

تاریخ فلسفه

جلد اول

دوره یونانی

امیل بریه

ترجمه علی مراد داودی



Histoire de la philosophie
Tome 1: Période hellénique
Emile Bréhier
Paris, 1967

تاریخ فلسفه

جلد اول: دوره یونانی

تألیف امیل بریه

ترجمه دکتر علی مراد داودی

مرکز نشر دانشگاهی، تهران

چاپ اول ۱۳۵۲

چاپ دوم ۱۳۷۴

تعداد ۳۰۰۰

شمیز ۹۰۰۰ ریال، گالینگور ۱۳۰۰۰ ریال

لیتوگرافی: کورش

چاپ و صحافی: نوبهار

حق چاپ برای مرکز نشر دانشگاهی محفوظ است

فهرستبوسی پیش از انتشار کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

بریه، امیل، ۱۸۷۸-۱۹۵۲

تاریخ فلسفه / امیل بریه؛ ترجمه علی مراد داودی. - تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.

ج. - (مرکز نشر دانشگاهی؛ ۷۵۱، ۷۵۲: فلسفه؛ ۲۵، ۲۶)

ISBN 964-01-08136-6 (دوره) - ISBN 964-01-0751-4 (ج. ۱) -

ISBN 964-01-0752-2 (ج. ۲) -

Histoire de la philosophie

عنوان اصلی:

واژه نامه

کتابنامه

مندرجات: ج. ۱. دوره یونانی. - ج. ۲. دوره انتشار فرهنگ یونانی و دوره رومی. -

۱. فلسفه - تاریخ. الف. داودی، علی مراد، ۱۳۵۸-۱۳۰۱، مترجم، ب. مرکز نشر

دانشگاهی. ج. عنوان.

۱۰۹

B ۷۷ / ب ۴ ت ۲

۱۳۷۴

۷۴-۹۹۹م

کتابخانه ملی ایران

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست مندرجات

هفت	مقدمه مترجم
۱	مقدمه
۴۶	ماخذ مقدمه
۴۹	فصل اول حکمای پیش از سقراط
۵۰	۱- طبیعیات فیلسوفان ملطی
۵۸	۲- تکوین عالم بر طبق عقاید اساطیری
۶۱	۳- فیثاغوریان
۶۷	۴- هراکلیتس افسسی
۷۵	۵- کسنفانس والیائیان
۸۳	۶- امپدکلس آگریگنتی
۸۸	۷- آناکساگراس کلازمنسی
۹۲	۸- اطباء قرن پنجم قبل از میلاد
۹۳	۹- فیثاغوریان در قرن پنجم قبل از میلاد
۹۶	۱۰- لوکیپس و دمکریتس
۱۰۱	۱۱- سوفسطائیان
۱۰۹	ماخذ فصل اول
۱۱۳	فصل دوم سقراط
۱۲۳	ماخذ فصل دوم
۱۲۵	فصل سوم افلاطون و آکادما
۱۳۰	۱- افلاطون و مذهب افلاطونی

۱۳۲	۲- سبک بیان افلاطون از لحاظ ادبی
۱۴۴	۳- غایت فلسفه
۱۴۶	۴- جدل سقراطی و ریاضیات
۱۵۰	۵- جدل افلاطونی
۱۵۳	۶- منشأ علم : تذکر و تمثیل
۱۵۶	۷- علم و عشق
۱۶۰	۸- بسط فرضیه مثل
۱۶۷	۹- بحث جدلی رساله پارسیدس
۱۷۰	۱۰- مناسبات مثل
۱۷۵	۱۱- مسأله امتزاج و تقسیم
۱۷۹	۱۲- مسأله جهان شناسی
۱۸۵	۱۳- تعلیم شفاهی افلاطون
۱۸۷	۱۴- فلسفه و سیاست
۱۸۹	۱۵- عدالت و اعتدال
۱۹۲	۱۶- مسأله سیاسی
۱۹۴	۱۷- عدالت اجتماعی
۱۹۶	۱۸- طبیعت و جامعه
۲۰۰	۱۹- وحدت اجتماعی
۲۰۱	۲۰- انحطاط مدینه
۲۰۴	۲۱- تمثیل مذکور در رساله سیاسی
۲۰۶	۲۲- قوانین
۲۱۰	۲۳- آکادمیا در قرن چهارم، بعد از افلاطون
۲۱۶	مآخذ فصل سوم
۲۱۹	فصل چهارم ارسطو و لوکاین
۲۲۴	۱- منطق : جدل (طوبیقا)
۲۳۳	۲- منطق (بقیه) : قیاس و برهان (آنالوطیقا)
	چهار

۲۴۱	۳- مابعدالطبیعه
۲۴۶	۴- انتقاد نظریه مثل
۲۵۱	۵- بحث دربارهٔ جوهر
۲۵۶	۶- ماده و صورت، قوه و فعل
۲۵۹	۷- علم طبیعت، علل، حرکت، زمان، مکان، خلأ
۲۷۵	۸- علم طبیعت و علم نجوم
۲۸۰	۹- الهیات
۲۸۹	۱۰- جهان
۲۹۳	۱۱- موجود زنده، نفس
۳۰۴	۱۲- اخلاق
۳۱۷	۱۳- سیاست
۳۲۳	۱۴- مشائین بعد از ارسطو
۳۲۷	مآخذ فصل چهارم
۳۳۱	مراجع عربی و فارسی
۳۳۹	فهرست اصطلاحات فلسفی
۳۵۳	فهرست اسامی اشخاص
۳۶۰	فهرست اسامی امکنه و قبائل و اقوام
۳۶۲	فهرست اسامی کتب و رسائل و مقالات
۳۶۶	فهرست اسامی ملل و نحل
۳۶۸	فهرست تفصیلی مطالب فلسفی

مقدمه مترجم

امیل بریه^۱ از استادان تاریخ فلسفه در دانشگاه پاریس به سال ۱۸۷۶ میلادی متولد شده و در هفتاد و شش سالگی به سال ۱۹۵۲ وفات یافته است. سراسر عمر او به تدریس تاریخ فلسفه و تحقیق و تصنیف و تألیف و نطق و خطابه در این مورد گذشته است. خود او چندین کتاب در این باب تألیف کرده است و سلسله‌هایی از تقریرات و مقالات و خطابات او را نیز بر حسب ارتباط مطالب آنها به یکدیگر در ضمن مجموعه‌هایی گردآورده و در زمان حیات یا بعد از وفات او انتشار داده‌اند. از جمله آنهاست: «تاریخ فلسفه آلمانی»، «تاریخ فلسفه قرون وسطی»، «افکار فلسفی و دینی فیلن اسکندرانی»، «خروسیس»، «فلسفه افلوپین»، «شلینگ»، «فلسفه گذشته آن»، «ترجمه تسعیات افلوپین از یونانی به فرانسوی با مقدمات و تعلیقات بر آنها»، «مطالعات در فلسفه قدیم» و «مطالعات در فلسفه جدید». — اما مهمتر از همه اینها کتاب «تاریخ فلسفه اوست که در دو جلد مفصل تألیف شده است. جلد اول آن در تاریخ فلسفه دوره قدیم و قرون وسطی مشتمل بر سه جزء و جلد دوم در تاریخ فلسفه جدید مشتمل بر چهار جزء است. این اجزاء هفتگانه با دو جزء ضمیمه که به خواهش او دوتن از اهل فن در «فلسفه شرق» و «فلسفه یزانس» تألیف کرده‌اند تکمیل شده و بدین ترتیب کتاب جامعی در تاریخ فلسفه فراهم آمده است. این کتاب با اینکه چند سال از تألیف آن گذشته هنوز یکی از مهمترین آثار در تاریخ فلسفه عمومی به زبان فرانسوی است. چندین بار

طبع آن تکرار شده و در همین اواخر ترجمه آن به زبان انگلیسی، جزء انتشارات دانشگاه شیکاگو، در مالک متحده آمریکا انتشار یافته است. قدر مسلم این است که مؤلف در تاریخ فلسفه تبحر داشته و، اگر نتوان گفت که اقوال او درباره همه فلاسفه در سراسر تاریخ حقیقت دارد، لا اقل درباره بعضی از ادوار حائز کمال اعتبار است.

این کتاب جزء اول از جلد اول همین دوره تاریخ فلسفه است که به دستور استاد ما آقای دکتر یحیی مهدوی به زبان فارسی ترجمه شد و با تصویب گروه آموزشی فلسفه در دانشکده ادبیات دانشگاه طهران در جزء انتشارات این دانشگاه به طبع رسید. مقدمه کتاب را استاد ما به دقت با اصل آن تطبیق کردند و از بذل هیچ گونه اهتمای در تصحیح و تنقیح و تهذیب آن دریغ نورزیدند. امیدوارم که سپاس گزاری بنده را از این مکرمت بپذیرند، و ایشان و دیگر استادان با تذکار نقائصی که در ترجمه سایر فصول آن وجود دارد بر مترجم منت بنهند.

اصطلاحاتی که در این ترجمه به کار رفته است تقریباً هیچکدام از آنها را مترجم جعل نکرده یا از مجموعهات متأخرین، جز در دوسه مورد، برنگزیده است، تا همگی از کلماتی باشد که استعمال آنها در زبان علمی و ادبی و فلسفی این سرزمین رایج بوده است. البته اعتراف دارد که بعضی از تعبیرات قدماء شاید برای ادای مفاهیمی که در مقابل آنها اختیار شده است ناقص و نارسا باشد؛ اما همین امر که پیشینیان ما سالیان دراز این تعبیر را به کار برده و جزء کلمات متداول در زبان علم و ادب ایران در آورده و عادت را بر قبول آنها جاری کرده اند وجه ترجیح آنها بر کلمات دیگر است. فهرستی از این اصطلاحات در خاتمه کتاب به ترتیب الفبائی فرنگی و فارسی درج شده است تا رجوع بدانها موجب تسهیل استفاده از مطالب کتاب باشد.

فهارس منابعی که برای مطالعات و تحقیقات درباره مطالب هر کدام از فصول وجود دارد از طرف مؤلف در خاتمه همان فصل مذکور شده و در طبع جدید کتاب یکی دیگر از استادان دانشگاه پاریس به نام پیرماکسیم شول (Pierre-Maxime Schuhl)

در این فهارس تجدید نظر کرده و عناوین کتب و رسائل و مقالاتی را که بعد از فوت مؤلف
به زبانهای فرانسوی و انگلیسی و احیاناً آلمانی نگاشته‌اند بر آنها افزوده است .
همین قدر که نقائص ترجمه تا حدی نباشد که محاسن اصل کتاب را از انظار دور
دارد مترجم آرزوی خود را بر آورده می‌بیند .

طهران ، بیست و سوم خرداد ماه هزار و سیصد و پنجاه و یک هجری شمسی
علی مراد داودی

مقدمه

گاهی مطالعه در تاریخ فلسفه را مانعی برای تحرك فکری انسان در سیر به سوی حقیقت‌پنداشته و باعث جمود آن خواننده‌اند. بقول امرسن^۱ طبیعت به زبان حال می‌گوید: «هرگز به گذشته دل میند، من جهانی نو به تو ارزانی می‌دارم که در هر دمی چنان باشد که از آن پیش نبوده‌است. تو در لحظات فراغت به خود می‌گوئی که جهان، در گذشته‌ای که پشت سر گذاشته، چندان تاریخ و علم و ادب داشته‌است که نیروی فکر را به تمامی به کار برده، و نه تنها آینده تو بلکه هر آینده دیگری را نیز معلوم ساخته‌است. ولیکن چون نیکو بنگری و تأمل روا داری چنان می‌یابی که گوئی تاکنون سطری هم نگاشته نشده است.» این سخنان را کسی می‌تواند گفت که مانند جهان‌گشای پیش روی از بازگشت به گذشته باك دارد، و آن را همچون پای بندی می‌شمارد که آزادی او را در آینده مانع می‌آید. دکارت نیز از جهت دیگری به همین کار دست برد یعنی با دفاع از آزادی فکر و تجدید بنای فلسفه از اهمیت گذشته کاست.

البته دلایلی بسیار در اثبات لزوم احتراز از گذشته می‌توان آورد، آنگاه که تصور رود که گذشته در حال ادامه می‌یابد و مؤبد می‌شود، گوئی که صرف مرور زمان ایجاب حقیقی را می‌کند. و حال آنکه تاریخ علمی است که در آن گذشته را از آن حیث که گذشته است مطالعه می‌کنند و، هر چه بیشتر به مطالعه آن پردازند، هر مرحله‌ای را بدیع و بی سابقه می‌یابند و هرگز دوام یا عودت آن را در مراحل دیگر نمی‌بینند. از این رو تاریخ

۱- Emerson در کتاب (Autobiographie, I, 273, traduction R. Michaud)

به جای اینکه سدّ راه باشد، در فلسفه یا در هر رشته دیگری، به حقیقت فکر را آزاد می‌سازد. تنها تاریخ است که جنبه‌های گوناگون روح آدمی را بازی نمی‌نماید و از این راه می‌تواند پیش‌داوری‌ها را ریشه‌کن سازد و احکامی را که از سرشتاب زدگی صادر شده است معلّق دارد.

اما باید دید که آیا امکان دارد که نظری کلی نسبت به گذشته فلسفه حاصل نمائیم؟ در چنین نظری، یا باید از انتخاب امور احتراز جست و به سیر موزون افکار مختلف توجه کرد، یا به انتخاب آنها و اختیار بعضی بر بعضی دیگر پرداخت. آیا بیم آن نمی‌رود که اگر روش نخستین را در پیش گیریم کار ما، به سبب اینکه امور مزبور بسیار پیچیده و درهم رفته است، دشوار باشد، و اگر روش دوم را برگزینیم بی‌مایه و بی‌اعتبار شود؟ مسلّم است که اگر از لحاظی به طبقه بندی امور دست نزنیم نمی‌توانیم گذشته را در معرض مطالعه قرار دهیم، و این طبقه بندی مستلزم وضع بعضی از اصول است و همین اهتمام به تدوین تاریخ فلسفه خود دلیل بر این است که، لااقل به طور موقت، مسائل سه‌گانه ذیل طرح و حل شده است:

۱- منشأ فلسفه چیست و حدود زمانی و مکانی آن کدام است؟ آیا فلسفه، بر طبق قولی که قدیم‌ترین مأخذ آن آثار ارسطوست، در قرن ششم قبل از میلاد در بلاد ایونی شروع شده، یا اینکه منشأ قدیم‌تری در کشور یونان یا در مشرق زمین داشته است، آیا مورّخ فلسفه می‌تواند مطالعه خود را در حدود سیر تکامل فلسفه در یونان و کشورهای که تمدن آنها منشأ یونانی و رومی دارد محدود سازد، یا باید به مطالعه این امر در تمدن‌های مشرق زمین نیز پردازد؟

۲- باید دید در چه موردی و تا چه حدودی تفکر فلسفی از سایر فنون عقلی متمایز بوده است، تا بتوان سیر تاریخی آن را مورد مطالعه مستقل و متمایزی دانست. آیا ارتباط مذاهب فلسفی با علم و هنر و دین و سیاست بدان درجه نیست که نتوان فلسفه را مورد تحقیق مخصوص و منفردی قرار داد؟

۳- آیا ممکن است از تطوری منظم در فلسفه که حصول آن را بتوان سیر ارتقائی دانست سخن به میان آورد؟ یا اینکه فکر انسانی از بدایت امر همه راههائی را که در حل مسائل می توان در پیش گرفت می شناخته و در ادوار آئیه جز به تکرار آنها نپرداخته است؟ و یا اینکه مذاهب فلسفی سیر طبیعی ضروری نداشته بلکه بدون جهت عقلی و ربط منطقی و ضروری یکی بعد از دیگری ظاهر شده است؟

ما بر آنیم که این سه مسأله هیچ گونه راه حل قطعی ندارد و تمام طرقی که برای حل آنها در پیش گرفته شده به نحو صنی مستلزم قبول اصولی به عنوان مصادرات بوده است. مع ذلک مطالعه در تاریخ فلسفه را نمی توانیم بدون اتخاذ طرقی در حل این مسائل آغاز کنیم. تنها کاری که می توان کرد این است که به صراحت تعیین کنیم که در طریق مختار ما چه اصولی به نحو صنی مندرج است.

الف

نخستین مسأله که همانا سؤال از منشأ فلسفه است جواب قطعی ندارد. بعضی، مانند ارسطو، طالس^۱ ملطی را که در قرن ششم قبل از میلاد می زیسته است فیلسوف اوّل محسوب داشته اند، ولیکن، مورّخانی نیز در خود یونان بوده اند که منشأ فلسفه را در روزگاری پیش از عهد هلنی، حتی در کشورهای غیر یونانی، دانسته اند.

چنانکه دیوگنس لارقی^۲ در مقدمه ای که بر کتاب احوال فیلسوفان نگاشته است از سابقه داستانی فلسفه در میان ایرانیان و مصریان سخن گفته است. بدین ترتیب از همان دوره باستانی دو رأی متقابل درباره منشأ فلسفه اظهار شده است: یونانیان فلسفه را ابداع کرده اند، یا آن را از اقوام غیر یونانی به ارث برده اند؟

چنان می نماید که شرق شناسان بتدریج که از روی تمدن های پیش از عهد هلنی مانند تمدن های بین النهرین و مصر که بلاد ایونیا، یعنی مهد فلسفه یونان، با آنها در ارتباط

بوده‌اند پرده برمی‌دارند نظر دوم را تأیید می‌کنند. مثلاً ممکن نیست که مشابهت نظر معروف طالس ملطی نخستین فیلسوف یونان را، که برحسب آن همه اشیاء از آب ساخته شده‌است، بامضمون این جمله اول «منظومه خلقت»، که قرن‌ها قبل از آن در بین النهرین سروده شده‌است، نادیده گرفت^۱: «زمانی که هنوز در بالا آسمان را و در پایین زمین را نای نبود، از «آپسوی»^۲ اول که پدرشان بود و از «تیامات»^۳ منقلب که مادر همگی به شمار می‌رفت، آنها به هم می‌آمیخت. نقل این قبیل قطعات از بعضی از متون، لااقل، برای روشن ساختن این امر کفایت می‌کند که طالس مبتکر علم تکوین عالم نبوده‌است، بلکه تصوّراتی درباره طرز تکوین عالم از قرن‌های متمادی وجود داشته که، شاید، او بدانها دقت و قطعیت بخشیده باشد. وی توان گفت که فلسفه اولین دانشمندان طبیعت شناس ایونی صورت تازه‌ای از مطلب کهنه‌ای بوده‌است.

جدیدترین تحقیقات درباره تاریخ ریاضیات به نتایجی مشابه با آنچه گفتیم رسیده است. میل^۴، این نظر را در سال ۱۹۱۰ اظهار کرده‌است که «مواد مطالبی که شرقیان و مصریان در ریاضیات فراهم آورده بودند چنان مهم و چندان زیاد بوده که تا ده سال اخیر تصوّر آن هم نمی‌رفته‌است».

بالاخره بر اثر تحقیقات انسان‌شناسان درباره جامعه‌های ابتدائی مطالب جدیدی بدست آمده که مسأله منشأ فلسفه را پیچیده تر و حل آن را مشکل تر ساخته‌است. چه، در فلسفه یونان به بعضی نکات برمی‌خوریم که با روحیات اقوام ابتدائی مشابهت دارد. مفاهیمی که فیلسوفان در آثار خود به کار می‌برند، مانند تقدیر و عدل و نفس و خدا، از

۱- Delaporte, La Mésopotamie, Bibliothèque de synthès historique,

1923, p. 152.

۲- Apsou

۳- Tiamat

۴- G. Milhaud, Nouvelles études sur l'histoire de la pensée scien-

tifique, Paris, 1910, p. 127.

جمله مطالبی که خود آنان ابداع یا تمهید کرده باشند نبوده ، بلکه از معانی رایج در بین عامه و آراء شایع در جامعه اقتباس شده است . همین مفاهیم به منزله قوالبی شده است تا طرح طبیعت خارجی در تصور فیلسوفان به صورت آنها ریخته شود . تصویری که از نظام اجتماعی حاصل بوده به عالم خارجی انتقال یافته و موجب این شده است که طبیعت شناسان ایونی طبیعت را به صورت مجموعه منظّمی از اشیا یا قوا بدانند که حدود آنها به حکم تقدیر معین می شود ، و شاید بتوان گفت که فلسفه در منشأ خود تعبیری مجازی از وضع اجتماعی بوده است . بعضی از غرائب آراء فلسفی ، مثل رأی که فیثاغوریان درباره اعداد داشته و آنها را علائم و رموزی حاکی از اشياء و امور واقعی دانسته و همه چیز را به آنها تأویل کرده اند ، بدین طریق تبیین می شود که آنها را به تبع یکی از فیلسوفان اخیر آلمان ، از نوع افکار اقوام اولیه بدانیم که مبتنی بر طرز تصور آنان از شکل هیئت اجتماع و چگونگی ساختمان آن بوده و با طرز تفکر منطقی بر مبنای اصل علیّت تقابل داشته است همان طور که قوم زونیس^۱ در امریکای شمالی به تبع تقسیم نژاد خود به طوایف هفت گانه همه اشياء و امور را ، از دهکده خود گرفته تا مناطق عالم و عناصر و زمان ، به هفت قسم تقسیم کرده اند ، فیثاغوریان ، یاحتی افلاطون در رساله طیمائوس قائل به مناسبات عددی از همین قبیل شده اند^۲ . افلاطون در رساله مذکور فواصل سیارات را متناسب با مقیاس موسیقی گرفته است . این قیاس به نظر ما چنان می آید که صرفاً به اقتضای ذوق افلاطون صورت گرفته است نه به متابعت از حکم منطق . عیناً همان طور که اعتقاد اقوام اولیه را به بهره مندی^۳ ، که لیوی برول^۴ در تحقیقات خود درباره روحیات این اقوام از آن سخن رانده است ، چنین می دانیم .

اگر چنین باشد که گفتیم افکار فلسفی یونانیان را نمی توان منشأ فلسفه محسوب داشت ، بلکه باید آنها را مسبوق به افکاری دانست که از عهدی بسیار قدیم تهیه و تمهید

۱- Zunis

۲- Cassirer, Die Begriffsform in mythischen

Denken, Leipzig, 1922.

۳- Participation

۴- Lévy Bruhl

شده و بالآل به صورت آنچه از فلاسفه یونان نقل می کنند درآمده است . منشأ حقیقی فکر فلسفی یا لاقل یکی از جنبه های آن را با چنین روشی باید جستجو کرد^۱ .

اگوست کنت در اینکه منشأ تصور فلسفی عالم را معتقدات اولیه اقوام مبنی بر پرستش اشیاء^۲ دانسته به خطا نرفته است ، و امروز ، که تحقیقات درباره فرهنگ عامه^۳ و مطالعات راجع به اقوام ابتدائی به نحو علمی^۴ حالات روحی این اقوام را معلوم داشته است ، بقایای معتقدات آنان را در آثار یونانیان راجع به مابعدالطبیعه بهتر می توان دریافت .

بدین ترتیب باید گفت که نخستین « فیلسوفان » یونان در واقع به ابداع پرداخته ، بلکه در زمینه افکاری که پیش از آنان وجود داشته است امعان نظر کرده اند ، و اکنون بسیار مشکل می توان درباره چگونگی این افکار معقد و مبهم و حدود شمول آنها اظهار نظر کرد . یونانیان کمتر به کشف و ابداع دست یازیده اند و بیشتر به تصریح و توضیح آراء متداول و ترجیح بعضی از آنها بر بعضی دیگر پرداخته اند ، و شاید بهتر آن باشد که بگوئیم که ابداع آنان در همین تشخیص و تمیز آراء قداماء و اختیار بعضی از آنها بوده است . و اگر ما امروز هم چنانکه آراء مختار یونانیان را به دست داریم از آرائی که ترك کرده و به دور انداخته اند نیز آگاه می بودیم بهتر می توانستیم به فهم آنها موفق شویم . و انگهی گاه به گاه می بینیم که برخی از آنچه یونانیان واپس زده اند پدید می آید و افکار اقوام

۱- رجوع شود به کتاب مفید :

(F. M. Cornford, From religion to Philosophy, London, 1912.)

و همچنین به مقاله ای از اسیل بریه :

Une nouvelle théorie sur les origines de la Philosophie grecque, Etudes de philosophie antique, Paris, 1955, p. 33-43.

۲- Fétichisme

۳- Folklore

۴ - منظور روش تحصیلی Positif است . م .

ابتدائی از ورای حجابی که بر آنها کشیده اند رخ می نماید .

با وجود این ملاحظات تاریخ فلسفه را از طالس آغاز می کنیم . این نه از آن روست که قدمت تفکر فلسفی و تمهید آن را در ادوار متمادی قبل از این تاریخ انکار نمائیم ، بلکه تنها بدین سبب است که اسناد و مدارکی که از تمدن های بین النهرین به جای مانده است چندان زیاد نیست و کمتر می توان بدانها دست یافت ، و اسنادی را هم که از اقوام ابتدائی به دست داریم در تعیین وضع فکری اقوام اولیه یونان نمی توان مورد استناد قرار داد .

توأم با بحث درباره منشأ زمانی فلسفه ، مسأله دیگری درباره تعیین حدود و ثغور مکانی تاریخ فلسفه طرح می شود که حل آن نیز به طور دقیق و صحیح امکان پذیر نیست . نمی توان منکر شد که در بعضی از ادوار در ممالک شرق اقصی ، خاصه در هندوستان ، افکار فلسفی به راستی نضج و رونق داشته است . اما باید دید که آیا تکامل فکری در ممالک یونانی و رومی و مسیحی از یک سو و در ممالک شرق اقصی از سوی دیگر کاملاً مستقل از یکدیگر بوده است ؟ اگر چنین باشد در کتابی که در تاریخ فلسفه غرب نوشته می شود می توان از شرح فلسفه شرق اقصی صرف نظر کرد . اما معلوم نیست که مطلب تا این حد واضح باشد . از یک طرف می دانیم که در دوره باستانی ، به سبب سهولت روابط تجاری در بین ممالک یونانی و رومی و ممالک شرق اقصی که از زمان اسکندر حاصل شد و تا ظهور اسلام ادامه یافت ، مناسبات علمی و فکری نیز در بین این دو منطقه به سهولت امکان پذیر بود . شواهد زیادی بر این امر داریم : کسانی از فیلسوفان یونان یا کسانی که در آن زمان به مشرق زمین سفر کرده اند مطالب بسیاری درباره هندوستان نوشته اند و بقایای این آثار که علی الخصوص تعلق به دو قرن دوم و سوم میلادی دارد شاهد تفحص شدید یونانیان در افکار هندوان است . از طرف دیگر در قرون وسطی در ممالک اسلامی فلسفه ای به وجود آمده است که ، اگرچه بر پایه فکر یونانی ، یا بهتر بگوئیم بر فلسفه ارسطویی و نوافلاطونی ، استوار بوده در بسیاری از

موارد تأثیر مجاورت با هندوستان نیز در آنها آشکار است ، و بعداً خواهیم دید که این فلسفه در عالم مسیحی از قرن سیزدهم تا قرن شانزدهم میلادی چه تأثیری داشته است . پس این خود مسأله مهمتی است که درجات و حدود این تأثیرات به طور مستقیم یا غیر مستقیم چه بوده است . اما مسأله دشوار دیگری در این جا به میان می آید و آن تأثیر یونان در شرق اقصی است که امروز در زمینه هنرهای زیبا به ثبوت رسیده است و در زمینه امور عقلی نیز مسلماً چنین تأثیری وجود داشته و بسیار قوی تر از تأثیر متقابل هندوان بر فرهنگ یونانی بوده است . به سبب اینکه تاریخ نگارش آثار ادبی هندی به دقت معین نیست . از مشابیهت دو فکر یونانی و هندی نمی توان معلوم داشت که کدام یک از آن دو تحت تأثیر دیگری قرار داشته است . گوئی بتوان گفت که هندوان هر جا که در بیان افکار خود روش منظم به کار برده و هیأت تألیفی^۱ منطقی بدانها داده اند از تأثیر افکار یونانی برخوردار شده اند ، و می دانیم که ما امروز ، بدان سبب که وارث فرهنگ یونانی هستیم ، وجود هیئت تألیفی^۱ منظم و منطقی را جزء لوازم تفکر فلسفی محسوب می داریم .

با وجود این مشکلات مورخ فلسفه حق ندارد که از توجه به افکار شرق اقصی غفلت نماید . به همین سبب ما علاوه بر اشاراتی که در این کتاب به تأثیرات مشرق زمین در افکار غربیان به مرور و در طی کلام کرده ایم ، از آقای ماسون اورسل^۲ که یکی از معاریف اهل فن در تحقیق راجع به افکار هندی است و جزء فیلسوفان به شمار می رود درخواست کرده ایم که این تاریخ را با شرحی راجع به سیر فلسفه در شرق اوسط و شرق

۱- Système

۲- P. Masson-oursel

اقصی^۱ تکمیل نماید.

ب

مسأله^۲ دوم مربوط به درجه استقلال تاریخ فلسفه و وجوه ممیز آن از تاریخ سایر امور عقلی است. ما از طرح این مسأله به طریق بتی احتراز می‌جوئیم. یعنی فلسفه را به صورت امر مطلق که باید به مطالعه مناسبات آن بآیین و علم و سیاست پرداخت منظور نمی‌داریم. بلکه به طرح و حل این مسأله از لحاظ تاریخی می‌پردازیم، و این بدان معنی است که بگوئیم که حل این مسأله در موارد مختلف نه آسان است و نه طریق واحدی دارد. مورخ فلسفه اگر بخواهد امین باشد نمی‌تواند صرفاً به بیان افکار و مذاهب فلسفی پردازد بی آنکه به مقاصد اصحاب این افکار و مذاهب و وضع معنوی و اجتماعی محیط زندگی آنان توجه نماید. نمی‌توان منکر این امر شد که در ادوار مختلف موقع و مقام فلسفه در نظام عقلی زمان متفاوت بوده است. در طی تاریخ فلسفه فیلسوفانی را می‌بینیم که بالاخص جزء دانشمندانند. بعضی دیگر مثل اگوست کنت، علی‌الخصوص، از مصلحان امور اجتماعی به شمار می‌روند. بعضی دیگر مثل فیلسوفان رواقی، جزء معلمان اخلاق بوده‌اند، و بعضی دیگر مثل کلیان، درباره رفتار ابناء زمان به امر و نهی می‌پرداخته‌اند. بعضی، مانند دکارت یا کانت، تنها اهل تفکر بوده و به اظهار افکار نظری اکتفا کرده‌اند، و حال آنکه بعضی دیگر، مانند ولتر، قصد آن داشته‌اند که مستقیماً تأثیری در عمل بپخشند. تفکر فلسفی شخصی گاهی به صورت تأمل محض در خویشتن بوده و گاهی بدین صورت در آمده است که شخص از خود جدا شود و به سوی وجودی متعالی

استعلا جوید . این اختلاف صورّ تنها مولود اختلاف طبایع اشخاص نیست ، بلکه معلول مقتضیات اجتماعی هر عصری هم هست . نجبای روم که طالب کسانی بودند که بتوانند راه نمای آنان به طریق صواب باشند ، پاپ‌های قرن سیزدهم که می‌خواستند تعلیقات فلسفی دانشگاه پاریس وسیله تحکیم معتقدات مسیحی شود ، اصحاب دائرة المعارف که قصد آن داشتند که به فرمانروائی و زورگوئی نیروهای گذشته پایان بخشند ، امور مختلفی را از فلسفه خواستار بودند ، و به همین سبب فیلسوف می‌بایست گاهی مبلغ دین و گاهی اهل انتقاد و گاهی صاحب حوزه مخصوص عقلی باشد .

ممکن است گفته شود که اینها همه جزء امور عارضی است و مهم این نیست که منظور جامعه از فلسفه چیست بلکه این است که فلسفه باوجود نیات مختلف کسانی که از آن بهره برمی‌گیرند بیک حال بماند . فلسفه تنها در صورتی وجود دارد که تفکری مستدل در میان باشد ، و منظور از آن فکری است که به انتقاد خود پردازد و به دلایل عقلی در توجیه خود بکوشد . همین امر یعنی طلب اعتبار عقلی وجه ممیّز ثابتی است که تفکیک تاریخ مذاهب فلسفی را از سایر امور موجه می‌سازد . این تاریخ را چنانکه کانت گفته است ، می‌توان تاریخ عقل محض نامید ، زیرا که عقل محض است که مذاهب فلسفی را طرح ریزی می‌کند^۱ . این امر ، که وجه ممیّز فلسفه از اعتقاد دینی است ، برای تمییز آن از علوم تحصّلی نیز معتبر است . زیرا که تاریخ علوم تحصّلی از تاریخ فنونی که این علوم از آنها برخاسته و به تکمیل آنها پرداخته است انفکاک پذیر نیست . هیچ قانون علمی را نمی‌توان یافت که از لحاظ دیگری قاعده‌ای برای تأثیر عقلی در اشیاء نباشد ، در صورتی که فلسفه تفکر نظری محض است ، سعی محض انسان برای فهم است ، بی آنکه هیچ گونه اغراض دیگری از آن منظور باشد .

مانعی که برای قبول این راه حل وجود دارد نتیجه‌ایست که از آن برمی‌آید و آن اینکه اگر تاریخ فلسفه تاریخ عقل محض باشد باید همه مذاهبی را که سهمی برای اعتقاد

و شهود، اعم از عقلی یا غیر عقلی، و مواجید قلبی قائل شده‌اند از این تاریخ حذف کرد، و حال آنکه این قبیل مذاهب از اعم عقاید به شمار می‌رود. پس با قبول این راه حل به جای اینکه نظر دقیقی درباره تاریخ فلسفه اظهار کنیم، قائل به معنی بسیار محدودی برای فلسفه شده‌ایم. اگر مذهبی را از سیر افکاری که منتهی به ظهور آن شده‌است، یا از احساس و نبیتی که راه‌نمای آن بوده‌است، جدا سازیم و آن را به صورت قضیه‌ای که قابل اثبات عقلی باشد درآوریم، حیات و حرکت را از آن باز گرفته و دلالت آن را بر معنی خاص خود از میان برده و فکر جامدی را بجای گزین آن ساخته‌ایم. فهم یک اندیشه فلسفی جز با توجه به مناسبات آن با مجموعه‌ای که این مفهوم جنبه‌ای از آن است میسر نیست. مثلاً «خودت را بشناس» قول مشهور فلسفی است که اختلافات دقیق در بیان جزئیات معنی آن در میان فیلسوفان حاصل شده است. خود شناختن در نظر سقراط بدین معنی است که انسان آراء خاص خود را در معرض امتحان گذارد و از طریق جدال عقلی^۱ آنها را بسنجد و بیازماید؛ و در نظر اگوستینوس قدیس^۲ وسیله‌ایست برای وصول به معرفه الله از طریق تصور تثلیث که ما آن را در روح خویش بازی می‌یابیم. در نظر دکارت بدین معنی است که طرز وصول به یقین را بیاموزیم. در اوپانیشادهای^۳ هندی به معنی معرفت به وحدت «خود» با اصل کلی عالم است. پس چگونه می‌توان به معنی این قول، با صرف نظر از غایاتی که آن را برای تحصیل آنها بکار می‌برند، پی برد؟

یکی از بزرگترین اشکالاتی که بر مفهوم تاریخ انتزاعی مذاهب وارد می‌شود امری است که آن را می‌توان تغییر وضع عقاید نامید. بوجه مثال، مناقشات شدیدی را که در طی قرون و اعصار درباره حدود عقل و ایمان به میان آمده است در نظر گیریم. بسیاری از آراء را می‌توان یافت که در موقعی صرفاً از معتقدات دینی محسوب می‌شده و حال آنکه همان آراء در مواقع دیگر به عنوان نتایج استدلالات عقلی تصور شده‌است. گنجینه‌های حیات روحی که از فلسفه قوم مشرک یونان به قرون وسطی انتقال یافته و

در علم کلام مسیحی، در آثار امثال آمبروزیوس قدیس^۱ و اگوستینوس قدیس ظاهر شده است فقر و فاقه‌ای را که فلسفه به معنی اخصّ در قرون وسطی گرفتار آن بوده جبران کرده است. خلود نفس در فلسفه دکارت به دلیل عقلی اثبات گردیده و در فلسفه جان لاک به اقتضای ایمان قبول شده است.

اسپینوزا مفهوم دینی حیات اخروی را به فلسفه منتقل ساخته و با مفاهیم مأخوذ از فلسفه دکارت به تفسیر آن پرداخته است، از این شواهد و امثال که نظایر آنها را بسیار می‌توان یافت برمی‌آید که برای توصیف فلسفه‌ای تنها ذکر افکار و عقایدی که این فلسفه مشتمل بر آنهاست کافی نیست، بلکه باید دید که این افکار و عقاید در آن فلسفه چگونه تلقی شده و به کدام معنی آمده و به چه طرز تفکری تعلق داشته است. یعنی فلسفه را نمی‌توان از بقیه آثار حیات روحی انسان از قبیل علم و دین و هنر و حیات اخلاقی یا اجتماعی جدا ساخت. فیلسوف همه ارزش‌های روحی زمان خود را منظوری دارد تا بتواند آنها را اثبات یا انتقاد یا تبدیل نماید. آنجا که کوشش برای تعیین ترتب ارزش‌ها در میان نباشد فلسفه‌ای در میان نیست.

پس مورخ فلسفه مدام باید فکر خود را با تاریخ سیاسی عمومی و تاریخ جمیع آثار روح انسان در ارتباط نگاه دارد و هرگز فلسفه را به صورت فنّ مستقلّی جدا از فنون دیگر در نیآورد. اما باید در نظر داشت که مناسبات فلسفه با سایر آثار روح انسان همیشه بر نسق واحد و ثابت نیست، بلکه بر حسب مقتضیات اعصار و افکار اختلاف می‌پذیرد. تفکر فلسفی را می‌توان گاهی با حیات دینی، گاهی با سیاست و اخلاق و گاهی با هنر در ارتباط دانست. در بعضی از اعصار یکی از این امور تأثیر بیشتری می‌بخشد و چنان بر امور دیگر فائق می‌آید که تقریباً تأثیرات آنها را محو می‌سازد، چنانکه در طی قرون قدیمه تأثیر علوم در فلسفه سیر نزولی داشته و در مقابل آنها تأثیر ادیان رفته رفته بیشتر شده است. مثلاً در نگارش تاریخ فلسفه در عصر افلاطون باید توجه بسیاری به تطوّر علوم ریاضی

داشت ، و حال آنکه در عصر پلوتینوس غلبهٔ ادیان شرقی را که مقتضی جستجوی راه نجات انسان است مورد توجه قرار داد ، و در شرح فلسفهٔ همین دوره است که باید مسأله‌ای را که حل آن بسیار دشواری نماید طرح کرد و آن تأثیر خاص مسیحیت بر فلسفه است . در زمان حاضر شدت معارضهٔ تأثیرات عوامل مختلف بر فلسفه به حدی است که مانع از این می‌شود که مطالعهٔ این معارضات را در روزگار گذشته بی حاصل بینگاریم .

ج

اما سومین مسأله که مورخ فلسفه باید وضع خود را در قبال آن روشن سازد این است که آیا مسیر تطور تابع قانونی است ، یا اینکه توالی مذاهب فلسفی حاصل تصادف و تابع طبایع اشخاص است ؟ این مسأله مهم تر از مسائل دیگر است . تاریخ فلسفه مطالعهٔ یک دورهٔ متمادی از گذشته است که همچون بار سنگینی بر دوش آن نهاده اند . این مطالعه ، خاصه از لحاظ مطالبی که فعلاً طالب آنیم ، مقرون به سنی است که از مراعات آنها به ندرت می‌توان فارغ بود . اینکه ما همین سنن را مورد توجه قرار می‌دهیم تا قدر و اعتبار آنها را ، چنانکه شایسته است ، معین کنیم .

مطالعهٔ تاریخ فلسفه در مجموع سیر زمانی آن ، با توجه به وحدت این سیر تطوری ، امری است که تقریباً تازگی دارد . این امر یکی از وجوه متعدد اعتقاد به « ترقی روح انسانی » است که در اواخر قرن هجدهم به ظهور رسید . در فلسفهٔ تحصلی اگرست کنت به اعتباری ، و در فلسفهٔ هگل به اعتباری دیگر ، سیر تاریخی فلسفه به عنوان لازم ذات فلسفه تلقی شد .

اما تاریخ فلسفه در اوایل عصر جدید چنین وضعی نداشت . تاریخ فلسفه به حقیقت در دورهٔ تجدید حیات علم و ادب (رنسانس)^۱ اروپا ظاهر شد . ظهور آن مقارن با اکتشاف

آثار کسانی بود که در اواخر عهد قدیم به جمع قطعاتی از آثار حکما همت گماشته بوده‌اند، از قبیل پلوتارخ^۱ که در ضمن آثار او رساله‌ای دربارهٔ آراء فیلسوفان^۲ است و سکستوس امپیریکوس^۳ و استوبئوس^۴ و کلمنس اسکندرانی و علی‌الخصوص دیوگنس لارتی^۵ مؤلف کتابی در احوال فلاسفه^۶ که بقایای از آثار دورهٔ قدیم از ادوار تاریخ فلسفه را از عهد شاگردان ارسطو به‌نحو غیر منظم حاوی است. اکتشاف این قبیل کتابها اموری را، از قبیل تنوع نخله‌های عهد قدیم و توالی اصحاب حوزه‌های فلسفی و خود این حوزه‌ها، که در قرون وسطی مورد غفلت اهل نظر بود، معلوم و مشهود ساخت. کتب اولیه‌ای که در تاریخ فلسفه نگاشته شد به صورت تقلید صرف آثار همین تذکره‌نویسان قدیم بود، مثل رساله‌ای که بورلئوس^۷ به سال ۱۴۷۷ در احوال فلاسفه^۸ ترتیب داد. از اینجا برمی‌آید که تاریخ فلسفه ابتدا به شرح فلسفهٔ قدیم، یا بهتر بگوئیم به دوره‌ای که به قرن اول میلادی اختتام می‌پذیرد، محدود بوده است. و این همان دوره‌ای است که بجامعان قطعات آثار حکما که ذکر آنان گذشت تألیفات خود را بدان محدود کرده‌اند. البته تاریخ فلسفهٔ اواخر عهد قدیم نیز با تحقیق مستقیم که در آثار مهم فیلسوفان نوافلاطونی به عمل آمد تدوین شد. اما قرون قدیمه از این حیث یک سره از قرون وسطی منفصل ماند، و هرگز تصویری از اینکه توالی و تنابعی در بین فلسفهٔ این دو دوره وجود داشته است به میان نیامد. این انفصال به قدری بارز بود که یونسیوس^۹ چون به جمع منابع تاریخ فلسفه در سال ۱۶۴۹ پرداخت کار خود را، جز در ضمن یک فصل مختصر، به ذکر

۱- Plutarque

۲- Sur les opinions des philosophes

۳- Sextus Empiricus

۴- Stobée (قرن پنجم م.)

۵- Clément d'Alexandrie (حدود ۱۵۰ - ۲۱۱)

۶- Diogène Laërce

۷- Vies des philosophes

۸- Burleus

۹- Vie des philosophes

۱۰- Jonsius

کسانی که در میان قدماء به نگارش تاریخ فلسفه دست برده‌اند مقصور ساخت^۱. مع ذلک باید گفت که در حدود همین زمان به مطالعه تاریخ فلسفه قرون وسطی، لئفسه و بدون توجه به ارتباط آن با قرون قدیمه، شروع شد، چنانکه، مثلاً، لائونوی^۲ کتابی در ذکر تاریخ حوزه‌های فلسفی قرون وسطی پرداخت^۳.

پس تاریخ فلسفه در این زمان به صورت تاریخ فرقه‌های فلسفی بوده، و فرانسیس بیکن هم در جدولی که برای تقسیم بندی علوم ترتیب داده تاریخ فلسفه را با همین صورت مندرج ساخته است^۴. تاریخ حوزه‌های فلسفی در نظر او قسمتی از تاریخ ادبیات و یا خود آخرین قسمت آن است، و در تاریخ ادبیات، به معنی اعم آن، از منشأ آراء و افکار و صناعات و ارتقاء و انحطاط و تجدّد آنها بحث می‌شود. خود او در این باره می‌گوید: «آنچه می‌توان ضمیمه تاریخ ادبیات کرد شرح نحل و منازعات مهمه ارباب عقاید و ذکر اسامی مؤلفین و عناوین کتب آنان و بیان توالی حوزه‌ها و اصحاب آنها و مجامع ادبی و مدارس و طبقات و مراتب است.» ژرژ هورن^۵ مؤلف اولین تاریخ عمومی فلسفه که تطور فلسفه را از منشأ آن تا قرن هجدهم بازگفته است کتاب خود را مبتنی بر همین طرح فرانسیس بیکن کرده است. در مقدمه این کتاب به کتاب فرانسیس بیکن ارجاع شده و عنوان کامل کتاب نیز از همین خصوصیت آن حاکی است^۶. آنچه این مؤلف بدان توجه داشته، نه تحلیل عقاید و علم دقیق به محتویات آنها، بلکه بیشتر بر شمردن فرقه‌ها و ذکر توالی آنها بوده است. وضع این مؤلف در قبال تاریخ فلسفه، به معنی اخص

۱- De scriptoribus historiae philosophicae libri IV 1649

۲- Launoi ۳- De scholis celebrioribus seu a carolo magno seu post carolum peroccidentem instauratis, 1672.

۴- De dignitate et augmentis scientiarum, liv. II, chap. IV.

۵- Georges Horn

۶- Historiae Philosophicae libri septem, quibus de origine, successione, sectis et vita philosophorum ab orbe condito ad nostram aetatem agitur. Lugduni Baatarum, apud J. Elzevirium, 1645.

آن ، باوضع مؤلفین تاریخ کلیسا درقبال عقاید دینی مشابهت دارد . همان طور که در آن زمان تاریخ ادیان ، به معنی متداول در زمان ما ، وجود نداشته تاریخ فلسفه تحقیقی نیز به وجود نیامده بوده است .

در واقع ، غرض دانشمندان عصر تجدّد حیات علمی و ادبی این نبود که از گذشته استخبار کنند ، بلکه ، منظورشان احیاء گذشته و اعاده فکر انسانی به منشأ خود بود . یعنی اینان نسبت به فرقه‌ای که به مطالعه آراء آن می پرداختند اشتیاق می ورزیدند ، مثلاً کسی تاریخ فلسفه افلاطون را نمی نگاشت مگر آنکه خود او افلاطونی باشد . بدین ترتیب نویسندگان این دوره خود افلاطونی و رواقی و ابیقوری و یا از پیروان آکادمیای جدید و یا حتی از وابستگان به افکار فیلسوفان قبل از سقراط به شمار می آمدند . البته تعارض این افکار و آراء این فایده را داشت که گوشه‌هایی از تاریخ فکر شناخته می شد . چنانکه ، مثلاً ، مارسیل فیسین^۱ افلاطون و پلوتینوس را شناسانید ، ژوست لیس^۲ به تحقیق دقیق درباره رواقیان پرداخت و مجموعه آثار معلومه آنان را طبقه بندی کرد . همچنین بریگارد^۳ در کتاب خود درباره نخستین طبیعت شناسان یونان به مذاقه پرداخت . گاساندی^۴ کوشید تا اپیکورس را چنانکه بوده است توصیف کند^۵ .

اگر بخواهیم تاریخی به معنی اخصّ از عقاید فلسفی به دست آوریم به آثار این منتسبین به فرقه‌های مختلف بیش از آناری که صرفاً به قصد جمع آوری اطلاعات و

۱- Marsile Ficin

۲- Juste Lipse

۳- Berigard

۴- Circulus Pisanus

۵- Gassendi

۶- Ficin, Theologia

platonica, 1482, 2^e ed. 1661; Juste lipse, Manuductio ad philosophiam stoicam, physiologia stoicorum, 1604. Gassendi, commentarius de vita, moribus et placitis Epicuri seu animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii, 1649; Syntagma philosophiae Epicuri, 1659.— Magnenus, Democritus reviviscens, 1648.

معلومات نوشته شده است باید مراجعه کنیم. یکی از این فرقه‌ها که، از لحاظی که ما بدان توجه داریم، حائز اهمیت خاصی است حوزهٔ فلاسفهٔ آکادمیای جدید و پیروان پورُن^۱ شکاک است. از جملهٔ دلایل متداول شکاکان اختلاف آراء فِرَق بایکدیگر است، (به همین سبب آثار آنان مشحون از مطالبی دربارهٔ نحل فلسفی است، چنانکه یکی از منابع اصلی مورخ فلسفه رساله ایست که سِکستوس امپیریکوس^۲ نگاشته و نام آن را «رد اهل جزم»^۳ گذاشته و هنری استین^۴ به سال ۱۵۶۹ به نشر آن پرداخته و جزئی از آن را ترجمه کرده است. سِکستوس در این رساله اختلافات عقاید را دربارهٔ مسألهٔ واحد به تفصیل بیان داشته است. در این عصر پیروان آکادمیا بسیار بودند و هیچ یک از آنان را نمی توان یافت که همین طریقه را به کار نبرده باشد^۵.

بدین ترتیب از همهٔ تبّعات تاریخی که در دورهٔ تجدّد حیات علمی و ادبی (رنسانس) در این باره شده است تنها یک نتیجه برمی آید، و آن تفرّق فکر فلسفی و انشعاب آن به فرقه‌های بی شمار است. در این صورت یا باید یکی از این فرقه‌ها را برگزید، یعنی خود نیز تابع و مدافع فرقه‌ای بود، یا اینکه این فرقه‌ها را در مقابل یکدیگر گذاشت و معارضات آنها را روشن داشت، یعنی در زمرهٔ اصحاب شک قرار گرفت. از این تنگنا رهائی نمی توانیم جست، مگر اینکه فلسفه را بکلی از فقه اللغة جدا و مجزاً بدانیم، این کاری بود که متفکران بزرگ قرن هفدهم انجام دادند، از همان سال ۱۶۴۵ هورن این مطلب را به درستی دریافت که قرن او با ظهور دکارت و هابس^۶ دورهٔ فیلسوفان است، و حال آنکه قرن ماقبل او دورهٔ

۱ - Pyrrhon

۲ - Sextus Empiricus

۳ - Contre les

dogmatiques

۴ - Henry Estienne

۵ - مثلاً رجوع شود به کتاب Guy de Bruès بنام Les dialogues contre les

nouveaux academiciens ، پاریس ۱۵۰۷، که در آنجا مؤلف در ضمن محاوره‌ای در

بین بائیف Baif و رنسارد Ronsard آراء مختلف فیلسوفان را «که مورث ابهام در افکار

می شود بیان می دارد». ص ۶۵

۶ - Hobbes

زبان شناسان بود، و آنچه اکنون، یعنی در زمان هورن، مطلوب است احیاء یکک فرقه یا قرارداد فرقه جدیدی به جای فرقه های قدیم نیست، بلکه این است که، در ورای آراء فرقه ها، در طبیعت روح انسانی منشأ فلسفه حقیقی را باز یابند.

در این اوضاع و احوال جدید تاریخ فلسفه یا می بایست، هم چنان که بود، تاریخ محض فرق فلسفی بماند و تنها به شمارش لغزشها یا گمراهی های فکر آدمی اکتفا کند، و به صورت انبانی از اطلاعات تاریخی در آید، یا اینکه مقاصد دیگری را در مد نظر آورد و روشهای مخصوصی برای وصول بدانها در پیش گیرد.

نظر عموم اصحاب مذهب اصالت عقل در دو قرن هفدهم و هجدهم بر این بود که تاریخ فلسفه جنگی است که حاوی غرائب آثار فکر انسان است. برای تبیین اینکه چگونه اینان چنین حکم غیر مطلوبی در باره گذشته صادر کرده اند باید دید که گذشته را در تواریخ فلسفه چگونه باز نموده و بدانان عرضه داشته بودند. حتی کتاب بروکر^۱ به نام «تاریخ انتقادی فلسفه»^۲ (۱۷۴۱-۱۷۴۴)، که تا اواخر قرن هجدهم خاصه در نزد اصحاب دایره المعارف بیش از همه کتابهای دیگر مورد استفاده بود، به پیروی از طرح اگوستینوس قدیس در کتاب «مدینه الله»^۳ که همچنان تداول داشت، بر مبنای قبول تکامل تاریخی تألیف شده بود. بر حسب این طرح، که مبنی بر این است که فلسفه از خلقت عالم آغاز می شود، یونانیان که نخستین فیلسوفان را از خودشان دانسته اند دروغ گفته اند، اینان در واقع عقاید فلسفی خود را از یهود و مصر و بابل اقتباس کرده اند، پس نخستین عصر فلسفه عصر یونانی نیست، بلکه عصر اقوام غیر یونانی است. تقریباً همه مورخان، تابروکر، تصانیف خود را بایک سلسله از فصول مطول درباره فلسفه غیر یونانی شروع کرده اند.

۱ - Brucker

۲ - Historia Critica philosophiae

۳ - Cité de dieu Liv. VIII, chap. tx; مقایسه شود با Clément

d'Alexandrie, Stromates, liv. I. ژوست لپس Juste Lipse در اوایل Manuductio

ad physiologium stoicam از این متون استفاده کرده است.

به نظر اریان، فلسفه که منشأ الهی داشت ابتدا به شیوخ عبرانی، سپس به اهل بابل و سمیره^۱ کلدانی و مصریان و حبشیان و هندوان حتی به اقوام ژرمن انتقال یافت و بعد از همه این اقوام است که یونانیان شمه‌ای از آن را که هنوز فراموش نشده بود باز گرفتند و اقسام مذاهب را در فلسفه به وجود آوردند. این مذاهب، از یک طرف به شکاکیت آکادمیای جدید منتهی شد که ظهور آن به منزله خاتمه فلسفه بود، و از طرف دیگر به فلسفه نوافلاطونی انجامید که باعث تضييع دیانت مسیحی شد.

بدین قرار تاریخ فلسفه را به صورت تاریخ انحطاط تدریجی و مداوم روح انسانی تلقی کردند و نشانه این انحطاط را تعدد فرق فلسفی دانستند که جای وحدت اصلی فلسفه را گرفته است. تفکر یونانی هم، علی‌الخصوص، دیگر نه منشأی برای فلسفه محسوب شد و نه ارتقائی برای آن به شمار آمد. زیرا که گفته شد که در این فلسفه چون اشخاص عنان تخیل خود را رها کرده‌اند حقایق را که سنن شرقی حاوی آن بوده است تقریباً از میان برده‌اند در این نوع از تواریخ فلسفه که در قرنهای هفدهم و هجدهم نوشته شده است مقام و اعتباری را که بعدها برای یونانیان قائل شده‌اند به هیچ وجه منظور نداشته‌اند.

این سنخ نظر نامساعد نسبت به یونانیان ناشی از تصانیف آباء کلیسا است. و تقریباً همه فیلسوفان قرن هجدهم خاصه ولتر، که هرگز از استهزای افلاطون دست برنداشت، این پیش داوری‌های کهنه را پذیرفته‌اند، اما بدین امر اکتفا نکرده بلکه همین ادعاهارا در باره فلسفه جدید نیز از سر گرفته‌اند. کتاب کندياك^۱ بنام «رساله در هیئت‌های تألیفی فلسفی»^۲ بر همین مبناست. به قول او همه مذاهب فلسفی نتیجه تخیل است. «فیلسوف به آسانی خواب می‌بیند. چه مذهبی که نساخته و چه‌ها که نخواهد ساخت؟ و یکی از این مذاهب را نمی‌توان یافت که آن را همه هوادارانش یکسان باز گرفته باشند. و پیدا است که به آرائی که این همه دگرگونی در دست این همه مردم بدان راه می‌یابد چه اعتمادی می‌توان داشت.»^۳

۱ - Condillac

۲ - Traité des systèmes

۳ - Oeuvres complètes, Paris, 1803, t. III

در قرن هفدهم حکم فیلسوفان درباره گذشته فلسفه بدین جا رسیده بود و این حکم از معارضه رأی که در دوره تجدید حیات علم و ادب راجع به تاریخ به میان آمد بارای جدید درباره فلسفه ناشی شده بود. اما مقارن این جریان، از همان قرن هفدهم، سیر فکری دیگری در جهت مخالف وجود داشت که طرز تلقی تاریخ فلسفه و حکم مورخان را در باره گذشته دیگرگون می ساخت. این رأی جدید حاکی از این بود که وحدت فکر انسانی در ضمن اختلاف فرقه های فلسفی محفوظ می ماند. مثلاً در قرن هفدهم (۱۶۰۹) گوکلیوس^۱ درباره هر مطلبی تناقضات آراء فِرَق را طبقه بندی کرد و جدولی از این تعارضات پرداخت، و این امر را به این قصد انجام داد که به حل آنها پردازد و این مطلب را آشکار سازد که تعارض آنها فقط بر حسب ظاهر است. این سعی در جمع و توفیق بین آراء معارضه^۲ که خود حاکی از وحدت فلسفه در طی تاریخ است هر ن آن را نتیجه حقیقی تاریخ فلسفه دانسته است^۳.

توأم با این نظریه تلفیقی که اصحاب آن در رفع اختلافات فِرَق می کوشیدند نظریه التقاطی به ظهور رسید که اصحاب آن نیز خود را از تعدد فرق فلسفی فراتر کشیدند، با این تفاوت که به جای جمع و توفیق بین عقاید و آراء به تمیز و تشخیص آنها و انتخاب و التقاط بعضی از آنها پرداختند. ژوست لپس گفته است که تنها یک فرقه وجود دارد که می توان با اطمینان بدان پیوست و آنان اهل التقاطند که آراء مختلف را به دقت مطالعه می کنند و با حکم صحیح به اختیار بعضی از آنها بر بعض دیگر می پردازند و دور از هرگونه جانبداری به آسانی با حقیقت قرین می شوند. این ذوق تلفیق و التقاط، که در قرن هفدهم لایبنیتس^۴ را می توان از مشاهیر اصحاب آن دانست^۵، محرک بروکر در تألیف کتاب مفصل تاریخ

۱ - Goclenius, Conciliator philosophicus

۲ - Syncretisme

۳ - Historia philosophica, Leyde, 1645, P. 323.

۴ - La secte eclectique

۵ - Leibniz

۶ - رجوع شود همچنین به J. - C. Sturm, philosophia eclectica, 1686

(بقیه حاشیه در صفحه بعد)

فلسفه انتقادی^۱ است و آن مأخذی است که تمام نویسندگان نیمه دوم قرن هجدهم اطلاعات خود را درباره تاریخ فلسفه از آن اخذ کرده‌اند. برحسب رأی این مؤلف فایده حقیقی تاریخ فلسفه این است که به مدد آن خصوصیات را که ممیز فلسفه درست از فلسفه نادرست است بتوان دریافت. تاریخ فلسفه «تاریخ تکامل عقل انسانی» است و از روی آن می‌توان معلوم داشت که «قوت عقل در چیست و عقل چه سان از تاریکی‌ها رهایی یافته و بانور حقیقت روشن شده است و چگونه پس از مواجهه با این همه مشکلات به معرفت حقیقت و سعادت رسیده و در کدام پیچ و خم‌ها به گمراهی افتاده و چگونه به شاهراه خود باز گشته است.»^۲ پس تاریخ فرقه‌های فلسفی جز وسیله‌ای برای رهایی از این فرقه‌ها نیست. بروکر باروش التقاطی خود در اصحاب دائرة المعارف تأثیر بخشیده است. چنانکه دیدر^۳ در مقاله‌ای که درباره مذهب التقاطی پرداخته است از بعضی از اهل التقاط ستایش کرده و ایشان را کسانی دانسته است «که جرأت یافته‌اند تا از خود فکری داشته باشند و از تمام فلسفه‌هایی که به تحلیل آنها پرداخته‌اند، بدون ملاحظه و جانبداری، فلسفه مخصوصی که از آن خود آنهاست پدید آورند.»

اما روش جمیع و تلفیق و روش التقاطی تنها وسیله تعبیر گذشته و احاطه بر اختلاف فرقه‌ها نیست. بلکه می‌توان در تاریخ فلسفه روشی به کار بست که ما را، علاوه بر احاطه بر آراء فرقه‌های متعدد، به کشف رابطه اتصال و استمرار تاریخی در بین آنها نیز موفق دارد. حتی دلاند^۴ در کتابی که اندکی قبل از کتاب بروکر نگاشته است اهتمام در نگارش

۱ - Historia critica philosophiae

۲ Brucker, p. 10-12

۳ - Diderot

۴ - Deslandes

(بقیه حاشیه از صفحه قبل)

Physica eclectica, 1697-1722, J. - B. Du Hamel, De consensu veteris et novae philosophiae, 1663; Vue d'ensemble de l'histoire de la philosophie chez Leibniz, Oeuvres, ed. Gerhardt, t. VII, p. 146-156.

تاریخ فرقه‌ها را کاری عبث شمرده و گفته است^۱ که «اگر در تاریخ فلسفه آراء مختلف فیلسوفان قدیم و جدید را جدا از یکدیگر ذکر کنیم و جزئیات اعمال آنان را شرح دهیم و آثارشان را به طور دقیق تحلیل نمائیم و به درج مواعظ و حکم و جمع دقایق اقوال و ظرائف کلمات آنان اشتغال جوئیم هر آینه به کاری که نفع قلبی دارد پرداخته ایم. به نظر من مهم این است که در جستجوی منشأ افکار اساسی نوع بشر فرا رویم و درباره تنوع و تعدد این افکار به تحقیق پردازیم و در همان حال رشته‌های نهانی و پیوندهای باریک آنها را بایکدیگر که در بادی نظر معلوم مانیتست بچوئیم و در صدد ادراک این معنی بر آئیم که افکار چگونه از پی یکدیگر آمده و یا خود در اغلب اوقات چگونه از یکدیگر ناشی شده است. و در ضمن تذکار آراء فیلسوفان کهن اثبات کنیم که اینان جز آنچه گفته اند نمی توانستند گفت.»

کوشش‌هایی از این قبیل که برای تنقیح تاریخ فلسفه از شواذب تاریخ فیرق به عمل آمده بالطبع مورد تأیید اصحاب نظریه ترقی قرار گرفته است. در نظر کندرسه^۲ انشعاب فلسفه به فرقه‌های مختلف امری ضروری است، منتهی گذران و ناپایدار است، و فلسفه به تدریج از قید آن رها می‌شود و بدان سوی رود که «فقط حقایق را که به اثبات رسیده است بپذیرد» و از قبول ظنون احتراز جوید. از این لحاظ تاریخی یونان مقام خاصی را حائز است و نوع انسانی باید قوم یونانی را راهنمایی بداند که «درفروغ نبوغ خود همه راهنمایی را که به سوی حقیقت می‌رود می‌دیده است.»

بدین ترتیب، تمدن یونانی دیگر به منزله انحطاط تلقی نمی‌شود. بلکه سر آغاز فلسفه به شمار می‌آید و فلسفه در تکامل تاریخی خود به حدودی محدود شود که می‌توان آن را فلسفه

۱- در کتابی به نام «تاریخ انتقادی فلسفه» (Histoire critique de la philosophie)

که در آن از منشأ فلسفه و ترقیات آن و انقلاباتی که تازمان ما بر آن عارض شده است بحث می‌شود. آستردام، ۱۳۳۷ جلد اول ص ۳ و ص ۵. ۲- Condorcet

کتابی به نام «منظره تاریخی ترقیات فکر انسانی» (Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain) دوره‌های چهارم و نهم، که به سال ۱۷۹۳ نگاشته شده است.

خاص مغرب زمین نامید. فلسفه‌ای که با آراء متفکران یونانی سرزمین ایونیا آغاز می‌شود و نمونه کامل آن را باید در تعالیم سقراط یافت که «به جای اینکه مذهب خاصی را به مردمان القاء کند و تحمیل آنان را تابع خویش سازد بدانان می‌آموخت که عقل خود را به کار برند». همین فلسفه بود که بعد از اینکه مدتی در قرون وسطی در پس پرده رفت با ظهور دکارت از سر گرفته شد و به تمامی به تحقیق پیوست. و بدین ترتیب ادعائی که قبل از این می‌کردند، و بر حسب آن معجونی از عقاید فلسفی را به اقوام غیر یونانی در مشرق زمین منتسب می‌داشتند و یونانیان را به انتحال و استراق آن متهم می‌ساختند، از میان رفت. برعکس، از این پس گفته شد که در طرح «سیر ارتقائی روح انسانی» که متفکران اواخر قرن هجدهم بدان قائل بودند و تواریخ فلسفه را هم بر مبنای همین طرح می‌نگاشتند عقاید مسیحی و آراء شرقی به هیچ وجه محلی ندارد.

پس متفکران در قرن هجدهم در پی آن برآمدند که تاریخ فلسفه را از وحدت و اتصال برخوردار سازند، و در سراسر جزء اول قرن نوزدهم اهتمام ورزیدند تا آنچه را که فقط به صورت طرحی بود به تحقیق رسانند و اصلی را بیابند که بتوان هم ارتباط درونی عقاید را بر آن مبتنی ساخت، و هم به مدد آن معنی تاریخی عقاید را مفهوم گردانید. از این رو در برابر کسانی که بر آراء مخالف داغ بطلان می‌زنند و بسیار آسان آنها را به دور می‌اندازند به اعتراض برخاستند و این آراء را از جمله جنبه‌های ضروری طرز تفکر انسانی شمردند. به نظر آنان آثار مورخان فلسفه فاقد توجه به معنی تاریخ و ادراک دقیق و ظرایف زمان گذشته بود و این معنی را رینولد^۱ در مقاله‌ای که به سال ۱۷۹۱ درباره «مفهوم تاریخ فلسفه» نگاشته به خوبی بیان کرده است: «تاریخ فلسفه در کتابهای ما، به جای اینکه تاریخ حکمت آدمی باشد، به صورت تاریخ جنون او درآمده است. در این کتابها مشاهیر عهد باستان، حتی اکابر زمان، را به بدترین وضعی که هرگز در خور آنها نبوده است تلقی کرده‌اند. عمیق‌ترین آراء آنان را درباره حقیقت به سوء تفسیر مبتلی

ساخته و به صورت لغزشهای آشکار جلوه داده‌اند. اینها همه بدان جهت است که این آراء را به درستی نفهمیده‌اند، و ناگزیر هم بوده‌اند که نفهمند. زیرا که یا حکمی که درباره این افکاری کردند بر اصول یکی از چهار فرقه عمده‌ای که بعداً در مابعد الطبیعه به ظهور رسید مبتنی بود، و یا اینکه چون خود به روشهای متداول در بین عامه خو گرفته بودند آنجا که می‌خواستند نتایجی از عمیق‌ترین تحقیقات به دست آورند در معرض القاء آراء عامه واقع می‌شدند.^۱

تئمان^۲ در تاریخ فلسفه خود^۳ از همین دستور کار پیروی کرده است. به نظر او در نوشتن تاریخ فلسفه نباید قبلاً^۴ معنی مخصوصی برای فلسفه در نظر گرفت و آن تاریخ را بر این معنی مبتنی ساخت، بلکه باید نشان داد که فلسفه چگونه به تدریج صورت پذیرفته و عقل انسانی برای تحقق بخشیدن به علم قوانین طبیعت و قوانین اختیار انسانی چه کوششهایی کرده است.

اما اصل وحدت فلسفه خود به دو صورت ظاهر شده است: یکی به صورت قبول اصل واحد برای طبقه بندی عقاید و تصدیق این معنی که مرجع تمام فرقی که پدید آمدن آنها امکان دارد آراء معدود معینی است که ناشی از فطرت فکر انسانی است، دیگری به صورت قول به تکامل تدریجی فکر که ظهور هریک از مذاهب فلسفی یکی از مراحل ضروری همین سیر تاریخی است.

روش اول را ژراندو^۵ اختیار کرده است.^۶ این شخص روش سابق را که در

۱ - Über den Begriff der Geschichte der Philosophie, dans Fulleborn,

Beiträge Zur Geschichte der Philosophie, I, 1791, p. 33 ۲ - Tenneman

۳ - که در یازده جلد از سال ۱۷۹۸ تا ۱۸۱۹ در لیپزیک انتشار یافته است.

۴ - J. M. Gérando

۵ - Histoire Comparée des systèmes de

philosophie relativement aux principes des connaissances humaines, Paris, an XII, 1804/3vo/.

تدوین تاریخ فِرَق وجود داشته است هم بی ثمر و هم غیر ممکن دانسته و به همین سبب از آن عدول کرده است. به قول او، آراء فلسفی که در ممالک مختلف و ادوار متفاوت به وجود آمده است چندان تنوع و تعدد دارد که دقیق ترین مجموعه هائی که از آنها فراهم آید. جز اینکه آراء ما را قرین اضطراب و ابهام کند و باری سنگین از اطلاعات بیهوده بردوش ما گذارد ثمری ندارد، مگر اینکه در ضمن آنها لا اقل آراء مشابه را به هم نزدیک سازند و از این راه توجه را به جهتی معطوف نمایند. «^۱ به عقیده او باید «تاریخ استقرائی و تطبیقی» را، چنانکه بیکن اصطلاح کرده است، جایگزین «تاریخ نقلی» کرد. در چنین تاریخی ابتدا باید تعیین شود که آن چند مسأله اولیه ای که در هر سیستم فلسفی باید در حل آنها اهتمام کرد کدام است، آنگاه بر حسب طرقی که در هر یک از آنها برای حل آن مسائل پیش نهاد شده است مبانی تفکر در هر سیستمی را دریافت، و مذاهبی را که از این جهات اشتراك دارند در طبقه ای قرارداد و پس از اینکه این طبقه بندی صورت گرفت این سیستمها را بایکدیگر مقایسه نمود و جهات افتراق آنها را یادداشت کرد. سپس، با توجه به اینکه هریک از آنها تجربه ای درباره سیر تفکر انسانی است، حکم کرد به اینکه کدام یک بهتر از همه است. در واقع، اولین مسأله ای که طرح آن به منزله مبانی برای طبقه بندی ژراندو به شمار می رود ماهیت معرفت انسانی است، و تاریخ سیستمهای فلسفی به صورت «پژوهشی در فلسفه تجربی» درمی آید که اعتبار آرائی را که در حل مسأله منشأ معرفت عرضه می شود معلوم می دارد.

روشی که ویکتور کوزن^۲ در تدوین تاریخ فلسفه به کار برده است باروش ژراندو چندان متفاوت نیست، این روش حد وسطی است بین روش گیاه شناسان که نباتات را بر حسب خانواده آنها طبقه بندی می کنند و طرز تبیین روان شناسان که همه احوال نفسانی را به کیفیات اولیه ای که در روح انسانی تمیز داده اند مرتبط می سازند. ویکتور کوزن، در ابتدای درس خود در سال ۱۸۲۹، گفته است: «آنچه در آستانه ورود به تاریخ فلسفه

ممکن است موجب یأس و اضطراب شود کثرت تعداد عقاید در همه ممالک و همه ازمه است. « لیکن اوصاف مختلف یا مشابه در این میان می توان تمیز داد که موجب تأویل این عقاید متعدد به چند مذهب اصلی، که خود مشتمل بر سایر عقاید است، گردد. چون طبقه بندی مذاهب بر مبنای وجوه اشتراك و افتراق آنها به عمل آمد در تبیین آنها اهتمام می کنند، یعنی مذاهب اصلی فلسفی را ناشی از روح انسان می شمارند، و چون روح را نیز از ثباتی که در طبیعت وجود دارد برخوردار می بینند بر آن می شوند که روح انسان پیوسته پدید آوردن همان افکار اصلی را از سر می گیرد، بدین ترتیب مآل تاریخ فلسفه علم النفس می شود، و این نتیجه به دست می آید که علم النفس نه تنها مبنای هر فلسفه سلیمی است بلکه این علم را می توان در توجیه حوادث تاریخی نیز راه نمای مطمئنی دانست.^۱ بنابراین احاطه بر تاریخ بانی آن حاصل می شود، زیرا که طبقه بندی عقاید فلسفی با توجه به منشأ ثابت نفسانی این عقاید جای مطالعه سیر زمانی آنها را می گیرد.

روش دوم در تحصیل همین منظور، یعنی اثبات این امر که فلسفه امر ثابتی است که در طی تاریخ به صور گوناگون تجلی می کند، این است که نشان دهیم که در بین سیستم های مختلف چنان ارتباط و اتصالی^۲ وجود دارد که هر کدام از آنها را می توان یکی از مراحل ضروری سیر تاریخی واحدی دانست. از این لحاظ تاریخ فلسفه رأی را که در اوایل قرن نوزدهم شیوع یافته و در ظهور علوم اخلاقی و اجتماعی نیز مؤثر بوده است منعکس می سازد. بر حسب این رأی دیگر نمی توان گفت که تاریخ عمومی متوجه به احراز تفوق برای دین مخصوص یا دولت مخصوصی است، بلکه ارتقاء تاریخی را باید در جهتی بدانیم که به حصول تمدن جهانی که تعلق به عموم عالم انسانی دارد منتهی شود. به همین ترتیب سیر

۱ - Histoire générale de la philosophie, édit. Paris, 1864, p. 4

۲ - در اصل کتاب ارتباط دینامیک Dynamique آمده است و در برابر این کلمه هنوز

در زبان فارسی کلمه مناسبی که در همه جا معادل آن باشد نیافته اند. اخیراً بعضی از فضلا در ترجمه آن «توان مندی» آورده اند. مترجم.

تاریخی فلسفه نیز درجهتی نیست که به نفع یکی از فیرق باشد، بلکه تابع قانونی است که حال^۱ در خود آن است و از طریق مشاهده^۲ مستقیم می‌توان بدان راه یافت.

اگوست کنت می‌گوید که «هیچ علمی را بدون مطالعه تاریخ خاص آن نمی‌توان

دریافت و این تاریخ خاص را هرگز نمی‌توان از تاریخ عمومی عالم انسانی جدا ساخت»^۳.

هیچ قوی از این حکیم را نمی‌توان یافت که بدین صراحت جامع آراء او درباره تاریخ حیات عقلانی انسان باشد. این قول حاکی از این است که حال را از گذشته نمی‌توان جدا

دانست و مرحله کنونی عقل انسانی را جز در سیر ارتقائی که در طی آن این مرحله از مراحل

سابقه تولد یافته است نمی‌توان مطالعه کرد و تاریخ رشد حیات عقلی را از تاریخ تکامل

کل تمدن نمی‌توان برکنار داشت. بر حسب مذهب اصالت تحصیل اگوست کنت

و انسانیت سیر استمراری دارد. و این همان معنی است که بنابه گفته او «آئین کاتولیک

و آئین پرستان و کسانی که تنها به وجود خدا قائل بودند بی آنکه به ادیان معتقد باشند^۴

همگی منکر آن بودند. چه، در آئین کاتولیک عهد قدیم قبل از مسیحیت را مورد لعن و

طعن قرار می‌دادند، پرستان ها قرون وسطی را مستحق ملامت می‌شمردند و خداشناسان

منکر ادیان^۵ به هیچ گونه اعتباری برای سنن و شعایری که رابط اعصار مختلف به یکدیگر

باشد قائل نبودند.^۶ رأی اگوست کنت در سلسله آرائی است که، چنانکه سابقاً مذکور

شد، قبل از او در قرن هجدهم رونق گرفت، و اصحاب آنها مخالف با این بودند که تاریخ

فلسفه را تنها عبارت از احصاء فرقه‌هایی که هیچ گونه ارتباطی در میان آنها نیست بشمارند

اگوست کنت می‌گوید که قول به «استمرار انسانیت»^۷ ما را از آن بازمی‌دارد که قائل

به امکان حصول تغییر اساسی در آراء انسانی شویم. بلکه باید بر آن باشیم که دیگر گونی

آنها همواره مولود سائقه‌ای بوده است که هم اکنون نیز در کار دیگرگون ساختن آنهاست،

۱ - Immanent

۲ - هیئت تألیفی سیاست تحصیلی (۱۸۵۲-۱۸۵۴)، پاریس، ۱۹۲۴، ج ۳، ص ۲.

۳ - Déistes

۴ - ص ۲۷ ج ۳ از کتاب سیستم سیاست تحصیلی.

و این سوق در این جهت امتداد دارد که احکام مارا پیوسته بیش از پیش تابع نظام عینی خارجی سازد. هریک از این مراحل در محل ضروری و طبیعی خود قرار دارد. مثلاً اقوامی که به پرستش اشیاء می پرداختند^۱ و به وجود روح در همه چیز قائل بودند و همه عوارض اشیاء را ناشی از روح آنها می پنداشتند^۲ منطق شان، با اینکه جنبه ذهنی^۳ محض داشت^۴ به موقع و در مرحله خود، به اندازه بهترین روشهای علمی امروز، امر طبیعی و مطابق با قاعده بود.

اگوست کنت با قول به این سیر متصل و مستمری که رو به قهقرا نمی تواند رفت، بدانجا رسید که در نظر او اعتباری که مورخان قرن هجدهم به بعضی از مراحل سیر تاریخی فکر بشر در زمان گذشته، علی الخصوص دوره یونانیان و قرون وسطی، می نهادند دیگرگون شد. او فرضیات بی منطق بعضی از متنبیین^۵ را، که بر طبق ادعای آنان باید قائل به تقدم مرحله تحصیلی نسبت به مرحله ربانی بود^۶، رد کرد، و اشاره او در این قول به کسانی است که بر نظریه مراحل سه گانه از این راه ایراد می گیرند که علم تحصیل یونانیان بر طرز تفکر ربانی قرون وسطی تقدم زمانی داشته است. « زیرا که اتحاد علم الهی^۷ با علم مابعدالطبیعه^۸ که خصوصیت بارز قرون وسطی است، و آنرا اصحاب دائرة المعارف و بعضی از نویسندگان پرستان مثل بروکر امری مقرون به فضااحت و اتحادی در منتهای غرابت شمرده اند، خود مخصوصاً موجب برتری قرون وسطی نسبت به دوره باستانی و فراهم آمدن عصر جدید شده است. یعنی اگوست کنت همین امر را وجه ترجیح قرون وسطی بر عهد قدیم و متمدن دوره جدید می شمارد. زیرا که الهیات اگر با فلسفه مابعدالطبیعه اقتران نمی یافت ناگزیر به صورت شرك باقی می ماند، و شرك تنها صورت حقیقی مرحله ربانی است که در آن تخیل دینی انسان فارغ از هر گونه قیدی به جولان درمی آید. و حال

۱ - Fétichistes

۲ - Subjectif

۳ - ص ۲۱

۴ - Erudits

۵ - ص ۷۲

۶ - Théologie

۷ - Métaphysique

آنکه قول به توحید همواره از الهیاتی ناشی می‌شود که چون مبتنی بر علم مابعدالطبیعه است از طریق استدلال^۱ مجموعه‌ات تخیل انسان را محدود می‌سازد.

پس مراد اگوست کنت از فلسفه مجموعه آراء منضبط و مرتبط و مدون ارباب تخصص در مطالب فلسفی نیست بلکه نحوه‌ای از تفکر شایع در جامعه است که به همان وجه که در مذاهب فلسفی ظاهری شود در تأسیسات^۲ قضائی و آثار ادبی و هنری نیز تجلی می‌کند، البته یک مذهب فلسفی ممکن است این نحوه تفکر و یا خود این حالت روحی اجتماعی را با صراحت بیشتر نمایان سازد، و این از آن روست که با جمع آوردن خصوصیات متفرق موجب می‌شود که آنها بهتر و آشکارتر معلوم ما شود^۳، اما به هر صورت باید آن مذهب را فقط به عنوان علامتی که دلالت بر آن نحوه تفکر یا حالت روحی اجتماعی دارد مورد مطالعه قرار داد. از لحاظ مورخانی که روش تحصیلی را به کار می‌برند آنچه اهمیت دارد ادراکات جمعی^۴ است و آراء افراد از آن حیث که انعکاسی از عقاید جمع باشد منظور نظر آنان است. از همین جاست که روش تحقیق مختلف می‌شود. در روش جدید قسمتی از فلسفه که می‌توان گفت که جنبه فنی دارد کمتر مورد اعتناست و مهم این نیست که حقیقت مطلق در نظر فلان فیلسوف چیست، بلکه مهم این است که احکامی که در نظر فیلسوفان اعتبار یافته و اساس آراء آنان شده است حاکی از چه امری است. زیرا که هر مذهبی از مذاهب فلسفی متناسب با دوره معینی است و آنچه می‌تواند این مذهب را موجه سازد جز همین مناسب نیست.

قبل از اگوست کنت هگل نیز در پی توجیه تعدد مذاهب فلسفی برآمده و خواسته است این نکته را واضح سازد که اختلاف این مذاهب با وحدت فکر انسانی منافاتی ندارد.

۱ - Institutions

۲- رجوع شود به سیستم سیاست تحصیلی، طبع چهارم، ج ۳ ص ۳۴ درباره لزوم تثبیت عقاید در تعلیم واحد: «آناژشی جدید فقط توانسته است تخیلی از ایمانی را به وجود آورد که بی آنکه به صورت سیستم آلی متشکل شود به ویران ساختن و از میان بردن اکتفاء می‌کند».

۳ - Représentations collectives

او گفته است^۱: «تاریخ فلسفه این امر را بخوبی روشن می‌سازد که فلسفه‌های مختلفی که به ظهور می‌رسد همگی مدارج مختلف سیر تکاملی فلسفه^۲ واحدی است، و همچنین اصول مخصوص هر کدام از مذاهب فلسفه فروعی است که از اصل واحدی متفرع می‌شود. آخرین فلسفه نتیجه^۳ همه^۴ فلسفه‌هایی است که مقدم بر آن به ظهور رسیده است و باید مشتمل بر اصول همه^۵ آنها باشد. بدین ترتیب نه نسبت به فرقه^۶ خاصی باید تعصب جزئی داشت و چندان بدان اعتبار بخشید که به نطفی و طرد فیرق^۷ دیگر منتهی شود، و نه شکاک باید بود و اختلاف فیرق را دستاویزی برای انکار همه^۸ آنها نمود، این هر دو مسلک مبتنی بر قول به تعدد فلسفه‌هاست و حال آنکه تاریخ فلسفه جز به وحدت فلسفه قائل نیست» و «برای اینکه نظر نامساعد خود را نسبت به فلسفه موجه سازند به فلسفه‌های مختلف قائل می‌شوند و بر آن می‌روند که هیچ یک از آنها «فلسفه» نیست، بلکه هریک از آنها فلسفه‌ایست، چنانکه گوئی ممکن باشد که گیلاسهایی بتوان یافت که آنها را نتوان میوه نامید. «تاریخ فلسفه سیر تکاملی روح زنده^۹ یگانه‌ای است که در طی این سیر نسبت به خود شعور و وقوف می‌یابد. تاریخ فلسفه جز این نیست که آنچه را که فلسفه «با عزل نظر از اوضاع و احوال تاریخی و مبرا^{۱۰} از همه^{۱۱} شوائب خارجی در ذات فکر بیان می‌کند» در طی تاریخ و سیر زمان بازگوید.

وحدت روح انسان و استمرار سیر تکامل آن از جمله^{۱۲} یقینات است، یعنی از اولیاتی است که چون قبول آنها بر مورخ قبل از اینکه تحقیق خود را شروع کند لازم می‌آید او را موفق می‌دارد که سرشته را به دست گیرد و کار را در جهت صحیح دنبال کند. این نظریه مبتنی بر این اصل است که امری که ذاتی روح است و شناخت آن در تعهد روشهای تاریخی نیست، به نحو ماتقدم^{۱۳} وجود دارد، و آن امر یا اصل این است که تاریخ فلسفه تاریخ تجلیات روح است، و چون چنین باشد معرض وقایع اتفاقی و حوادث

۱ - دائرة المعارف علوم فلسفی (۱۸۱۷)، مقدمه، بندهای ۱۲ و ۱۴.

۲ - A priori

امکانی نیست، بلکه مورخ فلسفه می‌تواند مطمئن باشد که بین مذاهب فلسفی متوالی حتماً ارتباط جدالی عقلی^۱ می‌تواند یافت.^۲

با ظهور هگل و کنت وضع تاریخ فلسفه درست در نقطه^۳ مقابل وضعی قرار گرفت که در ابتدای عصر تجدید حیات علم و ادب^۴ داشت، یعنی بر آن شدند که گذشته و حال دیگر در مقابل هم نیستند، بلکه گذشته شرط حال است و حال گذشته را موجه می‌سازد و بدین ترتیب طرح واحد منظمی که از پیش ریخته شده از گذشته تا به حال متدرجاً رو به تحقق رفته است. از آن پس تا به امروز تطوری که در طرز تلقی تاریخ فلسفه حاصل می‌شود مبتنی بر بحث درباره^۵ صحت یا سقم این اصل موضوع^۶ است.

در واقع علم به قانون تکامل فکر که حال^۷ در خود آن است حاصل استقراء تاریخی نبوده و قول به وحدت فلسفه در نزد هگل در نتیجه^۸ مشاهدات به دست نیامده است، بلکه اصل موضوعی است که جز با قبول فلسفه‌ای که این اصل^۹ جزئی از آن به به شمار می‌رود نمی‌تواند مورد تصدیق قرار گیرد. یعنی نمی‌توان گفت که اگر ذهن فارغ از این طرز تفکر بوده و چنین فلسفه‌ای را نپذیرفته باشد تاریخ را چنین می‌انگارد. رنوویه^{۱۰} می‌گوید: «اصحاب ذوق سلیم در مقابل منظره‌ای که تاریخ فلسفه عرضه می‌دارد رأی متفاوت با آنچه اقتضای فلسفه^{۱۱} سفسطه آمیز هگل است اتخاذ می‌کنند.» و با اظهار این نظر، در ورای آراء اهل التقاط^{۱۲} از فرانسویان و در ورای هگل و دیدرو، به سنت مقبول کسانی که به اصالت فیرق^{۱۳} قائل بودند بازی گردد. و این همان رأی بود که اصحاب نظر در دو قرن هجدهم و نوزدهم آن را مردود دانستند، زیرا که با نظر خود درباره^{۱۴} وحدت

۱ - Dialectique

۲ - به همین وجه اگوست کنت سرانجام گفت که صحت قانون مراحل سه گانه مبتنی بر استقراء تاریخی نیست بلکه قبول آن اقتضای طبیعی روح انسانی است (در کتاب سیاست تحصیلی، ج ۲۰).

۳ - Renaissance

۴ - Postulat

۵ - Immanent

۶ - Renouvier

۷ - Les Eclectiques

انسانی منافی می‌شمردند ورنوویه می‌گوید که^۱ «انقسام فیلسوفان به فیرق متقابل به هیچ وجه امر عارضی اتفاقی، ناشی از پیش داوریم‌های ناپایدار که حاجب انوار حقایق باشد، نیست، بلکه امری به قاعده است و مقتضای روح انسانی است. از بیست و پنج قرن به این طرف در مغرب زمین افکار فیلسوفان انحاء مهمتی از تقابل و اختلاف با یکدیگر یافته است. البته باید گفت که در نتیجه تعارض افکار و سیر ارتقائی معارف تحصلی بعضی از مسائل حل شده و بعضی از اختلافات از میان رفته است. اما اغلب این مسائل که اشد معارضات در باره آنها وجود داشته است زایل نشده، بلکه باز پس کشیده و به صورتی دیگر رخ نموده است. روح انسانی بالفطره عرصه تعارض است، و تعارض اصلی درین قول به جبر و قول به اختیار است، و بر طبق عقیده رنوویه همه اقسام دیگر تعارض قابل تأویل به همین تعارض اصلی است، و همه مذاهب فلسفی را می‌توان با تحویل به یکی از این دو قول طبقه بندی نمود. اما هرگز نمی‌توان پیش بینی کرد که کدام قول با ادله الزام آور بر قول دیگر فائق خواهد شد و از همین جاست که وجود فیرق مختلف تبیین و توجیه می‌شود. ضعیفی که در اقوال اهل التقاط و اصحاب هگل وجود دارد این است که ظهور فیرق فلسفی را گاهی مولود تخیل صیرف اشخاص دانسته و گاهی یکی از مراحل ضروری، منتهی موقت، در سیر تکامل فکر انسانی شمرده‌اند.

به نظر رنوویه تاریخ فلسفه شرح محاوره دائم در بین دو نظر متضادی است که همواره از سر گرفته می‌شود. از دوره‌ای به دوره دیگر هیچ گونه اختلافی که از نظر فلسفی آن را بتوان مهم انگاشت رخ نمی‌دهد. تنها اموری که جنبه تاریخی دارد این است که «تغییراتی در اصطلاحات پدید می‌آید و در مناسباتی که بر حسب آنها مسأله‌ای را ممکن است مورد نظر قرار داد اختلافاتی حاصل می‌شود» و در نتیجه «آرائی که در واقع

۱ - در مقاله‌ای به عنوان «طرحی برای طبقه بندی منظم آراء فلسفی» (Esquisse)

d'une classification systématique des doctrines Philosophiques) در مجله

La critique religieuse در شماره ژوئیه سال ۱۸۸۲ ص ۱۸۴.

قدیم است به صور جدیدی تعبیری گردد. « در مقابل این قوالب متغیر صور مستمر نیز وجود دارد و به موجب همین صور مستمر است که می‌توان آراء فلسفی را « به نحو منظمی طبقه بندی کرد » ، اما این صور درزمره امور تاریخی نیست، بلکه از جمله مقتضیات ضروری تفکر بشری است. در این میان تنها بجایی که برای اختیار انسان هست انتخاب یکی از دو جهت است، نه تأسیس مذهبی که شالوده طرح آن (چنانکه ژراندو و کوزن هم عقیده داشتند) از سابق ریخته شده باشد. بدین قرار ابتکار انسان، برخلاف آنچه تاکنون می‌پنداشتند، در این نیست که به عقل خود فلسفه‌ای را ابداع کند، بلکه فقط در این حدود است که اراده او نسبت بدانچه سابقاً صورت پذیرفته است چه وضعی را اختیار نماید.

برطبق نظر رنویه باید قول به ضرورتی را که وجود آن در سیر تاریخی ادعا شده است مردود دانست. در عصر زندگی رنویه و همچنین در دوره ما نظر تألیفی جامع و شامل در تاریخ اعتبار خود را از دست داده است، و اینکه نسبت به « ساخت تاریخ » با نظر جامع، اعم از اینکه برطبق آراء هگل یا فلسفه تحصیلی اگوست کنت صورت پذیرفته باشد، کراهتی آشکار وجود دارد. از جمله علائم خارجی این حالت روحی این است که کتب مهم تاریخ فلسفه دیگر به صورت تواریخی که جامع همه ادوار و همه ممالک باشد، نیست؛ بلکه آثاری است که یا محدود به شرح فلسفه عصر مخصوصی است، مثل « فلسفه یونانیان » تألیف ادوارد زلتر^۱، یا به قوم معین و یا به مسأله مخصوصی اختصاص دارد، مثل کتاب « نظریات درباره نظام عالم از افلاطون تا کپرنیکس » تألیف دوهم^۲، یا از لحاظ فقه اللغة ترتیب یافته است، مثل مجموعه‌ای که دیلس^۳ از اقوال فیلسوفان پیش از سقراط و عقاید نگاران^۴ یونان فراهم آورده است، یا گزارشی از فلسفه فیلسوفی

۱ - Edouard Zeller

۲ - Pierre Duhem عالم فیزیک و مورخ علوم (۱۸۶۱-۱۹۱۶).

۳ - H. Diels

۴ - Doxographes

است، مثل دو کتاب اکتاو هاملین^۱ که یکی در خصوص فلسفه ارسطو^۲ و دیگری در باب آراء دکارت^۳ است. در نگارش تواریخ عمومی فلسفه نیز روش تحلیلی را بر روش تألیفی رجحان داده‌اند و به‌گردآوری نتایج تحقیقات درباره فرد فلاسفه بیشتر توجه کرده‌اند تا به کشف قانون واحدی که تبعیت از آن ذاتی تکامل تاریخی فلسفه باشد. کتاب «فلسفه تحلیلی تاریخ» تألیف رنویه و کتاب «تاریخ فلسفه اروپائی» تألیف وبر^۴ و کتاب «تاریخ مسائل فلسفی» تألیف ژانه و سنای^۵ از همین قبیل است. اما کتابی که این خصوصیت را بیش از آثار دیگر دارد کتاب «تاریخ فلسفه» تألیف اوبروگ^۶ آلمانی است که منظور مؤلف تنها این بوده است که خوانندگان از تحقیقاتی که درباره هر مسأله به عمل آمده است آگاه شوند.

علل این وضع جدید بر دو نوع است: یکی اینکه با تحقیقات ادبی و لغوی و دستوری که دامنه آنها از حدود سال ۱۸۵۰ گسترش یافت، و در نتیجه طبع و نشر انتقادی آثار یونانی و لاتینی و کشف متون و مجموعه‌های از قطعات آن آثار، در همان حال که دقت و وسعت اطلاعات ما افزایش یافت اظهار نظر جامع و شاملی که مورخان گذشته از آن دم می‌زدند دشوار یا حتی امکان ناپذیر شد. و مقتضای این نوع تحقیقات هم جز این نیست، زیرا که بر طبق این طریقه ادوار تاریخ را باید بر حسب ماهیت و کیفیت مآخذی که ما برای شناختن آنها در دست داریم از یکدیگر تمیز دهیم نه بر حسب حوادثی که تاریخ وقوع آنها را شروع یا ختم این ادوار می‌شماریم. مثلاً چون تعداد خیلی از منابع اصیل را که از فلسفه قدیم به دست ما رسیده است، با تعداد زیادی از این مآخذ که از فلسفه قرون وسطی یا قرون جدید باقی مانده است مقایسه کنیم می‌بینیم که تحقیق انتقادی در متون فلسفی و تفسیر آنها در هر کدام از این دو مورد مقتضی روش خاصی است و حتی

۱ - Octave Hamelin

۲ - Système d'Aristote

۳ - Système de Descartes

۴ - Weber

۵ - P. Janet

et G. Séailles

۶ - Ueberweg

مستلزم این است که عادات فکری ما در حین تحقیق متناسب بایکی از این دو مورد باشد، به نحوی که نتوان مدّعی احاطه بر هر دو در آن واحد بود. همین ملاحظات را در مورد ادوار کوتاه‌تر نیز باید مرعی داشت، مثلاً در مذهب رواقی و مذهب اپیکوری که اطلاع ما از آنها تقریباً فقط از طریق قطعات معدودی است که از متون آنها باقی مانده است نمی‌توان با همان روشی تحقیق کرد، که در مطالعه فلسفه ارسطو، که همه تعالیم آن محفوظ مانده است، به کاری بریم.

علاوه بر این نتایجی که از تحقیقات لغوی و ادبی در متون کتب فلسفی برای تفسیر افکار فلاسفه و تعیین معانی دقیق آثار آنان می‌گیریم غالباً اعتبار موقت دارد و ممکن است با کشفی دیگر و یا تقریبی جدید تغییر پذیرد، چنانکه انحاء تفسیری که از فلسفه‌های قدما مثلاً افلاطون و حتی از فلسفه‌های متأخرین مثل دکارت یا کانت شده است بسیار است. در این صورت چگونه می‌توان از چنین راهی بدانجا رسید که مبنای متقن برای ساخت تألیفی فلسفه باز یافت.

علاوه بر این علل، که مقتضای روش تحقیق لغوی و انتقادی در متون فلسفی است، علت دیگری نیز ممکن است موجب انصراف ما از توصیف مجموع گذشته فلسفه شود. اگر دست‌کند و هگل و حتی رنویه به باز یافتن آراء فیلسوفان اشتغال نمی‌ورزند بلکه سعی در باز شناختن فلسفه می‌کنند و اعمّ از اینکه فلسفه‌هایی را که مورد مطالعه قرار می‌دهند چنان بیابند که حاکی از وجود نظم ازلی عقلی در جهان باشد، یا این فلسفه‌ها را به عنوان مجموعه‌هایی از ادراکات اجتماعی^۱ که با تحول جامعه تبدل می‌یابد تلقی کنند، به هر دو تقدیر، فلسفه را امری غیر شخصی می‌انگارند^۲، یا لا اقل بر آنند که تعبیر خصوصی هر فیلسوفی از افکار متداول زمان خود امری عرضی و مجازی است و آنچه

۱ - Representations Collectives

۲ - اما، رنویه، اگرچه انتخاب یکی از دورای متقابل را شخصی و اختیاری می‌داند، می‌گوید که آرائی که بتوان در بین آنها قائل به انتخاب بود قبلاً معین و موجب است.

ذاتی و حقیقی است قدرتی عقلی یا اجتماعی است که وجدانهای افراد، خواه از آن افلاطون باشد خواه از آن دکارت، طبیعتاً از آن تبعیت دارد.

اما باید دانست که تاریخ فلسفه نیز، مثل تاریخ عمومی، تطور یافته است. باریک بینی و نکته سنجی که مورخ در پژوهش خود در منابع به کار می برد جز بدین وجه قابل تبیین نیست که بگوئیم که قصد او این است که به امری که در گذشته اتفاق افتاده و جنبه فردی و شخصی داشته و غیر مؤول به امر دیگری بوده است راه جوید. چه، اگر منظور او تنها این باشد که به طباع عام یا قانون کلی دست یابد تحقیقات او در جزئیات بی فایده خواهد بود. زیرا که باز یافتن نمونه های تازه ای از امر کلی که قبلاً شناخته ایم چه لزومی دارد، مگر اینکه اعتبار هر یک از این نمونه های تازه در خود آن و در آنچه وجه تمیز آن از سایر امور است باشد.

این علاقه به امور فردی، که صفت بارز انتقاد ادبی است، گذشته را به صورتی که از هر جهت تازگی دارد نمایان می سازد. آنچه در چنین روشی مطمح نظر است دیگر، نه شناختن فرقه هاست چنانکه در دوره تجدّد حیات علم و ادب معمول بود، نه راه یافتن به سیستم هاست چنانکه امثال کوزن در نظر داشتند، نه پی بردن به روحیات اجتماعی است چنانکه مقصود مورخان است، بلکه منظور شناختن اشخاص با تمام خصوصیات و دقائق و ممیزات روحی آنان است. افلاطون یا دکارت یا پاسکال نه نمایشگر محیط زندگی خویشند و نه ظهور آنان مراحل از سیر تاریخی است، بلکه هر کدام از آنان کسی است که به راستی ابداعی کرده است. آنچه در همان بادی نظر جلب توجه این منتقدان را می کند عدم استمرار و اتصال مساعی افراد حکما نسبت به یکدیگر است. به عقیده ویندلband^۱ هیچ گونه سیر ارتقائی متصلی در بین افکار فلاسفه نیست، چه، در هر یک از مذاهب بزرگ فلسفی مسائل را به صورت ضوابط^۲ جدیدی طرح می کنند و چنان در حل آنها اهتمام می ورزند که گوئی مذاهب دیگر اصلاً وجود

نداشته است.^۱

این را نیز باید گفت که با این دوروش، خواه روش انتقاد لغوی و ادبی خواه روش پژوهش در فلسفه خاص یک فیلسوف یا یک حوزه فلسفی، هر چند که هر دو از نظر مخالفت با ساخت تألیفی تاریخ اشتراك دارند فکرا انسان در جهت واحدی رهبری نمی شود. علمای لغت و اهل تحقیق ادبی در صدد آنند که بین افکار و اصطلاحات قائل به قرابت شوند، و این تمایل آنان، اگر به مدد ذوق سلیم و فکرو قیاد تعدیل نشود، تا آنجا به جانب افراط می رود که هر رأی جدیدی را ناشی از این می دانند که قطعی از آراء فیلسوفان گذشته در کناری یکدیگر نهاده شود، و بدین ترتیب ابتکار را با التقاط مشتبیه می سازند. اما آنان که به شرح فلسفه یکی از فیلسوفان یا وصف حوزه خاص فلسفی می پردازند برخلاف اهل تحقیق لغوی سعی دارند که در هر فلسفه ای خصوصیات بارز آن را یادداشت کنند و، به جای وحدت اساس افکار، تنوع و اختلاف آنها را نشان دهند.

در قرون جدید بر تنوع عقاید به صورتی که در قرون وسطی و عهد قدیم وجود داشت اختلافات ملی و قومی نیز زیادت شد، و فلسفه هر کدام از اقوام صیغه خاصی که ممیز آن از افکار اقوام دیگر است به خود گرفت، و مثلاً فلسفه های آلمانی و انگلیسی و فرانسوی به ظهور رسید. در این میان فرهنگ پیچیده روزگار نو را نیز نمی توان نادیده گرفت که، چنانکه اگوست کنت احتمال می داد و از آن اندیشناك بود، به یک سلسله از معارف اختصاصی و فنی منحل می شود که هر کدام از آنها مدت عمر یکی از افراد آدمی و همه مقدرات او را به خود مشغول می سازد. فیلسوف امروز چون هم خود را به یکی از وجوه این فرهنگ مصروف می دارد یا اهل منطق یا اهل بحث معرفت یا اهل فلسفه ریاضیات یا اهل فلسفه دین می شود، بی آنکه اتحاد یا حتی ارتباط صریح و دقیق در بین این نظرگاهها باشد، و بدین ترتیب اهل فلسفه در انتخاب میان دو امر مخیر می شوند: یکی از آن دو معلومات جامع و عمومی، ولیکن سطحی است، دیگری معلومات عمیق و دقیق، اما محدود است.

آیا چنین اختلافاتی در آراء و عقاید قابل رفع است ، یا به حکم عقل می توان آنها را به اصل واحدی ارجاع کرد؟ . اگر این عقاید ناشی از طبایع اشخاص یا خصایص اقوام یا مدارج معارف باشد مورخ چگونه می تواند آنها را که در مبادی خود این همه با یکدیگر اختلاف دارند در سلک واحدی منسلک سازد؟

از این روست که بهترین مورخان زمان را می بینیم که درباره روشی که باید در پیش گیرند دچار تردید می شوند. مثلاً ویکتور دلبوس^۱ بی آنکه تسلسل عقلی وجوه متوالی فکر فلسفی را منکر باشد، در مقابل این اشتیاق به وحدت، بیم از آن دارد که مبدا آرائی که اظهار می کند و اهمای که در ربط عقاید به یکدیگر نشان می دهد باعث شود که از دقت و صحت انحراف جوید و آنچه را که در تاریخ اصل و اساس است مهمل گذارد. این شخص با فکر وقاد خود یک سلسله تحقیقات ممتنع در خصوص چند تن از افراد فلاسفه فراهم آورده و عنوانی که برای مجموعه آنها اختیار کرده است^۲ خود حاکی از این است که اهتمام در تدوین تاریخ عمومی فلسفه تاجه اندازه بر او دشواری آمده و رفع این دشواری شاید امکان ناپذیری نموده است.

همین تردید را ویندلباند نیز دارد^۳. ممتی تردید اوضمنی و تلویحی است. در مقدمه کتاب خود می گوید که تکامل فلسفه ناشی از سه عامل است، و شاید بتوان گفت که فلسفه سه تاریخ جداگانه دارد که به یکدیگر انضمام یافته است :

۱ - تاریخ عملی فلسفه که شرح سیر تطور درونی فلسفه است و مبتنی بر قبول این

۱ - Victor Delbos در مقاله ای به عنوان « روش در تاریخ فلسفه » (La méthode

en histoire de la Philosophie) منطبع در ص ۲۷۹-۲۸۹ مجله مابعدالطبیعه و اخلاق

(Revue de Métaphysique et de morale) سال ۱۹۱۷.

۲ - « چهره های فلاسفه و آراء آنان » (Figures et doctrines des philosophes)

پاریس، ۱۹۱۹ و « فلسفه فرانسوی » (La philosophie française) همان جا و همان سال.

۳ - ص ۹ از کتاب « تاریخ فلسفه »، چاپ فریبورگ، ۱۸۹۲.

اصل است که طرقی که برای حل مسائل در زمان سابق در پیش گرفته اند بر تصوّراتی که در دوره لاحق راجع به واقعیّات حاصل شده است منطبق نیست.

- ۲ - تاریخ فلسفه از لحاظ مناسبات آن با تاریخ فرهنگ که مبتنی بر قبول این اصل است که مسائل فلسفی از افکاری که حاکم بر تمدّن یک عصر است مأخوذ می شود.
- ۳ - تاریخ اشخاص.

به نظر این مؤلف از جنبه اول سیر تاریخی گسترش فلسفه را می توان تابع قانونی دانست. اما این مطلب را که جنبه اول نسبت به دو جنبه دیگر، که از حیث آنها جریان حیات فکری تابع امور اتفاقی متعدّد می شود، تا چه اندازه اهمیت دارد در پس پرده ابهام می گذارد.

آیا نظر قطعی درباره تاریخ فلسفه همین است، و تطوّر آراء در طرز تلقی تاریخ فلسفه در همین مرحله باید متوقف بماند؟ آیا هر گونه امیدی را به اینکه تاریخ فلسفه خود نیز جنبه فلسفی داشته باشد باید ازدست داد، و آن را فصلی از فقه اللغه یا انتقاد ادبی شمرد؟ آیا باید آن را محکوم به نوسان دائم در بین دوروش بدانیم که بر حسب یکی از آنها آراء فلاسفه را باید فرداً فرد در نظر گرفت و بدون توجه به وجه اشتراك آنها، فی المثل، خاتم سازی کرد، و به اقتضای روش دیگر فقط به ثبت خصوصیات آن که در هر یک از فلسفه ها بارز و متمایز است و بیشتر جلب نظر می کند اکتفا نمود، و چون روش بهتری در پیش نهاده نشده است تنها به تلفیق و تعدیل این دوروش اهتمام ورزید؟

البته، برخلاف آنچه ظاهر امر نشان می دهد، قسمتی از آراء کُنت و هگل همچنان معتبر است. تعالیم ایشان مشعر بر این است که مذاهب فلسفی گذشته را نه فرقه هائی مجزّا از یکدیگر باید انگاشت و نه آثاری از تفنّن اشخاص؛ بلکه باید آنها را جلوه های مختلف و مرتبط فکر آدمی دانست و سیر گذشته عقل انسان را به جد گرفت. این دو بهتر از کسان دیگر همبستگی فکری نسلهای متوالی نوع بشر را دریافته اند. اما نباید مدعی آن بود که بحرانی را که در تاریخ فلسفه پیش آمده است با رجوع به یکی از این ضوابط

کلی سیر تکامل عقلی، که اصحاب مذهب اصالت تحصیل یا اتباع هگل معتبری گرفتند، بتوان رفع کرد. کوششهایی که اخیراً در این باره شده برخی ناموفق بوده و بعض دیگر هنوز نابهنگام و زمان نارسیده است^۱. این مسأله را نیز مثل دو مسأله‌ای که قبلاً ذکر آنها رفت تنها به تقریب و یا به طور موقت می‌توان حل کرد، و بعلاوه همواره این احتمال را می‌توان داد که امور تاریخی نامتقن باشد.

اولاً باید در نظر گرفت که تبعات درباره لغات و الفاظ و سبک نگارش هر چند، چنانکه گفتیم، بنائی را که کنت و هگل بر افراشته‌اند فرو می‌ریزد ما را به یافتن راه حل مثبتی هدایت می‌کند. بدین نحو که هر قدر نسبت به گذشته شناسائی دقیق و مشروح حاصل کنیم بهتر بدین نکته پی می‌بریم که آراء جدید وجه ارتباط و استمرار با آراء قدیم دارد، و آنجا که قبلاً چنین می‌نمود که گوئی آراء جدید بکر بوده و در مقابل آراء قدیم قرار گرفته باشد، بابه کاربردن این روش، اتصال و ارتباط این دو گونه آراء به یکدیگر پدید می‌آید و نحوه انتقال از یکی از آنها به دیگری روشن می‌شود. البته با قواعد و ضوابطی که امثال اگوست کنت و هگل مقرر داشته‌اند، و بر حسب آنها سیر تاریخ را باید انتقال از ضدّی به ضدّ دیگر دانست، به سختی می‌توان فراز و نشیبهای ملایم مسیر وقایع تاریخی را تبیین کرد. استمرار و ارتباط افکار که انتقاد تاریخی وجود آن را روشن ساخته است دیگر با قانون کلی واحدی قابل تبیین نیست، بلکه تبیین آن مستلزم تحقیقات بسیار در باره جزئیات است. مثلاً پی بردن به ارتباط آراء دانشمندان از افلاطون تا کپرنیکس

۱- از جمله این کوششها، که به نظر ما مهم و مفید و لکن نابهنگام است، کتابی است در فلسفه تطبیقی تألیف ما سن اورسل (Masson-Oursel) که به سال ۱۹۲۳ در پاریس انتشار یافته است. مؤلف سعی می‌کند تا از راه مقایسه روش کلی تفکر فلسفی در اروپا و شرق اقصی قانونی را که بر سیر تکاملی فلسفه حاکم است مکتشف سازد. هم‌چنین رجوع شود به تفسیر تاریخ از دو گلتیه (J. De Gaultier) در شماره اول ژانویه ۱۹۲۳ مجله مرکور دو فرانس (Mercure de France)

در خصوص هیئت عالم و منظومه شمسی و تسلسل این آراء نسبت به یکدیگر هرگز به خاطر مورخان که قائل به تضاد افکار قرون وسطائیان و یونانیان بودند و این دو طرز تفکر را در مقابل یکدیگر جای می دادند خطور نمی کرد ، و فقط تبعاتی که شخص متبحری مثل پیردوم به عمل آورد مداومت و استمرار دو یا سه مطلب را در طی این قرون معلوم ساخت . اخیراً نسبت به تاریخ فلسفه قرون وسطی ، به حق و به جا ، تجدید اعتنا شده است . موجبات این امر بامناسبات و مقتضیات تاریخی بی ارتباط نیست ، بلکه اکتشافات جدیدی که اتصال فلسفه قرون وسطی را با قرون جدید معلوم ساخته در این تجدید اعتنا مؤثر بوده است . ترك روشهای لمّی و اوّلی^۱ مبتنی بر صیرف قیاس عقلی ، بی آنکه به فکر وحدت عقل و وحدت فلسفه خدشه ای وارد سازد ، آن را پرمایه تر کرده و به واقعیت نزدیکتر ساخته ، هر چند که تعبیر آن را با ضوابط کلی دشوارتر نموده است . زیرا که این وحدت را بدین معنی نمی گیرند که طرح واحدی در طی زمان اندك اندك تحقیق می یابد ، بلکه چنین تلقی می کنند که مساعی متعدّدی که مقرون به ابتکار و ناشی از ابداع است با یکدیگر به صورت سلسله ای ارتباط می پذیرد .

ثانیاً اگر اعتقاد به ترقی جبری و حتمی را ، که تا حدود سال ۱۸۵۰ در نحوه تلقی تاریخ فلسفه متداول بوده است ، ترك نمائیم رشد و نمو فلسفه را به نحو بهتر و بادقت بیشتری می توان ارزش یابی کرد . قول به یکسیر مداوم و متصل با وقایع تاریخی منافات دارد . فرانسیس بیکن آنگاه که به وجود اعصار ارتقاء و تجدّد در تاریخ بشر قائل شد صمناً تصدیق کرد که اعصار انحطاط و تنزل نیز به دنبال آنها وجود دارد . و باید گفت که به همین سبب رأی او از آراء کسانی که در قرن هجدهم از او پیروی کردند نزدیکتر به صواب بود . حقیقت این است که منحنی حیات عقلی ، اگر این تعبیر درست باشد ، بسیار درهم پیچیده است ، و تنها در پرتو مطالعه در جزئیات می توان پیچ و خم های آن را تا حدودی روشن ساخت . اتخاذ طریقه نقد لغوی و ادبی ، نه تنها مضرّ و مخرب نیست ،

بالکه برعکس از این راه می‌توان تصویری از شکل این منحنی به دست آورد. منتهی آنجا که با اتخاذ روش لمّی و اوّلی، مبتنی بر صرف قیاس عقلی، رشد و نمو فکر را فقط به یک صورت می‌بینیم با اتخاذ این طریقه آن را به صور متنوع می‌یابیم، چنانکه جبریان فکرگاهی در مسیرهای مخالف یکدیگر می‌افتد و در فرقه‌های متعدّد و متضادّی منحلّ می‌شود، مانند آنچه در یونان در دوره متعاقب مرگ سقراط رخ داد. گاهی برعکس به سوی وحدت و توافق تامّ پیش می‌رود، چنانکه در نیمه دوم قرن هجدهم به تفوق مذهب اصالت تجربه که در انگلستان نشأت گرفته بود منتهی شد. فکر فلسفی زمانی متحرک و الهام بخش است و به صورت طریقه‌ای برای حیات معنوی و اسلوبی برای تفکر در می‌آید، چنانکه فلسفه‌های سقراط و افلاطون چنین بود، زمانی صورت رأی قاطع و مذهب ثابتی را به خود می‌گیرد که برای حلّ هر مسأله‌ای جوابی حاضر دارد که به زعم خود می‌تواند آن را با منطقی قوی برکسی نشاند، چنانکه فلسفه اهل مدرسه در قرون وسطی^۱ به همین صورت درآمد. در بعضی از احیان فکر عقلی گوئی چنان خسته و مانده است که از اثبات اعتبار خاصّ خود تن در می‌زند و در برابر مذاهبی که مدّعی وصول به حقیقت از طریق شهود و احساس و الهامند سپری اندازد. مثلاً بعد از دوره‌ای که مذهب اصالت عقل^۲ در قرن هجدهم اعتبار داشت و اصحاب آن اعتماد کامل به احکام عقل داشتند دوره‌ای پیش آمد که توجه به انفعالات و احساسات و تمایلات^۳ و سعی در برآوردن و کامیاب ساختن آنها به حدّ افراط گرائید. تناوب این دو دوره را که بسیار آموزنده است شاید بتوان یکی از قوانین کلی تاریخ فکر به شمار آورد^۴. از این امثله روشن می‌شود که اگر

۱ - Scolastiques

۲ - Intellectualisme

۳ - Romantisme

۴ - رجوع شود به «تطور نفسانی ادبیات در انگلستان» نگارش کاژامیان

(Cazamian, L'évolution psychologique de la littérature en Angleterre)

پاریس، ۱۹۲۰، ص ۴، به بعد. نیز رجوع شود به مطالبی درباره تغییر منظم سبک بیان

(بقیه حاشیه در صفحه بعد)

روش انتقادی به کار بریم چگونه می‌توانیم، بی‌آنکه اصلی را به نحو ما تقدّم وضع کنیم و آن را قانون عامّ سیرتاریخ بدانیم، موفق به تقسیم و تنظیم و طبقه‌بندی هیئت‌های تألیفی مذاهب فلسفی شویم.

البته تاریخ تا حدود معینی ما را قادر می‌سازد که دربارهٔ آنها داوری کنیم. چه، درجهٔ اعتبار یک سیستم فلسفی را بدون توجه به قوهٔ خلاقهٔ فکری که آن را پدید می‌آورد نمی‌توان تعیین کرد. یک رأی فلسفی را هرگز نمی‌توان مثل یک شیء تلقی کرد بلکه آن را مثل یک فکر باید منظور داشت: فکری که روی به آینده و آیندگان دارد، فکری که باید مورد تأمل قرار گیرد، فکری که باروری آن جز به حسب ظاهر به آخر نرسیده است، فکری که همواره می‌توان دنبالهٔ آن را گرفت و در جهت آن سیر کرد. مفاهیمی که یک رأی فلسفی از تألیف آنها حاصل می‌شود و به صورت یک مجموعهٔ منضبط و مرتبط درمی‌آید هیچ‌گاه به مثابهٔ موادّ بی‌جانی که در ترکیب یک ساختمان به کار می‌رود نیست تا بتوان از آنها، پس از ویران کردن آن، بنای دیگری برافراشت، بلکه به منزلهٔ نطفه‌های زنده‌ایست که آهنگ رشد و نمو دارند؛ این مفاهیم چنانند که امکان آن هست که مقبول افهام شوند و «نعمتی درخور انتقال به دیگران» گردند. اما آنچه از تتبع تاریخی برمی‌آید این است که ما را قادر به شناخت این قوهٔ خلاقه سازد، تا بدانیم که چگونه رشد و نموی کند، یا به ضعف می‌گراید، یا گاهی تجدید می‌شود، آنچه مورّخ فکر هرگز نباید از یاد برد این است که تاریخ پایان نیافته و امثال افلاطون

۱ - ابتدای کتاب اسپینوزا بنام «بهبود فهم» De emendatione intellectus

(بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل)

فلسفی، در کتابی که من به نام «فلسفه و گذشتهٔ آن» (La philosophie et son passé) نوشته‌ام، ۱۹۴۰ ص ۸۰ - و دربارهٔ همین سبک بیان رجوع شود به کتاب مهم یوئیل Joel به نام «تحول جهان بینی» (Wandlungen der Weltanschauung) توینگن، ۱۹۲۸،

وارسطو و دکارت و اسپینوزا عمرشان به سر نرسیده است. یکی از بزرگترین فوائد تاریخ این است که معلوم می‌دارد که عقیده‌ای چگونه تبدل می‌یابد، و این چگونگی ناگزیر بر حسب اختلاف موارد اختلاف می‌پذیرد. بعضی از آراء به سبب اینکه بسیار دوام می‌یابد به صورت رأی مجازی که اتباع آن لازم است در می‌آید، چنانکه مثلاً مذهب رواقی چون سیصد سال دوام یافت در نزد اپیکتوس^۱ به صورت قانونی درآمد که مسلم می‌نمود و بی‌نیاز از اثبات بود. و نیز گاهی در ضمن اینکه می‌کوشند تا فلسفه‌ای را به صورت رأی قاطع و مذهب متبع در آورند، مانند بعضی از سبکهای هنری در دوره انحطاط، آن را دست خوش عقیده می‌سازند و منحل در تکلف و تصنع می‌کنند^۲. مثلاً فلسفه ایونیا در زمان افلاطون، در نزد اتباع متأخر هر اکلیتس، به صورتی درآمد که اینان را بر آن می‌داشت که مدام در ترزلزل و تمجمج باشند و از ترس اینکه مبدا اشیاء را به قید اسامی مقید کنند و از این راه جریان تغیر مستمر آنها را متوقف سازند از سخن گفتن احتراز جویند. یا مثلاً نوافلاطونیان اخیر، از جمله پُرکلوُس^۳ و داماسکیوس^۴، در وصف امور معقول و ذکر مدارج آنها تا آنجا موشکافی و نکته سنجی کردند که اقوال آنان به ریزه کاریها و نازک بینی های فنی ارباب صنایع ظریفه شباهت یافت و وضوح و صفا و صراحت خود را از دست داد، و فلسفه های فیخته و شلینگ نیز در آخرین مراحل خود

۱ - Epictète

۲ - نوعی Manierisme، و آن سبکی ادبی است که در ضمن آن طرز طبیعی ادای مطالب از میان برود و تصنع و تکلف جای آن را بگیرد و نکته پردازی و مضمون سازی به میان آید و در دقت و ظرافت تا آنجا افراط گردد که طرز بیان گاهی مضحک شود. این سبک در ایتالیا در قرن شانزدهم، بعد از رنسانس، متداول بود و با سبک هندی شعر فارسی که در دوره صفویه معمول شد بی شباهت نیست. مترجم.

۳ - Proclus یا ابرقلس به اصطلاح مسلمین. مترجم.

۴ - Damascius

به همین صورت درآمد. بدین ترتیب می‌بینیم که مطالب کلی فلسفی چگونه به صورت مفاهیم تاریخی و متحرک و تبدل پذیر درمی‌آید و جای‌گزین مقولات صلب و جامدی که سابقاً در نزد مورخان از اصحاب التقاط یا اتباع هگل اعتبار داشت می‌شود.

با توجه به این بیان مجمل دیگر نباید انتظار داشت که در خاتمه این مقدمه ضابطه‌ای را به عنوان قانون سیر تکامل فلسفی اظهار کنیم. زیرا که غرض ما ساخت تاریخ نیست بلکه شرح و بیان آن است. ما بر آنیم که از این پس دیگر نمی‌توان درباره سیر وقایع تاریخی اصلی را مقرر داشت و آن سیر را تابع این اصل دانست، و مثلاً مدعی شد که فکر فلسفی فکر واحدی است که به تدریج در جریان تاریخ به ظهور می‌رسد و با طی سیر ارتقائی تحقق می‌پذیرد، چنانکه ارسطو پدر تاریخ فلسفه بر آن بود که تاریخ بالقوه حاوی فکری است و درجهتی سیری کند که این فکر بالقوه را فعلیت بخشد. تاریخ فلسفه به ما می‌آموزد که فکر فلسفی را نمی‌توان امر ثابتی دانست که چون یک بار معلوم شود، مانند اختراعی در عالم فنون و صنایع، همواره پایدار و برجای ماند. بلکه مدام باید در معرض بحث و فحص قرار گیرد، زیرا که پیوسته در معرض این خطر است که به صورت ضوابط و قوالب جامد درآید، و یک باره از میان برود. مصداق حیات معنوی این نیست که انسان به اموری که آنها را بتوان از جمله حقایق نامید دست یابد، بلکه چنین حیاتی فقط در طی عمل تحقق می‌پذیرد.

در این کتاب می‌کوشیم که تا آنجا که مقدور باشد طرح روشن و زنده‌ای از سیر فکر فلسفی به دست دهیم، و آرزو داریم که این کتاب به منزله راه‌نمائی برای سیر در گذشته با عظمت فلسفه باشد. خاصه با توجه به اینکه تحقیقات تفصیلی تاریخی وضع تفکر فلسفی را در چنین زمان درازی روز به روز غامض‌تر جلوه می‌دهد، و از وجود مدارجی در این تفکر که تفاوت آنها با یکدیگر بسیار دقیق و لطیف است پرده برمی‌دارد. همچنین لازم دیدیم که وسایلی به خوانندگان عرضه کنیم که با رجوع بدانها از امانت مؤلف در نقل مطالب این کتاب و مطابقت آنها با آراء حکماء اطمینان یابند.

به همین سبب در هر فصلی به اهم مراجع از متون فلسفی ارجاع کرده ایم ، و در ختام همان فصل خلاصه ای از مراجع مطالب را مذکور داشته ایم تا خوانندگان به اسامی کتب و عناوین مقالاتی که درباره مطالب آن فصل نگاشته اند واقف باشند^۱.

منابع و مراجع عمومی در تاریخ فلسفه:

۱- کلیات

FR. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 4 vol. : vol. I, *Das Altertum*, par Pracchter, 12^e édit., 1926 ; vol. II, *Die patristische und scholastische Zeit*, par Baumgartner, 11^e édit., 1928 ; vol. III, *Die Neuzeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, par Frischeisen-Kochler et Moog, 12^e édit., 1924 ; vol. IV, *Die deutsche Philosophie im 19. Jahrhundert und die Gegenwart*, 12^e édit., 1924 ; vol. V, *Die Philosophie des Auslandes im 19. Jahrhundert und die Gegenwart*, 12^e édit., 1928 (2).

(1) Sur les questions de méthode en histoire de la philosophie, je renvoie à mon ouvrage, *La Philosophie et son passé*, 1949, p. 1-73. Cf. aussi dans *Activité philosophique en France et aux États-Unis*, 1950, t. I : G. BOAS, *L'Histoire de la philosophie* (p. 30-49), et t. II, mon article : *L'Esprit de l'histoire de la philosophie en France* (p. 64-75) ; en outre la préface de J. ORTEGA Y GASSET en espagnol à la traduction espagnole de cette *Histoire*, Buenos-Aires, 1944. [Cf. R. MONDOLFO, *Problemas y métodos de la investigación en historia de la filosofía*, Tucuman, 1949 ; H. GOUHIER, *L'histoire et sa philosophie*, Paris, 1952 ; *La filosofia della storia della Filosofia*, par E. CASTELLI, E. GOUHIER, M. GUEROUlt, etc., Archivio di Filosofia, Rome-Milan, 1954 ; V. de MAGALHAES-VILHENA, *Filosofia e História*, 1956 ; *Panorama do pensamento filosófico*, I, Lisboa, 1959 ; P.-M. SCHUHL, *Transmission, établissement*, édition des textes philosophiques (*Encyclopédie française*, t. XIX, 1957, 20, 12) ; et *Etudes platoniciennes*, Paris, 1960, p. 48-61.

(2) Nous signalons également *L'Histoire de la philosophie*, de A. RIVAUD, et *L'Histoire de la pensée*, de J. CHEVALIER, toutes deux en cours de publication,

Alfred WEBER, *Histoire de la philosophie occidentale*, réédition, Paris, 1925, tome II refondu par D. HUISMAN, 1957.

Ch. RENOUVIER, *Philosophie analytique de l'histoire*, 4 vol., 1896-1897.

V. DELBOS, *Figures et doctrines de philosophes*, 1918.

L. BRUNSCHVIG, *Les étapes de la philosophie mathématique*, 1912 ; *L'Expérience humaine et la causalité physique*, 1922 ; *Le Progrès de la Conscience dans la Philosophie occidentale*, 1927.

REVUES. — *Revue philosophique* (depuis 1876), de métaphysique et de morale (depuis 1893), des sciences philosophiques et théologiques (depuis 1911), de philosophie (depuis 1900) ; *Archiv für die Geschichte der Philosophie* (depuis 1886) ; *Archives de philosophie* (depuis 1923) ; *Mind* (depuis 1876) ; *Revue d'Histoire de la philosophie* (1927-1929).

Adolphe FRANK, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 1885.

F. ENRIQUEZ e G. DE SANTILLANA, *Storia del Pensiero scientifico*, vol. I, *Il mondo antico*, Milan, 1932 (trad. partielle chez Hermann, 3 vol. des *Actualités Scientifiques*, 1936).

P. DUHEM, *Le système du Monde de Platon à Copernic*, 10 vol., Paris, 1915-1959.

R. TATON, *Histoire générale des Sciences*, 3 vol., Paris, 1957 et suiv.

M. DAUMAS, *Histoire de la Science* (*Encyclopédie de la Pléiade*), Paris, 1957 ; *Histoire générale des techniques*, t. I, Paris, 1962.

W. et M. KNEALE, *The development of logic*, Oxford, 1962.

٢ - دورة قديم

- RITTER et PRELLER, *Historia philosophiae graecae* (Recueil de textes), 9^e édit., par Wellmann, 1913.
- E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen* (Partie I, *Die vorsokratische Philosophie*, 6^e édit., par Lortzing et Nestle, 1919-1920, traduit par Boutroux sur la 4^e édit., 2 vol., 1877-1882 ; Partie II, section 1, *Sokrates-Plato*, 5^e édit., 1922, 1^{re} partie trad. par Belot, 1884 ; section 2, *Aristoteles*, 4^e édit., 1921 ; Partie III, section 1 (4^e édit., 1909) et 2 (5^e édit., 1923). *Die nacharistotelische Philosophie*. Une traduction italienne, mise à jour sous la direction de R. MONDOLFO, est en cours de publication.
- Th. GOMPERZ, *Les Penseurs de la Grèce* (traduit de l'allemand par Reymond), 3 vol., 1908-1909 (jusqu'aux premiers péripatéticiens).
- J. BURNET, *Greek Philosophy*, Part. I : Thales to Platon, 1914.
- L. ROBIN, *La Pensée grecque et les Origines de l'Esprit scientifique*, 1923, 4^e édit., 1948, 5^e édition sous presse (1962) ; *La philosophie grecque des origines à Epicure*, Paris, 1942.
- A. et M. CROISSET, *Histoire de la littérature grecque*, Paris, 1910, 1940.
- H.-J. MARROU, *Histoire de l'Education dans l'Antiquité*, Paris, 1948.
- R. MONDOLFO, *Il pensiero antico, Storia della filosofia greco-romana esposta con testi scelti dalle fonti*, Florence, 1950.
- Arnold REYMOND, *Histoire des Sciences exactes et naturelles dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, 1955.
- C. J. DE VOGEL, *Greek Philosophy, a collection of texts, selected and supplied with some notes and explanations*, Leiden, I, 1950, II, 1953, III, 1959.
- E. BRÉHIER, *Etudes de Philosophie antique*, Paris, 1955.
- P. ROSSI, *Antologia della critica filosofica*, I, *L'età antica*, Bari, 1961.
- W. K. C. GUTHRIE, *A history of Greek philosophy*, I, Cambridge, 1962.

٣ - قرون وسطى

- Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (Texte und Untersuchungen), par Baumecker et Hertling (depuis 1891).
- HAURÉAU, *Histoire de la philosophie scolastique*, 3 vol., 1872-1880.
- M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, 4^e édit., 1912, 5^e édit., tome I, 1924.
- Et. GILSON, *La Philosophie au moyen âge*, 2 vol., 1922.
- E. BRÉHIER, *La Philosophie du moyen âge*, 1937.
- P. VIGNAUX, *La Pensée au moyen âge*, 1938.
- A. FOREST, F. VAN STEENBERGHE, M. DE GANDILLAC, *Le mouvement doctrinal du XI^e au XIV^e s.*, Paris, 1951, t. XIII de l'*Histoire de l'Eglise*, de A. FLICHE, V. MARTIN, E. JARRY.
- A.-C. CROMBIE, *Histoire des Sciences de saint Augustin à Galilée (400-1650)*, Paris, 1959.

٤ - قرون جديد

- H. HÆFFDING, *Histoire de la philosophie moderne* (traduit par Bordier), 2 vol., 1906 ; *Les Philosophes contemporains* (traduit par Tremesaygues), 1908.
- KUNO FISCHER, *Geschichte der neueren Philosophie*, 10 vol., 3^e à 5^e édit., 1904-1921.
- V. DELBOS, *La Philosophie française*, 1919.
- SORLEY, *A History of english Philosophy*, 1920.
- E. ZELLER, *Geschichte der deutschen Philosophie*, 2^e édit., 1873.
- E. LEROUX et A. LEROY, *La philosophie anglaise classique*, Paris, 1951.
- E. BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie allemande*, 1921 ; 3^e édit. complétée par P. RICEUR, 1954.

فصل اوّل

حکمای پیش از سقراط

در دوره^۱ نخستین ، که دوره یونانی است^۱ و با مرگ اسکندر پایان پذیرفت ، (۳۲۳ ق.م.) فلسفه در کشور یونان نشوونما یافت و ، به تبع حوادث سیاسی واجتماعی ، هر کدام از نقاط آن کشور مدتی مرکز این نشوونما گردید . در قرن ششم در سرزمین ایونیا^۲ ، که بلاد ساحلی آن از مراکز تجارت و ثروت به شمار می رفت ، افکار فلسفی پدید آمد . از سال ۵۴۶ که ایونیا مسخر ایرانیان شد و شهر میلطس^۳ به سال ۴۹۴ ویران گردید حوزه علمی به ایتالیای جنوبی و صقلیه^۴ انتقال یافت . سرانجام پس از جنگهای ایران و یونان در عهد پریکلس^۵ (متوفی به سال ۴۲۹) شهر آتن هم مرکز سیاسی دولت بحری یونان و هم مرکز فرهنگی این کشور شد و این مرکزیت سیاسی و فرهنگی همچنان تا جنگهای پلوپونزس^۶ دوام یافت . اهالی ایونیا در بسط فلسفه تأثیر بسیار داشتند ، نخستین فیلسوفان ایتالیای جنوبی^۷ از مهاجران ایونیا بودند و در آتن نیز ایونیانیان نخستین مروجان فلسفه به شمار می رفتند . مع ذلک فکر فلسفی در هر یک از این نقاط به اوصاف مختلف ظاهر شد .

۱- Période hellénique

۲- Ionie

۳- Milet

۴- Sicile

۵- Périclès

۶- Peloponnèse

۷- Grande Grèce

۱- طبیعیات فیلسوفان ملطی^۱

نهضت فکری که در قرن ششم قبل از میلاد در میلطس پدید آمد مفهوم صحیح و حدود وسعت آن را به دقت نمی توان معین ساخت . سه تن فیلسوف پیانی در این مدینه که قوی ترین و معمورترین مدُن آن روزگار در قسمت یونانی آسیای صغیر بود ظهور کردند: نخستین^۲ طالس ملطی^۳ (۶۴۰-۵۶۲ ق.م.) بود که خود چیزی ننوشته است و روایاتی که معرف اوست اقدم بر زمان ارسطو نیست ؛ دوتن دیگر آناکسیمندرس^۴ (متولد در حدود سال ۶۱۰ که در سال ۵۴۶ حیات داشته است) و آناکسیمنس^۵ (اواخر قرن ششم) بودند که هریک از آنان نوشته ای به نثر داشته که بعدها و دربارۀ طبیعت^۶ نام گرفته است ، مع ذلک این هردوتن را نیز جز از طریق آثار ارسطو و مصنفانی که از نخله^۷ اویند نمی شناسیم .

ارسطو قائل بوده است که اینان در تعالیم خود در تفحص جواب این سؤال بوده اند که : مادّهای که اشیاء از آن ساخته شده است چیست ؟ این سؤال را ارسطو خود طرح کرده و طرح آن به زبانی که مخصوص حوزه^۸ اوست صورت گرفته است ، و هیچ گونه دلیلی در دست نیست که ملطیان خود نیز به این سؤال که آنان را مدّعی حل آن دانسته اند پرداخته باشند . پس هرگاه بگویند که به نظر طالس آب ، به عقیده^۹ آناکسیمندرس بی نهایت و برطبق رأی آناکسیمنس هوا مبدأ همه^{۱۰} اشیاء است مقصود از این اقوال را نباید کوشش در حل^{۱۱} سؤال^{۱۲} مادّه پنداشت .^۷

۱- Milésien

۲- ارسطو ، مابعدالطبیعه ، آلفا ، ۳ ، ۹۸۳ ب ، ۲۰

۳- Thalès de Milet

۴- Anaximandre

۵- Anaximène

۶- De la nature

۷- ارسطو ، مابعدالطبیعه ، آلفا ، ۳ ، ۹۸۳ ب ، ۶ ، ۱۱ و ۹۸۴ الف ۲- ۷ .

برای ادراک معانی این اقوال باید مسائلی را که واقعاً مورد بحث اینان بوده است تا حدود امکان باز یافت. گوئی بتوان این مسائل را از دونوع دانست: نخست مسائلی که مربوط به فنون علمی بوده است، چنانکه آناکسیمندرُس شاخص شمسی^۱ را اختراع کرده و خطوط انقلاب^۲ و اعتدال^۳ را بر آن ترسیم نموده است، و نیز اولین نقشه جغرافیائی را رسم و بیضی بودن مدار منطقه البروج را کشف کرده است. اما آنچه در نظر آنان بیشتر از اینها اهمیت داشته است مسائل مربوط به طبیعت و علل کائنات جوّ یا عوارض نجومی و زلزله و باد و باران و صاعقه و خسوف و همچنین مسائل کلی جغرافیائی راجع به شکل زمین و مبادی حیات بر روی زمین بوده است.

در باب فنون علمی باید گفت که ملطیان تنها آنچه را که در این باب از تمدن های بین النهرین و مصر بدانان انتقال یافته بوده است در کشور یونان انتشار داده اند. بابلیان از راصدین آسمان بوده اند، به علاوه برای تنظیم اسناد دولتی خود نقشه های شهرها و ترعه ها را رسم می کرده و حتی در رسم نقشه جهان نما نیز اهتمام داشته اند^۴. اما صنایع مکانیکی از قرن هفتم تا قرن پنجم در ممالک یونانی انبساط یافته و تنوع داشته است^۵، و مسلم است که فیلسوفان ایونی را نمی توان عامل این بسط و توسعه دانست، بلکه اینان بیشتر شاهد و ناظر آن بوده اند و مشاهده نتایجی که از این صنایع به دست می آمده ذوق و شوق اینان را برمی انگیزخته است؛ چه، فعالیت فنی انسان را دال بر تفوق و رجاحت او می دیدند. بهترین تعبیر این معنی بی شبهه همان است که آناکساگورس^۶ یکی از فیلسوفان

۱- Gnomone

۲- Solstices

۳- Equinoxes

۴- از ص ۲۶۰ تا ص ۲۶۱ کتاب بین النهرین تألیف دولاپورت (De Laporte, La Mésopotamie, 1923, p. 260 - 261) طبع سال ۱۹۲۳ و راجع به علوم ریاضی در بین النهرین یکی از جمله مأخذ را می توان نوشته Thureau - Danguin در مجله آشورشناسی سال ۱۹۴۰ ذکر کرد. « علم به فنون و صنایع در اوایل حال »، تألیف اسپیناس

Les Origines de la technologie, 1897, p. 75 sq.

۶- Anaxagore

ایونیا در قرن پنجم آورده است. او بر آن بوده که انسان عاقل‌ترین حیوانات است، و این از آن روست که انسان دست دارد، زیرا که دست بهترین ابزارها و سرمشق همه آنها است.^۱

ابنکار ملطیان را گوئی بتوان در این دانست که تصاویری برای نمایش آسمان و کائنات جو اختیار کردند. این تصاویر هیچ گونه جنبه تخیلی اساطیری نداشت، بلکه، یا از صنایع و یا از مشاهدات مستقیم اقتباس شده بود. تشبیهاتی که مجموعه آنها علم آنان را پدید می‌آورد برخورددار از دقتی مبنی بر تخیل بود که برخلاف اساطیر اولین محاط به رموز و اسرار نبود، بلکه نشان می‌داد که آنان می‌خواهند که امر غیر قابل ادراک را با ربط آنها به امور معمول و متعارف دریابند.

یکی از مشهودات جاریه ملطیان که به دریانوردی توجهی مخصوص داشتند انقلابات هوا و طوفانها بود. اینان می‌دیدند که در هوائی آرام ابرهای انبوه و سیاه نمایان می‌شود و ناگهان صاعقه‌ای آنها را می‌شکافد و طوفانی به دنبال آن پدید می‌آید. آناکسیمندرس در تبیین این امر گفته است که بادی که در میان ابر مسدود بوده به شدت آن را از هم شکافته و صاعقه و رعد با این شکاف ناگهانی همراه شده است.^۲ چگونگی ستارگان و طرز پدید آمدن آنها را نیز با تشبیه به طوفان دریافته است، برای فهم عقیده آناکسیمندرس راجع به آسمان کافی است که به جای غشائی از ابرهای ضخیم غشاء کدوری از هوای متراکم فرض کنیم (با توجه به اینکه «هوا» در نظر او چیزی جز بخارات نیست)، و به جای بادی که در میان آن است آتش، و به جای شکافگی‌های این غشاء رخنه‌ها یا لوله‌هایی تصور کنیم که آتش ناگهان از آنها بیرون می‌جهد، اگر این غشاء را به شکل مدور فرض کنیم و جای آنها را در دور زمین بدانیم، مانند دایره بیرونی چرخ گردونه که محیط بر دایره درونی آن است، ستارگان را می‌توانیم قسمتی

۱- ارسطو، اعضای حیوانات، ۱۰، ۱۶۸۷ الف ۷.

۲- Aétius, Placita, III, 6, 1

از آتش درونی که از رخنه‌های این غشاءها بدر می‌آید بدانیم ، در این صورت خسوف
 قمر و اهلۀ آن به منزلهٔ انسداد موقت این رخنه‌ها خواهد بود . آناکسیمندرس قائل
 به سه غشاء مدور، که متحرک به حرکت دورانی است ، بود و دورترین آنها را از زمین
 غشاءهای ماه و خورشید که جز یک رخنه ندارد می‌دانست ، و پائین تر از همهٔ آنها را
 غشاء ثوابت (کهکشان) که دارای تعداد زیادی از این رخنه‌هاست می‌شمرد^۱.

باتوسل به این قبیل تشبیهات می‌توانستند مسألهٔ تکوین عالم را به صورت جدیدی
 بیان کنند و آن اینکه می‌گفتند که ساخته شدن آسمان اختلاف اساسی با پدید آمدن طوفان
 ندارد ، منظور از شناختن هردو این است که بدانیم که چگونه آتشی که در آغاز حلقه‌وار،
 مانند پوست درخت که ساقهٔ آن را دربرگیرد ، محیط بر زمین بود درهم شکسته و به
 سه جزء تقسیم شده و در درون حلقه‌های سه گانه جای گرفته است ، علتی که مؤثر در
 این امر است به نظر آناکسیمندرس همان است که مبدأ حدوث بارانها و طوفانها و
 بادهاست ، یعنی همان بخارهایی که بر اثر تبخیر آب دریا پدید می‌آید این کرهٔ آتش را
 درهم می‌شکند و هم چون حلقه‌هایی آن را می‌پوشاند^۲.

پدیدار^۳ اصلی در علم طبیعی ملطی تبخیر آب دریا بر اثر گرما بوده است. در یونان
 سنت بر این رفته است که آنچه را که بر اثر تبخیر آب پدید می‌آید (بخارها ، بادها ،

۱- Aétius, Placita, II, 13, 7; 15; 6; 20, 1 . Hippolyte, Réfutations
 des Hérésies, I, 6, 4 - 6 .

۲- رجوع شود به Aétius, III, 6, 1 (مبدأ باد) و مقایسه شود با آنچه ارسطو
 در کائنات جو^۴ II '1 ۳۵۲ ب ، ه گفته است و رجوع شود به کتاب Burnet به نام
 طلوع فاسفۀ یونانی (Aurore de la Philosophie grecque) ترجمۀ فرانسوی ریموند
 Raymond '1۹۱۹ ، ص ۶۷ .

ابرها ، الخ) دارای خواصّ حیات بدانند^۱. پس آناکسیمندرس ، آنجا که گفته است که موجودات زنده در رطوبت گرمی پدید می آیند که از تبخیر آب بر اثر خورشید حادث می شود ، از رأی بسیار قدیم تبعیت کرده است . همچنین وی بر آن بوده است که زندگی در آب بر زندگی در خشکی تقدّم دارد ، و گفته است که ماهیان و موجوداتی که در قشری خاقدار بوده اند ، چون قشر آنها از میان رفته است و بر روی زمین جای گرفته اند ، ناگزیر از تغییر نوع زندگی خود شده اند^۲.

از این آراء آناکسیمندرس گوئی بتوان دریافت که منظور ارسطو از اینکه گفته است که مبنای عقاید اینان اعتقاد به جوهر اوّل بوده است چیست ؟ . اعتقاد به چنین جوهری ربطی به تشخیص مادهٔ موجودات نداشته ، بلکه مربوط به شئی بوده که جهان از آن پدید آمده است . طالس این شیء را آب دانسته ، و با اظهار چنین نظری ، قوی را دربارهٔ تکه ین عالم که در آن روزگار بسیار شایع بوده بازگفته است ، ولیکن ، بر حسب آنچه طرز تفکّر ملطیان اقتضاء داشته است ، باید گفت که منظور از آب چیزی مانند بسط دریا با همهٔ آثار حیات که از آن برمی خیزد بوده است . همچنین او می گفته است که زمین مانند صفحهٔ مستوی است که حامل آن آب نخستین است ، همان طور که دریا حامل کشتی است . باید دید که آناکسیمندرس به چه سبب به جای آبی که طالس بدان اعتقاد داشته از چیزی که آن را « بی نهایت »^۳ نامیده سخن به میان آورده است . عقاید دربارهٔ مفهوم این تعبیر چندان متّفق نیست . آیا همان طور که نظر طالس به یکی از آراء قدیم دربارهٔ تکوین عالم رجوع می یافته است نظر آناکسیمندرس نیز صورت تازه ای بوده که یکی از اساطیر هِسْیُدُس^۴ راجع به خواء^۵ ، که وجود آن تقدّم

۱- رجوع شود به ارسطو: دربارهٔ نفس ، ۴۱۰ ب ، ۲۷ و پلوتارخس ؛ تارسانی

پیش گوئیهای کاهنان ، ۱۸ .

۲- Aëtius, V, 19, 1

۳- Infini

۴- Hésiode

۵- Chaos

بر خدایان و زمین و آسمان داشته ، در اقوال ملطیان به خود گرفته است ؟. در این صورت می بایست « بی نهایت » شییی باشد که خود از لحاظ کیفی نامتعین بوده ولیکن اشیائی معین مانند آتش و آب و غیره از آن پدید آمده است ، یا لا اقل^۱ ، خلیطی^۱ باشد که تمام اشیائی که بعداً از هم دیگر جدا شده اند ، تا جهان را صورت پذیر سازند ، ابتدا در آن بایکدیگر مختلط و مشته بوده اند. و گوئی بتوان گفت که بی نهایت از نظر آناکسیمندرس چیزی که آنرا از حیث عظیم^۲ حدودی نباشد بوده است ، و او بی نهایت را ، برخلاف این جهان که محصور به حدود آسمان است ، محیط و مشتمل بر همه عوالم می شمرده است^۳.

این تفسیر با قول به کثرت عالم که یکی از آراء آناکسیمندرس بوده ، و آناکسیمنس نیز آن را از سر گرفته است ، توافق و ارتباط دارد . آناکسیمندرس قائل به این بوده است که چندین جهان با هم و در یک زمان وجود دارد ، و این عوالم در آغوش « بی نهایت » ، که خود ازلی است و هرگز ضعف و ذبول نمی پذیرد ، پدید می آید و از میان می رود . یعنی از این « بی نهایت » ، بر اثر حرکت تکوینی که پیوسته حاصل می شود ، و نتیجه آن جدا شدن اضدادی مانند گرم و سرد از یکدیگر است ، عوالم حدوث می یابد ، این اضداد با تأثیری که بر روی هم می بخشد ، چنانکه دیدیم ، هر آنچه را که در جهان پدیدار است به وجود می آورند^۴.

۱- Mélange

۲- Grandeur

۳- تئوفراستس Théophraste بنا به شرحی که سیمپلیکیوس Simplicius بر آن آورده است . (Diels, Doxographi graeci, 376, 3-6) و رجوع شود به کتاب طلوع فلسفه یونانی تألیف برنت (Burnet, Aurore de la philosophie (ص ۶۱ - ۶۶) grecque)

۴- رجوع شود به : Hippolyte, Refutation, I, 6, 1-2 و مقایسه شود با آنچه ارسطو گفته است : طبیعت کتاب III فصل ۴ ، ۲۰۳ ب ۲۵ (به شرح برنت ، طلوع ... ص ۶۶ شماره ۱)

آناکسیمنس هوا را مبدأ گرفته و آن را سرآغاز همه چیز دانسته است، اما نباید تصور کرد که او با قول به این رأی از آناکسیمندرس دور شده باشد. بلکه هوا کلمه ایست که مفهوم «بی نهایت» را دقت و قطعیت می دهد، زیرا که آنچه آناکسیمنس مبدأ همه چیز گرفته است هوای نامحدود و نامتناهی است که همه اشیاء از آن پدید می آید، و مانند «بی نهایت» که آناکسیمندرس قبول داشته است متحرک به حرکت ازلی است. اما گوئی آناکسیمنس بر آن نبوده است که با قبول این حرکت بتوان مسأله اصل اشیاء را حل کرد، و گفته است که جنبشی مانند آنچه به غربال داده می شود می تواند چیزهایی را که در آن به هم آمیخته است از هم جدا سازد، ولیکن نمی تواند چیزهایی را به وجود آورد. از این رو آناکسیمنس لازم دیده است که برای تبیین اصل اشیاء، علاوه بر حرکت ازلی، به مبدأ دیگری نیز قائل شود، و آن هه است. هوا با تخلخل خود می تواند آتش را پدید آورد، و با تکاثف متوالی خود به باد و ابر و آب، و سرانجام، به خاک و سنگ دیگرگون شود. منظور آناکسیمنس از تغییراتی که از طریق تکاثف پدید می آید حدوث عوارض انضامی^۱ است که قابل ادراک از طریق مشاهده باشد، مانند پیدآمدن بادهای در هوای آرام و نامرئی و از آن پس ظهور ابرهایی که منجر به نزول باران ها می شود، و از این باران ها رودهای پدید می آید که آنها نیز گل ولای هارا از خود به جای می گذارد. جهت مقابل که تخلخل است منتهی به ظهور آتش، یعنی به حدوث همه کائنات ناری جو و ستارگان، می شود.^۲

پس طبیعیات ملطیان طبیعیاتی است که به علمای جغرافیا و کائنات جو تعلق دارد. اما جهان بینی آنان از آثار ترقی علم نجوم، که قرن لاحق شاهد آن گردید، حاکی نیست. زمین در نظر طالس و آناکسیمنس صفحه ای مستوی است که یکی از آن دو گفته است که بر آب قرار دارد و دیگری گفته است که واقع در هواست؛ و به نظر آناکسیمندرس استوانه ایست که قطر قاعده آن مساوی ثلث ارتفاع آن است و قسمت

فوقانی آن که مسکن ماست اندکی قطورتر است و سبب حفظ تعادل آن تساوی فواصل آن از حدود عالم است. آناکسیمنس حتی به عقاید اساطیری بسیار کهن بازگشته که مفاد آن این بوده است که خورشید، اگرچه بعد از غروب به زیر زمین نمی رود، از همان جا که در پس کوه های بلند از دیده ها پنهان شده است به دور افق می گردد تا به مشرق باز آید. اما رأی را که آناکسیمنس راجع به فواصل حلقه های آسمانی از زمین داشته است شاید بتوان به صورتی تأویل کرد که از علائم نجوم ریاضی ادوار آتیه حاکی باشد.^۱

از طرف دیگر این طبیعیات که تنها مبتنی بر تصوّرانی از اشیاء محسوس و امور متعارف بوده است با طرز تبیین دیگری نیز همراه بوده که نوع آن از هر جهت با نوع این عقاید تفاوت داشته است. به موجب این تبیین پدید آمدن عوالم و از میان رفتن آنها بر طبق نظامی که مبتنی بر عدل است تنظیم می شود، «اشیائی به ضرورت در اشیاء دیگری که پدید می آیند از میان می روند، و بدین ترتیب اشیاء به حکم زمان کیفر بیدادگری خود را از یکدیگر می برند.» در اینجا اعتقاد به نظام طبیعی که حاکم بر توالی اشیاء و مبتنی بر اصل عدالت است به میان می آید و تصویری از وجود نظامی در جهان حاصل می شود که مشابه با نظم اجتماعی است، و اعتقاد بدان در تمدن های شرقی شیوع بسیار داشته و در فلسفه یونان نیز در ادوار لاحق اهمیت شایان یافته است. تصویری که ملطیان را از عدالت حاصل بوده با رأی ارتباط داشته است که اینان، به موجب آن، عالم را به صفت الهی متصف می کرده اند و جوهر اول را، چنانکه آناکسیمنس گفته است، از خلود بهره ور می دانسته اند.^۲

۱- طالس، به نقل ارسطو در مابعدالطبیعه، آلفا ۹۸۳ ب ۲۱، آناکسیمنس در

هیپولیت، Réfutations، I، ۶۰ و ۶۷، آناکسیمنس در هیپولیت ۳۶۱، و Plutarque،

Stromate (Diels, Doxographi, 579, 11)

۲- تئوفراستس Théophraste به نقل سیمپلیکیوس - Diels, Doxogra -

(phi graeci 476,8-11 رجوع شود به کرنفرد Cornford در کتاب «از دین تا فلسفه»

(From religion to Philosophy) ص ۱۷۴ و ۱۷۶

۲- تکوین عالم بر طبقی مفاید اساطیری

در مقابل حکمت فیلسوفان ایونی ، باصراحتی که در آراء آنان بوده است ، کسان دیگری مقارن همین زمان کوشش‌هایی کرده‌اند که مراد از آنها تجدید رونق آراء اساطیری قدماء دربارهٔ تکوین عالم بوده است . انوماکریتس^۱ که در آتن در نزد پیزISTRATE^۲ (متوفی به سال ۵۲۷) می‌زیسته ، به خطا ، شهرت به این یافته که این افسانه‌های کهن را جمع آورده است . آنچه در ضمن قدیم‌ترین اسناد موجود ، که قدمت آنها از عهد افلاطون و ارسطو و شاگرد او اُدِمُس^۳ فراتر نیست ، به دست ما رسیده است بقایائی از تلفیق منسوب بدین شخص یا تلفیقائی از همین قبیل است . هر کدام از مطالب راجع به تکوین عالم ، مانند مطالبی که در آثار هِسِدُس^۴ آمده است ، حاکی از یک سلسله تصورات اساطیری است که از هم دیگر استخراج شده با این تفاوت که جنبهٔ توهّمی آنها از مطالب هِسِدُس افزون‌تر بوده است . باید گفت که طرز تدوین این روایات در طی زمان رو به انحطاط رفته است ، چه ، در افسانه‌های اخیر دیگر منظور این نیست که نظم دقیق‌تری را در جمع مطالب وارد سازند ، بلکه ، منظور این است که تأثیر آنها در تخیلات شدیدتر باشد . در آثار افلاطون می‌بینیم که آسمان و زمین به هم می‌پیوندند تا اقیانوس^۵ و تتوس^۶ را پدید آورند ، و از آنجا زوجین کرئوس^۷ و رئا^۸ زائیده می‌شوند تا آنها نیز زئوس^۹ و هرا^{۱۰} و برادران آنها را ایجاد کنند^{۱۱} . به نظر ارسطو متألهان^{۱۲}

۱- Onomacrite

۲- Pisistrate

۳- Eudème

۴- Hésiode

۵- Océan

۶- Thetys

۷- Cronos

۸- Rhéa

۹- Zeus

۱۰- Héra

۱۱- طیمائوس ، ۴۰ ، ۷

۱۲- Théologiens

شب را مبدأ می گیرند^۱. مقداری از همین قبیل مطالب نیز به توسط اُدِمس شاگرد ارسطو به دست ما رسیده است^۲ که تقلیدی است که در عهدی نسبتاً جدیدتر به عمل آمده است، و چون کمتر از استادان خود به حذف و تنقیح مطالب دست برده اند در نقل آنها عدم ظرافت تخیل را در نزد این متألهان بیشتر نمایان ساخته اند. مثلاً هسلانیکُس^۳ زوج اول را آب و زمین می داند که کرنُس یا هراکلس^۴ را پدید آورده اند، و هراکلس از دهای بال دار سه سری است که چهره خدائی او حد فاصل در بین گاومیش و شیر است. او با آنانگکه^۵ یا آدراستُس^۶ پیوند می پذیرد تا در اثیر^۷ و اربُس^۸ و خواء^۹ بیضه ای را که جهان از آن بدر می آید به وجود آورد. از این تکلفات آنچه اُدِمس به جمعیت دینی اُرفئیان^{۱۰} منتسب داشته است^{۱۱}، و بر حسب آنها باید گفت که کرنُس یا وجود اعلی اثیر و خواء را پدید آورده و از آنجا بیضه عالم و فانس^{۱۲} که خدای بالدار است به وجود آمده است، چیزی که موجب امتیاز آن از مطالب دیگران باشد ندارد.

اما این مطالب که اُدِمس راجع به تکوین خدایان نقل کرده است، چون از لحاظ کلی در آنها نظر شود، نکته مهمی را حاوی است و آن عبارت از این است که صور اساطیری از قبیل کرنُس و زمان^{۱۳} یا آدراستُس یعنی صور نیمه مجرّدی که واضع قوانین و قواعدند مقام مهمی را حائز شده اند و آنچه به نام عدالت^{۱۴} در اقوال ایونیان راجع

۱- مابعدالطبیعه ۱۰۷۱ ب ۲۰.

۲- در کتاب داماسکیوس Des Principes فصل ۳۱۲

۳- Hellanicos

۴- Héraclès

۵- Anangke

۶- Adraste

۷- Ether

۸- Erève

۹- Chaos

۱۰- Orphiques

۱۱- Rapsodies orphiques

۱۲- Phanes

۱۳- Le Temps

۱۴- Justice

به تکوین جهان وارد آمده اشاره‌ای بدانها بوده است. از طرف دیگر، چنان به نظر می‌آید که این مطالب که در بارهٔ تکوین عالم آمده است اندک اندک در مجامع دینی اُرفنیان محصور شده و جزء مجموعهٔ عقاید آنان در بارهٔ اصل نفوس و سرنوشت آنها گردیده است. کسی که قدیم‌ترین و معتبرترین تفصیل را در بارهٔ جزئیات این معتقدات آورده افلاطون است. برحسب روایت او نفس که در بدن زندانی است، و چنان است که گوئی در گوری جای دارد، پس از مرگ باید در بزمی حضور یابد که در آن از مستی جاویدان بهره برد^۱. شاید الواح زرین که در قصور متعلق به قرن دوم در ثوریوی^۲ و پتلیا^۳ واقع در ایتالای جنوبی والوثورنه^۴ واقع در جزیرهٔ اقریطة^۵ مکشوف شده، و به رسمی که بر کتاب اموات مصریان می‌نوشته‌اند، تعالیمی در بارهٔ سلوك نفس پس از مرگ والفاظی که باید در این مرحله ادا کند بر آنها منقور است به فرقهٔ اُرفه‌ای متعلق نباشد، اما به هر صورت افسانهٔ اصل الهی انسان، که معلوم نیست در چه زمانی پدید آمده و افلاطون بدان اشاره کرده است^۶، به همین سلسلهٔ روایات کهن ارفه‌ای و دیونوسوسی ارتباط دارد. مفاد این افسانه این است که تیتانها^۷ را که دشمنان زئوس بوده‌اند هرا و اداری سازد که پسر او دیونوسُس^۸ را از میان ببرند. اینان دیونوسُس را می‌درند و اعضای خون‌آلود او را می‌خورند، مگر دل او که زئوس آن را فرو برده بوده است و می‌بایست دیونوسُس دیگری از آن بدر آید. آنگاه زئوس صاعقه بر تیتانها فرود می‌آورد و از خاکستر آنها نژاد انسانی پدید می‌آید و، در این نژاد، خیر که زئوس مبدأ آن است با شر که عنصر تیتانی است به هم می‌آمیزد. اقوال پیندارُس^۹

۱- جمهوری، ۳۶۲؛ فیدن، ۶۲، ۶۹ و

۲- Thurioi

۳- Petelia

۴- Eleutherne

۵- Crète

۶- رجوع شود به کتاب نفس Psyche تألیف رد Rhode جلد دوم ص ۱۱۶.

۷- Titans

۸- Dionysos

۹- Pindare

شاعر (سال ۴۷۸) شاهد بر این است که عقایدی مشابه با آنچه نقل شد از دیرزمان رواج داشته است: «جسم همه کس تسلیم مرگ که قدرتی بسیار دارد می شود، ولیکن تصویری از وجود ما هم چنان زنده می ماند، چه، تنها همان است که از سوی خدایان آمده است»^۱ این قبیل عقاید را در آثار فیلسوفان، منتهی نه در سرزمین ایونیا، باز خواهیم یافت.

۳- فیثاغورسیان

از سال ۴۹۴ (تاریخ ویرانی میلطُس) به بعد بازوال نخله^۱ ملطی، آثار علم طبیعی ایونیا نیز موقتاً از میان رفت. اما پیش از آنکه چنین شود حوزه علمی به مستعمرات واقع در ایتالای جنوبی^۲ و صقلیه، که روتی به سزا داشت، منتقل شده بود. باهمه این باید گفت که بسیاری از کسانی که در این نواحی شهرت و اعتبار یافتند از ایونیا آمده بودند. فیثاغورس^۳ در سامُس^۴ و گزئفانس^۵ در کُلُفُن^۶ تولد یافته بود و هر کدام از این دو تن محرک نهضت فکری مهمتی در مستعمرات یونانی ایتالیای جنوبی بودند. یکی از این دو واضع فلسفه اصالت اعداد و دیگری مؤسس مذهب الیائی^۷ بود و هر دو از مهمترین عوامل مؤثر در تحول افکار در اعصار آتیه به شمار می روند.

نخله فیثاغوری فقط جنبه علمی و فلسفی نداشت، بلکه نهضتی دینی و سیاسی و اخلاق به شمار می رفت و در پی تأسیس جمعیتی به قصد تبلیغ مرام خود و تحصیل قدرت در مَدُن ایتالیای جنوبی بود. اتخاذ نظر صحیح در باره این نهضت که جریانی بسیار پیچیده دارد دشوار است. اولاً باید گفت که زندگی خود فیثاغورس جزا راه افسانه هائی

۱- ناله ها Thrènes، قطعه ۲ طبع و ترجمه Puech, IV, ص ۱۹۶

۲- Grande Grèce

۳- Phytagore

۴- Samos

۵- Xenophane

۶- Colophon

۷- Eléatisme

که از همان اوایل درباره او پرداخته شد شناخته نیست^۱، ثانیاً تاریخ حوزه فیثاغوری مرکب از دو دوره متمایز است که نخستین از بدو تأسیس آن در کرت^۲ (مقارن ۵۳۰ ق. م.) تا زمان مرگ افلاطون (۳۵۰ ق. م.) دوام یافته و دومین که حوزه فیثاغوری جدید است مقارن قرن اول میلادی آغاز شده است. ولیکن حتی اگر وجود ارتباط را در بین عقاید اصحاب این حوزه در هر دو دوره آن تصدیق نمائیم (و این خود دشوار است، زیرا که اغلب باید به متون آثار باقیه از دوره فیثاغوریان جدید برای شناختن حوزه قدیم فیثاغوری استناد کنیم) آرائی که به طور کلی به فیثاغوریان دوره اول منسوب شده است حاوی تناقضاتی چنان آشکار است که اسناد آنها فقط به شخص فیثاغورس ممکن نیست، و تنها باید به طبقه بندی آنها اکتفا کنیم بی آنکه بتوانیم مناسبات آنها را با یکدیگر معین سازیم، یا کسانی را که واضع آنها بوده اند معلوم داریم.

فیثاغورس، متولد به سال ۵۷۰، جمعیتی دینی در کرت، مقارن سال ۵۳۰، تأسیس کرد. این امر اختصاص به این فرقه نداشت، چه تشکیل این قبیل مجامع، مانند مجامع ارفئیان، در یونان آن روزگار شایع بود، و آنچه این مجامع خود را بدان مأموری دانستند تعلیم طرق تزکیه و تهذیب بود که آنها را از مبتدیان پنهان می داشتند. مجمع فیثاغوری نیز از همین قبیل بود و اسراری داشت که اعلام آنها به غیر خواص ممنوع بود. از قدیم سنت بر این رفته است که بگویند که فیثاغورس وعده سعادت در حیات اخروی به مبتدیان مذهب خود می داده است. این مجمع که به روی زنان و بیگانگان نیز در می گشود، عقایدی داشت که از حدود این مدینه فراتر می رفت^۳. در شریعت فیثاغورس بعضی از اشیاء و اعمال از قبیل باقلا خوردن، در تاریکی سخن گفتن، تمثال

۱- Isidore Levy تحقیقات درباره منابع اسانۀ فیثاغوری (Recherches Sur

les sources de la légende de Pythagore, 1926.) ۲- Crotone

۳- رجوع شود به یامبلیکوس (Jmblique، حیات فیثاغورس (Vic de Pythagore)،

۷۵-۷۸، نامۀ لوسیسی Lysis به هیپارکوس Hipparque راجع به فرقه فیثاغوری

یکی از خدایان را برانگشتی حکم کردن ، خروس سفید را سر بریدن و غیر آنها تحریم شده بود^۱. ولیکن اینها همه در ردیف منہیات متداول مذاهب دیگر بود^۲ و مراعات آنها علامت ممیز اعضای این فرقه از مردم دیگر به شمار می رفت و نباید در صدد تأویل آنها به معانی اخلاقی ، چنانکه بعدها در این باره مرسوم شد ، برآمد .

اعتقاد به تناسخ ارواح در اجساد انسان و حیوانات نیز که به موجب سندی بسیار قدیم^۳ به فیثاغورس اسناد شده نتیجه تفکر فلسفی این حکیم نبوده است ، بلکه از عقاید رائج در نزد اقوام اولیه که تولد را جز حلول در جسم جدیدی نمی دانسته اند^۴ به شمار می رفته و به قصص شایعه در بین عامه^۵ ، که بر حسب آنها نفس از جسد خود خارج می شود ، تا در حیوانی یا در شیء بی روحی مفر گیرد^۶ ، ارتباط داشته است ، و اصل تاریخی آن را هرگز به دقت نمی توان معین ساخت. سرانجام باید گفت که تعلیم حرمت گوشت خواری ، اگر بتوان آنرا جزء عقاید اولیه این مذهب محسوب داشت ، از همان اعتقاد به وحدت جمیع موجودات زنده که منشأ اعتقاد به تناسخ است ناشی می شده است

اما باید دید که ممیز فرقه فیثاغوری از فرقه ارفه ای ، که هیچ گونه قابلیت ترقی نداشته و در حدود مناسک و اساطیر خیالی خود محصور مانده بودند ، چه بوده

۱- یامبلیکوس ، همان مرجع ، ۸۲ - ۸۴ و Languier de Bancels راجع به مبادی

اعتقاد به نفس در یکی از تحریمات فیثاغورس ، Archives de Psychologie ، جلد ۱۷ ، ۱۹۱۸ .

۲- کتاب «پاروی زرین» (Le Rameau d'or) تألیف Frazer ترجمه فرانسوی

جلد ۱ ص ۲۲۸ ۳- گزنفانس ، قطعه ۷ ۴- لوی برول Lévy

Bruhl قوای روحی در جوامع اولیه ص ۳۹۸

۵- Folklore

۶- فریزر Frazer در کتاب پاروی زرین Le rameau d'or ترجمه فرانسوی ، جلد

اول .

است؟ هردتس روایت کرده است که زامولوکسیس تراکیه‌ای^۱ که در ساموس برده^۲ فیثاغورس بوده «طرز زندگی مردم ایونیا» را از او آموخته است^۳. و همچنین گوئی بتوان گفت که فیثاغورس آراء ملطیان را در باره^۴ تکوین عالم به ابطالیای جنوبی منتقل کرده است، تعالیم او نیز مانند آناکسیمنس حاکی از این بوده که جهان در آغوش هوای بی پایان قرار داشته و از این شیء بی پایان نزدیکترین اجزاء آن را، چنانکه گوئی تنفس می‌کند، جذب کرده است و این جزء چون در آن وارد شده اشیاء را از هم دیگر مجزا و منفرد ساخته است و، بدین ترتیب، هوای بی پایان که آن را تاریکی یا شب یا بخار نیز نامیده‌اند کثرت و عدد را در اشیاء پدید آورده است^۵. پترن^۶، یکی از اقدم اتباع فیثاغورس، مانند ملطیان به کثرت عالم قائل بوده^۷ منتهی این کثرت را محدود می‌شمرده و قائل به ترتب عوالم به ترتیب هندسی بوده است. در بین آراء فیثاغورس در طبیعیات که این حکیم در اظهار آنها تحت تأثیر ملطیان قرار داشته است و قواعد علمی طریقت او نمی‌توان کمترین آثاری از ارتباط به دست آورد.

هم‌چنین رأی خاص فیثاغورس راجع به تکوین عالم بارأی مشهوری که به فیثاغورس اسناد شده و به موجب آن تمام اشیاء از اعداد برآمده است ارتباط مشهودی ندارد. همین قول به اصالت اعداد خود به سه وجه مختلف ظاهر شده است که هیچ‌گونه مناسبتی در میان آنها پیدا نیست. نخستین حالت آن حاکی از ارتباطی در بین اعداد و صور هندسی است. فیثاغورس اعداد را با حروف که علائم عادی آنها در آن زمان بوده

۱- Le Thrace Zamoloxis

۲- ارسطو، مابعدالطبیعه، ۱.۹۱، ۲۴

۳- هردتس، بخش ۴ ص ۹۵

الف ۱۷

۴- Petron

۵- فانیاوس ارسسی Phantias d 'Ertece در پلوتارکس، نارسائی پیش گوئیهای

کاهنان (Défaut des oracles)، فصل ۱۲ و ۱۳

نشان نمی داده است . بلکه نمایش اعداد در نزد او تقریباً به صورتی بوده است که امروز بر مهره های بازی دُمینو^۱ نقش می کنند و هر عددی را به شکل مجموعه ای از نقاط به تعداد آحاد آن نشان می دهند ، و این نقاط بر حسب ترتیب هندسی مرتب می شده است . از این جا اعداد مثلثی ، یعنی اعدادی که قابل نمایش بانقطای است که آنها را بتوان به شکل مثلث در نزد یکدیگر قرار داد ، مانند ۳ و ۶ و ۱۰ و غیره ، و اعداد مربعی ، که قابل نمایش بانقطای است که بتوان به شکل مربع دور هم گذاشت ، مانند ۴ و ۹ و غیره ، و اعداد مستطیل ، که قابل نمایش بانقطای است که بتوان به شکل مستطیل درآورد ، مانند ۶ و ۱۲ و غیره به دست می آید^۲ .

دومین حالت این عقیده این است که بر حسب آن تسویه های^۳ سه گانه موسیقی یعنی ذوالاربع^۴ و ذوالخمس^۵ و ذوالکل^۶ با روابط عددی ساده یعنی $\frac{۲}{۱}$ و $\frac{۳}{۲}$ و $\frac{۴}{۳}$ نمایش داده شده و علاوه بر آن معلوم گردیده است که می توان نسبت معلومی به نام نسبت مؤتلفه^۷ تعیین کرد که این هر سه رابطه را شامل باشد ، و آن نسبت ۶ : ۸ : ۱۲ است که در آن عدد اوسط به اندازه ثلث عدد بزرگتر کمتر از این عدد ، و به اندازه ثلث عدد کوچکتر بیشتر از این عدد است . بدین صورت : $\frac{۶}{۳} + ۶ = \frac{۱۲}{۳} = ۸$

بالاخره ، سومین حالت حاکی از رأی است که کاملاً جنبه ابتدائی دارد ، و بر حسب آن اعداد به صورت مظاهری از ماهیات اشیاء درمی آید (سمبولیسم)^۸ مثلاً عدد ۷ نشانه ای از فرصت و عدد ۴ مظهر عدالت و عدد ۳ نمودار از دواج است و ارتباط

۱- Domino

۲- رجوع شود به برنت Burnet ، طلوع فلسفه یونانی ، ترجمه فرانسوی از ریمنون Raymond ص ۱۱۲ به بعد .

۳- Accord

۴- Quarte

۵- Quinte

۶- Octave اصطلاحات عربی مأخوذ از کتاب درة التاج با توجه به فن موسیقی از

کتاب شفاء است . مترجم .

۷- Proportion harmonique

۸- Symbolisme

این اعداد با این مفاهیم به استناد تشبیهاتی بوده که از هر جهت به خواست اصحاب این عقیده اختیار شده است. هرگاه از این حالت اخیر که منشأ توهّماتی در مورد اعداد شده و مردمانی را در طیّ قرون عدیده به خود مشغول داشته است صرف نظر کنیم می بینیم که فیثاغورس از یکک طرف بعضی از سلسله های عددی را به دست آورده و مورد مطالعه قرار داده است، و از طرف دیگر به کشف بعضی از روابط درین اعداد که اهمیتی مخصوص دارد نائل آمده است. اگرچه در ابتدا قصد او از مطالعه این روابط معرفت به خود آنها نبوده بلکه کشف دلالت اعداد را بر اشیاء و مفاهیم دیگری در نظر داشته است (مثلاً برای عدد مثلثی ۱۰ که مجموع چهار عدد نخستین است^۱ و شهرتی بسیار به دست آورده است قائل به اعتباری مخصوص شده است تا آنجا که اعضای فرقه او به این عدد سوگند یاد می کرده اند) ولیکن اقسام زیادی از خواصّ جدید حسابی را نیز از همین طریق به دست آورده است^۲. از طرف دیگر کشف قضیه ای که به نام فیثاغورس معروف شده او را دلالت بر این معنی کرده است که در بین بعضی از خطوط، مثلاً در این قضیه در بین ضلع مربع و قطر آن، رابطه ای وجود دارد که به طریق عددی قابل بیان نیست، و بدین ترتیب علم فیثاغوری از همان اوایل حدود خاصّ خود را به دست آورده است.

ایجاد تشکیلات دینی، علم به تکوین عالم بر طبق اصول حکمت ایونیا و قول به اصالت قواعد ریاضی در مطالعات طبیعی ممیّزات سه گانه طریقت فیثاغوری است، و می توان برای تکمیل آنها وجه تمیز دیگری نیز مذکور داشت و آن عبارت از وجود فعالیت سیاسی در این طریقه است. در چه اوضاع و احوالی اعضای این نخله توانسته اند

۱- Tétractys (۱ + ۲ + ۳ + ۴ = ۱۰)

۲- رجوع شود به احوال فیثاغورس تألیف یاسبلیکوس Jamblique ، ۱۱۰ و ۱۰۰

و مابعدالطبیعه ارسطو، مو، ۴، ۱۰۷۸ ب، ۲۱ و میثاق فیثاغورس در کتاب سابق الذکر

از یاسبلیکوس، ۱۰۰

در کرْتُن^۱ تحصیل قدرت نمایند و اهواء سیاسی فیثاغوریان چه بوده است ؟ جواب این سؤال کاملاً مجهول است . تنها چیزی که مسلم است وجود چنین فعالیتی است . در این نیز شکتی نیست که کوْلُن^۲ یکی از اشراف و اغنیای کرْتُن عصبانی را برضد این زمام داران جدید^۳ راهبری کرد و در اقدام خود پیروزی به دست آورد . در این انقلاب خانه‌ای را که فیثاغوریان بزرگ کرْتُن در آن گرد آمده بودند محاصره کردند و به آتش کشیدند . تنها دو تن توانستند از این مهلکه جان بدر ببرند : یکی از آن دو آرخیپُس^۴ و دیگری لوسیْس^۵ بود که این یکک بعداً در تیْبِس^۶ معلّم اپامینُنْداس^۷ شد . بعد از این سانحه ، که مقارن نیمه قرن پنجم اتفاق افتاد ، فیثاغوریان به یونان بری نقل مکان کردند و در فصول آتیه احوال آنان را در این مکان باز خواهیم جست^۸.

۴- هراکلیتس افسی^۱

هراکلیتس معروف به مُظْلَم^۱ و کِسِفَانِیس^{۱۱} نخستین کسانی از اصحاب نظرند که قطعاتی تقریباً مبسوط از آنان به دست ما رسیده است و این هردو تن از بلاد ایونیا بوده‌اند . هراکلیتس اهل اِفِیسُس بود و در حدود اواخر قرن ششم در آن بلد اشتهار داشت . ایونیا از سال ۵۴۶ مسخر ایرانیان شده بود و شاید بتوان گفت که هراکلیتس

۱- Crotone

۲- Cylon

۳- یعنی فیثاغوریان

۴- Archippos

۵- Lysis

۶- Thébès

۷- Epaminondas

۸- به نقل آریستو کسنس معاصر ارسطو در کتاب یامبلیکوس به نام حیات فیثاغورس

Vic de Pytagore ۲۴۸ - ۲۵۱

۹- Héraclite d 'Ephèse

۱۰- L'Obscur

۱۱- Xénophane

شاهد شورشى بوده است که در ضمن آن همه بلاد ایونیا بجز اِفسُس برای مبارزه با تسلط ایران به سال ۴۹۸ با یکدیگر متحد شدند و از داریوش کبفرى بسیار شدید بردند ، هراکلیتُس در اثنای این سوانح مدنى می زیست ، و فکر او شاید بر اثر همین عوامل به بدبینى تمایل یافت و حالتى از کبر و مناعت به دست آورد که ممیز اوست و این حالت با شیوه بیان خاصّ او تعبیر گردید . بیان او کوتاه و درخشان و پندآمیز و مشحون از تمثیل های ممتاز یا متعارف بود. تصنیف مشهور او به نام « درباره جهان»^۱ اولین تصنیفى است که به صریح بیان از مطالبى حکایت می کند که می توان به حقیقت آنها را فلسفه نامید ، یعنى مشتمل بر آرائى در باره معنی حیات انسانی است که از تفکر در باره جهان منبعث شده است . شاید او را نخستین کسى بتوان دانست که تصنیف خود را به فصول سه گانه طبیعیّات و الهیّات و سیاسیات تقسیم کرده و این طرز تبویب بعد از او در حکمت متداول شده است^۲ و صدوسی قطعه کوتاه را که از هراکلیتُس به جای مانده است می توان با تقسیم به این فصول مرتّب گردانید .

آراء هراکلیتُس در جهان شناسی از بسیاری از جهات مشابهت به آراء ملطیان دارد ، مثلاً این دو اصل عمده را در آراء او نیز می توان یافت : ۱- تبیین ستارگان (آتش های درخشان) از طریق صعود بخارهای خشک از زمین و تبیین ابرها یا بادهای از طریق صعود بخارهای که از آب دریا برمی خیزد . ۲- تبیین تبدل آتش به آب ، و پس از آن به خاک ، و همچنین تبدلاتی که در جهت مخالف حاصل می شود از طریق تکاثف و تخلخل ، بدان سان که آناکسیمنس می گفته است^۳. و نیز در اقوال او ذکر صریح رأی را می توان یافت که در اقوال ملطیان مضمّر بوده است ، و آن قول به این

۱- De l'univers

۲- دیوگنس لارتنی ، احوال فیلسوفان ، IX ، ۵ .

۳- Aëtius , Placita , II , 17 , 4 ; Théophraste (Diels , Doxographi,

475 , 15Sq.); Diogène Laërce, IX, 9 .

است که جهان خود به وجود آمده است و آن را صانعی از خدایان یا افراد انسان نیست.^۱ اما آنچه او آورده است از جهانی نیز مطالبی را علاوه بر آنچه در آراء سابقین بوده است حاوی است و این وجوه امتیاز لا اقل^۲ از نظر ما تازگی دارد. از جمله آنها اینکه جستجوی دقیق و صحیح در جزئیات مطالب را ناچیز گرفته و تبعات علماء، اعم^۳ از اینکه مانند هِسْیُدُس^۴ و هِکاتئوس^۵ همه^۶ سنن و روایات را برای تدوین شعر و تاریخ تجسس کرده یا مانند فیثاغورس علمی را ابداع نموده باشند به نظر او حقیر آمده است.^۷ خود او به شهود مستقیم^۸ علاقه داشته و چنانکه گفته است «چشم‌ها را گواهانی بهتر از گوش‌ها»^۹ می‌دانسته و از همین جا اورا تصوّراتی در جهان‌شناسی حاصل آمده که چندان تفاوتی با اساطیر اولین نداشته است، مثلاً، ستارگان را حاصل از تراکم بخارهای خشک در زورق‌های آسمانی که دهانه‌های آنها متوجه به سوی ماست دانسته و وقوع خسوف را ناشی از این شمرده است که وضع این زورق‌ها تغییر کند و روی آنها از جانب ما برگردد، روشنائی و گرمی خورشید را ناشی از نزدیک بودن زورق خورشید به زمین پنداشته است، اگرچه محل^{۱۰} این زورق را بالاتر از منطقه^{۱۱} مه‌آلودی دانسته که ماه به سبب وقوع در آن گرمی و درخشندگی خود را از دست داده است. و نیز قائل به این شده است که هر روز خورشیدی از نو ساخته می‌شود و نیم کره^{۱۲} جنوبی وجود ندارد. و اینها همه، به جای اینکه آثاری از تکامل و ارتقاء باشد، دلیل بر این است که او تحقیقات استدلالی را ناچیز می‌شمرده و به مراحل اولیه^{۱۳} فکر بشری تهنیتی جسته است.

فکر شخصی و اختصاصی هراکلیتس به صورت چهار رأی متبایز، که ارتباط آنها

۱- قطعه ۲۰ به تدریجی که بیواتر Bywater اختیار کرده است.

۲- Hésiode

۳- Hecaté

۴- قطعات ۱۶-۱۷-۶

۵- Intuition immédiate

۶- قطعه ۱۵

را با یکدیگر به سهولت نمی توان دریافت ، ظاهر شده است : اول اینکه جنگ (پُلِهَس) ^۱ پدر همه چیز است و ظهور و بقای موجودات معلول معارضه اضدادی است که هم با یکدیگر متقابل است ، و هم یکدیگر را بر پای می دارد . هرگاه مانند اُمِرُس ^۲ در آرزوی آن باشیم که « آتش بیگانگی در میان خدایان و مردمان به خلموشی گراید نابودی جهان را آرزو کرده ایم . این جدال ثمربخش خود ایتلافی است نه به معنی ارتباط عددی محض که فیثاغوریان از آن سخن گفته اند ، بلکه بدین معنی که قه ائی که در جهات متقابل عمل می کنند با یکدیگر متوافق و متلازم شوند ، مثل قوای که زه کمان را بر جای خود قائم می دارند ؛ و به همین ترتیب است که روز و شب یازمستان و تابستان یا زندگی و مرگ ، هم یکدیگر را محدود می سازند و هم با یکدیگر اتحادی پذیرند ، یا هم ایتلاف و هم اختلاف دارند . هرگونه افراطی که در هر کدام از اضداد پیش آید و آن را از اندازه معین خارج سازد منتهی به فنا و زوال می شود ، مثلاً هرگاه خورشید از حدود خود تجاوز کند و در ساعتی که تقدیر معین کرده است غروب نکند آتش آن همه چیز را می سوزاند . بدین ترتیب می بینیم که نظریه اضداد ، هم بر اضداد متقارن که در مکان یکدیگر را محدود می سازد ، و هم بر اضداد متوالی که سلسله منظمی از فزونی و کاستی یا سیری و گرسنگی است و در زمان یکدیگر را محدود می کند ، منطبق می شود . اتحاد و تعاضد آنها را دیکه ^۳ که مظهر عدالت است محفوظ می دارد و ارینوس ها ^۴ که مظاهر انتقامند در خدمت اویند ، همان طور که در اقوال هِسپیدُس و پیندارُس ^۵ هورها ^۶ که دختران تِمیس ^۷ بوده اند آلهه نظم و عدالت و صلح به شمار می رفته اند (اونومیا ^۸ ، دیکه ^۹ ، ایرنه ^{۱۰})

۱- Polemos

۲- Homère

۳- Dike

۴- Les Erinyes

۵- Pindare

۶- Heures

۷- Thémis

۸- Eunomia

۹- Diké

۱۰- Eirené

دومین نظریه^۲ هراکلیتس قول به وحدت تمام اشیاء است و این حقیقت عالی^۱

را عامه^۳ مردم در نمی یابند ، زیرا که اینان نمی توانند به اشیا^۱ که با آنها مواجه می شوند چنانکه باید توجه کنند . زر را نمی توان جز با کاوش بسیار در زمین به دست آورد ، چه طبیعت می خواهد آن را پنهان دارد ، چنان که آپلُن^۱ در معبد دِلْفِس^۲ از حوادث آتیه اخبار می کند ، ولیکن اقوال خود را در کلماتی رمز گونه مستور می دارد . این قسم از حکمت با دانش اندوزی^۳ یهوده ای که امثال هِسئِدُس یا فیثاغورس می کنند و همه روایات را جمع می آورند تفاوتی بسیار دارد . امر واحدی است که مجزا از همه امور است ، اعتماد آن به چشم ها بیشتر از گوش هاست ، استناد آن به شهود بیش تر از سنت است ، و آن عبارت است از معرفت به فکر واحدی که هادی همه اشیاء است . این فکر واحد چیست ؟ آیا همان جوهر واحد اول است که ملطیان قائل بدان بوده اند ؟ - به یک معنی می توان گفت که چنین است : جوهر اول آتش است که همه اشیاء می تواند بدان تبدل یابد ، چنانکه همه امتعه بازار مبادله می شود . هرگاه آتش که زندگی جاویدان دارد به اندازه روشن یا خاموش شود همه چیز تولد و ارتقاء می یابد . ولیکن آتش را نمی توان مانند یکی از آن عناصر طبیعی که تحولات ملطیان را به خود مشغول می داشت ، از قبیل بسیط آب یا جو^۴ طوفان زای ، دانست ، بلکه نیروی است که پیوسته در فعالیت است ، یا به اصطلاح خود او آتشی است که « همواره زنده » است . پس اصلی که هراکلیتس اختیار کرده است از این حیث که جوهر اشیاء باشد مورد توجه نیست ، بلکه قاعده ای و فکری و عقلی^۴ است که حدود صحیح تبدلات اشیاء را به یکدیگر معین می کند .

سومین نظریه^۵ هراکلیتس قول به سیلان دائم اشیاء است . او می گوید : « تو

نمی توانی دوبار در یک رودخانه فرو روی ، زیرا که آبهای تازه پیوسته از سرت

۱ - Apollon

۲ - Delphes

۳ - Erudition

۴ - Logos

۵ - رجوع شود به ترتیب به قطعات ۱ و ۵ تا ۱۱ و ۱۶ تا ۱۹ و ۲۲ و ۲۰ و ۲۱ .

می‌گذرد. وجود از این حرکت مداوم جدائی ناپذیر است، مثلاً، اگر آب جو را به هم زنند تجزیه می‌شود، آسایش جزبایدیگرگون شدن دست نمی‌دهد، زمان اشیاء را، بدان سان که طفلی بازیچه‌های خود را، جابه‌جا می‌کند، جوان پیر می‌شود، زندگی جای خود را به مرگ و بیداری به خواب می‌سپارد، چیزهای سرد گرم و چیزهای تر خشک می‌شود^۱.

چهارمین خصیصه^۲ او این است که تضادهائی را که در اشیاء وجود دارد به زبان طنز و طعنه باز می‌گوید، و با این بیان مفاهیم آنها را در نظر ما دیگرگون می‌سازد، یعنی اشیاء را به صورتی متقابل با آنچه نخست از آنها تصویری کردیم جلوه می‌دهد: گل ولای برای خوک بیشتر از آب زلال می‌ارزد و گاه به چشم خر بالاتر از زر است، خردمندترین مردمان در برابر خدا بوزینه‌ای بیش نیست، آب دریا پاک‌ترین و ناپاک‌ترین چیزهاست، ماهیان را مایه زندگی است و مردمان را هلاک می‌سازد^۱.

البته این اقوال مناسبتی بایکدیگر دارد: متقابلان نمی‌توانند جز به سبب وحدتی که محیط بر آنها و خاص آنهاست حافظ یکدیگر باشند. همه شهودهای که هراکلیتس را دست داده است مقتضیات رأی واحدی است و با تعمق مخصوصی همراه است. همه تضادهائی که او دریافته است به تضاد واحدی تحویل می‌تواند شد، و آن اینکه: ثبات (یا وحدت) و تغییر دافع یکدیگر نیست، بلکه ثبات و وحدت را در همان تغییر و اختلاف، مشروط بر اینکه تغییری به اندازه و اختلافی منظم باشد، می‌توان یافت. هراکلیتس به این شهود رسیده است که حکمت عبارت از کشف ضابطه عمومی و قاعده عقلی این تغییر است. یکی از اهم این قواعد تغییر ادواری زمان است. بر طبق این قاعده باید گفت که روزها و ماهها و سالها بعد از دوری که همیشه یکسان است رجعت می‌کنند. هراکلیتس با اقتباس از سنن بسیار قدیم که به تمدن بابلی فرا می‌رسیده سعی

۱- قطعات ۴۱ و ۸۴ و ۸۳ و ۷۹ و ۷۸ و ۳۹.

۳- طعنه ۵۹.

۲- قطعات ۵۳ و ۵۱ و ۹۷ و ۹۹ و ۵۲.

در تعیین دوره‌ای به نام «سال بزرگ»^۱ کرده است که نسبت به آن امتداد عمر جهان مثل نسبت عمر یک نسل به حیات نوع انسان است.^۲ اگر بتوان به مدارکی که مؤخر بر زمان اوست اعتماد کرد باید گفت که او قائل بوده است که آن «سال بزرگ» با حریق عام یا بازگشت همه چیز به آتش پایان می‌پذیرد و از آن پس دوباره جهان از آتش بدر می‌آید. اما می‌توان احتمال داد که این رأی ناشی از تفسیر نادرست آراء هراکلیتس از جانب رواقیان باشد، البته به نظر هراکلیتس همه چیز به آتش متبدل می‌شود، ولیکن این تبدل در هر لحظه با عملی دیگر در جهت مقابل، یعنی بابتدل آتش به چیزهای دیگر، تعدیل می‌گردد، «راه بالا» یعنی آتش گرفتن با «راه پائین» یعنی خاموش شدن آتش در هوا مقارن است، در عین حال «پراکنده می‌شود و جمع می‌آید، پیش می‌رود و پس می‌کشد».^۳

هراکلیتس آرا و عقاید شایعه در بین عامه را به نظر تحقیر می‌نگریسته است: «اولاً دین عوام را به سبب تقدیس تماثیل، خاصه به سبب اعتقاد به اسرار اُرفه‌ای یا دیونوسوسی، و به سبب مناسکی از قبیل تطهیر با خون، و به سبب تصدیق کسانی که از اعتقاد مردم به اسرار منتفع می‌شده و برای حصول این غرض حافظ جهل مردم درباره جهان دیگر بوده‌اند، ناچیز می‌گرفته است. ثانیاً انتقال نجات و قدرت را از طریق وراثت و به سبب ولادت در خانواده‌های نجبا خوار می‌شمرده و قبول آن را نتیجه عدم رشد سیاسی مردم که اخبار را از مدینه بیرون می‌رانده‌اند می‌دانسته است. خدا در نظر او همان عالم وجود است، هم می‌خواهد به نام زئوس نامیده شود و هم نمی‌خواهد. و هموست که روز و شب و تابستان و زمستان است و صور گوناگون به خود می‌گیرد.»

۳- رجوع

۲- آنتیوس II، ۳۰۳۲.

1- Grande année

شود به بحث برنت در طلوع فلسفه یونانی (L'aurore de la philosophie grecque)

ص ۱۸۰، قطعه ۶۹-۴۰.

باید گفت که در اوایل فکر یونانی وحدت خدا انعکاسی از وحدت جهان بوده است.^۱ دو شاهد برای اثبات رونق آراء هراکلیتس در طی قرن پنجم و اوایل قرن چهارم به دست داریم: نخست رساله ایست «در باره پرهیز»^۲ که در ضمن مجموعه آثار منتسب به بقراط محفوظ مانده است، دیگر وصف جامع و زنده ایست که افلاطون در دو محاوره^۳ کراتولس^۴ و تیتیتس^۵ از اصحاب اصالت حرکت^۶ در زمان خود به عمل آورده است، رساله^۷ طبّی مزبور عقیده ای را که هراکلیتس در جهان شناسی داشته بر قواعد صحت بدن تطبیق کرده است و آن عبارت از ائتلافی است که در ترکیب حاصل می شود، یعنی دو قوه^۸ متقابل، که عبارت از آتش محرك و آب مغذی است، بایکدیگر تعادل می پذیرد و صحت بدن را پدید می آورد. بعداً خواهیم دید که هیچ رأی در جهان شناسی نبوده که صمناً جنبه^۹ طبّی نداشته است و این عقیده که انسان عالم صغیر است یکی از رایج ترین و شائع ترین عقاید این زمان بوده است. طیب هراکلیتسی^{۱۰} مزبور همه سخنانی را که استاد با گفتن آنها خرق اجماع کرده است با سبکی بلیغ جمع آورده، از این قبیل که: «همه چیز در همان حال که متشابه است متشابه نیست، همه چیز در همان حال که عین هم دیگر است غیر از هم دیگر است، همه چیز در همان حال که با هم مرتبط است فاقد ارتباط است، همه چیز در همان حال که مقرون به عقل است فاقد عقل است»^{۱۱} اما کسانی که افلاطون

۱ - قطعات ۱۲۴ تا ۱۳۰؛ ۶۰ و ۱۱۰ و ۱۱۱؛ Diogène Laërce, IX, 6; sur

les «rois» d'Ephèse. Strabon. Géog. XIV, 1. بعضی از مفسران مانند تانری Tannery

(تاریخ علوم یونانی، ص ۱۸۲ به بعد) Pour l'histoire de la science hellène (قطعه ۳۸)

و بعضی از قطعات دیگر را حاوی عقاید اورفهای می پندارند.

۴ - Théétète

۳ - Gratyle

۲ - Sur le régime

۶ - یعنی مؤلف مجهول رساله «در باره پرهیز» - مترجم.

۵ - Les Mobilistes

۷ - اینکه این رساله اصل هراکلیتسی دارد مخصوصاً در کتاب اول فصل ۳ - ۲۴ مشهود

است. رجوع شود به: Bernays, Gesammelte Abhandlungen. I, p. 1 sq.

از آنان سخن رانده است ، یعنی استاد خود او کراتولس و شاگردانش ، اتباع افراطی هراکلیتس بوده‌اند که قول به اصالت حرکت را در جهان به حدّ مبالغه می‌رسانده و هرگونه ثباتی را نفی می‌کرده‌اند . و به دستاویز اینکه بحث و کلام مستلزم این است که اشیائی را که از آنها بحث می‌کنیم برخوردار از ثبات بدانیم از هرگونه بحثی ، حتی از هرگونه تکلمی ، امتناع می‌جسته‌اند . بنابراین مذهب هراکلیتس در اواخر حال به جایی رسیده است که حتی با فلسفه^۱ دیالکتیک که شرح رونق آن را در طی قرن پنجم در فصول آتیه خواهیم آورد مخالفت ورزیده است^۲ .

۵ - کسنفانس و الیانیان

بعد از غلبه^۳ ایرانیان بر ایونیا در سال ۵۴۶ کسنفانس^۴ اهل کلُفن^۵ مجبور به جلای وطن شد و این خود خسروانی برای این مرز و بوم بود . از این پس گروهی از اهل ایونیا که از کشور خود گریختند مستعمراتی در دریای تیرنی^۶ تأسیس کردند که یکی از آنها^۷ الثا^۸ در ساحل لوکانیا^۹ بود . کسنفانس یکی از اینان بود . او در قصیده‌ای حال مهاجرین را چنین توصیف کرده است : در دیار غربت به هم می‌رسند و از هم می‌پرسند که : « تو از کدامین کشوری ؟ ... آنگاه که ایرانیان فرا رسیدند چند ساله بودی ؟ »^{۱۰} از مسمط^{۱۱} ها و هجونامه^{۱۲} های او اشعاری به حدّ کفایت باز مانده است که با استناد بدانها بتوان تصویری از افکار او حاصل کرد . کسنفانس از یک جهت روح معتقدات ملطیان را محفوظ داشته است . چه ، پدید آمدن ستارگان و خورشید را با برخاستن بخارها یا ابرها از دریا تبیین کرده و زمین را حاصل اجتماع رسوبات دریا دانسته و در

۲- Xénophane de Colophon

۱- افلاطون ، تئیتس ، ۱۷۹ d - ۱۸۰ c

۴- Elée

۳- Mer Tyrrhénienne

۶- قطعۀ ۲۲ (به ترتیب دیلس Die Vorsokratiker)

۵- Lucanie

Satires

۷- Elégies

اثبات آن به وجود سنگ‌واره‌ها استشهاد کرده و بالأخره به کثرت عالم قائل شده است. اما برخلاف پیشینیان خود به علوم چندان تمایلی نداشته و علم به شکل عالم و شکل زمین را چندان واقعی نمی‌گذاشته است، به قول او خورشیدی که امروز طلوع کرده است سیر خود را به خط مستقیم تا بی نهایت امتداد می‌دهد و فردا خورشید دیگری جای آن را می‌گیرد و زمین تا بی نهایت در زیر پاهای ما گسترده است.^۱

عدم اعتنای او به علوم از آن رو بود که توجه به مطالب دیگری داشت. نظری که هراکلیتس قبلاً اظهار داشته بود در آراء او قطعیت پذیرفت، و آن اینکه عقل^۲ انسانی که علم^۳ و تجربه آن را پرورش می‌دهد با تصوّراتی که از سنن اساطیری حاصل می‌آید ناسازگار است. خدایان را، چنانکه در آثار اُمیرُس و هِسپیدُس آورده‌اند، و به صورتی وصف کرده‌اند که گوئی مانند افراد انسان مرتکب همه معاصی می‌شوند و لباس و صورت و شکل آدمیان را دارند، خود مردم اختراع کرده‌اند، حبشیان خدایان را سیاه می‌پندارند و اهل تراکیه آنان را دارای چشمان کبود می‌دانند. بر همین قیاس می‌توان گفت که اگر گاوان و اسبان نیز خدایانی داشتند شکل نوع خود را بدانان می‌دادند.^۴ کسنفانس برخلاف پیندارس^۵، نه تنها اساطیر اولین را ناچیز شمرده بلکه دل بستگی اهل زمانه را به بازیهای المپیاد نیز تحقیر کرده است.^۶ اما در مقابل این انکارها، با روشی مقرون به احتیاط و بی آنکه ادعای تحصیل یقین کند، اعتقادی به وجود خدای یگانه داشته است. به نظر او چنین خدائی به هیچ وجه شبیه انسان نیست، زیرا که همه چیز را می‌بیند و می‌اندیشد و می‌شنود. «، کاملاً غیر متحرک است و، با قدرت فکر خود که مقرون به عقل است، بر همه اشیاء حکومت دارد.^۷ گوئی این وجود واحد و عاقل و ثابت همان طبیعت است که تأله یافته است. با ظهور کسنفانس و هراکلیتس

۱ - قطعه ۲۸-۳۰

۲ - Raison

۳ - به معنایی که منظور ملطیان

۴ - قطعه ۲

۵ - Pindare

۶ - قطعه ۱۰-۱۶

بود.

۷ - قطعه ۳۵ و ۲۳-۲۶

به زمانی می‌رسیم که علم طبیعی ایونیا موجب معتقداتی در خداشناسی می‌شود که بر حسب آنها خداوند را به صفاتی از قبیل عدم تشخص و عدم تحرک موصوف می‌دانند و باجنبه عقلی قانون طبیعی به یک معنی می‌گیرند، و این معنی مخالف با معتقداتی است که یونانیان بر طبق اساطیر اولین درباره خدایان داشتند.

آثار پارمنیدس^۱ از جهت دیگری اهمیت دارد. او اهل اثنا مستعمره ایونیا واقع در ایتالیا بر ساحل دریای تیرنی مؤسس در حدود سال ۴۵۰ ه بود. مقارن سال ۴۷۵ در این بلد شهرت داشته و قوانینی برای آن تدوین کرده است. دو تن از فیثاغوریان را به نام آمیناس^۲ و دیوکنس^۳ می‌شناسیم که پارمنیدس شاگرد آنان بوده است. محیط فرهنگی اثنا از هر حیث با ایونیا مغایرت داشت. حتی سبک ادبی نگارش نیز در این دو مدینه متفاوت بود. پارمنیدس نخستین کسی است که تصنیفی فلسفی به شعر پرداخت. اوایل این منظومرا در دست داریم، و آن مشابه بانشیدی مذهبی است که در حین دخول به حریم مقدس ترتیل کنند: شاعر خود را سوار بر گردونه‌ای می‌بیند که دختران خورشید آن را به سوی دروازه‌های روز راهبری می‌کنند. این راهبران از فرشته کینه توز دادگری، که نگهبان این دروازه‌هاست، رجا می‌کنند که در به روی آنان بگشاید، و بدین سان او به درون می‌رود و اقوال حق را از ربه النوع می‌شنود. محتمل است که نقل این روایت به تقلید بعضی از کتب ارفتیان باشد، زیرا که سبک بیان آن با نثر ساده حکمای ایونیا و تصورات هراکلیتس که مبنی بر قول به اصالت واقع است تفاوت بسیار دارد. اطلاعات محدودی هم که از جهان‌شناسی او به دست ما رسیده است حاکی از آراء جدیدی است، اگر این مطلب را صحیح بدانیم که او قائل به کرویت زمین بوده و ستاره شامگاه را با ستاره بامداد یکی بیشتر نمی‌دانسته است^۴ همین خود دلالت بر آن

۳- Diöchētēs

۲- Aminias

۱- Parménide

۴ - دیوکنس لارتنی، احوال فیلسوفان، IX، ۲۲، ۲۱.

• - قطعه ۱ (به ترتیب

۶ - دیوکنس لارتنی، مرجع سابق الذکر.

(Dic. Vorsokratiker)

می‌کند که عالم در نظر او شکل هندسی معین و محدودی داشته است که با آسمانی که دانشمندان ایونیا، با قیاس به اشکال کائنات جو، تخیل می‌کرده‌اند متفاوت بوده است. در واقع، پارمنیدس مبانی اصلی جهان‌شناسی ایونیا را، خاصه به صورتی که هراکلیتس تصور کرده بود، ویران ساخت، و از آن پس دیگر اعتبار این اصول تجدید نگردید. هراکلیتس به ولادت و صبر و رت اشیاء، انفصال و اتصال متناوب آنها، تقابل و انقسام و استحاله آنها اعتقاد داشت، و مدعی اقتباس این مطالب از تجربه مستقیم بود. پارمنیدس همه این مطالب را با توسل به استدلال انکار کرد. به نظر او طریق ظن، به دلالت حواس و عادات ناشی از تکلم، به جهان‌شناسی دانشمندان ایونیا منتهی می‌شود، و در مقابل آن طریق حقیقت وجود دارد که اگر بدان راه بریم به رأی دیگری درباره واقعیت می‌رسیم. تازگی فکر پارمنیدس در همین روش عقلی و انتقادی است که جدل فلسفی دریونان یک سره مبتنی بر آن بوده است. از همان دم که راجع به واقعیت فکر می‌کنیم باید بگوئیم که هست و نمی‌توانیم بگوئیم که نیست. زیرا که آنچه را که نیست نه می‌توان شناخت و نه می‌توان چیزی درباره آن بیان کرد. و این همان است که حکمای ایونیا می‌کنند، زیرا که به جوهر اول قائلند که با اشیائی که از آن اشتقاق می‌یابد و یا از آن حاصل می‌شود هم یکی است و هم یکی نیست. باز به ولادت اشیاء و به طبیعت که باعث ازدیاد موجودات است قائلند، در صورتی که آنچه هست نمی‌تواند از آنچه نیست پدید آید. زوال موجودات و انقسام آنها هر دو غیر ممکن است، زیرا که آنچه موجود است در جاتی از حیث وجود ندارد و وجود آن نمی‌تواند در محلی دون محلی باشد، و چون کون و فساد نمی‌پذیرد نمی‌توان آن را متحرک دانست. بالاخره، باید گفت که جوهر نامتناهی حکمای ایونیا باطل است، زیرا که این جوهر در عدم تنهایی خود باید همه چیز را فاقد شود تا بتواند وجود تام به دست آورد^۱.

پارمنیدس، به جای جهانی که حکمای ایونیا بدان قائل بودند، شیئی را قرار داده است که به عقیده او تنها واقعیتی است که می‌توان تصور کرد، و آن کره کامل و

محدودی است که اگر از مرکز آن آغاز کنیم وزن آن در همه جهات متساوی است ، و به تنهایی همه شروطی را که برای موجود لازم است دارد ، یعنی غیر مخلوق و فنا ناپذیر و متصل و نامتحرک و متناهی است . پس وجود به نظر پارمنیدس نه مفهوم مجردی است و نه تصویری از شیء محسوسی است ؛ شاید بتوان آن را تصویری هندسی دانست که از تلاقی افکار پارمنیدس با علم فیثاغوری حاصل شده است . از طرف دیگر ، کره پارمنیدس همان صفت الهی را که نظام عالم در نظر هراکلیئوس داشت داراست . در ایونیا خدایان نیمه مجردی را از قبیل عدالت^۱ و ضرورت^۲ و تقدیر^۳ هادی اشیاء در مسیر منظم آنها می دانستند ، ولیکن پارمنیدس از این خدایان استعانت می کند که کره ای را که او بدان راه یافته است در عدم تحرک تام محفوظ دارند^۴ .

طریق حقیقت این است ؛ آیا انتخاب این راه بدین معنی است که از راه ظن نباید رفت ؟ چنین نیست ، مشروط بر اینکه به خوبی بدانیم که منظور از ظنون بشری چه بوده است ؟ پارمنیدس بر مبنای فلسفه خود بنائی در جهان شناسی وضع کرده است ، ولیکن گوئی در این کوشش چیزی جز این نخواسته است که ظنونی را که درباره ولادت و ممات اشیاء به حکم سنت معتبر می گرفته اند تلفیق کند ، و به همین سبب مفهوم آراء او در جهان شناسی با آراء حکمای ایونیا تفاوت دارد ، و از اساطیری مانند آنچه هسیئدوس و اُرفئیان راجع به پیدایش خدایان نقل کرده اند حکایت می کند . مثلاً عشق را به منزله خدای نخستین می شمارد^۵ . از طرف دیگر به جوهری نخستین که بتوان آن را مبدأ دانست قائل نیست ، بلکه ، دوحه متقابل مانند روز و شب یا نور و ظلمت را مبدأ می گیرد^۶ و چنین افکاری با عقاید تخیلی هسیئدوس بیشتر متناسب است تا با آراء تحصیل اهل علم ایونیا . اما اعتقاد او به تقابل دو حده نشانه ای از تأثیر افکار فیثاغوری بر عقاید اوست . بالاخره ، باید گفت که آسمان در نظر او ، چنانکه در بعضی از تمثیلات افلاطون نیز

۳- Destin

۲- Nécessité

۱- Justice

۶ - قطعه ۸

۵ - افلاطون ، بزم ، ۱۹۰ ، قطعه ۱۳

۴ - قطعه ۸

۹ - قطعه ۹

آمده است، مَرّ و معبر ارواح است و خدایانی که سهم هر کدام از ارواح را مقرر می‌دارند، مانند ضرورت و تقدیر^۱، در آن جای دارند، و این اعتقاد نشانه تازه‌ای از جنبه دینی طریقت پارمنیدس و تبعیت آن از سنت هاست^۲، این نکته را نیز باید گفت که پارمنیدس در تبیین جزئیات با دانشمندان یونیا اشتراك دارد: آسمان در نظر او از تاج‌های متحد المکرر که زمین در مرکز آنها قرار دارد ساخته شده است و این رأی اعتقاد آناکسیمندرس را به حلقه‌هایی که ذکر آنها رفت به یاد می‌آورد. تاجی از آتش خالص یا از روشنائی است که دورترین آنهاست و بانهایات عالم در تماس است، تاج‌های دیگر که در واسطه عالم قرار دارد آمیخته از نور و ظلمت است و ستارگان اجزاء نورانی آنند^۳.

با ظهور پارمنیدس فکر یونانی در دو جهت متقابل به جریان افتاد: در یک طرف صاحب نظران یونیا بودند که مذهب آنان مقتضی قول به اصالت تحصیل^۴ و مبتنی بر شهود^۵ و تجربه بود. اینان به تأثیر ریاضیات در امور طبیعی آگاهی نداشتند، با اساطیر و سنن دینی و رسوم جلیبدی که به سبب اتساک در سلک دین لازم آمده بود آشکارا مخالفت می‌ورزیدند، به همین دلایل مقبول عام نبودند و استعداد تحصیل این مقبولیت را نیز نداشتند. در طرف دیگر پارمنیدس و فیثاغورس بودند که مذهب آنان مقتضی قول به اصالت عقل بود. اینان می‌گفتند که واقعیت مبتنی بر مبنای فکراست، به جدل اشتیاق می‌ورزیدند، تعلق زیادی به تجربه^۶ مستقیم نداشتند و به همین سبب در زمینه اشیاء محسوس با اقوال اساطیری و اعتقاد به حکم تقدیر موافق بودند، به همین دلایل بالطبع می‌توانستند مقبول عام شوند و علاقه به نشر و تبلیغ عقاید خود نیز داشتند. اتباع مذهب اصالت عقل با کسانی که اهل تخیلات اساطیری بودند معاضدت می‌ورزیدند تا به یاری یکدیگر با اصحاب مذهب اصالت تحصیل مخالفت نمایند و این امر را وجه ممیز

۲ - آنتیوس، Placita، II، ۷، ۲ (دیلس)،

۱ - Anangkē

۳ - آنتیوس، همان مأخذ.

(Doxographi، ۱۰، ۲۳۰)

۶ - Dialectique

۵ - Intuition

۴ - Positivisme

۷ - Destinée

این دوره می‌توان دانست .

زُنُن الیائی^۱ شاگرد پارمنیدس که در اواسط قرن پنجم شهرت یافته ابتدا جنبه انتقادی افکار پارمنیدس را وسعت داده است . وی به نظر ارسطو بنیان‌گذار جدل بوده است^۲ و منظور از جدل صناعتی است که با اتکاء به اصولی که مقبول مخاطب است به رد اقوال او پردازند . اگر چه خود او محاوراتی نپرداخته است ولیکن سیر اقوال او می‌توانسته است به ظهور این سبک جدید ادبی منتهی شود . افلاطون می‌گوید که او نظر پارمنیدس را در این باره که واحدی نامحرک وجود دارد تقریر می‌کند و در اثبات آن می‌کوشد و نتایج باطلی را که از نظر مخالف آن برمی‌آید نشان می‌دهد^۳ . باید گفت که مقصود زُنُن از نظر مخالفان پارمنیدس آراء اهل علم ایونیا در جهان‌شناسی نیست ، چه ، پارمنیدس خود به اقوال اینان نظر داشته است . بلکه عقیده فیثاغورس را مبنی بر اینکه اشیاء اعداد است ، یعنی از آحاد منفصل مانند نقاط پدید آمده است ، در نظر دارد . زُنُن دورای را که هر دو دارای جنبه عقلی است با یکدیگر در تخالف می‌بیند ، این دو رأی عبارت است از قول به اتصال از آن گونه که در کره پارمنیدسی است ، و قول به انفصال ، بدان سان که در جهان فیثاغوری است . اما انفصال باطل است ، چه ، اگر بخواهیم کثرت را از وحدانی که فاقد مقدار است ، یا خود از نقاط ، مرکب بدانیم به منزله این است که آن را مرکب از هیچ بشماریم ، اما اگر برای هر واحدی قائل به عظیمی باشیم بدین معنی است که آن را واحد ندانیم ، زیرا که واحد در این صورت مرکب خواهد بود . بعلاوه ، چون با افزایش نقطه‌ای بر مقداری نمی‌توان آن را بزرگتر از آنچه هست گردانید ، چگونه می‌توان گفت که این مقدار از نقاط ترکیب شده است ؟ بالاخره ، اگر مقداری را حاصل از ترکیب نقاط بینگاریم ، درین دو نقطه از این نقاط مقداری خواهد

۱ - Zenon d'Elée به نقل دیوگنس در احوال فیلسوفان ، VIII ، ۵۷ .

۲ - به نقل دیوگنس در احوال فیلسوفان ، VIII ، ۵۷ .

۳ - رساله

پارمنیدس افلاطون ، ۱۲۸ الف ، ب .

بود که خود آن نیز باید ساخته از نقاط دیگری باشد، و هم چنین تا بی نهایت^۱. دلایل مشهوری نیز از زین در دست است که بوسیله آنها می‌خواهد اثبات کند که، اگر فرض کنیم که مقداری مرکب از نقاط باشد، حرکت ممنوع می‌شود: دلیل اول اینکه ممکن نیست که دونده‌ای به انتهای میدانی که در آن می‌دود برسد، زیرا که برای اینکه چنین کند باید بتواند تعداد بی‌نهایت از نقاط را بپیماید. دلیل دوم اینکه آخیلس^۲ هرگاه در تعقیب سنگ پستی باشد هرگز نمی‌تواند آن را بگیرد، زیرا که نخست باید به محلی که سنگ پشت از آن به راه افتاده است برسد، و از آن محل دوباره برای وصول به محلی که سنگ پشت هم اکنون در آنجا است به حرکت پردازد و این تا بی‌نهایت خواهد بود، زیرا که فاصله میان او و سنگ پشت همواره مرکب از تعداد نامتناهی از نقاط است. دلیل سوم اینکه در آتی از زمان تیری که پرتاب شده است شاغل مکانی مساوی با خود تیر است، و اگر فرض کنیم که زمان مرکب از آنات غیر منقسم است تیر در هر آتی به حال سکون خواهد بود. دلیل چهارم اینکه اگر دو دونده با سرعتی مساوی از دو جهت متقابل رو به یکدیگر به حرکت آیند و در حین عبور از برابر شیء ساکنی با هم تلافی کنند حرکت یکی از آن دو برای دور شدن از دیگری دو بار سریعتر از حرکت او برای دور شدن از شیء ساکن خواهد بود، اما چون فرض کنیم که اجسام مرکب از نقاط است از این فرض لازم خواهد بود که آتی که برای عبور یکی از دو دونده از نقطه‌ای از شیء ساکن به نقطه تالی آن لازم است نصف آتی باشد که برای عبور از نقطه‌ای از بدن دونده دیگر به نقطه تالی آن لازم می‌آید، و حال آنکه فرض این بود که فاصله یک نقطه از نقطه دیگر در آتی غیر منقسم پیموده شود^۳. پس در واقع زین از مذهب پارمنیدس که مبتنی بر قول به اتصال شیء موجود و تشبیه آن به کره بود

۱ - قطعه ۱، تا ۳ (در کتاب Die Vor Sokratiker تألیف Diels)

۲ - Achille نام آورترین پهلوانان یونان در حماسه ایلید تصنیف امرس. مترجم.

۳ - ارسطو، علم طبیعت، ۹، ۷۱، ۲۳۰ ب ۸ به بعد.

در مقابل اتباع فیثاغورس دفاع کرده و نشان داده است که با استناد به اصلی که فیثاغوریان معتبر گرفته اند ، یعنی ترکیب اشیاء از آحاد یا از نقاط ، رأی خودشان را می توان مردود ساخت .

برعکس او ، ملیسُس سامُسی^۱ شاگرد دیگر پارمنیدس که ده سال کوچکتر از زن بود معارضه با طبیعیات دانشمندان ایونیا را به مقام اول از اهمیت باز آورد . باتوجه به موطن اصلی او (ملیسُس سرداری سامُسی بود که در سال ۴۴۰ قبل از میلاد به قوای دریائی پریکلِس حمله برد)^۲ می توان گفت که پیش از اینکه با مذهب الیائیان آشنا شود فلسفه حکمای ایونیا را می شناخته است . و از همین جا می توان تبیین کرد که ملیسُس چگونه ، در همان حال که موجود را متصف به صفات کره پارمنیدسی از قبیل وحدت و ازلیت و اتصال و امتلاء شمرده ، آن را از حیث عِظَم نامنهای انگاشته و بدین ترتیب اثری از آراء حکمای ایونی را در مذهب خود محفوظ داشته است . بعلاوه ، شناسائی حسی را ناقص دانسته و در این باب تأکید شدید کرده است . بر طبق رأی او ، مثلاً ، اگر شیئی را به حقیقت گرم بدانیم باید احساسی را که حاکی از سرد شدن شیء گرم است ، یعنی همه مشاهداتی را که مفهوم تغییر در طبیعیات حکمای ایونیا مبتنی بر آنها بود ، نادرست بینگاریم^۳ .

۶- آمپد کلس اگر بگفتی

طرز تفکر طبیعت شناسان ، با وجود وضع خصوصیت آمیزی که پارمنیدس در قبال آنان اتخاذ کرد ، در اواسط قرن پنجم به کمال قوت از سر گرفته شد . در این عصر

۲ - پلوتارکس ، شرح حال پریکلِس ، ۲۶

۱ - Melissos de Samos

۳ - لایتناهی ، قطعه ۳ تا ۶ (به ترتیبی که دیلس در Die Vorsokratiker

اختیار کرده است) ؛ در مقابل معرفت حسی ، قطعه ۸ .

امپدکلیس اهل اگر یگیتیم^۱ متولد به سال ۴۹۴ و متوفی پس از سال ۴۴۴، آناکساگورس اهل کلازمنیس (از ۵۰۰ تا ۴۲۸)، فیثاغوریان جدید و در اواخر همین قرن دیمُکریئس اهل آبدرا (متولد در حدود سال ۴۶۰) به ظهور رسیدند.

این فیلسوفان در یک رأی که از هر حیث تازگی داشت مشترک بودند، و آن اینکه همگی قبول داشتند که تغییر شکل و تولد حقیقی وجود ندارد^۲. زیرا که چیزی از هیچ به وجود نمی آید، تنها چیزی که هست ترکیبات مختلفی است که از تعداد کثیری از اجرام صغار^۳ که هر کدام از آنها غیر متحرک و دارای خواص پایدار است حاصل می شود. به تعداد انحاء که بتوان برای وجود اجرام صغار و جمع و فرق آنها تصور کرد انحاء مختلفی از جهان شناسی پدید می آید.

امپدکلیس قول به عناصر چهارگانه یا «اصول اشیاء» را که عبارت از آتش و هوا و آب و خاک است در ضمن منظومه ای مملوّ از تشبیهات و استعارات تکرار کرده است. بر طبق مفاد این منظومه نسبت عناصر به جهان مثل نسبت رنگهائی است که نقاش به کار می برد یا نسبت آب و آردی است که خمیر با آن سرشته می شود. همچنین از اجتماع عناصر و افتراق آنها و اختلاف مقادیر آنها در این اجتماع به دست می آید، اما در میان آنها هیچ کدام نسبت به دیگری اولیّت ندارد، بلکه همه آنها ازلی است و یکی از دیگری حادث نمی شود^۴. این فیلسوف نخستین کسی است که به وجود هوای جوّ و استقلال آن قائل شد. وجود چنین هوایی را با این تجربه اثبات می کرد که ساعتی آبی را در حالی که انگشت برمدخل فوقانی آن می گذاشت در آب فرو می برد و در این حال می دید که هوای داخل این ابزار در مقابل دخول آب از مدخل تحتانی مقاومت می کند^۵. بر طبق رأی او

۱ - به اصطلاح مسلمان: انبأ ذقلس - مترجم. (Empédocle d'Agrigente)

۲ - امپدکلیس قطعه ۸ مطابق ترتیب کتاب سابق الذکر دیلس.

۳ - Corpuscles - ۴ - قطعات ۶، ۸، ۹، ۲۵، ۳۳، ۳۴ و ۱۷.

۵ - قطعه ۱۰۰.

هرگونه تغییری یا از راه ترکیب و یا از راه تفریق عناصر حاصل می‌شود ، و بنابراین دو قوهٔ فاعله^۱ وجود دارد : یکی قوهٔ ایست که عناصر را آنگاه که از هم جدا باشند به یکدیگر می‌پیوندد و آن مهر^۲ است ، دیگری قوهٔ ایست که آنها را آنگاه که باهم متحد باشند از هم جدا می‌سازد ، و آن کین^۳ است . مهر و کین به تناوب بر یکدیگر تفوق می‌یابد : اگر از حالتی که در آن همه چیز بر اثر مهر به هم پیوسته است ، یعنی از حالت فلکی^۴ (که مشابه با کرهٔ پارمنیدسی است) ، به پیش آئیم می‌بینیم که اندک اندک کین ظاهر می‌شود و به تدریج مهر را بیرون می‌راند تا آنجا که اشیاء به حال جدائی نام که مهر به تمامی در آن ناپدید شده است ، بیفتند . پس ، باسیری در جهت مخالف ، مهر به تدریج در جهان رخ می‌گشاید و کین را بدر می‌کند تا همه چیز را به صورت فلکی خود که نخست از آن بدرآمده بود باز گرداند . پس دو جریان مخالف پیوسته به تناوب در جهان وجود دارد : جریانی که از اجتماع به افتراق می‌رود و جریانی که از افتراق به اجتماع می‌آید . این ترتیب غیر قابل احتراز است ، زیرا که مهر و کین با این قرار به کار افتاده‌اند که هر کدام به تناوب رجحان را به دیگری واگذارند^۵ . جهان کنونی ما^۶ جهانی است که کین در آن رو به فرونی است ، نخست هوا از سپهر جدا شده و مانند جوئی بر آن احاطه کرده است ، پس آتش که به بلندترین جایها فرا رفته است ، پس خاک که آب از آن بیرون جسته است . در یکی از نیم کره‌های آسمانی آتش تفوق دارد و روشنائی روز از آن حاصل می‌شود ، ولیکن در نیم کرهٔ لیلی در میان توده‌ای از هوای تاریک جز نشانه‌هایی از آتش نیست^۷ . اما خورشید و ماه را نباید توده‌هایی از آتش پنداشت . امپدکلس

۱- Puissance active ۲- L'amitié ۳- La haine
 ۴- Sphaeros ۵- قطعات ۱۶ و ۱۷ و ۲۶ و دربارهٔ سپهر قطعات ۲۷
 و ۲۸ . ۶- چنان که برنت Burnet نشان می‌دهد : طلیعهٔ فلسفهٔ یونان ،
 ص ۲۶۷ . ۷- آنتیوس ، Placita ، II ، ۶ ، ۳ . - Plutarque , Strom. (دیلس
 Diels ، در Doxographie ، ۵۸۲)

می دانست که ماه جز اینکه روشنائی خورشید را منعکس سازد کاری نمی کند و علت حقیقی خسوف و ماهیت شب را که جز سایه زمین نیست می شناخت ، ماه در نظر او توده ایست از هوای متکاثف که روشنائی را باز می گرداند و آن را به آئینه های شیشه ای که در قرن پنجم در یونان به تازگی متداول شده بود تشبیه می کرد^۱. امپدکلس این نظریه^۲ مرابائی^۳ را به طرزی مبهم بر خورشید نیز منطبق می ساخت و آن را انعکاسی از نیم کره^۴ ناری بر روی آسمان می پنداشت^۵. بر طبق قول او تکون حیوانات قبل از اینکه به طرز کنونی خود، که از اقتران دو صنف جداگانه^۶ نر و ماده حاصل می شود، درآید به صورت اولیه^۷ خود بوده و در این حالت نرینگی و مادینگی هر دو در وجود یک فرد از آنها قرار داشته است^۸، و این تحول خود شاهد دیگری بر ازدیاد کین و غلبه آن است^۹. امپدکلس در مقابل منظره ای که از دنیای کنونی ما ترسیم کرده طرح مبهمی نیز از جهانی که مهر در آن ازدیاد می جوید و مخلوقات جدیدی از طریق اتحاد با یکدیگر به ظهور می رسند آورده است . و در ضمن وصف چنان جهانی از اعضای پراکنده و سرگشته ای مانند سرهای بی گردن و بازوهای بی شانه سخن گفته است که در جستجوی پیوستن به یکدیگر نگرند، و از پیوند جستن آنها به یکدیگر نخست موجوداتی عجیب مانند گاوهای با چهره آدمی یا آدمیانی با سر گاو پدید می آیند .

امپدکلس علم طبیعت را با شرح جزئیاتی از وظائف اعضاء پرمایه ساخته است ، بر اساس قول او به عناصر چهارگانه حوزه علمی مخصوصی در پزشکی پدید آمده که بر حسب مشهور به فیلیستین^{۱۰} انتساب یافته است . در این حوزه خواص این عناصر یعنی حرارت آتش و برودت هوا و رطوبت آب و پیوست خاک را به منزله قوای فاعله ای

۱ - قطعات ۴۰ تا ۴۸ ، رجوع شود به کافکا . ۲ - Spectaculaire

۳ - پلوتارکس ، مرجع مذکور در حاشیه ۵ از صفحه قبل .

۴ - Androgynic ۵ - آنتیوس ، Placita ، ۷ ، ۱۹ ، ۵ ، رجوع شود

به Bignone ، امپدکلس ، ص ۷۰ . ۶ - Philistion

دانسته‌اند که چون به نسبت معینی در ساختمان آلی^۱ موجود زنده با هم ترکیب شود موجب سلامت بدنی و درجه^۲ استعداد عقلی و ظهور امزجه^۳ یا خصائص^۴ مختلف می‌گردد^۵. رأی مهمتی از او که کیفیت ارتباط آن با سایر آراء وی درست معلوم نیست درباره^۶ ادراک شیء خارجی است : آنچه از اشیاء صادر می‌شود^۷ با مسامات واقع در آلات حواس تلاقی می‌کند . هرگاه مناسبت در بین آن دو^۸ به نحو مقتضی موجود باشد صادر از شیء در آلت احساس نفوذ می‌یابد و ادراک حاصل می‌شود . رؤیت از تلاقی آنچه از نور خارجی صدور یافته باشد ناری که از آتش محوی در چشم فائض گردیده است پدید می‌آید^۹ (و این همان رأی است که افلاطون بعدها آن را در رساله^{۱۰} طیمائوس از سر گرفت) .

امپدکلس فقط طبیعی دان نبود ، بلکه اهالی اگر یگتسم^{۱۱} او را مانند کاهنی دستار بر سر تلقی می‌کردند که قدرت به شفای بیماران داشت و سر نوشت نفس و آنچه را که برای تزکیه^{۱۲} آن لازم است می‌دانست . به تناسخ، یعنی به حلول نفس در اجسام حیوانات، قائل بود ، و حکم به حرمت گوشت را بر همین اساس مبتنی می‌داشت . نفس انسان را روح شریری^{۱۳} می‌انگاشت که باید به تلافی هر جنایت یا قتل یا نقض عهده^{۱۴} که مرتکب شده است سی هزار سال در ادوار مختلف و متوالی از زندگی ناپایدار به سر برد ، و می‌گفت که زمین بمثابة^{۱۵} غاری است ، جایگاهی بی هیچ گونه شادی و خرمی است که مرگ و خشم

۳- Caractères

۲- Tempéraments

۱- Organisme

۴- آثار جالینوس Galien نشر X ، Kuhn ، ص ۵۰ ؛ قطعات فیلیستیون در Wellmann،

Fragmentsammlung der griechischen, Aerzte, Vol. I, 1901.

۵- Effluves که در کتب اسلامی به صیغ تبخیر شده است . رجوع شود به ترجمه^{۱۶}

حنین بن اسحق از کتاب ارسطو « درباره^{۱۷} نفس » ۴۳۶ ، الف ، ۵۰ ، مترجم .

۶- یعنی مناسبت در بین آنچه از شیء صادر می‌شود با آلت حساسه .

۸- Démon

۷- تاو فرسطس De Sensibus ، ۱۲ (دیلس ۵۰۲) (Dox.)

در آن ماوی گرفته است.^۱ مناسبت این قسمت از تعالیم او که جنبه دینی دارد با آرائی که در جهان شناسی آورده است به خوبی پیدا نیست. ولیکن گوئی بتوان بدینی^۲ امید کلس را با این رأی او که جهان در مرحله کنونی از تاریخ خود مسخر کین است مرتبط و متناسب دانست.

۷- آناکساگورس کلازمنسی

چون به شرح فلسفه آناکساگورس کلازمنسی^۳ برسم ایتالیای جنوبی را با کاهنان و مؤمنانی که در آن بودند باز پس می گذاریم تا به ذکر آرائی پردازیم که مانند تعالیم سایر اسلاف او در خطه ایونیا جنبه تحصیلی^۴ دارد. این حکیم ایونیائی، از مرز و بومی که معلوم نیست که چگونه سنن علمی ملطی در آن محفوظ مانده بود، به آتن آمد تا در این شهر مقرر گزیند. آتن در این روزگار پس از جنگهای ایران و یونان^۵ رونقی بسیار به دست آورده و پای تخت حکومت بحری جدید شده بود. او می سال در این شهر ماند و با پریکلس که فرمان روای عصر بود دوستی یافت.^۶ با وجود اتکاء او به حمایت پریکلس متهم به بی دینی شد و از آتن نفی گردید، زیرا که عقاید قدیم آتانیان که آریستوفانیس آنها را در قطعه « ابرها »^۷ وصف کرده است با عقاید حکمای ایونیا که منکر الوهیت اجرام آسمانی بودند و خورشید را سنگی گداخته می شمردند و ماه را زمینی بیش نمی دانستند

۱ - طعمه ۱۱۲ تا ۱۴۸ که آنها را جزء منظومه ای غیر از منظومه سابق دانسته اند و

نام این منظومه «سراتب تصفیه Purifications» است. ۲ - Pessimisme

۳ - Positif

۴ - Anaxagore de Clazomènes

۵ - این جنگها را در تاریخ اروپا جنگهای مدیک نامیده اند، ولیکن باید توجه داشت

که دولتی از ایران که با یونانیان به جنگ درآمده بود دولت پارس بود نه دولت ماد.

۶ - ص ۲۷۰ الف از رساله فدرس افلاطون. مترجم.

۷ - Les Nuées d'Aristophane

توافق نداشت. اما تأثیر او چنانکه افلاطون شهادت داده است هم چنان برجای ماند. آناکساگورس طریق جدیدی برای رفع تعارض افکار پارمنیدس با آراء حکمای ایونیا ارائه کرد. اصلی را که اعتبار آن مسلم شده بود تصدیق داشت، و آن اینکه کون و فساد وجود ندارد. «نه چیزی به وجود می آید و نه چیزی از میان می رود، بلکه اشیائی که وجود دارد به هم می آمیزد و از هم جدا می شود.»^۱ اما می کوشید تا تغییر را نیز تبیین کند، و نشان دهد که چگونه شیئی می تواند از شیء دیگر بیرون آید. از یک طرف مانند همه حکمای ایونی به کثرت غیرمتناهی اشیاء به خوبی واقف بود، یعنی می دانست که اشیائی از هر قسم مانند استخوان و گوشت و غیره موجود است و هر کدام از آنها کیفیاتی دارد که قابل تحلیل به کیفیات اشیاء دیگر نیست. نظر او در این باره، لااقل به طور ضمنی، بانظر امپدکلس متقابل بود. زیرا که امپدکلس در تبیین حدوث هر کدام از اشیاء می گفت که هر شیئی بر اثر ترکیب عناصر، و نسبت مقادیر کیفیات اولیه چهارگانه در این ترکیب، پدید می آید، و آناکساگورس برخلاف او قائل بود به اینکه استخوان و گوشت و موی کیفیاتی است که قابل تجزیه نیست. از طرف دیگر می دید که اشیاء از یکدیگر برمی آیند، مثلاً موی از چیزی که موی نیست و گوشت از چیزی که گوشت نیست به ظهور می رسد، و اگر ولادت واقعاً در میان نباشد چگونه چنین چیزی امکان می پذیرد؟ در جواب می گفت که هر چیزی که تولید می شود قبلاً در مولد خود وجود داشته است، و بدین ترتیب تولد جز افتراق نیست. یعنی اشیاء از مرحله ای که در آن با هم مختلط بودند، و به سبب این اختلاط آنها را از یکدیگر نمی توانستیم تمیز دهیم، به مرحله ای مرور می کنند که در آن از هم افتراق می جویند. کاری که در طبیعت انجام می گیرد به کار کسی که فلزی را از معدنی استخراج کند بیشتر شباهت دارد تا به کار نقاشی که رنگهارا بایکدیگر ترکیب نماید. اما تغییری که در صور اشیاء حاصل می شود غیرمتناهی است و هیچ شیئی هیچ گاه از تولید اشیاء دیگر باز نمی ایستد، پس لازم است

که در هر شیئی بذور^۱ همه^۲ اشیاء دیگر باشد، منتهی این بذور در آن شیء با یکدیگر امتزاج دارد و به همین سبب غیر مرئی است. «اشیاء چنان نیست که گوئی باتبری آنها را بریده و از یکدیگر جدا ساخته باشند، نه گرم از سرد، و نه سرد از گرم»^۳ هر شیئی نام خود را از کیفیتی که در آن غالب شده است می گیرد، اما کیفیات غیر منتهای دیگر نیز در همان شیء وجود دارد، اگرچه از هم متمایز نیست. پس افتراق که همیشه در طبیعت حاصل شدن است هرگز به طور کامل حاصل نمی آید، حتی هرگز به چنین مرحله ای نزدیک هم نمی شود، بلکه حرکتی است که انتهای برای آن نیست. اینکه هر شیئی حاوی تعداد غیر منتهای از بذور اشیاء دیگر باشد همان است که ارسطو اشیاء متشاکل^۴ یا اجزاء متجانس^۵ نامیده و این نام برای آنها متداول شده است. آناکساگورس حرکتی را که موجب انقسام شیء می شود نامتناهی می دانست، و این رأی نتیجه اعتقاد او به این بود که قابلیت انقسام شیء نامتناهی است و در جسم محدود تعداد نامحدود از اشیاء متشاکل وجود دارد و همین معنی است که افتراق اشیاء را از یکدیگر به طور نامحدود میسر می سازد^۶.

بدین ترتیب آناکساگورس توانسته است آراء قدیم ملطی را در جهان شناسی به تعبیری جدید تقریر کند. شیء نامتناهی که آناکسیمندرس قائل بدان بود در مذهب آناکساگورس مبدل شد به امتزاجی بی نهایت بزرگ که در آن «همه چیز با هم است، و به سبب خردی خود از یکدیگر جدا نمی تواند شد»^۷. برحسب این مذهب شرح تکوین عالم^۸ بیان سیر تاریخی افتراقی است که علی الاتصال امتداد دارد و در طبیعت آن اجزای عالم از یکدیگر جدا می شود: از یک طرف کثیف و مرطوب و سرد و تاریک در مرکز گردد

۱- Semences

۲- قطعۀ ۸، رجوع شود به ۱۰ و ۱۱.

۳- Homéoméries

۴- ارسطو، کون

۵- Homogènes

۶- قطعۀ ۱

۷- قطعۀ ۲ و قطعۀ ۷

۸- و فساد، ۱، ۳۱، ۴، الف، ۱۸

۸- Cosmogonie

می‌آید، از طرف دیگر رقیق و گرم به منطقهٔ خارجی روی می‌آورد^۱. اما آناکساگورس مسائل دیگری نیز طرح کرده است: ابتدا خواسته است تا بداند که در این لایتناهی که به تمامی از یک جنس است اصل حرکت چه می‌تواند بود؟ این اصل را فقط می‌توان وجودی دانست که ماورای منطقهٔ امتزاج و واقع در فوق آن باشد، عیناً همان‌طور که در مذهب امپدکلس نیز مهر و کین خارج از عناصر اربعه بود. این علت بسیط و عاری از امتزاج که بنفسه وجود دارد و مبدأ نظام عالم است عقل است^۲. عقل به چه ترتیب عمل می‌کند؟ آناکساگورس بر اثر مشاهدهٔ تغییراتی که از حرکات دورانی فلکی حاصل می‌شود بدین نتیجه رسیده است که علت اولیه‌ای که اشیاء را از یکدیگر جدا می‌سازد حرکتی دورانی یا گردبادی^۳ است. پس عقل را چنین تصوّر می‌کند که نخست خود آن متحرک به حرکت دورانی است، و آنگاه اندک اندک در حول مرکز خود منبسط می‌شود تا بدین ترتیب در فضای لایتناهی گسترش یابد. افتراق اشیاء به نحوی که فهم آن دشوار است بر اثر این حرکت گردبادی مکانیکی حاصل می‌شود، مثلاً ستارگان از اینجا پدید می‌آیند که اثر سنگهائی را از زمین جدا می‌کند و با سرعت حرکت خود آنها را مشتعل می‌سازد. همین امر در نقاطی بی‌شمار از فضای بی‌پایان نیز حاصل تواند شد، بنابراین چنانکه تعالیم ملطیان اقتضاء داشت باید قائل به وجود عوالم بی‌شمار بود^۴.

آراء آناکساگورس در زیست‌شناسی ارتباط مشهودی با آراء او در جهان‌شناسی ندارد. آنچه مسلم است اینکه در نظر او همهٔ موجودات زنده، که نباتات نیز از آن جمله‌اند، سهمی از عقل کلی برده‌است^۵. احساس از تضداد حاصل می‌شود، مثلاً در مردمک چشم است که، چون خود به تمامی تاریک است، تصویر روشنی پدیدار می‌تواند شد و شیء گرم‌تر یا سردتر از ماست که ما را گرم یا سرد می‌تواند ساخت. و از همین

۲- Nous, Intelligence

۱ - قطعه ۱۰

۴ - قطعه ۱۲ تا ۱۶، قطعه ۴ (رجوع شود به برنت

۳- Tourbillons

۵ - قطعه ۱۱؛ ارسطو، I, De Plantis, ۱۰.

Aurore, Burnet, ص ۳۱۰).

روست که هراحساسی مستلزم تألمی است ، زیرا که تألم تنها بر اثر تلاق آلت حاسته با شیئی که مشابه آن نیست حاصل می آید .^۱

۸ - طبای قرن پنجم قبل از میلاد .

بعد از آناکساگورس ، در طی قرن پنجم ، آراء حکمای ایونیا حائز اهمیت شد ، بی آنکه اصحاب عمده ای داشته باشد . این حکمای طبیعت شناس را در ضمن کمدها مورد انتقاد قرار دادند : مثلاً کرآتینوس^۲ هپین^۳ را و آریستوفانس^۴ دیوگنس^۵ را به استهزاء گرفت . افلاطون در رساله^۶ کرآتولوس از اتباع آناکساگورس در این قرن سخن می گوید . همه آراء قدیم حکمای ملطی رونق خود را از سر گرفت ، هپین آب را و دیوگنس آپولونیائی هوا را اصل اشیاء دانست ، آرخلائوس آتئی^۷ در قول به عقل و امتزاج اشیاء در حالت اولیه خود با آناکساگورس توافق یافت . اما این صاحب نظران به علم و وظایف اعضاء و علم طب بیش از جهان شناسی توجه داشتند .

سلسله ای مرکب از چهل و یک رساله در طب منتسب به بقراط (متولد در کس^۸ به سال ۴۵۰) در دست است که اهمیت فراوان علم طب را در فرهنگ یونانی در حدود اواخر قرن پنجم نشان می دهد . همه مؤلفان آثار طبّی از خرافات قدیم دست برداشتند ، مقدمه بسیار نیکویی که بر رساله^۹ صرع^{۱۰} نوشته شده معروف است ، و در آن چنین می خوانیم : « به نظر من صرع که آن را مرض مقدّس می نامند هیچ جنبه الهی ندارد و تقدّسی در آن نیست تا بدین سبب ممتاز از سایر امراض باشد ، و مردم ابتدا به سبب جهل خود قائل به اصل قدسی و علت الهی برای آن شده اند . اما در زمینه مناسبات

۱ - تا و فرسطس ، De sensibus ، ۲۷ (دیلس ، Doxographi ، ص ۵۰۷)

۴ - Aristophane

۳ - Hippon

۲ - Cratinos

۵ - Diogene d'Apollonie

۶ - Cratyle ، ۴۰۹ ب .

۷ - L' Epilepsie

۸ - Cos

۹ - Archélaos

طب با جهان شناسی فلسفی جدال مهمتی در اسلوب تحقیق در بین آنان به ظهور رسید . بعضی مانند مصنف رساله‌ای به نام «در باب طب قدیم» وحشت از آن داشتند که مبادا مذهب جزئی غیر تحقیقی علمای طبیعی باعث شود که آرائی که در صحت آنها یقین حاصل نیست در فن طبابت تأثیر کند ، وی گفتند که استمداد از فرضیات بی نتیجه‌ای ، مانند مرد و گرم و خشک و تر ، برای تعیین علل بیماری و تندرستی شایسته نیست . بلکه این فرضیات در موقعی به کار می‌آید که بخواهیم از حرکات آسمانها که هیچ چیز به یقین درباره آنها نمی‌توان گفت بحث کنیم . طب حقیقی مستقل است و در ضمن آن از طریق مشاهده ، بی آنکه از چنین فرضیاتی استمداد شود ، تعداد بسیاری از امور که می‌توان درباره صحت آنها یقین داشت به دست آمده است . در مقابل کسانی که این روش تجربی را به کار می‌بستند اطبائی قرار داشتند که از علمای وظایف اعضا^۱ بودند و افلاطون اصلی را که آراء اینان بر آن مبتنی بوده در قطعه‌ای از رساله^۲ فدرُس^۳ به خوبی بیان داشته است . به نظر افلاطون ممکن نیست ماهیت نفس را بدون علم به ماهیت عالم بتوان دریافت ، و اگر بانظر بقراط موافق باشیم با ترك چنین طریقه‌ای حتی درباره بدن نیز نمی‌توان سخنی به زبان آورد . چه ، درباره هر شیئی باید بسیط بودن یا مرکب بودن آن را تحقیق کرد و اگر مرکب باشد باید تعداد اجزای آن را برشمرد و درباره هر جزئی افعال و انفعالاتی را که تعلق به همان جزء دارد مورد تفحص قرار داد .

۹ - فیثاغوریان در قرن پنجم قبل از میلاد

فیثاغوریان این قرن نیز به دو گروه منقسم شدند : ۱- سماعان^۴ که طریقتی دینی تأسیس کردند که در آن مناسک و معتقدات اهمیت داشت ، ۲- تعلیمیان^۵ که تنها

۳- Les Accousmatiques

۲- c ، ۲۷۰ .

۱- Physiologistes

۴- Les Mathématiques یا مبلیکس در کتاب خود به نام احوال فیثاغورس قائل

است به اینکه این انشعاب پس از فیثاغورس حاصل شده است .

در پی آن بودند که ریاضیات و نجوم و موسیقی را از لحاظ علمی توسعه و تکمیل نمایند، و اینها همان علمی است که در مذهب افلاطون مبدأ فلسفه قرار گرفت. آشنائی ما با اینان بسیار اندک است، پیشوای این گروه گویا فیلولائوس^۱ بوده است، و از جمله افراد آن دوتن را به نامهای کبس^۲ و سیمماس^۳ از این راه می شناسیم که، به تقریر افلاطون در رساله^۴ فیدون، طرف مکالمه سقراط بوده اند، و دیگر آرخوتاس^۵ که زمامدار سیاسی شهر خود بوده و با افلاطون دوستی داشته و به نظر این حکیم پادشاه فیلسوف به شمار می رفته است، و دیگر طیائوس که افلاطون آراء خود را در طبیعیات در طی محاوره ای به نام وی تقریر کرده است. شرح دقیقی از آراء این دانشمندان که طرح آراء افلاطون در اقوال آنان ریخته شده است به آسانی نمی توان بیان داشت. اگر از قطعات منسوب به فیلولائوس که در صحت انتساب آنها تردید شده است صرف نظر کنیم^۶ سند مسلمی برای پی بردن به احوال و اقوال این جمع، جز قطعاتی از کتب ارسطو که در ضمن آنها آراء فیثاغوریان بدون تصریح و تفصیل عرضه می شود، در دست نداریم. راجع به یک نکته باید تأکید کرد و آن اینکه بر طبق آراء اینان قول به تکوین عالم، که حکمای ایونیا بر آن بودند، تقریباً به تمامی اعتبار خود را از دست می دهد. زیرا که اگر مانند فیثاغوریان اعداد را مبدأ اشیاء بینگاریم قول ما معنی خاصی پیدا می کند که بامدلول اقوال حکمای ایونیا که آنها را ساخته از آتش یا از هوای دانستند تفاوت دارد. اعداد، اعم از اینکه آنها را هر گونه تخیل کنیم، خواه به هیئت مجموعه^۷ نقاط در نظر گیریم و خواه به صورت مقادیر تصوّر نماییم^۸، مثل آتش یا هوا گوهری که قابل تغییر به گوهرهای دیگر باشد نمی تواند بود. بلکه عالمی که از اعداد صورت می پذیرد مستلزم این است که نظام ثابت و لایتغیری داشته

۳- Simmias

۲- Cébès

۱- Philolaus

۵ - برنت، «طبیعه...»، ص ۳۲۴.

۴- Archytas de Tarante

۶ - مقایسه شود با آنچه ارسطو در کتاب میم از مابعد الطبیعه ۱۰۸۰ ب ۱۸ و ۱۰۸۳

ب ۸ گفته است

باشد. از همین جای توان به خصوصیت جهان شناسی، بر طبق تقریر فیثاغوریان، پی برد، و آن اینکه فیثاغوریان برخلاف حکمای ایونیا نخواستند که به شرح تکوین عالم پردازند بلکه به وصف نظام عالم اکتفا کرده اند، و بدین ترتیب جهان شناسی را، به جای اینکه یکی از علوم طبیعی باشد، به صورت ستاره شناسی ریاضی محض در آورده اند. در نظام عالم، به نحوی که اینان گفته اند، آتش در مرکز جای دارد. نخستین از سیارات که آن را به اسمی تسمیه کرده اند که شاید به فارسی بتوان «برزمین»^۱ نامید به گرد آتش می گردد. پس از آن زمین قرار دارد که آن نیز جزء سیارات به شمار می رود. پس از آن خورشید و پس از آن سیارات پنج گانه و پس از آنها ثوابت جای دارد. در این قول هرگز نشانی از آن نیست که مبدای برای حدوث این منظومه معلوم شده باشد. محلی که به زمین اختصاص داده اند کاملاً مخالف با آراء حکمای ایونیاست، زیرا که این حکماء چون عوارض آسمانی را از منخ عوارض کائنات جو می دانستند ناگزیر زمین را در زیر گنبد بر شده از ابر در حال سکون می پنداشتند. ولیکن فیثاغوریان دو شیء نجومی نیز توهّم می کردند که، باینکه آنها را دارای وجود واقعی می شمردند، قابل ادراک از طریق مشاهده نمی دانستند، و آن دو عبارت بود از جرمی به نام «برزمین»^۱ و آتش مرکزی. یکی از آن دو، یعنی آتش مرکزی که نیم کره ای از زمین را که ما در آن ساکن نیستیم روشن می دارد، دارای هیچ کدام از خصایصی که به مناسبت آنها بتوانیم آن را اصل تکوین عالم بینگاریم نیست، بلکه اینان بدین منظور به وجود آن قائل شده اند که بتوانند روشنائی آفتاب را به نحوی که در ضمن آراء امپدکلس آمده است تبیین نمایند. دیگری که آن را «برزمین»^۱ نامیده اند برای تبیین کسوف و خسوف به کار می رود، بدین معنی که فرض می کنند که این جسم در این دو حالت در بین آتش مرکزی و ماه یا خورشید قرار می گیرد.^۲ طبیعیات حکمای ایونیا که بر اساس توان مندی^۳ و قول به اصالت کیفیات بود آخرین

۲ - ارسطو، کتاب آسمان، ۱۳۰، آنتیوس،

1 - Antiterre

۳ - Dynamique

Placita II، ۲۰، ۱۲

آثار اعتبار خود را در ضمن آراء پروان آناکساگورس و هراکلیتس نمایان ساخت و با ظهور فیثاغوریان جدید افکار اهل علم از تعلق به این طبیعیات یکسره آزاد شد. مقارن همین زمان اظهار فرضیاتی درباره نظام اجرام آسمانی و حرکات آنها رونق گرفت، ولیکن از این فرضیات جز علائمی باقی نیست. بر حسب یکی از این اقوال که شاید متعلق به هیستاس^۱ فیثاغوری باشد حرکت یومی با گردش زمین به دور محور خود تبیین می‌شود، و ما این فرضیه را از روی قطعه‌ای از چیچرو^۲ که پس از چند سال توجه کپرنیکس^۳ بدان معطوف شد می‌شناسیم^۴.

۱۰- ایلوکیپس و دمکریس

مع ذلک در همین عصر اصول مذهب حکمای ایونیا از جهت دیگری قوت خود را باز گرفت. لوکیپس^۵ ملطی که در اثنا از تعالیم زئن مستفید شده بود نهضتی را بنیان گذاشت که دمکریتس^۶ آبدرائی به ادامه آن پرداخت. دمکریتس در سال ۴۶۰ ق.م. تولد یافت و در حدود سال ۴۲۰ ق.م. حوزه خود را تأسیس کرد، ده سال کوچکتر از سقراط بود و در موقع وفات سنّ زیادی داشت. او علم طبیعت را به صورتی که جامع معارف عصر خود بوده است درآورد و به تهیه مجموعه‌های مفصلی از مشاهدات خود در علم حیوان و علم نبات ذوق بسیار داشت. راجع به خود گفته است که «هیچ کس پیش از من سفر نکرده و کشورها و اقلیم‌ها را ندیده و سخنان اهل معرفت را نشنیده است». عناوین پنجاه رساله از آثار او در مطالب مختلف از قبیل اخلاق و جهان‌شناسی و روان‌شناسی

۳- صاحب

۲- Cicero خطیب شهیر رومی

۱- Hicetas

نظریه نجومی معروف در قرن شانزدهم میلادی اهل لهستان - مترجم.

۴- ثاوفرسطس: نخستین اصحاب آکادمیا، ۳۹- ملاحظات درباره نغمه‌اللائک یعنی

اصوات حاصله از حرکات کواکب را باید بر این اقوال افزود. ارسطو، کتاب آسمان، II، ۹.

۶- Démocrite ذیمقراطیس.

۵- Leucippe

و پزشکی و گیاه‌شناسی و حیوان‌شناسی و ریاضیات و موسیقی و علم به صنایع و فنون محفوظ مانده است. هیچ مطلبی خارج از دایره اطلاعات او نبوده و آثار او از حیث وسعت و تنوع مشابهت به آثار ارسطو داشته و آراء او از جنبه عمومیت و کلیت از خصوصیات عصر سوفسطائیان که عصر خود اوست حاکی بوده است. اما از این همه آثار چند قطعه‌ای بیش باقی نمانده و به دست ما نرسیده است.^۱

آراء لوکیپس در تکوین عالم، که از آرائی که دمکریٹس در دو رساله خود به نام نظامات عالم^۲ بیان کرده است متمایز نیست، باطرحی که ملطیان در این باب انداخته بودند متوافق است. برحسب این آراء توده‌ای نامتناهی وجود دارد که عوالم بی‌شمار ماده خود را از آن می‌گیرند و این عوالم متوالیا یا مقارن یکدیگر پدید می‌آیند. برای اینکه عالمی صورت پذیرد کافی است که قطعه‌ای از این توده انفصال یابد و به حرکت گردبادی متحرک شود. تمایز اجزاء عالم از یکدیگر و وضعی که اجزاء به دست می‌آورند، به همان ترتیب که آناکساگورس می‌گفت، نتایج ضروری حرکت گردبادی است.^۳ رأی دمکریٹس درباره بعضی از جزئیات اوصاف عالم حتی نسبت به آرائی که در اواخر قرن پنجم پدید آمده بود کهنه و فرسوده می‌نمود، چنانکه مثلاً او نیز مانند آناکسیمندرس زمین را به شکل صفحه یا استوانه‌ای می‌دانست.^۴

اما این حکیم در این قالب کهنه فکر تازه‌ای را جای داد که اهمیت بسیار دارد و آن قول به اجزاء لایتجزا^۵ است. آراء دمکریٹس در طبیعیات اولین آرائی است که به صراحت مبتنی بر قبول اجرام صغارا^۶ است. برحسب این مذهب توده‌ای نامتناهی که بذور تمام عوالم در آن به یکدیگر آمیخته شده‌اند از تعداد بی‌پایانی از اجرام صغار

۲- Diacosmoi

۱- دیوگنس، احوال فیلسوفان، بخش IX، ۴۷

۳- دیوگنس، احوال فیلسوفان، بخش IX

ou Systèmes des mondes

۴- آنتیوس Placita، بخش III، ۱۰ ص ۴-۵.

ص ۳۱-۳۳.

۶- Corpuscules

۵- Atomes

فراهم آمده است که هر کدام از آنها به سبب صغر خود غیر قابل رؤیت و غیر قابل تقسیم، یعنی لایتجزا^۱، است، ملاء تام^۲ است، ازلی است و همواره به همان صورتی که بوده است پایداری ماند؛ ولیکن این صورت، با حفظ ثبات خود، به هیئت های مختلف نامتناهی ظاهر می شود. دمکریتس این صورتهارا به لفظی^۳ نامید که پس از وی افلاطون نیز، چون به ذواتی که آنها را ازلی می دانست قائل شد همان نام را^۴ بر آنها گذاشت. در بین اجزاء لایتجزا هیچ تفاوتی جز در عظیم آنها و شکل آنها، یا اگر از حیث شکل و عظیم مساوی باشند، جز در وضع آنها نیست و در بین ترکیبات متعددی که از اجزاء واحد حاصل می شود اختلاف تنها در ترتیب اجزاء نسبت به یکدیگر است^۵. از طرف دیگر حدوث هر عالمی یعنی انفصال هر قطعه ای از توده نامتناهی، مستلزم خلأ است تا این قطعه در آن فرود افتد، بدون خلأ حرکت ممکن نمی آید و منظور از خلأ مکانی است که به تمامی فائد هر گونه جری باشد، و به عبارت دیگر، نیستی از حیث تقابل آن با هستی است. پس اثبات خلأ به منزله اثبات این است که عدم در عالم ضرورت دارد و این مخالف با اصل مهم فلسفه پارمنیدس^۶ است. مجموعه اجزاء به طوری که گفتیم متحرک به حرکت گردبادی است، منشأ این حرکت به صراحت معلوم نیست، اما نتیجه حاصله از آن این است که اجزائی با اوزان مختلف بایکدیگر تصادم می یابند، و همان طور که در هر گونه حرکت گردبادی در هوا یا آب پیش می آید اجزاء خفیفتر به سوی خلأ خارجی دفع و اجزاء کثیفتر در مرکز جمع می شوند، و در همان جاست که نخستین اجتماع اجزای لایتجزا به شکل کروی به ظهور می رسد. غشاء این کره به تدریج از هسته مرکزی

۱- Atomes

۲- و این لفظ یونانی که در زبان فرانسوی به صورت

Idées در آمده است همان است که قدمای ما از دیرباز لفظ عربی مثل را، و بعضی از صاحب نظران معاصر ایران لفظ فارسی دیدار را، در برابر آن اختیار کرده اند. مترجم.

۳- ارسطو، مابعدالطبیعه، ألفا، ۴، ۸۹۵ ب، ۱۵.

۴- ثاوفرسطس،

۳-۱ (به نقل دیلس در ۸۴ از Doxographi)

آن نمایری گردد و رفته رفته نازکتر می شود و قسمتی از اجزائی که از غشاء جدا شده است در هسته مرکزی گرد می آید. در غشاء از اجزای لایتجزای خارجی که به گردباد برمی خورند و در آن گرد هم می آیند اجرام آسمانی صورت پذیر می شوند^۱.

این نخستین بار بود که یکی از حکمای یونان، برای تبیین امور در جهان شناسی، به تأثیرات قوای کیفی مانند سرد و گرم، یا علل محرکه خارج از عالم مانند عقل و مهر و کین، توسل نمی جست. او قائل به این بود که جهان دستگاهی ماشین وار مرکب از اجرام صغارا است و محلی در این دستگاه جز برای خواصی از قبیل شکل و مقاومت^۲ و وضع و حرکت نیست. آنچه حقیقه وجود دارد جزء لایتجزا و خلأ است، سایر خصوصیات را، از قبیل طعم و حرارت و رنگ، ما به اشیاء نسبت می دهیم، و تنها به حکم مواضع آنها را به خود اشیاء متعلق می شماریم^۳. این خصوصیات عبارت از انفعالاتی است که از استحاله آلت احساس تحت تأثیر اشیاء محسوس حاصل می شود. این رأی مشابه با همان رأی است که افلاطون به پرتاگراس آبدرائی سوفسطائی منسوب داشته است، و بر حسب آن باید گفت که کیفیتی که ادراک می شود نتیجه تلاقی و تعاضد دو حرکت است. دمکریتس دربارهٔ ابصار می گفت که هوایی که در فاصله بین چشم ما و شیء مرفی قرار دارد تحت تأثیر چیزی که از این هر دو صادر می شود انقباض می یابد، و بدین سبب قابل آن می شود که تأثیری را که دریافت داشته است به مردمک چشم منتقل سازد تا انعکاس شیء در آن حادث گردد^۴.

۱ - دیوگنس لارتنی، IX، ۳۱.

۲ - Impénétrabilité

۳ - سکستوس امپیریکوس: «در مقابل ریاضی دانان» قسمت VII، ص ۱۳۵.

۴ - Protagoras d'Abdère

۵ - Effluves - چنانکه قبلاً ذکر شد در

کتاب عربی لفظ «صیب» را در این مورد آورده اند. - مترجم. ۶ - افلاطون،

تئتیس، ۵۲. - و مقایسه شود با آنچه در کتاب «حسن» ثاوفرمطس آمده است (ریو، مسأله

صبروت، ص ۱۶۰)

بدین ترتیب ، در فلسفه دموکریتس ، در همان حال که علم طبیعت^۱ به صورت علم حرکت^۲ درآمده تشکیک در اعتبار حواس نیز راه یافته است ، یعنی دموکریتس بر آن رفته است که « علم حاصل از حواس صحیح نیست ، بلکه علم صحیح ناشی از عقل است . »

پس ، اگر باقول این فیلسوف موافق باشیم ، باید بگوئیم که حرکت از قوه کیفی معینی حادث نمی شود ، بلکه ناشی از شکل یا بُعد اجزاء لایتجزاست ، و به همین مناسبت لازم می آید که در علم طبیعی که مبتنی بر قول به اجرام صغیر است نظری هم درباره نفس اظهار شود . او گفته است که نفس هم متحرک و هم محرک است ، از اجزاء لایتجزائی که شکل کروی دارند پدید آمده است ، مانند اجزاء آتش یا غبارهایی که جنب وجوش آنها را در شعاعی از آفتاب که به جائی افتاده باشد می بینیم . اجزای لایتجزای نفس از حیث تعداد مساوی با اجزاء بدن و منضم بدانهاست ، در مقابل هر جزئی از بدن جزئی از نفس وجود دارد و این اجزاء مدام از راه تنفس تجدید می شود^۳ .

اصول آراء دموکریتس را به دشواری می توان دریافت ، اما به شهادت مجموعه مطالبی که از آنها بحث کرده است و بر طبق آنچه قدام در باب او گفته اند نمی توان او را از جمله حکمائی دانست که نظریه ای آورده اند ، بلکه از کسانی به شمار آورد که اهل مشاهده بوده اند . بر طبق قول ارسطو ، که خالی از تعریض نیست ، دموکریتس به جمع و تدوین وقایعی که رخ می دهد اکتفا نموده ، و در صورت اقتضاء ، ثبات وقوع آنها را یادداشت کرده است . و بی آنکه در صدد تبیین مبادی وقایع بر آید ، با همان درجه از تفحص و تجسس که شیوه تاریخ نویسان قرن پنجم قبل از میلاد در ایونیا از قبیل هکاتئوس^۴ یا هردتس بوده است و با همان روشی که اینان وقایع تاریخی را جمع آورده اند ،

۳ - ارسطو ، درباره نفس ،

۲ - Mécanique

۱ - Physique

دفتر اول ، فصل دوم ، ۴۰۴ الف و لوکریوس ، منظومه طبیعت ، ۳۷۰ .

۴ - Hécatee de Milet

به تلفیق و تنظیم وقایع طبیعی پرداخته است.^۱

دمکریتس گذشته از تحقیقات علمی که به طریقهٔ تحصیلی انجام داده آرائی نیز در اخلاق آورده است که با آراء شعرای فیلسوف منش ایتالیای جنوبی^۲ که حیات انسان و تقدیر او را به معنی درد و غم می گرفتند منافات دارد ، و اصل این اخلاق سکون و قراری است که در روحی که فارغ از خوف و بیگانه باشد پدید می آید . دمکریتس به خدایان قائل بوده اما می گفته است که وجود آنان نیز مانند افراد انسان از ترکیبات ناپایدار اجزاء لاینجزا حاصل شده است ، و تابع قاعدهٔ ضرورتی است که حاکم بر تمام عالم است.^۳

۱۱ - سوفسطائیان

فیلسوفانی که اینک از آنان سخن گفتیم در دوره‌ای که امور علمی و ادبی و ذوقی رونق فوق‌العاده به دست آورده بود ، یعنی بعد از پایان جنگهای ایران و یونان ، می‌زیستند . یونان از خطر حملهٔ بیگانگان فارغ شده و دولت بحری آتن بر قسمتی از بحر الجزایر و بر سرزمین ایونیا که مهد تمدن قدیم یونان به‌شمار می‌رفت تسلط یافته و پریکلس (متوفی به سال ۴۲۹ ق. م.) حکومت عامه را در آتن تأسیس کرده بود . در این دوره در نظام اخلاقی اضطراب و اختلاف و تزلزلی پدید آمد که اثرات آن در تئاتر نیز آشکار شد : در آثار آیسخولس^۴ (متوفی به سال ۵۴۶) خطرات عدول از حق و ارتکاب جنایات نمایش داده می‌شد و این امر به معنی تجاوز از حدودی که به حکم عدل الهی مقرر شده است تلقی می‌گردید ، برعکس ، در آثار اورپیدس^۵ (متوفی به سال ۴۱۱) مدام در این باره تأکید می‌شد که عدالت از جملهٔ امور انسانی است ، اعتبار آن موقت و محدود

۲ - Grande Grèce

۱ - ارسطو ، علم طبیعت ، VIII ، ۱ .

۳ - دیوکنس لارتی ، ۴۵ ، پیچرو ، دربارهٔ طبایع خدایان ، ۲۸ .

۵ - Euripide

۴ - Eschyle

آن تابع قرارداد است. از طرف دیگر در کمندی آنتنی از سنن قدیم حمایت می کردند و افکار جدیدی را که علوم دانشمندان ایونیا و تعالیم سوفسطائیان حاوی آنها بود، به سبب خونی که از شیوع آنها داشتند، مورد استهزاء قرار می دادند.

طریقت سوفسطائی که ظهور آن ممیز دوره پنجاه ساله دوم قرن پنجم قبل از میلاد است مذهب فلسفی نبود بلکه روش خاصی برای تعلیم و تربیت به شمار می رفت. سوفسطائیان آموزگاران بودند که شهر به شهر در پی شاگردانی که به تعلیمات آنان گوش فرا دارند می گشتند و با اخذ اجرتی که درباره مبلغ آن با شاگردان خود توافق می یافتند طرق غلبه بر حریف را در مباحثه راجع به هر گونه عقیده ای، گاه در ضمن یک درس و گاه در طی سلسله ای از دروس، می آموختند و بدین ترتیب غلبه بر حریف از راه الزام و اقناع و اغوای او جای طلب حقیقت و نشر آن را می گرفت. در این دوره مباحث عقلی که مرکز آن به یونان برتری انتقال یافته بود به صورت جدال یا قماری درآمد، و می دانیم که مردم یونان تا چه حد بامبارزه و مسابقه از دیر باز مألوف بوده اند. در حوزه های علمی مقصودی جز این نبود که اهل جدال در مقابل آراء یکدیگر به مدافعه و مقاومت برخیزند و داورانی که معمولاً گروهی از عامه مردم بودند درباره اعتبار اقوال آنان حکومت نمایند. آریستوفانیس جدال رأی صحیح را با رأی سقیم چنین آورده است:

«رأی صحیح می رسد که تو کیستی؟

— رأی هستم.

— درست، ولیکن پست تر از منی.

— تو دعوی آن داری که برتر از منی، اما من بر تو پیروز می آیم.

— شایستگی تو در چیست؟

— می توانم دلیلهای تازه بسازم.

اورپیدس نیز در آنتیوپه^۱ مجادله یکی از هواداران خدایان هنر^۲ را بایکی از اهل

سیاست به همین قرار نمایش داده است. سقراط، برعکس ایشان، در آثار افلاطون چنان وصف شده که گوئی همواره از این گونه مجادلات تن در می زده است. مثلاً در محاوره^۱ پرتاگراس می خوانیم که هیپاس می کوشد تا چنین جدالی را در میان سقراط و پرتاگراس بیفکند ولی کوشش او بیهوده می ماند، و در محاوره^۲ گورگیاس می بینیم که کالیکلس پس از آنکه خطابه ای در ستایش عدل طبیعی می آورد از سقراط شکوه می کند که به قواعد بحث تن در نمی دهد و در جواب او خطابه^۳ دیگری القاء نمی کند^۴ و بدین ترتیب بود که با ظهور سوفسطائیان شخص مستمع یا متعلم اهمیت یافت و حال آنکه قبل از این دوره چندان وقعی بر او نمی نهادند. در این دوره فیلسوفان در پی این نبودند که حقایق را که خود بدانها راه می یافتند به دیگران القاء کنند، بلکه آراء خود را عرضه می داشتند و حکومت درباره^۵ آنها را به شنوندگان وامی گذاشتند. و این امر را از این پس همیشه وجه ممیز این دو گروه اهل نظر از یکدیگر شمردند، یعنی بعد از سوفسطائیان همواره اهل فلسفه را چنان تعریف کردند که از اهل خطابه و اهل سیاست و اهل سفسطه، یعنی همه کسانی که خطاب به جمعی از مردم سخن می گویند، متمایز باشند.^۶

در چنین احوالی قدر و اعتبار عمده ای که از لحاظ معنوی به دست می آمد به کسانی تعلق می گرفت که اهل تتبع و تفحص بودند و از این راه موفق به جمع اطلاعاتی می شدند که برای مطلب مورد بحث آنان مفید فوایدی باشد، و همچنین در اختیار کلام به اقتضای مقام و تقریر آن به نحوی که در دلهای گیر شود مهارت داشتند. از اینجا بر می آید که سوفسطائیان را دو صفت اصلی بود: از یک طرف اشخاصی ذوفنون بودند که لاف آن می زدند که با همه صناعاتی که به حال آدمی سودمند باشد آشنائی و به تعلیم آنها توانائی

۱ - آرستفانس، ابرها Nuées (از سال ۴۲۳) بیت ۸۸۷ به بعد؛ اورپیدس،

قطعه ۱۸۹. دیوگنس لارتنی (IX، ۵۲) وضع قواعد مجادله در کلام را به پرتاگوراس منسوب داشته است. افلاطون: پرتاگوراس، ۳۲۸ الف؛ گورگیاس، ۴۹۷ ب، ج.

۲ - مثلاً رجوع شود به ارسطو: مسائل Les Problèmes ۳۰، ۹ و ۱۱.

دارند، از طرف دیگر استادان خطابه بودند که به شاگردان خود می‌آموختند که چگونه باید سخنوری کرد تا بتوان شنوندگان را به ستایش خود برانگیخت.

از جنبهٔ اول سوفسطائیان در پی اثبات این امر بودند که حیات اجتماعی را در صورتی می‌توان مقرون به فضیلت دانست که مبتنی بر فنون و صنایع باشد: از ناچیزترین پیشه‌ها تا گران‌مایه‌ترین هنرها یعنی فن شریف سیاست که اینان خود مدعی تعلیم آن بودند.^۱ این صفت وجه مشترک چهار سوفسطائی بزرگی است که ذکرشان در نسل لاحق در آثار افلاطون آمده و آشنائی ما با آنان علی‌الخصوص از طریق همین آثار حاصل شده است:

۱- پروتاگراس آبدرائی^۲ که در حدود سال ۴۴۰ پیش از میلاد شهرت داشت و طرز سلوک او، به سبب اهمال جانب دیانت، چنان بود که او را مغضوب اهل آتن می‌ساخت.

۲- گورگیاس لئونتیوی^۳ که به سال ۴۲۷ پیش از میلاد به مقام سفارت مدینه خود در آتن رسید و در حدود سال ۳۸۰ پیش از میلاد که قریب صد سال داشت درگذشت و شاگردان آتنی او، از قبیل ایسکراتس^۴ و توکودیدس^۵ اگرچه فیلسوف نبودند از نویسندگان به شمار می‌رفتند.

۳- پرودیکس کئوسی^۶

۴- هیپپاس الیمی^۷

این عقیدهٔ سوفسطائیان، که مقتضی این بوده است که اینان قائل به اصالت بشر و امور بشری باشند^۸ و آدمی را از طریق صنعت و تربیت قادر به همه چیز بینگارند، از مقدمهٔ مشهوری که بر رسالهٔ پروتاگراس افلاطون آمده است به خوبی پیداست: «بشر

۱- مقایسه شود با افلاطون، هیپپاس، II، ۳۶۸، ب-د؛ پروتاگراس، ۳۱۸، د.

۲- Protagoras d'Abdère ۳- Gorgias de Léontium ۴- Isocrate

۵- Thucydide ۶- Prodicos de Céos ۷- Eippias d'Elis

۸- Humanisme

۷- Eippias d'Elis

مقیاس همه چیز است: مقیاس هستی چیزهایی که هست و مقیاس نیستی چیزهایی که نیست.^۱ بعلاوه، برطبق این عقیده بشر باید تنها به امور بشری پردازد، زیرا که «درباره خدایان نه می‌توان گفت که هستند و نه نیستند، در راه شناختن آنان دشواریهای بسیاری است، آنچه باید شناخت تاریک است و عمر ما کوتاه.»^۲ از اینجا برمی‌آید که برنامه کار سوفسطائیان سراسر به فرهنگ بشری ارتباط داشته است و اینان خواستار بشر به معنی کلی آن بوده‌اند، هippias بنا به نقل افلاطون می‌گفته است که همه افراد بشر اقوام و اقربای یکدیگرند، اگر به موجب قانون اهل یک وطن نباشند به حکم طبیعت چنین‌اند.^۳ پرتاگراس در طی افسانه‌ای که در رساله افلاطون از قول او نقل شده شهرت یافته است چنین روایت می‌کند که زئوس نوع بشر را که به سبب محروم بودن افراد آن از وسایل طبیعی در شرف زوال بوده، با اعطای عدل و حیا به تمام افراد آدمی نجات بخشیده است، و آن دو از وسایل طبیعی و فطری است که افراد نوع بشر با استفاده از آنها به تأسیس مدن و ادامه نسل خویش از طریق تعاون و تعاضد موفق شده‌اند و این خود ستایشی دل‌انگیز از زندگی اجتماعی است.^۴ سوفسطائیان همواره جانب دار صنایع بوده‌اند. چنانکه هippias به روایت افلاطون، به سبب اینکه با بعضی از صنایع آشنائی داشته و جامه‌های خود را به دست خویشان می‌بافته است، لاف توانائی بر همه چیز و بی‌نیازی از همه کس می‌زده است. شاهد دیگری که در این مورد می‌توان از آن استشهاد کرد رساله ایست در دفاع از فن طبابت که جزء مجموعه آثار بقراطی آمده و اسم مصنف آن مجهول مانده است. در این رساله در مقابل کسانی که صنعت اطباء را نکوهش می‌کرده‌اند به تقریر فضائل این گروه پرداخته و آنرا با این عبارات که به خوبی می‌تواند حاکی از ارتقاء روح علمی در زمان سوفسطائیان باشد شروع کرده‌اند: «بسیاری از

۱ - دیوگنس لارتی، IX، ۵۱ ۲ - رساله پرتاگراس، ۳۳۷ ج.

۳ - رجوع شود به رساله پرتاگراس افلاطون، ۳۲۰ ج - ۳۲۳ الف، ایضاً رجوع

شود به مقاله نستله Nestle در Philologus جلد ۷۰، ۲۶ - ۲۸.

مردم می کوشند تا از فنون و صنایع سلب اعتبار کنند. ولیکن باید دانست که کسانی که فکر صائب دارند غرضشان در حقیقت جز این نمی تواند بود که یا امور جدیدی را کشف کنند و یا به تکمیل اموری که پیش از آنان کشف کرده اند پردازند.^۱

چنین جمعی ناگزیر از آن بود که راجع به مباحث اخلاقی نیز بحث کند، مخصوصاً پرُدیکس کثوسی در این گروه تخصص در مباحث اخلاقی داشت. گزنفن روایت اخلاقی هراکلیس^۲ را به وی نسبت داده است. در این روایت مجاهدات هراکلس برای اختیار فضیلت یا رذیلت تشریح شده است، و ظرفای آن عصر، پاریس^۳ را، به قصد دفاع از هراکلس، در مقابل او گذاشته اند؛ زیرا که پاریس بر آن بوده است که آفرودیت^۴ بر آتنا^۵ و هرا^۶ رجحان دارد. این مطالب از آن پس به صورت قواعدی درآمد که مبنائی برای اوامر و نواهی اخلاقی شد و تقریر آنها همچنان متداول ماند، مانند این قاعده که مواهب و رغائب حیات ناپایدار و بی اعتبار است و باید سلب اعتماد از آنها کرد.

اما آنچه سوفسطائیان در اثبات اقتدار و استقلال بشر و قعی مخصوص بر آن می نهادند امور سیاسی بود. اینان می گفتند که قانون را بشر ابداع کرده است، یعنی قانون امر طبیعی ضروری نیست. بلکه امر امکانی اختیاری است و تا حدودی مصنوع بشر و تابع قصد و نیت اوست. آنچه صحت این مطلب را تأیید می کرد عمل قانون گذاران عصر بود که در آتن و مستعمرات آن تقریباً هر لحظه وضع قوانین را از سر می گرفتند. همان طور که پارمنیدس قوانینی برای اثا وضع کرده بود پرتاگوراس نیز به وضع قوانین برای شهر ثوریوی^۷ پرداخت. پس باید گفت که اینان قانون را امر وضعی و صناعی می دانستند و در مقابل امور طبیعی قرار می دادند. البته به وجود قوانین غیر مدون و عادات جاری مبتنی بر سنن که اعتبار آنها ناشی از معتقدات دینی است قائل بودند، ولیکن می گفتند

۱- رجوع شود به کتاب گمپرز Gomperz بنام Die Apologie der Heilkunst

۴- Aphrodite

۳- Paris

۲- Hercule

سال ۱۹۱۰

۷- Thuriōi

۶- Hera

۵- Athénée

که در مقایسه با آثاری که ناشی از افکار شخص قانون‌گذار است و قعی بر آنها نمی‌توان گذاشت. آنتیفن سوفسطائی که قطعاتی از آثار او درین اواخر به دست آمده است همین نظر را داشت، یعنی قول او حاکی از این بود که جنبهٔ وضعی عدالت در مقابل جنبهٔ طبیعی آن واقع است و حتی گاهی این دو جنبه بایکدیگر متعارض می‌شود، چنانکه مثلاً قانون انسان را ملزم می‌کند که در محاکم به ادای شهادت بر وفق حقیقت پردازد، و بدین ترتیب او را بر آن می‌دارد که در حق کسی که به وی بد نکرده است بد کند، یعنی با اصل اول عدالت مخالفت ورزد و گوئی آنتیفن جنبهٔ وضعی قوانین را دلیلی بر رجحان آنها می‌گرفت.^۲

این نهضت فکری که به سهولت می‌توان به اهمیت آن پی برد سرانجام خوشی به دست نیاورد. در اواخر قرن چهارم قبل از میلاد از یک طرف به کلبی مآبی در سیاست^۳ منتهی شد، و از طرف دیگر بدانجا رسید که اصحاب آن تنها در ادای الفاظ مهارت می‌یافتند. مصداق کلبی مآبی در سیاست^۴ مثنی سیاسی اشراف منشان^۵ آتن از قبیل کریتیاس^۶ والکیبیادس^۷ بود. توکودیدس در کتاب تاریخ جنگ پلوپونزس به کرات از این خط مثنی سخن رانده و افلاطون با توصیف احوال کالیکلس در رساله گُریگاس ذکر آن را بردوام ساخته است. در واقع تعلیم سخنوری به صورتی که گُریگاس متداول کرده بود بدانجا رسید که کسانی مانند کالیکلس پدید آیند که جز در پی تحصیل قدرت نباشند و قدرت را نیز تنها برای برآوردن شهوت بخواهند و از این راه هم در اخلاق و هم در سیاست به تباهی گرایند. اما حصر توجه به مباحث لفظی و تحصیل مهارت در ادای

۱- Antiphon ۲- راجع به قانون غیر مدون رجوع شود به سوفکل،

آنتیگونه، ۷، ۴۰۰-۴۰۵ و قطعه‌ای از آنتیفن در Oxyrinchus papyri جلد ۱۱ و ۱۰ (مقاله A. Croiset در مجله مطالعات یونانی ۱۹۱۷).

۵- Critias

۴- Aristocrates

۳- Cynisme politique

۶- Alcibiade

الفاظ در آثار سوفسطائیان پیشین، مثلاً در رساله^۱ گرگیاس در باره^۲ لاجود، سابقه داشته است، چه، گرگیاس در این رساله کوشیده است تا از طریق اقامه^۳ دلایل جدلی به طریقه^۴ الیائیان اثبات کند که هیچ چیز وجود ندارد، یا اگر هم موجود باشد آن را نمی توان شناخت، یا اگر هم بتوان شناخت نمی توان به دیگران منتقل ساخت^۵. از جمله^۶ آثاری که دلالت بر این امر دارد، یعنی اهمیت الفاظ و لزوم کسب قدرت در ادای آنها را در نظر سوفسطائیان معلوم می سازد، قدر و اعتباری است که اینان به قوت تقریر و حسن بیان داده اند. گرگیاس به تعلیم بلاغت پرداخته و پرتاگراس مطالعانی در دستور زبان داشته و پردیکس درباره^۷ الفاظ مترادف تحقیق کرده است. مآخذ استدلال در این مباحث رسائل مختصری مانند رساله^۸ اقوال ذو وجهین^۹ بوده که در طی آن دو جنبه^{۱۰} مخالف در هر مسأله ای از مسائل اخلاقی که تحت هر دو را می توان به ثبوت رسانید به اجمال مورد بحث قرار گرفته است. آخرین صورت این سخن پردازها صنعت مناقشه^{۱۱} یا مغالبه است^{۱۲} که افلاطون در محاوره^{۱۳} اثودموس^{۱۴} به شدت آن را استهزاء کرده است. منظور از مغالبه این است که بکوشند تا به طرزی بسیار آسان در هر موردی بر حریف غلبه یابند و این صنعت متکی بر دو یا سه اصل بسیار ساده است از این قبیل که: «خطا ممتنع الوقوع است» و «رد هیچ چیز ممکن نیست»^{۱۵}.

سوفسطائیان مزایای بسیاری داشتند، ولی چون تفکر و تعقل را فقط وسیله ای

۱ - در مورد رساله ای که گرگیاس نوشته است رجوع شود به اواخر کتاب شکوک منسوب به ارسطو درباره^۱ گرگیاس و گزنفانس و ملیسس. در مورد پرتاگراس رجوع شود به بطوریکه تصنیف ارسطو III، ۵. در مورد پردیکس رجوع شود به محاوره^۲ پرتاگراس از آثار افلاطون، ۳۳۷، ب، ج

۲ - Doubles discours

۳ - Euthydème

۴ - Eristique

۵ - Dispute

۶ - راجع به مناسبات استدلال سفسطی با مشرب سوفسطائیان رجوع شود به مقدمه «ستایش نامه^۱ هلن» از آثار ایسکراتس.

برای وصول به اغراض و تحصیل مصالح می دانستند سیر فکری اینان ناگزیر می بایست به نتایجی از همان قبیل که مذکور شد منتهی شود. مع ذلک هیچ کدام از محاسن و فوائدی که فعالیت اصحاب این حوزه یا حوزه های فلسفی گذشته مشتمل بر آنها بود از میان نرفت. بلکه جمله آنها، اعم از مشرب طبیعی حکمای ایونیا یا مذهب عقلی فلاسفه ایتالیای جنوبی یا ذوق دینی امپدکلس و اتباع فیثاغورس یا قول به اصالت امور بشری بر طبق آراء سوفسطائیان، در آئین فلسفی افلاطون که اعظم حکمای یونان است بایکدیگر اتحاد و ایتناف پذیرفت و از فنا و زوال محفوظ ماند.

مآخذ:

متون آثار حکما

- H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*; griechisch und deutsch, Berlin, 1903; 7^e édit., par W. KRANZ, 3 vol., 1954.
H. DIELS, *Doxographi graeci*, Berlin, 1879. V. les éditions des fragments de Xénophane (*Senofane*), de Parménide et des Sophistes procurées dans la Biblioteca di Studi Superiori par M. UNTERSTEINER, et celle des Pythagoriciens (*Pitagorici*) due à Mme TIMPANARO-CARDINI (I, 1958).
Pour Héraclite, cf. l'édition des fragments par R. WALZER, *Eracrito*, Florence, 1939, et la traduction de K. AXELOS, *Les fragments d'Héraclite d'Ephèse*, Paris, 1958.
C. J. DE VOGEL, *Greek Philosophy*, t. I, Leiden, 1950.
G. S. KIRK et J.-E. RAVEN, *The presocratic philosophers*, Cambridge, 1957.

تحقیقات عمومی

- J. BURNET, *Early Greek Philosophy*, Londres, 1892, 3^e édit., 1920 (traduct. par REYMOND: *L'Aurore de la philosophie grecque*, Paris, 1919).
A. REY, *La jeunesse de la science grecque*, 1933.
R. MONDOLFO, traduction italienne de E. ZELLER, *La filosofia dei Greci*, 1^{re} partie, vol. I, *Origini e periodi della filosofia greca*, 1932; vol. II, *Ionici e Pitagorici*, Florence, 1938; vol. IV, *Héraclite*, Florence, 1961; le traducteur a ajouté des notes étendues. Cf. son livre: *L'infinito nel pensiero dei Greci*, Florence, 1954; 2^e éd. 1956 (*L'infinito nel pensiero dell'Antichità classica*).
F. M. CORNFORD, *From Religion to Philosophy; a study in the origins of western speculation*, Londres, 1912.
A. DIÈS, *Le Cycle mystique: la divinité, origine et fin des existences individuelles dans la philosophie antésocratique*, Paris, 1909.

- A. RIVAUD, *Le Problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*, Paris, 1905.
 P.-M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, 1934, 2^e édit., 1949.
 P. TANNERY, *Pour l'histoire de la science hellène : de Thalès à Empédocle*, Paris, 1887 ; 2^e édit., 1930.
 H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935.
 W. JAEGER, *The theology of the early greek philosophers*, Oxford, 1947.
 H. FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, New York, 1951 ; *Wege und Formen früh-griechischen Denkens*, 2^e éd., Munich, 1961.
 R. B. ONIANS, *The origins of european thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate*, Cambridge, 1951.
 E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1956.
 R. SCHAEFER, *L'homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère à Socrate*, Paris, 1958.
 J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962.

تحقیقات اختصاصی

- I. — Articles de DIERFLER sur Thalès dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXV, 1912, p. 305 ; de TANNERY et de DIELS sur Anaximandre (*ibid.*, VIII, 1895, p. 443 ; X, 1897, p. 228).
 Charles H. KAHN, *Anaximander and the origins of greek cosmology*, New York, 1960.
 II. — W. GUTHRIE, *Orpheus and greek Religion, a study of the Orphic Movement*, Cambridge, 1935.
 O. KERN, *Orphica*, 1922 ; de Orphaei, *Epimenidis, Pherecydis theogoniis*.
 Miss J. HARRISON, *Prolegomena to the study of greek religion*, Cambridge, 1903, p. 574.
 H. JEANMAIRE, *Dionysos, Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951.
 Cl. RAMNOUX, *La Nuit et les enfants de la Nuit dans la tradition grecque*, Paris, 1959.
 III. — A. DELATTE, *Etudes sur la littérature pythagoricienne* (dans : Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, sciences historiques), Paris, 1915 ; — *La Vie de Pythagore, de Diogène Laërce*, édition critique, Bruxelles, 1922. — *La Politique pythagoricienne* (Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'université de Liège), Liège-Paris, 1922.
 G. MÉAUTIS, *Recherches sur le pythagorisme* (Recueil de travaux de la faculté des lettres de Neuchâtel), 1922.
 A. OLIVIERI, *Civiltà Greca nell'Italia Meridionale*, Naples, 1931.
 P. KUCHARSKI, *Etude sur la doctrine pythagoricienne de la Tétrade*, Paris, 1952.
 J. E. RAVEN, *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge, 1948.
 M. DETIENNE, *Homère, Hésiode et Pythagore*, Bruxelles, 1962.
 IV. — Max WUNDT, *Die Philosophie des Heraklits*. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXIX, p. 431.
 V. MACCHIORO, *Eraclito*, Bari, 1922.
 G. S. KIRK, *Heracitus, the cosmic fragments*, Cambridge, 1954. — Logos, harmonie... dans Héraclite, *Revue philos.*, 1957, p. 289-299.
 Cl. RAMNOUX, *Vocabulaire et structures de pensée archaïque chez Héraclite (Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots)*, Paris, 1959. — *Etudes présocratiques*, *Revue philosophique*, 1961, p. 93-107 et 1962, p. 76-89.
 A. JEANNIÈRE, *La pensée d'Héraclite d'Ephèse*, Paris, 1950.
 R. MONDOLFO, E. ZELLER, *La filosofia dei Greci*, I, 4, 1961.
 V. — M. LEVI, *Senofane e la sua filosofia*, Turin, 1904.
 H. DIELS, *Parmenides Lehrgedicht, griechisch und deutsch*, Berlin, 1897.

- V. BROCHARD, *Sur Zénon d'Elée*, Etudes de philosophie ancienne et moderne, 1912, p. 3-22. — W. J. VERDENIUS, *Parmenides*, Groningen, 1942.
- A. KOYRÉ, Remarques sur les paradoxes de Zénon, *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, 1961, p. 9-32.
- CHIAPELLI, *Sui fragmenti e sulle dottrine di Melisso di Samo* (Rendiconti della Accademia degli Lincei), 1890.
- G. CALOGERO, *Studi sull'Eleatismo*, Rome, 1932.
- R. MONDOLFO, *L'infinità dell' Essere in Melisso*, Sofia, 1933, p. 159.
- J. H. M. LOENEN, *Parmenides, Melissus, Gorgias*, Assen, 1959.
- VI. — J. BIDEZ, *La biographie d'Empédocle* (Trav. de l'univ. de Gand), 1894.
- E. BIGNONE, *Empedocle, Studio critico*, Turin, 1916.
- M. DETIENNE, La « démonologie » d'Empédocle, *Revue des Etudes grecques*, LXXII, 1959, p. 1-17.
- J. BOLLACK, *Empédocle* (à paraître).
- VII. — J. GEFFCKEN, *Die Asebeia von Anaxagoras*, Hermes, XLII, n° 1.
- F. M. CLEVE, *The philosophy of Anaxagoras*, 1949.
- VIII. — *Œuvres d'Hippocrate*, texte et trad. par Litttré, 10 vol., Paris, 1839-61.
- DIÈS, *Les Œuvres d'Hippocrate*, Revue de philosophie, XXI, 1912, p. 56 et 663.
- P.-M. SCHUHL, Les premières étapes de la philosophie biologique, *Revue d'Histoire des Sciences*, 1952, p. 197-221. — Les débuts de la psychopharmacologie dans l'antiquité grecque, *Annales Moreau de Tours*, t. I, p. 4-8, Paris, 1962.
- L. BOURCEY, *Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique*, Paris, 1953.
- IX. — E. FRANCK, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle, 1923.
- X. — A. DYROFF, *Demokritstudien*, Munich, 1899.
- XI. — H. GOMPERZ, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig, 1912.
- W. NESTLE, *Die Schrift des Gorgias über die Natur*, Hermes, LVII, 1922, p. 51.
- BODRERO, *Protagoras*, Rivista di filologia, XXXI, p. 558.
- F. DUPRÉEL, *Les Sophistes*, Neuchâtel, 1948.
- M. UNTERSTEINER, *I sofisti*, Turin, 1949.
- W. VOLLGRAFF, *L'oraison funèbre de Gorgias*, Leiden, 1952.
- A. CAPIZZI, *Protagora*, Firenze, 1955.
- J. ROLLAND DE RENÉVILLE, *Essai sur le problème de l'Un-multiple et de l'attribution chez Platon et les Sophistes*, Paris, 1962.

فصل دوم

سقراط

قرن پیش از مرگ اسکندر (۳۲۳ ق. م) دوره ایست که در آن فلسفه یونان به اوج تعالی خود رسید و این دوره را می توان عهد آتن نامید. با ظهور سقراط و افلاطون و دمکریٹس و ارسطو فلسفه یونان نهایت ارتقای خود را حاصل کرد و فیلسوفان این کشور به سبب وثوقی که به خود و روشهای خود یافته بودند مدعی آن شدند که با اتکاء به تعقل و سلوك در طریقت عقل می توانند راهبر عموم افراد بشر باشند، و هم در این قرن نخستین مؤسسات فلسفی یعنی آکادمیا^۱ و لوکایون^۲ تأسیس شد و ریاضیات و نجوم اتساع یافت. اما توجه ما به تکامل فلسفه در این زمان و ظهور افلاطون و ارسطو و تابش پرفروغ افکار این دو حکیم نباید موجب این شود که از وجود حوزه های دیگر فلسفی و اهمیت آنها غافل باشیم. این حوزه ها، که اگرچه از سقراط مایه می گرفتند با نهضت افلاطونی و ارسطویی بیگانه بودند و حتی با آراء این دوتن مخالفت می کردند، مقدمات ظهور فلسفه های مهمی را پدید آوردند که بعد از مرگ اسکندر رونق بسیار یافت و مانع توجه اذهان به فلسفه افلاطون و ارسطو شد.

در تاریخ مطابق ماه فوریه سال ۳۹۹ ق. م. سقراط در هفتاد و یک سالگی بدرود زندگی گفت. هم وطنانش وی را در محکمه ای که بر طبق اصول حکومت عامه^۳

آن روزگار دایر شده بود محکوم ساختند. تهمتی که بدو بستند این بود که بی‌دین است، یا در دین اهل بدعت است، خدایانی غیر از خدایان مدینه را می‌پرستد و اخلاق جوانان را تباه می‌سازد^۱. این شخص فوق‌العاده، برخلاف حکمائی که تاکنون از آنان نام برده‌ایم، صاحب حوزه^۲ خاص فلسفی نبود و به همین جهت حوزه‌هایی که خود را به وی منسوب می‌ساختند متعدد بودند و در بسیاری از مطالب بایکدیگر اختلاف داشتند، تا آنجا که هیچ رأیی را نتوان یافت که وجه مشترک همه آنان باشد. از این رو ما سقراط را که خود چیزی ننوشته است و دیگران نیز در نقل اقوال او اتفاق رأی ندارند به خوبی نمی‌شناسیم. منابع اطلاعات ما از سقراط روایات مختلف و اقوال متعددی است که در هر کدام از آنها سقراط به طرز خاصی وصف شده است و باید گفت که چنانکه از این روایات مستفاد می‌شود خود این راویان نیز به هیچ وجه قصد آن نداشته‌اند که سقراط را چنانکه در واقع بوده است بشناسانند، قدیمتر از همه نمایش نامه‌ایست به نام ابرها^۳ که آریستوفانس^۴ به سال ۴۲۳ که سقراط چهل و هفت سال بیش نداشت ساخته و در آن وی را هجو کرده است. از آن پس همه آثار است که بعد از مرگ سقراط به نام گفتارهای سقراطی فراهم آورده‌اند و عبارت از محاوراتی است که شاگردان او در مطالب مختلف پرداخته و مقام اول را در بحث راجع بدانها به استاد خود وا گذاشته‌اند. این گفته‌گوها را طوری نگاشته‌اند که هرگز نمی‌توان ادعا کرد که آنچه در آنها به سقراط نسبت داده‌اند مقرون به دقت و با رعایت جانب امانت است. محاورات سقراطی افلاطون رتبه اولی را در بین این منابع حائز است و آنها را به سه دسته می‌توان تقسیم کرد: اول محاوراتی است که

۱ - راجع به تاریخ محاکمه رجوع شود به مقاله Praechter، ۱۹۰۴، ص ۴۷۳.

راجع به اشخاصی که در محاکمه سقراط پیش قدم بودند و در محکوم ساختن او اصرار داشتند. رجوع شود به افلاطون، رساله دفاعیه، c، b، ۲۴ و اثوفرن، ۲، d، ۳ و b.

۲ - Les Nuées

و ایضاً به گزنفن (Xénophone)، خاطرات، I، ۱.

۳ - Aristophane

افلاطون بر اثر التهاب و هیجانی که از واقعهٔ مرگ سقراط به وی دست داده بود به قصد دفاع از استاد خود نگاشته است. مثل رسالهٔ دفاعیه و رسالهٔ اقريطون؛ دیگر محاوراتی است که افلاطون در ضمن آنها سقراط را مطابق با آنچه مطلوب خود اوست وصف کرده است مثل رسائل فیدون و بزم^۱ و تثتیس و پارمنیدس؛ دیگر آثاری که سقراط در آنها به صورت راوی و ناقل آراء حوزهٔ آکادمیا ظاهر شده است. در مرتبهٔ دوم کتاب *گزنفس* است به نام: «آنچه باید به خاطر سپرد.»^۲ این مؤلف که خود فیلسوف نبوده است کتاب خود را به تقلید گفتارهای سابق سقراطی و به قصد تجدید ذکر مکالمات او نوشته است. دیگر عناوین و قطعات مختصری است که از محاوراتی که فیدون^۳ و *اسینیس*^۴ ترتیب داده بوده اند به جای مانده است. دیگر بعضی از معلوماتی است که از آثار ارسطو می توان به دست آورد. بالاخره روایات کسانی است که نسبت به سقراط نظر نامساعدی داشته اند و این قبیل روایات که تا اواخر دورهٔ باستانی کمابیش در آثار بعضی از مؤلفین، مثل فرفورئوس در قرن سوم میلادی و لیانیوس^۵ خطیب در قرن چهارم، وارد شده است ابتدا در اقوال پیروان اپیکور^۶ آمده و مطالب آنها از قطعه ای که پلوکراتیس^۷ به سال ۳۹۰ ق. م. در نحو سقراط نگاشته بوده اقتباس شده است.^۸ بوجه مثال فیلودیمس^۹ طنز سقراطی را نشانی از تکبر شمرده و به همین سبب آن را مذموم دانسته است.^{۱۰}

۱ - Symposium که معمولاً آن را «میهانی» یا «ضیافت» ترجمه می کنند.

۴ - Eschine

۳ - Phédon

۲ - Les Mémorables

۷ - دربارهٔ پلوکراتس رجوع

۶ - Polycrate

۵ - Libanius

شود به دیوگنس لارتی، II، ۴۸، دربارهٔ مخالفت اپیکورس رجوع شود به چیچرو،

بروتوس، ۸۵، دربارهٔ فرفورئوس، رجوع شود به تاریخ فلاسفه قطعه های ۸ و ۹ طبع نوک

۹ - دربارهٔ اشکال مختلف

۸ - Philodème de Gadara

Nauck

بقیهٔ پاورقی در صفحهٔ بعد

قدر مسلم و مطلب مورد اتفاق همهٔ راویان و نویسندگان اینکه رفتار و گفتار سقراط بدعیت داشته است. این حکیم که پدر وی سنگ تراش و مادرش قابله‌ای به نام فاینارته^۱ بوده است قبائی خشن در بر می‌کرده، پابرهنه به راه می‌افتاده، از صرف شراب و خوراک لذیذ امتناع می‌جسته و بنیه‌ای فوق‌العاده قوی داشته است. از حیث ظاهر در سلک عامهٔ مردم محسوب می‌شده و بینی او پهن و خمیده بوده است^۲. نه با سوفسطائیان که جامه‌های گران بها در بر می‌کردند و می‌کوشیدند تا انظار آتشیان را به صورت ظاهر خود جلب نمایند مشابهت داشته است، و نه با حکمائی که پیش از او می‌زیستند و عموماً از جمله اشخاص مهم و مؤثر در شهر خود به شمار می‌آمدند. صاحب خصلت بدیعی بوده و در روزگاران آینده مثل اعلای حکمت شده است، حکمتی که ناشی از ابداع شخص حکیم و فارغ از تأثیر اوضاع زمانه باشد. از رجال سیاست به شمار نمی‌رفته، بلکه رفتار او نمونهٔ پای بندی به علایق مدنی و پیروی از قوانین کشور بوده است، اعم از اینکه به اقتضای آن قوانین در جنگ پتیدایا^۳ سر بازی کند، یا به حکم قرعه به عضویت هیئت قضات دعوت شود و در این مقام با اهواء غیرقانونی کرنیاس جبار در کشاکش بیفتد، یا سرانجام به احترام همان قوانین از قبول پیش نهاد اقريطون مشعر به گریز از زندان و رهائی از مرگی که بدان محکوم شده بود سر باز زند^۴.

۱ - Phénarète ، ۲ - دیوگنس لارتنی ، II ، ۱۸ و ۲۸ ، آرستفانس ،

ابرها ۴۱۰ - ۴۱۷ ، افلاطون ، بزم ، ۲۱۵ الف به بعد و اقريطون .

۳ - Potidée ، ۴ - افلاطون ، دفاعیه سقراط ۲۸ a و ۳۲ c ، دیوگنس ،

II ، ۲۴

بقیهٔ پاورقی از صفحهٔ قبل

طنز سقراطی رجوع شود به اخلاق نیکوماخس ، کتاب ۴ ، فصل ۷ - . مونتنی برعکس اینان رفتار سقراط را ساده و بی‌ریا و دور از تکلف و تصنع و تظاهر شمرده است . رجوع شود به کتاب تحقیقات مونتنی ، دفتر ۳ ، فصل ۱۲ .

چون از جمله سوفسطائیان به شمار نمی‌رفت و در ردیف اهل سیاست نیز قرار نداشت ، در گفتگوهای که بر حسب تصادف در دکاکین و میادین یا در منازل اغنیا به میان می‌آورد ، نه به طرح مباحثات فلسفی می‌پرداخت و نه پیش‌نهاد وضع قوانین می‌کرد ، بلکه در همه جا به جدّه مصمّم بود که به تعلیم خود صورت زور آزمائی در مباحثه ندهد ، از این رو هرگز رأی خاصی را عرضه نمی‌داشت تا دیگران درباره آن داوری کنند ، بلکه تنها خواستار این بود که چنان کند که هرکسی داور خود شود .

در محاورات افلاطون سقراط تقریباً همیشه به صورت کسی ظاهر شده است که وضع آرام مجلس را به هم می‌زند ، آداب بحث را رعایت نمی‌کند و رشته سخن را می‌گسلد . مثلاً آنجا که کالیاس^۱ به سقراط و پرتاگراس^۲ که از ادامه بحث امتناع داشته‌اند سفارش می‌کند که «حکمی یا امرایی یا ناظمی انتخاب کنند» سقراط از سر مزاح پاسخ می‌دهد که «انتخاب حکم کار شایسته‌ای نیست زیرا موجب هتک احترام پرتاگراس می‌شود .»^۳ ولیکن در حقیقت منظور او این است که آراء مختلف اظهار شود تا او آنها را بیازماید و در معرض تحقیق گذارد ، نه اینکه موجبات غلبه رأی را بر آراء دیگر فراهم سازد . وصفی که افلاطون از صحنه سومین قسمت محاوره^۴ گورگیاس^۵ کرده است مثال بارزی برای اثبات این معنی است : گفتاری که در این رساله از کالیکلس^۶ در مخالفت با فلسفه نقل شده است از جمله قطعاتی است که به قصد مغالبه ترتیب یافته و افلاطون این گونه تقریرات را با ذکر قطعه‌ای از نمایش نامه^۷ آنتیوپه^۸ از آثار اُریپیدس^۹ در موارد متعدّد باز نموده است . بر حسب این قطعه در یکی از مبارزاتی که در آن روزگار متداول بوده و معمولاً به واقعه ناگواری منتهی می‌شده است دو برادر باهم به گفتگو بر می‌خیزند . یکی از آن دو می‌کوشد تا اثبات کند که باید اهل عمل بود و سعی و عمل را بر ذوق و هنر رجحان نهاد ، و دیگری برعکس سعی دارد تا برتری اهل هنر را بر اهل عمل به ثبوت رساند ،

۳- Gorgias

۲- پرتاگراس ، ۳۲۸ ب

۱- Callias

۶- Euripide

۸- Antiope

۴- Calliclès

سقراط در محاوره گریگاس ، مانند همین برادر دوم ، می بایست در جواب کالیکلس از فلسفه دفاع نماید ، ولی چنین نمی کند و خود او رأی اظهار نمی دارد ، بلکه با سؤالات خود شخص کالیکلس را وادار می سازد که نظر خویش را بیازماید . باری سقراط بر آن بود که فلسفه صورت زور آزمائی نمی تواند داشت و به همین سبب رأی فلسفی نباید در معرض داوری عامه قرار گیرد (و شاید همین طرز تلقی بود که باعث آن می شد که آنتیان قرن پنجم نسبت به فلسفه حسن نظر نداشته باشند یا لااقل آن را امری غریب بپندارند).
ظاهراً سقراط پیش از اینکه به تعلیم دیگران پردازد می بایست در تربیت خویش سخت کوشیده باشد . لیکن ما به درستی چیزی در این باب نمی دانیم . زیرا سقراط چنانکه در نمایش نامه ابرها (به سال ۴۲۳ ق. م.) وصف شده است مردی در سن کمال بوده و آنگاه که افلاطون او را شناخته بیش از شصت سال داشته است . بر حسب سند گران بهائی که در دست است باید بر آن باشیم که سقراط دلی پرهیجان و سری پرشور داشته است . در این سند آریستوکسنیس^۱ که پسر یکی از معاصران سقراط به نام اسپینتاروس^۲ بوده است خاطرات پدرش را درباره سقراط تدوین کرده و در ضمن آنها چنین آورده است : « هیچ چیز برای حصول قبول در شخص مستمع و جلب اطمینان او مؤثرتر از کلام سقراط و حالت قیافه او و به طور کلی اوصاف متمیز شخص او نبود . ولیکن تنها آنگاه چنین می نمود که به خشم نیامده بود . چون آتش غضبش برمی افروخت زشت منظر می شد و در ادای الفاظ و حرکات خویش داری نمی توانست . » از این کلمات برمی آید که کف نفس سقراط ایجاب می کرد که مدام بکوشد تا بر خویش غالب آید^۳ .
این کوشش که پیوسته با او همراه بود موجب می شد که قدرتی نافذ به دست آورد و آن را در کسانی که طبایع حاد دارند ، خواه نظیر آلکیبیادس^۴ و خواه مانند

۱- Aristoxène

۲- Spintharos

۳- از قول فرغوریوس ،

تاریخ حکماء Histoire des philosophes ، ص ۹ ، کتاب سوم ، طبع نک Nauck

۴- Alcibiade . - رساله بزم ، ۲۱۰ .

افلاطون باشند، به کار برد. اما طبع سقراط چنان سرشار از فیض بود که نمی توانست به اصلاح باطن و تهذیب نفس خود قناعت کند و حکمت و معرفت را به دیگران نرساند. سقراط کسی نبود که بخواهد در عزلت زندگی کند، می خواست در میان مردم و با مردم به سر برد، و گران بهاترین چیزی را که خود او به دست آورده بود، یعنی خودشناسی و خویشتن داری را، بدانان منتقل سازد. این نیروی درونی که او را به سوی دیگران می کشید در دل او مانند پیامی از سوی خدا که او را به عمل برمی انگیزخت احساس می شد. در اینکه تعالیم سقراط جنبه دینی داشته است تردید روا نیست. در محاورات افلاطون آمده است که مبدأ و مبنای فعالیت سقراط در آتن پاسخ پوئیا^۱ کاهنه معبد دلفس^۲ به دوست مشتاق او خیرفن^۳ بود. به این کاهنه الهام شده بود که هیچ کس حکیم تر از سقراط نیست. یعنی «آنکه سقراط را بر آن داشته بود که با پرداختن به فلسفه و تأمل در خویشتن و تفحص در دیگران روزگار بگذراند» آپئن^۴ بود. وانگهی در این روزگار تعبیری که سقراط از احوال و امیال خود می کرد از مستثنیات به شمار نمی رفت، زیرا کسان دیگری نیز بودند که خود را با خدایان مرتبط می دانستند، مانند ائووفر^۵ که افلاطون از وی سخن گفته و دعاوی او را نقل کرده است. سقراط گوئی جلوه الهی را در خویشتن به وساطت هاتی، یا بهتر بگوئیم ندائی که هاتی درمی داد، و پیامی که از این راه به درون وی می رسید احساس می کرد، و با این پیام در مواردی که حکمت بشری از پیش بینی آینده قاصر بود هدایت می شد و به افعالی که می بایست از آنها احتراز جوید ملهم می گردید^۶. با این همه در فهم معنی صحیح جنبه دینی افکار سقراط بیشتر باید دقت کرد. آنچه از راه دین به دست می آورد ایمان و اعتماد به نفس بود، بی آنکه از این راه هیچ گونه عقیده ای درباره تقدیر بشری حاصل کند، و هیچ دلیلی بر اینکه او را بتوان، مثلاً، از پیروان کیش اُرفه ای به شمار آورد وجود ندارد.

۳- Chéréphon

۲- Delphes

۱- Pythie

۴- افلاطون، دفاعیه، ۲۱-۲۸.

تعلیمات سقراط چه بوده است؟ برحسب اقوال گزننفن و ارسطو سقراط علی‌الخصوص واضح علم اخلاق و فلسفه مفاهیم کلی بوده است. ارسطو گفته است که: «سقراط از فضائل اخلاقی بحث می‌کرد و در پی راه یافتن به تعریف کلی هر کدام از آنها... و در جستجوی پی بردن به ماهیات اشیاء بود، زیرا که از راه قیاس استدلال می‌نمود و اصل استدلال قیاسی ماهیات است. اما حق سخن این است که سقراط هم استقراء می‌کرد و هم به تقریر تعاریف کلی می‌پرداخت. و این هر دو از مبادی علم به شمار است. با این تفاوت که سقراط کلیات اشیاء و تعاریف آنها را از امور موجود به وجود مفارق نمی‌دانست، و افلاطونیان بودند که قائل به وجود مفارق کلیات شدند و نام مثل^۱ بدانها دادند». و پس سقراط به نظر ارسطو این نکته را دریافته بود که شرط لازم علم اخلاق این است که مفاهیم کلی فضایل اخلاقی مانند عدالت یا شجاعت با اسلوب منظم از طریق استقراء تقریر شود، و منظور ارسطو از این تعبیر این است که بگوید که نظریه اصالت معنی معقول را که به توسط افلاطون به خود او رسیده بود سقراط ابداع کرده است. اما این تعبیر ارسطو درست نیست. چه، اگر بگوئیم که منظور سقراط تقریر تعاریف فضایل اخلاقی بوده است ناگزیر باید قبول کنیم که افلاطون در بعضی از محاورات خود خواسته است بیهودگی روش استاد خویش را آشکار سازد. زیرا، بنا بر آنچه او بیان کرده است، سقراط مثلاً^۲ در رساله^۳ لاکسس^۴ در جستجوی مفهوم شجاعت، در رساله^۵ ائوفرن^۶ در صدد راه یافتن به معنی تدین و در رساله^۷ خرمیدس^۸ در پی تعریف اعتدال برآمده است بی آنکه در نتیجه بحث و فحص او معانی این فضایل معلوم شود و انگهی آیا کسی که هنر او این بوده است که نظریه ای درباره مفاهیم کلی اظهار دارد می‌توانسته است درباره خود بگوید که: «اراده خدایان او را

۲ - ارسطو، مابعدالطبیعه، M، ۴، ۷۸، ۱۰۷۸، ۱۷، قول

۱ - Idées

ارسطو قابل مقایسه است با قول گزننفن در کتاب خود به نام: «آنچه باید به خاطر سپرد»،

۴ - Charmide

۳ - Lachès

IV، ۶،

به مردم آتن پیوند داده است تا، همچنانکه خرمگسی اسپ را برمی جهانند، آنان را از جای خود برانگیزد. ۱؟ یا مدام در پی این باشد که این مردم را تشجیع و توییح کند، و در همه جا از بام ناشام به منع و تحذیر آنان پردازد؟^۱ پس بی شبهه باید گفت که منظور سقراط از تعلیمات خود تفحص در مفاهیم کلی نبوده بلکه او می خواسته است که اشخاص را بر آن دارد که خویشان را بیازمایند تا بدانجا رسند که خود آنان دریابند که کیستند. مثلاً^۲ خرمیدس به نظر همه مردم نمونه ای از جوانان خوددار بود، ولیکن نمی دانست که خودداری یا میانه روی چیست و سقراط با وی سؤال و جواب می کرد تا بفهماند که خود او نمی داند که کیست. به همین ترتیب لاکس و نیکياس^۳ دو مرد شجاع بودند که نمی دانستند که شجاعت چیست. ائوفرن شخص مقدس و مؤمنی بود که چون از هر طرف در معرض سؤال قرار گرفت نتوانست بگوید که تقدس و ایمان چه معنی دارد. پس غایت طریقه سقراطی همین بود که مردم خود را بشناسند، و بالحن استهزائی که در تکلم داشت نشان می داد که خودشناسی کار بس دشواری است و مردم به خطای پندارند که خود را می شناسند، و رأی فلسفی سقراط، اگر بتوان او را از اصحاب رأی دانست، لزوم همین کوشش بود. سقراط خویشان شناسی را بدان سبب لازم می شمرد که بر آن بود که هیچ کس به اراده خود بدکار نیست، و هرگونه بدکاری را ناشی از این می دانست که انسان به خود جاهل باشد و این جهل را علم پندارد. تنها دانشی که سقراط دعوی آن را داشت این بود که می داند که هیچ نمی داند.^۴

گفتگو با سقراط شنونده را دیگرگون می ساخت، برخورد با وی مانند تصادم با ماهی برق بود که فلج می کرد، و به بهت و حیرت می انداخت و هرکسی را بدانجا راهبر بود که در خویشان باز نگردد و توجه خود را در جهتی غیر معهود به کار اندازد.^۵

۲ - Nicias

۱ - افلاطون، دفاعیه سقراط، c, ۳۰

۴ - افلاطون: مین،

۳ - افلاطون: دفاعیه سقراط، b, ۲۱ و b, ۲۲

جوانانی مانند آلکییادس که سری پرشور و شر داشتند می دانستند که در نزد او هر خیری را که مستعد آن باشند بازی یابند، اما چون از نفوذ کلام او، آنگاه که آنان را به ملامت خویشان وامی داشت، می هراسیدند از وی می گریختند. سقراط راهنمایی خود را مخصوصاً به جوانان عرضه می داشت، و گاه این جوانان تقریباً به سن کودکی بودند. تهمت اصلی که بر او وارد آوردند، یعنی تباه ساختن جوانان، از اینجا مایه می گرفت که آنچه را که اینان از طریق تربیت خانوادگی فرا گرفته بودند، و آن را قبل از اینکه خود بیازمایند درست می پنداشتند، درهم می ریخت. سقراط بدین منظور پای در میان می گذاشت که این جوانان را یاری دهد تا خود آنان خویشان را پرورند و آنچه را که در ایشان پنهان است به منصه ظهور آورند. نتیجه امتحانی که شنونده را وادار می ساخت تا از خود بکند این بود که آرام و قرار دروغین را از وی بازگیرد و او را با خویشان ناموافق سازد و آنگاه به وی پیش نهاد کند که برای بازیافتن این موافقت سعی خود را به کار اندازد. هنر سقراط را می توان به مثابه صنعت مامائی مادر او فاینارته دانست زیرا می کوشید تا آنچه را که در اندرون مردم نهفته است بیرون آورد، بی آنکه مدعی باشد که بدانان چیزی بیاموزد که آن را در خود ندارند^۱.

از وسعت دامنه مطالبی که سقراط در آنها گفتگو کرده است اطلاعی در دست نیست. اما دلیلی هم نداریم بر اینکه سقراط را مردی تحصیل کرده و تعلیم یافته ندانیم و فاقد اهلیت برای دانشها و هنرها بشماریم. حق این است که سقراط بر آن بود که برای آزمودن مردم و راه نمودن بدانان هر چیزی به کار می آید: از تفحص در معنی زیبایی و طرز تعبیر هنری گرفته تا انتخاب قضاة از طریق استقراع، که بحث راجع بدان را فرصتی می شمرد تا بطلان وضع حکومت عامه را در آتن به ثبوت رساند^۲. باین همه باید توجه داشت که سقراط برخلاف سوفسطائیان، به انتقاد قوانین مدنی یا اعمال دینی

۲- Les mémorables,

۱- افلاطون، تئتیس، ۱۴۸، c، به بعد.

نمی پرداخت ، بلکه تنها افراد انسان و کیفیات انسانی را در معرض بحث و فحص و انتقاد قرار می داد . هر چه در افکار سیاسی محافظه کار بود در قبال کسانی که می خواست به تهذیب شان پردازد و جهل آنان را به خودشان نمایان سازد آزادی و بی پروائی داشت ، و بی شبهه همین آزادی به منتهی درجه بود که سرانجام او را از میان برد ؛ حکومت مستبدانه کریستیانس او را از سخن گفتن ممنوع داشت و حکومت عامه آن از زیستن محروم گردانید .

مآخذ :

- A. TAYLOR, *Varia Socratica*, Oxford, 1911 ; *Socrates*, 1932.
H. MAIER, *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen, 1913.
L. ROBIN, *Les Mémoires de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate*, dans *La Pensée hellénique des origines à Epicure*, 1942, p. 81-137.
E. HORNEFFER, *Der junge Platon*, 1922.
L. ROBIN, *Sur une hypothèse récente relative à Socrate*, *Revue des Etudes grecques*, XXIX, 1916, p. 129 (*La Pensée hellénique*, 1942, p. 138-176).
A. DIÈS, *Autour de Platon*, vol. I, livre II, *Socrate : la question socratique*, Paris, 1927.
E. WOLFF, *Platos Apologie*, 1929.
E. DERENNE, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes aux V^e et IV^e siècles*, Paris, 1930 (Université de Liège).
F. M. CORNFORD, *Before and after Socrates*, Cambridge, 1932.
H. KUHN, *Sokrates*, Berlin, 1934.
O. GIGON, *Sokrates, Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Bern, 1947.
(Cf. J. PATOČKA, *Remarques sur le problème de Socrate*, *Revue philosophique*, 1949, p. 186.)
G. BASTIDE, *Le moment historique de Socrate*, Paris, 1939.
V. DE MACALHAES-VILHENA, *Le problème de Socrate, et : Socrate et la légende platonicienne*, Paris, 1952.
Ch. PICARD, *Nouvelles remarques sur l'apologue dit de Prodicos*, *Revue archéologique*, juillet 1953, p. 10-41.
Jean HUMBERT, *Socrate et les petits socratiques* (à paraître en 1963).

فصل سوم

افلاطون و آکادِمیا

افلاطون در شهر آتن، به سال ۴۲۷، در عائله‌ای از اشراف آن شهر تولد یافت. بعضی از افراد این خانواده از جمله مشاهیر آتن بودند و از جمله آنان کریتیاس^۱ پسر عم مادر افلاطون بود که یکی از سی نفر جباران شهر، به شمار می‌رفت. سالهای جوانی او با شدیدترین اضطرابات سیاسی مقارن بود. جنگ پلوپونزس^۲ در سال ۴۰۴ با شکست آتن پایان یافت و با این شکست فرمان‌روائی آتن بر دریاها به طوری از میان رفت که دیگر هرگز بازنگشت. در داخله^۳ مدینه حکومت عامه و حکومت چند نفری^۴ جباران به تناوب بر سر کار می‌آمد. حکومت عامه در تاریخی مطابق ماه مارس سال ۴۱۱ ق. م. با تشکیل مجلس چهارصد نفری و از گون شد و دولت تالی آن نیز چند ماهی بیشتر نپائید. به سال ۴۰۴ ق. م. لاکیدِ مونیان^۵ اهل آتن را به قبول حکومت سی نفری وادار ساختند. این فرمان‌روایان که رئیس آنان کریتیاس بود، اساساً با کشتی‌رانی و بازرگانی آتنیان مخالفت می‌ورزیدند، در تاریخی مطابق سپتامبر سال ۴۰۳ ق. م. از پای درافتادند و حکومت عامه جای دولت آنان را گرفت. در زمان همین حکومت بود که سقراط محکوم به مرگ شد. آثار جمیع این حوادث را در کتب افلاطون می‌توان یافت. نتایجی

۲- Oligarchie

۲- Péloponèse

۱- Critias

۴- Lacédémoniens

که بر عدم ثبات وضع سیاسی مترتب بوده و خطراتی که از استقرار سیاست استعماری استبدادی با انتکاء به قدرت بحری و تجاری احتمال می‌رفته است همواره در رسائل سیاسی افلاطون مورد بحث قرار گرفته است. افلاطون، چون نه با فرمانروائی جابرانه^۱ امثال کریتیاس موافق بود و نه حکومت عامه را به شیوه^۲ پریکلز^۳ مقبول می‌شمرد، در پی این بود که محلی غیر از شهر آتن بیابد تا بتواند تجدید سیاسی را بر طبق مذهب خود در آن محل امکان‌پذیر بداند. واقعه^۴ مرگ سقراط عامل مهم^۵ اصرار او در مخالفت با وضع سیاسی آتن، که در رساله^۶ گریگاس اظهار شده است^۷، به شمار می‌آمد.

نه سال پس از مرگ سقراط بود که افلاطون عازم سفر طولانی خود شد (۳۸۸-۳۹۰ ق. م.) و این سفر او را نخست به سوی مصر کشانید. این کشور باستانی را همواره در آثار خود تحسین و تکریم نموده و ثبات وضع سیاسی آن را ستوده است. سپس به کورنا^۸ رفت و در آنجا با ثئودرس^۹ عالم هندسه آشنا شد. سرانجام به ایطالیای جنوبی رفت و در آنجا به اتباع فیثاغورس برخورد و در صقیله^{۱۰} اولین ملاقات او با دیونوسوس^{۱۱} جبار سیراکوزا^{۱۲} صورت گرفت و با برادر زاده^{۱۳} او دیون^{۱۴} دوستی یافت. در بازگشت از این سفر بود که حوزه^{۱۵} درس خود را تأسیس کرد. نزدیک^{۱۶} قریه^{۱۷} کلئنه^{۱۸} قطعه زمینی به نام آکادمیا خریداری کرد و در آنجا معبدی برای تقدیس فرشتگان هنر^{۱۹} بنیاد نهاد. این قطعه زمین ملک مشترک^{۲۰} اعضای این حوزه گردید، یا خود به صورت جمعی دینی درآمد که هر ساله جشن فرشتگان هنر را در آن برپا می‌داشتند و این آئین تا زمان یوستینیانوس^{۲۱} (۵۲۹ م.) در این محل محفوظ ماند. به دشواری می‌توان دریافت که تعلیمات افلاطون در حوزه^{۲۲} خود چه بوده است، زیرا اغلب آثار او که به دست ما

۳- Cyrène

۲- گریگاس، ۱۰۵، ۵۱۰، ۵۱۱

۱- Périclès

۵- Dénys l'ancien (۳۶۸-۴۰۵ ق. م.)

۴- Théodore

۸- Colone

۷- Dion

۶- Syracuse

۱۰- Justinien

۹- Les Muses

رسیده برای استفاده عامه نگارش یافته است و از تعالیم درسی او - ناکی نیست . با این حال می توان بخش دوم رساله پارمنیدس^۱ و اوایل دو رساله تیتیتس^۲ و سوفسطائی^۳ را که قسمی از تمرین مباحثات منطقی است از این قاعده استثناء کرد . اگر توجه کنیم که مقصود او از این تمرینات این بوده است که در مراتب استعداد طلاب در بحث منطقی پژوهش کند؛ و نیز اگر در نظر گیریم که افلاطون تأثیر کلام شفاهی را بسی بیشتر از کلام کتبی می دانسته است^۴؛ سرانجام اگر به یاد آوریم که سخن گفتن به شیوه سقراطیان به سبک تقریر خطابی نبوده بلکه بیشتر صورت مباحثه داشته است این نتیجه را می توان مسلم گرفت که تشریح و توضیح مباحث علمی و فلسفی به صورت تعلیم و تدریس ، در محضر افلاطون ، مقامی را که بعداً در حوزه ارسطو به دست آورد حائز نبوده است .

در سال ۳۶۶ به اصرار دیون بار دیگر به صقلیه سفر کرد . دیون امیدوار بود که افلاطون بتواند دیونوسوس ثانی^۵ را که جانشین دیونوسوس سابق شده بود با خود هم رآی و هم داستان سازد . اما چون افلاطون به صقلیه رسید دیون مورد بی مهری قرار گرفته و ننی بلد شده بود . او مدت یک سال در نزد امیر بماند و در این مدت وضع او به زندانیان بیش از میهمانان شباهت داشت . در سال ۳۶۱ ، باز به اصرار دیون ، سفری جدید به سیراکوزا کرد . این بار نیز سفر او مثل دو سفر اوّل بی ثمر بود . با اینکه مقدمش را گرامی شمردند و به سبب دوستی که با آرخوتاس^۶ فیثاغوری امیر تارانتو^۷ داشت به گرمی پذیرفتند ولیکن نتوانست دیون را با پسر عم خود آشتی دهد . ده سال آخر عمر افلاطون به سبب اهتمام دیون در توطئه برضد دیونوسوس (۳۵۷ ق. م .) به تلخی گذشت . این اهتمام به نتیجه مطلوب نرسید و دوست افلاطون به وضعی ناگوار کشته شد (۳۵۳ ق. م .) .

۳- Le Sophiste

۲- Théétète

۱- Parménide

۵- Dénys le jeune

۴- رجوع شود به رساله تدریس

۷- Tarente

۶- Archytas

معلوماتی که از سفر افلاطون به صقلیه داریم مأخوذ از مکاتیب اوست . اما هیچ گونه سندی از این قبیل که حاکی از مناسبات او با اهل سیاست آتن در آن دوره باشد در دست نیست . ولیکن افلاطون بی شبهه با این جماعت در ارتباط بوده است ، خاصه با ایسکراتیس^۱ که او نیز ادعای فیلسوفی داشته و در رد پُلوکراتیس^۲ که سقراط را هجو کرده بود قطعه‌ای به نام بزیریس^۳ پرداخته ولیکن برخی از سقراطیان مانند آنتیستنس^۴ کلی را به شدت انتقاد کرده است . افلاطون در رساله^۵ فدرُوس^۶ علاقه^۷ خود را به این خطیب که مانند او صدیق سقراط بوده آشکارا اظهار داشته و او را از فیلسوفان شمرده است . ایسکراتس حکیمی بود که حکومت عامه را در حد اعتدال تصدیق می‌کرد و با سیاستی که مبتنی بر توهم باشد مخالفت می‌ورزید ، ولیکن در یکی از اصول آراء سیاسی با افلاطون هم داستان بود ، یعنی او نیز مانند افلاطون می‌کوشید تا از تمدن یونانی در برابر خطری که از سوی بیگانگان^۸ بدان روی آورده بود حمایت کند . افلاطون به سال ۳۴۸ در همان زمان که فیلیپس مقدونی جنگ با آتنیان را به راه انداخت ، و این جنگ منتهی به انقراض قطعی نظام مدنی در یونان شد ، در گذشت .

افلاطون در طی مدت متبادی که به علم و حکمت پرداخته است تعداد زیادی از رسائل به صورت محاورات انشاء کرده که همه آنها به جای مانده است . این رسائل را می‌توان بر حسب تاریخ نگارش آنها چنین مرتب ساخت :

۱- محاوراتی که نگارش آنها پیش از مرگ سقراط یا اندکی پس از مرگ او بوده است : پرتاگراس^۹، این^{۱۰} دفاعیه^{۱۱} سقراط^{۱۲}، اقريطون^{۱۳}، ائوُفرُن^{۱۴}، خرمیدس^{۱۵}،

۲- Busiris

۳- Polycrate

۱- Isocrate

b ، ۲۷۹ - c ، ۲۷۸ - e

۴- Antisthènes

۸- Ion

۷- Protagoras

۶- Barbares

۱۱- Euthyphron

۱۰- Criton

۹- Apologie de Socrate

۱۲- Charmide

لاخیس^۱، لوسیسی^۲، کتاب اول جمهوری^۳ (یا تراسوماخوس^۴)، هیپپاس بزرگ^۵ (که امروز صحت انتساب آن به افلاطون مورد بحث است.)، هیپپاس کوچک^۶، الکیادیس^۷ اول^۸.

۲- محاوره گُریاس^۹ که زمان تصنیف آن پیش از تأسیس آکادمیاست.

۳- محاوراتی که اندکی پس از تأسیس آکادمیا نگاشته شده است^{۱۰}: منن^{۱۱}، منکسنس^{۱۲}، ائودیموس^{۱۳}، جمهوری (از کتاب دوم تا کتاب دهم).

۴- محاوراتی که مشتمل بر وصف سقراط است به نحوی که منطبق بر کمال مطلوب افلاطون باشد: فیدن^{۱۴}، بزم^{۱۵}، فدرس^{۱۶}.

۵- محاوراتی که در آنها نظری جدید درباره علم و جدل^{۱۷} اظهار شده است: کراتولوس^{۱۸}، تثیتوس^{۱۹}، پارمنیدس^{۲۰}، سوفسطائی^{۲۱} (دو رساله سوفسطائی و سیاسی^{۲۲} مدبیل به رساله ای به نام فیلسوف^{۲۳}) باشد که افلاطون قصد نگارش آن را داشته ولیکن این قصد را به موقع اجرا نگذاشته است.) و فیلبئوس^{۲۴}.

۳ - République که گاهی آن را

۲- Lysis

۱- Lachès

به کتاب سیاست ترجمه کرده اند و بعضی از صاحب نظران معاصر در ایران کتاب الولایه را به تبع قدام در برابر آن به کار برده اند. مترجم.

۴- Trasymaque

۶- Hip. mineur

۵- Hippias majeur

۹- یا به اصطلاح

۸- Gorgias

۷- Premier Alcibiade

۱۰- Ménon

اسیل بریه مؤلف کتاب حاضر: (Oeuvres programmes)

۱۳- Phédon

۱۲- Euthydème

۱۱- Ménexène

۱۶- Dialectique

۱۵- Phèdre

۱۴- Banquet

۱۹- Parménide

۱۸- Théétète

۱۷- Cratyle

۲۲- Philosophe

۲۱- Politique

۲۰- Sophiste

۲۳- Philèbe که مؤلف کتاب اسم آن را از قلم انداخته است (م).

۶- آخرین محاورات افلاطون : تیمائوس^۱ ، کریتیا^۲ ، (که ناتمام مانده است و رساله هیرمکراتس^۳ می بایست بعد از آن قرار گیرد) ، نوامیس^۴ (کتاب ناتمامی که پس از مرگ افلاطون انتشار یافته است و در بسیاری از موارد به مجموعه‌ای از یادداشتها شباهت دارد .) و اپینمیس^۵ .

رسائل دیگری نیز در دست است که آنها را به افلاطون نسبت داده‌اند ولیکن نقادان جدید صحت انتساب آنها را رد کرده اند : الکیبادس دوم^۶ ، رقباء^۷ ، تتاگس^۸ ، کلیتفن^۹ ، مینس^{۱۰} ، هیپارکس^{۱۱} .

علاوه براین رسائل سیزده مکتوب نیز به افلاطون منسوب است که در ابتدا مدتی در صحت انتساب آنها تردید داشتند ، و آنها را قطعاتی می دانستند که خطبای آتن برای تمرین بلاغت پرداخته‌اند ولیکن امروز اغلب آنها را از خود افلاطون می دانند خاصه هفتمین آنها که مکتوب مفصلی خطاب به دوستان دیون و حاوی جزئیات روابط دیونوسس با افلاطون است .

۱- افلاطون و مذهب افلاطونی

بلافاصله پس از مرگ افلاطون اختلاف در تفسیر محاورات او پیش آمد و ، از عهد قدیم تا روزگار ما، عقایدی که با یکدیگر اختلاف بسیار دارد به افلاطون انتساب یافت . مثلاً بعضی در دوره چیچر و افلاطون را ، مانند رواقیان ، از اصحاب جزم دانستند، و بعض دیگر او را جانبدار مذهب شک و تعلیق حکم شمرند . اندکی پس از آن ، یعنی از قرن اول قبل از میلاد به بعد، کسانی که اقوال و آراءشان آمیخته به رموز

^۱ Times
^۲ Critias
^۳ Hermocrate
^۴ Les Lois
^۵ Epinomis
^۶ - Le Second Alcibiade
^۷ Les Rivaux
^۸ Théagès
^۹ Clitophon
^{۱۰} Minos
^{۱۱} Hipparque

و اسرار بود^۱ و آنان که طریقت فیثاغوریان را از سر گرفتند به آراء و آثار افلاطون تمسک جستند ، و آئین این حکیم را طوری تعبیر کردند که بر حسب آن بتوانند نفس را حائز مقامی برتر از فکر و وجود دانند ، و آن را با مثال خیر که از راه شناسائی نمی توان بدان راه یافت بلکه متعشق عشق و ذوق است متحد شمارند . برعکس ، محققان قرن نوزدهم به جانبی تمایل یافتند که مذهب افلاطونی را مستلزم قول به اصالت رأی^۲ بینگارند و مقتضای تعالیم او را چنین بدانند که وجود حقیقی نفس الامری همان است که متعلق معرفت عقلی است ، و چنین وجودی را باید از طریق بحث استدلالی ، که نمونه ای از آن در علوم ریاضی به کار می رود ، تعیین و تحدید کرد^۳ ، و این تمایل هم اکنون نیز بسیار قوی است .

علت اختلافی که تا این حدود در تفاسیر پیش آمد ، از یک طرف ، وسعت دایره افکار افلاطون و تنوع مطالب آثار اوست که از جمله نوادر امور به شمار می آید ، و به همین سبب احاطه بر تمام جوانب آن با نظری جامع و شامل بسیار دشوار می نماید و شاید بتوان گفت که امکان نمی پذیرد . از طرف دیگر ، سبک مخصوصی است که از لحاظ ادبی برای بیان افکار خود اختیار کرده است ، و ما نخست به مطلب اخیر توجه می کنیم . محاورات افلاطونی هیچ گونه وجه مشابهت با رسایی که در یونان به قصد تعلیم و تدریس پرداخته اند و نمونه هایی از آنها از حکمای ایونیا و اطباء حوزه بقراط به دست آمده است ندارد . تنها در آثار دوره کهن سالی افلاطون مطالبی از این قبیل می بینیم ، مثلاً قسمتی از اواخر رساله طیماؤس در تشریح وظایف اعضاء بدن و قسمت عمده رساله نوامیس به صورت سؤال و جواب نیست ، بلکه تقریر محض است . ولیکن می توان

۱ - Les Mystiques آراء این اشخاص فقط در بعضی از موارد با سلوک عرفانی مشابه

است ، بنابراین نمی توان در مقابل این کلمه لفظ «عرفاء» را مطلقاً اختیار کرد . مترجم .

۲ - Cicéron, Derniers académiques, I,

۳ - Rationalisme

گفت که این دو رساله از جمله رسائلی است که نگارش آنها، جز در بعضی از فصول، تنقیح و تهذیب نشده و صورت قطعی نهائی خود را به دست نیاورده است. اگر این موارد را استثناء کنیم سبک نگارش افلاطون امتیازاتی دارد که آنها را از آثار دیگران جدا می‌سازد، زیرا اگرچه در حوزه‌های دیگر سقراطی که تقریباً معاصر افلاطون بوده‌اند محاوراتی به همین نسق پرداخته‌اند ولیکن این اسلوب از همان عهد باستان تقریباً به تمامی متروک شده و شیوع نیافته است و تنها در آثار بعضی از اشخاص مانند چیچرو و پلوتارکوس نمونه‌هایی چند از این طرز نگارش می‌توان یافت. علی‌الخصوص باید بدین معنی توجه داشت که افلاطونیان جدیدی که در دوره قدیم آمده‌اند هرگز به تقلید سبک جدلی بیان افلاطون پرداخته‌اند، بلکه با همه وسائل کوشیده‌اند که در محاورات افلاطونی اصولی را بیابند که بتوان فارغ از بحث و فحص به نحو جزئی و بتی بدانها تمسک جست. از این مقدمات برمی‌آید که اهتمام در تعیین سبک نگارش افلاطون از لحاظ ادبی، تا حدودی که برای تفسیر فلسفه او مفید و مؤثر باشد، اهمیت بسیار دارد.

۲- سبک بیان افلاطون از لحاظ ادبی

محاورات افلاطونی از لحاظ ادبی دارای سه جنبه است، و این هر سه جنبه به نسبت‌های مختلف در این رسائل به هم می‌آمیزد:

۱- گاهی ادای مطالب به صورت نمایش درمی‌آید، ۲- اغلب اوقات به صورت مباحثه و مناظره است، ۳- در بعضی از موارد تقریر خطابی متوالی است.

نخست به جنبه نمایشی آثار افلاطون می‌پردازیم و می‌بینیم که در بعضی از رسائل، مانند پرتاگوراس، مکان و زمان و اوضاع و احوال نمایش به دقت معلوم گردیده و حتی غالباً خود محاوره در ماجرایی که نقل می‌شود مندرج شده است، چنانکه در رساله

بزم چنین است^۱. گاهی، برعکس، گفتگو بدون مقدمه آغاز گردیده، و هر چه افلاطون به سال افزونتر شده از این شیوه بیشتر پیروی کرده است^۲. در بعضی از محاورات جنبه نمایشی بسیار روشن و آشکار است، یعنی وصفی که از خصال اشخاص می شود به حدی بلیغ است که گوئی خود آنان زنده شده و جان گرفته اند، و نقل حوادث و وقایع به صورتی انجام می گیرد که خوانندگان را به شدت متأثر می سازد. در بعضی دیگر این خصوصیت تقریباً رو به زوال می رود. باین همه هیچ رساله ای را نمی توان یافت که آثار طیت و هجا در آن دیده نشود، ولو مانند فیلبس و سوفسطائی از جمله رسائل باشد که افلاطون در آنها مطلب را به جد تمام گرفته و عاری از لطف ادبی نگاشته است^۳. اولین شخص نمایش سقراط است و پس از او پای کسانی به میان می آید که با وی ارتباط داشتند، از قبیل سوفسطائیان یا تنی چند از فیلسوفان غیر آتنی یا جوانانی از نجیب زادگان آتن یا رجال سیاسی آن شهر. و به هر صورت این جمله، چنانکه در کدیه های آریستوفانس نیز چنین است، از معاریف اشخاص بودند و اغلب در همان زمان می زیستند و گروهی از آنان با افلاطون رابطه خویشاوندی داشتند. و تنها در آثار او آخر عمر اوست که می توان گفت که اشخاصی را در محیله خود ساخته و یا احیاناً از میان درگذشتگان برگزیده است، مانند شخص بیگانه ای که در رساله نوامیس و رساله سوفسطائی می بینیم یا مثل فیلبس. می دانیم که افلاطون اصرار بسیار در وصف سقراط به انحاء مختلف داشته است. سقراط به صورتی که در محاوره پرتاگوراس می آید هنوز جوان است و در مقایسه با سوفسطائیان توانگر و نامدار آن دیار قدر و اعتباری ندارد. در رساله دفاعیه از سقراط مانند کسی سخن می رود که بداند چه از لحاظ اخلاقی و اجتماعی خود را مأمور می داند و قوف تام دارد، در رساله بزم به صورت کسی ظاهری شود که وجدان آلفیادس را به انقلاب

۱- ۱۷۲-۱۷۴.

۲- تا آنجا که حتی در رساله تئتیس، ۱۴۲ ب،

به انتقاد اسلوب سابق پرداخته است.

۳- فیلبس، ۱۵، ۱۶، به بعد،

سوفسطائی، ۲۴۱ d.

واضطراب می‌اندازد. در محاوره^۱ با منن وی را به جهل خود آگاه می‌کند و مانند کسی که ماهی برق بر او زده باشد مبهوت و مدهوش می‌سازد. در رساله^۲ تثتئس به صورت «قابله^۳ افکار» درمی‌آید و دفاع از حیات فلسفی را برعهده می‌گیرد. از آن پس می‌توان گفت که دیگر نام سقراط از شخص این حکیم حکایت نمی‌کند. و چون چنین می‌شود جنبه^۴ نمایشی محاورات نیز از میان می‌رود. کمتر می‌توان احتمال داد که سقراطی که، برحسب روایت افلاطون در رساله^۵ فیدن^۶، در عهد شباب خویش کتاب آناکساگورس را خوانده و از این کتاب تعلیم گرفته است، و یا به مفاد رساله^۷ پارمنیدس^۸ نظریه^۹ مثل را در معرض بحث گذاشته و فیلسوف کهن سال ایتالیائی را درباره^{۱۰} آن به داوری خوانده است کسی جز خود افلاطون باشد.

افلاطون اسم سقراط را مقرون به ذکر جمعی از سوفسطائیان و خطیبان و مفسران و شاعران و کاهنان می‌آورد، و در آثار خود اینان را در وضعی قرار می‌دهد که حکمت‌شان از جانب این حکیم امتحان شود. و بارها این گروه از مردم را، کمابیش از روی ستم، به استهزاء می‌گیرد و به نحوی طعنه بر ایشان می‌زند: مثلاً هippias، برطبق نقل او در این رسائل، لافزنی است که ادعای آن دارد که همه هنرها را می‌تواند بیاموزد و به کار بندد، پُرناگراس در اتمام بحثی که درباره^{۱۱} امکان تعلیم عدالت به دیگران است عاجز می‌ماند و ناگزیر به نقل افسانه توسل می‌جوید، گُریاس خطیب تنها به صناعت خطابت و طرز ادای کلام از لحاظ صورت توجه دارد و وقتی به صحت مطالب تعلیمات خود نمی‌گذارد. ایون در تفسیر اشعار اُمیرُس^{۱۲} مانند خود این شاعر تنها از آنچه به قلب وی خطور می‌کند و به الهام تعبیر می‌شود متابعت می‌کند. اُتوفرُن که مدعی طهارت و عصمت است از اشیائی که به حکم معتقدات جزء نجاسات به شمار می‌آید بیشتر از بیدادگری و ستم پیشگی پروا دارد.

پس از آنان اسامی گروهی از جوانان که در مصاحبت سقراط بوده‌اند به میان

آمده است. مثل خرمیدس که درعائله‌ای از اشراف تولد یافته و پسر عم^۱ مادر افلاطون بوده است. و نمونه‌ای از مراعات رسوم و آداب و حزم و احتیاط و آراستگی در رفتار و گفتار به شمار می‌رفته و به فضیلتی که آن را اعتدال^۱ می‌نامند اتصاف داشته است؛ یا مثل کالیکلس که، برخلاف او، به فحواي رساله^۲ گِریاس از خانواده‌ای فرودست برخاسته و جوانی حریص و ناجو و فزون‌طلب و تحصیل کرده و هوشیار بوده و میل شدیدی به تحمیل آراء و اهواء خود بر مردم شهر آتن داشته است.

سرانجام به بعضی از اصحاب ثروت یا ارباب سیاست آتن اشاره می‌کنیم که ذکر آنان در رسائل افلاطون به میان آمده است. مانند کریتیاس بجبار، خویشاوند افلاطون، که برحسب روایتی که در رساله^۳ خرمیدس آمده رفتار او در برابر سقراط مقرون به خشونت و متافی حرمت بوده است. و یا مانند لائس و نیکياس، سپاهیان عالی مقام، که چون از آنان درباره^۴ آنچه باید به جوانان آموخت پرسش رفته است یکسره پای‌بند سپاهی‌گری و مستغرق در بحث راجع به مطالب نظامی شده‌اند. و یا مانند آنوتیس^۵ مرد توانگر محافظه‌کاری که، به مدلول رساله^۶ مین، از آزادی سقراط پروا داشته و به همین سبب در قبال وی رفتار تهدیدآمیزی درپیش گرفته و سرانجام او را در برابر داوران متهم ساخته است.

در چند فقره از این محاورات قوت نمایش به تدریج رو به فزونی می‌رود و مانند نمایش نامه‌های تأثر موارد بحران در حوادث پدید می‌آید. گاهی واقعه‌ای که به نمایش گذاشته می‌شود از وضع متداول در معیشت عامه اقتباس می‌گردد، چنانکه، مثلاً، رساله^۷ بزم حاکی از وضع مجلسی است که در آن هر کدام از میهمانان، پس از باده‌گساری، در ستایش عشق سخن می‌رانند. گاهی مضمون نمایش با حادثه^۸ غم‌انگیز محاکمه سقراط و شهادت او ارتباط دارد. گاهی حدت نمایش به سبب صفاتی که خود اشخاص دارند فزونی می‌گیرد، چنانکه بسا می‌شود که یکی از شنوندگان به سبب اینکه ناشکیباست

و زمانی دراز نمی‌تواند به امتحان سقراط تن دردهد رشته گفتگو را می‌گسلد، حتی در مواردی که مخاطب او مردی بد خوی مانند کالیکلس در رساله گُرگیاس است بیم آن می‌رود که هر لحظه چنین کند، یعنی کلام را ببرد و مجلس را به هم بزند.^۱ رساله گُرگیاس از آغاز تا انجام زیباترین نمونه این قبیل آثار است، زیرا که دم به دم هر چه نمایش بیشتر می‌رود گیرائی آن بیشتر می‌شود. افلاطون در این رساله از واقعه‌ای که در سه مرحله رخ داده است سخن به میان می‌آورد و ماجرای مکالمات سه‌گانه سقراط را با گُرگیاس و پُلُس و کالیکلس باز می‌گوید: گُرگیاس چون در تعلیم خطابه تنها به صناعت بیان مطلب از لحاظ صورت آن توجه دارد نمی‌تواند غایتی که مطابق با فضایل اخلاق باشد برای صناعت خود معلوم سازد. پُلُس از قبول اینکه خطابه را برای تحصیل منظور زشت به کار برند امتناع می‌ورزد، ولیکن تنها از آن روی چنین می‌کند که مردی شرم‌آگین است و پای بند پیش داور بهاست. آنگاه مردی تند خوی و سخت گیر مانند کالیکلس پای در میان می‌گذارد و فاش می‌گوید که آئین گُرگیاس را بدان سبب پذیرفته است که این آئین بند بر وی نمی‌نهد، بلکه او با قبول آن می‌تواند شدت رفتار از خویشتن نشان دهد، و بدین ترتیب همه نتایج مختلفی که از سیر فکری گُرگیاس می‌توان به دست آورد در این رساله مشهود و مجسم می‌شود.

این مکالمات به حدی حاکمی از آثار حیات است که می‌توان فرض کرد که افلاطون در ضمن آنها به وصف کسانی که در روزگار خود او زنده بوده‌اند پرداخته است، و اساسی اشخاصی که از قول سقراط بدانان خطاب شده و در حین تدوین این رسائل مدتی مدید از وفات آنان می‌گذشته از آن رو به میان آمده است که هویت اشخاص حقیقی اصلی پنهان ماند. از یک طرف، حتی اگر بر آن باشیم که قصد افلاطون وصف کسانی بوده است که در روزگار جوانی یا میانه سالی سقراط می‌زیسته‌اند، باری، پروای آن را نداشته است که اقوال او در ذکر اشخاص مطابق با سیر تاریخی وقایع و سنین وقوع آنها باشد.

۱- مثلاً صفحه ۴۹۷، b و صفحه ۵۰۰، c و صفحه ۵۰۶، d از رساله گُرگیاس.

از طرف دیگر اسامی بعضی از این اشخاص، حتی آنان که در مکالمات دوره‌های اول و دوم مذکور شده‌اند، مانند کالیکلس یا سوفسطائیانی چون ائودِمُس^۱ و دیونوسُدُرس^۲ که در مکالمه ائودمس مقام اول را دارند، جز در همین رسائل نیامده‌است و کسانی بدین نامها در تاریخ یونان شناخته نیستند. با همه این هرگز حق آن نداریم که وصفی را که از یکی از این اشخاص به عمل آمده‌است، اعم از اینکه شخص معلوم یا مجهول باشد، بر یکی از معاصران افلاطون منطبق سازیم. گویا حقیقت امر این باشد که افلاطون در این رسائل کسانی را به دلخواه خود ساخته و پرداخته است و از این رو اقوال او در ذکر اشخاص، با اینکه بسیار گویا و رساست و چنان می‌نماید که گوئی راجع به کسانی است که در واقع وجود داشته‌اند، تنها از لحاظ کلی اعتبار دارد، یعنی اسم کسی را عنوان کرده است تا وضع زمان را در ذیل آن باز گوید و ضمناً آنچه را که مطلوب خود او بوده‌است فرا نماید.

مطلب اصلی و وجه مشترك همه این رسائل، چه آنها که نمایش گونه است و چه آنها که چنین نیست، بدون استثناء بحث و مناظره است. نخست سؤالی را طرح می‌کنند (از این قبیل که عدالت چیست؟ آیا فضیلت را می‌توان تعلیم کرد؟ و امثال آن)؛ مخاطب در جواب این سؤال ضابطه^۳ ای را به زبان می‌آورد، این ضابطه در معرض بحث قرار می‌گیرد، این مباحثه منطبق بر قاعده واحدیست که ذکر آن در رساله منن چنین می‌آید^۴: «در بحث (یا جدل) آنچه بر عهده مجیب است اینکه نه تنها حقیقت را به سائل بگوید بلکه جواب او باید نتیجه مقدّماتی باشد که عالم بدانها و معترف به صحت آنهاست. پس بحث و مناظره مستلزم یک سلسله از اصول موضوعه است که آنها را جزء مقبولات یا مفروضات می‌گیرند، و باین موازین ضابطه‌ای را که مورد بحث است می‌سنجند. اگر آنچه در ضمن اولین جواب تقریر شده‌است باین اصول سازگار نباشد،

یعنی بر اثر تحقیق مردود شود ، مخاطب جواب دیگری می گوید . از آن پس جواب سوم گفته می شود و این سلسله به همین ترتیب ادامه می یابد ، بی آنکه غالباً هیچ نتیجه^۱ مسلمی به دست آید . مثلاً سقراط از خرمیدس ، در ضمن مکالمه ای که به نام اوست ، سؤال از ماهیت اعتدال^۱ می کند و او در جواب می گوید که اعتدال رفتاری است که بر طبق انتظام و تائنی باشد^۲ . اما از جانب دیگر خرمیدس اعتدال را زیبا می شمارد و حال آنکه رفتار تند و چابک را زیباتر از رفتاری می داند که با تائنی همراه باشد ، و بدین ترتیب معلوم می شود که پاسخی که داده است با آنچه در نظر خود او از حقایق به شمار می رود سازگار نیست ، پس باید از آن چشم پوشید و پاسخ دیگری به دست آورد .

بنابراین بحث یا جدل افلاطونی به هیچ وجه مانند مشاجرات سوفسطائیان نیست که در ضمن آن دو رأی مخالف را در برابر یکدیگر گذارند و هریک از دو حریف مدافع یکی از آن دو باشد ، زیرا کمی که حکم ایجابی درباره^۳ مطالب مورد بحث می کند مخاطب سقراط است نه خود او که « هیچ نمی داند جز اینکه هیچ نمی داند . » و تعهدی ندارد جراینگه مخاطب را بیازماید و به وی فرا نماید که اجزاء فکر او بایکدیگر سازگار است یا نیست .

خصایبی که در مکالمات سقراطی بوده از لحاظ اصول در جدل افلاطونی محفوظ مانده است . مثلاً در رساله^۴ ثئیتس آرائی که از قول این شخص درباره^۵ علم اظهار شده بیانی در معرض بحث قرار گرفته است ، و این مطابق همان روشی است که در رساله^۶ هیپاس بزرگ نیز به کار رفته و آراء هیپاس درباره^۷ زیبایی یکایک تقریر و انتقاد شده است . مع ذلک در این گفتگوها به تدریج از حیث صورت و معنی دگرگونی رخ داده است . در محاورات سقراطی هم به امتحان خود اشخاص توجه می شد و هم در صحت و سقم آراء آنان تحقیق به عمل می آمد ، حتی مطلب اول بیشتر مورد اعتنا بود . مثلاً درباره^۸ مفاهیم میانه روی و دلاوری و دین داری ، فی نفسها و لنفسها ، بحث نمی شد ، بلکه اصل

منظور این بود که معلوم شود که آیا کسانی که این فضایل را دارند یا خود را متصف بدانها می‌پندارند معانی آنها را می‌دانند؟ یا به عبارت دیگر خود را چنانکه باید می‌شناسند؟ یعنی نتیجه‌ای که از بحث برمی‌آمد «شناخت خویشتن» بود.

ولیکن به خوبی پیداست که هرچه افلاطون از دوره‌ای که تعالیم سقراط در او نفوذ داشت دورتر شده است مطمح نظر او تغییر یافته و تحقیق راجع به حقایق امور جای امتحان اشخاص را در آثار او گرفته و نتایج این تحقیقات کسب اعتبار بیشتری کرده است. مثلاً رساله^۱ پرتاگراس را می‌توان از این لحاظ با رساله^۲ منن مقایسه کرد. مورد بحث هر دو رساله یکی است، و آن اینکه «آیا فضیلت^۱ را می‌توان تعلیم کرد؟» اما در رساله^۱ اول اکتفاء می‌کند به اینکه پرتاگراس را، در نتیجه مباحثه با سقراط، بدانجا کشاند که نخست امکان تعلیم فضیلت را تصدیق و از آن پس نفی کند، و بدین ترتیب تخالف آراء او را با یکدیگر درباره این امر واضح سازد، یعنی بحث راجع به کیفیت ادعای پرتاگراس بیشتر از تحقیق درباره صحت خود مطلب مورد اعتنای اوست. برعکس، در رساله^۲ منن، افلاطون که در این زمان بی شبهه استاد آکادمیا بوده است روشهای مثبتی برای تحقیق مستقیم درباره فضیلت و تعلیم آن عرضه می‌دارد^۲. و در آخرین محاورات کار به جایی می‌رسد که روش سقراطی یک سره فراموش شود. مثلاً در رساله^۳ فلیپس^۳، برخلاف سابق، جدل بدین منظور نیست که شخص مجیب از جانب سقراط امتحان شود، بلکه معنی جدل این است که دو رأی متقابل را در برابر یکدیگر قرار دهند و یکی از آن دو را به نام خود سقراط تصدیق و تأیید نمایند.

بدین ترتیب، افلاطون در طی دوره‌ای که به نگارش آثار خود پرداخته است ابتدا مباحثاتی ترتیب داده که مقصود اصلی او از آنها نمایش احوال اشخاص و بازگفتن خصایص آنان بوده است. اما اندک اندک جدل افلاطونی به راه دیگری افتاده و

۱- Vertu ، d-a ، ۳۶۱-۲ ، از رساله پرتاگراس با ۸۶ c ، ۸۷ و ۸۸

b ، ۱۱-۲

b از رساله منن مقایسه شود.

ارتباط آن با شخصیات از میان رفته و مسائل فلسفی از لحاظ خود آنها مورد توجه قرار گرفته است.

سومین خاصه‌ای که در آثار افلاطون می‌توان تمیز داد این است که مطالب آنها در بعضی از موارد به صورت تقریر متوالی ادا شده است. در آثار دوره‌های اول و دوم از ادوار عمر افلاطون این قبیل تقریرات را به دو صورت متمایز که دارای ارتباط نزدیک به یکدیگر است می‌بینیم: یکی تقریر خطابی در دفاع از رأی مخصوص، دیگری نقل روایت یا ذکر تمثیل.

تقریر خطابی را در تشریح و تأیید بعضی از آراء، معمولاً از قول هم سخنان سقراط، آورده و غالباً صورت محاکات بدانها داده است، یعنی در ضمن این اقوال به تقلید شیوه سخن گوئی برخی از سوفسطائیان، مانند پرتاگراس و پردیکس و گریگاس، که خطاباتى به عنوان تشریفات ایراد می‌کردند، خود را سرگرم ساخته است.^۱ گاهی هم خطاباتى ایراد کرده است که از سخنان مخصوص سوفسطائیان نیست، ولیکن طرز ادای آنها نزدیک به همان منوال است، مانند خطاباتى که در رساله بزم در ستایش عشق آمده و افلاطون در ضمن آنها شیوه سخنوری لوسیاس و پردیکس و هیپاس و گریگاس را به ترتیب به زبان فدرس و پزانیاس^۲ و اروکسیماکس^۳ و آگاتن^۴ تقلید کرده است. گفتار کالیکلِس در رساله گریگاس نیز از همین قبیل است، اما گفتاری که به نام لوسیاس در رساله فدرس آورده به قصد این بوده است که مثال بارزی از لغزشهایی که سخنوران در سخنان خود مرتکب می‌شوند مذکور دارد. اما باید دانست که در همه این موارد تقریر متوالی به قصد این آمده است که با گفتگوی جدلی که روش علمی تحقیقی

۱- پرتاگراس، c, ۲۲۰ - a, ۲۲۲ و b, ۲۲۷ و c, b و هیپاس ۲۹۱، p و گریگاس،

۲- Eryximachus

۳- Pausanias

c, ۴۸

۴- Agathon • - فدرس و پزانیاس و اروکسیماکس و آگاتن به ترتیب

شاگردان خطیبان و سوفسطائیان مذکور بوده‌اند.

است مقابله جوید و اعتبار این روش را بیشتر نمایان سازد. سقراط خود «دارای این هنر نیست که گفتارهای دراز و پیاپی ادا کند»^۱. «هم سخنان او گاهی، مانند پرتاگراس، به میل خود می‌کوشند تا با ادای خطابه از مباحثه تن در زنند و برخی، مانند کالیکلس، همواره آماده‌اند که اگر سقراط آنان را از سخنوری باز دارد از مجلس بیرون روند. ولیکن سقراط برخلاف آنان شکوه از این دارد که، مثلاً پرتاگراس نمی‌خواهد بحث با اشخاصی را که در مجلسی گرد هم آمده‌اند از خطابه‌ای که برای عامه مردم ایراد می‌شود تمیز دهد»^۲. مقصود خطیبان تنها این است که شنوندگان را از راه ستایش مقبولات آنان اقناع نمایند نه اینکه در صدد تحری حقیقت و رفع تناقض از آراء خویشان برآیند.

مع ذلک، افلاطون در سراسر دوره نگارش آثار خود همواره در مقابل خطبا وضع خصومت آمیز نگرفته و محلی نیز برای خطابه محفوظ داشته و گویی بتوان گفت که رفته رفته اعتنای او به خطابه بیشتر شده است، یعنی در مواردی که مقصود او این بوده است که آرائی را که به دلیل قاطع قابل اثبات نیست بیان کند به اقناع پرداخته و اعتبار آن را باز شناخته است. از این لحاظ رساله «نوامیس» را که از آثار او اواخر عمر اوست می‌توان با رساله «جمهوری» مقایسه کرد. در رساله «نوامیس» طریقه مباحثه و مکالمه را در پیش نگرفته است، بلکه، برعکس، قبل از ذکر هر مقوله‌ای از قوانین مقدمات مفصلی آورده که مقصود از آنها اقناع مخاطب بوده است نه اثبات مطلب، مانند مقدمه‌ای که در دفتر دهم این رساله بر شرح قوانین متعلق به امور دینی آمده و شهرت یافته است^۳. روشی که افلاطون در این دوره اختیار کرد اعتبار بسیاری به دست آورد. مقصود او تنها این نبود که طرحی برای طرز بیان تعلیمات اخلاقی به صورت مواعظ و حکم دراندازد، چنانکه بعد از او در بعضی از ادوار چنین کردند و تقریباً سراسر فلسفه را به صورت مجموعه‌ای از کلیاتی که حاکی از امر و نهی اخلاقی بود درآوردند. آنچه

۱ - پرتاگراس، b, ۳۲۶ - ۲ - همان مرجع.

۳ - راجع به اهمیت اقناع رجوع شود به نوامیس، ab, ۹۰۳.

افلاطون می‌خواست مهتر از این بود. از همان زمان که رساله ^۱ فدرس^۱ را می‌نگاشت در پی این بود که نشان دهد که چگونه می‌توان به تجدید وضع خطابه پرداخت و از این راه موجبات اصلاح آن را مهیا ساخت، چگونه می‌توان خطابه را با جدل همراه کرد و از این راه نظام وثباتی در آن وارد آورد، و در همین مکالمه نمونه‌ای از خطابه آورده است که سبک فاخر آن بالحن شدید و عتاب آمیز او در محاورات اولیه تفاوتی آشکار دارد. اما افسانه سرانی او نخست از این رو به میان آمده است که آرایشی برای سخن باشد، و این قبیل افسانه‌ها غالباً از قول سوفسطائیان یا خطیبانی که افلاطون به تقلید آنان پرداخته است نقل شده مانند افسانه ^۲ پرمیتس^۲ از قول پرتاگوراس^۳ یا افسانه ولادت ارس^۴ در خطابات رساله بزم. اما افلاطون از همان اوایل، یعنی از آن زمان که به نگارش رساله گریگاس^۵ دست برده، افسانه‌هایی نیز از قول سقراط نقل کرده است. این قبیل افسانه‌ها دارای خصوصیتی است که در حکایاتی که تنها به قصد آرایش گفتار آمده‌است وجود ندارد: اولاً هر داستانی جزئی از گفتار مشروح و مفصل دیگر نیست، بلکه مطلب مستقلی است که لنفسه ذکر می‌شود، مانند افسانه‌هایی که در اواخر گریگاس^۵ و جمهوری^۶ آمده‌است. در این دو مورد آنجا که گفتگورا به پایان می‌رساند و معنی دادگری را روشن می‌سازد افسانه سرانی آغاز می‌کند یعنی داستان بی‌آنکه جزئی از بحث باشد بر آن مزید می‌شود. ثانیاً این داستانها هیچ گونه ارتباطی با شرح احوال و انساب خدایان و چگونگی پدید آمدن آنان (چنانکه معتقد مردم یونان بود) ندارد، بلکه فقط به تقدیر نفس یا به طور اعم به تاریخ نوع انسان مربوط است. در حکایاتی که مربوط به حیات اخروی است، به تبع منظومه^۷ اُدوسیس^۷، به تشریح وضع جغرافیائی سرزمین اشباح^۸

۲- Prométhée

۱- ۵۰۲۴۰ - c، به بعد

a، ۵۲۳ - ۵

۴- Eros

۳- ۲۲۳ - c، ۲۲۰ - a

Ulysse یا Odysée - ۷

۶- کتاب دهم، ۶۱۴ - b

۸- Pays des ombres

نیز عنایت شده و این شرح جغرافیائی روز به روز در روایات افلاطون مقامی وسیعتر و مهمتر به دست آورده است. مثلاً^۱ می‌توان گفت که افلاطون در رساله^۲ گُرجیاس از زمینه^۳ روایات اُمرس^۴ فراتر زرفته ولیکن در رساله^۵ فیدن درباره^۶ برجستگیهای سطح زمین نیز به تأمل پرداخته است، مخصوصاً در دو رساله^۷ جمهوری^۸ و فدرُس^۹ سیر نفس را با هیئت نجومی عالم در ارتباط شمرده و سراسر جهان را صحنه^{۱۰} سیر تطوری نفوس آدمیان و خدایان دانسته است. اما تقریباً می‌توان گفت که قصد افلاطون از تأمل در هیئت عالم جز این نیست که نتایجی از این مطالعه برای استفاده از آنها در نقل سر نوشت نفس بگیرد. به عبارت دیگر هیئت طبیعی اشیاء و طرز ترکیب حرکات آنها در نظر او چنان است که سیر فطری نفس را به سوی مدارجی که اختصاص به جزای اعمال نیک و بد دارد میسری سازد. عالم موجود عظیمی است که خود دارای حیات و نفس است، و رساله^{۱۱} طیماؤس، که به صورت نقل افسانه‌ایست، حاکی از این است که نفس عالم چگونه حادث شده و چگونه به جسم خود صورت بخشیده است. این رأی نجومی با صبغه^{۱۲} دینی که در آن است منشاء تأثیرات مهمتی در آراء و عقاید اهل علم در ادوار تالی شده است.

گاهی نیز افلاطون به نقل حکایات تاریخی توجه یافته است، منتهی این قبیل داستانها در آثار او به ندرت دیده می‌شود. از جمله^{۱۳} آنها نقلی است که در رساله^{۱۴} کریتیاس که گفتگوی ناآتمای از دوران پیری اوست راجع به وضع آتن در دوره^{۱۵} قبل از تاریخ و وضع قاره^{۱۶} آتلانتید^{۱۷} می‌توان خواند.

سرانجام باید گفت که در رساله^{۱۸} طیماؤس^{۱۹}، در تلو نقل روایت، تقریر دیگری که مشتمل بر ذکر وظایف اعضای بدن و شرحی در فن^{۲۰} طبابت است به میان آمده و در اواخر این رساله بحث در مطالب عاوم تجربی به صورتی که فیلسوفان ایونیا و پزشکان

c, ۲۴۷-۳

b ۶۱۷-c, ۶۱۶-۲

۱- Homère

۵- از c, ۶۱ تا پایان رساله.

۴- Atlantide

آن روزگاری انگاشتند جلوهٔ دیررس زودگذری کرده است، بی آنکه طرز تعبیر این مطالب با هیچ یک از انحاء بیان که تا کنون مذکور شد منطبق باشد.

از آنچه گفته شد معلوم گردید که کثرت انحاء بیان در آثار افلاطون تا چه حد است و چگونه به انواع مختلف، از قبیل نمایشی که مقرون به جد باشد یا کمابیش خنده بیآورد یا بحث و جدل یا تقریر خطابی یا نقل اساطیر اولین، تنوع می‌پذیرد. و نیز روشن شد که صور مختلف بیان افلاطون در ادوار مختلف حیات او به نسبت‌های مختلف باهم تألیف شده و هر کدام از آنها نیز تحول مخصوصی یافته است و اینها همه دلیل بر آن است که حکمی دربارهٔ فلسفهٔ افلاطون، بدون توجه به انحاء بیان او از لحاظ ادبی، نمی‌توان کرد.

۳- فایب فلسفه

آنچه این اقسام مختلف تعبیرات را به هم ارتباط می‌بخشد، یا شاید بتوان گفت که از لحاظی این اختلاف تعبیر را لازم می‌آورد، غایبی است که مقصود از همهٔ آنهاست، و آن اینکه مقام فیلسوف در مدینه تعیین شود و امری که از لحاظ اخلاقی و اجتماعی مأمور بدان است معلوم گردد.

در یونان آن روزگار فلسفه را از لحاظ ارتباط آن با سایر انحاء تفکر، اعم از علمی یا دینی، تعریف نمی‌کردند، بلکه فیلسوف را از لحاظ وجوه مشابهت یا مغایرت او با اصحاب خطابه و مفسطه و سیاست می‌شناختند، و فلسفه را عبارت از کشف طریق جدیدی برای حیات عقلی می‌دانستند که ضمناً از حیات اجتماعی نیز جدا نمی‌توانست بود. در محاورات افلاطونی اهتمام شده است تا چنین حیاتی با همهٔ جد و هزلی که بر آن مترتب است تعریف شود. فلسفه بدین معنی از بعضی از جهات با بعضی از رسوم و عادات که در این عصر در یونان ریشه دوانیده بود تصادم می‌یافت و ناگزیر مبارزاتی را موجب می‌شد که مرگ غم انگیز سقراط نتیجهٔ حاصله از آنها بود.

فیلسوف چه کسی است؟ - افلاطون او را به انحاء مختلف تعریف کرده است.

برحسب رساله^۱ فیدن^۱ فیلسوف کسی است که از شوائب جسمانی منزّه شده و تنها به روان خود زنده مانده است، و چون در زندگی این جهان تن او از روان جداست پروائی از مرگ ندارد. در رساله^۲ ثئیتس^۲ کسی را فیلسوف شمرده است که در مناسبات خود با مردمان نادرخور و ناتوان است و در جامعه^۳ بشری مقامی را حائز نمی شود و منشأ تأثیری در مدینه نیست. اما در رساله^۴ جمهوری گفته است که فرمان روای مدینه هموست و برطبق رساله^۵ نوامیس^۵ کسی است که بساطی از تفتیش و تجسس می گسترد و مردم را با تهدید به حبس دائم به پرستش خدایان شهر وادار می سازد تا سلامت روح آنان را محفوظ دارد، و بالاخره به موجب رساله های فدرس^۶ و بزم^۷ عاشق مشتاق و ملهمی است. در این اوصاف که بی در پی در رسائل او در شأن فیلسوف آورده می شود دو امر اصلی وجود دارد که به ظاهر باهم متناقض می نماید، از یک سو فیلسوف باید «از این جهان بگریزد»^۸، خود را تزکیه کند و در عالمی از حقایق که اهل سفسطیه و اصحاب سیاست چیزی از آنها نمی دانند به سر برد، از سوی دیگر باید مدینه^۹ فاضله ای به پا سازد که مناسبات اجتماعی به طرز صحیح که متعلق علم تواند بود در آن جاری شود. از یک طرف دانشمندی روی گردان از جهان است؛ از طرف دیگر حکیم عادل سائسی است که به وضع قوانین مدینه می پردازد. مگر نه اینکه خود افلاطون از یک طرف به تأسیس مجمع درس و بحث علمی^{۱۰} پرداخته بود و به علمای نجوم و ریاضیات ارادت می ورزید، و از طرف دیگر می خواست کسانی مثل دیون و خویشاوند او دیونوسس جبّار را در آئین فرمان روائی راه نمائی کند؟ فیلسوف از یک طرف واضع قواعد قاطع در منطق عقل است، و از طرف دیگر باید روح او از فرشته^{۱۱} عشق^{۱۲} الهام پذیرد و اگر از فیض

۳ - دفتر

۲ - ۱۲۷ - ۱۷۷ - ۱۷۷ - ۱۷۷

۱ - ۶۴ - ۱۷۷ - ۱۷۷ - ۱۷۷

۵ - ۲۱۰ - ۱۷۷ - ۱۷۷ - ۱۷۷

۴ - ۲۴۴ - ۱۷۷ - ۱۷۷ - ۱۷۷

۶ - ۹۰۹ - ۱۷۷ - ۱۷۷ - ۱۷۷

۸ - Eros

۹ - Académie

۱۰ - ۱۷۶ - ۱۷۷ - ۱۷۷ - ۱۷۷

چنین مبدای برخوردار نشود عاطل و باطل می ماند و جز با حبّ جمال قادر به ایجاد و ابداع نیست^۱، یعنی بحث استدلالی عقل را باسلوک جدالی^۲ عشق که به صورت آثار غنائی و افکار عرفانی تعبیر می شود به هم می آمیزد^۳.

علم و عرفان و فلسفه و سیاست اموری است که معمولاً آنها را مستقل و مجزا از یکدیگر می دانند، و بعد از افلاطون: چنانکه در طی مطالعه این تاریخ خواهیم دید، جز در نزد بعضی از مجدّین بزرگ قرن نوزدهم با هم انضمام و اتحاد پذیرفته است. به همین سبب سعی در پی بردن به کیفیت ارتباط این امور مختلف در فلسفه افلاطون اهمیت شایان دارد.

۴ - جدل سقراطی و ریاضیات

نخست باید دید که علم افلاطونی چیست؟ - وجه تمیّز آن این است که امری که متعلّق معرفت است یا روشی که منتهی به حصول این معرفت می شود اتحاد دارد. این نکته در مقام اوّل از اهمیت واقع است و درباره آن تأکید بسیار باید کرد. افلاطون راه یافتن به اموری مانند شجاعت و فضیلت و تقوی را مستلزم شناختن مفاهیم کلی آنها که معمولاً مفاهیم سقراطی نام دارد شمرده است، ولیکن خود او آنها را به لفظی^۴ نامیده است که مسلمین در مقابل آن کلمه «مُثُل» را آورده اند که مفرد آن «مثال» است. مثال چنانکه در رساله^۵ اُتوفرُن آمده است، امر مخصوص واحدی است که اشیاء متعدّدی بدان سبب که همگی برخوردار از آنند، مثلاً، مقدّسند، و آن را به عنوان ملاک مقایسه اشیاء می توان به کار برد، و مثلاً می توان گفت که هر چیزی که چنین باشد

۲ - Dialectique

۱ - بزم ۲۰۳، به بعد و ۲۰۶، c

۴ - منظور مجموعه تاریخ فلسفه است که کتاب

۳ - بزم ۲۱۰، c

۵ - Concepts

حاضر جزء اول از جلد اول آن محسوب است. م.

۷ - ۶، d

۶ - Eidos, Idée, Idea

مقدّمس است. پس مثال^۱ خصوصیتی است که در نفس اشیاء و امور است. اما آنرا جز از طریق امتحان سقراطی نمی توان استخراج کرد. و در گز نمی توان مطمئن بود که ضابطه ای که مخاطب ما در ضمن مکالمه آن را دریافته و گفته است تعبیر حقیقی مثال شیء باشد، مگر آن گاه که او در برابر چنین تجربه ای مقاومت کند و برای اینکه از امتحان موفق در آید، مجاهدت نماید، و هیچ گونه الهام یا شهود مستقیم نمی تواند اورا از این جهاد عقلی معاف سازد. و انگهی اسلوب علم در اینجا بسی مهمتر از متعلّق آن است، زیرا که با چنین مجاهده ای علم به مثال شیء حاصل نمی گردد، بلکه سیر تفکّر انسان انضباط و انتظام می پذیرد و رفع اباطیل و اوهام می شود.

تحقیق سقراطی محصور به امور اخلاقی بود. با تعبیری که ارسطو به عمل آورده است می توان موافقت داشت که افلاطون کاری جز این نکرده است که روش سقراط را درباره مفاهیمی خارج از حیطه امور اخلاقی نیز به کار بندد، و همچنین مُثُل را از امور مفارق بشمارد، یعنی قائل به وجود مستقلّی برای آنها شود. اما باید دید که چنین تغییری چگونه حاصل شده است؟ آیا افلاطون، چنانکه ارسطو گفته، این کار را خود خواسته و کرده است؟ گویا چنین نتوان گفت، بلکه مفارقت مُثُل، بر طبق رأی افلاطون، و تعالی آنها نسبت به محسوسات با اعتبار ریاضیات در نظر این حکیم ارتباط داشته است.

در ریاضیات در همان حال که اسلوب قاطع به کار می رود می توان برعکس جدل سقراطی به نتایج مثبت رسید. چگونه و چرا چنین است؟ زیرا ریاضیات مبتنی بر امری است که افلاطون آنرا فرضیه^۲ نامیده و در تعریف آن در رساله^۳ مشن چنین گفته است^۴: «اگر از عالم هندسه ای سؤال شود که آیا ممکن است که فلان مثلث را در فلان دایره محاط کرد می گوید که من هنوز نمی توانم بدین سؤال جواب بگویم، اما

۱ - بر حسب آنچه در رسائل سقراطی آمده است (مترجم).

می‌توانم چنین استدلال کنم که اگر درباره آن مثلث فرض خاصی بکنم می‌توانم از این فرض نتیجه‌ای درمورد محاط شدن آن مثلث در آن دایره بگیرم و اگر فرض دیگری بکنم نتیجه دیگری در همان مورد به دست می‌آورم.^۱ «این استدلال که به روش تحلیلی است مستلزم این است که سیر فکر ما از مشروط به سونی شرط باشد، و مقدم بر همه امور، این امر را منظور داریم که در بین دو قضیه رابطه‌ای از این قبیل که یکی از آن دو را بتوان نتیجه منطقی دیگری شمرد برقرار سازیم، و این مسأله را که آیا شرطی که کرده‌ایم متحقق است یا نیست موقتاً به کنار گذاریم. این شرط را می‌توان مورد تحقیق مشابهی قرار داد، یعنی خود آن را به شرط دیگری که فرض می‌شود مربوط ساخت. بنابراین در رساله منن جای بحث سقراطی را تحلیل ریاضی می‌گیرد. قول به وجود مُثُل و مجرد آنها در رساله فیدُن طوری بیان شده است که گوئی نتیجه‌ایست که از اعمال روش ریاضی در تبیین اشیاء طبیعی به دست آمده است. افلاطون در این رساله حکایت می‌کند که سقراط چگونه، بعد از آنکه به بجز علمای طبیعی از تبیین ساده‌ترین وقایع پی برد با خواندن کتابی از آناکساگورس شیفته رأی او شد. در این کتاب آمده بود که عقل «ناظم تمام اشیاء و علت آنها» است.^۲ ولیکن سقراط چون در خواندن این کتاب پیش رفت بروی معلوم شد که آناکساگورس در تبیین جزئیات امور مانند شکل

۱ - در اصل قول افلاطون در این مورد فرضی که می‌توان کرد و نتیجه‌ای که از آن می‌توان گرفت ذکر شده اما به قدری بیان او مبهم است و در ترجمه‌های مختلف رساله منن به زبان فرانسوی یا به زبان انگلیسی، که با معاضدت دوست عزیزم آقای غلام علی حداد عادل بدانها مراجعه شد، مترجمان در تفسیر آن به قدری باهم اختلاف یافته و اقوال مشوش و مضطرب آورده‌اند که بهتر آن دید که در این ترجمه به درج مفاد استدلال به طوری که ربط کلام محفوظ بماند اکتفا کند و همین کار را یکی از مترجمان رساله منن به زبان فرانسوی نیز کرده است. (رجوع شود به صفحه ۲۶۰ ترجمه آلفرد کروازه از دو رساله منن و گرگیاس،

جزء سلسله انتشارات کیوم بوده.) مترجم.

زمین یا حرکات ستارگان به هیچ وجه به تأثیر عقل تمسک نجسته بلکه به تأثیر عناصری از قبیل هوا و آب و آتش^۱ استناد کرده است. و اگر ما در تبیین اشیاء و امور چنین روشی را در پیش گیریم، مثلاً باید بگوئیم که سقراط بدان جهت در زندان مانده است که هیئت جسمانی او وضع خاصی داشته نه اینکه خود از گریختن و رها شدن امتناع ورزیده است. اینجا بود که سقراط مصمم شد که برای حل مسائل فلسفه طبیعی اشیائی را که از طریق حاسته بصره یا حواس دیگر ادراک می شود یک سره به کنار گذارد، و بکوشد تا در مسیر دیگری روشی را که اینک افلاطون در رساله منن مذکور می دارد در پیش گیرد. یعنی نخست «ضابطه ای را که متقن تر از سایر ضوابط می شمارد به عنوان فرضیه وضع کند و آنگاه هر چیزی را که با این حکم سازگار باشد درست بینگارد و آنچه را که سازش ننجد نادرست بشمارد». اتخاذ ضابطه برای تبیین اشیاء و امور منتهی به قبول وجود مثل می شود. نخست فرض می کنیم که جمال مطلق و خیر مطلق و عظیم مطلق و امثال آن وجود دارد. «و آنگاه اگر شیئی زیبا باشد بی آنکه بتوان آن را زیبای مطلق نامید در تبیین زیبایی آن می گوئیم که از جمال مطلق بهره گرفته^۲ است. اگر این طرز تبیین را با روش علمای طبیعی مقایسه کنیم منظور افلاطون به وضوح می رسد. فرض کنیم که غرض ما تبیین این امر باشد که چگونه از دو شیء یک زوج حاصل می شود. عالم طبیعی می گوید که مفهوم زوجیت از این راه پدید می آید که دو شیء که نخست از هم جدا بود با هم مقرون گردد و ما هر دو را یک جا احساس کنیم، یا از این راه که یک شیء به دو جزء تقسیم شود، و بدین ترتیب عالم طبیعی از این امر واحد دو تبیین متناقض می کند، یا بهتر آن است که بگوئیم که اصلاً این امر را تبیین نمی کند، زیرا از راه هیچ عمل طبیعی نمی توان پدید آمدن دوگانگی را تبیین کرد بلکه دوگانگی^۳ مطلقاً و مستقل از همه اعمال طبیعی وجود دارد، و همان است که متعلق علوم ریاضی

۲ - Dyade و اصطلاح ثنائی در

۲ - Participé

۱ - Ether

مقابل آن مأخوذ از ابن سیناست. (فصل ۳ از مقاله ۷ الهیات شفا) - مترجم.

است و هرگونه زوجیتی، که به ظاهر از مقارنت دو جسم حاصل می‌شود، در واقع از طریق بهره‌مندی^۱ از همین ثنائی مطلق پدید می‌آید.

بدین ترتیب می‌بینیم که قول به وجود مُثُل با استعمال روش تحلیل ریاضی یا ابتدای علم بر فرضیه مناسبت دارد. شمول این روش و حدود وسعت آن بسی بیشتر از نظریه^۲ مُثُل است، و قول به مُثُل تنها یکی از نتایج اعمال این روش به شمار می‌رود. روح مذهب افلاطون همین است و حوزه‌های فلسفی که بعد از او ظاهر شده و بنای فلسفه را بر جزم غیرتحقیقی نهاده‌اند از این حیث در مقابل حوزه^۳ او قرار می‌گیرند. ماحصل کلام اینکه افلاطون سیر تفکّر را در طریق معرفت بسی مهمتر از وصول به نتیجه^۴ مطلوب می‌دانست چنانکه سقراط نیز چنین می‌خواست.

۵ - جدل افلاطونی

با بحث درباره^۵ روش تحلیلی مسأله^۶ مهمتی که در رساله^۷ فیدن پیش بینی شده و در رساله^۸ جمهوری به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است طرح می‌شود. برطبق این روش فرضیه بعد از اینکه مبنای برهان گردید خود باید به فرضیه^۹ عالیتتری راجع شود، ولیکن در این سیر رجوعی، یعنی در بازگشت از مشروط به سوی شرط، باید بتوان در حدّی توقف جست، یعنی باید بتوان به امری رسید که «مکتفی به ذات» باشد^{۱۰} و خود آن را دیگر جزء مفروضات ندانست^{۱۱}. در این مقام ریاضیات به کار نمی‌آید، زیرا برای حل^{۱۲} مسائل این علوم مفاهیمی از قبیل خطوط مستقیم یا منحنی و اعداد زوج یا فرد فرض می‌شود و همه^{۱۳} اینها در علوم ریاضی کماکان به صورت مفروضات باقی می‌ماند و تنها در علم عالیتتری می‌توان این مفروضات را مدلل ساخت. در این علم اعلی به جایی فرامی‌رسند که امر غیر مشروط را که حدّ مطلق معرفت است به دست می‌آورند، و این علم

همانا جدل است. افلاطون این امر مطلق یا حدّ غیر مشروط را خیر یا مثال خیر می‌نامد^۱ و غرض او از این تسمیه روشن است. می‌خواهد بگوید که تنها تبیین قطعی نهائی که می‌توان از امری به عمل آورد این است که آن را نیکو بدانیم یا مستفیض^۲ از مثال خیر بشماریم. بر طبق مدلول رسایل اخیر او می‌توان فرض کرد که از همان زمان که رسالهٔ *طیمائوس* به کار برده است طرز استدلال او مطابق با شیوه‌ای بوده که بعداً در رسالهٔ *طیمائوس* به کار برده است. در این رساله گفته است^۳ که روابط ریاضی یا اشکال هندسی که منجم برای تبیین حرکات ستارگان فرض می‌کند خود آنها از این راه تبیین می‌شود که بگوئیم که در ضمن آنها طرحی که صانع^۴ در انداخته و منبعث از نیکی او بوده است تحقق می‌پذیرد. خیر امری است که فرض آن مقدم بر قبول همهٔ امور است، و هیچ امر دیگری را پیش از آن نمی‌توان مفروض داشت. خیر علت حقیقی و مطلق است که حدّ نهائی تبیین است، و این علت همان است که ارسطو پس از افلاطون آن را علت غائی نامید، فضائی از قبیل عدالت و جمال تنها آنگاه اعتبار می‌یابد که بدانیم که «از یکجا نیکو شده است.»^۵ خیر علت جمیع اشیاء و امورهاست و مانند خورشیدی است که سایر اشیاء در روشنائی آن شناخته می‌شود و از حرارت آن هستی می‌پذیرد. «پس خیر نفس وجود نیست بلکه در شرف و قدرت ماورای وجود است.»^۶

در رسالهٔ *جمهوری* قطعهٔ رموزی راجع به مثال خیر آمده است که فهم آن جز با توجه به معنی مسأله‌ای که غرض افلاطون حلّ آن در این قطعه بوده است میسر نیست. افلاطون مسیر فکر را با ابتدای بر فرضیه، در رسالهٔ *فیدن*، به لفظی نامیده است که به ازای آن می‌توان لفظ *تروئی*^۷ را آورد. اما از یکجا می‌توان دانست که شرطی که آن را از راه *تروئی*، یعنی با سیر از فرضیه‌ای به فرضیهٔ دیگر، به دست آورده‌ایم

۳- *طیمائوس* c, ۲۹ - a, ۳۰

۲- Participé

۱- ۵۱۸ - e

۶- ۵۰۶ - b

۵- ۵۰۶ - a

۴- Dēmiurge

۷- Réflexion, Dianoia

خود نیز فرضیه‌ای نباشد. البته فرضیه‌ای که منتهی به این شرط شده است از لحاظ منطقی رابطه تبعیت نسبت به آن دارند، ولی آنچه موجب می‌شود که خود این شرط را فرضیه دیگری ندانیم همین رابطه نیست، زیرا که از این حیث امتیازی در بین این شرط و فرضیه‌های دیگر نیست. پس باید گفت که آن را جز از طریق شهود^۱ عقلی مستقیم یا خود نوعی از رؤیت نمی‌توان دریافت و هیچ راه دیگری برای توجیه^۲ آن وجود ندارد^۳.

روش پرورش فیلسوف چنانکه در کتاب هفتم جمهوری آمده است مبتنی بر همین اصل است. مبنای تربیت فیلسوف این است که علوم چهارگانه^۴ حساب و هندسه و نجوم و موسیقی را که اسلوب تحقیق در آنها مبتنی بر فرضیه است بیاموزد. افلاطون تأکید بسیار می‌کند که این علوم تنها تاحدودی که همین روش در آنها به کار می‌رود مقبول اوست، و هر چیزی را که باعث اختلاط مشاهدات حسی با این علوم می‌شود و جنبه برهانی ندارد باید از آنها پیراست. مثلاً علم حساب همان فن محاسبه‌ای که سوداگران یا فرماندهان جنگ به کار می‌برند نیست، بلکه علمی است که در آن اعداد را فی نفسها مستقل از اشیاء محسوس می‌شناسند^۵. به همین ترتیب علم هندسه به معنی فن مساحی نیست^۶ و دلیل بر آن اینکه در باب جدیدی از هندسه که افلاطون پیوسته قائل به اهمیت آن بوده است، یعنی هندسه فضائی یا علم به اجسام منتظم، به هیچ وجه به اندازه‌گیری سطوح نمی‌پردازند، بلکه این باب حد واسطی در بین هندسه به معنی اخص و علم نجوم است^۷. و علم نجوم که اصحاب آن برای اینکه بتوانند حرکات سیارات را تبیین کنند فقط حرکات متشابه و ترکیبات آنها را بایکدیگر منظور می‌دارند با تماشای ستارگان چنانکه متداول در بین عامه است تفاوت دارد، زیرا حرکاتی که با چنین مشاهده‌ای

در سیارات دیده می‌شود غیر منتظم و غیر متشابه است.^۱ سرانجام باید گفت که نوازنده‌ای که بدون تبعیت از قواعد منتظم و ثابت علمی ساز خود را می‌نوازد غیر از عالمِ موسیقی است که در پی راه یافتن به روابط عددی ساده‌ای که آهنگها از آنها فراهم می‌شود بر می‌آید.^۲ پس این علوم چهارگانه که ما را بر آن می‌دارد که از طریق تفکر از عالم اشیاء محسوس فراتر رویم و در ورای محسوسات به فرضیات راه یابیم هادی ما به وجود حقیقی و کاشف نفس الامر است.^۳

اما پرداختن به این علوم تنها به منزله تمهید مقدمه است و به قصد تأسیس مبنائی است که جدل^۴ بر آن مبتنی شود. جدلی حقیقی کسی است که صاحب رأی جامعی است، به وحدت راه می‌یابد، علوم در نظر او پراکنده از هم نیست، بلکه پیوستگی آنها را با یکدیگر و با جهان هستی باز می‌بیند، ارتباط فرضیات متنوع و مختلف را به اصل واحد آنها که خیر است می‌شناسد و در پرتو علم به خیر که برتر از همه علوم است علوم دیگر را روشن می‌سازد و حقیقت آنها را نمایان می‌کند.

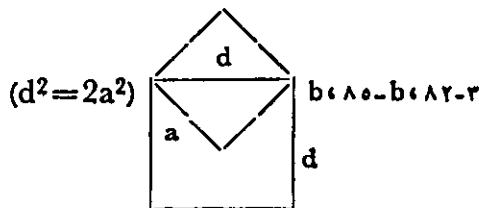
۶ - منشأ علم: تذکر و تمثیل

برای اینکه آراء افلاطون را در سنین کمال او به خوبی دریابیم دو مرحله متمایز را در سلوک عقلی او همواره باید منظور داریم، زیرا حل یک سلسله از مسائل به تمیز این دو مرحله از یکدیگر منوط می‌شود. در مرحله اول افلاطون مشرب سقراطی محض دارد و اکتفا به همین می‌کند که ضوابطی را که از قول مخاطب سقراط برای حل مسائل تقریر می‌شود به محک انتقاد بزند، ولیکن منشأ این ضوابط و اصلی را که موجب اعتبار آنها می‌شود در ابهام تمام می‌گذارد. اما شخص مخاطب ممکن است ضابطه‌ای را یک سره به دلخواه و به صرف تمثیل اختیار کند، در این صورت چگونه می‌توان آن را مطابق

واقع دانست؟ سؤال سفسطی مخصوصی که به زبان منن در رساله‌ای به همین نام طرح می‌شود ناظر به همین معنی است^۱، ومفاد آن اینکه هرگاه چیزی که می‌جوئیم از هر جهت مجهول باشد جستجوی آن امکان پذیر نیست و اگر معلوم باشد این جستجو حاصلی ندارد. پس باید برآن باشیم که فکر مخاطب درباره مطلبی که مورد بحث وفحص است توجهی به نفس الامر دارد، و برای اینکه او را چنین توجهی حاصل باشد باید بگوئیم که وجود نفس‌الامری را از پیش شناخته است واینک جستجوی او برای باز شناختن آن یا به یاد آوردن آن است^۲. اینکه روح بانفکر ساده‌ای (خواه استاد با پرسشهای خود هادی این تفکر باشد و خواه چنین نکند) می‌تواند به کشف حقایق نایل شود از آن روست که از پیش آنها را در خود داشته است، و با چنین تفکر ساده‌ایست که برده‌ای که در رساله منن در معرض سؤال قرار می‌گیرد این نکته را بازیابد که مربعی که معادل دو برابر مربع دیگر است بر قطر مربع دوم ساخته می‌شود^۳، و کشف حقیقی که آن را از پیش در خود داشته‌ایم جز تذکر نیست. قول به اینکه حصول علم از طریق تذکر است به هیچ وجه مستلزم این نیست که فکر در حال سکون و رکود بماند بلکه چنین قولی عامل محرکی است و فکر را به اهتمام لازم برای جستن و باز یافتن حقایق که از یاد برده است و می‌دارد^۴. بانصديق این رأی، یعنی قول به اینکه علم تذکر است، «بهتر و قویتر می‌شویم و تنبلی را فرو می‌گذاریم.» تذکر نخستین نای است که به استقلال فکر در تحقیق و تفحص داده می‌شود.

d, ۸۱ - ۲

d, ۸۰, منن - ۱



b, ۸۶ - d, ۸۱ - ۴

قبول چنین رأی مستلزم اعتقاد به وجود ازلی نفس قبل از حیات کنونی این جهانی است.^۱ مقصود این است که تجرد نفس و خلود آن که در محاورات اولیه افلاطون مشکوک مانده بود در رسائلی که در این دوره از حیات او تألیف یافته است شرط حصول علم می شود ولیکن به نظر او کافی نیست که وجود ازلی نفس را با ادله قطعی و انتزاعی اثبات کنیم، بلکه باید در پی آن باشیم که این اعتقاد را در قالب تمثیل^۱ جلوه گر سازیم تا جان بگیرد و پرمایه شود. تمثیلی که از وجود نفس مجرد و مفارق از بدن حاکی است نخستین بار در رساله گُریگاس آمده است^۲، منتهی نه بدان صورت که با مطالب رساله منن چندان توافقی داشته باشد، زیرا آنچه از تمثیل گُریگاس مستفاد می شود تنها این است که اجرای عدالت بعد از مرگ نیز دوام دارد. در مکالماتی که از آن پس نگاشته این تمثیل را تا حدودی به همان صورت محفوظ داشته یعنی داستان داوری خدائی را در آنها باز گفته است. مع ذلک در طی تمثیل مجالی یافته است تا این امر را عیان سازد که نفس چگونه قبل از تعلق به بدن حقایق نفس الامری را شناخته است و از چه راه در زندگی خود در این جهان آنها را باز خواهد یافت. مجال درج این مطلب در تمثیل رساله قدرُس بهتر و بیشتر به دست آمده است^۳. نفس در سیر دورانی خود در «مکانی ماورای آسمان» در مصاحبت خدایان این حقایق نفس الامری یا این موجودات «بی رنگ و بی شکل» را، از قبیل عدل مطلق و اعتدال مطلق و علم مطلق، دیده است و نفوسی که پس از فرود آمدن در بدن به اقتضای اوضاع و احوال پیش بهتر می توانند داشت، یعنی نفوسی که تعلق به فیلسوفان دارند، می توانند آنچه را که دیده اند به یاد آورند.

بدین ترتیب مُثُل افلاطونی در طی تمثیلی که حاکی از تقدیر نفس است ذکرشان به میان می آید، و این مُثُل بر حسب این تمثیل در مقرّی مافوق آسمان و ماورای عالم محسوس قرار دارد و نفس آنها را در همین مقام می بیند و می شناسد. می بینیم که افلاطون ترجیح می دهد که اعتقاد به مُثُل را از طریق تمثیل و تخیل محرز نماید و شاید این امر،

در نظر بعضی، از نقایص فلسفه او به شمار آید. ولیکن چنانکه گفتیم اشتیاق او به این امر ناشی از قول به تذکر است و تذکر شرط حصول علم است و علم اگر بخواهد پای از مرحله فرضیه ریاضی فراتر گذارد با رشته ای ناگسستی به تمثیل می پیوندد.

۷- علم و عشق^۱

در رساله^۲ منن مطلبی آمده است که با این مطلب، یعنی با قول به تذکر، ارتباط دارد و آن اینکه گمانهای درستی به خاطر شخص راه یابد بی آنکه آنها را توجیه تواند کرد، یا به عبارت دیگر ظنونی حاصل کند بی آنکه صاحب علم باشد^۳. مثلاً بعضی از مشاهیر رجال سیاست آتن، مانند آریستیدس^۴ یا پریکلس^۵، باینکه از جمله رهبران شایسته شهر خود به شمار رفته اند عالیم به علم سیاست نبوده اند، یعنی هیچ گونه معرفتی درباره سیاست که با اسلوب منظم تحصیل شده باشد و بتوان نام آن را صنعت نهاد نداشته اند. چه، اگر چنین می بود می بایست بتوانند این صنعت را تعلیم کنند، یعنی از نفس خود به دیگران منتقل سازند، و حال آنکه اینان نتوانستند این هنر را حتی به فرزندان خود بیاموزند^۶. اما در عمل، یعنی آنگاه که تنها عمل را منظوری داریم، ظن صحیح^۷ را معادل علم می شماریم، و چون این گمان در فطرت شخص نیست و از طریق تعلیم نیز به وی نرسیده است باید از الهام خدایان منبعث شده باشد^۸، و این الهام یکی از مواهبی است که خدایان به مردم شهر آتن ارزانی داشته اند. کسانی که در آن روزگار این سخن را از

۱- عنوان در اصل کتاب «علم و دیالکتیک عشق» بود. دیالکتیک را در این ترجمه گاهی به جدل و گاهی به جدال عقلی تعبیر کرده و گاهی نیز عین همان کلمه را آورده ایم ولی در عنوان این فصل صرف نظر از ذکر آن ممکن بود و به گمان مترجم بر جمال عبارت می افزود. م.

۲- Aristide

۳- ۹۸-۹۷-۲

۴- Opinion vrai

۵- ۹۴-۹۳-۵

۶- Périclès

۷- ۱۰۰-۹۹-۷

افلاطون می‌شنیدند هیچ عمل^۱ تعجب در آن نمی‌دیدند، زیرا مردم یونان هر مدینه‌ای را به ضرورت در تحت حمایت خدایانی می‌دانستند که معبود اهل آن مدینه بودند.

همچنانکه قول به تذکر به صورتی که در رساله^۲ مثن آمده بود در تمثیل رساله^۳ فدرُس که حاکی از وجود ازلی نفس است مجسم می‌شود قول به الهام نیز محتاج تمثیلی است که متمم آن باشد، و آن ایرُس^۴ است که در دو رساله^۵ بزم و فدرُس روایت می‌شود. افلاطون الهام فلسفی را با امور دیگری که از همان قبیلند مرتبط می‌داند. این الهام خود حالتی از شوریدگی عشق است و فلسفه در نزد افلاطون همان معنی را دارد که در نزد سقراط داشت، یعنی تفکر فلسفی امری نیست که استاد در خلوت خود آن را به انجام رساند بلکه به معنی تولید روحانی در نفس شاگرد است، اما تولید جز در آنجا که جمالی باشد و عشق را برانگیزد انجام نمی‌پذیرد^۶. عشق مستلزم میل به خلود است، خواه عشق به پیکر زیبا که زندگی شخصی را در شخص دیگر دوام می‌بخشد، خواه عشق به روان زیبا که نیروی خفته^۷ خرد را هم در استاد و هم در شاگرد بیدار می‌کند^۸. از این راه زندگی روان به زندگی تن پیوند می‌خورد. عشق از مرحله^۹ میل غریزی که موجود زنده را به تولید موجود دیگری مشابه خود وای دارد تا مرحله^{۱۰} شهود بغنی جمال ازلی لایزال پیاپی ارتقاء می‌یابد، و این ارتقاء در مراتب کلیت است، همینکه آدمی از مقام شیفتگی به زیبایی یک تن بدانجا فرا رسد که از هر گونه جمال مجسمی شوریده و پریشان شود در مدارج عشق ارتقاء یافته است، ولیکن مافوق جمال مجسم مرحله^{۱۱} دیگری است و آن زیبایی جانها و پیشه‌ها و دانشها است و از آن نیز فراتر دریای بی‌کران زیبایی است که همه^{۱۲} زیباییها از آن بدر می‌آید^{۱۳}.

افلاطون درباره^{۱۴} اینکه عشق را فطرتی مثل فطرت ملائک است تأکید بسیار می‌کند. ملائک در ادیان مقامی منیع دارند، واسطه^{۱۵} بین مردم و خدایانند، ادعیه^{۱۶}

مردم را به سوی خدایان می‌برند و مواهب خدایان را به مردم می‌رسانند. ارس یکی از این ملائک است، پسر پرس^۱ و پنیاس^۲، بی چیزی پدر را با هوشیاری و پرمایگی پدر به هم آمیخته است، مثل اعلای فلاسفه و حامی آنان است، حالی که بر اثر الهام در فلاسفه پدید می‌آید و هیجانی که بدانان دست می‌دهد به تمام معنی در او ظاهر است، مقام او در حیات انفعالی معادل مقامی است که علوم ریاضی در حیات عقلی دارد، او راهبر دل به سوی زیبایی است چنانکه علوم ریاضی راهنمای خرد به سوی هستی است^۳.

به همان ترتیب که شخص ارس ملکی از ملائک است جنون عشق نیز نوعی از جنس کلیتری است که بر همه انواع شوریدگی که «از سوی خدایان بیاید» مشتمل می‌شود^۴. غرض افلاطون از این شوریدگیها بالاخص احوال پیش‌گویی است که با عقاید و مناسک طریقت خود در جامعه آن روزگار اهمیت بسیار داشتند و پوئیا^۵ کاهنه معبد دلفس با این قبیل پیش‌گوئیا «در حال جذب و جنون خدمانی به یونان می‌کرد که در حال سلامت عقل و شعور قادر به هیچ یک از آنها نبود^۶». «جنون کاهنی که پیش‌گوئی می‌کند با جنون شاعری که سرسپرده^۷ فرشتگان هنر^۸ است و با آثار خود به تربیت نسلهای آینده می‌پردازد هم سلک و هم عنان است. افلاطون جذبۀ عاشق را با این دو جذبۀ که همه اهل یونان قائل به قدر و اعتبار آنها بودند مقایسه می‌کند. این جذبۀ اندک مایه نیست، زیرا حاکی از شوریدگی جان کسی است که تصویر جمال ازل را در عالم محسوس باز می‌شناسد و این همان جمالی است که نفس پیش از زندگی خود در این خاکدان، در آن روزگار که همراه خدایان می‌زیست، در آن تأمل کرده بود. پس این جذبۀ مرآغاز فیلسوف شدن است، بالهای جان را به وی باز می‌گرداند^۹ و موجب تشحیذ نفس می‌شود. چنانکه سقراط که در گفتگوی بزم ادبی^{۱۰} عاشق کاملی است

c ۲۰۳ - c ۲۰۲ - ۳

۲- Pénia

۱- Poros

b ۲۴۴ - ۶

۵- Pythie

۴ - فدرس، ۲۴۵، b

a ۲۱۶ - ۹

c ۲۵۰ - a ۲۴۹ - ۸

۷- Muses

در دفاعی که از خود می‌کند^۱ به صورت زنبوری درمی‌آید که با نیش خود مردم را از جای می‌جنباند.

باتوجه به بحث افلاطون دربارهٔ اُرس و به طور کلی سخنانی که در الهام الهی گفته است مبنای ذوقی علم افلاطون روشن می‌شود. فلسفه در نظر افلاطون طریقی که جنبهٔ عقلی محض داشته باشد نیست. «فاهمه» انسان مانند باصرهٔ اوست. چشم که آلت بینائی است نمی‌تواند به سوی روشنائی بازگردد مگر اینکه همهٔ تن را با خود بازگرداند، به همین ترتیب روی آوردن از عالم صیوروت^۲ به عالم وجود^۳ نیز با کل نفس حاصل می‌شود... برخی از بدکاران مردانی شایسته‌اند و نفس حقیر آنان از حدت بصیرت برخوردار است... اما هرچه فکر آنان نافذتر باشد بیشتر بد می‌کنند! «این قبیل از مشاهدات که فرومایگان را حاصل است بامشاهدهٔ جمال مطلق که ناشی از عشق است و آخرین مرحلهٔ مجاهدهٔ عشقی است تقابل دارد.

بعلاوه افلاطون از طریق تمثیل ارتباط حیات فلسفی را با سراسر تقدیر بشر، و از همین راه با سراسر جهان که صحنهٔ نمایش این سرنوشت است، روشن می‌سازد. هبوط نفس از آسمان به زمین، حلول او در اجساد مختلف در عالم سفلی، انقلاب حال او و رجوع او به مقام لقاء که از آن فرود آمده و دور افتاده است مبنای افسانهٔ فلدُرس و تمثیل مغاره در رسالهٔ جمهوری است. نفس، که ماجرای هبوط او در رسالهٔ فلدُرس آمده، در رسالهٔ جمهوری به کسی تشبیه شده است که در غار تاریکی زندانی شده است، و چون پشت او به روشنائی است جز سایه‌های ناچیزی که به دیوار ته غار افتاده است و در بی یکدیگر کمابیش با نظم و ترتیب می‌آید و می‌گذرد نمی‌بیند. تا آنجا که جدال عقلی به یاری او شتابد و جنبشی برای بازگشت به سوی روشنائی به وی باز دهد^۴.

۲- Etre

۲- Devenir

c, ۳۰-۱

c, ۲۴۶-۵

۴- جمهوری، ۵۱۸، بعد

۶- جمهوری، ۵۱۴-۵۱۶a

۸- بسط فرضیه مثل

اینک به شرح این مطلب باز گردیم که افلاطون فلسفه را ، به معنی اخص آن ، چگونه بسط می دهد . دیدیم که به چه ترتیب ، در روشی که مبتنی بر فرضیه است ، استدلال منطقی به کار می رود ، و در چنین استدلالی اکتفاء به همین می شود که کیفیت ارتباط نتایج به فرضیات معلوم گردد . اما اگر فرضیه ها را پس از آنکه به کار بردیم در معرض تحقیق نگذاریم ، تا ببینیم که آیا صحت خود آنها محقق است یا نیست ، این روش ناتمام می ماند . بدین ترتیب افلاطون ، در رساله^۱ فیدن ، قول به^۲ مثل و بهره مندی^۳ از^۴ مثل را به عنوان فرضیه ای برای حل^۵ مسأله علیت طبیعی و اثبات خلود نفس به کار می برد . اما چون این مسأله با استناد به آن فرضیه حل شود اعتبار خود فرضیه را تحقیق باید کرد .

در اوایل رساله^۱ پارمنیدس افلاطون قول به^۲ مثل را در معرض این تحقیق قرار می دهد^۳ . قبل از شروع به تحقیق دوباره می خواهد آن را به عنوان فرضیه ای به کار برد که او را به حل^۴ اشکالاتی که زین^۵ شاگرد پارمنیدس بر کثرت وارد آورده بود توانا سازد^۶ . اگر^۷ مثل را در یک جانب و اشیائی را که از آنها بهره می برند در جانب دیگر بگذاریم به آسانی دریابیم که چگونه ممکن است شیئی هم واحد و هم کثیر باشد ، بدین ترتیب که واحد و کثیر جدا از خود شیء وجود دارد و شیء در یک حال هم از مثال واحد و هم از مثال کثیر بهره می برد . به همین نحو یک شیء می تواند هم مشابه و هم غیر مشابه ، یا هم بزرگ و هم کوچک ، باشد بی آنکه تناقضی پیش آید .^۸

آنگاه ، به روایت این رساله ، پارمنیدس کهن سال به سقراط جوان که باحدت و حرارت این راه حل را عرضه داشته است خنده می زند . پارمنیدس این رأی را از

ملاحظه مقابلۀ آن با اشکالی که زین بر کثرت وارد آورده است در نظر نمی گیرد، بلکه آن را فی نفسه در معرض تحقیق می گذارد. نخست می گوید که بهره مندی اشیاء از مُثُل ممکن نیست. زیرا اگر اشیاء کثیر از مثال واحد بهره ور باشند یا این مثال به تمامی در هر کدام از آن اشیاء است، در این صورت باید وجود مستقل و مفارق آن از میان برود، و این باطل است؛ یا جزئی از مثال در هر شیئی است، در این صورت، مثلاً، لازم می آید که مثال «خردی» ناگزیر بزرگتر از هریک از اجزاء خود باشد، و این نیز باطل است.^۱ به علاوه، منظور از قول به مُثُل این است که وجود مثال واحدی را، مانند مثال «بزرگی»، در فوق اشیاء کثیری که همه آنها را بزرگ می دانیم اثبات کنیم، اما چنین وحدتی غیر ممکن است، زیرا اگر بتوانیم در فوق بزرگیهای کثیر، به دلیل مشابهت آنها با یکدیگر، به بزرگی مطلق قائل شویم بر ما لازم می آید که وجود بزرگی مطلق دیگری را نیز در فوق بزرگیهای کثیر و بزرگی مطلق اوّل تصدیق کنیم و این سلسله تا بی نهایت ادامه یابد.^۲ ممکن است در جواب اشکال بگویند که نسبت شیئی که از مثال بهره می برد به خود آن مثال مانند نسبت جزء به کل نیست، بلکه مانند نسبت تصویری به صاحب آن است. اما در این صورت باید، همان طور که صاحب تصویر شبیه تصویر است، مثال شیء نیز شبیه آن شیء باشد، اما بنا بر اصول این نظریه لازم است که جز در آنجا که اشیائی از مثال واحد بهره ورند مشابهتی در میان نباشد. پس ناگزیر باید در فوق هر شیئی و مثال آن مثال دیگری واقع شود که هردو از آن بهره گیرند، و بر همین قیاس تا بی نهایت.^۳ بالاخره ماهیت مثال با فایده ای که بر قبول آن مترتب است متوافق نیست، زیرا نتیجه ای که از قول به مُثُل حاصل می شود این است که متعلقی برای علم بتوان یافت، اما مثال نمی تواند معلوم ما باشد، زیرا چون وجود مطلق دارد نمی تواند در ذهن ما حاصل آید. وجود مطلق را جز با علم مطلق که ما هیچ گونه بهره ای از آن نداریم نمی توان

شناخت، اما اگر علم به مُثُل علم مطلق باشد و چنین علمی را در شأن خدا بدانیم باید علم به اشیائی را که خارج از عالم مُثُل است از خدا سلب کنیم.

با این انتقاد جهات قدر و اعتبار نظریهٔ مُثُل همگی از میان می‌رود: مثال^۱ اصل تبیین اشیاء نمی‌تواند بود، زیرا بهره‌مندی امکان پذیر نیست^۲؛ مثال وحدتی در کثرت نیست، زیرا تعدّد غیر منتهای مُثُل ثانی و وحدت است، مثال متعلّق علم نیست، زیرا مطلقاً جدا از ماست. بدین ترتیب، صحّت فرضیه‌ای که در رسالهٔ فیدن آمده بود یک سره در معرض بحث و فحص قرار می‌گیرد.

افلاطون در رسالهٔ ثئِتِتس به آرائی که فیلسوفان دربارهٔ علم اظهار داشته‌اند بی‌شبه در همین زمان و به قصد مقابله با همین آراء توجه کرده است. نخست رأی کسانی را که می‌گفتند که احساس علم است^۳ در نظر گرفته است. در رسالهٔ جمهوری^۴ این مطلب را به عنوان یک اصل بدیهی وضع کرده بود که شیء محسوس که پیوسته در معرض زوال و در حال سیلان است و در آن واحد اوصاف متقابل دارد متعلّق معرفت نمی‌تواند بود. اما در این مورد مستقیماً در صدد اثبات صحّت آن اصل بر می‌آید، بی‌آنکه بعد از سلب اعتبار از معرفت حسی کترین اشاره‌ای به رأی مثبت خود دربارهٔ معرفت نماید. اعراض افلاطون در این رساله از اصحاب اصالت حسّ است، و منظور او از اینان کسانی نیستند که چون اهلّیت ورود در این مطالب را ندارند و جز آنچه را که با دست خود لمس کنند باور نمی‌دارند^۵، بلکه فیلسوفانی با آراء دقیق‌ترند که به تبعیّت از هراکلیتس و پرتاگوراس هر گونه علمی را به معرفت بی‌واسطه‌ای که هر کسی از طریق احساس خاصّ خود در زمان حال دارد تأویل می‌کنند، عالم را مدام در حرکت می‌دانند

۱- رسالهٔ فیدن نیز (d, 100) مشتمل بر بسیاری از شکوک دربارهٔ چگونگی بهره‌مندی

است. افلاطون در آنجا نیز می‌خواهد ببیند که بهره‌مندی عبارت از حضور مثال در شیء است

یا مشارکت شیء با مثال. ۳- c, 478 به بعد.

۲- c, 101

۴- جمهوری

۵- c, 100

و سکون و ثبات را در آن به منزلهٔ مرگ می‌شمارند، زیرا هم باعث زوال وجود می‌شود و هم معرفت را امکان‌ناپذیر می‌سازد. و چون بدین ترتیب ثبات را نفی کنند می‌توانند انسان را مقیاس همهٔ اشیاء بدانند.^۱ اینان می‌گویند که، همان‌طور که شراره از تماس دو جسم با یکدیگر برمی‌جهد، حس و محسوس نیز هردو از تلاقی شیء فاعل با شیء قابل ناشی می‌شوند. هردو با همدو یکی بدون دیگری هیچ نیست^۲، هیچ کیفیت محسوسی وجود واقعی مطلق ندارد و هیچ حسی دارای ثبات و قرار نیست. این هردو، که متحرک به حرکت عمومی عالمند، وجودشان در هر آن بدیهی است، ولیکن همین‌امر بدیهی در هر آن از میان می‌رود تا وجود بدیهی دیگری جای آن را بگیرد^۳. از قول به اصالت حرکت که مذهب طبیعت‌شناسان^۴ قدیم ایونیا است چنین نتایجی برمی‌آید. افلاطون در قبال این حریفان بحث سقراطی را الزام‌آور نمی‌داند^۵، زیرا چنین بحثی مستلزم این است که بتوان دربارهٔ برخی از اصول با حریف توافق یافت، اما چون از همان دم که سخن آغاز شود او بتواند رأی خود را دگرگونه سازد و از تصدیق آنچه خود گفته بود تن در زند چگونگی این امر امکان‌ناپذیر است؟

افلاطون که خود با کمال دقت پی برده است به اینکه اشیاء محسوس سیال و متغیرند بسیاری کوشش تا نشان دهد که رأی که حریفان او دارند رأی ضعیفی نیست. ایراداتی را که در عرف عام بر این رأی وارد آورده‌اند با تحقیر به کنار می‌زند، مثل این ایراد که گفته‌اند که پرتاگراس به اقتضای مذهب خود حق آن ندارد که چیزی به دیگران بیاموزد، زیرا اگر انسان مقیاس همه چیز باشد هر کسی به اندازهٔ کسان دیگر از علم و حکمت برخوردار است. در رد این ایراد می‌توان گفت که اگر علم پرتاگراس کسی را از خطا به حقیقت نتواند رسانید باری این کار ارجح دارد را تواند کرد که گمانهای زیان‌آور را دور کند و زمینه را برای گمانهای سودمند آماده سازد^۶.

بدین ترتیب، برحسب قول افلاطون تنها در صورتی می توان ادعای ردّ این مسلک را داشت که کسی خود در آن قدم گذارد و این راه را تا سرانجام پیماید. اگر انسان مقیاس همه چیز باشد باید رأی همه مردم را معتبر گرفت، و حال آنکه همه مردم از بیم آنکه مبادا دراموری که خود را اهل آنها نمی بینند گرفتار خطا شوند به کسانی که اهلیت آنان را می پذیرند روی می آورند. پرتاگوراس اگر بر یک رأی استوار بماند ناگزیر از اقرار به خطای خود می شود. از همین جا که مردم کسانی را به استادی می شناسند و درباره امراضی که از آنها اندیشناکند پزشکان را برای اظهار نظر از خود شایسته تر می دانند و مشاوران سیاسی را در پیش بینی آنچه به حال مدینه مفید افتد بصیرتر می شمارند رأی پرتاگوراس ابطال می شود. البته ممکن است در جواب بگویند که چنین عملی به آینده تعلق می گیرد و به دلیل اینکه خطا در آن واقع می شود نمی توان صدق احساس هرکسی را در آنچه هم اکنون معلوم اوست رد کرد، و همان کسی که خود منشأ احساس است بدیهی بودن آن را درمی یابد. افلاطون در ردّ این جواب می گوید که چنین بداهتی قابل تقریر نیست و چیزی درباره آن نمی توان گفت، زیرا همینکه چیزی درباره آنچه می جنبد به زبان آوریم، یا مخفی راجع بدانچه می بینیم بگوئیم، همین تقریر ما موجب می شود که حرکت به سکون متبدّل گردد و احساس توقف پذیرد. یعنی حق نداریم که بگوئیم که چیزی را می بینیم یا می دانیم، و پیش از آنکه چنین بتوانیم گفت علم بدیهی کنونی ما جای خود را به علم بدیهی دیگری داده است^۱.

پس علم به معنی احساس نیست. اینک ببینیم که آیا می توان گفت که علم همان حکم است، یا دقیقتر بگوئیم آیا می توان علم را به معنی حکم صحیح دانست؟^۲ - حکم یا گمان درست، بدان معنی که در اینجا می آوریم، به اشیاء محسوس تعلق می گیرد، ولیکن درحکمی که راجع به اشیاء محسوس می کنیم به ناچار امر دیگری نیز داخل می شود که از راه احساس قابل ادراک نیست. زیرا هرگاه حکم کنیم به اینکه اشیاء وجود دارد و عین

هم با غیر از هم است و متشابه با مختلف است، اگرچه کیفیات آن اشیاء از طریق حواس ادراک می‌شود، وجود و عینیت و غیریت و مشابَهت و اختلاف معانی کلی یا مفاهیم مشترکی است، یا خود مناسباتی است، که نمی‌توان آنها را از راه حواس دریافت. پس نفس، نه از راه خود احساس، بلکه از طریق تفکر دربارهٔ مُعطیات حواس حکم می‌کند و در صورتی که چنین تفکری به حقیقت منتهی شود و مناسبات صحیحی بر اثر آن برقرار گردد به مرحلهٔ علم فرا می‌رسیم^۱. اما برای اینکه بتوان این رأی را تأیید کرد نخست باید بتوان حکم درست را از حکم نادرست تمیز داد، ولیکن افلاطون (با اعادهٔ قول مشهور اصحاب مجادله) گوئی هرگونه حکم نادرست یا وقوع خطا در حکم را ممتنع می‌داند. توضیح اینکه: اولاً خطا در اشتباه دو چیز با هم دیگر نمی‌تواند بود؛ زیرا خواه هردو را بشناسیم، خواه هردو را نشناسیم، خواه یکی را بشناسیم و دیگری را نشناسیم، نمی‌توانیم یکی از آن دو را به جای دیگری بگیریم. ثانیاً خطا را بدان معنی هم نمی‌توان دانست که آنچه را که نیست هست بینگاریم؛ زیرا چنین امری به منزلهٔ آن است که دربارهٔ لاجود به نحوی که افلاطون قائل بدان است گمان به چیزی ببریم، یعنی چیزی را متعلق معرفت بینگاریم که چیزی در آن نیست تا متعلق معرفت باشد زیرا عدم تعین صیرف است و این خود به منزلهٔ آن است که اصلاً به هیچ چیز گمان نبریم.

این دو اشکال که افلاطون بر وقوع خطا گرفته و انتقاد اول را به چندین نحو مختلف باز گفته است مستلزم این است که بگوئیم در صحت رأی که در رسالهٔ جمهوری اختیار کرده بود در رسالهٔ تئِتُس تردید کرده است، یعنی وجود حالت متوسطی را در بین علم و جهل که تعلق به امری در بین وجود و لاجود بگیرد انکار نموده است؛ زیرا گفته است که اگر گمان نادرست نامکن باشد یا علم باید داشت و یا در جهل باید بود، پس اگر بنا بر آن باشد که حکمی بکنیم آن حکم را جز دربارهٔ وجود نمی‌توانیم

کرد. آنچه موجب قوت استدلال تثبت‌ش می‌شود اینکه در این رساله گمان را حد متوسط در بین علم و جهل ندانسته بلکه یا آن را علم و یا جهل انگاشته است. در مبحثی که به نقد خطا پرداخته ابتدا گمان را علم شمرده و همین رأی موجب شده است که گمان نادرست را ناممکن بینگارد، زیرا جز درباره وجود نمی‌توان گمان برد و چون گمان علم است همه گمانها صحیح و معتبر است. برعکس، در قسمت دوم استدلال^۱ گمان را جهل دانسته و شاهی برای تأیید صحت این رأی آورده است و آن اینکه سخنور توانائی می‌تواند شنوندگان خود را به قبول اموری ملزم سازد که علم مستقیم بدانها نیافته‌اند، و اینان بر اثر این الزام حکم صحیح می‌کنند بی‌آنکه دارای علم باشند.

پس برای اینکه دارای علم باشیم کافی نیست که حکم درست بکنیم. اینک رأی دیگری را به نظر آوریم و آن اینکه اجزائی را که شیء مورد بحث ما مرکب از آنهاست بشماریم، و ذکر تعداد اجزاء و طرز ترکیب آنها را با یکدیگر برحکم درستی که کرده‌ایم بیفزاییم^۲، چنانکه مثلاً^۳ اجزاء^۴ را آنگاه می‌شناسیم که حروفی را که از آنها ترکیب یافته است بشناسیم. این رأی، که بر طبق آن باید گفت که علم عبارت از تحلیل منطقی معانی کلمات است، گوئی همان رأی آنتیستنس است و افلاطون در رد آن دلیل ممتنعی اقامه می‌کند. بر حسب این رأی علم جز به شیء مرکب تعلق نمی‌تواند گرفت و امر بسیط را نمی‌توان متعلق علم دانست، و این بدان معنی است که بگوئیم که علم ما جز از اجتماع جهلها حاصل نمی‌شود. پس به نظر افلاطون علم تنها این نیست که بدانیم که چه عناصری با یکدیگر انضمام^۵ یافته و شیئی را پدید آورده است بدون اینکه معلوم باشد که چگونه طبایع این عناصر مقتضی چنین انضمامی بوده است^۶.

بدین ترتیب باید گفت که بنا به رساله تثبت‌ش هیچ کدام از فرضیهاتی که درباره ماهیت علم می‌کنند قابل قبول نیست. اما بر حسب رساله^۷ پارمنیدس قول به مثل نیز

۳- Syllabe

d ۲۰۱-۲

c-a ۲۰۱-۱

a ۲۰۴-a ۲۰۳-۵

۴- Juxtaposition

موجب اشکالاتی است . پس هیچ کدام از فرضیه‌هایی را که در این مکالمات آمده بود نمی‌توان تأیید کرد : با نقد نظریهٔ مثل همهٔ اقوال دربارهٔ وسائط بین علم و جهل و وجود و لا وجود از اعتبار می‌افتد و دیگر موردی برای بحث از علم نیمه تمام یا عشق یا الهام نمی‌ماند .

۹ - بحث جدلی رسالهٔ پارمنیدس

اما می‌توان گفت که یک نکته همچنان معتبر است ، و آن سیر فکر با اسلوب منظمی است که بدین فرضیه‌ها منتهی می‌شود . و چون این سیر ادامه یابد بدانجا می‌رسیم که فرضیه‌ها ماقوت و اعتبار خود را از سر گیرند ، به اصطلاح ، تجدید شباب نمایند . پس ابتکار افلاطون و امتیاز مذهب او در اعتقاد به مُثُل نیست ، بلکه در همین سیر مبتنی بر اسلوب است و محاورهٔ پارمنیدس هم حاکی از این معنی است . در این گفتگو ، چون قول به مُثُل از اعتبار افتاد ، پارمنیدس کهن سال سقراط جوان را بر آن می‌دارد که روشی را که با قبول فرضیه‌ای آغاز می‌شود از سر گیرد ، و این همان روش است که افلاطون در رسالهٔ مُثُن قائل به اعتباری بسیار برای آن شده بود . و آنگاه که فرضیه‌ای طرح شد ، نه تنها نتایجی را که از ایجاب این فرضیه ناشی می‌شود باید آزمود ، بلکه ، باید دید که از نفی آن نیز چه نتیجه‌ای برمی‌آید^۱ . بخش دوم رسالهٔ پارمنیدس مشتمل بر بحثی از این قبیل است . نتایج فرضیه‌ای که الیائیان داشته‌اند همگی در معرض اعتبار قرار می‌گیرد ، و آن فرضیه این است : واحد وجود دارد ، آنگاه نتایجی را که از فرض مخالف آن برمی‌آید امتحان می‌کنند ، و آن این است : واحد وجود ندارد . در این هر دو مرحله قالب تحقیق بسیار مهم است ، زیرا خود این قالب دارای اعتبار کلی است و وابسته به فرضی که مورد تحقیق ماست نیست . در مورد هریک از این دو فرضیه باید

دید که نتایجی که از قبول آن برمی آید و نخست به واحد و از آن پس به ماسوای واحد اسناد می شود چیست . یعنی جستجوی نتایج این دو فرضیه برای راه یافتن به معمولاتی است که بر طبق هریک از آن دو باید بر واحد حمل یا از آن سلب کرد، ولیکن برای این کار ناگزیر باید جدولی از کلی ترین معمولات که بتوان بر موضوعی حمل یا از آن سلب کرد در دست داشت (از قبیل معانی مشترکی که در رساله^۱ نشتتس از آن سخن رفته است) . بدین ترتیب افلاطون قسمتی از جدول مقولات ترتیب می دهد که هر حدی از آن شامل دو حد متقابل است : جزء و کل^۲، اول و اوسط و آخر ، مستقیم و منحنی (در شکل) ، در غیر خود و در نفس خود ، متحرک و ساکن ، عین^۱ و غیر^۲ ، مشابه و مختلف ، مساوی و نامساوی ، پیرتر و جوان تر و هم سن . — منتهی ذکر این مطلب بسیار مهم^۳ است که ترتیب مقولات در نظر افلاطون به اختیار شخص و تابع تخیل او نیست ، بلکه حمل هر معمولی بر موضوع مخصوص یا سلب آن از وی همواره نتیجه منطقی حمل یا سلب معمولی است که مقدم بر آن است . بدین ترتیب در فرض اول^۱ ما سبب اینکه می توان اثبات کرد که واحد را نه آغازی و نه پایانی است این است که پیش از آن اثبات شده است که واحد را نه جزئی و نه کلی است ، و سبب اینکه می توان اثبات کرد که واحد را شکل هندسی نیست این است که پیش از آن اثبات شده است که آن را نه آغازی و نه پایانی است^۲ . پس این مقولات به منزله^۳ قوایی که آنها را از پیش آماده ساخته باشند نیست ، بلکه نتایجی است که به تدریج از برهان حاصل می شود ، و بدین ترتیب مفهوم واحد مانند مفهوم یکی از اشکال هندسی که خواص آن را از راه استنتاج کشف نمایند رفته رفته پرمایه تر می گردد .

نتایجی که از این تحقیق برمی آید موجب تردّد و تحیر می شود ، و همین امر است که تفسیر این رساله را مشکل می سازد . در واقع افلاطون می خواهد نشان دهد که از این فرض که واحد وجود دارد می توان به وسیله^۴ استدلال دو سلسله از نتایج استنتاج کرد :

در یکی از دو سلسله اوصاف مذکور را که هر کدام دارای دو حدّ متقابل است یکایک از واحد سلب می‌کنیم و در نتیجه می‌گوئیم که واحد نه کلّ و نه اجزاء دارد، نه آغاز و نه پایان دارد، الخ. در سلسله دوم، برعکس، این نتیجه حاصل می‌شود که هر کدام از این اوصاف را، با دو حدّ متقابل که دارد، به واحد اسناد کرد. از همین فرض و با همین طریق نتیجه می‌گیریم که بر ماسوای واحد نیز هر کدام از اوصاف متقابل یک بار حمل می‌شود و بار دیگر از آن سلب می‌گردد. اما از فرض مخالف، یعنی اینکه گوئیم واحد وجود ندارد، این نتیجه را می‌گیریم که باید صفاتی با دو حدّ متقابل که در ضمن فرض اول از واحد سلب کرده بودیم بدان اسناد کنیم و آنگاه همین صفات را که بر حسب آن فرض به واحد اسناد کرده بودیم از آن سلب نمائیم، و از آن پس این صفات را بر ماسوای واحد حمل کنیم و آنگاه از آن سلب نمائیم. خلاصه افلاطون می‌کوشد تا اثبات کند که فرضیه واحد نتایج متناقض دارد و دو فرضیه متناقض به نتایج واحد می‌رسد.

برای رفع همین تناقض بود که افلاطونیان جدید کوشیدند تا رساله پارمنیدس را با بیان معقّدی، به نحوی که مذکور خواهد شد^۱، تفسیر کنند. اینان فرض کردند که کلمه واحد و کلمه وجود در هر یک از سلسله‌های نتایج به معنی دیگری آمده است. پس اینکه ما می‌توانیم صفات متناقضی به واحد اسناد کنیم از آن روست که واحد را از یک لحاظ در نظر نمی‌گیریم. اما هیچ الزامی به قبول چنین تفسیری نیست و گوئی معنی بحث جدلی عجیب این رساله بکلی غیر از آن باشد که اینان دریافته‌اند. اگر آنچه را که در آغاز گفتگو در انتقاد مُثُل وارد شده است به دقت بنگریم می‌بینیم که این انتقاد راجع به خود نظریه مُثُل نیست بلکه بیشتر راجع به بهره‌مندی محسوسات از مُثُل است. زیرا همین بهره‌مندی است که اقتضا می‌کند که مُثُل یا به اجزائی تجزیه گردد یا غیر از آن

۱ - اشاره به جزء دوم از جلد اول کتاب تاریخ فلسفه است که کتاب حاضر ترجمه جزء

شود که بود و هریک از آنها تا بی نهایت کثرت پذیرد. برای رفع این اشکال چاره جز این نیست که لا اقل به طور موقت مُثُل را از آن لحاظ که اصلی برای تبیین محسوسات باشد به کنار گذاریم و فی نفسها منظور داریم. ماحصل قول اینکه جدل را چنان ترتیب دهیم که، بنا به نص صریح کتاب جمهوری^۱، «فکر ما در طی آن از مُثُل به مُثُل دیگر سیر کند و هم به مُثُل پایان پذیرد، بی آنکه شیء محسوس را هیچ گونه به کار گیرد.» همین طرح است که افلاطون در رساله پارمنیدس به اجرای آن دست برده است: مناسباتی در بین واحد و وجود فرض کرده و همه نتایج ممکنه را از چنین فرضی استنتاج نموده است در حالی که همچنان در عالم معقول محض باقی مانده و کمترین اشاره ای به اشیاء محسوس که مُثُل را می توان اصل وجود آنها دانست به عمل نیاورده است. منظور افلاطون از محاوره پارمنیدس این نیست که، چنانکه در رساله فیدن آمده است، ظواهر اشیاء را با مُثُل تبیین کند، بلکه منظور از آن این است که از مرحله ای که علم در آن امکان ندارد و فرضیات بی قوت و بی اعتبار به نظر می آید به مرحله ای که علم در آن ممکن است مرور کند و خلاصه آنچه از این گفتگو بر می آید این است که تمسک به فرضیات در تقریر مناسبات مُثُل بایکدیگر چگونه مثمر تر می شود.

۱۰. مناسبات مُثُل

اما در رساله سوفسطائی می کوشد تا نشان دهد که فرضیه مطلقاً ضروری است. مورد بحث این رساله این است که چون بخواهیم به تعریف «سوفسطائی» پردازیم با چه مشکلاتی مواجه می شویم. اگر بگوئیم که سوفسطائی کسی است که تنها ظاهر علم را در دست دارد این تعریف متافی قول دیگر ماست که بر حسب آن وقوع خطا را امکان ناپذیر می دانیم زیرا وقوع خطا مستلزم این است که علم به لا وجود تعلق گیرد و حال

آنکه لاجرم وجود را وجودی نیست^۱.

برای حل این مسأله افلاطون در آراء فلاسفه راجع به تعریف وجود تجدیدنظر کرده و از این بحث انتقادی نتیجه شگفت آوری به دست آورده است و آن اینکه تعریف وجود فی نفسه و جدا از هر امر دیگری امکان پذیر نیست. توضیح اینکه حکمای ایونیا وجود را به کثرت تعریف کرده اند و پارمنیدس آن را به معنی وحدت گرفته است، اما با این هر دو تعریف صفاتی بر وجود حمل شده است که وجود از آن حیث که وجود است شایسته آنها نیست. نخست بینیم که حکمای ایونیا^۲ به چه معنی وجود را عبارت از ضدین دانسته اند. اگر وجود هیچ یک از ضدین نباشد خود امر دیگری خواهد بود و در نتیجه نمی توان گفت که تنها دو امر متضاد است که وجود دارد، اما اگر وجود در آن واحد هر دو ضد باشد در حقیقت بیش از یک امر نخواهد بود و در نتیجه باز نمی توان گفت که دو امر متضاد است که وجود دارد. آنگاه بینیم پارمنیدس به چه معنی وجود را واحد دانسته است؟ چون وجود با واحد دارای یک مفهوم نیست باید گفت که کلی^۳ که مشتمل بر دو جزء وجود و واحد است وجود دارد. حال گوئیم که یا این کل^۴ وجود است، در این صورت وجود جزئی از وجود خواهد بود، یا وجود نیست، در این صورت وجود را وجودی نخواهد بود. پس حکمای ایونیا و پارمنیدس وجود را

۱ - d، ۴۲۱ - به عبارت دیگر هرگاه بگوئیم که سوفسطائی کسی است که تنها ظاهر

علم را در دست دارد بدین معنی است که شناسائی او در مرحله علم حقیقی نیست بلکه در مرحله گمان است که هم می تواند درست و هم نادرست باشد. و حال آنکه در جای دیگر می گوئیم که گمان نادرست یا خطا ممتنع است؛ چه، خطا به منزله این است که علم ما به لاجرم تعلق گیرد و حال آنکه لاجرم را وجودی نیست (این تفسیر با توجه به اصل رساله سوفسطائی به عمل آمده است. م.)

۲ - منظور علی الخصوص هراکلیتس و پیروان اوست. م.

۳ - با یاء نکره نه با یاء نسبت. م.

با امری غیر از وجود خلط می کنند و نمی توانند آن را از تعینات کمی جدا سازند^۱. در برابر اینان از یک سو کسانی جای دارند که باید از آنان پروا داشت، این اشخاص جز به وجود آنچه لمس می کنند قائل نیستند و «وجود را با جسم یکی می شمارند»؛ و از طرف دیگر کسانی قرار می گیرند که از مُثُل جانب داری می کنند و اشیاء محسوس را پیوسته در سیلان و صیرورت می بینند و جز بعضی از معانی معقول و غیر جسمانی هیچ امر دیگری را موجود نمی دانند؛ و این هردو گروه از این حیث قاصرند که معنی وجود را بی اندازه محدود می سازند. نخست ببینیم که آیا می توان گفت که وجود تنها عبارت از جسم است؟ و حال آنکه ناگزیر مفاهیم غیر جسمانی مانند عدالت را که در نفس ما پیدا و پنهان می آید، و به همین سبب وجود دارد، باید قبول داشت. آنگاه ببینیم که آیا می توان، بر سیاق جانب داران مُثُل، وجود را تنها عبارت از معانی غیر متحرکی مانند مُثُل دانست؟ اما در این صورت نمی توان ادعا کرد که مُثُل مشتمل بر کل وجود است، زیرا «کل وجود ناگزیر باید عقل و در نتیجه نفس و حیات را نیز شامل باشد و چیزی که دارای عقل و نفس و حیات است نامتحرک نمی تواند بود»^۲. این دو معارضه که افلاطون با قائلین به اصالت وجود جسمانی محسوس^۳ و اصالت معانی معقول^۴ کرده در مقابل بعضی از فیلسوفان معاصر او بوده است که تشخیص آنان خالی از اشکال نیست. از گروه اول آنتیستنس را می شناسیم که در رساله تئِتُس نیز پای او به میان آمده است. اما تشخیص گروه دوم دشوارتر است، زیرا تنها کسانی که به نام قائلین مُثُل در این روزگار می شناسیم خود افلاطون و اصحاب نَحْلَه اویند. می توان احتمال داد که مقصود افلاطون انتقاد رأی خود او باشد، بدین معنی که سابقاً رأی درباره مُثُل داشته و در اوائل رساله پارمنیدس آن را در معرض بحث انتقادی گذاشته و اینک از آن عدول کرده است. اگر چنین بتوان گفت باید بر آن بود که افلاطون در ابتدای امر به تعداد کثیری از مُثُل

مفرد^۱ ثابت ، چنانکه در رساله^۲ فیدن آمده بود ، اعتقاد داشته و اینک به وجود کل^۱ قائل شده است . وجود کل مفهوم مرموزی دارد که بامثل متفاوت است ، و آن تفاوت اینکه مثل چنانکه در ابتدا تصور آن شده بود فقط متعلق علم است و حال آنکه وجود کل علاوه بر متعلق علم^۲ قوه ای را که مبدأ علم^۳ است نیز حاوی است و آن عقل است ، و یا خود نفسی است که عقل در آن جای دارد . طرح اجمالی این عقیده یعنی قول به وجود کل را ، که نه تنها معقول بلکه شامل معقول و عقل باشد ، در رساله^۴ سوفسطائی در انداخته و اندکی بعد در رساله^۵ طیثاؤس به تشریح و تصریح آن پرداخته است .

به هر صورت سیر فکری افلاطون در این مورد آشکار است . هم به اصحاب مذهب اصالت ماده و هم به قائلین به مثل این اعتراض را کرده است که به نیروی فعل و انفعال و حیات ، که او اینک وجود را برخوردار از آن می بیند ، راه نیافته اند . ولیکن این اعتراض خود او را نیز مواجه با ایرادی کرده است که به پارمنیدس و حکمای ایونیا وارد آورده بود . از قول شخص اجنبی که راهبر گفتگو در این رساله است گفته می شود : « مگر نه همان ایرادی که ما بر آن کسان که کل وجود را گرم و سرد می دانستند وارد می ساختیم اینک بر خود ما وارد می آید ؟ »^۶ و فکر ما ناگزیر در بین دو مفهوم مختلف از وجود که یکی بسیار وسیع و دیگری محدود است نوسان می یابد ؟ آنگاه که بخواهیم که وجود را تنها به معنی خود آن محدود سازیم بسیار بی مایه می شود ، و چون آن را بی مایه ببینیم اوصافی مثل حرکت و حیات و عقل بر آن حمل می کنیم که خارج از مفهوم خود آن است .

چون نتوانیم وجود را فی نفسه ، و بدون ارتباط با معانی دیگری جز خود آن ، تعقل کنیم ناگزیر قائل به ارتباط و امتزاج وجود با مفاهیمی مانند حرکت و سکون و غیره می شویم . آنچه با فکر ما دریافته می شود به هیچ وجه به صورت عناصر منفرد و مجزا از

یکدیگر نیست بلکه به صورت اموری است که با هم پیوسته و آمیخته است. متعلق فکر، مانند کلمه که مرکب از حرکات و حروف است و مانند آهنگ موسیقی که مرکب از نواهای زیر و بم است، از اتحاد و ارتباط مفاهیم^۱ با یکدیگر پدید می‌آید. و اگر در پی آن باشیم که خود مفاهیم را خارج از ارتباط آنها با یکدیگر تعریف کنیم بدانجای رسم که هرگز نتیجه از سعی خود در تعریف به دست نیاوریم، چنانکه در گفتگوهای سقراطی حال برای منوال بود. پس هر مفهوم کلی را جز از طریق مناسبانی که با مفاهیم دیگر دارد نمی‌توان تحصیل کرد؛ بدین ترتیب جدل را به طرز جدیدی تلقی می‌کنیم و آن اینکه جدل صنعتی است که قواعد امتزاج مفاهیم را با یکدیگر معلوم می‌دارد، همان‌طور که موسیقی صنعتی است که قواعد ارتباط اصوات را معین می‌سازد.^۲ جدال عقلی^۳ بر طبق این نظریه بسیار نزدیک به منطق ارسطویی است، مع ذلک با آن متفاوت است. اولاً منظور از این صنعت آن نیست که مفاهیمی که از پیش مهیا و معین شده باشد با هم امتزاج یابد. افلاطون درباره این مطلب بسیار تأکید می‌کند که هیچ مفهومی بنفسه شامل محمولی که می‌توان بر آن حمل کرد نیست، بلکه از راه بهره‌مندی از مثال این محمول حامل آن می‌شود: «اگر همه چیز را از همه چیز جدا کنیم هرگونه تقریری به تمامی از میان می‌رود. یعنی هیچ تقریری جز با ربط مُثُل به یکدیگر امکان نمی‌پذیرد.»^۴ بدین ترتیب جدل افلاطونی مقتضی آن است که فکر از امری که فاقد تعین است به امر متعین مرور کند، یعنی تنها به شرح و بسط مناسبات مفاهیمی که هر کدام از آنها قبلاً معین بوده باشد رضا ندهد. ثانیاً، و به همان سبب که مذکور شد، جدال عقلی عبارت از این نیست که قواعد کلی در موارد جزئی اعمال شود، بلکه این صنعت بدین معنی است که هر مفهومی مستقیماً در معرض امتحان قرار گیرد تا خود

۳ - منظور از جدال

d r a ، ۲۵۳ - ۲

1 - Concepts

عقلی، که اغلب اوقات در این فصل جدل را به جای آن آورده‌ایم، دیالکتیک است. مترجم.

آن بتواند فکر مارا به مفاهیمی که باید با آنها ارتباط یابد هدایت کند ، چنانکه مثلاً^۱ هرکدام از دو مفهوم سکون و حرکت می‌تواند با مفهوم وجود اجتماع یابد، بی‌آنکه خود آن دو با یکدیگر قابل اجتماع باشند^۱. اما حرکت ، اگر از آن حیث که از وجود بهره می‌برد وجود باشد ، از آن حیث که غیر از وجود است یعنی از مثال غیریت بهره مند می‌شود لا وجود است^۲. و گوئی بتوان گفت که علم مستقیم و بی‌واسطه بدین مناسبات از راه شهود عقلی که افلاطون در رسالهٔ جمهوری در اوج مدارج معرفت قرار داده بود حاصل می‌شود. زیرا حاصل این روش پی بردن بدین امر است که مثالی که مورد بحث ماست «می‌خواهد» از کدام یک از مفاهیمی که می‌بینیم تبعیت کند. و بدین سبب جدل افلاطون از تفکر نطقی^۳ به همان اندازه متمایز می‌شود که روش دکارتی با منطق تفاوت دارد.

۱۱- مسألهٔ امتزاج و تقسیم

از این پس توجه افلاطون به صناعی معطوف می‌شود که منظور از آن پی بردن به قواعد امتزاج مفاهیم با یکدیگر است. سیر او در این طریق مدارج مختلف دارد: از تمریناتی که اطفال دبستان برای تحصیل مهارت در تقسیم می‌کنند آغاز می‌شود و به بیان جامع و شاملی که در رسالهٔ طیمائوس دربارهٔ ترکیب عالم کرده است نهایت می‌پذیرد. غرض او از این اهتمام بیشتر این است که جهات حرکت فکر را نشان دهد و مسیری برای سلوك آن آماده سازد نه اینکه مذهب فلسفی خاصی را تأسیس کند. سابقاً در رسالهٔ فلرئوس^۴ جدل را با دو سیر متوالی تعریف کرده بود: نخست «اشیاء متفرق را در مثال واحد باز می‌یابیم و آنگاه سیری در جهت مخالف می‌کنیم، یعنی این واحد را با توجه به اجزاء طبیعی که می‌توان در آن تشخیص داد تقسیم می‌کنیم تا از مثالی به مثال

دیگر فرا رویم. « باید علی‌الخصوص این نکته را در نظر بگیریم که تحلیل یا تقسیم در این مورد به دنبال ترکیب و تألیف می‌آید، یعنی ترکیب به جای اینکه نهایت فکر و تالی تحلیل باشد، برعکس، سرآغاز تقسیم که عمل اصلی در صناعت جدال عقلی است به شمار می‌رود. تمریناتی که در ابتدای رساله سیامی^۱ و رساله سوفسطائی^۲ برای تقسیم آمده‌است به منزله نمونه‌هایی از تکالیفی است که افلاطون شاگردان خود را در آکادمیا به انجام آنها وای داشته است تا به کار بستن صناعت جدل را بیاموزند. در این مورد سیر تقسیم افلاطونی بدین صورت است که ابتدا یکی از مفاهیم را در نظر می‌گیرند، آنگاه شروع به تعیین حدود این مفهوم می‌کنند و به تدریج بردقت این تحدید می‌افزایند یعنی رفته رفته حدود آن را تنگ‌تر می‌گیرند تا به تعریف منتهی شود. مثلاً: سیاست یکی از علوم است. اما علوم تقسیم می‌شود به علومی که غایت آنها معرفت است و علومی که غایت آنها عمل است، سیاست در گروه نخستین از آنها جای دارد یعنی از علوم نظری است. اما علوم نظری تقسیم می‌شود به علومی که مجموعه‌ای از احکام انشائی است و علومی که احکام آنها خبری است، سیاست از قسم اول است. بدین ترتیب چون از تقسیم به تقسیم دیگر سیر کنیم مفهومی که در نظر گرفته‌ایم رفته رفته معین‌تر و محدودتر می‌شود. پیداست که تقسیم افلاطونی عمل مکانیکی محض نیست، و اگر چنین می‌بود ایرادی که ارسطو گرفته است بر آن وارد می‌آمد، و آن اینکه هر مفهومی را که در معرض تحقیق می‌نهم می‌توانیم چنانکه خود می‌خواهیم در هر کدام از دو طرفی که بر اثر تقسیم به دست آورده‌ایم جای دهیم. در تقسیم افلاطونی راه نمای ما سیر منطقی فکر نیست بلکه شهود است. به علاوه، اگر قرار بر این بگذاریم که تقسیم طوری صورت گیرد که هر چیزی همیشه دارای دو شق باشد قطعیت قاعده‌ای که تقسیم را بر حسب آن انجام می‌دهیم کمتر می‌شود و اشکالات فنی بزرگی به وجود می‌آید که افلاطون به خوبی بر آنها واقف است ولیکن به حل آنها نمی‌پردازد. یکی از بزرگترین اشکالات این است که چگونه می‌توان

تقسیماتی را که به اختیار ما انجام می‌پذیرد، مانند تقسیم انسان به یونانی و غیر یونانی، از تقسیمات صحیح و طبیعی، مانند تقسیم انسان به مرد و زن، تمیز داد در آن گونه تقسیم تنها شق اول (مثلاً یونانی) معین و معلوم است و شق دوم جز با تکی شق اول تعیین ندارد، اما در این گونه تقسیم هر دو شقی که در مقابل هم می‌آید دارای وجود ایجابی است^۱.

اما باید دید که این دو طریقه جدل چه ارتباطی با همدیگر دارند؟ یکی از آن دو که در رساله سوفسطائی آمده صناعت ترکیب امور ممزوج^۲ و دیگری صناعت تقسیم است و مسأله ارتباط آن دو با یکدیگر در رساله فیلبس حل شده است. افلاطون در محاوره فیلبس نشان می‌دهد که طبقه‌بندی و تقسیم به انواع چگونه از همان صناعت ترکیب نتیجه می‌شود، و چون این دو جنبه جدل که نخست از یکدیگر جدا بود به هم نزدیک شود مفهوم جدل اندکی تغییر می‌یابد و شیء ممزوج به صورتی جدید عرضه می‌شود. هر شیئی که بتوان نام ممزوج بر آن گذاشت بر اثر هرگونه امتزاجی حاصل نمی‌شود بلکه نتیجه ترکیب ثابتی از دو عنصر است که یکی از آن دو عنصری نامتعین و ناعدد و داست و دیگری حدی یا تعین ثابتی است. عنصر نامتعین دوحده تقابل است که یکی از آن دو جز با ارتباط به دیگری متعین نشود، یعنی اگر یکی از دوحده را فی نفسه ملحوظ داریم به تمامی نامتعین باشد، مانند بزرگتر و کوچکتر، زیرتر و بم‌تر، گرم‌تر و سردتر و همه مفاهیمی که جنبه اضافی محض دارند و مدام در سیلان‌اند. زیرا آنچه بزرگتر از چیزی است می‌تواند در همان حال کوچکتر از چیز دیگر باشد. حده یا تعین رابطه عددی ثابتی مانند دوبرابر و سه برابر است، و به سهولت می‌توان دید که ممزوج ناشی از این است که دوحده تقابل باتباعیت از رابطه ثابتی تقرر پیدا کند. مثلاً موسیقی دانان اثبات می‌کنند که چون رابطه یک به دو در ثنائی غیر متعین زیر و بم وارد شود

۲- Mixtes ممزوج اصطلاح مأخوذ از ابن سیناست

۱- ۲۶۲- c، ۲۶۳- b

(فصل ششم از فن کون و فساد طبیعیات شفا) مترجم .

ذوالکُل^۱ به دست می آید ، و به همین ترتیب می توان دریافت که رابطه ای ثابت در میان آهسته و تند حرکتی منظم به وجود می آورد و یا از رابطه ای ثابت در میان بزرگ و کوچک اقسام اشکال پدید می آید^۲. اگر ممتازج بدین ترتیب تصور شود نه تنها با تقسیم مفاهیم توافق می یابد بلکه مستلزم آن می گردد : با عمل تقسیم از امری غیر متعین، مثلاً^۳ از صوت که می تواند به طور نامتناهی درجات مختلف از زیر و بم را بپذیرد، آغاز می کنند، و در این امر غیر متعین تعدادی از فواصل ثابت ، مثلاً^۴ تسویه هائی^۵ را که با روابط عددی ثابتی مثل $\frac{1}{4}$ و $\frac{1}{3}$ و غیره متمایز می شود ، وارد می سازند؛ علم عبارت از معرفت به تعداد و ماهیت این روابط ثابت است .

البته مفهوم ترکیب و تقسیم به ترتیب مذکور در رساله فیلبس^۶، که اینک شرح دادیم ، از هر جهت مطابق با مفاد رساله سوفسطائی نیست . زیرا اولاً ، برخلاف آنچه در رساله سوفسطائی آمده است ، بر طبق رساله فیلبس تقسیم همیشه یکسان و یک نواخت دارای دو حد نیست ؛ بلکه ، لا اقل در کاملترین صورت خود که در مورد موسیقی است تعداد حدود با تعداد روابط عددی ممکن یعنی تسویه ها^۷ معین می شود . مثال دیگر را ، برای تقسیم به بیش از دو قسم ، در رساله طباووس^۸ می توان یافت و آن تقسیم به عناصر چهارگانه است که ناشی از تعداد اجسام منظمه^۹ ممکنه است . ثانیاً امتزاج جنسی^{۱۰} با جنس دیگر به موجب رساله سوفسطائی اقتضای ماهیت خود آن جنس است ، و این قاعده به منزله مبنای روابطی است که بر حسب ضرورت منطقی برقرار می شود . مثلاً وجود برای اینکه آنچه هست باشد باید از عین و غیر بهره مند شود ، برعکس ، نامحدود و حد چون با هم متلازم و متداعی نیست برای اینکه آنها را به هم پیوندیم جنس چهارمی از وجود لازم می آید که هم با خود آن دو و هم با امتزاجی

۲- فیلبس ، ۲۳ - c ، ۲۷ - c و مخصوصاً ۲۳ d و

۱- Octave

a ، ۵۴ - ۵

b ، ۱۸ - ۴

۳- Accord

d ، a ، ۲۶

۶- Genre و شاید در این مورد می توانستیم مقوله بگوئیم م.

به بعد

که از آن دو حاصل می‌شود متفاوت باشد، و آن علت امتزاج است^۱. و حال آنکه در رساله فیلیس، به جای این قبیل روابط که ضرورت منطقی دارد و در رساله سوفسطائی مورد قبول بود، اموری از قبیل توازن و تناسب و جمال و خیرمبنای تعیین مناسبات مُثُل می‌شود و مثال خیر که در رساله جمهوری حاکم بر جدل بود و در رسائل متوسط ذکر می‌شود از آن به میان نمی‌آمد در این موضع مقام اول خود را بازیابی باید و این امر مقارن با تجدید اهمیت ریاضیات در نظر افلاطون در حین تدوین رساله فیلیس است. چون خیر را نمی‌تواند با حفظ وحدت معنی آن تعریف نماید به ذکر معادلی به جای آن که مرکب از سه مفهوم جمال و تناسب و حقیقت باشد اکتفا می‌کند. و بدین ترتیب سه شرط اصلی که هرگونه امتزاجی مشروط بدانهاست وضع می‌شود و این سه امر، هر کدام از جنبه دیگری، معتبر امری است که در رساله جمهوری آن را مطلق یا خیر نامیده بود، و وصول به این امر مطلق نهایت تبیین است.

۱۲- مسأله جهان‌شناسی

تصویری که از امتزاج حاصل می‌آید، و حاوی مفاهیم سه‌گانه جمال و تناسب و حقیقت است، داعی حقیقی افلاطون به آخرین مطالعات خود به شمار می‌رود. او با دریافتن معنی امتزاج دوباره توانست به بحث درباره تبیین اشیاء محسوس از طریق ربط آنها به مُثُل باز گردد و این مسأله را که، به سبب اشکالات وارده در رساله پارمنیدس بر اصل بهره‌مندی، به یک سو گذاشته بود از سر گیرد و در رساله طیماؤوس مورد بحث قرار دهد. اما برای اینکه دریابیم چگونه افلاطون به علم طبیعت بازگشته است باید این نکته را در نظر گیریم که این بار محسوسات را برخلاف آنچه در رساله تئِتُس گفته بود به منزله اشیاء جاری و سیالی که مدام در معرض زوال باشد نمی‌دانست بلکه به منزله اجزاء جهانی تلقی می‌کرد که خود آن زیباترین ترکیب محسوس را دارد، یعنی

امتزاجی مطابق با انتظام و مبتنی بر روابط ثابت است^۱. بدین ترتیب مسأله تبیین عالم طبیعت با اشکالی که لازمه آن باشد مواجه نمی شود و این مسأله را می توان مورد خاصی از مسأله کلی جدلی دانست که منظور از طرح آن، برحسب رساله فیلیس، پی بردن به چگونگی امتزاج و پدید آمدن اشیاء ممزوج است، و چون چنین بدانیم مسأله بهره مندی را می توان حل کرد. عالم بر اثر مرور از مرحله عدم انتظام به مرحله انتظام تولد یافته و این مرور بر اثر فعل صانع صورت گرفته است^۲. قبل از اینکه چنین فعلی از صانع صادر شود عالم بالذات تابع ضرورت بوده است منتهی در این ضرورت اولیه سیر اشیاء در جهتی و به سوی غایتی نبوده است^۳.

البته عدم انتظام را در این مرحله نباید به معنی عدم معقولیت دانست، بلکه از قبیل همان ضرورت مکانیکی بود که دمکریتس نیز به چیزی مانند آن اعتقاد داشت. با این تفاوت که افلاطون آن را به طرز دیگری تصور کرد، و اگر نتوان گفت که این ضرورت را به منزله بهره ای دانست که از صانع و خیری که در اوست به عالم می رسد، لااقل باید گفت که آن را به صورت معقولیت هندسی تلقی کرد. بدین ترتیب افلاطون قول به عناصر^۴ و اجزاء لایتجزا^۵ را از سر گرفت، منتهی آنها را به صورت هندسی تصور کرد. عناصر برحسب این رأی مرکب از اجرام صغار^۶ است و تفاوت اجرام صغار و عناصر بایکدیگر از حیث شکل هندسی آنهاست و از حیث کیفیات آنها نیست. یعنی اجرام صغار اولیه در هریک از اقسام مختلف عناصر به شکل یکی از اقسام کثیرالوجوه منتظم است. اجزاء خالص به شکلی شش وجهی (مکعب)، اجزاء آب به شکل بیست وجهی، اجزاء هوا به شکل هشت وجهی و اجزاء آتش به شکل چهار وجهی است. افلاطون به حکم قریحه ریاضی خود و به راهنمایی اکتشافات جدید تئتس در هندسه

۱- a, ۲۶ و رجوع شود به ۳۰ (جهان موجود زنده ایست که دارای نفس و

d, ۴۸ - c, ۴۷-۳

a, ۳۰-۲

(عقل است)

۶- Corpuscles

۵- Atomes

۴- Eléments

فضائی به آسانی توانست اثبات کند که سطوح مکعب قابل تجزیه به چهار مثلث قائم الزاویه متساوی الساقین است و سطوح هر کدام از اقسام دیگر کثیر الوجوه را که به شکل مثلث متساوی الاضلاع است می توان به شش مثلث قائم الزاویه تجزیه کرد که وتر هر یک از آنها دو برابر ضلع کوچکتر زاویه قائمه باشد و چون بدین ترتیب اثبات می شود که تعداد مثلثاتی که یک جزء آب حاوی آنهاست مساوی تعداد مثلثات دوجزء هوا به علاوه یک جزء آتش است و یک جزء هوا حاوی تعداد مثلثاتی است که دوجزء آتش دارد استحاله عناصر به یکدیگر (به استثنای خاک) کاملاً معقول می شود^۱، یعنی در داخله همان ضرورتی که در عالم طبیعت وجود داشت دلیل عقلی حکومت می کند. حامل این اجزاء، یا مکانی که این اجزاء در آن واقعند، لرزشها و جنبشهایی نامنظم دارد و وضع قرار گرفتن اجزاء در این مکان ناشی از واکنشی است که در برابر این لرزشها نشان می دهند. مانند اشیائی که در غربالی بریزند و آن را به جنبش در آورند، بر حسب ماندگی یا نزدیکی به یکدیگر گرد هم می آیند و ضرورت اولیه در همین وضع قرار گرفتن اجزاء ظاهر می شود^۲. پس منشأ ضرورت در خود عناصر نیست، بلکه در طبیعت مجهول و مبهم و یا خود در ماده غیر متعینی است که حامل آنهاست^۳. این حامل را می توان به معنی یکی از همان حدود غیر متعین دانست که در رساله فیلبس امثله ای برای آنها آورده بود. و به طور قطع می توان گفت که هم از لحاظ هندسی غیر متعین است، بدین معنی که هیچ گونه تعینی از حیث مقدار ندارد، و هم از لحاظ مکانیکی غیر متعین است، بدین معنی که حرکت آن و بطء و سرعت آن به هیچ وجه یکسان و یک نواخت نیست^۴. در همین حامل است که، نخست با پدید آمدن مثلثات اولیه و آنگاه با ساخته شدن اجسام کثیر الوجوه از این مثلثات، روابط ثابت کمی وارد می شود و آن ماده غیر متعین از این راه به اولین تعین خود می رسد^۵. و باز در همین حامل

است که تحت تأثیر عقلِ صانع اقسام دیگری از تعینات پدید می‌آید که علی‌الخصوص دارای جنبهٔ مکانیکی است.

زیرا خالق یا صانع پیش از هر چیز دیگر نفس عالم را آفریده^۱ و نفس مبدأ حرکت عالم شده است^۲. منتی نفس برخلاف مادهٔ اولیهٔ به صورت نیروی مکانیکی ابتدائی نبوده بلکه نظم و ثباتی که در عالم وجود دارد از آن ناشی شده است. نفس عالم مقدم بر جسمی بوده که این نفس در آن جای گرفته یا بدان حیات بخشیده است. اما خود نفس نیز شیء متمزجی است که همهٔ روابط حسابی یا هندسی که باید در عالم تحقق پذیرد در آن مرتسم است هر شیء متمزجی مرکب از حدی و نامحدودی است و تنها ممیز اشیاء متمزج از یکدیگر این است که این دو جزء در هر کدام از آنها چگونه ظاهر آیند. حد و نامحدودی که نفس مرکب از آنهاست ذات نامنقسم و ذات منقسم در اجسام است^۳. چه، هرگونه تعیین عددی و هندسی دو جزء از این قبیل را اقتضاء می‌کند. برحسب تعالیم شفاهی افلاطون که ارسطو آنها را نقل کرده است باید بر آن بود که اعداد از تأثیر واحد برثنائی غیرمتعین بزرگ و کوچک حاصل شده، یعنی هر عددی یا هر شکلی در نتیجهٔ تعیین شیئی که ابتدا غیرمتعین بوده پدید آمده است. چون امتزاجی از این دو ذات حاصل شده صانع عینیت و غیریت را نیز با آن مزوج کرده است، و این دو مفهوم نیز نسبت به یکدیگر همان حکم را دارند که حد و نامحدود برطبق رسالهٔ فیلبس نسبت به هم داشتند، و برحسب مذهب افلاطون غیریت در امتزاج از راه قسر وارد شده است، و چنانکه خواهیم دید مبدأ عدم تعیین است. پس نفس از آمیختن سه چیز به یکدیگر پدید آمده است: ابتداء شیئی مرکب از دو ذات منقسم و غیر منقسم بوده از آن پس عینیت در این امتزاج راه بسته و سرانجام غیریت بدان پیوسته است. آنگاه صانع نفس را به نسبت بعضی از اعداد معین که اجزاء دو تصاعد

۱- ۳۰، ۲۰، ۲۱

۲- فدرس ۲۴۵، ۲۶

۳- ۳۴، ۳۵، ۳۶

هندسی : ۱-۲-۴-۸ و ۳-۹-۲۷ بوده است تقسیم کرده که در هر کدام از آنها واسطه تناسب وارد آمده است . از آن پس نفس به دوشعبه که در زاویه حادثه‌ای به شکل X تقاطع یافته‌اند تقسیم گردیده است . این دو شعبه بر روی یکدیگر خم شده و به شکل دو دایره متحدالمرکز درآمده‌اند که میل یکی از آنها به دیگری مانند میل مدار شمس به خط استوا است . دایره‌ای که مثل عینیت است و متحرک به حرکتی به سوی راست یعنی از مشرق به مغرب است وحدت خود را محفوظ داشته و دایره‌ای که مثل غیریت است و متحرک به حرکتی به سوی چپ یعنی از مغرب به مشرق است به هفت قسمت تقسیم شده است . بدین ترتیب می‌بینیم که افلاطون مطالب راجعه به نفس عالم را بدین قصد عنوان کرده است که ترتیب عقلی دستگاه نجومی را چنانکه در تصور اوست نشان دهد . مبانی آن دستگاه این است : هرچه هست حرکات دورانی است . این حرکات متحدالشکل است . عدم انتظامی که به ظاهر در حرکات سیارات مبعه مشهود است از این طریق تبیین می‌شود که سیارات علاوه بر حرکت یومی خود به حرکت خاصی در جهت مخالف آن نیز متحرکند . نفس را چنان ساخته‌اند که گویی طرحی از ساختمان نجومی جهان را در قالب آن فرو ریخته‌اند^۱ .

معاوره طیاؤوس به صورت نقل حکایت و ذکر تمثیل است . از قول طیاؤوس فیثاغوری در این رساله روایت می‌کند که چگونه اشیاء متزج مختلف از قبیل نفس عالم و اجزاء صغار اولیه پدید آمده‌اند، و در روایت خود در پی آن است که تنها مطالبی را بیان کند که احتمالی به صحت آنها بتوان داد و بیش از این ادعائی نمی‌کند ، یعنی سبک بیان مطلب در این رساله بر سیل رساله پارمنیدس نشان از فروتنی دارد ، و از این حیث برخلاف اقوال حکمای ایونیاست که همواره به لحن قاطع و جازم ادا می‌شده است . و نیز پیداست که آنگاه که سخن گویان رساله طیاؤوس می‌کوشند تا مطالب طبیعی را با تعبیرات ریاضی بیان کنند در پی آنند که هم آهنگی و زیبایی را در جهان باز یابند و فرا نمایند .

زیرا تنها دلیل صورت پذیری جهان همین است که صانع آن نیکوست ، پس خیر امر مطلق است که هر امر دیگری بدان مدلل می شود . کرویت جهان و وحدت آن از اینجا ناشی شده است که می بایست کمالی که در سرمشق جهان وجود دارد به صورت این شکل واحد کروی تقلید شود . یعنی چون زمان به ادوار منظمی مانند روزها و ماهها و سالها که حدوث آنها مرتبط به حرکات دورانی آسمانی است تقسیم می شود ، و چون شیئی که متحرک به حرکت دورانی است پیوسته به سوی خویش باز می گردد یعنی می خواهد همواره همان باشد که بود ، سیر زمان تا حد امکان از ازلیت عالم حکایت می کند . افلاطون در ذکر جزئیات وظایف اعضاء که در خاتمه کتاب آمده است به اصل غایت متمسک می شود و این قول به اصالت غایت را بعداً در آراء رواقیین می توان باز یافت . در کتاب دهم نوامیس این مطلب را با تأکید تمام اظهار می دارد که مشیت خدا فقط به کلیات تعلق نمی گیرد بلکه در جزئیات عالم نیز جاری و نافذ است^۱ . از این رو نظریه افلاطون درباره عالم نقل کیفیت تأثیر مشیت یا عنایت^۲ الهی است و این مشیت یا عنایت در نظر او امر ارادی و شهودی است . فکری که انسان درباره مشیت و اراده صانع می کند تنها حدس و احتمال می تواند بود یعنی انسان هرگز به وثوق و اطمینان اراده باری تعالی را نمی تواند دریافت^۳ . به علاوه اراده صانع که تعلق بدان می گیرد که عقل را پای بند ضرورت کند و آن را به تبعیت وادارد با مقاومت نیز مواجه می شود ، و این مقاومت در سلسله نزولی موجودات رو به ازدیاد می رود . اولین شیء ممتاز که جسم جهان است دارای چنان توازن و تناسبی است که با اینکه حادث است فناپذیر نیست . اما اشیاء ممتاز جزئی و اجسام حیوانات ، که خدایانی که مقلد صانعند آنها را ساخته اند ، در معرض فنا قرار دارند . اشیاء ممتاز در سلسله مدارج کمال سیر نزولی را می پیمایند و هر چه فروتر می آیند اعتماد به بقای آنها کمتر می شود .

آنچه به ظاهر برخلاف معهود است اینکه در علم افلاطونی به همان نسبت که

راه یافتن به قواعد ریاضی در شناختن اشیاء طبیعی تأثیر دارد تشخیص خود انسان نیز در این مورد دخیل است. یعنی افلاطون می‌گوید که چون انسان اختیار و انتخاب خود را به کار برد فکر او از توهماتی که ممکن است در نتیجه مشاهدات مستقیم حاصل آید رها می‌شود و در نتیجه می‌تواند فرضیات مفید و منتج و مشری ترتیب دهد، و مثلاً شاید بتوان گفت که بر اثر اختیاری از همین قبیل بوده که افلاطون توانسته است، به‌طور ضمنی و تلویحی، به دوران زمین به گرد محور خود اشاره کند و گویا تبیین حرکت یومی را از این طریق ممکن شمارد^۱.

۱۳- تعلیم شفاهی افلاطون

افلاطون را تنها با توجه به مکالماتی که پرداخته است نمی‌توان شناخت. از حسن اتفاق ارسطو قسمتی از تعالیم شفاهی او را محفوظ داشته است^۲، گرچه باید گفت که پی بردن به آراء افلاطون با استناد به شرحی که ارسطو به قصد انتقاد آورده و آن را در اکثر موارد با عقاید جانشینان او در آکادِمیا نیز مخلوط کرده است آسان نیست. از این شرح برمی‌آید که افلاطون در اواخر عمر خود مُثُل را به صورت اعداد تصور می‌کرده منتهی این اعداد را غیر از اعدادی که مورد بحث ریاضی دانان است می‌دانسته است. اعداد مثالی چیست؟ چرا افلاطون بجای مُثُل بدانها توجه یافته و یا لااقل آنها را با مُثُل جمع کرده است؟ اما پیش از همه اینها باید دید که این اعداد چه تفاوتی با اعداد ریاضی دارد؟

۱- از همان زمان قدیم تعبیر افلاطون را در صفحه ۴۰، b از رساله تیمائوس بدین نحو تفسیر کرده و اعتقاد افلاطون را به حرکت وضعی زمین از آن نتیجه گرفته‌اند (پلوتارخس، مسائل افلاطونی VII) اما صحت این تفسیر قطعی نیست و می‌توان سکون زمین را نیز از آن نتیجه گرفت. به همین سبب در متن کتاب حاضر با تردید بدان اشاره شده.

۲- مابعدالطبیعه

اعداد ریاضی از آحادی که با هم متساوی است صورت می‌پذیرد و از جمع چنین آحادی حاصل می‌شود. اما در دو رساله فیلبس و طیمائوس می‌بینیم که افلاطون جانب اعدادی را که از راه دیگری غیر از جمع به وجود می‌آیند رجحان می‌دهد، و علی‌الخصوص به پدید آمدن اعداد از طریق تصاعد یا با ادخال واسطه‌های سه‌گانه تناسب حسابی و هندسی و موسیقی عنایتی خاص دارد^۱. یعنی توجه او بیش از خود اعداد به روابط عددی معطوف است و نباید نادیده گرفت که موسیقی فیثاغوریان نیز بدو آموخته بود که ماهیات اشیاء به جای اینکه در خود اعداد باشد در روابط آنهاست، بدین ترتیب غرض از قول به اعداد مثالی را گوئی بتوان پی بردن به کلی‌ترین نمونه‌های روابط اعداد دانست. ارسطو می‌گوید که این اعداد در نتیجه جمع به دست نمی‌آید، زیرا آحاد آنها قابل افزوده شدن به یکدیگر نیست، بلکه از اتحاد دوماً که یکی از آنها واحد و دیگری ثنائی غیر متعین بزرگ و کوچک است حاصل می‌شود^۲. این ثنائی جز همان رابطه غیر متعین و سیال که در رساله فیلبس امثله‌ای از آن را آورده است نیست. بنا به قولی که مشهورتر از اقوال دیگر است^۳ افلاطون واحد را با خیر مرادف می‌شمرده است. تأثیر خیر، بر حسب رساله فیلبس، بدین نحو است که با برخورد ارشدن اشیاء از خیر روابط ثابت در بین آنها برقرار می‌شود و این امر از راه «اندازه پذیرفتن» ممکن می‌آید. پس گوئی واحدی که ارسطو از آن نام می‌برد و خیری که افلاطون ذکر می‌کند با اندازه‌ای^۴ که در رساله سیاسی^۵ مبدأ جدال عقلی محسوب می‌شود هر سه به یک معنی است. واحد مبدأ است که اندازه پذیرفتن اشیاء را در این جهان ممکن می‌سازد و حد مطلق است که فراتر از آن نمی‌توان رفت از همین روست که به قول ارسطو با اینکه بزرگ

۱- طیمائوس، ۳۱، c به بعد

۳- به نقل آریستوکسنس

۲- کتاب مو، مابعدالطبیعه، ۷، ۱۰۸۱ الف ۱۴

معاصر ارسطو (Eléments d' Harmonie, II, p. 30, ed. Meibom)

۵- ۲۸۴، d

۴- Mesure

و کوچک نامساویند چون آنها را بر واحد منطبق سازیم می‌توانند مساوی شوند و بدین ترتیب ثنائی مثالی از ترکیب دوحد^۱ رابطه با یکدیگر به وجود آید، نه از این راه که واحدی بر واحد دیگر افزوده شود بلکه از این راه که رابطه غیر متعین با واحد تسویه شود. در اینجا نمی‌توانیم به دنبال افلاطون راه پیچیده‌ای را که در بیان طرز حدوث اعداد مثالی در پیش گرفته است طی کنیم^۲. اما همین مقدار از مطالب که در باره ثنائی مثالی آورده شده روشن می‌کند که منظور او از اعداد مثالی همان روابط ثابت است. و طبیعی است اگر بگوئیم که این اعداد مثالی در نظر او مبدای است برای پدید آمدن طرحی که کل^۳ عالم در ازل داشته و در رساله^۴ طیماؤوس از آن سخن رفته است^۵. چنانکه نفس نیز که از ترکیب اشکال هندسی بر طبق روابط عددی معین ایجاد شده است مبدأ عالم محسوس است. موجود زنده^۶ فی نفسه عبارت از کل^۷ وجود معقول است که در مرتبه^۸ مادون اعداد مثالی بر انواع معقولات نیز شامل می‌شود. همان طور که عالم^۹ موجود زنده^{۱۰} ذی روح عاقلی است که، در مرتبه^{۱۱} مادون نفس^{۱۲}، جسم را نیز شامل است. به هر صورت در صحت این مطلب شکئی نیست که غرض افلاطون از تحقیقات خود کشف قوانین ترکیب اشیاء ممتاز بوده است.

۱۴- فلسفه و سیاست

نظریه‌ای را که افلاطون در سیاست داشت از فلسفه^۱ او جز به طریق انتزاعی نمی‌توان تفکیک کرد. بزرگترین آثار او هم جنبه^۲ فلسفی و هم جنبه^۳ سیاسی دارد. در رساله^۴ گُرجاس خطرات سیاستی را که مبتنی بر عقل نباشد نشان داد و در رساله^۵ جمهوری فلسفه را تنها وسیله^۶ وصول به سیاستی که بر طبق آن می‌توان زیست به شمار آورد.

۱- وانگهی هیچ گونه تفسیر صریحی از اقوال مبهم ارسطو در باره این مسأله به عمل

نیامده است. رجوع شود به: (L. Robin, Théorie Platonieienne, etc. p. 276 - 286)

۲- منظور نفس عالم و جسم عالم است. مترجم.

۲- ۲۸، b

در رسائل سه گانه^۱ سوفسطائی و سیاسی و فیلسوف که مطالب آنها با یکدیگر ارتباط داشته و آخرین از آنها به صورت طرحی باقی مانده و به قید نگارش درنیامده است. غرض افلاطون اثبات صلاحیت سیاسی فیلسوف بود. در رسائل سه گانه^۲ طیماؤوس و کریتیاس و هرمکراتس که باز در حکم اجزاء یک مجموعه بوده و فقط رساله نخستین و اوایل رساله دومین از آنها نگارش یافته است می بایست بعد از شرح تکوین عالم در رساله طیماؤوس از انقلابات مدن و ضعف و زوال آنها و تجدید عهد رونق آنها بحث شود. بالاخره غرض او از نگارش نوامیس این بود که کتابی در دسترس قانون گذار باشد تا در مورد لزوم از آن استفاده کند. تفکیک فلسفه از سیاست در مذهب افلاطون صحیح نیست و از این حیث افلاطون مشابهت به اگوست کنت دارد. چگونه می توان از یاد برد که افلاطون به راهنمایی سقراط به فلسفه روی آورد و سقراط، چنانکه دفاعیه^۳ او حاکی است، درباره امری که خود را در سیاست بدان مأمور می دید تأکید بلیغ کرد. افلاطون نیز مانند سقراط اعتقاد مبرم داشت به اینکه فیلسوف در مدینه امری را متعهد است. در رساله^۴ جمهوری پس از اینکه طرز تشکیل مدینه و اداره آن بر طبق کمال مطلوب افلاطون وصف می شود این سؤال پیش می آید که در چه اوضاع و احوالی می توان به حکومتی که نزدیک به این کمال مطلوب باشد تحقق بخشید. برای این منظور تنها یک تغییر کافی است^۵ ولیکن این تغییر با اینکه امکان پذیر است کاری خرد و آسان نیست. . . . از این تغییر باید این غرض حاصل آید که فیلسوف در مدینه فرمان روا گردد و فرمان روا از جمله فیلسوفان باشد و به هر صورت قدرت سیاسی و مرجعیت فلسفی در یک جا مجتمع شود.^۶ مذهب افلاطون از جنبه عملی مستلزم چنین رأی است و هر جا افلاطون از نظر به عمل مرور می کند لزوم مرجعیت سیاسی فیلسوف را یاد آور می شود و از تأکید در باره مقام مؤثری که در عمل شایسته فیلسوف است باز نمی ایستد. و می گوید که فیلسوف را باید از مقام تأمل در باره اشیاء معقول فرود آورد تا به تدبیر مدینه پردازد^۷

و نیز باید افکار عامه را، که بر اثر نقائص طرز متداول حکومت، فلسفه را برای مدینه سودمند نمی‌شمارد آماده کرد تا بر این تغییر اصلاحی منطبق شود. فیلسوف باید در مدینه، مانند نقاش بردیواری که آن را می‌آراید، کار کند. نخست آن را به دقت پیراسته سازد و آنگاه صورت مطلوبه مدینه را بر آن بنگارد و دم به دم آنچه را که نگاشته است با نمونه‌ای از دادگری که به تصور تواند آورد مقایسه کند.^۱

افلاطون چگونه به این رأی مشهور خود که حاکی از لزوم تأسیس مدینه فاضله است فرارسیده و تصور تجدید بنای عقلی مدینه از کجا او را حاصل شده و معنی دقیق این نظر چه بوده است؟

۱۰- عدالت و اعتدال

افلاطون پیش از آنکه در رساله جمهوری خود را مصلح مدینه بخواند بر آن بوده است که مانند سقراط عالم اخلاق باشد و در باره عدالت، نه به عنوان مجدد سیاسی، بلکه با سمت معلم اخلاق اظهار نظر کند پیش از آنکه اثبات کند که تنها فیلسوف می‌تواند قوانین صحیح برقرار سازد نشان داده است که انسان برای اینکه نیک بخت شود باید دادگر باشد یعنی به قوانین حرمت نهد. پس باید گفت که افلاطون پیش از آنکه اهل سیاست باشد از صاحب نظران علم اخلاق به شمار می‌رفت و راه او در مقابل راه گروهی از جوانان پرشور بلهوس آتن بود که بی آنکه این آمادگی را یافته باشند به سیاست می‌پرداختند و افلاطون با وصف کالیکلس در رساله گُریاس ذکر آنان را غنجد کرده است. اخلاق افلاطونی دارای دوجنبه است: یکی از آن دو که در محاوره گُریاس ظاهر می‌شود دفاع از عدالت در مقابل تجاوز طلبی سیاسی است، دیگری که در محاوره فیدن پدید می‌آید این است که ترکیه نفس از بدن را لازم بشماریم و حیات فلسفی را به همین معنی بدانیم.

نخست به مطلب اول می پردازیم : بنابه نقل محاوره^۱ افریطون سقراط تا آنجا به قوانین احترام گذاشت که مرگ را نیز به حکم قانون پذیرفت . قطعه^۲ مشهوری در این محاوره می بینیم که در ضمن آن قوانین آن به زبان حال به سخن درمی آیند و دیونی را که سقراط از آنها بر ذمه دارد یکایک می شمارند^۳ . افلاطون در این قطعه به تأکید هرچه تمامتر بر آن می رود که نه تنها امنیت ناشی از قوانین است بلکه هر گونه تربیت اخلاقی نیز نتیجه^۴ حاصله از آنهاست . اما کالیکلس به رسم خرده گیری می گوید که قوانین بر اساس مواضعائی است که عوام الناس کرده اند تا به وسیله آنها خود را در برابر حرص و شره اقویا محفوظ دارند و حال آنکه عدالت طبیعی مبتنی بر مناسباتی است که به حکم قدرت برقرار شود و به موجب آنها هر که قویتر باشد احراز تسلط کند^۵ . این قدرت که کالیکلس از آن دم می زند چیست ؟ اگر منظور از آن تنها زورمندی تن باشد گروه عوام از آن برخوردارند و اینانند که قدرت به تحصیل قوانین دارند^۶ . پس غرض از آن قدرتی است که همراه با حکمت و لیاقت باشد یا به عبارت دیگر علم استدلالی به سیاست است ، مشروط بر این که شجاعت در اجرای منویات بدان پیوندد^۷ . ولیکن شجاعتی که موجب غلبه^۸ ما بر دیگران می شود باید آن را بتوانیم در خودمان نیز اعمال کنیم یعنی به کف نفس که مستلزم اعتدال در افعال است قادر باشیم . چه خیر بالذات مترادف نیست و اگر باید لذاتی را اختیار کرد که نیکو و سودمند باشد و با سلامت منافات نیابد جز از راه اعتدال بدنها نمی توان رسید . و اعتدال است که انتظام احوال را در حیات جسمانی و نفسانی موجب می شود و امیالی را که مخالف این انتظام باشد دفع می کند^۹ . بسط مقال در باره^{۱۰} اعتدال ، یا درباره^{۱۱} فضیلت انتظام که نظیر مساوات هندسی است ، غایت مرام در رساله^{۱۲} گریگاس است . افلاطون فضیلت اعتدال را که سابقاً در محاوره^{۱۳} خرمیدس سعی در تعریف آن کرده بود در این رساله مبنای همه فضائل دیگر از قبیل

۱- ۸۸۸-۳

۲- گریگاس ۸۲-۴- ۸۴-۴

۳- ۵۰-۱

۴- ۵۰۴-۴- ۵۰۵-۵

۵- ۹۱-۴- ۹۱-۴

۶- ۵-۴

دین‌داری و دادگری و نیک‌بخشی می‌شمارد. اعتدال خاصهٔ افعالی است که تابع انتظام باشد و این افعال در مقابل اعمال حیوانی بشر است که مستلزم خودسری و زمام‌گسیختگی اوست و کالیکلس هوادار آنهاست. افلاطون در این رساله حقیقتی را عنوان کرده است که بعداً در روزگار کهن سالی خود به تأکید تمام در بارهٔ آن بسط مقال داده است.^۱ این حقیقت که از مبانی حکمت اوست این است که صنعت بر طبیعت تقدم دارد. صنعت فعالیت است که در طی آن هر چه آدمی اختیار و به موجب آن رفتار می‌کند تابع قواعد و ضوابط است، اما طبیعت که بر حسب ادعای امثال کالیکلس باید از آن تبعیت کرد فاقد هر گونه ضابطه و قاعده است. تقدم صنعت که به قول افلاطون حتی بر طبیعت حاکم است و نظام جهان نیز تابع آن است اصل موضوع^۲ علم سیاست افلاطون و سایر فنون فلسفهٔ اوست. انتظام ناشی از غلبهٔ انسان بر جهانی که هیچ گونه نظامی در آن نباشد نیست، بلکه در خود عالم تحتی دارد و انسان از راه شهود عقلی بدان پی می‌برد اعتدال چون با هنر تشخیص و تنظیم همراه شود فضیلت اصلی اخلاقی است، پارسائی و پرهیزگاری که در رسالهٔ فیدن آمده و فرمان‌روائی فیلسوفان که در رسالهٔ جمهوری از آن سخن رفته است دوجنبهٔ جدائی ناپذیر آن به‌شمار می‌رود. اعتدال در این دور رساله مقام اصلی خود را که در رسالهٔ گریاس دارد حائز نیست، ولیکن مبدأ اعتدال در این هر دو رساله یکی بیش نیست و آن حکم عقل است که افلاطون به علؤ قدر آن اعتراف دارد. در رسالهٔ فیدن جستجوی حقیقت همراه با خودداری از لذات است. نفس از یک طرف به وسیلهٔ تمایلات وابسته به تن است و از طریق دیگر ناگزیر است از اینکه از خلال بدن که آن را به منزلهٔ زندانی است به جهان بنگرد. اما فیلسوف به نفس می‌آموزد که باصره و سایر حواس سرشار از خطاست و نفس نباید جز به خود و افکار مخصوص به خود اعتماد کند و بدین ترتیب نفس را از بدن جدا می‌گیرد و او را بر آن می‌دارد که تا می‌تواند از لذات و آلام و امیال بگسلد. فضیلت حقیقی این است که انسان

خود را از همه انفعالات رها کند و عدالت و شجاعت و حزم نیز مانند اعتدال و جوهی از ترکیه و تهذیب نفس است. اما از طرف دیگر اعتدال فضیلتی است که موجب برقرار شدن انتظام می‌شود و اهمیت این فضیلت را از جنبه مثبت آن که قاعده انتظام است کمتر از جنبه منفی آن که قاعده پارسائی و پرهیزگاری است نباید شمرد.

نتیجه‌ای که از این حیث از رساله گُریاس به دست می‌آید بسیار پرمعنی و مبشری برای مضمون رساله جمهوری است. مردم را جز از راه صناعت علمی اصلاح نمی‌توان کرد، این صناعت رانه مشاهیر اهل سیاست در آتن دارا بوده‌اند و نه سوفسطائیان که در این شهر به تعلیم جوانان پرداخته‌اند. چون نیکو بنگریم باید بگوئیم که عدالت چنانکه در اینجا آمده است برخلاف آنچه در رساله اقریطون ذکر شده بود تنها بدین معنی نیست که اشخاص قوانین کشور خود را اطاعت کنند، بلکه امری است که جز از طریق اصلاح سیاسی کامل مدینه به رهبری فیلسوفان میسر نمی‌شود.

۱۶ - مسأله سیاسی

از اینجا به بعد تفکر سیاسی افلاطون که هم ناظر به علم اخلاق و هم ناظر به علم نفس است در آثار او ظاهر شده و پیش رفته است. اما این تفکر در حدود جدل که محصور به عالم مثل است باقی نمانده بلکه برعکس به اشیاء خارجی روی آورده و مدام در بند آن بوده است که تأثیرات این اشیاء را منظور دارد.

باز باید گفت که غرض افلاطون در سیاست این نبوده است که ناکجا آباد^۲ ترتیب دهد بلکه می‌خواسته است مصلح واقع بین باشد و برای اینکه بتواند چنین کند می‌بایست طبایع اشخاص و اشیاء را چنانکه هستند در نظر گیرد.

عجب در این است که این مصلح برخلاف سوفسطائیان اعتقادی به ترقی ندارد.

۲ - Utopie - اصطلاح « ناکجا آباد » مأخوذ

دربارهٔ تاریخ جامعه‌ها و تحوّل آنها و نیز دربارهٔ سرگذشت نفوس اشخاص بسی اندیشیده و تمثیلات و روایات را نیز با مشاهدات دقیق در احوال نفسانی به هم آمیخته است. اما هم به واسطهٔ مشاهده و هم از طریق تمثیل این دنتیجه را بدست آورده است که سهم هر فرد یا هر جامعه از فضیلت و عدالت ناشی از اوضاع و احوال خارجی اتفاقی است و تغییری که در جامعه‌ها پیش می‌آید و موجب می‌شود که به سوی وضع بدتر یا بهتر رانده شوند بر طبق یک دورهٔ تناوبی است که جامعه در طی آن دوره پیوسته از همان مراحل معین می‌گذرد. غایت فیلسوف از قانون‌گذاری این است که از اوضاع و احوال خارجی که امور واقعی در آنها قرار می‌گیرد به‌بترین نحو ممکن استفاده کند تا بتواند تغییرات را متوقف نماید یا در برابر آنها موانعی پدید آورد و جامعه را تا حدّ اکثر امکان از ثبات برخوردار سازد. برعکس در کتب افلاطون هیچ‌گونه نشانه‌ای از فکر اصلاحی به معنی مثبت آن که موجب تجدّد حقیقی در حیات اجتماعی باشد نمی‌بینیم بلکه منظور او همه این است که وضع موجود را حفظ کند یا چیزی از آن بکاهد و بپیراید. در موردی تمثیل پر معنایی دارد حاکی از اینکه آدمیان تنها بدان سبب دچار هبوط کامل نشده و از پای در نیامده‌اند که خدایان آتش را بدانان شناسانده و صنایع را آموخته و دانه‌های گندم را بخشیده‌اند^۱. و اینها مواهبی است که مردم هرگز با اهتمام و ابتکار خود نمی‌توانستند بدانها برسند. غرض فیلسوف از اقدام اصلاحی خود جز این نمی‌تواند بود که تا آنجا که ممکن است وضع کامل‌ترین جامعه‌ها را که تصویری از آن دارد تقلید کند و به نحوی از انحاء جامعه را در مرحله‌ای که هم‌اکنون در آن قرار دارد پایدار سازد و مانع سقوط آن به مرحله پست‌تری شود^۲. فیلسوف هرگز این منظور را نمی‌تواند داشت که باعث ارتقاء حقیقی جامعه شود. وجود مقتضیاتی در یکی از جامعه‌ها برای اینکه فیلسوف بتواند در اصلاح آن سعی کند بر حسب بحث و اتفاق است و ناشی از یک سلسله اوضاع و احوالی است که ارتباطی به ارادهٔ بشر ندارد و مثلاً می‌توان گفت

که بر اثر وضع مساعد در آب و هوا و خاک است^۱، خواه این وضع مساعد را مولود اتفاق بدانیم، خواه معلول عنایت خدا بشماریم.

از همین جا می‌توان به جنبهٔ تحصیلی علم سیاسی افلاطونی که حتی با محافظه‌کاری همراه است پی برد و علاقهٔ او را به تاریخ و سنن عتیقه که به نسبت ازدیاد سن او افزون‌تر شده است^۲ باز یافت. از همین رو افلاطون با هر گونه سیاستی که مبنی بر توسعهٔ حدود مدینه بوده مخالفت ورزیده است، زیرا تبعیت از این سیاست با اینکه موجب عظمت آتن می‌شده آداب و سنن را دیگرگون می‌کرده است^۳. او تنها به صورت جاری و معهود مدینه‌های یونان دل‌بستگی داشته و به خوبی می‌توان دریافت که مثلاً در تدوین رسالهٔ جمهوری تمام سعی او در ترتیب و تنظیم همین مرحله از حیات اجتماعی یعنی حیات مدنی بوده است^۴. و اگر در رسالهٔ سیاسی^۵ تقسیم و تفرقهٔ جامعهٔ انسانی را به یونانی و غیر یونانی تخطئه نموده باز بدین منظور بوده است که یونانیت را تقویت کند و صلح و سلام را در بین بلاد آن کشور باز گرداند و غارتگری و برده‌گیری شهرها را از یکدیگر که همیشه با غلبهٔ یکی از آنها بر دیگری همراه بوده است از میان ببرد^۶.

۱۷. عدالت اجتماعی

لازم ذاتی عدالت اجتماعی در نظر افلاطون حصول وحدت در مدینه است^۷. عدالت در مدینه آنگاه برقرار می‌شود که مناسبات مدنی به تقلید مثل یا ذوات اشیاء صورت‌پذیر گردد. زیرا این ذوات است که چنانکه باید ترتیب یافته است، روابط آنها همیشه همان است که بود، هیچ گونه خلاف قاعده را در آنها راهی نیست و همیشه مقرون به نظم و تابع وجه عقلی است^۸. مدینه‌ای که عدالت در آن جاری است نمونه‌ایست

۱- ۷۰۴، a به بعد ۲- مقدمهٔ تیمائوس و کریتیاس ۳- گرگیاس،
 ۴- ۵۰۸، c- ۵۱۹، b ۵- ۴۷۰، c ۶- ۲۶۲، d ۷- ۴۲۳، d ۸- ۵۰۰، c
 ۹- ۴۶۹، b به بعد

از کثرتی که مقرون به انتظام باشد، به عبارت دیگر از جمله همان امور ممتاز است که از این پیش شرح دادیم و کار اهل جدل کشف ماهیات آنهاست. آنگاه که این ممتاز را بشناسیم نفس عادل را نیز توانیم شناخت، زیرا عدالت نفس به معنی انتظام اجزاء آن است، همان طور که انتظام اجزاء جامعه به معنی عدالت اجتماعی است. رساله جمهوری با رسائل دیگری که افلاطون بعد از آن رساله در باب سیاست پرداخته است این تفاوت را دارد که در رساله جمهوری راجع به شرایط انتظام در امتزاج یا وحدت در کثرت تأکید بیشتری شده است. افلاطون در این رساله بحث تفصیلی درباره شرایط وحدت اجتماعی را به صورت شرح تاریخ جامعه در آورده همان طور که در رساله تیمائوس برای شناختن شرایط ثبات و قرار عالم به مطالعه تاریخ حدوث آن به واسطه صنایع پرداخته است. این بحث تاریخی بدانجا کشیده که بیان او از حدود اصلاح یکی از مدون یونان تجاوز کرده و به ذکر اوصاف اصلی هر گونه اجتماع بشری منتهی شده است.

مدینه مولود احتیاج بشر و اهتمام او در اکتشاف وسیله عقلی برای رفع آن است، و این وسیله جز همان تقسیم کار نیست. مدینه از همان دم به وجود می آید که چهار یا پنج تن متحد شوند و در اینکه هر کدام یکی از حوائج اولیه دیگران را از خوراک و پوشاک و مسکن مرتفع سازد توافق یابند. کشاورز خوراک همه را آماده کند و در مقابل این کار پوشاک و خانه او به دست دیگران ساخته شود و چون بدین ترتیب هر کسی در حرفه ای تخصص یابد در آن حرفه تولید بیشتر و بهتر می تواند کرد. پس مدینه به صورت اولیه خود اجتماعی از اشخاص متساوی و متشابه نیست، بلکه برعکس از اجتماع اشخاص نامتساوی و نامتشابه پدید می آید یعنی وحدتی در کثرت است، و در عالی ترین مدارج خود نیز به همین صورت باقی می ماند و همین امر است که تعاضد اجزاء مدینه را موجب می شود و وحدت آنرا حفظ می کند. به تدریج که وسعت مدینه فزونی گیرد و احتیاجات آن زیاد تر شود مشاغل اجتماعی پیچیده تر می شود. مثلاً، در کنار کشاورزان، کارگرانی

پدید می‌آیند که تخصص در ساختن گاو آهن و سایر آلات زراعت دارند و در حاشیه کسانی که تولید ثروت می‌کنند طبقه‌ای پیدا می‌شود که افراد آن دست به مبادله ثروت می‌زنند و به تجارت برقی و بحری می‌پردازند^۱. اما اصل همیشه همان است که بود و اعتبار این اصل در مدینه‌ای که به غایت خود رسیده است نیز محفوظ می‌ماند. در مدینه‌ای که از این قبیل باشد تمام مشاغل در تعداد خیلی از طبقات جمع می‌شود و آن طبقات عبارتند از: ۱- طبقه پیشه‌وران که به رفع حوائج مادی می‌پردازند، ۲- طبقه سپاهیان که از مدینه در برابر همسایگان آن دفاع می‌کنند^۲ و ۳- طبقه اولیای امور که ناظر به تنفیذ قوانین اند. این طبقات سه‌گانه مشاغل اصلی را در هر جامعه برعهده دارند که عبارت است از: تولید ثروت در مدینه، دفاع از آن و اداره آن^۳.

مسئله واحد اجتماعی در نظر افلاطون این است که این اعمال چگونه می‌تواند به نحو بهتری انجام پذیرد. البته نمی‌توان منابع ثروت را در مدینه برای ترفیه یک فرد یا یک طبقه به کار انداخت. آنجا که آدیمانتوس^۴ به سقراط خرده می‌گیرد که زندگی را بر اولیای امور مدینه بسیار سخت گرفته است او در جواب می‌گوید که «ما مدینه را بدین منظور که یک طبقه در آن به درجه عالی از سعادت برسند تأسیس نمی‌کنیم. بلکه بدین جهت بنیان می‌گذاریم که مدینه به تمامی از نیک‌بختی برخوردار باشد». فردی که جزء مدینه است برای انجام شغل اجتماعی خود ساخته شده است، نه برای چیز دیگر. و عدالت نیز عبارت از همین است، به عبارت دیگر عادل بودن به معنی انجام دادن تکلیف خاص خویش است^۵.

۱۸- طبیعت و جامعه

در اینجا افلاطون با مسأله‌ای مواجه شده است که محتاج تأمل و مستلزم احتیاط

c، ۴۳۴-۳

c، ۴۳۴-۲

b، a، ۳۷۱-۱

c، ۴۶۵ که با b، ۴۲۰-۵ به بعد قابل مقایسه است.

Adimante - ۴

c، ۴۳۴-۶

است. جامعه‌ای که مطابق با کمال مطلوب باشد حوائج آن را با ملاحظه مقتضیات طبیعت باید منظور داشت و به کار بستن هر گونه عمل اجتماعی، نه تنها مقتضی تربیت انسانی، بلکه مستلزم استعداد فطری است. و لعی که پیشه‌وران به کسب عایدات دارند، فتوی که لازمه سپاهیان است و حزم و تأمل که فضیلت اولیای امور مدینه است مبتنی بر خصائص فطری اشخاص است، و جامعه به هر صورتی و در هر مرحله‌ای که باشد قادر به ایجاد آنها نیست^۱. علاوه بر این، اختلاف مدارج و مقادیر این فضائل به کیفیت محیط جغرافیائی نیز ارتباط دارد. افلاطون در اواخر عمر خود گفته است که «یک منطقه از این لحاظ که در بهتر کردن یا بدتر ساختن اشخاص مؤثر باشد با منطقه دیگر مساوی نیست»^۲. مثلاً مطالعه در اعداد و ارقام که بعضی از اقوام را به فلسفه و جدل رسانیده است مصریان و فقیهان و چند قوم دیگر را، به جای اینکه به دانش راهبر شود، به شیادی کشانیده است.

افلاطون خصائص فطری را بسیار مهم شمرده است، علی‌الخصوص آنگاه که از رؤسای حقیقی مدینه یعنی از فیلسوفان سخن گفته پیاپی و یک سره این سفارش را کرده است که کسانی را که قابل تعلّم جدل باشند بر طبق استعداد فطری آنان برگزینند و جدولی مفصّل از کیفیات فطری اشخاص را که از لوازم اشتغال به صناعت جدل است ترتیب داده و از جمله گفته است که چنین کسانی باید به حقایق مهر بورزند، به آسانی دانش بیاموزند، امیالی که مخالف تحصیل علم است در آنان ضعیف باشد و از نجابت و شجاعت و دقت و وسعت حافظه برخوردار باشند.

اجتماع این خصائص در یک جا بسیار به ندرت اتفاق می‌افتد، زیرا صفاتی که برای اهل جدل مطلوب است تقریباً معارض یکدیگر است. اینان از یک طرف باید پیوسته در کشش و کوشش و از طرف دیگر سنگین و آرام باشند، از یک طرف با سکون و وقاری که دارند نسبت به مخاطرات بی‌مبالات باشند، و از طرف دیگر با حدّت و

قاطعیّت به مخاطرات روی آورند و در آنها نفوذ یابند. به نظر افلاطون آنچه باید در طبع فلسفی جمع شود نجات آتینان کهنسال و ظرافت سوفسطائیان زمان است. اما ضرورت ندارد که مواهب فطری انسان همیشه با آنچه کمال مطلوب اجتماعی اقتضا می کند توافق داشته باشد، زیرا این مواهب خارج از حدود صنعت و قدرت انسان است. هیچ کدام از متفکران بیشتر از افلاطون به فطریّات انسان توجه نکرده است. چون این مواهب عالیّه، یعنی مجموعه خصائص فطری که سرنوشت هر کدام از ما برحسب آن مقدّر و معین می شود، به نظر افلاطون تابع عقل نیست لهذا این حکیم در تبیین آنها نیز روش استدلالی عقلی را به یک سو نهاده و به تمثیل «انتخاب طرق حیات» توسّل جسته است. مفاد این تمثیل این است که نفوس افراد انسان برحسب اینکه در این جهان در چه مرتبه ای از عدالت بوده اند در جهان دیگر به کیفر می رسند یا از پاداش نیک برخوردار می شوند و آنگاه در یک جا گرد می آیند تا زندگی تازه ای برای خود برگزینند. این انتخاب از هر جهت منوط به اختیار و اراده افراد انسان است و خدایان به هیچ وجه مسؤول آن نیستند، ولیکن چون یک بار برحسب اراده ای که کردند حیات خود را برگزینند به حکم تقدیر و اضطرار کیفر می بینند و دیگر نمی توانند از سرنوشت خود سر باز زنند. نفس پیش از آنکه تولّد یابد از آب رودخانه لیتّه می گذرد و چون در این آب فرو رود از ماجرای انتخابی که کرده است چیزی به یاد او نمی ماند و آنگاه زندگی تازه او برطبق آنچه خود خواسته و برگزیده است به راه می افتد. و با توجه به محل ذکر تمثیل «انتخاب سرنوشت» در خاتمه رساله «جمهوری»^۱ می توان دریافت که این تمثیل با اینکه مربوط به ارواح اشخاص است حاکی از نظر سیاسی خاصی هم هست، زیرا با استناد بدان باید گفت که خود مائیم که سرنوشت مان را انتخاب می کنیم، و این نتیجه با قول کسانی که به اصالت طبیعت قائلند و طبایع اشخاص را تابع تأثیرات محیط جغرافیائی می دانند معارضه دارد. و شاید بتوان گفت که افلاطون به قصد اینکه این دو قول را

با یکدیگر متحد سازد در آخرین تقریری که از تمثیل مزبور می‌کند به تأثیر ارادهٔ مقدر^۱ کل^۱ توسل می‌جوید و بر آن می‌رود که به ارادهٔ او عالم چنان سازمان می‌پذیرد که هر نفسی خود به خود به سوی مقامی که لایق وصول بدان باشد کشانیده می‌شود^۲ و غرض او به طور صریح این است که خصائص اشخاص را از مواهب عالم اعلیٰ شمارد.

اما ثبات خصائص تاحدودی حافظ ثبات جامعه و در نتیجه ثبات عدالت است. بدین ترتیب صنعت کشورداری باید چنان باشد که اگر نتوانیم چنانکه خود می‌خواهیم این خصائص را ایجاد کنیم لا اقل مانع از آن شویم که از نسلی به نسل دیگر رو به فساد رود. افلاطون به قصد اینکه زمینه‌ای برای عمل قانون‌گذار آماده کند علاوه بر استفاده از تمثیل، و قول به تأثیر عوامل طبیعی، به تأثیر وراثت نیز قائل می‌شود که با دو قول دیگر ناسازگار است. اگر این تبیین را صحیح بدانیم، یعنی وراثت را مؤثر بشماریم، باید بگوئیم که رؤسای مدینه می‌توانند با ابراز کیاست در تنظیم و ترتیب ازدواج^۳ فضائل لازمه را در هر کدام از طبقات جامعه به حال خلوص نگاه دارند. چنانکه پرورشکاران جانوران می‌توانند خلوص نژاد را در هر کدام از انواع آنها حفظ کنند^۴. و اگر در تنظیم ازدواج، به نحو صحیح، مساعده کنند چون نظام اشرافی فلسفی منحنی می‌شود مدینه به تمامی در سرایشیب می‌افتد^۵. ولیکن باز باید گفت که هیچ سببی از اسباب بشری قادر به اعادهٔ حالت اولیه نیست. یعنی قوانین به نظر افلاطون قدرت به ایجاد و ابداع ندارند، بلکه تنها حفاظت و حراست می‌توانند کرد. افلاطون جز با حرکت ادواری، که هر گونه تغییری به همان صورت است، رجوع به اصل را میسر نمی‌داند و این حرکت ضرورتی است که حالت نوسانی دارد و هر دوره‌ای از آن تکرار دورهٔ گذشته در جهت مقابل است^۶.

۲- نوامیس، کتاب دهم، ۹۰۳d، ۹۰۵b

۱- Dikée

۴- ۵۴۶c

۳- جمهوری، ۴۵۹b - ۴۶۰cd

۵- تمثیل رسالهٔ سیاسی، ۲۶۹، به بعد.

۱۹ - وحدت اجتماعی

اگر بنیان‌گذار جامعه از حسن اتفاق بابه‌خواست خدایان حائز خصائص لازمه باشد، می‌تواند شهری که عدالت بر آن حکومت کند تأسیس نماید. و برای اینکه این غرض حاصل آید کافی است که اعمال شهروندان چنان تنظیم شود که « هر کدام از آنان کوشش خود را تنها به یک شغل محصور کند، شغلی که فطرت^۱ مستعد آن است. و اگر چنین شود هر شخصی چون اشتغالی مخصوص و واحد دارد از کثرت به دور می‌افتد و وحدت در او پدید می‌آید، و بدین ترتیب مدینه‌ای هم که از این اشخاص فراهم می‌شود می‌تواند از وحدت برخوردار و از کثرت برکنار باشد^۲ از همین جاست که مثلاً تنظیم ثروت و نظارت بر تولید آن برای تثبیت پیشه‌وران در پیشه‌های خود لازم می‌آید، « آیا کوزه‌گری که به ثروت می‌رسد باز در پی آن خواهد بود که به پیشه خود پردازد؟ - پیداست که چنین نیست، و اگر چنین باشد کوزه‌گر بدی خواهد بود^۳. اما چندان نیز نباید تنگ‌دست باشد که آلات لازمه برای پیشه خود را نتواند به دست آورد. قوانین شگفت‌آوری که افلاطون برای اولیای مدینه وضع کرده از همین جا ناشی شده است. همه این قوانین تابع این اصل است که حفظ اتحاد تام^۴ در بین اولیای امور ضرورت دارد. بزرگترین نکبت شهر در این است که شهروندان دچار تفرقه شوند. یکی از مهمترین علل تفرقه این است که مدینه را به عائله‌ها تجزیه کنند و در نتیجه هر کسی خوشیها و رنجهای جداگانه برای خود داشته باشد، اشتراك در ازواج و اطفال و اموال تنها وسیله ایجاد اتحاد در بین اولیای امورات. چون شیرخوارگاهها و کودکستانهای عمومی تأسیس یابد کودکی که در آنها نگهداری می‌شوند از روابط طبیعی نسبت و قرابت بی‌خبر می‌مانند و از این رو بر حسب سن خود در برابر هر کسی علاقه^۵ فرزندی و پدری در دل خود می‌بایند^۶.

۱- جمهوری، د، ۴۲۳ ۲- د، ۴۲۱ ۳- ا، ۴۲۶ به بعد و ۴۶۴ د

چون در مدینه اختلافات اشخاص را در نظر نمی گیرند ، بلکه تنها به مدارج استعداد آنان توجه دارند و شهروندان تنها از حیث انتساب به مشاغل و حِرَف تشخص و تعیین می پذیرند ، تفاوتی در میان زنان و مردان نمی گذارند . از لحاظ اجتماعی هیچ گونه تمایزی در میان مرد و زن نیست . برخی از زنان می توانند پیشه وری کنند ، گروهی از فتوت سپاهیان که مدافع شهرند برخوردار باشند و بعض دیگر عقل و حکمت اولیای امور را در خود پرورش دهند^۱ .

بالآخره چون تنها به اعمال توجه کنیم و کسانی را که به انجام آنها می پردازند از نظر دور داریم جامعه شناسی افلاطونی با تغییر مختصری به صورت روان شناسی و علم اخلاق درمی آید . به تعداد مشاغلی که در مدینه می بینیم قوای در نفس می توان یافت . شهوتی که بشر به غذا دارد متناسب با شغل پیشه واران ، غضب متناسب با شغل سپاهیان و عقل متناسب با شغل اولیای امور است . به همین سبب هر قوه ای از قوای نفسانی با یکی از فضائل اخلاقی ارتباط دارد . چون عدالت در حیات مدنی عبارت از این است که هرکسی کاری را که خاصّ اوست به خوبی انجام دهد ، طبقه بالاتر فرمان دهد و طبقه پائین تر بدین فرمان گردن گذارد ، عدالت در حیات شخصی هم عبارت از این است که عمل هر جزئی از نفس در حدود فطری خود محصور و محفوظ باشد ؛ و بدین ترتیب شناخت جامعه ما را توانا می کند به اینکه روان خود را آسان تر و بهتر بشناسیم^۲ .

۲۰- انحطاط مدینه

اخلاق و سیاست ، به تمام معنی خود ، عبارت از تثبیت مناسبات طبیعی به محکمترین صورت ممکنه است . البته ثبات مطلق غیر ممکن است ، زیرا « هر چیزی که ولادت یابد در معرض فساد است »^۳ . چون ائتلاف و امتزاج که موجب وحدت و عدالت در جامعه می شد تزلزل پذیرد انحطاطی به سرعت کمتر یا بیشتر رخ می دهد و سلسله ای

از حکومتها پدید می‌آید که یکی از آنها از دیگری ناشی می‌شود، و بدین ترتیب مدینه با طی این مدارج از صحیح‌ترین صورت حکومت به سقیم‌ترین صورت آن تنزل می‌یابد. در نظر افلاطون تطوّر طبیعی خود به خودی به نحو دیگری جز به صورت همین سیر انحطاطی وجود ندارد، و بنا بر آنچه از کتابهای هشتم و نهم جمهوری که مشتمل بر مطالب مستفاد از تجارب او در امور سیاسی و مطالعات او در روان‌شناسی است، بر می‌آید، همینکه شهری بر اثر بی‌مبالائی فرمان‌روایان به سرایش افتد دیگر هیچ‌گونه امیدی به بازداشتن آن نمی‌توان بست.^۱ به دنبال حالت ائتلاف و وفاق مرحله اختلاف و نزاع پیش می‌آید و اقسام مختلف حکومت حاکی از مدارج مختلف این منازعات است. با این جنگها و جدائیا که در شهر رخ می‌دهد در نفوس شهروندان نیز تزلزل پدید می‌آید و تعادل آنها از میان می‌رود، چنانکه می‌توان گفت که هر طباع اجتماعی با طباع نفسانی خاصی متناسب است.

چون دوره‌ای که جامعه بهترین سازمان خود را داشته است سپری شود نخست کشاکشی در میان «نژاد زروسم» که در پی حفظ فضیلت و سنت است و نژاد «آهن و مفرغ» که در بند جستجوی منفعت است پدید می‌آید و این نزاع بدانجا منتهی می‌شود که اراضی در بین افراد تقسیم شود و خانه‌ها و زمین‌ها به اشخاص اختصاص یابد و بدین ترتیب نظام مالکیت خصوصی آغاز می‌شود و در چنین نظامی بردگی کشاورزان به میان می‌آید. طبقه حاکمه در این طرز حکومت سپاهیانند که به ورزشکاری و جنگ‌آوری بیش از تحقیق و مطالعه می‌پردازند و نسبت به یکدیگر طاعی و حسود می‌شوند و اندک اندک به تمول و تجمل علاقه می‌یابند.^۲

مرحله سوم در حیات مدنی، دوره ریاست اغنیاست که حکومت چندنفری^۳ بدان می‌گویند. در چنین نظامی پرداخت باج معین شرط رسیدن به سروری است. وحدت موقت حکومت سابق از نو تزلزل می‌پذیرد و در اندرون یک شهر دوشهر جدا

از یکدیگر پدید می‌آید که یکی از تنگ‌دستان و دیگری از توانگران است. از یک سو فقر و فاقه و از سوی دیگر جلال و تجمل به میان می‌آید. برعکس سابق، که جوان مردی را می‌ستودند، در همه جا خواهش‌های پست برتری می‌جوید. توانگران ناگزیر از آن می‌شوند که تنگ‌دستان را مسلح کنند تا شغل دفاع از مدینه را برعهده گیرند، ولیکن وجود همین فقرا موجب نگرانی دائم آنان می‌شود.

آنچه حکومت چند نفری را به سوی نابودی می‌برد این است که اصحاب آن پیوسته می‌کوشند تا تحصیل ثروت کنند، و حرصی که به ثروت می‌ورزند تمام ناشدنی است. برای اینکه از راه رباخواری ثروت خود را زیادت کنند وضع مساعدی فراهم می‌آورند تا فرزندان اغنیا و نجبا دست به اسراف بزنند و ناچار از آنان وام بگیرند. این جوانان که به سبب اسراف به ناتوانی و تنگ‌دستی گرفتار شده ولیکن مناعت و اصالت خود را محفوظ داشته‌اند عوامل حقیقی انقلاب به شمار می‌روند. اینان چون تحمل محنت و مرارت کرده و از همین رو شدت و صلابت یافته‌اند به آسانی می‌توانند با توانگران درافتند و آنان را که به تجمل و تفتن خو گرفته و بدین سبب سست و ناتوان شده‌اند از پای درآورند. این انقلاب به حکومت عامه^۱ منتهی می‌شود. حکومت عامه در اصل مبتنی بر غلبه فقر است، شعار آن آزادی است و هر کسی در این حکومت به هر نحوی که می‌پسندد به سر می‌برد. و هرگز چیزی نمی‌توان یافت که کثرت آن بیشتر و وحدت آن کمتر از حکومت عامه باشد، خاصه به صورتی که در آن متداول بود و غزنی از تأسیسات مختلف مدنی به شمار می‌رفت که اهل سیاست می‌توانستند هر نمونه‌ای را که می‌جستند در آن بیابند. کسانی که در ظل حکومت عامه به سر می‌زنند به همه چیز حتی به فلسفه رغبت دارند. از آزادی برابری بدر می‌آید، و غرض از آن برابری مردمی است که در واقع نابرابرند و این امر ناشی از فقدان اقتدار و انضباط است.

اشتیاق مفرط مردم به تحصیل آزادی حکومت عامه را به سوی زوال می‌کشاند

و ضد آن را که حکومت جبّاران است به جای آن می‌نشانند. آنان که حاکم بر مقدّرات مدینه‌اند نمی‌توانند در طلب قدرت افراط نکنند و هر روز بیش از آنچه دارند نخواهند و به سوی جبّاری نروند. جبّاران درست در مقابل اولیای امور مدینه فاضله قرار دارند. ناگزیر عزالت می‌گزینند و هرگونه پیوندی را با جامعه‌ای که بر آن حکم می‌رانند می‌گسلند. چون از نیکوکاران هراس دارند به تبعید آنان دست می‌زنند. از میان بردگانی که آزاد کرده‌اند کسانی را به پاسداری تن و جان خود برمی‌گزینند و همواره در میان آنان به سر می‌برند. در اینجا است که انحلال جامعه به نهایت می‌رسد، جبّار عنان شهوت و سبّیّت را می‌گسلد و تا آنجا بحال خود نمائی بدانها می‌دهد که برای کسانی که نیکو پرورش یافته باشند تنها در رؤیا قابل تصوّر است. چنین شخصی خود را «مطلق» می‌پندارد، «هرگز دوست نیک» نخواهد ندارد، یا فرمان‌روائی خود کلامه یا برده‌ای بینواست و از دوستی و آزادی حقیقی بی بهره است»^۱.

۲۱- تمثیل مذکور در رساله سیاسی

خطر انحطاط که هر مدینه‌ای پیوسته با آن روبه‌روست دلیل غیر مستقیم بر اثبات لزوم فرمان‌روائی فیلسوفان است. اینانند که مدینه‌را، چون در سراشیب بیفتند، محفوظ می‌دارند و مانع سقوط آن می‌شوند. ولیکن بدینی افراطی در امور اجتماعی که لازمه اعتقاد به قانون انحطاط مدینه‌هاست چگونه باید تعدیل شود؟ - افلاطون بر آن نبود که با فنّ سیاست بتوان ارتقائی در جهت مخالف پدید آورد، بلکه برای جبران سیر انحطاطی جامعه، بالاقل تعدیل آن، راه دیگری نشان داد. و رأی در این مورد اظهار داشت که، اگرچه با استدلال عقلی اثبات نمی‌شود، سرشار از روح حیات است. مفاد رأی او این است که صیورورت اشیاء به صورت دورانی است، و همواره در این جهت است که اشیاء رو به همان جانبی که بودند، یعنی به حالت اولیه خود، رجوع کنند.

انحطاط حکومت را به مشاهده مستقیم دریافته و به صورت امور واقعی خارجی وصف کرده است، ولیکن، اعتقاد او به سیر رجوعی مدینه جنبه فلسفی یا علمی نداشته بلکه تنها به صورت تمثیل ادا شده است. غرض اواز این تمثیل که در رساله سیاسی نقل شده این بوده است که محل مخصوص و محدودی در سیر تطور وجود دارد که فن سیاست در آن به کار می آید، با اینکه تطور من حیث المجموع خارج از حدود صدق صناعات عقلی است. افلاطون تمثیل می کند که در دوره کرئس که عصر سعادت بوده است، خورشید و ستارگان در جهت مخالف مسیر کنونی خود سیری کردند و از این رو صبرورت همه اشیاء یک سره در جهت مخالف بود، یعنی اشیاء از ولادت به سوی مرگ نمی رفتند، بلکه از مرگ به سوی ولادت بازی آمدند یعنی زمین خود به خود وبدون کوشش انسان همه میوه هائی را که برای اوسودبخش است می رویند و به طور کلی هر چیزی، بی آنکه کوششی لازم آید، به اوج کمال خود می رسد و در آن زمان هیچ گونه کارفتنی و به همین سبب هیچ گونه وحدت سیاسی لزوم نمی یافت. ولیکن همین که جهت سیر خورشید دیگرگون شد و مقارن با این امر اشیاء به آهستگی و دشواری، محاط به موانعی از هر قبیل برای وصول به کمال خود به جنبش درآمدند اقسام فنون و صناعات، خاصه فن سیاست، ضرورت یافت، و اغلب صنایع مواهبی است که خدایان برای اعانت افراد انسان در مقابل مشکلات بدانان کرده اند^۲.

از همین جا بود که صنعت سیاست در رساله سیاسی صورت خاصی به خود گرفت. افلاطون در این رساله بر آن رفت که همه صناعات بشر در اشیاء متغیر و مختلف اعمال می شود و از همین رو تابع قواعد کلی نیست، بلکه ناشی از این است که مهارت اشخاص در عمل چه اندازه باشد و تا چه حد بتوانند وضع خود را بر اوضاع مختلف منطبق سازند. فن سیاست نیز چنین است: اختلافات در بین اشخاص و در بین اعمال و فقدان کامل ثبات در امور انسانی مانع از این می شود که قاعده ساده ای را بتوان بر همه احوال

حل کرد و در همه اوقات معتبر شمرده^۱ و این اصل هم در فن سیاست و هم در فنون دیگر صادق است. از اینجا برمی آید که افلاطون اشخاصی را که حکومت به دست آنان است یا به سیاست می پردازند به منزله قوانین زنده می داند و، مانند شبانی بر رومه خود، حاکم مطلق بر مدینه می شمارد. بدین ترتیب معلوم می شود که سیاست در مذهب افلاطون با مشیت ارتباط دارد و برتر از امور بشری است. و این همان رأی است که پس از گذشت سالیان در امپراطوری روم و دستگاه خلافت پاپ اصل تبیین قدرت حکومت قرار گرفت. این بحث نیز شاهد دیگری است بر اینکه افلاطون کمترین امیدی به ترقی طبیعی اجتماعی که دارای جهت عقلی باشند داشته و هر جا که درباره بازگشت به مرحله ای بالاتر از مرحله حالیته سخن به میان آمده به جای اینکه آن را به دلیل عقلی حل کند باز ذکر تمثیل روشن داشته است.

۲۲- قوانین

نسبت امور بشری وعدم ثبات آنها علی الخصوص در رساله نوامیس که نوشته تمام نشده ای از دوره کهن سالی افلاطون است با تأکید بیشتری تشریح شده است. این کتاب سرشار از تفصیلی در باره جزئیات امور است و حکایت از این می کند که افلاطون قصد آن داشته است که فکر اصلاحی خود را در عمل به موقع اجراء در آورد و شاید محل مناسب برای این تجدید وضع سیاسی را بلاد صقلیه می دانست که پس از مرگ دیونوسس رونق خود را از سر می گرفت.

مسأله اصلی در رساله نوامیس، مانند رساله طیماؤوس، مسأله امتزاج است. در رساله طیماؤوس مطلب این بود که اجزاء طبیعی به چه نسبتی بایکدیگر امتزاج یابند تا عالم را دوام و ثباتی حاصل شود که زوال ناپذیر باشد. در رساله نوامیس مطلب این است که این امتزاج در جامعه باید به چه نسبتی باشد تا ثبات و قرار به حد اکثر امکان حاصل شود. در نظر

افلاطون ثبات و کمال هر دو به یک معنی است: «اهمّ از همه» امور این است که قوانین ثابت و پایدار باشند. «اهمّ چیز حتی بازیچه‌های کودکان از نسلی به نسل دیگر باید یکسان بماند. هر گونه تغییری، چه در حیات آلی رخ دهد چه در حیات مدنی حاصل شود، اضطراب و اختلال است. آنگاه می‌توان گفت قوانین را محترم داشته‌ایم که زمانی را نتوان به یاد آورد که اشیاء و احوال جز به صورت کنونی خود بوده باشند. «قانون‌گذار باید همه وسائل را که برای فراهم شدن چنین ثباتی در امور مدنی لازم است تصور کند». فراهم آوردن بعضی از این وسائل خارج از حدود اختیار اوست زیرا جزء فطریّات است، مانند محیطی که مناسب برای پرورش یافتن بعضی از خصائص باشد و ناحیه‌ای که به سبب دوری از دریاها و شهرهای دیگر در معرض نفوذ تجاری این شهرها و تجاوزات دیگر قرار نگیرد و اینها همه فرصتهای مناسبی است که جز به اراده خدایان دست نمی‌دهد. اما، برعکس، انجام بعضی از امور دیگر از شخص قانون‌گذار برمی‌آید. از جمله اینکه می‌تواند تعداد شهروندان را محدود کند و گروهی را برگزیند که با وجود قلت تعداد از بسیاری از جهات کثرت‌شان بیش از گروههای دیگر باشد.

اما قانون‌گذار علی‌الخصوص باید امتزاج اجزاء مدینه را چنان تنظیم کند که ثابت‌ترین تأسیسات را برای آن پدید آورد. نمونه‌هایی از ثبات تأسیسات سیاسی را که در مقابل سیر زمان مقاومت کرده است در تاریخ می‌توان یافت و آن تأسیسات اسپارتا است^۲ که همواره قواعدی را که اندازه نگهدارد مراعات کرده و خود را از هر گونه افراطی محفوظ داشته است. در اسپارتا همواره قدرت هر یک از دو پادشاه را قدرت پادشاه دیگر تعدیل کرده و اختیارات این هر دو تن با قدرت مجلس سنا تحدید شده است. در این مجلس نیز میانه‌روی پیرمردان با جوش و خروش جوانان به هم آمیخته و آنچه به دست آمده است دوباره با قدرت فرمان‌روایان محدود شده و اعتدال پذیرفته است. «بدین ترتیب

چون سلطنت ، چنانکه باید ، با عناصر دیگر امتزاج یافته و اندازه‌ای را که در خور آن باشد به دست آورده است خود بر جای مانده و هر چیز دیگر را نیز بر پای داشته است .^۱

در مقابل^۲ نمونه‌هایی از سیر انحطاطی جامعه‌ها را نیز می‌توان از تاریخ به دست آورد . مثلاً^۳ می‌توان دید که چگونه آزادی‌دریگی از کشورهای پادشاهی به ستم‌پیشگی و خودکامگی تغییر یافته و ، برعکس ، در حکومت عامه^۴ آتن به خودسری و لگام‌گسیختگی رسیده است . بدین ترتیب دو تأسیس اجتماعی در مقابل یکدیگر جای می‌گیرند که یکی حکومت مستبدانه و دیگری حکومت عامه است و این دو قسم حکومت منشأ سایر اقسام آن به شمار می‌رود . هر کدام به تنهایی زشت و بی‌اندام است ولیکن امتزاج آنها به نسبت مطلوب سازمانی نیکو و زیبا پدید می‌آورد^۵.

چیز است که مانع انحطاط می‌شود ؟ (باید توجه داشت که غرض افلاطون در این مورد نیز مانند همه موارد دیگر این نیست که راه ارتقاء مثبت مدینه را نشان دهد^۶ . بلکه قصد او این است که بگوید چه مانعی می‌توان در سر راه مدینه نهاد که انحطاط آن را متوقف سازد) این مانع عبارت از ایجاد ائتلاف در بین قوه^۷ منفعله و قوه^۸ عاقله^۹ حاکمه است^{۱۰} . علت سقوط این است که از چیزی که با عقل خود آن‌را به بدی محکوم می‌کنیم و نادرست و ناروا می‌شماریم لذت ببریم ، و چیزی را که درست می‌دانیم و مطابق با عدالت می‌شماریم مایه^{۱۱} رنج و اندوه بینگاریم . همین وضع روحی که خود بدترین اقسام جهل است باعث می‌شود که مدینه چنانکه باید « دوست خویشان نباشد »^{۱۲} افلاطون به خوبی این نکته را دریافته است که تعقل محض کافی نیست ، بلکه باید اشتیاق توأم با اختیار نیز در میان باشد . پس قانون‌گذار باید ، نه از راه عنف ، بلکه از راه اقناع مردم قبول

۱- d ، ۶۹۳

۲- زیرا چنانکه قبلاً گفته شد او به چنین اورتقائی قائل نیست . م .

۳- d ، ۷۰۱

۴- a ، ۶۸۹

عام^۱ به دست آورد، و از همین جاست که بر او لازم آمده است که در ضمن مقدماتی موجبات اطاعت قوانین را به تفصیل باز گوید و بحث درباره^۲ این علل و موجبات، که با نصایح و مواعظ نیز همراه است، در آن روزگار تجدیدی در قانون گذاری به شمار می رفت.

پس روش افلاطون این است که ثبات جامعه را با ایمانی که ریشه^۳ آن در دلهای مردم باشد محفوظ دارد و نتایج این روش در کتاب دهم نوامیس که در باره^۴ معتقدات دینی است پدید می آید. افلاطون در این کتاب از یک سوی با مردمان بی دین و خدا ناشناس به سختی در افتاده و آنان را برای جامعه زیان آور شمرده است. این مردمان سوفسطائیان بودند که خدایان را ساخته و پرداخته^۵ انسان می شمردند^۶. این اشخاص که مشیت^۷ خدا را انکار داشتند و در مذهب افلاطون مردود بودند از جمله^۸ اصحاب نظر به شمار نمی آمدند، بلکه غرض آنان از انکار عدل الهی و تأثیر مشیت خدا در جزئیات اعمال مردم این بود که عنان شهوات خود را رها سازند^۹. از سوی دیگر اعتقاد نادرست به خدا را نیز که مستلزم جلب رحمت او با اجرای یک سلسله از مناسک و مراسم باشد، و کسانی گردد هم آیند و خود را از حیات اجتماعی دور سازند تا به اجرای این اعمال در حالت اعتزال پردازند، برای مدینه زیان آور و خطرناک شمرده است^{۱۰}. بدین ترتیب بر حسب فلسفه^{۱۱} افلاطون نخست باید کوشید که با استدلال عقلی که این فیلسوف اقامه کرده است از بی دینی ممانعت شود، و آنگاه چون ممکن است کسانی باشند که نخواهند با این ادله قانع و راضی شوند باید آنان را به کیفرهای شدید رسانید و در موارد مختلف با حبس موقت یا دایم شر^{۱۲} این بی دینان خطرناک را از جامعه دفع کرد^{۱۳}.

آخرین کلام افلاطون درباره^{۱۴} سیاست ذکر صفای ضمیری است که حکیم را بر اثر تفکر و تأمل حاصل می شود و چون این حال بدو دست دهد قوای پنهان را که محرک

b، ۸۹۱-۲

a، ۸۸۷-۱ و c به بعد

b، ۹۰۷-d، ۹۰۰-۴

d، ۹۰۰-d، ۸۹۹-۳

c، ۹۰۸-۵ به بعد

افراد انسانند درمی یابد. «امور انسانی قدر آن ندارد که به جد گرفته شود. . . آدمی بازیچه خداست و ابزاری در دست اوست»^۱ قانون گذار مقدم بر همه خصائصی که دارد باید این ابزار را بشناسد تا بداند که چگونه باید مردمان را به راه برد.

۲۳- آکادمیا در قرن چهارم، بعد از افلاطون

پس از افلاطون «اسپُزیپُس»^۲ پسرخواهر وی از ۳۴۸ تا ۳۳۹ ق. م. و کسینُکراتِس^۳ از ۳۳۹ تا ۳۱۵ ق. م. و پُلِمِن^۴ از ۳۱۵ تا ۲۶۹ ق. م. پیانی به استادی آکادمیا رسیدند. تاریخ عقاید دوشخص اول را جز با استناد به بعضی از اشارات ارسطو نمی توان نگاشت. گوئی عقاید آنان شرح و بسط بعضی از تعالیم استاد بر سبیل توسع بوده است، زیرا در این دوره آراء افلاطون به صورت سنی که تبعیت از آنها بدون هیچ گونه تعبیر و تحریف لازم باشد در نیامده بود، و همین امر اعتراض شدید افلاطونیان جدید را در ادوار آتیه نسبت به این اشخاص که اتباع مستقیم افلاطون بودند برانگیخت.^۵ بدین ترتیب مذهب افلاطون از یک طرف بر اثر اختلافات حاصله در حوزه پیروان او که مبنای آن را متزلزل می ساخت و از طرف دیگر با حملات اصحاب جزم^۶ که حوزه هائی از آنان در شرف تشکیل بود رو به زوال می رفت و ارسطو و رواقیون و اپیکورس^۷، هر سه تن، با آنان در مجادله بودند.

مسأله اصلی در نظر پیروان او همان کیفیت صورت پذیری اشیاء معتزج بود که افلاطون در دوره کهن سالی خود با آن روبه رو شد. اینان نیز می خواستند به همان راهی که افلاطون در دور رساله فیلِبُس و طِمِائوس نشان داده بود بروند، یعنی در تبیین عالم واقع بگویند که اشیاء بدان سبب به صور مختلف درمی آیند که نسبتی معین یا رابطه ای

۲- Xénocrate

۲- Speusippe

۱- ۸۰۳

۵- رجوع شود به نومنیوس Numénios در قرن دوم قبل از

۴- Polémon

۷- Epicure

۶- Les dogmatiques

میلاد .

ثابت در امری که ابتدا غیر متعین و ناپایدار بوده است وارد می شود. اما این طرز تبیین^۱ طرح مبهمی است که دافع اختلافات نیست. از یک طرف قبل از همه چیز در مورد اعداد اعتبار دارد. واحد مبدأ است که کثیر، یائنائی غیر متعین بزرگ و کوچک، را متعین می سازد و مساوی چیزی است که به نام مساوی تعین می دهد. اما راجع به سایر امور مانند مقادیر ریاضی (غیر از اعداد) یا درباره عالم محسوس چه باید گفت. به زعم اسپنزیس هر کدام از این اشیاء مستلزم دو مبدأ دیگر است غیر از آنها که مبدأ اعداد به شمار می رود، همان طور که اعداد ناشی از اتحاد واحد و کثیر است. مثلاً مقادیر ریاضی نیز ناشی از امتزاج شیء غیر منقسم با مکان غیر محدود است و موجوداتی که در مدارج مختلف واقعند هر کدام مبدای مخصوص به خود دارند و اگر چنین باشد، بنا به برادی که ارسطو بر اینان وارد کرده است، مجموعه اشیاء منظومه غم انگیز نازیبائی مرکب از قطعات پراکنده خواهد بود.^۲ با این همه باید گفت که اسپنزیس اگر چه برای هر مرتبه ای از مفاهیم که دوه دو با هم تقابل دارند قائل به مبادی متمایز شده ولیکن مشابهت مدارج متوالی این مفاهیم را با یکدیگر نیز معتبر شمرده و راجع بدان تأکید کرده است: مثلاً اگر چه عقل که مبدأ وحدت در نفس عالم به شمار می رود و واحد که مبدأ عالم است^۳ از حیث ماهیت با یکدیگر متمایزند از حیث عمل مشابهت دارند. و اسپنزیس در رساله ای که درباره اشیاء متشابه نگاشته، و در آن به طبقه بندی موجودات زنده پرداخته است، درباره این قبیل مشابهات مطالعه کرده است.

همچنین از مذهب اسپنزیس برمی آید که مدارج وجود در نظر او از حیث کمال معادل نیستند. خیر یا کمال در آغاز نیست بلکه در انجام است و بدین ترتیب باید گفت

۱- ارسطو، مابعدالطبیعه، زتا، ۲، ۱۰۲۸، ب، ۲۱ و همچنین رجوع شود به:

۱۰۷۵، ب، ۳۷ و ۱۰۹۰، ب، ۱۳

۲- اسپنزیس در این رأی با کسنکراتس مخالف است. رجوع شود به دیلس، عقاید

نگاران یونان، ص ۳۰۲

که نطفه موجود زنده دارای هیچ یک از کمالاتی که در حیوان بالغ پدید می آید نیست ، و در نظر او خطاست اگر واحد را که مبدأست با خیر که منتهاست اشتباه کنیم^۱.

از اینجا می توان دریافت که اسپنزیئوس در چه مواردی در جدل افلاطونی تصرف کرده است . در جدل افلاطونی مراتب وجود نسبت به یکدیگر توالی و تعاقب داشت و همه آنها در ضمن سلسله ای با یکدیگر اتصال و ارتباط می یافت و از مبدأ خود استنتاج می شد . اسپنزیئوس چون به این توالی و اتصال قائل نشده است ناگزیر مبدأیت خیر را منکر شده و ، در نتیجه ، اعداد مثالی حتی خود مثل را نیز انکار کرده است . چون درباره اشیا ممتزج ، درباره اعداد و مقادیر ریاضی و درباره نفس تأمل کرده در تبیین یکایک آنها جداگانه طرح افلاطونی را به کار بسته ولیکن به ارتباط آنها با یکدیگر واقف یا قائل نبوده است .

کسنوکراتس راجع به وحدت سلسله صور و اتصال مراتب وجود به یکدیگر تأکید نموده و مذهب او از این حیث در جهت مقابل اسپنزیئوس بوده است و مثل را با اعداد مثالی یکی دانسته^۲ و این اعداد را در سلسله موجوداتی که مشتق از آنهاست باز یافته است . از جمله : در خطوط و سطوح مثالی که به نظر او غیر قابل انفصال است ، در نفس که عددی متحرک با لذات و ترکیبی از واحد و کثیر است ، در آسمان و در همه اشیا محسوس . اسپنزیئوس می گفت که نمی توانیم واحد را همان خیر بدانیم زیرا که در این صورت باید مفهوم مخالف آن ، یعنی کثیر ، را هم با شر به یک معنی بشماریم . ولیکن کسنوکراتس آن مقدمه و این نتیجه را بدون تردید پذیرفته و گفته است که چون همه اشیا ، غیر از واحد ، امتزاجی از واحد و کثیرند همه آنها نیز از شر بهره ورند . رأی کسنوکراتس درباره خطوط غیر قابل انفصال^۳ از طریق رساله مجعولی که درباره همین

۱- ارسطو ، مابعدالطبیعه ، آلفا ، ۷ ، ۱۰۷۲ ، ب ، ۳۰ ، ۱۰۷۵ ، الف ، ۳۶ ،

و ۱۰۹۳ ، الف ، ۲۲ ، ۱۰۹۱ و ۱۰۹۲ ، الف ، ۲۹ ، ۲- ارسطو ، مابعدالطبیعه ،

۱۰۲۸ ، ب ، ۲۴ ، ۳- ارسطو ، مابعدالطبیعه ، نو ، ۱۰۹۱ ، ب ، ۳۵ ،

مطلب پرداخته و به ارسطو نسبت داده‌اند، بیش از سایر آراء او معلوم ما شده است. خطّ مثالی باید تقسیم‌ناپذیر باشد زیرا مقدم بر همه خطوط دیگر و واحد مقیاس آنهاست (و همین استدلال درباره سطح و جسم نیز قابل اعمال است).

کسنُکراتس در پی آن بود که انفصال ظاهری اشیاء را در همه جا انکار کند. افلاطون قبلاً در رساله طیمائوس گفته بود که هر جسم محسوسی باید مرکب از چهار عنصر باشد و این رأی مستلزم قول به وحدت جوهری مناطق مختلف عالم بود. کسنُکراتس این قول را که با آرائی که ارسطو اظهار می‌داشت آشکارا مخالف بود از سرگرفت و ثبات و صلابت اجسام را در منطقه تحت قر تقلید از ماه و خورشید دانست.

بنابراین اگرچه آراء اسپُزیپُس و کسنُکراتس متفاوت است مسأله‌ای که در صدد حل آن برآمده‌اند یکی بیشتر نیست، و نیز هر دو شاگرد در تفسیر کتاب استاد، یعنی مکالمه طیمائوس، هم‌داستانند. به نظر آنان افلاطون آنجا که پدید آمدن روان و جهان را باز گفته غرض او آن نبوده است که صیرورتی را که واقعاً رخ داده باشد تشریح کند زیرا جهان ازلی است و به قصد سهولت بیان است که فرض می‌کند که پدید آمده است. چنانکه عالم هندسه اشکالی را که خود به ازلیت آنها قائل است احداث می‌کند تنها به این قصد که اجزائی را که این اشکال از آنها ترکیب یافته است به خوبی روشن سازد. پس باید گفت که آنچه در نزد افلاطون به منزله روش بود در نزد پیروان او به صورت رأی فلسفی ثابتی درآمد و تمثیلات افلاطون نیز، که عنان تخیل او در آنها رها می‌شد، منتهی به آراء جزئی غیر تحقیقی شد. این تغییر صورت به سبب تعلق شدید می بود که مردم یونان در قرن چهارم حتی پیش از دوره اسکندر نسبت به مشرق زمین یافتند. شاهد این تعلق عناوین بعضی از رسائل دُمکریئُتس راجع به کتاب مقدس بابلیان و مصریان و تمجید و تکریم او نسبت به حکمت مشرق زمین است که شاید موجب اقدام او به ترجمه بعضی از حکم اخلاق آنان نیز شده باشد. خود افلاطون، یا شاید یکی از شاگردان

مستقیم او به نام فیلیپس^۱، رساله^۲ اپینیمیس را به صورت ذیلی بر رساله^۳ نوامیس نگاشته و این رساله نخستین مجموعه‌ای است که معلوماتی از آن درباره^۴ مناسبات الهیات و فلکیات در نزد یونانیان می‌توان به دست آورد. ستاره شناسان قرن چهارم با دور داشتن آسمان از زمین و با تمیز اجرام سماوی از کائنات جو^۵ و با اثبات تشابه حرکات سیارات آراء جدیدی در فلکیات آوردند که الهیاتی که مستفاد از مشرق زمین بود می‌توانست بر آنها منطبق شود^۶. نظم حاکم بر افلاک دلیل بر این است که ستارگان عقل دارند و نفوس محرک آنها دارای صورت الهی است^۷. عالم به اجزائی تقسیم می‌شود که سلسله مراتب در بین آنها برقرار است و هر مرتبه‌ای دارای موجودات زنده‌ایست که به خود آن اختصاص دارد. در میان زمین و آسمان، که یکی از آن دو مقرّبی نظمی است و دیگری مکان خدایانی است که به چشم می‌توان دید^۸، هوا قرار دارد و ملائک یا موجودات شفاف و غیر مرقی در آن به سر می‌برند. این موجودات چون دارای عقل و علم و حافظه‌اند و به افکار ما راه می‌برند اختیار را دوست می‌دارند و به اشرار نفرت می‌ورزند، اما مثل خدایان تأثیر ناپذیر نیستند، بلکه قابل احساس اند^۹ و مانند^{۱۰}. کسئکراتس قائل به سلسله^{۱۱} مراتبی در الهیات است که مشابهت تمام با آنچه در اپینیمیس آمده بود دارد. در مقام اعلی خدایان برین که یگانه و دوگانه‌اند جای دارند. خدای یگانه که خدای زینه‌ایست و در حکم پدر جهان و پادشاه آسمان است همان زئوس^{۱۲} یا عقل است، خدای دوگانه که خدای مادینه است مادر خدایان و جان جهان است، فروتر از آنان آسمان و ستارگانند که خدایان اُلومپس^{۱۳} باشند، و از آنان نیز پست تر فرشتگان نادیدنی در جهان زیر ماهند که در عناصر تأثیر می‌کنند. بدین ترتیب می‌بینیم که تصویر عقلی عالم با تمثیلاتی که از قدیم‌ترین ایام درباره^{۱۴} الهیات در یونان بود تا چه اندازه ارتباط داشت. کسانی که این عقاید را درباره^{۱۵}

۲- اپینیمیس، ۹۸۶ و ۹۸۷، b

۱- Philippe d'Oponste

۳- ۹۸۵ - d، ۹۸۴ - ۵

۴- ۹۸۴ - ۴، d

۵- ۹۸۲ - ۳، b

۶- (Olumpos) Olympe

۷- Zéus

تکوین عالم داشتند ، ناگزیر ، بر آن بودند که فرشتگان که رشته^۱ ارتباط و اتحاد عالماند در مرکز عالم واقعند و در آینده مقام این فرشتگان در مذاهب رواقیان و افلاطونیان جدید بسیار اهمیت یافت .

اما آنچه مورد توجه خاص اسپُزیپُوس و کسنُکراتس بوده است مسائل اخلاقی است . نه رساله از می و دو رساله^۲ اسپُزیپُوس که دیوگنس عناوین آنها را محفوظ داشته است و بیست و نه کتاب از شصت کتاب کسنُکراتس راجع به اخلاق است . تالی او پُلِمُن^۱ را مخصوصاً به نام عالم اخلاق می شناسیم و معاصر او کرانتر^۲ رساله^۳ مختصری در باره سوکواری داشته که پانیسیوس^۳ رواقی دو قرن بعد از او سفارش کرده است که آن را باید از حفظ بیاموزند^۴ . وجه امتیاز این مذهب اخلاقی دونکته است که چنانکه باید شناخته نیست : نکته^۵ اول اینکه با قول به اصالت طبیعت همراه است ، یعنی صاحب آن قائل به این است که در انسان تمایلات اولیه ای وجود دارد که او را به حکم طبیعت از لحاظ جسمانی و عقلانی به سوی تمامیت و سلامت و فعالیت می برد . غایت کارهای نیک به نظر اسپُزیپُوس عبارت از وصول به کمال است در اموری که مطابق با حکم طبیعت باشد ، و به نظر پُلِمُن زیستن بر طبق طبیعت به معنی بهره بردن از مواهب طبیعی با مقرون ساختن آنها به فضیلت است^۶ . نکته^۷ دوم که از رساله^۸ جمهوری منبعث است دستوری است حاکی از اینکه انفعالات را به جای اینکه از میان ببریم باید منظم و منضبط سازیم . کرانتر^۹ ، در حال سوکواری ، همدردی و دلسوزی را سفارش کرده و نیکو شمرده است و این مخالف با اندرزی است که بعضی از فرقه های جدید در آن روزگار می کردند و عدم تأثر و انفعال را ، اگرچه تاحدّ توحش برسد ، می ستودند . لحن بیان کرانتر مانند لحن مطالبی است که به مناسبت وقوع بعضی از حوادث به عنوان تسلیت

۳- Panetius

۲- Crantor

۱- Polémon

۴- به نقل چیچرو در « پیروان آکادمیای اول ، بخش دوم ، ۱۳۵ » Ciéron, Premiers

نگاشته می‌شد و بعداً تعداد آنها از دیاد یافت.

برخی از این مطالب که در همه این آثار می‌توان یافت سوابقی در آثار افلاطون از قبیل رساله دفاعیه داشت و از این مآخذ به وسیله کرانتر به همه مقلدان رسید (مانند این استدلال که مرگ یا آدمی را نابود می‌کند یا روان او را به جای بهتر فرامی‌برد و به هردو حال از آن نباید ترسید) و آکادمیا از این لحاظ در نهضت و عطف اخلاقی، که در قرن سوم توسعه یافت و جنبه بشری محض داشت و مستقل از مذاهب و عقاید بود و کمابیش بر اختلافات فیرق حاکم شد، تأثیر مهمی بخشید.

مآخذ

متون آثار افلاطون

Texte: Ed. J. BURNET, dans *Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis*, 5 volumes:

Traduction: *Œuvres complètes* par V. COUSIN (12 vol., 1822-1840), SAISSET et CHAUVET (10 vol., 1869). *Œuvres complètes* en deux volumes, traduction par Léon ROBIN, Bibliothèque de la Pléiade, 1940 et 1942.

Texte et traduction: *Timée*, par Th.-H. Martin, 2 vol., 1841. — *Œuvres complètes* dans la collection Guillaume Budé: tome I (M. CROISSET), *Hippias mineur*, *Alcibiade*, *Apologie*, *Euthyphron*, *Cratyle*; tome II (A. CROISSET), *Hippias majeur*, *Charmide*, *Lachès*, *Lysis*; tome III (A. CROISSET), *Protagoras*, *Gorgias*, *Ménon*; tome IV (ROBIN), *Phédon*, *Banquet*, *Phèdre*; tome V (MÉRIDIÈRE), *Cratyle*; tomes VI et VII (CHAMBRÉY), *République*; tome VIII (DIÈS), *Parménide*, *Théétète*, *Sophiste*; tome IX (DIÈS), *Politique*, *Philèbe*; tome X (RIVAUD), *Timée*, *Critias*; tomes XI et XII (DIÈS, L. GERNET, DES PLACES), *Lois* et *Epinomis*; tome XIII (SOUILHÉ), *Lettres*, *Dialogues suspects*, *Dialogues apocryphes*.

تحقیقات عمومی

A) En langue française:

- A. FOUILLÉE, *La Philosophie de Platon*, Paris, 1869; 2^e édit., 1888-89.
- L. ROBIN, *Platon*, Paris, 1935.
- A. DIÈS, *Autour de Platon*, tome II: *Les Dialogues et Esquisses doctrinales*, Paris, 1927; *Platon*, Paris, 1930.
- P.-M. SCHUHL, *Platon et l'Art de son temps*, Paris, 1933, 2^e édit., 1952; *L'Œuvre de Platon*, Paris, 1954, 2^e édit., 1958, 3^e édit. revue, 1961; *Études platoniciennes*, Paris, 1960.
- A.-J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, 1936.
- R. SCHAEFER, *La Question platonicienne*, Paris-Neuchâtel, 1938; *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon*, Neuchâtel, 1944.
- J. MOREAU, *La Construction de l'Idéalisme platonicien*, 1939; *Réalisme et Idéalisme chez Platon*, Paris, 1951.
- S. PÉTREMENT, *Essai sur le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, Paris, 1947.
- V. GOLDSCHMIDT, *Les Dialogues de Platon, structure et méthode dialectique*, 1947; *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*, 1947; *La religion de Platon*, 1949.

B) En langues étrangères :

- H. RAEDER, *Platons philosophische Entwicklung*, Leipzig, 1905.
 W. PATER, *Plato and Platonism*, Londres, 1909 (trad. franç., Paris, 1923).
 C. RITTER, *Plato, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, vol. I, Munich, 1910.
 P. E. MORE, *Platonism*, Princeton, 1917.
 U. von WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Platon*, 2 vol., Berlin, 1919 ; 2^e édit., 1920.
 P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, I, 1928, 2^e édit., Berlin, 1954 ; II, 1930 ; 2^e édit., 1960.
 J. BURNET, *Platonism*, Berkeley, 1928 (v. Revue Philosophique, 1931, p. 283 et suiv.).

تحقيقات اختصاصي

- Ch. HUIT, *La Vie et l'Œuvre de Platon*, Paris, 1893.
 J. CHEVALIER, *La Notion du nécessaire chez Aristote*, Lyon, 1914 (p. 191-222 : résumé des travaux sur la chronologie des dialogues de Platon).
 I et II. — V. BROCHARD, *Les Mythes de Platon* (Etudes de philosophie ancienne et moderne, 1912, p. 46).
 P. FRUTIGER, *Les Mythes de Platon*, Paris, 1930.
 J. BIDEZ, *Les Couleurs des planètes dans le mythe d'Er*, Bull. de l'Acad. roy. de Belgique, 2 août 1935.
 A. DIÈS, *La Transposition platonicienne* (Annales de l'Institut de Louvain, II, 1913, p. 267, reproduit dans *Autour de Platon*, p. 400-451).
 P.-M. SCHUHL, *La Fabulation platonicienne*, Paris, 1947 ; *Le Merveilleux, la Pensée et l'Action*, livre II, Paris, 1952.
 J. PÉPIN, *Mythe et allégorie*, Paris, 1958.
 IV. — E. MILHAUD, *Les Philosophes géomètres de la Grèce*, Paris, 1900.
 G. RODIER, *Mathématique et Dialectique dans le système de Platon* (Archiv für die Geschichte der Philosophie, 1902), reproduit dans *Etudes de philosophie grecque*, p. 37-49.
 R. ROBINSON, *Plato's earlier dialectic*, 2^e édit., Oxford, 1953.
 V. — G. RODIER, *Evolution de la dialectique de Platon*, Année philosophique, 1905, reproduit dans *Etudes de philosophie grecque*, p. 49-73.
 L. ROBIN, *Les Rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, Paris, 1957.
 J. ROLLAND DE RENÉVILLE, *Essai sur le problème de l'Un-multiple et de l'attribution chez Platon et les Sophistes*, Paris, 1962.
 VI. — L. ROBIN, *Sur la doctrine de la Réminiscence*, Revue des études grecques, XXXII, 1919, p. 451 (recueilli dans : *La pensée hellénique des origines à Epicure*, Paris, 1942, p. 337-342).
 VII. — L. ROBIN, *La Théorie platonicienne de l'amour*, Paris, 1908, 2^e édit., 1933.
 VIII et IX. — V. BROCHARD, *La Théorie platonicienne de la participation d'après le Parménide et le Sophiste*. (Etudes, p. 113.)
 Sir David Ross, *Plato's theory of Ideas*, Oxford, 1951.
 X. — A. DIÈS, *La Définition de l'Être et la nature des Idées dans le Sophiste*, Paris, 1969.
 XI. — J. SOUILLHÉ, *La Notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Paris, 1919.
 P. KUCHARSKI, *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, Paris, 1949 ; *La musique et la conception du réel dans le Philèbe*, Revue Philosophique, 1951, p. 39 et suiv. ; *Le Philèbe et les éléments harmoniques d'Aristoxène*, Revue Philosophique, 1949, p. 41.
 N. J. BOUSSOULAS, *L'Être et la composition des mixtes dans le Philèbe*, Paris, 1952.

- XII. — L. ROBIN, *La place de la physique dans la philosophie de Platon*, Paris, 1919 ; recueilli dans : *La Pensée hellénique des origines à Epicure*, Paris, 1942, p. 231-336.
- J. MOREAU, *L'Ame du Monde de Platon aux Stoïciens*, 1939.
- A. BRÉMOND, *De l'Ame et de Dieu dans la philosophie de Platon*, Archives de philosophie, II, cahier 3, 1924, p. 24.
- W. J. VERDENIUS, *Platons Gottesbegriff*. Entretiens de la Fondation Hardt sur l'Antiquité classique, t. I, Vandœuvres, 1952, p. 241.
- P.-M. SCHUHL, *Platon et la médecine*, Revue des études grecques, 1960, I, p. 73 et suiv.
- E. AMADO LÉVY-VALENSI, *Les niveaux de l'Être, la Connaissance et le Mal*, Paris, 1963, chapitre I.
- XIII. — L. ROBIN, *La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris, 1908.
- P. KUCHARSKI, *Les principes des Pythagoriciens et la Dyade de Platon*, Archives de philosophie, t. XXII, 1959, cahiers 2 et 3.
- XV. — V. BROCHARD, *La Morale de Platon*. (Etudes, p. 169.)
- J. GOULD, *The development of Plato's Ethics*, Cambridge, 1955.
- XVI-XXII. — L. ROBIN, *Platon et la science sociale*, Rev. de métaph., 1913 (*La Pensée hellénique*, 1942, p. 177-230).
- A. ESPINAS, *Origines et principes de la politique platonicienne*. (Introduction à l'édition du livre VI de la République, Paris, 1886.)
- P. LACHIZÈRE-REY, *Les idées morales, sociales et politiques de Platon*, Paris, 1938.
- P.-M. SCHUHL, *Sur le mythe du Politique* (Revue de Métaphysique, 1932, p. 47 ; *Fabulation platonicienne*, p. 89-104) ; *Platon et l'activité politique de l'Académie*, Rev. Ét. gr., 1946, p. 46 et suiv. (*Le Merveilleux, la pensée et l'action*, Paris, 1952, p. 155-164).
- W. JAEGER, *Paideia*, Oxford, 1947, t. II et III.
- K. R. POPPER, *The open society and its enemies*², Princeton, 1950.
- R. B. LEVINSON, *In defense of Plato*, Cambridge, 1953.
- M. VANHOUTTE, *La philosophie politique de Platon dans les Lois*, Louvain, 1953.
- R. WEIL, *L'archéologie de Platon*, Paris, 1960.
- XXIII. — P. LANG, *De Speusippi Academici scriptis*, Bonn, 1911.
- R. HEINZE, *Xenokrates, Eine Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig, 1892.
- H. CHERNISS, *The riddle of the early Academy*, 1945.
- C. J. DE VOGEL, *Problems concerning later platonism*, Mnemosyne, 1949, p. 197 et suiv., 299 et suiv. Cf. Revue Philosophique, 1953, p. 463.

فصل چهارم

ارسطو و لوکائین

ارسطو به سال ۳۸۵ در استاگیرا^۱، یکی از بلاد واقع در ساحل شمالی بحرالجزایر و مشرق خالکیدیکه^۲، تولّد یافت. پدرش طبیب بود و در عهد خردسالی فرزند از جهان رفت و ارسطو به همین سبب به درك تعلیم و تربیت پدر نایل نیامد. در سال ۳۶۷ به حوزه افلاطون پیوست و چندین سال در این حوزه روزگار گذاشت. در موقع مرگ استاد باکسنکراتس و سایر شاگردان در شهر آسس^۳ واقع در ناحیه ابولیس^۴ در نزد هرمیاس^۵ جبار بود و چندین سال در همان جا به سر برد. در این مدت از تجارب سیاسی هرمیاس و تدابیری که این شخص برای حفظ فرمانروائی خود در میان دو حکومت مقتدر آن روزگار، مقدونیه و ایران، به کار می‌بست بی‌ بهره نماند. در سال ۳۴۳ ق.م. در شهر میتیلینی^۶ واقع در جزیره لسبس^۷ بود و از همان محل به دربار فیلیپس^۸ پادشاه مقدونیه احضار شد تا در شهر پلا^۹ پایتخت این پادشاه به تربیت فرزند نورسته وی اسکندر بپردازد. در بین مقدونیان دوستان مقتدری مانند آنتیپاتر به دست آورد و خواهرزاده او کالیستنس در سلک دوستان اسکندر درآمد و سرانجام جان خود را

۳- Assos

۲- Chalcidique

۱- Stagire

۶- Mitylène

۵- Hermias

۴- Eolide

۹- Pella

۸- Philippe

۷- Lesbos

در این راه از دست داد. در سال ۳۳۵ به آتن بازگشت. ملیئون^۱ آتن هرچند پس از انقراض سیاسی مدینه خود ملزم به حفظ سکوت بودند هنوز دوام داشتند اینان ارسطو را بیگانه‌ای هوادار مقدونی^۲ می‌شمردند. ارسطو در این شهر به آکادمیا باز نگشت بلکه خود حوزه جدیدی در لوکائین^۳ بنیان گذاشت و مدت سیزده سال در آن به تعلیم پرداخت. در سال ۳۲۳ ق.م. که مرگ اسکندر واقع شد ملیئون آتن که دموستنس^۴ پیشوای آنان بود ارسطو را به ترک این شهر واداشتند. او به شهر خالکیس^۵ واقع در جزیره اُبویا^۶ رفت و در ملکی که از مادر خود به ارث برده بود سکونت جست، تا در سنه ۳۲۲ ق.م. در شصت و سه سالگی در همان جزیره بدرود حیات گفت. سیرت ارسطو با افلاطون بسیار تفاوت داشت. برخلاف افلاطون اهل آتن و از عائله اشراف نبود. چندان به سیاست تعلق خاطر نداشت تاحکمت را از حکومت نتواند جدا سازد. اهل تحقیق بود و از مشاغل مدنی اعتزال می‌جست تا به مطالعات نظری اشتغال یابد. اگر توجهی به سیاست داشت از این لحاظ بود که امور سیاسی را مورد تفحص علمی و تاریخی قرار دهد. نه اینکه در عمل بدان پردازد. از افلاطون جز آثاری که برای استفاده عامه^۷ تحریر یافته است چیزی به دست نیست و تعالیم درسی او از میان رفته است برعکس، از آثاری که ارسطو برای عامه^۸ مردم نگاشته است جز قطعات معدود در دست نیست و آنچه از او به ما رسیده است یا تقریرات درسی او در لوکائین است، یا مطالبی است که به قصد تدریس در آسُس پیش از آنکه تربیت اسکندر را تعهد کند فراهم آورده است و از آن گونه یادداشت‌هاست که استادان برای مراجعه شخص خود آماده می‌سازند. آنکه از لحاظ ادبی تهذیب کنند، و گاه به منزله ثبت نکات و علائمی است که بارجوع بدانها بتوان به بسط کلام و تقریر شفاهی پرداخت. و نیز می‌توان تصور کرد که در حین انتشار این آثار پس از مرگ ارسطو قطعاتی از آثار شاگردان وی نیز در آنها راه یافته باشد.

۱- به اصطلاح متداول امروز (م.)

۲- Lycée

۳- Chalcis

۴- Démosthène

۵- Eubée

این آثار را می‌توان بدین شرح تقسیم کرد :

۱- آثار عهد شباب ارسطو که به قصد انتشار در بین عامه^۱ مردم نگاشته و خود او آنها را آثار عمومی یا خارجی^۲ نامیده است و به صورت محاوراتی بوده که بنا به شهادت چیچرو در اوج بلاغت قرار داشته است . از این آثار غیر از قطعاتی که روز^۳ آنها را جمع آورده چیزی نمانده است و آنها عبارت است از اُدْمُس^۴ که محاوره ایست درباره^۵ خلود نفس ؛ رساله ای در تحریض به فلسفه^۶ خطاب به تمیزن^۷ شاهزاده ای از قبرس که شاید گفتار دِمُنَاکُس^۸ یکی از شاگردان ایسکرائس در جواب او بوده باشد، و مصنف این گفتار از کسانی که به تحقیقات نظری بدون عرض انتفاعی می‌پردازند و از تعهد اعمال و اشغال روی برمی گردانند شکوه رانده است ؛ سرانجام از رساله^۹ فلسفه^{۱۰} یا « درباره^{۱۱} خیر^{۱۲} » نام می‌بریم که نگارش آن در زمانی بوده که ارسطو از حوزه^{۱۳} افلاطون خارج شده است . در این کتاب بعد از ذکر تاریخ مختصری از سیر تفکر فلسفی به انتقاد نظریه^{۱۴}

مثل پرداخته و آن را با تحقیقی در الهیات و ربط مطالب آن به فلکیات به انجام رسانیده است .

۲- مجموعه‌های آثار علمی :

الف - مجموعه منطق که به نام ارغنون^۹ شناخته شده و مشتمل بر قاطیغوریاس^{۱۰} و عبارت^{۱۱} (در باب قضایا) و طویقا^{۱۲}

(در باب قواعد جدل) و رد مغالطات^{۱۳}

^۱ Exoterique در مقابل آثار سماعی (Esotérique) . اصطلاح عمومی مأخوذ از مرحوم فروغی است که در صفحه آخر دیباچه خود بر ترجمه فن سماع طبیعی از فنون طبیعیات شنای ابن سینا آورده است . مترجم .

^۲ V, Rose

^۳ Eudime

^۴ Protréptique

^۵ Thémison

^۶ A.Demonakos

^۷ De la philosophie

^۸ - Du bien

^۹ Organon

^{۱۰} Categories

^{۱۱} De l'interprétation

^{۱۲} Topique

^{۱۳} Réfutation des Sophismes

و آنالوطیکای اول^۱ (در باب قواعد قیاس^۲ به طور کلی) و آنالوطیکای دوم^۳ (در باب برهان)^۴ است و دو کتاب ریطوریکا^۵ و بوطیقا^۶ در باب خطابه و شعر را نیز می توان از ضمایم آنها دانست.

ب - مجموعه ای در فلسفه^۷ اولی به نام مابعدالطبیعه^۸ که مشتمل بر دوازده کتاب است و به ترتیب حروف الفبای یونانی مرتب شده و کتابی نیز به نام «الف صغری» به کتاب اول آن انضمام یافته است. همه کتب این مجموعه بر نسق واحد نیست: الف صغری، که مقدمه ایست علم طبیعت را، و پاسیکلس^۹ یکی از خویشان اُدِمس آن را نگاشته است، باید جدا از سایر اجزاء کتاب در نظر گرفته شود. کتاب دلنا^{۱۰} فرهنگی است مشتمل بر شرح معانی مختلف اصطلاحات فلسفی. کتب ا تا^{۱۱} و ز تا^{۱۲} و ویتا^{۱۳} که مجموعه آنها حاوی بحثی در باب جوهر است و کتاب ی تا^{۱۴} پیوسته به همین بحث و کتاب مو^{۱۵} از فصل اول تا فصل نهم (سطر ۲۰ از صفحه ۱۰۸۶ الف) دنباله آن است. مجموعه کتب آ تا^{۱۶} و بتا^{۱۷} و گاما^{۱۸} و اپسیلن^{۱۹} و مو^{۲۰} (از سطر ۲۰ صفحه ۱۰۸۶ الف به بعد) و نو^{۲۱} در زمانی قدیمتر تحریر یافته است و در آن زمان ارسطو با اینکه نظریه مثل را انتقادی کرده هنوز جزء افلاطونیان به شمار می آمده است. کتاب کاپا^{۲۲} گوئی از فصل اول تا فصل هشتم آن دقتی است که یکی از شاگردان او در همان دوره ای که مجموعه سابق تألیف شده فراهم آورده و کتب آن مجموعه را در این دفتر

۲- Syllogisme		۱- Premiers Analytiques	
۴- Démonstration		۲- Seconds Analytiques	
۷- Métaphysique		۶- Poétique	۵- Phétorique
۱۱- Dzeta	۱۰- Eta	۹- Delta	۸- Pasiclès
۱۵- Alpha	۱۴- Mu	۱۳- Iota	۱۲- Théta
۱۹- Mu	۱۸- Epsilon	۱۷- Gamma	۱۶- Béta
		۲۱- Kappa	۲۰- Nu

تلخیص کرده است. سرانجام از کتاب لاند^۱ نام می‌بریم که بحثی در باب الهیات و جواهر است و آن را کتابی مستقل^۲ و مستغنی از کتب دیگر باید دانست (به استثنای فصل هشتم آن که تحقیقی اخص در باب تعداد افلاکی است که قول بدانها برای تبیین حرکات سیارات لازم می‌آید و معطوف به اقوال کالیپس^۳ منجم است که در سال ۳۳۰ ق.م. تقویم آن را اصلاح کرد).

ج - آثار طبیعی که از جمله آنهاست: کتاب طبیعت^۴ که قدیم‌ترین اجزاء آن گویا کتب اول و دوم و هفتم و هشتم باشد. کتاب آسمان که چون در بعضی از فقرات آن به محاوره^۵ ارسطو در باب فلسفه^۶ ارجاع می‌شود بی‌شبهه تاریخ تألیف آن قدیم است. کتاب کون و فساد^۷، کائنات جو^۸ که کتاب چهارم و کتاب آخر آن رامشکوک^۹ شمرده‌اند. کتاب حیل^{۱۰} که بر طبق رأی کارترن^{۱۱} انتساب آن را به ارسطو نمی‌توان صحیح دانست.

د - مجموعه آثار او در علم الحیوة که از لحاظ تاریخ علوم اهمیت بسیار دارد: اعضای حیوانات، تکون حیوانات، رسائل مختصری در باره راه رفتن و جنیندن جانوران، تاریخ حیوانات. کتاب «در باره نفس»^۱ و جزوه‌هایی که دنباله این کتاب است مانند حس و محسوس، حافظه، تذکار، خواب، رؤیا، پیش‌گویی از طریق رؤیا، درازی و کوتاهی عمر، جوانی و پیری و تنفس جزء همین مجموعه به شمار می‌آید.

ه - مجموعه آثار اخلاقی و سیاسی که از جمله آنهاست: اخلاق اُدِمُس^{۱۰} که اسبق این آثار و اقرب آنها به عهد افلاطون است؛ اخلاق نیکوماخس^{۱۱}؛ علم سیاست^{۱۲}

۳- Physique

۲- Calippe

۱- Lambda

۵- De la génération et de la Corruption

۴- De Caelo

۸- Carteron

۷- Mécaniques

۶- Météores

۱۰- Ethique à Eudème

۹- (De Anima) De l'âme

۱۲- Politique

۱۱- Ethique à Nicomaque

که دورای مختلف دربارهٔ ابواب آن می‌توان داشت: کتابهای اتا و ثتا مشتمل بر نظریه‌ای در بارهٔ دولتی است که مطابق با کمال مطلوب باشد، کتابهای دلتا و اتا و زتا مشتمل بر تحقیقات سیاسی تحصّلی بر مبنای استقرای تفصیلی تاریخی است و این کتاب تعلق به اواخر سنین حیات ارسطو دارد. و هم در این عهد است که ارسطو به شرح و بسط تأسیسات اجتماعی یک صد مدینه از مُدُن یونان پرداخته است که تنها نخستین از آنها که در شرح «تأسیسات شهر آتن»^۱ است به دست ما رسیده است.

مراجم باید به بعضی از آثار معمول نیز اشاره کرد که آنها را کسانی که تعلق به حوزهٔ ارسطو داشته‌اند جمع آورده‌اند و در ضمن آثار خود ارسطو جای گرفته است. یکی از آنها به نام «مسائل»^۲ است که فائدتنی بسیار دارد و دیگری به نام «اخلاق کبیره»^۳،^۴.

۱- منطق : جدل (طوبیقا)

ارسطو بنیان‌گذار منطق صوری است و آن قواعد صورت استدلال است با صرف نظر از مواد افکاری که استدلال در بارهٔ آنهاست. ولیکن برخلاف آنچه از ظاهر امر برمی‌آید آثار منطقی ارسطو که به نام ارغنون یا آلت تدوین شده است حاوی تقریر منظم قواعد این منطق نیست. بر حسب ظاهر این آثار به ترتیب عناوین فصولی که در کتب متداول منطق می‌آید مرتب شده است: ۱- قاطیغوریاس یا بحث در باب مقولات ۲- عبارت یا بحث در باب قضایا ۳- آنالوطیقای اول یا بحث در باب قیاس به طور کلی ۴- آنالوطیقای دوم یا بحث در باب برهان، یعنی قیاسی که مقدمات آن ضروری

۲- Problèmes

۱- Constitution d'Athènes

۳- Grande Morale ۴- البته سعی در طبقه‌بندی آثار ارسطو با بحث در بارهٔ

ترتیب تاریخی تألیف آنها که یکر W. Jaeger و نویس F. Nayens به عمل آورده و نتایج متفاوت گرفته‌اند تفاوت دارد. اصلی که این دو تن برای تعیین ترتیب تاریخی این آثار اختیار کرده‌اند جدائی تدریجی عقاید ارسطو از افلاطون در بارهٔ نفس بوده است.

است ۵ - طویقا یا بحث در باب استدلال جدلی و احتمالی که مقدمات آن احکام و عقایدی است که جزء مقبولات عامه است ۶ - ریطوریکا که بحث در باب استدلال خطابی یا تثبیت^۱ است و مقدمات آن به نحوی اختیار شده است که مستمع را اقناع کند. قیاس که اجزاء آن در رساله‌های اول و دوم ذکر شده و احکام خود آن در رساله سوم مورد مطالعه قرار گرفته است آلتی است که هم اهل علم و هم اهل جدل و هم اهل خطابه آن را به اشتراك به کار می‌برند ، منتهی هر کدام از این سه گروه آن را با مقدمات مختلف ترتیب می‌دهند .

اما واقع امر غیر از این است . ارسطو قاطیغوریاس و قسمت بیشتر طویقا را (از کتاب دوم تا هفتم) قبل از کشف قیاس نوشته یعنی تفکر او در باب قواعد استدلال نخست به قصد پی بردن به قواعد بحث صحیح بوده است . قبل از آثار ارسطو در رسایی از افلاطون مانند سوفسطائی و پارمنیدس بعضی از قواعد منطق (تقسیم و طبقه‌بندی مقولات ، تعیین اجناس اولیه ، روابط محمول و موضوع) از مذاقه در شرایط بحث به دست آمده و اصل منظور از آنها احقاق حق در قبال مخالفین منطق^۲ یا اهل مغالبه^۳ بوده است . منطق ارسطو نیز در مقابل اهل جدل^۴ که در کار خود حدقی بسیار داشتند به وجود آمد . اما کلام اهل جدل بر سیاق معلمی که تقریر مطلب می‌کند یا عالمی که به ابداع علم می‌پردازد نیست . بلکه جدل گفتگوئی است که در آن نخست یکی از طرفین مطلبی را مورد بحث قرار می‌دهد ، و طرف مقابل باید نظر خود را در باره این مطلب اظهار کند . بدین ترتیب که به هر کدام از سؤالاتی که در باره آن می‌کنند جواب ایجابی

۱- Enthymème تثبیت قیاس یا تمثیلی است که مفید تصدیق غیر جزئی و مؤلف از مقدمات مظنون و محتمل باشد و چون تثبیت گاهی مقتضی اضممار کبری است اخلاف ارسطو آن را به معنی قیاس ضمیر گرفته‌اند (اساس الاقتباس ص ۵۳۵ - ص ۵۳۶ ، رهبر خرد ص ۳۳۱ و فرهنگ فلسفی لالاند ص ۲۸۸) . - مترجم

یا سلبی بگویند و غرض سائل به طور کلی این باشد که مُجیب را به تناقض اندازد تا از اقوال او سلب اعتبار کند .

دیدیم که افلاطون چگونه مجرای جدل را تغییر داد و بدین ترتیب تمام فلسفه را به صورت جدل در آورد . اما ارسطو از همان آغاز کار دریافت که چنین امیدی به جدل نمی توان بست و بدین سبب جدل یا صناعت بحث^۱ را از مقام خود تنزل داد و به صورت تمرینی در آورد که مورث یقین نیست . زیرا در این صناعت خود اشیاء را در نظر نمی گیرند بلکه به آراء اشخاص درباره اشیاء توجه می کنند . وجه تمیز جدل از سایر اقسام حجّت این نیست که از لحاظ منطقی چگونه ترتیب یافته است بلکه این است که شخصی که اقامه حجّت می کند با کسی که احتجاج در برابر او می شود چه مناسباتی با هم دارند و هر کدام نسبت به دیگری در چه وضعی است و وضع این هر دو تن از لحاظ رأیی که ابراز می کنند در برابر عامه مردم چگونه است^۲ . در یک بحث صحیح باید مراقب بود که بحث بر مبنای قضایائی باشد که مقبول عام است یا ، در مورد مطالب فنی ، مقبول اشخاص ذی صلاح است . به علاوه سؤالاتی که طرح می شود باید نه چندان سهل باشد که کوشش برای جواب گفتن بدانها فایده ای حاصل نکند و نه چندان دشوار باشد که نتوان فوراً جوابی در برابر آنها یافت^۳ . طرح چنین مطالبی تنها می تواند منتج به تحلیل و مقایسه احکام برای آراء مطابق یا عدم مطابقت آنها باشد .

اما تمریناتی از این قبیل ضروری است و ، به طوری که خواهیم دید ، نخست قواعد منطقی و آنگاه قواعد همه ابواب فلسفه ارسطو از همین تمرینات استخراج می شود . اولین مطلبی که مورد توجه اوست بحث درباره الفاظ است : اشتباهی که در بحث پیش می آید غالباً ناشی از این است که اشیاء مختلف را با لفظ واحد (مشارك) یا شیء واحد را

۱- Art de Discussion.

۲- در ترجمه این جمله مترجم کلام را بسط

داده است تا غرض مؤلف را از اینکه گفته است که در جدل مناسبات بشری مورد توجه است

۳- طویقا I ، ۹ و ۱۰

روشن سازد . مترجم .

بالفاظ مختلف (مترادف) بنامند. پس مقدمه ضروری برای تعیین قواعد بحث این است که معانی متعددی را که لفظ واحدی بر همه آنها دلالت می کند بشمارند. و از این رو تقریباً تمام رساله مقولات و کتاب دلالت از مابعدالطبیعه صرف تحقیق درباره الفاظ شده و مقصود عمده او در این دو کتاب تشخیص موارد مختلف استعمال کلمه واحد بوده است نه تعریف خود اشیاء و تمیز آنها از یکدیگر.

همین معنی را در مبحث قضایا نیز که مبنای منطق ارسطو است می توان یافت. ارسطو با اثبات این معنی که هر قضیه ای از موضوعی و محمولی تألیف می شود به مطلبی پی برده است که نه تنها در منطق بلکه در مابعدالطبیعه نیز مورد استفاده و استناد است. اما این مطلب را، برخلاف آنچه گاهی گمان می کنند، و با اینکه ارسطو به اقسام مختلف ترکیب جمله از لحاظ صرفی و لغوی توجه داشته و بحث راجع به بعضی از آنها را از قبیل جمله شرطیه و جمله دعائیه به باب خطابه محول ساخته است، از تجزیه صرفی کلام استنباط نکرده بلکه از تحلیل مسائل جدلی به دست آورده است. زیرا طرح هر مسأله ای در جدل بدین معنی است که ببینیم که آیا محمولی به موضوعی تعلق دارد یا ندارد. مخالفان منطق چون امکان حمل موضوع را بر محمول نمی کردند هرگونه مباحثه ای را غیر ممکن می پنداشتند. ارسطو برعکس اینان چون به امکان بحث و جدل قائل بوده نظریه خود را در باب حمل محمول بر موضوع از همین قول و مقتضیات آن استنتاج کرده و به همین سبب معمولاً قضایا را به صورت متعارف خود، یعنی بدین صورت که الف ب است، بیان نکرده بلکه بدین صورت که ب به الف تعلق دارد در آورده است. قضیه عبارت از اسنادی است که برای تصدیق مخاطب عرضه می دارند و مبنای طبقه بندی قضایا نیز همین است تقسیم متعارف قضایا به کلی و جزئی که هر کدام از آنها ایجابی یا سلبی است به منزله تقسیم مسائل است و هر مسأله ای عبارت از این است که ببینیم آیا محمولی به کل یک موضوع یا به جزئی از آن تعلق دارد یا ندارد. و از

همین جا اقسام چهارگانه قضایا پدید می آید^۱.

به علاوه ، برای اینکه حدود شمول یک مسأله جدلی را درك کنیم باید جنس معمولی را که مطلوب ماست بشناسیم ، یعنی ببینیم که معمول همان موضوع است یا خاصه موضوع ؟ و آیا تعلق این خاصه به موضوع ذاتی است یا عرضی ؟ برای اینکه بحث ممکن شود باید این موارد را تمیز بدهیم ، زیرا بسیاری از اشتباهات از اینجا ناشی می شود که به خود حق می دهیم که مثلاً قضایا را معکوس کنیم ، یعنی چون « الف » به هر « ب » تعلق دارد می پنداریم که توانیم گفت که « ب » نیز به هر « الف » تعلق دارد ، و حال آنکه عکس این قضیه را موقعی می توان قبول داشت که « الف » خاصه « ب » باشد ، یعنی به ضرورت و به انحصار تعلق بدان داشته باشد . با توجه به این قبیل مطالب اقسام پنج گانه معمول از یکدیگر تمیز داده می شود ، و آنها عبارتند از : جنس و نوع و فصل و خاصه و عرضی عام^۲. سه قسم اول به عمل تقسیم افلاطونی ارتباط دارد ، زیرا غرض از عمل تقسیم این بود که ماهیت موضوع را نشان دهیم ، بدین ترتیب که نخست کلتی ترین طبقه ای را که این موضوع جزء آن است تعیین کنیم و آنگاه این طبقه را به چند طبقه دیگر تقسیم نمائیم . در نظر ارسطو کلتی ترین طبقه (مانند حیوان) جنس است و آنچه موجب تفکیک طبقات تابعه آن از یکدیگر می شود (مانند ناطق) فصل است و از ترکیب جنس و فصل نوع پدید می آید (مانند انسان) ، و هر یک از این سه معمول در نظر ارسطو در جواب به سؤال ماهوی آید ، همان طور که در نظر افلاطون نیز چنین بود . جنس و فصل چون هر کدام جداگانه در نظر گرفته شود جزئی از ماهیت نوع را می رساند و چون مجموعاً به نظر آید از کل این ماهیت حاکی است ، وضابطه ای که بیان این معنی را می کند تعریف است . اما خاصه و عرضی عام ، برعکس آن سه قسم ، محمولاتی است که جزء ماهیت موضوع نیست یعنی در جواب سؤال ماهو

۱- طویقا ، II ، فصل ۱

۲- طویقا ، I ، ۴ و رجوع شود به تفسیر

نمی‌آید و فرق آن دو این است که عرضی خاصّ تعلّق ضروری و انحصاری به ذات موضوع دارد مانند تساوی مجموع زوایا با دوقائمه که در بین چند ضلعی‌ها فقط به مثلث متعلّق است، و عرضی عامّ برعکس می‌تواند تنها به همان موضوع متعلّق نباشد.

طویقا مجموعه‌ای از قواعدی است که با اعمال آنها معلوم می‌شود که یک عمل معین در کدام یک از این طبقات وارد است. مثلاً محمولی را نمی‌توان جنس موضوع خود دانست مگر اینکه تعلّق آن به تمام انواعی که موضوع بر آنها مشتمل است محقق باشد و هر چیزی که به موضوع متعلّق است به آن نیز تعلّق داشته باشد^۱. بدین ترتیب می‌بینیم که با اتّکاء به این قواعد می‌توان احتجاج کرد که آیا اسنادی که مخاطب تصدیق کرده است صحیح است؟ و آیا آنچه او جنس دانسته است خاصّه نیست؟ و قس علی‌هذا. ولیکن هرگز نمی‌توان با اعمال آن قواعد این اسنادات را کشف کرد^۲. قواعد مشهور تعریف که در طویقا به دست آمده از همین قبیل است. جدل از جواب به سؤال ماهو قاصر است زیرا فقط سؤالاتی در آن به میان می‌آید که بتوان بادو کلمه آری یا نه بدانها جواب گفت و چون در خود این صناعت نمی‌توان به تعریفی دست یافت اکثفا بدان می‌کنند که تعریفی را که پیش‌نهاد شده است بسنجند و بیازمایند، تا مثلاً ببینند که آیا تعریف بر معرفّ انطباق دارد؟ و آیا محصور بدان است؟ و آیا ندانسته عرضی خاصّ را به جای جنس قریب و فصل منوع نگرفته‌ایم؟ و آیا مثل کسانی که تعریف را فقط با تمثیل می‌کنند الفاظ مشترك یا مستعار در تعریف به کار نبرده‌ایم؟^۳ ارسطو با طرح این قبیل سؤالات به مباحث سه‌گانه‌ای که از اهمّ مطالب در منطق است راه می‌یابد، مسأله انعکاس قضایا، مسأله مقولات و مسأله تقابل.

مسأله اول از این راه طرح می‌شود که قضایائی عکس آنچه را که مخاطب پذیرفته است خود به خود در مباحثه مسلم می‌گیریم و به کار می‌بریم. مثلاً هرگاه مخاطب پذیرفته

۱- طویقا، کتاب IV فصل ۱

۲- عبارت ۱۱، ۲۰، ب، ۸

۳- طویقا، VI، ۲ و VII، ۲

باشد که هر لذتی خیر است خود به خود می‌خواهیم چنان بینگاریم که این را نیز پذیرفته است که هر خیری لذت است. اما چنین انعکاسی ممکن نیست مگر اینکه محمول منحصرأ به موضوع متعلق باشد، یعنی یکی از اعراض خاص آن یا یکی از ضوابط تعریف آن باشد. اما در حالت کلی چون محمول می‌تواند شامل اشیائی هم که موضوع شامل آنها نیست باشد کلیتۀ موجه به جزئیۀ منعکس می‌شود. برعکس، کلیتۀ سالبه و جزئیۀ سالبه در حال انعکاس تغییری نمی‌یابند.

طرح مسأله دوم یعنی مسأله مقولات نیز از مقتضیات بحث است. مقولات عشر معانی مختلفی است که حدود قضایا یعنی موضوع یا محمول می‌توانند داشته باشند. این حدود ممکن است معنی جوهر را افاده کند (مثل مرد یا اسب)، ممکن است زمان یا مکانی را که شیء در آن است برساند (ظروف مکان و زمان)، ممکن است به معنی کیفیت شیء باشد (صفات کیفی)،^۱ ممکن است شیئی را که این شیء مضاف بدان است تعیین کند (مانند دوبرابر یا یک نیمه)، ممکن است وضع آن شیء را برساند (مثل اینکه او نشسته یا خفته است)، ممکن است به ملک آن دلالت کند (مثل اینکه او کفش به پای یا سلاح در دست دارد)، یا بر فعل آن دال باشد (مثل اینکه او می‌برد یا می‌سوزاند)، و یا انفعال آن را افاده کند (مثل اینکه او بریده یا سوزانیده می‌شود). این تقسیم‌بندی با اینکه تجزیه صرفی و لغوی مؤید آن است از هر جهت و به تنهایی جنبه فظی ندارد. زیرا، مثلاً سفیدی با اینکه از لحاظ لغوی اسم است و به همین سبب باید افاده معنی جوهر کند^۲ از مقوله کیف است نه جوهر. پس تمیز این مقوله‌ها از یکدیگر از مقتضیات صناعت جدل است. یعنی برای اینکه حدود مباحثه از هر حیث روشن باشد کافی نیست بدانیم که محمولی جنس است یا فصل یا نوع

۱- ممکن است به معنی کمیت باشد، ذکر مقوله کمیت از کتاب ساقط شده است.

۲- اشتقاق کلمه Substantif که به معنی اسم در صرف و نحو است. مترجم.

از کلمه Substance که به معنی جوهر در منطق و حکمت است به یاد آورد میشود. مترجم.

با خاصه یا عرضی عام، بلکه علاوه بر آن باید دانست که این محمول داخل در کدام یک از مقولات ده گانه است. چه، هرگاه حدی جنس باشد و این جنس مثلاً از مقوله کیف به شمار آید (مثل رنگ) فصول و انواع آن نیز باید از کیفیات باشد. و اگر به نظر بیاوریم که کلمه واحد می تواند معانی مختلف داشته باشد و از لحاظ هر کدام از آن معانی به مقوله دیگری تعلق یابد لزوم دقت در تشخیص مقولات روشنتر می شود. چنانکه مفهوم خوب می تواند در مقوله فعل داخل شود (مثلاً در مورد دوائی که موجب صحت است) یا در مقوله کیف (مثلاً در مورد شخصی که از فضیلت اخلاقی بهره دارد) یا در مقوله متی^۱ (مانند فرصت خوبی که به دست می آید) یا در مقوله کم (مانند اندازه خوب و مناسب). اهل جدل در بعضی از موارد به وسیله همین مقولات می توانند عرضی خاص را از عرضی عام تمیز دهند، مثلاً وقتی که من در میان جمعی نشسته ام، با اینکه نشستن خود عرض عام است، نشستن من نسبت به دیگر کسان که در آنجا نشسته اند و تا زمانی که این اجتماع ادامه دارد عرض خاص محسوب است.

اما جنبه جدلی مسأله تقابل را به طریق اولی و بسیار آسان می توان تشخیص داد و این مسأله را همان مسأله جدل افلاطونی دانست. برای اینکه بحث ممکن باشد (چون طرح مسأله مورد مباحثه عبارت از این است که پاسخی را در برابر پرسشی به طریق ایجابی یا سلبی خواستار شوم) باید معنی پاسخ ایجابی نسبت به معنی پاسخ سلبی منجیده شود و خطا نسبت به حقیقت و غیریت نسبت به عینیت مفهوم گردد و این همان مسأله است که در رساله سوفسطائی از رسائل افلاطون آمده بود. و چون ارسطو به خصوص می خواهد طرز به کار بستن جدل را در عمل بیازماید در پی آن برمی آید که مطالبی را که مستلزم یا معاند یکدیگرند معلوم دارد. اگر در قضیه ای محمولی را برای همه افراد یک موضوع اثبات کنند و در قضیه دیگر همان محمول را از همه افراد آن موضوع سلب نمایند (مثل اینکه گویند هر انسانی عادل است و هیچ انسانی عادل نیست.) این

دوقضیه را متضاد گویند و هردو با هم نمی‌تواند درست باشد^۱. و دوقضیه که در یکی از آنها چیزی اثبات گردد و در دیگری همان چیز نفی شود (مثل اینکه گویند هر انسانی سفید است، و چنین نیست که هر انسانی سفید باشد یا بعضی از افراد انسان سفید نیست). متناقض نام می‌گیرد و یکی از آن‌دو ناگزیر باید درست و دیگری نادرست باشد. همچنین می‌خواهد تعیین کند که حدودی که دوهو مستلزم یا معاند یکدیگرند چیست؟ چهارگونه تقابل در میان حدود برقرار است: ۱- تضایف (ضعف و نصف)^۲ ۲- تضاد^۳ (خوب و بد) ۳- عدم و ملکه (بینا و نابینا) ۴- تناقض (ناسالم و سالم)^۴. بی‌بدن به معانی قسم اول و قسم چهارم از این اقسام به سهولت میسر می‌شود. زیرا متضایفان همدیگر را مستلزمند و متناقضان باهم معاندت دارند و ناچار باید یکی از آن‌دو بر موضوع حل شود. برعکس، به کار بردن دوقسم دیگر از تقابل بسیار دقت و احتیاط می‌خواهد: نخست باید دید که متضادان داخل در کدام جنسند (چنانکه سفید و سیاه داخل در جنس رنگ و زوج و فرد داخل در جنس عدد است) و بحث را محصور به همان جنس کرد. آن‌گاه باید دو حالت را از هم تمیز داد: حاتی که در آن متضادان را حد اوسط نیست (مانند زوج و فرد) و حالت مخالف (مثل سفید و سیاه که ناسفید حتماً لازم نیست که سیاه باشد). در این حالت اخیر تشخیص ضدین دشوار است، اگر ضد سفید را سیاه می‌دانیم، نه رنگ دیگر، از آن‌روست که سیاه نوعی از جنس رنگ است که دورترین انواع نسبت به سفید به‌شمار می‌آید. تعریفی که ارسطو سرانجام از ضدین می‌کند، و دقت آن بسیار کم است، این است که متضادان دوحدهی است که منتهای بینونت و مبادعت ممکنه را نسبت به یکدیگر داشته باشند. اما ملکه و عدم تنها آن‌گاه معنی دارد که محمولی را به موضوعی که بالطبع واجد آن است ولیکن می‌تواند فاقد آن باشد نسبت دهند، مثلاً انسان است که نابیناست و سنگ چنین نیست، و گرنه سفسطه معروف

۲- به فارسی: دوبرابرو نیمه.

۱- عبارت، ۷.

۳- قاطیغوریاس، ۸.

۲۔ منطقی (بقیہ) : قیاس و برہان (آناوطیفہ)

ارسطو تصوّر قیاس را از تقسیم افلاطونی حاصل کرده است ، زیرا تقسیم خود طریقه‌ای از قیاس است ، در عمل تقسیم چون نخست می‌پذیریم که موضوعی (انسان) جزء جنسی (حیوان) است و این جنس خود به دو نوع (فناپذیر و فناناپذیر) تقسیم می‌شود و آن موضوع (انسان) داخل در جزء نوع اوّل (فناپذیر) است درواقع محمولی را

۱- آنالوژیکای اول، I، ۱، ۲۴، ب ۱۸

(فناپذیر) بر موضوعی (انسان) حمل کرده ایم: پس در اینجا سه حد است که ترتب منطقی نسبت به یکدیگر دارد و به سبب این ترتب ارتباط دوحده از آنها با یکدیگر به واسطه حد سوم حاصل می آید. اما چنین قیاسی ضعیف است و نمی تواند به ضرورت منتج باشد زیرا از یک طرف هیچ وسیله ای برای کشف این معنی که مثلاً انسان را جزء کدام یک از دونوع فناپذیر و فناناپذیر باید جای داد در دست نیست، از طرف دیگر در چنین عملی حد وسط (مثلاً حیوان) به صورت جنسی درمی آید که اعم از محمول نتیجه^۱ (مثلاً فناپذیر) است^۲. اگر این ترتیب منطقی را محفوظ داریم و ضمناً فرض کنیم که نسبت حدود به یکدیگر چنان باشد که حد اصغر داخل در تمام حد اوسط و حد اوسط داخل در تمام حد اکبر باشد^۳، قیاس^۴ از آن نتیجه می شود. اگر هر «ب» «الف» باشد (کبری) و هر «ج» یا برخی از «ج» ب باشد (صغری) هر «ج» یا برخی از «ج» «الف» بالضروره «الف» است. همین طور اگر هیچ «ب» «الف» نباشد و هر «ج» یا برخی از «ج» «ب» باشد هیچ «ج» یا برخی از «ج» «الف» نیست. صورت کامل قیاس (شکل اول) که نتایج آن مستقیماً از ترتب منطقی حدود الف و ب و ج به دست می آید چنین است. منتهی باید در نظر گرفت که مفاهیمی که بدین ترتیب مترتب می شود برخلاف آنچه در تقسیم افلاطونی بود مستلزم این نیست که محمول نتیجه جزء ذات موضوع باشد بلکه، به شرط مراعات شروط مقرر، جزء اعراض خاص یا عام آن نیز تواند بود.

البته با اقسام دیگری از ترتب منطقی در بین حدود سه گانه، جز آنچه گفته شد، نیز می توان قیاس^۴ را صورت پذیر کرد، یعنی حتماً لازم نیست که حد اوسط مشمول

۱- به عبارت دیگر حد اوسط اعم از حد اکبر می شود. مترجم.

۲- آنالوطیه ای اول، I، ۳۱، آنالوطیکای دوم، II، ۵.

۳- آنالوطیکای اول، I، ۴، ۲۵، ب. ۴- Syl. des extrêmes قیاس

مؤلف از طرفین به وسیله وسط.

حدّ اکبر و شامل حدّ اصغر باشد . مثلاً اگر همه افراد حدّ اکبر حدّ اوسط باشد (کبری) و هیچ یک از افراد حدّ اصغر حدّ اوسط نباشد (صغری)^۱ این نتیجه برمی آید که هیچ یک از افراد حدّ اصغر حدّ اکبر نیست (شکل دوم) . این نیز قیاس است، منتهی قیاس ناقصی است، زیرا حدود آن بر طبق ترتیب منطقی خود مرتب نشده است و به همین سبب محتاج اثبات است . یعنی باید آن را به قیاسی از شکل اول تحویل کنیم و این اثبات بامعکوس ساختن صغری میسر می شود . صغری چون سالبه^۲ کلیه است (حدّ اوسط از همه افراد حدّ اصغر سلب شده است) به سالبه^۳ کلیه منعکس می شود (حدّ اصغر از همه افراد حدّ اوسط سلب می گردد) و بدین ترتیب قیاسی از شکل اول پدید می آید (ضرب دوم) . - این استدلال را که می توانیم نمونه^۴ ضروب سه گانه دیگر نیز بدانیم از آن رو به کار می بریم که می خواهیم هر قیاسی بر رابطه^۵ مفهومی واحدی مبتنی باشد که حدّ اوسط آن در بین دو حدّ دیگر که طرفین قیاس است قرار گیرد .

همچنین قیاس را می توان طوری ترتیب داد که حدّ اکبر و حدّ اصغر هر دو به تمام افراد حدّ اوسط متعلق باشد . و از این قیاس می توان این نتیجه را گرفت که گاهی حدّ اصغر به حدّ اکبر حل می شود^۶ (شکل سوم) ، در این شکل ترتیب قیاس به عکس شکل سابق است ، یعنی حدّ اوسط هم اعم از حدّ اکبر و هم اعم از حدّ اصغر است . و تحویل چنین قیاس ناقصی به قیاس کامل به سهولت میسر می شود ، زیرا می توان کبری را که موجه^۷ کلیه است به موجه^۸ جزئی منعکس کرد و بدین صورت در آورد که حدّ اوسط بر بعضی از افراد حدّ اکبر حل شود و از این راه ترتیب اصلی

۱- به عبارت دیگر حد اوسط را در هر دو قضیه محمول قرار دهیم و دو قضیه را در ایجاب

و سلب مختلف سازیم . مترجم .

۲- ضرب اول از شکل سوم : هر ب الف است ، هر ب ج است ، پس بعضی از الف

ج است .

مفاهیم را که مولّد قیاس است بازگردانید.^۱

در تقسیم افلاطونی چون محمول معبر ماهیت موضوع است قضایا همیشه ضروری است. اما چون محمول را به چ�ین شرطی مشروط ندانیم موجبی نمی ماند برای اینکه قیاس جز با مقدمات ضروری صورت پذیر نشود. بلکه قضایا می توانند ممکن به امکان خاص یا عام باشند و یا خود از واقعیّتی بدون اینکه ضرورت در آن باشد حکایت کنند و بدین ترتیب جهات سه گانه قضایا پدید می آید. از همین جا مسأله تازه ای طرح می شود که جستجوی جهت نتیجه در هر کدام از اشکال سه گانه در صورت علم به جهت مقدماتین است. اگر قیاس از شکل اوّل و مقدمات آن از قضایای ضروری باشد پیداست که نتیجه آن نیز ضروری است و در مورد اقیسه ای که مقدمات آنها از قضایای ممکنه است ارسطو جهت نتیجه را با استفاده از عمل عکس و قیاس مقاومت^۲ معین می کند.^۳

این صورت ترکیب قیاس ناشی از مقتضیات جدل است، زیرا نتایج را می توان مسائلی دانست که در معرض حل می گذارند، یعنی نتایج به منزله سؤالاتی است که قبل از اقامه قیاس طرح می کنند و آنگاه قیاس را برای کشف جواب آنها ترتیب می دهند. یعنی چون مسأله بدین صورت طرح شود که آیا محمول به موضوعی تعلق دارد یا نه، باید حدّ اوسطی که بتوان حلّ این مسأله را از آن خواستار بود کشف کرد و به همین سبب باید دو جدول ترتیب داد: یکی شامل همه مفاهیمی که آنها را بتوان موضوع کبری قرار داد، دیگری شامل همه مفاهیمی که می تواند محمول صغری باشد (بی آنکه

۱- آنالوطیکای اول، I، ه، ب و ۷.

۲- Réduction à l'absurde یا قیاس معاوضه (مقاومت را از اساس الاقتباس،

ص ۳۳۶ و معاوضه را از رهبر خرد، ص ۳۱۹ اقتباس کرده ایم و این قیاس را بابرهان خلف

اشتباه نباید کرد.) رجوع شود به فرهنگ فلسفی لالاند ۱۹۹۰. مترجم.

۳- آنالوطیکای دوم، II، ۱۳.

در مورد معمولاتی که مبین ماهیت است از جنس قریب فراتر رویم) وحدّ مشترك در میان این دو جدول بالضروره حدّ اوسط خواهد بود^۱.

این کوشش که در جستجوی حدّ اوسط به عمل می آید تابع ضابطه قطعی وقاعده^۲ معین نیست ولیکن قیاسی که حدّ اوسط آن معلوم باشد و به هیئت مقرر خود ظاهر شود چنان می نماید که تابع قواعد منظم و قاطعی است. این تضادّ موقعی به وضوح می رسد که ارسطو نشان می دهد که چگونه می توان نتیجه^۳ صحیح از مقدمه^۴ غلط تحصیل کرد و بدین ترتیب معلوم می کند که صحت نتیجه به هیچ وجه دلیل بر صحت مقدمه نیست. در موردی نیز با اینکه صورت قیاس کاملاً صحیح است استنتاجی که به عمل می آید توهّمی بیش نیست و آن قیاس دوز^۵ است^۶ که نتیجه^۷ قیاس را مقدمه قرار می دهند برای اینکه مقدمه^۸ همین قیاس را از آن نتیجه بگیرند^۹.

پس مسأله ای که اینک باید حل شود این است که صحتّ مقدمات چگونه واز کجا حاصل می آید. صناعت قیاس موجب ترتب ضروری نتیجه بر مقدمات می شود، ولیکن هیچ گونه وسیله ای به دست نمی دهد برای اینکه بتوان در مواردی که این مقدمات خود نتایجی از قیاسات سابق نباشد آنها را وضع کرد. در اینجا است که صناعات سه گانه ای که در همه آنها قیاس به کار می رود از هم تمیز داده می شود: صناعت برهان، صناعت جدل و صناعت خطابه. مورد بحث آنالوطیقای دوم صناعت برهان یا ابوذطیقا^{۱۰} است. خاصه^{۱۱} برهان، یا به عبارت دیگر قیاسی که موجب علم می شود فقط این نیست که نتیجه^{۱۲} آن به ضرورت از مقدمات حاصل آید (زیرا این خاصیت مشترك در میان تمام اقسام قیاس است) بلکه قیاسی است که نتیجه^{۱۳} آن خود نیز ضروری است. اما نتیجه ضروری نمی تواند بود مگر اینکه مقدمات هم ضروری باشد، و این خود قاعده ای در اقبسه^{۱۴} موجهه است که اگر حدّ اوسط بالضروره به حدّ اکبر وحدّ اصغر بالضروره

به حدّ اوسط متعلّق باشد حدّ اصغر نیز بالضروره به حدّ اکبر تعلّق می گیرد . پس قیاس علمی یا برهان با ماهیّت مقدمات آن مشخص می شود . این مقدمات باید صحیح باشد و همچنین باید از اولیّات ، یعنی از قضایائی که خود آنها بدون واسطه قضایای دیگر ثابت است و بنابراین اثبات ناشدنی است ، باشد ؛ زیرا اگر این مقدمات محتاج اثبات باشد و این سلسله تا بی نهایت کشیده شود علم هرگز امکان نمی یابد . و نیز باید برهان مشتمل بر علّت نتیجه و دارای تقدّم منطقی نسبت بدان و اعرف از آن باشد^۱ .

این قضایای اثبات ناشدنی چیست ؟ نخست علوم متعارفه مشترکه است مثل اینکه گوئیم : « حمل محمول واحدی بر موضوع واحد در زمان واحد از حیث واحد وعدم حمل همان محمول بر همان موضوع در همان زمان و از همان حیث ممکن نیست . » اما این علوم متعارفه شروط کلتی یا اصول مشترک همه علوم است و علّت برای هیچ امر جزئی و خاصی نیست . قضایای اثبات ناشدنی که مشتمل بر علل امور است آنهاست که شیئی را که می خواهیم محمول بر آن حمل کنیم می شناساند و آنها حدود یا تعاریف^۲ است که مبادی خاصه^۳ برهان به شمار می رود^۴ . حدّ اوسط باید از ماهیّت شیء اقتباس شود و می توان گفت که معادل با ماهیّت و سبب و علّت شیء است . مثلاً ستاره شناسان پی برده اند به اینکه ماهیّت خسوف قرار گرفتن زمین در بین ماه و خورشید است ، و این قرار گرفتن حدّ اوسطی است که به وساطت آن اثبات می شود که ماه در حال خسوف است . چه ، هر جسمی که بدین سان از منبع نور خود جدا افتد منخسف می شود و چون ماه چنین شده است ماه نیز منخسف است . یعنی چون حدّ اوسط جزئی از ماهیّت حدّ اکبر است و حمل حدّ اوسط بر حدّ اصغر ثابت است حمل آن بر حدّ اکبر نیز اثبات می شود . یا مثلاً چون زاویه قائمه نصف دو قائمه است و زاویه محاط در نیم دایره نیز نصف دو قائمه است پس چنین زاویه ای معادل یک قائمه است . یا مثلاً چون نمی توان به دشمنی حمله کرد

بی آنکه در معرض حمله^۱ او نیز قرار گرفت و آتئیان به ایرانیان حمله کردند در معرض حمله^۲ آنان نیز واقع شدند . یا مثلاً^۳ چون گردش موجب سهولت هضم غذا می شود و آنکه تن درست باشد باید غذا را به سهولت هضم کند بدین سبب است که این شخص به گردش می پردازد . از این امثله پیداست که حدّ اوسط همواره ذات حدّ اکبر یا جنبه ای از ذات آن را نشان می دهد و در قضیه^۴ صغری همین ذات بر حدّ اصغر حمل می شود و بدین ترتیب نتیجه ضرورت پیدا می کند^۵ .

در برهان چون معلول (مثلاً خسوف) و علت (وقوع شیء کدوری در میان)
هر دو یک چیزند رابطه معلول و علت رابطه تحلیلی است . مع ذلک تعبیر رابطه تحلیلی
 برای تعریف برهان کافی نیست ، چه ، همین رابطه در هر گونه قیاسی اعم از برهان یا غیر آن وجود دارد و اگر بخواهیم رابطه ای را که خاص برهان است بیابیم باید توجه کنیم که رابطه حدّ اوسط با معلول آن رابطه اشتقاق نتیجه از اصل است و همین معنی است که تقدّم واقعی حدّ اوسط را موجب می شود . پس برهان لم^۶ قیاسی نیست که به وسیله آن تنها مفاهیم را جا به جا کنند بی آنکه کاری به جدّ انجام دهند بلکه قیاسی است که عین واقع به وسیله آن به دست می آید .

اما باید گفت که در همین مورد و به همین دلیل است که بحث راجع به علم از حدود
مطالبی که در منطق از آنها بحث می شود تجاوز می کند زیرا نمی توان تعریف ذاتی شیء یا حدّ
آن را اثبات کرد ، به عبارت دیگر ، ممکن نیست حدّ شیء را با اقامه قیاس به دست
آورد و منطق در این مورد نارساست این عدم امکان را می توان بدین ترتیب مدلل کرد
که هر برهانی کاشف از این است که حمل شیئی بر شیء دیگر درست است ، ولیکن حدّ
شیء کاشف از ذات شیء است نه حمل آن شیء بر شیء دیگر^۷ . وانگهی برای اینکه
بتوان بر حدّ شیء اقامه برهان کرد باید علت ذات را غیر از خود ذات دانست ، و حال

آنکه چنین نیست بلکه هر شیئی بنفسه و بدون وساطت شیء دیگری همان است که هست.^۱ پس برهان نیز مانند جدل نمی تواند روش تحصّلی برای علم به حدود اشیاء و ادراک ذوات آنها باشد و این روش را در جای دیگری باید جست. برای اینکه آن را به دست آوریم گوئیم که اصلی که مطلقاً صحیح است و استثنائی برای آن نیست این است که هیچ چیز را نمی توان معلوم داشت مگر اینکه آن را بر چیزی که قبل از آن معلوم باشد مبتنی ساخت. پس تعریف برای اینکه اولی و بی واسطه باشد باید بر اصلی تأسیس شود و آن اصل ادراک حسی است که تعریف از طریق استقراء از آن استخراج می شود.^۲ استقراء حجتی است که ارسطو در طویقا از آن سخن گفته است و عبارت از این است که برای حمل خاصه ای بر جنسی در پی آن بر آئیم که تعلق آن خاصه را به انواعی که در تحت این جنس است نشان دهیم. به همین ترتیب بود که پیشینیان ارسطو نشان می دادند که فقدان صفرا در حیوان علامت طول عمر است و امثله ای که می آوردند از سُم داران و گوزنان بود و در زمان او با مشاهدات جدیدتر ممکن بود که دلفینُس^۳ و شتر را نیز در سلک آنها در آورد. مع هذا استقراء (که به طوری که می بینیم راجع به انواع است نه به افراد) حتی اگر تام باشد ضرورت ارتباط در بین طول عمر و فقدان صفرا را نمی تواند نشان بدهد. و چنین رابطه ای را نمی توان تعقل کرد مگر اینکه با تجزیه وظایف الاعضائی ابتدا عمل کبد را در حفظ حیات نشان داد، و آنگاه معلوم داشت که صفرا ترشّحی از نوع ادرار است که چون به کبد حیوان ارتباط دارد از همین جا به طول حیات و دوام عمر آن نیز مربوط می شود. پس کاری از استقراء ساخته نیست جز اینکه علم به ذوات را تمهید کند.^۴

۱ - آنالوژیهای دوم، II، ۷، ۹۳، الف، ۴. ۲ - همان کتاب، I،

۳ - (Delphinus) Dauphin - الف، ۸۸، ۴ و II، ۹۹، ۱۰۰، ب، ۳. ۴ - آنالوژیهای اول، II، ۲۵، و اعضاء حیوانات، IV، ۳.

یکی از پستان داران دریائی ماهی خوار که طول بدن آن در حدود دو متر است. م.

ارسطو چون علم برهانی را از این نظر ملحوظ می‌دارد روشی را که ابتدا برای بحث اختیار شده بود در تعلیم نیز به کار می‌بندد. علم در رتبه اولی، صنعتی است متعلق به استادی که تعلیم می‌کند. استاد در تعلیم خود، با صرف نظر از همه مقدمات غیر یقینی، مانند اهل هندسه به جزم و یقین آغاز سخن می‌کند، نه اینکه مانند اهل جدل با پرسش از دیگران به سخن گفتن پردازد. ولیکن صحت این قضایا را که او در آنها یقین دارد دیگر نمی‌توان مورد بحث علم یا ماده آن قرار داد. زیرا در این صورت می‌بایست همین احکام نیز نتایجی از اقیسه دیگر باشد و این سلسله تا بی نهایت ادامه یابد و بدین ترتیب اقامه برهان غیر ممکن شود. بلکه برای اینکه علم ممکن باشد مقدّماتی لازم است که خود آنها را نتوان به اثبات رسانید و مورد بحث علمی قرار داد. این مقدمات را چگونه می‌توان به دست آورد؟ اهل خطابه یا اهل جدل، به اختلاف موارد، آنها را از مسلمات یا مقبولات استفاده می‌کنند، ولیکن با چنین قضایائی تحصیل یقین نمی‌شود. پس اهل علم چه باید بکنند؟ طرح این سؤال موجب می‌شود که حدود همه ابواب فلسفه ارسطو تعیین شود و مقدم بر همه این ابواب فلسفه مابعدالطبیعه^۱ اوست.

۳- مابعدالطبیعه

ارسطو جدل افلاطونی را به کنار گذاشت، و نقصانی را که ممکن بود از این راه حاصل شود، با اختیار فلسفه مابعدالطبیعه به جای آن، جبران کرد. مابعدالطبیعه علم به وجود از آن حیث که وجود است، یا علم به مبادی و علل وجود و اعراض ذاتیه آن، است^۲. مسأله‌ای که در آن طرح می‌شود و دارای جنبه انضمامی^۳ است این است: آنچه موجب می‌شود که موجودی آنچه هست باشد چیست؟ مثلاً موجب اینکه اسی

۲- کتاب اپسیلون، ۱۰۲۸، ۴، الف، ۲ و

۱- Métaphysique

۳- Concret

کتاب گاما، ۱، آغاز

اسب است یا مجسمه ای مجسمه است یا تخت خوانی تخت خواب است چیست^۱؟
 مطلوب اصلی در این مسأله این است که کلمه^۲ «است» در قولی که حاکی از حدّ شیء یا
 تعریف شیء به ذاتیات آن است به چه معنی می آید پس قسمت بیشتر مابعدالطبیعه بحث
 راجع به تعریف خواهد بود. مسأله تعریف که افلاطون می پنداشت که از راه جدل
 به حلّ آن رسیده است، در حدود و وسع جدل نیست، زیرا در صناعت جدل تنها درباره
 اعتبار تعاریفی که به عمل آمده است حکم می کنند. همچنین بحث درباره این مسأله خارج
 از موضوع علم برهان است، زیرا در این علم تعاریف را از جمله مبادی می شمارند. پس
 علم جدیدی لازم است تا بحث درباره تعاریف را بتوان موضوع آن دانست، و این
 علم که به قول ارسطو تا روزگار او ناشناخته بوده است فلسفه^۳ اولی است، یا علمی است
 که معلوم آن مطلوب لذاته است^۴، و در همین علم است که از وجود از آن حیث که
 وجود است بحث می کنند.

البته کلمه^۵ «است» غیر از معنایی که در حدّ شیء، یعنی در تعریف شیء به ذاتیات
 آن، افاده می کند معانی دیگر نیز دارد. از جمله حمل خاصه^۶ شیء را بر شیء نیز می رساند
 (مثل اینکه گوئیم: انسان ضاحک است) و یا به قصد دلالت بر عرض عام^۷ آن نیز
 می آید (مثل اینکه گوئیم: انسان سفید است) و عرض^۸ خود مشتمل بر نه مقوله است.
 اما وجود عرض مستلزم وجود جوهر است و همینکه می توانیم از یکی از کیفیات سخن
 گوئیم و در جستجوی ماهیت آن بر آئیم دلیل بر این است که اولاً جوهری وجود دارد
 و همه معانی دیگر وجود تابع این معنی اول است. بنابراین مورد بحث مابعدالطبیعه
 اولاً و بالذات این است که وجود به معنی اول آن عبارت از چیست؟ اما این معنی
 اولی و ذاتی بر تمام معانی تبعی و عرضی نیز شامل می شود.

به همین دلیل اولین مطلبی که باید در مابعدالطبیعه از آن بحث شود اصول علم

۲- یا بهتر آنکه بگوئیم مرغوب

۱- زتا، ۱۰۲۸، الف، ۱۲-۲۰

۴- Accident

۳- Propre

لذاته. (Science désirée)

۹. شکر

یا علوم متعارفه است^۱، زیرا اگر این اصول را بشناسیم درباره هیچ یک از معانی وجود سخن نمی توانیم گفت. این اصول عبارت است از اینکه: سلب و ایجاب در آن واحد ممکن نیست، نمی توان گفت که شیئی هم هست و هم نیست، یک محمول را بر یک موضوع در یک زمان از یک حیث نمی توان هم حل کرد و هم از آن سلب نمود. نقی این اصول به منزله قبول رأی پرتاگوراس منقول در رساله تئیتتوس است که هر چیزی را که درست می نماید درست می دانست. این اصول چون غیر قابل اثبات است نمی توان صحت آنها را با اقامه دلیل حلی آشکار ساخت بلکه تنها می توان به نقض آراء کسانی که آنها را منکرند پرداخت و با روش جدلی به این حریفان نشان داد که آنجا که به ظاهر از انکار اصول دم می زنند در واقع آنها را تصدیق می کنند. طرد حد وسط در بین ایجاب و سلب شرط لازم تفکّر است و اگر به خلاف آن رویم به منزله این است که بگوئیم که آنچه هست نیست و آنچه نیست هست، و این خود به منزله انکار حقیقت و خطاست. همچنین در ردّ قول حریفان عدم کفایت امثله ای را که در تأیید رأی خود می آورند باید آشکار کرد، خاصه باید روشن ساخت که دگرگونی تأثرات حسی به اقتضای احوال هرگز نمی تواند دلیل برای اثبات صحت رأی آنان باشد. زیرا اگرچه شرابی که به کام تندرستان شیرین می آید به کام بیماران تلخ می نماید ولیکن در همان دم که تلخ می آید شیرین نمی نماید. پس تأثر حسی خود مؤید صحت علوم متعارفه است^۲.

به علاوه وجهه همت ارسطو در مابعدالطبیعه امر جدیدی بود. نه مانند طبیعت شناسان می خواست، از طریق تحلیل، عناصری را که اشیاء از آنها ترکیب یافته اند بشناسد و نه مانند افلاطون در پی آن بود که از طریق شهود عقلی که در منتهی مراتب سیر صعودی جدلی حاصل می شود به وجود متعال و اصل آید. بلکه می کوشید تا خصایصی از وجود را که مشترك در تمام مراتب آن است، یا بهتر آنکه بگوئیم امور عامه را، بشناسد.

۱ - Axioms به معنی اعم آن نه به معنی خاصی که در علوم ریاضی به کار می رود. م.

بدین ترتیب مابعدالطبیعه نه علم به خیر یا علت غائی است، نه علم به علت محرکه است. اگر چنین می بود اموری مثل مفاهیم ریاضی خارج از حدود آن می ماند، زیرا این مفاهیم از جمله امور غیر متحرک است و بدین سبب در علمی که از علت غائی یا علت فاعلی سخن می رود محلی برای چنین اموری نیست. بلکه مابعدالطبیعه علم کلی تری است که در آن از ماهیت^۱ موجودات بحث می شود و از همین رو هیچ کدام از موجودات خارج از دایره^۲ چنین علمی قرار نمی گیرد^۳. در این علم از همه جوهرها یکایک و به تمامی سخن نمی گویند بلکه از آنچه مشترك در میان همه آنهاست گفتگو می کنند^۴. و بار دیگر باید گفت که غرض از آنچه مشترك در بین همه اشیاء است عنصری مانند آتش یا آب یا شیء انضمامی دیگری از همین قبیل که آن را بتوان ماده^۵ همه اشیاء شمرد نیست. بلکه غرض این است که هر شیئی ماهیتی دارد که می توان آن شیء را بر حسب این ماهیت جزء جنسی دانست و با فصولی متعین کرد^۶. از این لحاظ در بین جوهرهای محسوس و نامحسوس و همچنین در بین جوهرهای فساد پذیر و فساد ناپذیر نباید قائل به امتیازی بود. حوزه مابعدالطبیعه محدود به مقوله اشیاء نامحسوس و فساد ناپذیر نیست، بلکه وسعت حدود آن بسی بیش از اینهاست^۷. با همه این متعاطی مابعدالطبیعه این تصور باطل را ندارد که با بحث در وجود از آن حیث که وجود است به جنس اعلی و اصل شود. این خطائی بود که افلاطونیان و فیثاغوریان مرتکب می شدند زیرا اینان نخست از جنس اعلای وجود (یا واحد که باز به معنی وجود است، زیرا درباره هر چیزی که هست می توان گفت که یکی بیش نیست) سخن می گفتند و آن گاه همه طبقات وجود را از طریق تقسیم و به توسط فصول تعریف می کردند، و این از لحاظ منطقی نادرست است. زیرا بر طبق قواعد منطق مفهوم فصل

۱ - Quiddité

۲ - بتا، ۹۹۶، الف ۱۸ - ب ۲۶

۳ - ۹۹۷، الف ۱۶ - ۲۵

۴ - بتا ۴۴، ۹۹۸، الف ۲۰ - ب ۱۴

۵ - بتا، ۴، ۱۰۰۰، الف ۵

(مانند دو پا) هرگز نباید مشتمل بر جنسی باشد که این فصل متعلق بدان است، و حال آنکه درباره هر فصلی که برای وجود فرض کنیم می‌توانیم بگوئیم که آن فصل وجود دارد. پس وجود را که محمول عام است نمی‌توان جنسی دانست که موجودات دیگر انواع آن باشند. بلکه اجناس اولیه مقولات است و وجود مانند واحد بالاتر از آنها و مشترك در بین همه آنهاست. اما باید گفت که واحد با وجود اینکه در فلسفه افلاطون جنس است، و در نتیجه مولد هر واقعیاتی است، مبدأ سیر جدال عقلی نیست، بلکه مبدأ جدال عقلی افلاطونی مفاهیمی از قبیل وجود و عدم، واحد و کثیر، متناهی و نامتناهی است که دو به دو با یکدیگر متقابلند و از اجتماع این اضداد با یکدیگر است که تمام صور موجودات پدید می‌آیند. مابعدالطبیعه این راه را نیز بر جدل می‌بندد: متقابلان مبادی اولیه نیستند بلکه انحاء وجود جواهرند. شیء قبل از اینکه متناهی یا غیر متناهی باشد جوهر است و جوهر، یعنی مثلاً یک انسان یا یک اسب، «ضدی ندارد». پس این مبدأ اول نمی‌تواند همان باشد که افلاطون مبنای جدل می‌دانست، بلکه علم به متقابلان فقط مبحثی از مباحث تابعه مابعدالطبیعه است^۱ و چون به طوری که بعداً خواهیم دید این مبحث مبدأ علم طبیعت به شمار می‌رود از این رو مقام مهمتی را حائز است. چون وجود نه جنس اعلی است و نه یکی از حدودی است که دو به دو با هم تقابل دارند باید گفت که محمولی بیش نیست و تنها موجوداتی که وجود را به معنی اول خود^۲ می‌توان محمول بر آنها دانست اشخاص یا افرادند، مانند «سقراط» یا «این اسب معین». این موجودات نه از آن لحاظ که جنبه جزئی دارند، بلکه از آن لحاظ که چیزی هستند، مورد مطالعه علم مابعدالطبیعه قرار می‌گیرند. در اینجا با اشکال بزرگی مواجه می‌شویم و آن اینکه آیا درباره اشياء محسوس که متحرك و زوال پذیرند می‌توان گفت که چیزی

۱ - نو، ۱، ۱۰۸۷، الف، ۲۹ - ب، ۴

۲ - یعنی به معنی جوهری

هستند؟ و آیا علم به این اشیاء جز با وصول به اصل معقول و ثابت آنها امکان پذیر است؟ و از همین جا قیاس ذو حدین^۱ مشهوری طرح می شود، و آن اینکه یا شیء متعلق علم است، در این صورت کلی است، به همین سبب غیر واقعی است؛ یا واقعی است، در این صورت محسوس است و دارای وجود حقیقی نیست، به همین سبب متعلق علم نمی تواند بود، زیرا «علم جز به کلی تعلق نمی تواند گرفت»^۲ و این همان اشکالی است که افلاطون را بر آن داشت که در فوق اشیائی که در معرض صیرورت و متعلق ظن است به اعیان ثابت، یا به اصطلاح خود او به مُثُل، قائل شود، و همین ثابتات را متعلق علم بداند. اما این در به روی ارسطو بسته بود، زیرا یکی از مقاصد عمده^۳ ارسطو همین بود که نشان دهد که اصول ثابت و دائم در ضمن همین اشیاء متحرک و متغیر مندرج است.

۴ - انتقاد نظریه مثل

نظر ارسطو در این قسمت از مابعدالطبیعه از یک لحاظ مطابق با مفاد حکمت افلاطونی است. یعنی باینکه در مذهب او غیر از اشخاص و افراد هیچ چیز موجود به وجود واقعی نیست علم بدان سبب ممکن است که همین موجودات جزئی و شخصی مشتمل بر معانی ثابت و معقول است. اشتباه افلاطون، به نظر ارسطو، این بود که اعیان ثابت را جدا از اشیاء محسوس می شمرد و از همین راه می خواست جوهری را تصور کند که آن را بتوان متعلق علم سقراطی دانست. سقراط علم را در استقرائی که منتهی به تعریف شود می جست و افلاطون این طریقه را که سقراط تنها در اخلاق به کار می برد درباره تمام موجودات اعمال کرد و بدین ترتیب بر آن شد که حدود^۴ اشیاء کاشف از ماهیات آنهاست و

Dilemme - ۱

۲ - بتا، ۴، ۹۹۹، الف، ۲۴، ب، ۱۶، آلفا،

۳ - جمع حد به معنی تعریف به ذاتیات.

۹۸۷، ۶، الف، ۳۴، ب، ۱۴

ماهیات اشیاء در جواهر مفارقی است که او بدانها مُثُل نام داد و محسوسات را با بهره‌مندی از همین جواهر تبیین کرد^۱. انتقاد ارسطو بالطبع جدلی است، یعنی مستقیماً به اثبات اینکه مُثُل افلاطونی موجود نیست نمی‌پردازد. بلکه می‌خواهد نشان دهد که فلسفه افلاطون فلسفه اولی نیست، زیرا در این فلسفه دو امری که او در پی ربط آنها به یکدیگر برآمده بود، یعنی علم و جواهر، همچنان جدا از یکدیگر مانده است. این انتقاد با وجود تنوعی که در اجزاء آن است به دو مطلب عمده برمی‌گردد: یعنی ارسطو در ضمن آن می‌گوید که مُثُل یا متعلق علم است، در این صورت جواهر نمی‌تواند بود، یا جواهر اشیاء است، در این صورت آنها را متعلق علم نمی‌توان دانست.

به مطلب اول توجه کنیم، می‌دانیم که افلاطونیان وجود مُثُل را به سه دلیل اثبات کرده‌اند: ۱- وجود وحدتی در فوق کثرات (یعنی از همین جا که اشیاء کثیری در امر واحدی، مثلاً مانند زیبایی، مشترک باشند لازم می‌آید که این امر واحد مشترک در فوق همه آنها باشد). ۲- دلیل مأخوذ از علوم (مثل اینکه تعریف هندسی وجود شیئی را که معرف به این تعریف است لازم می‌آورد). ۳- دوام تصوّر شیء بعد از زوال خود آن شیء (و این امر مستلزم ثبات متعلق علم و عدم تبعیت آن از تغییر اشیاء محسوس است.^۱) ولیکن بر فرض اینکه این ادله صحیح باشد آنچه مطابق با مطلوب افلاطونیان است با آنها اثبات نمی‌شود. زیرا وحدتی که در قبال کثرات لازم می‌آید و اشیائی که تعریف می‌شوند و تصویری که بعد از زوال اشیاء از آنها به جای می‌ماند ممکن است جواهر نباشد، یعنی از جمله کیفیات یا کمیات با اضافیات به شمار آید. پس همان طور که از این ادله برمی‌آید که برای جواهرها مثالهایی وجود دارد در مورد کیفیات یا اضافیات نیز چنین می‌شود.^۲ اما شیئی که خود جواهر نیست مثال آن چگونه جواهر تواند بود؟ زیرا هرگاه مثال کیفیت را چنانکه منظور افلاطونیان است وجود نفس‌الامری

۱ - آلفا، ۹۹، ب، ۱۱-۱۰.

۲ - همان مأخذ، ۱۶، ۲۲-۲۴.

همان کیفیت بدانیم^۱، در نتیجه، باید مثال کیفیت نیز کیفیت باشد. گذشته از این باید گفت که حتی مثال جوهر نیز جوهر نمی تواند بود، زیرا هر جوهری واحد است، و اگر مثال چنانکه اقتضای مذهب افلاطونی است متعلق تعریف باشد نمی توان به وحدت آن قائل بود. توضیح اینکه هر تعریفی مرکب از جنسی و فصلی است، مثل انسان که آن را به «حیوان دو پا» تعریف می کنیم، و مرکب بودن معرف با واحد بودن معرف منافات ندارد، زیرا مثلاً حیوان دو پا تنها یک شیء را می رساند. اما اگر نظریه مثل صحیح باشد این دو امر با هم منافی می شوند، زیرا هر کدام از دو مفهوم حیوان و دو پا مثالی که خاص همان مفهوم است دارد، و به همین سبب هریک از آن دو جوهری مستقل است و در این صورت لازم می آید که انسان مرکب از دو جوهر باشد و بدین ترتیب وحدت خود را از دست بدهد و جوهریت آن نیز با وحدت آن از میان برود^۲. حتی باید گفت که وحدت جنس حیوان نیز مانند وحدت نوع انسان زایل می شود، زیرا جنس واحدی مانند حیوان برای اینکه انواع از آن صورت پذیر شوند باید در آن واحد و از حیث واحد از فصول متضادی مانند دو پا و چهار پا بهره تواند یافت^۳. و چنین چیزی ممکن نیست، پس جنس را ناگزیر باید کثیر بشماریم و وحدت آن را در فکر خودمان بدانیم نه در واقع امر. سرانجام استدلال افلاطونی به این نتیجه می رسد که برای هر طبقه ای از موجودات قائل به تعداد لایتناهی از مثل باشیم و نتوانیم، چنانکه غرض او بوده است، به فرض مثال واحد برای طبقه واحد اکتفا کنیم. زیرا اگر اشیاء کثیر متشابه را دارای مثال واحد بدانیم همین قاعده را باید بر انسان محسوس و مثال انسان نیز که باهم متشابهند تطبیق کنیم و این دو مفهوم را به سبب همین مشابهت به مفهوم ثالثی از

۱ - رجوع شود به شرح نتایج فرض مخالف در کتاب زتا، ۱۳، ۱۰۳۹، الف،

۲ - نو، ۱۰۷۹، ب، ۲-۹ و این قطعه با زتا، ۱۶ و ۱۰۳۸، ب، ۲-۱۶

۳ - ۱۰۳۷، ب، ۱۰-۱۷ و ۱۰۳۹، الف، ۳-۶ و ۱۰۳۸، ب، ۱۶ مقایسه شود.

۴ - زتا، ۱۰۳۹، ب، ۲-۶

انسان متعلق بدانیم و برای گروهی که از این سه انسان پدید می آید قائل به مثال رابعی شوم و این سلسله تا بی نهایت منجر می شود^۱ و بدین ترتیب جوهریت مثال رو به زوال می رود.

پس اگر مثال را بتوان تعریف کرد نمی توان جوهر دانست ؛ برعکس ، اگر مثال جوهر باشد نه متعلق علم و نه وسیله تحصیل آن می تواند بود. ارسطو در احتجاجی که با افلاطونیان کرده همه جا گفته است که اینان به وجود مثل قائل شده اند تا آنها را بتوانند اصول تبیین اشیاء محسوس بشمارند و ماهیات این اشیاء را در آنها متحقق بینگارند^۲ و مدعی حل مسأله مابعدالطبیعه از این طریق باشند ، یعنی آنچه به نظر افلاطون موجب می شود که انسان محسوس انسان باشد بهره مندی او از انسان مطلق است. اما این تبیین توهمی بیش نیست : اولاً چون مثل جوهر ثابت اند علیت آنها همیشه باید به یک نحو باشد و از این رو با اعتقاد به مثل صیوریت محسوسات را نمی توان تبیین کرد و بدین پرسش که چرا این اشیاء پدید می آیند و چرا از میان می روند پاسخ نمی توان گفت ، مثال چون غیر متحرک است علت سکون می تواند بود نه علت حرکت^۳. وانگهی باید دید که نحوه تأثیر مثل چگونه است ؛ البته عمل آنها مانند عمل طبیعت نمی تواند بود ، زیرا طبیعت مقارن با خود اشیاء است و حال آنکه مثل مفارق از آنهاست . مثل را علل محرک اشیاء نیز نمی توان شمرد و در واقع هیچ شیء کلتی مجرّدی را نمی توان قادر به تولید شیء جزئی دانست ، بلکه همواره شیء جزئی بالفعل است که شیء جزئی دیگری را تولید می تواند کرد ، مثلاً « معمار است که خانه را می سازد » و انسان است که والد انسان می شود^۴. بدین ترتیب ، بر طبق رأی ارسطو ، باید صیوریت

۱ - زتا ، ۱۰۳۹ ، الف ، ۲ - ۲ - سو ، ۹ ، ۱۰۸۶ ، ب ، ۹ ، و آلفا ،

۹۹۱ ، ب ، ۱ - ۳ - آلفا ، ۷ ، ۹۸۸ ، ب ، ۳ - ۴

۴ - آلفا ، ۹ ، ۹۹۱ ، الف ، ۸ - ۱۱ و زتا ، ۸ ، ۱۰۳۳ ، ب ، ۲۶ - ۳۲ ، و لاندئا ،

اشیاء واقسام متعدّد این صیورورت را از آن لحاظ که منضمّ به اشیاء و مخالط آنهاست^۱ بدون واسطه هیچ مفهوم دیگری جز خود آنها در نظر گرفت. و این نظر با مذهب افلاطون که مفاهیمی را جعل می کرد تا مدّعی شود که این مفاهیم سر مشق اشیاء محسوس است مخالفت دارد. این مفاهیم در مذهب ارسطو در واقع جز خود اشیاء که وصف مطلق را بر آنها افزوده باشند نیست. و از این رو با اعتقاد بدانها به جای اینکه اشیاء را تبیین کنیم تعداد آنها را دو برابر می سازیم.

ادله ارسطو در ردّ عقایدی که قریب به نظریه مُثُل است نیز از همین قبیل است، یعنی با انتقادی که از نظریه مُثُل می کند تفاوت اساسی ندارد. این ادله اوّل^۲ در مقابل خود افلاطون اقامه می شود که تعلیمیّات^۳ را و سائطی در بین ماهیّات معقول و اشیاء محسوس می دانست. ثانیاً در مقابل نظریه اسپُزیئوس می آید که اعداد ریاضی را همان موجودات عالیّه می پنداشت، نه و سائطی در بین آنها و عالم شهادت. ثالثاً در ردّ نظریه کسنکراتس از آنها استفاده می کند که قائل به اعداد مثالی بود. مع ذلک یکی از این ایرادات را که ارسطو بر مُثُل آورده است بر ماهیّات ریاضی نمی توان وارد آورد و آن اینکه دیگر درباره مفاهیم ریاضی نمی توان گفت که از آنها نیز، مانند مُثُل، کاری جز این بر نمی آید که اشیاء محسوس را مضاعف کنند، زیرا مفاهیم ریاضی ماهیّت شان با اشیاء محسوس متفاوت است. اما همین اختلاف ماهیّت مبنای انتقاد دیگری می شود بر عکس آنچه ارسطو بر مُثُل وارد آورده بود. این انتقاد راجع به مناسبت اعداد است با اشیائی که آنها را به وسیله اعداد تبیین می کنند و اصحاب این مذهب خاصّه گروهی از آنان که به اعداد مثالی قائل بوده اند^۴ این مناسبت را طوری اختیار کرده اند که با مطلوب خودشان موافق باشد^۵. البته می توان قبول کرد که از طریق علومی مانند علم نجوم که در آن، به جای آسمان مرئی، دستگاه ریاضی مخصوصی از دوائر یا کرات پدید

می آورند به ادراک نفس الامر نزدیکتر می شوند تا اینکه تنها به ادراک اشیاء جزئی از طریق حواس اکتفا کنند. این علوم حصن حصین افلاطونیان بود و ارسطو خود این نکته را تصدیق داشت که جهت یا ماهیت تسویه های^۱ محسوس را در علومی مانند علم موسیقی و با استفاده از قواعد علم حساب می توان شناخت. ولیکن می گفت که از اینجا نباید نتیجه گرفت که امور ریاضی با اشیاء محسوس تفاوت دارد. هرگاه آسمانی که منجمان می شناختند غیر از آسمان محسوس می بود می بایست در همان مکانی که آسمان را در حرکت می بینیم آسمان غیر متحرکی باشد^۲. امور ریاضی هرگز دارای وجود نفس الامری نیست بلکه با انتزاع اشکال و حدود از محتویات آنها به دست می آید. بدین ترتیب ارسطو بر آن است که با ریاضیات نمی توان وجود نفس الامری جوهر را معقول ساخت و در نظر او نه تنها صور و حرکات منظم آسمان علل طبیعی دارد بلکه آراء کسانی هم که اموری مانند ابصار را تابع قواعد ریاضی می دانستند مردود است. از طریق علوم ریاضی فقط به معرفت بعضی از اموری که بر اشیاء حل می کنیم نایل می شویم، یعنی تنها به مطالعه کمیات می پردازیم بی آنکه جوهر را، یعنی موجود را چنانکه هست، در نظر بگیریم. بنابراین روش ریاضی روشی نیست که ما را به کشف مطالب مابعدالطبیعه برساند.

۵ - بحث درباره جوهر

ارسطو نظریه ای را که حاکی از این بود که ماهیت یا ذات هر شیء جوهر ازلی است که در خارج از خود آن شیء تحقق دارد مردود شناخت، ولیکن با رد این نظریه مدعی انکار ماهیت نشد، بلکه غرض او تنها این بود که ماهیت شیء در خود آن شیء جای دارد، مثلاً ماهیت انسان در سقراط یا کالیاس^۳ است. مابعدالطبیعه از

لحاظی مجموعه قواعدی است که موجب تفکیک این ماهیت از مابقی صفات شیء می شود. اما این مسأله بالطبع از طریق برهان قابل استدلال نیست زیرا در مورد ماهیت نمی توان اقامه برهان کرد، به همین سبب در این مورد از تجربیات و ظنیات که خاصه جدل است استفاده می شود.

به طور کلی اگر جوهری که در نظر می گیریم خودمان باشیم سلب بعضی از اعراض، مانند موسیقی دان و سفید پوش، از ذات به سهولت میسر می شود زیرا این قبیل صفات اکتسابی است و به خود ما از آن حیث که خود مائیم تعلق ندارد. آنچه بعد از سلب این صفات به جای می ماند و متعلق تعریف است ذات شیء است، یعنی ذات شیء همان است که تعریف بدان تعلق گیرد. و یا آن جنبه از شیء است که مشتق از جنبه دیگر نیست، بلکه خود او اولیت دارد. ولیکن باز باید گفت که تعریف بردو قسم است: در قسمی از آن معرف شیئی است که واقع در شیء دیگری است، یعنی صفات عرضیه را تعریف می کنیم نه جوهر را؛ در قسم دیگر معرف به شیء دیگر قائم نیست بلکه ذات خود شیء است و همین قسم از تعریف است که آن را تعریف به معنی اخص کلمه می نامیم. مثلاً زوجیت که آن را به «قابلیت تقسیم بردو» تعریف می کنیم مقتضی این است که در شیئی به نام عدد واقع شود و فطوست که به معنی خمیدگی بینی است مستلزم بینی است؛ تعلق ذات یا ماهیت به این قبیل اشیاء تعلق اولی، چنانکه به جوهر دارد، نیست بلکه تعلق ثانوی^۱ است.

بعد از تمهید این مقدمه به طرح اشکال اصلی می رسم، و آن این است که چیزی که موجب وحدت ذات یا ماهیت معرف می شود و معرف را بدون آن نمی توان جوهر دانست چیست؟ مثلاً اگر انسان را به حیوان دوبا تعریف کنیم چیست که موجب می شود که حیوان دوبا ماهیت واحدی را برساند، نه مجموعه ای از دو معنی مختلف را؟ در صورتی که حیوان سفید مرکب از ماهیت و کیفیت است.^۲ این مسأله بسیار اهمیت

دارد، زیرا منظور از آن این است که آیا می‌توان مانند قائلین به اجزاء لایتجزا ماهیت یا ذات شیء را ناشی از انضمام عناصر به یکدیگر دانست، یا ذات شیء دارای وحدت حقیقی است؟ برای اینکه جواب این مسأله را بتوان یافت باید اجزاء مادی شیء و اجزاء صورت یا ماهیت آن را از یکدیگر تمیز داد: مثلاً اجزاء مادی دایره قطعاتی است که دایره قابل تقسیم بدانهاست و اجزاء صوری دایره جنس آن (مثلاً سطح مستوی) و فصلی است که معرف آن است. اما دایره از انضمام اجزاء مادی به یکدیگر به دست نمی‌آید، و حتی باید گفت که دایره خود مقدم بر این اجزاء است، زیرا تصور نیم دایره موقوف به تصور دایره است، یا مثلاً زاویه حاده که جزء مادی زاویه قائمه است از لحاظ منطقی مؤخر از زاویه قائمه است، زیرا در تعریف آن گوئیم که زاویه ایست که کوچکتر از زاویه قائمه باشد. به همین ترتیب دست مقدم بر ماهیت جسم زنده نیست، بلکه مؤخر از آن است، زیرا دست جدا از جسم زنده وجود ندارد. البته نمی‌توان همواره اجزاء صوری را از اجزاء مادی به همین صراحت تمیز داد، مثلاً مشکل می‌توان دریافت که گوشت و استخوان جزء ماهیت انسان نیست و افلاطونیان از همین اشکال استفاده کرده‌اند تا ماهیت صوری همه اشیاء را به اعداد تحویل نمایند و جز آنها هر چه باشد از اجزاء مادی بشمارند^۲.

چون این دو قسم از اجزاء از یکدیگر تمیز داده شود نخست این نتیجه به دست می‌آید که وحدت شیء موجود به هیچ وجه ناشی از اتصال یا انضمام اجزاء مادی آن به یکدیگر نیست زیرا این اجزاء مؤخر از وجود شیء است، بلکه ناشی از ترکیب اجزاء منطقی آن شیء یا به عبارت دیگر جنس و فصل آن شیء است. اتحاد معمولی با موضوعی به دو قسم حاصل می‌شود: یا موضوع از محمول بهره‌مند است (مثل اینکه بگوئیم انسان سفید است)، یا محمول واقع در موضوع است (مثل اینکه گوئیم عدد دو زوج است) اما تعلق فصل به جنس به هیچ یک از این دو طریق نمی‌تواند بود، زیرا

چگونه می‌توان جنس واحد را از فصول متعدد که با یکدیگر متضاد است بهره مند دانست؟ یا چگونه می‌توان فصول متعدد را واقع در جنس واحد شمرد، بی‌آنکه همه آن فصول به همین جنس واحد تحویل شوند؟ بلکه جنس و فصل با رشته استوارتر و نزدیکتری به هم می‌پیوندند، مثلاً حیوان و دو پا بردو موجود مختلف دلالت ندارند بلکه موجود واحدی را می‌رسانند که نخست مانند حیوان بالنسبه فاقد تعیین، یعنی ماده یا موجود بالقوه، بوده است و بعداً مانند دوپا بالنسبه تعیین یافته یعنی صورت یا موجود بالفعل شده است. پس تعریف قول واحدی است و مقول آن نیز شیء واحدی است، منتهی اول از طریق جنس دلالت ناقصه بر آن دارد (مثلاً باجنس حیوان که بالقوه دوپاست) سپس از طریق فصل دلالت تامه می‌کند (مثلاً با فصل دو پا)^۱. و در اینجا کمترین اثری از انضمام اجزاء متغایر به یکدیگر نیست یعنی چون حیوان دو پا می‌گوئیم دو شیء مختلف را منظور نداریم، بلکه از شیء واحدی نام می‌بریم که نخست نامعین است و از آن پس معین می‌شود.

اما پیداست که شرط صحت جواب این است که مفهوم انسان کاملاً و بالفعل قبل از اجزاء تعریف آن وجود داشته باشد، زیرا مفهوم حیوان را تنها در موقعی می‌توان نامعین دانست که نسبت به مفهوم کلی مانند انسان ملحوظ شود. پس تعریف را نباید بر طبق «روش معمول و متعارف»^۲ به عمل آورد، و منظور از این روش تقسیم افلاطونی است که ماحصل آن این است که جنس را مبنای تعریف بگیرند و از طریق ترکیب در پی بنای انواع برآیند، یعنی از وجود بالقوه به وجود بالفعل مرور کنند، بلکه روش دیگری در تعریف باید به کار برند و آن اینکه از طریق تحلیل از فعل به قوه باز گردند.

پس برای اینکه دریابیم که وحدت ماهیت چگونه حاصل می‌شود نباید ماهیت

۱ - زتا، ۱۲، ۱۰۳۷، ب، ۸ - ۲۷

۲ - زتا، ۴، ۱۰۴۰، الف، ۲۰ - ۲۲

را از این لحاظ که از مفاهیم دیگری تشکیل و ترکیب پذیرفته است در نظر گیریم. زیرا ماهیت به نحوی که کلمه از حروف ترکیب یافته است مرکب از اجزاء نیست بلکه بسیط و غیر منقسم است (و چنانکه دیدیم تحلیل تعریف با تجزیه به معنی حقیقی آن تفاوت دارد) و مفاهیم بسیط نه قابل تفحص و نه قابل تعلیم است، یا لا اقل تفحص آنها باید به طریق خاصی باشد^۱، این طریق جز شهود^۲ عقلی مستقیم که ارسطو همان را فکر می نامد نیست و نسبت فکر به ماهیت مثل نسبت ابصار به رنگ است، همان طور که هر کدام از حواس درباره محسوس خاص خود به خطا نمی رود فکر نیز در ادراک ماهیت خطا نمی کند و خطا تنها در موقعی پدید می آید که افکار را با هم ترکیب کنیم نه در موقعی که فکر ما از طریق شهود مستقیم با حدود بسیط تلاقی کند^۳. این نکته را نیز باید در نظر گرفت که شهود عقلی چنانکه افلاطون می گفت در نهایت سیر جدلی ممتدی که ما را از اشیاء محسوس فراتر ببرد حاصل نمی شود، بلکه فکر در همان ادراک حسی جای دارد، یعنی همان طور که ماهیت در خود شیء است فکر در خود احساس است. و کلی را نیز با ادراک حسی می توان دریافت یعنی نه تنها خود کالیاس بلکه انسان نیز که در کالیاس است متعلق ادراک حسی است. و کلی در همان حال که ما با فکر خودمان استقراء می کنیم احداث می شود، پس فکر برای اینکه ماهیات را بشناسد محتاج این نیست که از محسوسات جدا شود، بلکه بر او لازم می آید که به خود محسوسات رجوع کند، منتهی ارسطو راهی برای استخراج ماهیات از اشیاء محسوس نشان نمی دهد، بلکه در نظر او تنها اعتماد کلی به فکر است که می تواند کاشف ماهیات باشد.

۶- ماده و صورت، قوه و فعل

اینک باید نشان داد که ذات یا جوهر شیء در حقیقت، همان وجود است از آن حیث که وجود است. یعنی دیگر لازم نیست که آن را به اصل عالتری راجع کنیم تا این یک را اصل اساسی وجود بینگاریم. برای پی بردن به درجه اهمیت و وسعت این مطلب کافی است به یاد آوریم که ارسطو در اظهار آن با مخالفین بسیاری، هم در بین پیروان افلاطون، هم در بین طبیعت شناسان، هم در بین متالتهین^۱ زمان خود، مواجه بود. غرض اصلی از بحث راجع به ذوات در نظر افلاطونیان پی بردن به کیفیت تکوین آنها بود و طبیعی دانان و خدا شناسان نیز مثل آنها مدعی استنتاج اشیاء کثیر از اصل واحد بودند.

ارسطو حتی امکان طرح مسأله را بدین ترتیب انکار کرد و از این لحاظ تأثیر عظیمی در تغییر جهت تفکر فلسفی بخشید و به تمام کوششهایی که پیش از آن برای تبیین وجود از طریق تکوین در فلسفه یونان معمول بود خاتمه داد، به همین سبب بحث راجع به رأی او در باب این مطلب بسیار اهمیت دارد.

ارسطو در این مورد، به مناسبت موضوع که راجع به اصول اثبات ناپذیر است، روش تمثیلی^۲ و شهودی و استقرائی به کار می برد که دقت برهان را فاقد است: مفاهیمی از مابعدالطبیعه که راجع به وجود، یعنی راجع بدانچه در فوق اجناس عالیه است، باشد قابل تعریف نیست ولیکن می توان از طریق تمثیل به معنی آنها راه برد^۳.

استدلال او بدین ترتیب بیان می شود: اگر ذات یا صورت یا ماهیت مبدأ اول باشد فعلیت است و فعل همیشه بر قوه تقدم دارد. فعل چیست؟ فعل نسبت به قوه مانند

۱ - Théologiens منظور پیروان آئین ارفئوس و اقران آنان است. م.

۲ - ثنا، ۵، ۱۰، ۴۸، الف، ۳۶.

۳ - Analogie.

شخص بیدار نسبت به شخص خفته است ، یا مثل کسی که می نگیرد نسبت به کسی که چشمانش فرو بسته است ، یا مثل مجسمه نسبت به مفرغ و خلاصه مثل شیء تام نسبت به شیء ناقص است . چون این اشیاء و معانی را که بروجه مثال مذکور داشتیم دو به دو در نظر گیریم می بینیم که معنی دومین از آنها بالقوه همان معنی اول است ، بدین معنی که مثلاً چشمانی که نمی نگیرد خواهد نگریست و مفرغ مجسمه خواهد گردید ، مشروط بر اینکه بعضی از شروط لازمه حاصل آید . بیننده و مجسمه دوشیء بالفعلند که فعلیت آن دو به ترتیب عمل بینائی و صورت مجسمه است . بینائی فعلیت است ، بدین معنی که در مدتی که بینائی حاصل است معنی آن یکسان و به یک صورت می ماند . حیات و سعادت و شهود عقلی نیز ، به همین دلیل ، فعلیت است . و حال آنکه راه رفتن چون مقرون به ارتقاء است ، و هر آن در مرحله ای است غیر از آنچه قبلاً بود ، فعلیت نیست بلکه عمل و حرکت است . فعلیت به منزله اثر یا عمل شیء بالفعل است ، مثلاً ابصار عمل چشم است . فعلیت معنی کمال هم می دهد ، یعنی غایت و تمامیت شیء و به عبارت دیگر حد تحقق ممکن برای شیء است^۱ . پیداست که مفهوم قوه بذاته و جز نسبت به موجود بالفعل معنی ندارد . وجود بالقوه را نه از آن حیث که اکنون هست ، بلکه از حیث آنچه می تواند بشود ، بالقوه می گوئیم . فعلیت مرجعی است که اشیاء بالقوه نسبت بدان مقرر و مترتب می شود .

اما « ذات یا ماهیت یا صورت خود فعلیتی است »^۲ و حتی اعلی مراتب فعلیت است ؛ زیرا ماهیت همان است که به شیء معینی از ولادت تا زوال آن من حیث المجموع تعلقی دارد ، بی آنکه زیادت یا نقصان در سراسر این زمان برای آن حاصل آید . یعنی ماهیت قابل افزایش و کاهش نیست و نمی توان گفت که شخص بیشتر یا کمتر از دیگری انسان است . ارسطو برای اینکه ثبات ذات و زوال ناپذیری آن را برساند

۱- ثنا ، ۸ ، ۱۰۴۷ ، الف ، ۳۰ ،

۲- همان مأخذ ، ۱۰۵ ، ب ، ۲ ،

از ذات به لفظی تعبیر می‌کند که معنی آن در زبان یونانی این است که چیزی همیشه به بودن خود چنانکه از پیش بوده است ادامه دهد و چون ذات یا صورت بدین معنی باشد صبرورت نمی‌پذیرد، یعنی مثلاً صورت کره^۱ مفرغین که همان صورت کروی است در موقعی که کره^۲ مفرغین را می‌سازند پدید نمی‌آید، بلکه آنچه در این موقع پدید می‌آید اتحاد صورت کروی با مفرغ است^۱. بدین ترتیب ولادت شیء یا صبرورت آن بدین معنی است که صورتی با شیئی که قابل قبول آن باشد متحد شود. این شیء بالقوه که بعد از قبول صورت بالفعل می‌شود همان است که ارسطو ماده می‌نامد. ماده مجموعه^۲ اموری است که باید تحقق یابد تا صورت بتواند ظاهر شود، مثلاً صندوق بالقوه یا به عبارت دیگر ماده^۳ صندوق^۴ چوب است^۱. بدین ترتیب مآل قول ارسطو این می‌شود که شیئی را که وجود مشخص و متعین ندارد موجود نشمارد، هر شیء بالفعل، مثل این درخت یا این مرد، مادام که وجود دارد دارای ذات یا ماهیت واحدی است که آن شیء بدان سبب موجود بالفعل می‌شود و هر شیئی که وجود ندارد، مانند جانوری که در افسانه‌ها از ترکیب بز و گوزن توهم می‌کنند، ماهیت هم ندارد.

اکنون به اهم احکام در فلسفه ارسطو می‌رسیم، و آن اینکه فعل بر قوه هم از لحاظ منطقی، هم از لحاظ زمانی هم از لحاظ ذاتی تقدم دارد^۲. تقدم منطقی آن بدین سبب است که چنانکه دیدیم هر موجود بالقوه ای مستلزم وجود بالفعلی است و آن وجود بالقوه را نسبت بدین وجود بالفعل بالقوه می‌خوانیم. تقدم زمانی آن بدین سبب است که وجود بالفعل از وجود بالقوه پدید نمی‌آید، مگر اینکه تحت تأثیر وجودی که خود بالفعل است قرار گیرد، مثلاً کسی که بالقوه موسیقی‌دان است بالفعل چنین نمی‌شود مگر اینکه به وسیله کسی که بالفعل موسیقی‌دان است تربیت شود، یا مثلاً انسان است که انسان را تولید می‌کند و قس علی هذا. تقدم ذاتی آن بدین سبب است که مثلاً انسان بالقوه، یا همان

۲- ثنا، ۷، ۱۰۴۹، الف،

۱- زتا، ۸، ۱۰۳۳، پ، ۵-۱۱

۳- ثنا، ۸، ۱۰۴۹، ب،

نطفه^۱ انسان، ذات خود را به تمامی از انسان بالغ بالفعل به دست می آورد.

ایراد بزرگی که ارسطو بر متقدمان خود وارد کرده و شاید تنها ایراد اصلی او بر اینان بوده است اینکه حقیقت این قضیه را که «فعل مقدم بر قوه است» هیچ کدام از این حوزه ها، از متالهایی^۲ که همه چیز را پدید آمده از شب می پنداشتند^۳ تا افلاطونیانی که کثرت موجودات را ناشی از اجناس عالی غیر متعین می دانستند، دریافته بودند. در مقابل همه این حریفان ارسطو به کرات به مطلبی که می توان به انحاء مختلف بیان کرد متمسک می شود، بدون اینکه به اثبات آن پردازد. و آن اینکه وجود نمی تواند جز به صورت متعین بالفعل باشد، و عدم تعین یا هیولانی که ممکن است در عالم وجود داشته باشد مطلق و فی نفسه نیست، بلکه عدم تعین اضافی است در مقایسه با صور کاملتر.

۷ - علم طبیعت، فاعل، حرکت، زمان، مکان، خلأ

اصل غائی تبیین در همه موارد فعلیت است، یعنی قوه فاعله ای که در هر موجود بالفعلی وجود دارد. هرگاه بتوان نشان داد که موادی که در ساختمان چشم به کار رفته است متناسب با فعل بینائی اختیار شده و ترتیب یافته است چشم تبیین شده است. اگر بتوان نشان داد که همه اعضای حیوان به وجهی باهم ترکیب یافته است که ظهور قوای حیاتی را ممکن سازد حیوان تبیین شده است. اگر بتوان نشان داد که فعالیت بشری که ماده لازم برای صورت پذیرفتن مدینه است چنان حاصل شده است که زندگانی با سعادت و راحت و رفاه بیشتر مقرون شود مدینه تبیین شده است. قسمت عمده علم ارسطوی کوشش برای بی بردن به این مطلوب است که چه موادی را باید اختیار کرد و چگونه این مواد را در ترکیب آلی با یکدیگر وارد ساخت تا عمل معینی از خود ظاهر سازند. در مابعدالطبیعه کاری جز این نیست که حدود قوالب این ترکیب را معین کنند

۲ - لاند، ۱۰۷۱، ب،

۱ - منظور پیروان آئین ارفئوس است.

و معنی حقیقی آن را نشان دهند. اما فراهم آوردن آنچه باید در این قالب جای گیرد کاری است که از تجربه خواستار باید بود و این کار مستلزم مشارکت جمعی از اشخاص و محتاج مجموعه‌ای از مطالعات در اقسام مختلف علوم و معارف و کوشش پایان‌ناپذیر برای تجدید نظر در معلومات حاصله و تهذیب و تنقیح آنهاست. پس هر چند حدود و قوالب علم قطعاً مشخص و معین است موادی که باید در این حدود جای گیرد متغیر و متکثر است.

برای اینکه فکر ما در تنظیم این مجموعه اطلاعات و معلومات به خونی هدایت شود باید دستوری را که ارسطو داده است به دقت مراعات کنیم و آن اینکه «سیر فکر ما همواره از کلی به جزئی باشد» یعنی از مجموعه‌هایی از مطالب مبهم و متشابه به مطالب جزئی و تفصیلی که از هر جهت مصرح و متمایز است فرا رسم. و با اینکه اگر معرفت را نسبت به خودمان در نظر گیریم همان مطالب کلی و اجمالی مقدم است ولیکن از لحاظ خود اشیاء تقدم با مطالب جزئی و تفصیلی است. علم ارسطو دارای همان نظامی است که عالم در نظر او حائز آن است و آن مرور از عدم تعین به تعین است. عامل این مرور فکر بالفعل است، نظیر همان فکری که مثلاً در مورد یکی از اشکال هندسی موجب می‌شود که خطوطی که بالقوه در آن مندرج است و برای اثبات قضیه به کار خواهد آمد بالفعل پدیدار شود. و می‌توان گفت که در علم ارسطوی تنها به تعمق اکتفا نمی‌کنند بلکه بیشتر به بسط و توسعه علم توجه دارند.

و این بدان معنی است که علم به فعلیات^۲ یا ذوات یا ماهیات اشیاء با تحقیقات تجربی راجع به اوضاع و احوال مادی، که این ماهیات در آن اوضاع و احوال تحقق می‌تواند یافت، ملازمت دارد. و قسمت اعظم آثار و مساعی ارسطو صرف همین قبیل تحقیقات، که بالطبع نمی‌تواند نهایت بپذیرد، شده است. علم طبیعت آن گاه به کمال خود خواهد رسید که بعد از تعریف اشیاء طبیعی، قواعد کلی حرکاتی را که منتهی

به تحقیق آنها می شود نیز بشناسیم و مطالعه احوال موجودات زنده آن گاه کمال خود را به دست خواهد آورد که ، بعد از تعریف قوای حیاتی و تعریف نفس به طور کلی ، به ترکیبات متعدّد آلی که موجب تحقیق آن قوا تواند بود نیز راه یابیم . بدین ترتیب صورت هرگز قابل انفکاک از ماده نیست ، و به عبارت دیگر موجود بالفعل از موجود بالقوه جدا نمی تواند شد . مفاهیم اصلی علم طبیعت با همین اتحاد ماده و صورت ارتباط دارد . ارسطو با بحث در باره علل می کوشید تا جواب این سؤال را بیابد که موجب چیست که ماده ای معین صورتی معین را می پذیرد ، مثلاً بیمار بهبودی یابد یا مفرغ مجسمه می گردد ؟ - آنچه شیء از آن ساخته می شود علت مادّی است ، مثلاً ، در این مورد ، مفرغ یا بیمار چنین است . علت صوری همان صورت یا سرمشق یا ماهیت شیء است ، مثل تصویر صحت در ذهن پزشک یا تصویر مجسمه در ذهن پیکرتراش . علت فاعلی در دو مثال مذکور شخص پزشک یا شخص پیکرتراش است . علت غائی حالتی است که در ختام امر ، آن گاه که شیء تمامیت خود را به دست می آورد ، حاصل می شود و وجود بالقوه برای تحصیل همین حالت به فعلیت مروری کند ، مانند صورت مجسمه که مفرغ برای وصول بدان در تغییر است و مثل حالت صحت که ترکیب آلی موجود زنده برای تحصیل آن دیگرگون می شود^۱ . بدین ترتیب چون بخواهیم تعریفی از طبیعت به عمل آوریم آن را تنها از لحاظ صورت در نظر نمی گیریم ، بلکه از لحاظ ارتباط صورت به ماده تعریف می کنیم . بدین ترتیب که چون از یک طرف اجسام صناعی ، مانند مجسمه ای یا تخت خوابی ، را در نظر گیریم و از طرف دیگر به اجسام طبیعی ، مانند سنگی یا انسانی ، توجه کنیم می بینیم که این گروه دوم از اشیاء مبدأ حرکت و سکون را در خودشان دارند ، و حال آنکه مبدأ حرکت و سکون اجسامی که از گروه اولند در شیئی خارج از آنها مانند حجّار یا نجّار واقع است . طبیعت قوه فاعله واقع در خود شیء است مانند وبلر نبات که صانع آن است ، صنعت قوه فاعله واقع در خارج شیء است

و آن فکری است که همینکه اثری پدید آورد آن را به خود وامی‌گذارد. پس وجه تمیز طبیعت از صنعت این است که رابطه صورت به ماده در مورد اول در داخل شیء و در مورد دوم خارج از آن است.^۱

چون رابطه صورت را به ماده در نظر گیریم معانی اموری مانند بخت^۲ و اتفاق^۳ را نیز توانیم دریافت. طبیعیون در انتقاد این دو امر تا آنجا پیش می‌رفتند که هرگونه اعتباری را از آنها سلب می‌کردند. ولیکن باید گفت که بخت و اتفاق که وجود آنها مستقیماً مشهود عامه مردم است برخلاف عقاید طبیعت شناسان به معنی فقدان علل نیست بلکه به معنی عللی است که در سعادت و شقاوت ما مؤثرند. هرگاه شخصی که عازم بازار است از حسن اتفاق و امداد خود را که در آن زمان هرگز به یاد وی نبوده است در آنجا باز یابد و وامی را که بدو داده است باز پس گیرد حق دارد که بخت را علتی بینگارد. و در واقع نیز بخت علت است، مشروط بر اینکه علیت آن را اعتباری بدانیم، همان طور که علیت ماده نیز اضافی است، یعنی فقط نسبت به صورت است که ماده را علت می‌خوانیم. بخت را جز با اضافه به افعالی که از لحاظ غایتی انجام یافته است تعریف نمی‌توان کرد، یعنی هرگاه فعلی به غرض معینی انجام گیرد ولیکن نتایجی که از آن به دست می‌آید چنان باشد که گوئی آن فعل به غرض دیگری انجام گرفته است پای بخت به میان می‌آید. مثلاً در مثال مذکور شخص دائن به قصد بازار عازم می‌شود و مدیون خود را بازی یابد چنانکه گوئی عزیمت او به همین قصد اخیر بوده است. بنابراین بخت علت بالذات مانند اراده یا نیت نیست بلکه علت بالعرض محسوب است، بدین معنی که فعلی که حادثه حاصله از آن موجب سعادت یا شقاوت شده است برای ایجاد این حادثه انجام نگرفته ولیکن خود همین حادثه می‌توانسته است غایتی برای اراده^۴

۱ - طبیعت، II، و مابعدالطبیعه، زتا، ۱۰۳۴، الف، ۳۲

۲ - Spontanéité یا به اصطلاح ابن سینا «من تلقاء Chance»

۳ - رجوع شود به حاشیه ۱ از صفحه ۱۱۲، ترجمه فن سماع طبیعی شفاء. مترجم.

۴ - فلسفه، رجوع شود به حاشیه ۱ از صفحه ۱۱۲، ترجمه فن سماع طبیعی شفاء. مترجم.

انسان باشد. در نتیجه باید گفت که بحث از نوادراست، و حال آنکه وقایع حاصله از علل قطعی «دائماً» یا «غالباً» وقوع می‌یابد. اتفاق یا آنچه خود به خود واقع می‌شود نیز از حیث ماهیت با بحث یکسان است ولیکن شمول بیشتری دارد. نسبت اتفاق به غایبات طبیعی مثل نسبت بحث به غایبات ارادی است، اگر سه پایه‌ای که فرو می‌افتد چنان بر زمین قرار گیرد که بتوان بر آن نشست گوئیم که بر حسب اتفاق یا خود به خود چنین افتاده است. پس باید گفت که اگر این علل را منکر شویم یا آنها را به منزله علل اولیه تلقی کنیم و مقدم بر عقل و طبیعت بدانیم در هر دو صورت به خطا رفته‌ایم.

مفهوم حرکت نیز در نظر ارسطو از ارتباط صورت و ماده به یکدیگر پدید می‌آید. ابتدا این مطلب مهم را باید در نظر گرفت که کلمه حرکت در نظر ارسطو به معنی تغییری است که بر احوال موجود معین عارض می‌شود. مثلاً حرکت ابی تنها عبارت از این نیست که مکانی معین در زمانی معین پیموده شود، به طوری که هر حرکتی فقط با حرکت دیگر ارتباط داشته باشد، بلکه در مورد این حرکت این نکته را نیز باید ملحوظ داشت که مثلاً موجود زنده‌ای در حال راه رفتن یا جستن یا خزیدن یا پریدن است، یا اینکه سنگی به سوی زمین به جنبش درآمده است و یا ستاره‌ای در حرکت دورانی است^(۱). و این حرکات چون به جواهر مختلف تعلق دارد از حیث نوع با یکدیگر مختلف است و اختلاف آنها تنها از لحاظ کمیت نیست و به همین سبب ارتباط زیادی به ماهیت و یا طبیعت اشیائی که مصدر این حرکات است دارد. اما تغییر غیر از حرکت ابی یا انتقال انواع دیگر نیز دارد که عبارت است از تغییر کیفی یا استحاله مثل تغییر رنگ پوست در حال انفعال یا مرض، تغییر کتی یا نمو و ذبول مثل اینکه بچه‌ای بزرگ می‌شود تا به حد قامت شخص بالغ می‌رسد، یا بیماری بر اثر ضعفی که حاصل از مرض است رو به لاغری می‌رود^۲.

۱- حرکت حیوانات، III، آغاز ۲- باید توجه داشت که حرکات به قول ارسطو فقط

دوره مقوله این و کیف و کم واقع می‌شود و حرکت وضعی را حکمای مشاء مشرق زمین یافته‌اند. م.

پس هرگونه حرکتی محصور به مبدأی و منتهائی است^۱، یعنی چون همه امکاناتی که در مبدأ مندرج بود، یا جزئی از آنها تحقق یابد حرکت مبدل به سکون می شود. از اینجا ضابطه مشهور ارسطو در تعریف حرکت به دست می آید که: «حرکت کمال شیء بالقوه است از آن حیث که بالقوه است»^۲، طفل از آن حیث که دارای قامتی به طول معین است رشد نمی کند بلکه این حرکت کمی از آن حیث که طفل است، یعنی امکان وصول به قامت شخص بالغ را دارد، به وی دست می دهد، و چون این امکان به تحقق رسد حرکت قطع می شود. پس حرکت تنها از لحاظ ارتباط صورت به ماده و شیء بالفعل به شیء بالقوه مفهوم پیدا می کند.

حرکت به طور کلی با توجه به منتهای آن معین می شود، مثلاً سیاه شدن استحاله ایست که به معنی مرور به رنگ سیاه است. اما نباید از نظر دور داشت که حرکت از مبدأی که ضد منتهای یا حد متوسط در بین منتهای و ضد آن است آغاز می گردد^۱. مثلاً اگر شیئی سیاه می شود بدین معنی است که ابتدا سفید، یا لافل خاکستری، بوده است، و یا اگر بزرگ می شود بدین معنی است که ابتدا کوچک بوده است، و یا اگر سنگی به زیر می افتد بدان معنی است که نخست در بالا جای داشته است. بنابراین هرگونه حرکتی در بین ضدین، مثلاً از بالا به پائین یا از سفید به سیاه، صورت می گیرد، یعنی ضدی بر اثر حرکت به جای ضد دیگر می نشیند. و این نیز باید گفته شود که مبدأ و منتهای چون ضد یکدیگرند بالضروره باید از یک جنس باشند، یعنی مثلاً حرکت از رنگی به رنگ دیگر یا از مکانی به مکان دیگر می تواند بود. به همین سبب باید تعداد اجناس عالیّه حرکات به تعداد اجناس عالیّه وجود که قبول تضاد می کنند باشد. اما در بین مقولات تنها سه مقوله کم و کیف و این است که تضاد می پذیرد، و همان طور که این سه مقوله وجود قابل تحویل به مقوله مشترکی نیست حرکاتی هم که در این سه مقوله است

۲ - طبیعت، ۲۰۱، الف، ۲۷ - ۲۹

۱ - طبیعت، ۲۲۴، ب، ۳۵

۳ - ۲۰۱، ب، ۲۲ به بعد.

بر همین منوال است.^۱ مبدأ هر یک از این حرکات سه گانه فقدان کیفیت معینی است و منتهای آن وجدان این کیفیت ؛ مثلاً حرکت از ناسفید به سفید و از فاقد موسیقی به واجد آن صورت می پذیرد . این فقدان و وجدان ، یا این عدم و ملکه ، باید به موضوعی که در عین صیورورت تغییر نمی پذیرد ، مثلاً به یک شخص انسان، متعلق باشد.^۲

ارسطو علاوه بر این سه مقوله قائل به مقوله دیگری نیز برای حرکت بوده که بعداً آن را نقی کرده است.^۳ و آن عبارت از کون^۴ و فساد^۵ یعنی ولادت جوهر و زوال آن است . این مرور از لا وجود به وجود را نمی توان حرکت دانست . نخست به این دلیل که هیچ جوهری دارای ضد نیست ، و آن گاه به این دلیل که دفعی و انفصالی است . البته قبل از اینکه کون حاصل شود یک سلسله حرکات از هر قبیل رخ می دهد تا ماده را به طوری تغییر دهد که قابل قبول صورت باشد ، مثل کارهای مقدّماتی مجسمه ساز که برای صورت بخشیدن به مجسمه ضرورت دارد ، حتی مطالعه این تغییرات یکی از موارد عمده بحث علمی است . چنانکه مثلاً در رساله تکنون حیوانات بیشتر به مطالعه همین گونه تغییرات ، که در نطفه حیوان رخ می دهد تا آن را قابل قبول صورت حیوان سازد، می پردازند . اما این سلسله تغییرات را که حرکت به معنی حقیقی خود عبارت از همانهاست ، نباید با خود کون اشتباه کرد ، زیرا کون عبارت از ظهور آخرین حالتی است که این حرکات متوجه به سوی آن است ، و در آن^۶ غیر منقسم دفعه صورت پذیر می شود .

برای پی بردن به غرض اصلی ارسطو از این نظریه باید سیر تحولی فاسفه یونان

۱ - طبیعت ، III ، ۲۰۰ ، ب ، ۳۲ - ۲۰۱ ، الف ، ۹

۲ - طبیعت ، I ، ۷ ، ۳ - طبیعت ، III ، ۲۰۰ ، ب ، ۳۲ ، و ۲۲۵

Corruption - ۵

Génération - ۴

الف ، ۳۴

Instant - ۶

را در دوره قبل از ارسطو به خاطر آورد. در این دوره حرکت را امری سیال و نامعین و نامحدود می دانستند و چنین امری را پیروان افلاطون به نام «غیر» یا «نامساوی» می نامیدند و قابل اینکه بتوان درباره آن تفکر مفهومی کرد^۱ نمی شمردند. به سبب این سیلان عمومی که مولد صوری است که پیوسته در حال دگرگونی است امکان هرگونه علمی از میان می رود و چاره ای جز گریز از این جهان^۲ و جستجوی علم در جهان برین نمی ماند. اعتبار این قول، که برحسب آن شیء بالقوه واقعیت مطلقه دارد، در فلسفه ارسطو از میان می رود و این حکیم بر آن می شود که شیء بالقوه مضاف به شیء بالفعل است. یعنی برحسب رأی ارسطو سیلان عمومی در میان نیست، بلکه آنچه وجود دارد مجموعه ای از حرکات است که هریک از آنها به طور قطعی محصور در بین مبدأ و منتها^۳ است. صورتهای جوهری متغیر نیست بلکه هرصورتی خود علت غائی است که سلسله تغییراتی را که بر ماده ای عارض می شود تا این ماده را قابل قبول آن صورت سازد راهبری می کند و خود آن صورت همواره یکسان و پایدار می ماند و بدین ترتیب علم با مفاهیم ثابت خود به اشیاء متحرک نیز از لحاظی تعلق می گیرد.

با اینکه حرکات غیر قابل تحویل به یکدیگرند صفات مشترکی در بین آنهاست و همه صفات مشترک حرکات با مفهوم لایتناهی ارتباط دارد. این صفات عبارتند از: اتصال حرکت و وقوع آن در زمان و مکان و شاید در خلأ. اما باید دید که آیا این امتدادهای متصل، یعنی زمان و مکان و خلأ، که به منزله وسائلی در بین مبدأ و منتهای حرکت است لاوجود مطلق است؟ هیچ گونه صورتی ندارد و نسبت همه صورتهای بدانها یکسان است؟ اصل مسأله این است که چگونه می توان امتدادهایی از این قبیل را مضاف به صورت یا ماهیت شیء متحرک دانست، یا به عبارت دیگر چگونه می توان از نظریه ریاضی راجع به مکان^۴ و زمان^۵ که در آن روزگار در شرف ظهور

۲ - افلاطون، تئتیس، ۱۷۶، الف.

۱ - Pensée Conceptuelle -

۴ - Temps -

۲ - Espace -

بود عدول کرد و به نظریه طبیعی درباره حیز^۱ و مدت^۲ رسید ، و برحسب این رأی حیز و مدت هر شیئی را مثلاً مانند رنگ و شکل آن شیء با ماهیت آن در ارتباط دانست و از این جا به این نتیجه رسید که مکان امر مشترك متجانسی نیست که نسبت آن به همه اشیائی که در آن جای می گیرند یک مان باشد ، بلکه مفهوم عامی است که از مقایسه حیزهائی که اشیاء مختلف حائز آنهاست مستفاد می شود .

درباره طرز تلقی مفاهیم لایتناهی و مکان و زمان و خلأ و اتصال^۳ ایراداتی بسیار از طرف اصحاب عقاید مختلف بر فلسفه مابعدالطبیعه ارسطو که قائل به اصالت جوهر بود می توانست وارد آید: نخست رأی فیلسوفان قدیم ایونیا بود . اینان به تعداد بی شماری از عوالم قائل بودند که مدام در تجدّد است و ماده این تجدّد را از منبع عظیمی که آن را نهایت نمی توان تصوّر کرد به دست می آورد . دیگر رأی افلاطونیان درباره لایتناهی بود که دقت بیشتری داشت . اینان وثنائی غیر متعین غیر منتهای بزرگ و کوچک را دارای وجود مطلق و مستقلّی می دانستند که ماهیات از ترکیب آن با واحد به دست می آید ، و چنین تصویری از لایتناهی بسیار نزدیک به تصوّر مکان یا حیزی بود که مستقلّ از ماهیات ازلی باشد و تصاویری از این ماهیات در آن ظاهر شود . دیگر رأی دمکریئس درباره خلأ بود . او خلأ را دارای وجود مستقلّ می شمرد و بدین ترتیب آن را به صورت موجود عجیبی که جوهر فاقد ذات باشد تصوّر می کرد . دیگر رأی افلاطونیان درباره زمان بود . اینان زمان را تصویری از ازلیّت می پنداشتند و از این رو هیچ یک از اشیاء این جهان را که ناگزیر واقع در زمان است جوهر به معنی حقیقی آن نمی گرفتند . دیگر نظریه ای در باب اتصال بود که منتهی بدان می شد که در جهان جز حرکت واحده قائل به چیز دیگر نباشند . همه این آراء در نظر ارسطو با تصویری که خود او از جوهر داشت سازگار می آمد ، و بدین سبب این عقاید را فی نفسها

قابل تحقیق نمی دانست ، بلکه آنها را بدین منظور مورد مطالعه قرار می داد که بر رأی مخصوص خود درباره وجود منطبق سازد و یا اگر چنین مطابقتی امکان پذیر نباشد به انکار آنها پردازد .

از این رو تنها دلیل او در مقابل رأی افلاطون که می گفت لایتناهی وجود مفارق و مطلق دارد این بود که وجود مفارق و مطلق جوهر است و بنابراین شخص است و شخص بسیط است ، یعنی نمی توان آن را تقسیم به اجزاء کرد مگر اینکه شخص آن و به همین سبب جوهریت آن از میان برود ، و چون لایتناهی قابل تقسیم به اجزاء است شخص نیست ، و چون شخص نباشد جوهر نیست ، بلکه عرض است که حل بر جوهر می شود^۱ . و بدین ترتیب مطلب اصلی در بحث از لایتناهی این است که لایتناهی چگونه و به چه معنی می تواند بر جوهر حل شود بی آنکه وحدت و عدم انقسام آن از میان برود . ابتدا باید گفت که آن را نمی توان جسم محسوس بی نهایت بزرگ پنداشت زیرا جسم بنابر تعریف عبارت از شیئی است که محدود به سطوح باشد . به علاوه برای چنین جسمی هیچ گونه ساخت طبیعی نمی توان تخیل کرد . اگر آن را مرکب بینگاریم عناصر آن نیز باید لایتناهی باشد ، چه ، اگر عنصری از آن را بتوان متناهی پنداشت عناصر دیگر که به سبب عظمت نامتناهی از قدرت نامتناهی برخوردارند آن عنصر متناهی را ناگزیر به سوی خود جذب می کنند و از میان می برند . پس عناصر جسم مفروض باید همگی نامتناهی باشد و در نتیجه هر کدام از آنها همه مکان را شاغل شود و بدین ترتیب این عناصر در همدیگر تداخل یابند و این محال است . اما آن را بسیط هم نمی توان دانست ، زیرا تغییر در بین اضداد حاصل می شود ، و این جسم اگر بسیط باشد در معرض تغییر نمی تواند بود . چنین جسمی را نمی توان متجانس^۲ شمرد ، زیرا تجانس موجب می شود که حیزهای متبایز مثل بالا و

۱ - برای اینکه ابهام ناشی از اجمال که در متن کتاب بود از میان برود ، مترجم با

توجه به اوایل فصل ۵ از دفتر ۲ علم طبیعت تصنیف ارسطو مطلب را اندکی تفصیل داد . م .

پائین از میان بروند و در نتیجه حرکات اینی طبیعی که چنانکه خواهیم دید دلیل دیگری جز میل جسم به عودت به حیّز طبیعی خود ندارد ممکن نباشد. اما آنرا غیر متجانس^۱ هم نمی توان دانست زیرا بر حسب آنچه گفته شد عناصری که این جسم مرکّب از آنهاست همگی نامتناهی است و بدین سبب همه اجزاء مکان را شاغل است و حال آنکه عناصر غیر متجانس هر کدام یی بایست حیّز خاصّ داشته باشد^۲.

پس جسم بی نهایت بزرگ وجود ندارد. ولیکن لایتناهی را نیز نمی توان انکار کرد بی آنکه محالی لازم آید. زیرا زمان در گذشته و آینده امتداد بی پایان دارد، سلسله اعداد غیر محدود است (لایتناهی از راه افزایش)، مقدار هندسی تا بی نهایت تقسیم پذیر است (لایتناهی از راه کاهش). اما باید دید که تقسیم پذیری به چه معنی است؟ اگر مورد اخیر را بر وجه مثالی در نظر بگیریم می بینیم که تقسیم پذیری بدین معنی است که هر مقداری که تنصیف شود نصف آن را نیز همیشه می توان تنصیف کرد، و هر مقداری همیشه مقداری متناهی است ولیکن هربار غیر از مقادیر دیگر است (بدین ترتیب با وجود تناهی هر کدام از مقادیر تعدّد مقادیر لایتناهی است). عدم تناهی زمان و سلسله اعداد نیز همین حکم را دارد. لایتناهی در این دو مورد عبارت از این نیست که مثلاً بتوان عددی واقعی به دست آورد که لایتناهی باشد، بلکه بدین معنی است که پیوسته می توان عددی بزرگتر از عددی که در دست داریم به دست آوریم. لایتناهی از راه افزایش همان لایتناهی از راه کاهش است. زیرا منظور از آن این است که همیشه تحصیل مقداری غیر از آنچه حاصل کرده ایم ممکن باشد. پس لایتناهی برخلاف آنچه گفته اند شبیهی نیست که در ورای آن شیء دیگری نباشد بلکه شبیهی است که خارج از آن همیشه شیء دیگری وجود دارد و این بدان معنی است که بگوئیم که لایتناهی بالفعل نیست بلکه بالقوه است. بدین ترتیب ارسطو فلسفه یونان را از تحقّلی که حکمای پیش از سقراط داشتند فارغ ساخت: اینان به موجودی غیر متناهی که حاوی همه عوالم و منبع تجدد

مستمر آنها باشد قائل بودند ، ولیکن ارسطو نامحدود و نامتناهی را دوم مفهوم اضافی در مقایسه با محدود و متناهی دانست و قائل شد به اینکه مفهوم لایتناهی به منزله ماده‌ای برای شیء متناهی است و معنی خاص خود را به اعتبار همین شیء متناهی به دست می‌آورد ، زیرا محال و ممتنع است که شیء نامعلوم و نامحدود را حاوی [شیء معلوم و محدود] و معرف آن بینگاریم^۱.

ولیکن باید دید که آیا فی لایتناهی مستلزم آن نیست که صیوروت^۲ عالم ، و نتایج آن را نیز محدود بدانیم ؟- ارسطو چنین نمی‌گوید . در عالم محدود ارسطویی که از جوهر متعین فراهم آمده است صیوروت را نه آغاز و نه انجامی است ، و چنین امری امکان ندارد مگر اینکه «فساد شئی بمنزله کون شیء دیگر باشد» . صیوروت اگرچه از یک لحاظ از لاوجود به وجود و از وجود به لاوجود می‌رود ولیکن صحیح تر آن است که بگوئیم که هواره از وجود به وجود می‌رود ، کند . عنصری از میان نمی‌رود مگر اینکه عنصر دیگری به وجود آید و بدین ترتیب منبع تجدید صیوروت در خود صیوروت است نه در شیء لایتناهی^۳.

نظریه ارسطو درباره مکان نیز برای حفظ رأی جدید او در مابعدالطبیعه که مبتنی بر جوهر است اظهار شده است . ارسطو با تعمقی بسیار دریافته است که هرگاه حرکت اینی ، یا به عبارت دیگر انتقال شیء از مکانی به مکان دیگر ، وجود نمی‌داشت مسأله مکان نیز طرح نمی‌شد ، و بنابراین مکان عرضی برای جسم خواهد بود همان طور که رنگ نسبت به جسم چنین است . اما تغییر مکان وجود دارد ، و «درجانی که قبلاً هوا بود اینک آب است» . پس این خصوصیت چیست که هوا در حین انتقال آن را با خود نمی‌برد ، بلکه به آب می‌سپارد و چنان می‌نماید که گوئی گوهر پایداری است ؟ اگر بر حسب آنچه در رساله طیاؤوس آمده است مکان را شئی بدانیم که پذیرای همه اشیاء

۳ - طبیعت ، III ،

Devenir - ۲

۱ - طبیعت ، III ، ۶

است باید آن را جوهری مشکک بشماریم. اگر مکان را همان فضای درونی که هرشیئی شاغل آن است بینگاریم می‌بایست آن را با بُعد مترادف بدانیم، یعنی بگوئیم که مکان هرشیئی باخود آن جا به جا می‌شود و این نیز باطل است. مشکلی که طرح می‌شود این است که برای اینکه بتوانیم مکان را به شیء اسناد کنیم باید آن را هم متصل به شیء و هم منفصل از آن بینگاریم. اگر جسمی را در نظر بگیریم می‌بینیم که سطحی که بدین جسم تعلق دارد در تمام نقاط خود با سطح محدّد شیء محیط بر آن در تماس مستقیم است. این سطح محدّد که به منزله ظرف مفروضی است که جسمی در آن محوی است مکان این جسم است. مثلاً مکان یکی از افلاك سطح باطن فلک بزرگتری است که محیط بر آن است. بنابراین در تعریف مکان شیء، یا لااقل در تعریف حیث مخصوص هرشیء، گوئیم که آن عبارت از «حدّ جسم حاوی» است.^۱ از اینجا نتیجه می‌شود که «مکان باخود شیء که دارای آن مکان است در یک زمان وجود دارد، زیرا حدود همواره مقارن با شیء محدود است».^۲ ولیکن مکان به شیئی که شاغل آن مکان است متعلق نیست، بلکه جزء شیء دیگری که حاوی این شیء است به شمار می‌آید. علت این که مکان ثابت است و اشیاء تغیر مکان می‌دهند این است که بعضی از اشیاء به طور ثابت و دائم حاوی اشیاء دیگرند. پس مکان منفصل و مفارق نیست بلکه با موجوداتی که از جنس جوهر باشند مرتبط و مقارن است. بدین ترتیب تصوّر مکان در نظر ارسطو از هر جهت با اصول مابعدالطبیعه او مطابقت می‌یابد و هیچ گونه تخالفی در میان نمی‌ماند.

اما تصوّر خلأ با فلسفه ارسطو تعارض دارد. در نظر کسانی که به اجزاء لایتجزّاء قائلند قول به خلأ از ضروریات علم طبیعت به شمار می‌رفت. عالم طبیعی یا ملزم به قبول

۲ - چون حد جسم سطح است و منظور از

۱ - Surface limitante

سطح در این جا سطحی است که محیط بر جسم معوی باشد به همین جهت عبارت فوق را می‌توان بدین صورت درآورد که مکان «سطح باطن جسم حاوی» است. م.

۳ - طبیعت، ۲۱۲، الف، ۲۹

خلأ یا مجبور به انکار بدیهیات از قبیل حرکت یا تکاثف یا تخلخل بود زیرا این قبیل امور درملاً نمی تواند واقع شود. ارسطو به شدت بر این قول اعتراض کرد و رأی خود را در انکار خلأ بر همان مبنائی که رأی مخالفان وی در قبول خلأ مبتنی بود بنا نهاد، یعنی ساخت طبیعی اشیاء را چنانکه معلوم ماست با وجود خلأ ناسازگار شمرد^۱. زیرا اقسام حرکات اینی که معلوم ماست یا مستقیم و طبیعی است و آن حرکت جسم به سوی حیّز طبیعی خاصّ خود یعنی به پائین یا به بالا بر حسب ثقل یا خفّت جسم است و چون به این حیّز برسد سکون جای آن را می گیرد و یا قسری است که جسم را از حیّز خاصّ خود خارج می کند و چون تأثیر علت محرّک از میان برود این حرکت نیز به سکون منتهی می شود. این هر دو قسم حرکات بالضروره محصور در بین مبدای و منتهای است. اما در خلأ چنین چیزی به وقوع نمی رسد. زیرا در آن نه بالائی و نه پائینی است. بنابراین هیچ دلیلی نیست که شیء متحرّک در خلأ نتواند حرکت خود را تا بی نهایت ادامه دهد یا نتواند در هریک از نقاط بی آنکه تفاوتی در بین آنها از این لحاظ باشد توقف جوید. در اینجا به نکته ای بر می خوریم که بسیار فایده از آن می توان گرفت: نتیجه ای که به نظر ارسطو محال و ممنوع می آمد بیان ناقصی از اصل تعطل^۲ است که در مکانیک جدید صحت آن را مسلم گرفتند و به استناد آن از علم ارسطوی سلب اعتبار کردند. اگر این اصل را صحیح بدانیم شیء متحرّک را جدا از تمام خواصّ طبیعی آن می توان لحاظ کرد. ولیکن چنین حکمی در نظر ارسطو که حرکت هر شیئی را جنبه ای یا نتیجه ای از کیفیات طبیعی همان شیء می دانست محال می آمد، و چون جسم در خلأ فاقد هرگونه کیفیت طبیعی است حرکت آن را در خلأ غیر ممکن می شمرد، و دلیل بزرگتر بر بطلان خلأ این را می دانست که شیء متحرّک در خلأ باید دارای سرعت غیر متناهی باشد و این محال است. در علوم جدید می گویند که از نیروی^۳ معین که در لحظه معین بر جرم معین وارد می آید سرعت معین

۲ - یا، به اصطلاح متداول در زبان علمی

۱ - طبیعت، IV، ۶-۹

Force - ۳

امروز در ایران، اصل جبر (Inertie) - مترجم.

نتیجه می شود و تغییر این سرعت به سبب آن می تواند بود که نیروهای دیگری مثل نیروی مقاومت محیط برشی و متحرک تأثیر بپوشد. فکر ارسطو از چنین علمی که مبتنی بر محاسبه کتی نیروها بادقت ریاضی است بسیار دور بود. در نظر او نیرو به معنی قدرتی بود که بتواند مقاومتی را زائل کند. مثل نیروی کارگری که با طناب کشتی را فرامی کشد، و سرعت هیچ گونه نسبتی بانیرو ندارد. زیرا تجربه نشان می دهد که کشتی که نخست تا مدتی بی حرکت می ماند تنها در موقعی ناگهان به حرکت درمی آید که کوشش برای کشیدن آن به درجه معینی از شدت رسیده باشد. به علاوه این کوشش در حین عمل هیچ گونه سرعتی به کشتی منتقل نمی کند، زیرا همین که کوشش از میان برود کشتی متوقف می شود. پس شیء متحرک تنها به سبب اینکه تأثیر نیروی محرک بر آن پیوسته از سر گرفته می شود به حرکت خود ادامه می دهد و به همین سبب سرعت شیء ناشی از مقاومتی است که باید از میان برده شود. هر چه این مقاومت کمتر شود سرعت افزونتر می گردد، و اگر بتوان فرض کرد که موقعی برسد که مقاومت از میان برود سرعت بی نهایت می شود آنچه درباره جذب شیء گفتیم راجع به دفع آن نیز توانیم گفت. جسمی که برای طی فاصله ای می کوشد سرعتی دارد که به نسبت کاهش مقاومت اشیائی که این فاصله را پر کرده اند افزایش می یابد. اگر این مقاومت به صفر برسد، سرعت لایتناهی می شود و این همان امر محال است که باید بر فرض وجود خلأ اتفاق بیفتد.

اما باید دید که اشکالاتی که هوا داران خلأ وارد می ساختند چگونه دفع می شد؟ کسانی که قائل به خلأ بودند برای اینکه امکان حرکت را اثبات کنند از حرکات حلقوی^۱ که افلاطون نیز به ذکر آنها پرداخته بود استفاده می کردند و آن اینکه هر متحرکی جزئی از سلسله اشیاء متحرک دیگر است و تمام اجزاء سلسله با هم جا به جایی می شود و چنین حرکتی بدون خلأ امکان پذیر است. و در مورد نکات و تداخل می گفتند که در مقابل هر افزایش حجمی که مثلاً با دگرگونی آب به هوا حاصل می شود کاهش حجمی مساوی با آن،

مثلاً با دگرگونی هوا به آب ، پدید می آید به طوری که حجم کل عالم پیوسته بربیک مقدار باقی می ماند . اما زمان اگر بالذات عبارت از توالی روزها و شبها و به طور کلی توالی ادوار باشد مرتبط به حرکات منظم آسمان است و یا چنانکه افلاطون می گفت با آسمان زاده می شود^۱ . با چنین قوی هم تصور صریحی از زمان حاصل می آید و هم تصور مبهمی از زمان ، که قدماء جزء مجموعه عقاید خود درباره تکوین عالم^۲ داشتند و آن را شیء اولی و مقدم بر عالم می پنداشتند ، از میان می رود . در این مورد اخیر ارسطو بالطبع با افلاطون موافق بود . اما در مورد اول اگرچه ارتباط زمان را با حرکت تصدیق داشت یعنی زمان را متعلق به حرکت می شمرد و دلیل بر آن را این می دانست که در موقعی که ما تغییری را احساس نمی کنیم ، مثلاً در حال خواب و در احوالی که نفس را دگرگونی پدید نمی آید ، زمان ادراک نمی شود ولیکن این خرده را بر افلاطون می گرفت که او زمان را تنها ناشی از حرکت آسمان دانسته و در این قول برخطا بوده است . اگر زمان را با روز و اضعا ف و اجزاء آن یکی بدانیم در واقع واحد مقیاس زمان را با خود آن اشتباه کرده ایم ، و بر آن رفته ایم که زمان خارج از حرکاتی که آنها را اندازه می گیرد تحقیق دارد و به صورت عدد عاد^۳ است ، یعنی زمان همان عددی است که با آن زمان را می شماریم و ارتباط به حرکات فلکی دارد . و حال آنکه زمان در واقع شیئی است که خود آن شمرده می شود ، یعنی عدد معدود^۴ است و در هر گونه حرکتی وجود دارد ، زیرا هر حرکتی را مدتی است ، و این مدت مانند صفی به آن حرکت تعلق دارد . زمان و مقدار حرکت از لحاظ تقدم و تأخر است ، یعنی از آن لحاظ که در آن معینی مثل اکنون ، که پایان گذشته و آغاز آینده است ، بتوانیم آن را مانند شیء مقدم یا مؤخر به شمار آوریم^۵ . زمان را به وسیله

Cosmogonie - ۲

۱ - طبیعت ، IV ، ۱۰-۱۴

Nombre nombré - ۴

Mombre nombrant - ۳

۵ - به قول ابن سینا مشروط بر اینکه این تقدم و تأخر را در مسافت در نظر بگیریم نه در خود زمان والا تعریف مشتمل بر دور می شود (ترجمه فن سماع طبیعی شفا ، صفحه ۲۰۱ ، از مجموعه فنون سماع طبیعی و کون و فساد و آسمان و جهان) . مترجم .

حرکات دورانی آسمان می‌سنجم ، همان طور که طول شیء را به وسیله ذرع اندازه می‌گیریم ، بی آنکه طول را متعلق به خود آن شیء ندانیم^۱.

چنین است ماحصل سعی ارسطو برای تغییر طرز تفکر فیلسوفان درباره حرکت ولایتناهی و مکان و زمان . - به طوری که می‌بینیم مفارقت این مفاهیم را از جوهر جسم قبول نداشته و بدین ترتیب اساس عقاید طبیعت شناسان یونان باستان را یک‌سره ویران ساخته و تجدیدی را در فکر علمی و فلسفی آن روزگار موجب شده است و بعدها^۲ خواهیم دید که افراط در تمسک به عقاید او در این موارد چه عقبانی حاصل کرده است .

۸ - علم طبیعت و علم نجوم

ستاره شناسان قرنهای پنجم و ششم قبل از میلاد عقایدی راجع به هیئت عالم بر مبنای اصول هندسی داشتند . ارسطو با اخذ این عقاید و تطبیق آنها بر اصول فلسفه خود نظر خاصی درباره نجوم اظهار داشت :

برای اینکه وضع ارسطو را در قبال این مسأله چنانکه بوده است در بایم باید

۱- هر شیئی را طولی است . این طول متعلق به خود آن شیء است ، و به وسیله ذرع که چیزی غیر از خود آن شیء و غیر از طول آن شیء است و یا به وسیله اجزاء و اضعاف ذرع اندازه گرفته می‌شود . - به همین ترتیب هر حرکتی را مدتی است ، این مدت متعلق به خود آن حرکت است ، و به وسیله روز که چیزی غیر از خود آن حرکت و غیر از مدت آن حرکت است ، و یا به وسیله اجزاء و اضعاف روز ، اندازه گرفته می‌شود . نتیجه اینکه مدت یا زمان با وجود تعلق به حرکت ، و با وجود متجیده شدن به وسیله حرکت دورانی آسمان ، غیر از حرکت آسمان و غیر از روز و ساعت و دقیقه و ثانیه که ناشی از حرکت آسمان و واحد مقیاس زمان است می‌باشد - مترجم .

۲ - منظور مجلدات آتیه کتاب تاریخ فلسفه است که این کتاب ترجمه جزء اول از جلد اول آن است . م .

اختلافاتی را که در بین تصورات ریاضی ستاره‌شناسان و تصورات علمای طبیعت دربارهٔ عالم وجود داشت مورد توجه قرار دهیم. آراء این دو فریق کاملاً بایکدیگر متضاد بود. یکی از این دو گروه به آسمانی از نوع کائنات جو قائل بودند و می‌گفتند که این آسمان مانند خود این کائنات همواره در معرض ضرورت است و کون و فساد در آن راه می‌یابد. حرکت ازلی واحدی وجود دارد که وضع کنونی جهان تنها یکی از جنبه‌های آن به شمار می‌رود. اینان سراسر جهان را متحرک می‌دانستند و اصلاً جز حرکت به چیزی قائل نبودند و هیچ گونه ثبات و قراری در جهان نمی‌دیدند. در مقابل آنان افلاطون و اُدُکسس^۱ به جای اینکه عالم را به همان صورت مشهود خود در نظر گیرند قائل به ساخت هندسی پایداری برای جهان بودند مرکب از دوایر یا افلاک متحد المركز که هر کدام از آنها متحرک به حرکتی متشابه و مخصوص به خود بود. بدین ترتیب وجود حرکات منمازی را که قابل تحویل به یکدیگر نبود اثبات می‌کردند، زیرا اگر هر فلکی را متحرک به حرکتی خاص و مستقل از حرکات افلاک دیگر نمی‌دانستند نظر آنان در این باب با نظام کلی عقایدشان توافق نمی‌یافت. سرانجام باید گفت که اینان در بین عالم افلاک که تقریباً در کمال معقولیت است و اشیاء واقعه در تحت قر که مدام در معرض تغییر قرار دارد قائل به تضاد و تقابل بودند.

اما این نجوم جدید در نظر افلاطون تنها به منزلهٔ فرضیهٔ علمی به شمار نمی‌آمد. بلکه قصد او آن بود که بدین وسیله یکی از عقاید دینی بسیار قدیم را از طریق عقلی تجدید و توجیه کند. این عقیده که طبیعت شناسان زمان منکر آن بودند و آخرین پیروان حکمای ایونیا در قرن چهارم قبل از میلاد نسبت بدان خصومت می‌ورزیدند مبتنی بر این بود که زمین و آسمان از حیث قدر و اعتبار دینی با هم تقابل دارند، یعنی آسمان جایگاه خدایان است و خود آن نیز عنصر الهی است. بدین ترتیب آراء نجومی با عقاید دینی ارتباط داشت و بحث دربارهٔ این آراء از حدت و حرارتی که در مباحث دینی بود بهره می‌جست،

به طوری که باید گفت که دینی که افلاطون ، در رساله^۱ نوامیس ، شهروندان را ملزم به قبول آن می دانست دارای صیغه^۲ نجومی بود . افلاطون می گفت که نفس حرکتی است که محرک خویش است و دارای تمام اوصاف مختصه به سایر حرکات است . نفس با این خصوصیات جزء لازم در بنای دستگاه نجومی جهان به شمار می رود ، و با حرکتی که مخصوص بدان است ، یعنی با طلب و تأمل و تصمیم ، همه چیز را در آسمان و زمین تحریک و تجهیز می کند^۳ .

ارسطو دنباله^۴ همین افکار را گرفت سعی در تغییر و اصلاح آنها کرد . اگرچه رأی نجومی ا^۵دکسس را تصدیق داشت در پی کشف علل و اسباب طبیعی برای آن نیز برآمد . به ارتباط دقیق فلکیات و الهیات قائل شد و علم الهی را براساس علم نجوم تأسیس کرد . اما به جای نفس افلاطونی یا حرکتی که محرک خود باشد قائل به محرک غیر متحرکی از نوع عقل شد . در شرح مطلب اول گوئیم که ارسطو در پی آن بود که دلائل طبیعی حرکت مستدیر متشابهی را که هریک از سیارات بر دایره^۶ عظیمه^۷ فلک^۸ دارد به دست آورد ، و این حرکت تنها حرکتی است که دوام دارد یعنی خصوصیتی را حائز است که طبیعت شناسان در حرکات دیگری جستند و نمی یافتند . اشتباه طبیعت شناسان در این بود که می خواستند دوام^۹ را در حرکتی که از مقوله^{۱۰} کیف باشد ، یعنی در استحاله ، بیابند . و حال آنکه استحاله چون مستلزم مرور از ضدی به ضد دیگر ، مثلاً از گرم به سوی سرد ، است ناگزیر دارای مبدأ و منتهائی است ، یعنی بردوام نیست . بعلاوه حرکت کیفی یا استحاله مؤخر از حرکت اینی یا انتقال است . زیرا استحاله جز در موقعی که شیء منفعل تحت تأثیر شیء فاعلی قرار گیرد رخ نمی دهد ، مثل غذا که به سبب تأثیری که موجود زنده در آن می کند دیگرگون می شود و به صورت گوشت درمی آید ، اما برای اینکه این تأثیر به عمل تواند آمد نخست باید شیء منفعل با حرکت اینی به طرف شیء فاعل آورده شود و در تماس با آن قرار گیرد . از طرف دیگر استعدادی که در شیئی برای

احداث حرکت اینی دیده می شود به نظر او دلیل کمال است ، زیرا مثلاً تفوق حیوان نسبت به نبات در همین قوه است و حیوان جز در موقعی که به تمامیت صورت خود رسیده باشد دارای این استعداد نیست و کامل بالضروره مقدم بر ناقص است . اما همه حرکات اینی را نمی توان متصل و مداوم دانست . حرکات اینی بر دو قسم است : یکی حرکت مستقیم که نمونه کامل آن حرکت شیء ثقیلی است که فرو می آید و حرکت آتشی که بالا می رود ، دیگری حرکت مستدیر . حرکت مستقیم ممکن نیست علی الاتصال و بردوام باشد ، بلکه چون عالم غیر منتهای نیست ناچار این حرکت را مبدای و منتهای است مثل بالا و پائین یا راست و چپ یا پیش و پس که ضد یکدیگرند . شاید بگویند که می توان متحرکی را فرض کرد که بدون توقف از بالا به پائین و آن گاه از پائین به بالا در حرکت باشد و این حرکت تا بی نهایت ادامه یابد . اما باید دانست که : اولاً چنین حرکتی واحد نیست زیرا حرکت به بالا ضد حرکت به پائین است ، بلکه مرکب از حرکات کثیری است به تعداد تغییراتی که در جهت حرکت حاصل می شود . ثانیاً حرکتی بدون سکون نیست ، زیرا هر بار که شیء متحرک تغییر جهت می دهد سکونی در حرکت پیش می آید و نمی توان گفت که حرکت به بالا در همان آنی که حرکت به پائین آغاز می شود به پایان می رسد .

اما حرکت مستدیری که در جهت واحد باشد درست مخالف این است . مبدأ حرکت مستدیر همان منتهای است که حرکت متوجه به سوی آن است ، یا به عبارت دیگر هر نقطه ای را می توان به دلخواه مبدأ یا منتهی یا وسط حرکت دانست ، و تنها حرکتی است که در هر لحظه تمام آن چیزی است که می تواند باشد . از اینجا این نتیجه که به نظر کسانی که در روزگار ما به سر می برند بسیار عجیب می نماید به دست می آید: حرکت مستدیر تنها حرکتی است که هم می تواند بسیط و هم کامل باشد ، زیرا حرکت مستقیم هرگاه بسیط باشد ، مثلاً تنها به سوی پائین سیر کند ، چون حاوی حرکت در جهت مخالف نیست کامل نمی تواند بود ، و اگر کامل باشد ، چون در این صورت شیء متحرک

باید جهات مختلفی را متوالیاً در پیش گیرد بسیط نمی تواند بود^۱. این نظریه ارسطو دربارهٔ حرکت مستدیر^۲ که صاحب نظران جدید برای رهایی از قید آن رنج بسیار برده اند ناشی از اصل نظر او راجع به معنی حرکت است. ارسطو حرکت را بر حسب وضعی که در آنات متوالی برای جسم متحرک حاصل است تعریف نمی کند، بلکه بر حسب آنچه بر اثر حرکت در موجود متحرک من حیث المجموع تحقق می یابد به تعریف آن می پردازد، مثلاً حرکت مستقیم آتش به بالا که حرکت طبیعی جسم خفیف است چون آتش را به مکان طبیعی خود برمی گرداند ماهیت آن را به تمامی تحقق می بخشد. حرکت برخلاف رأی پرتاگوراس که معنی آن را نزدیک به معنی جوهر می دانست عرض محمول بر جوهر است، و اگر طبیعی یا ارادی باشد سبب آن را در خود جوهر باید جست: مثلاً علت حرکت کسی که در مسابقه دو شرکت کرده است تصمیم همین شخص به اخذ جایزه مسابقه است، و سبب حرکت آتش طبیعت خود آتش یعنی وقوع مکان طبیعی آن در بالاست. به همین ترتیب، شرط حرکت مستدیر نیز طبیعت جوهر آسمان یعنی عنصر پنجم است^۳ که باطبیاع عناصر چهارگانه تفاوت دارد و صفت ذاتی آن قدرت به حرکت منتظم است. پس بساطت حرکت مستدیر ناشی از این نیست که مسیر آن بسیط است، بلکه ناشی از وحدت قصد شیء متحرک است، یعنی بساطت حرکت به معنی وحدت غایت آن است و ارتباطی به خود حرکت و کثرتی که در آن است ندارد.

بدین ترتیب روشن می شود که حرکت مستدیر را چرا وازچه لحاظ واحد و بسیط و متصل می دانیم، و تنها حرکت دائم که طبیعت شناسان قدیم در جستجوی آن بودند می شماریم. اما این حرکت دائم از طرف دیگر مطلقاً ضروری است، چه، زمان که مقدار حرکت است بدون حرکت وجود نمی تواند داشت و زمان آغاز ندارد یعنی هیچ

۱ - طبیعت، VIII، ۷-۹، خاصه: ۲۶۴، ۸، ب، ۹، و اوایل فصل ۹

۲ - که مبنی بر این اصل است که حرکات را بتوان باصرف نظر از قوای محرک مطالعه

آنی از زمان را آن اول نمی توان دانست، بلکه آنی که اکنون در آنم جز حدی در میان گذشته و آینده نیست، پس حرکت مستدیر فلک حرکتی دائم و ضروری و بی آغاز و بی پایان است، و چون واقع در بین ضدین نیست مبدای ندارد. از همین جا برمی آید که علم تکوین عالم^۱ بی معنی است و مجموعه اشیا سماوی را مبدای زمانی نیست. بدین ترتیب در فلسفه ارسطو اشکال تخیلی و انتزاعی علم نجوم به منزله اشیا واقعی و خارجی تلقی می شوند و ستاره شناسی ریاضی که مبتنی بر مشاهده و تحلیل بود به صورت یکی از علوم جزی طبیعی درمی آید^۲.

الهیات ارسطو ارتباط نزدیک با آراء او در علم طبیعی فلکی دارد. جوهر آسمان دارای قوه^۳ حرکت مستدیر است. این قوه ماده^۴ آن است و بهتر اینکه بگوئیم که ماده^۵ حیزی یا موضعی آن است. زیرا تنها امکانی که این جوهر را حاصل است امکان تغییر حیز است بی آنکه تغییر کیفی یا هیچ گونه تغییر دیگری برای آن میسر شود^۶. اما این امکان چنانکه دیدیم دائم باید در حال تحقق باشد (یعنی همواره به فعلیت مرور کند)، پس باید دید که عاملی که آن را به فعلیت مرور می دهد چیست؟ یا به عبارت دیگر محرک آسمان چیست؟

۹. الهیات

یکی از آراء افلاطون که اعتبار خود را در فلسفه ارسطو محفوظ داشته این است که حرکات طبیعی مانند حرکت آتش به بالا یا حرکت سنگ به پائین و حرکت موجود زنده به اقتضای میل خود و سرانجام حرکت پایان ناپذیر آسمان با حرکات قسری که در

۱ - Cosmogonie - ۲ - راجع به ابداعی که ارسطو در علم نجوم و افلاک

کرده و تغییراتی که در آن وارد آورده است رجوع شود به مابعدالطبیعه، لاند، ۸

۳ - مابعدالطبیعه، دلتا، ۱۰۶۹، ب، ۲۶ و اتا، ۱۰۴۲، ب، ۶۰۰

نتیجهٔ جذب و دفع حاصل می‌شود تقابل دارد. هردو حکم در این رأی متفقند که قسم اول از حرکات اصلی و اولی و قسم دوم فرعی و ثانوی است، و قسم دوم جز باقیاس به قسم اول قابل تصور نیست. زیرا مثلاً آن‌گاه که اجسام ثقیل را در جهتی مخالف با جهت طبیعی آنها یعنی جز به سوی پائین حرکت دهند، این حرکت از آن لحاظ که در مقابل حرکت طبیعی قرار می‌گیرد تصور می‌شود. علم مکانیک (یا به تعبیر مسلمین علم الحیل) علمی است که غرض از آن ساختن ابزارهایی مانند اهرم یا ترازو یا میخی که درودگران بر چوب فرو کوبند تا آن را از هم باز شکافند و امثال آنها، برای تولید حرکات قسری و مخالف طبیعت به قصد استفادهٔ انسان است. از اینجا برمی‌آید که تبیین مکانیکی قسم اول از حرکات، چنانکه قائلان به اجزاء لایتجزا می‌خواستند، غیر معقول و حتی مستلزم تناقض است. این رأی ارسطو چون موافق با مشاهدات و تجارب عامه بود توانست نامدتهای متمادی مانع رواج مذهب دمکریتس شود. و اگر برخلاف این می‌شد، یعنی رأی که دمکریتس بابصیرت و فطنت خود بدان راه یافته بود رواج می‌یافت، الهیات ارسطویک سره از میان می‌رفت.

پس این حرکات اولیه را محرکاتی است که از اجسام نمی‌توانند بود و عمل آنها را تابع قواعد مکانیک نمی‌توان دانست. این حرکات را افلاطونیان از نوع نفس می‌دانستند و نفس در نظر آنان حرکتی بود که محرک خود باشد. به طوری که شاید بتوان گفت که مذهب افلاطون در دو رسالهٔ نوامیس و اپنیمیس به منزلهٔ احیاء معتقدات کسانی است که در جهان همه چیز را جاندار می‌انگاشتند^۱. زیرا به نظر افلاطون این نیروی جنبش خود به خود یعنی نفس، نه تنها در حیوان، بلکه در سراسر جهان وجود دارد و همهٔ جزئیات را از حرکات افلاک تا تغییرات عناصر راهبری می‌کند. ارسطو بر این رأی ایراد گرفته و ایراد او از این لحاظ بوده است که اگر چنین گوئیم ناگزیر باید همه چیز را یک سان بینگاریم و حال آنکه ارسطو برخلاف افلاطونیان که در این مورد معتقد

به وحدت و اتصال اشیاء بودند قائل به تمایز و ترتب اشیاء از این لحاظ شده است .
 حرکات عناصر که هریک از آنها میل به مکان طبیعی خود دارد و حرکات موجودات زنده
 و حرکات افلاك به وسیله محرکاتی از یک نوع پدید نمی آید . حرکت سنگی که فرو می افتد
 هیچ مشابهتی به حرکت حیاتی ندارد، زیرا آن حرکت خود آغاز نمی شود و خود به انجام
 نمی رسد بلکه بر اثر یکی از احوال خارجی مانند زوال مانعی که آن را از توجه به مکان
 طبیعی خود باز می داشت تولید می شود و چون این مکان را باز یافت توقف می پذیرد^۱ .
 برعکس مبدأ حرکت مکانی حیوان تصور و تمایلی است که در خود آن است و تا آنجا که
 شرایط مکانیکی حرکت و ساختمان آلی حیوان اجازه دهد آن حرکت مطابق این میل است ،
 و به همین جهت حیوان بنا بر میل خود می تواند هم حرکت را آغاز کند و هم به انجام برساند
 و حال آنکه عناصر نمی توانند به خودی خود به جنبش در آیند و یا از جنبش باز ایستند .
سرانجام گوئیم که حرکت آسمان نیز شبیه حرکت حیوان نیست .

ارسطو در کتابی که به خطا^۲ آن را معمول دانسته اند به انتقاد کوششی که بعضی
 در تشبیه این حرکات به یکدیگر می کردند پرداخته است . اینان می دیدند که حرکات
 حیوان مستلزم وجود اجزاء غیر متحرکی در اندرون آن است و این اجزاء به منزله نقاط
 ثابتی است که قطعات استخوان حیوان می تواند به دور آنها به گردش آید (مفاصل) ،
 به علاوه در خارج از وجود حیوان نیز سطح ثابتی به نام زمین وجود دارد که حیوان در
 آن نقطه اتکائی برای خود می تواند یافت ؛ همین طور در جهان نیز نقطه های ثابتی است ،
 مانند قطب ها ، که آسمان در محور آنها به دور زمین در گردش است . چون درباره این
 تشبیه تأکید بیشتری می کردند از آن نتیجه می گرفتند که حرک فلک همان ماهیت موجود
زنده را دارد . اما ارسطو با این رأی مخالف بود و می کوشید تا ضعف این تشبیه را
 آشکار سازد . به قول او در فلک دو آر نمی توان قائل به وجود جزء ساکن بود . قطب ها
 نقطه های ریاضی است و وجود خارجی طبیعی ندارد . و انگهی اگر نسبت زمین را به آسمان

مانند نسبت زمین به جانوران بدانیم باید زمین را واقع در خارج عالم بینگاریم. به همین سبب بود که ارسطو برخلاف افلاطون به هیچ گونه مشابهتی در بین آسمان و ساختمان آلی موجود زنده قائل نشد.

در نظر او محرک طبیعی عنصر و محرک حیوان و محرک آسمان طبایع مختلف دارند. مع ذلک صفت مشترکی نیز در آنهاست، و آن اینکه هر سه محرک خود غیر متحرکند، و ارسطو با این رأی افلاطونی که مبدأ حرکت خود نیز بتواند حرکت باشد به شدت مخالف است. به طور کلی محرک از آن حیث که محرک است مطلقاً متحرک نمی تواند بود، چه، محرک بالفعل همان چیزی است که متحرک بالقوه چنان است، مثلاً گرم از آن حیث که گرما می دهد، یا دانشمند از آن حیث که دانش می آموزد محرک است، حال اگر محرک چنانکه افلاطون می گفت متحرک نیز باشد باید یک شیء در یک آن و از یک لحاظ هم بتواند گرم و هم ناگرم یا هم دانا و هم نادان باشد. پس اگر موجودی محرک خود باشد بسیط نیست بلکه ناگزیر مرکب از دو جزء است که یکی از آن دو محرک غیر متحرک و دیگری متحرک به این محرک است.^۱

هر کدام از اجناس حرکات (طبیعی و حیاتی و فاسکی) مربوط به جنس دیگری از محرک غیر متحرک است (طبیعت، قوه متصوره نفس و محرک فلک) پس قاعده باید این قبیل حرکات بسیار زیاد یعنی به تعداد حرکات یا لا اقل به تعداد سلسله هائی از حرکات که از یکدیگر متمایز است باشد. مفهوم محرک غیر متحرک مطابقت تمام با مفهوم صورت یا وجود بالفعل دارد. محرک همان موجود بالفعل است از آن حیث که با شیء متحرکی که قابل مرور از قوه به فعل بوده است به هم رسیده اند، نمونه عمل محرک، عمل طبیعی است که بیماری را شفا می دهد، یا مجسمه سازی است که پیگری را می تراشد، یعنی عاملی که حرکات را چنان تنظیم می کند که ماده ای قابل اخذ صورتی شود که در نزد محرک وجود بالفعل دارد. چنین عملی هم مبدأ تنظیم و هم مبدأ تحریک است و از همین روست

که اگر محرك عمل خود را قطع کند حرکت نیز قطع می‌شود ، مانند لشکری که چون فرمانده خود را از دست دهد فاقد نظام می‌شود . پس حرکت چیزی نیست که بتواند به شیء متحرك انتقال پذیرد و خود به خود در این شیء دوام یابد ، زیرا شیء متحرك از آن حیث که متحرك است خود مبدأ هیچ خاصیتی غیر از امکان تحرك نیست .

اینک باید دید که در بین این محرکات غیر متحرك خواص محرك افلاك چیست؟ چون حرکت فلک متصل و متشابه است محرك آن نیز باید از ازل بالفعل بوده و عمل آن بردوام و تغییر ناپذیر باشد و چنین محركی ناچار غیر منقسم است ، زیرا عمل محرك منقسم بعد از مدتی محدود رو به زوال می‌رود^۱ . اما ارسطو چگونه توانسته است از همین خواص صوری محض ، از قبیل ازلیت و عدم انقسام که به محرك افلاك نسبت داده است ، این نتیجه را به دست آورد که این محرك عقل بالفعل است که به طور غیر متناهی درباره معقول خود فکر می‌کند ، زنده جاویدان است و به عبارت دیگر خداست ؟ - حدّ اوسط در این قیاس همان وجود بالفعل است . یعنی ارسطو گفته است که محرك فلک همیشه بالفعل است ، و موجودی که در فعلیت تامه باشد و هیچ نشانی از قوه و قابلیت و امکان و ماده و فقدان^۲ در آن نتوان یافت جز فکر نمی‌تواند بود . پس خدا فکر محض یا عقل محض است . ارسطو این فعل محض را با قیاس به یکی از احوال انسان که جنبه الهی دارد و انسان در این حال بیش از دیگر احوال قریب بهجت و سعادت است تصور کرده است ، و آن تفکر شخص دانشمند است که چون به حقیقت فرا رسد علمی ثابت درباره آن وی را حاصل می‌شود . اگر این حالت را که گاهی در انسان پدید می‌آید و تنها به بعضی از امور تعلقی می‌گیرد و به تن باز بسته است چنان تصور کنیم که دوام و ثبات در آن باشد و بدون ارتباط با بدن صورت پذیرد فعل محض یا عقل محض را تصور کرده‌ایم که حیات ازلی و کامل خدا یا خود همان خداست . پس در خدا نشانی از آن گونه اعمال

۲ - در مقابل وجدان ؛ که می‌توان عدم نیز

۱ - طبیعت ، VIII ، ۶

گفت (در مقابل ملکه)

نفس انسانی که مستلزم تغییر است، مانند احساس یا تصویر خیالی یا رویت یا تفکر
 نطقی، و همچنین از اعمال قوه نامیه که ارتباط به حیات بدن دارد، نیست؛ خدا نفس یا اصل
 حیات نیست بلکه فکر عقلی است. اما در اینجا اشکالی به میان می آید و آن اینکه عقل
 همیشه مشتمل بر قوه است، مثلاً عقل انسانی ما قوه ای برای تفکر است و این قوه برای
 اینکه فعلیت پذیرد ناگزیر باید تحت تأثیر شیء معقول قرار گیرد، تقریباً مثل احساس
 که نمی تواند فعلیت خود را به دست آورد مگر اینکه تحت تأثیر شیء محسوس واقع
 شود، پس اگر خدا عقل باشد معقولی که این عقل درباره آن فکری کند باید مقدم
 بر آن باشد. مسأله مهمی است. زیرا طرح آن موجب می شود که دوباره به عالم
 معقول افلاطونی قائل شویم و این معقولات را در مقامی برتر از عقل محرك افلاک بدانیم
 چنانکه در نظر افلاطون معقول فراتر از مقامی بود که صانع^۱ در آن جای داشت و تعقل
 صانع درباره این معقولات به منزله این بود که درباره سرمشق صنع خود تعقل کند.
 هم چنین اگر محرك افلاک چنان باشد که فکر او بتواند منقطع شود ازلیت فعلیت او از
 میان می رود. ارسطو در حل این مسئله گفته است که چون خدا وجود اعلی است معقول
 دیگری جز ذات خود نمی تواند داشت، «او درباره خود فکری کند و فکر فکر است»^۲
 و تنها در این صورت است که می تواند مکنتی به ذات باشد. تقریر ارسطو در حل این
 مسئله بحث الفاظ نبود. ارسطو می دانست که حتی در انسان هرگونه علمی، اعم از
 احساس و تفکر و رویت^۳، با علم به خویشتن همراه است و چیزی نمی توان دانست مگر
 اینکه بدانیم که آن را می دانیم. ولیکن متعلق اصلی علم همین علم به خویشتن نیست، بلکه
 معقولی یا محسوسی جدا از عقل یا احساس است. این علم به خود که در علم انسان جنبه
 تبعی دارد در خدا جنبه اصلی یا حتی جنبه وحدانی علم می شود. علم خدا به اشیائی که

Demiurge - ۱

۲ - لاند، ۹، ۱۰۷۴، ب، ۳۳ (در بین مسلمین

معمول نیست که فکر خدا بگویند یا خدا را فکر بدانند، یعنی فکر را دور از شأن خدا می دانند

Réflexion - ۳

و به جای آن علم می گویند). م.

ماسوای ذات او باشد تعلق نمی گیرد و تنها از همین راه است که فکر خدا می تواند نام و کامل باشد. علم انسان نیز در مراتب عالیه خود بدانجا می رود که از معلومی که غیر از خود آن است مستغنی شود. چنانکه در علوم نظری مانند ریاضیات، فکر با شئی که بدان تعلق می گیرد یکی است. یعنی هر چه را که در این شئی است به تمامی در خویشتن حاوی است، و هیچ گونه تأخیر یا، به طریق اولی، تقدّم بر آن ندارد، بلکه هر دو یک چیزند.

علم الهی ارسطویی در اعلی مراتب علم، اعم از علم طبیعت و علم مابعدالطبیعه، قرار دارد. هم مسأله محرّک افلاک و هم مسأله جوهر با استناد به الهیات حل می شود. وجه ارتباط آن با مسأله اول این است که تنها با قیاس به ثبات ذات الهی می توان تبیین کرد که چگونه حرکات افلاک همواره بر یک صورت است. چون محرّک فلک عقل مفارق الهی است متحرّک تا حد امکان به تقلید ثباتی که در اوست می بردارد. خدا فلک را بر همان منوال تحرّیک می کند که معشوق محرّک عاشق است. شرط این حرکت که همواره به یک صورت است وجود عنصر پنجم یا اثیر است که استحال نمی پذیرد و فقط قابلیت حرکت مستدیر دارد و علت و غایت آن همین حرکت است. بدین ترتیب خدا صانع جهان یا حتی عالم به جهان نیست، بلکه غایتی است که جهان اشتیاق به سوی آن دارد. اما وجه ارتباط الهیات با مسأله دوم یعنی مسأله جوهر، این است که ارسطو نیز مانند افلاطون قائل به جوهر مجرد مفارق است و آن خداست. اما معنی جوهر ارسطویی غیر از معنی مثال افلاطونی است. تفاوت عمده آن دو در این است که خدا، برخلاف مُثُل، جوهر تمام اشیاء نیست و آن را متعلق علم هم نمی توان دانست. برعکس می توان گفت که جوهر اعلی و همچنین علم اعلی است. خدا جوهر اعلی است، بدین دلیل که ماهیت او برای اینکه فعلیت یابد محتاج شئی در خارج از خود او نیست، و حال آنکه صور دیگر نمی توانند جوهر به معنی حقیقی آن باشند. مگر اینکه شروط تحقق آنها در ماده ای خارج از خود آنها موجود باشد. مجسمه نمی تواند جز به سبب وجود مرمّر

تحقق پذیرد و انسان نمی تواند جز به سبب وجود جسمی آلی که مرکب از عناصر کثیر است انسان شود از همین رو صورت یا ماهیت یکی از موجودات را نمی توان جوهر آن محسوب داشت ، بلکه بیشتر باید شیء مرکب از صورت و ماده را جوهر دانست . در خدا که فعل محض است این اشکال از میان می رود زیرا فکر در وجود او شرط دیگری جز خود آن ندارد و فاقد ماده است . این جوهر ازلی که عین ذات خویش است نمونه ای است که جوهرهای ناپایدار که از ترکیب صورت و ماده به وجود آمده اند سعی در تقلید آن می کنند ، اما او هرگز در مقام این جوهرها قائم نیست . خدا علم اعلی است ، یا علمی است که خارج از حدود ادراک انسانی است ، زیرا آنچه علم انسان بدان تعلق می گیرد واقع در این جهان است . از همین جا برمی آید که مقام الهیات در فلسفه^۱ ارسطو چه تفاوتی با مقام مثل در فلسفه افلاطون دارد .

برای اینکه بهتر بدین مطلب پی ببریم مقتضی است که به اضطراب و تردیدی که در طی دوره^۲ تطور فلسفه ارسطو حاکم بر فکر او بوده است توجه کنیم . ارسطو به طور کلی در ذکر عقاید خود در الهیات و شرح و بسط این عقاید به راه احتیاط رفته است : «موجوداتی که احداث نشده اند و کون و فساد نمی پذیرند البته از صفت الهیت و شرافت مرتبت برخوردارند ، اما علم مابدانها کمتر از همه اشیاء دیگر است ... البته کمترین آشنائی که ما را با این موجودات حاصل شود ، به سبب علو قدر آنها ، بسی خوشتر و دلکش تر از پی بردن به اشیائی است که در همین جهان محیط بر ماست ، چنانکه اگر کمترین نشان از چیزی که بدان مهر می ورزیم به دست آوریم بهتر از آن است که بسیاری از امور دیگر را به نحو دقیق و صحیح بشناسیم . ولیکن ، در مقابل ، علم به این اشیاء از آن حیث که واقع در جوار ما و طبائع آنها قریب به طبیعت ماست بر علم به اشیاء الهی مزیت دارد»^۱ . این قول حاکی از رأی فیلسوفی است که نخست تابع افلاطون بوده و از آن پس ترك مذهب او را گفته و بر آن رفته است که متعلق علم صحیح را در عالمی که ماورای محسوسات است

نباید جست و معرفت به امور الهی خارج از حیطه قدرت بشر است. از همین جاست که تردد ارسطو در بین توحید و شرک آغاز می شود. البته باید گفت که میل دل او به جانب توحید است، زیرا در نظر او وحدت آلی عالم را جز به وحدت علت غائی آن نمی توان حل کرد و قول خود را در الهیات با شرح شعری از امیرس^۱ ختم می کند که گفته بود:

«نیکو نیست که خداوندگار چند تن باشد». و این شعر در حکم شعاری برای همه آنان که در یونان قبل از دوره مسیحیت قائل به توحید بودند به شمار می آمد. اما از طرف دیگر چون در مذهب او خدا محرك غیر متحرك افلاك است اثر او نیز باید همیشه همان باشد که بود. در صورتی که علم نجوم حاکی از این است که تعداد زیادی از افلاك متحد المركز وجود دارند که هر کدام از آنها متحرك به حرکتی متمايز از حرکات افلاك دیگر است. و اصول مذهب ارسطو مستلزم این است که، به تعداد همین حرکات، قائل به حرکات متعدد باشد و بدین ترتیب به جانب شرک توجه کند^۲.

از همین جا برمی آید که علم الهی در نظر ارسطو در چه مرتبه ای بوده است. او هرگز در پی آن نبوده است که خدا را چنانکه خود اوست بشناسد؛ و بر آن بوده است که خدا را بدین سان شناختن هیچ گونه تأثیری در اخلاق یا سیاست نمی گذارد؛ بلکه خدا تنها از حیث مقامی که در کل عالم دارد، یعنی از آن حیث که اصل وحدت عالم است و همین وحدت موجب می شود که بتوان عالم را متعلق معرفت عقلی دانست، منظور اوست. در بین این محرك غیر متحرك و سایر حرکات غیر متحرك که تأثیر آنها موقت و متغیر است، یعنی نفوس و طبیعت و به طور کلی صور نوعیه اشیاء ترتب برقرار است. تأثیر هریک از این عوامل محرك که در مراحل پائین تر باشد بر حسب اتفاق یا به خواست خود آن نیست بلکه بر طبق نظامی است که به تبع محرك اول معین شده و به وساطت حرکات افلاك با سیر در مراتب به جهان خاک رسیده است. مطلب اصلی در علم به اشیاء

۱ - Homère ، ۲ - رجوع شود به طبیعت ، ۲۰۸ ، ب ، ۱۰ ، ۲۰۹ ،

الف ، ۳ و مابعدالطبیعه ، لاند ، ۱۰۷۴ ، الف ، ۳۱-۳۸

طبیعی تفکیک و ترتیب حدود این مراتب است. توضیح اینکه هرکدام از این مراتب علت غائی برای تنظیم و تنسيق مرتبه پائین تر است، چنانکه حرکت آسمان بامیر مستدیر متشابه خود مقلد ثبات ذات خداست، و سلسله کون و فساد اشیاء در عالم تحت قمر که در سیر دورانی نامتناهی خود پیوسته به جایی که از آن آغاز شده بود باز می گردد تا حدودی که در امکان ماده باشد مقلد حرکات افلاک است، و «بدین ترتیب در همه اشیاء طبیعی آثاری از خدا وجود دارد»^۱ و در علم الهی در پی اثبات این معنی بر می آیند که نه تنها علل غائی اختصاصی که هرکدام از آنها محرک یکی از افلاک است وجود دارد، بلکه وجود علت غائی کلی نیز برای تنظیم اعمال این علل ضروری است. «انسان را انسان تولید می کند ولیکن خورشید نیز در تولید او سهمی دارد».

۱۰- جهان

پس سراسر جهان مجموعه ای از اوضاع و احوال است که وقوع حرکت در افلاک مستلزم آنهاست. درواقع اگر وجود حرکت مستدیر فلک لازم باشد در مقابل آن وجود جسم ساکنی هم در مرکز به نام زمین یا خاک لازم می آید و بدین ترتیب مرکزیت زمین و سکون آن اثبات می شود. وانگهی در مقابل وجود خاک، یعنی جسم ثقیلی که چون از مرکز عالم نقل مکان یابد می کوشد تا به سوی آن باز گردد، وجود آتش یعنی جسم خفیفی که متوجه به بالاست لازم می آید. چه اگر یکی از ضدین موجود باشد نمی توان گفت که ضد دیگر وجود ندارد. اگر علاوه بر مناسبات عناصر با امکان طبیعی آنها، اعراض ذاتی این عناصر را که مبدأ فعل و انفعال آنهاست در نظر گیریم می بینیم که بر طبق همان قاعده وجود عناصر متوسط یعنی هوا و آب نیز لازم می آید. چه، در مقابل خاک که خواص آن سرد و خشک است، نه تنها آتش با خواص گرم و خشک، بلکه آب با خواص

سرد و تر نیز وجود می‌یابد ، و در مقابل آتش که خواص آن گرم و خشک است ، نه تنها خاک ، بلکه هوا با خواص گرم و تر نیز لازم می‌آید^۱ . بدین ترتیب وجود عناصر چهارگانه به ضرورت استنتاج می‌شود و می‌بینیم که ارسطو بر طبق عقیده جاریه پزشکان و طبیعت‌شناسان آن روزگار به خواص چهارگانه اصلی که دو به دو با هم متقابلند ، یعنی گرم و سرد و خشک و تر ، قائل می‌شود . اگر این خواص دو به دو در حامل واحدی با هم مجتمع شوند ، با صرف نظر از خواص متقابل که اجتماع آنها امکان ندارد ، چهار نوع ترکیب ممکن است از آنها پدید آید : خشک و سرد ، سرد و تر ، تر و گرم ، گرم و خشک . هر کدام از این انواع ترکیب ممیز یکی از عناصر یعنی خاک یا آب یا هوا یا آتش است . و به آسانی می‌توان دریافت که در مرور از هر عنصری به عنصر دیگر و در رجوع از عنصر چهارم به عنصر اول به جای یکی از دو خاصه ضد آن را می‌بینیم . مثلاً خاک مرکب از دو خاصه خشک و سرد است و چون از خاک به آب بگذریم در این ترکیب تر جای خشک را می‌گیرد . بدین ترتیب امکان مرور از عنصری به عنصر دیگر بر سبیل اتصال و بر طبق نظم معین حاصل می‌شود ، زیرا خاک می‌تواند به آب و آب به هوا و هوا به آتش متبدل شود . در هر دفعه فساد یکی از عناصر به منزله کون عنصر مجاور است .

به علاوه این صیورورت دورانی است ، زیرا عنصر چهارم نیز می‌تواند (در جهت مخالف جهت اول) مولد عنصر اول باشد و صیورورت تا بی‌نهایت ادامه یابد . تنها نباید گفت که این حرکت یا تبدل دورانی دائمی امکان دارد بلکه باید گفت که واقع می‌شود . چه ، اگر عناصر به یکدیگر تبدل نمی‌یافت هر کدام از آنها چون فقط حرکت محدودی به سوی پائین یا به سوی بالا دارد همینکه به مکان طبیعی خود می‌رسید متوقف می‌شد و حرکت در منطقه تحت قمر به سکون می‌انجامید . از این رو انتقال و تبدل عناصر به یکدیگر به طریق خاص مقلد حرکت مستدیر افلاک است . از طرف دیگر برای اینکه دوران

ممکن باشد لازم است که تعداد حرکات مستدیر در آسمان متعدد باشد. چه حرکت واحد، مانند آنچه فلک ثوابت راست، موجب می شود که عناصر همیشه بر یک نسبت باقی بمانند. پس باید تعداد کثیری از افلاك متحد المركز که هر کدام از آنها حرکتی خاص دارد و محورش به جانب محور فلک ثوابت متمایل است باشد. بر اثر تمایل منطقه البروج که مسیر خورشید به دور زمین است این آثار متغیر که آنها را فصول می نامیم پدید می آید و هر کدام از آنها به غلبه یکی از خواص اصلی عناصر، یعنی گرم یا سرد، خشک یا تر، متمایز می شود و غلبه موقت هریک از این خواص بر خاصه متقابل بر حسب وقوع خورشید در موقع نسبی خود حاصل می گردد.

وصف عالم ارسطویی به اختصار چنین است و تمام جزئیات آن تابع اصولی است که حاکم بر مجموعه آن است. بدین ترتیب حدود علم طبیعی که مورد بحث آن اشیاء واقع در تحت قراست تعیین می شود و این علم به صورت مطالعه افعال و انفعالات متبادله در بین عناصر یا در بین اجسام مرکب درمی آید و با همین تبادل فعل و انفعال است که امتزاج و استحاله واقع می شود و بر اثر آنها اجسام جدیدی تولید می یابد و صور دیگر به ماده تعلق می گیرد. نباید از یاد برد که با اینکه علت مادی این تغییرات قوای عنصری است علت غائی و حقیقی آنها صورتی است که تغییرات متوجه بدان است. مثلاً دارو، به واسطه یک سلسله استحاله که در موجود زنده پدید می آید، تأثیر می بخشد، ولیکن علت حقیقی این استحاله ها صحت است و باید از این گمان بر حذر بود که تولید جسم جدید معلول این ترکیبات یا تغییرات باشد، بلکه اینها فقط در حکم شروط معدّه حدوث جسم است.

این مُعدّات را می توان فی نفسها نیز مورد مطالعه قرار داد، زیرا جسمی تأثیر نیروی را جز به سبب ماده ای که در آن جسم است، یعنی امکان تغییر پذیری که آن جسم دارد، نمی پذیرد. بدین ترتیب آن گاه که هوا تحت تأثیر برودت به آب مبدل می شود نمی توان گفت که گرمی هوا که به منزله صورت است انفعال می یابد بلکه باید گفت که

ماده‌ای که گرمی بدون وجود آن امکان پذیر نیست منفعل می‌شود.^۱ پس تبدل عناصر به یکدیگر مستلزم قوه‌ایست که کاملاً غیرمتعین باشد و آن را هیولای اولی می‌نامیم. اما هیولای ثانی، مثلاً مفرغ نسبت به مجسمه، اگرچه نسبت به تغییری که قابلیت آن را دارد غیرمتعین است، برخلاف هیولای اولی، فی‌نفسها تعین دارد.^۲ پس فعل فاعلی که شیء قابل را از جنس خود می‌کند، مانند آتشی که شیء دیگر را گرم می‌سازد، به سبب وجود ماده است. برای اینکه فعل فاعل وقوع یابد لازم است که فاعل باقابلی که بالفعل با آن مختلف و بالقوه با آن متشابه است تلاقی کند. یکی از موارد مهم اعمال این قاعده عمل امتزاج است که بر اثر تبادل یک سلسله از انفعالات و افعال در بین دو جسم حاصل می‌شود. امتزاج، برخلاف ادعای قائلین به اجزاء لایتجزا، به معنی ترکیب انضمامی^۳ نیست، بلکه اتحاد واقعی اجزاء بایکدیگر است، به طوری که هر جزئی از این اجزاء هرچه کوچک باشد با مجموعه اجزاء متجانس می‌شود. و این نیز شاهد دیگری است بر اینکه ارسطو معرفت حاصله از احساس را به همان صورت ظاهر خود، بدون اینکه تحلیلی در آن به عمل آورد، معتبر می‌شمارد و این امر یکی از میمیزات فلسفه ارسطوست. اختلاف امتزاجات از یک طرف ناشی از اختلاف مقادیر اجزاء و از طرف دیگر ناشی از طبایع آنهاست. هرگاه یکی از اجسامی که با هم امتزاج یافته‌اند به مقدار بسیار کم باشد، مانند قطره آبی در دریا، و یا درجه انفعال آن نسبت به جسم دیگر بسیار زیاد باشد، می‌تواند از میان برود؛ مثلاً درشبی که از امتزاج قلع و مفرغ پدید می‌آید قلع از میان می‌رود و از خود جز رنگی به جای نمی‌گذارد.^۴

ارسطو قواعدی را که از علم طبیعی به دست آورده است در کائنات جو اعمال می‌کند. در کتابی که ارسطو در علم کائنات جو پرداخته است اعمال مختلفی را که مولد

۲ - مابعدالطبیعه، ثنا،

۱ - کون و فساد، I، ۷، پایان

۴ - کون و فساد،

۳ - Juxtaposition

۷، ۴۹، ۱، الف، ۲۵،

این مجموعه از آثار غیرمنتظم مثل کهکشان و ستاره دنباله دار و آثار ناری و همچنین احوال عمومی جو و بادهای وزلزله ها و صاعقه ها و طوفانهاست و جمله آنها در تحت قمر پدید می آید تعیین نماید. دفتر چهارم این تصنیف را که آخرین دفتر آن است صرف مطالعه اموری کرده است که آنها را می توان احوال مختلف ماده تحت تأثیر دو علت فاعلی گرم و سرد دانست و علی الخصوص به شرح آثاری مثل طبع و انجامد پرداخته و خواصی که از نحوه امتزاج ناشی می شود، مثل اینکه جسمی نرم باشد یا به آسانی خم شود یا به زودی بشکند، باز گفته است.

همه این مطالعات را می توان مقدماتی برای مطلبی دانست که در فصل آخر کتاب عنوان می شود و آن بحث درباره اعضا مختلف موجود زنده مثل استخوان و عضله و غیره است.

۱۱ - موجود زنده، نفس

وجود عناصر تنها از این لحاظ است که این انساج^۱ زنده صورت پذیر شوند. وجود انساج نیز تنها از آن لحاظ است که اعضائی مثل چشم یا بازو بتوانند به وجود آیند. وجود اعضا نیز تنها از آن لحاظ است که افعال پیچیده ای مانند بینائی برای چشم یا حرکت برای بازو انجام گیرد^۲. بنابراین به کار افتادن قوای حیاتی یکی از غایات اصلی است که طبیعت برای وصول بدانها به فعل می آغازد و همه ترکیبات و امتزاجاتی را که ظهور موجود زنده به سبب آنها امکان پذیر است فراهم می سازد.

۱ - منظور استخوان و عضله و غیره است که در سطر بالاتر در پایان مبحث سابق بدانها

اشاره شد. م. ۲ - اعضا حیوانات، II، ۱. - آنچه ما به نام انساج

می نامیم اجسام متشاکل Homéomères است که مرکب از اجزائی است که هم جنس

یکدیگرند، اما اعضا یا آلات Organes اجسام مختلف Anhoméomères است که هر کدام

از آنها مرکب از چند جسم متشاکل است.

اما حیات معلول این ترکیبات و امتزاجات نیست. جسم آلی حیات بالقوه دارد، این حیات فعلیت نمی تواند یافت، یعنی اعمال جسم زنده ای را، مثل تغذی و نمو^۱ و فساد، از خود ظاهر نمی تواند ساخت مگر آن گاه که این صورت جوهری را که نفس نام دارد دارا شود. نفس کمال اول برای جسم طبیعی ذی حیات بالقوه است^۲. منظور از ذی حیات بالقوه جسمی است که آلات لازمه را برای انجام اعمال حیاتی داشته باشد، پس ارتباط نفس به جسم مانند ارتباط برندگی تبر به خود آن تبر است، نفس مبدأ اول فعالیت جسم ذی حیات است، تقریباً بدان گونه که علمی که عالم دارای آن است مبدأ اول تفکر او برای کشف حقیقت است. اما همان طور که عالم همواره در تفکر نیست نفس نیز همواره در حال فعل نیست و مثلاً در موقع خواب از فعل خود باز می ایستد ولیکن همواره قادر است که فوراً مصدر فعل شود.

پس نفس در نظر ارسطو مبدأ فعالیت حیاتی و محرک غیر متحرک این فعالیت است و علم به نفس مقدمه مطالعه تمام موجودات زنده است همان طور که شناخت خدا مقدمه شناخت جهان است. در فلسفه ارسطو، برخلاف آنچه در نزد فیثاغورس و افلاطون بود، در علم النفس از موجود مخصوص مجرد مفارقی بحث نمی شود. در این فلسفه نفس را به منزله مسافری که از جسمی به جسم دیگر در سیر است تا سر نوشت مقدر آن به انجام برسد نمی شمارند، بلکه همان طور که بینائی به چشم وابسته است^۳ نفس را نیز با بدن در ارتباط و اتحاد می دانند. بدین ترتیب از تمثیلات افلاطون که گویا ارسطو در آثار اولیه خود آنها را پذیرفته بوده است آثاری نمی ماند، و تبیین اصول اخلاق همان طور که ارتباط خود را با علم الهی از دست می دهد با علم به مجرد نفس و قول به بقای آن نیز ملازم نیست. نفس و بدن، هر دو بایکدیگر، پدید می آیند و از میان می روند. از اینجا بر می آید که، برخلاف تصور افلاطون، علمی که مطالعه نفس به طور

۱ - نمو، برای وصول به حالت بلوغ. ۲ - درباره نفس، دفتر دوم،

کلی مورد بحث آن باشد وجود ندارد. بلکه فیلسوف به همان ترتیب که عالم هندسه اشکال را مطالعه می کند به مطالعه نفس می پردازد. عالم هندسه شکل را به طور کلی، که هیچ گونه تعیین در آن نباشد، مورد بحث قرار نمی دهد، بلکه یک سلسله از اشکال را از ساده ترین تا پیچیده ترین آنها که در آن سلسله هر شکلی مستلزم شکل ماقبل است بدون اینکه شکل مابعد را لازم آورد؛ مانند مثلث و کثیرالاضلاع و غیره، مطالعه می کند. به همین نحو فیلسوف به بحث درباره سلسله اعمال یا قوای نفس که هر کدام از آنها مقتضی قوای سابق است می آنکه مستلزم قوای لاحق باشد می پردازد، مانند قوه غاذیه و قوه حساسه و قوه ناطقه و قوه محرکه. کسی که مثلاً دارای قوه حساسه باشد قوه غاذیه را نیز داراست. ولیکن عکس آن درست نیست، به طوری که نبات فقط قابلیت تغذی دارد. این قوا در موجوداتی که تعدادی از آنها را داشته باشند نفوس مختلف را به همان تعداد ایجاد نمی کند. اگرچه این نفوس، به سبب اینکه افعال مختلف در این موجود انجام می گیرد، از لحاظ منطقی با یکدیگر اختلاف دارند از لحاظ مکانی و ذاتی باهم مختلف نیستند، بلکه هر موجود زنده ای دارای نفس واحدی است^۱.

قول به قوای نفس نتیجه ایست که از طبقه بندی موجودات زنده به نبات و حیوان غیر ناطق و حیوان ناطق حاصل می شود. اما با وجود این طبقه بندی نباید غافل از این بود که ارسطو اصلاً قائل به اتصال موجودات است، زیرا به نظر او پدید آمدن مرحله عالیتر حیات تنها از این راه نیست که چیزی بر مرحله پائینتر افزوده شود، بلکه بدین ترتیب است که چیزی که طرح آن در مرحله پائین تر ریخته شده بود تحقق پذیرد. در بسیاری از جانوران دیگر علائمی از اوصافی که در بشر به وضوح بیشتر پدید می آید وجود دارد، از قبیل انس و وحشت، لطف و خشونت، شجاعت و جبن، حجب و اتکاء به نفس. حتی در بعضی از آنها آثاری از تعقل و تفکر نیز پیداست و اختلاف

آنها با انسان در شدت یا ضعف درجه این قواست. طبیعت از اشیاء بی جان به تدریج به حیوانات مرور می کند و مراحل این مرور طوری به یکدیگر متصل است که حدود فاصل آنها از نظر دور می شود و معلوم نمی توان داشت که موجودی که در حد وسط دو مرحله واقع است به کدام یک از آن دو تعلق دارد، چنانکه درباره بعضی از موجودات دریائی این سؤال به نظر می رسد که آنها را جزو حیوانات یا نباتات باید محسوب داشت^۱. البته نباید تصور کرد که ارسطو مانند امپدکلس به قبول تحول انواع^۲ تمایل داشته است. برعکس در نظر او مرور از جنسی به جنس دیگر مطلقاً ممکن نیست و هیچ شیئی جز شیء مشابه خود را تولید نمی تواند کرد. ارسطو این قاعده را تنها درباره موجودات زنده صحیح نمی داند، بلکه به صحت مطلق آن قائل است و در سراسر عالم طبیعت صادق می شمارد. به نظر او همان طور که صحت طیب مولد صحت در مریض است در بین هر علتی با معلول آن وحدت نوعی وجود دارد. موجودات زنده به انواع ثابتی تقسیم می شوند که صورت هر نوعی از آنها از هر فرد فساد پذیری به فرد دیگر انتقال می یابد و این انتقال از قبیل کون^۳ است و موجود زنده تنها از همین راه می تواند سیر ازلی ستارگان را تقلید کند و به خلود نائل شود. بدین ترتیب ارسطو قائل به ثبات انواع است و این قول نتیجه ایست که از یکی از اصول مذهب او برمی آید، و این اصل که ارسطو بسیار بدان پای بند است اینکه همواره باید کوشید تا در جریان تغییر اشیاء نقاط ثابت را باز یافت. اتصال در نظر او غیر از تحول است زیرا مستلزم تبیین موجود بالاتر به وسیله موجود پائین تر نیست، بلکه ارسطو درست برخلاف این راه رفته و موجود پائین تر را به وسیله موجود بالاتر، یعنی نبات را به وسیله حیوان و حیوان را به وسیله انسان، تبیین کرده است. به نظر او فقط باشناختن شیء کامل و بالغ است که می توان شیء ناقص را باز شناخت، و همین رأی است که مبنای اصلی علم به قوای نفس در مذهب ارسطو است.

این مطالعه دارای دو جنبه است: از جنبه اول مطالعه هریک از قوا به منزله مقدمه‌ای برای تشریح^۱ انساج و اعضای مرکب از انساج است، زیرا این انساج و اعضاء موجبات لازمه را فراهم می‌کنند تا آن قوا به کار افتند. مثلاً قوه غاذیه که غذا را از جنس بدن می‌کند تا بدن نمو یابد و به حال بلوغ برسد و در این حال باقی بماند مستلزم بعضی از اعمال بدنی است که بدون آنها این قوه را نمی‌توان شناخت. نخستین مرحله از این اعمال مرحله هضم یا طبخ غذای بلع شده به وساطت حرارت داخلی است. این حرارت از قلب برمی‌آید و قلب چون مبدأ حرارت است اولین عضوی است که در حیوان تولید می‌شود. غذائی که تحت تأثیر این حرارت به صورت مایع یا جامد درآمده است در رگها به گردش درمی‌آید و از خلال این رگها، چنانکه گوئی از خلال ظرفی از گل ناپخته، می‌گذرد. اجزاء آبی آن که تحت تأثیر سرما متکاثف می‌شود گوشت را به وجود می‌آورد و اجزاء خاکی آن که مشتمل بر مقداری رطوبت و حرارت است بر اثر سرما این مقدار را نیز از دست می‌دهد و به صورت اجزاء صلب بدن مانند ناخن و شاخ درمی‌آید. هر موجود زنده‌ای مقداری از حرارت طبیعی را که برای تحصیل این نتیجه لازم باشد داراست^۲. به همین ترتیب علم به قوه حساسه مقدمه لازم برای مطالعه تشریح اعضای حواس و علم به وظایف آنهاست^۳. اما به طور کلی شناختن این قوا فقط وسیله‌ای برای تبیین موجودات زنده، بی‌آنکه کار دیگری از آن بر بیاید، نیست؛ بلکه شناختن آنها محور مطالعات تجربی ما در علم به احوال این موجودات است.

از جنبه دوم غایت مطالعه هر قوه‌ای قوه بالاتر و مخصوصاً بالاترین همه قوا یعنی تفکر عقلی است. این اصل علی‌الخصوص در مطالعه قوه عالمه و تمیز صواب از خطا صدق می‌کند. تمیز صواب از خطا یا به مدد احساس یا به مدد تفکر است. ارسطو در تمیز دو قوه حس و فکر از یکدیگر با افلاطون موافقت داشته و آراء طبیعت‌شناسان

۲ - تکوین حیوانات، II، ۶، درباره نفس، II،

Anatomie - ۱

Physiologie - ۳

۴ - این دو قول در این دو مرجع بایکدیگر مقایسه شود.

که فکر را به حس تحویل می کنند مورد انتقاد شدید او بوده است^۱. ولیکن معنی قول او در این باب با غرض افلاطون تفاوت داشته، زیرا ارسطو درباره اتصال این دو قوه با یکدیگر بیشتر از تقابل آنها تأکید کرده است. درباره خود احساس نیز کوشیده است تا دوام و ثبات و فعلیت آن را نشان دهد. احساس استحاله انفعالی محض نیست که در ضمن آن آلت احساس تأثیر کیفیات محسوسه را که مدام در تغییر و تحرك است قبول کند. البته قوه حساسه فقط تحت تأثیر شیء محسوس بر یکی از آلات حس به فعلیت مرور می کند، ولیکن احساس را به این دلیل نمی توان قابل تحویل به فعل شیء محسوس دانست. مثلاً ثبات بر اثر حرارت استحاله می یابد ولی این استحاله خود به معنی حرارت نیست^۲. پس باید گفت که احساس فعل مشترك حاس و محسوس است، مثل فعل مشترك رنگ و بینائی و صوت و شنوائی. و درباره اینکه احساس را به یکی از دو عامل، یعنی حاس و محسوس، نمی توان به تنهایی منسوب داشت تأکید بسیار باید کرد^۳.

این فعل مشترك از یک لحاظ مانند فکر است زیرا با قوه حساسه می توانیم محسوس خاص آن حس را به حقیقت دریابیم (بی آنکه در احساس آن به خطا رویم) همان طور که فکر نیز در مورد معقولات دارای چنین قدرتی است. متعلق خاص یک احساس کیفیت محسوسی است که این احساس را به فعلیت مرور می دهد، مثل رنگ نسبت به بینائی و صوت نسبت به شنوائی. هر احساسی از حقیقت شیئی که متعلق خاص آن است به طور کامل حکایت می کند مثلاً بینائی در ادراک رنگ سفید به خطا نمی رود و خطا فقط در موقعی آغاز می شود که بخواهیم از راه بینائی اثبات کنیم که این شیء سفید رنگ فلان شیء معین است. به وساطت انواع مختلف احساس می توانیم همه محسوسات را بشناسیم، زیرا هیچ کیفیت محسوسی جز آنها که مثل ملموسات و مطعومات از راه تماس مستقیم بر آلات حسی عمل می کند، یا مثل رنگها و صوتها و بوها از خلال شیء

۲ - درباره نفس III، ۱۲، ۴۲۲، الف، ۳۲

۱ - درباره نفس، III، ۳

۳ - درباره نفس، III، ۲

متوسطی مثل هوا و آب تأثیر می‌بخشد، وجود ندارد.^۱

از یک لحاظ دیگر نیز معرفت حسّی مشابه با معرفت عقلی و متوجه به سوی آن است، و آن اینکه در معرفت حسّی نیز اشیاء را عاری از ماده آنها ادراک می‌کنیم. وقتی که سنگ را می‌بینیم «خود سنگ نیست که در نفس ما پدید می‌آید»، بلکه فقط صورتی از آن در نفس حاصل می‌شود.^۲ پس احساس اگرچه محصور به معرفت اشیاء جزئی است این اشیاء را از مواد آنها جدا می‌کند، به علاوه جهت تعدّد حواس این است که کیفیاتی را که مشترک در بین همه محسوسات است مانند حرکت و مقدار یا عدد آسان‌تر بتوان دریافت. ادراک این کیفیات مشترک تنها از طریق یک حس ممکن نیست، زیرا این خواص را از محسوس خاص نمی‌توان مستفاد داشت.^۳ این تعدّد مستلزم وجود مرکز مشترکی است که قابل ادراک همه آن کیفیات و تمیز آنها از یکدیگر باشد، و گرنه احساس هر کدام از حواس مثل اشخاصی که نسبت به هم بیگانه باشند، پراکنده و جدا از یکدیگر می‌ماند، با این مرکز مشترک می‌توان مشابّهات و اختلافات و بطور کلی همه اقسام مناسبات را در بین اشیاء محسوس دریافت.^۴

فکر به معنی اعم خود بر همه مراتب معرفت، غیر از آنچه تحت تأثیر فعلی شیء محسوس حاصل می‌آید، مشتمل است. یعنی هم بر تصاویر جزئی محفوظ و هم بر آراء و احکام علمی معقول.^۵ در مذهب ارسطو سلسله مدارج معرفت از هر دو طرف به دو گونه شهود^۶ منتهی می‌شود که هیچ کدام از آنها نمی‌تواند حاکی از حقیقت نباشد: شهود حسّی نسبت به محسوسات خاص در پائین و شهود عقلی نسبت به ذوات غیر منقسم^۷

۱ - درباره نفس ، III ، ۱ ، ۲ - درباره نفس ، III ، ۸ ، ۴۳۱ ، ب ۲۸

۳ - درباره نفس ، III ، ۱ ، پایان فصل

۴ - درباره نفس ، III ، ۲ ، ۴۶۲ ، ۱۷-۲۲

۵ - درباره نفس ، III ، ۳ ، آغاز Intuition - ۶

۷ - Essences Indivisibles درباره نفس ، III ، ۶ ، پایان.

در بالا . بقیهٔ مراحل در بین این دو طرف واقع است و غرض از آنها شناختن آن است که می‌تواند درست یا نادرست باشد ، یعنی هر حکمی که در ضمن آن محمولی به موضوعی در گذشته یا حال یا آینده ارتباط یابد . ارسطو تحقیق منظمی دربارهٔ این مراحل متوسط نکرده و گویی هر کدام از آنها را از سه لحاظ مختلف در نظر گرفته است : ۱- از لحاظ خود آن ، ۲- از لحاظ مناسبات آن با قوهٔ فروتر ، ۳- از لحاظ مناسبات آن با قوهٔ برتر . مثلاً تصویر خیالی یا فانتاسیا^۱ فی نفسه عبارت از تصویر شیئی است که بدون اینکه خود آن شیء را احساس کنیم در نفس ما به ظهور می‌رسد . تصویر خیالی عموماً غلط است و با هیچ شیئی در عالم واقع ارتباط ندارد . اما چون برخلاف ظن^۲ با اعتقاد^۳ همراه نیست با حقیقت مشتبه نمی‌شود^۴ . مثلاً خورشید را چنان تعقل می‌کنیم که گویی قطر آن بیش از یک پا نیست ولیکن می‌دانیم که در حقیقت بزرگتر از زمین است . اما تصویر خیالی از لحاظ رابطه‌ای که با احساس دارد تصویری از شیئی است که در گذشته احساس شده است و بدان می‌ماند که نقش شیء محسوس را با نگریستن به اثری که مانند اثر مهر بر روی موم از آن برجای مانده باشد ترسیم کنیم . این تصویر تذکار شیء است و آنجا که تصویری نباشد حافظه‌ای نیست . پس برخلاف آنچه افلاطون می‌گفت حقایق عقلی محض را از گذشته نمی‌توان به یاد آورد ، بلکه هر بار که علم به این حقایق تعلق گیرد تفکر دربارهٔ آنها تجدید می‌شود^۵ . بالاخره تصویر خیالی از لحاظ ارتباط آن با عقل شرط تفکر است و « فکر بدون تصویر خیالی وجود ندارد » زیرا تصویر خیالی ماده‌ایست که عقل در آن به تأمل دربارهٔ شیء کلی می‌پردازد . عالم هندسه برای اثبات خواص مثلث باید مثلثی با ابعاد معین ترسیم کند ، بدون اینکه متعلق فکر او همین ابعاد محدود باشد^۶ .

Croyance - ۳

Opinion - ۲

Phantasia, Image - ۱

۵ - دربارهٔ حافظه ، فصل

۴ - دربارهٔ نفس ، III ، ۳ ، ۴۲۸ ، ب ، ۲

۶ - دربارهٔ حافظه ، ۴۴۹ ، ب ، ۳۰

۱ - الف ، ۲۲

رسائل ارسطو فاقد اظهارات متفرقه در مورد اعمال مشکلتز عقل مانند تذکار^۱ یا حکم^۲ نیست. تذکار این است که نفس به جستجوی یکی از خاطرات روی آور شود. از حالت کنونی آغاز کند و به وساطت یک سلسله از احوال دیگر که به حالت اولیه ارتباط دارد به یکی از امور گذشته که مطلوب اوست فرا رسد، و این ارتباط مشابهت یا مضادّت یا مجاورت است. بدین ترتیب می بینیم که عملی که در ادوار آتیه «تداعی معانی»^۳ نام گرفت ارسطو آن را وسیله ای برای تذکار محفوظات می دانست^۴.

در قطب دیگر معرفت عقل واقع است که فعل آن تفکر غیر منقسم درباره ذوات معقول است که خود آنها نیز غیر منقسم است. عقل را از این حیث که معرفت قطعی از آن تحصیل می شود، مانند احساس محسوسات خاص می توان دانست. ولیکن این دو معرفت را بایکدیگر تفاوت زیادی است. البته نسبت معقول به عقل مثل نسبت محسوس به حس است، زیرا عقل مانند لوح سفیدی^۵ است که بالقوه مشتمل بر همه معقولات است و اگر تأثیر معقول بالفعل بر آن وارد نیاید به فعلیت مرور نمی کند^۶. اما تفاوت در این است که آلت حاسه چون تحت تأثیر محسوسی که شدت آن به منتهی درجه است، مثل نوری که چشم را خیره می کند، قرار گیرد از کار می افتد، در صورتی که هرچه معقول قویتر یعنی واضحتر و صریحتر باشد قوت تفکر عقلی بیشتر می شود^۷. به علاوه، در فعل مشترك احساس، حاس و محسوس همیشه متمایز می مانند ولیکن، در فعل عقلی تفکر عقل و معقول اتحاد می پذیرند و آن گاه که باقوه عقلیه درباره امری فکر می کنیم جز همان امر معقول در این قوه چیزی نمی توانیم بیابیم. بالاخره احساس در آلات متعددی منتشر می شود که هریک از آنها فقط قابل ادراک نوع خاصی از محسوسات است،

Jugement - ۲

Reminiscence - ۱

۴ - درباره حافظه، فصل دوم

Association des Idées - ۳

۶ - درباره نفس، ۴۲۹، ب، ۳۱

Tablette vide - ۵

۷ - درباره نفس، ۴۲۹، الف، ۲۹

و حال آنکه عقل قادر به ادراک همه معقولات بدون استثناء است. این هر سه تفاوت یک سبب بیشتر ندارد و آن اینکه به مدد عقل صورت یا ماهیت شیء را بدون ماده آن و عاری از تمام خصوصیات آن که در شیء جزئی محسوس مقارن با این صورت است مشاهده می کنیم، مثلاً راجع به فطوست^۱ که انحنای بینی است فکر نمی کنیم بلکه انحناء را فی نفسه مورد تفکر قرار می دهیم. یعنی، از طریق انتزاع، معقولاتی را که در اشیاء محسوس فقط وجود بالقوه دارد به فعلیت می رسانیم و علم چون به اشیاء بدون ماده تعلق گیرد به ضرورت با خود آن اشیاء متحد می شود، مثلاً تفکر درباره مطلبی از حساب یا هندسه جز همان مطلبی که تفکر درباره آن است مفهوم دیگری ندارد^۲.

اما عقل به هر صورت قوه ای برای تفکر است، یعنی با همه معقولات فقط بالقوه اتحاد دارد، و چون مدام در تفکر بالفعل نیست باید گفت که از قوه به فعل مرور می کند. اما این مرور چگونه می تواند بود؟ پیداست که تحت تأثیر تصاویر خیالی محسوسات حاصل نمی تواند شد. اگرچه این تصاویر برای عمل انتزاع ضرورت دارد (و بدون تصاویر خیالی نمی توان تفکر کرد) معقولات بالفعل خود به خود نمی تواند از آنها بدر آید. زیرا آن تصاویر فقط بالقوه مشتمل بر این معقولات است. ارسطو این قاعده کلی را معتبر می شمارد که موجود بالقوه نمی تواند به فعلیت مرور کند مگر اینکه تحت تأثیر موجودی که در حال فعلیت است قرار گیرد، و به اقتضای این قاعده در فوق عقلی از ما که دائم در حال تفکر نیست به عقلی قائل است که ازلاً بالفعل است. این عقل غیر منفعل که فکر ثابت و لایزال است تغییر را در آن راهی نیست و مانند نور که رنگها را از قوه به فعل می رساند مولد همه افکار دیگر است. این عقل در چه مقامی است؟ آیا مانند عقل منفعل یا بالقوه جزئی از نفس انسانی است؟ گویا چنین نباشد، زیرا این عقل از نظر ارسطو فساد ناپذیر و ازلی است و حال آنکه عقل منفعل فساد پذیر است. اما اگر جوهری مفارق از نفس انسان باشد آیا نمی توان گفت که همان محرك افلاك

یا به عبارت دیگر خداست ، زیرا خدا نیز فکری است که در فعلیت ازلی است؟ گویا بتوان چنین احتمال داد ، زیرا عقلی که در ماست به قول ارسطو امری است که جنبه الهی آن بیش از همه امور دیگر در وجود ماست و فعالیت آن ما را از طبیعت بشر فراتر می برد و در حیات خدایان سهم می کند . اما باید گفت که ارسطو بیان قاطع و صریحی در این باب ندارد^۱ . و مفسران او چون بدانجا می رسند با اشکال بزرگی مواجه می شوند که نتایج آن را در شرح تطور تاریخی فلسفه در ادوار آتیه باید دید^۲ .

اما بیان ارسطو درباره مقام خاص عقل در نفس انسانی قاطع است . عقل بدان سبب قادر به ادراك اشیاء بدون ماده است که خود آن ماده ای ندارد . یعنی محتاج آلت جسمانی نیست . اگرچه تعریف جنسی نفس ، یعنی کمال جسم آلی ، بر عقل نیز مشتمل است ، اما این تعریف در مورد عقل نه بدان معنی است که در مورد قوه غاذیه یا قوه حساسه بود . چون عقل نمی تواند بدون تصاویر خیالی تفکر کند وجود جسم آلی شرط لازم برای تفکر عقلی است . اما چون خود عقل مستقل از اعضای بدن و همچنین مستقل از تصاویر خیالی است باید گفت که عقل در عین تعلق به نفس ناشی از آن نیست بلکه بر آن افزوده می شود ، از بیرون به درون می آید ، یا به اصطلاح خود ارسطو « از در وارد می شود . »^۳

بدین ترتیب تصور ارسطو از نفس مانند تصور او از عالم است و می توان گفت که این هر دو در مذهب او طرح واحدی دارند و آن طرح واحد این است که یک سلسله از قوا با اتکاء و ارتباط به جسم آلی منبسط می شود و به سوی حد خود که عقل است توجه می کند و این حد نسبت به آن قوا از بعضی جهات مفارق و متعالی است . در مذهب افلاطون اعتقاد به افسانه سر نوشت که مستلزم این بود که نفس دارای تشخص حقیقی

۱ - درباره نفس ، دفتر سوم فصل پنجم ۲ - شرح این تفاسیر را مترجم این کتاب در رساله ای که به نام « عقل در حکمت مشاء » تألیف کرده و به طبع رسانده به تفصیل آورده است . م .

۲ - تکون حیوانات ، II ، ۳

باشد، مناسبات روان شناسی را با جهان شناسی^۱ سست کرده بود، اما در مذهب ارسطو پیوند آن دو به یکدیگر چنان استوار شد که هرگز نبود. نفس در این فلسفه تصویری از وجود است. «نفس از لحاظی همه موجودات است، زیرا موجود یا محسوس است یا معقول، اما علم با معلوم و حس با محسوس اتحاد دارد»^۲، در بحث تألیفی ارسطو راجع به نفس تنها درباره دو قطب آن یعنی حس و عقل به صراحت اظهار نظر شده است، و این همان دو قطب است که اگر نفس در یکی از آنها ثابت باشد به ادراک شهودی وجود خارجی نائل می شود و آن را در خود متصور می کند و با آن اتحاد می یابد. اما سایر حرکات فکری از قبیل تروی^۳ و ظن^۴ و تخیل^۵ که در بین این دو قطب ثابت قرار دارند تنها از لحاظ مناسبات شان با یکی از آن دو شناخته می شود و اینها همان حرکاتی است که در حین حصول آنها نفس ما با وجود خارجی اتحاد نمی یابد بلکه به همان صورتی می ماند که هست.

۱۲ - اخلاق

بر طبق آراء فلسفی افلاطون در بین حیات عقلی و اخلاقی و سیاسی اتحاد کامل وجود دارد و فیلسوف از راه علم می تواند به درک فضیلت اخلاقی نائل آید و لیاقت حکومت بر مدینه به دست آورد. اما این جنبه های مختلف در فلسفه ارسطو از یکدیگر جداست. خیر اخلاقی یا عملی یعنی خیری که انسان می تواند از طریق اعمال خود آن را تحصیل کند ارتباطی با مثال خیر که در مسیر جدال عقلی در اوج سلسله موجودات واقع می شود ندارد^۶. اخلاق علم دقیقی مانند ریاضیات نیست بلکه مجموعه تعالیمی است

۱ - Cosmologie ۲ - پس نفس از لحاظ عقل و احساس خود با اشیاء

معقول و محسوس و یا به عبارت دیگر با جنیع اشیاء متحد است. م. - رجوع شود به اوایل

فصل ۸ از دفتر ۳. ۳ - Réflexion ۴ - Opinion

۵ - Imagination ۶ - اخلاق نیکوماخس، I، ۶

که غرض از آنها این است که مردمان نیکوتر شوند. و در طی آن تنها به تلقین آراء صحیح دربارهٔ اموری که باید در طلب آنها رفت و یا از آنها احتراز جست اکتفا نمی کنند، بلکه می کوشند تا دریابند که چگونه باید اشخاص را در عمل به طلب آنها یا به احتراز از آنها واداشت « علم به فضیلت کافی نیست بلکه باید فضیلت را به دست آورد و به کار بست. » اما دربارهٔ حدود تأثیر این تعالیم نباید اغراق کرد. تنها سخن گفتن برای تهذیب و تزکیه کافی نیست اگر مخاطب ما جوانانی از نجباء و آزادگان باشند گفتار شاید در آنان تأثیر بخشد ولیکن در ارشاد عامهٔ مردم به فضیلت کاری از گفتار بر نمی آید. پس اخلاق مجموعه‌ای از تعالیمی است که اختصاص به اشراف دارد^۱. در ضمن آن به عامهٔ مردم پند نمی گویند بلکه خواص را به تفکر می خوانند و دربارهٔ دیگران عادت به نیکی و ترس از کیفر را کافی می شمارند^۲. گوئی به نظر ارسطو فضیلت جز در طبقات مرفه و متعّم نمی تواند به تمام و کمال ظاهر شود. « بسیار دشوار است، بلکه ممکن نیست، که تهی دستی بتواند مصدر اعمال خیر باشد. زیرا بسیاری از این اعمال را جز با استفاده از وسایل و استعانت از دوستان و استمداد از ثروت و قدرت نمی توان انجام داد. »

مردی که بسیار زشت و از خانوادهٔ فرو دست و تنها و بی کس و بی فرزند باشد نمی تواند به کمال سعادت نائل آید^۳ و فضائل و مکارمی مانند شجاعت و سخاوت و ادب و عدالت را جز در حدود یک طبقهٔ خاص اجتماعی نمی توان به مورد اجراء گذاشت. « مردی بی چیز و ناتوان که قادر به تهیهٔ لوازم معاش خود نباشد از تحصیل محاسن و ظرائف قاصر است و اگر در این راه بکوشد ابلهی بیش نیست^۴. »

این اصول اخلاقی تعلق به طبقهٔ شهرنشین کام روائی دارد که در صدد استفادهٔ عاقلانه از مزایای اجتماعی خود باشند. ارسطو برخلاف سقراط خود را مکلف نمی داند که وجدان را در عموم افراد مردم بیدار سازد و برخلاف افلاطون قائل به صحت و

۲ - اخلاق نیکوباختس، X، ۹، ۱۱۷۹، ب، ۱

۱ - Aristocratique

۴ - ۱۱۲۲، ب، ۱۰

۳ - ۱۰۹۹، الف، ۳۱

۱ - به بعد

دقت اصول معینی در تعالیم اخلاقی نیست؛ اصول مذهب ارسطو در اخلاق با سایر تعالیم فلسفی او توافق دارد. یعنی در اخلاق نیز مانند همه ابواب حکمت نخست در پی آن می‌رود که غایتی را معلوم سازد، تا از آن پس به کشف وسائل برای وصول به آن غایت پردازد. اما غایات او جنبه عملی انسانی دارد یعنی چنان است که انسان با اعمال خود بتواند بدانها رسید. پس برای شناختن این غایت باید مشاهده و استقراء به کار رود یعنی آنچه همه افراد بشر می‌کوشند تا به دست آورند شناخته شود. ولیکن شک نیست که همه مردم سعی در تحصیل سعادت می‌کنند و لذت و علم و ثروت را جز وسائلی برای تحصیل این غایت که خود تابع هیچ غایت دیگر نیست نمی‌دانند. پس غایت اخلاق سعادت است، مشروط بر اینکه غرض از آن سعادت انسانی باشد یعنی سعادت که انسان بتواند آن را با اعمال خاص خود تحصیل کند و در اکثر اوقات دوره حیات او پایدار ماند. اما باید در نظر گرفت که این سعادت که غایت اعمال است و به همین سبب راه‌نمای آنهاست، نه جزئی از عمل و نه نتیجه حاصله از عمل است (همان طور که شهود عقلی نتیجه حاصله از فکر نیست بلکه به منزله راه‌نمائی برای آن است). سعادت از مقوله‌ای غیر از عمل است زیرا سعادت مطلق است و وجود بالفعل دارد و حال آنکه عمل مضاف به غایتی^۱ است. سعادت موهبت خدایان و مکافات در مقابل فضیلت انسان است و چون اصل خیرات است، یعنی علت غائی آنهاست، جنبه الهی دارد^۲. رأی عامه مردم نیز این است که سعادت، اگرچه از اشرف اشیاء است، به صورت نتیجه‌ای که شخص آن را بر اثر اعمال خود اکتساب کند و بدان سبب قابل مدح و تمجید باشد نیست. پس ارسطو را با مذهب اصالت سعادت^۳ در اخلاق که بعد از او قدر و اعتبار بدست آورد مخالف باید شمرد، زیرا در این مذهب دو مفهوم عمل و غایت با هم متحدند و حال آنکه ارسطو آن‌دورا از یک دیگر جدا می‌شمرد، یکی را ستودنی و دیگری را پربهای دانست^۴.

۲ - همان مأخذ، I، ۱۲، پایان

۱ - اخلاق، I، ۹ آغاز

۴ - همان مأخذ، I، ۱۲،

Eudémonisme - ۳

قاعده^۱ کلی این است که هیچ موجودی به غایت خاص خود نمی رسد مگر اینکه عمل خاص خود را انجام دهد . حسن اجرای این عمل فضیلت آن موجود است ، پس فضیلت مفهوم عامی است که وسعت دامنه^۲ آن بسی بیشتر از اخلاق است و بر امور دیگر نیز شامل می شود . مثلاً می توان از فضایل جان داران یا اشیاء بی جان یا آلائی که آنها را ساخته باشند سخن گفت ، یعنی این کلمه معنی خاص اخلاق ندارد . همچنین فضیلت یک شیء امر اکتسابی است و زائد بر ذات آن شیء است ، زیرا در ذاتیات اشیاء نمی توان از بیش و کم سخن به میان آورد . رأی ارسطو در این باب قاطع است و بر طبق این رأی ، مثلاً چیزی یا انسان است یا نیست و نمی توان گفت که انسانیت او بیشتر یا کمتر است^۳ . اما همه کیفیات شیء را همیشه نمی توان از ذات شیء با همان ضرورتی که خواص^۴ مثلث از ذات آن برمی آید ، استنتاج کرد . شیئی که دارای ذات واحدی است می تواند درجات متعددی از کمال را حائز باشد ، چنانکه آلائی با کیفیات خوب یا بد وجود دارد و این کیفیات جزء ذات آنها نیست ، پس فضیلت از مقوله^۵ کیفیت است و بخصوص از کیفیات اکتسابی است^۶ . اینکه این اصول را بر احوال انسان تطبیق کنیم . عمل مخصوص انسان و ممیز نوع او فعلی است که مطابق با عقل باشد ، و همه افعال بشر (اعم^۷ از نیک یا بد) جزء امور معقول است . پس فضیلت انسان عبارت از کمال فعالیت عقلی او یا علو^۸ مرتبه^۹ این فعالیت است و غرض از بحث درباره فضائل این است که مفاد این ضابطه را محقق سازیم اما این ضابطه بسیار پیچیده و بر معنی است ، زیرا باید آن را بر جزئیات حیات انسان تطبیق کرد . چون علم اخلاق عبارت از تعلیم طرز رفتار است ناچار باید در طی آن از کلیات فرود آمد و همه جزئیات را یکایک مورد توجه قرار داد . و آنجا که پای عمل در میان باشد مفاهیم کلی عاقل است و امور جزئی حقیقت

۱ - Vertu ۲ - البته نه به معنی مجازی ، م .

۳ - اخلاق ، I ، ۱۲ و II ۴ - III ، V ، آغاز

بیشتری دارد، زیرا عمل متعلق به جزئیات است.^۱ پس در علم اخلاق اموری را تشریح می‌کنند که حیث خارجی و انضمامی^۲ آنها قوی‌تر است. و قوه عاقله با این تشریح می‌تواند در تمام وجوه فعالیت انسان نفوذ کند و به راهبری آن پردازد. هیچ کدام از جزئیات حیات انفعالی و مناسبات اجتماعی خارج از حدود این بحث نیست، زیرا با مطالعه در همین جزئیات است که می‌توان به استدلال عقلی در مطالب اخلاقی پرداخت. بدین ترتیب در علم اخلاق با ظهور مذهب ارسطو تشریح انفعالات مورد توجه قرار گرفت، همان‌طور که در نگارش نمایش‌نامه‌های خنده‌آور نیز اندکی پس از این تاریخ روش جدید مناظرس^۳ پدید آمد که به جای اینکه مانند آریستوفانیس با شدت وحدت به استزای اشخاص برخیزند با ظرافت و دقت به تحلیل خصائص آنان می‌پرداختند. قدر و اعتبار کتاب اخلاق نیکوماخس در همین تحلیلات است. در این کتاب سعی در تقریر قواعد کلی نمی‌شود، بلکه بحث در این باره است که در چه موقعی، در چه موردی، درباره چه کسی، به چه غرضی، به چه روشی باید رفتار کرد.^۴

فضیلت وضع ثابتي است که اعمال مقرون به فضیلت ناشی از آن وضع است. و این وضع طبیعی و فطری نیست. البته بشر با وضع خاصی از لحاظ بعضی از انفعالات مثلاً از لحاظ خشم یا ترس به دنیا می‌آید، اما این اوضاع نه از رذائل است و نه از فضائل، نه ممدوح و نه مذموم. فضیلت وضع اکتسابی است و کسب آن نیز به اختیار انسان است. اگر چنین نمی‌بود نمی‌توانستیم آن را ممدوح شماریم. فضیلت آن‌گاه وجود واقعی دارد که به صورت عادت درآید، یعنی با وجود اینکه امر اکتسابی است چنان به سهولت مصدر اعمال باشد که گوئی فطری انسان است. انسان وقتی عادل نامیده می‌شود که نه تنها از انجام کاری که بر طبق عدالت است ملال نیابد بلکه از آن لذت ببرد. این اعتیاد که ناشی از اختیار است فضیلت را پایدارتر و استوارتر می‌کند. پس فضیلت انسان

به تمامی از انتخاب ارادی او ناشی می‌شود.

اما این انتخاب^۱ چگونه مطابق عقل و فضیلت می‌تواند بود. در این باب ارسطو از یک طرف به تشبیه و تمثیل پرداخته و از طرف دیگر به آراء عامه استناد کرده است (و این معنی ممیز طریق تحقیق او در اخلاق است). نخست افعالی را که مطابق با فضیلت است به آثار طبیعی و صناعی تشبیه نموده است. آنچه در این آثار منظور نظر است احتراز از افراط و تفریط است، پزشکان می‌دانند که صحت یا کمال بدن در این است که در بین عمل دو قوه فاعله گرم و سرد که یکدیگرند و هردو در بدن ما اثر می‌گذارند تناسب صحیح باشد، مجسمه ساز و معمار نیز تناسب صحیح را در نظر می‌گیرند. پس طبیعت یا صنعت آن گاه به کمال می‌رسد که بتوان در آنها حد وسط را در بین دو طرف به دست آورد. شرط مادی برای حصول این کمال مطلوب این است که طبیعت یا صنعت در شیء ممتد و متصلی که قابل ازدیاد و نقصان باشد اعمال شوند. این شیء متصل یکی از همان کثرات نامتناهی است که افلاطون در رساله فیلیس از آنها بحث کرده و با قیاس بدانها مفاهیمی از قبیل گرمتر و سردتر و بهتر و برتر را دو به دو در مقابل هم قرار داده بود. این شرط در حیات اخلاقی نیز متحقق است، اراده ما در مورد افعال و انفعالاتی که قابل ازدیاد و نقصان است و در مقابل یکدیگر به ظهور می‌رسد، مانند جبن و تهور و شوق و نفرت به کار می‌پردازد و این احوال دو به دو نسبت به یکدیگر چنان است که ازدیاد یکی از طرفین موجب نقصان طرف دیگر می‌شود. بدین ترتیب فضیلت عبارت از تحصیل حد متوسط در این حامل متصل است. آراء عامه نیز موافق با این معنی است که تنها یک راه برای نیکو بودن و هزار راه دیگر برای بد بودن وجود دارد. اما حل مسأله حد وسط در علم اخلاق مواجه با این اشکال می‌شود که امور اخلاقی مستلزم بسیاری از اوضاع و احوال جزئی است و از این رو حد وسط در اخلاقیات به نحو دقیق و مطلق، مثلاً به همان درجه از دقت که در علم حساب حد وسط را در بین طرفین معلوم می‌دارند،

قابل تعریف نیست تا برحسب این تعریف بتوان به معنی فضیلت راه برد. علم اخلاق از چنین دقتی برخوردار نیست، زیرا سروکار این علم با افراد انسان است، و افراد انسان بالطبع به انفعالات متقابل، در هر درجه و از هر قبیل تمایل دارند و غرض از علم اخلاق این نیست که تعریف نظری فضیلت را به این اشخاص بیاموزند بلکه این است که عملاً فضیلت را در اینان ایجاد کنند. و پیداست که ایجاد فضیلت شجاعت در دوتن که یکی جیون و دیگری متهور باشد بریکه نسق نمی تواند بود. زیرا در شخص جیون بر حرکت و حدت باید افزود و در شخص متهور چیزی از آن باید کاست. حد وسط، بنا به اختلاف موارد، ممکن است به یکی از دو طرف نزدیکتر از آن دیگر باشد؛ همچنین ممکن است، نه از لحاظ خود شیء، بلکه نسبت به ما حد وسط شمرده شود. چون برای تعیین حد وسط باید وسائل ایجاد آن نیز شناخته شود ناگزیر در این مورد پای حزم^۱ و تدبیر نیز به میان می آید. به علاوه حد وسط در حساب مؤخر از طرفین است و نسبت به آن دو تعیین می شود و حال آنکه درجات اخلاق، لا اقل از حیث مطابقت آن با کمال مطلوب، حد وسط مقدم بر طرفین است. زیرا این دو را جز به قیاس با حد وسط نمی توان طرفین نامید و ناقص را تنها نسبت به کامل می توان ناقص شمرد. پس، از یک لحاظ، حد وسط را در حقیقت باید حد طرف نامید، یعنی حدی که در اعلی درجه کمال قرار دارد. پس به اختصار گوئیم که فضیلت وضعی اکتسابی است که اراده ما را حاصل می شود و آن را در مرتبه ای از عمل که نسبت به ما حد وسط است قرار می دهد و این حد وسط باید به حکم عقل، یعنی بر طبق آنچه شخص مدبّر و حازم تمیز می دهد، معین شود.^۲ اما این قالب کلی اخلاق است و باید محتویاتی از طریق تجربه برای آن فراهم آورد. به تعداد انفعالاتی که دو به دو در مقابل هم قرار می گیرند فضائل اخلاق وجود دارد

۱ - Prudence (بعضی از فضایل معاصر ایران این کلمه را به فرزانی ترجمه

می کنند و آن دو را لغت نیز یکی می دانند. م.)

۲ - اخلاق، II، ۶، ۱۱۰۶، ب، ۳۶.

و به همین نسبت رذائلی نیز دو به دو در طرفین آنها واقع است و این رذائل ، هم نسبت به فضائل و هم نسبت به یکدیگر ، متقابل است . مثلاً نسبت به حالت ترس و بی باکی یک فضیلت به نام شجاعت و دو رذیلت به نام جبن و تهوّر وجود دارد ، و در قبال میل به کام جوئی یک فضیلت به نام عفّت و دو رذیلت به نام شره و نخود شهوت واقع است . همین حکم در مورد افعال انسان نیز^۱ ، مشروط بر اینکه بتوان آنها را دو به دو در مقابل یکدیگر قرار دارد ، صادق است ، مثلاً نسبت به بذل مال یک فضیلت به نام سخاوت و دو رذیلت به نام امساک و اسراف وجود دارد^۲ . از این امثله به خوبی برمی آید که حدّ وسطی که فضیلت در آن واقع است مضاف به احوال انسان و متناسب با وضع اجتماعی اوست . مثلاً سخاوتی که فضیلت افراد فقیر محسوب می شود با کرامتی که فضیلت امرای توانگر و نیکوکار مدینه است تفاوت دارد یعنی آنچه در نزد اینان سخاوت به شمار می آید در نزد آنان امساک است .

پس می بینیم که ارسطو اگرچه فضیلت را امر ارادی دانسته ولیکن آن را از قبیل نیات نامرده است زیرا منظور او وضع عمل نبوده و در صورت فقدان شرایط مادی عمل فضیلت را فاقد معنی گرفته است . ارسطو گفته است : « یعنی برای اینکه بتواند سخاوت کند احتیاج به ثروت دارد و عادل برای اینکه بر طبق عدالت رفتار نماید محتاج مبادلات اجتماعی است . زیرا نیات اشخاص غیر مرفّی است . ظالم نیز از نیتی که به اجرای عدالت دارد لاف می زند . » به همین سبب این فضائل را مخصوص انسان گرفته و از محیط اجتماعی زندگانی انسان تفکیک ناپذیر دانسته است و اینها همان فضائل سیاسی و مدّنی است که ارسطو مثلاً خدایان را فاقد آنها شمرده و در این باره گفته است که : « خدایان چگونه می توانند عادل باشند؟ آیا خنده آور نیست که بگوئیم خدایان مواضعانی دارند یا ودایعی مبادله می کنند ؟ »^۳ .

۱ - علاوه بر انفعالات او . م .

۲ - II ، V

۳ - اخلاق نیکوماخس ، ۸ ، ۱۱۷۸ ، الف

در اینجاست که تحلیل از معنی اراده لازم آمده است. ارسطو اراده را فی نفسها در نظر نگرفته بلکه از لحاظ مناسباتی که با عمل ارادی دارد ملحوظ داشته است. یعنی در واقع مسأله اراده را از حیث ارتباط آن با تربیت اجتماعی طرح کرده و خواسته است بداند که اعمالی که قانون گذار می تواند از طریق تحسین و تمجید باعث وقوع آنها شود یا از طریق توبیخ و تنکدیر از ظهور آنها ممانعت کند چیست. یکی از شروط چنین اعمالی این است که ارادی باشد؛ یعنی علل مختلفی که موجب آنهاست، اعم از اصل اصیل یا علت غائی یا وسیله اجرای آنها، جنبه ارادی داشته باشد. عمل ارادی به معنی کلی عبارت از عملی است که مبدأ آن را بتوان در درون موجودی که آن را به انجام می رساند دانست. و آنچه موجب می شود که فعلی را غیر ارادی بدانیم یا الزام مادی است مثل اینکه وزش باد مارا به سوئی ببرد، یا الزام معنوی است مثل عملی که فرمان روای ستمگری ما را بدان وادارد (بی آنکه قاعده قطعی برای تشخیص مواردی که فعل ما بر اثر تهدید از حالت ارادی خارج می شود در دست باشد). و یا جهل است، نه جهل به خیر و شر، بلکه جهل به احوال جزئیة ای که اگر علم بدانها می داشتیم عمل ما دیگرگون می شد. اما عمل ارادی به این معنی کلی خاص انسان نیست، بلکه در حیوانات نیز مشهود است. فعل خاص انسان فعلی است که با انتخاب انجام گیرد و این انتخاب مبنی بر تفکری برای اتخاذ تصمیم باشد. تفکر برای اتخاذ تصمیم نه تنها درباره غایت فعل بلکه درباره وسائل مختلفه ممکنه برای وصول بدین غایت به عمل می آید و تنها در مواردی که امکان و عدم تعیین در میان باشد ظاهر می شود این تفکر در زمینه مطالب عملی نظیر تفکر نطقی در مطالب نظری است. بر اثر این تفکر قیاسات عملی بنا می شود که کبرای آنها مشتمل بر قاعده ای و غایتی است (مثل اینکه گوئیم گوشت سبک سلامت بخش است). و صغرای آنها حاکی از مشاهده امری در خارج به واسطه ادراک حسی است (مثل اینکه ادراک کنیم که این گوشت سبک است). و نتیجه آنها دستور اخلاقی عملی است که فوراً ممکن است به عمل یا به امتناع از عمل منتهی شود. دستور کلی بدون علم به امور واقعی جزئی

هرگز منجر به عمل نمی شود و کار اصلی « عقل عملی »^۱ کشف همین حکم جزئی است که ضمن صغری تقریری شود (در این مورد ادراک حسی واقعاً با تعقل یکی است) در صورتی که « عقل نظری »^۲ علم به مبادی اولیه است.^۳ اما اتخاذ تصمیم همیشه درباره غایتی است و جستجوی غایت که تصمیم از آن نتیجه می شود توجه به خیر یا اقلّ توجه به شیئی است که در نظر ما به منزله خیر جلوه می کند .

چون اراده را بدین سان تحلیل کنیم در نتیجه دو قسم از فضائل را از یکدیگر تمیز می دهیم : ۱- فضائل اخلاقی که با خصائص^۴ ما مرتبط است ، و منظور از خصیصه وضع طبیعی است که هریک از ما در قبال یکی از انفعالات به خود می گیریم تا آن را در حدّ صحیح خود نگاه داریم . ۲- فضائل عقلی یا فکری که مربوط به عقل عملی است ، یعنی مربوط به فکری است که منتهی به عمل می شود . نوع اول را بانوع دوم نمی توان اشتباه کرد ، زیرا در نوع اول از فضائل اراده^۵ ما ، با قدرتی که دارد ، تسلط بر شهوات را موجب می شود و در نوع دوم عقل ما ، با صراحتی که دارد ، راه راست را می جوید و می یابد . بدین ترتیب وحدتی که در آئین سقراط در بین علم و تقوی برقرار شده بود در مذهب ارسطو از میان رفت . در این مذهب قوه غیر عاقله^۶ نفس قوه مستقلی است که عقل قادر به حکومت بر آن است ، بی آنکه بتواند آن را در خود مستهلک سازد . فضائل اخلاقی مثل شجاعت یا عدالت ، تقریباً از ابتدای ولادت با ما است . اما فضائل عقلی ، مثل حزم و تدبیر ، بر اثر تجارب مبادی به دست می آید . همچنین فضائل عقلی را با علم یا حکمت نیز نباید اشتباه کرد . این فصائل عبارت است از : اولاً حزم و تدبیر یا حسن اتخاذ تصمیم ، و آن این است که از راه تفکر بهترین وسیله ممکنه را برای وصول به غایت تعیین کنیم . ثانیاً اصابت رأی در داوری نسبت به تصمیمات دیگران .

ثالثاً ذوق سلیم برای تشخیص اینکه در هر موردی چه کاری شایستگی دارد. پس برخلاف علم، که جز به امور کلی و ضروری تعلق نمی گیرد، تفکر عملی فقط با احوال جزئی و امکانی سروکار دارد و از راهی پیچیده و دشوار در پی آن برمی آید که وسائل عملی مختلفی را که برای وصول ما به غایات خودمان لازم است بشناسد بی آنکه چنین راهی به کشف حقایق کلی منتهی شود^۱.

پس در نظر ارسطو دو معنی که در نظر سقراط و افلاطون اتحاد داشت از یکدیگر جدا می شود و رأی او در باب عدالت نیز مبتنی بر همین قاعده است^۲. عدالت در نظر افلاطون فضیلت واحده یا حافظ وحدت فضائل بود ولیکن در نظر ارسطو خود فضیلت جداگانه ایست، البته ارسطو این رأی را که عدالت کلّ فضیلت است به کنار نهاده زیرا در نظر او کاری را مطابق با عدالت می توان نامید که قانون آن را مقرر دارد، و قانون، خاصه بر طبق نظر افلاطون، مجموعه ای از دستورهای است که غرض از آنها ترغیب اشخاص به فضائل مثلاً به میانه روی و دلیری و نرم خوئی است. این نکته را نیز باید در نظر گرفت که اگرچه قانون مطابقت افعال را با فضائل مقرر می دارد ولیکن غرض از این امر تحصیل کمال برای افراد نیست، بلکه برای جامعه است. بدین ترتیب عدالت به صورت کلی خود فقط مشتمل بر یک جنبه از حیات اخلاقی است، یعنی ناظر به مناسبات ما با دیگران است^۳. اما عدالت صورت جزئی خصوصی دیگری نیز دارد که خود منقسم به اقسامی است، از قبیل فضیلتی که حاکم بر تقسیم مزایا و مقامات و اموال در بین اهل مدینه است یا فضیلتی که داعی احترام به قراردادها مانند بیع و اجاره و غیره است یا فضیلتی که مانع خودکامگی و زورگوئی است. و از این جا برمی آید که حق در نظر ارسطو امر مخصوص و ممتازی است که قابل تحویل به امور دیگر نیست و سه صورت متداول برای آن می توان تشخیص داد: ۱- حقوقی که از توزیع اموال و

۱ - اخلاق نیکوماخس، دفتر ششم

۲ - همان مرجع، دفتر پنجم

۳ - همان مرجع، دفتر پنجم، فصل اول

مزابای عمومی در بین شهروندان^۱ ناشی می‌شود. ۲- حقوقی که از مواضعات و مقاولات لازم می‌آید. ۳- حقوق جزا. این هر سه قسم حق در نظر او اصل واحد دارد و آن مساوات است. اما معنی مساوات در این اقسام سه‌گانه مختلف است: در حقوق توزیعی به معنی مساوات تسهیمی است، یعنی تعیین سهم هرکسی به نسبت استحقاق او؛ در حقوق قراردادی و جزائی به معنی مساوات حسابی است، یعنی اگر قراردادی نقض شود یا کاری از سرِ ظلم و تجاوز وقوع یابد بر عهده قاضی است که مساوات را به نفع کسی که از این عمل زیان دیده است بازگرداند؛ در مبادله امتعه این مساوات با اختراع مقیاس مشترکی به نام پول امکان پذیر می‌شود.

بدین ترتیب ارسطو در اخلاق مواردی مستقل و مجزا از یکدیگر تمیز داده است که هر کدام از آنها اصولی مخصوص دارد، اما این بدان معنی نیست که اصول مشترکی برای فضائل اخلاقی نباشد. ارسطو بدین سبب با آن همه تفصیل در باب دوستی سخن گفته^۲ که آن را شرط ضروری فضیلت شمرده است. عالیترین صورت دوستی در میان مردان آزاد و برابر که همگی دوستدار نیکوکاری باشند پدید می‌آید و تنها همین دوستی است که می‌تواند از راه مبادله خدمات که از مقتضیات آن است انسان را به مدارج کمال رساند و موجب شود که دوستان یکدیگر را تهذیب و تربیت کنند. اما دوستی در مراتب پایین‌تر مانند دوستی که در میان پیرمردان بر مبنای منافع و در میان جوانان بر مبنای لذات مبتنی است چنین نمی‌تواند بود.

در تحقیق راجع به لذت^۳ نیز غرض ارسطو این بوده است که عالیترین صورت آن را که بتوان از لوازم کمال اخلاقی شمرد تعیین کند. یکی از لوازم فضیلت این است که انسان از آنچه باید کرد لذت ببرد و از آنچه نباید کرد نفرت جوید. چه به هر صورت ممکن نیست که انسان به لذات اشتیاق نورزد و عقاید کسانی که مانند اسپزیدس هر لذتی را

۲- اخلاق نیکوماخس، دفتر ۸ و دفتر ۹

۱- Citoyens

۳- همان مرجع دفتر ۸، ۱۱-۱۲ و دفتر ۱۰، ۱-۵

بدی دانند به حکم تجارب عامه مردود است. زیرا این تجارب حاکی از این است که همه موجوداتی که احساس دارند لذت را خوب می دانند و در جستجوی آن برمی آیند، و با این قبیل زهد فروشی ها نمی توان اشخاص را از لذات زیان آور باز داشت و به لذات سودمند راه نمائی کرد. حقیقت این است که هرگونه فعلی چون به تمام و کمال به انجام برسد لذت می آورد، همان طور که هرگونه وجودی چون به صورت تام خود ظاهر آید زیبا می نماید. یعنی لذت امری است که به فعل منضم می شود، و علاوه بر این موجب تکمیل و تسهیل فعل نیز می گردد، یعنی هم حاصل فعل و هم مکمل آن است. بدین سبب لذت را نه مطلوب مطلق و به منزله غایت فعل می توان به شمار آورد و نه مردود و مذموم می توان شمرد، بلکه ارزش لذت متناسب با ارزش فعل است و از اینجا برمی آید که اولاً لذات از حیث ارزش بایکدیگر اختلافی بسیار دارند، ثانیاً فضیلت را کامل نمی توان شمرد مگر آن گاه که چون فعلیت پذیرد لذت بیاورد.

پس مودت و لذت هرکدام به طریق فضیلت را تکمیل می کنند بی آنکه وحدت فضائل را موجب شود، یعنی فضائل همچنان کثرت خود را محفوظ می دارد و قابل تحویل به فضیلت واحده نیست. اما ارسطو همان طور که در نظریه خود راجع به جوهر ابتدا درباره جوهر از لحاظ مفهوم کلی آن که مشتمل بر تعداد کثیری از جوهرهای مختلف است سخن گفته و آن گاه به ذکر جوهر به معنی فرد اکل آن یا ذات باری که جوهر اعلی است رسیده است در اخلاق نیز همین روش را به کار بسته است، یعنی از فضیلت به معنی کلی آن که عنوان مشترك فضائل نوع انسان اعم از اخلاقی یا عقلی است سخن را آغاز کرده و با ذکر فضیلت متعالیه که برترین فضیلت انسان و دارای جنبه الهی است یعنی قوه تأمل عقلی به انجام رسانیده است^۱. فضائل دیگر مستلزم ارتباط نفس و بدن و از مقتضیات حیات اجتماعی است، ولیکن عقل در تأمل راجع به حقیقت مستقل از بدن و مفارق از سایر موارد و مکفی به ذات است. حیات اخلاقی از سایر جنبه های خود

مقرون به اشتغال دائم ولیکن از لحاظ فکری مقرون به فراغ و سکون است، و چون عمل غایت فراغ نیست بلکه فراغ غایت عمل است تفکر مقامی عالتر از سایر جنبه‌های حیات دارد، و به همین سبب جنبه الهی حیات انسانی است یعنی تنها جنبه ایست که انسان در آن با خدایان که فکر بالفعل اند ارتباط و اشتراك دارد. و سرانجام باید گفت که علاوه بر اینکه مبدأ عالی‌ترین لذات انسان است مبدأ سعادت نیز برای اوست، و چنین سعادت قی بیش از همه اقسام سعادت می‌تواند، بی آنکه ملال و اختلال پذیرد، دوام و امتداد یابد.

بدین ترتیب دو معنی که در نظر افلاطون با هم اتحاد داشت در نظر ارسطو از هم جدا شد. توضیح اینکه علم اخلاق ارسطویی مبتنی بر اصالت اهل فکر و اهل تحقیق و تقدم آنان بر اهل سیاست است. یعنی از اصول این اخلاق لازم می‌آید که حیات عقلی از سایر وجوه حیات اجتماعی تفکیک شود و خود به منزله غایت مطلق به شمار آید.

و همه مردم بالطبع به دانستن اشتیاق دارند.^۱ اما علم امر مطابق است و مضاف به هیچ امر دیگر نیست. البته نباید چنین پنداشت که ارسطو دو مطلوب جدا از یکدیگر داشته زیرا او قائل به تسلسل و ترتیب دو جنبه عملی و نظری حیات نسبت به یکدیگر بوده و جنبه اول را تابع جنبه دوم شمرده است. مثلاً بر آن بوده است که حیات اجتماعی یکی از مُدُن یونان با تمام فضائی که مستلزم آنهاست شرط حصول فراغ فکری برای اهل علم است. پس این دو جنبه حیات را نمی‌توان تفکیک کرد همان طور که جهان و خدا را از یکدیگر نمی‌توان جدا دانست.

۱۳ - سیاست

و پیداست که مدینه را فقط نمی‌توان مجتمعی دانست که افراد آن از ارتکاب خلاف در حق یکدیگر بر حذر باشند و به مبادله خدمات نسبت به هم پردازند. وجود

چنین وضعی برای مدینه لازم است ولیکن کافی نیست. مدینه اجتماع خانه ها و خانواده هاست برای اینکه بهتر زندگی کنند، یعنی از حیات کامل و مستقلی برخوردار باشند.^۱ نظر ارسطو در جزء اول این قطعه متوجه به افلاطون بوده که مدینه را با تقسیم کار و مبادلات خدمات در بین اشخاص تعریف کرده است و بدین ترتیب فقط اوضاع و احوال مادی حیات مدنی را معلوم داشته است بی آنکه به تعریف ماهیت حقیقی مدینه و تعیین علت غائی آن پرداخته باشد. جامعه تنها برای زیستن نیست بلکه برای نیکو زیستن است، یعنی شرط حیات اخلاقی است. علم سیاست تحقیق درباره شروطی است که وصول به این غایت مشروط بدانهاست اما این تحقیق تنها با تفکر عقلی و استدلال نظری میسر نیست، بلکه مشاهدات و تجاربی است که ارسطو خود در بسط و توسعه آنها از راه خوض در تحقیقات تاریخی راجع به تأسیسات مُدُن کوشش بسیار کرده است. قبل از او سوفسطائیان مجموعه هائی از قوانین مُدُن ترتیب داده بودند.^۲ ارسطو به ادامه کار آنها پرداخته و خود او نیز تاریخ تأسیسات مختلف را نگاشته و یا اینکه دیگران را به نگارش آنها واداشته است، و قصد او از نگارش تاریخ این تأسیسات تمهید مقدمه برای تعیین قدر و اعتبار هریک از آنها بوده است. طریق عمل او در این مورد نیز مانند همان روشی است که در زیست شناسی به کار بسته است، بدین قرار که از جمع آوری امور تجربی با تبعیت از قواعد معین به تدوین مجموعه های کلی رسیده است.

غایتی که در فلسفه ارسطو برای مدینه تعیین شده تا حدودی نتیجه تجارب او و تابع تربیت سیاسی شخص وی بوده است. به نظر او حیات اخلاقی در حکومت زراعی، مانند حکومت لاکدایمون^۳، مشروط به استقلال اقتصادی است و شرط استقلال مدینه قطع مناسبات اقتصادی آن با مُدُن خارجی است. از همان روز که شهری، مانند آن در قرن پنجم، منافع خود را در تجارت با ممالک خارجی ببیند تابع همین ممالک که مثلاً

۱ - سیاست، دفتر سوم، فصل پنجم، ۱۲۸۰، ب، ۲۹.

Lacédémone - ۳

۲ - اخلاق نیکوماخس، دفتر دهم، فصل نهم

تولید کنند می کنند و به آن می فروشند و ممالکی که محصولات آن را می خرند خواهد بود، و از اینجا معاملات عمده در تجارت به میان خواهد آمد و مقارن با آن رباخواری و صرافی متداول خواهد شد. ارسطو با تمام آثار چنین تمدنی که در آن روزگار در شرف ظهور بود و وقوع جنگها نیز از لوازم آن به شمار می آمد مخالفت می ورزید و طالب رجعت به اقتصاد طبیعی بود. واحد اقتصادی را خانواده می دانست، زیرا خانواده هرچه برای مصارف اعضای آن لازم آید تولید می کند و هرچه زائد بر این مصرف باشد در بین خانواده ها مبادله می شود و بدین سبب هیچ کارگر آزاد و مزدور ندارد. نظام بردگی با قدرت مطلقه خواجهگان در حق بردگان شرط این نظام اقتصادی است. برده ابزار زنده ای است که هیچ اختیاری جز اختیار خواجه خویش ندارد و از فضیلت اخلاقی نیز وی را نصیبی نیست و «آن گاه که ماسوره ها بتوانند خود به خود در کارگاهی به جنبش در آیند»^۱ وجود برده بی فایده خواهد بود. تقسیم افراد بشر به خواجهگان و بردگان نه ارادی است و نه قسری [بلکه طبیعی است]. طبیعت که افعال آن تابع غایات است در اقلیم حاره آسیا مردمی پدید آورده است که اگرچه از مهارت و کیاست برخوردارند قدرت و قوت به حد کفایت ندارند و اینان بردگانند. تنها اقلیم یونان است که می تواند مردمی هم هوشیار و هم نیرومند پدید آورد، و اینان به حکم طبیعت، نه به موجب قرارداد، آزادند. در این نظریه، که کاملاً مطابق با قول به اصالت غایت در فلسفه ارسطوست، انعکاسی از جنگهای متمادی یونانیان با بیگانگان نمایان است و شاید نیز بتوان گفت که چون اسکندر می کوشید تا یونان را بر سراسر جهان غالب سازد ارسطو این نظر را اظهار داشت تا قصد او را به جهان گشائی توجیه کند.^۲

خانواده تنها غایت اقتصادی ندارد، بلکه موجب می شود که رئیس خانواده نفوس زنان و کودکان را که از کمال برخوردار نیست راهبری کند. نفوس اینان اگرچه

۲ - سیاست، دفتر هفتم، فصل ششم، ۱۳۲۷، ب،

۱ - I، ۲.

ناقص است ولیکن در مرتبهٔ نفوس بردگان واقع نیست. اما نظارت رئیس خانواده را بر افراد آن نباید مبنی بر قهر و غلبه و قدرت مطلقه دانست، بلکه ریاست شوهر نسبت به زن مانند مدیری نسبت به اعضای خویش است و ریاست پدر بر فرزندان مانند پادشاهی بر اتباع خود.

خانواده تمام مقتضیات را برای اینکه مدینه تنها از افراد برابر و آزاد تشکیل شود فراهم می‌سازد. هیچ یک از کسانی را که به اعمال تولیدی می‌پردازند نباید از شهروندان به شمار آورد، زیرا اشتغال به این مشاغل منافی نجابت است و مانع «فراغتی است که اتصاف به فضیلت و اشتغال به سیاست مستلزم آن است». «مردمانی از اقوام دیگر باید به این پیشه‌ها مشغول شوند تا جز در بارهٔ کار خود نیندیشند و در پی شورش برنیایند. مدینه به معنی اخصّ، مقدّم بر همه چیز، احتیاج به مشاغل نظامی و قضائی دارد و این مشاغل باید به اشخاص واحدی در سنین مختلف تعلق گیرد و سمت کهنات نیز ضمیمهٔ همین مشاغل باشد»^۱.

تنوع تأسیسات مدنی ناشی از این است که این تکالیف را که ماهیات آنها همواره ثابت است می‌توان به انحاء مختلف در بین اهل مدینه تقسیم کرد. هرگاه افرادی آزاد و فاقد عایدات که اکثر مردم چنانند زمام کار را به دست گیرند حکومت عامّه^۲ حاصل می‌آید که ممیز آن آزادی و برابری است. حکومت عامّه خود بر دو قسم است: در قسمی از آن حکومت با قانون است، در قسم دیگر عامّه مردم با آراء متغیّر خویش حکومت می‌کنند. اگر قدرت به دست اغنیاء و نجباء بیفتد حکومت چند نفری^۳ به میان می‌آید و در این حکومت هر چه تمرکز ثروت بیشتر شود میل به استبداد فزونی می‌جوید. پس یکی از علل اصلی تنوع حکومت چگونگی تعادل ثروت است. اختلاف زیاد در ثروت ناچار منتهی به حکومت چند نفری می‌شود. غرض از تأسیس شدن مدینه این است که

شرافت و فضیلت شهروندان تأمین گردد، این غرض حاصل نمی آید مگر از این راه که قدرت قوانین محرز باشد، این قدرت جز در وضع خاص اقتصادی احراز نمی شود و این وضع خاص افزایش و گسترش طبقات متوسط است: «اگر طبقه کشاورزان و کسانی که ثروت متوسط دارند برمدینه مسلط شوند حکومت قانون تحقق می پذیرد. زیرا اینان چون نمی توانند جز با اشتغال به کار زندگی کنند و هرگز آسوده و بی کار نمی مانند از قانون اطاعت می کنند و به تشکیل اجتماعات جز به حد لزوم نمی پردازند.» اما اگر بسیاری از شهروندان بی کار باشند حکومت عامه مبدل به عوام فریبی^۱ می شود و اهواء ناس جای قانون را می گیرد. از این ملاحظات روش ارسطو در تحقیقات سیاسی معلوم می شود. غرض اصلی او این نبوده است که قواعدی برای بنیان گذاری مدینه بیان کند، بلکه بر آن بوده است که در اوضاع و احوال واقعی تاریخی و سائلی برای تحصیل خیر در حیات اجتماعی باز یابد. این مسائل در نظر او بسیار تنوع دارد و بر حسب مقتضیات تغییر می پذیرد. حتی ارسطو قائل به این است که برای باز یافتن بهترین اقسام تأسیسات اجتماعی در مورد معین باید به مطالعه احوال جغرافیائی نیز توجه داشت. چنانکه در جائی گوید: «کوه^۲ متناسب با حکومت چند نفری و استبدادی است، و حال آنکه در دشت همواره حکومت عامه برقرار است.^۳ این اوضاع و احوال متعدد و بعضی از آنها بسیار متغیر است و در این اوضاع متعدد احوال متغیر، هیچ یک از تأسیسات سیاسی نمی تواند ثابت و پایدار بماند و ناگزیر در معرض انقلاب قرار می گیرد. میل به مساوات با دیگران یا تفوق بر آنان و شوق به تحصیل ثروت و تزئین و تکثیر آن از علل عمده ایست که انقلابات را پدید می آورد.^۴

بسیاری از این اوضاع و احوال ناشی از طبیعت است و بشر نمی تواند بر آنها فائق

۱ - Démagogie

۲ - در بیان ارسطو تخصیص به کوه آکرپل

(Acropole) شده است که مقر حکومت خدایان مقتدر متعدد است. م.

۳ - دفتر هفتم، فصل دهم. ۴ - سیاست، دفتر پنجم، فصل دوم.

آید. اما برخی از آنها نیز ناشی از تفکر و اراده است و انسان می‌تواند از طریق تعلیم و تربیت در آنها تأثیر بخشد. تعلیم و تربیت فنی است که باید فضیلت مدنی را به طفل القاء کند و او را برای اتصاف به این فضیلت آماده سازد. در تعلیم و تربیت برای اینکه بتوان شهروندان نیکو به بار آورد باید از حصر توجه به یکی از قوای آدمی و غفلت از سایر آن قوا احتراز جست و ترتیب آن قوا را نسبت به یکدیگر و حدود اعتبار هریک از آنها را ملحوظ داشت. مثلاً تربیت نظامی اسپارتا که جنگ را غایت مدینه می‌دانست زیان‌آور است، زیرا جنگ و کار جز برای آشتی و آسایش نیست. یا مثلاً افراط در توجه به ورزش که در نزد مردم تبس^۱ متداول بود و همه شهروندان را به صورت پهلوانان درمی‌آورد، یا مبالغه در ترغیب به موسیقی که مردم را هنرپیشه و رامشگر می‌ساخت، خطرناک است. در واقع باید جسم را برای نفس، جزء اخس نفس یعنی شهوات را برای جزء اشرف آن یعنی اراده و جزء اشرف آن را برای برای نفس ناطقه تربیت کرد^۲.

پس توسعه قوه تفکر و تعقل غایت واحدی است که تربیت همه قوای دیگر از جمله شرایط و نتایج آن به شمار می‌آید. در نفس انسان، در جامعه انسانی و در سراسر عالم همه چیز به سوی فکر مشتاق و متمایل است و شاید بتوان گفت که آنچه مورد بحث فیلسوف است خود فکر از آن حیث که مفارق از انسان است نیست، بلکه مطالعه اشتیاق انسان به سوی فکر است و این امر با اوضاع و احوال متعدد و متنوعی مقرون است که از طریق تجربه معلوم می‌شود. تصور ارسطو را از عالم به صورت جدولی می‌توان نشان داد که مدارج مختلف این اوضاع و احوال را به ترتیبی که علم بدانها حاصل می‌شود حاوی است. در عالیترین مراتب علوم نظری یعنی فلسفه اولی و طبیعیات و ریاضیات واقع است که مورد مطالعه آنها اموری است که نمی‌تواند جز به صورتی که هست باشد، و کمال آنها در همین ضرورت آنهاست. پائین‌تر از آنها علوم عملی و

صناعی است، یعنی علومی که مورد مطالعه آنها می‌تواند جز به صورتی که هست باشد. هم تابع وضع و حال طبیعت است که از حسن اتفاق حاصل می‌گردد، و هم تابع کار و کوشش انسان است. علوم عملی یعنی اخلاق و سیاست منتهی به اعمال می‌شود و علوم صناعی که مشتمل بر اقسام فنون است مصنوعات بشر را نتیجه می‌دهد. اما این طبقه‌بندی هرگز مانع از آن نیست که در بین علم و عمل اتصال کامل باشد این اتصال و مداومت موجب می‌شود که اعمال بشری مانند احکام ریاضی از قیاس نتیجه شود و شعر و خطابه نیز تنها بدین سبب می‌تواند در انفعالات ما مؤثر باشد که منشأ آنها تفکر عقلی است.

۱۴ - مشائین بعد از ارسطو

حوزه مشائین به صورت مجمعی که آن را در شهر آتن به رسمیت بشناسند به توسط خود ارسطو تأسیس نیافت، زیرا او از خارجیان مقیم این شهر بود. این کار به دست تنو فراسطس (ثاو فرسطس)^۱ که اموال ارسطو بر طبق وصیتی که نسخه آن هم اکنون محفوظ است به وی انتقال یافته بود انجام گرفت. از آن پس این حوزه به صورت مجمعی درآمد با آئینی که اختصاص به فرشتگان هنر^۲ داشت. خانه‌ها و باغهایی که از ارسطو انتقال یافته بود جزء املاك مشترك و موقوفات آن شد. این مجمع مرکب از سالخورده‌گان و جوانان بود. سالخورده‌گان مدیر حوزه را بر می‌گزیدند و جوانان در هر ماه بزمی آماده می‌داشتند و میهمانی از خارج از حوزه بدین بزم می‌خواندند. و بدین قرار فعالیت فلسفی در این حوزه نتیجه همکاری عموم اعضای آن بود. زندگی اصحاب این حوزه آسان نمی‌گذشت. اینان مظنون به دوستداری مقدونیان و عدم تعلق به آتن بودند و به همین سبب جمعیت‌شان چندین بار در معرض تهدید قرار گرفت، موقعی که دمتریوس فالرئی مقدونی^۳ آتن را به سال ۳۰۱ ق. م به تسلیم آورد و از آن پس آتنیان به رهبری

دمُخارس^۱ برادرزاده^۲ دموستنس^۳ در صدد انتقام جوئی از دوستان اران مقدونیّه برآمدند ابتدا به مشائین روی آور شدند و ثاوفرسطس ناگزیر از آتن بیرون رفت. از این پس دل بستگی اینان به آتن کمتر شد. به شهر اسکندریّه که اندک اندک آتن را از رونق می انداخت روی آوردند و بالطبع نسبت به این شهر که وضعی متناسب با پیشرفت کار آنان داشت تعلق یافتند و به ادامه کارهای علمی خود در مسیر تحقیقات تجربی پرداختند. ارسطو شاگردان خود را به تحقیقات اختصاصی ترغیب کرده بود و اینان به تبع او هر کدام در یکی از علوم مانند گیاه شناسی و حیوان شناسی و تاریخ تخصص یافتند. از جمله اینان اُدِمُس و آریستوکسنس^۴ مخصوصاً ثاوفرسطس اِریسُسی^۵ (۳۷۲-۲۸۸ ق.م) بودند. ثاوفرسطس در قطعه ای که در مابعد الطبیعه نگاشت ارتباط معقولات را با طبیعیات اثبات کرد. و به این مطلب توجه یافت که ارسطو در قول به اصالت غایت به راه اغراق رفته است و در مقابل چنین عقیده ای توجه به تجربه را لازم شمرد^۶. مجموعه هایی در علم نبات که هم اکنون محفوظ است ترتیب داد و تحقیقاتی در بعضی از مفردات علم طبیعت مانند باد و آب و علام طوفان و اقسام مطالب در زمین شناسی به عمل آورد^۷. کتاب مشهور او درباره خصائص حاکی از توجه مشائین به مشاهده جزئیات در امور اخلاقی است. کتاب دیگر او به نام «آرائی در طبیعیات»^۸ یکی از مأخذ عمده عقاید نگاران^۹ یونانی گردید. سرانجام باید تحقیقات تاریخی او را در تشریح جزئیات مجمع شیوخ^{۱۰} اِریسُس نام برد. اینها همه حاکی از مسیر اصلی فعالیت علمی این حوزه می تواند بود. اشتغال ثاوفرسطس به تحقیق در مطالب دینی هم فقط به روش مورخان

Demosthénès - ۲

Democharès - ۱

Théophraste d'Erèse - ۴

Aristoxène de Tarente - ۳

۶ - قطعه ای از رساله او درباره آب به دست

۵ - ص ۳۲۰، ۱۲۰ به بعد

Doxographes - ۸

Opinions physiques - ۷

آمده است.

Les Prytanes - ۹

و مردم شناسان بود. راجع به ذات الهی رأی ثابتی نداشت. گاه خدا را روحی مفارق می‌شمرد، گاهی در آسمان و گاهی در ستارگان می‌دانست. اما برخلاف این مطلب در جزئیات امور تحصلی، مثلاً در انتقاد رسم قربانی، سخن بسیار گفته و این رسم را بدان سبب که خود او قائل به خویشاوندی جانوران و آدمیان بوده نکوهش کرده است.^۱ اما رأی او در باب این قرابت مبتنی بر جزم غیر تحقیقی نبوده بلکه از طریق تحصلی و با مشاهده آثار اولیه عقل در حیوانات سعی در اثبات آن کرده است. همین تمایلات در آراء کلئارخوس^۲ که خرافاتی را که درباره حیات اخروی شیوع داشته فقط به منظور تحقیق تاریخی جمع آورده است مشهود است.

مذهب ارسطو که بعدها به مرور ایام اسیر جمود و رکود شد و اصحاب آن در قبول صحت آراء او جازم و صارم شدند در آن روزگار آزادترین مذاهب فلسفی بود. مثلاً می‌بینیم که کلئارخوس^۲ با اینکه از مشائین بوده اعتقاد به افلاک ارسطویی را به دور انداخته و به جای آن اعتقاد به افلاک تدویر^۳ را معتبر شناخته است مخصوصاً استراتن^۴ (متوفی به سال ۲۷۰ ق. م.) که از سال ۳۰۰ تا ۲۹۴ مرتبی بطلمیوس ثانی در دربار مصر بوده آراء ارسطو را درباره اصول علم طبیعت انتقاد کرده و درست در جهت مخالف عقیده ارسطو قائل به تقدم تصادف بر طبیعت شده و رأی ارسطو را درباره مکان طبیعی و علت غائی به دور افکنده و تنها قوه فاعله را وزن شیء دانسته است، حرکت سقوط را به دقت مورد مشاهده قرار داده و ازدیاد سرعت را در آن اثبات کرده است، بدین ترتیب که نشان داده است که شدت برخورد جسم ثقیل به مانعی به نسبت مسافتی که در حین سقوط می‌کند ازدیاد می‌یابد. بر طبق عقیده او مکان نسبی عناصر چهارگانه از پائین به بالا نیز از وزن آنها لازم می‌آید. عنصر بالاتر به سبب

۱ - ناقل این قول فرنوریوس (Porphyre) در رساله پرهیز از گوشت خواری است

Epicycle - ۳

Cléarque de Soles - ۲

(De l'abstinence)

Straton de Lampsaque - ۴

فشردگی که در عنصر پائین تر حاصل می‌شود از آن بیرون می‌آید و بر فراز آن جای می‌گیرد و این بدان می‌ماند که اسفنجی را بفشارند و آبی را که در آن جای دارد بدر آرند. به وجود اثر قائل نبوده و آسمان را از جنس آتش می‌شمرده است. اختلاف وزن این اجسام را ناشی از این دانسته است که هر کدام از آنها کمابیش حاوی خلأ است. و در اثبات وجود خلأ گفته است که نور و حرارت جز در محیط غیر مادی یعنی مکانی که هیچ گونه جسمی در آن نباشد انتشار نمی‌تواند یافت. بدین ترتیب می‌توان گفت که طبیعت نظامی دارد (که پیوسته همان است که بود) و این نظام معلول علیت مکانیکی محض است یعنی اموری مانند سقوط و تراکم و کشش برای تبیین همه امور دیگر کافی است. در مذهب او خدائی جز طبیعت که باینکه فاقد احساس و فاقد صورت است همه کائنات را ایجاد می‌کند وجود ندارد. صورت برخلاف رأی ارسطو غیر متحرک نیست. مبدأ و منتهای حرکت مانند خود حرکت به وجود می‌آید و از میان می‌رود.

از دیکاریارخُس^۱ مورخ نیز باید نام برد. این شخص در کتاب مختصری که در تاریخ قوم یونانی پرداخته است^۲ با روش تحصّلی روایات قدیم را درباره مبادی تاریخ از سر گرفته و قائل به اعصار متوالی در تاریخ شده است. مانند عصر طلائی که انسان در آن به آسایش و آشتی روزگار می‌گذاشته و عصر بیابان گردی که در آن حیوانات را اهلی کرده و از همین راه مالکیت خصوصی و غارتگری و جنگ آوری را آغاز نموده است و عصر کشاورزی که این اعمال در آن انبساط و ازدیاد یافته است.

بعد از او به کریتو لاؤوس^۳ می‌رسیم که حوزه مشائین را از سال ۱۹۰ تا سال ۱۵۰ ق. م. رهبری کرده است. ولیکن این شخص را مشکل بتوان از مشائین به شمار آورد. چه، خدای تعالی در نظر او به صورت عقلی بوده است که آن را از اثر غیر

۲ - این کتاب را به وسیله فروریوس شناخته ایم

۱ - Dicéarque

۳ - Critolaus

(فصل دوم از کتاب چهارم «پرهیز از گوشت خواری»)

منفعل ساخته باشند و نفس را نیز اثر عاقلی پنداشته است. رأی در اخلاق که در قرون آتی آن را به مشائین نسبت داده‌اند از طرف همین شخص به صورت قطعی خود بیان شده است و آن اینکه زندگی جز به وسیله اقسام سه گانه خیر با طبیعت مطابقت نمی‌تواند یافت و آنها عبارت است از خیر نفسانی و خیر جسمانی و خیر خارجی.

پس می‌توان گفت که مذهب ارسطو در روزگاری که رو به کهن سالی می‌رفت این خصوصیت را داشت که اصحاب آن سعی در تحصیل تخصص علمی داشتند و به نوعی از اصالت عقل که به طور ضمنی با دین مخالف بوده است متمایل بودند. چنین فلسفه‌ای در آن روزگار نمی‌توانست مقبول عام باشد و به همین سبب به سرعت در مقابل سایر مذاهب فلسفی که مبتنی بر جزم غیر تحقیقی بود و بعد از مرگ اسکندر به ظهور رسید رو به ضعف رفت. این مذاهب به افلاطون و ارسطو انتساب نداشت بلکه از طریق دیگری که از هر جهت با مسلک این دو حکیم مغایر بود به سقراط می‌پیوست و از آراء او مایه می‌گرفت.

مآخذ :

متون آثار ارسطو

Edition de l'Œuvre d'Aristote et des Commentaires (en 23 vol.) publiés par l'Académie de Berlin, par Bekker (t. I et II, 1831, réimprimés en 1959 ; tome III, traductions latines ; tome V, 1870 : *Index aristotelicus*, de Bonitz (également réimprimé) ; et *Supplementum aristotelicum*, 1885-1895) ; *Fragments*, par V. Rose, Biblioth. Teubner, 1886 ; R. Walzer, Florence, 1934 ; W. D. Ross, Oxford, 1955.

Editions partielles : *Métaphysique*, édit. Bonitz, Berlin, 1848-9 ; édit. Ross, Oxford, 1924 ; *Organon*, édit. Waitz, 1844-6 ; *De l'âme*, édit. Trendelenburg, 1833 ; édit. W. D. Ross, Oxford, 1956 ; *Éthique à Nicomaque*, édit. Burnet, 1900, livre X par G. Rodier, Paris, 1897 ; *Politique*, édit. Newman, 1887-92 ; les livres III et IV traduits en anglais et commentés

- par R. ROBINSON, Oxford, 1962 ; *Météorologiques*, édit. Ideler, 1834-36 ; édit. Fobes, 1919 ; *De caelo*, texte et traduction italienne, par O. LONGO, Florence, 1961 ; ARISTOTLE's, *Protrepticus*, an attempt at reconstruction, by Ingemar DÜRING, Göteborg, 1961.
- Traductions françaises* : Œuvres complètes, par Barthélemy-Saint-Hilaire ; *Organon*, par Tricot, 1936-50 ; *Métaphysique*, 2 vol., par Tricot, 1933, nouvelle édition, 1953 ; *Métaphysique*, I-III, par Colle, 1912-1922 ; *De l'Âme*, par Rodier, 1900 ; *De l'Âme*, par Tricot, 1934 ; *Physique*, par Carteron, 1926 (deux tomes de la collect. Budé) ; *Physique*, II, par Hamelin, 1900 ; *Physique*, IV, 1-5, par Carteron, 1923 ; *De la génération et de la corruption*, par Tricot, 1934 ; *Parva Naturalia*, par le même, 1951 et par R. Mugnier (avec le texte, 1953) ; *L'Histoire des Animaux*, par Tricot, 1957 ; *Les Parties des animaux*, par P. Louis, 1956 (livre I, cf. Le Blond, 1945) ; *Politique*, par Thurot ; par J. Aubonnet (liv. I et II, 1960) ; *Constitution d'Athènes*, par Haus-soulier, 1892 ; *Ethique nichomachéenne*, liv. I et II, par Souilhé et Cruchon, Archives de philosophie, 1929 ; l'ensemble par Gauthier et Jolif (I, 1958), par Tricot, 1959.

تحقیقات عمومی

- O. HAMELIN, *Le système d'Aristote*, publié par Léon Robin, Paris, 1920.
- C. PIAT, *Aristote*, Paris, 1903.
- Ch. LALO, *Aristote*, Paris, 1923.
- W. D. ROSS, *Aristotle*, Londres, 1923 ; trad. fr., Paris, 1930.
- W. JAEGER, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin, 1917 et *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 1923 (trad. anglaise par R. ROBINSON).
- E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Florence, 1936.
- Le BLOND, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, 1939 ; *Eulogos*, 1939.
- L. ROBIN *Aristote*, Paris, 1944.
- F. NUYENS, *L'Evolution de la psychologie d'Aristote*, 1948.
- P. MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, 1951.
- J. ZÜRCHER, *Aristoteles Werk und Geist*, Paderborn, 1952.
- V. les Actes du Congrès Budé de Lyon (septembre 1958), Paris, 1960.
- R. WEIL, Etat présent des questions aristotéliennes, *Information littéraire*, 1959, p. 20-31.
- J. BRUN, *Aristote et le lycée*, Paris, 1961 (sommaire).
- J. MOREAU, *Aristote et son école*, Paris, 1962.

تحقیقات اختصاصی

- I et II. — H. MAIER, *Die Syllogistik des Aristoteles*, Tübingen, 1896-1900.
- C. THUROT, *Etudes sur Aristote*, 1861.
- M. ROLAND-GOSSELIN, *Les Méthodes de la définition d'après Aristote*. (Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1912.)
- L. BRUNSCHWIG, *Qua ratione Aristoteles metaphysicam vim syllogismo inesse demonstraverit*, 1897.
- L. ROBIN, *Sur la conception aristotélicienne de la causalité*, Archiv für die Geschichte der Philosophie, 1909 (*La Pensée hellénique des origines à Epicure*, 1942, p. 423-485).
- P.-M. SCHUHL, *Le dominateur et les possibles*, Paris, 1960.
- W. et M. KNEALE, *The development of logic*, Oxford, 1962.

- III à IV. IX. — RAVAISSON, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, 1^{er} vol., 1836 (réimprimé en 1920).
- L. ROBIN, *La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, 1908 (réédition photographique en 1962).
- Ch. WERNER, *Aristote et l'idéalisme platonicien*, 1910.
- J. BIDEZ, *Un singulier naufrage littéraire dans l'Antiquité : A la recherche de l'Aristote perdu*, Bruxelles, 1943.
- P. WILPERT, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Ratisbonne, 1959.
- A. J. FESTUGIÈRE, *Un fragment nouveau du Protreptique d'Aristote*, *Revue Philosophique*, 1956.
- W. G. RABINOWITZ, *Aristotle's Protrepticus and the sources of its reconstruction*, I (Berkeley et Los Angeles, 1957.)
- H. D. SAFFREY, *Le Περὶ Φιλοσοφίας d'Aristote et la théorie platonicienne des Idées Nombres*, Leiden, 1955.
- V. DÉCARIE, *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, Paris, 1961.
- Pierre AUBENQUE, *Le problème de l'Être chez Aristote*, essai sur la problématique aristotélicienne, Paris, 1962.
- VII et VIII. X. — CARTERON, *La Notion de Force dans le Système d'Aristote*, 1923.
- DUHEM, *Le Système du monde de Platon à Copernic*, tome I, p. 130-214, 1913.
- XI. — POUCHET, *La Biologie aristotélique*, 1885.
- M. MANQUAT, *Aristote naturaliste*, 1932.
- W. JAEGER, *Pneuma im Lykeion*, *Hermès*, 1913, 29-74 ; *Diokles von Karystos*, 1938.
- L. BOURGEY, *Observation et expérience chez Aristote*, Paris, 1955.
- XII et XIII. — OLLÉ-LAPRUNE, *La Morale d'Aristote*, 1881.
- A.-J. FESTUGIÈRE, *Aristote : Le Plaisir*, 1936.
- DEFOURNY, *Aristote, Théorie économique et société*, Louvain, 1914 ; *Aristote et l'éducation*, 1919 ; *Aristote et l'évolution sociale*, 1924.
- M. GILLET, *Du Fondement intellectuel de la morale d'après Aristote*.
- L. COOPER, A. GUDEMANN, *A Bibliography of the poetics of Aristote*, New Haven, 1928.
- P. MORAUX, *A la recherche de l'Aristote perdu : le dialogue sur la Justice* (Louvain-Paris, 1957).
- R. ROBINSON, *L'Acrasie selon Aristote*, *Revue Philosophique*, 1955, p. 261-280.
- R. WEIL, *Aristote et l'histoire*, essai sur la Politique (Paris, 1960).
- P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote* (à paraître en 1963).
- XIV. — THÉOPHRASTE, *Caractères*, édit. Navarre, collection G. Budé, 1921 ; *Fragments*, édit. Teubner. *Métaphysique* ; édit. W. D. Ross et Fobes, Oxford, 1929, et trad. Tricot, Paris, 1948.
- Voir les textes des élèves d'Aristote édités à Bâle par F. Wehrli de 1944 à 1959 sous le titre : *Die Schule des Aristoteles* : I, Dicéarque ; II, Aristoxène ; III, Cléarque ; IV, Démétrios de Phalère ; V, Straton de Lampsaque ; VI, Lykon et Ariston de Céos ; VII, Hérnelide Pontique ; VIII, Eudème de Rhodes ; IX, Phaimias d'Erèse, Chamaileon, Praxiphanes ; X, Hieronyme de Rhodes, Critolaos et ses élèves, *Conclusions générales et Index*.
- J. BERNAYS, *Theophrastos Schrift über die Frommigkeit*, 1866.
- BOCHENSKI, *La logique de Théophraste*, 1947.
- E. BARROTIN, *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Louvain, 1954.
- G. RODIER, *La Physique de Straton de Lampsaque*, 1891.

فهرست آثاری از حکمای یونان که به زبان فارسی ترجمه شده و کتبی که در تاریخ فلسفه یونان باستان به این زبان تألیف یا ترجمه گردیده است با اشاره به بعضی از کتب عربی قدیم

بسیاری از کتب حکمای یونان را به عربی در اوایل حال ترجمه کرده و تحریری از برخی از آنها به زبان فارسی نیز پرداخته اند که شرح تفصیلی آنها را در کتب دیگر باید خواند. بر مبنای این ترجمه ها در عالم اسلام، علی الخصوص در کشور ایران، کتب و رسائل بسیار تألیف کرده و سرانجام فلسفه خاص اسلامی را پدید آورده اند که خود سیر تاریخی جداگانه ای دارد. علاوه بر اینها بعضی از مؤلفین در شرح احوال و آراء حکماء سابق و لاحق تألیفاتی داشته اند که عنوان «ملل و نحل» برای تسمیه آنها به طور عام متداول شده است. چون قلیلی از این آثار فاقد دقت علمی و تاریخی است و بعض دیگر با شرح آراء خاص حکماء اسلام امتزاج یافته است، و به همین سبب باید آنها را جزء آثار همین حکماء محسوب داشت، از ذکر جمله آنها در ضمن این فهرست خودداری شد و تنها به ذکر بعضی از کتب که جزء مراجع عمومی در ملل و نحل است اکتفا گردید. و قسمت عمده این فهرست به درج آثاری از معاصرین که در تاریخ فلسفه یونان به زبان فارسی تألیف یا ترجمه کرده اند و ثبت اسامی کتب فلاسفه یونان که اخیراً به زبان فارسی ترجمه و طبع شده و به نظر مترجم این کتاب رسیده است اختصاص یافت. - اگر کتب دیگری در این مورد ترجمه شده و اسامی آنها در این فهرست نیامده باشد تنها بدین سبب بوده است

که مترجم این کتاب، از سوء حفظ خود، تاکنون به ملاحظه آنها موفق نشده است .

۱ - آثار قدماء

إخبار العلماء بأخبار الحكماء . - تأليف جمال الدين قفطى ومشهور به تاريخ الحكماء قفطى وترجمه فارسى آن که در قرن يازدهم هجرى انجام گرفته و به تصحيح خانم دکتر بهین دخت دارائى با مقدمه و حواشى و تعليقات انتشار يافته است ، ۱۳۴۷ هـ . ش . جزء انتشارات دانشگاه طهران . - آنچه از اصل عربى اين کتاب به دست رسيده است تلخيصى است از محمد بن على بن محمد خطيبى زوزنى بعنوان « المنتخبات الملتقطات من كتاب تاريخ الحكماء » طبع لپزيگت ، ۱۹۰۳ م .

السعادة والاسعاد فى السيرة الانسانية . - تأليف ابى الحسن محمد بن يوسف العامرى النيسابورى متوفى به سال ۳۸۱ هـ . ق . به اهتمام آقای مجتبى مینوى ، جزء انتشارات دانشگاه طهران ، ۱۳۳۶ هـ . ش .

الفصل بين اهل الاهواء والنحل . - تأليف ابو محمد على بن احمد بن سعيد بن حزم اندلسى . طبع مصر ، ۱۳۱۷ هـ . ق .

الفهرست يا فهرس العلوم . - تأليف ابن النديم ، طبع قاهره ۱۳۴۸ هـ . ق . الملل والنحل . - تأليف ابو الفتح محمد بن عبد الكريم شهرستانى متوفى به سال ۵۴۸ هـ . ق . - ترجمه فارسى آن از آثار افضل الدين بن صدر الدين تركه اصفهانى در قرن نهم هجرى قمرى است . اين ترجمه به اهتمام و تصحيح آقای جلالى نائينى به طبع رسيده است . چاپ دوم ، طهران ، ۱۳۳۵ هـ . ش .

صوّان الحكمه . - تأليف ابوسليمان منطقى سجستانى كه ابو الحسن على بن ابى القاسم زيد بن محمد بن الحسين البيهقى معروف به ابن فندق متوفى به سال ۵۶۵ ذىلى برآن نوشته است و همين ذيل است كه برخلاف اصل كتاب باقى مانده و به تتمه صوّان الحكمه شهرت يافته و ناصر الدين بن عمدة الملك منتجب الدين منشى يزدى اين تتمه را به نام

دره الاخبار ولعة الانوار به فارسی ترجمه کرده است . این تسمه به اهتمام استاد محمد شفیع جزء سلسله انتشارات دانشگاه پنجاب به طبع رسیده است، لاهور ۱۳۵۱ ه. ق.^۱

طبقات الاطباء والحکماء . - تألیف ابوداود سلیمان بن حسن ، طبع قاهره ، به اهتمام فؤاد سید ، ۱۹۵۵ م .

عیون الانباء فی طبقات الاطباء . - تألیف موفق الدین ابوالعباس احمد بن القاسم ابن خلیفه بن یونس السعدی الخزرچی معروف به ابن ابی اصیبعه ، مطبعة وهیئة ، مصر ، ۱۸۸۲ م . مطابق ۱۲۹۹ ه. ق. و اخیراً جزء انتشارات دارمکتبه الحیات ، بیروت ، ۱۹۶۵ م .

نامه دانشوران . - تألیف هیثمی از مؤلفین : حاج میرزا ابوالفضل ساوجی ، میرزا حسن طالقانی ، میرزا عبدالوهاب قزوینی و محمد مهدی عبدالرب آبادی ، طبع دوم ، مؤسسه مطبوعاتی دارالعلم قم ۱۳۳۸ ه. ش .

نزهة الارواح وروضة الافراح . - تألیف شمس الدین محمد بن محمود شهرزوری که شخصی به نام مقصود علی تبریزی در سال ۱۰۲۱ ه. ق. در هندوستان به زبان فارسی ترجمه کرده بوده و اخیراً آقای ضیاء الدین درّی از این کتاب ترجمه دیگری نموده و به نام کنزالحکمه یا ترجمه تاریخ الحکمای شهرزوری به طبع رسانیده است ، طهران ۱۳۱۶ ه. ش .

وفیات الاعیان وانباء ابناء الزمان . - تألیف ابوالعباس شمس الدین احمد بن محمد بن ابراهیم بن خلکان ، متوفی به سال ۶۸۱ ه. ق. که در مصر طبع شده و در طهران نیز به چاپ رسیده است ، ۱۲۸۴ ه. ق .

۲ - آثار متأخرین

الف - مراجع عمومی

بنیاد فلسفه سیاسی در غرب از هراکلیت تا هابز . - تألیف آقای دکتر حمید عنایت ،

۱ - این کتاب در طهران تجدید طبع شده است و آقای محمد مشکوة بر آن حواشی و

- چاپ اول، جزء انتشارات فرمند، طهران، ۱۳۴۹ ه. ش.
- تاریخ تمدن . — تألیف ویل دورانت ، بخش دوم، ترجمه آقای دکتر فتح الله مجتباتی ، کتاب فروشی اقبال، طهران ۱۳۳۹ ه. ش.
- تاریخ عقاید سیاسی . — تألیف آقای دکتر محسن عزیزی، جلد اول از افلاطون تا ماکیاول، جزء انتشارات دانشگاه طهران، ۱۳۲۹ ه. ش.
- تاریخ علم . — تألیف جرج سارتن، ترجمه آقای احمد آرام، طهران، مرداد ماه ۱۳۳۶ ه. ش.
- تاریخ فلسفه سیاسی . — تألیف آقای دکتر هومن، دردو جلد، چاپخانه فردوسی، طهران، ۱۳۳۷ ه. ش.
- تاریخ فلسفه . — تألیف ویل دورانت، ترجمه آقای دکتر عباس زریاب خوثی، کتاب فروشی دانش، طهران ۱۳۳۵ ه. ش.
- تاریخ فلسفه سیاسی . — تألیف آقای دکتر بهاء الدین بازارگاد، جلد اول، طهران ۱۳۳۴ ه. ش.
- تاریخ فلسفه غرب و روابط آن با اوضاع سیاسی و اجتماعی از قدیم تا امروز. — تألیف برتراند راسل، ترجمه آقای نجف دریا بندری، جلد اول، جزء انتشارات سخن، طهران، ۱۳۴۰ ه. ش.
- تاریخ فلسفه قدیم . — تألیف مرحوم دکتر ستاریان، جزء انتشارات مشعل، اصفهان، ۱۳۴۷ ه. ش.
- حکمت یونان . — تألیف شارل ورنر، ترجمه آقای نادر بزرگ زاد، کتاب فروشی زوآر، طهران، ۱۳۴۷ ه. ش.
- سیر حکمت در اروپا . — تألیف مرحوم محمد علی فروغی، جلد اول، چاپ سوم، بنگاه مطبوعاتی صنی علی شاه.
- فلسفه یا پژوهش حقیقت . — تألیف چند تن از استادان فلسفه در انگلستان به

نظارت پرفسور لوین، ترجمه آقای دکتر جلال الدین مجتبی، جزء انتشارات جاویدان، طهران، ۱۳۵۱ ه. ش.

ماجرای جاویدان در فلسفه. — تألیف هانری توماس و دانالی توماس، ترجمه انوشه سارا، چاپ اول مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۳ ه. ش.

مبانی فلسفه. — تألیف جناب آقای دکتر علی اکبر سیاسی، جزء انتشارات کتاب فروشی ابن سینا، چاپ اول، طهران، ۱۳۳۶ ه. ش.

نخستین فیلسوفان یونان. — تألیف آقای دکتر شرف الدین خراسانی (شرف)، طهران، ۱۳۵۰ ه. ش.

ب - راجع به سقراط و افلاطون

افلاطون. — تألیف آندره کرسن، ترجمه آقای کاظم عمادی، کتاب فروشی صنی علی شاه، طهران.

تیمائوس و کریتیاس. — تصنیف افلاطون، ترجمه آقای دکتر محمد حسن لطفی، جزء انتشارات خوارزمی، طهران، ۱۳۵۱.

پنج رساله از افلاطون. — مشتمل بر ترجمه لائوس، لوسیسیس، ایون، پرتاگراس، مهمانی. — ترجمه آقای دکتر محمود صناعی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، طهران، ۱۳۳۴ ه. ش.

جمهور. — تصنیف افلاطون، ترجمه آقای فؤاد روحانی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، طهران، ۱۳۳۵ ه. ش. — همین کتاب به عنوان «جمهوریت» ترجمه آقای مهندس رضا مشایخی، کتابخانه معرفت، طهران.

چهار رساله از افلاطون. — مشتمل بر ترجمه منن، فدرس، تئنتس و هیپپاس بزرگ. ترجمه آقای دکتر محمود صناعی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، طهران، ۱۳۳۶ ه. ش.

حکمت سقراط و افلاطون. — جلد اول مشتمل بر ترجمه اثوفرن، دفاعیه سقراط، اقربطون، فیدن. با دوم مقدمه بر دو چاپ مشتمل بر شرحی راجع به وضع یونان و احوال سقراط و پنج مجلس در شرح احوال و آثار و افکار افلاطون. ترجمه و تألیف مرحوم محمد علی

فروغی، چاپ دوم، طهران، کتابخانه ابن سینا.
 حکمت سقراط و افلاطون. - جلد دوم مشتمل بر ترجمه آلکیادس و گرگیاس
 ترجمه مرحوم محمد علی فروغی، چاپ اول، طهران، ۱۳۲۲ ه. ش.
 زندگی افلاطون و آثار او. - تألیف ویلاموینس مولندرف، ترجمه دکتر محمد
 حسن لطفی، جلد اول، دوران جوانی. کتاب فروشی صنی علی شاه، طهران.
 سقراط. - تألیف آندره کرسن، ترجمه کاظم عمادی، کتاب فروشی صنی علی شاه،
 طهران.

شهرزیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان. - تألیف دکتر فتح الله مجتباتی،
 از انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان، طهران، ۱۳۵۲ ه. ش.
 مجموعه آثار افلاطون. - جلد اول مشتمل بر ترجمه دفاعیه سقراط، اقریطون،
 لومیس، لاکس، خرمیدس، اثوفرن، پرتاگراس، منن، مهبانی، فیدن، نامه هفتم. ترجمه
 آقای دکتر محمد حسن لطفی و مرحوم دکتر رضا کاویانی، جزء انتشارات کتاب فروشی
 ابن سینا، طهران، ۱۳۴۹ ه. ش.

مجموعه آثار افلاطون. - جلد دوم مشتمل بر ترجمه هیپاس بزرگ، هیپاس
 کوچک، ایون، منکسنس، اثودمس، فدرس، تثتس، سوفسطائی، سیاسی، پارمنیدس،
 فیلیس. ترجمه آقای دکتر محمد حسن لطفی، طهران، ۱۳۵۰

ج - راجع به ارسطو

اخلاق نیکوماخس. - تصنیف ارسطو، ترجمه آقای صلاح الدین سلجوقی،
 طبع کابل، افغانستان.

ارسطو. - تألیف آندره کرسن، ترجمه آقای کاظم عمادی، کتاب فروشی صنی علی
 شاه، طهران.

۱- از رساله مهمانی که ما در ضمن این ترجمه آن را به رساله «بزم» تسمیه کرده ایم
 علاوه بر ترجمه آقای دکتر محمود صناعی و ترجمه آقایان دکتر کاویانی و دکتر لطفی ترجمه
 دیگری نیز به قلم آقای محمد باقر الفت در سال ۱۳۲۸ ه. ش. انتشار یافته است.

اصول حکومت آتن. - تصنیف ارسطو، ترجمه آقای دکتر محمد ابراهیم باستانی
پاریزی، بامقدمه جناب آقای دکتر غلام حسین صدیقی. جزء انتشارات مؤسسه مطالعات
و تحقیقات اجتماعی دانشگاه طهران، ۱۳۴۲

درباره نفس. - تصنیف ارسطو، ترجمه به فارسی بامقدمه و حواشی و تعلیقات
از علی مراد داودی، جزء انتشارات دانشگاه طهران، ۱۳۴۹ ه. ش. (تلخیصی از یکی
از شروحی را که بر کتاب نفس ارسطو نوشته بوده اند افضل الدین کاشانی معروف به بابا
افضل به فارسی ترجمه کرده و این ترجمه در جلد دوم مجموعه مصنفات او به اهتمام آقایان
مجتبی مینوی و دکتر یحیی مهدوی جزء انتشارات دانشگاه طهران به طبع رسیده است، ۱۳۳۷
ه. ش.)

سیاست. - تصنیف ارسطو، ترجمه آقای حمید عنایت، بنگاه انتشارات نیل
طهران.

عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا. - تألیف علی مراد داودی، جزء
انتشارات کتاب فروشی دهخدا، طهران، ۱۳۴۹

فن شعر. - تصنیف ارسطو، ترجمه آقای دکتر عبدالحسین زرین کوب، بنگاه
ترجمه و نشر کتاب، طهران، ۱۳۳۷ ه. ش. و ترجمه دیگری از همین کتاب به عنوان هنر
شاعری به قلم آقای دکتر فتح الله مجتباتی، طهران، انتشارات اندیشه، ۱۳۳۷ ه. ش.

فهرست اصطلاحات فلسفی

به ترتیب الفبای فارسی با ذکر معادل‌های فرانسوی

Principe	اصل، مبدأ	Organique	آلی
Postulat	اصل موضوع، مصادره	(باب قیاس از ابواب منطق)	آنالوطیکای اول
Relation	اضافه، نسبت	Premiers Analytiques	
Relatif	اضافی، نسبی، اعتباری، مضاف	(باب برهان از ابواب منطق)	آنالوطیکای دوم
	اعتدال (در بحث اخلاق)	Seconds Analytiques	
Sophrosyné (Tempérance)		Apodictique	ابو ذلیقا (برهان)
Croyance	اعتقاد	Continuité	اتصال
Se suffir	اکتفاء بذات	Spontanéité	اتفاق (من تلقاء نفسه)
Eclectisme	التقاطی (نظریه یا مذهب)	Ether	اثير
Mesquinerie	امساکه، وشا بد بخل	Sensation	احساس
Choix	انتخاب	Corpuscules	اجرام صغار
Abstrait	انتزاعی	Liberté	اختیار
Transport	انتقال (حرکت اپنی)	Morale	اخلاق، علم اخلاق
Anthropologie	انسان شناسی	Volonté	اراده
Juxtaposition	انضمام، ترکیب انضمامی	Progrès	ارتقاء (ترقی)
Concret	انضمامی، مخالف	Organon	ارغنون (آلت)
Conversion	انعکاس (در باب قضایا)	Eternel	ازلی
Discontinuité	انفصال	Altération	استحاله (حرکت کیفی)
Passion	انفعال (از مقولات عشر)	Induction	استقراء
Séparation	افتراق	Prodigalité	اسراف (در بحث اخلاق)

Image	تصویر خیالی، خیال	Harmonie	ایتناف
Contrariété	تضاد	Statique	ایست مند
Corrélation	تضایف	Foi	ایمان
Evolution	تطور	Discussion	بحث، مباحثه
Définition	تعریف، حد	Chance	بخت
Inertie	تعطل	Démonstration	برهان
Intellection	تعقل	Raisonnement à l'absurde	برهان خلف
Suspension du Jugement	تعلیق حکم	Par soi	بنفسه
Mathématiques	تعلیمیات (ریاضیات)	Poétique	بوطیقا (باب شعر از ابواب منطق)
Mathématiciens	تعلیمیان (از فیثاغوریان)	Participation	بهره‌مندی
Changement, Variation	تغیر	Phénomène	پدیده‌ار
Opposition	تقابل	Préjugé	پیش‌داوری
Antériorité	تقدم (در مقابل تاخر)	Synthèse	تألیف
Destin, destinée	تقدیر، سرنوشت	Explication	تبیین
Division	تقسیم، انقسام	Erudition	تتبع
Divisible	منقسم	Enthimème	تثبیت
Indivisible	غیر منقسم	Positif	تحصیلی
Théogonie	تکوین خدایان	Positivisme	مذهب اصالت تحصیل
Cosmogonie	تکوین عالم	Analyse	تحلیل
Syncretisme	تلفیقی (نظریه یا مذهب)	Réduction	تحویل
Analogie	تمثیل (قیاس در اصطلاح فقهاء)	Imagination	تخیل
Mythe	تمثیل، اساطیر	Reminiscence	تذکار، تذکر
	تناسخ	Réflexion	تروی، رویت
Transmigration de l'âme, Métempsycose		Accord	تسویه (موسیقی)
Contradiction	تناقض	Représentation	تصور
Dynamique	توان‌مند (دینامیک)	Représentation collective	تصور جمعی، ادراک جمعی

Prudence	حزم، فرزانیکی	Justification	توجیه
Sens	حس	Témérité	تهور (در مبحث اخلاق)
Sens commun	حس مشترک	Permanence	ثبات
Vérité	حقیقت	Dyade	ثنائی
Sagesse	حکمت	Lâcheté	جبن
Sage	حکیم	Dialectique	جدال عقلی، جدل، دیالکتیک
Attribution	حمل، اسناد	Partie	جزء
Ecole	حوزه، نحله	Atome	جزء لا یتجزا
Lieu	حیز	Particulier	جزئی
Propre	خاصه، عرضی خاص	Dogmatisme	جزم غیر تحقیقی
Caractère	خصیصه	Genre	جنس
Erreur	خطا	Genre prochain	جنس قریب
Vide (le)	خلاء	Substance, Ousia	جوهر
Création	خلق، خلقت	Mode	جهت (در باب قیاس و باب قضیه)
	خلود نفس، بقای نفس	Modale	سوجهه
Immortalité, survivance		Immanent	حال
Mélange	خلیط	Substrat	حامل
	خمود شهوت (در مبحث اخلاق)	Raisonnement	حجت (استدلال)
Insensibilité		Terme	حد (در مبحث قیاس)
Chaos	خواه، هاویه	Mineur (le)	حد اصغر
Bien (le)	خیر	Majeur (le)	حد اکبر
Essence	ذات	Moyen (le)	حد اوسط
Quarte	ذوالاربع (موسیقی)	Mouvement	حرکت
Quinte	ذوالخمس (موسیقی)	Mouvement naturel	حرکت طبیعی
Octave	ذوالککل (موسیقی)	Mouvement violent	حرکت قسری
Stoïciens (les)	رواقیون	Mobilisme	حرکت (مذهب اصالت)

Art	صناعت	Esprit	روح (واحیاناً فکر یا ذهن)
Forme	صورت	Réthorique	ریطوریکا (باب خطابه در منطق)
Devenir	صیوروت	Temps	زمان
Nécessité	ضرورت	Structure	ساخت
Nécessaire	ضروری	Libéralité	سخاوت (در بحث اخلاق)
Nature	طبیعت	Bonheur	سعادت
Naturalisme	طبیعت (قول به اصالت)	Eudémonisme	سعادت (قول به اصالت)
Extrêmes	طرفین (در مقابل حد وسط)	Sophisme	منسطفه
Topique	طوبیقا (باب جدل منطق)	Esotérique, Acroamatique	سماعی
Formule	ضابطه	Accousmatiques	سماعین (از فیثاغوریان)
Opinion	ظن	Tradition	سنت
Cosmos, Univers, Monde	عالم، جهان	Sophiste	سوفسطائی
Interprétation	عبارت (تضیه)	Politique	سیاست، علم سیاست
Justice	عدالت، عدل	Flux	سیلان
	عدم و ملکه (فقدان و وجدان)	Courage	شجاعت
Possession et privation		Mal (le)	شر
Accident	عرض، عرضی عام	Intempérance	شره (در بحث اخلاق)
Attribut essentiel	عرض ذاتی	Sceptique	شکاک
Grandeur	عظم، مقدار	Figure	شکل (در باب قیاس)
Doxographe	عقاید نگار	Désir	شوق
Intellect	عقل	Citoyen	شهروند
Intellect agent	عقل فعال	Intuition	شهود
Intellect passif	عقل منفعل	Démiurge (Demiurgus)	صانع
	عقل جزئی، رأی، جهت، وجه عقلی، دلیل	Effluve	صیب
Raison		Hasard	صدفه (تصادف)
	عقل یا رأی (مذهب اصالت)	Mineure (la)	صغری
Rationalisme			

Pensée	فکر	Intelligence	عقل مفارق، عقل محرك فلك
Philosophie	فلسفه	Cause	علت
En Soi	فی نفسه	Cause matérielle	علت مادی
Réceptacle	قابل (حامل)	Cause formelle	علت صوری
	قاطیغوریاس (از ابواب منطق)، مقولات عشر	Cause finale	علت غائی
Catégories		Cause efficiente	علت فاعلی
Proposition	قضیه	Science, Savoir,	علم
Proposition négative	قضیه سالبه	Connaissance	
Proposition affirmative	قضیه موجبه	Mythologie	علم اساطیر اولین
Proposition particulière	قضیه جزئیہ	Théologie	علم الهی، الهیات خاص
Proposition universelle	قضیه کلیه	Physique	علم طبیعت
Puissance	قوه (در مقابل فعل)	Météorologie	علم کائنات جو
Puissance active	قوه فاعله	Axiome	علم متعارف
Fonction	قوه (از قوای نفس)	Astronomie	علم نجوم
Fonction nutritive	قوه غاذیه	Causalité	علیت
Fonction sensitive	قوه حساسه	Exotérique	عمومی (در مقابل سماعی)
Fonction pensante	قوه ناطقه، متفکره	Même	عین
Fonction motrice	قوه محرکه	Fin, but	غایت، غرض
Syllogisme	قیاس	Autre	غیر
Preuve circulaire	قیاس دور	Hypothèse	فرضیه
Dilemme	قیاس دو وجهین	Secte	فرقه
	قیاس مقاوت (یا معاوضه)	Corruption	فساد
Réduction par l'absurde		Différence spécifique	فصل، فصل منوع
Majeure (la)	کبری	Vertu	فضیلت
Pluralité	کثرت	Action	فعل (از مقولات عشر)
Tout	کل	Acte	فعل (مقابل قوه)

Durée	مدت	Cyniques (les)	کلیبون
Cité	مدینه	Universel	کلی
Tempérament	مزاج	Quantité	کم، کمیت
Homonyme	مشترک	Entéléchie	کمال (انتلیخیا)
Absolu	مطلق	Génération	کون
	معرفت (شناخت، شناسائی، علم)	Qualité	کیف، کیفیت
Connaissance		Haine	کین
Intelligible	معقول	Non - être	لاوجود
Effet	معول	Infini	لایتناهی، بی نهایت
Eristique	مغالبه	Pour soi	لنفسه
Séparé	مفارق	Métaphysique	ما بعد الطبیعه (الهیات عام)
Concept	مفهوم کلی	A posteriori	ما تاخر، انی، بعدی
Catégorie	مقوله	A priori	ما تقدم، لمی، اولی، قبلی
Espace	مکان (واحیاً فضا)	Matière	ماده، هیولی
Pleine (Plénitude)	ملا	Quiddité	ماهیت
Possession	ملک، جمله (از مقولات عشر)	Homogène	متجانس
Mixte	مستزج، مزوج	Synonyme	مترادف
Impossible	مستنع	Homéomère	متشاکل
Contingent	ممکن (به امکان خاص)	Transcendant	متعالی
Possible	ممکن (به امکان عام)	Déterminé	متعین
Dispute	مناقشه	Idée (Idées)	مثال (ج: مثل)
Logique	منطق		محال (ما اقتضی الفساد من کل وجه)
Objet	مورد (متعلق معرفت)	Absurde	
Sujet	موضوع (جزء اول قضیه)	Dialogue	محاوړه، مکالمه
Sujet	موضوع (فاعل معرفت)	Sensible	محسوس
Substrat	موضوع (حامل اعراض)	Prédicat, attribut	محمول

Un	واحد	Amitié	مهر
Réalité	واقعیت	Tendance	میل
Etre	وجود، موجود	Utopie	ناکجا آباد
Unité	وحدت	Discursion	نطق
Situation	وضع (از مقولات عشر)	Théorie	نظریه
Chute	هبوط	Ame	نفس
Identité	هویت	Augmentation et diminution	نمو و ذبول (حرکت کمی)
Système	هیئت تألیفی	Espèce	نوع
Certitude	یقین	Force	نیرو

فهرست اصطلاحات فلسفی

به ترتیب الفبای فرانسوی با ذکر معادل‌های فارسی

Astronomie	علم نجوم	Absolu	مطلق
Atome	جزء لایتجزا	Abstrait	انتزاعی
Attribut essentiel	عرض ذاتی	Absurde	محال (ماقتضی الفساد من کل وجه ـ المنجد)
Attribution	حمل، استناد		
Augmentation et diminution		Accident	عرض، عرضی عام
	نمو و ذبول (حرکت کمی)	Accord	تسویه (موسیقی)
Autre	غیر	Accousmatiques	سماعین (از فیثاغوریان)
Axiome	علم متعارف	Acte	فعل (مقابل قوه)
Bien (le)	خیر	Action	فعل (از مقولات عشر)
Bonheur	سعادت	Altération	استحاله (حرکت کیفی)
Caractère	خصیصه	Ame	نفس
Catégorie	مقوله	Amitié	مهر (در اصطلاح اسپد کلس)
Catégories	قategoriایاس (از ابواب منطق)	Analogie	تمثیل (قیاس در اصطلاح فقهاء)
Causalité	علیت	Analyse	تحلیل
Cause	علت	Antériorité	تقدم (در مقابل تأخر)
Cause efficiente	علت فاعلی	Anthropologie	انسان شناسی
Cause finale	علت غائی	Apodictique	ابودظبقا (برهان)
Cause formelle	علت صوری	A posteriori	ماتأخر، انی، بعدی
Cause matérielle	علت مادی	A priori	ماتقدم، لمی، اولی، قبلی
Certitude	یقین	Art	صناعت

Démiurge, Demiurgus	صانع	Chance	بخت
Désir	شوق	Changement	تغیر
Destin, Destinée	تقدیر، سرنوشت	Chaos	خواه، هاوید
Déterminé	متعین	Choix	انتخاب
Devenir	صیرورت	Chute	هبوط
Dialectique	جدال عقلی، جدل، دیالکتیک	Cité	مدینه
Dialogue	معاورہ، مکالمہ	Citoyen	شهروند
Différence spécifique	فصل، فصل منوع	Concept	مفہوم کلی
Dilemme	قیاس ذووجهین	Concret	انضمامی، مخالط
Discontinuité	انفصال	Connaissance	معرفت، شناخت و احیاناً علم
Discursion	نطق	Contingent	ممکن (به امکان خاص)
Discussion	بحث، مباحثہ	Continuité	اتصال
Dispute	مناقشہ	Contradiction	تناقض
Divisible	منقسم	Contrariété	تضاد
Division	تقسیم، انقسام	Conversion	انعکاس (در باب قضایا)
Dogmatisme	جزم غیر تحقیقی	Corpuscules	اجرام صغیر
Doxographe	عقاید نگار	Corrrelation	تضایف
Durée	مدت	Corruption	فساد
Dyade	ثنائی	Cosmogonie	تکوین عالم
Dynamique	توانمند	Cosmos, univers, monde	عالم
Eclectisme	التقاطی (روش)	Courage	شجاعت
Ecole	حوزه، نحلہ	Création	خلق، خلقت
Effet	معلول	Croyance	اعتقاد
Effluve	صبیب	Cyniques (les)	کلبیون
En soi	فی نفسہ	Définition	تعریف، حد
		Démonstration	برهان

Fonction sensitive	قوة حساسه	Entéléchie	کمال (انتلیخیا)
Force	نیرو	Enthimème	تشیت
Forme	صورت	Eristique	مغالیه
Formule	ضابطه	Erreur	خطا
Génération	کون	Erudition	تبع
Genre	جنس	Esotérique, Acroamatique	سماعی
Genre prochain	جنس قریب	Espace	مکان (واحياناً فضا)
Grandeur	عظم، مقدار	Espèce	نوع
Haine	کین (در مذهب امید کلس)	Esprit	روح (واحياناً فکر یا ذهن)
Harmonie	ایتلاف	Essence	ذات
Hasard	صدفه (تصادف)	Eternel	ازلی
Hétérogène	غیر متجانس	Ether	اثیر
Homéomère	متشاکل	Etre	وجود، موجود
Homogène	متجانس	Eudémonisme	قول به اصالت سعادت
Homonyme	مشترک لفظی	Evolution	تطور
Hypothèse	فرضیه	Exotérique	عمومی (در مقابل سماعی)
Idée (Idées)	مثال (ج: مثل)	Explication	تبیین
Identité	هوهویت	Extrêmes	طرفین (در مقابل حد وسط)
Image	تصویر خیالی، خیال	Figure	شکل (در باب قیاس)
Imagination	تخیل	Fin (But)	غایت، غرض
Immanent	حال	Flux	سیلان
Immortalité, Survivance	خلود نفس (بقای نفس)	Foi	ایمان
Impossible	مستع	Fonction	قوة (از قوای نفس)
Induction	استقراء	Fonction motrice	قوة محرکه
		Fonction nutritive	قوة غذایه
		Fonction pensante	قوة ناطقه، متفکره

Mélange	خلیط	Inertie	تعطل
Même	عین	Infini	لاپتناهی، غیرمتمای، بی نهایت
Mesquinerie	اساڪ، وشايد بخل	Insensibilité	خمود شهوت (درباب اخلاق)
Métaphysique	مابعدالطبیعه، الهیات عام	Intellect	عقل
Métempsychose	تناسخ	Intellect agent	عقل فعال
Météorologie	علم کائنات جو	Intellect passif	عقل منفعل
Mineur (le)	حد اصغر	Intellection	تعقل
Mineure (la)	صغری	Intelligence	عقل مفارق، عقل معرڪ فلڪ
Mixte	مستزج، مزوج	Intelligible	معقول
Mobilisme	مذهب امالت حرکت	Intempérance	شره (درباب اخلاق)
Modale	موجهه (قضیه و قیاس)	Interprétation	عبارت (قضیه)
Mode	جهت (درباب قیاس و باب قضیه)	Intuition	شهود
Morale	اخلاق، علم اخلاق	Justice	عدالت، عدل
Mouvement	حرکت	Justification	توجیه
Mouvement naturel	حرکت طبیعی	Juxtaposition	انضمام، ترکیب انضمامی
Mouvement violent	حرکت قسری	Lacheté	جبن (در بیعت اخلاق)
Moyen (le)	حد اوسط	Libéralité	سغاوت (در بیعت اخلاق)
Mythe	تمثیل (اساطیر)	Liberté	اختیار
Mythologie	علم اساطیر اولین	Lieu	حیز
Nature	طبیعت	Logique	منطق
Naturalisme	مذهب امالت طبیعت	Majeur (le)	حد اکبر
Néant	عدم	Majeure (la)	کبری
Nécessité	ضرورت	Mal (le)	شر
Nécessaire	ضروری	Mathématiciens	تعلیمیان (از فیثاغوریان)
Non - être	لاوجود	Mathématiques	تعلیمیات (ریاضیات)
Objet	مورد (متعلق معرفت)	Matière	ماده، هیولی

Postulat	اصل موضوع، مصادره	Octave	ذوالککل
Pour soi	لنفسه	Opinion	ظن
Prédicat, attribut	محمول	Opposition	تقابل
Préjugé	پیش داوری	Organique	آلی
Premiers analytiques	آنالوئیقای اول (باب قیاس از ابواب منطق)	Organon	ارغنون (آلت)
Preuve circulaire	قیاس دور	Ousia	جوهر
Principe	اصل، مبدأ	Par soi	بنفسه
Prodigalité	اسراف (در مبحث اخلاق)	Participation	بهره مندی
Progrès	ارتقاء (ترقی)	Particulier	جزئی
Proposition	قضیه	Partie	جزه
Proposition affirmative	قضیه موجبه	Passion	انفعال (از مقولات عشر)
Proposition négative	قضیه سالبه	Pensée	فکر
Proposition particulière	قضیه جزئیه	Permanence	ثبات
Proposition universelle	قضیه کلیه	Phénomène	پدیدار
Propre	خاصه، عرضی خاص	Philosophie	فلسفه
Prudence	حزم، فرزانهگی	Physique	علم طبیعت
Puissance	قوه (در مقابل فعل)	Plein (Plénitude)	ملا
Puissance active	قوه فاعله	Pluralité	کثرت
Qualité	کیف، کیفیت	Poétique	بوطیقا (باب شعرا از ابواب منطق)
Quantité	کم، کمیت	Politique	سیاست، علم سیاست
Quarte	ذوالاربع (موسیقی)	Positif	تحصیلی
Quiddité	ماهیت	Positivisme	مذهب اصالت تحصیل
Quinte	ذوالخمس (موسیقی)	Possession	ملک، جده (از مقولات عشر)
Raison	عقل جزئی، رأی، جهت، وجه عقلی، دلیل	Possession et privation	ملکه وعدم (وجدان و فقدان)
Raisonnement	حجت (استدلال)	Possible	ممکن به امکان عام

Séparation	افتراق	Raisonnement par l'absurde	برهان خلف
Séparé	مفارق	Rationalisme	مذهب اصالت عقل
Se Suffir	اكتفاء به ذات	Réalité	واقعیت
Situation	وضع (ارمولات عشر)	Réceptacle	قابل (حامل)
Sophisme	منسطفه	Réduction	تحويل
Sophiste	سوفسطائی	Réduction à l'absurde	قیاس مقاومت یا معاوضه
Sophrosyné, tempérance	اعتدال	Réflexion	تروی، رویت
Spontanéité	اتفاق (من تلقاء نفسه)	Relatif	اضافی، نسبی، اعتباری، مضاف
Statique	ایستادن	Relation	اضافه، ارتباط
Stoïciens (les)	رواقیون	Reminiscence	تذکار، تذکر
Structure	ساخت	Représentation	تصور
Substance	جوهر	Représentation collective	تصور جمعی، ادراک جمعی
Substrat	موضوع (حامل اعراض)	Rhétorique	ریطوریکا (باب خطابه در منطق)
Sujet	موضوع قضیه (جزء اول آن، در مقابل محمول)	Sage	حکیم
	موضوع (فاعل معرفت، در مقابل مورد یا متعلق آن)	Sagesse	حکمت
Suspension du jugement	تعليق حکم	Sceptique	شکاک
Syllogisme	قیاس	Science, Savoir	علم
Syncrétisme	تلفیق (یا روش جمع و تلفیق)	Seconds analytiques	آنالوئیقای دوم (باب برهان در منطق)
Synonyme	مترادف	Secte	فرقه
Synthèse	تألیف	Sens	حس
Tempérament	مزاج	Sensation	احساس
Tempérance, Sophrosyné	اعتدال	Sens commun	حس مشترك
Temps	زمان	Sensible	محسوس
Témérité	تهور (در مبحث اخلاق)		

Transport	انتقال (حرکت اینی)	Tendance	میل
Un	واحد	Terme	
Unité	وحدت	حد (در باب قیاس : اصغر و اوسط و اکبر)	
Universel	کلی	Théogonic	تکوین خدایان و انساب آنان
Utopie	ناکجا آباد	Théologie	علم الهی، الهیات خاص
Variation	تغیر	Théorie	نظریه
Vérité	حقیقت	Topique	طوبیقا (باب جدل در منطق)
Vertu	فضیلت	Tout	کل
Vide	خلاء	Tradition	سنت
Volonté	اراده	Transcendant	متعالی
		Transmigration de l'âme, Metempsychose	تناسخ

فهرست اسامی اشخاص

۱- اسامی اساطیری، بسبب اینکه برحسب معتقدات اقوام و ملل از تشخص بهره‌ور بوده و آنها را ذی‌حیات پنداشته و منشأ اعمال تصور کرده‌اند، ولولتعلق به جانوران و درختان و ستارگان و سنگها و جویها داشته باشد، در ذیل عنوان اسامی اشخاص به درج آنها مبادرت شده است.

۲- اعدادی که به خط درشت‌تر در مقابل بعضی از اسامی ثبت شده حاکی از این است که مطلب مربوط به آن اسم در آن صفحات با تفصیل و تخصیص و تأکید آمده است.

آپسو	Apsou (Mythes)	آلکیادس ۱۳۳، ۱۲۲، ۱۱۸، ۱۰۷
آپن ۱۱۹	Apollon (Mythes)	Alicibiade
آتنا ۱۰۶	Athénée (Mythes)	Ambroise (Saint) آمبروزیوس ۱۲
آتلانتید ۱۴۳	Atlantide (Mythes)	Aminias آمیناس ۷۷
آخیلس ۸۲	Achille (Mythes)	آناکساگرس ۹۰، ۸۹، ۹۲-۸۸، ۸۴، ۵۱
آدراستس ۵۹	Adraste (Mythes)	Anaxagore ۱۴۹، ۱۳۴، ۹۷، ۹۶، ۹۲، ۹۱
آدیمانتس ۱۹۶	Adimante	آناکسیمندرس ۵۵-۵۴، ۵۳، ۵۲، ۵۱، ۵۰
آرخلاؤس ۹۲	Archélaos	Anaximandre ۹۷، ۹۰، ۸۰، ۵۶
آرخوتاس ۱۲۷، ۹۴	Archytas	آناکسیمنس ۶۸، ۶۴، ۵۷، ۵۶، ۵۰
آرخپس ۶۷	Archippos	Anaximène
آریستفانس ۱۳۳، ۱۱۴، ۱۰۲، ۹۲، ۸۸		Ananké (Mythes) آنانکه ۵۹
۳۰۸	Aristophane	Antipater آنتیپاتر ۲۱۹
آریستکسنس ۳۲۴، ۱۱۸	Aristoxène	Antisthènes آنتیستنس ۱۷۲، ۱۶۹، ۱۲۸
آریستیدس ۱۵۶	Aristide	Antiphon آنتیفن ۱۰۷
آفرودیت ۱۰۶	Aphrodite	Anytos آنوتس ۱۳۵
آگاتن ۱۴۰	Agathon	Eschyle آیسخولس ۱۰۱

۳۱۹، ۳۱۸، ۳۱۷، ۳۱۶، ۳۱۵	Epaminondas	اپامیننداس ۶۷
۳۲۵، ۳۲۴، ۳۲۳، ۳۲۲، ۳۲۱	Epictète	اپیکتئوس ۴۴
Aristote ۳۲۷	Epicure ۲۱۰، ۱۱۵، ۱۶	اپیکورس
Eryximaque اروکسیماکس ۱۴۰	Euthydème	اثودیس ۱۳۷
Erinyes (Mythes) ارینوس ۷۰	Euthyphron ۱۳۴، ۱۲۱، ۱۱۹	اثوفرن
اسیزپس ۲۱۲، ۲۱۵-۲۱۱، ۲۱۰	Eudoxe ۲۷۷، ۲۷۶	ادکسس
Speusippe ۲۵۱، ۲۵۰، ۲۱۵، ۲۱۳	Eudème ۳۲۴، ۲۲۲، ۵۹، ۵۸	ادمس
Spintharos اسپنتارس ۱۱۸	ارس (فرشته عشق) ۱۵۷، ۱۴۵، ۱۴۲	
Spinoza اسپینوزا ۴۴، ۱۲	Eros (Mythes) ۱۵۹، ۱۵۸	
Straton de Lampsaque ۳۲۵	ارسطو ۵۰، ۴۵، ۴۴، ۳۵، ۳۴، ۱۴، ۳، ۲	
Stobée استوبئوس ۱۴	۱۰۰، ۹۷، ۹۴، ۹۰، ۸۱، ۵۹، ۵۸، ۵۴	
Eschine اسکینوس ۱۱۵	۱۷۴، ۱۴۷، ۱۲۷، ۱۲۰، ۱۱۵، ۱۱۳	
اسکندر مقدونی ۲۱۹، ۲۱۳، ۱۱۳، ۴۹	۲۱۱، ۲۱۰، ۱۸۶، ۱۸۵، ۱۸۲، ۱۷۶	
Alexandre ۳۲۷، ۳۱۹، ۲۲۰	۲۲۲، ۲۲۱، ۲۲۰، ۲۲۳-۲۱۹، ۲۱۳	
افلاطون ۳۵، ۳۳، ۱۹، ۱۶، ۱۲، ۵	۲۳۲، ۲۳۱، ۲۲۷، ۲۲۶، ۲۲۴، ۲۲۳	
۶۰، ۵۸، ۴۴، ۴۳، ۴۲، ۴۰، ۳۶	۲۴۳، ۲۴۲، ۲۴۱، ۲۴۰، ۲۳۷، ۲۳۳	
۹۲، ۸۹، ۸۷، ۸۱، ۷۹، ۷۴، ۶۲	۲۵۱، ۲۵۰، ۲۴۹، ۲۴۷، ۲۴۶	
۱۰۴، ۱۰۳، ۹۹، ۹۸، ۹۴، ۹۳	۲۵۹، ۲۵۸، ۲۵۷، ۲۵۶، ۲۵۵	
۱۱۴، ۱۱۳، ۱۰۹، ۱۰۸، ۱۰۵	۲۶۶، ۲۶۵، ۲۶۳، ۲۶۱، ۲۶۰	
۱۲۰، ۱۱۹، ۱۱۸، ۱۱۷، ۱۱۵	۲۷۳، ۲۷۲، ۲۷۱، ۲۷۰، ۲۶۹، ۲۶۷	
۱۳۰، ۱۲۸، ۱۲۶، ۲۱۵-۱۲۵	۲۸۰، ۲۷۹، ۲۷۷، ۲۷۵، ۲۷۴	
۱۳۵، ۱۳۴، ۱۳۳، ۱۳۲، ۱۳۱	۲۸۵، ۲۸۴، ۲۸۳، ۲۸۲، ۲۸۱	
۱۴۰، ۱۳۹، ۱۳۸، ۱۳۷، ۱۳۶	۲۹۱، ۲۹۰، ۲۸۸، ۲۸۷، ۲۸۶	
۱۴۵، ۱۴۴، ۱۴۳، ۱۴۲، ۱۴۱	۲۹۸، ۲۹۶، ۲۹۵، ۲۹۴، ۲۹۲	
۱۵۰، ۱۴۹، ۱۴۸، ۱۴۷، ۱۴۶	۳۰۳، ۳۰۲، ۳۰۱، ۳۰۰، ۲۹۹	
۱۵۸، ۱۵۷، ۱۵۳، ۱۵۲، ۱۵۱	۳۰۸، ۳۰۷، ۳۰۶، ۳۰۵، ۳۰۴	
	۳۱۴، ۳۱۳، ۳۱۲، ۳۱۱، ۳۰۹	

Emerson	اسرسن ۱	،۱۶۶،۱۶۴،۱۶۳،۱۶۲،۱۵۹
Onomacrite	انوماکریٹس ۵۸	،۱۷۱،۱۷۰،۱۶۹،۱۶۸،۱۶۷
Euripide	اورپیدس ۱۰۷، ۱۰۲، ۱۰۱	،۱۷۹،۱۷۶،۱۷۵،۱۷۴،۱۷۳
Eunomia (Mythes)	اونومیا ۷۰	،۱۸۸،۱۸۷،۱۸۶،۱۸۲،۱۸۰
Eirené (Mythes)	ایرنہ ۷۰	،۱۹۴،۱۹۳،۱۹۲،۱۹۱،۱۸۹
Isocrate	ایسکراتس ۲۲۱، ۱۲۸، ۱۰۴	،۲۰۰،۱۹۹،۱۹۸،۱۹۶،۱۹۵
Ion	ایون ۱۳۴	،۲۰۶،۲۰۵،۲۰۴،۲۰۲،۲۰۱
Brucker	بروکر ۲۸، ۲۱، ۲۰، ۱۸	،۲۱۲،۲۱۰،۲۰۹،۲۰۸،۲۰۷
Bruhl (Lévy)	برول (لوی) ۵	،۲۲۵،۲۲۰،۲۱۹،۲۱۶،۲۱۳
Berigard	بریگارد ۱۶	،۲۴۳،۲۳۶،۲۳۴،۲۳۳،۲۳۱،۲۲۸
Deuxième ptolémée	بطلمیوس ثانی ۳۲۵	،۲۵۰،۲۴۸،۲۴۷،۲۴۶،۲۴۵
Hypocrate	بقراط ۱۳۱، ۱۰۵، ۹۳، ۹۲، ۷۴	،۲۶۸،۲۶۶،۲۵۶،۲۵۵،۲۵۴
Burleus	بورلئوس ۱۴	،۲۸۰،۲۷۷،۲۷۶،۲۷۴،۲۷۳
Bacon (Francis)	بیکن (فرانسیس) ۴۱، ۱۵	،۲۹۴،۲۸۶،۲۸۵،۲۸۳،۲۸۱
	پارینیدس ۷۷=۸۱، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱	،۳۰۴،۳۰۳،۳۰۰،۲۹۸،۲۹۷
	،۱۶۰، ۱۰۶، ۹۸، ۸۹، ۸۳، ۸۲	،۳۱۸،۳۱۷،۳۱۴،۳۰۹،۳۰۵
	۱۷۳، ۱۷۱، ۱۷۰، ۱۶۷، ۱۶۶	
Parménide		Platon ۳۲۷
Pâris (Mythes)	پاریس ۱۰۶	Criton اقریطون ۱۱۶
Pascal	پاسکال ۳۶	Océan (Mythes) اقیانوس ۵۸
Pasiclès	پاسیکلس ۲۲۲	اگوستینوس ۱۱، ۱۲، ۱۸
Panétius	پانیسیوس ۲۱۵	Augustin (Saint)
Petron	پترون ۶۴	امپدکلس ۸۳=۸۸، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷
	پرتاگراس ۱۰۸، ۱۰۶، ۱۰۴، ۱۰۳، ۹۹	۲۹۶، ۱۰۹، ۹۱، ۸۹، ۸۸
	،۱۴۱، ۱۴۰، ۱۳۹، ۱۳۴، ۱۱۷	Empédocle d'Agrigente
	،۲۷۹، ۱۶۴، ۱۶۳، ۱۶۲، ۱۴۲	اسرس ۲۸۸، ۱۴۳، ۱۳۴، ۷۶، ۷۲
Protagoras		Homère

Thémis	۷۰. تمیس	Prodicos	۱۴۰، ۱۰۸، ۱۰۶، ۱۰۴ بردیکس
Cicéron	۲۲۱، ۱۳۲، ۱۳۰، ۹۶ چیچرو	Poros (Mythes)	۱۰۸ پرس
Chéréphon	۱۱۹ خرفن	Proclus	۴۴ پرکلوس
Charmide	۱۳۸، ۱۳۵، ۱۲۱ خرمیلس	Prométhée (Mythes)	۱۴۲ پرمثس
Darius	۶۸ داریوش (شاهنشاه)		۱۰۶، ۱۲۶، ۱۰۱، ۸۸، ۸۳، ۴۹ بریکلس
Damascius	۴۴ داماسکیوس	Périclès	
	دکارت ۱، ۱۱، ۱۲، ۱۷، ۲۳، ۳۴، ۳۵	Pausanias	۱۴۰ پزانیاس
Descartes	۱۷۵، ۴۴، ۳۶	Polos	۱۳۶ پلس
Deslandes	۲۱ دلاند	Polémon	۲۱۵، ۲۱۰ پلمن
Delbos (Victor)	۳۸ دلپس (ویکتور)	Plutarque	۱۳۲، ۱۴ پلوتارخس
Démétrius de Phalère	۳۲۳ دمتریوس	Plotin	۱۶، ۱۳ پلوتینوس
Democharès	۳۲۴ دمخارس	Polycrates	۱۲۸، ۱۱۵ پلوکراتس
	دمکرتیس ۸۴-۹۶، ۹۷، ۹۸	Pénia (Mythes)	۱۰۸ پنیا
	۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۱۳، ۱۸۰	Pythic	۱۰۹، ۱۱۹ پوتیا
Démocrite	۲۸۱، ۲۶۷، ۲۱۳	Pyrrhon	۱۷ پورن (پیرن)
Demonakos (A.)	۲۲۱ دمناکس	Pisistrate	۵۸ پیزستراتس
Demosthènes	۳۲۴، ۲۲۰ دموستنس	Pindare	۷۶، ۷۰، ۶۰ پیندارس
Duhem (Pierre)	۴۲، ۳۳ دوهم		۷۴، ۱۱۵، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۸۰ نتتس
Diderot	۳۱ دیدرو	Théétète	
Dicéarque	۳۲۶ دیکایارخس	Théodore	۱۲۶ تئودرس
Diké (Mythes)	۷۰. دیکه (مقدرکل)	Thetys (Mythes)	۵۸ تتوس
Diels (H.)	۳۳ دیلس	Tenneman	۲۴ تنمان
Diochétès	۷۷ دیوکتس	Thucydide	۱۰۷، ۱۰۴ توکودیدس
	دیوگنس آپولونیائی ۹۲	Tiamate (Mythes)	۴ تیامات
Diogène d'Apollonie		Titans (Mythes)	۶۰ تیتان
Diogène Laërce	دیوگنس لارتنی ۱۴، ۳		ثاوفرستس (تئوفراستس) ۳۲۴، ۳۲۳
		Théophraste	

۱۵۷، ۱۵۳، ۱۵۰، ۱۴۹، ۱۴۸	Dion ۱۴۵، ۱۳۰، ۱۲۷، ۱۲۶ دیون
۱۹۰، ۱۸۸، ۱۶۷، ۱۶۳، ۱۶۰	Dionysodore ۱۳۷ دیونوسدرس
۳۱۳، ۳۰۵، ۲۶۹، ۲۴۶، ۱۹۶	Dionysos (Mythe) ۷۳، ۶۰ دیونوسس
Socrate ۳۱۴	دیونوسس اول (جبار) ۱۴۵، ۱۳۰، ۱۲۶
سکستوس امپیریکوس ۱۷، ۱۴	Dénys l'ancien ۲۰۶
Sextus Empiricus	Dénys le jeune ۱۲۷ دیونوسس ثانی
Simmias ۹۴ سیماس	Rhêa (Mythes) ۵۸ رئا
Schelling ۴۴ شلینگ	Renouvier ۳۵، ۳۴، ۳۳، ۳۲، ۳۱ رنویه
طالس ملطی ۵۴، ۵۰، ۷، ۴، ۳	Rose (V.) ۲۲۱ روز
Thalès de Milet	Reinhold ۲۳ رینولد
طیماؤوس ۱۷۸، ۱۷۵، ۱۷۴، ۱۴۳، ۹۴	Zamoloxis ۶۴ زامواوکسیس
Timée ۲۱۳	ژئوس ۲۱۴، ۱۰۵، ۷۳، ۶۰، ۵۸
Phanes(Mythes) ۵۹ فانس	Zeus (Mythes)
Phénarète ۱۲۲، ۱۱۶ فاینارته	Zeller (Edouard) ۳۳ زلر (ادوار)
Phèdre ۱۴۰ فدرس	Zénon ۱۶۱، ۱۶۰، ۹۶، ۸۲، ۸۳-۸۱ زنن
فرشتگان یا خدایان هنر ۱۰۸، ۱۲۶، ۱۰۲	Janet (Paul) ۳۴ ژانه (پل)
Muses (Les) ۳۲۳	Gérando (J.M.) ۳۳، ۲۵، ۲۴ ژراندو
Porphyre ۱۱۵ فرفورپیوس	Juste Lipse ۲۰، ۱۶ ژوست لیپس
فیثاغورس ۶۶، ۶۴، ۶۳، ۶۲، ۶۷-۶۱	Séailles(G.) ۳۴ سئای (گابریل)
۱۰۹، ۸۳، ۸۱، ۸۰، ۷۱، ۶۹	سقراط ۹۴، ۴۹، ۴۲، ۳۳، ۲۳، ۱۶، ۱۱
Pythagore ۲۹۴، ۱۲۶	۱۱۴، ۱۲۳-۱۱۳، ۱۰۳، ۹۶
Fichte ۴۴ فیخته	۱۱۹، ۱۱۸، ۱۱۷، ۱۱۶، ۱۱۵
Ficin (Marsile) ۱۶ فیسن (مارسیل)	۱۲۶، ۱۲۵، ۱۲۲، ۱۲۱، ۱۲۰
Philodème ۱۱۵ فیلودمس	۱۳۴، ۱۳۳، ۱۳۲، ۱۲۹، ۱۲۸
Philolaus ۹۴ فیلولائوس	۱۴۰، ۱۳۹، ۱۳۸، ۱۳۶، ۱۳۵
Philippe macédonien ۲۱۹، ۱۲۸ فیلیپس	۱۴۷، ۱۴۶، ۱۴۴، ۱۴۲، ۱۴۱

Condorcet	کندرسہ ۲۲	Philippe d'Oponte	فیلیپس ۲۱۴
Condillac	کنڈیالک ۱۹	Carteron	کارترن ۲۲۳
Cousin (Victor)	کوزن ۳۶، ۳۳، ۲۵	Calippe	کالیپس ۲۲۳
Cylon	کولن ۲۶۷	Callisthènes	کالیستنس ۲۱۹
Gassandi	گاساندی ۱۶		کالیکلس ۱۱۸، ۱۱۷، ۱۰۷، ۱۰۳
	گرگیاس ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۳۴، ۱۳۶		۱۸۹، ۱۴۰، ۱۳۷، ۱۳۶، ۱۳۵
Gorgias	۱۴۰	Calliclès	۱۹۱، ۱۹۰
Xénophon	کزنفن ۱۲۰، ۱۰۶	Kant (Emmanuel)	کانت ۳۵، ۱۰، ۹
Goclénius	گوکلنیوس ۲۰	Cébés	کبس ۹۴
Launoi	لائونوی ۱۵	Copernic	کپرنیکس ۹۶، ۴۴، ۳۳
Lachès	لاخس ۱۳۵، ۱۲۱	Cratinos	کراتینس ۹۲
Locke (J.)	لاک (جان) ۱۲	Cratyle	کراتولس ۷۵
Leibniz	لایبنیتس ۲۰	Crantor	کراتر ۲۱۶، ۲۱۵
Léthé (Mythes)	لتہ ۱۹۸	Cronos (Mythes)	کرنس ۲۰۵، ۵۹، ۵۸
Lysias	لوسیاس ۱۴۰	Critolaus	کریٹولاؤس ۳۲۶
Lysis	لوسیس ۶۷		کریتیاس ۱۲۷، ۱۲۵، ۱۲۳، ۱۱۶، ۱۰۷
Leucippe	لوکیپس ۹۷، ۹۶	Critias	۱۳۵
Libanius	لیبانیوس ۱۱۵		کسٹفانس ۷۶، ۷۷-۷۵، ۶۷، ۶۱
Masson - Oursel (P.)	ماسن اورسل ۸	Xénophane	
Melissos de Samos	میلیسس ۸۳		کسٹکراتس ۲۱۳، ۲۱۵-۲۱۲، ۲۱۰
Ménandre	مناندروس ۳۰۸	Xénocrate	۲۵۰، ۲۱۹، ۲۱۵، ۲۱۴
Ménon	منن ۱۵۴	Cléarque de Soles	کلئارخس ۳۲۵
Milhaud (G.)	میلو ۴	Clément d'Alexandrie	کلیمنس
Nicias	نیکياس ۱۳۵، ۱۲۱		کنت (اگوست) ۲۹، ۲۸، ۲۷، ۱۳، ۹
Weber	ویر ۳۴		۱۸۸، ۴۰، ۳۹، ۳۷، ۳۵، ۳۳، ۳۱
Voltaire	ولتر ۱۹، ۹	Comte (Auguste)	

Hécatee	هکاتئوس ۱۰۰، ۶۹	Windelband	ویندلبانند ۳۸، ۳۶
	هگل ۱۳، ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۳۹	Hobbes	هابس ۱۷
Hegel	۴۰، ۴۰	Hamelin (Octave)	هاملن ۳۴
Hellanicos	هلانیکس ۵۹	Héra (Mythes)	هرا ۱۰۶، ۵۸
Henry Estienne	هنری استین ۱۷		هراکلس ۱۰۶، ۵۹
Hermias	هرمیاس ۲۱۹	Héraclès (Hercule) (Mythes)	
Heure (Mythes)	هور ۷۰		هراکلیتس ۶۷-۷۵، ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۷۲
Hippon	هیپن ۹۲		۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹
	هیپاس ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۳۴، ۱۳۸	Héraclite	۱۶۲، ۹۶
Hippias	۱۴۰	Hérodote	هردوتس ۱۰۰، ۶۴
Hicetas	هیستاس ۹۶	Horn (Georges)	هرن ۱۵، ۱۷، ۱۸، ۲۰
Justinien	یوستینیانوس ۱۲۶		هسیدس ۵۴، ۵۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۹
Jonsius	یونسوس ۱۴	Hésiode	

فهرست اسامی امکنه و قبائل واقوام

Eleutherne	الثورنه ٦٠	Abdère	آبدرا ١٠٤، ٩٩، ٩٦، ٨٤
Olympe	الوپس ٢١٤		آتن ١٠٤، ١٠٢، ١٠١، ٩٢، ٨٨، ٤٩
Elis	الیس ١٠٤		١١٩، ١١٨، ١١٦، ١١٣، ١٠٧، ١٠٦
Angleterre	انگلستان، انگلیسی ٤٢، ٣٧		١٢٨، ١٢٦، ١٢٥، ١٢٣، ١٢١
	ایران، ایرانیان ٨٨، ٧٥، ٦٧، ٤٩، ٣		١٨٩، ١٥٦، ١٤٣، ١٣٥، ١٣٣
	٢٣٩، ٢١٨، ١٠١		٢٠٨، ٢٠٣، ١٩٨، ١٩٤، ١٩٠
Les Mèdes, Les perses			٣٢٤، ٣٢٣، ٢٣٩، ٢٢٣، ٢٢٠
Italie	ایطالیا ١٣٤، ٧٧	Athène	
	ایطالیای جنوبی ٨٨، ٦٤، ٦١، ٦٠، ٤٩	Assos	آسس ٢٢٠، ٢١٨
Grande Gèce	١٢٦، ١٠٩، ١٠١	Asie mineure	آسیای صغیر ٥٠
Eolide	ایولیس ٢١٩	Agrigente	آگریگنتم ٨٧، ٨٤، ٨٣
	ایونیا (ایونی) ٤٩، ٤٤، ٢٣، ٥، ٤، ٣، ٢	Allemagne	آلمان، آلمانی ٣٧، ٣٤، ٥
	٦٨، ٦٧، ٦٦، ٦١، ٥٩، ٥٨، ٥٢، ٥١	Amérique	آمریکا ٥
	٨٨، ٨٣، ٨١، ٨٠، ٧٩، ٧٨، ٧٧، ٧٥	Erèse	ارسس ٣٢٤
	١٠١، ١٠٠، ٩٦، ٩٥، ٩٤، ٩٢، ٨٩	Europe	اروپا ١٣
	١٧٣، ١٧١، ١٦٣، ١٤٣، ١٣١، ١٠٢	Sparte	اسپارتا ٣٢٢، ٢٠٧
Ionie	٢٧٦، ٢٦٧	Stagire	استاگیرا ٢١٩
Babylonie	بابل ٢١٣، ٧٢، ٥١، ١٩، ١٨	Alexandrie	اسکندریه ٣٢٤
Egée	بحرالجزائر ٢١٩، ١٠١	Ephèse	افسس ٦٨، ٦٧
Mésopotamie	بین النهرین ٥١، ٧، ٤٣	Crète	اقریطه ٦٠
Paris	پاریس ١٠	Elée	الئا ١٠٦، ٩٦، ٧٧، ٧٥

Cos	کس ۹۲	Petelia	پتلیا ۶۰
Clazomènes	کلازمنس ۸۸'۸۴	Potidéc	پتیدا یا ۱۱۶
Chaldéen	کلدانی ۱۹	Pella	پلا ۲۱۹
Colophon	کلفن ۷۵'۶۱	Peloponèse	پلوپونزس ۱۲۵'۱۰۷'۴۹
Colone	کلنه ۱۲۶	Tarente	تارانتو ۱۲۷
Cyrène	کورنا ۱۲۶	Thébès	تبس ۳۲۲'۶۷
Lacédémonie	لاکدمونیا ۱۲۵	Thrace	تراکیه ۷۶'۶۴
Léontium	لئونتیوم ۱۰۴	Mer Tyrrhénienne	تیرنی
Lesbos	لسبس ۲۱۹	Thurioi	توریوئی ۱۰۶'۶۰
Lucanie	لوکانیا ۷۵	Ethiopiens	حبشیان ۷۶'۱۹
مشرق زمین، شرق ۲۱۴'۲۱۳'۵۷'۲۳		Chalcidique	خالکیدیه ۲۱۹
L'Orient		Chalcis	خالکیس ۲۲۰
مصر، مصریان ۱۹۷'۱۲۶'۵۱'۱۸'۳		Delphes	دلفس ۱۵۸'۱۱۹'۷۱
Egypte	۳۲۵'۲۱۳	Rome	روم ۲۰۶'۱۰
Occident	مغرب زمین ۳۲'۲۳	Zunis	زونیس ۵
Macédoine	مقدونیه ۳۲۴'۳۲۳'۲۲۰'۲۱۹	Germain	ژرمن ۱۶
Mitylène	میتیلنی ۲۱۹	Samos	سامس ۸۳'۶۴'۶۱
Milet	میلطس ۶۱'۵۰'۴۹	Syracuse	سیراکوزا ۱۲۷'۱۲۶
Inde	هندوستان، هندو، هندوان ۱۹'۸'۷	Extrême Orient	شرق اقصی ۸'۷
یونان، یونانی، یونانیان ۱۱'۱۷'۶'۴'۳'۲		Moyen orient	شرق اوسط ۹
۴۲'۴۱'۳۳'۲۸'۲۳'۲۲'۱۹'۱۸		Sicile	صقلیه ۲۰۶'۱۲۸'۱۲۶'۶۱'۴۹
۶۷'۶۲'۶۱'۵۷'۵۳'۵۱'۵۰'۴۹		Phalère	فالرن ۳۲۳
۱۰'۱۱'۹۹'۹۲'۸۸'۸۶'۸۰'۷۶'۷۴		France	فرانسه، فرانسوی، فرانسویان ۳۷'۳۱
۱۳۷'۱۳۱'۱۲۸'۱۱۳'۱۰۹'۱۰۲		Phéniciens	فنیقیان ۱۹۷
۱۹۴'۱۷۷'۱۵۸'۱۵۷'۱۴۴'۱۴۲		Chypre	قبرس ۲۲۱
۲۶۵'۲۵۸'۲۵۶'۲۱۴'۲۱۳'۱۹۵		Céos	کئوس ۱۰۶'۱۰۴
Grèce	۳۱۹'۲۸۸'۲۷۵'۲۶۹	Crotone	کرتن ۶۷'۶۲
Juifs	یهود، عبرانیان ۱۹'۱۸		

فهرست اسامی کتب و رسائل و مقالات

احوال فلاسفه (تألیف دیوکسس لارتنی) ۱۴، ۳	آرائی در طبیعیات ۳۲۴
Vie des Philosophes	آلفا (الف) ۲۲
Ethique à Eudème ۳۲۳	آلفا (الف صغری) ۲۲۲
Grandes Morale ۲۲۴	آلکیادس اول ۱۲۹
اخلاق نیکوماخس ۳۰۸، ۲۲۳	آلکیادس دوم ۱۳۰
Ethique à Nicomaque	آنالوطیقا ۲۳۳
Eudème ۲۲۱	آنالوطیقای اول ۲۳۳، ۲۲۴، ۲۲۲
Ulysse (Odissée) ۱۴۲	Premiers Analytiques
Organon ۲۲۴، ۲۲۱	آنالوطیقای دوم ۲۳۷، ۲۲۲
اعضای حیوانات ۲۲۳	Seconds Analytiques
Des parties des animaux	آنتیوپه ۱۱۷، ۱۰۲
Criton ۱۹۲، ۱۹۰، ۱۲۸، ۱۱۵	آنچه باید به خاطر سپرد = خاطرات ۱۱۵
Doubles discours ۱۰۸	Les Mémorables
Upanishads ۱۱	Les Nuées ۱۱۸، ۱۱۴، ۸۸
Ion ۱۲۸	ابوذطیقا ۲۳۷
Béta (β) ۲۲۲	اپسیلون ۲۲۲
بزم (مهمانی) ۱۳۵، ۱۳۳، ۱۲۹، ۱۱۵	اپینومیس ۲۸۱، ۲۱۴، ۱۳۰
۱۵۸، ۱۴۵، ۱۴۲، ۱۴۰	Eta (η) ۲۲۲
Symposium, Banquet	Euthydème ۱۳۷، ۱۲۹، ۱۰۸
Busiris ۱۲۸	Euthyphron ۱۴۶، ۱۲۸، ۱۲۰
Poétique ۲۲۲	احوال فلاسفه (تألیف بوزلئوس) ۱۴
پارمنیدس ۱۶۰، ۱۳۴، ۱۲۹، ۱۲۷، ۱۱۵	Vie des Philosophes

Protreptique	تحریض به فلسفه ۲۲۱	۲۲۵، ۱۷۹، ۱۷۲، ۱۷۰، ۱۶۹، ۱۶۷
Trasymaque	تراسوماخس ۱۲۹	Parménide
	تکون حیوانات ۲۲۵، ۲۲۳	پرتاگراس ۱۳۲، ۱۲۸، ۱۰۵، ۱۰۴، ۱۰۳
De la génération des animaux		Protagoras ۱۳۹، ۱۳۳
Respiration	تنفس ۲۲۳	پیش گوئی از طریق رؤیا ۲۲۳
Théta (θ)	ثتا ۲۲۲	Divination par les songes
	جمهوری ۱۴۵، ۱۴۳، ۱۴۲، ۱۴۱، ۱۲۹	تاریخ انتقادی فلسفه ۲۱۲، ۱۸
	۱۶۵، ۱۶۲، ۱۵۹، ۱۵۲، ۱۵۱، ۱۵۰	Historia Critica philosophiae
	۱۹۱، ۱۸۸، ۱۸۷، ۱۷۹، ۱۷۵، ۱۷۰	تاریخ جنگ پلوپونزس ۱۰۷
	۲۰۲، ۱۹۸، ۱۹۵، ۱۹۴، ۱۹۲	L'histoire de la guerre de péloponèse
République		تاریخ حیوانات ۲۲۳
Jeunesse et vicillesse	جوانی و پیری ۲۳	L'histoire des animaux
	حافظه و تذکار ۲۲۳	تاریخ فلسفه (تئمان) ۲۴
Mémoire et reminiscence		Histoire de la philosophie
	حرکت حیوانات ۲۸۳	تاریخ فلسفه (اوبروگ) ۳۴
Du mouvement des animaux		Histoire de la philosophie
	حسن و محسوس ۲۲۳	تاریخ فلسفه اروپائی ۳۴
Sensation et sensible		L'hstoire de la philosophie européenne
Mécaniques	حیل ۲۸۱، ۲۲۳	تاریخ مسائل فلسفی ۳۴
Charmide	خرمیدس ۱۹۰، ۱۳۵، ۱۲۸، ۱۲۰	L'hstoire de la philosophie par problèmes
Les caractères	خصائص ۳۲۴	تئاکس ۱۳۰
Sommeil	خواب ۲۲۳	تئتس ۱۴۵، ۱۳۸، ۱۳۳، ۱۲۹، ۱۲۷
	درازی و کوتاهی عمر ۲۲۳	۱۷۹، ۱۷۲، ۱۶۸، ۱۶۶، ۱۶۵، ۱۶۲
Longueur et brièveté de la vie		Théétète ۲۴۳
	در باب طب قدیم ۹۳	تأسیسات شهر آتن ۲۲۴
Sur l'ancienne médecine		Constitutions d'Athènes

Les rivaux	رقباء	در باره آراء فیلسوفان ۱
Rhétorique	ریتوریکا ۲۲۵، ۲۲۲	Sur les opinions des philosophes
Dzeta (ζ)	زتا (ز) ۲۲۲	De Caelo
	سوفسطائی ۱۷۳، ۱۷۰، ۱۳۳، ۱۲۸، ۱۲۷	در باره آسمان ۲۲۳
	۲۲۵، ۱۸۸، ۱۷۹، ۱۷۸، ۱۷۷، ۲۷۶	Sur le régime
Sophiste	۲۳۱	در باره پرهیز ۷۴
La politique	سیاست ۲۲۳	در باره جنبیدن جانوران ۲۲۳
	سیاسی ۲۰۴، ۱۸۸، ۱۸۶، ۱۷۶، ۱۶۴، ۱۲۹	Sur le mouvement des animaux
Le politique	۲۲۴، ۲۱۹، ۲۰۵	De l'univers
Physique	طبیعت ۲۲۳	در باره جهان ۶۸
	طوبیقا ۲۴۰، ۲۲۹، ۲۲۵، ۲۲۴، ۲۲۱	در باره خیر (یا در باره فلسفه) ۲۲۱
Topique	طیماؤوس ۱۰۱، ۱۴۳، ۱۳۱، ۱۳۰، ۸۷، ۵	Du bien (De la philosophie)
	۲۰۶، ۱۹۵، ۱۸۸، ۱۸۷، ۱۸۶، ۱۷۹	در باره راه رفتن جانوران ۲۲۳
Timée	۲۷۰، ۲۱۰	Sur la marche des animaux
De l'interprétation	عبارت ۲۲۴، ۲۲۱	در باره سوکوارى ۲۱۵
	فدرس ۱۴۵، ۱۴۳، ۱۴۲، ۱۲۹، ۱۲۸، ۹۳	De la nature
Phèdre	۱۷۵، ۱۵۹، ۱۵۷، ۱۵۵	در باره طبیعت ۵۰
	فلسفه تحلیلی تاریخ ۳۴	De Anima (De l'âme)
Philosophie analytique de l'histoire	فلسفه یونانیان ۳۳	در باره نفس ۲۲۳
La philosophie des grecs	فیدن ۱۴۵، ۱۴۳، ۱۳۴، ۱۲۹، ۱۱۵، ۹۴	دفاع از فن طبابت ۱۰۵
	۱۷۰، ۱۶۲، ۱۶۰، ۱۵۱، ۱۵۰، ۱۴۸	Apologie de la médecine
Phédon	۱۹۱، ۱۸۹، ۱۷۳	دفاعیه سقراط ۲۱۶، ۱۸۸، ۱۳۳، ۱۲۸، ۱۱۵
	فیلپس ۱۷۸، ۱۷۷، ۱۳۹، ۱۳۳، ۱۲۹	Apologie de Socrate
		دلتا (دال) ۲۲۷، ۲۲۲
		Songes
		رؤیا ۲۲۳
		رد اهل جزم ۱۷
		Contre les dogmatiques
		رد مغالطات ۲۲۱
		Réfutation des Sophismes
		رساله در عیث‌های تالیفی فلسفی ۱۹
		Traité des Systèmes

مفهوم تاریخ فلسفه ۲۳	۳۰۹، ۲۱۰، ۱۸۶، ۱۸۱، ۱۸۰، ۱۷۹
Sur le concept de l'histoire de philosophie	Philèbe
Les treize lettres مکتوبات افلاطون ۱۳	Le philosophe فیلسوف ۱۸۸، ۱۲۹
Poème de la création منظومه خلقت ۴	Catégories قاطیغوریاس ۲۲۵، ۲۲۴، ۲۲۱
Ménéxène منکسنس ۱۲۹	Météores کائنات جو ۲۹۲، ۲۲۳
من ۱۳۹، ۱۳۷، ۱۳۵، ۱۳۴، ۱۲۹	Kappa (κ) کاپا (ک) ۲۲۲
۱۰۵، ۱۰۴، ۱۴۹، ۱۴۸، ۱۴۷	Cratyle کراتولس ۱۲۹، ۹۲، ۷۴
Ménon ۱۶۷، ۱۵۷، ۱۵۶	Critias کریتیاس ۱۸۸، ۱۴۳، ۱۳۰
Mu (μ) مو ۲۲۲	Clitophon کلیتفن ۱۳۰
Minos مینس ۱۳۰	کون وفساد ۲۲۳
Systèmes des mondes نظامات عالم ۹۷	De la génération et de la corruption
نظریات درباره نظام عالم از افلاطون تا	Gamma (λ) گاما ۲۲۲
Système du monde de کپرنیکس ۳۳	گرکیاس ۱۱۸، ۱۱۷، ۱۰۸، ۱۰۷، ۱۰۳
Platon à Copernique	۱۴۲، ۱۴۰، ۱۳۶، ۱۳۵، ۱۲۹، ۱۲۶
نقد عقل محض ۱۰	۱۹۲، ۱۹۰، ۱۸۹، ۱۸۷، ۱۵۵، ۱۴۳
Critique de la raison pure	Gorgias
Nu (ν) نو ۲۲۲	Lachès لاکس ۱۲۹، ۱۲۰
نوامیس ۱۴۵، ۱۴۱، ۱۳۳، ۱۳۱، ۱۳۰	Lambda (γ) لاندا (لام) ۲۲۳
۲۱۴، ۲۰۹، ۲۰۶، ۱۸۴، ۱۸۰	Lysis لوسیسی ۱۲۹
Les lois ۲۸۱، ۲۷۷	مابعدالطبیعه (ارسطو) ۲۲۷، ۲۲۲
Hermocrates هرمکراتس ۱۸۱، ۱۳۰	Métaphysique
Hipparque هیپارکس ۱۳۰	مابعدالطبیعه (ثاوفرستس) ۳۲۴
Hippias majeur هیپاس بزرگ ۱۳۸، ۱۲۹	Métaphysique
Hippias mineur هیپاس کوچک ۱۲۹	Cité de dieu مدینه الله ۱۸
Iota یتا ۲۲۲	Les problèmes مسائل ۲۲۴

فهرست اسامی ملل و نحل (ادیان، مذاهب، فرقه‌ها، حوزه‌ها)

اصالت غایت (مذهب) ۳۲۴، ۳۱۹، ۱۱۴	Pères de l'église	آباء کلیسا ۱۹
Finalisme	آکادمیا (حوزه) ۱۷۶، ۱۳۹، ۱۲۹، ۱۲۶	
اصالت ماده، اصالت وجود جسمانی محسوس	Académie	۲۲۰، ۲۱۶، ۲۱۰، ۱۸۵
Matérialisme ۱۷۳، ۱۷۲ (مذهب)	آکادمیای جدید (حوزه) ۱۹، ۱۷، ۱۶	
اصالت معنی، اصالت معانی معقول (مذهب)	Nouveaux académiciens	
Idéalisme ۱۷۲، ۱۲۰	Epicuriens	اپیکوری، اپیکوری (حوزه) ۳۵، ۱۶
Réalisme ۷۷ (مذهب)	ارنئیان (فرقه ارفه‌ای) ۶۳، ۶۲، ۶۰، ۵۹	
اصحاب دائرة المعارف ۲۸، ۲۱، ۱۸، ۱۰	Orphiques	۱۱۹، ۷۹، ۷۷، ۷۳
Encyclopédistes	Islam	اسلام (دین)، مسلمان ۲۸۱، ۷
افلاطونی، افلاطونیان (حوزه) ۱۲۰، ۱۶	اصالت بشر (مذهب) ۱۰۹، ۱۰۴	
۲۴۱، ۲۳۶، ۲۲۲، ۱۳۱، ۱۳۰	Humanisme	
۲۵۱، ۲۴۹، ۲۴۸، ۲۴۷، ۲۴۴	Empirisme	اصالت تجربه (مذهب) ۴۲
۲۸۱، ۲۶۷، ۲۵۹، ۲۵۶، ۲۵۳	اصالت تحصیل (مذهب) ۸۰، ۴۰	
Platonicien	Positivisme	
افلاطونی جدید، نوافلاطونی (حوزه) ۷	اصالت حرکت (مذهب) ۱۶۳، ۷۵، ۷۴	
۲۱۵، ۲۱۰، ۱۶۹، ۱۳۲، ۱۹، ۱۴	Mobilisme	
Néoplatoniciens	Sensualisme	اصالت حس (مذهب) ۱۶۲
التقاطی (فرقه)، اهل التقاط ۳۱، ۲۱، ۲۰	Eudémonisme	اصالت سعادت (مذهب) ۳۰، ۶
Secte éclectique ۴۵، ۳۲	اصالت طبیعت (مذهب) ۲۱۵، ۱۹۸	
الیائی، الیائیان (فرقه) ۸۱، ۸۳-۷۵، ۶۱	Naturalisme	
Eléatisme ۱۶۷، ۱۰۸، ۸۳	اصالت عقل، اصالت رأی (مذهب) ۸۰	
Scolastiques	Rationalisme	۳۲۷، ۱۳۱
اهل مدرسه ۴۲		

Physiciens, physiologues ۲۹۷، ۲۷۹
 Doxographes عقاید نگاران ۳۲۴، ۳۳
 فیثاغوریان (حوزه فیثاغوری) ۶۷-۶۱، ۵
 ۸۳، ۸۱، ۷۹، ۷۷، ۷۰، ۶۷، ۶۳، ۶۲
 ۹۳-۹۶، ۹۴، ۹۵، ۹۲، ۹۱، ۸۶، ۸۳
 Pythagoriciens ۲۴۴
 فیثاغوریان جدید (حوزه) ۹۶، ۸۴، ۶۲
 Néopythagoriciens
 کاتولیک (از مذاهب دین مسیح) ۲۷
 Catholicisme
 کلی (حوزه)، کلیان ۱۲۸، ۱۰۷، ۹
 Cyniques
 لوکاین (حوزه) ۲۲، ۲۱۹، ۱۱۳
 Lycée
 متألهان ۲۵۹، ۲۵۶، ۵۹، ۵۸
 Théologiens
 مسیحی، مسیحیت ۲۳، ۱۹، ۱۳، ۱۲، ۱۰
 Christianisme ۲۷۸، ۲۷
 مشائین ۳۲۷، ۳۲۶، ۳۲۵، ۳۲۴، ۳۲۳
 Péripatéticiens
 ملطیان (نحله ملطی) ۵۰۲، ۵۱، ۵۸-۵۰
 ۷۵، ۷۱، ۶۸، ۶۴، ۶۱، ۵۷، ۵۶، ۵۴
 ۹۷، ۹۶، ۹۲، ۹۱، ۹۰، ۸۸
 Les Milésiens
 Juifs یهود، عبرانی (دین) ۱۹، ۱۸

Protestantisme ۲۸، ۲۷ پرستان
 Mathématiciens ۹۳ تعلیمیان
 تلفیقی (حوزه)، اهل تلفیق ۲۱، ۲۰
 Syncretisme
 جزمی، جزم غیر تحقیقی (مذهب) ۹۳
 ۳۲۷، ۳۲۵، ۲۸۰، ۲۱۰، ۱۳۰
 Dogmatisme
 Déistes ۲۷ خداپرستان منکر ادیان (فرقه)
 رواقی (حوزه)، رواقیان ۹۶، ۹۵، ۹۴، ۹۳
 ۲۱۵، ۲۱۰، ۱۷۴، ۱۳۰، ۷۳
 Stoïcisme
 سقراطی (حوزه)، سقراطیان ۱۲۸، ۱۲۷
 Socratiques ۳۲۷، ۳۰۵، ۱۷۴، ۱۳۲
 Accousmatiques ۹۳ سماعان
 سوفسطائی، سوفسطائیان ۹۷، ۹۹، ۹۱، ۹۰-۹۹
 ۱۰۷، ۱۰۶، ۱۰۵، ۱۰۴، ۱۰۳، ۱۰۲
 ۱۳۳، ۱۲۲، ۱۱۷، ۱۱۶، ۱۰۹، ۱۰۸
 ۱۹۲، ۱۴۲، ۱۴۰، ۱۳۸، ۱۳۷، ۱۳۴
 Sophistes ۳۱۸، ۲۰۹، ۱۹۸
 شکاک، شکاکیت ۱۳۱، ۳۰، ۱۹، ۱۷
 Sceptiques
 طبیعت شناسان ۱۶۳، ۹۲، ۸۳، ۱۶، ۵۴
 ۲۷۷، ۲۷۶، ۲۷۵، ۲۶۲، ۲۵۶، ۲۴۳

فهرست تفصیلی مطالب فلسفی

آلت ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۹۴، ۲۹۸، ۳۰۳، ۳۰۷	۱۰۸، ۱۲۰، ۱۳۶، ۱۴۷، ۱۸۸، ۱۹۰
آلی ۸۷، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۶۱، ۲۸۲، ۲۸۳	۱۹۱، ۱۹۲، ۲۰۱، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۶
۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۴، ۳۰۳	۲۲۳، ۲۴۶، ۲۸۸، ۲۹۴، ۳۰۴
آن ۸۲، ۱۶۳، ۱۷۱، ۲۴۳، ۲۴۸، ۲۶۵	۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰
۲۷۴، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۳	۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸
انتلاف ۶۵، ۷۰، ۷۴، ۹۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۲۰۲	۳۱۹، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۷
۲۰۸	ادراك ۵۲، ۵۶، ۸۷، ۹۹، ۱۶۴، ۲۴۰، ۲۵۱
ابداع ۳، ۵، ۶، ۳۳، ۳۶، ۴۱، ۵۹، ۱۰۶	۲۵۵، ۲۷۴، ۲۸۷، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳
۱۱۶، ۱۲۰، ۱۴۶، ۱۹۹، ۲۲۵، ۲۳۳	۳۰۴، ۳۱۲
ابصار ۹۹، ۲۵۱، ۲۵۵، ۲۵۷	ادراكات اجتماعي ۳۵
اتصال، متصل ۲۱، ۲۶، ۳۶، ۴۰، ۴۱	ادوار، ادواری ۷۲، ۸۷، ۱۹۹
۷۸، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۱۲۲، ۲۰۳، ۲۶۶	اراده، ارادی ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۹۸، ۲۷۹، ۳۰۹
۲۶۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۲، ۲۸۴	۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۹، ۳۲۲
۲۹۰، ۲۹۵، ۲۹۶، ۳۰۹، ۳۲۳	ارزش ۱۲، ۳۱۶
اتفاق ۹۳، ۱۹۴، ۲۰۰، ۲۶۲، ۲۶۳	ازل، ازلی، ازلیت ۳۵، ۵۵، ۵۶، ۸۳، ۸۴
۲۸۸، ۳۲۳	۹۸، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۸۴، ۱۸۷
اثیر ۵۹، ۱۴۹، ۲۸۶، ۳۲۶، ۳۲۷	۲۱۳، ۲۵۱، ۲۶۷، ۲۷۶، ۲۸۴، ۲۸۵
اجرام صغار ۸۴، ۹۷، ۹۹، ۱۰۰، ۱۸۰	۲۸۷، ۲۹۶، ۳۰۲
احتمال، احتمالی ۲۲۵، ۳۳۰	اساطیر (و نیز رجوع شود به تمثیل) ۵۸-۶۱
اختیار ۲۴، ۳۲، ۳۳، ۱۰۶، ۱۸۵، ۱۹۸	۵۹، ۶۳، ۶۶، ۷۷، ۷۹، ۸۰، ۱۴۴
۲۰۷، ۲۰۸، ۳۰۸	۳۰۳
اخلاق ۹، ۱۲، ۲۶، ۹۶، ۱۰۱، ۱۰۶، ۱۰۷	استحاله (نیز رجوع شود به تغیر کیفی یا حرکت

۳۲۰، ۳۲۵
 اصل موضوع، اصول موضوعه (نیز رجوع شود
 به مصادرات) ۱۳۷، ۱۹۱
 اضافه، اضافی، مضاف، تضایف، متضایف،
 متضایقان ۱۷۷، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۴۷
 ۲۵۹، ۲۶۲، ۲۶۶، ۲۷۰، ۳۰۶، ۳۱۱
 ۳۱۷
 اعتباری ۲۶۲
 اعتدال ۱۲، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۵۵، ۱۸۹
 ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۰۷
 اعتقاد، معتقدات ۱۰، ۱۱، ۵۷، ۷۳، ۷۵
 ۷۷، ۸۰، ۹۰، ۱۰۶، ۱۳۴، ۱۴۲، ۱۶۷
 ۱۸۰، ۲۰۹، ۳۰۰، ۳۰۳
 اعلیٰ (جنس، جوهر، علم، وجود) ۵۹، ۲۴۴
 ۲۴۵، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۳۱۶
 اعیان ثابته، ثابتات ۲۴۶
 اقناع ۱۰۲، ۱۴۱، ۲۰۸، ۲۲۵، ۲۳۳
 الهی، الهیات، تالیه ۱۹، ۲۸، ۵۷، ۶۰، ۶۸
 ۷۶، ۷۹، ۹۲، ۱۰۱، ۱۰۹، ۱۱۹، ۱۵۹، ۲۰۹
 ۲۱۴، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۷، ۲۷۷، ۲۸۰
 ۲۸۱، ۲۸۴، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۴
 ۳۰۳، ۳۰۶، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۲۵
 الم، تالم ۹۲، ۱۲۴
 الهام ۴۲، ۱۱۹، ۱۳۴، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۵۶
 ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۷
 استحان ۱۲۲، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۷
 ۱۶۷، ۱۷۴

کیفی) ۷۸، ۹۹، ۱۸۱، ۲۶۳، ۲۶۴
 ۲۷۷، ۲۸۶، ۲۹۱، ۲۹۸
 استدلال (حجت) ۱۱، ۶۹، ۷۸، ۱۲۰
 ۱۳۱، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۶۰، ۱۶۶
 ۱۶۸، ۱۹۰، ۱۹۸، ۲۰۴، ۲۰۹، ۲۱۳
 ۲۱۶، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۳۳، ۲۳۵
 ۲۴۰، ۲۴۸، ۲۵۲، ۲۵۶، ۳۰۸، ۳۱۸
 استعلاء ۱۰
 استقراء ۳۱، ۱۲۰، ۲۲۴، ۲۴۰، ۲۴۶
 ۲۵۵، ۲۵۶، ۳۰۶
 استمرار ۲۱، ۲۷، ۳۰، ۳۶، ۴۰، ۴۱
 استنتاج ۱۶۸، ۱۷۰، ۲۱۲، ۲۲۷، ۲۳۷
 ۲۵۶، ۲۹۰، ۳۰۷
 اسراف ۳۱۱
 اسناد (نیز رجوع شود به حمل) ۱۶۸، ۱۶۹
 ۲۲۷، ۲۲۹
 اشراف، اشرافی ۱۲۵، ۱۹۹، ۳۰۵
 اصل، اصلی، اصول ۲، ۳، ۵، ۱۱، ۲۴، ۳۸
 ۳۹، ۴۵، ۵۶، ۷۱، ۸۴، ۸۹، ۹۱، ۹۲
 ۹۳، ۹۵، ۹۸، ۱۰۰، ۱۲۸، ۱۳۷، ۱۵۲
 ۱۵۳، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۰، ۱۷۹، ۱۹۱
 ۱۹۶، ۲۰۰، ۲۰۶، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰
 ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۶، ۲۴۹، ۲۵۶، ۲۵۹
 ۲۷۲، ۲۷۵، ۲۷۹، ۲۸۱، ۲۸۵، ۲۸۸
 ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۶، ۲۹۷
 ۳۰۰، ۳۰۶، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۵، ۳۱۷

امتداد، مستند ۷۳، ۷۶، ۲۶۶، ۲۶۹، ۳۰۹	انفصال، منفصل ۱۴، ۷۸، ۸۱، ۹۷، ۹۸
۳۱۷	۲۱۲، ۲۱۳، ۲۶۵، ۲۷۱
امتزاج، مستزج ۹۱، ۹۲، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۷	انفعال ۴۲، ۹۹، ۱۰۸، ۱۷۳، ۱۹۲، ۲۱۵
۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۹۵	۲۳۰، ۲۶۳، ۲۸۹، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۸
۲۰۱، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳	۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۳، ۳۲۳، ۳۲۷
۲۹۴	انقسام، منقسم، نامنقسم ۷۸، ۹۰، ۱۸۲
اساگ ۳۱۱	۲۱۱، ۲۵۵، ۲۶۵، ۲۶۸، ۲۸۴، ۲۹۹
امکان، امکائی، ممکن، ممکنه ۳۱، ۱۰۶	اول، اولی، اولیت، اولیات ۳، ۷۱، ۲۳۸
۲۳۶، ۲۸۰، ۲۸۴، ۲۸۶، ۲۹۱، ۲۹۲	۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۵، ۲۵۲، ۲۵۶، ۲۷۴
۳۱۲، ۳۱۴	۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۸، ۲۹۴، ۳۱۳
امکان خاص ۲۳۶	ایجاب، ایجابی ۱۳۸، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۳۱
امکان عام ۲۳۶	۲۴۳
امور عامه ۲۴۳	ایمان ۱۱، ۱۲، ۱۱۹، ۲۰۹
انتاج، منتج ۲۳۴	این ۲۶۳، ۲۶۴
انتخاب ۲، ۳۳، ۳۷، ۳۰۹، ۳۱۲	بالفعل ۲۴۹، ۲۵۴، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹
انتزاع، انتزاعی ۱۱، ۲۵۱، ۲۸۰، ۳۰۲	۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۶۹، ۲۸۳
انتقال (نیز رجوع شود به حرکت اینی) ۲۶۳	۲۸۴، ۲۹۲، ۳۰۲، ۳۰۶، ۳۱۷
۲۷۰، ۲۷۷، ۲۹۱	بالقوه ۴۵، ۲۵۴، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۶۱
انحطاط، سیر انحطاطی ۱۵، ۱۹، ۲۲، ۴۱	۲۶۴، ۲۶۶، ۲۶۹، ۲۸۳، ۲۹۲، ۲۹۴
۴۴، ۵۸، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۰۵	۳۰۲
۲۰۸	بحث، مباحثه ۳۷، ۴۵، ۵۱، ۱۰۲، ۱۰۳
اندازه ۷۰، ۱۸۶، ۲۰۸	۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۴، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۳
انسان‌شناسی ۴	۱۲۷، ۱۳۲، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۲
انشائی ۱۷۶	۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۵۴، ۱۵۹، ۱۶۳
انضمامی (مخالط) ۱۵۶، ۲۴۱، ۲۴۴، ۲۵۰	۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲
۳۰۸	۱۷۹، ۱۸۵، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶

- ۲۷۸، ۲۷۵، ۲۷۳، ۲۷۲، ۲۷۰، ۲۶۹
 ۳۰۹، ۲۹۰، ۲۸۹، ۲۸۴
 پلمس (جنگ) ۷۰
 پیش‌داوری ۱۹، ۳۲، ۱۳۶
 تاریخ فلسفه ۱، ۲۴، ۳، ۷، ۹، ۱۰، ۱۱
 ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۲۰
 ۲۱، ۲۲، ۲۴، ۲۶، ۳۲، ۳۳، ۳۸، ۳۹
 ۴۱، ۴۵، ۴۶
 تأخر ۲۷۴، ۲۸۶
 تألیف ۱۹، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۷، ۴۳، ۴۶، ۱۷۶
 ۴۰۴
 تأمل ۹، ۱۱۹، ۱۴۳، ۱۸۸، ۱۹۶، ۱۹۷
 ۲۰۹، ۲۱۲، ۳۰۰، ۳۱۶
 تأویل ۵، ۲۶، ۳۲، ۵۷، ۶۳، ۱۶۲
 تبیین ۵، ۳۲، ۳۹، ۴۰، ۵۲، ۵۶، ۵۷
 ۶۸، ۸۰، ۸۳، ۸۹، ۹۹، ۱۴۸، ۱۴۹
 ۱۵۱، ۱۶۲، ۱۷۰، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۹۸
 ۲۰۶، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۲۳، ۲۴۷
 ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۶، ۲۵۹، ۲۸۱، ۲۸۶
 ۲۹۴، ۲۹۶، ۲۹۷، ۳۲۶
 تثبیت (قیاس ضمیر) ۲۲۵
 تثلیث ۱۱
 تجدد ۱۹۳، ۲۰۹، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۵
 تجدد حیات علم و ادب (رنسانس) ۱۳، ۱۶
 ۱۷، ۲۰، ۳۱، ۳۶
 تجربه، تجربی ۲۵، ۷۶، ۷۸، ۸۰، ۸۴، ۹۳
- ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۴۱
 ۲۴۲، ۲۵۱، ۲۵۶، ۲۷۶، ۲۸۵، ۲۹۱
 ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹
 ۳۲۲
 بحث معرفت ۳۷، ۴۵
 بخت ۱۹۳، ۲۶۲، ۲۶۳
 بدبینی ۶۸، ۸۸، ۲۰۴
 بدبینی ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۲۷۲
 بذور ۹۰، ۹۷
 برهان ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۶۸، ۲۲۲، ۲۲۴
 ۲۳۳، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱
 ۲۴۲، ۲۵۲، ۲۵۶
 برهان لم ۲۳۹
 بسط ۹۱، ۹۳، ۱۶۶، ۲۵۵، ۲۶۸، ۲۷۸
 ۲۷۹، ۲۸۳
 بعد (نیز رجوع شود به استداد) ۱۰۰، ۲۷۱
 ۳۰۰
 بهجت ۲۸۴
 بهره‌مندی ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۶۰، ۱۶۱
 ۱۶۲، ۱۶۹، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۹، ۱۸۰
 ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۳، ۲۵۴
 بینونت ۲۳۲
 بی‌نهایت (لا یتناهی، نامتناهی، غیرمتناهی)
 ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۸۲، ۸۳، ۸۹، ۹۰، ۹۱
 ۹۷، ۹۸، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۷۰، ۲۳۸، ۲۴۱
 ۲۴۵، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸

۲۰۶، ۲۰۴، ۱۹۳، ۱۹۲، ۱۱۳، ۱۰۵	۲۹۷، ۲۸۱، ۲۶۰، ۲۵۲، ۱۴۷، ۱۴۳
۲۵۷	۳۲۴، ۳۲۲، ۳۱۸، ۳۱۶، ۳۱۳، ۳۱۰
ترکیب ۸۹، ۸۷، ۸۵، ۸۴، ۸۳، ۸۱، ۷۴	تجرد، مجرد ۲۴۹، ۱۵۵، ۱۴۸، ۷۹، ۵۹
۱۷۵، ۱۶۶، ۱۵۲، ۱۴۳، ۱۰۱، ۹۸	۲۹۴، ۲۸۶
۲۱۳، ۲۱۲، ۱۸۷، ۱۷۹، ۱۷۷، ۱۷۶	تجزیه ۲۵۵، ۲۴۰، ۲۳۰، ۲۲۷، ۱۶۹، ۸۹
۲۵۵، ۲۵۴، ۲۵۳، ۲۴۳، ۲۳۶، ۲۲۷	تحت قمر (زیرماه) ۲۸۹، ۲۷۶، ۲۱۴، ۲۱۳
۲۹۱، ۲۹۰، ۲۸۷، ۲۶۷، ۲۶۱، ۲۵۹	۲۹۳، ۲۹۰
۲۹۴، ۲۹۳	تحصل، تحصلی ۴۰، ۳۳، ۳۲، ۱۳، ۱۰
ترکیب انضمامی (انضمام) ۲۵۳، ۱۶۶	۲۴۰، ۲۲۴، ۱۹۴، ۱۰۱، ۸۸، ۸۰، ۷۹
۲۹۲، ۲۵۴	۳۲۶، ۳۲۵
تروی (رویت) ۳۰۴، ۲۸۵، ۱۵۱	تحلیل ۱۵۰، ۱۴۸، ۸۹، ۳۴، ۲۲، ۲۱، ۱۵
تزکیه ۳۰۵، ۱۹۲، ۱۸۹، ۱۴۵، ۶۲	۲۵۴، ۲۴۳، ۲۳۹، ۲۲۶، ۱۷۶، ۱۶۶
تسویه ۲۵۱، ۱۸۷، ۱۷۸، ۶۵	۳۱۳، ۳۱۲، ۳۰۸، ۲۹۲، ۲۸۰، ۲۵۵
تصادف (نیزرجوع شود به اتفاق) ۳۲۵	تحول انواع ۲۹۶
تصور، متصوره ۷۷، ۵۸، ۵۷، ۱۴، ۱۱، ۶، ۵	تحویل ۲۵۴، ۲۵۳، ۲۳۵، ۲۳۳، ۷۲، ۳۲
۲۲۰، ۲۰۴، ۱۹۳، ۱۸۹، ۱۸۵، ۱۸۰، ۱۷۹	۳۱۶، ۳۱۴، ۲۹۸، ۲۷۶، ۲۶۶
۲۷۴، ۲۷۱، ۲۶۷، ۲۶۱، ۲۵۳، ۲۴۷، ۲۳۳	تخیل ۷۱، ۵۹، ۵۸، ۵۲، ۳۲، ۲۹، ۱۹
۳۰۳، ۲۹۴، ۲۸۴، ۲۸۳، ۲۸۲، ۲۸۱، ۲۷۶	۲۶۹، ۲۱۳، ۱۶۸، ۱۵۵، ۹۴، ۸۰، ۷۸
۳۲۲، ۳۰۴	۳۰۴، ۲۸۰
تصویر خیالی (تصویر جزئی، خیال، فنتاسیا)	تداخل ۲۶۸
۳۰۳، ۳۰۲، ۳۰۰، ۲۹۹، ۲۸۵	تذکر (تذکار) ۱۵۷، ۱۵۶، ۱۵۴، ۱۵۳
تطور ۱۴۳، ۳۹، ۳۸، ۳۶، ۱۵، ۱۳، ۱۲، ۳	۳۰۱، ۳۰۰
۲۰۳، ۲۸۷، ۲۰۵، ۲۰۲	تربیت ۲۱۹، ۱۹۷، ۱۲۲، ۱۱۸، ۱۰۴، ۱۰۲
تعاقب ۲۱۲	۳۲۲، ۳۱۸، ۳۱۵، ۳۱۲، ۲۲۰
تعالی، متعالی ۲۴۳، ۱۴۷، ۹	ترقی، ارتقاء، سیر ارتقائی ۱۹، ۱۵، ۱۳، ۳
تعریف ۱۹۰، ۱۷۹، ۱۷۶، ۱۷۴، ۱۷۰، ۱۲۰	۴۵، ۴۱، ۳۶، ۳۲، ۲۷، ۲۶، ۲۳، ۲۲

۳۱۱'۳۱۰'۲۹۸'۲۹۱'۲۹۰	'۲۳۹'۲۳۸'۲۳۲'۲۳۰'۲۲۹'۲۲۷
'۲۶۰'۲۵۸'۲۵۶'۲۳۹'۲۲۸'۵۴	'۲۴۸'۲۴۷'۲۴۶'۲۴۴'۲۴۲'۲۴۰
۳۲۵'۳۱۷'۲۸۶'۲۷۴	'۲۶۰'۲۵۶'۲۵۵'۲۵۴'۲۵۳'۲۵۲
'۸۷'۸۰'۷۹'۶۰'۵۰'۴ (سرنوشت)	'۲۷۹'۲۷۱'۲۶۸'۲۶۴'۲۶۲'۲۶۱
'۱۹۸'۱۵۹'۱۵۵'۱۴۲'۱۱۹'۱۰۱	۳۱۸'۳۱۰'۳۰۳
۳۰۳'۲۹۴'۱۹۹	تعطل ۲۷۲
'۲۲۵'۱۷۸'۱۷۷'۱۷۶'۱۷۵	تعلل ۳۱۳'۳۰۰'۲۹۵'۲۸۵'۱۷۳'۱۱۳
۲۵۴'۲۴۴'۲۳۶'۲۳۴'۲۳۳'۲۲۸	۳۲۲
'۴۵'۴۰'۳۸'۳۴'۳۲'۳۰'۲۷'۲۴	تعلیق حکم ۱۳۰
۱۱۳	تعیین، متعین، غیر متعین ۱۷۴'۱۷۲'۱۶۵
تکوین ۲۸۰'۲۵۶'۲۵۵	'۲۱۱'۲۰۱'۱۸۷'۱۸۶'۱۸۲'۱۸۱'۱۷۷
تکوین خدایان ۵۹	'۲۶۶'۲۶۰'۲۵۹'۲۵۸'۲۵۴'۲۴۴
تکوین عالم ۹۴'۶۴'۶۰'۵۸'۵۴'۵۳'۴	۳۱۲'۲۹۵'۲۹۲'۲۷۰'۲۶۷
۲۸۰'۲۷۴'۲۱۴'۱۸۸'۹۷'۹۵	تغیر، متغیر ۹۱'۸۹'۸۵'۸۴'۸۲'۷۲'۵۶
تمثیل (اساطیر) ۱۵۵'۱۵۳'۱۴۰'۷۹	'۲۶۰'۲۴۷'۲۴۶'۲۰۷'۲۰۵'۱۶۳
'۱۹۹'۱۹۸'۱۹۳'۱۵۹'۱۵۷'۱۵۶	'۲۷۴'۲۶۸'۲۶۶'۲۶۵'۲۶۳'۲۶۱
۲۹۴'۲۱۴'۲۱۳'۲۰۶'۲۰۵'۲۰۴	'۲۹۱'۲۸۵'۲۸۴'۲۸۰'۲۷۶'۲۷۵
تمثیل (قیاس کردن از جزئی به جزئی) ۲۲۹	۳۲۱'۳۲۰'۳۰۲'۲۹۸'۲۹۶'۲۹۲
۳۰۹'۲۵۶	تفکر ۶۳'۴۵'۴۱'۳۳'۲۹'۱۲'۱۰'۸'۷
تناسب ۳۰۹'۱۸۶'۱۸۴'۱۷۰	۲۴۳'۲۲۵'۲۲۱'۲۰۹'۱۷۵'۱۶۵'۱۰۸
تناسخ ۸۷'۶۳	'۲۹۴'۲۸۵'۲۸۴'۲۷۵'۲۶۶'۲۵۶
تناقض، متناقض ۱۶۹'۱۶۰'۱۴۱'۶۲	'۳۱۲'۳۰۵'۳۰۳'۳۰۲'۲۹۷'۲۹۵
۲۳۲'۲۲۶	۳۲۳'۳۲۲'۳۱۸'۳۱۷'۳۱۴
توازن ۱۸۴'۱۷۹	تقابل، متقابل، متقابلان ۷۹'۷۸'۷۴'۷۲
توان سندی (دیناسیم) ۹۵	'۲۲۹'۲۱۱'۱۷۷'۱۶۹'۱۶۸'۱۶۲
توجیه ۳۱۹'۲۷۶'۱۵۶'۱۵۲'۳۲'۲۹'۲۶'۱	'۲۸۱'۲۷۶'۲۷۵'۲۴۵'۲۳۲'۲۳۱

- توحید ۲۸۸، ۲۹
 توهم ۲۳۷، ۱۸۵، ۱۲۸، ۹۵، ۶۶، ۵۸
 تهور ۳۱۱، ۳۱۰، ۳۰۹
 ثبات، ثابت ۹۸، ۷۶، ۷۲، ۴۵، ۴۲، ۲۶، ۱۲
 ثنائی (دوگانگی) ۱۸۲، ۱۷۷، ۱۵۰، ۱۴۹
 جامعہ ۱۹۵، ۱۹۴، ۱۹۳، ۱۴۵، ۳۵، ۵، ۴
 جبر ۴۱، ۳۲
 جبار ۲۱۹، ۲۰۴، ۱۴۵، ۱۳۵، ۱۲۵
 جبن ۳۱۱، ۳۱۰، ۳۰۹، ۲۹۵
 جدال عقلی (جدال، دیالکتیک) ۷۸، ۷۵، ۱۱
 جزء، اجزاء ۱۶۹، ۱۶۸، ۹۹، ۹۸، ۹۷
 جزئی، جزئیہ، جزئیات ۴۱، ۴۰، ۳۶، ۲۲
 جزم، جزمی ۲۸۰، ۲۴۱، ۲۱۳، ۱۵۰، ۱۳۲
 جسم، جسمانی، اجسام ۱۴۹، ۱۴۵، ۶۳، ۶۱
 جزئیہ سالبہ (یاسالبہ جزئیہ) ۲۳۰
 جزئیہ موجبه (یاموجبه جزئیہ) ۲۳۵
 جغرافیا ۳۲۱، ۱۹۸، ۱۴۳، ۵۶، ۵۱
 جمال (زیبائی) ۱۴۹، ۱۴۶، ۱۳۸، ۱۲۲
 ۲۴۲، ۲۴۱، ۲۴۰، ۲۳۷، ۲۳۶، ۲۳۳
 ۳۰۴، ۲۵۵، ۲۵۲، ۲۴۷، ۲۴۵، ۲۴۳
 ۱۸۲، ۱۸۱، ۱۸۰، ۱۷۹، ۱۷۵، ۱۷۱
 ۲۳۸، ۲۲۷، ۲۱۴، ۲۱۳، ۲۰۷، ۲۰۶
 ۲۷۱، ۲۶۸، ۲۵۵، ۲۵۴، ۲۵۳، ۲۴۷
 ۲۹۷، ۲۹۲، ۲۸۲، ۲۸۱، ۲۷۷، ۲۷۳
 ۳۲۲، ۳۰۶، ۳۰۲
 ۲۹۲، ۲۷۱، ۲۵۳، ۱۸۰، ۱۰۱، ۱۰۰
 ۲۳۸، ۲۳۰، ۲۲۷، ۲۰۹، ۱۷۴، ۱۴۸
 ۲۹۱، ۲۶۰، ۲۵۱، ۲۴۹، ۲۴۶، ۲۴۵
 ۳۱۳، ۳۱۲، ۳۰۹، ۳۰۸، ۳۰۷، ۳۰۲
 ۳۲۵، ۳۲۴، ۳۱۴
 ۲۳۰
 ۲۳۵
 ۲۸۰، ۲۴۱، ۲۱۳، ۱۵۰، ۱۳۲
 ۱۸۴، ۱۸۲، ۱۸۱، ۱۷۸، ۱۷۲، ۱۵۲
 ۲۵۳، ۲۳۸، ۲۱۵، ۲۱۳، ۱۹۰، ۱۸۷
 ۲۷۲، ۲۷۱، ۲۷۰، ۲۶۹، ۲۶۸، ۲۶۱
 ۲۸۹، ۲۸۷، ۲۸۱، ۲۷۹، ۲۷۵، ۲۷۳
 ۳۲۷، ۳۲۶، ۳۲۲، ۳۰۳، ۲۹۴، ۲۹۱
 ۳۲۱، ۱۹۸، ۱۴۳، ۵۶، ۵۱
 ۱۴۹، ۱۴۶، ۱۳۸، ۱۲۲
 ۲۳۷، ۱۸۵، ۱۲۸، ۹۵، ۶۶، ۵۸
 ۳۱۱، ۳۱۰، ۳۰۹
 ۹۸، ۷۶، ۷۲، ۴۵، ۴۲، ۲۶، ۱۲
 ۱۷۸، ۱۷۷، ۱۷۳، ۱۶۳، ۱۴۲، ۱۰۰
 ۱۹۳، ۱۸۷، ۱۸۶، ۱۸۲، ۱۸۱، ۱۸۰
 ۲۰۷، ۲۰۶، ۲۰۵، ۲۰۱، ۱۹۹، ۱۹۵
 ۲۴۹، ۲۴۷، ۲۴۶، ۲۱۳، ۲۱۱، ۲۰۹
 ۲۸۶، ۲۸۴، ۲۸۲، ۲۷۶، ۲۷۱، ۲۶۶
 ۳۰۸، ۳۰۴، ۳۰۲، ۲۹۸، ۲۹۶، ۲۸۹
 ۲۶۷، ۲۱۱، ۱۸۷، ۱۸۶
 ۲۰۸، ۲۰۶، ۲۰۴، ۲۰۲، ۲۰۱، ۲۰۰
 ۳۲۲، ۳۱۸، ۳۱۴، ۲۰۹
 ۲۰۱
 ۴۱، ۳۲
 ۲۱۹، ۲۰۴، ۱۴۵، ۱۳۵، ۱۲۵
 ۳۱۱، ۳۱۰، ۳۰۹، ۲۹۵
 ۷۸، ۷۵، ۱۱
 ۱۴۰، ۱۳۹، ۱۳۸، ۱۲۹، ۱۰۸، ۸۱، ۸۰
 ۱۵۱، ۱۵۰، ۱۴۷، ۱۴۶، ۱۴۴، ۱۴۲
 ۱۷۴، ۱۷۰، ۱۶۹، ۱۶۷، ۱۵۹، ۱۵۳
 ۱۸۶، ۱۸۰، ۱۷۹، ۱۷۷، ۱۷۶، ۱۷۵
 ۲۲۵، ۲۲۱، ۲۱۲، ۱۹۷، ۱۹۵، ۱۹۲
 ۲۳۱، ۲۳۰، ۲۲۹، ۲۲۸، ۲۲۷، ۲۲۶

دفعی ۲۶۵
 دوام ۲۹۸، ۲۸۴، ۲۷۸، ۲۷۷، ۲۴۷
 ۳۱۷
 دورانی، مستدیر ۲۶۳، ۲۰۴، ۱۸۴، ۱۸۳
 ۲۸۹، ۲۸۶، ۲۸۰، ۲۷۹، ۲۷۸، ۲۷۷
 ۹۱، ۲۹۰
 ذات، ذوات، ذاتی، ذاتیات، بالذات ۱۳
 ۲۳۴، ۲۲۹، ۲۲۸، ۱۹۴، ۱۵۱، ۹۸، ۳۶
 ۲۵۲، ۲۵۱، ۲۴۲، ۲۴۱، ۲۴۰، ۲۳۹
 ۲۶۰، ۲۵۹، ۲۵۸، ۲۵۷، ۲۵۶، ۲۵۳
 ۲۸۶، ۲۸۵، ۲۷۹، ۲۷۴، ۲۶۷، ۲۶۲
 ۳۱۶، ۳۰۷، ۲۹۹، ۲۹۵، ۲۸۹، ۲۸۷
 ۳۲۵
 ذبول ۲۶۳، ۵۵
 ذوالکل ۱۷۸، ۶۵
 ذوق ۱۳۱، ۱۱۷، ۱۰۹، ۱۰۱، ۳۱، ۵
 ۳۱۴، ۱۵۹
 رابطه، روابط ۱۵۱، ۱۴۸، ۶۶، ۶۵، ۲۱
 ۱۸۰، ۱۷۹، ۱۷۸، ۱۷۷، ۱۵۳، ۱۵۲
 ۲۰۰، ۱۹۴، ۱۸۷، ۱۸۶، ۱۸۲، ۱۸۱
 ۲۴۰، ۲۳۹، ۲۳۵، ۲۳۳، ۲۲۵، ۲۱۰
 ۳۰۰، ۲۶
 رجعت ۷۲
 رذیلت ۳۱۱، ۳۰۸، ۱۰۶
 روان ۲۱۶، ۱۳۲، ۲۰۲، ۲۰۱، ۱۵۷، ۱۴۵
 روح، ارواح ۲۵۰، ۲۳۳، ۱۸۱، ۱۳۱، ۱۲۱، ۱۱

۱۰۵، ۱۰۲، ۱۰۱، ۸۰، ۷۹، ۷۷، ۷۶
 ۱۴۵، ۱۴۳، ۱۴۲، ۱۲۱، ۱۱۹، ۱۱۴
 ۱۹۴، ۱۶۲، ۱۵۸، ۱۵۷، ۱۵۶، ۱۵۵
 ۲۱۰، ۲۰۹، ۲۰۷، ۲۰۵، ۲۰۰، ۱۹۸
 ۲۸۶، ۲۸۵، ۲۸۴، ۲۷۶، ۲۵۶، ۲۱۴
 ۳۱۱، ۳۰۳، ۲۹۴، ۲۹۳، ۲۸۸، ۲۸۷
 ۳۲۶، ۳۲۵، ۳۱۷
 خصیصه، خصائص ۹۵، ۸۷، ۷۲، ۳۸
 ۲۰۷، ۲۰۰، ۱۹۹، ۱۹۸، ۱۹۷، ۱۳۹
 ۳۱۳، ۳۰۸، ۲۴۳، ۱۰
 خطا ۱۹۱، ۱۷۰، ۱۶۶، ۱۶۵، ۱۶۴، ۱۶۳
 ۲۹۸، ۲۹۷، ۲۵۵، ۲۳۳، ۲۱۲
 خطابه ۱۳۶، ۱۳۴، ۱۳۲، ۱۰۴، ۱۰۳
 ۲۵۰، ۲۲۲، ۱۴۴، ۱۴۲، ۱۴۱، ۱۴۰
 ۳۲۳، ۲۴۱، ۲۳۷، ۲۲۷
 خلا ۲۷۱، ۲۶۷، ۲۶۶، ۵۸، ۹۹، ۹۸
 ۳۲۶، ۲۷۳، ۲۷۲
 خلقت ۱۸، ۴
 خلود (بقای نفس) ۱۵۷، ۱۵۵، ۵۷، ۱۲
 ۲۹۸، ۲۹۴، ۲۲۱، ۱۶۰
 خمود ۳۱۱
 خواه (هاوید) ۵۹، ۵۴
 خیر ۱۸۰، ۱۷۹، ۱۵۳، ۱۵۱، ۱۴۹، ۱۳۱
 ۲۳۰، ۲۱۲، ۲۱۱، ۱۹۰، ۱۸۶، ۱۸۴
 ۳۲۷، ۳۱۳، ۳۱۲، ۳۰۶، ۳۰۴، ۲۴۴
 دعائیہ ۲۲۷

سنت، سنن ۱۹۲۳، ۷۱، ۷۲، ۷۶، ۷۹، ۸۰،

۲۱۰، ۲۰۲، ۱۹۴، ۱۰۶، ۱۰۲، ۸۸

سیاست، سیاسی ۱۲، ۹۱، ۶۷، ۶۶، ۶۱،

۱۱۷، ۱۱۶، ۱۰۷، ۱۰۶، ۱۰۴، ۱۰۳، ۶۸

۱۴۴، ۱۳۵، ۱۳۳، ۱۲۸، ۱۲۶، ۱۲۳

۱۸۷، ۱۷۶، ۱۶۴، ۱۵۶، ۱۴۷، ۱۴۶

۱۹۸، ۱۹۵، ۱۹۴، ۱۹۲، ۱۹۰، ۱۸۸

۲۰۶، ۲۰۵، ۲۰۴، ۲۰۳، ۲۰۲، ۲۰۱

۳۱۸، ۳۱۷، ۳۱۱، ۳۰۴، ۲۲۳، ۲۲۰

۳۲۳، ۳۲۱

سیستم (نیز رجوع شود به هیئت تألیفی)

۴۳، ۳۶، ۲۵

سیلان، سیال ۷۱، ۶۲، ۶۳، ۱۷۲، ۱۷۷،

۱۷۹، ۱۸۶، ۲۶۶

شجاعت ۱۲۰، ۱۴۶، ۱۹۰، ۱۹۲، ۱۹۷،

۳۰۵، ۳۰۳، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۳

شخص، شخصی، اشخاص، تشخص ۷۷،

۲۰۱، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۵۷، ۲۶۸، ۳۰۳

۳۱۶

شر ۲۱۲، ۲۱۳

شهر ۳۱۱

شرطی، شرطیه ۲۲۷

شرك، مشرك ۱۱، ۲۸، ۲/۸

شعر ۳۳۲، ۳

شكل ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶

شهادت (عالم) ۲۵۰

شهروند ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۷، ۲۷۷،

۲۶، ۳۲، ۳۶، ۸۰، ۸۷، ۱۴۵، ۱۵۴، ۱۸۷،

۱۹۸، ۲۰۴، ۲۰۵، ۳۲۵

ریاضی، ریاضیات، تعلیمات ۴، ۱۲، ۳۷،

۵۷، ۶۶، ۸۰، ۹۴، ۹۵، ۹۷، ۱۳۱، ۱۴۵،

۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱،

۱۵۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۵، ۱۸۶، ۲۱۱،

۲۱۲، ۲۴۴، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۶۶، ۲۷۳،

۲۷۶، ۲۸۰، ۲۸۶، ۳۰۴، ۳۲۲، ۳۲۳

زبان ۱، ۲۰، ۴۱، ۵۷، ۵۹، ۷۲، ۸۲،

۱۸۴، ۲۳۰، ۲۳۸، ۲۴۳، ۲۵۸، ۲۵۹،

۲۶۳، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۴،

۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۹، ۲۸۰

زیست‌شناسی (علم‌الحیوة) ۹۱، ۲۲۳، ۳۱۸،

سائل ۲۲۶

ساخت ۳۳، ۳۵، ۳۷، ۴۵، ۶۸، ۲۷۲،

ساکن، سکون ۸۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۸، ۱۷۳،

۱۷۵، ۱۷۹، ۲۶۱، ۲۶۴، ۲۷۲، ۲۸

۲۸۹، ۲۹۰، ۳۱۷

سقاوت ۳۱۱

سعادت ۲۱، ۶۲، ۱۹۶، ۲۰۵، ۲۵۷، ۲۵۹،

۲۶۲، ۲۸۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۱۷،

سفسطه، سفسطی ۳۱، ۳۰۳، ۱۴۴، ۱۵۴،

۲۳۲

سفلی ۱۵۹

سلب، سلبی، سالبه ۱۶۸، ۱۶۹، ۲۲۶، ۲۲۷،

۲۳۱، ۲۴۳، ۲۵۲، ۲۶۲،

شد، ضدین، اعداد، تضاد، متضاد، متضادان

۱۷۱'۹۱'۷۲'۷۰'۴۲'۴۱'۴۰'۳۲

۲۶۴'۲۵۴'۲۴۶'۲۴۵'۲۳۷'۲۳۲

۲۸۰'۲۷۸'۲۷۷'۲۷۶'۲۶۸'۲۶۵

۳۰۹'۲۸۹

ضرب ۲۳۵

ضرورت، ضروری، بالضروره ۲۴'۲۳'۳

۱۰۱'۸۰'۷۹'۵۷'۳۳'۳۲'۲۶'۲۵

۱۸۱'۱۸۰'۱۷۹'۱۷۸'۱۵۷'۱۰۶

۲۲۹'۲۲۸'۲۲۷'۲۲۶'۲۲۴'۱۹۹

۲۳۹'۲۳۸'۲۳۷'۲۳۶'۲۳۴'۲۳۳

۲۷۹'۲۷۸'۲۷۱'۲۶۵'۲۶۴'۲۴۰

۳۱۴'۳۰۷'۳۰۲'۲۹۰'۲۸۹'۲۸۰

۳۲۲'۳۱۵

طباع عام ۲۰۲'۳۶

طبیعت، طبیعی، طبیعیات ۳۰۹'۳۱۰'۳۱۳

۳۲۴'۳۲۳'۳۲۲'۳۱۹'۳۱۷

۳۲۷'۳۲۶

طرد حد وسط درین ایجاب و سلب ۲۴۳

طنز ۱۱۵'۷۲

ظن، ظنون (گمان) ۱۰۶'۷۹'۷۸'۲۲

۲۵۲'۲۴۶'۱۶۶'۱۶۵'۱۶۴'۱۶۳

۳۰۴'۳۰۰

عالم صغیر ۷۴

عاقل ۳۲۷'۱۸۷

عدالت، عدل ۷۹'۷۰'۶۵'۵۹'۵۷'۴

۳۲۱'۳۱۵

شهوت، قوه شهویه ۳۱۱'۰۹'۲۰۴'۲۰۱

۳۲۲'۳۱۳

شهود ۱۴۷'۸۰'۷۲'۷۱'۶۹'۴۲'۱۱

۲۴۳'۱۹۱'۱۷۶'۱۷۵'۱۵۷'۱۵۲

۳۰۶'۳۰۴'۲۹۹'۲۵۷'۲۵۶'۵۵

صانع ۲۸۵'۱۸۴'۱۸۲'۱۸۰'۱۵۱'۶۹

۲۸۶

صغری ۳۱۲'۲۳۹'۲۳۶'۲۳۵'۲۳۴

۳۱۳

صناعت، صناعی ۱۰۶'۱۰۸'۱۰۶'۱۰۳

۱۹۷'۱۹۲'۱۷۷'۱۷۶'۱۷۵'۱۷۴

۲۳۷'۲۳۰'۲۲۹'۲۲۶'۲۰۵'۱۹۹

۲۴۱'۲۴۳'۳۰۹'۲۶۱'۲۴

صورت، صور، صوری، صورت نوعیه ۲۱۲

۲۵۷'۲۵۶'۲۵۳'۲۳۷'۲۳۴'۲۲۴

۲۶۴'۲۶۳'۲۶۲'۲۶۱'۲۵۹'۲۵۸

۲۸۶'۲۸۴'۲۸۳'۲۷۸'۲۶۶'۶۵

۳۰۲'۲۹۶'۰۹۴'۲۹۱'۲۸۸'۲۸۷

۳۲۶'۳۱۶'۳۱۵

صیورت ۲۰۵'۲۰۴'۱۷۲'۱۵۹'۷۸

۲۷۰'۲۵۸'۵۰'۲۴۹'۲۴۶'۲۱۳

۲۹۰'۲۷۶

ضابطه، ضوابط ۷۲'۴۵'۴۱'۴۰'۳۹'۳۶

۲۲۸'۱۹۱'۱۵۳'۱۴۹'۱۴۷'۱۳۷

۳۰۷'۲۶۴'۲۳۷'۲۳۰

۲۴۳، ۲۱۵، ۲۱۴، ۲۱۱، ۲۰۹، ۲۰۸	۱۳۴، ۱۲۰، ۱۰۷، ۱۰۵، ۱۰۳، ۱۰۱
۲۸۶، ۲۸۵، ۲۸۴، ۲۷۷، ۲۵۵، ۲۴۵	۱۹۰، ۱۸۹، ۱۷۲، ۱۵۵، ۱۵۱، ۱۳۷
۳۰۴، ۳۰۳، ۳۰۲، ۳۰۱، ۳۰۰، ۲۹۷	۲۰۰، ۱۹۹، ۱۹۸، ۱۹۴، ۱۹۳، ۱۹۲
۳۱۳، ۳۱۰، ۳۰۹، ۳۰۸، ۳۰۷، ۳۰۶	۳۱۱، ۳۰۸، ۳۰۵، ۲۰۹، ۲۰۸، ۲۰۱
۳۲۶، ۳۲۵، ۳۲۳، ۳۱۸، ۳۱۶، ۳۱۴	۳۱۴، ۳۱۳
عقل عملی (قوة عامله) ۳۱۳	عدد مثالی ۲۵۰، ۲۱۲، ۱۸۷، ۱۶۱، ۱۸۵
عقل غیر منفعل (فعال) ۳۰۲	عدم (در مقابل ملکه) ۲۳۲
عقل منفعل ۳۰۲	عدم (در مقابل وجود) ۲۴۵، ۹۸
عقل نظری (قوة عالیه) ۳۱۳	عرض، عرضی، اعراض ۲۳۴، ۲۳۰، ۲۲۸
عکس، انعکاس، منعکس، معکوس ۲۲۸	۲۷۰، ۲۶۸، ۲۶۲، ۲۵۲، ۲۴۲، ۲۴۱
۲۳۶، ۲۳۵، ۲۳۰، ۲۲۹	۲۸۹، ۲۷۹
علت، علل، علیت ۱۴۸، ۹۹، ۹۲، ۹۱، ۵	عرضی خاص (خاصه) ۲۳۰، ۲۲۹، ۲۲۸
۲۴۴، ۲۴۱، ۲۳۹، ۲۳۸، ۱۶۰، ۱۵۱	۲۴۲، ۲۴۰، ۲۳۴، ۳۱
۲۶۳، ۲۶۲، ۲۶۱، ۲۵۹، ۲۵۱، ۲۴۹	عرضی عام ۲۴۲، ۲۳۴، ۲۳۱، ۲۲۹، ۲۲۸
۲۹۲، ۲۹۱، ۲۸۹، ۲۸۶، ۲۷۹، ۲۷۲	عرفان ۲۴۶
۳۲۶، ۳۲۱، ۳۲۰، ۳۱۲، ۳۰۶، ۲۹۶	عشق ۱۵۶، ۱۴۵، ۱۴۰، ۱۳۵، ۱۳۱، ۷۹
علت غائی ۲۸۸، ۲۶۶، ۲۶۱، ۲۴۴، ۱۵۱	۱۶۷، ۱۵۹، ۱۵۸، ۱۵۷
۳۲۵، ۳۱۸، ۳۱۲، ۳۰۶، ۲۹۱، ۲۸۹	عظم ۱۴۹، ۹۸، ۸۳، ۸۱، ۵۵
علت فاعلی ۲۹۳، ۶۱، ۲۴۴	عفت ۳۱۱
علت صوری ۲۶۱	عقل، عقلی ۲۳، ۲۱، ۱۲، ۱۱، ۱۰، ۹، ۸، ۳، ۲
علت مادی ۲۹۱، ۲۶۱	۷۲، ۷۱، ۴۲، ۴۱، ۴۰، ۳۹، ۳۸، ۳۳، ۲۴
علم، علمی، علوم ۱۲، ۱۰، ۹، ۶، ۴، ۲، ۱	۱۳۱، ۱۰۰، ۹۲، ۹۱، ۸۷، ۷۸، ۷۶، ۷۴
۶۱، ۵۳، ۵۱، ۳۶، ۲۶، ۲۴، ۲۰، ۱۵، ۱۳	۱۴۹، ۱۴۸، ۱۴۷، ۱۴۶، ۱۴۵، ۱۴۴
۸۸، ۸۶، ۸۱، ۷۹، ۷۷، ۷۶، ۶۹، ۶۶، ۶۴	۱۸۱، ۱۷۵، ۱۷۲، ۱۵۹، ۱۵۸، ۱۵۲
۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۰، ۹۷، ۹۶، ۹۴، ۹۳، ۹۲	۱۹۴، ۱۹۱، ۱۸۸، ۱۸۷، ۱۸۶، ۱۸۲
۱۴۴، ۱۴۳، ۱۴۰، ۱۳۸، ۱۲۹، ۱۲۸	۲۰۶، ۲۰۵، ۲۰۴، ۲۰۱، ۱۹۸، ۱۹۵

٢٠٠٢٠١١٩٩١٩٧١٨٦١٧٦

٢٥٧٢٣٦٢٣١٢٢٠٢١١٢٠٦

٢٩٥٢٩٤٢٨٤٢٨٣٢٨١٢٥٩

٣٠٦٣٠٥٣٠٤٣٠٢٣٠١٢٩٧

٣١٢٣١١٣١٠٣٠٩٣٠٨٣٠٧

٣٢٣٣٢٢٣١٥٣١٤

عنایت (شیت) ٢٠٩٢٠٦١٩٤١٨٤

عنصر، عناصر ٩١٨٩٨٦٨٥٨٤٥

١٨١١٨٠١٧٨١٧٧١٦٦١٤٩

٢٥٣٢٤٤٢٤٣٢١٤٢١٣٢٠٨

٢٨١٢٧٩٢٧٦٢٧٠٢٦٩٢٦٨

٢٩١٢٩٠٢٨٩٢٨٧٢٨٦٢٨٢

٣٢٦٣٢٥٢٩٣٢٩٢

عین، عینیت ٢٨٧٢٣١١٨٢١٧٨١٦٥

غایت، غایتیت ١٨٠١٧٦١٤٤١٣٦١١

٢٥٧٢١٥١٩٦١٩٣١٩٠١٨٤

٢٩٣٢٨٦٢٧٩٢٦٣٢٦٢٢٥٩

٣١٤٣١٣٣١٢٣٠٧٣٠٦٢٩٧

٣٢٢٣١٩٣١٨٣١٧٣١٦

غریزی ١٥٧

غضب ٢٠١

غیر، غیریت ١٨٢١٧٨١٧٥١٦٨١٦٥

٢٦٦٢٣١

غیرمتحرک (نامتحرک) ٨٤٨١٧٩٨٦

٢٨٢٢٧٧٢٥١٢٤٩٢٤٤١٧٢

٢٩٤٢٨٨٢٨٤٢٨٣

١٥٤١٥٣١٥٢١٥٠١٤٧١٤٦

١٦٥١٦٣١٦٢١٦١١٥٦١٥٥

١٧٨١٧٦١٧٥١٧٠١٦٧١٦٦

٢٠٥٢٠١١٩٧١٩٣١٩٢١٩٠

٢٣٩٢٣٨٢٣٧٢٠٥٢٢٠٢١٤

٢٤٦٠٤٥٢٤٤٢٤٢٢٤١٢٤٠

٢٦٠٢٥٩٢٥١٢٥٠٢٤٩٢٤٧

٢٧٥٢٧٣٢٧٢٢٧١٢٦٦٢٦٥

٢٨٥٢٨٤٢٨١٢٨٠٢٧٧٢٧٦

٢٩٢٢٩١٢٨٩٢٨٨٢٨٧٢٨٦

٣٠٢٣٠٠٢٩٩٢٩٧٢٩٦٠٩٤

٣١٠٣٠٩٣٠٨٣٠٧٣٠٦٣٠٤

٣٢٠٣١٨٣١٧٣١٤٣١٣٣١٢

٣٢٧٣٢٥٣٢٤٣٢٣

علم الہی ٢٩٤٢٨٩٢٨٨٢٨٦٢٨
علم الحیل (نیز رجوع شود به علم حرکت و

مکانیک) ٢٨١

علم النفس (روان شناسی) ٩٦٢٦٠٥

٣٠٤٢٩٤٢٠٢٢٠١١٩٢

علم ما بعد الطبیعه ٢٨٦٢٤٥٢٩

علم حرکت (نیز رجوع شود به علم الحیل و

مکانیک) ١٠٠

علم طبیعت ١٧٩١٠٠٩٦٨٦٧٧٥٣

٢٧١٢٦١٢٦٠٢٥٩٢٤٥٢٢٢

٣٢٥٣٢٤٢٩٢٢٩١٢٨٦٢٧٥

علوم متعارفہ ٢٤٣٢٤٢٢٣٨

عمل، اعمال، عملی ١١٩١١٧٤٥٩

۲۸۵، ۲۸۴، ۲۸۳، ۲۸۰، ۲۷۸، ۲۶۱	۳۱۹، ۳۰۴، ۳۰۳، ۲۹۴، ۲۹۲، ۲۸۷
۳۰۰، ۲۹۸، ۲۹۷، ۲۹۶، ۲۹۵، ۲۹۱	۳۲۷، ۳۲۳، ۳۲۲
۳۱۳، ۳۰۹، ۳۰۸، ۳۰۳، ۳۰۲، ۳۰۱	فلسفه اولی ۳۲۲، ۲۴۷، ۲۴۲، ۲۲۲
۳۲۵، ۳۲۲، ۳۱۶	فلک، افلاک، فلکیات ۲۲۱، ۲۱۴، ۸۵
قوة حساسه (نیز رجوع شود به حس) ۲۹۵	۲۸۰، ۲۷۷، ۲۷۶، ۲۷۴، ۲۷۱، ۲۲۳
۳۰۳، ۲۹۸، ۲۹۷	۲۸۶، ۲۸۵، ۲۸۴، ۲۸۳، ۲۸۲، ۲۸۱
قوة عالیه ۲۹۷	۳۲۵، ۳۰۲، ۲۹۱، ۲۹۰، ۲۸۹، ۲۸۸
قوة عاقله ۳۰۸، ۲۰۸	فیلسوف، فلاسفه ۱۴۴، ۱۲۱، ۹۴، ۵۴، ۳
قوة غاذیه (تنفی) ۳۰۳، ۲۹۷، ۲۹۵، ۲۹۴	۵۰، ۴۵، ۳۷، ۳۵، ۳۳، ۳۲، ۲۲، ۲۰، ۱۹
قوة فاعله (نیز رجوع شود به فاعل) ۸۶، ۸۵	۱۱۳، ۱۰۳، ۱۰۱، ۱۰۰، ۹۴، ۸۴، ۵۸، ۵۱
۳۲۵، ۳۰۹، ۲۶۱، ۲۵۹	۱۴۴، ۱۴۳، ۱۳۴، ۱۳۳، ۱۱۸، ۱۱۵
قوة محرکه (نیز رجوع شود به محرک) ۲۹۵	۱۷۲، ۱۷۱، ۱۶۲، ۱۵۸، ۱۵۲، ۱۴۵
قوة منفعله، منفعل، قابل ۲۹۲، ۲۷۷، ۲۰۸	۱۹۷، ۱۹۳، ۱۹۲، ۱۹۱، ۱۸۹، ۱۸۸
قوة ناطقه (نیز رجوع شود به نطق) ۲۹۵	۲۹۵، ۲۸۷، ۲۷۵، ۲۶۷، ۲۰۹، ۲۰۴
۳۲۲	۳۰۴
قوة ناسیه ۲۸۵	قابل، قابلیت ۲۹۵، ۲۹۲، ۲۸۶، ۲۸۴، ۱۶۳
قیاس، اقیسه ۲۲۴، ۲۲۲، ۱۲۰، ۴۲، ۴۱	۳۰۹
۲۳۷، ۲۳۶، ۲۳۵، ۲۳۴، ۲۳۳، ۲۲۵	قانون، قوانین (به معنی رابطه کلی ثابت) ۱۰
۳۲۳، ۳۱۲، ۲۸۴، ۲۰۱، ۲۳۹، ۲۳۸	۴۴، ۴۳، ۴۲، ۴۰، ۳۹، ۳۶، ۲۷، ۲۴، ۱۳
قیاس دور ۲۳۷	۲۰۴، ۴۵
قیاس ذوحدین ۲۴۶	قصر ۳۱۹، ۲۸۱، ۲۸۰، ۲۷۲، ۱۸۲
قیاس مقاومت (یا معاوضه) ۲۳۶	قضیه، قضایا ۲۲۶، ۲۲۴، ۲۲۱، ۱۴۸، ۱۱
قیاس (به معنی تمثیل و مقایسه) ۲۸۴، ۲۸۱	۲۳۳، ۲۳۲، ۲۳۱، ۲۲۹، ۲۲۸، ۲۲۷
۳۱۰، ۳۰۹، ۲۸۶	۲۶۰، ۲۵۹، ۲۴۱، ۲۳۹، ۲۳۸، ۲۳۶
کائنات، تجو ۲۷۶، ۲۱۸، ۷۸، ۵۶، ۵۲، ۵۱	قوه، قوا ۲۰۸، ۲۰۱، ۱۷۳، ۱۰۰، ۸۵، ۵۵
۲۹۲	۲۵۹، ۲۵۸، ۲۵۷، ۲۵۶، ۲۵۴، ۲۰۹

کبری ۳۱۲، ۲۳۶، ۲۳۴

کثرت ۱۶۱، ۱۶۰، ۸۹، ۸۱، ۷۶، ۶۴، ۵۵

۲۰۳، ۲۰۰، ۱۹۵، ۱۷۱، ۱۷۰، ۱۶۲

۳۱۶، ۳۰۹، ۲۷۹، ۲۵۹، ۲۴۷، ۲۰۷

کثیر، متکثر ۲۴۵، ۲۱۲، ۲۱۱، ۱۶۱، ۱۶۰

۲۹۱، ۲۸۷، ۲۶۰، ۲۵۶، ۲۴۸، ۲۴۷

۳۱۶

کف نفس ۱۹۰، ۱۱۸

کل ۱۸۷، ۱۷۳، ۱۷۲، ۱۷۱، ۱۶۹، ۱۶۸

۳۱۴، ۲۲۸، ۲۲۷

کلام (علم) ۱۲

کلی، کلیت ۱۲، ۴۵، ۴۲، ۴۱، ۴۰، ۳۶

۱۸۶، ۱۸۰، ۱۷۴، ۱۶۸، ۱۵۷، ۱۳۷

۲۴۴، ۲۳۸، ۲۳۰، ۲۲۸، ۲۲۷، ۲۰۵

۲۸۹، ۲۶۰، ۲۵۵، ۲۵۴، ۲۴۹، ۲۴۶

۳۱۰، ۳۰۸، ۳۰۷، ۳۰۲، ۳۰۰، ۲۹۵

۳۱۶، ۳۱۴، ۳۱۲

کلیه سالبه (یا سالبه کلیه) ۲۳۵، ۲۳۰

کلیه موجبه (یا موجبه کلیه) ۲۳۵، ۲۳۰

کم، کمی، کمیت ۲۴۷، ۲۳۱، ۱۸۱، ۱۷۲

۲۷۳، ۲۶۴، ۲۶۳، ۲۵۱

کمال ۲۱۵، ۲۱۲، ۲۱۱، ۲۰۷، ۲۰۵، ۱۸۴

۲۹۴، ۲۷۸، ۲۶۴، ۲۶۱، ۲۶۰، ۲۵۷

۳۱۴، ۳۱۰، ۳۰۹، ۳۰۷، ۳۰۵، ۳۰۳

۳۲۲، ۳۱۹، ۳۱۶، ۳۱۵

کون ۲۸۷، ۲۷۶، ۲۷۰، ۲۶۵، ۸۹، ۷۸

۲۹۶، ۲۹۰، ۲۸۹

کیف، کیفی، کیفیت، کیفیات ۸۹، ۳۴

۲۱۰، ۱۹۷، ۱۸۰، ۱۶۳، ۹۹، ۹۵، ۹۰

۲۶۳، ۲۵۲، ۲۴۸، ۲۴۷، ۲۳۱، ۲۳۰

۲۹۸، ۲۸۰، ۲۷۷، ۲۷۲، ۲۶۵، ۲۶۴

۳۰۷

کین ۹۹، ۹۱، ۸۶، ۸۵

لازم ذات ۱۹۴، ۱۳

لاوجود ۱۷۱، ۱۷۰، ۱۶۷، ۱۶۵، ۱۰۸

۲۷۰، ۲۶۶، ۲۶۵، ۱۷۵

لايزال ۳۰۲، ۱۷۵

لذت ۳۰۶، ۲۳۰، ۲۱۴، ۲۰۸، ۱۹۱، ۱۹۰

۳۱۷، ۳۱۶، ۳۱۵، ۳۰۸

لفظ، لفظی، الفاظ ۲۲۶، ۱۴۶، ۱۰۸، ۱۰۷

۲۸۵، ۲۳۰، ۲۲۷

لم، لمی ۲۳۹، ۴۲، ۴۱

ما بعد الطبیعه ۲۴۲، ۲۴۱، ۲۳۹، ۲۳۸، ۲۴۶

۲۵۶، ۲۵۱، ۲۴۶، ۲۴۵، ۲۴۴، ۲۴۳

۲۸۶، ۲۷۱، ۲۷۰، ۲۶۷، ۲۵۹

ما تقدم ۴۳، ۳۰

ماده، مادی، مواد ۲۴۱، ۱۸۲، ۱۸۱، ۵۴، ۵۰

۲۵۹، ۲۵۸، ۲۵۶، ۲۵۴، ۲۵۳، ۲۴۴

۲۶۵، ۲۶۴، ۲۶۳، ۲۶۲، ۲۶۱، ۲۶۰

۲۸۴، ۲۸۳، ۲۸۰، ۲۷۰، ۲۶۷، ۲۶۶

۲۹۳، ۲۹۲، ۲۹۱، ۲۸۹، ۲۸۷، ۲۸۶

۳۱۲، ۳۱۱، ۳۰۹، ۳۰۳، ۳۰۲، ۳۰۰

۳۲۶، ۳۱۸

٢٨٥٢٥٥٢٥٢٢٤٩٢٤٨٢٤٧
 ٣٠٠٢٩٨٢٨٧٢٨٦
 متى ٢٣١
 مثال، مثل ١٢٠، ١٣٤، ١٤٧، ١٤٨
 ١٦٠، ١٥٥، ١٥١، ١٥٠، ١٤٩، ١٤٨
 ١٧٠، ١٦٩، ١٦٧، ١٦٦، ١٦٢، ١٦١
 ١٨٦، ١٧٩، ١٧٥، ١٧٤، ١٧٣، ١٧٢
 ٢٢٢، ٢٢١، ٢١٢، ١٩٤، ١٩٢، ١٨٧
 ٢٨٦، ٢٥٠، ٢٤٩، ٢٤٨، ٢٤٧، ٢٤٦
 ٣٠٤٢٨٧
 مثل اعلیٰ ١٥٨
 مجاورت و مشابہت و مضادت (قوانین تذکار)
 ٣٠١
 مجیب ٢٢٦، ١٣٧
 محاورہ ١١٥، ١١٤، ١٠٣، ٩٤، ٨١، ٣٢
 ١٣٠، ١٢٩، ١٢٨، ١٢٠، ١١٨، ١١٧
 ١٣٨، ١٣٥، ١٣٤، ١٣٣، ١٣٢، ١٣١
 ١٨٩، ١٧٠، ١٦٧، ١٤٤، ١٤٢، ١٣٩
 ٢٢٣، ٢٢١، ١٩٠
 مجدد ٢٧١
 محرك ٢٤٩، ٢٤٤، ٢١٤، ٢٠٩، ١٠٠، ٩٩
 ٢٨٢، ٢٨١، ٢٨٠، ٢٧٧، ٢٧٣، ٢٧٢
 ٢٨٩، ٢٨٨، ٢٨٦، ٢٨٥، ٢٨٤، ٢٨٣
 ٣٠٢، ٢٩٤
 محسوس ١٥٣، ١٥٢، ١٤٧، ٩٩، ٨٠، ٧٩
 ١٦٩، ١٦٤، ١٦٣، ١٦٢، ١٥٨، ١٥٥
 ٢١٢، ٢١١، ١٨٧، ١٧٩، ١٧٢، ١٧٠

ماہو (سؤال) ٢٢٩، ٢٢٨
 ماہیت ١٣٨، ١٢٠، ٩٣، ٦٥، ٣٤، ٢٥
 ٢١١، ١٩٥، ١٨٦، ١٧٨، ١٦٦، ١٦١
 ٢٤٦، ٢٤٤، ٢٣٨، ٢٣٧، ٢٣٦، ٢٢٨
 ٢٥٥، ٢٥٣، ٢٥٢، ٢٥١، ٢٥٠، ٢٤٧
 ٢٦٣، ٢٦١، ٢٦٠، ٢٥٨، ٢٥٧، ٢٥٦
 ٢٨٧، ٢٨٦، ٢٨٢، ٢٧٩، ٢٦٧، ٢٦٦
 ٣٢٠، ٣١٨، ٣٠٢
 مباحثت ٢٣٢
 مبدأ، مبادی ١٢٠، ٩١، ٦٩، ٥٩، ٥٦، ٥٣
 ٢٣٨، ٢١٢، ٢١١، ١٨٦، ١٨٢، ١٤٦
 ٢٦٤، ٢٦١، ٢٥٦، ٢٤٥، ٢٤٢، ٢٤١
 ٢٨٠، ٢٧٨، ٢٧٧، ٢٧٢، ٢٦٦، ٢٦٥
 ٢٩٧، ٢٩٤، ٢٨٩، ٢٨٤، ٢٨٣، ٢٨٢
 ٣٢٦، ٣١٧، ٣١٣، ٣١٢
 متجانس، غیر متجانس ٢٦٨، ٢٦٧، ٩٠
 ٢٩٠، ٢٦٩
 متحرك ٩٨، ٩٧، ٩١، ٥٦، ٥٣، ٤٥، ٤٢
 ٢٤٦، ٢٤٥، ٢١٢، ١٦٨، ١٦٣، ١٠٠
 ٢٧٩، ٢٧٨، ٢٧٦، ٢٧٣، ٢٧٢، ٢٦٦
 ٢٨٦، ٢٨٤، ٢٨٣
 مترادف ٢٢٧
 متشاكل ٩٠
 متعالیٰ ٣١٦، ٣٠٣، ٢٤٣، ٩
 متعلق ١٦١، ١٤٩، ١٤٧، ١٤٦، ١٤٥
 ٢٤٦، ١٧٤، ١٧٣، ١٦٦، ١٦٥، ١٦٢

مصادره (نیز رجوع شود بہ اصل موضوع) ۳

مطلق ۱۵۵، ۱۵۱، ۱۵۰، ۱۴۹، ۲۹، ۹

۱۸۴، ۱۷۹، ۱۶۳، ۱۶۲، ۱۶۱، ۱۵۹

۲۹۶، ۲۶۸، ۲۶۷، ۲۶۶، ۲۵۹، ۱۸۶

۳۱۹، ۳۱۷، ۳۱۶، ۳۰۶

معاند، معاندت ۲۳۲، ۲۳۱

معدہ، معدلات ۲۹۱

معرف (بہ کسر ثالث) ۲۷۰، ۲۵۳، ۲۴۸

معرف (بہ فتح ثالث) ۲۵۲، ۲۴۸، ۲۴۷، ۲۲۹

معرفت ۱۳۱، ۱۱۹، ۷۱، ۶۶، ۳۷، ۲۵، ۱۱

۱۶۵، ۱۶۳، ۱۶۲، ۱۵۶، ۱۵۰، ۱۴۶

۲۹۰، ۲۸۸، ۲۶۰، ۲۵۱، ۱۷۸، ۱۷۵

۳۰۱، ۲۹۹

معطیات ۱۶۵

معقول ۱۸۱، ۱۸۰، ۱۷۲، ۱۷۰، ۱۲، ۴۴

۲۷۶، ۲۵۱، ۲۵۰، ۲۴۶، ۱۸۸، ۱۸۷

۳۰۱، ۲۹۹، ۲۹۸، ۲۸۵، ۲۸۴، ۲۸۱

۳۲۴، ۳۰۷، ۳۰۴، ۳۰۲

معقول ۲۹۶، ۲۹۴، ۲۹۱، ۲۳۹، ۲۳۸

۳۲۶

مفارہ (تشیل) ۱۵۹

مغالہ ۲۲۵، ۱۱۷، ۱۰۸

مغالطہ ۲۲۱

مفارق، مفارقت ۱۶۱، ۱۵۵، ۱۴۷، ۱۲، ۱۰

۲۸۶، ۲۷۵، ۲۷۱، ۲۶۸، ۲۴۹، ۲۴۷

۳۲۵، ۳۲۲، ۳۱۶، ۳۰۳، ۲۹۴

۲۴۹، ۲۴۸، ۲۴۷، ۲۴۶، ۲۴۴، ۲۱۳

۲۸۷، ۲۸۵، ۲۶۸، ۲۵۵، ۲۵۱، ۲۵۰

۳۰۴، ۳۰۲، ۳۰۱، ۳۰۰، ۲۹۸

محمول ۲۲۸، ۲۲۷، ۲۲۵، ۱۷۴، ۱۶۸

۲۳۴، ۲۳۳، ۲۳۲، ۲۳۱، ۲۳۰، ۲۲۹

۲۵۳، ۲۴۵، ۲۴۳، ۲۳۸، ۲۳۷، ۲۳۶

۳۰۰، ۲۷۹

مدت ۲۸۴، ۲۷۴، ۲۶۷

مدینہ ۱۲۵، ۱۱۴، ۱۰۴، ۷۷، ۷۳، ۵۰

۱۸۹، ۱۸۸، ۱۶۴، ۱۵۷، ۱۴۵، ۱۴۴

۱۹۹، ۱۹۷، ۱۹۶، ۱۹۵، ۱۹۴، ۱۹۲

۲۰۷، ۲۰۵، ۲۰۴، ۲۰۳، ۲۰۱، ۲۰۰

۳۰۴، ۲۵۹، ۲۲۴، ۲۲۰، ۲۰۹، ۲۰۸

۳۲۱، ۳۲۰، ۳۱۸، ۳۱۷، ۳۱۴، ۳۱۱

۳۲۲

مدینہ فاضلہ ۲۰۴، ۱۸۹

مرکب ۱۷۹، ۱۶۶، ۹۹، ۹۳، ۸۲، ۸۱

۲۶۸، ۲۵۵، ۲۵۲، ۲۴۸، ۲۱۱، ۱۸۲

۲۹۷، ۲۹۱، ۲۸۷، ۲۸۳، ۲۷۸، ۲۷۶

مزاج، مزجہ ۸۷

مستعار ۲۲۹

مسلمات ۲۴۱

مشاہدہ ۱۵۲، ۱۰۰، ۵۶، ۵۲، ۵۱، ۲۷

۲۸۰، ۲۴۰، ۲۰۵، ۱۹۳، ۱۸۵، ۱۵۹

۳۲۵، ۳۲۴، ۳۱۸، ۳۱۲، ۳۰۶، ۲۸۱

مشترک ۳۱۶، ۲۶۷، ۲۲۹، ۲۲۶

۲۱۴	مفهوم، مفهوم کلی، مفاهیم کلی ۱۲۰
ملکه (نیز رجوع شود به وجدان) ۲۳۲	، ۱۷۶، ۱۷۵، ۱۷۴، ۱۴۷، ۱۴۶، ۱۲۱
۲۶۵	، ۲۳۶، ۲۳۵، ۲۳۴، ۲۱۱، ۱۷۸، ۱۷۷
محتج ۲۷۲، ۲۷۰، ۱۶۵، ۱۰۸، ۸۲	، ۲۵۴، ۲۵۰، ۲۴۸، ۲۴۵، ۲۴۴، ۲۳۹
منتها ۲۷۷، ۲۷۲، ۲۶۶، ۲۶۵، ۲۶۴، ۲۱۲	، ۲۷۰، ۲۶۷، ۲۶۶، ۲۶۱، ۲۵۶، ۲۵۵
۳۲۶، ۲۷۸	، ۳۰۹، ۳۰۷، ۳۰۶، ۳۰۳، ۲۸۳، ۲۷۵
منطق ۱۴۸، ۱۴۵، ۱۲۷، ۱۲۴، ۳۷، ۸، ۵	۳۱۶
، ۱۷۶، ۱۷۵، ۱۷۴، ۱۶۸، ۱۵۶، ۱۵۲	مقبولات ۳۲۶، ۲۴۱، ۲۲۶، ۲۲۵، ۸۱
، ۲۵۸، ۲۵۳، ۲۲۴، ۲۲۱، ۱۷۹، ۱۷۸	مقدار، مقادیر ۲۱۲، ۲۱۱، ۸۹، ۸۴، ۸۲، ۸۱
۲۹۵	۲۹۲، ۲۷۹، ۲۷۴، ۲۶۹
مواجید قلبی ۱۱	مقدمه، مقدمات، مقدماتین ۲۲۴، ۲۱۲
موسیقی ۱۷۴، ۱۵۳، ۱۵۲، ۹۷، ۹۴، ۶۵	۲۴۱، ۲۳۸، ۲۳۷، ۲۳۶، ۲۲۷، ۲۲۵
، ۲۶۵، ۲۵۸، ۲۵۲، ۲۵۱، ۱۸۶، ۱۷۷	مقوله، مقولات، مقولات عشر ۱۶۸، ۴۵
۳۲۲	، ۲۳۱، ۲۳۰، ۲۲۹، ۲۲۷، ۲۲۵، ۲۲۴
موضوع ۲۲۹، ۲۲۸، ۲۲۷، ۲۲۵، ۱۶۸	، ۲۷۷، ۲۶۵، ۲۶۴، ۲۴۵، ۲۴۴، ۲۴۲
، ۲۳۶، ۲۳۴، ۲۳۳، ۲۳۲، ۲۳۱، ۲۳۰	۳۰۷، ۳۰۶
، ۳۰۰، ۲۶۵، ۲۵۳، ۲۴۳، ۲۳۸	مکان ۲۳۰، ۲۱۱، ۱۸۱، ۹۸، ۸۲، ۷۰، ۲
مهر ۹۹، ۹۱، ۸۶، ۸۵	، ۲۶۷، ۲۶۶، ۲۶۴، ۲۶۳، ۲۵۹، ۲۵۱
ناکجا آباد ۱۹۲	، ۲۸۲، ۲۷۹، ۲۷۵، ۲۷۱، ۲۷۰، ۲۶۸
نتیجه ۲۳۹، ۲۳۸، ۲۳۷، ۲۳۶، ۲۳۴، ۲۱۲	۳۲۶، ۳۲۵، ۲۹۵، ۲۹۰، ۲۸۹
۳۲۰	مکانیک، مکانیکی ۱۸۰، ۱۷۶، ۹۱، ۵۱
نجات ۱۳	۳۲۶، ۲۸۲، ۲۸۱، ۲۷۲، ۱۸۲
نجوم (علم) ۱۴۵، ۱۴۳، ۹۵، ۹۴، ۵۷، ۵۱	مکتفی بذات ۳۱۶، ۲۸۵، ۱۵۰
، ۲۸۰، ۲۷۷، ۲۷۶، ۲۷۵، ۲۵۰، ۱۸۳، ۱۵۲	ملا ۲۷۳، ۲۷۲، ۹۸
۲۸۸	ملک (مقوله) ۲۳۰
نسبت ۲۷۳، ۲۱۰، ۲۰۰، ۲۰۶، ۱۴۴، ۸۷	ملک، ملانک (فرشتگان) ۱۵۸، ۱۵۷
۲۹۱	

نسبی، نسبت ۲.۶، ۲۹۱، ۳۲۵

نطق، ناطق ۱۶، ۱۷۵، ۲۲۸، ۲۸۵، ۲۹۵

۳۱۲

نظر، نظری ۹، ۱۰، ۱۷۶، ۱۸۸، ۲۰۹

۲۲، ۲۷۹، ۲۸۶، ۳۱۰، ۳۱۲، ۳۱۷

۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۲

نظریه ۲۲، ۲۸، ۳۳، ۳۴، ۱۰۰، ۱۲۰، ۱۳۴

۱۵۰، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۴

۱۸۷، ۲۱۱، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۴۶

۲۴۸، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷

۲۷۹، ۳۱۶، ۳۱۹

نفس، نفسانی، نفسانیات ۴، ۱۲، ۲۵، ۶۰

۶۳، ۸۷، ۹۳، ۱۰۰، ۱۱۹، ۱۳۱، ۱۴۲

۱۴۳، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸

۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۵، ۱۷۲، ۱۸۲، ۱۸۷

۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۵

۱۹۸، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۴

۲۲۱، ۲۲۴، ۲۷۷، ۲۸۱، ۲۸۳، ۲۸۵

۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۳۰۱، ۳۰۲

۳۰۳، ۳۰۴، ۳۱۶، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۲

۳۲۷

نفس الامر ۱، ۳، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۲۴۷

۲۵۱

نمو (در مقابل ذبول) ۲۶۳، ۲۹۴، ۲۹۷

نوع، انواع ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱

۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۴۰، ۲۴۵، ۲۴۸

۲۵۴، ۲۶۳، ۲۶۶، ۳۰۱، ۳۰۷، ۳۱۳

۳۱۶

نیت ۳۱۱

نیرو ۷۱، ۱۱۹، ۱۷۳، ۱۸۲، ۲۷۲، ۲۷۳

۲۸۱، ۲۹۱

واحد ۱۲، ۲۴، ۲۶، ۳۸، ۴۱، ۴۰، ۴۱، ۴۵، ۷۱

۷۲، ۷۶، ۸۱، ۸۶، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸

۱۶۲، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲

۱۷۵، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۶

۲۰۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۸

۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۲

۲۵۴، ۲۵۶، ۲۵۸، ۲۶۷، ۲۷۴، ۲۷۶

۲۷۸، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۵، ۳۰۲، ۳۰۷

۳۱۴، ۳۱۶، ۳۱۹، ۳۲۲

واقع، واقعی، واقعیت ۵، ۳۹، ۴۱، ۷۸، ۸۰

۱۵۴، ۱۶۳، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۰۰، ۲۱۰

۲۲۵، ۲۳۶، ۲۳۹، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۸

۲۶۶، ۲۶۹، ۳۰۸، ۳۱۲

وجدان (اخلاقی) ۳۰۵

وجدان (ملکه در مقابل عدم) ۲۶۵

وجدان (شعور) ۳۶

وجود ۹، ۷۲، ۷۳، ۷۸، ۷۹، ۹۱، ۱۰۸

۱۲۰، ۱۳۱، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۳

۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۳

۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹

۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۸

۱۸۷، ۱۱۱، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۴۳

۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۱، ۲۵۳

۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۷

هنگامه، هندسی ۶۴، ۶۵، ۶۷، ۷۸، ۷۹، ۱۲۶،

۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۶۸، ۱۰۰، ۱۸۱،

۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۰، ۲۱۳، ۲۴۱،

۲۴۷، ۲۶۰، ۲۶۹، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۹۵،

۳۰۲

هنر ۸، ۱۲، ۲۹، ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۱۷، ۱۲۲، ۱۲۶،

۱۵۸، ۳۲۳،

هیئت تالیفی (نیز رجوع شود به سیستم)

۴۳، ۸

هیولی (نیز رجوع شود به ماده) ۲۵۹

هیولای اولی ۲۹۲

هیولای ثانیه ۲۹۲

یقین ۱۱، ۳۰، ۷۶، ۲۲۶، ۲۴۱،

۲۶، ۲۷، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۷،

۲۹۲، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۶، ۳۰۸،

۳۱۶

وحدت ۱۱، ۱۳، ۱۹، ۲۰، ۲۴، ۲۷، ۳۸، ۴۱،

۴۲، ۶۳، ۷۱، ۷۲، ۷۴، ۸۱، ۸۳، ۱۰۳،

۱۶۱، ۱۶۲، ۱۷۱، ۱۷۹، ۱۸۴، ۱۹۴،

۱۹۵، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۵،

۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۲،

۲۵۳، ۲۵۴، ۲۶۸، ۲۷۹، ۲۸۲، ۲۸۸،

۲۹۶، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۶،

وراثت ۷۳، ۱۹۹،

وضع ۹۸، ۱۸۱، ۲۳۰،

هبوط ۱۵۹، ۱۹۳،