٠

١٥

١٥

١٥

١٥

١٥

دانشنامه ملخص فلسفه و فیلسوفانِ غرب

فیلسوفانِ یونان و روم

ترجمه امیر جلال الدین اعلم



انتشارات بوستان توحید

دانشنامه ملخص فلسفه و فیلسوفان غرب: فیلسوفان
یونان و روم/ ویراستار [ارمسن، جان اتان ری]؛
ترجمه امیر جلال الدین اعلم. — تهران: بوستان
توحید، ۱۳۷۸.
۱۶۴ ص.

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیپا (فهرست نویسی
پیش از انتشار).

عنوان اصلی: The Concise Encyclopedia of
western philosophy and philosophers.

۱. فلسفه — دایره المعارفها. ۲. فیلسوفان
یونانی — سرگذشتنامه — دایره المعارفها.
الف. ارمسن، جیمز اوپی، Urnson, James opie ب. ری،
جان اتان، ۱۹۴۸ — Ree, Jonathan ج. اعلم،
امیر جلال الدین، ۱۳۷۰ — ، مترجم.

۱۹۰/۳

B۴۱/د۲
۱۳۷۸

۱۷۸۱۸-۷۷م

کتابخانه ملی ایران

عنوان: فیلسوفان یونان و روم

مترجم: امیر جلال الدین اعلم

ناشر: انتشارات بوستان توحید

طرح روی جلد: علی خسروی

حروفچینی و صفحه آرایی: مریم سلوکی

لیتوگرافی: سینا

تیراژ: ۲۵۰۰ جلد

چاپ و صحافی: پژمان

شابک: ۹۶۴-۶۸۹۷-۰۰-۲ ISBN: 964-6897-00-2

همه حقوق برای ناشر محفوظ است.
۱۳۸۰

فهرست

بخش یکم: فیلسوفان یونان

۱۱	فیلسوفان پیش از سقراط
۳۷	طالس
۳۸	آناکسیماندروس
۳۹	آناکسیمنس
۴۰	فیثاغورس
۴۱	فیثاغورسیان
۴۳	هراکلیتوس
۴۴	إلثائیان
۴۵	کسنوفانس
۴۶	پارمنیدس
۴۸	زنونِ الثائی
۴۹	امپدوکلس
۵۱	آناکساگوراس
۵۲	لئوکیپوس
۵۳	دموکریتوس
۵۵	سوفیست‌ها
۵۶	پروتاگوراس
۵۷	کراتولوس
۵۸	سقراط
۶۵	افلاطون

۸۴	اسپئوسپوس
۸۵	ارسطو
۱۰۹	تئو فراستوس
۱۱۰	كلبى گرى
۱۱۵	ديوگنس
۱۱۷	آنتيستنس
۱۱۸	رواقى گرى
۱۳۲	زنون كيتيوني
۱۳۲	خروسيپوس
۱۳۳	كورنثى ها
۱۳۶	آرستىپوس
۱۳۷	اپيكوروس
۱۴۰	شكاكان و شكاكيت

بخش دوم: فيلسوفان روم

۱۵۳	لوكرتيوس
۱۵۴	سنگا
۱۵۵	اپيكتتوس
۱۵۶	ماركوس آؤرليوس
۱۵۷	فلسفه نوافلاطونى
۱۶۶	پلوتينوس
۱۷۲	سيسرون
۱۷۵	واژه نامه انگليسى - فارسى

یادداشتِ مترجم

کتابی که در دست دارید، ترجمهٔ مقاله‌های دانشنامهٔ
ملخص فلسفه و فیلسوفانِ غرب* در بابِ فیلسوفانِ یونان و
روم است.

* *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers* (new edition, completely revised), edited by J.O. Urmson and Jonathan Rée (London: Unwin Hyman, 1989.)

بخشِ یکم

فلسوفانِ یونان

فیلسوفان پیش از سقراط

اصطلاح "فیلسوفان پیش از سقراط"^۱ به ده - دوازده تن از اندیشه‌گران دیرین یونانی تا روزگار سقراط اطلاق می‌شود که می‌کوشیدند نهاد جهان و سرشت واقعیت/حقیقت^۲ را تعریف کنند. رشته آنان از طالس [=تالس]^۳ که در آغاز سده ششم ق م فعال بود، تا دموکریتوس^۴ در نیمه دوم سده پنجم ق م گسترده است. نخستین فیلسوفان پیش از سقراط اهل یونیا^۵ بودند. یونیا ناحیه کوچگاه‌های یونانی در مرکز کرانه باختری آسیای صغیر بود. کشور-شهر^۶هایی مانند میلئوس^۷ در نیمه یکم سده ششم ق م از رونق مادی برخوردار بودند و افزون بر پیوندشان با کوچگاه‌های یونانی دریای سیاه و غرب، با فرهنگ‌های بیگانه مصر و لودیا^۸ (و لذا با بابل) به واسطه دادوستد برخورد نزدیک داشتند. بعلاوه، خود یونیا وارث فرهنگ ادبی کهنسالی بود که سرشته آن به پیش از هومر [=هومروس] برمی‌گشت. این اوضاع مشوق جوشش اندیشه نظری^۹ در میلئوس، اِفِسُس^{۱۰}، کولوفون^{۱۱}، و ساموس^{۱۲} بودند. چندی نگذشت که دلبستگی به فلسفه به فراسوی دریاها گسترده: فیثاغورس [=پوئاگوراس]^{۱۳} از ساموس به یکی از کوچگاه‌های یونانی واقع در جنوب ایتالیا کوچید، در حالی که کسنوفانس^{۱۴} به گشت و گذار در سراسر جهان یونانی روی نهاد. زادگاه پارمنیدس^{۱۵} و زنون^{۱۶}، اِلِئا^{۱۷} در

1. Pre-Socratics

2. reality

3. Thales

4. Democritus

5. Ionia

6. city-state

7. Miletus

8. Lydia

9. speculative thought

10. Ephesus

11. Colophon

12. Samos

13. Pythagoras

14. Xenophanes

15. Parmenides

جنوب غربی ایتالیا بود. امپدوکلس^{۱۸} به آکراگاس^{۱۹} در سیسیل تعلق داشت. بدین سان بیشتر فیلسوفان پیش از سقراط یا به خاور یا به باختر جهان یونانی متعلق بودند، و آتن فقط هنگامی به عرصه اندیشه فلسفی کشانده شد که آناکساگوراس^{۲۰} در سالهای دهه هفتاد سده پنجم قم از یونیا رخت بر بست و آنجا نشیمن گزید.

فیلسوفان پیش از سقراط با وجود اختلافهایی که با هم دارند، مقوله‌ای پدید می‌آورند که نه صرفاً زمانی بلکه همچنین منطقی است. سقراط طبیعیات [= فیزیک]^{۲۱} را وانهاد و دل به مسائل اخلاقی مشغول داشت، و به این گونه اندیشه نظری یونانی را به جهتی یکسره نو درآورد. بجز سوفیست‌ها^{۲۲}، که سقراط از این باره بر سنت آنان بود، پیشتر "فیلسوفوس‌ها"^{۲۳} ("دوستان حکمت یا فرزاندگی") مسائل آدمی را تابع ارزیابی‌شان از واقعیت طبیعی [= فیزیکی]^{۲۴} بیرونی نهاده بودند. به این وجه، کسانی را که ما "فیلسوفان پیش از سقراط" می‌نامیم، ارسطو "فوسیولوگوی" (physiologi) یعنی "طبیعت‌شناسان" یا "طبیعت - پژوهان" می‌خواند: زیرا آنان "فوسیسی" (physis)، یعنی طبیعت یا سرشت چیزها، را به حیث یک کل می‌پژوهیدند. بسیاری‌شان دلبستگی‌های طبیعی تخصص یافته‌تری نیز داشتند؛ برآستی برخی پیشینیان‌شان، مانند طالس و آناکسیماندروس^{۲۵} میل‌توسی، ذوفنون بودند و آوازه‌شان در نزد هم‌روزگاران‌شان به سبب گزارش‌های نظری^{۲۶}‌شان از

16. Zeno (Zenon)

17. Elea

18. Empedocles

19. Acragas

20. Anaxagoras

21. physics

22. Sophists

۲۳. philosophoi: صورت جمع واژه یونانی philosophos. این همان کلمه‌ای است که دانشوران اسلامی به صورت "فیلسوف" درآوردند. (همه پانوش‌ها از آن مترجم است)

24. physical

25. Anaximander

26. theoretical

واقعیت/حقیقت نبود که در بعضی موارد حتا برای پردازندگانشان اهمیتِ عرضی و ثانوی داشت و بس؛ بلکه نامآوری‌شان برخاسته از توانایی‌شان به گشودنِ مسائلِ عملی^۱ بود، مسائلی چون اندازه‌گرفتنِ فاصله کشتی در دریا از ساحل، حمل و نقلِ سپاه از روی رودخانه، یا تعیینِ حدودِ دقیقِ فصلها. فیلسوفان پیش از سقراط همه در آن می‌کوشیدند تا طبیعتِ اجسامِ آسمانی را وصف کنند؛ برخی، و از آن میانِ نمایانتر از همه، طالس و فیثاغورس، گذشته از اخترشناسی رغبتِ ویژه‌ای به ریاضیات داشتند. امپدوکلس، آناکساگوراس و دیوگنس آپولونیائی^۲ به پزشکی و رویان‌شناسی دلبسته بودند؛ و بیشترشان گویا به مسائلِ طبیعیِ مشهوری چون علت‌های زمین‌لرزه و رنگین‌کمان و خاصیتِ مغناطیسی [= مائیتیسْم] یا طغیانِ رود نیل می‌پرداخته‌اند. اهمیت دارد که این دلبستگیِ عملیِ نیرومند را نادیده نگیریم، هر چند که به جزمی‌اندیشی^۳ یکسره ناتجربی آن‌گاه که پایِ پرداختن به مسائلِ گسترده‌ترِ طبیعتِ جهان به میان می‌آمد، شگفت‌انگیزانه آمیخته بود. آنچه به این کسان حق می‌داد تا برخلافِ دیگر اخترشناسان، جغرافیدانان، و پزشکانی که بویژه در نیمهٔ دوم این دوره فعال بودند در شمارِ فیلسوفان آیند، فرضِ مشترکشان بر این معنا بود که جهان دارایِ گونه‌ای وحدت^۴ و تعین‌پذیری^۵ تام است که می‌توان آن را فهمید و به وجهی عقلانی توضیح داد.

نخستین بخشِ این فرض را می‌توان در کیهان‌زایی^۶ ها و تبارنامه‌های

1. practical

2. Diogenes of Apollonia

3. dogmatism

4. unity

5. determinability

۶. cosmogony: علم یا نظریهٔ خاستگاه و تکاملِ عالم.

ایزدان^۱ دید که پیشتر پدید آمده و بر سرشت شبه‌اساطیری بودند؛ ولی چیزی که به طالس و جانشینانش عنوان «فیلسوف» را در نزد یونانیان پسین و ماداد، همانا پرداختن به این مسائل با بیان توصیفی صریح و طرد تشخیص بخشیدن^۲ بود.

فیلسوفان پیش از سقراط اگرچه بسیاری از زبان اساطیری را و نهادند، همچنان جای جای متأثر از انگاشتهای پیش-فلسفی^۳ بودند. طالس در تقریر این قول که همه چیزها از آب فرامی آیند، احتمالاً بیانی عقل‌باورانه^۴ می‌داد به یک اندیشه نیمه‌اساطیری مصری – و دارای همتایی در بابل – که می‌گفت جهان از نون^۵، ایزدبانوی آبهای آغازین، برخاسته است؛ هر چند خود این اندیشه بازتابی از بازپیدایی سالانه زمین بدان‌گاه که آب نیل فرومی‌کشد، بود. وام مهمتری به اسطوره در این پیش-انگاشت^۶ کانونی نمایان می‌شود که جهان همساز و معقول است، و با وجود کثرت نموده‌هایش به نحوی یک وحدت است. این پیش-انگاشت در گرایشهای انسان‌وارانگارانه^۷ اساطیر سنتی در باب پیدایش کائنات صورت بیان می‌یافت. بدین‌گونه در تبارنامه ایزدان^۸ هسیودوس^۹ – منظومه‌ای که شاید در آغاز سده هفتم ق م سروده شد – خاندان ایزدان به سرآغاز جهان پی‌جویی می‌شود، هنگامی که گایا^{۱۰}، مادرزمین، همراه بخشهای گوناگون جهان فرودین، به سان نخستین

۱. theogony: گزارش خاستگاه و تبار ایزدان.

۲. personification: جلوه‌گر نمودن چیزی به منزله شخص [person =] انسان؛ یا: اسناد کیفیتهای شخصی [= personal]، مانند صورت و سیرت آدمی، به چیزی.

3. pre-philosophical

4. rationalist(ic)

5. Nun

6. presupposition

۷. anthropomorphic: صفت anthropomorphism (= انسان‌وارانگاری)، یعنی عقیده به تجسم یافتن ایزدان در صورت انسان.

8. Theogony

9. Hesiodus

10. Gaia

موجود کیهانی متمایز، از مغاک هست‌کننده‌ای به نام "خائوس"^۱ (که معنایش نه "آشوب" بلکه صرفاً "شکاف" است) پدید می‌آید. همان‌گاه اروس^۲ یا عشق جنسی، انگیزه انسان‌وارانگاران برای تفکیک بیشتر، به صحنه می‌آید. گایا زاینده ایزد نرینه آسمان، اورانوس^۳، و همچنین کوه‌ها و دریاها درونی است؛ سپس ایزد آسمان و ایزد بانو زمین به هم می‌آمیزند تا اوکثانوس^۴ یا رودخانه در برگیرنده‌ای را که پیونداننده ایشان است فراآورند. هست شدن‌های فزونتر از منشأ همین پدر و مادر روی می‌دهند؛ بنابراین گزارش‌های دیگر، باران بذر آسمان است که زمین را بارور می‌گرداند تا گیاهان و کشت را فراآورد. این کیهانزایی شبه اساطیری را آشوبهای پدید آمده از ترکیب چندین روایت مختلف در تبارنامه ایزدان درهم و پیچیده می‌کنند. داستان خامتر و اساطیری تری سپس در منظومه می‌آید که بنابراین اورانوس همواره با گایا همبستر می‌شود و او را از زادن فرزند بازمی‌دارد تا آنکه اورانوس به دست کرونوس^۵ مثله می‌شود. این داستان احتمالاً روایت ابتدائی تری را بازمی‌نماید که برحسب آن خائوس یا مغاک آغازین بر اثر جدایی نخستین زمین و آسمان فراآمد. باری، این اندیشه اساطیری که سازهای گوناگون جهان به ایزدانی پیوسته‌اند که تبارشان را مانند تبار آدمیان می‌توان پی جست، سپس به این نگره راه برد که جهان به حیث یک کل از نیایی یگانه یا یک جفت‌نیا - مثلاً زمین، یا زمین و آسمان - نشأت می‌گیرد. این فرض تأثیری ژرف در متقدمان فیلسوفان پیش از سقراط نهاد و اینان به جای گایا یا خائوس هسیودوش یک ماده هست‌کننده واحد [= آرخه]^۶ نشان‌دند، مانند آب طالس و هوا یا

1. Chaos

2. Eros

3. Ouranos

4. Okeanos

5. Kronos

6. arché

مه [= آئر، aer] آناکسیمنس^۱. حتا هنگامی که کیهان‌زایی مردود شمرده می‌شد - مثلاً به قولِ هراکلیتوس^۲ که می‌گفت سامانِ جهانی را نه ایزدان ساخته‌اند نه آدمیان، بلکه همواره وجود داشته است -، فرضِ یک وحدت و تعین‌پذیری ماهوی در جهان محفوظ ماند. این پیش-انگاشتِ کلیِ مهم، که خودِ یونانیان دربارهٔ دلایلش بحث نکردند، گویا همچنین تا اندازه‌ای پدیدآوردهٔ مشاهدهٔ بسامانیهای طبیعی^۳ بود، چون بسامانیهای خورشید و فصلها و جز آن، که این باورِ آسودگی‌بخش را تشویق می‌کرد که جهان بنا بر قوانینی کار می‌کند که یکسره ناهمانند با قوانینِ سامان‌دهندهٔ جوامع بشری نیستند. نگرهٔ تنگتر بر این معنا که سازاهای طبیعی عمده عبارت از ملکوتیانی دارای نیای واحدِ دورند، تجلیِ خاصتر این رهیافتِ انسان‌وارانگارانه بود.

بقایِ انسان‌وارانگاری را می‌توان همچنین در تدبیرهایی دید که برخی فیلسوفان پیش از سقراط برای توضیحِ سرچشمهٔ فرجامینِ دگرگونیِ طبیعی به کار می‌گرفتند. اروس یا عشقِ جنسیِ هسیودوس همتایش را در تصورِ جزایِ قانونیِ نزدِ آناکسیماندروس، در تصورِ جنگ یا ستیزه نزدِ هراکلیتوس، یا در تصورِ مهر و ستیزه نزدِ امپدوکلس یافت. براستی، اندیشه‌گرانِ پخته‌تر ناگزیر بوده‌اند که اینجا به استعاره توسل جویند؛ بمثل، ارسطو اروس را برای توضیحِ این معنا به کار گرفت که چگونه نخستین جنباننده [= محرکِ اول]^۴ بی‌آنکه خود بجنبد، می‌تواند بجنباند. فیلسوفان پیش از سقراط از دو حیثِ دیگر از انگاشتهای پیش-فلسفی موروث تأثیر برداشتند: یکی برداشتشان از الوهیت^۵ و دیگر برداشتشان از روان [= نفس]^۶. آنان تا اندازهٔ زیادی ایزدانِ سنتی

1. Anaximenes

2. Heraclitus

3. natural regularities

4. Prime Mover

5. divinity

6. soul

آلومپوس نشین^۱ را وانهاده بودند. با این حال، همه‌شان این تصور را نگاه می‌داشتند که آنچه همه-توان و فناپذیر است، یزدانی است؛ بدین سان فیلسوفان میل‌توسی گویا این وصف را درباره نخستین گونه‌های ماده‌شان به کار می‌بستند. آغازین فیلسوفان پیش از سقراط تا اندازه زیادی از نهاد روان غافل ماندند؛ ولی نزد فیثاغورسیان و هراکلیتوس و امپدوکلس، روان چونان پیوندی طبیعی میان انسان و جهان بیرونی به کار می‌آمد. این اندیشه گران دست‌اندرکار آن بودند تا تصور عامیانه را از ارتباط روان با "آئیر" [یا "ایئر" (aither)]، یعنی ماده هوای ناب‌ترین و ماده اختران، از نو تفسیر کنند. همان‌گاه، کوتاهی فیلسوفان پیش از سقراط در جدا کردن ادراک^۲ از عقل^۳ یا ذهن^۴، مایه پیدایی آشفته‌گی در روان‌شناسی ایشان گردید؛ در این باب، تأثیر چنان آشفته‌گی در پرداخت پرنفوذ ولی ناهم‌ساز به روان در نزد هومر آشکار است، جایی که "پُئسوخه" (psyche) گاه به معنای مایه زندگی، گاه به معنای مایه آگاهی، و گاه به معنای عقل است.

۱. منابع

پیش از آنکه خلاصه‌ای از پرورش عمده اندیشه فیلسوفان پیش از سقراط را به دست دهیم، باید تأکید کنیم که شناختمان از این اندیشه گران بسیار ناقص است. ما هیچ کار دست‌نخورده و یکپارچه‌ای از هیچ فیلسوف پیش از سقراط نداریم. آنچه داریم، به صورت پاره‌نوشته‌های کوتاه و گسسته، از یک کلمه گرفته تا چند جمله، است که از طریق نقلشان به

۱. Olympus: نام کوهی در شمال یونان است، و در اسطوره‌های یونانیان باستان نشیمن یزدان و ایزدبانوان بود.

2. perception

3. intelligence

4. mind

5. fragment

توسط نویسندگان پسین روزگار باستان بازمانده‌اند. از میل‌توسی‌ان تقریباً هیچ نموده است - عبارتی یا جمله‌ای از هر کدام؛ از فیثاغورس هیچ چیز؛ از هراکلیتوس یکصد و اندی گفته‌اصیل، و بیشترین بسیار کوتاه (درازترینشان مشتمل بر پنجاه و پنج کلمه است). از پارمنیدس نزدیک به صد و پنجاه بیت و از امپدوکلس نزدیک به سیصد و چهل بیت باز- مانده‌اند. این مقدار، هر چند اندک است، شاید چیزی بیشتر از یک سوم مصنفات اصلی را که احتمالاً بسیار مختصر بودند تشکیل می‌داد. از آناکساگوراس نزدیک به بیست پاره‌نوشته در دست داریم که روی هم نزدیک به هزار کلمه می‌رسند؛ اینها احتمالاً کمینه یک هشتم و بیشینه نیمی از کتاب اصلی را تشکیل می‌دهند. از دموکریتوس، که می‌گویند پُرنویس می‌بوده است، فقط بین دویست و سیصد پاره‌نوشته باز- مانده‌اند، که تقریباً همه‌شان خصلت اخلاقی دارند و بیشترشان به نظریه‌های نامتعارف‌تر او در باب طبیعیات ربطی ندارند. البته تکه‌های برگرفته از مصنفات اصیل فقط یکی از منابع آگاهی از اندیشه‌های یک اندیشه‌گر مرده است، و ما برای شناخت فیلسوفان پیش از سقراط به ملخصات و شروح مورخان اندیشه در روزگار باستان بسیار باز بسته‌ایم. بدین‌سان، افلاطون خودش درباره‌ی برخی پیشینیانش - بویژه هراکلیتوس و پارمنیدس و آناکساگوراس - آرائی مختصر و اتفاقی بیان کرد که بسیاری‌شان به مطایبه یا به هزل آمیخته‌اند. همچو می‌نماید که افلاطون فلسفه فیثاغورسی^۱ را به جد می‌گرفته است، ولی بیشتر دیگر فیلسوفان پیش از سقراط را نماد گونه‌های مختلف کج‌اندیشی تلقی می‌کرد. از سوی دیگر، ارسطو به ارزیابی دستگاه‌مند [= سیستماتیک] اندیشه پیشینیانش باور داشت. او به طبیعت‌شناسان پیش از سقراط علاقه‌ای

خاص می نمود؛ زیرا ایشان، با وجود کژفهمی هاشان از علیت^۱، به دیده او به کوششهایی "الکن" ولی نه بی ارزش در راه بیان حقایقی که او آشکارشان کرد دست می یازیده اند. در سده بیستم، میان منتقدان درباره ارزش آراء مفصل ارسطو درباره پیشینیان نخستینش گفت وگو بوده است. بیقین مسلم گشته است که بسا از او برمی آمده که نگره های آنان را جداً تحریف کند. در عین حال، آگاهیها و داوریهای ارسطو همیشه ارزشمند و بسا بی گمان درست اند؛ و آنها را تنها در چنان مواردی می توان با دلی آسوده باطل شمرد که گواهی اعتمادکردنی برخلافشان داشته باشیم. بخش بیشتر این گواهی را می توان از روی پاره نوشته های اصیل مربوط به آن موارد تهیه کرد، و بعلاوه در این پاره نوشته ها می توان انگیزه هایش را برای تحریف کشف کرد.

ارزیابی درست داوریهای ارسطو از آن رو بویژه مهم است که کمابیش همه گزارشهای پسین باستانیان درباره فیلسوفان پیش از سقراط تأثیری ژرف از وی برداشتند. منبع عمده آگاهی برای نویسندگان سپستر، آراء طبیعت شناسان^۲ بود. آراء طبیعت شناسان تاریخی بود که تئوفراستوس^۳ همکار ارسطو آن را چونان بخشی از دانشنامه بزرگ مکتب مشائی^۴ فراهم کرده بود. اما خود تئوفراستوس هر چند ظاهراً در بابهای بسیار منابع اصیل را بازجست، همچنین سخت متأثر از آراء ارسطو بود که گاهی در سخنانی برگرفته از طبیعیات [= فیزیک]^۵ و مابعدالطبیعه [= متافیزیک]^۶ ارسطو عیناً تکرار می شوند. در بسیاری موارد چنین می نماید که وی از مسلم داشتن نکته های متنازع فیه درمی مانده است، بی گمان

1. causation

2. *The Opinions of the Physicists*

3. Theophrastus

4. Peripatetic

5. Physics

6. Metaphysics

پاره‌ای از آن‌رو که اندیشه همه فیلسوفان پیش از سقراط هنوز در گفتار خودشان به آسانی در دسترس نبود. براستی، اگرچه خود یونانیان می‌انگاشتند که هر فیلسوف پیش از سقراط (هرچند نه فیثاغورس) دست‌کم یک کتاب نوشت که آنان معمولاً عنوان متعارف "درباره طبیعت"^۱ به آن می‌دادند، محل شک است که برخی اندیشه‌گران پیشتر نوشته‌هایی فرا آوردند که حتا در زمانه خودشان رواج گسترده یافته باشند. آنان شاید بیشتر به ترویج شفاهی عقایدشان باز بسته بودند، و تکه‌های بازمانده از هراکلیتوس، بویژه، در وهله نخست در قالب گزین^۲ - گفته‌های شفاهی اند. حتا هنگامی که کتابهای فیلسوفان پیش از سقراط در دسترس بودند، زبان بسا استعاری و شاعرانه‌شان را تئوفراستوس دانشمند همواره همدلانه تلقی نمی‌کرد. بدین سان، تاریخ او، حتا اگر به تمامی بازمانده بود، خودش تفسیر و جرح و تعدیل بسیار می‌طلبید، و حتا در این حال نیز بسا که ما را به فراتر از ارسطو باز نمی‌گرداند؛ ولی تاریخ تئوفراستوس نیز، بجز بخشی دریاب احساس حس^۳، به صورت پاره پاره موجود است. از بخت نیک، فیلسوف رواقی ناشناسی در سده دوم قم خلاصه‌ای از آن را فراهم کرد. این خلاصه را آیتیوس^۴ نامی سبصد یا چهارصد سال بعد از نو استنساخ کرد و بسط داد، و کار او از روی قطعات برگرفته از مصنفات موجود دو نویسنده اندکی سپستر بازسازی شده است. از یک منبع دیگر می‌باید نام برد: سیمپلیکیوس^۵ نوافلاطونی^۶ اهمیت بسیاری دارد زیرا او اگرچه هزار سال پس از فیلسوفان پیش از سقراط می‌زیست، به آهنگ نوشتن شرح بر دو رساله ارسطو، مطلوب چنان دید که نگره‌های برخی پیشینیان ارسطو را به

1. "On Nature"

2. apophthegm

3. sensation

4. Aetius

5. Simplicius

6. Neoplatonist

سخنِ خودشان بیان کند؛ زیرا در زمانِ او بسیاری از نوشته‌های فیلسوفانِ پیش از سقراط، و حتا ملخصاتِ پسینِ آنها، سخت نایاب شده بودند. پس، ما بویژه بخشِ بسیاری از آنچه از گفتارِ اصیلِ پارمنیدس و امپدوکلس و آناکساگوراس و دیوگنِس آپولونیائی در اختیارمان هست، از سیمپلیکیوس وام داریم.

آگاهی‌هایمان از گاهشماری و شرحِ احوالِ فیلسوفانِ پیش از سقراط نیز ناقص‌اند. در ظرفِ یکصدسالِ پراهمیتِ میانِ پیداییِ جنبشِ سوفیستی و بنیان‌گذاریِ لُکیون^۱، این فیلسوفان توجهِ اکثرِ یونانیان را چندان به خود نکشیدند. ارسطو به اندیشه‌هایشان دلبسته بود نه به زندگی و احوالِ شخصی‌شان؛ پس برایِ زندگی‌نامه‌نویسانِ دروغ‌پردازِ اسکندرانی ماند تا از سدهٔ سوم تا سدهٔ یکمِ ق م داستانهایِ مشکوکِ بسرایند، از این دست که هراکلیتوس خودش را در پشکلِ دفن کرد یا اینکه امپدوکلس خودش را در دهانهٔ آتشفشانیِ کوه اتنا^۲ فروافکند. چند بوده‌آیِ روشنتر و ساده‌تر بازمانده‌اند که به منابعِ معتبرتر و وابسته‌اند. بیشترِ آگاهی‌هایِ گاهشماری نیز به رُویۀ معتبرتر ولی همچنان بیشترینِ نظرپردازانۀ دانشِ اسکندرانیِ بازمی‌گردند. سوتیون^۳ فیلسوفانِ پیش از سقراط را به مکتبهایِ شرقی و غربی رده‌بندی کرد و، به پیروی از تئوفراستوس، آنان را چونان استاد و شاگرد به هم وابست. سپس آپلودوروس^۴ گاهشمارِ شرحیِ متعارف و منظوم از سندها و آراءِ فیلسوفان و دیگرانِ بازنهاد. او فرض را بر این گرفت که فعالترین دورهٔ هر اندیشه‌گر در چهل سالگی فرارسید، و او این دوره را با نزدیکترین عصر یا رویداد از عصرهایِ مهم یا رویدادهایِ تاریخیِ سندها همزمان نهاد. افزون بر این، شاگردانِ همواره چهل سال

1. Lyceum (Lukeion)

2. Etna

3. fact

4. Sotion

5. Apollodorus

جوانتر از استادان قلمداد شده‌شان نهاده می‌شدند. از بخت نیک، ما چند سنه عینی می‌شناسیم که بدانها درستی سخن آپلودوروس را بازجوییم: مثلاً کسوفی که طالس پیشگویی‌اش کرد، می‌بایست کسوف سال ۵۸۵ ق م بوده باشد؛ و ملیسوس^۱، پیرو پارمنیدس، در ۴۴۱ ق م دریا سالار ساموسی در نبرد با آتن بود. به‌طور کلی، تاریخ‌گذاری آپلودوروس، هرچند زیاده‌طرح‌وار است، کمابیش اعتماد‌کردنی می‌نماید.

تمایزی که باستانیان میان مکتبهای یونانی شرقی و یونانی غربی می‌نهادند، تا یک اندازه سودمند است. غریبان در جست‌وجویشان در پی وحدت، کمتر ماده‌باور [= ماتریالیست] بودند؛ براستی، فیلسوفان إلیائی [یا إلیائیون]^۲ جهان حسی^۳ را یکسره مطرود می‌دانستند. نزد فیثاغورس و امپدوکلس گرایشی عارفانه یا دینی بود که در محیط شرقی اندیشه یونانی^۴ که واقع‌گراتر (ولو نه کمتر جزمی^۵) بود، آن را برنمی‌تافتند. ولی استثناهای بسیار هست: فیثاغورس یونانی بار آمده بود، هرچند در جنوب ایتالیا نشیمن گرفت؛ هراکلیتوس یونانی وحدت را در ساختار می‌دید نه در ماده؛ ملیسوس با آنکه به پارمنیدس اقتدا می‌جست، یک یونانی اهل ساموس بود. از امپدوکلس سیسیلی که بگذریم، چندگانه‌انگاران^۶ پسا-الائی بیشترین اهل انتهای شرقی جهان یونانی بودند (مثلاً آناکساگوراس، ولئوکیپوس^۷ و دموکریتوس اتمیست) و بر آن

1. Melissus

2. Eleatics

3. sense-world

4. Ionian

5. dogmatic

۶. pluralists: معتقد به چندگانه‌انگاری (pluralism)، و آن نظریه‌ای است که می‌گوید واقعیت/حقیقت از هست‌های کثیر فراهم آمده است؛ یا: بیشتر از یک یا دوگونه واقعیت/حقیقت فرجامین وجود دارد.

7. Leucippus

می‌گراییدند که به توضیحات سنتی یونانی درباره پدیده‌های کیهان‌شناختی مفصل بازگردند.

۲. فیلسوفان میلوسی

طالس و دو جانشینش، آناکسیماندروس و آناکسیمنس، راگاهی در یک دسته می‌گذارند و نام "میلوسی‌ان" [یا فیلسوفان میلوسی]^۱ بر ایشان می‌نهند. فیلسوفان میلوسی بر این نظر می‌رفتند وحدتی که وجود آن را در جهان مفروض می‌داشتند، می‌باید در ماده سازنده یا هست‌کننده جهان یافت. طالس این ماده را آب می‌دانست. ارسطو، که از بخت بدسخنش در اینجا مبهم است، چنین نوشت: "طالس... می‌گوید که آن [یعنی عنصر و نخستین اصل موجودات] آب است، و بنابراین اعلام کرد که زمین روی آب است. او شاید فرضش را از اینجا گرفت که دید زیست‌مایه همه چیز مرطوب است...." باری، تواند بود که طالس متأثر از این مشاهده و مشاهدات همسان بوده است، ولی انگیزه آغازینش برای گزیدن آب [به منزله ماده‌المواد] احتمالاً این داستان خاور نزدیک بود که می‌گفت جهان از یک سیل عظیم در میان گیرنده برخاست. او بی‌گفت‌وگو به مصر دل بسته بود، و همچنین از راه ساردیس^۲ فرصتهایی برای تماس یافتن با مدارک بابلی داشت که پرآوازه‌ترین شاهکارش یعنی پیشگویی کسوفی در طی یک سال خاص می‌بایست بر آنها بازسته باشد. از بخت بد، دشوار می‌شود گفت که طالس نظریه‌هایی را که بر تجربه‌باوری [=آمپیرسم]^۳ خاور نزدیک بنیاد گذاشت تا کجا پیش برد. آیا وحدت جهان، به حسب نظر باستانی‌ان درباره هست شدن، صرفاً بر پایه خاستگاه دوری برآمده از نیایی یگانه، یعنی آب، بنیان یافته بود؟ یا آیا جهان هنوز

1. the Milesians

2. Sardis

3. empiricism

به نحوی از آب ساخته شده است؟ ارسطو بطبع شقی دوم را فرض می‌گیرد، زیرا با تصور خودش از یک اسطقیس^۱ مادی پاینده سازگار درمی‌آید. احتمال دارد که طالس تمیز چندان روشنی میان دو بدیل نمی‌گذاشت؛ اگر چیزها از آب پدید می‌آمدند، می‌بایست همچنان به نحوی آبگونه باشند، زیرا هنوز به توده آبگونه بیکرانی قائم و محاطند. احتمالاً او همچنین به دقت تصریح نکرد که جهان چگونه کثرت کنونی اش را به خود گرفت. به زعم ارسطو، او بر این قول بود که همه چیزها از ایزدان پُرنده، و سنگ مغناطیسی می‌باید دارای روان باشد چون که می‌تواند آهن را بجنبداند. پس اگر چیزهای ظاهراً بی‌جان مانند سنگ روان و لذا جان دارند، همچو می‌نماید که روان یا جان در کل جهان ساری و منتشر است؛ و روان یا جان به سبب توان و گستره عظیمش ناگزیر یزدانی است و از این رو می‌تواند کثرت کنونی را بپروراند.

آناکسیماندروس قدری جوانتر از طالس بود و می‌بایست او را شناخته باشد. آناکسیماندروس گویا بر آن بوده است که اگر ماده هست‌کننده^۲ با یک جهان-ساز کنونی مانند آب طالس یکسان باشد، پس سازهای دیگر، بمثل آتش که از بسیاری باره‌ها متضاد آب است، نمی‌توانستند یکسانی‌شان را تأیید کنند. آناکسیماندروس تصور ماده هست‌کننده یگانه را که یزدانی و فراگیر است پذیرفت، اما آن را بیکران (= آپایرون)^۳ خواند - و مراد ضمنی اش این بود که ماده‌المواد هم بیکران است هم با هیچ‌کدام از سازهای نام‌نهادنی جهان ما یکسان نیست. کیهان‌زایی هنگامی روی داد که هسته‌ای که پدیدآورنده آتش و مه تاریک بود، از بیکران جدا شد. مه در مرکزش جامد گشت و به زمین بدل یافت، و گویی آتشین آن را دربر گرفت که با ترکیدنش اجسام آسمانی را تشکیل داد.

1. substrate

2. originaive stuff

3. apeiron

اجسام آسمانی چرخهای شعله‌ور و پوشیده در مه بودند که جلوه درخشش هر کدامشان از شکافی یگانه نمایان بود. زمین، استوانه‌ای فراخ و سرپهن، از آن رو در جای خود می‌ماند که به یک فاصله از همه چیزهای دیگر قرار دارد. این تصور نمودار پیشرفتی درخشان نسبت به تصور طالس یا آناکسیمنس بود که می‌گفتند زمین به روی آب یا هوا شناور است. درون جهان چیزها به متضادها بخش می‌شوند، مانند گرمی و سردی، زمستان و تابستان، روز و شب. همکنشی^۱ متضادها را استعاره‌ای جامعه‌شناختی هم می‌انگیخت و هم به سامان درمی‌آورد: نخست آنها به هم تجاوز و تعدی می‌کنند و سپس "برحسب ارزیابی زمان به‌سزای بیدادگری‌شان می‌رسند و به یکدیگر تاوان می‌پردازند." (تواند بود که اینجا انسان‌وارانگاری تا اندازه‌ای در زبان نهفته باشد؛ ولی کاربرد زبان شاعرانه سنتی و نبود واژگان انتزاعی همواره در این دوره فلسفه را از پرورش بازمی‌داشت.) بسامانی کیهانی از خود ماده بیکران یزدانی فراز می‌آمد که بدین‌سان وحدت خودش را به جهان پرورش یافته انتقال می‌داد.

در نسل بعد، آناکسیمنس به مفهوم یک ماده کیهان‌زای خاص برگشت که همانا هوا/مه (به یونانی: aer [آئر]) یا نفَس بود. ایرادی که آناکسیماندروس احتمالاً احساس کرده بود، به میانجی این تصور مهم از میان برخاست که ماده هست‌کننده می‌تواند صورتهای دیگری به خود بگیرد، و لذا به دیگر مواد جهان ما مبدل گردد، از راه غلیظ شدن یا تکاثف^۲ و رقیق شدن یا تخلخل^۳ - یعنی از راه دگرگون‌گشتن مقدارش در هر مکانی. این توضیح دگرگونی طبیعی که تأییدش را - هر چند به غلط - از این مشاهده می‌یافت که دمای بازم با بهم فشردن دهن دگرگون

می شود توانست نخستین بار یگانه‌انگاری^۱ مادی را منطقاً امکان‌پذیر سازد. کیهان‌زایی و کیهان‌شناسی^۲ پایان‌چندان ناموجه نبودند؛ زیرا همچو می‌نماید که مه، همچنان که طالس ممکن است درباره آب مشاهده کرده باشد، در بسیاری از دگرگونی‌های طبیعت ساری است - اگر رقیق شود، به آتش مبدل می‌گردد (زیرا آذرخش از ابر فرامی‌ترکد)، و اگر غلیظ شود از طریق آب به خاک بدل می‌یابد؛ آب چنانکه می‌بینیم به خاک بدل می‌یابد، مثلاً هنگامی که دریا فرومی‌نشیند. ولی گزینش آناکسیمنس ماده بنیانی را، یکسره علمی نبود؛ زیرا او ماده کیهانی را، که "نفس" نیز خوانده می‌شد، به نفس انسان مانده می‌کرد، که بسا با نفس پیوسته است، و از این رو توانی حیاتی و جنباننده و راهبر در جهان دارد. بدین سان انگیزه دگرگونی همچنان تا اندازه زیادی انسان‌وارانگارانه بود.

۳. فلسفه فیثاغورسی

هنگام برومندی آناکسیمنس، در حدود ۵۳۵ ق م، فیثاغورس از ساموس به ایتالیا کوچید و آنجا انجمنی نیمه دینی و نیمه فلسفی برای گروهی ویژه بنیاد نهاد. او خودش هیچ نوشت، و ارزیابی درباره اش خاصه نایقینی است. فیثاغورس می‌آموخت که نفس از یک تن و نوع جانوری^۳ به تن و نوع جانوری دیگر حلول می‌کند؛ در نتیجه، همه زندگان خویشاوندند، و خودداری از خوردن گوشت را می‌باید افزون بر دیگر محرمات [= تابوها] رعایت کرد. او همدستان با طایفه نامبردار به "اورفئوسیان"^۴ باور داشت که روان را می‌باید پاک و پالوده نگاه داشت. یکی از وسایل مهم پالایش

۱. monism: نگره‌ای که می‌گوید تنها یک گونه واقعیت/حقیقت فرجامین وجود دارد؛ یا: واقعیت/حقیقت عبارت است از یک کل انداموار یگانه و بدون اجزاء مستقل.

2. cosmology

3. species

4. Orphics

موسیقی است. اینجا گرایشهای رازورزانه [= عارفانه]^۱ و علمی به هم پیوند می‌خورند؛ زیرا فیثاغورس به یاری آزمایش فشردن زهی واحد با انگشت، کشف کرد که گام موسیقی عددی است - یعنی فواصل هارمونیک عمده را می‌توان در نسبتهای اعداد صحیح بیان کرد. اگر موسیقی که با روان پیوستگی دارد عددی است، پس سراسر جهان نیز می‌باید به نحوی عددی باشد. پیروان فیثاغورس که این استقراء پرجسارت‌آمیز را پروردند، گویا توده مشخص [= نانتزاعی]^۲ را (که هنوز نشانه وجود انگاشته می‌شد) بر نقطه‌ها حمل می‌کردند، و نقطه‌ها به منزله یگانها هم اعداد را برمی‌ساختند هم حدود خطها و سطح‌ها و حجمها را معین می‌داشتند؛ چندان که اشیاء طبیعی، اگرچه مرکب از شکل‌های هندسی تعین‌پذیرند، به حاصل جمع‌های یگان - نقطه‌ها^۳ مشخص تحویل می‌پذیرند. افزون بر این، جهان را می‌شود به ده جفت ضد تحلیل کرد که نخستین نمونه‌شان حد و نامحدود^۴ است. اینها عناصر عدد نیز هستند: اعداد فرد محدودند، و اعداد زوج نامحدود. جهان هنگامی به هست آمد که یگان به منزله حد، نامحدود را به درون خود کشید و آن را در معرض تعین^۵‌های گوناگون آورد. بیشتر این تصورات احتمالاً پس از فیثاغورس پیدا آمدند؛ ولی خود استاد اهمیت ویژه به عدد ده حمل کرده بود، و دلیلی نیست که قضیه مشهوری را که پیوسته به نام فیثاغورس است از او سلب کنیم. هر چند امکان دارد یکی از پیروانش بوده باشد که این دلالت زیانمند را به تضمن از اصم بودن پایان‌پذیر برون کشید: یعنی اینکه برخی طول‌های طبیعی را، که همگی باید از یگان - نقطه‌ها مرکب باشند، هرگز نمی‌توان بر حسب اعداد صحیح

1. mystical

2. concrete

3. unit-points

4. limit and the unlimited

5. determination

بیان کرد.

کسنوفانس، همروزگارِ دیژزینده‌ترِ فیثاغورس که مانند او از یونیا کوچیده بود، بسیاری از شعرهایش را اختصاص به آن داد تا بر توصیفِ سنتی ایزدان که از هومر الهام می‌گرفت بتازد. او هم به صفتِ نامیرندگیِ ایزدان خرده می‌گرفت هم به شالوده‌انسان‌وارانگاشتنِ آنان: زیرا بنابراین نگره، هر نوعی از جانداران می‌باید ایزدان را به شکلِ خود پندارد، که امری مهمل می‌نمود. کسنوفانس به جایِ ایزدانِ چندگانه، ایزدی یگانه و بی‌جنبش نشانَد که "همه چیز را با اندیشهٔ ذهنش می‌جنباند." همچو تصویری از سرچشمهٔ یزدانی و عقلیِ دگرگونی ممکن است در امپدوکلس و آناکساگوراس تأثیر کرده باشد؛ عقل‌باوری [= راسیونالیسم]^۱ ویرانگرِ او احتمالاً تأثیری عام‌تر نهاد. از تاختنش بر انسان‌وارانگاری که بگذریم، چنین می‌نماید که او با سخنانی از این دست که خورشید هر روز در خطی مستقیم به حرکتش ادامه می‌دهد، ادایِ مبالغه و جزمیتِ نظریه‌هایِ طبیعیِ یونانی را درآورده باشد. اگرچه کسنوفانس در وهلهٔ نخست در بندِ طبیعیات نبود، و دربارهٔ کسبِ شناختِ یقینی آشکارا شک می‌ورزید، باری بدونِ اهمیتِ علمی نیست؛ زیرا او گواهیِ فسیل‌هایِ دریایی را که در خشکی یافته می‌شدند به کارِ اثباتِ این معنا گرفت که زمین می‌بایست زمانی گِل و لای بوده باشد. چنین قولی در این دوره نمودارِ کاربردِ کمیابی است از استنتاجِ عقلانی از مشاهده‌ای که به درستی آزموده و ارزیابی شده است.

تصرفاتِ بیشتر در رهیافتِ میلِتوسی به دستِ هراکلیتوس انجام گرفت که احتمالاً در حدودِ ۵۱۰-۴۸۰ ق م در اِفُسس فعال بود. هراکلیتوس که گذشته از حیثِ اجتماعی به لحاظِ فلسفی نیز فردباور^۲ی

1. rationalism

2. individualist

افراطی بود، در تصور عمومی رخنه انداخت، از این سان که کیهان‌زایی را وانهاد و گفت که وحدت چیزها را می‌باید در ساختار یا آرایش ماهوی‌شان جست نه در ماده‌شان. این ساختار مشترک یا لوگوس^۱ که در ظاهر چیزها پیدا نیست، بیشترین در ماده جنباننده یگانه‌ای که همانا آتش است تجسم می‌یابد. آتش هم موجب بسامانی دگرگونی‌های طبیعی وهم، به میانجی همکنشی متعادل، مسبب پیوند ماهوی اضداد است (هراکلیتوس این تحلیل سنتی تفکیک را اختیار کرد). امر مهم در نزد هراکلیتوس همانا بسامانی مبنای دگرگونی بود؛ ولی مانند شاعران یونانی او نیز حضور همه‌جایی و همه‌گاهی دگرگونی را تأکید می‌کرد (و دگرگونی در نتیجه در معرض تفسیر گزافه‌آمیز آمد)، که آن را ستیزه یا جنگ نام نهاد؛ زیرا بدون واکنش میان اضداد و جرم‌های جهان‌ساز^۲، لوگوس و کیهان یگانه گشته از وجود داشتن بازمی‌ایستادند. فلسفه، بازی نیست: شناخت طبیعیات اخلاقاً لازم است، زیرا آدمی بخشی از محیطش است. روان او که در بی‌آلایشی خود گونه‌ای آتش است، به میانجی احساس حسی و دم‌زدن با لوگوس-سازها^۳ آتشین جهان بیرونی پیوسته است. این مایه امتیاز فهم از ادراک صرف می‌شود.

۴. فیلسوفان الثانی

پرورش این اندیشه‌های بارور را انفجاری فلسفی در آن سوی جهان یونانی گسست. پارمنیدس شعری سرود و ادعا کرد که تنها سخن معنادارمان درباره هر چیزی آن است که «هست». محمول «نیست» لفظاً لغو و بی‌معنا است: نیستی امکان‌ناپذیر و بیان‌ناپذیر و تصورناپذیر است. از آنجا که نیستی در این زمان با مکان/فضای تهی یا خلأ همچند گرفته

1. Logos

2. world-masses

3. Logos-constituents

می‌شد، هیچ جنبشی ممکن نبود؛ ولی پارمنیدس دگرگونی را بر مبانی مابعدالطبیعی و نه طبیعی رد می‌کرد، زیرا هر دگرگونی موضوعش را در نبودن آنچه پیشتر بود گرفتار می‌کند. این خلطِ “هست” [= is] وجودی و “است” [= is] حمله تا زمان افلاطون رفع نشد. پارمنیدس از همین یک مقدمه “آن هست” [= it is] به این نتیجه پیش رفت که واقعیت یا “هستی” [= being]، همگون و بی‌جنبش و جامد و بخش‌ناپذیر است. “از آنجا که یک حدِ دورترین هست، هستی از همه سو محدود است، مانند جرم یک گویِ کروی؛” او هنوز ناچار از کاربرد زبانِ ماده‌باورانه [= ماتریالیست] بود، و اگر در معرض فشارِ بیشتر می‌آمد، بی‌گمان می‌گفت که واقعیت موردِ دعوی او مشخص [و ملموس]^۱ است. ولیکن از آن‌گاه باز زبانی انتزاعی^۲ تر کم‌پرورش یافت که می‌توانست به گونه‌های نو و مختلفِ واقعیتِ فلسفی پایگاهی متفاوت از پایگاهِ واقعیتِ پدیده‌ها اسناد کند. پارمنیدس که اینجا هراکلیتوس را نادیده می‌گیرد، گویا کارش را از این مسئله دیرین آغاز کرده است که وحدتی آغازین چگونه به جهانی کثیر مبدل تواند گشت. تکیه او بر “حد” گویایِ این است که او سازایِ “نامحدود” در دوگانه‌انگاری^۳ فیثاغورسی را بعمد رد می‌کرد. بسیاری کسان می‌اندیشند که پیرو او زنونِ الیائی نیز پارادوکس^۴ های خود را (که نشان می‌دهند مکان مداوم است و از نقطه‌های منفصل ترکیب نیافته است) در ردّ نگره فیثاغورسی درباره ماده به کار آورده است. ضمیمه‌ای غریب و به گفته نویسنده‌اش “فریبده” که در آن پارمنیدس شرح

1. concrete

2. abstract

۳. dualism: نظریه‌ای که می‌گوید واقعیت/حقیقت از دو عنصر یا دو وجه یا دو اصلِ تحویل‌ناپذیر به یکدیگر فراهم آمده است.

4. paradox

مختصری از یک کیهان‌شناسی مبتنی بر نه یک ماده بلکه بر دو ماده می‌دهد، احتمالاً، سوای گونه‌ای واکنش در برابر فلسفه فیثاغورسی، شکهای او را دربارهٔ طرد جهان تجربه آشکار باز می‌تاباند. این بیقین کنایه از آن دارد که چندانگاری گریزی ممکن از معضل او است.

امپدوکلس برای برآمدن با این معضل، چهار "ریشه" یا چهارگونه ماده پایدار افزون بر هوا فرض کرد که وجود مشخصشان را امپدوکلس اکنون به یاری مشاهدات ویژه تأیید کرده بود. به اینها دو فاعل جنباننده، مهر و ستیزه، افزوده شد - یعنی انگیزه‌های کشش و وازنش که هر چند آشکارا انسان‌وارانگارانه‌اند، مشخصاً چنین وصف می‌شدند که "از حیث طول و عرض برابر" با چهار ریشه‌اند. مواد گوناگون طبیعت، سوای خاک و هوا و آتش ناآمیخته، ترکیهایی از ریشه‌هایی که با پرافزوده شدن مهر به هم می‌آمیزند. امپدوکلس ناگزیر بود که مرحله‌ای همدیس^۱ از وجود را پیش بنهد - نه یک منشاء کیهان‌زایانه راستین که ممکن بود متضمن "گردیدن"^۲ ناموجه باشد، بلکه دوره‌ای بازگردنده در یک چرخه^۳، که در آن همه چیز به یاری مهر در توده‌ای همگون^۴ که همچند "کره" هستی پارمنیدس بود به هم می‌آمیزند. فقط ستیزه، به سبب رفتن مبهم به "زرفای فرودین گرداب"، طرد می‌شود. سپس، با ورود تدریجی ستیزه، ریشه‌ها آغاز بر آن می‌گذارند که جدا شوند و به ترکیهائی مختلف بدل یابند، تا سرانجام مهر به نوبهٔ خود طرد می‌شود و ستیزه ریشه‌ها را به صورت توده‌های گسسته از هم جدا می‌کند. جهانها فقط در یکی از دو مرحله میانگین میان سیطره کامل مهر یا ستیزه پدید توانند آمد: جهان ما به مرحله‌ای تعلق دارد که مهر افزایش می‌گیرد. هر مرحله کیهان‌شناختی میانگین مراحل گوناگونی

1. uniform

2. becoming

3. cycle

4. homogeneous

از تکامل جانوری را فرامی آورد و افزون بر انواع کارآمد جهان کنونی ما، مایه پیدایی هیولاها و آفریدگان دوجنسی می شود. احساس حسّی معتبر تواند بود، زیرا معلول ریزشهای مادی برآمده از اشیاء است که به مسامات اندامهای حس راه می یابند: خاک به میانجی سازهای خاکی در بدن ادراک می شود، آتش به میانجی آتش، همچنان که در رؤیت، و جز آن. امپدوکلس همچنین منظومه رازورانه تری به نام "پالایشها"^۱ نوشت که بنابر آن، نفس که در اصل یزدانی است بر اثر ستیزه آلوده می شود و به جهان اضداد می افتد؛ نفس پس از تجسد^۲ های پیاپی می تواند خودش را بهالاید و به قلمرو مهر بازگردد.

آناکساگوراس که مانند امپدوکلس در حدود نیمه سده پنجم ق م فعال بود، همچون او باور داشت که دگرگونی طبیعی که صرفاً عبارت است از فراز هم آمدن و پراکندن گونه های مختلف ماده همواره موجود، متضمن آن نیست که "هست" باید به "نیست" معیوب مبدل گردد. ولی نزد او این گونه های ماده چهار یا شش تا نیستند، بلکه گونه های ماده به هر شماره مواد طبیعی مختلف هستند. اینها در اصل همه در نوعی از واحد^۳ پارمنیدسی به یکدیگر آمیختند؛ سپس ماده جنباننده، که اکنون از آن به نوس (ذهن)^۴ و "لطیفترین و پاکترین اشیاء" تعبیر می شود چرخش و لذا، از راه جدا شدن و باز فراز هم آمدن، کیهان زایی را می آغازید. اشیاء جهان از تکه ها یا ذره هایی به نام "بذر" مرکب شده اند. "بهره ای از هر چیز در هر چیز هست" - احتمالاً بهره ای از هر ماده طبیعی (بجز نوس، که فقط در برخی چیزها هست) در هر بذری. هر بذری دارای خاصه هویدای بهره غالب است. بدین وجه وحدت آغازین در جهان پرورش یافته محفوظ

1. "Purifications"

2. incarnation

3. One

4. Nous (Mind)

می‌ماند، و با این همه دگرگونیهای پیدا را می‌توان به یاری مبادله در نسبت بهره‌ها میان بذره‌های مختلف توضیح داد. آناکساگوراس در ردّ آراء فیثاغورسیان و زنونِ الثائی حجت انگیزخت که ماده تا بیکران بخش پذیر است، اما آشکارا به ناسازگاری این اصل با قول به آنکه ”بهره‌ای از هر چیز در هر چیز هست“ توجه ننمود. به هر روی، نظریه‌اش اگرچه پیچیده و جای جای ناقض خودش است، نمودها را بدون نقض مقدمه الثائیان محفوظ می‌داشت؛ وانگهی، از دشواریهای طرح چرخه‌ای [= سیکلیک] امپدوکلس و از این اشکال پرهیز می‌جست که تشکلی مواد طبیعی از ”ریشه‌ها“ی امپدوکلس هر آینه متضمن گونه‌ای هست شدن می‌نماید.

۵. سوفیست‌ها

پیرامون این زمان بود که سوفیست‌ها^۱، یعنی آموزگاران حرفه‌ای حکمت، جلوه آغازیدند. آنان بر این باور بودند که دستگاه‌های فکری رایج درباره طبیعت و طرد فیلسوفانِ الثائی جهان پدیده‌ها را، یا زیاده فروپيچیده‌اند یا مهمل‌اند یا بر هر دو حال‌اند، و به هر روی به زندگی عملی ربطی نمی‌یابند و هیچ‌گونه گواهی در تأییدشان نیست. پروتاگوراس^۲ و گورگیاس^۳، مهمترین سوفیست‌ها، چنین می‌آموزاندند که شناخت سرشت و قوام جهان از دسترس آدمی بیرون است، و انسان می‌باید چیزها را بر بنیان تجربه فردی خودش ارزیابی کند. با این همه، اکنون توضیح طبیعی بسیار ساده‌تری از جهان و دگرگونیهایش پدید آمد. این توضیح همانا دستگاه اتمیسم بود که شاید در حدود ۴۴۰-۴۳۰ ق م از لئوکیپوس^۴ (که درباره‌اش بسیار کم می‌دانیم) نشأت گرفت و به دست

1. Sophists

2. Protagoras

3. Gorgias

4. Leucippus

دموکریتوس پرورده شد. (البته اتمیسم را سپس اپیکوروس^۱ برگرفت و لوکرتیوس^۲ به ترویجش پرداخت.) اتمیست‌ها کارشان را با انکار این دلالتِ تضمینیِ الثائیان آغازیدند که مکانِ تهی، خلأ، وجود نتواند داشت. نیستی به این لحاظ هست. بعلاوه، مادهٔ جامدِ همگون هست که (همانند هستیِ پارمنیدس) مستمر نیست بلکه در شمارهٔ بی‌نهایتی از اتم‌های بخش‌ناپذیر و نیز نادیدنی گنجد است. پس واقعیت عبارت از اتم‌ها و خلأ است. اتم‌ها از آن‌رو که شتابان به هم برمی‌خورند و از هم برمی‌جهند، همواره در جنبش‌اند؛ به هیچ علتِ استعاری برای جنبش نیاز نیست. اتم‌ها از حیثِ وضع و شکلِ مختلف‌اند و بس؛ گاهی اتم‌های دگرگونه شکل درهم گرفتار می‌آیند تا همبافت [= کمپلس]^۳‌هایی تشکیل دهند. هنگامی یک جهان پدید می‌آید که از قضا برخوردها و برجهش‌ها در گروهی جداگانه از اتم‌ها گردابی را می‌آغازند که سبب می‌شود همبافتهای سنگینِ اتم‌ها به مرکز، و همبافتهای سبکِ اتم‌ها به پیرامون بروند. خودِ انسان همبافتی از اتم‌ها است و روانش از اتم‌های کرویِ جنبنده ساخته شده است. لئوکیپوس نظریهٔ امپدوکلس را در بابِ احساسِ حسی اختیار کرد: اشیاء ریزش‌ها یا "پوسته‌ها"یی از اتم‌ها را بیرون می‌دهند که - گاهی کج گشته در هنگامِ گذار - با اتم‌های اندامِ حسی و سپس با اتم‌های روانِ تماسِ جسمی می‌یابند. چنین برمی‌آید که هیچ کیفیتِ واقعی وجود ندارد: نمودها ثانوی‌اند (ولی نه بنابراین چشم‌پوشیدنی؛ دموکریتوس نظامِ اخلاقیِ پرورده‌ای داشت و جویایِ به‌روزیِ اخلاقی بود)، و در واقعیت تنها اتم‌ها و خلأ هستند. بدین‌سان اتمیسم شرطهای منطقِ الثائی و هدفهای یگانه‌انگاریِ میلئوسی را همگام

1. Epicurus

2. Lucretius

3. complex

برمی‌آورد. اتمیسم که ساختاری یکسره پیشاتجربی^۱ است، با نظریه اتمی معاصر تقریباً هیچ وجه مشترکی ندارد، هر چند خود نظریه اتمی معاصر از احیاء مستقیم اتمیسم دموکریتوسی به دست گاساندی^۲ بالیده است.

از نیمه سده پنجم ق م به بعد، دیگر نظریه‌های گوناگونی بر سرشت التقاطی^۳ پیش نهاده شدند: مثلاً به همت هیپون^۴ و آرخلائوس^۵. کراتولوس فلسفه هراکلیتوسی را به مبالغه کشانید و گفت که همه چیز همه‌گاه در سیلان^۶ است، در حالی که دیوگنس آپولونیائی دستگاه یگانه‌انگاران‌ای به سبک کهن فراآورد که به خلاف متعارف همساز بود و در آن هوا ماده بنیادی است و هوای گرم یزدانی و عاقل است و همه چیز را به سوی بهترین راه می‌نماید. این همان گونه غایت‌انگاری^۷ بود که سقراط می‌خواست؛ اما سقراط طبیعیات را طرد کرد و دل به اخلاقیات و روان بست – روان یا ذهن در نگره هنوز انسان‌وارانگاران^۸ او، فاعل غائی آشکار است. دریغ است که از چندین حیث واکنش سقراط، به یاری سوفیست‌ها و اندیشه‌های رایج انسان‌شناختی و طبی و اجتماعی، نظرپردازی در باب طبیعت را ناگهان بازایستاند؛ ولی سقراط با دلبستگی‌اش به تعاریف، پژوهش ژرف‌تر منطق را آغازید که بدون آن فلسفه را توان پیشرفت واقعی بیشتر نبود.

فیلسوفان پیش از سقراط، که بیشترشان گبرایی چنددانی برای هم‌روزگاران نا‌شناسایشان نداشتند، آشکارا تأثیر بسیاری در جانشینان

1. a priori

2. Gassendi

3. eclectic

4. Hippon

5. Archelaus

6. flux

۷. teleology: نگره‌ای که می‌گوید رویدادها و تحولات به قصد آن‌اند که غایت یا غرض (telos)ی را برآورند و پیش‌آمدنشان به دلیل آن غایت یا غرض است.

فلسفی مشربشان گذاشتند: بیشترین به وجه منفی در افلاطون، ولی به وجه مثبت در ارسطو در کارِ احیاءِ طبیعیات. افزون بر این، اتمیسم از طریق اپیکوروس قرن‌ها باقی ماند، در حالی که رواقی‌گری^۱ به هراکلیتوس سخت وامدار بود. فیلسوفان پیش از سقراط بی‌گفت‌وگو اهمیت تاریخی فراوان در پرورش اندیشه داشتند؛ ولی بحق می‌توان پرسید آیا علم و فلسفه ناقصشان ارزشی جز این دارند که مرحله بدویِ بایسته‌ای در راه به سوی نظرپردازی جدی‌اند؟ کاستیهای پرهیزناپذیر این اندیشه‌گران پرتکاپو چشمگیر ولی آموزنده‌اند: شوقشان به استنتاج، که بیشترین به مشاهده تأیید نمی‌یابد چه رسد به آزمایش؛ پابندی‌شان به توضیحات رازورزانه و استعاری درباره دگرگونی؛ منابع زبانی نابسنده‌شان، که تشکلی مفاهیم انتزاعی را دچار درنگ می‌کرد یا به راه کج می‌کشاند؛ بی‌شوقی‌شان به بازجستنِ مدلولِ شناخت، و منطق ناقص و ابتدائی‌شان. با این همه، فیلسوفان پیش از سقراط هنرهای گرانمایه نیز داشتند؛ و گذشته از کیفیت ستایش‌انگیز پیشرفتِ عقلی تندآهنگ و دستگاه‌مند از طالس تا دموکریتوس، یا جامعیت دستگاه‌هایی مانند دستگاه هراکلیتوس، آنان به شکلی بویژه روشن برخی مسائل فلسفه ماده‌باورانه و محدودیتهای برخی راه‌های حل طراز کهنشان را نشان می‌دهند: بمثل، مسائل راجع به وحدت پیش-انگاشته و کثرت مشهود؛ راجع به گونه‌های نادیده یا ساختاری وحدت؛ راجع به سرچشمه طبیعی دگرگونی؛ راجع به ارزش‌گذاری ادراک حسی، و رابطه متقابل اخلاقیات و طبیعیات. شاید از این باره باشد که بتوان گفت اندیشه فیلسوفان پیش از سقراط افزون بر ارزش تاریخی، دارای ارزش فلسفی است.

(G.S. Kirk)

طالس

طالس [= ثالس]، فیلسوف و دانشمند یونانی (۶۴۰؟-۵۴۶ ق م)، اهل میلِتوس [= مَلَطِیَه] از شهرهای آسیای صغیر بود. طالس یکی از “فرزندگانِ هفتگانه”^۱ ای یونان باستان به شمار می آمد. او را بنیان‌گذارِ هندسه و اخترشناسی و فلسفه یونانی شناخته‌اند. کسوفی را که در ۵۸۵-۴ ق م روی داد پیشگویی کرد. او “سوفوس” (sophos) یا فرزانه‌ای با دلبستگیهای بسیار بود: از جمله رودخانه‌ای را از مسیرش برگرداند و به یونانیان^۲ اصرار می ورزید که در اتحادیه‌ای به هم بپیوندند. کشفیات او در ریاضیات و اخترشناسی، که بعدها درباره‌شان اندکی غلو شده است، از جمله مشتمل بودند بر روشهای اندازه‌گیری، مثلاً اندازه‌گیری بلندی اهرام، و تألیف فهرستی از ستارگان برای کاربرد دریانوردی. احتمال دارد که طالس از مصر دیدن کرده باشد، و برای تخمین کسوف پیشگفته می‌بایست همچنین به مدارک نجومی بابلیان دسترس می داشته است. ما هنوز نمی‌دانیم که وضع و تقریر کیهان‌شناسی نظری‌تر او تا چه اندازه برجسته و دقیق بوده است. او بی‌گمان باور داشت که زمین مسطح به روی آب شناور است و از آب پدید آمده. او در این باب احتمالاً مضمون رایجی را در اساطیر خاور نزدیک و بویژه مصر به کار پرداختنِ نظر خود گرفت. چنانکه ارسطو می‌گوید، ممکن است طالس بر این اندیشه نیز بوده باشد که سرشت ماهوی جهان و اجزایش همچنان آبگونه است. گویا او گفته است که “همه چیز آکنده از ایزدان است.” و مرادش از این سخن آن بوده که روان [= نفس] یا اصل جنیانندگی و جان‌بخشی که به سبب گستره و توانایی‌اش می‌باید یزدانی باشد، در همه چیز ساری

است. حتا سنگ مغناطیس، که ظاهراً بی جان است، جنبش پدید می آورد و از این رو زنده است. طالس به پاس رها کردنِ تشخص و کوشش در توضیح عقلانیِ کل جهان، عنوانِ سنتی اش را به منزله آغازگرِ فلسفه یونانی کسب کرد.

(G.S. Kirk)

آناکسیماندروس

آناکسیماندروس، فیلسوف و اخترشناس (۶۱۰ - ۵۴۷ ق م)، اهلِ میلئوس بود. از جمله دستاوردهای علمیِ آناکسیماندروس ابتکارِ ناماورِ "نقشه جغرافیاییِ زمین" بود. او مانندِ فیثاغورس ماده‌ای یگانه یا اصلیِ نخستین را هست‌کننده جهان نهاد که به دیده او همانا بیکران [= آپایرون] بود. احتمالاً مرادش ماده‌ای با گستره نامعین بود که چون در درونِ جهانِ پرورش یافته وجود نداشت، نمی شد هیچ نامِ دقیقی به آن داد. از بیکران به نحوی هسته‌ای جدا شد که پدیدآورنده آتش و مه تاریک بود. مه در مرکزِ خود منجمد گشت و به صورتِ کره زمین درآمد، در حالی که آتش فراگیرنده منفجر شد و اجسامِ آسمانی را تشکیل داد. این اجسامِ آسمانی چونان چرخهایی آتشین اند که هر کدام از میانِ یک گشادگی در غشای مه نمایان است. شکلِ زمین استوانه‌ای است، و به سببِ فاصله مساوی اش با هر چیزِ دیگر به حالِ ساکن می ماند. دگرگونیِ طبیعی در درونِ جهان به واسطه تعدیها و واکنشهای متقابلِ اضداد مانند گرم و سرد روی می دهد. بسامانی فرجامین از آن رو دست می دهد که "این اضداد به سزای بیدادگری شان، بنابر ارزیابیِ زمان به یکدیگر تاوان و جریمه می دهند."

آناکسیماندروس همراه نگره‌اش دربارهٔ پیدایش کیهان [= کیهان‌زایی]، نظری در باب پیدایش جانوران^۱ دارد. نخستین جانداران، که به گرمایی خورشید در گِل و لجنِ آغازین هست شدند، از درونِ پوسته‌های خاردار بیرون آمدند و به خشکی رسیدند. در آغاز، آدمیان در درونِ گونه‌ای ماهی می‌بالیدند، و گرنه نمی‌توانستند از دورهٔ طولانی بیچارگی‌شان در کودکی جانِ سالم به‌در برند.

(G.S. Kirk)

آناکسیمنس

آناکسیمنس سومین فیلسوفِ مکتبِ میلئوسی، و روزگارِ رونقش در حدود ۵۴۵ ق م بود. وی به تصورِ طالس دربارهٔ یک جهان-سازِ معین به منزلهٔ مادهٔ هست‌کننده برگشت، ولی گفت که این ماده همانا aer (آئر)، یعنی هوا یا مه، است. نخستین بار او توضیحی به دست داد در این باره که چگونه ماده‌ای واحد به جهانی متکثر مبدل تواند گشت. "آئر" برحسبِ درجهٔ فشردگی، نمودش را دگرگون کرد. از راهِ تخلخلِ آتش گردید، و از راهِ تکاثف به آب و خاک دگر گشت. این اندیشهٔ نويِ مهمی بود. کارِ آناکسیمنس به وجهی نامرسومِ روش‌مندانه^۲ بود آنجا که نشانهٔ ویژه‌ای را دلیل می‌آورد بر اینکه چگالی^۳ می‌تواند، مثلاً، دردما تأثیر کند - هنگامی که لبها در بازدم به هم فشرده می‌شود. گویا دلیلِ گزیدنِ آناکسیمنس هوا/مه را به منزلهٔ مادهٔ بنیانی تنها آن نبوده که پیوندِ جَوّیِ آشکار با آتش (در آسمان) و نیز با باران داشته است؛ بلکه همچنین به این دلیل بوده که

1. zoogony

2. methodical

3. density

چنان می نمود هوا/مه در جهان همان کارکردِ نَفَس [= روان] را (که معمولاً به سانِ نَفَس لحاظ می شد) در زندگان انجام می داد، و نَفَس جنباننده و راهنما و یزدانی انگاشته می شد. آناکسیمنس در کیهان شناسی تخیلش کم مایه تر از تخیلِ همروزگارِ سالمندترش آناکسیماندروس بود، و بسا تصویرِ عامیانه جهان را به وجهی که در نزدِ هومر ممثل می شد طول و تفصیل می داد و بس. زمینِ مسطحِ سوار بر هوا بود؛ اجسامِ آسمانی آتشین به رانشِ بادهای پیرامونِ زمین، و نه در زیرِ آن، می جنبیدند. میانِ آنها، اجسامی نادیدنی بودند که خورشیدگرفتگی و ماه گرفتگی را پدید می آوردند.

(G.S. Kirk)

فیثاغورس

فیثاغورس [= پوناگوراس]^۱ در ساموس^۲ زاده شد و روزگارِ رونقش در حدود ۵۳۰ ق م بود. او برایِ فرار از جباریِ پولوکراتس^۳ ساموس را ترک کرد و در کروتون^۴ واقع در جنوبِ ایتالیا نشیمن گزید، جایی که چندگاه نفوذِ سیاسیِ بسیار داشت. آنجا انجمنی فراهم از شاگردانش بنیان نهاد که نیمی دینی بود و نیمی علمی. خودِ استاد چیزی تصنیف نکرد و چون پیروانش دستاوردهایِ خودشان را از سرِ حرمت و ارادت به استاد نسبت می دادند، ارزیابیِ اندیشه هایِ او بویژه دشوار است. برخی ابیاتِ کسنوفانس این نکته را ثابت می کنند که فیثاغورس تناسخِ روان^۵ را باور

1. Pythagoras

2. Samos

3. Polycrates

4. Croton

5. transmigration of the soul

داشت - حتا میان گونه‌های جانوری مختلف، زیرا همه جانداران خویشاوندند. او همچنین به پاس دانش علمی و ریاضی‌اش بلندآوازه بود، و دلیلی ندارد قضیه‌ای را که نام فیثاغورس را بر خورده دارد از او ندانیم. احتمالاً این کشف مهم نیز از او است که گام موسیقی^۱ بنیادی عددی^۲ دارد، یعنی فواصل هارمونیک^۳ عمده گام موسیقی را می‌توان به نسبت‌های نخستین چهار عدد صحیح بیان کرد. این اعداد صحیح روی هم "ده" (Decad، دیکاد) را تشکیل می‌دادند که در محفل فیثاغورس مقدس شمرده می‌شد؛ ولی اینکه آیا فیثاغورس مانند پسینیانش قائل بود که نه همان موسیقی بلکه سراسر جهان به نحوی عددی است و از "حد" و "نامحدود" بر ساخته شده است، یقینی نیست.

(G.S. Kirk)

فیثاغورسیان

فیثاغورسیان^۴ اعضاء انجمنی بودند که فیثاغورس در کروتون، واقع در جنوب ایتالیا، بنیاد نهاد. این انجمن به دو شاخه ریاضی و دینی بخش می‌شد. شاخه دینی بر وفق محرمات [= تابوهای] مبتنی بر تصور فیثاغورس درباره خویشاوندی جانداران و بایستگی پالایش تن و روان می‌زیستند. شاخه نامبردار به "ریاضیدانان"، در عین حال که احتمالاً این تصورات را باطل نمی‌دانستند، آنها را به پرورشهای کشف فیثاغورس بر این معنا که گام موسیقی عددی است می‌پیوستند. چون بر آن بودند که

1. musical scale

2. numerical

3. harmonic intervals

4. Pythagoreans

موسیقی سیطره ویژه‌ای بر روان دارد و روان در سراسر کیهان پخش است، پس تمام جهان ناگزیر به نحوی از عدد برساخته شده است. عناصر عدد، و لذا عناصر جهان، عبارت‌اند از زوج که نامحدود را باز می‌نماید و فرد که باز نمای حد است. جدولی از ده جفت اضداد^۱ بنیانی در درون جهان تنظیم شد که در آن فرد، نرینه، مستقیم، نیک، ساکن، و جز آن زیر “حد” می‌آمدند، و متقابلهای^۲ ایشان زیر “نامحدود”. از بخت بد، در این باب جز گزارش کمابیش مبهم ارسطو که فلسفه فیثاغورسی پیشین و پسین را از هم باز نشناخت، گواهی چندانی در میان نیست. بیشتر این تصورات احتمالاً در زمان پارمنیدس که گویا به دوگانه‌انگاری فیثاغورسی تاخت، حاصل شدند. هم در این زمان (یا چنانکه از یک گواهی باستانی برمی‌آید، در زمانی سپستر)، چنین تصویری حاصل آمد که یگانهای تشکیل دهنده عدد دارای اندازه مکانی^۳ هستند؛ چندان که خطوط، سطوح و جامدات را می‌توان همچون مجموعه‌های یگانها بیان کرد، و اشیاء حقیقتاً [و نه مجازاً] از عدد ساخته شده‌اند. تواند بود که بخشی از کیهان‌زایی فیثاغورسی کمی سپستر پرورش یافته باشد: یگانی آغازین نامحدود را به صورت خلاً “به درون خود کشید”، و به نحوی به یگانهای دیگر بخش شد که نامحدود از هم جدایشان می‌کرد. این یگان - نقطه - اتم‌ها^۴ سپس بالیدند و به صورت خطوط و سطوح و جامدات درآمدند. در مرکز گیتی آتش قرار گرفته است؛ ستارگان، که زمین یکی از آنها است، هر کدام بر حسب سرعت گردش خود صوتی فرامی‌آورند، و این اصوات “هماهنگی سپرها”^۵ را برمی‌سازند که گوش آدمیان از شنیدنشان ناتوان است.

(G.S. Kirk)

1. opposites

2. contraries

3. spatial magnitude

4. unit-point-atoms

5. harmony of the spheres

هراکلیتوس

هراکلیتوس اهلِ اِفُسُس، از شهرهای یونانی آسیای صغیر، و روزگارِ رونقش در حدود ۵۰۰ ق م بود. او که از خانوادهٔ اشرافی بود، از اجتماع کناره‌گزید و با سخنانی بسیار دشوار فهم به اِفُسیان و به آدَمیان به وجهِ عام به سببِ بلاهتشان تاخت. آدَمیان از دریافتنِ لوگوس (Logos) درمی‌مانند. لوگوس عبارت است از گونه‌ای مشخصهٔ ساختاریِ مشترک در همهٔ اشیاءِ طبیعی که تا اندازه‌ای می‌توان آن را با آتش همگوه‌ر شمرد. چیزهای موجود در جهان به اضداد بخش شده‌اند - تحلیلی که آناکسیماندروس نیز آن را به کار بست - و دگرگونی را می‌توان به صورتِ دگرگونی میانِ اضداد بیان کرد. این اضداد که به ظاهر چندگانه و گسسته‌اند، به واقع "یگانه" اند زیرا لوگوس که تضمین‌کنندهٔ تعادل و پیوستگیِ فرجامینِ دگرگونیها در میانِ اضداد است، آنها را "در اتصالی که در هر دو سو گسترده است" به هم می‌پیوندد. بدین سان هراکلیتوس وحدتِ جهان را در ساختار و رفتارِ آن می‌دید نه در ماده‌اش. با این همه، آتشِ مادهٔ آغازین است، و "تبدلات" سه‌سازای کیهانی^۱ بزرگ، یعنی آتش و آب و خاک، به یکدیگر را در مهار و اختیارِ خود دارد. دگرگونی، یا به تعبیرِ هراکلیتوس "ستیزه"^۲، برای اتحادِ مستمرِ اضداد بایسته است: شاید نه دگرگونیِ مداوم در هر چیز (همچنان که افلاطون که بیشتر به فلسفهٔ هراکلیتوسیِ گزاف‌آمیزِ کراتولوس می‌اندیشید بدان قائل بود) بلکه یقینی بودنِ دگرگونیِ فرجامین در میانِ اضداد. فرزانگی همانا درکِ لوگوس است، یعنی جهان چگونه کارکردی دارد؛ زیرا آدمی پاره‌ای از جهان، و خودش در فرمانِ لوگوس است که در روانِ او به منزلهٔ بخش

کنشگر^۱ و آتشین آن وجود دارد. این بخش آتشین که می‌باید آن را از رطوبت پدیدآورده خواب و بیهوشی و رذیلت پاس داشت، با عنصر لوگوس در اشیاء بیرونی تماس می‌یابد و به صورتی می‌تواند حتا پس از مرگ باقی بماند. بدین وجه، هراکلیتوس دستگاه فکری پدید آورد که همسازی اش شگفت‌انگیز بود. این دستگاه انگیزه‌ای راستین برای فلسفه پدید آورد، و نخستین بار گزارشی از شناخت‌شناسی^۲ فراهم کرد. باز نمود مبهم آن، و کشاندن پارمنیدس اندیشه را به جهت دیگر، جلوی تأثیر سزاوار آن را (تا فرآمدن رواقیان) گرفت.

(G.S. Kirk)

التائیان

«التائیان» [یا فیلسوفان التائی]^۳ نامی است که بر پارمنیدس فیلسوف و پیرو او زنون نهاده‌اند. اینان در إلیا^۴ (کوچگاهی یونانی در جنوب ایتالیا) می‌زیستند و استدلال می‌کردند که واقعیت/حقیقت باید یگانه^۵ و دگرگونی‌ناپذیر باشد، و از این رو به تضمن بر آن بودند که جهان محسوس بسیارگانه^۶ جز وهم و پندار نیست. ملیسوس ساموسی را نیز چون که این نگره‌ها را قبول داشت، در شمار التائیان آورده‌اند. ملیسوس (روزگار رونقش: در حدود ۴۴۰ ق م) رأی پارمنیدس را با این حجت اصلاح کرد که هستی کرانمند نیست بلکه بی‌کران و ناجسمانی است. او همچنین بر

1. active

2. epistemology

3. Eleatics

4. Elea

5. single

6. plural sense-world

ابطالِ احساسِ حسی حجتِ صریح آورد: ما بسیارگانگی^۱ را ادراک می‌کنیم^۲، با این همه همچنین ادراک می‌کنیم که چیزها تغییر می‌کنند، و این بنا بر مقدماتِ الثائیان منطقاً ممتنع است؛ بنابراین ادراک^۳ باطل است، و اگر کثیر^۴ هست، می‌باید بر همان گونه واحد^۵ الثائیان باشد. تواند بود که این نتیجه به لئوکیپوس در تصورش از اتمیسم یاری داده باشد. کسنوفانس را نیز به سببِ همانندیِ سطحی میانِ ایزدِ واحد او و هستیِ واحدِ پارمنیدس، در روزگارِ باستان بسا الثائی شمرده‌اند؛ ولی فراگردِ منطقیِ استنتاجِ پارمنیدس چنان از بُن با ردّ و نقضِ کسنوفانس انسان‌وارانگاریِ هومری را فرق دارد که احتمالاً هیچ پیوندِ نزدیکی میانِ این دو اندیشه گر نبود. الثائیان - بویژه سرسلسله‌شان پارمنیدس - در پرورشِ اندیشه فیلسوفانِ پیش از سقراط تأثیری ژرف نهادند. به جای یگانه‌انگاریِ مادیِ میلتوسیای و یگانه‌انگاریِ ساختاریِ هراکلیتوس دستگاه‌هایی نشستند که شماره کثیری از عناصرِ ذاتاً دگرگونی‌ناپذیرا به لحاظ می‌گرفتند، و اکنون می‌بایست با مسئله اعتبارِ احساسِ حسی روبه‌رو شوند.

(G.S. Kirk)

کسنوفانس

کسنوفانس، شاعر و اندیشه‌گر (۴۷۵-۵۷۰ ق م)، اهلِ کولوفون واقع در یونیا بود. در جوانی رخت سفر از یونیا بریست و به گشت وگذار در جهان

1. plurality

2. perceive

3. perception

4. Many

5. One

یونانی، بویژه در سیسیل و غرب، روی نهاد. در طی سفر شعرهایش را که مضامینشان از ترانه‌های بزمی گرفته تا نظرپردازی درباره طبیعیات گسترده بود، می‌خواند. به ایزدان تباه‌منش هومر و براستی به تمام مفهوم انسان‌وارانگاری می‌تاخت. می‌گفت که یک ایزد یکتا هست که "به پیکریا به اندیشه، به هیچ‌رو همانند آدمیان نیست"، بلکه "همه چیز را با اندیشه ذهنش می‌جنباند." مورخان پسین یونانی کسنوفانس را به سبب ماندگی سطحی ایزد یکتای او با هستی پارمنیدس، نخستین فیلسوف الثائی می‌شمردند (بنا به حدس ارسطو، "ایزد یکتا"ی کسنوفانس با جهان همسوا^۱ بود). برخی تصورات کسنوفانس درباره طبیعت نیز جالب‌اند: اجسام آسمانی از ابرهای آتش گرفته پدید آمدند؛ چیزها در اصل همه گل ولای بودند، زیرا فسیل مخلوقات دریایی در خشکی پیدا می‌شوند؛ دریا خواهد خشکید، و سپس این فراگرد وارونه خواهد شد. دیگر نظرهایی کمابیش و همناک کسنوفانس دریاب طبیعت شاید هجاهایی عمدی درباره زیاده‌رویهای جزمیت نحله میلئوسی بودند. کسنوفانس هر آینه این قول سودبخش را بیان کرد که یقین فلسفی قطعی از دسترس انسانها بیرون است - "تمود همه چیز را فرا گرفته است."

(G.S. Kirk)

پارمنیدس

پارمنیدس، فیلسوف برجسته مکتب الثائی، در حدود ۵۱۵ ق م زاده شد. او منظومه‌ای فلسفی مشتمل بر یک درآمد و دو بخش پرداخت که

1. coextensive

پاره‌های بسیاری از آن بازمانده‌اند. “درآمد” دیدار پارمنیدس را با ایزدبانویی وصف می‌کند. ایزدبانو حقیقت را هویدا می‌کند که رئوس آن در بخش یکم منظومه آمده است؛ از دو راه ممکن پژوهش، یعنی آن هست^۱ و آن نیست^۲، تنها راه نخستین پذیرفتنی و معقول است – “زیرا تو نه می‌توانستی آنچه را که نیست بشناسی (زیرا این ناممکن است) و نه می‌توانستی آن را بیان کنی.” بدین سان، پارمنیدس “تِیست” وجودی^۳ را مفهومی صناعی [و نه طبیعی] می‌داندست، ولی ناتوانی اش در بازشناختن “هست” (is) وجودی^۴ از “است” (is) حملی^۵ او را به این گمراهی کشاند که امکان حمل سلبی^۶ را انکار کند. این گویا مستلزم آن بود که در جهان واقعی، تمایز و اختلافی وجود نتواند داشت (زیرا اگر بتوان الف را از ب بازشناخت پس الف ب نیست، و این بنا بر منطق پارمنیدس ناممکن بود). بدین وجه واقعیت، یعنی “آنچه هست”، ناگزیر یگانه، همگون، بخش‌ناپذیر، جاویدان، و بی جنبش است. خود هستی/هست^۷ از لحاظ مکانی کرانمند است، “مانند جرم یک کره کامل”. برخی برهانهایی پارمنیدس در ردّ نیستی/نیست^۸ شاید بویژه متوجه به دوگانه‌انگاری فیثاغورسی بودند. ولی او خودش در دومین بخش ناقص منظومه اش که آشکارا سخن از “گمانهای آدمیان میرنده” می‌گفت و “فریفتگار” بود، شرحی مجمل از کیهان‌زایی به دست داد که در آن جهان از دو جوهر^۹ یا

1. It is

2. It is not

3. existential “is not”

4. existential “is”

5. predicative “is”

6. negative predication

۷. being. این واژه هم به معنای “هستی” (= وجود) و هم به معنای “هست” (= موجود) است. پارمنیدس از قرار معلوم از یک واژه هر دو معنا را می‌خواسته است. گفتنی است که واژه “هست” در فارسی مفید هر دو معنا است، چنانکه مولوی در دیوان کبیر گوید: اندک اندک زین جهان هست و نیست/نیستان رفتند و هستان می‌رسند.

8. not-being

9. substance

“صورت”^۱ متضاد، یعنی آتش و شب، ترکیب یافته بود. آنچه آشکارا گزارشی نیک^۲ پرداخته بود، توضیحاتی درباره اندیشه و شناخت، و اخترشناسی در برداشت. اندیشه و شناخت با افزونی یک عنصر متضاد، گرم یا سرد، در اندامها پدید می آیند؛ و اخترشناسی پارمنیدس وجوه مشترکی با اخترشناسی آناکسیماندروس داشت. مقصود این “راه نمود”^۳ مبهم است. شاید پارمنیدس بر آن بود که تصور راستین او از هستی/هست برای زندگی عملی و مردم متعارف زیاده سخت گیرانه است، و می خواست نشان بدهد که جهان ظاهر را می توان بر بنیان یک جفت ضد محسوس ظاهر توضیح داد بدون آنکه همچو “اصول واقعیت”ی مانند حد و نامحدود فیثاغورسیان را پیش کشید.

(G.S. Kirk)

زنون الثانی

زنون الثانی پیرو پارمنیدس، و روزگار رونقش در حدود ۴۵۰ ق م بود. او کتابی در دفاع از هستی واحد و بی جنبش پارمنیدس نوشت و در آن بازنمود که کثرت و جنبش مستلزم پیامدهای منطقاً متناقض اند. پاره نوشته ۳ برهانی نمونه در رد کثرت به دست می دهد. “(الف) اگر کثیر وجود داشته باشد، می باید به همان کثرتی که وجود دارد وجود داشته باشد و نه بیشتر نه کمتر. اما اگر کثیر به کثرتی که هست وجود داشته باشد، می باید محدود باشد. (ب) اگر کثیر وجود داشته باشد، چیزهای موجود بی نهایت اند؛ زیرا همیشه چیزهای دیگری میان چیزهایی که

1. form

2. Way of Seeming

وجود دارند هستند، و باز چیزهای دیگری میان آنها. و بدین سان چیزهایی که وجود دارند بی نهایت اند. “زنون در ردّ جنبش، چهار برهان بهم پیوسته می آورد: ورزشگاه، آخیلس و سنگ پشت، تیر پزان، و ردیفهای جنبنده. زنون در نخستین، بمثل، حجت می انگیزد که طی کردن ورزشگاه ممکن نیست؛ زیرا نخست می باید به نیمه راه محوطه برسید، و پیش از آن به چهاریک راه، و بر همین سان تا بیکران. بدین وجه، فاصله بی نهایت است. چنین برهانهایی که زنون در ردّ جنبش می آورد فرض می کردند که مکان را می توان به پاره هایی بخش کرد که با پاره های زمان همبسته توانند بود. فیثاغورسیان بر این باور بودند که چیزها از یگانهای ناپیوسته ترکیب شده اند، و دانشوران بسیاری می اندیشند که زنون خاصه به گونه کثرت مراد آنان می تاخت. با این همه، چنان می نمود که برهانهای وی در ردّ دیگر دستگاه های چندگانه انگار [= کثرت انگار]، به طور عام، معتبرند.

بسیاری شان مغالطه آمیزند، زیرا زنون به این نکته توجه نکرد که مجموع یک تصاعد هندسی نامتناهی متناهی است آن گاه که قدر نسبت کمتر از ۱ باشد.

(G.S. Kirk)

امپدوکلس

امپدوکلس اهل آکراگاس در سیسیل، و روزگار رونقش در حدود ۴۵۰ ق م بود. او پزشک و همچنین دموکراتی پرشور بود؛ ادعاهای رازورزانه اش (مثلاً: وی از ایزدان است، و پیش از آن “پسر، دختر، بوته، پرنده، و ماهی

دریا بوده است) سبب شد که افسانه‌های گزافه‌آمیزی درباره‌اش بیافند. برای آنکه معضل پارمنیدس را در باب هستی بگشاید، در منظومه‌اش به نام “درباره طبیعت”^۱ مدعی شد که هست شدن^۲ و نیست شدن^۳ ظاهر از آمیختگی و جدایی “ریشه‌ها” یا عناصر جاویدان - یعنی آتش و آب و خاک و هوا - فرامی آیند (که جسمانیته‌شان را امپدوکلس به یاری مشاهده محقق می‌داشت). دو فاعل جنباننده ویژه، یعنی مهر^۴ و ستیزه^۵، که همچنین دارای اندازه و حجم‌اند، پدیدآورنده کشش و واژنش ریشه‌هایند. چیزی همچند “سپهر” هسته‌های پارمنیدس هنگامی فرآمد که مهر در ریشه‌ها نفوذ کرد و آنها را به هم آمیخت؛ آنگاه ستیزه کم‌کم به سپهر (که چونان ایزدی وصف می‌شد) درآمد و برای آنکه عرض وجود کند کثرت را پدید آورد. بدین سان حواس، اگر درست به کار برده شوند، ضرورت فریبده نیستند؛ به واقع، علت احساس حس عبارت است از ریزشهای طبیعی که از اشیاء بیرون می‌آیند و به منافذی در اندامهای حسی راه می‌یابند و آنجا به ریشه‌های متناظرشان برمی‌خورند؛ بدین وجه آتش به کار اندازنده آتش درون چشم یا بینایی است. امپدوکلس از بحث هست شدن ظاهر در آراء سنتی درباره کیهان‌زایی این‌گونه پرهیز جست که ورود ستیزه به درون سپهر را یک مرحله از چهار مرحله چرخه کیهانی^۶ بی‌پایان نهاد: این چهار مرحله عبارت‌اند از چیرگی مهر، ورود و افزایش تدریجی ستیزه، چیرگی ستیزه، ورود مهر. جهان ما به دومین مرحله این مراحل تعلق دارد. دو مرحله تکاملی متناظر با مراحل گذار وجود دارند: هنگامی که مهر چیره است، نخست اندامهای

1. “On Nature”

2. coming-to-be

3. perishing

4. Love

5. Strife

6. effluences

7. cosmic cycle

از هم گسیخته، سپس موجوداتِ عجیب‌الخلقه؛ هنگامی که ستیزه فزونی می‌گیرد، نخست "صورت‌های تمام سرشته"، سپس جهانِ ما. امپدوکلس در دومین منظومه‌اش به نام "پالایشها"^۱ به توصیفِ یک چرخه شخصی و دربردارنده بی‌گناهی^۲، آلودگی به گناه^۳، فروافتادن^۴، پالایش^۵، و برکشیدگی به پایه ایزدی^۶ پرداخت. همانندیهایی لفظی که میان منظومه "پالایشها" و منظومه "دریاره طبیعت" می‌بینیم، حکایت از آن دارند که این چرخه تا اندازه‌ای با چرخه کیهانی متناظر بود. آلودگی به گناه پدیدآورنده خونریزی و ستیزه است، و به تجسدهای پیاپی از آن‌گونه که فیثاغورسیان و اورفوسیای نیز پیش چشم داشتند راه می‌برد.

(G.S. Kirk)

آناکساگوراس

آناکساگوراس اهلِ کلزومِنای^۷ در آسیای صغیر، و روزگارِ رونقش در حدود ۴۵۰ ق م بود. هنگامی که در آتن کار می‌کرد، تا اندازه‌ای به سبب دوستی‌اش با پریکلس، به اتهام بیدینی تحت پیگرد قرار گرفت (چون می‌گفت خورشید تکه سنگی تفته است). کتابش به نام دریاره طبیعت^۸ گویا پس از دریاره طبیعتِ امپدوکلس نوشته شده است و می‌کوشد به شیوه‌ای دیگر بر معضلِ الثائیان غلبه کند. در آغاز همه موادِ طبیعی (نه صرفاً شماری محدود از موادِ بنیانی مانند ریشه‌های امپدوکلس) به هم

1. "Purifications"

2. innocence

3. pollution

4. fall

5. purification

6. deification

7. Clazomenae

8. *On Nature*

در آمیختند؛ سپس نوس (ذهن)، "آن لطیفترین و نابترین همه چیزها"، چرخشی را آغازید که اجزاء سنگین تر را به یاری کنش گردابی به مرکز آورد تا زمین را تشکیل دهد، و اجزاء سبکتر را به پیرامون برد. این یک کیهان‌زایی ناچرخه‌ای^۱ سنتی بود؛ پدید آمدن کیهان کثیر ویرانگر و حدت آغازین نبود، چه هنوز "پاره‌ای از همه چیز در همه چیز، بجز نوس، وجود دارد". همچنان که در نزد امپدوکلس، هست شدن ظاهر پدید آورده آمیختگی است. اشیاء از "بذرها" بر ساخته شده‌اند؛ شاید این سخن معنایش آن بود که سازها بر سرشت کلّ اند. هر بذر دربرگیرنده پاره‌ای از هر ماده طبیعی است، از جمله اضداد مادی و عمدۀ جرمهای جهان‌ساز، ولی نمود آن ماده‌ای را دارد که پاره‌اش غالب است. دگرگونیها، مثلاً در تغذیه، گویا معلول تبادل پاره‌ها است تا غلبه را در بذرهاي مختلف تغییر دهد. آناکساگوراس پای می‌فشرد که ماده را می‌توان نظراً تا بیکران بخش کرد، و برآستی "هم بزرگ است و هم کوچک". و این همان قولی است که زنون الثائی انکار کرده بود. او نکوشید این رأی را با تصور غلبه یک ماده در هر بذر آشتی دهد. آناکساگوراس در بیشتر جزئیات دیگر کیهان‌شناسی و شناخت‌شناسی محافظه‌کارتر بود و بسا نگره‌های میلئوسی را احیا می‌کرد.

(F.S. Kirk)

لئوکیپوس

لئوکیپوس احتمالاً اهل آبدرا^۲ بود که در حدود میانه سده پنجم قم

1. non-cyclical

2. Abdera

می‌زیست. او نخستین کسی بود که به وضع و تقریر نظریهٔ اتمی پرداخت، ولی سیمایش در سایهٔ ناشناختگی فرو رفته است. دربارهٔ شخص او آگاهی چندانی نداریم و از کار او تنها یک جمله بازمانده است که در اصالت آن هم شک هست. دیرین‌ترین مراجع ما معمولاً لئوکپوس را در پیوند با دموکریټوس نام می‌برند؛ از این رو تعیین کردنش هیچ امکان ندارد که سهم اصیل هر کدام چه بود. باری، باوری عقلانی است که لئوکپوس بر سنت فیلسوف- دانشمندان^۱ میلټوسی در روزگار پیش از سقراط می‌رفت، ولی مقصود نظریهٔ او آن بود که به انتقادهای فیلسوفانِ الثائی، که احتمالاً با آنان آشنایی شخصی داشت، توجه نماید؛ بویژه، مقصود آموزهٔ خلأ همانا پاسخ گفتن به دشواریهای الثائیان دربارهٔ مفهوم نیستی بود، چندان که می‌شود گفت آن که نیست (خلأ)، هست (خلائی هست). در تاریخ اندیشه، اهمیتِ مسلم لئوکپوس در این است که نخستین بار گزارشی یکسره ماشین‌وارانگارانه^۲ از جهان پیش نهاد که به مفهوم غرض یا اصولِ غایت‌انگارانه^۳ دیگر رجوع نمی‌کرد، و از خاصه‌های مادهِ آنهایی را به منزلهٔ خاصه‌های بنیانی برگزید که مشمولِ علمِ کمی قرار توانند گرفت.

(J.O. Urmson)

دموکریټوس

دموکریټوس در سدهٔ پنجمِ ق م می‌زیست. او اهلِ آبدرا بود، شهری که

1. philosopher-scientists

2. mechanistic

3. teleological

احتمالاً زادگاه لئوکیپوس نیز بود. نام دموکریتوس به منزله بنیان‌گذار نظریه اتمی به نام لئوکیپوس پیوسته است. احتمال دارد که نخست لئوکیپوس نظریه اتمی را پیش نهاد و سپس دموکریتوس آن را پرداخت و گسترش داد. درباره زندگانی او آگاهی‌های بسیار داریم که بیشترش نامحتمل است. بمثل، می‌گویند که مغان آموزگارش بودند، و یا آنکه خودش را نابینا کرد تا از مایه‌های انحراف حس وارهد. ولیکن چنین می‌نماید که او پدر و مادری توانگر داشت و در جوانی بسیار سفر کرد و از جمله به گشت و گذار در مصر و خاور دور رفت، و بدین‌سان خود را به فقر کشانید. در بازگشت به میهن، با نوشتن مصنفات دانشورانه پرآوازه گشت. نوشته‌های او نه همان نظریه عمومی اتمی و کیهان‌شناسی بلکه همچنین ادراک حسی، زیست‌شناسی (بیولوژی)، موسیقی و بسیاری موضوعهای دیگر را در بر می‌گرفتند. برخی نوشته‌هایش، مانند کوشش‌هایش در توضیح دادن رنگ برحسب نظریه اتمی، گویا برپایه آزمایش استوار بوده‌اند. او همچنین دستگاهی اخلاقی پرورد که ماهیتاً همان است که سپس اپیکوروس به آن قائل بود. هدف، خوشبختی است و خوشبختی بیشترین در وارسنگی از بیم و نگرانی است. آسایش روانی مهم‌تر از خوشی‌های حسی است زیرا خوشی‌های حسی گذرنده‌اند و بسا که به رنج می‌کشند. اگرچه آسایش ارزشمند است و بس، خردمندی اهمیت بسیار دارد، چه تنها به یاری خردمندی می‌توان دانست که جست‌وجوی لذتها شایسته است و چگونه می‌شود بر آنها دست یابیم. از دموکریتوس آنچه بازمانده است مصنفات کامل نیست بلکه پاره‌نوشته‌های فراوانی است که بیشترشان آشکارا از ذهنی پرتوان و باریک‌اندیش نشان دارند.

سوفیست‌ها

در یونان باستان آموزش و پرورش سنتی مشتمل بود بر موسیقی (شعر، درام، و به‌طور کلی موضوعهایی که نه ایزدبانوی نامبردار به «موز»^۱ = موسا^۱ها بر آنها سرپرستی داشتند) و ورزش. در اوضاع اجتماعی پیچیده‌تر سده پنجم قم نیاز به آموزشی فراتر آشکار گشت. سوفیست‌ها^۲ کسانی بودند که این آموزش عالی را ارائه می‌کردند؛ ایشان مدرسانی سیار بودند که شهر به شهر می‌گشتند و در ازاء ستاندن مزد از متعلمانشان درس می‌گفتند و درسهایشان بیشترین دربارۀ خطابه^۳ = رتوریک^۳ و هنر پیشرفت و کامیابی در کار و بار زندگانی بود. بدین‌سان واژه sophist در اصل به هیچ‌و تعبیری خواردارنده نبود – چیزی مانند «مدرس»^۴ = پروفیسور^۴ معنی می‌داد – و سوفیست بویژه دلمشغول فلسفه نبود؛ هرآینه یکسره خطا است که بیندیشیم سوفیست‌ها گونه‌ای مکتب فلسفی را تشکیل دادند. برخی سوفیست‌ها، چون پروتاگوراس، براستی فیلسوفانی بسیار درخشان و پرنفوذ بودند، اما دیگران خودشان را تقریباً سراسر به خطابه منحصر می‌کردند. براییِ مراکزِ همیشگی آموزش عالی همچون مکتبهای افلاطون، ارسطو، و ایسوکراتس^۴ (که همه‌شان به دیده عامۀ مردم سوفیست بودند) به ناپدیدشدن سوفیست‌ها در میانه سده چهارم قم راه نمود.

تحقیری که اکنون به واژه «سوفیست» متصل است پدیدآورده تبلیغهای ماهرانه‌ای است که افلاطون و ارسطو برضد سوفیست‌ها می‌ورزیدند. اتهام بنیانی ایشان این بود که سوفیست‌ها وامی‌نمودند که

1. Muse(Mousa)

2 Sophists

3. rhetoric

4. Isocrates

دانش می‌آموزانند در حالی که آنان هنر پیشرفت و کامیابی در کاروبارِ زندگانی را می‌آموزانند که ارزشهای برتر را فرو می‌نهد. در زمره سوفیست‌ها ناماورترینشان این کسان‌اند: پروتاگوراس، گورگیاس، پرودیکوس^۱، هیپپاس^۲، آنتیفون^۳، تراسوماخوس^۴، لوکافرون^۵، و ایسوکراتس.

(J.O. Urmson)

پروتاگوراس

پروتاگوراس آبدرائی به حیث فلسفی یکی از برجسته‌ترین سوفیست‌ها، روزگارِ رونقش در حدود ۴۴۰-۴۵۰ ق م بود. او به پاس تعلیم "آرته" (arete)، یعنی فضیلتِ عملی یا کارآییِ سیاسی یا مهارت در صناعتِ خطابه [= رتوریک]، بلندآوازه بود. در شهرهای مختلف کار می‌کرد. و برای آموزگاریِ مزد می‌گرفت. کتابهایی چند دربارهٔ منطق، منشاء فرهنگ، و رفتارِ آدمی به او نسبت می‌دادند. پروتاگوراس بر جزمی‌اندیشیِ دین و فلسفهٔ روزگارش می‌تاخت. دربارهٔ ایزدان می‌گفت: "ما توانِ شناختنِ آن نیست که آیا ایزدان وجود دارند یا نه، و چه صورتی دارند؛ زیرا چیزهای بسیاری هستند که جلویِ شناخت را می‌گیرند - هم غموضِ موضوع هم کوتاهیِ عمر انسان." گزاره‌های متناقضی را می‌توان دربارهٔ هر موضوعی داد، و هر کدامشان بر حسبِ اوضاع و احوالِ راست تواند بود؛ هیچ حقیقتِ مطلقِ یگانه‌ای نیست که آدمی کشفش کند، زیرا

1. Prodicus

2. Hippias

3. Antiphon

4. Thrasy machus

5. Lycaphron

طبیعتِ خودِ انسان با هر حکمی که می‌دهد پیوندِ نزدیک دارد. این احتمالاً مدلولِ گفته‌ی مشهورِ پروتاگوراس است که "انسانِ مقیاس همه چیزها است، مقیاس وجود چیزهایی که هستند و عدم چیزهایی که نیستند." این سخن گویا بویژه در ردِّ افراط‌گرایی فیلسوفانِ الثائی در باب هستی‌شناسی^۱ گفته شده است که گورگیاس، هم‌روزگارِ پروتاگوراس، نیز آن را در معرض بازجستِ انتقادی آورد.

(G.S. Kirk)

کراتولوس

کراتولوس^۲ آتنیِ سوفیستی بود که در حدود ۴۱۰ ق م می‌زیست. او صورتی افراطی از فلسفه‌ی هراکلیتوسی^۳ را پرورد و به قولِ ارسطو در افلاطونِ جوان تأثیرِ این اندیشه را نهاد که شناختِ جهانِ طبیعی بی‌ثبات شدنی نیست. در هم‌پرسه [= دیالوگ]ِ افلاطون به نام کراتولوس، وی مدافعِ درستیِ طبیعیِ نامها نموده می‌شود. درستیِ طبیعیِ نامها تحولِ نگره‌ی هراکلیتوس بر این معنا بود که ماهیتِ یک چیز چه بسا در نامش آشکار می‌شود. ارسطو می‌گفت که کراتولوس در گفتنِ اینکه "شما در یک رودخانه حتا یک بار هم نمی‌توانید پا بگذارید"، از هراکلیتوس نیز درگذشت؛ و سرانجام از سخن گفتنِ پرهیز جست و به اشاره کردن بس می‌کرد. گویا کراتولوس شخصی گزافه‌کار و قدری بی‌تمیز می‌بوده و ناگزیر در آشتی دادنِ غلوهایش درباره‌ی باورهایِ هراکلیتوس به ناپایداریِ فرجامینِ اشیاء و دلالتِ برخی نامها به مشکل برخورده است. برخی

1. ontology

2. Cratylus

3. Heracliteanism

گفته‌های افلاطون به کنایه می‌رسانند که تفسیر او بر هراکلیتوس همچون کسی که دگرگونیِ دایم و کلی در عالم طبیعت را فرض کرده است، بیشتر از روایتِ گزافه‌آمیز کراتولوس نشأت گرفت.

(G.S. Kirk)

سقراط

سقراط [= سوکراتس]^۱ (۳۹۹-۴۶۹ ق م)، فیلسوفِ بزرگوارِ یونانی، در آتن زاده شد، همان‌جا زیست، و همان‌جا جان باخت. وی هیچ نوشته‌ای از خود بازنگذاشت، و احتمال داد که هرگز هیچ نوشته‌ای تحریر نکرد. آگاهی ما از سقراط از چهارمنبع می‌آید: آریستوفانس^۲، کسنوفون^۳ و افلاطون، که زندگیشان با زندگی او هم‌پوشانی داشتند، و ارسطو، که احتمالاً نزدیک به سیزده سال پس از سالی زاده شد که در آن، به گفته افلاطون، سقراط به تهمتِ "تباه ساختن اخلاقِ جوانان و باور نداشتن به ایزدانِ شهر" محاکمه و به مرگ سپرده شد.

(۱) تنها سخنی که این نویسندگان به اشتراک می‌گویند آن است که فیلسوفی به نام سقراط بود. فراتر از این، تصویری که آریستوفانس در نمایشنامهٔ *گمیکِ ابرها*^۴ از سقراط نقش بسته است باید یکسره با چشم ناباوری نگریست؛ زیرا این تصویر دربردارندهٔ هیچ چیزی که با وصفِ سه نویسندهٔ دیگر بسازد نیست و هیچ چیز فردی یا نامتعارف ندارد؛ بلکه، به خلاف، به سانِ تصورِ عامیانه از سوفیستی جلوه‌گر می‌شود که نام

1. Socrates

2. Aristophanes

3. Xenophon

4. *The Clouds*

”سقراط“ بر او نهاده‌اند و نقابی بارخساره آشکار سقراط واقعی به او داده شده است.

(۲) کسنوفون برای ما یادماندنی‌ها^۱ [یا یادبودهایی از سقراط^۲] را باز نهاد، و این تصنیفی است در حدود ۱۸۰ صفحه و بیشترین مشتمل بر همپرسه‌های فرح‌بخش کوتاه میان سقراط و آدمهای گوناگون دیگر که کسنوفون می‌گوید در برخی از آنها حاضر بود؛ دفاع سقراط^۳ گزارش کوتاهی از محاکمه سقراط است که کسنوفون برخلاف همپرسه‌های پیشگفته، دعوی حضور در آن را ندارد؛ در اوپونومیکوس^۴، سقراط درباره تدبیر منزل بحث می‌کند؛ و مهمانی^۵ نقش‌کننده بزمی است که سقراط در آن حاضر است. اگرچه کسنوفون در برخی مصنفاتش مورخی جدی است، کاملاً روشن است که نوشته‌هایش در باب سقراط خیال‌پردازی‌هایی‌اند که داستان‌گو می‌خواهد به یاری شگرد این سخن که ”من آنجا بودم“، آنها را راست بنمایاند. گزارشهای کسنوفون را می‌باید تا جایی که با کارهای افلاطون و ارسطو سازگار درمی‌آیند باور کرد.

(۳) ارسطو در مابعدالطبیعه [= متافیزیک] محتملترین گزارشی را که ما از اندیشه سقراط داریم به دست می‌دهد: ”سقراط دل به برمنشی مشغول می‌داشت، و در پیوند با آن نخستین کسی بود که مسئله تعریف کلی^۶ را پیش کشید.... طبیعی بود که سقراط جوای ماهیت^۷ باشد، زیرا او در پی استدلال از راه قیاس صوری^۸ بود، و چپستی یک چیز، سرآغاز قیاس صوری است.... دو چیز را می‌توان بحق به سقراط نسبت داد:

1. *Memorabilia*2. *Memories of Socrates*3. *Apology of Socrates*4. *Oeconomicus*5. *Symposium*

6. universal definition

7. essence

8. syllogism

برهانهای استقرایی^۱ و تعریف کلی، که هر دو با سرآغاز علم^۲ سروکار دارند؛ ولی سقراط وجودی جداگانه برای 'کلی' یا تعاریف ننهاد. "همه این نکته‌ها را، بجز واپسینشان - که نزدیک به پایان مقاله برمی‌رسیم - افلاطون تأیید می‌کند و کسنوفون نقض نمی‌کند، و از این رو بهتر است آنها را بپذیریم.

(۴) نقشی که افلاطون از سقراط می‌کشد، سرشارتر و گیراتر از همه است. در همه همپرسه‌های آغازین و میانی افلاطون، سقراط سخنگوی عمده است. آنجا گفت‌وگویش درباره طبع فضیلت^۳ و فضیلت‌های خاص است، و براین نگره می‌گراید که فضیلت، دانایی^۴ است و رذیلت^۵، نادانی^۶ است. او فضیلتی خاص را نمونه می‌آورد و از راه دادن تعریف عام آن می‌کوشد تا ماهیتش را بیابد. او برهان‌های قیاسی^۷ می‌آورد، یعنی برهان‌هایی که در آنها هرگاه دو مقدمه^۸ به هم فراز آیند، گزاره^۹ نوبی را که همان نتیجه^{۱۰} است لازم می‌آورند. و بسا او یکی از مقدمات را با برهان استقرایی از موارد همسان توصیه می‌کند. گزارش افلاطون از این باره‌ها با گزارش ارسطو بخوبی سازوار درمی‌آید.

ولی ارسطو ما را برای این بوده غریب آماده نمی‌سازد که سقراط افلاطونی استقرایی^{۱۱}ها و قیاس‌های صوری‌اش را نه بر اثبات تعاریف پیش‌نهاد فضیلت‌ها که در ردشان به کار می‌گیرد. گفت‌وگوی او شکلی پیش‌کشیدن پرسش‌هایی از پاسخگویی واحد به خود می‌گیرد. نخستین

1. inductive

2. science

3. virtue

4. knowledge

5. vice

6. ignorance

7. syllogistic

8. premise

۹. proposition، یا قضیه. گزاره در منطق جمله‌ای است که در آن امری به ایجاب یا به سلب بیان می‌شود و از حیث معنا راست یا دروغ است.

10. conclusion

11. induction

پرسش، از آنجا که درخواستِ تعریف است، پاسخهای آری و نه را روا نمی‌دارد و جای شک دارد. ولی پرسشهایِ پاینده پاسخ آری یا نه را طلب می‌کنند. سقراط پس از آنکه بدین شیوه چند پاسخ بظاهر گسیخته به دست آورد، به قول ارسطو به استدلال قیاسی درباره‌شان می‌پردازد، و نشان می‌دهد که آنها پاسخ پاسخگویی را به نخستین پرسش رد می‌کنند. سپس از پاسخگو می‌خواهد که پاسخ دیگری به نخستین پرسش بیاورد، و به همان شیوه به این پاسخ می‌پردازد. مقصود از این شیوه مبرهن‌داشتن آن است که پاسخ‌دهنده با خودش در تناقض می‌آید، و آنچه را که می‌اندیشید می‌داند نمی‌داند. ولیکن سقراط دعوی دارِ این نیست که خودش مطلب را فهم می‌کند. به عکس، منکر هرگونه شناختِ آن است. او حتماً انکار می‌کند که می‌خواسته است حکمِ نادانی در حق پاسخگویی بدهد. “من هرگز آموزگارِ کسی نبودم.” می‌گوید که پرسشهایش ممکن بود، با وجود آنچه او پیشاپیش می‌دانست، به جای ابطالِ پاسخ داده شده، به مسجل داشتنِ آن راه ببرد. ولی باورداشتنِ این انکار دوم محال است. از این رو قربانیانش او را “حیله‌گر” می‌خوانند، زیرا چنین فرامی‌نماید که کمتر از آنان می‌داند در حالی که برآستی بیشتر می‌داند. واژه یونانی برای “حیله‌گری” *eironia* است؛ و اینْ خاستگاه مفهوم *eironia* [و به انگلیسی: *irony*] است به منزله ابلاغ گزاره‌ای به میانجیِ واژه‌هایی که لفظاً معنایِ متناقض را می‌رسانند.^۱

چیزِ ناخوشایندی در این شیوه گفتار هست؛ و افلاطون چنین

۱. همچنان که نویسنده می‌گوید، شیوه سقراط در مباحثه، به کاربردنِ “آیرونی” است. به سخنِ نویسنده می‌توان افزود که “آیرونی” یا “آیرونیای سقراطی” (به انگلیسی: *Socratic irony*) به وجه کلی عبارت است از فرامودن به نادانی و میلِ آموختن از کسی، بر آهنگِ آنکه بطلانِ پنداشته‌ای او را به یاری پرسشهایِ ماهرانه آشکار سازند.

جلوه‌اش می‌دهد که برخی کسان را وامی‌داشت تا سقراط را محکوم کنند. او شخصیت فوق‌العاده سقراط را در بردارنده بعضی خصلتهای مشکوک دیگر بازمی‌نماید، اما بی‌گمان در القای این احساس در ما کامیاب است که منش سقراط اعجاب‌انگیز، و برخوردار از ارجی بی‌همتا بود. در همپرسه مهمانی^۱، نخست سقراط را به سان اندیشه‌گری ژرف که بیرون در خانه میزبان در تأمل گرفتار آمده است به ما می‌نماید، سپس همچون عاشق دروغی که نشیمن پهلویی دلرباترین جوانان را به آسانی به دست می‌آورد، سپس بازپرس نرمخوی میزبانش، سپس چنان فیلسوفی که عشق دنیایی را به صورت کیش زیبایی تعالی می‌بخشد، و سپس به منزله موضوع ستایشی متهورانه از سوی آلکیبیادس^۲. آلکیبیادس او را تندیس زشت سیلنوس^۳ می‌نامد که از هم می‌گشاید تا زیبایی‌های نهفته درون را جلوه‌گر سازد. او اعتراف می‌کند که پافشارانه به وسوسه کردن سقراط کوشیده و بدین‌سان خویشتن‌داری شکست‌ناپذیرش را آزموده است. او آرامی و بردباری هیبت‌انگیز سقراط را در کارزار شرح می‌دهد، و ناهمانندی شگفت‌آورش را به هر آدمیزاده زنده یا مرده تأیید می‌کند. این همه را باید باور داشت.

افلاطون مانند کسنوفون یک دفاع سقراط^۴ به ما عرضه می‌دارد و ادعا می‌کند که سه نطقی است که سقراط در محاکمه‌اش رانده است. این نطقها رونوشت اصل نیستند، بلکه به بهترین حال فقط همانندی دوری با گفتار واقعی دارند. برخی بر آن‌اند که سقراط هیچ دفاعی از خود نکرد. ولی احتمالاً کیفرخواست بواقع این بود که "سقراط اخلاق جوانان را تباه

1. Symposium

2. Alcibiades

۳. Silenus: در اساطیر یونانی، خرده ایزدی با گوشها و دم اسب.

4. Apology of Socrates

می‌سازد، و به ایزدانِ شهر باور ندارد و به ایزدانِ نو معتقد است.^۱ احتمالاً اگر سی‌دوِ بیشتر به نحوِ دیگری رأی داده بودند، او بواقع تبرئه می‌شد. احتمالاً سقراط بواقع به عنوانِ کیفر پیشنهاد کرد که به هزینه دولتی به او خوراک داده شود، و بواقع این کیفر را به درخواستِ افلاطون و دوستانِ دیگرش در دادگاه به تاوانی تغییر داد. و، اگر باور بداریم که او بدین‌سان پس از محکوم شدن در گزینشِ “کیفر” سازش‌ناپذیر بود، می‌باید باور بداریم که تصنیفِ افلاطون در بیانِ برمنشیِ شکوهمندانه و استوارآهنگی که سقراط در برابرِ دادگاه دارد احتمالاً راست می‌گوید.

به احتمالِ بسیار راست است که سقراط، چنانکه افلاطون می‌گوید، در یک زمان با بیدادگریِ جباران و در زمانِ دیگر با بیدادگریِ مردم به معارضه استوار برخاسته بود، و در هر دو هنگام خطرِ بزرگی را بر جانِ خود خرید. همچنین به احتمالِ بسیار راست است که سقراط گاهی اعلام می‌کرد که از “آبتِ یزدانی” رازناکی بهره‌مند است، گونه‌ای ندایِ باطنی که بارها او را از کردنِ کاری که در اندیشه‌کردنش بود نهی می‌کرد، و اندرز آن ندا را همواره نیک می‌دانست. ولیکن، محلِ شک است که آیا سقراط بواقع می‌اندیشید که “ایزد به میانجیِ هاتفا و رؤیایا و هر وسیله‌ای که بدان سرنوشتِ یزدانی همیشه بر آدمی مقرر می‌شود او را فرموده است” تا آدمیان را از راهِ ابطال عقایدشان در پرس و جو به جهلشان قانع گردانند.

گریختن از زندانِ آتن آسان بود؛ و احتمالاً بسیار کسانی که حکم به مرگش داده بودند می‌انگاشتند که سقراط چنین خواهد کرد. افلاطون همپرسه کوتاه دلکشی به نامِ کریتون^۱ دارد که در آن نشان می‌دهد که کریتون دوستِ دیرینِ سقراط به لایه از او درمی‌خواهد که بگریزد، و

سقراط از درخواستِ کریتون روی می‌گرداند. دلیلی که می‌آورد آن است که با گزیدنِ زندگانی در شهرِ آتن، او در فعل، هر چند نه در قول، وعده داده است که به قوانینِ آتن گرد بنهد، و به وعده‌اش وفا خواهد کرد.

سرانجام، افلاطون در همپرسه گرانمایه فایدون^۱، واپسین گفت وگو و مرگِ سقراط را می‌نگارد، در حالی که به ما آگاهی می‌دهد که خودش آنجا نبود. می‌توان سخنِ افلاطون را باور کرد آن‌گاه که می‌گوید همسر و فرزندانِ سقراط در بازپسین روزِ زندگی‌اش به دیدنش آمدند اما هنگامِ مرگش حاضر نبودند؛ که دوستانش هنگامی که جامِ زهر را می‌نوشید هایش می‌گریستند و سقراطِ آرام ایشان را سرزنش کرد؛ که واپسین سخنش این بود: "کریتون، ما خروسی به آسکلپیوس^۲ بدهکاریم؛ بهایش را بپرداز و این کار را فرومگذار؛" که کریتون پاسخ گفت: "چنین خواهم کرد؛ بیندیش که آیا چیزِ دیگری هست؟" و که پاسخی به این پرسش نیامد. بازپسین صفحه‌های فایدون دارایِ زیبایی و شکوهی بی‌مانندند.

ولیکن بهتر است باور نکنیم که سقراط از آموزه‌هایی که افلاطون دفاع از آنها را در واپسین روزِ زندگانی‌اش به او نسبت می‌دهد، در واقع امر دفاع کرد. افلاطون در فایدون سقراط را چنین می‌نمایاند که به زندگی پس از مرگ باور دارد؛ محتملتر آن است که وی در دفاعِ سقراط، در این باب پروایِ واقعیتِ تاریخی دارد و سقراط را آنجا و امی دارد تا آن را مسئله‌ای محلِ بحث بشمرد. افلاطون در فایدون سقراط را به این گفته و امی دارد که در جوانی‌اش چندی به مسائلِ طبیعیِ دلبسته بود؛ او ممکن است که دلبسته بوده باشد، ولی قطعاً موردِ نظر در فایدون احتمالاً فقط شیوه‌ای درامی است برای نهادنِ چندین دیدگاه در مقابلِ همدیگر. در فایدون، افلاطون سقراط را به طرح و فرض کردنِ نظریه‌مینوها [= مُثُل]^۳

وامی دارد، و بدین سان با قولِ ارسطو در تعارض می‌آید که می‌گوید: "سقراط وجودی جداگانه برای کلیات یا تعاریف ندارد." چنانکه سنت بر این می‌رود، به احتمال بسیار ارسطو در این گفته برحق است که نظریهٔ مینوها ابداع افلاطون بود. این نظریه گامی طبیعی از تعریف سقراطی به پیش بود، ولی بر اندیشهٔ خود سقراط نگذشت. افلاطون در همپرسهٔ فایدون خویش آن را نخستین بار پیش کشید، به منزلهٔ راهی برای اهدای ثمره‌های آموزش سقراط به سقراط، نه به منزلهٔ ثبتِ خودِ آن آموزش. بزرگترین ارزش سقراط افلاطون همانا هواداریِ گرانبمایه‌اش از آرمانِ عقل است و برداشتِ والا و روشنش از مقتضیاتِ عقل. او، بیشتر از هر کس دیگری در جهانِ ادبیات، اهمیتِ اعلایِ نیک‌اندیشیدن تا حدِ ممکن و سازگار گرداندنِ کرده‌هایمان را با اندیشه‌هایمان به ما خاطرنشان می‌کند. برای نیل به این غایت، چنین اندرزهایی دارد: شناختنِ نقاطِ عزیمتِ خویش، فرضی شمردنِ گمانها، کاویدنِ پیامدها و پیوندهایشان، رغبت به دنبال کردنِ استدلال تا هر جا که ما را بکشد، ابراز علنیِ اندیشه‌هایمان، دعوتِ دیگران به انتقاد کردن، آمادگی برای بازنگریستن، و در عینِ حال کردارِ استوار بر وفقِ باورهایِ کنونیِ خود. دفاعِ سقراطِ افلاطون برآستی سقراط را برترین شهیدِ عقل گردانده است همچنان که انجیلها عیسی را برترین شهیدِ ایمان گردانده‌اند.

(Richard Robinson)

افلاطون

افلاطون [= پلاتون]^۱ (۳۴۷ - ۴۲۷ ق م) در آتن زاده شد و بیشتر هشتاد

1. Plato (Platon)

سال عمرش را آنجا زیست. با آنکه به اقتضای تبارش و نیز به انگیزه دلبستگی‌اش نخست بنا بود به سیاست پردازد، در واقع امر خودش را کمابیش یکسره به پژوهش و نظریه‌پردازی و آموزش وقف کرد. یک دلیل روی‌گردانی‌اش از سیاست بیزاری بود که فروپایگی سیاست زمانه‌اش سرانجام در دلش انگیخت؛ پی برد که بی‌صدافتی و بیدادگری و خودخواهی لابی‌بالی و استهزاگر^۱ همه جا را فرا گرفته است، و صداقت و پاک‌نهادی را یارای پایداری با آنها نیست. به دیده او، یگانه امیدواری به سیاست در این بود که مکتبی بنیاد گذارد و آنجا گونه نوینی از منش سیاسی بیافریند.

شاید افلاطون بیشتر به علت همنشینی با سقراط از عمل سیاسی دل برداشت. اندیشه گیرا و جست‌وجوگر سقراط جادویش کرد، و هنگامی که در حدود بیست و هفت سالگی دید که سقراط را به اتهام مهم‌ل فاسد کردن جوانان و باورنداشتن به ایزدان شهر محکوم به مرگ کردند، سخت تکان خورد. او تصویرهایی ناتاریخی ولی شکوهمند از دفاع و حبس و اعدام سقراط در همپرسه [= دیالوگ] های دفاع سقراط، کریتون، وفایدون برای ما بازگذاشته است.

پس از این مصیبت، بیشتر یاران سقراط چندگاهی آتن را ترک گفتند؛ و افلاطون اکنون رخت سفر برست، به دیدن شهرهای یونانی سیسیل و جنوب ایتالیا رفت، و آنجا سیاستمداران و دانشورانی را دوست گرفت. بیشینه در حدود ۳۸۵ به آتن برگشت، و نزدیک باغستان پهلوان آکادموس^۲ درسگاهی را بنیان نهاد که سپس نام "آکادمیا" [= آکادمی]^۳ گرفته است و جایی بود که می‌توان به وجهی نادقیق ولی سودمند آن را

۱. "لابالی و استهزاگر" را مجموعاً معادل صفت انگلیسی cynical گذاشته‌ام.

2. Academus

3. Academia (Academy)

نخستین دانشگاه نامید. گروهی دانش‌پژوه و همدرس به دور خود گرد آورد و اینان در گونه‌ای «مُوسِیون» [= موزئوم]^۱ فراز هم آمدند، یعنی انجمنی دوستانه که خودش را وقف «موسا» [= موز]^۲ها یعنی ایزدبانوان حامی موسیقی و شعر و هنر و دانش کرده بود. اعضای آکادمی می‌توانستند بیست سال یا حتا مادام‌العمر آنجا بمانند و در پژوهشها و آیین‌های دینی و خوانهای همگانی شرکت جویند. فرجامین غرض عملی انجمن عبارت بود از بازگرداندن حکومت شایسته به شهرهای یونان. برخی اعضا پس از چندی انجمن را ترک می‌گفتند و سیاست عملی را پیش می‌گرفتند. برخی، از جمله خود افلاطون، پندنامه‌های سیاسی به دوستانشان در جاهای دیگر می‌نوشتند. ولی پژوهشهایی که در آکادمی انجام می‌گرفتند به هیچ‌رو یکسره عملی نبودند. افلاطون قائل بود که بازگرداندن حکومت شایسته مستلزم شالوده‌کاملی از شناخت نظری است؛ و در پی آن بود که همچو شالوده‌ای را چندان ژرف و استوار که ممکن باشد، بنهد. از این‌رو درسهایی که او تشویقشان می‌کرد به دیده آدم‌عامی غامض، باریک، و ناعملی می‌نمودند؛ و داستانی هست درباره اینکه وقتی چون اعلام کرد گفتاری در باب «تیک» خواهد راند، مردم به محضرش آمدند به امید آنکه بیاموزند که چگونه نیکبخت شوند، ولی آنچه شنیدند به نظرشان ریاضیات عالی رسید و بس. بیقین پس از فلسفه، ریاضیات رشته‌ای گردید که انجمن بیش از هر چیز درین پژوهیدنش بود.

افلاطون بیشتر چهل سال مانده عمر درازش را وقف آموزشگاهش کرد. ولیکن او دو رابطه بسیار مهم با جهان بیرونی داشت: یکی

1. Mouseion (Museum)

2. Mousa (Muse)

مداخله‌هایش در سیاست سیراکوز^۱، و دیگری مصنفات منتشر شده‌اش. افلاطون در طی سفرهایش، با دیون^۲ در دربار سیراکوز دوست شده بود. در ۳۶۷ دیون به افلاطون اصرار کرد که به سیراکوز برود و به فرمانروای نو، دیونوسیوس دوم، آموزش دهد، زیرا دیونوسیوس دوم که جوان و خوش‌نیت بود امکان داشت به گونه‌ی نوینی از سیاستمدار دلخواه افلاطون بدل یابد. افلاطون رفت؛ ولی به تحقق یافتن آرمانش در شخص دیونوسیوس چندان امیدی نداشت، و احتمال دارد که تا این‌گاه بیشتر اشتیاق آغازینش را به عمل سیاسی از دست داده بود. تعلیم دیونوسیوس بسیار بدفرجام بود. نه از آن‌رو که شاهپور دانش آموز رغبتی به افلاطون و فلسفه نداشت. به‌خلاف، او به آموزگارش و درسی که می‌داد بسیار دل بسته گشت. اما هنوز شش ماه از ماندن افلاطون در سیراکوز نگذشته بود که دیونوسیوس دیون را به سبب دسیسه‌چینی بر ضد او بیرون راند. وفاداری افلاطون را ناگزیر از آن گرداند تا به پشتیبانی از دیون برخیزد و بازخوانی‌اش را درخواهد، در حالی که رشک و بدگمانی دیونوسیوس را به سعی در جدا کردن افلاطون از دیون کشاند. دیونوسیوس هرگز نگذاشت که دیون بازگردد، و چندی هم افلاطون را از رفتن بازداشت.

شش سال بعد، در ۳۶۱، دیونوسیوس دگربار به دنبال افلاطون فرستاد، و وعده داد که اگر افلاطون به رفتن رضا دهد دیون را بازگرداند. باری، چون افلاطون پیش او رفت، دیون را بازخواند بلکه به‌عکس، دارایی دیون را در سیراکوز مصادره کرد. افلاطون برای آنکه اجازه برگشت به آتن بیابد، ناگزیر از نفوذ یکی از فرمانروایان همسایه سود جست.

حسادت با باورهایِ دروغ آغاز می‌شود؛ ولی چون به حسبِ این باورها عمل کند، آنها را راست می‌گرداند. دیون اکنون بواقع دشمنِ آشتی‌ناپذیرِ دیونوسیوس شد. به سیراکوز تاخت و در ۳۵۷ دیونوسیوس را از آنجا بیرون راند، خودش چهار سال بر آن فرمان راند، و سپس به قتل رسید. قاتل به ظاهر پیشتر مناسباتی با افلاطون داشت و از اعضای آکادمی شمرده می‌شد. این ضربه‌ای گران بر افلاطون بود.

مصنفاتِ منتشرشدهٔ افلاطون همه محفوظ مانده‌اند، و پنج مجلد به قطع بزرگ جدید را تشکیل می‌دهند. آنها رویِ هم نه همان بزرگترین کارِ فلسفی موجود بلکه همچنین یکی از بزرگترین آثارِ ادبِ جهان را برمی‌سازند. اگر کسی بپرسد که فلسفه چیست، بهترین پاسخ آن است: "مصنفاتِ افلاطون را بخوان." زیرا افلاطون بود که کاربردِ واژهٔ "فلسفه" [=philosophia] را رواج داد؛ و هم او بود که بیشترین آن‌گونه پژوهشی را که نامش "فلسفه" است ابداع کرد و نخستین بار به آن پرداخت. گفتنِ آنکه در یک تصنیفِ عمدهٔ افلاطون فلسفهٔ چندانی نیست، سخنی تناقض‌آمیز است؛ یا دگرگونیِ خودسرانه‌ای را در معنایِ کلمهٔ "فلسفه" بیان می‌کند. فیلسوفانی که به اصطلاح "فیلسوفانِ پیش از سقراط" نام گرفته‌اند، و حتا سقراط، به معنایِ تمامِ کلمه فیلسوف نبودند، هر چند بی‌گفت و گو الهام‌بخشان افلاطون بودند.

۱. همپرسه‌هایِ پیشین

مصنفاتِ افلاطون را بیشترین می‌توان با اطمینانِ خاطر به یکی از سه دورهٔ پیشین، میانی، و پسین اختصاص داد. کارهایِ پیشینِ او جلوه‌ای بسیار گیرا از چهرهٔ سقراط بر ما می‌نمایانند.

مصنفات افلاطون بجز یکی همه به صورت همپرسه [= دیالوگ]^۱ هستند؛ و این بخشی از برداشت افلاطون از فلسفه و نیز بخشی از اصالت ادبی او است. فلسفه ماهیتاً گونه‌ای «لوگوس»^۲ است؛ و مفهوم افلاطون را از «لوگوس» می‌توان به عبارت جدید به منزله «کاربرد عقلانی واژه‌ها در اندیشیدن» تحلیل کرد. کاربرد عقلانی واژه‌ها مستلزم آن است که واژه‌ها را در معرض انتقاد دیگران بگذاریم و آنها را از روی دلالت‌های تضمینی^۳ شان بیازماییم؛ و این کار مستلزم همپرسه است. همپرسه پیشین افلاطونی که شناساننده کار او است، دلالت‌های تضمینی یک گزاره را بیرون می‌کشد به نیت آنکه سازواری گزاره را با خودش و با گزاره‌های دیگر به محک آزمون بزند. به پرسش اینکه آیا گزاره‌ای را اختیار کنیم یا نه نباید پاسخ داد تا هنگامی که دلالت‌های تضمینی و پیوستگی‌هایش را کشف کرده‌ایم. از آنجا که ممکن است دلالت‌های تضمینی بیشتری در آینده بر ما نمایان شوند، معمولاً بهتر است که نگره‌ای را به طور موقت اختیار کنیم و تا آن گاه که کسی ما را با حجتی بهتر به خلاف آن نگره قانع سازد.

۲. همپرسه‌های میانی

افلاطون در همپرسه‌های میانی اش قدری ناخرسندی از شیوه فرضی^۴ و سلبی^۵ سقراط خود در همپرسه‌های پیشین نشان می‌دهد، و قدری امید به یافتن نقطه عزیمتی نافرضی^۶ تا یقین^۷ شهودی و سیاست نیک را بر بنیان آن بگذارد. او می‌اندیشد که همچو نقطه عزیمتی را، اگر اصلاً شدنی باشد، می‌توان فقط در حیطه‌ی یافت که گزاره‌های زیر پیش می‌نهند.

1. dialogue

2. logos

3. implications

4. hypothetical

5. negative

6. unhypothetical

7. intuitive certainty

در سرتاسر کثرت و گونه‌گونی افعال، اشخاص، و احوالِ عادلانه و ظالمانه در این جهان، آشکارا به وجهی تنها یک عدل و تنها یک ظلم هست. و بر همین حال است هر مجموعه دیگری از چیزها که بدانها نام واحدی چون "زیبا" یا "تخت" اطلاق می‌کنیم. هر چند چیزهای زیبا گوناگون و مختلف‌اند، باری فقط یک زیبایی هست. می‌توانیم از هر کدام از چیزهای زیبای بسیار و از همه‌شان خود یک زیبایی یا نفسِ زیبایی را متمایز کنیم که می‌باید وجود داشته باشد زیرا وگرنه زیبا نامیدن چیزی لغو است.

زیبایی واحد خودش صرفاً از هر کدام و همه چیزهای زیبا متمایز نیست. بلکه همچنین از آنها جدا است. زیرا می‌باید کاملاً زیبا، به‌طور ناب زیبا، بی‌دگرگونی زیبا باشد؛ و هیچ چیز زیبایی چنین نیست. این معنا هنگامی بسیار آشکار می‌شود که خودِ برابریِ واحد را به دیده گیریم؛ زیرا احتمالاً هیچ دو پاره‌چوب در این جهان دقیقاً برابر هم نیستند؛ و اگر آنها مقیاسهای ما می‌بودند هرگز نمی‌توانستند به ما بگویند که چنین‌اند. بدین‌سان به نتیجه‌ای شگفت‌آور و هیجان‌انگیز می‌رسیم: جهانِ دومیِ سوايِ جهانِ چیزهای دیدنی^۱ ما هست که از خودِ یک‌ها^۲ فراهم آمده است و هر کدام آنها به وجهِ کامل و ناب و جاویدان همانی است که هست و تنها به چشم ذهن دیدنی است، یعنی، به سخنِ شایسته، دیدنی نیست بلکه معقول^۳ است و تنها عقلِ ناب^۴ که واژه‌های محض را به کار می‌برد می‌تواند آن را دریابد.

آیا این سخن درست تواند بود؟ برمی‌گردیم و از راهی اندک متفاوت به موضوع روی می‌آوریم. سقراط ما را با کارِ پرسیدن از چیستیِ یک چیز

1. visible things

2. Ones Themselve

3. intelligible

4. pure intellect

آشنا کرده است. او پرسیده است که بی‌باکی چیست، فضیلت چیست، شناخت چیست. و او همه همچو پاسخهایی را باطل دانسته است: «اگر می‌خواهید بدانید که بی‌باکی چیست، به لاکس^۱ بنگرید؛ او مرد بی‌باکی است.» سقراط پاسخ داده است که او نه این یا آن مرد بی‌باک یا فعلی بی‌باکانه بلکه خود بی‌باکی را می‌خواهد. و هر آینه او برحق بود. پرسش «بی‌باکی چیست» بیانگر امر ممکن است که همان امر گردآوری نمونه‌ها نیست. جست‌وجوی سقراطی در پی «تعاریف» در واقع جست‌وجو در پی یکی از این «واحد‌های فی‌نفسه»^۲ی‌گریزان ولی بایسته بود. آنها می‌باید وجود داشته باشند تا جهان و کلام ما را معنادار گردانند؛ ولی صورتهایشان را می‌باید با چشم ذهن دریافت و بس. جهانی معقول از «صورته‌ها»^۳ یا «مینوها» [= مُثُل]^۴ هست.

واژه idea [= مینو، مثال] نزد افلاطون نخست به معنای صورت دیدنی و سپس به معنای صورت به وجه عام بود. بدین‌سان به معنای چیزی عینی^۵ بود. این واژه هرگز معنای ذهنی^۶ی را که امروزه دارد افاده نمی‌کرد.^۷ به هرروی، برای او مفید چیزی چندان بیشتر از یک برچسب نبود، برچسبی برای «همان خود چیز واحد که در نفس خود وجود دارد، کامل و ناب و جاویدان.» و این عبارت به نوبه خود خلاصه و زبده‌ای است که افلاطون از جست‌وجوی سقراط در پی تعاریف و از واقعیت اسمهای عام حاصل آورده است.

پس این صورته‌ها که چنین نابیوسان ولی چندان ساده مکشوف

1. Laches

2. Ones in Themselves

3. Forms

4. Ideas

5. objective

6. subjective

۷. واژه idea [یا به فرانسه: idée] امروزه بیشترین در معنای «تصور» به کار می‌رود.

شده‌اند، همان نقطهٔ عزیمتِ بایسته‌اند، هم برای عملِ نیک و هم برای نظرِ نیک و براستی برایِ گونه‌ای دین (زیرا افلاطون آنها را یزدانی می‌خواند). فیلسوف بودن عبارت است از باور داشتنِ صورتها و در طلبشان پویدن؛ این تعریفِ ژرفترِ چیستیِ فلسفه یا طلبِ فرزاندگی است. بی‌خبر بودن از آنها، یا باورنداشتنِ آنها هنگامی که جلوه‌گر می‌شوند (که از بختِ بد حالِ معمولِ انسان است)، یعنی ذاتاً فیلسوف نبودن. شناختِ آنها، نخستین گونهٔ شناختِ ممکن است. براستی، به سخنِ دقیق، شناختِ آنها تنها گونهٔ شناخت است؛ زیرا به سخنِ دقیق، فقط "دگرگونی‌ناپذیر"^۱ را می‌توان شناخت، و فقط صورتها دگرگونی‌ناپذیرند. اگر بگویید که ماه در حالتِ بدر است، و سپس به حالتِ محاق درآید، به سخنِ دقیق نمی‌توانسته‌اید بدانید که ماه در حالتِ بدر بود. فقط آنچه را که به تمامی هست می‌توان به تمامی شناخت. تفاوتِ گونه هست میانِ شناخت^۲ که موضوعش صورتهایند و گمان [= ظن]^۳ که موضوعش این جهان گذرنده و آشوبناک است.

ولیکن تا جایی که جهانِ دیدنی توضیح^۴ی لازم داشته باشد، صورتهای توضیح‌دهندهٔ آن‌اند. این کیهان نتیجهٔ آمیختهٔ نوس و ضرورت^۵ است، و از این رو تبیینِ ما دربارهٔ آن بهتر از داستانی محتمل نتواند بود. ولی بیقین هرچه واقعیت/حقیقت^۶ در چیزهای دیدنی هست، از صورتهای دیدنی می‌آید و چیزهای دیدنی از روی صورتهای نامیده می‌شوند. یک تختِ دیدنی از تختِ فی‌نفسه بهره‌مند است، یا شاید از آن تقلید می‌کند، یا نیمه واقعیت/حقیقتش را از آن می‌گیرد. می‌توان همچنین انگاشت که در جنبِ صورتهای دیدنیها، یک

1. the unchangeable

2. knowledge

3. opinion

4. explanation

5. Necessity

6. reality

چیز سوم^۱ هست، یعنی: ظرفی برای همه گونه گردیدن [= صیورت]^۲ که مانند طلا هر شکلی به خود می‌گیرد، و نسبتش به صورتها مانند نسبت مادر به پدر است، نوعی جایگاه یا محل گردیدن، که باید آن را نامحسوسانه به یاری گونه‌ای استدلال جعلی دریافت.

۳. سیاست و فلسفه

همه گمانها ناقص‌اند؛ ولی همه گمانها به یک اندازه ناقص نیستند. به عکس، کسانی که صورتها را می‌شناسند، درباره این جهان گمانهایی بسیار بهتر از کسانی دارند که صورتها را نمی‌شناسند. و این بوده‌ای کلیدی برای سیاست نیکو است، زیرا متضمن آن است که شهریان می‌باید فیلسوف باشند. یگانه حکومت نیکو حکومت شناسایان است، و این به معنای حکومت کسانی است که صورتها را می‌شناسند. شهر مینویی^۳ همانا فیلسوف‌سالاری [= حکومت فیلسوفان]^۴ است.

اینکه آیا چنین شهری می‌شود به هست آید یا نه، محل شک بسیار است؛ ولی اینکه اگر به هست آمد چگونه می‌باید خودش را نگاه دارد، روشن است. فیلسوفان فرمانروا می‌باید توجه نمایند که فرمانروایی شان مطلق است و محدود به قوانین دگرگونی‌ناپذیر یا به آرای مردم نیست، که آن را تنها به دست کسانی بسپارند که به اندازه ایشان فیلسوفان کارآمد و درست‌اندیش‌اند، و که تهیه جانشینان سزاوار به یاری آموزش دادن به بهترین کسان تأمین شود. آموزش و پرورش برآستی مهمترین بخش عمل است. آنانی که برای آموزش دیدن برگزیده می‌شوند می‌باید در وهله نخست فرزندان فرمانروایان باشند؛ ولی گزینش بی طرفانه سبب می‌شود

1. Third Thing

2. Becoming

3. ideal city

4. philosophocracy

که برخی از این فرزندان فروتر را کنار گذارند و برخی فرزندان برترِ عامیان را بیفزایند. همین‌گونه جست و جوی بی‌طرفانه در پی بهترین، همهٔ رسمهای بیهوده، ولو گرامی، را یکسو می‌نهد و زنان را افزون بر مردان برای فرمانروایی عرضه می‌کند، این زنان را و خواهد داشت تا مانند مردان برهنه ورزش کنند، و زندگی خانوادگی را در میان فرمانروایان به سود نظام قراردادی پدران و مادران مشترک و فرزندان مشترک لغو خواهد کرد که همراه اشتراکِ دارایی، تمام طبقهٔ فرمانروا را درون یک کل یگانه و از خود وارسته به هم خواهد آمیخت که سروری‌شان هرگز در محل شک نخواهد آمد.

آموزش و پرورش ابتدائی این فرمانروایان از آموزش و پرورش که خود افلاطون دیده بود فرق چندانی ندارد. ولی سازمانی اجتماعی دارد و فشرده است؛ و بخش آموزش و پرورش جسمانی یا ورزش بیشتر خصلت نظامی دارد. دو بزرگترین فرق عبارت‌اند از، نخست، خطر همیشه حاضر رد شدن در امتحان بعدی و تنزلِ پیاپی به پایهٔ توده‌های مردم، و، دوم، حذف کامل همهٔ القائات تباه‌کننده و خوارسازنده از موسیقی و شعرشان، مانند موسیقی پر جوش و خروش و گفتارِ هومر در این باره که ایزدان در موقعی معین نمی‌توانستند جلوی خنده‌شان را بگیرند. زیرا هر آنچه در آغازین سالهای عمر در عرصهٔ ادبیات خوانده می‌شود، در ژرفنای روان می‌نشیند، بویژه هرگونه القای ناخویش‌داری. آنان که همهٔ آزمون‌ها را تا بیست سالگی بگذرانند، مادام‌العمر از داشتن مقامی در طبقهٔ فرمانروا مطمئن خواهند بود؛ ولی اینکه این مقام بلندتر از مقام یک سرباز ساده در ارتش است یا نه، بستگی دارد به کامیابی‌شان در درسها و ورزشها و امتحانهای پانزده سال سپسین. سخن افلاطون در اینجا غریب است؛ زیرا تربیت شایسته‌ای که برای مقامهای عالی‌تر ارتش

و برای کارگزاران و فرمانروایان پیش می‌نهد، عبارت است از تحصیل ریاضیاتِ عالی و سپس پژوهشِ انتزاعیِ صورتها و سرانجام صورتِ “تیک”^۱. از تاریخ یا سیاست یا اقتصاد هیچ سخنی نمی‌رود. دلیلش آن است کسانی که بنا است شهر را به بهترین وجه ممکن پاس دارند می‌باید بیش از هر چیز بدانند که نیکی فی نفسه^۲ ناب و مطلق چیست، که برای نیل به این غایت می‌باید پیشاپیش صورتهای فی نفسه^۳ ناب و مطلق دیگر را بدانند، که برای رسیدن به این غایت نیز می‌باید نخست ریاضیات را بدانند. ریاضیات پلی از جهان محسوس به جهان معقول فراهم می‌کند. چه، ما در ریاضیات مربعها و مثلثهای محسوس می‌کشیم، و با این همه به مربعها و مثلثهای معقول دل بسته‌ایم. امر دیدنی را همچون کنایه‌ای از امر معقول به کار می‌بریم، و بدین گونه کم‌کم به این آرزو و توانایی می‌رسیم که به سان فیلسوفِ کارآمد به میانجیِ واژه‌های محض و بدون همراهیِ نقشهای دیدنی، به پژوهش در خودِ معقولات روی آوریم. تنها کسانی که در سراسر این سیر و سلوک ثبات ورزند، به فرمانروایی شهر مینویی ما خواهند رسید. در این گاه کمینه پنجاه ساله‌اند. یک پیامدِ عجیبِ این آموزش و پرورش آن است که فرمانروایان فرمانروایی را ناخوش خواهند داشت. آنان مشتاقِ صورتهایند و آرزومندند با آنها تنها بمانند. ولی از این اشتیاق و آرزومندی زیانی بر نخواهد خاست. به خلاف، قدرت دوستی مایه تباهی فرمانروایان می‌شود؛ و فرمانروایان ناخوش دارند فرمانروایی با این همه باز به طیبِ خاطر فرمان خواهند راند چون آدمیانی عادل‌اند و دریافته‌اند که پاداش دادن به شهرشان از بهر آموزشِ برینی که به ایشان داده است، عینِ عدل است. وانگهی، آنان

مجال کافی دارند که به فراقِ بال به فلسفیدن^۱ انتزاعی بپردازند. این شهر مینویی کالیپولیس^۲ [= "زیباشهر"]، یا نخستین یوتوپیا^۳ بازمانده و گیراترینشان، در همپرسه^۴ شکوهمند افلاطون به نام جمهوری^۵ ساخته می‌شود که یکی از بهترین ده کتاب موجود به‌شمار می‌رود. جمهوری کارِ روزگارِ پختگی و برومندی افلاطون، و فرازگاه توانایی او است. او در عهدِ سپسترِ عمرش دو همپرسه دیگر در باب سیاست درآورد، و اینها از تغییری در دل‌بستگی‌اش نشان دارند. اینجا او همچنان تأیید می‌کند که شناخت یگانه بنیادِ درستِ حکومت است، که شناخت می‌تواند و می‌باید قوانین را یکسو نهد، و که زندگیِ اشتراکی بهترین زندگی است. ولی همچو می‌نماید که وی اکنون بر این اندیشه است که شناخت و زندگیِ اشتراکی به هیچ‌روا مکان‌های عملی نیستند، و بنابراین ما بهتر است که همت به یافتنِ این بگماریم که در نبودِ آنها بهترین چیز چیست. او بی‌گمان است که در نبودِ آنها ما می‌باید به حکمرانیِ قانونِ توسل جوئیم. قانون، در حالی که بسیار فروتر از انسانی است که نیک را می‌شناسد، برای ما انسان‌های نادان و بدخو بهترین فرمانروا است و می‌باید در میانِ ما مقدس باشد. پس، هنگامی که افلاطون در کهنسالی طرحِ شهرِ مینویی دیگری را می‌ریزد که نامِ ماگنسیا^۵ بر آن می‌گذارد، شرح او بیشترین از انبوهی جزئیاتِ حقوقی فراهم می‌آید، و همپرسه‌ای که وصفِ ماگنسیا را می‌کند نامش قوانین^۶ است.

۴. همپرسه‌های پسین

فلسفه به معنای تنگِ واژه عبارت است از تحلیلِ تصورات؛ و این کار

1. philosophizing

2. Callipolis

3. Utopia

4. Republic

5. Magnesia

6. Laws

بیشترین ابداع همپرسه‌های پسین افلاطون است. باری، خود افلاطون فلسفه نظری‌اش را همچنان پژوهشی درباره جهان می‌انگاشت نه درباره انسان، آن را مابعدالطبیعه [= متافیزیک] می‌شمرد نه منطق و شناخت‌شناسی. و نتایجش بسا که ارج گرانی نداشتند؛ زواید خسته - کننده‌ای از غرایب منطقی و مابعدالطبیعی هست، که در نزد خود افلاطون به اندازه کافی ملال‌آور است و چون در شرح شارحان سرسپرده‌اش می‌بینیم تحمل‌ناپذیر است. با این همه هرگز نباید از یاد برد که این همپرسه‌های پسین، یا، به سخن بهتر، آن کرد و کار حوزه آکادمی که این همپرسه‌ها بیانگر آن‌اند، بهترین اندیشه‌گر تحلیلی را که تاکنون بوده است پدید آوردند و او همانا ارسطو است.

بهترین همپرسه‌های پسین، دوتای نخستین‌اند: پارمنیدس^۱ و *تِائِتِتُوس*^۲. کشاکش آراء متضاد که طبیعی یک همپرسه خوب است، در عالیت‌ترین وجهش در پارمنیدس جلوه‌گر است. این همپرسه مشتمل بر دو بخش است. نخستین بخش چنین می‌نماید که نظریه خود افلاطون را در باب صورتها به یاری حجت‌های استوار و پاسخ‌ندادنی از میان برمی‌دارد. بخش دوم چنین می‌نماید که نوعی یاوه مابعدالطبیعی سخت دراز و ملال‌انگیز است؛ از زبان سخنگوی عمده به «بازی مشقت‌بار» وصف می‌شود و با سخن زیر پایان می‌گیرد: «چنین می‌نماید که خواه واحدی باشد خواه نباشد، هم آن واحد و هم دیگران، هم برای خودشان و هم برای یکدیگر، همه از هر باره هم هستند و هم نیستند و نمایان می‌شوند و نمایان نمی‌شوند. - کاملاً راست است.» این سخن هرچه باشد، خواه مزاحی خواه حقیقت فرجامین، خواه چیزی میان آن دو، دستاوردی چشمگیر است و ارزشی عجیب از آن خود دارد. بحث در

1. *Parmenides*2. *Theaetetus*

مینوها در نخستین بخش برآستی همچند افشای بسیار روشن دلایلی است که نظریه مینوها را محال می‌گردانند، و بنابراین نمونه خوبی از انتقاد صریح از خویشتن است. بسیار شگفت‌انگیز است که پارمنیدس بدین‌سان هم دربردارنده نمونه‌ای مفرط از صراحت بیان است هم نمونه‌ای مفرط از مرموز جلوه دادن و سردرگم کردن.

تثائتوس موفق‌ترین کار افلاطون در زمینه فلسفه تحلیلی ناب است. مفاهیمی که به تحلیل درمی‌آیند عبارت‌اند از ادراک، شناخت، ذهنیت، صدق، دگرگونی، خطا، لوگوس، بساطت، و (به‌تضمن) تعریف. افلاطون اینجا مقایسه‌های طراز کهن را میان ذهن با لوح مومی و کبوترخان، و مقایسه طراز کهن را میان گفت‌وگوی سقراط با مامایی نخستین‌بار پیش می‌آورد. نتایج همپرسه بیشترشان به خودی خود منفی و بی‌ارزش‌اند: “شناخت، ادراک نیست: ظن صادق نیست؛ حنا ظن صادق در مورد لوگوس نیست. خطا عبارت از آن نیست که یک چیز را به جای چیز دیگر بپندارم، یا آنچه را که می‌بینم به آنچه می‌شناسم به خطا منسوب بدارم، یا شناختی را که دارم بد به کار ببرم؛ دشوار بشود پی برد که خطا اصلاً چگونه پیش تواند آمد.” با این همه، هر کس که این همپرسه را بررسی و جذب می‌کند، دلش بسیار روشن می‌شود.

پس از تثائتوس و پارمنیدس، سوفیست^۱ گرانمایه‌ترین کارهای پسین افلاطون است. در شکل ملخصش، یک رشته کوششهایی است برای تعریف “سوفیست” به یاری بخش‌بندی‌های پیاپی یک جنس^۲، چنانکه گویی برای تعریف کردن ماهیگیر، جنس پیشه را که ماهیگیر متعلق بدان است به پیشه اکتسابی و سازنده بخش کنیم و ماهیگیر را در پیشه اکتسابی بگذاریم. سپس می‌توانیم پیشه اکتسابی را به اکتساب به رضا و اکتساب

به انقیاد ریزبخش کنیم، و دوباره ماهیگیر را در نیمه‌ای که بدان تعلق دارد بگذاریم. اگر بخش‌بندی را چندان که می‌باید ادامه دهیم، به صنفی^۱ می‌رسیم که با ماهیگیر همسو^۲ است و تعریف او را به دست می‌دهد. این فراگرد تعریف از روی بخش‌بندی، در همپرسه‌های پسین پایگاهی برجسته دارد. چنین می‌نماید که افلاطون امیدوار می‌بوده است که این شیوه راهی مطمئن برای ساختن تعاریف فراهم می‌کند، در مقابل صرف ویران کردن تعاریف به سانی که شیوه سقراط بود. ولیکن ارسطو نشان داد که هیچ اطمینانی به این شیوه نیست؛ هرگامی در آن صرفاً قولی تأیید نشده است. و برجستگی‌اش در همپرسه‌های پسین علتی بزرگ بر نابارور بودن نسبی آنهاست.

از بخت نیک سوفیست گذشته از شش تقسیم دراز، عبارتی بلند با ارزشی بسیار بیشتر در بر دارد. اینجا افلاطون چیستانهای بازمانده از تثائیتوس را در مفاهیم نیستی، خطا، و کذب از سر می‌گیرد. او سپس همچندان چیستان در مفهوم هستی کشف می‌کند. او هم در مفهوم هستی به منزله کثیر هم در مفهوم هستی به حیث واحد دشواریهایی می‌یابد. می‌بیند که در نبرد غولان میان ماده باوران^۳ و مینو باوران^۴ هیچ طرف توانایی دفاع از خویش را ندارد. اگر بگوییم که واقعی/حقیقی^۵ آن است که با دستهایمان می‌توانیم دریابیمش، بوده‌های عدل و فرزاندگی و نفس را منکر شده‌ایم. از سوی دیگر، اگر بگوییم که تنها مینوها واقعی/حقیقی‌اند، انکار کرده‌ایم که واقعی/حقیقی می‌تواند بزید یا بجند یا بیندیشد.

افلاطون باور دارد که او اکنون راه حل این دشواریها را می‌داند. این

1. class

2. coextensive

3. materialists

4. idealists

5. real

راه حل عبارت است از تحلیل راهی که بدان نامهایِ کثیر را به چیز واحد بار می‌کنیم (در حالی که نظریهٔ مینوها با ملاحظهٔ این امر حاصل آمد که نام واحد را به چیزهایِ کثیر بار می‌کنیم. وی از این بوده که انسانی واحد را می‌توان هم سفید هم خپل هم کوتاه هم دلیر نامید، این آموزه را می‌پرورد که برخی جفتهایِ چیزها با یکدیگر ارتباط پیدا می‌کنند و برخی نمی‌کنند، که برخی چیزها با همه چیز ارتباط پیدا می‌کنند ولی بیشتر چیزها نمی‌کنند. میان چیزهایی که با همه چیز ارتباط پیدا می‌کنند، همان [یا یکسان]^۱ و جز^۲ هستند؛ زیرا هر چیزی همان خودش یا با خودش یکسان، و جز هر چیز دیگر است. ولی جز چیز دیگر بودن، آن چیز دیگر نبودن است. بدین سان "جز بودن"^۳ گونه‌ای نیستی^۴ است؛ و این گونه نیستی همه جا حاضر است، زیرا هر چیزی جز هر چیز دیگر است. این گونه کاملاً شایسته‌ای از نیستی است، برخلافِ نیستی که ما را متحیر کرده است؛ زیرا جز چیز دیگری بودن، هیچ غرابتی ندارد. این گونه نیستی متضاد هستی [یا بودن]^۵ نیست بلکه صرفاً "جز بودن"^۶ است. بنابراین، نیستی وجود استوار دارد و دارای طبعی از آن خود است، هر چند پارمنیدس ما را از چنین گفتار نهی کرد.

نستی نه فقط وجود دارد بلکه همچنین موضوع اندیشه و گزاره قرار می‌گیرد، که از این رو پذیرای دروغ بودن‌اند. این رأی چنین نمایان می‌شود: یک گزاره بسیط از نامی که به دنبالش فعلی می‌آید فراهم می‌آید، مانند "انسان می‌آموزد"؛ و امکان ندارد که از چیزی کمتر مرکب فراهم آمده باشد. آن بضرورت موضوعی دارد و یا راست است یا دروغ. دروغ است اگر سخنش دربارهٔ موضوعش چیزی جز آنچه دربارهٔ

1. Same

2. Other

3. otherness

4. not-being

5. being

6. other than being

موضوعش راست است باشد. از آنجا که گزاره بواقع می‌تواند درباره موضوعی بواقع موجود چیز بواقع دیگری بگوید - و نه چنین بگوید که انگار چنین است - بواقع دروغ تواند بود. گزاره دروغ ممکن است. از دیگرسو، اندیشه دروغ ممکن است؛ زیرا اندیشه همان گزاره خاموش درونی است.

افلاطون چون پا به پیری گذاشت به مضمونهای اخلاقی سقراط برگشت و دیگر بار سقراط را سخنگوی اصلی اش نهاد. این در فیلبوس^۱ روی داد - همپرسه‌ای زشت و مأیوس‌کننده ولی هوشمندانه و همچنان سودمند. با تقریری واپسین از روش بخش‌بندی‌اش می‌آغازد که از همه تقریرهای دیگرش در این باب حیرت‌آورتر و کم‌ارج‌تر است. سپس به چیزی می‌پردازد که به ظاهر راه‌حلی مسئله‌ای است که در جمهوری ناگشوده رها کرده بود، یعنی، نیک چیست؟ نیک می‌باید کامل، کافی، و دلخواه همه شناسندگان باشد. دو دعوی دار عمده این مرتبت عبارت‌اند از لذت و شناخت. هر کس اگر بتواند از این هردو برخوردار شود، یکی را به تنهایی برنمی‌گزیند؛ ولی کدامشان بهتر است؟ سقراط به طرز شگفت‌انگیزی چیزها را به معین^۲، نامعین^۳، آمیزه‌ای از این دو، و علت آمیزه آنها رده‌بندی می‌کند؛ و حکم می‌کند که لذت در رده نامعین قرار می‌گیرد ولی ذهن در رده علت جای می‌گیرد. او سپس به تحلیلی دراز و دقیق از لذت دست می‌برد. لذت معلول اعاده جوهر زنده است. ولی همچنین لذتهای ذهنی چشمداشت هستند. لذتها بسا که همراه ظنهای کاذب می‌آیند، و تواند بود که خودشان کاذب باشند. حالتی خنثی از بی‌رنجی و بی‌لذتی هست؛ و لذت خودش صرف غیبت رنج نیست. بیشترین لذتها و رنجهای در احوال بد تن یا روان و نه در احوال

1. *Philebus*2. *definite*3. *indefinite*

خوب آنها رخ می دهند. احوال لذت آمیخته به رنج به چند طریق پیش توانند آمد. ولی همچنین لذتهای صادق و مطلق هستند. ممکن نیست که لذت همان نیک باشد، زیرا لذت یک منشأ^۱ است و از این رو از بهر چیزی جز خودش وجود دارد. افلاطون در طی این تحلیل دراز روان شناسختی از لذت، سخنان سودمندی درباره ادراک، حافظه، خواهش، تخیل، رشک، کمدی و خنده می گوید.

او سپس تحلیل بسیار کوتاهتری از شناخت می دهد. می گوید که برخی صناعتها [= فنها]^۲ دقیقتر و ریاضی تر از صناعتها [یا فنها] دیگرند. او میان حساب عامیانه و حساب فلسفی تمیز می گذارد. دیالکتیک^۳ دقیقترین صناعتها است، هر چند نه سودمندترینشان. به فرجام، همپرسه به سویی نیک بازمی گردد. نیک شناخت تنها یا لذت تنها نتواند بود، چه هیچ کدام اینها کامل نیست. آن می باید آمیزه ای از بهترین مایه هر کدام باشد، و همه علوم و چنان لذتهایی را که ناب و بایسته اند در برگیرد. در این آمیزه، ارزشمندترین جزء همانا زیبایی و تقارن و حقیقت است، و آن علت نیکی اش است. هر کدام از این سه تا بیشتر با شناخت خویشی و همانندی دارد تا با لذت. بنابراین شناخت بیشتر از لذت به نیک نزدیک است. و سرانجام می توان ترتیب ارزشی زیر را اعلام کرد: اندازه، زیبایی، ذهن، علم، شناخت ناب.

تیمایوس^۴ یکی دیگر از همپرسه های روزگار کهنسالی افلاطون است که با جهان طبیعی سروکار دارد و شرح پرداخته ای از کیهان زایی، کیهان شناسی، فیزیک، شیمی، و فیزیولوژی انسان، آسیب شناسی (پاتولوژی)، و پزشکی ارائه می دهد، و در عین حال به شیوه

1. genesis

2. arts

3. dialectic

4. Timaeus

همپرسه‌های میانی اعلام می‌کند که هیچ علمی از همچو موضوعها وجود نتواند داشت. جهانِ غرب دیرگاهی تنها همین همپرسه افلاطون را می‌خواند، و بدین سان برداشتِ بسیار نادقیقی از او حاصل کرد. ولیکن همه‌گاه بیشتر خوانندگان افلاطون بر این گراییده‌اند که همپرسه‌های درجه دومش را برگیرند و دوسوم بهترین همپرسه‌هایش را وانهند. گرایش آنان براین بوده است که سیاسیاتِ حجیت‌باورانه^۱ و کیشِ رازورزانه مینوهای او را با میلِ آن به بی‌عقلی^۲ برگیرند. ولی از بهترین کارهایش تنها زیبایی ادبی او را گرفته‌اند. آنان رهبریِ ارجمندش را در تحلیلِ مفاهیم، یعنی ابداعِ فلسفه به معنای تنگِ واژه، نادیده گرفته‌اند؛ و آنان آرمانِ شکوهمندش را در عرصه اندیشه و کردارِ عقلانی نادیده گرفته‌اند. این آرمان در شخصِ سقراط بر ما جلوه‌گر شده است؛ ولی فقط به میانجیِ مصنفاتِ افلاطون جلوه‌گر شده است.

(Richard Robinson)

اسپئوسیپوس

اسپئوسیپوس^۳ اهلِ آتن بود. در پسینگاهِ سده پنجمِ قم زاده شد و در ۳۳۹ قم مرد. او خویشاوندِ افلاطون و عضوِ آکادمی بود، و از مرگِ افلاطون در ۳۴۷ تا مرگِ خودش سرپرستیِ آکادمی را برعهده داشت. فقط پاره‌نوشته‌هایی از مصنفاتِ بسیارش بازمانده‌اند و نمی‌توانیم نگره‌ای فراگیر به فلسفه وی حاصل کنیم. چهار نکته عمده را می‌شود نام برد.

1. authoritarian

2. unreason

3. Speusippus

(۱) اسپئوسیپوس در مخالفت با ائودوکسوس^۱ قائل بود که لذت، نیک نیست بلکه لذت و رنج همانا بدیهای متضادند. همپرسه فیلبوس افلاطون پاره‌ای به این مناقشه در آکادمی می‌پردازد.

(۲) اسپئوسیپوس چند تصنیف "رده‌بندی" دار نوشت. گویا باور می‌داشته است که هیچ‌یک چیز واحد را نمی‌توان به طرزی رضایت‌بخش تعریف کرد مگر همه چیزهای دیگر نیز به همچو تعریفی درآیند؛ فهمیدن یک مفهوم یعنی بدانیم که آن چگونه به میانجی همسانها و ناهمسانها به همه مفاهیم دیگر وابسته است.

(۳) اسپئوسیپوس بر آن بود که شرح آمده در تیمایوس افلاطون درباره ساختن جهان صرفاً تدبیری توضیح‌دهنده است (مانند سخن ریاضیدانان درباره ارقام یا برهانهای "سازنده").

(۴) از مابعدالطبیعه‌ی ارسطو آشکار است که اسپئوسیپوس نظریه افلاطون را در باب مینوها [یا مُثُل] و انهاد و همچنین نسبت به افلاطون، گونه‌های بیشتری از موجودات را تصدیق می‌کرد و اصول مختلفی به هرگونه اختصاص می‌داد.

(J.L. Ackrill)

ارسطو

ارسطو [= اریستوتلس]^۲ (۳۲۲-۳۸۴ ق م) فرزند پزشکی اهل استاگیرا^۳ در شمال یونان بود. بیست سال، از ۳۶۷، عضو آکادمی افلاطون بود.

1. Eudoxus

2. Aristotle (Aristoteles)

3. Stagira

چون افلاطون درگذشت و اسپتوسیپوس سرپرست آکادمی گردید، ارسطو آتن را ترک گفت و نخست به آسوس^۱ (بر کرانه آسیای صغیر) و سپس به لسبوس^۲ رفت. در حدود ۳۴۲، فیلیپ پادشاه مقدونیه (ماکدونیا)^۳ او را خواند که آنجا رود و سرپرستی آموزش و پرورش اسکندر فرزند پادشاه را به عهده گیرد. چند سال بعد ارسطو به آتن بازگشت و آموزشگاه نوینی را بنیاد نهاد که به لوکیون^۴ یا پریپاتوس^۵ نامبردار شد. آموزشگاه روبه شکوفایی گذاشت؛ ولی ارسطو در ۳۲۳ آتن را به دلایل سیاسی ترک کرد و در اثوبویا^۶ کناره گرفت و همان جا در ۳۲۲ مرد.

ارسطو مصنفات آغازینش را بیشترین برای عامه مردم نوشت. این مصنفات که برخی صورت همپرسه [= دیالوگ] داشتند، به سبکی پیراسته و مهذب نوشته شده و بیشترشان دارای نگرشی افلاطونی بودند. این کارها در روزگار باستان ناماور بودند ولی تنها پاره‌نوشته‌هایی از آنها بازمانده‌اند. کارهایی که ما در اختیار داریم عبارت‌اند از رسایلی دستگاه‌مند که برای دانش‌جویان جدی نوشته شده‌اند. این کارها انتشار محدودی در روزگار باستان داشتند تا هنگامی که آندروونیکوس متناهی‌شان را در نخستین سده قم ویراست؛ متنی که ما از ارسطو در دست داریم، بفرجام بر ویرایش آندروونیکوس بنیان دارند، و بر همین حال‌اند همه ترجمه‌هایی که از مصنفات ارسطو به لاتینی و عربی انجام گرفتند. ویژگی رسایل ارسطو در این است که ذاتاً یادداشتهای درسها یا یادداشتهایی برای درسهائند. مدرس بسا که در طی سالها نوبه نو مواد آموزشی‌اش را می‌پردازد و تأملات مجدد و اندیشه‌های نو می‌آورد، و

1. Assos

2. Lesbos

3. Macedonia

4. Lyceum (Lukeion)

5. Peripatos

6. Euboea

ممکن است یادداشتهایش در صورتِ فرجامینشان دربردارندهٔ بخشهایی باشند که در سندهای بسیار متفاوت نوشته شده و همیشه در وحدتی هموار به هم فراز نیامده‌اند. بدین سان نباید اندیشید که رسالهٔ ارسطویی کاری نوشته شده، بازنگریسته و انتشار یافته در سالی معین است، بلکه چیزی است که در طی سالها افزایش و دگرگونی یافته است بی‌آنکه شاید هرگز بازنویسی نهایی پذیرفته باشد. وانگهی، آنچه ما رساله‌ای یگانه می‌شمیریم امکان دارد که بواقع در اصل از چندین دورهٔ درسی جداگانه فراهم آمده و آندرونیکوس یا ویراستاری پیشتر آنها را به هم رشته باشد. این همه، مسئلهٔ گاهشماری نوشته‌های ارسطو را بسیار پیچیده می‌کند و از این رو در کارِ شرح دگرگونی و پرورش اندیشهٔ او دشواری پیش می‌آورد. در سالهای اخیر، این پرسشها موضوعِ پژوهشِ گرانبهای بسیار بوده‌اند ولی اینجا مجالِ بحث در آنها نیست.

سزا است که سخنی دربارهٔ رهیافتِ ارسطو به فلسفه بگوییم. همان نامِ «ارسطو» برای برخی کسان القاکنندهٔ دستگامی جزمی از آموزه‌های جامد است. ولی شیوهٔ ارسطو به هیچ‌رو جزمی نیست: او همواره در کارِ آن است که پرسشها را بازگشاید و دشواریها را پیش آورد. روش او نیز جزمی نیست. دچار این تکبر نیست که از مقدماتی که خودش آنها را خودپیدا [= بدیهی]^۱ می‌انگارد و درمی‌چیند، استدلال کند. گفتارِ پیشینیانش و گفتارِ انسانهای متعارف را هوشیارانه برمی‌رسد، فرض می‌گیرد که نگره‌های ناسازوارِ ایشان همه عنصری از حقیقت در بردارند، و می‌کوشد تا برای یافتنِ راه‌های حَلِّ عقلانی برایِ مسائل، موضوعاتِ موردِ بحث را روشن گرداند و راه‌های حَلِّ گوناگون و ناهمسازِ ارائه شده را اصلاح یا تصفیه کند. سرانجام، اندیشه‌ای خطا است که ارزشِ فلسفی

کارش می‌باید در نتایج (یا «آموزه‌ها»^۱) او نهفته باشد؛ آنچه مایهٔ مقام بس بلند ارسطو در فلسفه شده، چیره‌دستی‌اش در تحلیل و تیز-اندیشی‌اش در استدلال و به همان اندازه نتایج مثبت او است. یادداشتهای زیر، که بضرورت پژوهشی ژرف نیستند، خواننده را از برخی اندیشه‌هایی که همواره در نزد ارسطو باز می‌بینیم می‌آگاهانند.

۱. مقولات

مقولات^۱ ارسطو واقعیت/حقیقت را رده‌بندی می‌کنند: هر چیزی که وجود دارد زیر یکی از آنها می‌افتد - یا جوهر^۲ است یا کیفیت^۳ یا کمیت^۴ یا نسبت^۵، و جز آن. (ارسطو گاهی فهرستی مشتمل بر ده مقوله به دست می‌دهد، ولی معمولاً شماره‌شان کمتر از این است.) از آن رو که اقلام درون مقولات مختلف هستیهایی گونه‌گون دارند که به یکدیگر تحویل نمی‌پذیرند، الفاظی مانند «هست» [یا «است»]^۶ و «یک» [= واحد]^۷ که در همهٔ مقولات کاربستی‌اند، به نحوی مهم ایهام‌آمیزند (بسنجید با آموزهٔ مدرسی «متعالیات»^۸). ارسطو حجت می‌انگیخت که بی‌توجهی به این‌گونه ایهام و به تمایزهای مقوله‌ای^۹، به پارادوکس^{۱۰} های فلسفی راه برده بود.

جوهر مقدم بر همهٔ دیگر مقولات است زیرا جوهر^۲ «جداگانه» وجود دارند در حالی که کیفیات و جز آنها به منزلهٔ کیفیات جوهر وجود دارند و بس. جوهرهای فردی^{۱۱} (بمثل سقراط یا این میز) عبارت‌اند از

1. categories	2. substance	3. quality
4. quantity	5. relation	6. is
7. one	8. transcendentalia	9. categorical

۱۰. paradox. برای معنای این واژه، به جستار «رواقی‌گری» نگاه کنید.

11. individual

موضوعاتی^۱ که محمولات^۲ به آنها تعلق دارند و خودشان محمولات چیز دیگری نیستند. ارسطو نه همان جوهرهای فردی بلکه همچنین انواع^۳ و اجناس^۴ آنها (انسان، جانور) را در مقوله جوهر می‌گنجاند. زیرا گفتن آنکه سقراط انسان است در حکم نام بردن از گونه‌ای کیفیت و مانند آن نیست که او دارد، بلکه برابر گفتن این است که او چیست. افزون بر این، علم^۵ که واقعیت و مهمتر از همه جوهر را می‌پژوهد، انواع را تعریف می‌کند و می‌پژوهد نه افراد^۶ را. با این همه، البته انواع همانند افراد، جداگانه وجود ندارند. دشواری ژرفی اینجا در اندیشه ارسطو هست که می‌توان آن را چنین بیان کرد که واژه ousia که او به کار می‌برد (به معنای لفظی “هستی”^۷) هم به جای “جوهر” ما به کار می‌رود و هم به جای “ماهیت”^۸؛ ارسطو بر ousia مشخصه‌های ناهمسازی را حمل می‌کند که برخی از آنها بواقع به جواهر فردی تعلق دارند و برخی به انواع یا ماهیات.

۲. صورت و ماده

یک میز عبارت است از چوب و چسب که به نحوی معین بر هم نهاده شده باشند. ارسطو ماده^۹ میز (چوب و چسب) و صورت^{۱۰} میز (چگونه بر هم نهاده شده است، ساختارش) را چونان رُویه‌های جداگانه میز از هم باز می‌شناسد. بسیاری از تصورات کانونی او – و بسیاری از معماهایش – به این تمایز ماده و صورت پیوسته‌اند. (الف) صورت درون

1. subjects

2. predicates

3. species

4. genera

5. science

6. individuals

7. being

8. essence

9. matter

10. form

بود [= حال]^۱ است: صورتِ میز فقط به منزلهٔ صورتِ این میز یا آن میز، یعنی به منزلهٔ صورتِ مادهٔ معین، وجود دارد. صورتِ متعالی^۲ میز (یا برآستی صورتِ متعالی انسان یا عدالت) که وجودی جداگانه داشته باشد و افلاطون به آن قائل بود، در میان نیست. (ب) صورت یا ساختار بهنجارانه بنا بر کارکرد^۳ تعیین می‌پذیرد. میز به سببِ کاری که می‌باید بکند، دارای رویِ مسطح و چهار پایه است. در واقع می‌توان صورت را با کارکرد یکسان گرفت: گفتنِ آنکه میزی هست برابرِ گفتنِ این است که میز چه می‌کند یا به چه کار می‌آید. (پ) ماده «از بهر» صورت است نه صورت «از بهر» ماده. اگر کسی تبری – یعنی چیزی برای بریدن و انداختنِ درخت – می‌خواهد، می‌باید البته برای ساختنِ آن آهن به کار ببرد؛ ولی بودنِ آهن بدونِ بودنِ تبر امکان دارد. پس بیان کردنِ صورت یا کارکردِ چیزی، آن چیز را بسی بیشتر از بیان کردنِ اینکه از چه ساخته شده است توضیح می‌دهد؛ صورت به چنان نحوی متضمنِ مادهٔ درخور است که ماده متضمنِ صورت نیست. (ت) چوب و چسب، یعنی مادهٔ میز، ماده به معنایِ مطلق نیستند. در یک تکه چوب می‌توان دوباره تمایزی میانِ صورت و ماده گذاشت، زیرا چوب، مانند هر چیز دیگر، از خاک و هوا و آتش و آب (یا برخی از اینها) که به طرزی معین ترکیب یافته‌اند ساخته شده است. این چهار عنصر^۴ نیز مادهٔ ناب نیستند. به یکدیگر دگرگون‌توانند گشت. این متضمنِ آن است که مایهٔ بنیادیِ پایداری هست که صورتِ خاک، هوا، و جز آن را می‌پذیرد ولی در ذاتِ خود بدونِ صورتی یا خصیصه‌ای معین است. این همان است که ارسطو «نخستین ماده» [= هیولایِ اول]^۵ می‌نامد، یعنی اسطوقسی بی‌خصیصه که در واقع

1. immanent

2. transcendental

3. function

4. element

5. first (or "prime") matter

امر هرگز به خودیِ خود وجود ندارد بلکه وجودش به صورتِ خاک، هوا، و جز آن است. (ث) ارسطو افزون بر اینکه تمایزِ ماده و صورت را تا مفهومِ نهاییِ نخستین ماده می‌کشاند، آن را به قیاسِ تمثیلی^۱ در مسائلی یکسره متفاوت به کار می‌برد. بدین سان در تعریفِ نوع^۲، به جنس^۳ به منزلهٔ ماده و به فصل^۴ به مثابهٔ صورت می‌پردازد: جنس بنسبت نامتعیین^۵ است، فصل خصیصهٔ معینش را به نوع می‌دهد. این حال نمایانگر شیوهٔ ویژهٔ ارسطو در گسترشِ کاریستِ مفاهیمِ کلیدی است که به بهایِ قدری ابهام، وحدتی به اندیشه‌اش می‌افزاید. (ج) تاکنون صورت همبستهٔ ماده، یا صورتی از آن گونه‌ای ماده بوده است. ارسطو این پرسش را پیش می‌کشد که آیا صورتِ بدون ماده وجود تواند داشت و پاسخ می‌دهد آری. ولی «صورتِ بدونِ ماده»^۶ عیِ او با صورتِ افلاطونی تفاوتِ بسیار دارد. خدا صورتِ بدونِ ماده است.

۳. قوه و فعل

یک‌کنندهٔ چوب بالقوه^۷ یک تندیس است، و یک دانهٔ بلوط بالقوه یک درختِ بلوط است؛ تندیسِ کامل شده و درختِ بلوطِ رسیده، «وجوه بالفعل»^۸ آن «وجوه بالقوه»^۹ اند. (الف) میانِ برابرنهادِ صورتِ ماده و برابرنهادِ قوه-فعل^{۱۰} پیوستگیِ تنگاتنگ هست. ماده آن است که قوه [یا امکان] پذیرفتنِ صورت را دارد؛ صورت آن است که قوه [یا امکان] را به فعل درمی‌آورد. از این رو ارسطو گاهی این دو برابرنهاد را به جای

1. analogy

2. species

3. genus

4. differentia

5. indeterminate

6. form-without-matter

7. potentially

8. actualisations

9. potentialities

10. actuality-potentiality

یکدیگر به کار می‌برد. (ب) هر ماده‌ای پذیرای گرفتنِ صورتی معین نیست: دانهٔ بلوط نمی‌تواند درختِ نارون گردد، چوب نمی‌تواند به تبر بدل یابد. اینکه درختِ بلوط از چه نشأت می‌گیرد و تبر از چه ساخته می‌شود، پرسشهایی جزئی است که پاسخ به آنها از راه پژوهشهای جداگانه دست می‌دهد. ارسطو بر آن نیست که آنها و همهٔ پرسشهای همسان را می‌توان به قدرِ کافی صرفاً با این قول پاسخ گفت که فلان بالفعل^۱ از بهمان بالقوه^۲ فراز می‌آید؛ این بخشی از تحلیلِ فلسفیِ کاملاً کلی از مفاهیمِ رویش و دگرگونی است. (پ) ارسطو برهان می‌آورد که فعل از حیثِ تعریف و ارزش و زمان بر قوه پیشی دارد. فعل را می‌باید در تعریفِ قوه نام برد ولی نه به عکس. فعل غایتی است که قوه از بهر آن وجود دارد. و هر چند دانهٔ بلوط پیش از درختِ بلوطی که به آن می‌بالد وجود دارد، خودش فرآوردهٔ درختِ بلوط رسیده‌ای است که پیشتر وجود داشته بود: ”زیرا موجودِ بالفعل همیشه به میانجیِ موجودی بالفعل از موجودِ بالقوه فرامی‌آید، بمثل انسان از انسان، خنیاگر از خنیاگر؛ همیشه نخستین جنباننده‌ای هست، و جنباننده هم اکنون بالفعل وجود دارد.“ (البته میز به میانجیِ میز فرامی‌آید؛ بلکه به میانجیِ کسی فرامی‌آید که هم‌اینک صورتِ میز را ”درونِ ذهنش“ دارد). (ت) از آنجا که قوه امکانِ دگرگونی به فعل را، که بهتر است، به تضمن می‌رساند، در یک موجودِ بی‌دگرگونیِ کامل هیچ عنصری از قوه نتواند بود.

۴. ”علتها“ی چهارگانه

ارسطو بر این باور است که توضیح^۳ تامِ هر چیزی می‌باید بگوید که آن

1. actual

2. potential

3. explanation

چیز از چه ساخته شده است (علت مادی^۱)، ماهیتش چیست (علت صوری^۲)، هست‌کننده‌اش چه بود (علت فاعلی^۳) و کارکرد یا غرضش چیست (علت غایی^۴). اگر «علت»^۵ وصف‌کردن همه این احوال شگفت می‌نماید، شگفتی‌اش گناه ارسطو نیست؛ cause [= علت] در این زمینه ترجمه سنتی واژه‌ای یونانی است که معنای وسیع‌تر دارد.

ارسطو بر آن است که علت‌های صوری و فاعلی و غایی به نحوی با هم یکسان‌اند. طبع ماهوی میز (علت صوری) است که غرض‌های معینی را برآورد (علت غایی)، و اندیشه آن غرض‌ها در ذهن درودگر بود که میز را هست کرد (علت فاعلی). طبع ماهوی اسب است که کارکردهای ویژه معینی را انجام دهد و توان‌های ویژه‌ای را در کار آورد، و کردن این کار، یعنی داشتن زندگی یک اسب بالیده، درست همان قصد مقصود از اسب است؛ و اسب را اسبها فرامی‌آورند، یعنی، آفریدگانی که هم‌اینک کارکردهای اسب‌های بالیده را انجام می‌دهند.

باید توجه نمود که مفهوم توضیح از روی علت‌های چهارگانه، درباره چیزها راست می‌آید نه درباره رویدادها. این مفهوم از تأمل در فراگرد فراآوردن (طبیعی و صناعی) سرچشمه می‌گیرد، و متضمن گونه‌ای غایت‌انگاری کلی است.

۵. رده‌بندی علوم^۶

سزاوار است که در مقدمه بررسی کار ارسطو در حوزه‌های خاص شرحی آوریم در بیان آنکه او شاخه‌های گوناگون پژوهش را چگونه رده‌بندی

1. material cause

2. formal cause

3. efficient cause

4. final cause

5. cause

6. classification of sciences

می‌کند، رده‌بندی که دارای اهمیت تاریخی بسیار است. بخش‌بندی بنیانی‌اش مشتمل است بر علوم نظری^۱، علوم عملی^۲، و علوم فراآورنده^۳. علم نظری چیزهایی را می‌پژوهد که “به وجه دیگر نتوانند بود” و صرفاً جویای حقیقت است. علم نظری را می‌توان باز به سه پاره عمده ریزبخش کرد که مایه امتیازشان موضوع آنها است: طبیعیات به چیزهایی می‌پردازد که جداگانه وجود دارند ولی پذیرای دگرگونی‌اند؛ ریاضیات با چیزهایی سروکار دارد که بی‌دگرگونی‌اند ولی وجود جداگانه ندارند؛ و “فلسفه اولی”^۴ (مابعدالطبیعه) به چیزهایی می‌پردازد که هم جداگانه وجود دارند و هم بی‌دگرگونی‌اند. علوم عملی چیزهایی را می‌پژوهند که “به وجه دیگر نتوانند بود” و بفرجام جویای عمل‌اند؛ مهمترین علوم عملی عبارت‌اند از اخلاق^۵ و سیاست^۶. علوم فراآورنده با ساختن چیزها سروکار دارند.

ارسطو منطق^۷ را نه بخشی مستقل از فلسفه بلکه وابسته به همه بخشها می‌شمرد. زیرا منطق صورتهای استدلال^۸ و بیان^۹ را که در موضوعات گوناگون مشترک‌اند مطالعه می‌کند، و تحصیل آن پیش‌شرطی برای پژوهنده هر موضوعی است. این نگره به منطق در نام سنتی “ارگانون”^{۱۰} که بر مصنفات منطقی ارسطو نهاده‌اند، بازتاب یافته است. “ارگانون” به معنای آلت یا ابزار است، و منطق چونان ابزاری است برای درست اندیشیدن، شناختن، استدلال کردن، و پژوهیدن، و کشف کردن.

1. theoretical sciences

2. practical sciences

3. productive sciences

4. first philosophy

5. ethics

6. politics

7. logic

8. reasoning

9. expression

10. Organon

۶. منطق

آنالوتیکای پیشین^۱ دربردارنده سهم گران سنگ ارسطو به منطقِ صوری^۲ است و نظریه او را درباره قیاس^۳ بیان می‌کند. این نظریه عبارت است از یک دستگاهِ صوری محض با دقتِ چشمگیر ولی گستره محدود. محدودیت‌هایش در این است که تنها به گونه‌های معینی از گزاره می‌پردازد و استنتاج^۴‌های مورد بررسی‌اش همه استنتاج‌هایی از دو همچو گزاره به یک گزاره سوم است. گزاره‌های قیاسِ مطلق^۵ یکی از صورتهای زیر را دارند: هر الف ب است، هیچ الف ب نیست، برخی از الف ب است، برخی از الف ب نیست. قیاسهای موجه^۶ چنین صورتهایی را پیش می‌کشند: “هر الف ممکن است ب باشد” و “هر الف می‌باید ب باشد”. ارسطو همه آمیزه‌های ممکنِ مقدمات^۷ و نتایج^۸ را می‌پردازد، معین می‌دارد که کدام قیاسها معتبرند، و برخی نسبت‌های منطقی میان قیاسهای مختلف را می‌پژوهد.

آنالوتیکای پسین^۹ دربردارنده “منطقِ علم”^{۱۰} ارسطو است. شرح وی از صورتی که یک علم تام می‌باید به خود بگیرد، بسیار متأثر از الگو [=مدل]ی هندسه است و بر این نگره بنیاد دارد که در طبیعت “گونه‌های واقعی” هستند که ما به شناختن ماهیت آنها تواناییم. یک شاخه معین علم درباره رده محدودی از چیزها است، و از مبادی^{۱۱} و اصول موضوع^{۱۲} – که برخی عام بر همه علوم و برخی خاص به این علم‌اند – و از تعاریف اشیاء بررسی‌شده آغاز می‌کند. سپس به میانجی قیاسها مبرهن

1. *Prior Analytics* [= *Analutica Protera*]

3. syllogism

6. modal syllogisms

9. *Posterior Analytics* (*Analutica husteria*)

11. principles

4. inference

7. premises

12. axioms

2. formal logic

5. categorical syllogism

8. conclusions

10. logic of science

می‌دارد که بعضی خاصه^۱ها بضرورت به اشیاء مورد بررسی تعلق دارند. این شیوه از کار دانشمندان و براستی از کار ارسطو در مصنفات علمی اش دور می‌نماید؛ ولی می‌باید به یاد داشت که بیانگر آرمانی برای شرح یک علم تام است نه برنامه‌ای برای پژوهشگران.

دو نکته دیگر (الف) ارسطو مفهوم یک علم بزرگ یگانه و فراگیر را که به افلاطون نسبت می‌دهد طرد می‌کند؛ علوم مختلف مقدمات مختلف می‌خواهند. (ب) ارسطو اصطلاحی را که induction [= واداشتن، اقناع، استقراء] ترجمه شده است به کار می‌برد برای توضیح دادن آنکه ما چگونه نقاط عزیمت برهان‌ناپذیری را که از آنها قیاس^۲ خود را می‌پردازیم حاصل می‌کنیم؛ ولی این، induction (= استقراء) به معنای ما از واژه نیست. مثلاً گفته می‌شود که ما راستی اصل عدم تناقض^۳ (یکی از اصول عام بر همه علوم) را به میانجی induction درک می‌کنیم؛ یعنی ما "بر آن داشته می‌شویم" (induced) که راستی بدیهی این اصل را با ملاحظه یک یا چند مصداق آن بازشناسیم. ارسطو درباره چگونگی تحصیل مفاهیم^۴، تبیین کمابیش همسانی می‌دهد. پس از آنکه شماری از انسانها را می‌بینیم، طبع مشترک همه آنان را حاصل می‌کنیم. درک امر کلی^۵، مانند درک حقیقت کلی، از دریافت مستقیم حاصل می‌آید نه از استنتاج.

1. property

۲. این "قیاس" معادل deduction است در مقابل "استقراء" (induction) و نمی‌باید با قیاس یا قیاس‌صوری که معادل syllogism می‌آید اشتباه گردد.

3. principle of contradiction

4. concepts

5. the universal

۷. طبیعیات

طبیعیات^۱، یا علم طبیعت [physis، فوسیس]، دربردارنده بررسی جانداران است، ولی سزا است که به زیست‌شناسی و روان‌شناسی ارسطو جدا از کارهای عام‌ترش در طبیعیات بپردازیم. طبیعیات و مصنفاً پیوسته به آن مشتمل‌اند بر پژوهش و تحلیل مفاهیمی چون طبیعت، دگرگونی، تصادف^۲، زمان، مکان، استمرار^۳، بیکرانی^۴، رویش^۵؛ برهانهایی بر آنکه جنبش [= حرکت] جاویدان است و یک نخستین جنباننده^۶ جاویدان هست؛ و آموزه‌های بسیاری درباره سرشت بالفعل و کنشهای گیتی^۷. سخنان ارسطو درباره واپسین موضوع، بطبع کهنه شده‌اند (و اکنون نمی‌توان آن را در حوزه کار فیلسوف شمرد). تحلیل‌هایش از مفاهیم چه بسا باریک و روشن‌گرند ولی امکان ندارد که آنها را سودمندانه خلاصه کرد. پرداختش به حرکت و استمرار او را بر آن داشت که مسائل راجع به شتاب (یا جهت) یک جسم متحرک در نقطه‌ای معین (از مکان یا زمان) را بی‌معنا بداند و رد کند؛ و این اثرهای بدی در مطالعه دینامیک گذاشت.

حجتی که ارسطو بر وجود نخستین جنباننده می‌آورد از برداشت او از دگرگونی و علت آغاز می‌شود. ممکن نیست که یک دگرگونی مطلقاً نخستین (یا واپسین) باشد. زیرا از آنجا که دگرگونی متضمن ماده پیشاپیش موجود (یا قوه) است و علت فاعلی پیشاپیش موجودی که به ماده صورت بدهد (قوه را به فعل درآورد)، ناگزیر می‌بایست پیش از یک نخستین دگرگونی مفروض چیزی پذیرای دگرگونی و چیزی توانا به

1. *Physics*

2. chance

3. continuity

4. infinity

5. growth

6. Prime Mover

7. universe

دگرگون کردن وجود داشته باشند. از سوی دیگر، برای توضیح دادن آنکه چرا این قوه‌ها (برای دگرگون شدن و دگرگون کردن) در زمانی معین و نه پیشتر به فعل آمدند، می‌باید دگرگونی بالفعلی را درست پیش از آن زمان مفروض گیریم، یعنی دگرگونی پیش از نخستین دگرگونی مفروض. بنابراین، دگرگونی یا جنبش می‌باید جاویدان باشند. ولی دگرگونی جاویدان را چگونه باید توضیح داد؟ نه با فرض وجود یک چیز جاودانه خودجنباننده^۱. همان لفظ "خودجنباننده" گمراه‌کننده است. زیرا مفهوم جنبش یا دگرگونی اقتضا دارد که درون "خودجنباننده"، دو بخش را از هم بازشناسیم: یکی بخشی که دگرگون می‌کند و دیگری بخشی که دگرگون می‌شود. از این رو، می‌باید هستی موجودی را فرض کنیم که خودش ناجنبیده^۲ است و به نحوی می‌تواند پدیدآورنده جنبش جاویدان باشد. این نخستین جنباننده، که جاویدان و بی‌دگرگونی است و هیچ عنصری از ماده یا قوه تحقق نیافته دربر ندارد، اجسام آسمانی را در جنبش نگاه می‌دارد و زندگی جاویدان‌گیتی را پاس می‌دارد. الهیات^۳ سخنان بیشتری درباره طبع و شیوه کنش آن دارد.

۸. زیست‌شناسی

اگر کار ارسطو در طبیعیات به نبود آزمایش^۴ و مشاهده^۵ مبتلا است، همین سخن درباره زیست‌شناسی^۶ او راست نمی‌آید. او آگاهی‌های بس گسترده‌ای درباره جانداران گرد آورد، و با وجود برخی خطاهای بنیانی از بیشتر پسینیانش تا زمانهای نسبتاً اخیر در این باب بهتر آگاه بود. او

1. self-moving

2. unmoved

3. theology

4. experiment

5. observation

6. biology

دریافت که نظریه^۱ می‌باید از بوده^۲ها برآید. او پس از دادنِ نظریه‌ای دربارهٔ هست‌شدنِ زنبورِ عسل می‌گوید: "بوده‌ها به اندازهٔ کافی مسلم داشته نشده‌اند." و اگر در زمانی آینده مسلم داشته شوند، "پس می‌باید گواهی مستقیمِ حواس را بیشتر از نظریه‌ها باور داشت."

دو دستاوردِ مهمِ ارسطو در زمینهٔ زیست‌شناسی، به رده‌بندی و به توضیحِ غایت‌انگارانه^۳ پیوسته‌اند. او رده‌بندیهای دستگاه‌مند^۴ و گرانبهائی از زندگیِ جانداران حاصل آورد. آنچه را که روشِ نابسندهٔ افلاطونی می‌شمرد - روشِ "تقسیم به دو گروه متضاد یا مانعة‌الجمع"^۵ - باطل می‌دانست و فصلهای چندگانه‌ای را برای تمیز دادنِ رده‌های عمدهٔ جانداران به کار گرفت. او می‌اندیشید که انواعِ گوناگونِ جانداران ازلی‌اند و از انواعِ دیگر تکامل نیافته‌اند، ولی آنها را پذیرای این می‌دانست که در سلسله‌مراتبی که از فروترین و ناپروورده‌ترین به برترین و پیچیده‌ترین موجوداتِ زنده می‌رسد، مرتب گردند.

ارسطو توضیحِ غایت‌انگارانه را ماهیتِ کارِ زیست‌شناس می‌انگارد: یعنی، توضیحِ ساختارِ^۶ مادی به حیثِ کارکرد^۷. طبیعت که صنعتگرِ کامل است، هیچ کاری را بیهوده نمی‌کند؛ و توضیحِ راستینِ مشخصه‌های یک نوع جانوری می‌باید بازنماید که آن مشخصه‌ها چگونه غرضی را در پیوند با زندگیِ اعضای آن نوع برمی‌آورند. غایت‌انگاریِ ارسطو کاری به آن ندارد که یک نوع جانوری مصالحِ نوعِ جانوریِ دیگر را برمی‌آورد، بلکه سروکارش با هر نوع جانوری در درونِ قلمروِ خودِ آن است. کارِ رویان^۸ آن است که جانوری بالیده گردد، زندگیِ خاصش را بگذراند، و

1. theory

2. fact

3. teleological explanation

4. systematic

5. dichotomy

6. structure

7. function

8. embryo

تولید مثل کند؛ و اجزاء و مشخصه‌های آن را می‌باید از لحاظ تحقق بخشیدن به این غایتها توضیح داد. "برای هر جاننداری که به پرورش بهنجارش رسیده است... طبیعت‌ترین کنش آن است که جاندار دیگری مانند خودش را فرا آورد، جانوری جانوری را فرا آورد، گیاهی گیاهی را فرا آورد، برای آنکه تا جایی که طبیعتش می‌گذارد بتواند در هستی جاویدان و یزدانی سهیم باشد. این هدفی است که همه چیزها به سویش می‌پویند و از بهر آن هر چه را که طبیعتشان ممکن گرداند می‌کنند."

۹. روان‌شناسی^۱

واژه یونانی "psyche" [پُسخِه]، که معمولاً به "روان" [یا "نفس"]^۲ برگردانده می‌شود، بواقع معنای فراختری دارد؛ گیاهان نیز مانند جانوران "پسخه" دارند، آنها زنده‌اند. جانوران را می‌توان بنا بر پیچیدگی توانهایشان به سامان آورد. برخی (گیاهان) تنها توان تغذی و تولیدمثل دارند؛ برخی دیگر همچنین توان ادراک، خواهش و جنبش دارند؛ آدمیان افزون بر این توانها، توان اندیشیدن دارند. بحث عمده ارسطو در کارکردهای روانی [= نفسانی]^۳ گوناگون در رساله درباره روان^۴ می‌آید که همچنین گزارش کلی او را درباره روان و پیوندش با تن در بردارد.

انسان مرده، یعنی تنی بدون روان، به سخن دقیق اصلاً انسان نیست، زیرا فاقد چنان توانهایی است که داشتندشان انسان بودن را تعریف می‌کند. یک انسان (و هر جانوری یا گیاهی) عبارت است از یک "تن-با-روان"^۵؛ و نسبت میان تن و روان همان نسبت ماده با صورت است. روان صورت تن است، همچنان که بینایی صورت چشم است ("هنگامی که

1. psychology

2. soul

3. psychical

4. *On the Soul*

5. body-with-soul

بینایی از میان می‌رود، چشم دیگر چشم نیست، مگر به نام - همان اندازه چشم واقعی نیست که چشم تندیس". روان که توان زندگی است در هر تنی وجود نتواند داشت (صورت مقتضی ماده شایسته است)؛ تنها تنی با اندامهای درخور می‌تواند دارای جان باشد. همچو تنی بالقوه جانور یا گیاه زنده است؛ روان "حالی بالفعل"^۱ چنین تنی است. این نتیجه مهم (که به نگره رایل^۲ نزدیکتر است تا به نگره دکارت) به ارسطو توانایی می‌بخشد تا پرسش اینکه روان و تن تشکیل وحدتی را می‌دهند یکسو بنهد: "این همان اندازه بی معنا است که پیرسیم آیا موم و شکلی که مهر به آن داده است، یا به وجه کلی، ماده چیزی و آن که ماده‌اش این است، واحدند. وحدت معناهای بسیاری دارد... ولی خاصترین و بنیانی‌ترین معنا... عبارت است از نسبت یک حال بالفعل با آن که حال بالفعلش این است." بنا بر این نگره کلی، سخن گفتن از یک کرد و کار روان شناختی [= روانی]^۳ برابر سخن گفتن از کرد و کار جوهری نامادی^۴ در درون تن نیست بلکه از کارکردن بالفعل یک تن زنده است؛ و گزارشهای ارسطو درباره مفاهیم روان شناختی همیشه بوده‌های جسمانی و فیزیولوژیکی مربوط به آنها را پیش می‌کشند.

ارسطو بر قاعده اینکه روان صورت یا وجه بالفعل تن است، یک استثناء روا می‌دارد. کرد و کار "نوس"^۵ (اندیشه شهودی ناب) وابسته به تن نیست و از این رو تواند بود که وجودی جدا از آن داشته باشد. آموزه او دریاب "نوس" سخت تاریک و دشوار فهم است، و در این باره بحثها

1. actuality

۲. Gilbert Ryle (۱۹۷۶-۱۹۰۰): فیلسوف انگلیسی، و صاحب تصنیف نامآور مفهوم ذهن (The Concept of Mind).

3. psychological activity

4. immaterial substance

5. nous

شده است که آیا او گونه‌ای نامیرندگی^۱ به "توس" در روان منفرد آدمی حمل می‌کند. به‌طور کلی، بیان او دریاب روان مسئله نامیرندگی شخصی را همان قدر قاطعانه از میان برمی‌دارد که به مسئله وحدت تن و روان پایان می‌دهد.

۱۰. مابعدالطبیعه (متافیزیک)

ارسطو دو نگره درباره "فلسفه اولی" بیان می‌کند (نام "متافیزیک" [= مابعدالطبیعه]^۲ را ویراستاری از آن رو بر رساله فلسفه اولی نهاد که در ویراست وی، فلسفه اولی بعد از - "متا" - فیزیک [= طبیعیات، علم طبیعت] می‌آمد. یک نگره، که پیشتر از آن نام بردیم، آن است که فلسفه اولی عبارت است از مطالعه جوهر بی‌دگرگونی جدایی‌پذیر، یعنی الهیات. نگره دیگر آن است که فلسفه اولی یک علم جزئی نیست که به گونه‌ای جزئی از هستی بپردازد، بلکه دانشی است مشتمل بر پژوهش هستی از آن روی که هستی است، بعلاوه بررسی مفاهیم (مثلاً وحدت و اینهمانی^۳) و اصول (مثلاً قانون عدم تناقض) که در همه علوم جزئی مشترک‌اند. ارسطو در سازش دادن این دو نگره چندان کامیاب نیست. رساله مابعدالطبیعه بیشترش مابعدالطبیعه به معنای فراختر است، چنانکه ملخص کوتاهی از این تصنیف باز می‌نماید.

ارسطو در دفتر ۱ نگره‌های پیشینانش را درباره مبادی فرجامین واقعیت/حقیقت بررسی و انتقاد می‌کند برای آنکه نگره خودش را بر این معنا تأیید کند که چهار و فقط چهارگونه مختلف از "علت" هستند. دفتر ۳ چندین مسئله را می‌پرورد که سپستر بیشتر در آنها بحث می‌کند. دفتر ۴

1. immortality

2. metaphysics

3. identity

در قانونِ عدم تناقض و قانونِ نفیِ شقِ ثالث^۱ بحث می‌کند (بدون آنکه در اثباتشان بکوشد). دفتر ۵ قاموسی از مصطلحات فلسفی مهم است که معانی گوناگونِ هر کدام از یکدیگر متمایز گشته‌اند. ارسطو در دفترهای ۷ و ۸ از جوهر سخن می‌گوید و در مفاهیم ماهیت، جنس، کلی، اسطقس، صورت، و مانند آن تأمل می‌کند. دفترهای بعد به قوه و فعل، وحدت و کثرت، و مفاهیم همسان می‌پردازند. دفتر ۱۲ الهیات ارسطو را در بردارد. دفترهای ۱۳ و ۱۴ از برخی نگره‌های مورد اعتقاد در آکادمی دربارهٔ جوهر نامادی سخن می‌دارند و طردشان می‌کنند: چیزهایی چون مینوهای افلاطونی یا اعداد مینویی^۲ وجود ندارند، و اشیاء ریاضی جواهر نیستند.

در اینجا فقط دربارهٔ دفتر ۱۲ می‌توان بیشتر سخن داشت. ارسطو در این دفتر (همچنان‌که در طبیعیات) دیگر بار برهان می‌انگیزد که یک نخستین جنباننده‌ی نامادی و جاویدان می‌باید باشد که اکنون آن را

۱. قانون یا اصلِ نفیِ شقِ ثالث یکی از "قوانین سه‌گانهٔ اندیشه" (the three laws of thought) یا "اصول سه‌گانهٔ اندیشه" (the three principles of thought) است، به شرح زیر:

۱. "قانونِ اینهمانی" (Law of Identity): اگر الف راست باشد، پس الف راست است (اگر الف دروغ باشد، پس الف دروغ است). اگر الف، الف باشد، پس الف است. همه چیز همان است که هست (و امکان ندارد که، در زمانی که همان چیزی است که هست، چیز دیگری باشد).

۲. "قانونِ عدم تناقض" (Law of Noncontradiction) (که همچنین Law of Contradiction نامیده می‌شود): امکان ندارد که الف هم راست و هم دروغ باشد (همزمان و از همان حیث). امکان ندارد که الف هم الف باشد و هم جز الف (در زمانی که الف است).

۳. "قانونِ نفیِ شقِ ثالث" (Law of Excluded Middle): الف یا راست است یا دروغ؛ یا این یا آن، ولی نه هر دو همزمان و از همان حیث. الف یا الف است یا الف نیست. (نقل به اختصار از:

(Peter A. Angeles: *The Harper Collins Dictionary of Philosophy*)

”خدا“^۱ می‌نامد. خدا که خودش پذیرای جنبش نیست، جنبش را به منزله موضوع آرزو و مهر پدید می‌آورد. زندگی او کرد و کار پاینده است؛ و کرد و کار در هر دم کامل و تام است و مانند جنبش، فراگرد نیست. یگانه کرد و کاری که می‌توان به خدا اسناد کرد، اندیشه ناب است، یعنی: شناخت شهودی ناگسسته از برترین موضوع شناخت که همان خود خدا است. ”اندیشه یزدانی ناگزیر به خودش می‌اندیشد (زیرا که عالیت‌ترین چیزها است)، و اندیشیدنش اندیشیدنی درباره اندیشیدن است.“

افلاک و سیارگان موجوداتی جاندارند که آرزوی تقلید از کرد و کار جاویدان خدا آنها را می‌جنبانند؛ فلک اول با جنبش مکانی دائمش بیشتر از افلاک دیگر به خدا نزدیک می‌آید. در عالم طبیعت به حیث کل چیز همسانی هست: فراگردهای زایش، رویش، و تولید مثل تا جاویدان زندگی انواع جانوری گوناگون را نگاه می‌دارند. ولی هرآینه گیاهان و جانوران آگاهانه از خدا تقلید نمی‌کنند (جز آنکه انسان، که دارای عقل است، چنین تواند کرد)، و خدا نیز از آنها آگاه نیست و پروایشان را ندارد.

۱۱. اخلاق

اخلاق نیکوماخوسی^۲ بیقین یکی از بهترین کتابهایی است که درباره اخلاق نوشته شده. این تصنیف از حیث تحلیل مفاهیم اخلاقی و روان‌شناسی، و از لحاظ برهانهای هوشمندانه بسیار مایه‌ور است. شرح زیر رشته‌های اصلی کار را باز می‌نماید:

(الف) زندگی نیک. ارسطو برهان می‌آورد که ”نیک“ نام یک خصلت یگانه نیست. چیزهای گونه‌گون به دلایل مختلف نیک نامیده می‌شوند: تبر آن گاه نیک است که به طرزی کارآ ببرد، چشمها هنگامی نیک است که

بخوبی ببیند. برای حکم کردن در اینکه بهترین زندگی برای آدمی کدام است، می‌باید پرسیم که کارکردهای درخور آدمی چیستند (همچنان که بریدن کارکرد تبر است)؛ انسانِ نیک کسی است که آن کارکردها را بسیار خوب انجام می‌دهد، و زندگی او همان زندگی نیک است. اکنون گوییم که کارکرد چیزی همان است که آن به تنهایی می‌تواند انجام دهد یا همان است که آن می‌تواند بهتر از هر چیز دیگر انجام دهد. مایه امتیاز انسان از دیگر جانوران توانِ اندیشیدن او است. پس، کارکردهای انسان – که اجراء مؤثرشان او را انسانِ نیک می‌گرداند – آن‌گونه کردوکارهای اویند که با اندیشیدن ملازمه دارند و از این‌رو در داشتنشان با جانورانِ دیگر انباز نیست. عقل داشتنِ انسان نه همان در تواناییِ اندیشیدنش جلوه‌گر است بلکه همچنین در این توانایی‌اش هویدا است که به یاریِ اندیشه و اصولِ خواہشها و کردارش را در اختیار و نظارتِ خود می‌گیرد؛ از این‌رو فضیلت‌هایِ انسانِ نیک هم سرشتِ عقلی^۲ دارند و هم طبعِ اخلاقی^۳ (یعنی فضیلت‌هایِ منش^۴ یا ethos).

(۲) فضیلتِ اخلاقی. فضیلت‌هایِ اخلاقی، مانندِ مهارتها، از راهِ عمل و ورزیدن حاصل می‌شوند. یک انسانِ هنگامی رادمنش می‌گردد که کارهایی را بورزد یا به کارهایی خو بگیرد که رادمنش می‌کنند. رادمنش بودنِ او هنگامی است که چنان ملکهٔ نفسانی در نهادش جای گرفته باشد که کارهایِ رادمنشانه را همواره، شادمانه، و بدونِ انگیزهٔ پنهانی انجام دهد. صفتِ “شادمانه” مهم است؛ زیرا ارسطو را در این استدلال یاری می‌دهد که زندگیِ فضیلت‌مندانه^۵ دلپذیر است. آرمانِ او انسانی است که همواره آنچه را که می‌باید می‌کند چون خواستارِ آن است؛ حضورِ

1. virtue

2. intellectual

3. moral/ethical

4. character

5. virtuous

کشمکش اخلاقی و نیاز به چیره‌شدن بر آرزوها، نشان از نقص دارند. فضیلت اخلاقی با احساسها و کرده‌ها سروکار دارد، و اینها سه اندازه بسیار زیاد، بسیار کم، و اندازه درست یا "حد میانگین"^۱ توانند داشت. فضیلت همانا رسیدن به حد میانگین میان رذیلت^۲ های متقابل است: کَرَم میان لثامت و اسراف جای گرفته است. حد میانگینی که از آن سخن می‌رود یک میانگین حسابی نیست، بلکه حد میانگینی "به نسبت با ما" است، یعنی چیزی است که آدمی را می‌شاید. هیچ‌گونه قواعد ساده‌ای در دست نداریم که بنا بر آنها حکم کنیم که شایسته چیست؛ داشتن phronesis ("فرزانگی عملی"^۳) انسان را توانایی می‌بخشد که به حد میانگین دست یابد. این آموزه حد میانگین مشهورتر از آن است که سزاوارش باشد. ارسطو تصدیق می‌کند که گنجاندن همه فضیلتها و رذیلتها در آرایش وی دشوار است. مهمتر از آن، اینکه فضیلت فقط امری مربوط به اندازه درست نیست نکته‌ای است که سخنان خود ارسطو به‌طور ضمنی آن را می‌رسانند: "... خشم و دلسوزی... را می‌توان هم بسیار زیاد و هم بسیار کم احساس کرد، و در هر دو مورد نه بخوبی؛ ولی احساس کردن آنها در زمانهای درست، در پیوند با کسان درست، با انگیزه درست، و به شیوه درست، همان حد میانگین و بهترین چیز است، و همین ویژگی فضیلت است." در واقع، آموزه حد میانگین دربردارنده اندک آموزش اخلاقی مثبت است، و اگر صرفاً به منزله تحلیل مفاهیم رذیلت - فضیلت نگریسته شود آموزه‌ای نابسنده است.

مباحث اضافی در اخلاق نیکوماخوسی، مسئولیت و گزینش را بررسی می‌کنند. ارسطو اوضاع و احوالی را که در آن می‌توان مسئولیت را انکار کرد ژرف‌بینانه تحلیل می‌کند، و آنها را به دو وضع و حال

فرومی‌کاهد - اجبار و بی‌خبری از بوده‌های مادی. به دیده او، گزینش با تأمل و خواهش ملازمه دارد: خواهشها و منش ما تعیین‌کننده غایتها^۱ یمان‌اند؛ ما درباره وسایلی^۲ که به یاریشان می‌توانیم به این غایتها برسیم تأمل می‌کنیم.

(۳) فضیلت عقلی: فرزاندگی عملی. این فضیلت عقلی آدمی را توانایی می‌دهد تا به پرسشهای عملی درباره کردار پاسخهای درست بیاورد. فضیلت عقلی مستلزم مهارت در تأمل است ولی همچنین داشتن فضیلت اخلاقی را پیشاپیش فرض می‌گیرد. زیرا داشتن هدفهای درست امری مربوط به فضیلت اخلاقی است - یعنی: منش تعیین‌کننده غایتها است. نیکی اخلاقی و فرزاندگی عملی بواقع جدایی‌ناپذیرند، و هر کدام در تعریفش متضمن دیگری است.

به سه نکته دیگر درباره فرزاندگی عملی می‌توان توجه نمود. نخست، ارسطو دیگر اندیشه‌اش را منحصرأ بر گونه وسیله- غایت تأمل متمرکز نمی‌کند. ممکن است چیزی را درست بدانیم نه از آن‌رو که وسیله یک هدف آینده است بلکه بدان جهت که در زیر نوعی مبداء اخلاقی جای می‌گیرد. اصطلاحات وسیله و غایت که در نزد ارسطو متداول است، براستی برای شرح خود او از زندگی نیک کافی نیست: مقصود انسان نیک آن نیست که بر یک هدف آینده نایل آید بلکه این است که زندگی‌اش را سراسر به نیکی بگذراند. دوم، اگرچه ارسطو نمونه‌های ساده‌ای از تأمل می‌آورد، پیچیدگی مسائل عملی را دست‌کم نمی‌شمرد یا نمی‌انگارد که می‌توان این مسائل را به آسانی فیصل داد. برای ارزیابی همه عوامل یک موقعیت و سنجیدن اعتبارهای گوناگونشان، می‌باید شمی کار آزموده برای امر مهم داشت. آنچه در اینجا ارزش دارد، سن و ورزیدگی است نه

زیرکی صرف. سوم، ارسطو نمی‌انگارد که تأمل بر هر عملی (یا هر عملِ درستی) مقدم است. ولی انسان بهره‌مند از فرزاندگی عملی سپس خواهد توانست کرده پیشینش را با استناد به غایتها یا مبادی توجیه کند. ارسطو پیش از گذشتن از فرزاندگی عملی به فرزاندگی نظری، بحث‌های مهمی دارد دربارهٔ *akrasia* (دانستن آنچه می‌باید بکنیم ولی آن را نمی‌کنیم) و در باب لذت، طبع و ارزش آن.

(۴) فضیلتِ عقلی: فرزاندگی نظری. این فضیلتِ عقلی عبارت است از فرزاندگی دربارهٔ "آنچه نمی‌تواند به وجه دیگر باشد." لازمه‌اش شناختِ شهودی^۱ نقاطِ عزیمتِ ثابت‌نکردنی (مفاهیم و حقیقت) و شناختِ برهانی^۲ برآیندهایشان. ارسطو حجت می‌آورد که این فضیلت برترین فضیلتی است که آدمی توانایی داشتنش را دارد: با برترین موضوعات سروکار دارد و فضیلتِ بخشِ یزدانیِ نفسِ انسان است (زیرا جز کردوکارِ اندیشه ناب هیچ کردوکاری را نمی‌توان به خدا حمل کرد). زندگی برخوردار از فلسفهٔ نظری بهترین و سعادتمندترین زندگیِ آدمی است. شماری اندک از آدمیان بر این‌گونه زیستن توانایند (و آن هم به تناوب). برای ماندهٔ آدمیان، شیوهٔ درجهٔ دومِ زندگی هست، یعنی زندگیِ مقرون به فضیلتِ اخلاقی و فرزاندگی عملی.

شایانِ اعتنا است که چگونه ارسطو که کارش را با بازجستِ طبیعتِ انسان و کارکردِ وی به منزلهٔ انسان می‌آغازد، به این مرحله می‌انجامد که برترین و شایسته‌ترین کردوکارِ او را در تقلید از خدا به میانجی به کار گماردنِ عقلِ ناب که شرارهٔ الوهیت در او است بیابد.

۱۲. سیاست

ارسطو در سیاست^۱ در پی آن است که طبع و غرض کشور^۲ (کشور-شهر^۳) را توضیح دهد و بدین سان دریابد که بهترین نظام سیاسی و قوانین کدام‌اند. افزون بر این، چون سیاست شاخه‌ای از پژوهش عملی است، ارسطو نه همان یک نظام سیاسی آرمانی را پیش می‌نهد بلکه همچنین پیشنهادهای خردمندانه‌ای می‌دهد درباره اینکه چگونه می‌توان کشورهای واقعی گوناگون را به بهترین وجه رله برد. بیشترین گیرایی فلسفی این رساله در تحلیلش از مفاهیم سیاسی ("کشور"، "شهروند"^۴، "قانون" و جز آن) نهفته است.

۱۳. صناعت شعر^۵

این تصنیف را می‌باید نام برد (هرچند نمی‌توان در آن بحث کرد) زیرا تأثیر عظیمی - و نه یکسره سودبخش - در گذشته داشته است، هم در نمایشنامه‌نویسی هم در نظریه‌های هنر/زیبایی‌شناسی^۶.

(J.L. Ackrill)

تئوفراستوس

تئوفراستوس^۷ (۲۸۶-۳۷۰ ق م)، متولد در لیبوس، جزیره‌ای یونانی در دریای اژه، نامدارترین شاگرد ارسطو بود. هنگامی که ارسطو در ۳۲۳

1. *Politics*

2. state

3. city-state

4. citizen

5. *Poetics*

6. aesthetics

7. Theophrastus

آتن را ترک گفت، تئوفراستوس به منزله سرپرستِ لوکیون به جای استاد نشست. بیشتر مصنفاتِ فراوانش گم شده‌اند و حصولِ تصویری راستین از سهم او به فلسفه دشوار است. تئوفراستوس در بنیادِ ارسطویی ماند، ولی در نکته‌هایی خاص به ارسطو خرده گرفت و افزوده‌هایی سودمند بر کارِ ارسطو، مثلاً در منطق، نوشت. از چند باره راه را برای آموزش‌های رواقی‌گری و فلسفه اپیکوری هموار ساخت. سه تصنیفش را می‌توان نام برد: (۱) پژوهش درباره گیاهان^۱ (که در دست داریم) شالوده گیاه‌شناسی علمی را ریخت و مفاهیم گیاه‌شناختی مهمی آورد. (۲) مابعدالطبیعه [= متافیزیک]^۲ (که آن نیز موجود است) مسائلی را درباره آموزه‌های مابعدالطبیعی ارسطو، بویژه آموزه نخستین جنباننده، پیش کشید. (۳) تئوفراستوس تصنیف مفصلی گردآورد مشتمل بر نگره‌های فیلسوفان پیشین درباره طبیعت، خدا، و مانند آن. این تصنیف منبع مورخان پرشمارِ سپستر در زمینه فلسفه یونانی گشت. سخنی چندان سزاوارِ گفتن نیست که تا روزگاران نسبتاً اخیر مورخانِ فلسفه پیش از سقراط در سیطره تأثیرِ تئوفراستوس بودند. این مایه تأسف است چون تئوفراستوس در همه فیلسوفانِ پیشتر به دیده پیشروانِ صرفِ ارسطو می‌نگریست و اندیشه‌هایشان را به زور در چهارچوبی ارسطویی گنجاند. (J.L. Ackrill)

کلبی‌گری

کلبی‌گری^۳، یا فلسفه کلبیان^۴، به آن جنبش فلسفی یا شیوه زندگی اطلاق

1. *Researches into Plants*

2. *Metaphysics*

3. *Cynicism*

4. *Cynics*

می‌شود که دیوگنِس سِینوپه‌ای^۱ در نیمه دوم سده چهارم قم آغاز نهاد. وجه نامگذاری Cynicism از روی کنیه Kyon (کوئون = کلب، سگ) است که دیوگنِس بدان نامبردار بود. کلبی‌گری تا پایان جهان یونانی-رومی در سده ششم ب.م در مراحل از رواج و خلوص مختلف ادامه یافت. کلبی‌گری هرگز مکتبی سازمان‌یافته با عقاید رسمی نبود بلکه رشته افرادی بود که به زندگی و راه و رسم دیوگنِس اقتدا می‌جستند. از همین رو دگرگونیهای بسیاری در آن یافته می‌شود؛ اما لب سنتی احکام و کردار این نحله را می‌توان از مجموع آراء و احوال کلبیان بیرون کشید.

غایت زندگی نیکبختی است و رسیدن به این غایت تنها از راه زیستن بر وفق طبیعت دست می‌دهد، و زیستن بر وفق طبیعت پدیدآورنده خودبسندگی^۲ و برساننده فضیلت است. ولی این سخن درباره کلبی‌گری و رواقی‌گری هر دو راست می‌آید: فرقتشان در تفسیری است که از آن می‌دهند. به دیده حکیم کلبی^۳، نیکبختی بر خودبسندگی بازسته است، و این امری مربوط به نگرش ذهنی است. روش او در نیل به خودبسندگی این بود که کنشگرانه^۴ خودش را از هرگونه نفوذ بیرونی یا درونی بگسلاند که بندها، مسئولیتها یا مایه‌های انحرافشان آزادی فردی‌اش را باز توانند داشت. بمثل، نگرش او به بهروزی، بی‌پروایی فارغ‌دلانه به جُستن یا از دست دادن بهروزی نبود، بلکه دشمنی سازش‌ناپذیر بود. پول زاینده همه‌گونه شر، و تازیانه هوی و هوس است. از این رو، راه حل در میانه روی یا اعتدال نیست بلکه در ریشه کن کردن پول و خواهشهای پست است. مال مستلزم علایق است؛ کلبی راستین هیچ مالی ندارد. به همان وجه، او از علایق خانوادگی و اجتماعی، از همه ارزشهای بیرونی و قراردادی تبار

1. Diogenes of Sinope

2. self-sufficiency

3. the Cynic

4. actively

و طبقه و مقام و افتخار و شهرت پروا ندارد و به همه‌شان می‌تازد. قرارداد، ضدِ طبیعت است. زندگی بر وفق طبیعت، زندگی پیراسته از همه افزوده‌های قرارداد، یا در وجهی مثبت، زندگی موافق با کمینه ضروری برای وجود است. نیروی راننده عبارت است از جست‌وجو در پی لزوم حرمت فرد انسان در هر وضعی و حالی. آدمی هر چه بیشتر داشته باشد، بیشتر می‌خواهد؛ هر چه بیشتر درگیر شود، نیازهایش فزونی می‌گیرند؛ هر چه نیازهایش بیشتر باشند، آسیب‌پذیرتر است. ولی اگر همه نیازها بجز نیازهای مطلقاً بنیانی نتیجه قراردادند و طبیعی نیستند، آدمی می‌تواند با رهانیدن خودش از بند آنها آزاد باشد. این امر از رفتار جانوران که مقید به قرارداد نیستند پیدا است، و نیز از آرمان ایزدانی که هیچ نیازی ندارند.

اما این ریاضت مستلزم اعتکاف نبود. حکیم کلی‌بی به دو دلیل زندگی‌اش را یکسره در دل تمدنی که آن را می‌نکوهد می‌گذراند. شیوه زندگی او اقتضا داشت که همواره با دشمنانش - قرارداد، لذت، تجمل - مخالفت ورزد تا تن و روانش را در آمادگی ستیزیدن نگاه دارد. بمثل، برای پدیدآوردن و آزمودن *apatheia*، یا نبود عاطفه، می‌بایست خوارها ببیند. دوم آنکه حکیم کلی‌بی با اشتیاقی ستیزه‌گرانه در راه آموزشهای انجیل‌گونه‌اش می‌پوید. به منزله "پیشاهنگ بشر" می‌بایست اوضاع آدمی را بکاود؛ به منزله "پزشک" می‌بایست روانِ آدمیان را درمان کند. کلیبان آموزش و دانش قراردادی مکتبهای فلسفی را به یکسان خوار می‌داشتند. آموزاندن کلی‌گری به منزله یک اخلاقی عملی محض، فقط از روی سرمشق شخصی زندگی یک کلی‌بی امکان‌پذیر بود، (از این رو است رفتار افراطی او و نقض آشکار و عمومی آداب قراردادی به نیت تمثل)، و نیز به میانجی دستورهایی که از تجربه او به بار آمده بودند. این دستورها

بسا مثالهایی را از رفتار ناخوشتن‌دارانه جانوران و سرمشق هرکول از حیث فضیلت بردباری‌اش در برداشتند. ولی ویژگی کلبیان بیشترین آزادی بی‌باکانه و ناشرمگینانه‌شان در کلام انتقادی بود، انتقادی آمیخته به لطیفه‌گویی و حاضر جوابی‌گزیده که کلمات قصار فراوان و گونه‌ای هجاگویی به سبک فلسفی‌نورآیدید آورد. این شیوه را اعضاء کم‌ارج‌تر نحله از بهر خودش به کار ناشایسته می‌گرفتند، ولی در دست کلبیان راستین چاقویی جراحی بود که به مجاهده تیزش کرده بودند و دلیرانه و منصفانه به کارش می‌بردند تا سرطان ارزشهای دروغین، قراردادهای موهوم، ادعاها و ریا را از روان انسانها ببرند.

کلبی‌گری در شمار فلسفه‌های ایمنی^۱ می‌آید که ممیزه عام عصر هلنیستیک بودند، و مؤثرترینشان بود (نگاه کنید به جستارهای رواقی‌گری و فلسفه اپیکوروسی). این نحله در زمان نایمنی عظیم اجتماعی و اقتصادی برخاست، یعنی هنگامی که ارزشهای دیرین و سستی‌گرفته کشور-شهر یونانی با فشار تاخت و تاز اسکندر فرو می‌ریختند. به فرد، با هر پایگاهی که داشت، رهایی از بیم تیره‌روزی را عرضه می‌کرد، این گونه که به او می‌آموخت تا آن چیزی را ارزشمند بداند که هرگز امکان نداشت از وی بستانند. مظهر عینی این خودبستگی، خود دیوگنس بود. کلبیان سپسین بر آن می‌گراییدند که یکی از رویه‌های آموزه‌های او را تأکید کنند. شاگردش کراتس تبائی^۲، که ثروتش را بذل کرد تا درمانگر در یوزه نفسهای آدمیان گردد، به منزله گونه‌ای رایزن تهیدستان بسیار محبوب بود. در سده سوم ق م که کلبی‌گری شکوفان شد، بیون بوروستنسی^۳ و مینیپوس^۴ هجو ادبی کلبی را پروردند؛ کِرکیدایس

1. philosophies of security

2. Crates of Thebes

3. Bion of Borysthenes

4. Menippus

مِگالوپولِیسی^۱، که در سیاست برجسته بود، باورهایش را در مورد آموزه‌ای در باب اصلاح اجتماعی به کار بست؛ تِلِس^۲ واعظ در یوزه درجهٔ سوم بود از سنخی که سپستر متداول شد. کلبی‌گری پس از آنکه در سده‌های دوم و یکم قم متروک ماند، در امپراطوری روم درخشیدن گرفت. گذشته از هواداران برجسته‌ای مانند دِمتریوس^۳، دیو^۴، دِموناکس^۵، اوینوماؤیس گادارائی^۶، پِرِگرینوس پروتئوس^۷، سبالوستیوس^۸، دربارهٔ جماعتی از شیادانِ رجاله می‌شنویم که در هیئت در یوزگانِ کلبی - دلق پوشیده و کوله بر پشت و عصا به دست - مردم را می‌فریفتند؛ ایشان بویژه مایهٔ بیزاری کسانی چون لُکیانوس^۹ و یولیانوس^{۱۰} بودند که آرمانهای کلبی را می‌ستودند. برآستی کلبی‌گری فلسفه‌ای خاصه در معرض سوءاستفاده بود، و هنگامی که از والاترین مبادی کوتاه می‌آمد، بویژه دلازار بود. زیرا حکیم کلبی کسی ماندهٔ ایزدان، و کسی ماندهٔ ددان بود.

شاید بیشترین اهمیت فلسفی کلبی‌گری در تأثیرش در رواقی‌گری بود. رواقی‌گری که نخست در نزد زنون کیتیونی و آریستون^{۱۱} نیرومند بود، سپس در نخستین سدهٔ ب.م به دست موسونیوس^{۱۲} و اپیکتئوس احیا شد. و هم در یکی از گفتارها^{۱۳} ی اپیکتئوس (II, 22) بر منشانه‌ترین بیان کلبی‌گری را می‌یابیم.

(I.G. Kirk)

- | | |
|----------------------------|-----------------------|
| 1. Cercidas of Megalopolis | 2. Teles |
| 3. Demetrius | 4. Dio |
| 6. Oenomaus of Gadara | 5. Demonax |
| 8. Sallustius | 7. Peregrinus Proteus |
| 11. Ariston | 10. Julian |
| 12. Musonius | 13. Discourses |

دیوگنس

دیوگنس فرزند هیکسیاس^۱ بود و در سده چهارم ق م در یونان می زیست. شهروندی برجسته سینوپه در آسیای صغیر بود. در حدود میانه سده چهارم از سینوپه تبعیدش کردند، بنا بر ادعای آنکه سکه های عیار کاسته ای را که در آن هنگام در سینوپه پیدا شده بود از ریخت می انداخت. دیوگنس از آن گاه باز در آتن و کورینتوس^۲ زندگی گذراند و رفته رفته نخستین نمونه کلبی گری گردید. احتمال دارد که او از برخی ژویه های آموزش آنتیستنس تأثیر برداشت، هر چند محتمل است که آنتیستنس پیش از رسیدن دیوگنس به آتن درگذشته باشد. بدین سان رشته باریکی هست که پی آن به سقراط می رسد، و نکته ای هست در این گفته ادعایی افلاطون که دیوگنس، سقراطی است که دیوانه شده باشد.

به دیده دیوگنس، فضیلت که تنها فراآورنده نیکبختی است، با نیل به خودبسنده گی حاصل می آید، و وسیله رسیدن به خودبسنده گی عبارت است از وارستن از هر گونه قید بیرونی خانوادگی یا اجتماعی یا آشوبندگی درونی خواهشها، عاطفه ها یا بیمها. وی با طرد هرگونه دارایی، سودهای بیرونی، و ارزشهای قراردادی، نیازها و آسیب پذیری اش را به کمینه طبیعی محض کاست، و تنها سروری ملکی نفس را برای خویش نگاه داشت که ستاندنش از او امکان نداشت. وی جویای زیستن بر وفق طبیعت بود؛ هر چیز دیگر قرارداد بود و دارای ارزشی موهوم. دیوگنس جنگی آشتی ناپذیر با قراردادها و ارزشهای موهوم ساز کرد، و در زندگی و آموزشهایش در پی این می کوشید تا اعتبار آنها را از دیده دیگران بپندازد همچنان که او و پدرش سکه های عیار

1. Hiccsias

2. Corinth (Korinthos)

کاسته را در سینوپه از ریخت انداخته بودند. این راه و آیین به منزله اخلاق عملی مقتضی ورزش و تمرین جسمانی و ذهنی مدام بود. بمثل، دیوگنس تندبسی مفرغین را در زمستان دربر می‌گرفت تا جسمش را به سختی خوب دهد و ریشه خواهش جسمانی را بکند؛ اهانت را به جان می‌پذیرفت تا انقیاد عاطفه را در ذهنش بیازماید. براستی، تحمل مدام سختی، که هرکول را نمونه آرمانی آن بسا نام می‌بردند، ملازم بایسته زندگی فقیرانه حکیم کلبی بود. زندگی خود دیوگنس چونان دریوزه‌ای بی‌خان‌ومان که هر جا در آتن گیرش می‌آمد می‌خوابید، برهانی عملی بر این حال بود. دیوگنس آموزش و فراگیری نظری را خوار می‌داشت. او لطیفه‌گو و حاضر جوابی گزنده بود؛ ترس و رعایت مرجع اقتدار و آداب‌دانی او را از تاختش، در کردار یا گفتار، به قرارداد بازنمی‌داشتند، همچنان که برای به کرسی نشاندن نکته‌هایش از هیچ گزافکاری روی‌گردان نبود. از این رو است کنیه‌دار شدنش به Kyon (به یونانی: کلب، سگ) که Cynicism [= کلبی‌گری] از آن اشتقاق یافت. دیوگنس این طعنه را پذیرفت و قصه‌های بسیاری که درباره‌اش پرداخته‌اند مثلهایی از جانوران دارند که از بندگی قراردادهای آدمی آزاد بودند. چند تصنیف به او منسوب داشته‌اند، بویژه یک جمهوری^۱ و چند تراژدی در تمثیل فلسفه‌اش، ولی نبود گواهی معاصر و افسانه‌هایی که پیرامونش رویده‌اند، انتساب آن مصنفات را به او در معرض شک آورده‌اند. زندگی دیوگنس آشکارا اعتقادنامه او است.

(I.G. Kidd)

آنتیستنس

آنتیستنس^۱ (۳۶۶-۴۴۴ ق م) شاگردِ گرگیاس خطابه‌دان^۲، دوستِ جانی سقراط، منتقدِ افلاطون بود، و یکی از نخستین نمونه‌هایِ کلیبان شمرده می‌شد. از رویِ اندکِ پاره‌نوشته‌هایی که از مصنفاتِ پرشمارش بازمانده‌اند، سه رشته درهم تافته را می‌بینیم: سوفیستی، سقراطی، و رشته‌ای که سپستر ماهیتیِ کلیبی یافت. او فضیلت را برایِ نیکبختی بسنده می‌دانست. فضیلت را به منزلهٔ شناختی که کردارِ اخلاقی را واجب می‌آورد می‌شود آموخت، و همینکه حاصلِ آبد تزلزل‌ناپذیر است. آموزش و پرورش با پژوهش در معنایِ واژه‌ها آغاز می‌شود. واژه‌ها به‌طور مستقیم با واقعیت مطابق‌اند، و یک گزاره یا راست است یا بی‌معنا، و تناقض و گزارهٔ دروغ محال‌اند. ولی اخلاقِ عملی بیشتر از دانش بسیار موردِ تأکید است. آنتیستنس با آنکه ریاضت‌پیشه نبود، بویژه تجمل را خوار می‌داشت و ثروت و سودهایِ بیرونی را به چیزی نمی‌شمرد، زیرا انسان می‌باید در نفسش توانگر باشد. فضیلت می‌باید آمیخته به کوشندگی باشد تا تنها لذتِ مهم را به‌بار آورد. هرکول سرمشقِ آرمانیِ این حال بود. قوانینِ مستقر، قرارداد، تبار، جنسیت، نژاد، در قیاس با قانونِ فضیلت که کشور را بدان می‌باید راه برد ارجح ندارند. هر چند بسیاری نگره‌هایِ آنتیستنس آشکارا سقراطی‌اند، باستانیان اهمیتش را در انگیزشی می‌انگاشتند که او از طریقِ دیوگنس به شیوه‌ای از زندگی که سپستر "کلیبی" نام گرفت داد، و احتمال دارد که رواقی‌گری نیز از اخلاقِ عملی وی اثر برداشت.

(I.G. Kidd)

رواقی‌گری

رواقی‌گری^۱ یکی از فلسفه‌های چیره در دوره هلنیستیک- رومی بود که زنون کیتیونی^۲ در پایان سده چهارم ق م بنیادش نهاد. اصطلاحات Stoicism [= رواقی‌گری] و Stoics [= رواقیان] از نام Stoa Poikile (= "رواق منقوش") که حوزه درس زنون در شهر آتن بود اشتقاق یافته‌اند. همه آموزه‌های بنیانی نحله را به زنون نسبت می‌دهند. در سده سپسین، خروسیپوس^۳ دستگاه فلسفی قطعی را در سلسله مصنفات مفصلی وضع و تقریر کرد. ولی شکوفایی رواقیان از دگرگونی در درون چهارچوب کاستی نگرفت، و در سده‌های دوم و یکم ق م پانائیتیوس^۴ و پوسیدونیوس^۵ دگرگونی‌هایی به حیث تأکید و تفصیل در برخی زویه‌های رواقی‌گری آوردند. در امپراطوری روم، رواقی‌گری به دست سنکاء، اپیکتتوس^۶، و مارکوس آوریلیوس^۷ دستخوش تصرفهای بیشتر شد، ولی در گهر خود همواره همان دستگاه یکپارچه فراگیر زنون و خروسیپوس بازماند. پس از پایان سده سوم ب م رو به افول نهاد.

رواقیان فلسفه‌شان را به منطق (دیالکتیک و صناعت خطابه)، اخلاق، و طبیعیات (که الهیات را دربرمی‌گرفت) بخش می‌کردند. این رشته‌ها درهم بافته و وابسته به هم بودند، ولی اهمیت همچند نداشتند. دلبستگی رواقیان به منطق بیشترین منحصربه‌آن بود که حجت‌های خودشان را در دفاع از دستگاه فلسفی‌شان به کمال برسانند. در نزد آنان، منطق دیواری بود که باغ را پاس می‌داشت، یا پوسته‌ای که تخم مرغ را

1. Stoicism

2. Zeno of Citium

3. Chrysippus

4. Panaetius

5. Posidonius

6. Seneca

7. Epictetus

8. Marcus Aurelius

ایمن می‌داشت. از سوی دیگر، طبیعیات به لحاظی هم نقطهٔ عزیمت و هم نقطهٔ اوج اخلاقشان بود. خروسیپوس می‌گفت که برای نیل به عدالت، نقطهٔ عزیمتِ دیگری جز طبیعیات نتواند بود؛ و تعریفشان از نیکبختی (غایتِ آدمی) عبارت بود از "زیستن در هماهنگی با طبیعت." به سخن دیگر، رواقیان مانندِ بیشترِ یونانیان فلسفه‌شان را بر پایهٔ تصویری از طبیعت بنیاد می‌کردند. با این همه، دلبستگی‌شان به طبیعت منحصر بود به رابطهٔ طبیعت با کردارِ آدمی و اهمیتش برای آن. رواقی‌گری در وهلهٔ نخست اخلاقی بود که طبیعیات شالوده‌اش را فراهم می‌آورد.

اخلاقِ رواقیان در پاسخ به نیازهایِ زمانه وضع و تقریر شد. در پایانِ سدهٔ چهارم، فروپاشیِ کشور-شهرهایِ یونانی نه همان نایمینی جسمانی و اقتصادی و سیاسی بلکه همچنین خلئی اخلاقی را پدید آورد. پاسخ حوزه‌هایِ فلسفی بازتابانندهٔ این حال است: حوزهٔ آکادمی اخلاق را آهسته آهسته واپس‌کشاند و ماهیتی شکاکانه یافت؛ مشائیان^۱ به پژوهش علمی روی آوردند، و در زمینهٔ اخلاق به همین خرسند بودند که هر شمارهٔ ممکن از نیکبختیِ آدمی را مقصودِ خویش بنهند؛ اپیکوریسیان لذت‌باوری^۲ و عزلت‌گزینی را ارائه دادند.

واکنشِ زنون آن بود که برای فرد گونه‌ای فلسفهٔ ایمنی تدبیر کند بی‌آنکه او را از اوضاع و احوالش بگسلاند.

نقطهٔ عزیمتِ زنون همان نقطهٔ عزیمتِ کلبیان بود، یعنی باور داشتن به آنکه نایمینی و بدبختی از طلبِ چیزهایی نتیجه می‌شوند که یکسره در اختیارِ فردِ آدمی نیستند. چه بسا که تندرستی و دارایی و نیکنامی را علی

1. Peripatetics

۲. hedonism (برگرفته از واژهٔ یونانی hedone به معنای لذت یا خوشی): باورداشتن به این اصل که لذتِ معنوی یگانه نیکی در زندگی است.

بیرونی به زوال و نیستی بکشانند؛ پس، "تیکیه‌ها"ی مادی یا بیرونی، نیکیه‌های فرجامین نتوانند بود. یگانه چیزی که به تمامی در اختیار ما است، نگرش اخلاقی درست ذهن یعنی فضیلت است. وانگهی، این نگرش بر پایه شناخت استوار است (دلیری شناخت امر موجودی است که از آن نمی‌باید ترسید)؛ به دیده حکیم رواقی، نیکبختی از شناختن این معنا سرچشمه می‌گیرد که کار درست در هر لحظه معین چیست، و شناختن اینکه حصول بالفعل مقصود ربطی به نیکبختی ندارد. نیکبختی تنها بر کارکرد اخلاقی عنصر عقلانی در انسان بازسته است. رواقیان برهان می‌آوردند که انسان فرزانه فقط خواستار چیزی است که می‌تواند بر آن دست یابد؛ بدین سان همواره بر چیزی دست تواند یافت که خواستار آن است.

تا اینجا سازاهای کلی رواقی‌گری را بازجستیم. ولی برای فهم ویژگی رواقی‌گری می‌باید به تصور اصحاب این نحله از جهان روی آوریم. هرگونه واقعیتی، خواه ذهن خواه ماده، مادی است؛ زیرا، به حسب استدلال رواقیان، فقط ماده را توانایی جنباندن یا جنبیدن هست. ولی تمایز مهمی میان نیروی کنشگر^۱ و ماده کنش پذیر^۲ هست؛ نیروی کنشگر همان "لوگوس"^۳ یا عقل یزدانی و فرمانروای جهان است. لوگوس که به صورت پاینده‌ای در سراسر ماده کنش پذیر ساری است و آن را مشخص می‌کند، جهان را به هیئت یک کل عقلانی، غرض مند، و زنده درمی‌آورد که آدمی بخش جدایی ناپذیر آن است. همین لوگوس، که با آتش (یا هوای گرم) آفریننده در میان عناصر یکسان گرفته می‌شد، گوهر روان آدمی است. همچنان که عقل در جهان به منزله نیروی کنشگر فرمانروا بیشترین اهمیت را دارد، عقل در ما نیز بر همان حال است و نیکبختی می‌باید باز

1. active

2. passive

3. logos

بسته بر آن باشد و بس؛ و از آنجا که عقلِ آدمی بر همانِ حالِ عقلِ جهانی است، شناختمان از خودمان و تکالیفمان تا هنگامی که جهان و پایگاهمان را در آن در برنگیرد، کامل نتواند بود. زیرا به یاریِ فهمیدنِ کارکردِ عقل در جهان می‌توانیم با غرضِ آن همدلی کنیم. بدین‌گونه، توانِ آن داریم تا طبیعتِ خودمان را با طبیعتِ جهانی سازگار گردانیم، یا به عبارتِ رواقیان، در هماهنگی با طبیعتِ زندگی کنیم.

طبیعیاتِ محملِ موجه برایِ برتریِ عقلِ اخلاقی را به دست می‌داد، نه گزارشی از حیطهٔ کرد و کارِ آن را؛ رواقیان برایِ این منظور، به روان‌شناسی روی می‌آوردند. آنان برخی کششها و واکنش‌های طبیعی را مشاهده می‌کردند که به غایت‌های معینی اشاره دارند؛ دستیابی بر این غایتها یا پرهیز از آنها، برایِ آدمی طبیعی می‌نمایند و متضمنِ افعالِ درخورند. بمثل، اصلِ همهٔ زندگی، که همانا پاسداری از وجودِ خویشتن است، به خرسندیِ جسمانی و بیرونی، تندرستی، آسودگی، ثروتِ کافی، و جز آن راه می‌برد. غریزهٔ تداومِ بخشیدن به نژادِ همانا شالودهٔ زندگی خانوادگی و سپس به وجهِ کلیِ شالودهٔ جامعه، دوستی، (و) مسئولیتها و تکالیفِ لازمهٔ آنها) است. انگیزشِ عقلِ پرورانندهٔ تأمل، کنجکاوی، هنرهایِ زیبا و مانندِ آن است. از آنجا که طبیعتِ ما را بر این نهاد سرشته است، طلبِ همهٔ اینها و پرهیز از ضدهایشان بر وفقِ طبیعتمان و لذا درخورند. ولی از آنجا که آنها تنها بر پایهٔ تصورِ طبیعتِ انسان بنیان یافته‌اند و نه بر پایهٔ طبیعتِ انسان چونان جزئی از جهان، اهمیتشان فروتر از اهمیتِ عنصرِ عقلانی است. آنها رده‌ای از اشیاءِ میانگین^۱ با ارزشی نسبی^۲ را تشکیل می‌دهند ولی اخلاقاً علی‌السویه‌اند از آن حیث که هیچ ارزشِ مطلق^۳ (یعنی اخلاقی) ندارند. ارزش

نسبی‌شان، که از راه بررسیِ هوشمندانهٔ روان‌شناسیِ آدمی معین می‌شود، تشکلی قواعد کلی را برای حصول یا احترازشان که موضوع تکالیفِ “درخور”^۱ است امکان‌پذیر می‌سازد (رواقیان مصطلحاتِ ویژهٔ خودشان را می‌دادند). ولی حصولِ “میانگینها”^۲ نیک نتواند بود، و تکالیفِ “درخور” افعالِ کامل نتوانند بود زیرا قاعدهٔ کلی گاهی برخفا است؛ چنین افعالی ممکن است به دستِ نیکان یا بدان، یا به دلیلی نادرست یا نابسند انجام گیرند؛ به سببِ اوضاع و احوالِ بیرونی، یکسره در اختیار ما نیست که همهٔ آنها یا هر کدامشان را انجام دهیم. با این همه، “میانگینها” لازمهٔ فضیلت‌اند زیرا آنها همچنین ماده (هر چند نه غایت) تکالیفِ کامل‌اند؛ آنها عرصهٔ کارکردِ فضیلت‌اند؛ اما تنها فضیلتِ نیک است، و حصولِ “میانگینها”، هر ارزشی هم که داشته باشند، هرگز نیک نیست. “میانگینها” بر وفقِ طبیعتِ آدمی‌اند، ولی فقط‌گزینه‌ی اخلاقیِ درست در میانِ آنها انسان را هماهنگ با طبیعتِ جهانی تواند گرداند. پس، رواقی‌گری خودبسنده‌گیِ کلبیان را نگاه داشت، ولی مانندِ مشائیان از گسستنِ اخلاق از طبیعتِ آدمی سر باز زد.

همین رابطهٔ متمایز میانِ فضیلت و “میانگینها” بود که لبِ رواقی‌گری را تشکیل می‌داد و بیشترین انتقاد و بدفهمی را برانگیخت. انتقاد و بدفهمی از برخی جابه‌جا شدن‌های تأکید در نزدِ رواقیانِ مختلف مایه می‌گرفت و نه به هیچ رو از علاقهٔ آنان به پارادوکس^۳. رواقیان خوش

1. appropriate

2. intermediates

۳. paradox (برگرفته از واژهٔ یونانی paradoxon [مربک از para به معنای “متضاد”، “مخالف”، “ضد” + doxa به معنای “گمان”، “عقیده”]) به چند معنا است، به این شرح: (۱) گزاره‌ای (عقیده، باور، مفهوم، نظر، قول) که مغایر با عقیدهٔ پذیرفته، یا مخالف با چیزی است که عقلِ سلیم [= common sense] شمرده می‌شود، ولی ممکن است راست باشد. (۲) گزاره‌ای که به ظاهر مهمل یا حتا متناقض می‌نماید، ولی (الف) راست است یا (ب) ممکن ←

داشتند که اهمیتِ مطلقِ عقلِ اخلاقی را تأکید کنند، از این‌سان که پای می‌فشرده‌اند که اقدامهای نیمه‌کاره وجود ندارند. اگر انسانی عقلِ اخلاقی را کامل کند، همه کرده‌هایش درست‌اند، و اگر نه، هیچ‌کدامشان درست نیست؛ او یا کاملاً نیک و فرزانه است یا ابله و ناکس؛ همه خطاها یا رذیلتها همچندند. اگرچه همه رواقیان این دیدگاه را می‌پذیرفتند، بعضی آن را بیشتر از دیگران تأکید می‌کردند، بویژه آریستون^۱ (از شاگردانِ زنون) که بی‌اعتناییِ محض و نامتعارفش به «میانگینها» از رُویه عملیِ رواقی‌گری بسیار کاست. خروسیپوس یک بار برای همیشه نشان داد که پارادوکسِ «همه گناهان همچندند» بدان معنا است که همه خطاهای اخلاقی در مقایسه با فضیلتِ کاملِ همچندان خطایند، ولی اگر تنها به خودیِ خود نگرسته شوند تواند بود که یک خطا از خطایِ دیگر بدتر باشد. موضوعات^۲ انگیزشهای طبیعیِ ما و تکالیفِ «درخور» ملازم با آنها در هر موردی بی‌ارزش نیستند؛ بعضی «ارزش» ظاهری دارند و می‌باید آنها را «ترجیح داد»، بعضی دیگر «بی‌ارزش‌اند» و می‌باید آنها را یکسو نهاد؛ و بعضی یکسره علی‌السویه‌اند. ارزشِ نسبیِ همه اینها فقط در رده‌شان است (یعنی ردهٔ تکالیفِ «درخور»؛ تندرستی را می‌باید به منزلهٔ قاعده‌ای کلی و بدونِ ملاحظاتِ بیرونی ترجیح داد، همچنان که از رنج می‌باید پرهیز جست؛ ولی ممکن است اوضاع و احوالی پیش آیند

است راست باشد. (۳) تقابل یا تناقضی ظاهری که چون رفع شود چیزی را انکار می‌کند که راست شمرده می‌شود. (۴) موقعیتی که در آن دو گزاره‌ای که ناهمسانند (متضاد، مانعة‌الجمع) هر دو راست می‌نمایند، و هر دو را می‌باید در عمل پذیرفت. (۵) گزاره‌ای که چون راست شمرده شود به دروغ بودنش راه می‌برد، و چون دروغ شمرده شود به راست بودنش راه می‌برد (یا به یک راستی راه می‌برد). (به نقل از:

(Peter A. Angeles: *The Harper Collins Dictionary of Philosophy*)

که طرد امر مرجح درست است یا برعکس؛ زیرا تندرستی و رنج هیچ‌کدام در ذات خود نه نیک است نه بد. تکالیف "درخور" فقط از حکم عقل اخلاقی در هر مورد ارزش مطلق می‌پذیرند؛ با این همه، این حکم با آنها سروکار دارد؛ آدمی به این راه یا آن راه می‌گراید. این دیدگاه به روشنترین وجه در روشهای آموزشی نحله رواق نمایان است؛ زیرا در عالی که آن‌کس که خردمند نیست بیخرد است، باز هم بیخردان می‌توانند راه سلوک به سوی فضیلت را بیابند، (و برآستی رواقیان سخت می‌کوشیدند تا رویش مفاهیم اخلاقی را در ذهن آدمی پی‌جویند). بیخردان به میانجی قواعد تکالیف "درخور" که آنان را با مایه‌های اخلاق آشنا می‌گرداند، راه نموده می‌شوند. ولی رواقی‌گری بر مدار افعال مشخص تمرکز می‌یافت، و در هر مورد قواعد مستلزم تفسیر بودند. پس، اگرچه بیخردان راه پیشرفت را می‌پیمایند، به سبب خطاپذیری و آسیب‌پذیری بیخرد می‌مانند تا هنگامی که پی ببرند که بداء اخلاق از درون می‌آید که همان هدایت یزدانی عقل است. آنان می‌باید در هر مورد بدانند که چه چیز را می‌باید برگزینند و چرا برمی‌گزینند؛ برای دانستن این معنا، می‌باید لوگوس را بفهمند. هر فرد به تنهایی نمی‌تواند فرمانده نفس خودش باشد. با این همه، آشکار است که بیشتر آدابان، اگر نه همه آنان، هنوز در مرحله پیشرونده‌اند؛ در نتیجه، پانائتیوس (۱۱۰-۱۸۵ ق م) و پوسیدونیوس (۵۰-۱۳۵ ق م) برپژه، در برابر مغایرتی رومی که خواستار رهیافتی عملی‌تر از نظریه‌پردازی یونانی بودند، اندیشه‌شان را بر حیطه تکالیف "درخور" متمرکز کردند، با تأکید آن بر انسان به حیث موجودی آدمی و در پیوند با دیگران در جامعه، بر پژوهش طبیعت آدمی و روان‌شناسی آدمی. بدین سان پانائتیوس یک رشته قواعد اخلاقی و سیاسی برای کردار از فضایل بیرون

کشید. این بدان معنا نبود که او پژوهش والای انسان در جهان و فلسفه لوگوس را وانهاده است؛ ولی در واپسین سدهٔ ق م به این انتقاد انجامید که نحلهٔ رواقی چیزیِ سواي اخلاقِ مشائی نمی‌گوید. این انتقاد درست است اگر به این مرحلهٔ میانگین منتهی باشد، ولی لغو است هنگامی که به باد آخریم که این مرحلهٔ نیت‌محلی را فراتواند آورد که نیل به آن یکسره در اختیار انسان است.

همین چهارچوبِ ماهوی خایت و گسترهٔ اخلاق بود که به شاخه‌های گوناگونِ رواقی‌گری وحدت و شکل می‌داد. در اخلاقیات، از آنجا که شرطِ کردارِ درست سلامتِ عقلِ اخلاقی است، بدترین آفت از ناحیهٔ انفعالات^۱ می‌آید. رواقیان انفعالات را جنبشهای ناعقلانی ذهن می‌دانستند و آنها را تحتِ اجناسِ لذت، رنج، خواهش، و ترس رده‌بندی می‌کردند و می‌انگاشتند که از انگیزه‌هایی که در بیرون برمی‌خیزند سرچشمه می‌گیرند و بر داوریِ درست چیره می‌گردند. خروسیپوس که عقل‌باوری^۲ اش او را بر آن می‌داشت که همهٔ صورتهای ذهنی را حالت‌های عقل‌بینگارد، تا آنجا پیش رفت که انفعالات را عقلِ شریبِ برخاسته از داوریهای نادرست نامید؛ ولی این روان‌شناسیِ دست‌وپاگیر در معرض انتقادِ پوسیدونیوس آمد که بارِ دیگر برای توضیح دادنِ مخمضهٔ اخلاقی، وجودِ قوه‌ای ناعقلانی را در ذهن فرض گرفت. ولی به دیدهٔ رواقیان، انفعال با گونه‌ای رضا ملازمه دارد که دادنش فقط هنگامی ممکن است که عقل ضعیف باشد. از این رو، انفعالات را می‌باید از ریشه کند. رواقیان در آموزش اخلاقی‌شان به تدبیرِ درمانی پیشگیرانه برای این بیماریِ ذهنی می‌کوشیدند. ولی آنان هرگز عاطفه^۴ را طرد نمی‌کردند.

1. passions

2. intellectualism

3. mode

4. emotion

انسانِ فرزانه باور دارد که عواطفِ درست از حالتِ سالم او نشأت می‌گیرند؛ اما او هرگز روا نمی‌دارد که عاطفه از سرچشمه‌های دیگر عقلش را تیره گرداند. در سیاست رواقیان در موقعی عجیب بودند؛ آنان مکلف بودند که وارد در سیاست شوند زیرا در برابرِ هموعانشان تکالیفی بر دمه داشتند. ولی با وجودِ نفوذِ پانایتیوس، رواقی‌گری در بنیاد به صورتِ اصولِ اخلاقی برای فرد بازماند. در واپسین چاره‌جویی، تکلیف در برابر جامعه ناگزیر به تکلیفِ انسان در برابر خودش جای می‌سپرد؛ و رواقیان بر این می‌گراییدند که به جامعه‌ای بنیان‌گرفته بر فرد، یا به جامعه‌ای از فرزندانِ برخوردار از سرشتِ یزدانی بیندیشند. پس، سیاستشان بر این می‌گرایید که کلی بماند تا جزئی، یا به پایه‌ای والایر کناره گیرد، چنانکه در موردِ سنکا و مارکوس آورو لیوس می‌بینیم. از آنجا که غایت برای آدمی در فضیلت یا سلامتِ عقلِ اخلاقیِ او است و بس، اگر اوضاع فوق‌العاده‌ای پیش آیند که این حال را به خطر اندازند، فرزندانِ مختارند که خودشان را بکشند. زندگی و مرگ در قیاست با غایت، به یکسان علی‌السویه‌اند. در همیشه باز است؛ انسان نمی‌باید جز از فرمانِ غرضِ یزدانی در گیتی پیروی کند. در رواقی‌گری دوره‌هایی بودند که در آنها خودکشی تقریباً به وسواسِ فکری مبدل گشت، هر چند رواقیان زندگی آنجهانی را باور نداشتند.

در طبیعیات، رواقیان با وجودِ دلبستگی‌شان به طبیعت، به پژوهش علمی نپرداختند. حتا به دیدهٔ پوسیدونیوس، که علمی‌ترین ذهن را میان همهٔ رواقیان داشت، پدیده‌های طبیعی صرفاً از آن باره گیرانند که نهادِ عقلانی و غرض‌مندِ جهان را جلوه‌گر می‌کنند. این حال را رواقیان نه با کنجکاوی علمی بلکه با آزمی دینی می‌نگریستند. آنان چنین برهان می‌انگیختند که جهان یکسره مادی و بدونِ خلأ است؛ هر چیزی حالتِ

موجودِ اصلیِ یگانه‌ای است که ماده‌کنش‌پذیرِ نامشخص و نیرو را به هم می‌آمیزد؛ نیرو همانا عقل و ایزد است. بنا بر یک نظریهٔ آمیزش که بدان یک قطره شراب در سراسرِ اقیانوس پخش می‌شود، و آمیزهٔ کاملِ پیایند کلِّ نوینی را فرامی‌آورد، به همان‌سان عقلِ یزدانی در سراسرِ جهان پخش است و از آن کلی انداموار^۱ می‌سازد. هیچ چیزی نیست که رنگی از الوهیت نداشته باشد (بدین‌سان رواقیان هم یکتاپرست^۲‌اند و هم وحدتِ وجودی^۳)؛ هیچ چیزی نیست که تابعِ قانونِ عقلانی نباشد. این دیدگاه نخست مستلزمِ سرنوشت‌باوری [= جبر]^۴ سفت و سخت بود: همهٔ رویدادها بخشی از یک زنجیرهٔ ناگسستهٔ علت و معلول‌اند؛ تصادف نامی است دادهٔ نادانیِ آدمی؛ امکان^۵ به معنایِ آن است که رویدادی آینده را یک قانونِ شناختهٔ طبیعت طرد نمی‌کند؛ (بسنجید با اسپینوزا که میانِ ”محتمل“^۶ و ”ممکن“^۷ فرق می‌گذارد، ولی هر دو واژه صرفاً نادانیِ انسان را بازمی‌تابانند). دوم آنکه، چون یزدان نیک است، عنایتِ یزدانی از بهرِ نیکیِ کلّ بر همه چیز فرمان می‌راند. اینجا مراتبی بود؛ لوگوس از حیثِ خلوص و ”تنش“^۸ در صورتهای مختلف (مثلاً انسان، جانور، گیاه) تفاوت می‌کند؛ اجزاء در راهِ نیکیِ کلّ می‌پویند، صورتهای فروتر در راهِ نیکیِ صورتهای برتر می‌پویند؛ مثلاً جانوران که از عقلِ کنشگر بهره ندارند از بهرِ آدمیان که دارای عقلِ کنشگرند آفریده شده‌اند. در حالی که موضعِ عقلِ اخلاقی بدین‌گونه نیرو می‌گیرد، منتقدانِ رواقی‌گری بی‌درنگ دو دشواریِ پیایند را در اخلاقیاتشان خاطر نشان کردند. نخست آنکه مسئلهٔ بدی^۹ مسئله‌ای حاد می‌گردد. در حالی که

1. organic

2. monotheistic

3. pantheistic

4. fatalism

5. possibility

6. contingent

7. possible

8. tension

9. problem of evil

رواقیان قائل بودند که بیشتر چیزهایی که بد شمرده می‌شوند اخلاقاً علی‌السویه‌اند و تنها رذیلت بد است، با این همه هرآینه وجود مسئله بدی را به راست می‌داشتند، و گونه‌گونی و ماهیت متناقض پاسخهایشان نشان می‌دهند که آنان درست نمی‌دانستند چگونه با مسئله برآیند. سه رشته عمده استدلال هست: الف) امکان ندارد که خدا بدی را از برای خود آن آفریده باشد؛ بدی نتیجه ماده‌ای است که او می‌باید در آن کار بکند، یا نتیجه ثانوی تدارکات او برای جهان است. ب) بدی تقصیر خدا نیست، بلکه تقصیر سوءاستفاده آدمیان از دهش خدا است، زیرا به ایشان اختیارداری فضیلت یا رذیلت‌شان ارزانی شده است. پ) بدی بایسته است (یک) برای آنکه نیکی وجود داشته باشد، زیرا تضداد معنایشان را فقط از همدیگر می‌گیرند؛ (دو) به منزله کیفر یا عبرت یا برای آزمودن ما؛ (سه) بدی، بنابر نظم و ترتیبی که ورائی فهم آدمی است، از بهر نیکی کل است. دوم آنکه سرنوشت‌باوری [یا جبر] ملازم طبیعیات روافی، و آزادی اراده [یا اختیار]^۱ ملازم اخلاق آنان بود. دفاع خروسیپوس مشتمل بود بر تمایزی میان علت بیرونی آغازین که بی‌واسطه مقدم بر عمل است و جزئی از زنجیره بیکران علت و معلول است، و علت درونی بسیار مهمی که پدیدآورده طبع چیز است. سنگ چون به جنبش درآورده شود به اقتضای طبیعت خودش به سوی پایین می‌افتد. محرک بیرونی عمل انسان او را به زنجیره جبری وامی‌بندد، ولی به اقتضای طبیعت خودش دارای اختیار تصمیم‌گیری برای فضیلت و رذیلت خویش است. با این حال، او جز این نمی‌تواند بکند که به خواست خود میان دو قطب در امتداد جاده‌ای که سرنوشت معین داشته است سیر کند؛ وگرنه، خواه‌ناخواه در همان جهت کشانده می‌شود.

طبیعتِ هراسانی تابع جهتِ طبیعتِ کلی است، ولی در توانِ او است که در هماهنگیِ تنگاتنگ با خودِ طبیعت کار کند. آنچه در اختیارِ او است نیکبختیِ خودِ او است و نه سهمِ او در کارکردِ جهان. نظریه‌هایِ رواقیان در بابِ طبیعتِ آنان را به فال‌گیری و اخترگویی کشاند. خود را اعضاءِ یک سامانهٔ یزدانی^۱ می‌دانستند که همحسی^۲ همه‌گیری در سرتاسرِ آن گسترده است. احساسِ ژرفی بویژه در کلثانتس (شاگردِ زنون)، پوسیدونیوس، اپیکتتوس، و مارکوس آوریلیوس نمایان است. می‌اندیشیدند که جهانِ زنده همانندِ عالمِ صغیر^۳ دارایِ چرخهٔ جاویدانِ دگرگونی است. دوره‌ای از «آتش‌سوزی» فراخواهد رسید که در آن همه چیز به آتشِ یزدانی بدل می‌یابد، نفسِ محض می‌گردد، و بدی ناپدید می‌شود. سپس آتش به نوبهٔ خود به تودهٔ مرطوبی مبدل می‌گردد که از آن، بذرهایی عقل چرخهٔ همسانی را می‌آغازند.

از آنجا که به دیدهٔ رواقیان فضیلت بر شناخت باز بسته بود، یکی از کارهایِ عمدهٔ منطقِ رواقی آن بود که نظریه‌ای دربارهٔ شناخت فراهم آورد. چون واقعیت همه مادی است، شناخت بر ادراکِ حسی بازسته است که به محکِ عقل آزموده می‌شود. نقشهایِ مادیِ اشیاء مستقیماً رویِ ذهن بازفراآورده می‌شوند. برخی نقشها، نامشان «فهم‌پذیر»^۴ یا شناختی^۵، چندان به دقت با شیءِ واقعی مطابق درمی‌آیند که مستلزمِ تصدیقِ بی‌چون و چرایِ عقل‌اند، آن‌گاه که عقل به حالِ سالم باشد؛ «فهم»^۶ یا شناختن^۷ از پی این تصدیق می‌آیند، و به صورتِ دانش^۸ به منزلهٔ یقین^۹ تزلزل‌ناپذیر در فرزندگان مبدل می‌گردد. شکاکان بر

1. divine organism

2. sympathy

3. microcosm

4. comprehensible

5. cognitive

6. comprehension

7. cognition

8. knowledge

9. certainty

ضعفِ مفرطِ این فراگردِ کمابیش ماشینی بحق تاختند. آنان خاطر نشان کردند که هیچ نشانه تمیزپذیری میان ادراکاتِ صادق و کاذب نیست، که ادراکاتِ کاذب ممکن است به اندازه ادراکاتِ صادق مقاومت ناپذیر باشند، و که هیچ ملاکی برای داوری در دست نداریم. این سست‌ترین حلقه در سلسله رواقی‌گری بازماند. رواقیان در آرزویشان به کامل کردن استدلال‌هایشان، مایه‌های بسیار به مطالعه قیاسِ صوری افزودند. از آنجا که تجربه باور و در وهله نخست دل‌بسته افعالی اخلاقی مشخص بودند، خود را وقف قیاسِ شرطی^۱ و منفصل^۲ کردند و آنها را چنان رده‌بندی کردند که ارسطو قیاسِ مطلق را رده‌بندی کرده بود. چون باور داشتند که سخن همان اندیشه به صدا درآمده است و واژه‌ها از طبیعت چیزها برمی‌خیزند، به ریشه‌شناسی^۳، و، با تأثیر بسی بیشتر، به مطالعه دستور زبان^۴ پرداختند؛ و پرورش دستور زبان بسیار به رواقی‌گری وامدار بود. انسانِ فرزانه که در همه حوزه‌ها کامل است، همچنین سخنوری کامل است، و فکرش را بر صدق و دقت متمرکز می‌کند، و از چاره‌جویی‌های عاطفی می‌پرهیزد.

بیشتر سازاهای رواقی‌گری اصیل نیستند، اما در کوشش در پی یگانگی بخشیدن به بسیاری اندیشه‌های فلسفی پیشین، از جمله نظریه‌های به ظاهر ناهم‌ساز، و درآوردنشان به هیئت دستگاہی فراگیر، چیز نویی فرا آمد. راست است که دو انگیزه راندن آنها به سوی فراگیری و به سوی یگانگی و هم‌سازیِ درونی مایه پیدایی پارادوکس‌های فراوان شد. در حالی که این پارادوکس‌ها را رواقیان بر سنت سقراطی به قصد آموزش تأکید می‌کردند، باری در ذات دستگاہ فکری‌شان باز ماندند. نه از

1. hypothetical syllogism

2. disjunctive syllogism

3. etymology

4. grammar

همه کمتر پارادوکس‌سال^۱ تأکیدشان در این باره بود که همه آدمیان توان آن دارند که در جهانی سراسر نیکوروش به نیکبختی‌شان نایل آیند، آمیخته به این تصدیق که جهان آکنده از نابکاری آدمی است. در تاریخ مکتب رواقی‌گرایش بر آن بود که انسان فرزانه هر چه بیشتر آرمانی‌گردد، ولی او همواره یک آرمان عملی بازمی‌ماند؛ ما کامل زاده نشدیم، اما کامل شدن در توانمان بود. براستی، در رواقی‌گری سپستر، به روزگار امپراطوری روم، بیشترین تکیه به روی اخلاق عملی نهاده می‌شد. این آموزه عملی بودن و آرمانهای والا مایه آن شد که رواقی‌گری پانصد یا ششصد سال رایجترین و برترین مکتب فلسفی باشد؛ رواقی‌گری هم از تاخت ویرانگر آکادمی^۲ نو^۳ جان به‌در برد و هم از التقاط‌گرایی فزونی‌خواه آکادمیانیان^۴ و مشائیانی سپستر. هر چند بنیان طبیعی و چهارچوب فکری رواقی‌گری یونانی بود و یکسره بیگانه با مسیحیت، میان آن دو به لحاظ اخلاق برخوردگاه‌های بسیار بود. سنکا سپستر به منزله کسی که پنهانی به مسیحیت گرویده و با پولس حواری مکاتبه‌ای داشته است، نمایانده شد؛ و مصنفات اپیکتتوس را در مواد درسی مسیحی گنجانده‌اند. پی‌گیری تأثیر رواقی‌گری در فلسفه پسین آسان نیست، ولی در فلسفه اسپینوزا برخی همانندیهایی چشمگیر با اندیشه‌های نحله رواقی هست.

(I.G. Kidd)

۱. به فرانسوی: paradoxal و به انگلیسی: paradoxical. صفت paradox، یعنی: منسوب به "پارادوکس" یا بر سرشت آن؛ دربردارنده "پارادوکس"؛ گرایان به "پارادوکس" یا "پارادوکس"‌گویی.

2. New Academy

3. Academics

زنون کیتیونی

زنون کیتیونی (۲۶۲ - ۳۳۳ ق م) اهل کیتون، در قبرس [= کوپروس]^۱، و بنیان‌گذارِ رواقی‌گری بود. وجه نامگذاریِ Stoicism [= رواقی‌گری] و Stoics [= رواقیان] از رویِ رواقی بود در شهر آتن مشهور به Stoa Poikile (= "رواقِ منقوش") که زنون آنجا درس می‌داد. او در ۳۱۲/۱۱ به آتن آمد، به محضرِ درسِ پولمون^۲ سرپرستِ آکادمی رفت، پیشِ استیلپون^۳ و دیودوروس^۴ از اصحابِ مکتبِ مگاری^۵ دیالکتیک خواند، ولی بیش از همه از کراتیس رواقی تأثیر برداشت. فراورده‌های ادبی فراوان و حجیتِ بسیارِ خروسیپوس، سومین پیشوایِ نحلهٔ رواقی، راه‌گشایی به اندیشهٔ زنون را دشوار گردانده است. ولی آموزه‌های بنیادی و طرحِ اصلیِ دستگاهِ فلسفهٔ رواقی هر آینه به او وامدارند. فلسفه‌اش از بنیانِ رواقیِ خودبستگیِ فضیلت سرچشمه می‌گرفت، ولی او چیزهای بسیاری را از منابعِ دیگر برداشت و در آن گنجانده، مثلاً از سقراط (احتمالاً از طریقِ مصنفاتِ آنتیستنس) و از تحولاتِ اخلاق به دستِ مشائیان.

(I.G. Kidd)

خروسیپوس

خروسیپوس (۲۰۷ - ۲۸۰ ق م) اهلِ سولی^۶، در کیلیکیا^۷، بود. وی در ۲۳۲ به منزلهٔ سومین پیشوایِ نحلهٔ رواقی به جایِ کلئانتس نشست.

1. Cyprus

2. Polemo (Polemon)

3. Stilpo (Stilpon)

4. Diodorus

5. Megaric School

6. Soli

7. Cilicia

پس از آمدن به آتن در حدود ۲۶۰، در آکادمی آرکسیلاؤس^۱ به دانش‌آموزی پرداخت و چیره‌دستی بسیار در منطق و دیالکتیک از استاد فراگرفت. هنگامی که به نحله رواقی‌گروید، این مکتب به نظریه‌های واگرا در دستگاه‌های بدعت‌جوی آریستون^۲ و هریلوس^۳، و به حمله‌ای تند از سوی شکاکیت آکادمیائی گرفتار بود. خروسیپوس در مصنفات ادبی فراوانش که نمودار نیروی دیالکتیکی‌اش بود، حمله‌ها را واپس راند و آنچه را که دستگاه قطعی رواقی‌گری گردید به تفصیل وضع و تقریر کرد و بحق عنوان "بنیان‌گذار دوم" یافت. خروسیپوس اندیشه‌گری اصیل نبود؛ او زبردستی‌اش را به کار نوگرداندن آموزه‌های بنیانی زنون کیتیونی گماشت. در خلق خشک و ویژه خودش می‌گفت: "آموزه‌ها را به من بدهید، و من برهانها را فراهم خواهم کرد." ولی منطق نرمش‌ناپذیرش به اختلافهایی در جزئیات انجامید که بیشترین در روان‌شناسی او و در نظریه‌اش در باب شناخت آشکارند. و همچنان که منطق خروسیپوس او را به دیدگاه‌های مفرط می‌کشاند، به همان‌سان پارادوکس‌های نهفته در ذات رواقی‌گری هویدا می‌گشتند. به لافیدنش که "بدون خروسیپوس رواقی‌گری در میان نبود"، کارنیادس، هراس‌انگیزترین حریف رواقی‌گری، می‌توانست پاسخ دهد که "بدون خروسیپوس کارنیادس در میان نبود." (I.G. Kidd)

کورنثی‌ها

کورنثی‌ها^۴ اصحاب مکتبی از فلسفه لذت‌باوری بودند که بنیان‌گذارش

1. Arcesilaus

2. Ariston

3. Herillus

4. Cyrenaics

یکی از دوستان سقراط به نام آریستیپوس^۱ اهل کورنه^۲، یا نوه‌اش به همین نام بود. مکتب کورنتی در پایان سده چهارم و نخستین ربع سده سوم ق م رو به شکوفایی نهاد آن‌گاه که تئودورس^۳، هِگِسیاس^۴، و آنیکریس^۵ هر کدام سرسلسله فرقه‌های منشعب این مکتب بودند. از آن پس مکتب کورنتی در برابر پیشروی فلسفه اپیکوریسی ناپدید شد.

کورنتی‌ها اخلاق را تنها شاخه سودمند فلسفه می‌شمردند. آنان بهره‌بردن از لذت خاص آنی را که به دیده ایشان یگانه نیکی مطلوب از بهر خودش است، غایت می‌دانستند. این نگره تا اندازه‌ای برپایه این مشاهده استوار است که غریزه طبیعی آغازین در همه جانداران همان جُستن لذت و پرهیز از رنج است، و تا اندازه‌ای برپایه یک شناخت‌شناسی که منکر شناخت اشیاء بیرونی بود و شناخت را به حیطة احساسات حسی^۶ محدود می‌ساخت. لذت و رنج، جنبش‌اند و در ذات خود احساسات حسی مثبت‌اند؛ لذت صرف غیبت رنج نیست. گذشته و آینده هیچ یک انگیزنده جنبش فعلی نیست. فیلسوف نه برگزیده دریغ می‌خورد نه برای آینده تلاش می‌ورزد؛ و از آنجا که تنها احساسات حسی فعلی‌اش شناخت‌اند، او همچنین به گمان بیهوده، رشک، یا خرافه دل نمی‌بندد. بنابراین، خرسندی کنونی یگانه مقصود است، و همه افعال، احوال، فضایل اجتماعی و اخلاقی به خودی خود نه نیک‌اند نه بد. نیک بودنشان فقط تا جایی است که این غایت را فراآورند. ولی کورنتی‌ها همچنین بر این باور بودند که نیکبختی در بندگی

1. Aristippus

۲. Cyrene: شهر باستانی بر ساحل شمالی آفریقا، در سیرنائیک (اکنون در لیبی).

3. Theodorus

4. Hegesias

5. Anniceris

6. sensations

لذت نیست بلکه در چیرگی یافتن بر آن است. لذتها از حیث درجه فرق می‌کنند، و تواند بود که به دنبال یک لذت کنونی رنجی شدیدتر بیابد، و از این رو پیامدهای فعل را نمی‌توان نادیده گرفت. فیلسوف هنگامی که با گزینش روبه‌رو می‌شود، سلاحش هوشمندی عملی عقلانی است که می‌توان آن را آموخت و پرورش داد. هنر زندگی در برزیدن^۱ هوشمندانه اوضاع و احوال است و تطبیق حزم‌آمیز خویشتن با آنها از بهر خرسندی کنونی خود. بدین سان پاسخ کورنئی‌ها به مسائل روزگار آشوبناک برخلاف کلبیان و اناهدان و گسستن نبود، بلکه آنان فراز و نشیب‌های اقبال را می‌پذیرفتند و می‌کوشیدند تا آنها را برای غایت لذت جویانه شخصی، هوشمندانه مهار کنند. می‌گفتند که صاحب اسب یا کشتی کسی نیست که از کاربرد آن روی گرداند بلکه کسی است که می‌داند چگونه آن را در جهت درست راه نماید.

ولی دشواری سازش دادن غایت حسی و وسیله عقلی و محرک بیرونی و مهار کردن عقل، مکتب کورنئی را برمی‌آشت. تئودوروس کوشید به یاری تعریف دوباره غایت، خودش را از وابستگی بیرونی برهاند. این غایت اگرچه همچنان حسی بود باری به منزله یک حالت ذهنی، یعنی خوشی، پدیدآورده فرزاندگی بود. او به شیوه کلبیان از خودبستگی هواداری می‌کرد. خرسندی به میانجی هر فعلی برنیاد فایده به حال فاعل، دست‌یافتنی است. هگسیاس این نکته را تأکید می‌کرد که لذت و رنج تا اندازه زیادی بر نگرش ما به اوضاع و احوال بیرونی بازسته‌اند؛ تهیدستی، توانگری، تبار، و جز آن در ذات خود لذت بخش یا رنج‌آور نیستند؛ ولی او بدبینی را آشکار می‌کرد که احتمالاً از موضع آغازین کورنئی‌ها برمی‌آمد، چون تصدیق می‌کرد که نیکبختی

تحقق‌پذیر نیست. فیلسوف فقط می‌تواند از غلبه رنج بکاهد. آنیکریس این موضع را در جهت دیگری نرم کرد، از آن‌سان که لذت‌های دوستی و میهن‌دوستی را تا اندازه‌ای به دیده گرفت و بدین‌گونه مسئله احساسات غیرخواهانه را پیش کشید که پیشتر در محل انکار لذت‌باوری خویشتن‌خواهانه مکتب آمده بود. مکتب کورنئی‌ها بیشترین به منزله پیش درآمد فلسفه پرداخته‌تر و موفق‌تر اپیکوروس گیرا است.

(I.G. Kidd)

آریستیپوس

آریستیپوس (۳۵۶ - ۴۳۵)، اهل کورینه در شمال آفریقا بود. او از یاران محفل سقراط، سوفیست، بنیان‌گذار سنتی مکتب کورنئی در فلسفه بود. در حالی که زندگی و نگره‌هایش با عقاید این مکتب هماهنگ‌اند، تواند بود که این عقاید را نوه‌اش، که او نیز نامش آریستیپوس بود، دستگاه‌مندانه وضع و تقریر کرده باشد.

او برخوردن از لذت کنونی را هدف زندگی‌اش نهاد، و از دریغ خوردن برگزیده و تلاش ورزیدن برای آینده پرهیز می‌جست. ولیکن نیکبختی به دیده او عبارت بود بر تسلط خردمندانه و هوشیارانه بر این لذت، نه بردگی در برابر آن و نه خویشتن‌داری از لذت بردن. از این‌رو است سخن مشهورش درباره همنشینی‌اش با دلبر دردانه‌اش لائیس^۱: "من لائیس را دارم، نه او مرا." همه افعال نه ستودنی‌اند نه نکوهیدنی مگر تا جایی که به فاعل لذت ببخشند. آریستیپوس زندگی‌اش را به هنر انطباق دادن خویش

1. Lais

با مکان و زمان و اشخاص مبدل کرد، و نقشش را در هر اوضاع و احوالی به شایستگی ایفا می‌کرد. او این چیره‌دستی را بویژه در درباره دیونوسیوس فرمانروای سیراکوز نشان داد. آورده‌اند که تنها از عهده او برمی‌آمد که در نقش آدمی پر کروفرا یا ژنده‌پوش جلوه کند. او برآستی استعدادی شگرف برای لذت بردن آمیخته به وارستگی از نیازها داشت، آمیزه‌ای که سپسترکار آرمان‌گزینی را برای پسینیانش دشوار ساخت.

(I.G. Kidd)

اپیکوروس

اپیکوروس^۱ (۲۷۰-۳۴۲ ق م) در ساموس در خانواده‌ای از کوچیدگان آتنی زاده شد و بار آمد. در جوانی مدت کوتاهی برای تحصیل علم به آتن رفت، و سپس چند سال در آسیای صغیر گذراند. سرانجام در حدود ۳۰۶ ق م به آتن بازگشت و آنجا مدرسه‌اش را در باغی به پا کرد و تا پایان عمر به تعلیم مشغول بود.

تصور امروزی [در مغرب‌زمین] از یک "اپیکوروسی"^۲ چونان آدمی عشرت‌جو و شهوت‌پرست بنیانش بر افتراهای نویسندگان یونانی سپستر است و نه بر زندگی یا آموزش اپیکوروس.

اپیکوروس بیشتر از هر چیز از بهر لذت‌باوری و اتمیسم خود ناماورد است؛ با این همه، در هیچ‌کدام از آن زمینه‌ها اصیل نبود. تنها سهمی که به نظریه اتمیسم داد این نگره بود که اتم‌ها در اصل به گونه باران در مسیرهای موازی فرو افتادند ولی چند اتم به اختیار خود تغییر جهت

دادند و بدین سان تصادم پیش آوردند. ولی این نگره پسر وی است نه بهبود دادن به نظریه پیشین. و مبانی اخلاقی اپیکوروس را می‌توان در پاره‌نوشته‌های اخلاقی دموکریتوس یافت.

اپیکوروس از آن‌رو در امور نظری نااصیل بود که دلبستگی‌اش ذاتاً عملی بود؛ او مزده‌دهنده‌ای بود که راز سعادتِ راستین را در اینجهان موعظه می‌کرد. بدین سان اپیکوروس نظریه اتمی را می‌آموزاند زیرا جان آدمیان را بیم ایزدان و اهریمنان و هراس مرگ و عذابهای عالم زیرزمینی ارواح آکنده بود و لذا ناخوش می‌زیستند. آموزه‌های ماشین‌وارانگاران^۱ اتمیسم، که اختیارداری ایزدان را بر طبیعت انکار می‌کردند و نفس را تجمع اتم‌ها می‌شمردند که هنگام مرگ از هم می‌پاشید، پادزهر این ترسها بودند. اما اتمیسم صرفاً ماشین‌وارانگار امکان داشت القا کند که انسان جز ماشین نیست؛ آموزه تغییر جهت اتمی پادزهر این خطر بود؛ "بهتر است اسطوره‌های ساخته و پرداخته درباره ایزدان را دنبال کنیم تا برده سرنوشت فیلسوفان طبیعی گردیم".

نگره‌های اخلاقی اپیکوروس را بسیار غلط فهمیده و غلط جلوه داده‌اند. بنیان نظری‌شان این است که تنها لذت نیک است و همواره نیک است. لذت عبارت است از بیرون راندن رنج، و وقتی رنج سرآید لذت فقط گونه‌گون تواند بود ولی نه افزایش یافته. لذت یا جسمانی است و تندرستی کامل برترین صورتش است، یا ذهنی است، یعنی هنگامی که لذت همانا آزادی از هراس و دلنگرانی است. ولی اگرچه هرگونه لذتی در نفس خود نیک است، برخی لذتها رنج را چونان پیامد پرهیزناپذیرشان می‌آورند؛ پس هرگونه لذتی دلخواه نیست. از این‌رو، خردمندی بیشترین اهمیت را دارد چون به یاری خردمندی است که می‌توانیم لذتها را

به‌گزین کنیم.

ولی اپیکوروس دلمشغولی‌اش بسی بیشتر از نظریه، به‌گزینش خردمندانه لذتها بود. او در نامه‌ای به مینویگوس^۱ می‌گوید: «وقتی می‌گوییم لذت غایت است، مرادمان لذتهای هرزگان و شهوت‌رانان نیست... بلکه از لذت، رهایی از درد تن و رنج روان را می‌خواهیم. لذت نه می‌پرستی است و نه کام‌جویی،... بلکه خردورزی هشیارانه است، جست‌وجو در پی انگیزه‌های هرگونه گزینش و پرهیز است.» رنجهای روان بسیار مهم‌تر از رنجهای تن‌اند، که یا تاب‌آوردنی‌اند یا مرگ می‌آورند که شری نیست. مرگ «برایمان هیچ است، زیرا تا وجود داریم مرگ با ما نیست، اما مرگ که بیاید دیگر وجود نداریم.» وانگهی، هر چند فضیلت در نفس خود یک نیکی نیست، هیچ انسانی نمی‌تواند زندگی سعادتمندانه‌ای داشته باشد مگر آنکه فضیلت‌مندانه بزیّد و زندگی فضیلت‌مندانه به خودی خود دلپذیر است.

اپیکوروس به ایزدانی باور داشت که اختیاردار طبیعت نبودند؛ آنان زندگی بهره‌مند از سعادت بیکران داشتند که اگر دلنگران کاروبار آدمی می‌گردیدند تباه می‌شد. اپیکوروس ایزدان را ناخویش‌کامانه می‌پرستید و آنان را جلوه‌گر نیکبختی فرجامین می‌دید.

آموزش عملی اپیکوروس بدین‌سان پارادوکسال است. او خداپرستی است که دین متعارف را بد می‌داند؛ لذت‌باوری است که از زندگی ساده و فضیلت‌مندانه سرشار از پژوهندگی هواداری می‌کند؛ پشتیبان فضیلت و طلب حقیقت است و می‌گوید که آنها در نفس خود ارزشی ندارند. همچو می‌نماید که اپیکوروس کوشیده است چنان زندگی را که موعظه می‌کرد بزیّد؛ او جمعی ساده از شاگردان گرد خود درباغش گرد آورد؛

آورده‌اند که "به حیث شماره مصنفاتش از همه پیشی گرفت" (از این نوشته‌ها در حدود هفتاد یا هشتاد صفحه بازمانده است)؛ و در بستر مرگ به طرزی خواردارنده از دردهای شدیدش سخن گفت و آنها را در جنب شادیِ روانش به هیچ نشمرد.

در زمره نوشته‌های بازمانده اپیکوروس می‌توان نامه خطاب به هروُدت را برگزید که دربردارنده آغازین شرح موجود و کامل نظریه عمومی اتمی است و نامه خطاب به منویکوس را که دربردارنده شرحی کوتاه از اخلاق است. منظومه فلسفی لوکرتیوس، درباره طبیعت چیزها، همچنین آموزه‌ها و نگرش عملی اپیکوروس هر دو را بخوبی آشکار می‌کند.

(J.O. Urmson)

شکاکان و شکاکیت

"شکاکان"^۱ نامی است که به برخی گروه‌های فیلسوفان در دوره هلنیستیک - رومی^۲ داده‌اند. اینان چون به توانش حواس و عقل بر فراهم کردن شناخت طبیعت چیزها شک می‌آوردند، از تعلیق داوری^۳ هواداری می‌کردند. عرصه شکاکان سه مرحله دارد: (۱) پورهونیسیم^۴ (پسینگاه سده چهارم و سده سوم ق م)، که پورهون^۵ آغازش نهاد و شاگردش تیمون^۶ به شرح دادنش پرداخت؛ (۲) آکادمی میانه و نو

1. Sceptics (Skeptics) 2. Hellenistic-Roman

3. suspension of judgment

4. Pyrrhonism

5. Pyrrho (Pyrrhon)

6. Timon

(سده سوم تا سده یکم ق م)، که نمایندگانشان این کسان اند: آرکسیلاؤس^۱ پیتانه‌ای^۱، کارنثادیس کورنه‌ای^۲، کلیتوماخوس کارتاژی^۳، و فیلون^۴ لاریسانی^۴؛ (۳) پورهونیسیم جدید آئینسیدموس^۵ کنوسوسی^۵ و آگریپا^۶ (از سده یکم ق م).

وجه مشترک شکاکان تاختی معرفت‌شناختی بود بر همه فلسفه‌هایی که جزمی^۷ بودند، یعنی دعوی می‌داشتند که حقیقت را کشف کرده‌اند. شکاکان می‌گفتند که فراسوی "مودها"^۸، به شناخت اشیاء بیرونی راه نمی‌توان جست. ادراک حسی گزارشهای متناقض می‌دهد و در خود احساس حسی هیچ ملاکی برای باز دانستن انطباعات^۹ راست از انطباعات دروغ نیست. ملاکی هم برای داوری درست^{۱۰} نیست، و کوشش در پی یافتن یک داوری درست ناگزیر به تسلسل^{۱۱} راه می‌برد. بدین سان می‌باید از صدور حکم [= تصدیق، داوری] خودداری کنیم.

(۱) در نزد پورهون^{۱۱} ایسی (۲۷۰-۳۶۰ ق م) غایت اخلاقی بی‌تشویشی همانا انگیزه اصلی فلسفه بود. این هدف شاخص روزگار آشوبناک او بود؛ نوآوری پورهون در روشی بود که بدان می‌خواست بر آن دست یابد. از آنجا که وسیله‌ای برای رسیدن به شناخت نداریم، نمی‌توان راجع به هیچ چیز گفت که در نفس خود بیشتر^{۱۲} "این" است تا "آن"؛ هیچ برهانی را یقینی‌تر از متضادش نتوان شمرد. محرک بیرونی باور، خواهش، عاطفه بدین سان بریده شد و این حال پدیدآورنده بی‌تفاوتی [= بی‌اعتنایی] بود که آرامش را در پی داشت؛ و هیچ راهنمای

1. Arcesilaus of Pitane

3. Clitomachus of Carthage

5. Aenesidemus of Cnossus

7. dogmatic

10. correct judgment

8 appearances

11. infinite regress

2. Carneades of Cyrene

4. Philo of Larissa

6. Agrippa

9. impressions

کنش جز رسم و عرف برای آدمی نمی ماند.

(۲) پورهونیسیم در برابر شکاکیت^۱ دیالکتیکی آکادمی میانه و نو رنگ باخت. این شکاکیت تاختی منطقی بود بیشترین متوجه نظریه رواقیان درباره شناخت که می گفت ادراکهای حسی خاص که معلول اشیاء واقعی اند، به طرزی مقاومت ناپذیر مستلزم تأیید خردمندان اند. آرکسیلاؤس پیتانه ای (۲۴۱-۳۱۵ ق م) حجت می انگيخت که فرقی تمیزدادنی میان ادراکهای راست و دروغ نیست، و ادراکهای دروغ به مقاومت ناپذیری ادراکهای راست توانند بود. او هنگام تدریس، شیوه بنیانی شکاکانه^۲ را پیش می گرفت، بدین معنا که ناطرقداران در دو سوی مسئله استدلال می کرد. تواند بود که شکاکیتش، افزون بر پورهون، از سقراط ریشه گرفته باشد.

کارنثادیس کورنه ای (۱۲۹/۸-۲۱۳/۲۱۴ ق م)، صعبترین شکاکان، تاخت بر جزمیت^۳ را دستگاه مند گرداند. او برهانهای درخشان فراوانی آورد در ردّ این امکان که انطباعات حسی در نفس خود تمیزپذیرند، و در ردّ توانش هر فراگرد عقلانی برکردن کاری بیشتر از آزمودن اعتبار صوری، و از آن سان شناخت شناسی رواقیان را از عرصه روید. وی بر الاهیات انسان مدارانه^۴ شان و بر نظریه هاشان درباب غیب گویی، عنایت ایزدان، و جبری گری^۵ آسیب سخت زد. در بازنگری دستگاه مند همه غایت های اخلاقی، دشواری های منطقی در هدف اخلاقی رواقیان را نشان داد؛ و در سفارت مشهوری به رم در ۵-۱۶۶، بر نسبیت اصطلاحات اخلاقی برهان آورد. در زندگی عملی، نظریه ای درباره احتمال به منزله راهنمای کردار پیش نهاد؛ سه مرتبه احتمال وجود دارند: محتمل؛ محتمل و

1. scepticism (skepticism)

2. sceptical (skeptical)

3. dogmatism

4. anthropocentric

5. fatalism

بی چون و چرا؛ متحمل، بی چون و چرا و آزموده؛ واپسین مرتبه برترین پایه باور است که به آن می‌رسیم هنگامی که دستگاهی تمام فراهم از تصورات پیوسته که منطقاً با یکدیگر سازوارند پدید می‌آید. کارنئادس نوشته‌ای باز نهاد، ولی آراء او را جانشین پرکارش کلیتوماخوس کارتاژی به تمامی گزارش کرد. فیلون لاریسانی در سده یکم ق م هنوز به شکاکیت قائل بود اما جانشینش آنتیوخوس اسکالونی^۱ آکادمی را به التقاط‌گرایی گرداند که در آن نگره‌های رواقی ادغام یافتند.

(۳) بیرون آکادمی بود که نهضت شکاکیت در طی دو یا سه سده پسین جریانی نیرومند داشت. نحله جدید می‌گفت که فراسوی آکادمی به شکاکیت کاملتر پورهونیسیم می‌نگرد. شکاکان آکادمی حق نداشتند که امکان شناخت را انکار کنند؛ می‌بایست از تصدیق حتا این قول خویشتن را نگه دارند. از سوی دیگر، چنین می‌نمود که حتا برای گمان [= ظن] بنیانی نباشد؛ آدمی فقط می‌تواند چیزها را همچنان که آنها را می‌یابد تلقی کند و بنا بر رسم و قرارداد و سنت بزیّد. ولی پورهونیسست‌های جدید با میل و رغبت سنت آکادمیائی استدلال دیالکتیکی را پذیرفتند، و با این تجربه باوری "مکتب پزشکی تجربی"^۲ را آمیختند و سپس دستگاه‌مندسازی^۳ کاملی از برهانهای شکاکانه فراهم آوردند. آینسیدموس کنوسوسی، احتمالاً هم‌روزگار پیشین کیکرو (سیسرون)^۴، در ده وجه خویشتن‌داشتن از تصدیق^۵ به طبع نسبی^۶ ادراک حسی پرداخت. هر ادراکی در پیوند با مُدَرک، عین [= شیء]^۷، و احوال بیرونی

1. Antiochus of Ascalon

2. Empiric Medical School

3. systematization

4. Cicero

5. Ten Tropes (or Modes) of Withholding Assent

6. relative

7. object

و درونی ملازم نسبی است، چندان که خود عین دریافت نکردنی است. سپستر، آگریا در پنج وجه حمله^۱ی خود نسبت^۲ را مانند آینسیدموس به کار برد و چهارگونه مغالطه^۳ در حجت‌های جزمی یافت: ناسازی نظریه‌ها، تسلسل، انگاشت فرضی، و استدلال دوری. سرانجام از دو وجه غائی آگاه می‌شویم: نه هیچ چیزی به شهود دریافت می‌شود، چنانکه اختلاف رأی فیلسوفان نمودار آن است؛ نه چیزی را می‌توان به میانجی چیز دیگر دریافت، وگرنه آدمی به استدلال دوری یا به تسلسل دچار می‌آید. بر همین سان، حمله شکاکانه را بر علیت آینسیدموس در هشت وجه رده‌بندی کرده و متوجهش کرده است به ناموجه بودن جهش جزمی به «انمایان»^۴ی که هیچ گواهی نموده‌ها^۵ آن را تأیید نمی‌کند. هیچ رابطه یقینی میان واقعیت/حقیقت و پدیده‌ها^۶ نیست. دلیلی دلخواهانه گزیده می‌شود تا درخور نظریه فعلی باشد. همچنین استدلال گیرایی درباره نسبیت علت و معلول هست؛ اگر علت پدیدآورنده معلول باشد، می‌باید پیش از آن وجود داشته باشد (که به تسلسل راه می‌برد)؛ اما چون علت رابطه‌ای نسبی با معلول دارد ممکن نیست پیشی وجودی داشته باشد (و نسبیتشان سبب می‌شود که هر استدلالی راجع به آنها دوری گردد). تمام بنای شکاکیت را می‌توان در مصنفات سکستوس امپیریکوس^۷ (پسینگاه سده دوم بم) پوید که از بهر نااصیل بودنشان هر چه ارزشمندترند. [تصنیف سکستوس امپیریکوس به نام در ردّ جزمیان^۸ از آنجا که مفصل و نااصیل است، کاملترین منبع آگاهی ما از شکاکیت کهن است.]

1. Five Modes of Attack

2. relativity

3. fallacy

4. the non-apparent

5. appearances

6. phenomena

7. Sextus Empiricus

8. Against the Dogmatists

در عصری که زیر سیطره فلسفه‌های جزمیِ رواقی‌گری و فلسفه اپیکوریسی بود، شکاکیت اهمیتی فراوان داشت؛ برآستی جنبشی مستمر از شک و پژوهش که با فشار هر قولی می‌باید در معرض بازجست آید، برای هرگونه فلسفه‌ای بنیانی می‌نماید. وانگهی، بازجست‌های بردبارانه درباره ادراک حسی، پیوستگی علت و معلولی، و احتمال‌گیری بسیار برای فلسفه بس متأخر دارند.

(I.G. Kidd)

[شکاکیت: تعلیق داوری^۱]

نگره‌های فلسفی متعارض و پر شمار در مکتب‌های گوناگون که برای جلب توجه فرد همبری می‌کردند شک‌های جدی در ذهنش پدید می‌آوردند و تعادل و سکون ذهنی‌اش را برهم می‌زدند. با وجود هر دستگاه فکری که برهان‌های استوار و سست هر دو در آن پیدا بودند، برگزیدن از میان‌شان کاری دشوار بود. اندیشه‌گران پی بردند که اگر یک مکتب درباره هر مسئله‌ای راستی [= صدق] را کشف کرده باشد، پس مکتب‌های رقیب را که رأی مخالفی عرضه می‌کنند می‌باید برخطا شمرد. مسئله کانونی‌گزینش بازماند: کدامین دستگاه را می‌باید به حیث دیدگاهش بهترین دانست و پذیرفت.

۱. از آنجا که مقاله "شکاکان" در منبع اصلی‌ام کمابیش ایجاز مخل دارد، بخشی را که اینک میان دو گروه آمده است برای توضیح بیشتر موضوع افزوده‌ام. آن را از منبع زیر به‌گزین کرده‌ام:

"Skepticism: The Suspension of Judgment", in William S. Sahakian: *Outline-History of Philosophy* (New York: Barnes & Noble, Inc.).

شکاکان و التقاط‌گرایان. کوششهای چندگانه در پی فیصل دادن به این مسئله به تأسیس مکتبهای فلسفی شکاکیت و التقاط‌گرایی^۱ انجامید. شکاکان برهان می‌انگیختند که به یاری معلق داشتن داوری [= حکم]، یعنی: سر باز زدن از پذیرفتن هر باوری به منزله باوری معتبر، می‌توانند از احساس ناایمنی برخاسته از خطای ممکن بپرهیزند. از سوی دیگر، التقاط‌گرایان^۲ از چنان دستگاه فلسفی هواداری می‌کردند که بهترین اندیشه‌های فیلسوفان را فراز هم آورد. شکاکان و التقاط‌گرایان هر دو مانند پیشینیان شان فلسفه را پژوهشی عملی می‌شمردند، زیرا در وهله نخست دلمشغول اخلاق یا فلسفه زندگی بودند، فلسفه‌ای که بتوان آن را در عمل آورد.

مکتبهای شکاکیت. سه مکتب شکاکیت به ترتیب زیر پرورش یافتند: شکاکیت پورهونی^۳؛ شکاکیت آکادمی میانه^۴؛ و شکاکیت پسین یا احساس‌باورانه^۵.

مکتب پورهونی، که نامش را از روی دستگاه‌مندگردانده‌اش پورهون الیسی (۲۷۵-۳۶۵ ق م) گرفت، به روزگار اسکندر کبیر رونق یافت. شاگردش، تیمون فلیوسی^۶ (۲۳۵-۳۲۵ ق م)، که چهره‌ای سرشناس در آتن گشت، از بهر "سیلوگرافی"^۷ اش ناماوار است ("سیلوگرافی" عبارت بود از شعرهای هجایی در رد و نقض فیلسوفان جزمی).

شکاکیت پورهونی در سده دوم ق م به شکاکیت آکادمیایی [= آکادمیک]^۸ جای پرداخت که نامش را از "آکادمی" افلاطون می‌گرفت. شکاکیت آکادمیایی اندیشه‌های آکادمی را به جهتی نوگرداند،

1. Eclecticism

2. Eclectics

3. Pyrrhonic

4. Middle Academy

5. sensationalistic

6. Timon of Phlius

7. sillography

8. Academic

و بسا به "آکادمی نو" یا "آکادمی میانه" نامبردار است. آکادمی میانه که نخست آرکسیلاؤس پیتانه‌ای (۲۴۱-۳۱۵ ق م)، سپس کارنئادیس کورنه‌ای (۱۲۹-۲۱۴ ق م)، و آنگاه کلیتوماخوس (۱۰۹-۱۸۷ ق م) سرپرستی‌اش می‌کردند، می‌کوشید تا از راهِ تاختن به رواقی‌گری از نظریهٔ اخلاقیِ خودش دفاع کند.

شکاکیتِ پسین (احساس‌باورانه) شکاکیت را به حدی مفرط کشاند. دربارهٔ هوادارانش چندان چیزی دانسته نیست، اما شارحانِ عمده‌اش عبارت بودند از آینسیدموس کنوسوسی (آغازِ سدهٔ یکم ق م)، که در اسکندریه درس می‌گفت، و سکستوس امپیریکوس (روزگارِ رونقش: ۲۰۰ ب م)، سخنگویِ ادبیِ نحله و نویسندهٔ رؤسِ پورهونیس^۱ و در ردِّ جزمیان. یکی از بنیانهایِ شکاکیت را در "آیرونیای سقراطی"^۲ می‌توان یافت، یعنی شیوه‌ای که سقراط تدبیرش کرد (وی از این فرض آغاز می‌کرد که دربارهٔ راستی هیچ نمی‌داند)؛ رهیافتِ همسانی در طیِ دورهٔ سقراطی در همپرسه‌هایِ افلاطون نمایان است، که به حسبِ روشِ سقراطی به هیچ نتیجهٔ قطعی نمی‌رسند.

اندیشه‌هایِ بنیانیِ شکاکیت. چنانکه بالا گفتیم، اندیشهٔ کانونیِ شکاکانِ آغازین این بود که به یاریِ خودداری از صدورِ داوری دربارهٔ موضوعهایِ مانحن فیه از ناایمنیِ ذهنی یا شکِ بپرهیزند؛ تعلیقِ داوری (اپوخه)^۳ نظریهٔ بنیادینِ شکاکیت گردید. شیوهٔ خویشتن داشتن از داوری کردن نه فقط در موردِ مسائلِ مابعدالطبیعی [= متافیزیکی] و منطقی بلکه همچنین دربارهٔ داوریهاییِ ارزشی^۴ مربوط به کردارِ درست، امرِ نیک، و امرِ خواستنی به کار بسته می‌شد. بدین سان شکاکان در وهلهٔ

1. *Outline Sketches of Pyrrhonism*

3. suspension of judgment (epoché)

2. Socratic irony

4. value judgments

نخست دستگاهی از اخلاق پروردند که شالوده‌اش در اصلِ "اپوخه" ریخته شده بود. شکاکانِ آکادمیایی آن را چونانِ سلاحی بر ضدِ رواقی‌گری به کار می‌بردند. براسستی، اصلِ اپوخه شکاکان با "آدیاپورا"^۱ یا نگرش بی‌تفاوتی^۲ رواقیان قابل قیاس بود که به همان سان از ضرورتِ طرف‌گیری در مسائلِ مناقشه‌آمیز می‌پرهیخت. اپوخه و آدیاپورا هر دو وسائلِ گریز بودند که برای حفظِ آرامشِ روانی به کار می‌آمدند.

باری، شکاکان از بابتِ امکانِ حصولِ شناخت و امکانِ حصولِ یقین دربارهٔ حقیقتِ فرجامین، با جزمیتِ رواقیان ناهمراهِ بودند. از آنجا که شکاکان نمی‌توانستند نتایجِ فلسفی‌شان را مبرهن دارند، می‌کوشیدند تا به یاریِ تاختن بر نیرومندترین هم‌اوردانشان، همانا رواقیان، از خویش دفاع کنند. سیلوگراف‌ها^۳ تیمون، در تصنیفش به نامِ طرح‌ها^۴، نمونه‌ای از این تاختها بر جزمیتِ رواقی بودند.

شکاکان، که شک‌آوران، معلق‌دارندگانِ داوری، و پژوهندگانِ نامیده می‌شدند، فلسفه‌شان را بر بنیادِ این مقدمه می‌نهادند که چون ما از واقعیت/حقیقتِ فرجامین هیچ نمی‌دانیم، پس همچو چیزهایِ بنیانی به حالمان فرقی نمی‌کنند، و می‌باید لغو و نامربوطشان شمرد. از این رو تنها مسائلِ مهمِ مسائلِ زندگیِ روزانه‌اند - نگره‌ای عملی و قابلِ قیاس با نگرهٔ عمل‌باوری [= پراگماتیسم]^۵ روزگارِ نو، جز آنکه شکاکان پیش می‌روند و می‌گویند که چون واقعیت/حقیقتِ فرجامین نشناختنی و پوشیده و چونان کتابی بسته است، می‌باید از داوری کردن درباره‌اش خودداری کنیم. این موضعِ بی‌طرف، که از برگزیدنِ تفسیرهایِ متعارضِ واقعیت/حقیقت سر باز می‌زند، به سپری در مقابلِ فراز و نشیب‌هایِ

1. adiaphora

2. attitude of indifference

3. sillographs

4. Sketches

5. Pragmatism

زندگی مبدل می‌شود، و وسیله‌ای برای حفظ آرامشِ روانی می‌گردد. شکاکان میانِ واقعیت/حقیقت^۱ فرجامین (متافیزیکی) و نمود تمیز می‌نهادند. (افلاطون نیز تمیزِ همسانی می‌نهاد). دیدگاهِ شکاکیت آن بود در حالی که حقیقت^۲ فرجامین را هرگز نمی‌توان بی‌یقین شناخت، نمود را می‌شود بر بنیانِ احتمال شناخت. از این‌رو، در عرصهٔ اندیشهٔ عقلانی و کردوکارِ روزانه می‌باید در پرتوِ پیامدهایِ محتمل و نه یقینیاتِ بیندیشیم و کارکنیم، و برآوردمان از درجهٔ احتمالِ هرگزاره باز بسته است بر تجربهٔ پیشینمان به منزلهٔ افرادی با نیروهایِ طبیعی و با سنتِ اجتماعی. هرگز نمی‌توانیم بقطع بگوییم که گزاره‌ای مسلماً راست [= صادق] یا مسلماً کاذب [= دروغ] است، بلکه فقط این را می‌توانیم بگوییم که آن به دیده‌مان چنان می‌نماید. تیمون نوشت: "تمی توانم تأیید کنم که چیزی شیرین است، فقط می‌توانم تصدیق کنم که آن‌طور می‌نماید" (Ibid, 214). بدین‌سان نظریهٔ نموده‌ها (پدیده‌ها) به شکاکان شالودهٔ نتایجِ لادری^۳‌شان را داد، و این مفهومی بنیانی بود که از آموزهٔ پروتاگوراسیِ نسبیت، یعنی ذهنیتِ شناختِ حسی^۴، تحول یافت.

شکاکان برای آنکه با این نقدِ مقابله کنند که رهنمودهایشان با خوددر تناقض می‌آیند، پا می‌فشردند که حقیقتِ مطلق را رد می‌کنند، و بر این قول می‌رفتند که "هیچ چیز را تعیین نمی‌کنند و هیچ چیز را تصدیق نمی‌کنند" (Ibid)، ولی نمی‌توانستند از نقدی همسان که دامنگیرِ نظریهٔ بایسته‌شان دربارهٔ حقیقتِ محتمل می‌شد، بگریزند. بدین‌گونه، طرفه آنکه شکاکیت حریفِ خودش گردید، چون ذاتاً با خود متناقض درمی‌آمد، زیرا اگر هیچ چیز را نمی‌توان شناخت، چگونه می‌شد که خودِ

1. reality

2. truth

3. agnostic

4. subjectivity of sensory knowledge

این بوده^۱ ای ادعایی را شناخت؟ شکاکانِ آکادمیایی این مقدمه بنیانی را پیش نهادند که یک چیز را می‌توانند بشناسند و بس، و آن اینکه هیچ چیز شناختنی نیست؛ شکاکانِ پسین که می‌کوشیدند از این معضل بهره‌یزند، می‌گفتند که حتا مقدمه شکاکانه بیقین دانسته نیست، بلکه صرفاً شناختِ محتمل است. شکاکانِ پسین دلمشغولیِ عمده‌شان مسائلِ منطق نبود بلکه ایشان جویایِ دست‌یافتن بر "آتاراکیسیا"^۲ (آرامشِ روان) بودند. به جایِ کوششِ بیهوده در پیِ گشودنِ مسائلِ فلسفیِ پوشیده و درنیافتنی، آنها را چونانِ مسائلِ ناگشوده همیشه‌گی پذیرفتند، و با بی‌اعتناییِ رواقی که آرامشِ روانشان می‌بخشید به آنها می‌نگریستند....]

1. fact

2. ataraxia

بخش دوم

فلسوفانِ روم

لوکرتیوس

تیتوس لوکرتیوس کاروس^۱ (۵۵-۹۸ ق م) شاعر فلسفی رومی بود. تنها اطلاعی که از احوال شخصی اش داریم آن است که با نوشیدن مهردادویی کارش به دیوانگی کشید، چندی کتاب در فاصله‌های روان‌درستی نوشت (که از قرار معلوم همان شش دفتر منظومه فلسفی اش به نام درباره طبیعت چیزها^۲ است) و در چهل و چهار سالگی خودکشی کرد. دلیلی ندارد به راستی این اطلاعات شک آوریم. منظومه اش بازنمودی کامل است از نظریه اپیکوروسی در باب نفس، ادراک حسی، ستاره‌شناسی، وراثت، تندر، زمین‌لرزه، خاصیت مغناطیسی، و برآستی همه چیزهایی که به احتمال بسیار در چشم ساده لوحان معلول علت‌های فراطبیعی می‌نمودند و از این رو مایه هراس دینی بودند. لوکرتیوس پرداختی دستگاه‌مند از نظریه اخلاقی اپیکوروسی ندارد بلکه نگره متعارف اپیکوروس را باز می‌نماید بر این معنا که لذت یگانه نیکی است، ارجمندترین صورت لذت همانا رهایی از بیم است، و دلیل عمده پژوهیدن طبیعت دلیلی عملی است و طبیعت پژوهی یاریمان می‌دهد تا خودمان را از بیم‌های خرافی از ایزدان و زندگی در عالم زیرزمینی مردگان برهانیم. دلیلی ندارد بینگاریم که اندیشه اصیلی در نزد لوکرتیوس هست؛ او خود همچو ادعایی نمی‌کند؛ اما منظومه اش بازنمودی دقیق و شورمند از دیدگاه اپیکوروس است. آن همچنین یکی از بزرگترین شاهکارهای

1. Titus Lucretius Carus

2. *De Rerum Natura* (On the Nature of Things)

ادبیات لاتینی است.

(J.O. Urmson)

سنکا

لوکیوس آنایوس سنکا^۱ (۶۵ ب م - ۵ ق م)، فیلسوف رواقی رومی، زاده در کوردوبا^۲، اسپانیا، بود. سنکا از بلندپایگی خطرناک در فلسفه و صنعتِ خطابه در زمانِ امپراطور کالِیگولا^۳ به تبعید در روزگارِ امپراطور کلاودیوس^۴ فروافتاد؛ به مقامِ مربی و محرمِ توانگرِ امپراطور نرون^۵ برآمد و سپس به عزلت‌گزینیِ دوران‌دیشانه و خودکشیِ اجباری فرورفت. بیشترین پیروِ خروسیپوس بود ولی تأثیر پانایتیوس و پوسیدونیوس نیز در او نیرومند بود. مصنفاتش از لحاظِ اندیشه و بازنمود هر دو رنگِ لاتینی دارند؛ کاتو^۶ قهرمانش بود و صنعتِ خطابه رومی رسانه اندیشه‌هایش. کارِ او بویژه دگرگون ساختنِ آموزه رواقیان بود: از این سان که مفهوم رومی اراده را به عقل‌باوری‌شان قلمه زد، و جهتِ آن را به یاریِ کاریستِ فلسفه فردباورانه آنان بر حکومتِ امپراطوریِ روم تغییر داد. نارسایی‌هایش به منزله فیلسوف و سیاستمدار از یک سو به دلیلِ گرایشهایِ تناقض‌آمیزِ اینجهان‌جویی بود و از سویِ دیگر پدیدآورده آرمان‌خواهیِ رواقی؛ ناسازگاریِ برآیند میانِ کردار و گفتارِ سنکا را می‌توان با این باورِ صادقانه‌اش کاهش داد که او از لحاظِ سیاسی ناگزیر

1. Lucius Annaeus Seneca

2. Cordoba

3. Caligula

4. Claudius

5. Nero(Néron)

6. Cato

بود که وسیله را بنا بر غایت توجیه کند، و آموزش فلسفی اش از بازجستِ کشمکشهای اخلاقیِ خودش برمی آمد. ولی آنچه رواقی گری اش را تشکیل می داد ضعفِ منش او بود نه آنکه فلسفه اش منش او را تشکیل دهد؛ بدین گونه پرسش درباره توانایی رواقی گری همچون نیرویی آموزنده در سیاست بی پاسخ ماند.

(I.G. Kidd)

اپیکتوس

اپیکتوس^۱ (۱۳۵ ق م - ۵۵ ق م) فیلسوفی رواقی اهل هیراپولیس^۲ در فروگیا^۳ بود. اپیکتوس برده آزاد شده دبیر امپراطور نرون، و شاگرد موسونیوس^۴ رواقی بود. هنگامی که امپراطور دومیتیانوس^۵ در ۸۹ فیلسوفان را از رم بیرون راند، اپیکتوس مدرسه ای در نیکوپولیس^۶ به پا داشت. رواقی گری او بر آزادی، حزم، عملی بودن، و مردمی خوئی تأکید می ورزد. آدمی می باید میان بندگی در برابر اوضاع و احوال بیرونی و آزادی در آسیب ناپذیری غرض اخلاقی اش برگزیند، غرضی که همان تنها یکسره در اختیار او است و از هیچ شی بیرونی گزند نمی پذیرد. ممکن نیست که کسی از دیگری آسیب بخورد، او می تواند فقط به خودش آسیب بزند. زیرا اصل فرمانروا، و براستی اصل یزدانی در انسان، اراده اخلاقی او است؛ از این رو یگانه تکلیف کنشگرانه اش آن است که اراده اخلاقی اش را درست به کار گمارد، و به یاری تصدیق کردن

1. Epictetus

2. Hierapolis

3. Phrygia

4. Musonius

5. Domitian

6. Nicopolis

فرمانرواییِ عنایتِ یزدانی در جهانی که او بخشی جدایی‌ناپذیر از آن است، مشیتِ خدا را بپذیرد. چون حوصله‌اش از نظریه‌پردازی^۱ مکتبی سررفت، روی به اخلاقِ عملی آورد که نمونه‌های روزانه آن را نمایان می‌کنند؛ سقراط و دیوگنس قهرمانانِ او بودند. پیامِ او، مانند پیام بسیاری رواقیان، نه به برگزیدگانِ فکری، اجتماعی یا فرمانروا بلکه به برادریِ عام آدمیانِ عادی خطاب بود. مردمیِ خوبی و والاییِ آموزشِ او در کتابِ راهنما [یِ اندیشه‌هایِ اپیکتئوس]^۲ و در چهار کتابِ بازمانده به نام گفتارها^۳ مشتمل بر درس‌هایی که ما از یادداشتهایِ شاگرد [، گردآورنده، و ویراستارِ عقاید]ش آریانوس^۴ داریم، می‌درخشند. قصور و ناکامی جزو ذاتِ آدمی است و نمی‌باید کسی را از دلبستگی و نیل به آرمان بازدارد. اپیکتئوس فقط رنگ و ریا را می‌نکوهد. تأثیرِ سپستر^۵ او هم در اندیشه روزگارِ نامسیحی و هم در اندیشه دورانِ مسیحی فراخ‌دامنه بود.

(I.G. Kidd)

مارکوس آورلیوس آنتونینوس

مارکوس آورلیوس آنتونینوس^۵ (۱۸۰-۱۲۱) امپراطورِ روم و فیلسوفی رواقی بود. در سالهایِ پسینِ عمر، تأملات^۶ را نوشت تا به یاریِ آن انگیزشی برایِ استعلاّیِ روح و تازه کردنِ جانِش در زیرِ بارهایِ طاقت‌فرسایِ مقامِ آکنده از تنهایی‌اش بجوید. رواقی‌گریِ مارکوس آورلیوس ریشه در اندیشه‌هایِ اپیکتئوس دارد ولی او انبازیِ طبیعی

1. theorizing

2. *Manual (Enchiridion)*

3. *Discourses*

4. Arrian (Arrianus)

5. Marcus Aurelius Antoninus

6. *Meditations*

انسان را در یگانگی انداموار گیتی با شوق دینی ژرفتری از رواقیان دیگر احساس می‌کرد. به دیده او، عنایتی بس نیکوکار نظارت و اختیار داری یزدانی را که همان عقل است در نهاد آدمیان سرشته است. بدین سان آنان توان این دارند که خویشتن را با غرض عقلانی جهان یگانه گردانند. این تکلیف کنشگرانه آدمی در برابر خودش به منزله شهروند کشور خدا^۱ است. ولی مارکوس، به حیث امپراطور روم، تکالیف همچندان مهمی را در برابر هموعانش، یا خویشاوندان طبیعی‌اش، می‌دید. با این همه، مهرش به انسانها دیدگان او را به روی تباهکاری‌شان نبست؛ و چون کار جهان را گذرنده می‌دانست، هیچ انگیزه‌ای در مبادی رواقی‌اش نمی‌یافت تا طرح کشوری آرمانی را بیندازد. آنچه می‌یافت، تنها همین احساس بایستگی بود که در مقامی که خداوند به او تفویض کرده است هر کاری را که از عهده‌اش برآید انجام دهد. ”پادشاه فیلسوف“، آرمانی اخلاقی و نه سیاسی بازماند؛ سر و کار مارکوس آوریوس در بنیاد با منش اخلاقی خویش است به سانی که در پیوند با دیگران کار می‌کند؛ اندیشه‌هایش به آسانی از روم به سوی شهر خدا^۲ روی می‌نهند.

(I.G. Kidd)

فلسفه نوافلاطونی

اصطلاح ”فلسفه نوافلاطونی“ [= نئوپلاتونیزم]^۳ نمایانگر بازپسین کوشش آفرینشگرانه در دوران باستان مشرک [= نامسیحی]^۴ (ح ۲۵۰ تا ۵۵۰ م) است در پی فراآوردن دستگاه فلسفی فراگیری که بتواند همه

1. God's State

2. City of God

3. Neoplatonism

4. pagan

آرزوهای روحی انسان را برآورد، به این سان که تصویری شامل و منطقاً سازوار از گیتی و پایگاه انسان در آن عرضه کند و توضیح بدهد که انسان چگونه بر رستگاری دست تواند یافت، یعنی: چگونه می توان او را به اصلش بازگرداند. می باید این نکته را تأکید کرد که «فلسفه نوافلاطونی» اصطلاحی جدید است. کسانی که آن را درباره شان اطلاق می کنیم، ادعا می کردند که صرفاً «افلاطونی»^۱ اند. خواه این ادعا موجه بود خواه فلسفه نوافلاطونی با فلسفه افلاطونی [= پلاتونیزم]^۲ اصلی از بُن فرق می کند، محل گفت و گو است. باری، فلسفه نوافلاطونی موفق شد که بیشتر اندیشه فلسفی پیشتر را (بویژه اندیشه های ارسطو و رواقیان و فیثاغورسیان، منهای فقط فلسفه اپیکوروسی را) با فلسفه افلاطونی ترکیب و تلفیق کند. ولی فلسفه نوافلاطونی همچنین بسیاری از باورهای دینی، اسطوره ها، آئین ها، و کیشهای ایزدان پرستی^۳ یونانی و شرقی را، از جمله کیمیا و جادوگری (بسا بنیان گرفته بر پیوستگیهای بین سیاره ها و فلزها و مانند آنها)، در خود جذب کرد و در جهانش توانست برای همه ایزدان و نیمه ایزدان سنتی کیشهای عامیانه جایی بیابد.

فلسفه نوافلاطونی باور به یک مبدأ برین^۴ را می آموزاند. از این سرچشمه یزدانی همه چیز جاری می شود بی اینکه هرگز از آن جدا گردد، چندان که «آن» همچنین حال در همه چیز است. این «جریان» فراگردی زمانی نیست؛ توگویی تاریخ بی زمان است. آغازگرش کنشی عمدی و آفرینشگرانه نیست؛ بلکه آن همانا تابندگی یا صدور یا فیض^۵ بی زمان، ناارادی، و همیشگی است. ولی این صدور یا فیض سرچشمه اش را تحلیل نمی برد؛ به عکس، سرچشمه برای همیشه

1. Platonist

2. Platonism

3. polytheism

4. Supreme Principle

5. emanation

ناکاسته و پُر می ماند. برخی صاحب نظران رابطه میان مبدا برین و همه صدورهایش را "وحدت وجود پویا"^۱ وصف کرده اند.

چون مبدا برین برتر از وجود است، هیچ محمولی را نمی توان بواقع درباره اش به کار بست. بهترین کاری که می توانیم کرد این است که از آن به "احد"^۲ تعبیر کنیم، در وصفش بگوییم که فارغ از تمایز (بی تکرار) و بسیط و لذا بدون کیفیت است. اگر آن را سرچشمه همه وجود بیندیشیم، می توانیم همچنین آن را نیک^۳ بگوییم بدان معنا که "چرا"ی فرجامین همه چیز است.

فراگرد بی زمان تابندگی به بهترین وجه چونان "پراکنش"^۴ تدریجی وحدت آغازین وصف می شود که بدان به کثرت افزاینده بدل می یابد. با عرصه واقعیت فراحسی^۵ آغاز می گیرد (نخست: نوس^۶، یا اندیشه ای که خودش را می اندیشد، یا روح؛ سپس نفس [یا روان]^۷)؛ آن گاه واقعیت حس شدنی می آید (در زمان و مکان). یک گام فراتر و پراکنش فنا می گردد (چنانکه نور، که از منبعش صادر می شود، بتدریج اجزاء رفته رفته بزرگتر مکان را می آکند، رفته رفته تارتر می گردد، تا آنکه در تاریکی کامل محو می شود). این فنا را فلسفه نوافلاطونی نتیجه ماده می شمرد. این ماده، هر چند نیستی محض است، هم هنگام به نحوی "چرا"ی عدم است. مبدا برین به منزله سرچشمه همه وجود نیک است؛ و ماده بد^۸، یا نانیکی^۹

1. dynamic pantheism

2. the One

3. Good

4. dispersion

5. supera-sensible

۶. Nous. دانشوران انگلیسی زبان Nous را گاه به Intelligence (عقل)، گاه به Spirit (روح)، و گاه به Mind (ذهن) برمی گردانند، ولیکن تصدیق می کنند که همه این تعبیرها نارسا است، و سرانجام برتر آن می دانند که همان واژه یونانی Nous را به کار برند.

۷. Soul. واژه Soul (= روان، نفس) ترجمه واژه یونانی Psyche (پُشوخیه) است.

8. Evil

9. Not-Good

است.

گامهای پیاپی یا، چنانکه بسا نامیده می‌شوند، اقانیم^۱ همانا نتایج گونه‌ای وجوب‌اند. از این دیدگاه، گیتی بی‌عیب و نقص است. همه چیز همان است که می‌باید باشد. ولی فلسفه نوافلاطونی از نقصان آدمی که از دورافتادگی نفس از مبدأ برین برمی‌آید به ژرفی آگاه است. بدین‌سان تابندگی، هر چند واجب است، آرزوی "بازگشتن" و باطل کردن "پیش رفتن" را پدید می‌آورد، و "پیش رفتن" را اکنون می‌توان به گونه‌ای نقصان یا فروافتادن تعبیر کرد. انسان در این آرزو با همه دیگر موجودات سهیم است. راه برآوردنش در اخلاق آموخته شده است. بدین‌وجه، در حالی که فلسفه نوافلاطونی در ژویه‌های نظری‌اش یگانه‌انگار^۲ است، ژویه‌های عملی‌اش دوگانه‌انگار^۳ند.

مفهوم مبدأ برین که برای اندیشه تأمل‌گر دسترس‌ناپذیر است، هر آینه با گونه‌ای شناخت ملازمه دارد که برتر از اندیشه عقلانی و تأمل‌گر می‌رود. آدمی برای کسب این‌گونه برتر شناخت می‌باید همه تعینات اندیشه را یکسو نهد، و خویشتن را از "پراکنش" خود واپس خواند. او پس از آنکه سرانجام واحد گشت، می‌تواند در لحظه‌های نادر با احد روبه‌رو شود. این وضع را برخی نوافلاطونیان تماشای جذبه‌آمیز احد، و برخی وحدت یافتن با احد وصف کرده‌اند. این حال وجد^۴ و همانا غرض اصلی زندگی اخلاقی است. فضیلت‌های ثبات قدم، خویشتن‌داری، مروت، و حزم به برآمدن این غرض یاری می‌دهند. بسته به اینکه انسان تا کجا در سفر بازگشتش پیش رفته باشد، این فضیلت‌ها در مراتب مختلف زندگی روحانی‌اش در صورتهای سزاوار نمایان می‌شوند، مثلاً به سان

۱. "اقانیم" (hypostases) صورت جمع "اقنوم" (hypostasis) است.

2. monistic

3. dualistic

4. ecstasy

فضیلت‌های مدنی، پالاینده یا عبرت‌آموز. در لحظه جذبه، همه خواهش‌های عقلی و اخلاقی انسان برآورده می‌شوند.

یکی از چشمگیرترین رُویه‌های فلسفه نوافلاطونی (و رُویه‌ای که آن را برای تجربه‌باوران یکسره ناپذیرفتنی می‌گرداند) این است که هرگونه واقعیت محسوس را از واقعیت فراحسی مشتق می‌کند (زیرا دومی واقعیت از اولی است). این اشتقاق گونه‌ای علیت را باز می‌نماید که با علیت در زمان و مکان از بن تفاوت دارد. نوافلاطونیان هر آینه توضیحات علمی جدید را کوتاه‌بینانه می‌شمردند؛ از سوی دیگر، احتمال دارد که دانشمندان فلسفه نوافلاطونی را بکلی و همناک بشمرند.

رسم بر آن است که پلوتینوس را بنیان‌گذار فلسفه نوافلاطونی بدانند (هر چند فلسفه افلاطونی را از گاه سیسرون باز - به اصطلاح "فلسفه افلاطونی میانه"^۱ - می‌توان خاک باروری نگریست که پرورنده فلسفه نوافلاطونی بود). همچنین رسم بر آن است که سال ۵۲۹ را که در آن امپراطور یوستینیانوس^۲ فرمود مدرسه افلاطون ("آکادمی") را در آتن تعطیل کنند، پایان فلسفه مشرکانه [= نامسیحی]^۳ به وجه عام و فلسفه نوافلاطونی به وجه خاص بدانند. در این سیصد سال مکتب‌های گوناگون نوافلاطونی پرورش یافتند. ما بویژه مکتب پلوتینوس، مکتب پرگامون^۴، و مکتب اسکندریه [= آلکساندریا]^۵ را از هم باز می‌شناسیم.

دو نماینده برجسته آغازین مرحله مکتب پلوتینوس عبارت‌اند از پرفوریوس [= پرفوریوس]^۶ (۳۰۵ - ۲۳۴) و ایامبلیخوس^۷ (در گذشته در حدود ۳۳۰). پرفوریوس مصنفات پلوتینوس را ویراست، و در

1. Middle Platonism 2. Justinian

4. Pergamun (Pergamon)

6. Porphyry [= Porphyrios]

3. pagan philosophy

5. Alexandria

7. Iamblichus

نوشته‌اش به نام در ردّ مسیحیان^۱ با فراست و فضل بسیار بر مسیحیت تاخت. به حیث برخی برهانهایش، بویژه در موضوعهای گاهشماری و نویسندگان واقعی بخشهایی از کتاب مقدس، هنوز کسی بر وی پیشی نجسته است. درباره غار پریان^۲ وی نمونه خوبی است از تفسیر تمثیل پردازانه^۳ شعر (در این مورد: هومر)، که بسیاری نوافلاطونیان آن را می‌ورزیدند. گزین‌گفته‌های^۴ به نام سرآغازها^۵ درآمدی ارجمندند به آموزه‌های عمده فلسفه نوافلاطونی. نامه تسلا بخشش به همسرش، مارکلا، به نام نامه به مارکلا^۶، بسیار خواندنی است. بویژه پرنفوذ، تصنیفش به نام درآمدی به کاتگوری‌های ارسطو^۷ بود که عبارت است از شرحی بر پنج مفهوم بنیانی (جنس^۸، نوع^۹، فصل^{۱۰}، خاصه [= عرض خاص]^{۱۱}، و عرض [= عرض عام]^{۱۲}، که سپستر "حملیات"^{۱۳} نام گرفتند. عبارتی که در آن وی این پرسش را پیش می‌کشد (ولی پاسخش نمی‌دهد) که آیا کلیات^{۱۴} وجودی مستقل از ذهن و چیزهای جزئی^{۱۵} دارند یا نه، رانشی بخشید به مناقشه قرون وسطائی میان "نام‌انگاری کلیات" [= ثمینالیسم]^{۱۶}، "واقع‌انگاری کلیات" [= رئالیسم]^{۱۷}، و

1. *Against the Christians*

2. *On the Cave of the Nymphs*

3. allegorizing interpretation

4. aphorisms

5. *Starting Points*

6. *Letter to Marcella*

7. *Introduction to Aristotle's Categories*

8. genus

9. species

10. difference

11. property

12. accident

13. predicables

14. universals

15. particular things

۱۶. nominalism: نظریه‌ای که می‌گوید کلیات یا ذوات کلی جز به صورت نام (nomen) در عالم واقع وجود ندارند، و ذهن را توان آن نیست که هیچ مفهوم یا تصور یگانه‌ای مطابق با لفظی کلی حاصل کند.

۱۷. realism: نظریه‌ای که، در مخالفت با ثمینالیسم، می‌گوید کلیات بیرون از ذهن، و مستقل ←

مفهوم باوری [= کُنْیَپْتوآلیسم]^۱. او، بسی بیشتر از پلوتینوس، اراده را همچون مسبب "فروافتادن" نفس تأکید می‌کند.

ایامبلیخوس در یک رشته رساله (ترغیب به فلسفه^۲، زندگی فیثاغورس^۳، ریاضیات عمومی^۴، و مانند آن) آنچه را که آموزه‌های فیثاغورسی می‌شمرد، شرح داد. اسرار مصری^۵ او تفسیری فلسفی-تمثیلی از آئین‌ها و آموزه‌های دینی مصر است. شاید خود او چیزی مانند اسرار نوافلاطونی بنیاد نهاد، آمیزه‌ای از دینهای سری یونانی و شرقی. او بر آن می‌گراید که موجودات عرصه فراحسی را ری‌بخش کند (مثلاً، او دو احد، دو نوس دارد) و نوافلاطونیان سپستر چنان ری‌بخش‌ها و تمایزها را هر چه فراتر بردند.

مکتب پرگامون، بنیان‌یافته به دست یکی از شاگردان ایامبلیخوس به نام آیدسیوس^۶، بویژه به جادوگری دلبسته بود. نامدارترین نماینده‌اش امپراطور یولیانوس مرتد^۷ بود (متولد در ۳۳۲ ب.م). او در کوشش‌هایش برای بازداشتن رویش مسیحیت، بر آن شد تا ایزدان پرستی را به یاری فلسفه نوافلاطونی احیا کند. بنا بود فلسفه نوافلاطونی برای ایزدان پرستی تفسیرهای تمثیلی-فلسفی فراهم آورد و بدین سان دوباره آن را برای دانش‌آموختگان دلبذیر گرداند، در حالی که می‌گذاشت تا دانش-ناآموختگان آن را به حسب سنت بورزند.

از آن، در عالم واقع وجود دارند.

۱. conceptualism: نگره‌ای، میانگین میان ثمینالیسم و رئالیسم، که می‌گوید کلیات فقط به منزله مفاهیم ذهنی (mental concepts) وجود دارند؛ این مفاهیم هسته‌های ذهنی‌اند که فقط در ذهن وجود دارند و پدیدآورده آن‌اند.

2. *Exhortation to Philosophy*

3. *Life of Pythagoras*

4. *General Mathematics*

5. *Egyptian Mysteries*

6. *Aidesios*

7. *Julian the Apostate*

نمایندگان عمده مرحله سپستر مکتب پلوتینوس عبارت بودند از پروکلوس^۱ (۴۸۵-۴۱۰ ب.م) و داماسکیوس^۲. پروکلوس، که گاهی آموزگار فلسفه نوافلاطونی نامیده می‌شود، در دو تصنیف بازنمودی بویژه شامل و دستگاه‌مند از فلسفه نوافلاطونی داد: عناصر الاهیات^۳ و الاهیات افلاطون^۴. در مصنفات او برخی تنشهای ذاتی فلسفه نو-افلاطونی هویدا می‌شوند. هر چند پروکلوس همه چیز را تنها از احد مشتق می‌کند و در ممیز گرداندن آن به بساطت مطلق (و لذا وصف ناپذیری) بی‌همتا است، همان‌گاه همه واقعیت/حقیقت را از دو اصل می‌گیرد (که به فرجام فیثاغورسی و افلاطونی‌اند)، یعنی: کرانمند و بیکران؛ و این دو اصل به نحوی در احد نیز حاضرند. او افزون بر احد، وجود احدهایی را فرض می‌شمرد که بی‌واسطه از پی احد می‌آیند و آنها را با ایزدان همگهر می‌انگارد. و به وجهی صریح ماده را از احد می‌گیرد. اصل "سه‌پایه‌ای"^۵ برای او اهمیت بسیار دارد که بنابراین همه چیز، در یک رُویه، در آن که ازش صادر شد می‌ماند، در رُویه دیگر از آن دور می‌گردد، و در رُویه سوم به آن بازمی‌گردد. شماری از سرودهای مذهبی او اسنادی درخور اعتنا درباره دین‌داری نوافلاطونی‌اند.

نویسنده‌ای که هنوز هویتش معلوم نشده است ولی فرامی‌نمود (و قرن‌ها باور بر این بود) که دیونوسیوس آریوپاگوسی^۶، شاگرد پولس حواری است، و از این رو از حجیت فراوان برمی‌خورد، یک رشته نوشته تدوین کرد، برای نمونه: نامهای الاهی^۷ و الاهیات عرفانی^۸، که پروکلوس

1. Proclus

2. Damascius

3. *Elements of Theology*4. *The Theology of Plato*

5. triadic principle

6. Dionysius the Areopagite

7. *Divine Names*8. *Mystical Theology*

را با مسیحیت می‌آمیزند. شهرت آنها بویژه از آنجا است که «الاهیات منفی» را بازمی‌نمایند.

داماسکیوس سرپرست آکادمی افلاطون در هنگام تعطیلش بود. او تا اندازه‌ای نمایانگر کمال گرایشی است نهفته در تمام فلسفه نوافلاطونی از آن‌باره که اعلام می‌کند هرگونه شناخت عقلی صرفاً تمثیلی است چندان که هیچ رؤیه واقعیته/حقیقت برایش دسترس پذیر نیست.

مکتب اسکندریه مقام ویژه‌ای دارد. فلسفه نوافلاطونی‌اش بنسبت ساده است (از چند حیث به فلسفه افلاطونی میانه نزدیکتر است تا به پلوتینوس) و شماری از اهل آن مسیحیت را پذیرفتند، در حالی که مکتب آتن تا واپسین‌گاه یکی از دژهای ایزدان‌پرستی ماند. بانو هوپاتیا^۱ (که بردست متعصبان مسیحی کشته شد) و شاگردش، اسقف سونسوس^۲، در زمره نمایندگان آن‌اند.

با وجود نگرش مسیحی‌ستیز بسیاری نوافلاطونیان (که کسانی چون مارکروبیوس^۳ یا سوماخوس^۴ آن را میراث بردند)، فلسفه نوافلاطونی همیشه‌گیرایی فراوانی داشت برای فیلسوفان حیطه مسیحیت و - پس از آنکه مسلمانان فلسفه یونانی را کشف و جذب کردند - همچنین حیطه اسلام و یهودیت. از یک سو این حال طبیعی است، به لحاظ همدلی فلسفه نوافلاطونی با دین به‌طور عام، والایی برداشتش از الوهیت، انگاشتش بر آنکه «فرامحسوس» واقعی/حقیقی‌تر از «محسوس» است، و ریاضتش. از دیگرسو، این حال پارادوکسال است. مسیحیت دینی کاملاً تاریخی است (همچنان‌که یهودیت و اسلام بر این‌سان‌اند). عقیده به «حلول لاهوت [= خداوند] در ناسوت [= عیسی]»^۵، که عقیده‌ای

1. Hypatia

2. Synesius

3. Macrobius

4. Symmachus

5. Incarnation

بنیانی در مسیحیت است و دارای اهمیت مطلق و بی‌همتا شمرده می‌شود، رخدادی در زمان است با همه امکان یک رخداد تاریخی. نه آن را و نه لحظه روی‌دادنش را نمی‌توان منطقاً استنتاج کرد. اما فلسفه نوافلاطونی، سازوار با میراث یونانی‌اش، همیشه دستگاهی عقلانی ماند، بدین معنا که گیتی را به منزله گونه‌ای قیاس صوری عظیم عرضه می‌کرد، در حالی که یک رخداد از پی رخداد دیگر به همان شیوه بی‌زمانی می‌آید که در آن نتایج از پی مقدمات می‌آیند. آنچه در زمان رخ می‌دهد ممکن^۱ است، و از این رو تواند بود که اهمیت ماهوی و فرجامین برای گیتی به‌طور کلی یا برای آدمی نداشته باشد. ولی با وجود این تفاوت بنیانی، اندیشه‌گران مسیحی چه بسا کوشیده‌اند تا آموزه‌های مسیحی را بر پایه فلسفه نوافلاطونی بیان کنند. حتا در روزگار خودمان همچو کوششهایی را می‌یابیم. شاید برخی از آنها بسادگی نتیجه میل کوشندگان باشد که با خصلت ممکن و تاریخی مسیحیت یکسره سازش یابند.

(Philip Merlan)

پلوتینوس

پلوتینوس^۲ (۲۷۰-۲۰۵ ب.م)، پدیدآورنده فلسفه‌ای است که در روزگار نو به «فلسفه نوافلاطونی» شناخته شده. از پسزمینه‌اش هیچ نمی‌دانیم،

1. contingent

۲. Plotinus. «فلوطین» یا «فلوطين» عربی گردانده این نام‌اند.

هر چند ائوناپیوس^۱، نویسنده نه‌چندان اعتمادکردنی سده چهارم، می‌گوید که او اهل مصر علیا بود. آموزش و پسزمینه فرهنگی‌اش کاملاً یونانی بودند. در ۲۳۲ برای مطالعه فلسفه به اسکندریه آمد. نتوانست آموزگاری بیابد که خرسندش گرداند تا آنکه به محضر درس آمونیوس ساکاس^۲ راه یافت و یازده سال با او ماند. آمونیوس فیلسوفی خودآموخته بود که چیزی تحریر نمی‌کرد و درباره تعلیمش تقریباً هیچ نمی‌دانیم، ولی در پلوتینوس و دیگر شاگردانش (که احتمالاً اوریگنیس^۳ مسیحی جزو شان بود) تأثیر بسیار نهاد. در ۲۴۳ پلوتینوس در لشکرکشی امپراطور روم گوردیانوس^۴ به شرق شرکت کرد، به امید آنکه چیزی درباره فلسفه ایران و هند بیاموزد. اما گوردیانوس در ۲۴۴ در بین‌النهرین به قتل رسید و پلوتینوس به زحمت به انطاکیه گریخت، و از آنجا به رم رفت. هیچ گواهی در دست نیست که در این دوره یا دوره دیگری از زندگی‌اش شناختی از اندیشه هندی کسب کرده باشد.

پلوتینوس باقی عمرش را در رم به آموزاندن فلسفه گذراند، و پس از ده سال به نوشتن رساله‌هایی آغازید که شاگرد و ویراستارش پُرفوریوس [= پُرفوریوس] آنها را در هیئت ویراستی سامان بخشید که به نام *نه‌گانه‌ها*^۵ شناخته شد (فراهم از شش دسته که هر کدام مشتمل بر *نه* رساله یا باب است). پُرفوریوس همچنین زندگی استادش را نوشت که منبع عمده اطلاعات ما درباره پلوتینوس است. این زندگینامه تصویر جاندار و مفصلی از پلوتینوس و روش کارش در رم به دست می‌دهد. روش تعلیمش بدون تشریفات و خودمانی، و مبتنی بود بر خواندن مصنفات افلاطون و ارسطو و شارحان ایشان، و مباحثه آزادانه و پرشوری

1. Eunapius

2. Ammonius Saccas

3. Origen

4. Gordian

 5. *Enneads*

را در بر می‌گرفت دربارهٔ اشکالهایی که اهل محضرش پیش می‌کشیدند؛ نشانه‌هایی از این بحثها را می‌توان در رساله‌های منتشر شده یافت. فلسفهٔ پلوتینوس ادعا می‌کند که شرح اندیشهٔ راستین افلاطون است و وام بسیار دارد به مطالعهٔ دقیق و انتقادی کار ارسطو و افلاطونیان، فیثاغورسیان و ارسطوئیانِ حدود یک سده پیش از زمانهٔ خود او؛ با این همه، از بسیاری باره‌ها، فلسفه‌ای یکسره اصیل است. نخستین غرض آموزش پلوتینوس آن بود که مردم را - آن قلیل کسانِ قابل را - به اصلِ منشاء آنان و همهٔ چیزها واپس راه نماید. این اصل همانا احد یا نیک است که به آنان هستی و همچنین انگیزهٔ برگشت بخشید. این مستلزم خلوص اخلاقی کامل و منتهای کوشش عقلی است. به کسانی که می‌اندیشند عرفان [= رازورزی]^۱ ربطی به فضیلت یا عقل ندارد، سفارش نمی‌شود که نه‌گانه‌ها را بخوانند.

پس، برای نشان دادنِ راه برگشت به هدفِ فرجامین، همانا نیک، است که پلوتینوس نگره‌اش را به ماهیت و ساختارِ واقعیت/حقیقت^۲ شرح می‌دهد. احد یا نیک که سرچشمه یا نخستین مبدأ هستی است، خودش فراسوی هرگونه تعین یا تحدید و از این‌رو همچنین فراسوی وصف یا تعریف است. زبان فقط می‌تواند راه به سوی او را بنماید بی‌آنکه به او برسد (پلوتینوس همیشه بر این می‌گراید که هنگام سخن گفتن دربارهٔ نخستین اصل خود، ضمیر مذکر به کار برود). حتا نامهای احد یا نیک اوصافِ بسندهٔ او نیستند. ولی هر چند او و رایِ دسترس زبان است، به هیچ رونقی یا انتزاع صرف نیست. به سببِ آن که او بیشتر، و نه کمتر، از هر تصویری است که از او حاصل توانیم کرد، فراسوی اندیشه و زبان است. نزد همه به حسبِ گنجایی‌شان به پذیرفتن او حاضر است.

1. mysticism

2. reality

از احد یا نیک، واقعیت/حقیقت مرحله به مرحله صادر می‌شود که کثرت و تحدید و تفکیکشان همواره فزونی می‌یابند. هست شدن واقعیت/حقیقت از احد هم آزادانه است، به معنای آنکه کاملاً خودانگیخته و نامقید است، و هم واجب، بدین معنا که رخ ندادنش تصویرپذیر نیست. نیک هر آینه خود-تراونده^۱ یا خود-رساننده [=خود-ابلاغ‌کننده]^۲ است. این معنای استعاره صدور^۳ یا تشعشع^۴ است (به سان صدور یا تشعشع نور از خورشید) که پلوتینوس بسا به کار می‌برد، با آگاهی کامل از اینکه آن البته استعاره است. تمام فراگرد تولید یا ایجاد بی‌زمان است، و همه مراحل واقعیت/حقیقت جاویدان‌اند. حتا واپسین و فروترین مرحله، همانا گیتی مادی، به وجه یک کل جاویدان است، هر چند در دنیای تحت‌القمر اجزاء منفردش همواره نیست می‌شوند و جا به اجزاء دیگر می‌پردازند. ولی در فراگرد بی‌زمان هست شدن، در هر مرحله، دو عنصر را می‌توان در اندیشه از هم بازشناخت: یک عنصر که در آن پدیدآورده به منزله قوه بی‌صورت از پدیدآورنده نشأت می‌گیرد؛ و عنصر دیگر که در آن پدیدآورده با سیر و نظر به سرچشمه‌اش باز می‌گردد و بدین سان به وسیله آن صورت می‌گیرد و از قوه به فعل درمی‌آید و به نوبه خود (جز در واپسین و فروترین مرحله) توان پدیدآوردن می‌یابد. این ضرب‌آهنگ دوگانه بیرون رفتن و بازگشتن سراسر عالم پلوتینوس را فراگرفته است.

احد فراسوی وجود، و سرچشمه وجود است. در زبان افلاطونی پلوتینوس "وجود" را نمی‌توان به خودی خود به کار برد جز برای دلالت کردن بر مجموع یا کل موجودات، و چیزی به نام وجود نامتعیین یا بیکران

1. self-diffusive

2. self-communicative

3. emanation

4. radiation

در میان نیست. به دیده پلوتینوس، وجود راستین عبارت است از نخستین مرتبه واقعیت/حقیقتی که از احد نشأت می گیرد، یعنی نوس^۱ یا عقل یزدانی^۲ که همچنین کل صورتهای یا مینوها [= مُثُل] افلاطونی است. در این نوش اندیشه و محتوایش یکی هستند، و مینوها خودشان عقلهای زنده اند، چندان که می توان آن را یا وحدت - در - کثرت^۳ صورتهای شمرد یا وحدت - در - کثرت ذهنها، که هر کدام می اندیشد و از این رو کل است. به لحاظ آگاهی ما، نوس همانا مرتبه اندیشه شهودی است که با متعلقش همگوار است و آن را چنان نمی بیند که انگار به لحاظی خارج بر آن است. صورتهای نوس، همچنان که در نزد افلاطون، نخستین نمونه های شبه واقعیهای جهان محسوس اند. آنها به شماره کرانمندند، هر چند به توان پدیدآورنده بیکران اند. پلوتینوس در آن جاهایی از مصنفاتش که در موضوع بسیار باریک بین می شود، جدایی مهمی از افلاطون می یابد؛ بدین معنا که افزون بر صورتهای کلی، صورتهای جزئی یا فردی را تصدیق می کند: صورت سقراط افزون بر صورت انسان. وی این تصدیق را به یاری تصور رواقی از دوره های چرخه ای جهان که خودشان را بی پایان در هر جزئی تکرار می کنند، با آن آموزه سنتی که صورتهای به شماره کرانمندند آشتی می دهد.

از نوس، نفس [یا روان] نشأت می گیرد، یعنی اصل کنشگری^۴ که گیتی دیدنی را صورت می بخشد و به سامان می آورد. کنش فکری ویژه اش اندیشه تعقلی است. زمان زندگی نفس در این جنبش تعقلی است. ولی نفس در نزد پلوتینوس گستره بسیار فراخی دارد. در برترین پایگاهش به وسیله نوس کاملاً منور و صورت بسته و به مرتبه آن برگشیده

1. Nous

2. Divine Intellect

3. unity-in-diversity

4. active principle

می‌شود؛ و مرحله فروتری دارد که پلوتینوس بسا طبیعت می‌نامدش، و اصلی جان‌بخش و ذاتی گیتی مادی و همه زندگی حیوانی و نباتی درون آن است (و براستی اصلی جان‌بخش و ذاتی چنان حیاتی که پلوتینوس در چیزهایی که ما غیر آلی می‌شمیریم بدان قائل است). از طبیعت صورتهای اجسام می‌آیند که همانا فروترین و ضعیفترین واقعیت‌ها و ناتوان از پدید آوردن چیزی بیشتر. همه مراتب نفس از فروترین گرفته تا برترین همیشه در ما حاضرند و ما می‌باید برگزینیم که آیا در مرتبه نفس فروتر بمانیم و غرق در دلمشغولیهای جسمانی، یا آگاهی از واقعیت‌های برتر حاضر در خودمان را دریابیم.

به دیده پلوتینوس، گیتی مادی عبارت است از یک کل انداموار زنده، فراز هم آمده به یاری همحسی^۱ فراگیری که همروزگارانیش، فیلسوفان و جادوگران بیکسان، باورش داشتند. پلوتینوس خودش واقعیت جادو را باور داشت، ولی چون جادو نمی‌توانست در زندگی برتر نفس کارگر باشد اهمیتی برای او نداشت. خود ماده، هر چند مانند همه چیزهای دیگر از نیک ناشی می‌شود، اصلی بدی است زیرا حد مطلق است، نفی و نقص محض وجود که پایان نزول از نیک را از میان مراتب پیاپی واقعیت/حقیقت می‌نماید. ولی گیتی مادی در نزد پلوتینوس هر چند (دست‌کم در مناطق زیر ماه؛ ماده آسمانی را پلوتینوس بد نمی‌داند) متأثر از بدی مادیتش است، باری به منزله ساختار زنده صورتهای نیک و زیبا است و بهترین کار ممکن نفس، و نگرش پلوتینوس به آن به هیچ‌رو صرفاً منفی یا بدبینانه نیست، مانند نگرش گنوستیک‌ها^۲ که وی بدشان

1. sympathy

۲. Gnostics، یا گنوستیسی‌ها، یا اصحاب گنوستیسیسم (Gnosticism) و آن عبارت است از نظر و عمل برخی فرقه‌های سده‌های پسین پیش-مسیحی و سده‌های آغازین مسیحی که بر

می‌داشت و سخت برشان می‌تاخت.

تأثیر مستقیم و نامستقیم پلوتینوس در متألّهان مسیحی سده چهارم و سده‌های پسین بسیار بود، همچنان که سبستر در فلسفه اسلام تأثیر فراوان نهاد. تأثیر نامستقیم در اندیشه مسیحی در سراسر قرون وسطی در غرب ادامه داشت؛ و انتشار ترجمه لاتینی فیچینو^۱ از نه‌گانه‌ها در ۱۴۹۲، و طبع نخستین ویراست چاپ شده متن یونانی در ۱۵۸۰ سبب شدند که فلسفه نوافلاطونی پلوتینوس تأثیری مهم در اندیشه رنسانس بگذارد. دگرگونی‌های فلسفی سده هفدهم به کاهشی در تأثیر پلوتینوس راه برد؛ واپسین طایفه فیلسوفانی که از اندیشه او تأثیر ژرف برداشتند، "افلاطونیان کیمبریج"^۲ بودند.

(A. Hilary Armstrong)

سیسرون

مارکوس تولیوس کیکرو (سیسرون)^۳ (۴۳-۱۰۶ ق م) حقوقدان، سیاستمدار، و نویسنده رومی بود. وی از نوجوانی تربیت فلسفی یافت، متعلم و دوست استادان بلند پایه آکادمی و مکتب رواقی و مکتب اپیکوروسی بود، و رغبتش به فلسفه و مطالعه در طی پر مشغله‌ترین سالهای زندگی اجتماعی‌اش همچنان پائید. در ۴۵ سالگی، غم شخصی

این باور بودند که ماده، شر است درستگاری به میانجی گنوسیس (gnosis) دست می‌دهد؛ و در معنای gnosis می‌گفتند که "شناخت باطنی حقیقت روحانی" است.

1. Ficino

2. Cambridge Platonists

۳. (Marcus Tullius Cicero) Cicéron. "سیسرون" صورت فرانسوی "کیکرو" ی لاتینی است و به همین شکل و تلفظ در فارسی متداول گردیده.

و درماندگی سیاسی او را بر آن داشتند تا به آوردن فلسفه یونانی در قالب ادبی لاتینی همت گمارد. در ظرفِ دو سالِ بعد سلسله مصنفاتِ مفصلی به صورتِ همپرسه نوشت که مشتمل بودند بر حوزه‌های گوناگونِ فلسفه معاصر از طریقِ بیان و شرح و نقدِ آموزه‌های سه مکتبِ برجسته پیشگفته. سیسرون به مشرب و تربیتِ شکاکِ آکادمیائی بود، در اخلاق از التقاط‌گرایی که آنتیوخوس^۱ به آکادمی آورده بود پیروی می‌کرد و آن را بسط داد. وی آرمانهای والایِ رواقی‌گری را می‌ستود؛ با اپیکوروس همدلی نداشت. خودش را مترجم می‌شمرد (در برخی موارد، کتابهای مأخذش را می‌توان، مثلاً، به کلیتوماخوس، فیلون^۲، آنتیوخوس، پانایتیوس، و پوسیدونیوس پی گرفت)، ولی مدعیِ حقِ بازنمود و نقدِ مستقل بود. شاید مقصودش آن بود که فلسفه یونانی را به زبانِ لاتینی درآورد، همچنان که پیشینیانش که کارشان را با ترجمه آغازیده بودند ادبیاتِ یونانی را به زبانِ لاتینی درآوردند. سیسرون بحق می‌اندیشید که تأثیرِ استادی‌اش در زبان و سبک می‌تواند آغازگرِ این فراگرد باشد. او واژگانی فلسفی به زبانِ لاتینی پدید آورد که رواج یافت و از این‌سان تأثیرش سترگ بود، و همچنان منبعی ارزشمند در باب سه مکتبِ چیره روزگارش است.

(I.G. Kidd)

1. Antiochus

2. Philo (Philon)

واژه‌نامه انگلیسی - فارسی

abstract	انتزاعی	anthropomorphism	انسان‌وارانگاری
abstraction	انتزاع		
Academics	آکادمیائیان	anthropocentric	انسان‌مدار، انسان‌مدارانه
Academy			
	آکادمی، آکادمیا [درسگاه افلاطون]	anthropocentrism	انسان‌مداری
accident	عرض (= عرض عام)	antithesis	برابرنهاده
active	کنشگر	aphorism	گزین‌گفته
activity	کرد و کار	apophthegm	گزین‌گفته
actual	بالفعل (صفت)	appearance	نمود
actualization	وجه بالفعل،	application	کار بست
	حال بالفعل؛ به فعل درآوردن	approach	ره یافت
actuality	فعل، حال بالفعل	a priori	پیشاتجربی
actually	بالفعل (قید)	archetype	نخستین نمونه
aesthetics	هنر/زیبایی‌شناسی	argument	برهان، حجت؛
after-life	زندگی آنجهانی		برهان/حجت آوردن/انگیختن
agnostic	لادری	Aristotelians	ارسطوئیان
all-powerful	همه-توان	arrangement	آرایش
altruism	غیرخواهی	assumption	فرض، انگاشت
analogy	قیاس تمثیلی	attraction	کشش
annihilation	فنا	axiom	اصل موضوع
anthropomorphic			
	انسان‌وارانگار، انسان‌وارانگارانه	becoming	گردیدن، صیوررت
		being	هستی؛ هستی/هست

capacity	توانش	consciousness-stuff	مایه آگاهی
categorical syllogism	قیاس مطلق	consequent	پایند
category	مقوله	constituent	سازا
causation	علیت	constitution	نهاد، سرشت
cause	علت	contradiction, law of =	
certain	یقینی	noncontradiction, law of	
certainty	یقین	contradictory	
character	منش	متناقض، تناقض آمیز	
chronology	گاهشماری	cosmogonical substace	
city-state	کشور-شهر	cosmogony	ماده کیهان‌زا
classification	رده‌بندی	cosmological	کیهان‌زایی
coextensive	همسو	کیهان‌شناختی، کیهانی	
cognition	شناختن	cosmology	کیهان‌شناسی
cognitive	شناختی	cosmos	کیهان
coherent	همساز (= فارغ از تناقض)	Cynic	کلبی؛ حکیم کلبی
colony	کوچگاه	cynical	لاابالی و استهزاگر
coming-to-be	هست شدن	Cynicism	کلبی‌گری
common sense	عقل سلیم	Cynics	کلییان
complex	همبافت	Cyrenaic	کورنثی
component	سازا	Cyrenaics	کورنثی‌ها
conceptualism	مفهوم‌باوری	deduction	
conception	برداشت، تصور	قیاس [در برابر "استقراء"]	
conclusion	نتیجه [در منطق]	deification	
concrete	مشخص (= ناانتزاعی)	برکشیدگی به پایه ایزدی	
condensation	تکاثف	deity	ایزد؛ الوهیت

demonstrative knowledge	شناختِ برهانی [در برابرِ "شناختِ شهودی"]	Eclectics	التقاط‌گرایان
determinability	تعیین‌پذیری	ecstasy	وجد، جذبه
determination	تعیین، تعین	effect	معلول
dialogue	همپرسه	efficient cause	علتِ فاعلی
dichotomy	تقسیم به دو گروه متضاد یا مانعة‌الجمع	egoism	خویش‌تن‌خواهی
difference	فصل	Eleatics	فیلسوفانِ اِلثانی، اِلثائیان
differentia	فصل	emanation	صدور، فیض
defferentiation	تفیک، تمایز	empirical	تجربی
discursive thought	اندیشهٔ عقلی	empiricism	تجربه‌باوری
diversified	متکثر	end	غایت
diversity	کثرت	Epicurean	اپیکوروسی
divine	یزدانی	Epicureanism	فلسفهٔ اپیکوروسی
divinity	الوهیت	Epicureans	اپیکوروسیان
doctrine	آموزه	epistemology	شناخت‌شناسی، معرفت‌شناسی
dogmatic	جزمی	essence	ماهیت، ذات
dogmatism	جزمی‌اندیشی، جزمیت	essential	ماهوی
dogmatists	جزمیان	ethics	اخلاق
dualism	دوگانه‌انگاری	examination	بازجُست
earth-goddess	ایزدبانو زمین	excluded middle, law of	قانونِ نفیِ شقِ ثالث
eclecticism	التقاط‌گرایی	experiment	آزمایش
		explanation	توضیح
		extremism	افراط‌گرایی
		fact	بوده
		fallacy	مغالطه

false	اجسام آسمانی	heavenly bodies
دروغ، کاذب [در مورد گزاره]	لذت‌باوری	hedonism
fatalism	اُقتوم (صورت جمعش: اُقانیم)	hypostasis (pl. hypostases)
سرنوشت‌باوری، جبر، جبری‌گری	مینو، مثال [نزد افلاطون]	Idea
علت غایی	تصور، اندیشه	idea
final cause	ایدهال	ideal
finite	مینویی [نزد افلاطون]؛ آرمانی	ideal
کرامند، متناهی	آرمان	ideal
first philosophy	ایدهال	ideal
فلسفه اولی	شهر مینویی [نزد افلاطون]	ideal city
form	ایدهالیزم	idealism
صورت	یکسان، همگوه	identical
formal cause	ایدهال	identity
علت صوری	یکسانی، همگوهی، اینهمانی	identity, law of
formal logic	قانون اینهمانی	immanent
منطق صوری	درون‌بود، حال	immortality
formulation	نامیرندگی	implication
وضع و تقریر	دلالت تضمینی	incarnation
fragment	تجسد	Incarnation
پاره‌نوشته	حلول لاهوت (= خداوند) در	
freedom of will	ناسوت (= عیسی)	
آزادی اراده، اختیار	Indefinite, the	
function	بیکران [نزد آناکسیماندروس]	
کارکرد	نامتعین	indeterminate
genera		
اجناس [صورت جمع =genus]		
جنس		
general		
عام		
generation		
هست شدن		
genus		
جنس		
god		
ایزد		
goddess		
ایزدبانو		
harnomy of the spheres		
هماهنگی سپرها		

individual	فرد؛ فردی	Lyceum (=Lukēion)	
individualism	فردباوری	لوکیون [درسگاه ارسطو]	
individualist	فردباور، فردباورانه	magnetism	
induction	استقراء	خاصیت مغناطیسی، مانیتیسیم	
inference	استنتاج	many	کثیر
infinite	بیکران، نامتناهی	material	ماده؛ مادی
infinite regress	تسلسل	material cause	علت مادی
infinity	بیکرانی	materialism	ماده‌باوری
intellectual	عقلی	materialist	ماده‌باور؛ ماده‌باورانه
intellectualism	عقل‌باوری	matter	ماده
intelligence	عقل؛ هوش	mean, the	حد میانگین
intelligent	عاقل؛ هوشمند	means	وسیله، وسایل
intelligible		mechanism	ماشین‌وارانگاری
	معقول [در برابر "محسوس"]	mechanistic	ماشین‌وارانگارانه
interaction	همکنشی	metaphore	استعاره
intuitive	شهودی	metaphorical	استعاری
intuitive knowledge		metaphysics	
	شناخت شهودی [در برابر		مابعدالطبیعه، متافیزیک
	"شناخت برهانی"]	methodical	
Ionian	یونانی		روش‌مند، روش‌مندانه
Ionians	یونانیان	microcosm	عالم صغیر
		Milesians	
judgment	داوری، حکم، تصدیق		فیلسوفان میلئوسی، میلئوسیان
kinetic material	ماده جنباننده	mind	ذهن
knowledge		modal syllogism	قیاس موجه
	شناخت، دانش، دانایی	monism	یگانه‌انگاری
life-stuff	مایه زندگی	monotheism	یکتاپرستی

monotheist(ic)	اورفئوسیان	Orphics
یکتاپرست؛ یکتاپرستانه	جز بودن	otherness
mother earth	مادر زمین	
mystical	رازورزانه، عارفانه	pantheism
mysticism	رازورزی، عرفان	pantheistic
mythological	اساطیری	paradox
mythology	اساطیر، اسطوره‌ها	paradoxical
mythopoeic	اساطیری	particular
	جزئی	
	انفعال	passion
Neoplatonism	کنش‌پذیر	passive
فلسفه نوافلاطونی	ادراک	perception
Neoplatonist	مشائی	Peripatetic
نوافلاطونی	مشائیان	Peripatetics
nominalism	نام‌انگاری کلیات	perishing
noncontradiction, law of	نیست شدن	personification
قانون عدم تناقض	تشخص بخشیدن	philosophocracy
not-being	نیستی، نیستی/نیست	فیلسوف سالاری، حکومت
object	شیء، عین	فیلسوفان
observation	مشاهده	philosophy of security
One, the	فلسفه ایمنی	
واحد [نزد پارمنیدس]؛ احد	طبیعی، فیزیکی	physical
[نزد نوافلاطونیان]	طبیعیات، فیزیک	physics
ontology	فلسفه افلاطونی	Platonism
هستی‌شناسی	افلاطونیان	Platonists
opinion	چندگانه، بسیارگانه، کثیر	plural
گمان، ظن	چندگانه‌انگاری	pluralism
organism		
سامانه، اندامواره		
originative stuff/material		
ماده هست‌کننده		

plurality	مسئله بدی	problem of evil
چندگانگی، بسیارگانگی، کثرت	فراگرد	process
poetics	علوم فراآورنده	productive sciences
صناعت شعر	خاصه (= عرض خاص)	property
politics	گزاره	proposition
سیاست	عنایت یزدانی	providence
ایزدان پرستی، شرک	روانی، نفسانی	psychical
polytheism	عقل ناب	pure intellect
بالقوه (صفت)	پالایش	purification
potentiality	غرض	purpose
قوه، حال بالقوه، وجه بالقوه	غرض مند	purposive
potentially	Pythagoreanism	
بالقوه (قید)	فلسفه فیثاغورسی	
practical	فیثاغورسیان	Pythagoreans
عملی	تخلخل	rarefaction
علوم عملی	عقلانی، عقلی	rational
Pragmatism	عقل باوری	rationalism
عمل باوری	عقل باورانه	rationalistic
predicables	واقعی / حقیقی، واقعی	real
حملیات	realism	
predicate	واقع انگاری کلیات [در برابر]	
محمول	نام انگاری کلیات]	
premise	واقعیت / حقیقت، واقعیت	reality
مقدمه [در منطق]	عقلانی، معقول	reasonable
pre-philosophical		
پیش-فلسفی		
presentation		
بازنمود		
Pre-Socratics		
فیلسوفان پیش از سقراط		
presupposed		
پیش-انگاشته		
presupposition		
پیش-انگاشت		
Prime Mover		
نخستین جنباننده (= محرک اول)		
primeval		
آغازین		
principle		
اصل [صورت جمعش: اصول]		
مبدأ [صورت جمعش: مبادی]		

reasoning	استدلال؛ برهان / حجت آوردن / انگيختن	soul	روان، نفس
regularity	بسامانی	space	مکان / فضا
repulsion	وازش	species	نوع جانوری، انواع جانوری؛ نوع [در منطق]
rhetoric	صناعتِ خطابه	speculation	نظرپردازی
rhetorician	خطابه‌دان	speculative	نظری
rite	آئین	speculative thought	اندیشه نظری
sceptical	شکاکانه	sphere of Beings	سپهر هستها [نزد پارمنیدس]
Scepticism	شکاکیت	Stoa, the	نحله رواقی
Sceptics	شکاکان	Stoic	رواقی؛ حکیم رواقی
seeming	نمود	Stoicism	رواقی‌گری
self-communicative	خود-رساننده، خود-ابلاغ‌کننده	Stoics	رواقیان
self-diffusive	خود-تراونده	structure	ساختار
self-evident	خودپیدا، بدیهی	subdivision	ریزبخش (کردن)
self-moving	خودجنباننده	subject	موضوع
self-sufficiency	خودبسندگی	substance	جوهر، گوهر
sensation	احساس حسی	substrate	اسطقس
sense-perception	ادراک حسی	supera-sensible	فراحسی
sense-world	جهان حسی، جهان محسوس	Supreme Principle	مبدأ برین
sensible	حس‌شدنی، محسوس	suspension of judgment	تعليق داوری
single	یگانه، واحد	syllogism	قیاس، قیاس‌صوری
sky-god	ایزد آسمان	sympathy	همحسی، همدلی
Socratic irony	آیرونیای سقراطی	systematic	دستگاه‌مند

systematization	دستگاه‌مندسازی	virtue	فضیلت
		virtuous	
taboos	محرمات، تابوها		فضیلت‌مند؛ فضیلت‌مندانه
teleology	غایت‌انگاری		
theogony	تبارنامه ایزدان	well-being	بهروری
theoretical	نظری	whole	کل
theoretical sciences	علوم نظری	wisdom	فرزانگی
theorizing	نظریه‌پردازی	world-component	جهان-ساز
theory	نظریه، نظر	world-masses	جرمهای جهان‌ساز
thought, the three laws of	قوانین سه‌گانه اندیشه	world-order	سامان‌جهانی
transcendental	متعالی		
transmigration of the soul	تناسخ روان		
true	راست، صادق [در مورد گزاره]		
ultimate	فرجامین		
underworld	جهان فرودین		
uniform	همدیس		
unit-point	یگان - نقطه		
unity	وحدت		
universal	کلی		
universals	کلیات		
value judgment	داوری ارزشی		
vice	رذیلت		
view	نگره		