

تاریخ فلسفه

جلد دوم

دوره انتشار فرهنگ یونانی و دوره رومی

امیل بریه

ترجمه علی مراد داودی



Histoire de la philosophie
Tome 2: Période hellénistique et romaine
Emile Bréhier
Paris, 1967

تاریخ فلسفه
جلد دوم: دوره انتشار فرهنگ یونانی و دوره رومی
تألیف امیل بریه
ترجمه دکتر علی مراد داودی
مرکز نشر دانشگاهی، تهران
چاپ اول ۱۳۵۲
چاپ دوم ۱۳۷۴
تعداد ۳۰۰۰
شمیز ریال، گالینگور ریال
لیتوگرافی: کورش
چاپ و صحافی: نوبهار
حق چاپ برای مرکز نشر دانشگاهی محفوظ است
فهرست نویسی 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؛ ۷۵۲، ۷۵۱: فلسفه؛ ۲۵، ۲۶)
— (ج. ۱) ISBN 964-01-0751-4 — (دوره) ISBN 964-01-08136-6
— (ج. ۲) ISBN 964-01-0752-2
عنوان اصلی: Histoire de la philosophie
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.
۲ ت ۴ پ / B ۷۷
۱۳۷۴
۱۰۹
م ۷۴-۹۹۹
کتابخانه ملی ایران

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست مندرجات

شش	مقدمه مترجم
۱	فصل اول سقراطیان
۱	۱- کلیات
۳	۲- حوزه مکارا
۱۱	۳- کلیبیون
۲۳	۴- آریستیس و کورنائیان
۳۰	مآخذ فصل اول
۳۹	فصل دوم حوزه رواقی قدیم
۳۲	۱- رواقیون و فرهنگ یونانی
۴۰	۲- مآخذ معلومات ما درباره حوزه قدیم رواقی
۴۲	۳- عوامل مؤثر در پدید آمدن حوزه رواقی
۴۸	۴- قول به اصالت عقل در حوزه رواقی
۵۱	۵- منطق در حوزه قدیم رواقی
۶۰	۶- طبیعیات در حوزه قدیم رواقی
۷۰	۷- الهیات در حوزه قدیم رواقی
۷۳	۸- علم نفس در حوزه قدیم رواقی
۷۵	۹- اخلاق در حوزه قدیم رواقی
۸۸	مآخذ فصل دوم
۹۰	فصل سوم حوزه اپیکوری در قرن سوم قبل از میلاد
۹۰	۱- اپیکورس و شاگردان او
۹۴	۲- منطق اپیکوری
۱۰۱	۳- طبیعیات اپیکوری
۱۱۸	۴- اخلاق اپیکوری

فصل چهارم وعظ اخلاقی، مذهب شک و آکادمیای جدید در سده های

۱۲۸

سوم و دوم ق. م.

۱۲۸

۱- پلوستراتس اپیکوری

۱۳۰

۲- اصالت لذت با تمایل به مذهب کلیبی

۱۳۷

۳- پورن

۱۴۲

۴- آریستن

۱۴۸

۵- آکادمیای جدید در قرن سوم قبل از میلاد : آرکزیلاؤوس

۱۵۶

۶- آکادمیای جدید در قرن دوم قبل از میلاد : کارنئادس

۱۶۶

مآخذ فصل چهارم

۱۶۷

فصل پنجم جریان افکار در قرن اول قبل از میلاد

۱۶۷

۱- حوزه روائی متوسط : پانسیوس

۱۷۶

۲- حوزه روائی متوسط (بقيه) : پزیدانیوس

۱۸۶

۳- اپیکوریان در قرن اول قبل از میلاد

۱۹۰

۴- ختام حوزه آکادمیای جدید

۱۹۴

مآخذ فصل پنجم

۱۹۶

فصل ششم جریان افکار در دو قرن اول میلادی

۱۹۶

۱- کلیات

۲۰۰

۲- حوزه روائی در دوره امپراطوری روم

۲۰۶

۳- موزنیوس رونوس

۲۰۸

۴- سنکا

۲۱۲

۵- اپیکتوس

۲۱۴

۶- مارکوس ارلیوس

۲۱۶

۷- حوزه اهل شک در سده های اول و دوم میلادی

۲۲۳

۸- تجدید حیات مذهب افلاطون در قرن دوم میلادی

۲۲۶

۹- فیلن اسکندرانی

۲۲۹

۱۰- حوزه فیثاغوری جدید

۲۳۱

۱۱- پلوتارکس خرنائی

۲۳۲	۱۲- گایوس ، آلبینوس و آپولونیوس - نومنپوس
۲۳۴	۱۳- تجدید حیات فلسفه ارسطو
۲۳۹	مآخذ فصل ششم
۲۴۳	فصل هفتم گسترش حوزه نوافلاطونی
۲۴۳	۱- پلوتینوس
۲۶۲	۲- فلسفه نوافلاطونی و ادیان شرقی
۲۶۹	۳- فروریوس
۲۷۱	۴- یامبلیکس
۲۷۷	۵- پرکلوس
۲۸۳	۶- داماسکیوس
۲۸۸	مآخذ فصل هفتم
۲۹۱	فصل هشتم فرهنگ یونانی و دین مسیح در قرون اولیه میلادی
۲۹۱	۱- کلیات
۳۰۱	۲- پولس قدیس و فرهنگ یونانی
۳۰۴	۳- اهل احتجاج در قرن دوم میلادی
۳۰۸	۴- غنوصیه و مانویه
۳۱۵	۵- کلمنس اسکندرانی و ایرینئوس
۳۲۱	۶- مسیحیت در مغرب در قرن چهارم
۳۲۷	۷- مسیحیت در مشرق در سده های چهارم و پنجم
۳۳۵	مآخذ فصل هشتم
۳۳۹	فهرست اصطلاحات فلسفی
۳۴۷	فهرست اسامی اشخاص
۳۵۸	فهرست اسامی اسکنه و قبائل و اقوام
۳۶۱	فهرست اسامی کتب و رسائل و مقالات
۳۶۶	فهرست اسامی ملل و نحل
۳۷۰	فهرست تحلیلی مطالب فلسفی

مقدمه مترجم

ترجمه بخش اول از جلد اول کتاب تاریخ فلسفه تألیف امیل بریه در سال ۱۳۵۲ ه. ش. به زبان فارسی جزء سلسله انتشارات دانشگاه طهران انتشار یافت. مترجم را قصد ترجمه بقیه مجلدات این کتاب نبود. به همین سبب این جلد را کتاب مستقلی شمرد و نام آن را «تاریخ فلسفه در دوره یونانی» نهاد. استادان و دوستان و دانش‌جویان این ترجمه را با حسن قبول تلقی فرمودند. آقای منوچهر بزرگمهر در «راهنمای کتاب» در شأن آن اغراق کرد. مترجم جرأت ادامه خدمت یافت. امر استاد خود آقای دکتر یحیی مهدوی را اطاعت نمود. ترجمه بخش دوم از جلد اول را نیز به انجام رسانید. آقای دکتر بهرام فره‌وشی رئیس انتشارات دانشگاه این ترجمه را پذیرفت و دستور چاپ داد. مآخذ مطالب فصول از ترجمه انگلیسی گرفته شد، زیرا مفصل‌تر بود و عناوین کتب و رسائل و مقالات را به زبان انگلیسی از اصل کتاب افزون‌تر داشت. امید می‌رود که دانش‌جویان فلسفه این ترجمه را شایسته مطالعه خود شمارند. در ترجمه جلد اول فرصت نیافت که از دو دوست دانشمند خود تشکر کند. آقای ابوالحسن ابوالحمد که از جمله اصفیای اهل علم است یاد داشت‌هایی را که به قصد مطالعه شخص خود از جلد اول این کتاب به زبان فارسی فراهم آورده بود با کمال صفا و سخا

در اختیارم نهاد . آقای دکتر کریم مجتهدی که اینک مدیر گروه
آموزشی فلسفه در دانشگاه طهران است ترجمه تمام آن مجلد را
با اصل فرانسوی مقابله نمود و ملاحظات سودمند بیان فرمود .
به حضور هر دو عزیز عرض ادب می کند و صمیمانه سپاس می گوید .

طهران ، ۱۲ دی ماه ۱۳۵۳

علی مراد داودی

فصل اوّل

سقراطیان

۱- کلیات

در تاریخ فلسفه ، چنانکه سقراط را منشأ نهضت فکری مخصوصی که به فلسفه^۱ مفاهیم کلی^۱ موسوم است می‌دانند ، تعدادی از حوزه‌های دیگر فلسفی همان عصر را که به حوزه‌های سقراطی معروف است نیز به همین حکم منسوب می‌دارند . اصحاب این حوزه‌ها اگرچه مجادلاتی با یکدیگر داشتند ، همگی در مخالفت با پیروان فلسفه^۲ مفاهیم کلی جازم بودند . یکی از این حوزه‌ها حوزه^۳ مگارا بود که اقلیدس مگارائی آن را بنیاد نهاد . دیگر حوزه^۴ کلی بود که آنتیستنس پیشوای آن به‌شمار می‌رفت . دیگر حوزه^۵ کورنائی بود که به آریستیپس کورنائی انتساب داشت .

درجه^۶ اهمیت این حوزه‌ها را در تاریخ فلسفه به‌دشواری می‌توان معلوم کرد و این دشواری جهانی دارد : نخست آنکه مجاورت در زمان با افلاطون و ارسطو از قدر و وقع آنان کاسته است . دیگر آنکه از آثار اصحاب این حوزه‌ها جز مجموعه‌ای از بعضی از عناوین باقی نیست و خود این عناوین نیز گاهی مشکوک است . دیگر آنکه اصول مذاهب این اشخاص جز از راه مطالبی که عقایدنگاران^۷ به‌اختصار نوشته‌اند و غالب آنها مطابق تعبیرات و اصطلاحات حوزه‌هائی است که بعد از آنان پدید آمده‌اند معلوم ما نیست . درباره^۸ خود این اشخاص نیز جز مجموعه‌هائی از لطائف یا حکیم که تَبّه خوانندگان را موجب می‌شود ، و بیش از آنچه درخور تاریخ فلسفه باشد با تذکره^۹ احوال پارسایان

و پرهیزگاران^۱ مناسبست دارد، مدارکی به دست ما نرسیده است. سرانجام باید گفت که حوزه‌های بزرگ فلسفی جزئی، یعنی فلسفه‌های اپیکوری و رواقی، که پس از مرگ اسکندر بنیاد نهاده شد موجب آن گردید که حوزه‌های سقراطی به‌نسیان سپرده شود. مع ذلک باید دانست که هرگاه کوشش همین سقراطیان، با کم‌مایه اعتبار و اشتیاری که دارند، نمی‌بود حوزه‌های بزرگ رواقی و اپیکوری امکان ظهور نمی‌یافتند. اینان بودند که بر فلسفه افلاطونی حمله آوردند و پایه این فلسفه را با کوششی آرام و ناپیدا چنان سست کردند که دیگر برخاست و بدین ترتیب حوزه‌هایی که زمام حیات عقلی را در دوره رومیان به دست گرفتند توانستند بر کرسی بنشینند.

به‌علاوه بعضی از حوزه‌های سقراطی، مدّتی کما بیش مدید، در جوار عقاید اپیکورس و ژن دواام آوردند. مثلاً فلسفه کورنائی درقبال فلسفه اپیکورس و قول مخصوص او به اصالت لذّت^۲ امتیاز و اختصاص خود را محفوظ داشت. یکی دیگر از این حوزه‌ها، یعنی حوزه کلبی، بعد از آنکه مدّتی (لا اقلّ برحسب ظاهر) مستور شد مقارن اوایل دوره میلادی از نو پدید آمد و تا قرن ششم دواام یافت و آخرین بازمانده فلسفه غیرمسیحی در اروپا به‌شمار رفت.

اینان با پیروان فلسفه افلاطونی و ارسطویی تنها جدال در باره عقاید نداشتند بلکه مورد خلاف شان مسأله مهمتری بود، یعنی بحث این دوگروه در باره جواب این سؤال بود که موقع و مقام فلسفه چیست؟ گذشته از این از لحاظ صوری نیز این دو گروه اختلاف مهمتی بایکدیگر داشتند: در اغلب حوزه‌های سقراطی یکی از خصوصیات آن که افلاطون بدان سبب به شدت سوفسطائیان را تخطئه می‌کرد محفوظ مانده بود و آن اینکه در مقابل تعلیمات خود اجرت می‌گرفتند. حوزه‌های سقراطی مجامع ساده‌ای بودند که در آنها شنوندگان به گرداستادی که مزد به‌وی می‌پرداختند حلقه می‌زدند و با آکادمیا و لوکائین که در واقع در حکم تأسیسات دینی و صاحب اعتبار قضائی بودند می‌توانستند املاکی را به نام خود مالک شوند و بعد از مرگ مؤسس خود پایدار و برقرار می‌ماندند

هیچ گونه مشابهت نداشتند . هر چه افلاطون بر فیلسوف لازم می شمرد که به حدّ کفایت و به جدّ تمام تحصیل علوم کند و خود را از این حیث آماده سازد آنتیستنس یا آریستئیپس از شاگردان خود می خواستند که از علم هیئت یا علم موسیقی روی برتابند . چه ، در نظر اینان هیچ گونه فائده ای برای این علوم مترتب نبود . آریستئیپس می گفت که از علوم ریاضی که در آنها نه از خیر و نه از شرّ سخن می رود چه کاری بر می آید ؟^۱ همه مباحث جدل را نیز مثل ریاضیات به یک سو می نهادند ، یعنی بر آن بودند که فنّ مباحثه برای پی بردن به حقیقت هیچ حاصلی ندارد .

پس قصد اینان هرگز تعلیم و بحث و اثبات نبود بلکه در صدد القاء و اقناع^۲ به طریق خطابی بودند و می کوشیدند تا به طور مستقیم در شخص مخاطب تأثیر کنند . و البته هیچ روشی نمی توانست بیش از این مخالف با طریقت افلاطون باشد .

همچنین میل داشتند که آثار حاصله از تفکّر و تروی^۳ را نتیجه مواضعه^۴ بینگارند و مقرون به تصنّع بشمارند . علی الخصوص قوانین ، و مدّتی را که بر مبنای این قوانین تأسیس می شود ، چنین می دانستند و به همین سبب نسبت به سیاست در کمال بی اعتنائی بودند و پیداست که این حالت چگونه با ذوق افلاطون منافات داشت .

۲- حوزه مگارا

مع ذلک اقلیدس^۵ پیشوای حوزه مگارا^۶ ، با افلاطون ارتباط داشت . چه ، همو بود که افلاطون و دیگر شاگردان سقراط را ، موقعی که اینان پس از مرگ استاد از آتن خارج شدند ، در مگارا پذیرفت ؛ و افلاطون ، آنجا که رساله ای از آن خود به نام تثتئس را گفتگوئی با سقراط می داند که اقلیدس برگرفته و فراهم آورده است ،

۱- اسکندر الهودیسی در کتاب In metaphysica طبع Hayduck ص ۱۸۲ ، ۲۲۰

(به نقل از ارسطو)

۲- Réflexion

۲- Persuasion

۳- Euclide

۴- Convention

۶- Mégare

بی‌گمان می‌خواهد شاهد پیوندهای دوستی، که مدتی پس از حادثهٔ غم‌انگیز^۱ همچنان دوام داشت، باشد. این نکته را نیز باید تصدیق داشت که مذهب او، ناحدودی که می‌توان به وساطت چند سطر از آثار دیوگنس لارتنی باز یافت، در قطب مخالف مذهب افلاطون بود. باید به یاد آورد که افلاطون هیچ‌گونه تفکّر و تعقّل را جز با قول به وجود مجموعه‌ای از مُثُل، که هم بایکدیگر متحد و هم از یکدیگر متمایز باشند، ممکن نمی‌دانست. ولیکن اقلیدس آنجا که گفته است که خیر شیء واحدی است اگرچه به اسماء متعدّد از قبیل علم و خدا و عقل، یا به نامهای دیگر نیز، نامیده شود، و همچنین آنجا که به تنقّی اضداد خیر و سلب وجود از آنها پرداخته گوئی قصد آن داشته است که هرگونه کوششی را برای ربط مفاهیم به یکدیگر جز با قول به وحدت آنها انکار کند یا تمییز مفاهیم را جز با طرد آنها از یکدیگر میسر نشمارد. علم و خدا و عقل در نظر او همان اموری است که افلاطون، مثلاً در رسالهٔ طیماؤوس، می‌کوشید تا آنها را از یکدیگر و همچنین از خیر اعلی تمییز دهد و در همان حال به ربط این مفاهیم بایکدیگر و تعیین مرتبهٔ هریک از آنها در سلسلهٔ مراتب مُثُل نیز می‌پرداخت. اما اقلیدس به وحدت این مفاهیم قائل شد و مفاهیم متقابل آنها را انکار کرد و بدین ترتیب هرگونه تفکّر جدالی عقلی را از آن قبیل که در محاوراتی مانند طیماؤوس یا فیلبّس به عمل آمده است امکان ناپذیر ساخت، به قول او تعدّد در اشیاء نیست بلکه فقط در اسماء است. همچنین می‌دانیم که چگونه استدلال از طریق تمثیل یا قیاس^۲ در آثار افلاطون متداول و غیر قابل احتراز بود؛ اقلیدس اعتبار این استدلال را انکار داشت و به وجود امری که نه عین امر دیگر و نه غیر از آن، بلکه فقط مشابه آن، باشد قائل نبود. می‌گفت وقتی که شیئی را به شیء دیگر قیاس می‌کنیم یا آن شیء مثل همین شیء است و در این صورت بهتر است که خود همان شیء را به کار ببریم، یا غیر از این شیء است و در این صورت استنتاج معتبر نیست^۳.

۱- اشاره به واقعهٔ مرگ سقراط است. م.

۲- Comparaison. - قیاس اصطلاح فقهاست. م.

۳- دیوگنس لارتنی، II، ۱۰۶ و ۱۰۷.

سفسطه‌های معروفی که دیوگنس لارتی به جانشین اقلیدس مگاراتی، یعنی اُبولیدس میلطسی^۱ منسوب داشته‌گوئی علی‌الخصوص با توجه به منطق ارسطو، یا به‌صورتی که چیچرو در رساله^۲ اصحاب آکادمیا^۳ آورده است در مقابل منطق رواتی تقریر شده باشد. اصل امتناع تناقض حاکی از این است که در جواب سؤال واحد نمی‌توان هم نه و هم آری گفت. در ضمن این سفسطه‌ها مواردی را نشان می‌دادند که انسان با مراعات این اصل ناگزیر از آن می‌شود که هم نه و هم آری بگوید، و بدین ترتیب فکر او نافی خود باشد. از آن جمله بود سفسطه^۴ «دروغگو» که چنین ادای شد: «اگر تو بگوئی که دروغ می‌گوئی و تورا است بگوئی، تو دروغ می‌گوئی.» و از همین جا به ثبوت می‌رسید که انسان در همان حال که دروغ می‌گوید دروغ نمی‌گوید. حکیم نخله^۵ مگارا بانوسل به منطق حریف خود را وادار می‌ساخت که به شاخدار بودن خود اعتراف کند بدین ترتیب که می‌گفت که انسان آنچه را که از دست نداده است داراست و چون شاخ را از دست نداده است پس داراست. همچنین او را بر آن می‌داشت که قبول کند که پدر خود را که نقاب بر روی افکنده به‌وی باز نموده‌اند نمی‌شناسد. همچنین او را بدانجای کشانید که اقرار کند که الکتر^۶ شیء واحدی را هم می‌شناخت و هم نمی‌شناخت، زیرا چون با اُریستیس^۷ موقعی که هنوز ناشناخته بود برخورد کرد می‌دانست که اُریستیس برادر او است، اما نمی‌دانست که همین مرد اُریستیس است. همچنین از حریف می‌پرسید که چند دانه گندم لازم است تا توده‌ای از گندم فراهم آید (سفسطه^۸ سُرِیطِس) ، یا چند دانه موی از سر باید بریزد تا آدمی را بتوان کُل نامید، و از این راه او را به سکوت ملزم می‌ساخت^۹.

۱- Eubulide de Milet. - دیوگنس لارتی، II، ۱۰۸، ۱۱۱

۲- Electre

۳- Les Académiques

۴- Sorite

۵- Oreste

۶- چیچرو Premiers Académiques، II، ۹۶، دیوگنس لارتی، - Vics des

Philosophes، VII، ۱۸۷، لوکیانوس، Les vics á l'encan، ۲۲، Premiers

académiques، II، ۹۲.

این همه تفنّن در منطق بدانجا منتهی می‌شد که انتخاب یکی از دو جواب سلب و ایجاب ممتنع شود و بدین سبب ادامهٔ مباحثه با استفاده از مفاهیم معین نیز امکان‌پذیرد. این سفسطه‌ها رونق بسیار یافت؛ چنانکه گفته‌اند که استیلپُن مگاری^۱، از معاصران ثاوفرسطس، شاگردان حوزه‌های مشائی و کورنائی را به‌محضر درس خود می‌کشانید. دو قسمت از تعلیمات استیلپُن که برخورد شدید با فلسفهٔ مفاهیم کلی دارد معلوم‌ماست: مطلب اوّل انتقاد مُثُل است^۲. این انتقاد به‌همان روشی است که اقلیدس، بنا به نقل دیوگنس لارقی، در ردّ اعتبار برهان به‌کار برده است. یعنی چنانکه اقلیدس اعتبار برهان را از راه انتقاد مقدمات آن رد نکرده بلکه کوشیده‌است نامُحال بودن نتیجه‌را نشان دهد استیلپُن نیز خواسته است از فرض وجود مُثُل نتایج مُحال استنتاج کند. انسان مثالی چنین یا چنان نمی‌تواند بود، مثلاً دربارهٔ او نمی‌توان گفت که سخن می‌گوید یا نمی‌گوید؛ در نتیجه حق نداریم که انسان را از آن لحاظ که سخن می‌گوید انسان بشماریم چه، این مفهوم مساوی با انسان مثالی نیست. یا مثلاً ترهٔ مثالی ازلی است؛ پس آنچه شما به‌من نشان می‌دهید تره نیست، زیرا هزار سال بود که وجود نداشت. یا مثلاً اگر شما این فرد انسان را به‌تمامی مطابق با مفهوم انسان بدانید و این انسان در مگارا باشد لازم می‌آید که هیچ انسانی در آن نتوان یافت؛ زیرا خاصهٔ مفهوم کلی این است که واحد باشد^۳. می‌بینیم که این انتقاد تنها به‌مُثُل افلاطونی متوجه نیست بلکه مفاهیم کلی ارسطویی را نیز شامل است. و باید به‌یاد آورد که ارسطو چگونه می‌کوشید تا به ابرادانی از این قبیل جواب بگوید.

وضعی که استیلپُن در قبال مسألهٔ دیگری قریب به‌همین مسأله اتخاذ کرده‌است نیز معلوم‌ماست و آن مسألهٔ حل یا اِستاد^۴ است، که افلاطون در رسالهٔ سوفسطائی آن همه در حلّ آن کوشش کرد و مخالفان او نیز همهٔ مساعی خود را در بحث راجع به

۱- Stilpon de Mégare

۲- دیوگنس لارقی، II، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۹

۴- Prédication

۳- دیوگنس لارقی، VII، ۱۸۶

همین مسأله متمرکز نمودند. وانگهی رأی استیلپن در این باب جنبه دیگری از رأی او [دربارهٔ مثل یا مفاهیم] است که هم اکنون مورد بحث قرار گرفت. اگر به سیاق ارسطو و افلاطون بخواهیم به وساطت مفاهیم معین و ثابت که هر کدام از آنها از ماهیت شیء مخصوصی حکایت دارد تفکر کنیم هیچ گونه قضیه‌ای را نمی‌توان تکرار کرد، زیرا هر قضیه‌ای مستلزم تصدیق این معنی است که دو ماهیت متمایز عین یکدیگرند. اگر تصدیق کنیم که اسب دوان است یا آدمی خوب است بدین معنی است که تصدیق کنیم که اسب یا آدمی هر کدام چیز دیگری جز خودشان باشند؛ و اگر در جواب بگویند که «خوب» در واقع همان شیئی است که «انسان» نیز همان است حق اینکه «خوب» را بر «دوا» یا بر «غذا» نیز حمل نمایند از خود سلب کرده‌اند. البته نباید مانند کُلُتُس^۱ اپیکوری که ناقل مذهب استیلپن در رسالهٔ خود به نام «رد فیلسوفان»^۲ است بر آن بود که این رأی مستلزم «سلب حیات» است، بلکه مقتضی آن است که از تشکیل قضایا برای ربط مفاهیم به یکدیگر صرف نظر کنیم، یعنی از مذهب اصالت مفاهیم یا معانی معقول^۳ به صورتی که حکمای آتن عنوان کرده بودند سلب اعتبار نمائیم.

باید به یاد آورد که ارسطو به حل این اشکالات جز از این راه قادر نیامد که گفت که، علاوه بر ماهیات ثابت و متعین، تصویری از امور غیر متعین مانند وجود بالقوه نیز مارا حاصل است و افلاطون آن گاه که برخلاف پارمنیدس تفکر را مستلزم تصدیق وجود برای لا وجود دانست، چون پارمنیدس را پدری نامید، از راه طبیعت خود را به پدر کشی متهم ساخت. پس عجب نیست اگر حکمای مگارا به پارمنیدس نزدیک باشند و مجدد فکر این حکیم شناخته شوند. مع ذلک می‌توان گفت که فکر پارمنیدس فی نفسه در نظر آنان اهمیت بسیار نداشت؛ بلکه مقدم بر همهٔ مطالب می‌خواستند این مطلب را عیان سازند که اصحاب فلسفه مفاهیم کلتی چون فقط به ذوات ثابته قائلند حق آن ندارند که ماهیت غیر متعین یا وجود بالقوه را نیز چنانکه ارسطو در نظر داشت،

۱- Colotès

۲- Contre les philosophes

۳- Idéalisme

تصدیق کنند. گوئی دلیلی که به دیودُرس کرُئُس^۱ شاگرد اُبُولیدِس و معاصر بطلمیوس مُنجی^۲ (۳۰۶-۲۵۶ ق. م.) منسوب است حاکی از همین معنی است. با این دلیل که «دلیل غالب»^۳ نام دارد به اصول فلسفه ارسطو حمله می کردند، بدین ترتیب که نشان می دادند که در این فلسفه تصوّر امر ممکن الحصول و در نتیجه تصوّر قوه غیر متعیّن هیچ گونه معنائی نمی تواند داشت. ارسطو صورت ساده ای از این دلیل را (منتهی بی آنکه به دیودُرس یا حتی به حکمای مگارا منسوب دارد) بیان کرده است^۴ و آن اینکه چون شما به طور کلی بپذیرید که هر قضیه ای یا صادق یا کاذب است این اصل بر حوادث آتیه نیز مثل گذشته و حال انطباق می جوید و هر حکمی درباره آئینده یا درست یا نادرست می شود و از اینجا برمی آید که هیچ گونه عدم تعیّن (به عبارت دیگر امکان وجود یا عدم) در مورد حادثه آتیه معنی ندارد، یعنی تصدیق امکان با اصل امتناع تناقض سازگار نیست. آیا قصد کسی که این دلیل را اقامه کرده است (چنانکه ارسطو گمان برده و با استفاده از نتایج عملی فکر خویش به رد آن پرداخته) اثبات ضرورت بوده است؟ آیا با اطلاعاتی که ما از حکمای مگارا داریم مناسب تر نیست که اقامه این دلیل را به قصد اثبات این معنی بدانیم که منطق مبتنی بر اصل امتناع تناقض به نتایج مُحال^۵ منجر می شود و هرگونه اراده و تصمیم را در باره آتیه امکان ناپذیر می سازد؟ اپیکتئوس دلیل مزبور را به صورت پیچیده تری که مع الاسف ابهام بسیار دارد بیان کرده است^۶. نخست گفته است کسانی که استدلال می کنند در این باره اتفاق دارند که از یک طرف حکم صادقی که درباره گذشته صادر می شود نمی تواند کاذب گردد و از طرف دیگر غیر ممکن هرگز نمی تواند معمولی برای ممکن باشد. آن گاه (با شرحی مشابه با آنچه از ارسطو به دست رسیده) گفته است که اصل عدم تناقض، بنا بر قول حریف، باید شمول عام داشته باشد،

۱- Diodore Cronos

۲- Ptolémée Soter

۳- Le triomphateur

۴- کتاب عبارت De l'interprétation فصل ۹.

Dissertations, 11, 19, 1-5-۶

Absurde -۵

یعنی در مورد احکامی که نسبت به آینده صادر می‌شود نیز صادق آید. و از اینجا نتیجه گرفته است که در حکمی که دارای دو شق باشد (مثلاً اگر بگوئیم این واقعه حادث خواهد شد یا نخواهد شد) شقی که حاکی از این است که آن واقعه حادث نخواهد شد حکم ممکن نمی‌تواند بود، زیرا ممکن آن است که می‌تواند هم باشد و هم نباشد و حال آنکه حادثه مورد بحث نه تنها نیست بلکه هرگز نخواهد بود، در نتیجه اگر بگوئیم که وقوع آن ممکن است به منزله این است که گفته باشیم که غیر ممکن ممکن است. پس بر اساس فلسفه مفاهیم کلی فقط می‌توان امری را که به نحو قاطع و با یقین تام وجود دارد قبول داشت.

از آثار حکمای مگارا جز معارضاتی که اینان با مخالفان خود کرده‌اند به دست نیامده است. هیچ گونه رأی به نحو ایجابی اظهار نداشته بلکه تنها به اثبات عدم توافق و فقدان ارتباط در فلسفه مفاهیم کلی اکتفا کرده‌اند. اما از این مغالبات، برخلاف آنچه گاهی بدانان انتساب یافته است، گوی قصه آن نداشته‌اند که نحوه دیگری از قول به اصالت معانی^۱ یا اصالت مثل را به جای نحوه‌ای از این مذهب که تعلق به افلاطون و ارسطو دارد بنشانند. استدلال هرگز در نزد حکمای یونان، حتی در آثار افلاطون به منظور حل^۲ مطلب و اثبات حقیقت به کار نرفته بلکه همواره جنبه نقضی و جدلی^۳ داشته و مقصد از آن استنتاج نتایجی از مفروضات طرف مقابل بوده است^۴. البته افلاطون با تغییر وضع جدل و نقل آن به مورد مطلوب، در کمال مهارت، جدال عقلی را اصلی برای حیات روحانی ساخته بود، و لیکن حکمای مگارا جدل را دوباره از مقام علوی آن فرود آوردند و به خاک افکندند و صورت مغالبه را بدان باز دادند.

آیا این امر بدین منظور صورت نگرفت که مسیر حیات روحانی انسان را تغییر دهند و در جهتی جز آنچه مقصد افلاطون بود هدایت کنند؟ - وسائل غیر از جدل برای

۱- Idéalisme

۲- Dialectique

۳- این عبارت در اصل کتاب به صورت استفهام انکاری ادا شد، و در ترجمه برای

تصريح مطلب به صورت جمله خبری سلبی آمده است. م.

تربیت وجود دارد. خطیب خود می‌تواند از آنچه سودمند است سخن گوید و این سخن را چنان گوید که مفید اقلع باشد. همین طریقه^۱ تعلیم و تربیت خطابی است که یکی از حکمای مگارا به نام آلکسینوس^۱ الیائی به تحسین آن پرداخته است. آلکسینوس معاصر زئن روائی بوده و هرمارکس^۲ اپیکوری قطعه‌ای را از رساله^۳ او «در باره تربیت»^۴ نقل کرده است^۵. در این قطعه این شخص که مانند استاد خود ابولیدس از راه نگارش کتاب تهمت‌آمیزی در جدال با ارسطو نیز شناخته شده است^۶ کمال مطلوب تربیت را به صورتی عنوان کرده که او را بسیار از فلسفه دور ساخته است. در توضیح مرام گوئیم که در یونان پیوسته نزاعی وجود داشته و این نزاع که شاید آن را بتوان جزء ممیزات روح یونانی محسوب داشت در بین فلسفه و خطابه، در بین تربیت صوری به قصد آموختن مطالب و تربیت علمی به قصد شناساندن اشیاء، بوده است. آلکسینوس بدون هیچ گونه تردید جانب نوع اول را گرفته است. استادان ادب را، اگرچه به سبب اشتغال به تحقیق دقیق و نکته‌سنجی و موشکافی در انتقاد متون ملامت کرده است، از آن لحاظ که در گفتارهایی که اساس فلسفی دارد به طرح مطالب سودمند می‌پردازند و جواب سؤالات را به حکم احتمال اختیار می‌کنند به ستایش آنان پرداخته است. اگر فلسفه^۷ مگارا به جامه‌ای تشبیه شود همین معنی اخیر را باید رویه^۸ آن دانست و مباحثه و مجادله تنها به مثابه^۹ آستر این جامه بوده و اینک خواهیم دید که سایر حوزه‌های سقراطی نیز وضعی مشابه با همین فلسفه داشته‌اند.

۱- Alexinus d'Elée

۲- Hermarque

۳- Sur l'éducation

۴- فیلدس کادارائی Philodème de Gadara در دفتر B از کتاب خود درباره خطابه Rhetorica (ستون ۴۰، منتشره در Leipzig، Teubner، سال ۱۸۹۰) آن را محفوظ داشته است.

۵- به نقل از یوس Eusèbe در Préparation évangélique، XI، 2، 4-5

۳- کلیون

یکی از وجوه اشتراك افکار در قرن چهارم قبل از میلاد که از سوفسطائیان مایه گرفته و برجای مانده بود اعتماد غیر محدود به تأثیر تربیت در ساختن و پرداختن آدمی و دیگرگون کردن وی به حکم روشهای عقلی بود.

این معنی را مثلاً می‌توان در آثار گزننفن^۱ باز یافت. این شخص در کتابی که به نام «تربیت کورش»^۲ نگاشته کورش کبیر را به عنوان نمونه‌ای اختیار کرده است تا معلوم سازد که صنعتی برای حکومت بر مردم وجود دارد و با فرا گرفتن این صنعت باید به دوره انقلابات پایان بخشید و بحرانی را که در اعتبار حکومت و حجیت آن پدید آمده و سراسر یونان را به عذاب و اضطراب افکنده است از میان برد. همین گزننفن در کتاب دیگر خویش به نام «خاطرات»^۳ و همچنین ایسکراتیس در گفتاری به نام «خطاب به نیکو کلس»^۴ خصائل و فضائل را که هر شهرداری باید دارا باشد تا بتواند فرمان روائی کند روشن نموده‌اند: «بیش از آنچه پهلوانان تن خود را ورزش می‌دهند شهریان را شایسته است که روان خود را ورزیده سازند.» و انتظار داشته‌اند که با تربیت شخص رئیس وضع همگان بهبود یابد. «اگر افراد را تربیت کنیم تنها به خود آنان خدمت کرده‌ایم ولیکن اگر اقویار پای بند فضیلت سازیم هم به کسانی که قدرت را در دست دارند و هم به اتباع آنان سود رسانیده‌ایم.» و سرانجام باید گفت که تصویری که افلاطون را از پادشاه

۱- Xénophon

۲- Cyropédie

۳- Autorité

۴- Les Mémoires. نام این کتاب را در ترجمه فارسی بخش اول از این دوره

تاریخ فلسفه که به عنوان «تاریخ فلسفه در دوره یونانی» به طبع رسیده است «آنچه باید به خاطر سپرد» آورده‌ایم. ص ۱۱۰ م.

Discours à Nicoclès.

۶- رجوع شود به: Les idées politiques d'Isocrate تألیف G. Mathieu

ص ۹۰ به بعد «A la recherche d'un chef»

فیلسوف حاصل بود حکایت از همین تمایل می کرد.

این معنی در تعالیم کلییان^۱ بسیار واضح است و در هیچ مورد دیگر به این اندازه از وضوح نیست. اینان، مقدم بر هر امری، دعوی رهبری آدمیان را داشتند. یکی از کلییان قرن سوم قبل از میلاد به نام مَنِیپِس^۲ در قطعه‌ای که به نام «فروش دیوگنس»^۳ پرداخته چنین آورده است که چون دیوگنس را در بازار برده فروشان در معرض بیع نهادند در جواب خریداران که از وی می پرسیدند: «چه می داند؟» می گفت: «دستور دادن به مردمان»^۴.

هرگز مقصود کلییان این نبود که هم خود را به اصلاح درونی خویش محدود سازند؛ بلکه اگر به اصلاح خود نیز می پرداختند به قصد این بود که راهبر دیگران باشند و خود را به صورت نمونه‌ای از آنچه می توان بود عرضه دارند؛ در پی آن بودند که نه بر خویشان بلکه، بر دیگران نظارت و مراقبت کنند و اگر حاجت افتد بر پادشاهان نیز در مواردی که شہواتشان تمامی نپذیرد نگوشتن روا دارند.

اولین مطلبی که عقاید نگاران از آنتیستنس^۵ نقل کرده اند این است: «فضیلت را می توان تعلیم کرد»^۶. اما این تعلیم جنبه عقلی محض ندارد. آنتیستنس نیز مانند حکمای مگارا مخالف مصمم تربیت روح از طریق جدال عقلی و تعلیم علوم بود. افلاطون و ارسطو هر بار که از این حکیم سخن گفته اند بی دریغ القاب حاکی از تحقیر را نثار وی کرده اند. افلاطون که قریب بیست و پنج سال کوچکتر از او بود او را پیر مرد کودن نامیده و ارسطو کانا و ناتراشیده خوانده است. آنتیستنس در برابر اینان دلایلی شبیه دلایل حکمای مگارا می آورد و می گفت که: افلاطون در پی آن بوده است که بحث نماید، بهر د

۱- Les cyniques

۲- Menippe

۳- Vente de Diogène

۴- دیوگنس لارتنی، Diogène Laërce، احوال فیلسوفان

VI، ۹.

۵- دیوگنس لارتنی، همان کتاب، VI، ۱۳.

۶- Antisthène

خطا پردازد و تعریف کند ؛ و لیکن بحث و خطا و تعریف هیچ کدام امکان ندارد و امکان ناپذیری آنها همه به یک دلیل است و آن اینکه درباره هیچ شیئی جز اینکه آن را خود همان شیء بدانیم نه معنی می توان گفت و نه فکری می توان کرد . از همین جا برمی آید که بحث امکان ندارد ؛ زیرا کسانی که بحث می کنند یا همه درباره شیء واحدی فکر می کنند ، و در این صورت همه با هم موافقت دارند ؛ یا افکارشان به اشیاء مختلف متعلق است ، و در این صورت بحث اینان معنی ندارد . خطا نیز امکان ناپذیر است ؛ زیرا جز درباره آنچه موجود است نمی توان فکر کرد و خطا عبارت از این است که درباره آنچه وجود ندارد فکر کنیم . سرانجام گوئیم که تعریف نیز ممکن نیست ، زیرا آنچه تعریف می شود یا ماهیت مرکبی است ، و در این صورت می توان عناصر اولیه ای را که این ماهیت از آنها ترکیب می شود برشمرد و لیکن در همین جا باید توقف کرد و خود این حدود را غیر قابل تعریف دانست یا ماهیت بسیطی است ، و در این صورت درباره آن تنها می توان گفت که به کدام شیء دیگر شباهت دارد ^۱ .

آنتیستنس ریاضیات و نجوم را نیز حقیر می شمرد ، و می دانیم که چنین تحقیری را گزننفن در کتاب «خاطرات» از سقراط هم روایت کرده است .
آیا از اینجا برمی آید که این نخستین حکیم کلی هر گونه تربیت عقلی را انکار داشت و آیا این طعنه را که از او نقل کرده اند باید به جد گرفت : «اگر کسی عاقل باشد نباید خواندن پیاموزد ناگذارد که دیگران اورا نباه سازند»؟^۲ - آنچه او در کونوسار^۳ گیس^۴ تعلیم می کرد چندان تفاوتی با تعالیم سوفسطائیان نداشت . ایسکراتس اغلب بی آنکه

۱- ارسطو ، مابعدالطبیعه ، ۱۰۲۴ ب ۲۲ ؛ طویقا ، ۱۰۴ ب ۲۱ ؛ و تول او نزدیک

است بدانچه افلاطون گفته است در ائودمس ، ۲۸۳ ، d ، ۲۸۵ ؛ d ، و کراتولس ، ۲۴۹ ،

a به بعد . - همچنین ارسطو ، مابعدالطبیعه ، ۱۰۴۳ ب ۲۴ و افلاطون ، تتیس ، ۲۰۱ ، d

، c ، ۲۰۲ .

۲- دیوگنس لارتنی ، VI ، ۱۰۳ .

۳- Cynosargēs . - محلی بود در اطراف آتن که حوزه کلبیان در آن قرار داشت . م

نامی از این حکیم برد، مثلاً^۱ در اوایل «ستایش نامه» هلن^۲ و «گفتار برضد سوفسطائیان»^۳ حدود این تعالیم را معلوم داشته است: شاگرد چهارصد یا پانصد درهم^۴ به او می پرداخت و او چون یکی از فنون مغالیه^۵ را که سرشار از مباحثات بی ثمر بود به شاگرد خویش می آموخت وعده می داد که راه سعادت را به وی نشان دهد. ایسکراتس در اواخر کتاب «مدیحه»^۶ نیز آنتیستنس را به سبب تضادی که در بین وعده های او و گفتگوهای ناچیزش وجود داشت ملامت کرده است. در واقع این دو تن رقیب یکدیگر بوده اند و آنتیستنس که چنانکه عناوین تعدادی از کتب او حاکی است شاگرد گُریاس نیز بوده است به تعلیم طرز ادای خطابه قضائی و صناعت انشاء مقاله دفاعیه می پرداخته و مجادلاتی با ایسکراتس داشته است که قطعانی که اینک از این خطیب نقل کردیم حاکی از آنهاست.

یکی از مطالبی که در این حوزه مقام مهمی داشت تبیین آثار اُمیرس^۷ و تأویل آنها به غیر معانی ظاهره الفاظ^۸ بود. دو جلد از ده جلدی که آثار آنتیستنس در آنها گرد آمده بود^۹ تقریباً به تمامی اختصاص به همین مطلب داشت. علی الخصوص ماجراهای اُدوشوس^{۱۰} در بسیاری از این آثار مورد بحث بود. می دانیم که در آثار ادبی تأویلی^{۱۱} بعد از این زمان سرگشتگی اُدوشوس را رمزی حاکی از پیروزی نفس حکیم در کشاکش او با عالم محسوس دانستند. منشأ این تفسیر را شاید در آثار آنتیستنس بتوان یافت. به هر صورت آنتیستنس را اگر نتوان اولین کسی دانست که اشعار اُمیرس را وسیله

Discours contre les sophistes - ۲

L'Eloge d'Hellène - ۱

۳- در اصل کتاب: چهار یا پنج مین Mine. - هر مین معادل صد درهم

Drachme بوده است. م.

Panégyrique - ۵

Eristique - ۴

Allégorique - ۷

Homère - ۶

۸- دیوگنس لارتنی، VI، ۱۵ - ۱۸.

Ulysse - ۹

تهذیب و تزکیه شمرده است، لا اقل یکی از نخستین کسانی که چنین گفته‌اند می‌توان به شمار آورد. آناکساگورس سالیان‌دراز پیش از وی بر آن رفته بود که اشعار اُمیرُس با فضیلت و عدالت نسبت دارد. و از قطعه‌ای از گزنفُن در رساله^۱ بزم^۱ به خوبی پیداست که چگونه اهل تأویل که آنتیستنس نیز از جمله آنهاست در مقابل راویان^۲ اشعار اُمیرُس قرار می‌گرفتند و در پی آن بودند که اشعاری را که از برداشتن آنها رسم معمول زمان بود برای تربیت اخلاقی به کار ببرند. و می‌دانیم که افلاطون در رساله^۳ جمهوری چگونه این تعلیمات را مخاطره‌آمیز دانسته و گفته است که جوانان در این اشعار نمی‌توانند کلماتی را که باید از جمله رموز بینکارند و بر معانی باطنی حمل کنند از غیر آنها تمیز دهند و در رساله^۴ این نشان داده است که چگونه این قبیل تأویل از آثار اُمیرُس به دلخواه اشخاص صورت می‌گیرد و بسیار کم می‌توان آنها را به‌جد گرفت.

مع ذلک این تأویلات اخلاقی که چنین کودکانه می‌نماید از یکی از مهم‌ترین وجوه ممیز مذهب کلی حکایت دارد. اصلی که آنتیستنس اتخاذ کرده است چنین است: «فضیلت در افعال است» و «برای کسب فضیلت به گفتارهای بسیار یا به آموختن دانشها نیازی نیست». آنچه فعل باشد به معنی اخصّ قابل تعلیم نیست، بلکه از طریق تمرین و تربیت یا خود به وسیله ریاضت می‌توان بدان فرارسید. آیا این سخن بدان معنی است که تربیت عقلی در تحصیل فضیلت تأثیر ندارد؟ - چنین نیست. عالی‌ترین اقسام فضائل در مذهب کلی فضیلتی است که جنبه عقلی دارد و آن حزم است. «حزم قلعه‌ایست که بیش از همه قلاع دیگر می‌توان بدان اطمینان داشت و این قلعه را باید از طریق اقامه دلائلی که رد آنها میسر نباشد بنا کرد». «و لیکن کلمه استدلال یا دلیل را که آنتیستنس بسیار به کار برده است به معنی سلسله‌ای از افکار که به سیاق افلاطون یا ارسطو بر طبق روش معین تنظیم یابد و صحت آنها از همین راه به اثبات رسد گوئی نتوان گرفت آنچه از آنتیستنس باقی است کلمات قصاری است که مفید تعلیم یا اثبات نیست بلکه

بیشتر به قصد القاء فکر یا دعوت به تأمل است، مثلاً از این قبیل: «حکیم دوست خواهد داشت، زیرا تنها حکیم است که می‌داند که باید دوست داشت». «گزنفن در رساله^۱ بزم^۲ گفتاری در باره^۳ توانگری حقیقی نگاشته و به آنتیستنس منسوب داشته است. می‌توان احتمال داد که روش نگارش این گفتار سبک تعلیم خود این حکیم باشد. آنچه از این قطعه برمی‌آید جز این نیست که دو وصف متضاد از توانگری در برابر هم نهاده شود: از یک طرف توانگری صوری، یعنی مالداري، با همه^۴ رنجهایی که از آن برمی‌خیزد؛ از طرف دیگر توانگری حقیقی، یعنی نعمت حکمت، با همه^۵ مزایایی که از آن برمی‌آید. پس تربیت عقلی از طریق اقامه^۶ دلایل منطقی نیست، بلکه بیشتر به معنی تأثیر دفعی یکی از کلمات قصار است، به صورت تأمل در باره^۷ مطلبی است به نحوی که مقدمه^۸ عمل باشد و با تفکر محض در باره^۹ حقیقت تضاد شدید دارد. مهمترین اقسام آن تأمل در باره^{۱۰} نمونه‌های اعمالی است که خردمندان دلاور^{۱۱} عرضه می‌دارند و همین تأمل وسیله^{۱۲} رانجه و طریق مستقیم تعلیم و تربیت در آن روزگار بود. از این راه می‌خواستند در دل‌های مردم، که روایات پیروزیهای هراکلس^{۱۳} و ترئوس^{۱۴} پیوسته بلندآوازه القاء می‌شد، تأثیر گذارند. استفاده از این وسیله شیوع عام داشت. مکتوبی با اعتبار متوسط که حاوی نصائحی به یکی از جوانان است و «خطاب به دمونیکوس»^{۱۵} نام دارد به ایسکراتس نسبت داده‌اند. نویسنده^{۱۶} این نامه که خود را معلم فلسفه می‌دانسته است بعد از آنکه به اختصار مزایای فضیلت را بر شمرده کلماتی از این قبیل آورده است که:

۱- ۲۴۴۴، ۴۰

۲- Les Héros de la sagesse. - کلمه Sagesse را تقریباً در همه جا به «حکمت» ترجمه کرده ایم ولیکن چون در اینجا وصف «ابطال حکمت» در شان کسانی است که به حسن تدبیر حیات و خصائل لازمه برای حل مشکلات متصف و در عرصه نام و ننگ موفق باشند ذکر کلمه حکمت موجب اشتباه می‌شد. م.

۱- Thésée

۲- Hercule

۳- Discours à Demonikos

« این جمله را به آسانی می‌توان در کارهای هراکلیس یا پیروزیهای تزئوس بازیافت . »
 و نیز نوشته است که : « چون افعال پدر خویش را به یاد آوری نمونهٔ زیبایی از آنچه من
 می‌گویم در دست داری . » و از اینجا می‌توان معلوم داشت که تاویل حکایات اُمُرس
 چه مقامی در آن روزگار داشت و آثار آنتیستنس که اسامی آنها مانند : « دربارهٔ هلن
 و پنلُپیا »^۱ و « غول بک چشم و اُدوسِئوس »^۲ و « کیرک »^۳ و « اُدوسِئوس و پنلُپیا
 و سگ »^۴ باقی است و جملهٔ آنها شرح و ساوسی است که پهلوانان پیروزمند در معرض
 آنها قرار می‌گرفتند از چه قبیل می‌توانست بود .

اما دلاوری که حکمای کلبی او را بر تراز همه می‌دانستند هراکلس بود که آنتیستنس
 سه کتاب دربارهٔ او نوشته است . حیات این حکیم کلبی حقیقهٔ به تقلید هراکلس می‌گذشت
 و هراکلس پسر محبوب زئوس بود که به سبب فضائی که داشت زئوس او را عمر جاویدان
 بخشید . دیوگنس نیز بعداً از آنتیستنس در این باره تقلید کرد . حکیم کلبی پیوسته در صدد
 آن بود که سهمی در نمایش زندگی بر عهده گیرد، خود را به صورت اُسوه ای جلوه دهد
 یا کسان دیگری را که می‌توانند اُسوهٔ انسان باشند بشناساند . جهان را به صحنهٔ نمایشی
 تشبیه می‌کردند و افراد بشر را بازیگران این نمایش الهی می‌شمردند ، و این تشبیه را که
 آن همه تأثیر در کلمات اخلاقی شایعه در بین مردم بخشید شاید بتوان مأخوذ از کتاب
 آرخلائوس^۵ تألیف آنتیستنس دانست^۶ . هراکلس در نظر اینان مثَل اعلای ارادهٔ
 خلل ناپذیر و در حد کمال آزادی بود .

یولیانس^۷ امپراطور روم در خطبهٔ هفتم خود این بحث را به میان آورده است

Le Cyclope et Ulysse - ۲

Sur Hélène et pénélope - ۱

Ulysse, pénélope et le chien - ۴

Circée - ۳

Modèle - ۶

دیوگنس لارتنی ، VI ، ۱۸

Archelaos - ۷

۸- ص ۱۸۱ از F. Dümmler, Akademika

Julien - ۹

که آیا آئین کلیبان را باید یکی از مذاهب فلسفی به شمار آورد یا راهی برای زندگی دانست . کلیتاً در دوره آنتیستنس مانند مردم زمان خود لباس می پوشیدند و وضع ظاهر خود را بر طبق آنچه متداول بود ترتیب می دادند ، قبائی که در زمستان دوتا می شد و برهمی افتاد در بر می کردند ، ریش و گیسوی دراز داشتند ، عصائی در دست و انبائی بر پشت به راه می افتادند ؛ ولیکن پس از آنکه مردم در دوره نفوذ مقدونیّه این طرز لباس را فرو نهادند و هیئت ظاهر اشخاص تغییر یافت کلیتاً این شیوه را کماکان محفوظ داشتند ، بر همان منوال که روحانیون مسیحی لباس معمول دوره تأسیس تشکیلات خود را تاکنون حفظ کرده اند . در آن دوره چنین رهگذری با هیئت عجیب و لباس متمایز خود به آسانی شناخته می شد ، علی الخصوص که نیمه لخت در باران به راه می افتاد ، در زمستان پای برهنه در برف می نهاد و در تابستان زیر تابش خورشید سوزان می ایستاد^۱ . این حکیم با سخنانی که بی باک و بی ریا به زبان می آورد ، پروای توانگران و بیم از شهریاران نداشت ، به اصطلاح اسطوری از حزم و فاقد ظرافت بود^۲ . با هیچ گونه رشته ای به هیچ یک از گروه های اجتماعی نمی پیوست . کسانی را که گدائی پیشه داشتند بهتر از او می پذیرفتند . دیوگنس خود در شرحی که راجع به یکی از نویسندگان تراژدی پرداخته در وصف حکیم کلبی گفته است : « او را نه شهری است ، نه خانه ای ، نه وطنی . گدای سرگشته ای است که در جستجوی نان روزانه خویش است » ، در اماکن عمومی به سر می برد ، از معابد پناه می جوید و خود را به خانه هر کسی دعوت می کند . آنچه او بدان مأمور است تنها از همین راه به انجام می رسد و آن پیام آوری زنوس است . بر عهده اوست که معایب اشخاص را دریابد و خطایای آنان را ببیند . عنوان یکی از آثار آنتیستنس « درباره ناظر»^۳ بود ، این لفظ می بایست حاکی از همین امری باشد که حکیم کلبی انجام آن را بر عهده داشت . این معنی از اینجا نیز به ثبوت می رسد که دیوگنس در ضمن کلامی که خطاب به فیلیپس^۴ به زبان آورده است خود را شاهد هوای نفس او که هرگز تمامی ندارد

۱- دیوگنس لارتنی ، VI ، ۱۳ ، ۲۳ ، ۴۱

۲- اخلاق نیکوماخس ، VI ، ۶ Sur l'observateur -۳

Philippe -۴

شمرده است ؛ سرانجام گوئیم که رفتار میندِمُس^۱ کلبي معاصر فیلادلفس^۲ (۲۷۴ - ۲۸۵ ق. م.) نیز اشاره به همین امر است . این شخص جامه‌ای به سان یکی از خدایان^۳ پوشید ، در معرض انظار قرار گرفت ، و خود را ناظری نامید که از جهان دیگر^۴ می‌آید تا گناهان مردم را به فرشتگان فرانماید^۵ .

تمام این خصائص حکمای کابی را در طی روایات و قصص یکجا و یکسره به دیوگنس سینیوپي^۶ (۴۱۳ - ۳۲۷ ق. م) نسبت داده‌اند . وصف حال دقیق و صحیح دیوگنس را از میان حکم و امثال و ظرائف اقوال و کلمات قصار که علی‌الخصوص در آثار دیوگنس لارتی و دیون پروسانی^۷ گرد آمده و این همه شهرت یافته است می‌توان بدرآورد^۸ . بعضی به حق گفته‌اند که همه^۹ این اسناد با یکدیگر موافق نیست و وصف دیوگنس را در آنها دو گونه آورده و این دو را چنان به یکدیگر آمیخته‌اند که تمیز آنها امکان نمی‌پذیرد . از یک سوی درباره^{۱۰} دیوگنس چنان سخن گفته‌اند که گوئی اهل اباحه بوده و هیچ گونه رادعی را قبول نداشته و عنان شهوات را رها کرده و زهد افلاطونی را به استهزا گرفته است . به کسانی از اصحاب اصالت لذات^{۱۱} که بیش از همه آنان بی‌قیدی و سبک سری را تجویز کرده‌اند مشابهت داشته و این مشابهت تا آنجا بوده است که گاهی ظرائف اقوال آریستپس^{۱۲} را به وی نسبت داده‌اند . چندان بی‌دین بوده است که کلمات حاکی از طعن و طیبت را که از تئودرس بی‌دین^{۱۳} آمده است به نام او

Philadelphie - ۲

Ménédème - ۱

Hadès - ۴

Erinnye - ۳

۵- دیوگنس لارتی ، VI ، ۱۷ ، ۳۸ ، ۴۳ ، ۱۰۲ ؛ اپیکتوس ، Dissertations ،

III ، ۲۱ ، ۳۸ . و رجوع شود به مقاله Norden در Neve Jahrbucher 1895 ،

۶- Diogène de Sinope (این اسم را به دیوجانس تعریب کرده‌اند .)

Dion de Pruse - ۷

۸- رجوع شود به Deux Diogéniques ، طبع پاریس ، ۱۹۲۲ و Essai sur

Dion Chrysostome ۱۹۲۲ ، ص ۱۱۹ - ص ۱۴۰ تألیف L. François

Théodore l'athé - ۱۰

Hédonistes - ۹

مذکور داشته‌اند. از سوی دیگر وی را چنان وصف کرده‌اند که گوئی به‌جده تمام می‌زیسته و عزم جزم داشته و پارسا و پرهیزگار بوده است، تا آنجا که چون در کهن سالی وی را به آسایش ترغیب کردند در جواب گفت: «اگر من دهنده‌ای بودم که می‌بایست مسافت زیادی را در مسابقه ورزشی بپیایم چون به اواخر این مسافت می‌رسیدم می‌بایست از سرعت بکاهم و راحت‌گیریم یا اینکه، برعکس، کوشش خود را بیشتر کنم؟ معلمی بوده‌است که مانند رهبران گروه آواز خوانان لحن کلام خود را که شاگردان او می‌بایست بشنوند گاه به‌گاه دیگرگون می‌کرده و به فرازو نشیب می‌برده و خلاصه کلام اینکه در کار و کوشش سرآمد بوده است. از این دو تصویر می‌توان تصویر دوم را از آن دیوگنس راستین دانست. چه، کلیتاً قدیم را که پیشوای آنان آنتیستنس می‌گفت که «دیوانه بودن در نظر او بر لذت بردن رجحان دارد» نمی‌توان مشابه آریستپس پنداشت. برعکس اینان، چنانکه در فصل آتی خواهیم دید، کلیتاً قرن سوم به نحوی به مذهب اصالت لذت تمایل یافتند و در این موقع حوزه کلیان لذت جوی پدید آمد. اینان بودند که بی‌تربیت و بی‌مبالات شدند و از آن پس آئین کلی به معنی متداول کلمه عبارت از همین خصلت گردید. و شاید بتوان گفت که بر اثر همین تجدّد وضع فکری بود که بسیاری از لطائف تازه پدید آمد و به دیوگنس انتساب یافت.

پس آئین کلی به شیوه دیوگنس طریقی برای عمل بود و آن را نمی‌توان آئین نظری فلسفی محسوب داشت. هرچه از دانشها دورتر می‌شد به همان اندازه فلسفه خویش را به هنرهای دستی و کارهای بدنی نزدیک‌تری ساخت. بر آن بود که فضیلت از جمله مواهب فطری نیست و از طریق علم نیز اکتساب نمی‌شود، بلکه در نتیجه تمرین عملی حاصل می‌آید. دلیلی که این مطلب را به ثبوت می‌رساند این است که «اهل صنعت از طریق تمرین می‌توانند مهارتی بالاتر از حد متوسط تحصیل نمایند». ^۱ حال کشتی‌گیران و فی‌الزمان نیز بر همین منوال است. «در زندگی نمی‌توان در هیچ کاری جز از راه تمرین موفق شد و با تمرین می‌توان بر همه چیز فائق آمد». و مقصود از آن هم تمرین جسمانی است که

مایه نپرومندی و توانائی می‌شود ، و هم تأمل درونی است . این هر دو مکمل یکدیگر است . محور آئین کلی دیوگنسی اعتماد تام^۱ به کوشش بود ، اعتمادی که از تجربه حاصل می‌شود ، منتهی نه هر کوششی ، بلکه کوششی که دارای جهت عقلی باشد . آنچه نیکوست خود کوشش نیست زیرا که « رنجهای بی‌پایه بسیار است » و کار فیلسوف این است که « کوششهای مطابق طبیعت را که موجب سعادت می‌شود انتخاب کند . بنابراین بدبختی بر اثر فقدان جهت حاصل می‌آید . » و از همین جا تأثیر اصلی و اولی عامل عقلی معلوم می‌گردد و آثار تصدیق رجاحت عقل در آئین کلی آشکار می‌شود زیرا فقط عقل است که جهت کاری را که باید کرد معلوم می‌دارد .

بدون توجه به این مطلب نمی‌توان معلوم داشت که چرا کلیتون تا این اندازه در رد پیش داورها و گمانهای نادرست اصرار داشتند . مناندرس^۱ کدی پرداز (۲۹۰ - ۳۳۲ ق. م.) از زبان منیموس^۲ کلی گفته است : « هرگانی دودی است . » یکی از ثمرات تعالیم دیوگنس این بود که قرارداد را در همه جا باطل شمارند و طبیعت را در مقابل آن گذارند . بنا به روایتی که سلسله نقل آن به دیو کلیس می‌رسد دیوگنس پسر صرافی از اهالی سینوپ^۳ بود که به جرم ساختن سکه^۴ قلب او را از کشور خود تبعید کرده بودند و دیوگنس از اینکه شریک جرم پدر بود به خود می‌بالید ، چنانکه گوئی جرم پدر موجب این شده باشد که مقدمات امری که او خود را بدان مأمور می‌دید فراهم آید ؛ و با استفاده از جناس لفظی که در کلمات یونانی حاصل می‌شود^۵ ساختن سکه^۶ قلب را به معنی تحقیر همه^۷ ارزشهای قراردادی می‌گرفت^۸ . و لیکن باید دانست که مقصود او از سلب اعتبار پیش داورهای اجتماعی اصلاح جامعه و تجدید صورت آن نیست . مثلاً

Monimos - ۲

Ménandre - ۱

Sinope - ۳

۱- νόμισμα به معنی سکه قلب ساختن و νόμος به معنی تحقیر ارزشهای

قراردادی است .

۵- دیوگنس لارتنی ، VI ، ۲۰ .

اگرچه کلیتاً مانند افلاطون قائل به اشتراك در زنان بودند، برخلاف این حکیم، این رأی را به قصد تقویت علقهٔ اجتماعی اظهار نمی داشتند بلکه از این راه می خواستند این پیوند را سست تر کنند و حکیم را آزادتر سازند. منظور اینان به اندازه ای با قصد اصلاح جامعه منافات داشت که بدون هیچ گونه ملاحظه ای از مزایای مدینه هائی که به قول خودشان بر اساس تکبّر بنا شده بود بهره بری گرفتند. مثلاً دیوگنس به شیوهٔ استمرا می گفت که رواق زئوس را برای اینکه او در آنجا سکنی گزیند برافراشته اند. پس کوشش کلیان برای دور ریختن پیش داورها بیشتر به قصد این بوده است که خوی درونی شخصی را اصلاح نمایند.

مدینهٔ خیالی کلیان با مدینهٔ واقعی منافات ندارد بلکه مستلزم آن است. مفاد قول کراتس^۱ (در حدود ۳۲۸ ق. م.) شاگرد دیوگنس و معلم زن رواقی در شعری که از او به جای مانده و به دست ما رسیده همین است: «در میان دود سرخ خودپسندی است که انبان^۲ یا شهر کلیان ساخته می شود، هیچ انگلی بدین شهر پای نمی نهد، جز پونه و انجیر و نان چیزی در آن به دست نمی آید و مردم برای اینکه این چیزها را دارا شوند در برابر یکدیگر سلاح بر نمی گیرند»^۳.

حکیم کلبی که طرز تفکر او در قطب مخالف افلاطون و ارسطو بود همان گونه که علوم دقیقه را از حوزهٔ نامثل عقلی اهل حکمت برکنار می داشت حیات اخلاق را نیز از مسألهٔ اجتماعی جدا می ساخت، چنانکه فاقد روح علمی بود ذوقی به امور مدنی هم نداشت.

امثال افلاطون و ایسکراتس افتخار می کردند به اینکه از قوم هلن، از اخلاف آتنیانی که هجوم ایرانیان را دفع کرده اند، به شمار می روند؛ آنتیستنس میاهائی به این اسلاف نداشته است و گوئی گفته باشد که پیروزی مردم یونان بر ایرانیان نتیجهٔ بخت

Cratès - ۱

۲ - Besace. - کلیان خانه بدوش جز البانی که بر پشت می گرفتند و به راه می افتادند شهری نداشتند. م.

۴ - البته به زعم مورخان یونان. فتائل - م

۳ - دیوگنس لارقی، ۸۰.

و اتفاق بوده است . ناگفته نباید گذاشت که کلیتاً خود را اهل عالم نامیده و بر آن رفته‌اند که در فن سیاست باید تابع قوانین فضیلت بود و مراعات آنها را بر اطاعت قوانین مدینه ترجیح داد ؛ و از همین جا پیدا است که سیاستی را که با طرز حکومت مدنی یونان سازگار نبود ، مانند سیاست شاهنشاهی ایران یا امپراطوری اسکندر ، نیکوتر شمرده‌اند . آنتیستنس سه کتاب از آثار خود را به نام کورش نامیده است و شاید بتوان گفت که ستایش کورش و بزرگداشت این شهریار از او مایه گرفته و بدانجا رسیده است که شخصی مانند گزننفن کورش را اُسوه شهریان بشمارد و در شأن او کتابی به نام « تربیت کورش »^۱ بنگارد . این امر در میان کلیبان متداول شد و دوام بسیار یافت . چنانکه اُنسیکرائس^۲ یکی از شاگردان دیوگنس کتابی به نام « اسکندر »^۳ نگاشت

و گفته اند که این کتاب را به تقلید کتاب تربیت کورش تألیف کرد .

۴- آریستپس و کورنائیان

همین سلب اعتبار از علوم دقیقه و عدم اعتنا به تشکیلات اجتماعی را آریستینپس کورنائی^۴ و شاگردان او نیز داشتند و از این لحاظ در سلک مگاریان و کلیبیان و در جهت مخالف افلاطون بودند. اینان می گفتند: پرداختن به علوم ریاضی چه حسنی دارد؟ این علوم، چون هیچ گونه گفتگویی از خیر و شر در آنها نمی شود، آیا پست تر از پست ترین صناعات نیست؟^۵ در مورد تعیین سهمی که فیلسوف در انجام امور اجتماعی دارد و تأثیری که در جامعه می گذارد رأی اینان از یک لحاظ در قطب مخالف رأی کلیبیان بود، اگر چه هر دو نظر در عمل بدانجا منتهی می شد که فیلسوف نسبت به امور مدینه بی اعتنا باشد. آریستینپس، لا اقل اگر مطالبی که گزنفن از قول وی نقل کرده است^۶ مطابق افکار خود او باشد، با اینکه راهی مخالف کابییان در پیش گرفت بدانجا

Onésicrite - ۲

Cyropédie - ۱

Aristippe de Cyrène - ۴

Alexandre - ۳

۵- به نقل ارسطو در مابعدالطبیعه، بتا، ۲، ۹۹۶ الف ۴۲؛ مو، ۲، ۱۰۷۸ الف ۳۳

۶- خاطرات II، ۱، ۸

رسید که چنین گفت : « خویشان را در ردیف کسانی که می‌خواهند فرمان برانند جای نمی‌دهم . » به نظر او این همه رنج و عذاب که فرمان‌روایان بر خود هموار می‌دارند و این همه سعی و کوشش که بر عهده می‌گیرند ، تا آنجا که « مدینه‌ها اینان را ، چنانکه خواهجی با بردگان خود رفتار می‌کند ، به کار وامی‌دارند » تنها از بی‌شعوران برمی‌آید و او خود جز این نمی‌خواهد که زندگی را به آسانی و خوشی به سر برد .

آریستئیُس معاصر افلاطون بود . شوق تعلّم در محضر سقراط او را به آتن کشانید سپس مانند افلاطون مهمان دیونوسیوس ، جبار سیراکوزا گردید . بر طبق روایاتی که به قصد مخالفت با وی انتشار دادند دیونوسیوس بدترین اقسام تخفیف و توهین را در حقّ وی روا می‌داشت ، منتهی این حکیم به سبب تعلق به خوش‌گذرانی و کامرانی اینها همه را بدون جواب و عتاب و خطاب می‌پذیرفت . آئین او را به دشواری می‌توان بازیافت . از جمله اسنادی که به دست داریم صورتی از اسامی کتبی است که دیوگنس لارقی مذکور داشته و صحت انتساب بسیاری از آنها در همان روزگار کهن نیز مشکوک بوده است ؛ و از جمله آنها اقوالی است که عقاید نگاران به عموم کورنثیان نسبت داده‌اند و در طی آنها بیشتر درباره تفاوت مذهب اصالت لذّت بر طبق فلسفه کورنثی با مذهب اپیکورُس تأکید شده است . سرانجام تقریر نظریّه حکمای کورنا درباره معرفت است که سِکْسْتُس آمپیریکوس^۱ به عمل آورده ، منتهی در طی این تقریر بسیاری از اصطلاحات فنی مخصوص آئین رواقی را به کار برده است .

بعضی خواسته‌اند بر مجموعه این مأخذ کلماتی از افلاطون و ارسطو را نیز که گوئی حاوی اشاراتی به عقاید آریستئیُس بوده است بیفزایند . این کلمات را می‌توان بر دو قسم تقسیم کرد : ۱- قطعاتی از رساله فیلبُس و اخلاق نیکوماخُس و رساله جمهوری که در ضمن آنها مذهب اصالت لذّت تقریر شده یا مورد انتقاد قرار گرفته است ؛ ۲- قطعاتی از رساله تثتس که در طی آن افلاطون نظریّه آریستئیُس را درباره

۱- Sextus Empiricus ، در مقابل علمای ریاضی ، Contre les Mathématiciens

معرفت آورده و به پُر تاگوراس منسوب داشته است. در قسم اول که حاوی شرح مذهب اصالت لذت است مسأله‌ای طرح شده است که ابهام بسیار دارد. در این آثار از کسانی که به اصالت لذت قائلند سخن گفته‌اند، ولیکن باید دید که آیا آریستئیُس را منظور داشته‌اند؟ - درباره یکی از این مآخذ می‌توان اطمینان داشت که چنین نیست. ارسطو در فصل دوم از دفتر دهم اخلاق نیکوماخُس از یکی از قائلین به اصالت لذت باتصریح به اسم او سخن گفته است، و او اُدُکْسُس کنیدیائی^۱ (متوفی به سال ۳۵۵ ق. م.) منجم نامی است که با حوزه افلاطون مصاحبت داشت.^۲ آیا اُدُکْسُس را می‌توان قائل به مذهب اصالت لذت به معنی اخص این کلمه دانست؟ اُدُکْسُس به زهد و پرهیز شهره بوده است. چنین کسی، به قول ارسطو، هرگاه بر آن رفته باشد که هر موجودی در جستجوی لذت و روی گردان از آسم است و یا لذت مطلوب بالذات است، و سرانجام اگر گفته باشد که چون لذت را بر هر چیز نیکو بیفزایند ارزش آن بیشتر می‌شود، نمی‌توان گفت که طالب لذت بوده بلکه قصد مشاهده حقیقت را داشته است و خصائصی که او برای لذت برشمرده است اوصافی است که عموم مردم آنها را متعلق به خیر، یا خود به خیر اعلی، می‌دانند. قابل توجه است که ارسطو بعد از ذکر ادله اُدُکْسُس در اثبات این معنی که لذت همان خیر اعلی است به مطالعه احتجاج افلاطون در رساله فیلبُس و انتقاد آن پرداخته است، و چون این احتجاج تقریباً نکته به نکته در مقابل رأی اُدُکْسُس ادا شده است از همین جا به وضوح معلوم می‌شود که مقصود افلاطون از شخص قائل به اصالت لذت در رساله فیلبُس آریستئیُس نیست بلکه اُدُکْسُس است.

مع ذلک ملاحظه می‌کنیم که یکی از اقوالی که افلاطون به زبان هواداران لذت بیان داشته است، یعنی قول به اینکه لذت در حرکت است، جزء عقاید اُدُکْسُس نبوده است بلکه دیوگنس لارتنی آنجا که آراء آریستئیُس را برشمرده این رأی را نیز

Eudoxe de Cnide - ۱

۲- رجوع شود به دیوگنس لارتنی، VIII، ۳۶

به‌وی منسوب داشته است. و لیکن به‌نظر بعضی از متأخرین، که حق به جانب آنان است، نباید به خطا چنین پنداشت که افلاطون هواداران لذت را قائل به این رأی دانسته باشد که لذت در حرکت است. افلاطون هرگز چنین نخواسته و این مطلب را بدان سبب آورده است که اثبات کند که اگر چنین گوئیم نمی‌توانیم لذت را غایت خیرات بشماریم، و ارسطو این مطلب را آنجا که در کتاب «اخلاق» از سر گرفته است به عنوان یکی از معتقدات پیروان مذهب لذت نیاورده بلکه به صورت ایرادی براینان بیان کرده است. در حقیقت، مباحثه موافقین لذت با مخالفین آن، چنانکه در این فصل از کتاب «اخلاق» آمده و مستمسک افلاطون در نگارش رساله فیلبس بوده است گوئی از مباحثات جاریه در داخله حوزه آکادمیا در بین اسپزیپس و اُدُکنسُس به‌شمار می‌رفت. اسپزیپس بر آن بود که لذت همواره شراست و اُدُکنسُس لذت را پیوسته خیر می‌دانست این هر دو رأی اندکی به حکم تصنع اظهار می‌شد، چنانکه اسپزیپس نه بدان سبب که رأی خود را صحیح می‌دانست، بلکه بدان سبب که می‌خواست مردم را از طلب لذت بازدارد، چنین می‌گفت و از همین جا برمی‌آید که این گفتگورا می‌توان بخشی که در حوزه درس در گرفته بود دانست.

این قطعات چنان می‌نماید که گوئی نتوان مقصود از آنها را شخص آریستئیپس دانست و با استناد به آنها معلومات بیشتری درباره این حکیم به دست آورد، چنانکه رساله جمهوری نیز همین حکم را دارد و برحسب آن همه مردم به اصال لذت قائلند بنابراین، می‌توان این اقوال را حاکی از این معنی دانست که در قرن چهارم قبل از میلاد مسأله ارزش لذت در همه جا به شدت و حدت مورد بحث بوده است.

استدلال اُدُکنسُس (که ماحصل آن این است که: همه کس لذت را می‌جویند، از الم می‌گریزند، و چون به لذت فرارند چنانکه گوئی به تمامت رسیده‌اند توقف می‌کنند)، تقریر مستعمل و متداولی است و آریستئیپس آن را در اثبات این معنی به کار برده است که لذت غایت خیرات است، و پیدا است که اگر برای تعیین غایت

به مشاهده بدیهیات اکتفا کنیم جز این نمی توانیم گفت .

ابتکار کورناتیان گوئی به تمامی در این باشد که کوشیده اند تا به ادراک بدیهی اولی اکتفا نمایند و هیچ گونه نظر عقلی را بر آن مزید نکنند و بسیاری از آرائی که عقاید نگاران به اینان منسوب داشته اند به قصد پاسخ گفتن به ایرادات اظهار شده و این ایرادات از جانب کسانی بوده است که به تقریر عقلی کمال مطلوب حیات بیش از اعتماد به تأثیر حسی یا تشخیص فوری خویشتن مألوف بوده اند . مثلاً مسلم است که لذت که امری زوال پذیر و در معرض تغییر است هرگز نمی تواند با سعادت که در محیله اهل حکمت از ثبات و دوام برخوردار است مطابقت جوید . به همین دلیل است که ، چنانکه خواهیم دید ، اپیکورس برای اینکه همچنان بتواند لذت را غایت شمارد در پی آن بر نیامد که ثبات حکمت را انکار کند ، بلکه بر آن شد که معنی لذت را متبدل سازد ، و در طلب لذت آرام و پایدار بر آید که عبارت از فقدان الم باشد ، برخلاف حکمای کورنا که لذت را در حرکت می دانستند ، یعنی در پی لذت لغزان و گریزان بودند . در جواب چنین رأیی آریستپس می گفت (یا بهتر آنکه بگوئیم اخلاف او می گفتند) که لذتی که اینان ادعای برخوردار ی از آن را می کنند تفاوتی با خفتن ندارد و اهل حکمت سودای چنین سعادتانی را که از ثبات و مداومت برخوردار باشد در سر ندارند بلکه غایت اینان خوش بودن در همین دم است ؛ سعادت نتیجه حاصله از اجتماع تمام لذات است و خود آن غایت نیست . از همین قبیل بود ایراد دیگری که بر مذهب کورناتیان وارد می آوردند و آن اینکه می گفتند لذات حاصله از اعمالی که قابل نکوهش باشد خود آنها نیز نکوهیدنی است ؛ ذکر این ایراد به منزله این است که اعتبار لذت را با مقیاس تصور عقلی که هیچ ربطی بدان ندارد بسنجند ؛ لذت از آن حیث که لذت است ، به نظر آریستپس ، حتی در این مورد نیز خیر است .

اندکی پس از این خواهیم دید که چگونه اپیکورس گمان برده است که آدمی در همان حال که لذت را به منزله غایت می شمارد می تواند برخوردار از سعادت نیز باشد . کافی است که تنها لذتی را که وجود دارد لذت جسمانی بینگاریم و لذت روح را فقط

به منزله یادآوری یا پیش‌بینی این لذت بشماریم؛ چون آدمی این قدرت را دارد که ذکر و فکر خویش را هدایت نماید می‌تواند لذت را درخویشتن متراکم سازد و برخوردار از ثبات و قرار کند. کورناتیان این تقریر را بی اعتبار شمرده‌اند، زیرا گفته‌اند اولاً لذات و آلام روحانی که جدا از جسمانیات است و به هیچ وجه مربوط بدانها نیست وجود دارد. ثانیاً آنچه از لذات جسم به‌خاطر می‌ماند بر اثر مرور زمان به سرعت ناپدید می‌شود. سرانجام می‌گویند که لذات جسمانی در واقع همیشه فراتر از لذات روحانی است به همان ترتیب که آلام جسمانی هم شدیدتر از آلام معنوی است.

در چنین اوضاع و احوالی حکمای کورناتی نمی‌توانستند وصول به حیات فارغ از آلام و مقرون به فضائل و غیر قابل انفعال را که در حوزه کلبی به اهل حکمت منسوب می‌داشتند مطمح نظر سازند؛ چه بسا که اهل حکمت در معرض آلام باشند و اهل شرارت کسب لذات نمایند. همچنین حکیم فارغ از شهوات نیست؛ البته هیچ‌یک از شهواتی را که متکی بر اساس عقل، یا به عبارت دیگر ناشی از گمان بیهوده، باشد داران نیست، ولیکن تأثر حسّی و فوری و قطعی را حاصل می‌کند و بنابراین در معرض رنج قرار می‌گیرد و ترس را نیز احساس می‌کند، چه، ترس ناشی از وقوفی است که نسبت به رنج یافته و آن را توجیه کرده باشیم.

هرگز تا این اندازه در انکار هرگونه ملاکی برای تمیز خیر و شر از یکدیگر، غیر از لذت و المی که به‌طور فوری و دفعی و به‌صورت جنبش آسان یا دشوار احساس شود، افراط نکرده‌اند. سهم قلیلی که برای حکم عقل در این مورد منظور داشته‌اند این است که «اگر چه هر لذتی فی نفسه خواستنی است عوامل بعضی از لذات غالباً رنج‌آور است؛ همچنین اجتماع لذاتی که سعادت را صورت‌پذیر سازد بسیار دشوار است؛ و بدین ترتیب است که حکیم کورناتی، خواه ناخواه، مسأله امتزاج لذات را طرح می‌کند و از همین دم مبانی مذهب او در معرض مخاطره قرار می‌گیرد؛ و این مطلب را در یکی از فصول آتیه در ضمن شرح اخلاف آریستئیئوس در قرن سوم میلادی بازخواهیم یافت.

سیکسنس امپریکس بر آن رفته است که آراء آریستپس در اخلاق و نظریه او درباره معرفت کمال مناسبت را بایکدیگر دارد؛ در مورد شناسائی، چنانکه در مورد رفتار، جز از طریق ارتسام^۱ فوری و دفعی نمی توان تحصیل یقین نمود و باید به همین ارتسام اعتماد کرد تا بتوان اطمینان یافت؛ «آنچه به طور حقیقی و یقینی، بی آنکه دروغی به میان آید، می توان گفت همین است که احساس رنگ سفید یا طعم شیرین می کنیم؛ اما اینکه علت این احساس خود نیز سفید یا شیرین باشد چیزی است که نمی توان تصدیق یا اثبات کرد.»

ارتسام اشیاء را در حواس نباید مقدمه ای برای اخذ هیچ گونه نتیجه قرارداد، و هیچ گونه بنای عقلی را بر این اساس نباید تأسیس کرد. از طریق معرفت نه تنها به وجود هیچ امری خارج از آنچه در حواس ما مرتسم می شود نمی توان راه یافت بلکه از این طریق هیچ توافقی در بین اشخاص نیز نمی توان ایجاد کرد، زیرا معرفت قطعاً جنبه شخصی دارد و مرا حق آن نیست که از آنچه در حواس خود مرتسم می شود به تأثیری که شخص دیگر حاصل می کند قیاس نمایم؛ تنها در مکالمه است که مشارکت وجود دارد اگر چه لفظ واحد می تواند حاکی از ارتسامات مختلف باشد.

مگاران و کلیان و کورنائیان در طرف مقابل حوزه های افلاطونی و ارسطونی قرارداداشتند و فرهنگ عقلی، یا حتی هیچ گونه تمدنی، را مفید به حال بشر نمی شمردند بلکه در پی آن بودند که تکیه گاهی برای آدمی تنها در خود او بیابند.

مآخذ فصل اول :

I

- C. M. Gillespie. "On the Megarians," *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, XXIV (1911), 218.
 E. Zeller. "Über den Kurieuon des Megarikers Diodorus," *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (1882), pp. 151-159.
 A. Koyré. *Epiménide le menteur (ensembles et catégories)*. Paris, 1947.
 I. M. Bochenski. *Ancient Formal Logic*. Amsterdam, 1951.
 C. Field. *Plato and His Contemporaries*. 2nd edition, London, 1953.
 P. M. Schuhl. *Le dominateur et les possibles*. Paris, 1960.
 J. Rolland de Renéville. *Essai sur le problème de l'Un-multiple et de l'attribution chez Platon et les Sophistes*. Paris, 1961.

II

- F. Dümmler. *Antisthenica*. Berlin, 1882.
 J. Geffcken. *Kynika und Verwandtes*. Heidelberg, 1909.
 G. Rodier. "Conjecture sur le sens de la morale d'Antisthène," *Etudes de philosophie grecque*. Paris, 1926. Pp. 25-26. "Note sur la politique d'Antisthène," p. 303.
 D. R. Dudley. *A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century A.D.* London, 1937.

III

- A. Mauesberger. "Plato und Aristippus," *Hermes*, LXI (1926), 208-30; 363.
 Lorenzo Colosio. *Aristippo di Cirene*. Turin, 1925.
 G. Giannantoni. *I. Cirenaici*. Florence, 1958.

فصل دوم

حوزه رواقی قدیم

عصر یونانی مابین^۱ به دوره‌ای می‌گویند که در طی آن فرهنگ یونانی انتشار یافت و مورد اشتراك همه ممالك دریای مدیترانه گردید. این فرهنگ از زمان مرگ اسکندر تا غلبه رومیان اندك اندك از مصر و سوریه تا روم و اسپانیا، از محافل روشنفکران یهود تا مجامع اشراف روم، غالب آمد، زبان یونانی صورت زبان مشترك به خود گرفت و وسیله رواج این فرهنگ شد.

از بعضی از لحاظها این دوره یکی از مهمترین ادوار تاریخ تمدن اروپاست. همان‌طور که نفوذ یونانیان تا شرق اقصی ادامه یافت در مقابل غرب یونانی مآب نیز بر اثر فتوحات اسکندر در معرض تأثیر معارف مشرق زمین، حتی شرق اقصی، قرار گرفت. فلسفه‌ای در این دوره جریان داشت که رشد خود را حاصل کرده و اینکه توجه آن به کشف قواعد کلی رفتار انسان و هدایت وجدان معطوف شده بود به آنکه اصحاب این فلسفه در عمل به مشاغل سیاسی اشتغال جویند. مقارن این تغییر مسیر فلسفه ادیان شرقی و مسیحیت نیز در مسیر ارتقائی خود پیش می‌رفت تا اینکه ترکتاز قبائل ژرمن^۲ پیش آمد، امپراطوری روم تجزیه شد و از آن پس فرهنگ کهن در طی سالیان دراز اندك اندك، آرام و خاموش، پس نشست و زمینه برای پدید آمدن فرهنگ نو آماده گردید.

۱- رواقیون و فرهنگ یونانی

از جمله تمیّزات قرن چهارم قبل از میلاد، که مهم ترین ادوار تاریخ آن از لحاظ فلسفی به شمار می رود، این بود که در این دوره نهضت عالی معنوی مخصوصی پدید آمد که باعث آن شد که فکر فلسفی بر اساس اعتقاد به اصالت معنی تأسیس شود و در سراسر حیات مدنی نفوذ یابد. دیگر از تمیّزات این دوره رجوع انسان به خویشتن بود که باعث آن شد که آدمی سلب اعتبار از فرهنگ نماید، اعتماد او تنها به خویشتن باشد، به اراده خود از آن حیث که به کار می افتد و از کوشش مایه می گیرد اطمینان کند، آنچه را که در حواس او ارتسام می یابد و التذاذ فوری را امکان پذیر می سازد معتبر شمارد. از این دوره به بعد، علوم که از فلسفه جدا شده بود مسیر مستقل خود را ادامه داد و قرن سوم قبل از میلاد قرن اُقلیدیس^۱ و ارشمیدس^۲ و آپلونیوس گردید و عهد رونق ریاضیات و نجوم شد. در همان حال در موزه اسکندریه که کتابدار آن اراتستینس جغرافی دان بود علوم تجربی و انتقاد فلسفی دوشادوش یکدیگر پیش می رفت.

اما فلسفه به صورتی که از هر جهت تازگی داشت درآمد و در هیچ کدام از جهاتی که تاکنون ارائه کرده ایم امتداد نیافت. عقاید جزئی که در این دوره ظاهر شد، مثل حوزه های فلسفی رواقی و اپیکوری، به هیچ کدام از عقائد سابق مشابهت نداشت؛ با اینکه وجوه مشترك آنها متعدد بود روح فلسفه این دوره از هر جهت تازگی داشت. این فلسفه را دو وجه تمیّز بود: یکی اعتقاد به اینکه آدمی ممکن نیست قواعد رفتار را بیابد و به سعادت فرا رسد بی آنکه کوشش او در این باره مبنی بر بینش جهان باشد و این بینش به حکم عقل ایجاب شود. غرض از تحقیقاتی که در ماهیت اشیاء به عمل می آید خود این تحقیقات یا اقناع ذوق تجسّس عقلی نیست، بلکه تدبیر حیات عملی است

۱- Euclide (۲۷۰ - ۳۳۰ ق. م.)

۲- Archimède (۲۸۷ - ۲۱۲ ق. م.)

۳- Apollonius (۲۶۰ - ۲۴۰ ق. م.)

خصوصیت دیگر که کمابیش وجود داشت قبول مرجعیت در این حوزه‌ها بود. بدین معنی که فیلسوف لاحق هرگز خود را مکلف نمی‌دید که آنچه را که پیش از وی یافته‌اند از نو جستجو کند. تعقل و استدلال جز در این مورد که اعتقاد او را به مقبولات حوزه خود استوار نماید و اعتماد او را به صحت آنها تزلزل ناپذیر سازد به کار نمی‌آمد. تحقیق آزاد درباره حقیقت که فارغ از اغراض و فاقد حدود باشد مقصود این حوزه‌ها نبود؛ بلکه هر کسی می‌بایست حقایق را که از آن پیش یافته‌اند دریابد و از آن خود سازد.

امر نخستین باعث شد که مذاهب جزئی‌جدید، برخلاف سقراطیان، سلب اعتبار از فرهنگ نمایند بلکه اعتنا به علم استدلالی را از نو وارد فلسفه سازند. امر دوم ایجاب کرد که اینان با روح فلسفه افلاطون بیگانه شوند؛ یعنی نه مانند افلاطون، چنانکه در مسائل سقراطی بود، از تحقیق آزاد حمایت کنند و نه مانند همین فیلسوف، در دوره تألیف دفتر دهم رساله نوامیس، قائل به لزوم انضباط و اطاعت و اهل تفتیش عقاید باشند. البته می‌توان اینان را قائل به اصالت عقل دانست، منتهی بدان معنی که استدلال عقلی باعث تحکیم اصول عقاید فلسفی و فواصل مباحث و مسائل باشد، نه اینکه عقل را به عنوان روشی برای تحقیق که راه پرسش و پژوهش را گشوده دارد اختیار کنند.

این دو امر که تا این اندازه نازگی داشت بدون مقاومت و مخالفت مورد قبول قرار نگرفت و خواهیم دید که در ورای فلسفه‌های مهم اصحاب جزم در قرن سوم قبل از میلاد آراء متداول در حوزه‌های سقراطی نیز همچنان دوام آورد.

برای درک حدود شمول این دو امر و مقدار اعتبار آنها سزاوار چنین است که ببینیم آنانکه این تجدید را پدید آوردند چه کسانی بودند و در برابر اوضاع تاریخی جدید که حاصل تفوق مقدونیه بود چه رفتاری پیش گرفتند.

آتن همچنان مرکز فلسفه بود ولیکن هیچ‌یک از فیلسوفان جدید، نه تنها اهل آتن، بلکه اهل شبه جزیره یونان نیز نبودند. همه فیلسوفان رواقی در قرن سوم قبل از میلاد که ما آنان را می‌شناسیم از جمله بیگانگانی به‌شمار می‌رفتند که از ممالک واقع در حواشی حوزه تمدن یونانی آمده و در یونان سکنی گزیده بودند. اینان به منطقه‌ای

خارج از حدود اعتبار سُنَن مدنی آتن و سراسر یونان تعلق داشتند و تحت تأثیر عوامل غیر یونانی ، علی الخصوص عوامل فرهنگی اقوام مجاور یونان از نژاد سایی ، بودند . یکی از مُدُن جزیره قبرس به نام شهر سیتیوم^۱ مولد زُنَن^۲ مؤسس حوزه رواقی و شاگرد او پرسئوس^۳ بود . خروسیپس^۴ که او را بنیان گذار دوم حوزه رواقی نامیده اند در شهر تارسس^۵ یا سُلِس^۶ واقع در سیلیکیه^۷ ولادت یافته بود و سه تن از شاگردان او یعنی زِنَن و آنتیپاترس^۸ و آرخیدمیس^۹ نیز از تارسس برخاسته و هریلوس قرطاجنه ای^{۱۰} شاگرد زُنَن و بوئتس سیدنی^{۱۱} شاگرد خروسیپس از کشورهای سایی به معنی اخص کلمه آمده بودند . کسانی که به نواحی نزدیکتر تعلق داشتند کلئانتس اهل آسس^{۱۲} (واقع در ساحل آیولیس^{۱۳}) و سفائرس اهل بُسفر^{۱۴} و دیونوسیوس^{۱۵} اهل هراکلیا^{۱۶} واقع در بیثونیا^{۱۷} بودند ، و در نسل بعد از خروسیپس دیوگنس بابلی^{۱۸} و آپلُدُرس سلوکیه ای^{۱۹} از کلدیه آمده بودند .

اغلب این بلاد مانند مُدُن شبه جزیره عربستان سُنَن مستقل ملیّ متّحده نداشتند و مسکنه آنها تادورترین ممالک به مسافرت می رفتند . گفته اند که پدر زُنَن سیتیومی تاجری از جزیره قبرس بوده است که برای انجام کارهای خویش به آتن سفر کرده و در بازگشت از این سفر چند جلد از کتب مقراطیان را به وطن خویش برده است و پسر او چون

۱- Cittium

۲- Zénon

۳- Persée

۴- Chrysippe

۵- Tarse

۶- Soles

۷- Cilicie

۸- Antipater

۹- Archédème

۱۰- Hérillus de Carthage

۱۱- Boéthus de Sidon

۱۲- Cléanthe d'Assos

۱۳- Eolie

۱۴- Sphaerus de Bosphore

۱۵- Denys

۱۶- Héraclée

۱۷- Bithynie

۱۸- Diogène de Babylone

۱۹- Apollodore de Séleucie

این کتب را خواننده شوق سفر به آتن برای استماع دروس این استادان در دل او پدید آمده است^۱. ولیکن این اشخاص غیر یونانی نسبت به سیاست محلی مُدُن یونان بی اعتنا بودند و آنچه این معنی را آشکارا به ثبوت می‌رساند روش سیاسی زمام‌داران حوزه رواقی است در دوره‌ای که از مرگ اسکندر به سال ۳۲۳ ق. م. شروع شد و تا مداخله رومیان در امور یونان مقارن سال ۲۰۵ ق. م. ادامه یافت.

رئوس وقایع سیاسی یونان در این دوره معلوم ماست. این سرزمین به منزله میدانی بود که اخلاف اسکندر، علی‌الخصوص ملوک مقدونیّه و بطالسه، در آن بایکدیگر زور آزمائی می‌کردند. بلاد، یا مجموعه‌هایی از بلاد، جز اینکه خود را در حمایت یکی از این دو منبع قدرت قرار دهند تا از غلبه آن دیگر محفوظ مانند راهی نداشتند. تأسیسات مُدُن بر حسب میل زمام‌داران زمان تغییر می‌یافت و اینان به اقتضای حال اتکاء به احزابی داشتند که یا قائل به لزوم حکومت چند نفری یا هوادار حکومت عامه بودند. علی‌الخصوص در شهر آتن جز قبول نتایج انقلاب و اضطرابی که در سراسر مشرق زمین گسترش می‌یافت کاری انجام نمی‌گرفت. این شهر پس از سعی بی‌ثمری که برای اعاده استقلال خود به عمل آورد به موجب صلح دِمادِس^۲ در سال ۳۲۲ قبل از میلاد در مقابل آنتیپاتِرُس^۳ مقدونی تسلیم شد. این شخص حکومت اشرافی را برقرار ساخت و بر سراسر یونان دست یافت. پُلوسپِرَخُن^۴ که بعد از آنتیپاتِرُس مقام نیابت سلطنت را بر عهده داشت مدّتی کوتاه حکومت عامه را در آتن از نو بر سر کار آورد تا به اتحاد این کشور با خود اطمینان یابد، ولیکن کاساندرُس^۵، پسر آنتیپاتِرُس، پُلوسپِرَخُن را بیرون راند و حکومت اشرافی را دوباره در آتن بر سر کار آورد و دمتریوس فالِیرُنِی^۶ را به ریاست آن برگذاشت. و علی‌رغم مساعی آنتیگَنُس^۷ و بطلمیوس، سرداران دیگر اسکندر،

۱- دیوگنس لارتنی، احوال فیلسوفان، VII، ۳۱

Antipater - ۲

Démade - ۲

Cassandre - ۵

Polysperchon - ۴

Antigone d'Asie - ۷

Demetrius de Phalère - ۶

که بر سر تقسیم ممالک او در نزاع بودند^۱ و در مخالفت با کاساندرُس به اتحادیه^۲ بلاد آیتلیا^۳ اتکاء داشتند ، توانست در یونان مستقر شود . تا اینکه در سال ۳۰۷ ق. م. تغییر جدیدی پیش آمد . دمتریوس فالرُنی را دمتریوس کشور گشای^۴ پسر آنتیگَنُس آسیائی بیرون راند و آزادی آتن را بازگرداند و سراسر یونان را از جنگ مقدونیان بدر آورد و مُنجی یونان نام گرفت . آتنیان که به دست او رها شده بودند چندان قدرت به دست آوردند که به یاری اتحادیه^۵ آیتلیا توانستند کاساندرُس مقدونی را متوقف سازند و کاساندرُس با وجود عبور از تیرْمپِلِس^۶ در اِلَتیَا^۷ شکست یافت . چند سال پس از مرگ کاساندرُس مقدونی دمتریوس کشور گشای در سال ۲۹۵ ق. م. تاج و تخت مقدونیه را نیز به دست آورد و این سلطنت در دست جانشینان او باقی ماند . از این زمان نفوذ مقدونیه در آتن تقریباً بی منازع بود . در سال ۲۶۳ ق. م. در عهد سلطنت پسر دمتریوس ، به نام آنتیگَنُس گَناتاس^۸ ، بطلمیوس نیکو کار^۹ خود را حامی آتن و پلوپونزس نامید و شهر آتن به استظهار او و دولت لاکیدِ مونیا^{۱۰} آخرین کوشش را به صورت جنگ خرمُنیده^{۱۱} به عمل آورد و نتیجه ای نگرفت و از این پس در مقابل حملات بی اعتنا ماند . مع ذلک مقاومت پلوپونزس ، که حکومت مقدونیه می خواست فرمانروایان جزء را در شهرهای این ناحیه به اطاعت خود در آورد ، در مقابل مقدونیان هنوز حُدث داشت و می دانیم که چگونه مقارن سال ۲۵۱ ق. م. آرانوس سیکوئنی^{۱۲} حکومت عامه را در موطن خود برقرار ساخت و از آن پس چون ریاست اتحادیه^{۱۳} آخابوئی^{۱۴} را بدست آورد همه^{۱۵} مقدونیان را تقریباً از همه^{۱۶} پلوپونزس بیرون راند و کُرینتس^{۱۷} را

۱- Les Diadoques

۲- Etolie

۳- Demetrius Poliorcète

۴- Thermopyles

۵- Elatée

۶- Antigone Gonatas

۷- Ptolémée Evergète

۸- Lacédémonie

۹- Chrémonide

۱۰- Aratus de Sicyone

۱۱- Ligue Achéenne

۱۲- Corinthe

از نو به دست آورد ولیکن با وجود اقدامات او، و باینکه بسیار کوشید تا حاکم مقدونی آتیکه^۱ را با رشوه بفریبد، آتنیان را نتوانست در اتحادیه وارد کند و خود را در پناه بطلمیوس قرارداد. می دانیم که این کوشش که یونان برای تحصیل استقلال به عمل آورد بدفرجام بود. دشمنی از میان یونانیان در برابر آراتوس به پاخاست و او کلو مینس^۲ شهریار اسپارتا بود. این شخص که تأسیسات قدیمه اسپارتا را از نو برقرار ساخته بود میخواست تفوق این شهر را در پلوپونزس تجدید کند. آراتوس در برابر این دشمن از اتحادیه ملوک مقدونیه که پس از مرگ دمتریوس کشورگشای، بر طبق معهود، مخالف آزادی یونان بودند یاری خواست. آنتیگنوس دزن^۳ و جانشین او فیلیپس پنجم^۴ او را یآوری کردند تا بر کلو مینس در سال ۲۲۱ ق. م. غالب آمد. اما همین امر باعث شد که مقدونیان از نو به یونان راه یابند و تا کربنتوس پیش روند. آراتوس به دست حامی خود فدا شد. او را با دو خطیب یونانی که محبوب مردم بودند مسموم ساختند. آتنیان از زیر یوغ مقدونیان در سال ۲۰۰ ق. م. به دست رومیان رها شدند ولیکن البته این رهایی بدین معنی نبود که آزادی خود را باز یابند.

چنین بود اوضاع و احوالی که با سیر تاریخی حوزه رواقی قدیم و دوره حیات سه تن از پیشوایان این حوزه، یعنی زنن (۳۲۲ - ۲۶۴ ق. م.) و کلئانتیس (۲۶۴ - ۲۳۲) و خروسیپس (۲۳۲ - ۲۰۴) مقارن بود. وضع این سه فیلسوف روشن بود، در بین بلاد یونانی که آخرین سعی خود را برای حفظ آزادی به عمل می آوردند و سرداران اسکندر که در پی بسط حکومت بودند اینان بدون تردید به جانب سرداران، علی الخصوص به ملوک مقدونیه، رغبت داشتند. رسم معهود کلیان را که ستایش اسکندر و کورش بود حفظ می کردند، زنن و کلئانتیس هرگز در پی تحصیل حق اهلیت در آتن بر نیامدند و زنن، چنانکه گفته اند، علاقه داشت که او را سبتیوی خطاب کنند^۵. شهریاران از

۱- Attique

۲- Cléomène

۳- Antigone Doson

۴- Philippe V

۵- Cléanthe

۶- پلوتارکس، تناقضات رواقیان Les Contradictions des Stoïciens فصل ۴

(Arnim, I, No 26)

انعام و اکرام اینان دریغ نمی‌ورزیدند، چنانکه گویی در این حوزه‌ها نیروی معنوی خاصی را می‌یافتند که نمی‌توانستند نادیده بگیرند. علی‌الخصوص آنتیگنُس گُناتاس، زُنن را بسیار عزیز می‌داشت و هر بار که به آتن می‌رفت دروس او، و از آن‌پس تعلیمات کلئانتیس، را اصفاء می‌کرد و این هردو را نعمت می‌داد، و هو بود که پس از مرگ زُنن از شهر آتن خواست تا آرامگاهی در کوی کرامیکُس^۱ به افتخار او بنا کنند. زُنن چندان اهمیت داشت که بطلمیوس هیچ سفیری به آتن نمی‌فرستاد مگر اینکه از این حکیم دیدار کند^۲. آنتیگنُس دوست می‌داشت که فیلسوفان در جوار او باشند. آراتُس اهل سُلِس^۳، صاحب قطعه شعری به نام «پدیدارها» که بیانی از نجوم اُدکسُس است، در دربار او به سر می‌برد. حتی زُنن را نیز می‌خواست نزد خود ببرد و او را اندرزگوی و رای‌زن یارانه‌ای معنوی خویشتن سازد؛ ولیکن زُنن چون کهن سال بود از رفتن سرباز زد و به جای خود دوتن از شاگردانش، فیلنیدِس^۴ و پرسئوس^۵، را گسیل داشت، و پرسئوس جوانی از سیتیوم بود که خدمت این حکیم می‌کرد و از وی تربیت فلسفی یافته بود. پرسئوس از رجال دربار شد و اگر قصیده هجویه^۶ تیمن را بتوان معتبر گرفت نفوذ او بدانجا رسید که آریستن^۷ رواق مدّاح شخص او شد. چند سال بعد در تاریخ ۲۴۳ ق. م. فرماندهی نیروی نظامی مقدونی را در دفاع از آکرکُرینتُس^۸ که قلعه آن در محاصره آراتوس سیکوئنی بود برعهده داشت و گویا مرگ او در همین محل^۹، یعنی در حالت خدمت به حفظ امارت مقدونیان بر کشور یونان و منع آزادی این سرزمین، فرا رسید. فیلسوف دیگری به نام مینیدیس^{۱۰} اهل اِرتِریا^{۱۱} که از حکمای

۱- Céramique یا کوی سفال‌پزان و کوزه‌گران

۲- دیوگنس لارتنی، VII، ۱۶۹، ۱۵ - ۲۴

۳- Aratus de Soles ۴- Les Phénomènes

۵- Philonide de Thébès ۶- Persée

۷- Ariston ۸- Acrocorinthe

۹- Ménédème ۱۰- Erétric

مگارا به شماری رفت و در زادگاه خود مقام سیاسی مهمتی داشت مذاکراتی با آنتیگنُس آغاز کرده بود تا آریتربارا از چنگ جباران آزاد سازد و در این شهر حکومت عامه را برقرار نماید؛ ولیکن پرستوس بامداخله خود در این مذاکرات می کوشید تا آنتیگنُس را از قبول درخواستهای مینیدمیس بازدارد، و این گوئی بدان قصد بود که به سیاست مقدونیان که در همه بلاد به جباران اتکاء داشت خدمت کند.^۱

چنانکه زنن پرستوس را به دربار آنتیگنُس فرستاد کلتونیس نیز سفائرس را نزد بطلمیوس نیکوکار^۲ گسیل داشت، و سفائرس^۳ استاد رواقی بود که در اسپار타 تعلیم فلسفه می کرد و کلتومینیس^۴ یکی از شاگردان او بود و کلتومنس همان کسی است که در اسپارتا تأسیسات لوکورگوس^۵ را از نو برقرار ساخت و شاید بتوان گفت که در اصلاحات سیاسی تحت تأثیر آئین رواقی بود. منشی باید تصدیق داشت که مانند همه مردم اسپارتا و برخلاف دشمن خود آرانوس سیکوئنی رئیس اتحادیه آخابی^۶ فاقد روح یونانیت بود و علاقه به اتحاد ممالک یونانی نداشت.

بنابراین وضع سیاسی رواقیان یک سره با حکامانی امثال افلاطون مغایرت داشت. اصحاب رواقی موقع ممتاز خود را در مدینه آتن از طریق اظهار نظر در امور سیاسی تحصیل نکرده بودند. دیوگنس لارقی^۷ دوفرمانی را که به موجب آنها مردم آتن تاج زرین به زنن دادند و مقبره ای در کیرامیکس به یاد او به پا کردند محفوظ داشته و مضامین آنها را با یکدیگر مخلوط کرده است. در این دو سند نوشته اند: «زنن سیتیومی پسر منازئاس^۸ سالیان دراز در شهر ما به تعلیم فلسفه پرداخت؛ مردنیکوکاری بود. جوانانی

۱- Index Stoïcorum herculaneis, col. XIII (Arnim, I, no 441) ;
Athénée, Deipnosophiste, VI, 251 b (Arnim, I, no 342); Pausanias, Des-
cription de la Grèce, 11, 8, 4; Diogène Laërce, VII, 143

۲- Ptolémée Evérgète

۳- Sphaerus

۴- پلوتارکس، Vie de Cléomène، فصل اول

۵- Ligue Achéenne

۶- Lycurgue

۷- Mnaseas

۸- VII، ۱۰

را که با وی مصاحبت داشتند به فضیلت و اعتدال فرامی خواند و به راه درست می انداخت و حیات شخص او ، که با آرائی که اظهار می داشت مطابق بود ، مانند نمونه ای به همه کس عرضه می شد .^۱ و می بینیم که باینکه او را به سبب فضائل اخلاقی خود به عالی ترین مرتبه ستوده اند اشاره ای به تأثیر او در سیاست مملکت ننموده اند .

۲- ماخذ معلومات ما درباره حوزه قدیم رواقی

علم مستقیم به تعالیم زُنن و خروسیپس حاصل نیست ؛ از تألیفات متعدد زُنن و از هفتصد و پنج رساله خروسیپس جز قسمتی از عناوین آنها که دیوگنس لارقی محفوظ داشته و بعضی از قطعات مختصر چیزی به جای نمانده است . تنها کتابهایی از رواقیان که اینک در دست است آثار سنکاو و اپیکتوس و مارکوس اُربوس است که در دوره امپراطوری روم ، یعنی چهار قرن بعد از تأسیس حوزه رواقی ، می زیسته اند . با جستجوی نشانه هایی که حوزه رواقی قدیم در تألیفات این اشخاص و آثار نویسندگان دیگر به جای نهاده است می توان تعلیمات این حوزه را باز یافت و البته این کاری بس دشوار خواهد بود ، زیرا منابع عمده ما تعلق به زمان مؤخری دارد . از جمله این منابع آثار کسانی مثل چیچرو است که در اواسط قرن اول قبل از میلاد بوده است یا فیلسن اسکندرانی^۱ که در اوایل دوره مسیحی به سر می برده است ، یا بعضی از مخالفین رواقیان مثل پلوتارکس که در اواخر قرن اول کتابهایی در این باره نگاشته و اسامی آنها را برخلاف رواقیان^۲ و « درباره تناقضات رواقیان »^۳ گذاشته است و سِکستُس امپیریکس شکاک که در اواخر قرن دوم میلادی به سر می برده و جالینوس طبیب که در همین دوره در مخالفت با خروسیپس به نگارش پرداخته است ، و سرانجام از آباء کلیسا ، علی الخصوص از اریگنس^۴ ، در قرن سوم نام می بریم . از بین همه این مطالب که راجع به رواقیان

۱- Philon d'Alexandrie

۲- Contre les Stoïciens

۳- Des Contradictions des Stoïciens

۴- Origène

تقریر شده و با حذف و اسقاط و تحریف و تضییع همراه بوده است، می‌توان مأخذی را که اعتبار آن بیش از سایر مأخذ است جدا کرد و آن ملخص منطق روائی است که دیوگنس لارتی^۱ از کتاب دیوگنلیس ماگنئیس^۲ به نام «خلاصه فلاسفه»^۳ اخذ و نقل کرده است. این شخص در اوایل قرن اول قبل از میلاد می‌زیسته و یکی از کلیبان بوده و از دوستان میلئاگروس گادارائی^۴ به شمار می‌رفته است. به استثنای این مأخذ، باید گفت که همه آثار که درباره رواقیان پرداخته‌اند از مبارزات حوزه جزئی روائی با حوزه آکادمیا یا اصحاب شک مایه گرفته است؛ چنانکه مثلاً مأخذ اصلی اطلاع ما از نظریه رواقیان درباره معرفت کتاب چیچرو به نام «اصحاب آکادمیا»^۵ است که به قصد ابطال این نظریه نگاشته است. این مجادلات با نقل دقیق مطالب مناقات دارد، علی‌الخصوص پلوتارکس به کرات آراء رواقیان را تحریف کرده است تا بهتر بتواند اثبات وجود تناقض در اقوال آنان نماید. به علاوه این آثار به تاریخ مؤخری تعلق دارد و اگر به اسم و رسم اصحاب عقاید تصریح نشده باشد مشکل بتوان آراء رواقیان قدیم را که در قرن سوم قبل از میلاد بودند از رواقیان متوسط که در سده‌های دوم و سوم می‌زیستند تفکیک کرد و انگهی در داخله حوزه قدیم روائی، با وجود مشارکت در رؤوس مسائل، اختلافات بسیار در جزئیات افکار وجود داشته است. پس نباید از این نکته غافل بود که هر تقریر جامعی از مذهب روائی به عمل آید چون ناگزیر با استناد به همین معلومات بی اعتبار و بی مقدار است کمابیش بانصنع همراه خواهد بود. اینک به ذکر آراء رواقیان بر مبنای مذهب زئن می‌پردازیم و در هر فرصتی که پیش آید مطالبی را که جانشینان او، کلئانتیس یا خروسیپس، از مذهب سلف خویش تبدیل کرده یا به یک سوی نهاده‌اند بیان می‌داریم.

۳- عوامل مؤثر در پدید آمدن حوزه رواقی

زن سیتیوی شاگرد کراتس کلی و اسنیلپن مگاراتی و کسنکراتیس و پلیمن از استادان آکادِمیا بود. با دیودورس کُرَنُس^۱ و شاگردش فیلن جدلی ارتباط بسیار داشت و این عوامل تأثیرات متنوع در او نهاد. علاوه بر آنها زن به خواندن آثار قدما، مباحثات می کرد و مذهب او را از بعضی از جهات تجدید آئین هراکلیئس می توان شمرد. ولیکن با وجود همه این تأثیرات که تاریخ نویسان قدیم (علی الخصوص آپلونیوس صوری^۲ در کتابی «درباره زن»^۳) بدانها اشاره کرده اند چگونگی پدید آمدن آئین رواقی همچنان مجهول مانده است. البته زن در نزد حکمای مگارا جدال عقلی قطعی انتزاعی را که وجه ممیز حوزه قدیم رواقی است فراگرفت؛ به علاوه اسنیلپن که زن در بین حکمای مگارا با وی بیش از دیگران مصاحبت داشت در تحقیر پیش داوریها با کلییان هم داستان بود و حصول خیر مطلق را موکول به این می شمرد که نفس از انفعال بری باشد^۴. از استادان آکادِمیا کسنکراتیس درباره اهمیت فضیلت که در نظر او شرط سعادت بود اغراق می کرد^۵، پلیمن مانند کلییان پارسائی و پرهیزکاری را برتر از پرورش جدلی عقلی محض می شمرد و کمال حیات را در مطابقت آن با طبیعت می دانست، اسپزپئس در مخالفت با لذت تقریباً همان درجه از شدت را که آنتیستینس اختیار کرده بود به کار می بُرد. بدین ترتیب می توان گفت که ترجیح دقت و قطعیت و تصدیق اصالت طبیعت وجه مشترک همه حوزه های فلسفی و ممیز اساسی جریان فکری در دوره اسکندریه بود، و همین جریان باعث تثبیت و تقویت نفوذ کراتس کلی که ضمناً تحت تأثیر عقاید ملایم و معتدل حوزه آکادِمیا تعدیل شده بود در فلسفه رواقیان گردید.

ولیکن از تأثیر این عوامل کلی تا پدید آمدن فلسفه رواقی راهی دراز در پیش

۱- Apollonius de Tyr - ۲

۱- Diodore Cronos - ۱

۲- بنابه روایت دیوکنس لارتنی (VII، ۲ - و رجوع شود به VII، ۱۶)

۳- استوبئوس، مجموعه اشعار Florilège، ۱۰۷، ۳۳

۴- چیچرو، Tusculanes، V، ۱۸، ۵۱

بود. فلسفه روائی منحصر به اراء^۱ طریق تربیت اخلاقی نبود، بلکه جهان بینی جامع و شاملی داشت که تا اواخر قرون قدیم و مدتی از اوایل قرون جدید بر فکر فلسفی و دینی حاکم بود. به همین سبب ظهور این فلسفه را نمی توان نتیجه ادامه حوزه های سقراطی که در شرف زوال بودند به شمار آورد بلکه سر آغاز فکر جدیدی باید شمرد. آیامنشا این فلسفه کشور یونان بود؟ - لااقل در مورد جزئی از آن گوئی چنین باید گفت. فکر فلسفی قرن چهارم قبل از میلاد در واقع منحصر به مذهب اصالت مفهوم کلی که ارسطو و افلاطون بدان قائل بودند و تعلیمات سقراطیان نبود؛ بلکه تنوع بسیار داشت. حوزه های طبیی رونق گرفته بود. در این حوزه ها به بحث در مسائل کلی درباره ماهیت نفس و هیئت عالم نیز می پرداختند^۱. و باید به یاد آورد که در رساله فدرس و علی الخصوص در رساله طیماؤوس افلاطون بی آنکه انتظار رود ناگهان بحث طبیی به میان آمده است. جالینوس طبیب^۲ در کتابی که در «رد پولیانوس»^۳ نگاشته و یکی از بهترین مآخذ ما برای تدوین تاریخ حوزه روائی است گفته است که زنن و خروسیپس و سایر رواقیان درباره امراض مطالب بسیار نوشته اند و به علاوه حوزه خاصی در طبابت به نام «حوزه اهل اسلوب»^۴ به زنن انتساب داشته است و سرانجام چنین آورده است که آراء طبیی رواقیان همان آراء ارسطو و افلاطون بوده و خود او این آراء را چنین تلخیص کرده است که «بدن زنده دارای چهار طبع است که دو به دو با یکدیگر تقابل دارد و آنها گرم و سرد و خشک و تر است. حامل این طبایع اخلاط چهارگانه صفرا و سودا و بلغم ترش و بلغم شور است. تندرستی ناشی از حسن اختلاط این چهار طبع و بیماری (یا لااقل بیماری مزاجی) معلول افزایش یا کاهش یکی از این چهار است، در حالی که سایر امراض از وقوع اختلال در ارتباط و اتصال اعضای بدن با یکدیگر پدید می آید. بر این مطلب نیز واقفیم که فیلن اسکندرانی^۵ بعضی از آراء رواقیان را در طبیعیات

۱- رجوع شود به ص ۹۲ از ترجمه فارسی تاریخ فلسفه در دوره یونانی تألیف مؤلف

Galien - ۲

همین کتاب.

L'école Méthodique - ۳

Contre Julien - ۴

۵- Lois Spéciales ، II ، ۱۶ ، Allégories des lois ، III ، فصل ۲

Questions sur la Génèse ، II ، فصل ۱۴ .

(مثل جای داشتن نفس در روح و قلب ، دربارهٔ هاضمه ، دربارهٔ دورهٔ بارداری) از جملهٔ آرائی که علمای طبیعت از اطبّاء اقتباس کرده‌اند به‌شمار آورده است .

حدود این اقتباس را می‌توان با استفاده از بقایای کتاب یکی از اطبّای قرن چهارم قبل از میلاد به نام دیوکلِس کاروستُسی^۱ که ارسطو به نقل آن پرداخته است معلوم داشت . مطابق با همان نظریه‌ای که در علم وظائف اعضاء هم اکنون به رواقیان نسبت دادیم دیوکلِس بر آن بوده است که همهٔ پدیدارهای زیستی در جانوران معلول حرارت و برودت و یبوست و رطوبت است ؛ و هر موجود زنده‌ای حرارتی دارد که فطری اوست ؛ بر اثر این حرارت کیفیت اغذیه‌ای که بلع می‌شود تغییر می‌پذیرد و از این طریق اختلاط چهارگانهٔ خون و صفرا و بلغمهای دوگانه پدید می‌آید و از نسبت اختلاط این چهار خلط صحت و مرض حاصل می‌گردد . اما از طرف دیگر گفته است که هوای خارجی چون از حنجره و مری و مسامات می‌گذرد و به قلب می‌رسد در قلب به نفخهٔ روحانی که مقرر عقل است مبدّل می‌شود و انتشار این نفخه در سراسر بدن موجب آن می‌گردد که بدن برپای و برجای ماند و سرانجام باید گفت که حرکات ارادی نیز ناشی از همین امر است . به قول دیوکلِس : « موجودات زنده ، بدین ترتیب ، مرکّب از دو شیء است : حامل و محمول . - شیء حامل قوه است و شیء محمول جسم ؛ بسیاری از امراض ناشی از این است که این قوه که همان نفخه است ، به سبب تراکم اختلاط ، انسداد می‌یابد و از جریان در عروق ممنوع می‌شود . اینها همان نظریاتی است که رواقیون دربارهٔ موجود زنده داشته‌اند . منتهی این تبیین را تعمیم کرده و هر جسمی را اعم از جان دار یا بی‌جان به صورت موجود زنده تصوّر نموده‌اند . اینان گفته‌اند که هر جسمی در خود نفخه‌ای^۲ دارد که انقباض آن موجب حفظ اعضای جسم می‌شود ، و هم صلابت آهن و هم جمود سنگ را با درجات متفاوت این انقباض می‌توان تبیین کرد . مجموعهٔ عالم نیز (چنانکه افلاطون در رسالهٔ طیماؤوس که سرشار از ذکر آراء اطبّاست گفته

۱- Dioklès de Karystos

۲- Pneuma

بود) موجود زنده ایست که نفس عالم، یعنی نفخه^۱ ناریه^۲ منتشره در تمام اشیاء، حافظ آن است.

بنابراین گوئی بتوان گفت که منشأ تصویری که رواقیون از عالم داشته اند آرائی از اطبّا بوده که از طبیعیات حکمای قبل از سقراط مایه گرفته و از نوبه صورت علم طبیعت تدوین شده و هیئت خاصی را در جهان شناسی ترتیب داده است. ناگفته نگذاریم که البته رواقیون نخستین تنها کسانی نبودند که در این زمان با استفاده از نظریات طبی به تأسیس جهان شناسی خاصی بر مبنای قول به اصالت حیات پرداختند. در نیمه دوم قرن چهارم قبل از میلاد هنوز برخی از فیثاغوریان می زیستند؛ آریستوکسنس^۳ اهل تارانتو^۴ که شاگرد ارسطو شد، و او همان کسی است که نفس را ایتلاف بدن دانسته و از این راه شناخته شده است، با اینان مصاحبت کرده و اسامی چهار تن از آنان را مذکور و معلوم داشته است^۵. اما آلكساندرُس پلوهیستر^۶ که یکی از کسانی بوده است که در قرن اول قبل از میلاد می زیسته و در زمینه های متعدد مطلب نگاشته است خلاصه ای از جهان شناسی فیثاغوری را از کتابی به نام «یادداشت های فیثاغوری»^۷ استخراج کرده و به جای گذاشته است. جزئیات این جهان شناسی هم با آراء طبیعت شناسان ایونیا در دوره اخیر (یعنی آلکمتون و دیوگنس) و هم با اقوال پزشکان قرن چهارم قبل از میلاد قرابت دارد. برحسب این نظریه باید گفت که قوای وجود دارد که دوه دو متقابل است و آنها گرم و سرد و خشک و تر است. اختلاف نسبت این قوا در اختلاط بایکدیگر باعث اختلاف فصول در عالم و موجب حدوث امراض در بدن می شود؛ حرارت که جنبه الهی دارد علت حیات است و پرتو گرمی که از خورشید می تابد اشیاء را زنده می دارد. نفس که قطعه ای از اثیر گرم است که با سرما اختلاط دارد، مثل شیبی که از آن ساطع شده است [یعنی مثل اثیر]، فسادناپذیر است و از موادی که از خون صادر می شود تغذی می کند؛ عقلی وجود دارد که حواس از آن سر بر می زنند. برای

۱- دیوگنس لارتنی، VIII، ۴۶

۱- Aristoxène de Tarente

۲- Les notes Pythagoriciennes

۳- Alexandre Polyhistor

تبیین جزئیات این نظریه ضرورت ندارد که ، بر طبق معمول ، به تأثیر مؤخر حکمای رواقی در افکار فیثاغوریان جدید در سده های دوم و اول قبل از میلاد استناد کنیم زیرا همه این آراء قبل از دوره رواقیان وجود داشته است . حتی بعضی از آنها مثل تقسیم نفس به سه قسمت خرد^۱ و هوش^۲ و دل^۳ متداول بوده و نخستین تعبیری که از آن کرده اند بسیار کهنه است . پس مذهب فیثاغوری جدید که سرشار از آراء طبیعی و طبی است اقدم بر مذهب رواقی قدیم بوده است . وانگهی باید به یاد آورد که نظریه آریستوکسنیس تارانتونی که بر حسب آن باید نفس را ابتلاف یا هم آهنگی دانست با آراء اطباء ارتباط نزدیک دارد . تقریباً می توان گفت که مراد از این تعبیر هم آهنگی اصوات در فن موسیقی نیست ، زیرا که این ابتلاف به صحت بدن قیاس شده و به معنی تعادل عناصر چهار گانه در تشکیل حیات جسمانی آمده است^۴ . بلکه برعکس ، بامفاد نظریه اطباء درباره حیات و نظریه فیثاغوریان در جهان شناسی ، چنانکه آلکساندرس پلو هیستر نقل کرده است ، مطابقت دارد .

بدین ترتیب نظریه طبی اصالت حیات تجدید اعتبار یافت و چنین نظریه ای با قول به اصالت حرکت که تعبیر ریاضی اشیاء را ممکن می ساخت و افلاطون به قبول آن متایل بود منافات بسیار داشت . تصویری که رواقیان از جهان جاندار داشتند با سنن مقبوله در حوزه حکمای ابونیا مرتبط بود (و آثار این سنت حتی در رساله طیاؤوس افلاطون نیز که جهان را با وجود هیئت ریاضی آن به مثابه موجود زنده تلقی کرده اند مشهود است) . ولیکن با وجود توجه به همه این عوامل و قبول تأثیرات آنها در مذهب رواقی یک مطلب اصلی همچنان تبیین نشده می ماند . تصور مقام خدا و طرز ارتباط او با عالم و آدم ، چنانکه در آئین رواقی می آید ، مشتمل بر نکات تازه ای است که هرگز معهود یونانیان نبوده است . خدای قوم یونانی ، خواه بدان صورت که وصف او را

۲- Intelligence

۱- Raison

۴- لوکریوس ، درباره طبیعت اشیاء

۲- Coeur

در قصص متداول در بین عامه می آوردند و خواه به صورت خیر افلاطونی یا فکراسطونی، موجودی است که به اصطلاح حیاتی مستقل و مجزا دارد، و ذات کامل او از پریشانی ها و رنج های مردم و همچنین از دگرگونی های جهان آگاه نیست، کمال مطلوب عالم و آدم است، تأثیری که بر این دو دارد جذبه جمال اوست، اراده او در این میان هیچ نیست، و افلاطون کسانی را که می پندارند که می توان از راه دعا در خدا اثر گذاشت نکوهش می کند. اگرچه افلاطون عقاید قدما را که می گفتند خدا برای حفظ کمالات و مزایای خود بخل و حسد می ورزد باطل شمرده [و خدا را خیر مطلق دانسته] است ولیکن باید دانست که چنین خیری که در این مورد در مقابل بخل و حسد آمده است به معنی کمال عقلی است که نظم عالم از آن ساطع می شود و هیچ گونه مناسبت با خیر اخلاقی ندارد. البته یونانیان علاوه بر خدایان ^۱ اُلومپُس^۱ به خدای دیگری به نام دیونوسُس^۲ یا باکوس^۳ نیز قائل بودند که پیروان او به دفعات می میرند و از نو زاده می شوند و، با این رفت و آمد ادواری، حیات آنان متوازن می گردد. آنان که به راه او می روند در نمایش خدائی سهم می شوند. مشتهیات^۳ خدا را به نحوی احساس می کنند و از آنها بهره می برند. با شوریدگی و سرمستی عرفانی که در آنان پدید می آید به خدا اتصال می جویند و با وی اتحاد می یابند. پس حتی در آئین باکوس نیز خدا بدین جهان فرو نمی آید تا به آدمی برسد، بلکه آدمی را فرا می برد تا به خود برساند.

ولیکن خدا، چنانکه رواقیان می شناختند، نه از قبیل خدایان اُلومپُس است و نه با دیونوسُس مشابهت دارد. خدائی است که در جامعه انسانی و با موجودات عاقل به سر می برد، همه چیز را در جهان به سود مردم فراهم می آورد. قدرت او در همه اشیاء نافذ است و هیچ کدام از جزئیات امور، اگرچه بسیار ناچیز باشد، خارج از مشیت او نیست. رابطه او با عالم و آدم به صورتی تصویری شد که از هر جهت تازگی داشت.

۲ - Bachus ، Dionysos

۱ - Olympe

۳ - Passions. - البته شهوات یا مشتهیات دوزخشان خداست، ولیکن باید در نظر

داشت که آنچه مورد بحث است با معتقدات یونانیان درباره خدایان مناسبت دارد. م.

خدا را وجود منفرد و منزّه که با جمال خود جاذب عالم باشد نمی دانستند ، بلکه بر آن بودند که خدا صانع عالم است و طرح بنای عالم را در علم خود در انداخته است . فضیلت اهل حکمت نه در اتحاد با خداست ، چنانکه افلاطون آرزو داشت ، و نه منحصر در تقوای مدنی و سیاسی است ، چنانکه ارسطو به وصف آن می پرداخت ؛ بلکه در این است که شخص حکیم صنع الهی را بپذیرد و از راه علمی که به صنع خدا حاصل می کند در آن مشارکت یابد .

و این همان اعتقاد سامیان به خدای قادر مطلق و حاکم بر تقدیر همه اشخاص و اشیاء بود که این همه با طرز تصوّر مردم یونان تفاوت داشت ، و زنن که از مردم فنیقیّه به شمار می رفت فکر یونانی را به این شیوه در آورد .

البته نباید چنین پنداشت که این حکیم ناگهان چنین امری را انجام داد و این خصوصیت را وارد فلسفه یونان کرد . چه ، خدائی که افلاطون در رساله طیمائوس از آن سخن گفته است صانع عالم است ، و در رساله نوامیس به صورتی تصوّر شده است که تمام جزئیات امور عالم و آدم را تدبیر می کند . خدای سقراط بنابه نقل گزنفن حسّ و میل و عقل را به انسان عطا می کند . از طریق معجزات و نبوّات وی را هدایت می نماید . بدین ترتیب باید گفت که اعتقاد به صنع خدا و عنایت او قبل از زنن نیز تعلیم شده بود ولیکن زنن این اعتقاد را اصل اصیل فلسفه خود ساخت و از این پس خواهیم دید که در سیرتاریخی افکار فلسفی این دو اعتقاد سامی و یونانی گاهی باهم امتزاج می یابد و گاهی اصحاب آنها بانوجه تامّ به مابینت افکار خود در برابر یکدیگر جای می گیرند ، و شاید بتوان این مبارزه را ، با صوّر متعدّدی که تا زمان معاصر به خود گرفته است ، یکی از مهمترین وجوه تقابل در طبیعت بشر به شمار آورد .

۴- قول به اصالت عقل در حوزه رواقی

سایر آراء رواقیان تابع همین رأی اصلی است ؛ آنچه در فلسفه زنن تقدّم دارد قول او به عقل الهی است ، و فلسفه جز و قوف به اینکه هیچ چیز نمی تواند در برابر چنین

عقلی مقاومت کند یا حتی جدا از آن وجود داشته باشد نیست. و فلسفه علم به موجودات الهی و انسانی است، و این بدان معنی است که بگوئیم که فلسفه علم به تمام معقولات یا خود به تمام موجودات است، زیرا طبیعت خود نیز وارد در سلک موجودات الهی است. از همین جا آنچه بر عهده فلسفه است معلوم می شود. کاری که باید فیلسوف انجام دهد، در منطق و بحث معرفت و علم طبیعت و علم نفس، در همه موارد این است که نشان دهد که امر غیر معقول وجود ندارد، و هیچ عاملی جز عقل محض در طبیعت و در رفتار مؤثر نیست. اما این قول نباید موهوم این باشد که مذهب روائی را ادامه مذهب اصالت رأی یا اصالت عقل، به شیوه سقراط و افلاطون و ارسطو، بینگاریم. مذهب اینان بدین معنی بود که باروش جدالی عقلی از اشیاء محسوس فرارویم تا به صور یا ذوات معقول راه یابیم؛ و حال آنکه در مذهب جزئی روائی هرگز در پی این نبودند که روشی از این قبیل به کار بندند، قصد آن نداشتند که از اموری که به طور دفعی و فوری از طریق حواس اکتساب می شود سلب اعتبار کنند، بلکه بر عکس می گفتند که عقل در شیء محسوس تحقق و تجسم می یابد؛ هیچ گونه ارتقائی از محسوس به معقول معنی ندارد، زیرا این دو با یکدیگر متفاوت نیست؛ آنجا که افلاطون در جستجوی جدائیا و در پی گرد آوردن آنها بود تا ما را از مغاره در آورد حکیم روائی جز یگانگی نمی دید. در قصص یونانی و قایمی که در عوالم خدایان می گذرد خارج از سرگذشت افراد انسان می ماند و حال آنکه در تورات تاریخ بشر خود یکی از پرده های نمایش خداوندی است؛ به همین ترتیب بر طبق فلسفه افلاطون امر معقول خارج از شیء محسوس است، و حال آنکه بر طبق فلسفه روائی عقل در اشیاء محسوس تمامت وجود خود را حاصل می کند. از اینجا بر می آید که اجزاء سه گانه فلسفه، یعنی منطق و طبیعیات و اخلاق، ملازمت و معاضدت دارند. رواقیان به تبع افلاطونیان مباحث فلسفی را به همین سه قسمت تقسیم می کردند، منتهی بر آن بودند که این اجزاء نمی توانند با وجود اختلاف مطالب استقلال خود را از یکدیگر محفوظ دارند (چنانکه در نظر ارسطو نیز مثلاً اگر علم اخلاق را جدا از سایر ابواب فلسفه مطالعه کنند بپیم آن می رود که به وصف خصائل

اشخاص تبدیل شود)؛ بلکه برعکس ارتباط این اجزاء به یکدیگر چنان است که تفکیک آنها به هیچ وجه امکان نمی پذیرد، زیرا عقلی که در جدل موجب ارتباط نتایج به مقدمات می شود همان عقلی است که در طبیعت همه علل را به یکدیگر مربوط می سازد و در اخلاق مطابقت تامه را در بین افعال باعث می شود. ممکن نیست کسی اهل خیر به شمار آید بی آنکه آشنا به علم طبیعت یا فن جدل باشد. ممکن نیست معقولیت در هر یک از این موارد جداگانه تحقق یابد، و فی المثل نمی توانیم وجه عقلی سیر حوادث عالم را به تمامی دریابیم بی آنکه در همان حال رفتار خاص خود ما نیز معقول شود. این فلسفه تام و جامع که به موجب آن بر اهل خیر لازم می آید که علم اخلاق را بر اساس نظریه ای که در باره طبیعت و معرفت اظهار می دارند تأسیس کنند، بی آنکه هیچ گونه ارتقائی یا اصلاحی را امکان پذیر شمارند، یکی از جدیدترین افکار در یونان آن روزگار به شمار می رفته و مشابه با عقاید تامه ادیان شرقی بوده است.

به همین سبب در شروع بحث راجع به روایان دچار اشکال می شویم و در انتخاب ترتیب تقدم و تأخر مطالب به تردید می افتیم. چون همه مباحث، به سبب ملازمت آنها بایکدیگر، در یک مقام و با یک نظر به میان می آید طرز ترتیب آنها را نمی توان دریافت. اگر بامطلق آغاز کلام کنیم گاه چنان می نماید که گوئی باید از آن پس به بحث در باره طبیعت پردازیم، زیرا در این مبحث است که می توان طبیعت را شناخت و از معرفت طبیعت علم اخلاق را استخراج کرد. و گاه چنان به نظر می آید که طبیعت باید در مقام سوم قرار گیرد، زیرا بحث در باره طبیعت منتهی به علم الهی می شود و بر طبق نص بیان خروسیپس علم الهی همان رمزی است که فلسفه باید ما را برای کشف آن آماده سازد. پس می بینیم که فلسفه رواقی گاه به سوی عمل اخلاقی میل می کند، و گاه به معرفت خدا روی می آورد و معنی این تردید و حدود آن را از این پس بهتر درخواهیم یافت.

۵- منطق در حوزه قدیم رواقی

در فلسفه افلاطون زمینه علم و یقین از زمینه حس به دقت جدا شده بود. رواقیون در ضمن بحث معرفت کوشیدند تا علم و یقین را به احساس بازپیوندند. حقیقت و یقین به واسطه همان ادراکاتی که مشترک در بین عامه مردم است حاصل می آید و حاضر هیچ گونه کیفیاتی که آنها را فراتر از حدود ادراک همه اشخاص، حتی جاهل ترین آنان، جای دهد نیست. درست است که علم جز به حکیم انتساب ندارد اما از اینجا بر نمی آید که از شیء محسوس خارج شود، بلکه به ادراکات مشترک در عامه مردم تعلق می گیرد و به منزله تألیف و تنظیم همین ادراکات در ضمن هیئت واحده است.

معرفت از تصور، یا از صورت خیالی (فنتاسیا)^۱، آغاز می شود و صورت خیالی ارتسام شیء واقعی در نفس است، و این ارتسام بنا به تعبیر زئن مثل نقشی است که از مهری بر موم بیفتد، یا به تعبیر خروسیپس مثل استحاله ایست که بر اثر رنگی یا صوتی در هوا پدید آید. این تصور را می توانیم به مثابه اولین حکم خود درباره اشیا که به نفس ما عرضه می شود و نفس ما درباره آنها ایقاع نسبت^۲ می کند، یعنی به طور ارادی به قبول یا به رد آنها می پردازد، بشماریم (مثل اینکه حکم کنیم که این شیء سفید یا سیاه است). اگر این ایقاع نسبت نادرست باشد نفس در خطاست و ظن غلط دارد اگر درست انجام گیرد فهم^۳ یا ادراک^۴ نسبت به شیئی که متعلق تصور ماست حاصل می آید. و باید دانست که در این مرحله نفس اکتفا به این نمی کند که از صورت خیالی به شیء خارجی پی ببرد بلکه خود شیء خارجی را به طور دفعی و فوری و با یقین کامل درمی یابد؛ آنچه حصول می پذیرد صور اشیا نیست بلکه خود آنهاست. احساس به معنی انحصار کلمه چنین است، و آن فعلی از روح ماست که متمایز از صورت خیالی است. ولی برای اینکه قبول با خطا مقرون نشود و به ادراک منتهی گردد باید صورت

۱- Image

۲- Assentiment

۳- Compréhension

۴- Perception

خیالی مطابق با شیء خارجی باشد و صورتی که مطابق با شیء خارجی است، و ملاك حقیقت یا یکی از ملاکهای آن است، همان تصور مفهومی^۱ است که این همه شهرت یافته است. کلمه «مفهومی» نه بدین معنی است که این تصور خود به خود قادر به فهم یا ادراك باشد (و چنین قدرتی در این مورد معنی ندارد زیرا تصور انفعال^۲ محض است و نشانی از فعل در آن نیست.) بلکه حاکی از این است که این تصور قابلیت دارد که قبول حقیقی در ذهن ما نسبت به شیئی پدید آورد و ادراك آن شیء را حاصل کند.

پس کلمه «مفهومی» از ماهیت تصور حکایت نمی کند بلکه عمل آن را می رساند. زنن در تعریف تصور مفهومی گفته است که آن «تصور می مرتسم در نفس است که ناشی از شیء خارجی و مطابق با همین شیء باشد، به طوری که اگر از شیء واقعی صادر نمی شد وجود نمی داشت.» و در ضمن این تعریف از مقام و موقع این تصور سخن به میان آمده است بی آنکه گفته شود که خود آن چیست؟ تصور مفهومی همان است که ادراك حقیقی را ممکن می دارد و حتی آن را ایجاد می کند؛ به همان ضرورتی که وزنه ای کفه ترازوئی را پائین می آورد. اما وجه ممیز آن از تصور غیر مفهومی چیست؟- این همان سؤالی است که به قول اصحاب آکادمیا رواقیون بدان جواب نگفته اند و در واقع جواب آن را مشکل می توان یافت. البته می توان گفت که تصور مفهومی، چون موجب می شود که ما شیئی را با شیء دیگر اشتباه نکنیم، حاکی از کیفیت خاصه یا کیفیت شخصیه ای است که بر طبق نظر رواقیان ممیز شیئی از شیء دیگر است؛ تصویری است که، به قول سیکسنس، خصوصیتی دارد که آنرا از هر تصور دیگری متمایز می کند؛ یا به قول چیچرو تصویری است که شیئی را که از آن حکایت دارد به نحو خاص و به صورت جزئی نمایان می سازد.

تصور مفهومی که مشترك در میان حکما و جهال است نخستین مرتبه یقین را برای ما حاصل می کند؛ علم که خاص حکیم است جز از دیاد همین یقین نیست. زمینه

۱- Répresentation Compréhensive

۲- Passivité

این دو یکی است ، منتهی علم در کمال اتقان است ؛ علم « ادراک استوار و پایداری است که عقل آن را متزلزل نمی سازد . »^۱ استواری علم چنان می نماید که ناشی از این باشد که ادراکات حکیم مؤید یکدیگر و متکی به یکدیگر است و حکیم می تواند تطابق عقلی آنها را مشاهده کند ؛ صنعت^۲ که حد متوسط در بین ادراک عام و علم است در نظر رواقیان « مجموعه ادراکات مجتمعه از طریق تجربه است که متوجه مقصد مخصوصی باشد که برای زندگی سودمند است » بدین ترتیب می بینیم که عقل باعث می شود که چند یقین آتی که از ادراکات حاصل می آید و جدا از یکدیگر است مجتمع شود و یکدیگر را تقویت نماید . علم ادراکی است که می توان بدان اطمینان یافت ، زیرا نام و جامع است و این بدان معنی است که بگوئیم که دارای هیئت تألیفی است یا خود ادراک عقلی است . زنن این نظریه را که درباره یقین داشت با مثالی مجسم می ساخت و همه اجزاء این نظریه را در ضمن همین مثال تلخیص می کرد : « دست گشوده خود را با انگشتان کشیده نشان می داد و می گفت : تصور چنین است . پس انگشتان را اندکی خم می کرد و می گفت : ایقاع نسبت چنین است . پس مشت فرو بسته خود را نشان می داد و می گفت : ادراک چنین است . سر انجام مشت دست خود را که بسته بود در دست چپ می فشرد و می گفت : علم که جز به حکیم تعلق ندارد چنین است^۳ . اگر در این قطعه منقوله از چیچرو نیکو بنگریم می بینیم که در مرحله تصور ، خواه مفهومی و خواه غیر آن باشد ، چیزی اخذ نمی شود ؛ مرحله ایقاع مقدمه ایست که نفس را برای ادراک آماده می سازد ؛ سر انجام در مرحله ادراک و برتر از آن در مرحله علم است که شیئی را که مورد معرفت است اخذ می کنیم .

۱- فیلن اسکندرالی (Arnim, II, no 95)

۲- Art- معمولاً این کلمه در زبان فارسی به کلمه « هنر » ترجمه می شود و صنایع ظرفیه را می رساند ولی در اینجا مقصود از آن صنعت به معنی عام کلمه است . م .

۳- چیچرو ، کتاب اول درباره اصحاب آکادمیا ، II ، ۱۴۴

بدین ترتیب معلوم می‌شود که رواقیان را به چه معنی محدود و مخصوصی می‌توان از اصحاب اصالت حس به شمار آورد؛ درست است که اینان می‌گویند که هیچ‌گونه معرفتی جز به اشیاء محسوس تعلق نمی‌گیرد؛ ولی باید دانست که این معرفت از بدوامر تحت تأثیر عقل است و از هر جهت آمادگی دارد تا خود را به سوی عقل منعطف سازد و با هیئت تألیفی عمل عقلی ارتباط یابد. مفاهیم مشترك در بین مردم که همان مفاهیم فطری است و در حدود چهارده سالگی در همه مردم صورت پذیر می‌شود، برخلاف آنچه ظاهر امر حاکی است، از منشأ مخصوصی برای معرفت که غیر از حواس باشد ناشی نیست. همه این مفاهیم ناشی از استدلال‌های استدلالاتی است که خود به خود بر مبنای ادراک اشیاء بنای می‌شود؛ مثلاً مفهوم خیر نتیجه حاصله از مقایسه است که عقل ما در بین اشیاء نیکو که با ادراک دفعی و فوری خود بدانها راه یافته‌ایم به عمل می‌آورد^۱ و مفهوم خدایان از مشاهده منظره جمال اشیاء استنتاج می‌شود. منتهی این قبیل استدلال‌ها خود به خود صورت می‌پذیرد و مشترك در میان همه مردمان است.

از اینجا برمی‌آید که اشخاص مختلف در بین رواقیان، بی‌آنکه دچار تناقض شوند می‌توانستند ملاک‌هایی برای حقیقت اختیار کنند که بایکدیگر تفاوت بسیار دارد. چنانکه خروسیپس تصور مفهومی را برگزید، و همو احساس و تصور مسبوق به احساس^۲ یا مفهوم مشترك را اختیار کرد. بوئتس^۳ به عقل و احساس و علم تمسک جست. همه این ملاک‌ها در اصل بایکدیگر مرتبط و متصل و متعادل است، زیرا همواره مقصود از آنها با صورت خیالی است که ادراک را به ضرورت همراه می‌آورد، یا ادراک است از آن حیث که با ادراکات دیگر ارتباط می‌پذیرد. فعالیت عقلی نمی‌تواند جز به معنی فعلی باشد که صورت شیء محسوس را برای ما حاصل می‌کند، آنچه می‌توان کرد تنها انتزاع و تلفیق و ترکیب و انتقال است بی‌آنکه هرگز بتوان از معطیات حواس خارج شد^۴.

۱- چیچرو، غایات، Les Fins، III، فصل ۱۰

Boéthius -r

Prénotion -r

۴- دیوکلِس در کتاب دیوکنس لاریتی، VII، ۵۰، (Arnim, II, no 104)

ایپیکتتوس، I، ۱۰، ۶

آنچه علاوه بر اشیاء محسوس وجود دارد چیزی است که در بارهٔ این اشیاء می‌توان گفت، الفاظی است که می‌توان به زبان آورد، و خلاصهٔ کلام اینکه اقوال^۱ است. تصور شیئی در نفس ما از خود همان شیء حاصل می‌شود؛ اما آنچه در بارهٔ شیء می‌توان گفت چیزی نیست که خود شیء آن را در نفس ما حاصل کند، بلکه چیزی است که حصول شیء به منزلهٔ فرصتی برای نفس ما می‌شود تا آن را به تصور آورد^۲ و تشخیص این مطلب برای درک حدود جدل در نزد رواقیان اهمیت اساسی دارد. زیرا جدل راجع به خود اشیاء نیست، بلکه راجع به اقوالی است که به حقیقت یا به خطا در بارهٔ اشیاء به زبان می‌آید. ساده‌ترین اقوالی که می‌توانند درست یا نادرست باشد، یا به عبارت دیگر ساده‌ترین احکام، مرکب است از موضوعی که با اسمی یا ضمیری ادا می‌شود و محمولی که فعلی آن را می‌رساند. محمول به تنهایی قول ناقصی است که مستلزم موضوعی است، مثل اینکه گوئیم: «گردش می‌کند». از جمع موضوع و محمول قول تام^۳ حاصل می‌شود که همان قضیهٔ بسیطه است؛ مثل اینکه گوئیم: «سقراط گردش می‌کند».

فرد اکمل قضایا در نظر رواقیان با آنچه در منطق افلاطونی و ارسطونی بود مشابهت ندارد، یعنی حاکی از رابطه بین مفاهیم نیست. موضوع چنین قضیه‌ای همواره شخص است^۴: خواه معرفه باشد، مثل این شخص یا این شیء؛ خواه نکره باشد، مثل شخصی یا شیئی؛ خواه بینابین این دو باشد، مثل سقراط. اما محمول همواره فعل است یعنی امری است که برای موضوع رخ می‌دهد. بدین ترتیب منطق رواقی از تمام اشکالاتی که سوفسطائیان و سقراطیان بر امکان حمل شیئی بر شیء دیگر وارد می‌آوردند برکنار

۱- Exprimable

۲- Sextus، در مقابل ریاضی دانان، Contre les mathématiques، VII،

۱۹۰ (Arnim, II, no 75)

۳- L'exprimable Complet

۴- Arnim, II, no 191-269، شرح منطق، بالاخص از جالینوس و دیوکلِس

۵- یا به اصطلاح جزئی حقیقی است. م.

می ماند. زیرا براینان لازم نمی آمد که سخن از مفهوم^۱ و مصداق^۲ کلیات بگویند و کاری به انعکاس قضایا نداشتند و بدین ترتیب خود را از قواعد مفصل و معضلی که برای بنای قیاس در منطق ارسطویی بود برکنار می گرفتند. ماده^۳ جدل در نظر اینان مطلبی بود که درباره^۴ موضوع از آن حیث که شخص است بیان شود.

این بدان معنی نیست که رواقیان قیاس را در منطق خود محفوظ نداشتند؛ بلکه بر آن بودند که آنچه موجب می شود که نتیجه ای از قیاس حاصل آید رابطه^۵ اندراج مفاهیم در یکدیگر که با قضیه^۶ حلیه ادا می شود نیست، بلکه رابطه ای در بین اموری است که هریک از آنها با حکم بسیطی (مثل: روشن است، روز است، ...) بیان گردد و خود این رابطه با حکم مرکب تعبیر شود (مثل: اگر روشن باشد روز است). - رواقیون پنج نوع قضیه را تمیز داده اند: قضیه^۷ شرطیه^۸ که معبر^۹ رابطه در بین یک مقدم و یک تالی^{۱۰} است، مثل قضیه ای که اینک مثال زدیم؛ قضیه^{۱۱} متصله^{۱۲}، مثل اینکه گوئیم: هم روز است و هم روشن است؛ قضیه^{۱۳} منفصله^{۱۴} که مقدم و تالی را طوری از هم جدا می سازد که یا این یک یا آن دیگر را می توان صحیح دانست، چنانکه گوئیم: یا روز است یا شب است. قضیه^{۱۵} علییه^{۱۶} که آن دورا با حرف تعلیل به یکدیگر ربط می دهد، چنانکه گوئیم: چون روز است روشن است؛ قضیه^{۱۷} تفضیلیه^{۱۸} که بیشی یا کمی یکی از آن دو را نسبت به دیگری می رساند، چنانکه گوئیم: بیشتر (یا کمتر) روز است تا شب.

کبرای قیاس همواره قضیه^{۱۹} مرکبه ای از همین قبیل است، مثل اینکه گوئیم:

۱- Compréhension

۲- Extension

۳- Hypothétique

۴- Antécédent

۵- Conséquent

۶- Conjonctif

۷- Disjonctif

۸- Causal

اگر روشن باشد روز است^۱؛ صغرای قیاس حاکی از صدق تالی است، مثل اینکه گوئیم: «ولکن روز است»؛ نتیجه قیاس حاکی از این است که از صدق تالی صدق مقدم لازم می آید، مثل اینکه گوئیم: «پس روشن است». این قیاس لا اقل^۲ اولین ضرب قیاس یا اولین شکل از اشکال خمس^۳ آن است که خروسیس^۴، بنابه نقل دیو کلیس^۵، باز شناخته و همه آنها را غیر قابل تحویل یا غیر قابل اثبات دانسته است. در شکل دوم کبرای قیاس قضیه شرطیه است، مثل اینکه گوئیم: «اگر روز باشد روشن است»؛ صغرای قیاس مقابل تالی است، مثل اینکه گوئیم: «ولکن تاریک است»؛ نتیجه قیاس سلب مقدم است، مثل اینکه گوئیم: «پس روز نیست». در شکل سوم کبرای قیاس قضیه متصله^۶ سالبه است، مثل اینکه گوئیم: «درست نیست که افلاطون هم مرده و هم زنده باشد»؛ صغرای قیاس حاکی از صدق یکی از این دو امر است، مثل اینکه گوئیم: «ولکن افلاطون مرده است»؛ نتیجه قیاس حاکی از نفی دیگری است، مثل اینکه گوئیم: «پس افلاطون زنده نیست». در شکل چهارم کبرای قیاس قضیه منفصله^۷ است، مثل اینکه گوئیم: «یا روز است یا شب است»؛ صغرای قیاس ايجاب یکی از دو جزء است، مثل اینکه گوئیم: «ولیکن روز است»؛ نتیجه قیاس مقابل جزء دیگر است، مثل اینکه گوئیم: «پس شب نیست». برعکس، در شکل پنجم که آن نیز مبتنی بر قضیه منفصله است یکی از اجزاء را در قضیه صغری نفی می کنند تا آن دیگر را نتیجه بگیرند؛ ولیکن شب نیست، پس روز است. علاوه بر این ضروب غیر قابل اثبات ضروب مرکبه ای نیز برای قیاس وجود دارد که مشتق از آنهاست، مثل این استدلال مرکب که گوئیم: «اگر الف باشد ب هست، اگر ب باشد ج هست، الخ؛ ولیکن ج هست پس الف هست». به سهولت

۱- در اصل کتاب آمده بود: «اگر روز باشد روشن است» - مترجم آن را خطای مطبعی

دانست و تصحیح کرد. زیرا اولاً در اوایل قطعه سابقه به همین صورت که مترجم درج کرده است آمده بود، ثانیاً با شرحی که بلافاصله در مورد اجزای این قیاس با استشهاد به همین

مثال می آید مطابقت نداشت. م.

۲- دیوگنس لارتی، VII، ۷۹

۳- در ذکر این قسمت از مثال نیز اشتباهی رخ داده بود که تصحیح شد. م.

معلوم می‌شود که این دو گونه تقسیم قضایا و قیاسات که هر دو مستفاد از قواعد تکلم است تا چه اندازه مقرون به تصنع است؛ چنانکه کرینیس^۱ یکی از شاگردان خروسیپس^۲ به جای پنج قسم قضیه^۳ مرکبه قائل به شش قسم شده است، و در مقابل دیوکلِس که خروسیپس را قائل به شش قیاس غیر قابل اثبات دانسته است جالینوس اقسام قیاس را در نظر خروسیپس بیش از سه قسم نگفته است.

حق این است که فائده^۴ این جدل در ذکر طرز بنای اقسام قیاس نیست، بلکه در خصوصیت قضیه^۵ کبری است، یعنی در همین است که قضیه^۶ کبری همیشه حاکی از رابطه^۷ امور واقعی، مثلاً رابطه^۸ ای در بین مقدم و تالی است. اما باید دید که به چه شروطی یک قضیه^۹ متصله معتبر یا صادق است؟ در جواب این سؤال باید گفت که هرگز چنین حکمی را نمی‌توان نتیجه^{۱۰} حاصله از برهان دانست (باتوجه به اینکه نتیجه^{۱۱} همواره به صورت حکم بسیطی ادا می‌شود)، یعنی آن را نمی‌توان اثبات کرد. از طرف دیگر، امثال این قضایا که: اگر این امر موجود باشد امر دیگر موجود است. از لحاظ ضرورت مشابه قضایائی است که اطباء یا اهل ننجیم^{۱۲}، یعنی کسانی که به مشاهده^{۱۳} علائم و آثار می‌پرداختند، به حکم تجربه برای تشخیص بیماری و پیشگویی سرنوشت ترتیب می‌دادند. این سخن به زبان منطق استقرائی ادا شده است؛ چه، اهل استقراء جهانی را در نظر می‌گرفتند که فراهم آمده از وقایعی بود که زنجیر وار به هم می‌پیوست و این با جهانی که منظور ارسطو بود تفاوت بسیار داشت. خود رواقیان نیز برهان را نوعی از قیاس علّامی^{۱۴} شمرده‌اند.

مع ذلک تأمل بیشتر باید کرد و کیفیت اعتبار قضیه^{۱۵} را از صورت آن باید

۲ - Astrologues

۱ - Crinis

۳ - Signe. - اصطلاح قیاس علّامی به ترکیب وصفی یا قیاس علامت به ترکیب

اضافی از این سیناست: شفاء، فن منطق، کتاب قیاس، مقاله ۹، فصل ۲۴، ص ۵۷۴ -

ص ۵۷۹ طبع مصر. م.

۴ - یا اگر بتوان گفت: ماده قضیه را. م.

جدا ساخت . در منطق رواقی نمی توان مطلبی یافت که کمابیش مشابهت به استقراء داشته باشد . اگر به ماده^۱ احکامی که رواقیان آنها را به صورت امثله ای ترتیب داده اند نظر کنیم می بینیم که چون تالی همواره با رابطه^۲ منطقی به مقدم ارتباطی باید احتیاجی به استقراء نمی ماند . تنها طریق توجیه حکم شرطی از این قبیل که گوئیم : « اگر روز باشد روشن است لکن روز است ، پس روشن است » این است که مقابل نتیجه ، یعنی مثلاً^۳ : « روشن نیست » با مقدم منافات دارد . در قیاس علامی ، یعنی مثلاً^۴ در حکمی از این قبیل که گوئیم : « اگر او نشانی بر روی دارد ، پس زخم برداشته است » رواقیان ادعای کنند که رابطه ای از این قبیل یافته اند . زیرا علامت^۵ شی^۶ واقعی کنونی را به شی^۷ واقعی گذشته مربوط نمی سازد ، بلکه دویان واقعی را که اینک هر دو حاضرند و تنها در عقل ما حضور دارند و در اصل از لحاظ منطقی هر دو یک چیزند به همدیگر ارتباط می دهد^۸ . خلاصه از یک طرف ارتباط منطقی همواره ارتباطی است در بین اموری که از طریق حواس مشاهده می شود و به صورت الفاظ بیان می گردد و از طرف دیگر ارتباط امور واقعی جز با استناد به جهت منطقی که رابط این امور است اعتبار ندارد ؛ حکم شرطی به همان اندازه معتبر است که به حکمی که در ضمن آن شیئی را بر نفس آن حمل می کنیم نزدیک باشد ، مثل اینکه گوئیم : « اگر روشن باشد روشن است »^۹

بنا بر این مطلوب از جدل رواقی همان است که مطلوب از بحث درباره^{۱۰} معرفت است ، و آن نفوذ در کنه شیء از طریق عقلی است ، و اندکی پس از این خواهیم دید که چگونه قضیه^{۱۱} شرطیه که رواقیان آن را به منزله^{۱۲} آلت فکر به کاری گیرند استعداد خاص^{۱۳} برای بیان طرز تفکر آنان درباره^{۱۴} اشیاء دارد ، به طوری که منطق در نظر آنان ، برخلاف آنچه ارسطو می گفت ، فقط به منزله^{۱۵} آلت حکمت نیست ، بلکه خود قسمتی یا نوعی از حکمت است .

۱- سکس Sextus ، در مقابل ریاضی دانان Contre les mathématiciens ،

VII ، ۱۷۷

۲- که بسیار نزدیک است به این قضیه که « روشن روشن است . » م . - پیچرو

۹۸ ، II ، Premiers académiques

۶- طبیعیات در حوزه قدیم رواقی

غرض از علم طبیعی در حوزه قدیم رواقی این است که انسان بتواند جهانی را در محیله خود تصور کند که یک سره تابع عقل کل^۱ است. هیچ گونه امر غیر معقول در آن نیست. صدفه و اتفاق و عدم انتظام، برخلاف آراء افلاطون و ارسطو، محلی در آن ندارد. همه اشیاء در نظام کل وارد است. حرکت و تغییر و زمان، برخلاف آنچه افلاطون هندسه دان یا ارسطوی زیست شناس بر آن بودند، دلیل نقص نیست و نشان از وجود ناتمام ندارد. جهانی که پیوسته متغیر و متحرک است در هر آن در حد کمال خویش است؛ «حرکت^۲ در هر کدام از آنات خود فعلی است و هرگز مرور از قوه به فعل نیست» زمان و مکان هر دو از جمله امور غیر جسمانی است که نه جوهریتی و نه واقعیتهایی دارد، زیرا هر موجودی تنها بدان سبب که بر اثر نیروی درونی خویش در فعل و انفعال است تغییر یا استمرار می پذیرد. در نتیجه هیچ گونه محلی برای اعتقاد به عالم ازلی به قصد اینکه، مانند ارسطو و اخلاف افلاطون، آن را مقرر کمال بینگاریم نمی ماند؛ عالم در نظر رواقیان عالمی است که متولد می شود و رو به انحلال می رود، بی آنکه به کمالی که برتر از آن باشد فرارسد. معقولیت عالم در این نیست که تصویری از نظم لایتغیر تا آنجا که ماده عالم اقتضا می کند در آن انعکاس یابد، بلکه در فعالیت عقلی است که همه اشیاء تابع قدرت آن است و این فعالیت عقل را باید به صورت فعالیت طبیعی و جسمانی تصور کرد. رواقیان نیز، مثل فرزندان زمین که افلاطون در رساله سوفسطائی به نکوهش آنان پرداخته است، می گفتند که تنها اجسام وجود دارند. زیرا شیئی وجود دارد که قابل فعل و انفعال باشد و تنها اجسامند که چنین استعدادی دارند. «غیر جسمانیات» که معقولات نیز بدانها می گفتند، یا همان ظروف اشیاء است که مثل زمان و مکان یا خلأ به تمامی عاری از فعل و انفعال است، یا همان اقوالی است

۱- Raison که نوشتن آن با حروف بزرگ شروع می شود. م.

۲- سیمپلیکیوس، تفسیر مقولات، ۷۸، ب (Arnim, II, no 433)

که به صورت کلمات^۱ بیان می شود^۲ و آنها حوادث عارضه بر اشیاء یا وجوه خارجی فعالیت آنهاست، یا به طور خلاصه، هر چیزی است که حصول اشیاء فرصتی برای تصور آنها فراهم می آورد بی آنکه خود از جمله اشیاء به شمار رود.

عقل چون فعال است یعنی منشأ تأثیر است پس جسم است، و شیئی که تأثیر آن را تحمل می کند یا به عبارت دیگر منفعل می شود نیز جسم است، و همان است که ماده نام می گیرد^۳. دو مبدای که در طبیعیات مورد قبول است یکی مبدأ فعل یعنی عقل یا خداست؛ دیگری مبدأ انفعال یعنی ماده^۴ فاقد کیفیت است که بانهایت متابعت مستعد قبول فعل الهی است. یکی از این دو علت است، حتی علت واحدیست که تمام علل دیگر بدان تأویل می شود و مؤثر بودن آن ناشی از متحرک بودن آن است. دیگری چیزی است که تأثیر این علت را بدون مقاومت می پذیرد.

این نظریه که مبتنی بر توان مندی^۵ است به مناسبت قبول یکی از این اصول (یعنی فعلی که تأثیر می کند بی آنکه تأثیری در مقابل بپذیرد) جنبه ارسطویی دارد و لیکن از لحاظ دیگر (یعنی قول به محرک اول که خود آن متحرک باشد و تأویل جسم انضمامی^۶ به ماده ای که شیییت دارد^۷) کاملاً ضد فلسفه ارسطوست^۸. این نظریه را جز با توجه به یکی از عجیب ترین عقائد در طبیعیات که لازمه فلسفه رواقی است نمی توان دریافت و آن قول به تداخل است. دو جسم را می توان از طریق ترکیب انضمامی بایکدیگر متحد ساخت، چنانکه دانه هائی از انواع مختلف را باهم مخلوط می کنیم؛ و نیز می توان آن دورا با ترکیب امتزاجی طوری بایکدیگر آمیخت که با جسم واحد مشبه شود، مثل آلیاژی

Exprimables - ۲

Verbes - ۱

۳- دیوگنس لارتنی، VII، ۱۳۹، (Arnim, II, no 300)

Concret - ۵

Dynamisme - ۴

Matière-chose - ۶

۷- باید به یاد آورد که ماده در نظر ارسطو استعدادی است در شیئی برای اینکه صورتی را بپذیرد، و خود آن شیء نیست. و جسم انضمامی شیء مرکب از ماده و صورت است. م.

که از ترکیب فلزات به دست می آوریم ؛ و نیز می توان تصور کرد که امتزاج تام^۱ در بین این دو حاصل آید ، یکی از آن دو داخل دیگری انتشار پذیرد ، بی آنکه از جوهر یا از خواص هیچ کدام از آنها چیزی کاسته شود ، تا آنجا که در هر جزئی از مکان مشترك آنها هر دو جسم را بتوان باز یافت^۲ . به همین ترتیب است که جسم فاعل در جسم قابل ، عقل کل^۳ در ماده و نفس در جسم تداخل می یابد . اگر قائل به عدم تداخل باشیم تأثیر طبیعی را نمی توان تصور کرد ، زیرا چنین تأثیری از شبی برشی^۴ دیگر مستلزم این است که یکی از آن دو در دیگری نافذ شود و در همه جای آن حضور یابد . به همین مناسبت است که قول به اصالت ماده^۵ در اقوال رواقیان به نحو خاصی تعبیر می شود که به مذهب اصالت روح^۶ نزدیک است . نفخه^۷ مادی که در ماده داخل می شود تا بدان جان بیخشد بسیار نزدیک است به اینکه به صورت روح محض تصور شود .

تصور دوره ای ، یا سال بزرگی ، که در پایان آن اشیاء به سر آغاز خویش بازمی گردند و آن گاه دور جدیدی از نو آغاز می شود و این سلسله تا بی نهایت ادامه می یابد همواره بر جهان شناسی یونانی حاکم بوده است . رواقیان نیز چنین می گفتند . تاریخ عالم از ادوار حاصل شده است . در یکی از این ادوار ، به نوبت ، خدای متعال یا زئوس که همان آتش یا قوه^۸ فاعله است تمام اشیاء را فرامی کشد و به خود بازمی گرداند ، و در دوره^۹ دیگر به جهان جان می دهد و سامان می بخشد و فرمان می راند . پس جهانی که ما می شناسیم با حریق عامی که همه چیز را به جوهر الهی راجع می سازد به سرانجام خود می رسد ، آن گاه بعینه مطابق با آنچه بود ، با همان اشخاص و همان حوادث ، از سر گرفته

۱- و این همان قسم از ترکیب است که در فلسفه مشائین تداخل نامیده و آن را غیر ممکن شمرده اند .

۲- اسکندر افرویدیسی A. D'Aphrodise ، درباره امتزاج Du Mélange ، چاپ

I. Bruns ، ص ۲۱۶ به بعد (Arnim, II, no 473)

۳- Spiritualisme

۴- Matérialisme

۵- Pneuma

می‌شود. این رجعت از ازل تا ابد^۱ چنان به‌دقت حاصل می‌شود، و هر دوره‌ای تا آنجا با دوره^۲ دیگر مطابقت دارد که برای هیچ‌گونه ابداعی^۳ محلی نمی‌ماند.

علم طبیعت یا جهان‌شناسی جز شرح جزئیات این تاریخ نیست. از آتش نخستین (که نباید آنرا مانند آتش ویران‌گری که ما در روی زمین به کار می‌بریم تصور کرد، بلکه بیشتر باید مانند برقی که در آسمان می‌درخشد دانست) بایک رشته دگر گونیها همه عناصر چهارگانه پدید می‌آیند: جزئی از آتش به هوا و جزئی از هوا به آب و جزئی از آب به خاک تبدیل می‌شود. از آن‌پس دم آتشین یا نفخه^۴ الهیه در شیء مرطوب دمیده می‌شود و از همین جاست که جهان پدید می‌آید و تمام افراد اشیاء که در عالم واحدی با یکدیگر ارتباط دارند با همین عمل صدور می‌یابند؛ منتهی تشریح طرز صدور آنها در کتب که به‌دست ما رسیده است ابهام تمام دارد. هر شیئی کیفیت خاصه خود را حائز است و فرد غیر قابل تحویل به‌شمار می‌رود و این خصوصیت و فردیت مادام که این شیء برقرار باشد دوام دارد. این افراد چنانند که گویی قطعاتی از نفخه^۴ اولیه باشند، زیرا پدید آمدن شیء جدید از خاک و آب یا بر اثر پاره‌ای از دم آتشین است که در حین ساخته شدن اشیاء در خود محفوظ داشته است، یا شاید در مورد انسان بر اثر اخگری از آتش است که از آسمان رسیده و نفس وی را ایجاد کرده است.

منظومه^۵ عالم به صورتی که ما می‌بینیم از عمل متوازن همین افراد پدید می‌آید. محدود به‌فلک ثوابت است، سیاراتی دارد که به‌حرکت ارادی در فضا متحرک است هوای آن مشحون از موجودات زنده^۶ ناپیدا یا خود مقرر ارواح^۷ است و زمین در مرکز آن ساکن است اما این دستگاه که زمین در مرکز آن قرار دارد به منظومه‌ای که تا این زمان وصف آن در هیئت متداول بود تنها بر حسب ظاهر شبیه است. اولاً دلائل وحدت عالم با دلائلی که دیگران می‌آوردند یکی نیست. به قول پرکلوس: «افلاطون وحدت عالم را معلول وحدتی که در اُسوه^۸ آن وجود دارد می‌دانست؛ ارسطو ناشی از

۱- Retour eternal

۲- Invention

۳- Démons

۴- Modèle, Exemple

وحدت ماده و مکان طبیعی هر کدام از عناصر می‌شرد ؛ و لیکن رواقیان عالم را بدان سبب واحد می‌دانستند که قائل به وجود قوه^۱ واحده‌ای بودند که به جوهر جسمانی وحدت می‌دهد^۱ . جهان بدن سبب یکی است که نفخه یا نفسی که در آن منتشر است اجزاء آن را بازی گیرد ، و انقباضی دارد مشابه با آنچه هر موجود زنده‌ای ، یا خود هر موجود مستقلی ، به مقدار کمتر از آن بهره‌ور است تا مانع پراکندگی اجزاء آن شود ؛ همین انقباض ، و همین رفت و آمد از مرکز به محیط و از محیط به مرکز ، باعث این می‌شود که عالم وجود موجود باشد . از همین جا برمی‌آید که اعتقاد به وجود اسوه‌ای برای عالم چنانکه افلاطون بر آن بود یا مکان طبیعی که ارسطو تصوّر می‌کرد مفید فائده نیست ؛ خدا جهان را با قوه‌ای که در خود آن است ، و در همان حال هم فکر و هم عقل است ، حفظ می‌کند . از اینجا نتیجه می‌شود که جهان می‌تواند در درون خلأ بی‌پایان بی‌آنکه بیم زوال آن برود موجود باشد ، و لیکن برعکس در درون خود آن نمی‌توان به وجود خلأ قائل شد ؛ زیرا هیچ مکان طبیعی جز مکانی که قوه^۲ فاعله اختیار می‌کند وجود ندارد^۲ . به علاوه « چون عالم بانفس واحدی محاط و محفوظ می‌ماند لازم می‌آید که در بین اجزائی که در ترکیب آن وارد می‌شود مؤالفت^۳ باشد . هر جانوری این مؤالفت را دارد و از همین جاست که می‌توان با توجه به وضع یکی از اعضای بدن او وضع اعضای دیگر را آشکارا دریافت . و نیز از همین جاست که حرکات اشیاء با وجود فواصل آنها می‌تواند تأثیرات خود را منتقل سازد ؛ زیرا حیات واحدی وجود دارد که از فواعل به قوا بل انتقال می‌یابد . »^۴ این الفت عام^۵ که باعث آن می‌شود که همه چیز در جهان چنان باشند که گوئی با هم « توطئه » دارند عالم را در نظر رواقیان به صورتی متصور ساخت که با عالم ارسطوی که مترتب

۱- تفسیر طیمائوس ، ۱۳۸ ، c

۲- پس هیچ مکانی نیست که قوه در آن نباشد ، و چون قوه شیئیت و مادیت دارد پس در هیچ مکانی از جهانی که این قوه در آن ساری است خلأ نیست . م .

۳- یا دل نمودگی Sympathie

۴- هرکلس ، II ، Commentaire de la République ، ص ۲۵۸ ، طبع Kroll

در مراتب مختلف بود اختلاف اساسی داشت. در نظر رواقیان جهان چنان بود که گوئی پیوسته جریانی در سراسر آن وجود دارد و زمین با همهٔ سکنهٔ آن تأثیرات آسمانی را دریافت می‌کنند و این تأثیرات منحصر به آثار کلتی فصول نیست بلکه شامل تقدیر فردی هر کدام از اشخاص، بنابر آنچه در علم تنجیم می‌آید، نیز می‌شود. و باید در نظر داشت که علم تنجیم^۱ از قرن سوم قبل از میلاد انتشار بسیار یافته بود و رواقیون به تمام و کمال به اعتبار آن اعتقاد داشتند. به علاوه، بر اثر تغییراتی برعکس آنچه عناصر را ایجاد کرده است، مواد خشکی از خاک صادر می‌شود و مواد مرطوبی از رودها و دریاها صعود می‌کند و این جمله کائنات مختلف جو را تولید می‌نماید و اغذیه‌ای برای ستارگان به شمار می‌آید، بدین ترتیب علم هیئت یا علم نجوم^۲ سرانجام نشان خاص رواقیان را پذیرفت. اینان نجوم ریاضی را یک سره کنار نهادند. از قبول افلاك و افلاك تدویر سرباز زدند، زیرا تصور این افلاك از جانب دیگران به قصد آن بود که در آسمان جز به وجود حرکات دورانی متشابه قائل نباشند؛ در صورتی که اینان بر آن بودند که هر سیاره‌ای را از آتش فشرده‌ای ساخته‌اند که مسیر خود را با اختیار و استقلال به هدایت نفس خاص خویش می‌باید و در آسمان حرکات غیر متشابه نیز وجود دارد. حرکت مستدیر و متنوع ستارگان دلیل جاندار بودن آنهاست^۳. از طرف دیگر قرار گرفتن زمین در مرکز عالم نیز ناشی از توان و نیروست^۴. مانند دانهٔ ارزن که در باد کنکی بیندازند و چون در آن بدمند این دانه در میانه بی حرکت می‌ماند زمین نیز که از هر طرف فشار هوا بر آن وارد می‌آید در مرکز عالم قرار می‌گیرد، یا خود بدان جهت در چنین وضعی واقع می‌شود که هر چند کوچک باشد وزن آن مساوی وزن مابقی جهان و متعادل با آن است^۵.

زمین را بدین سان و بدین سبب در مرکز جهان دانستن با آنچه افلاطون می‌گفت

۱- Astrologie

۲- Astronomie

۳- Arnim, II, 636

۴- Dynamique

۵- Arnim, II, 555, 572

تفاوت فاحش داشت. نظریه افلاطون، می‌توان گفت که: فرضیه ریاضی به شمار می‌آمد و حال آنکه رواقیون در رأی خود جازم بودند و نظریه‌ای که در این مورد اظهار کردند بامعتقداتشان ارتباط محکم داشت. کلئانتیس می‌گفت که یونانیان می‌بایست آریستارکس^۱ ساموسی را که قائل به حرکت زمین بود به جرم بی‌دینی به محاکمه فراخوانند^۲. خلاصه رواقیان می‌گفتند که جهان دستگاهی از خداست که انقسام آن به اجزاء نیز جنبه الهی دارد. و کل عالم جسم کاملی است ولی اجزاء آن کامل نیست، زیرا هیچ یک از آنها بنفسه وجود ندارد بلکه مرتبط به کل است^۳ « همه چیز در جهان ناشی از جهان است.

این نظام اشیاء ازلی نیست: برخلاف مشائین که قائل به قدمت عالم بودند زئن مشاهداتی را که در زمین شناسی داشت معتبر گرفت و از این مشاهدات برمی‌آید که زمین پیوسته تسطح می‌شود و آب دریا پس می‌نشیند؛ اگر جهان جاودانه می‌بود می‌بایست خاک یک سره مسطح شده و دریا از میان رفته باشد. علاوه بر آن می‌بینیم که تمام اجزاء عالم رو به فساد می‌رود، حتی آتش آسمانی هم که محتاج تجدید حیات از طریق تغذی است چنین است، پس چگونه می‌توان بر آن بود که مجموعه آن فسادناپذیر باشد. سرانجام می‌بینیم که نژاد بشر را نمی‌توان بسیار کهن دانست، زیرا بسیاری از صنایع که وجود آنها از لوازم زندگی بشری است و می‌بایست ظهور آنها را با ظهور بشر هم‌زمان دانست هنوز در اوایل خویش است^۴.

دیدیم که جهان چگونه آغاز شد. انجام جهان موقعی خواهد بود که حریق عام

۱- Aristarque de Samos

۲- پلوتارکس، چهره‌ای در ماه، فصل ۶.

۳- پلوتارکس، Les Contradictions، فصل XLIV

۴- فیلن اسکندرانی، درباره فسادناپذیری جهان، De l'incorruptibilité du monde

فصل ۲۲ و ۲۴ (Arnim, I, ۱۰۶)

واقع شود ، همه چیز به آتش بازگردد ، سیارات به وضع اول خود رجعت کند و سال بزرگ به سر رسد . زنن و خروسیپس این حریق را تزکیه^۱ عالم نامیده‌اند ، و قصدشان از این تسمیه این بوده است که این واقعه مثل طوفانهای آب یا فورانهای آتش که در قصص عتیق اقوام سایی آمده است موجب رجوع عالم به کمال اول خویش خواهد شد . خروسیپس بسیار کوشیده است تا معلوم دارد که این حریق در حکم مرگ جهان نیست ، زیرا مرگ به معنی جدائی نفس و بدن است ؛ و حال آنکه در این مورد « جان جهان از تن آن جدا نمی‌شود بلکه تن را در خود مستهلک می‌سازد و از این راه در برابر کاهش تن خود آن رفته رفته افزایش می‌یابد تا آنجا که تمام ماده را به خود جذب کند . » و این خود تغییری مطابق طبیعت است و از قبیل انقلاب حادث و شدید نیست .

روی هم رفته پدید آمدن جهان به منزله^۲ این نیست که نظم ریاضی معینی کابیش به طور ناقص و ممکن و متغیّر در ضمن آن تحقیق یابد بلکه معلول عاتی است که بر طبق قانون ضروری تأثیر می‌بخشد ، تا آنجا که ممکن نیست هیچ گونه حادثه‌ای جز بدان صورت که در واقع رخ می‌دهد حادث شود . خدا ، نفس ، زئوس ، عقل کل^۳ ، ضرورت اشیاء ، قانون الهی و بالاخره تقدیر ، همگی در نظر زنن امر واحدی است^۴ . قول به تقدیر به منزله^۵ تعبیر صریحی از همین اعتقاد رواقیان به مذهب اصالت عقل به نحو جامع و کامل است . تقدیر ابتدا در فکر یونانی به معنی قوه^۶ غیر عقلیه بود که نصیب هر کسی را به وی می‌رساند . این قوه در آئین رواقی به صورت « عقل کل^۷ تصور شد که حوادث در گذشته بر طبق آن حادث شده است ، اکنون حادث می‌شود و در آینده حادث خواهد شد . » و این عقل کل همان عقل زئوس یا اراده اوست که هم بر اموری که مخالف طبیعت می‌نامیم ، مثل امراض یا نقائص اعضاء ، و هم بر اموری که مطابق طبیعت می‌خوانیم ، مثل صحت و سلامت ، حاکم است . هر چه حادث شود مطابق با عقل^۸ طبیعت است

۱- درباره حکمت حقیقی ، Lactance, De la vraie sagesse, فصل ۹ - Arnim,)

و آنجا که از اشیاء مخالف طبیعت سخن می‌گوئیم قصادی جز نسبت به طبیعت شیء جزئی منفصل از کل نمی‌توانیم داشت.

این تقدیر را نباید با اصل موجبیت^۱ علمی یا ضرورت ترتب معلول بر علت اشتباه کرد. رواقیان هرگز آرائی اظهار نداشته‌اند که شبیه علوم زمان ما یعنی مبتنی بر قوانین باشد، بلکه برعکس، مقدمات فکر علمی را در مذاهب شکاکان که اختلاف بسیار با رواقیان داشته‌اند باید جست. وجوب علّی چنانکه ما امروز تصوّر می‌کنیم ضرورت روابط است، و چون روابط برقرار شود تعداد پدیدارهایی که می‌تواند تابع هر یک از آنها باشد متعیّن نیست. برعکس، تقدیر عالم مانند سرنوشت هر شخصی است؛ عالم موجود مشخصی است و آغازی و انجای دارد، و تقدیر به چنین عالمی از آن لحاظ که دارای وجود فردی است تعلق می‌گیرد؛ زیرا، چنانکه مؤلف رواقی یکی از رسائل منسوب به پلوتارکوس^۲ گفته است: «نه قانون می‌تواند لایتناهی باشد، نه عقل، و نه هیچ امر الهی.» اعتبار این نظریه، نه تنها با استظهار به علوم حقیقی مثل علم هیئت یا علم طب، بلکه با اتکاء به تمام اقسام معرفت مغیبات از قبیل علم تنجیم و علم تعبیر رؤیا و امثال آنها بوده است که رواقیان شیفته آنها بوده‌اند و خروسیس و دیوگنس بابلی^۳ مجموعه‌های مفصّلی از مشاهدات در این مورد فراهم آورده‌اند که چیچرو شمه‌ای از آنها را در رساله خود درباره پیش‌گویی نقل کرده است.

خلاصه کلام اینکه تقدیر به منزله تسلسل علل و معلولات نیست، بلکه بیشتر باید گفت که علت واحده ایست که در همان حال به منزله مجموعه علل مرتبطه است. بدین معنی که این علت با وجود وحدتی که دارد شامل بذور تمام علل و جهات عقلی^۴ است که به صورت هر یک از موجودات جزئی ظاهر می‌شود، و این عالم مرتبط که

۱- Déterminisme

۲- «در باره تقدیر» Du Destin منسوب به پلوتارکوس Pseudo Plutarque

فصل سوم.

۱- Raisons Séminales

۲- Diogène de Babylone

فراهم آمده از عقول یا از جهات عقلیه است مجموعه‌ای از قوا را تشکیل می‌دهد که اگر بخواهیم می‌توانیم آنها را مجموعه‌ای از افکار الهی^۱ بخوانیم که بالفعل منشأ تأثیر است و جای‌گزین عالم مثل افلاطونی است. اهم^۲ این عقول که بر حوادث واقعه در خاک و آب حاکم است هستیا^۳ یا پوزیدون^۴، یعنی خدایانی است که عامه^۵ مردم به واسطه قصص آنها را شناخته و پذیرفته‌اند. و رواقیان می‌کوشیدند تا با تفسیر خاصی که کُرنوتوس^۶ رواقی معاصر^۷ گوستوس^۸ اصول آن را محفوظ داشته است جزئیات قصص شایعه در بین عامه را تعبیر استعاری امور طبیعی بینگارند.

مع‌ذلک اعتقاد به جبر و تقدیر در داخله^۹ همین فلسفه اشکالی پدید آورد. زیرا این اعتقاد چنان می‌نمود که گوئی با قول به اختیار انسان منافات دارد. خروسیپس^{۱۰} کوشیده است تا اثبات کند که این دو رأی بایکدیگر متوافق است، و چیچرو^{۱۱} شمه‌ای از رنجی را که او برای اثبات این امر بر خویشتن هموار داشت نقل کرده است. مسأله در حقیقت بدین صورت طرح می‌شود که حال که هیچ امری در هیچ موردی خارج از حکم تقدیر نیست چگونه ممکن است که فعلی هم اختیاری باشد و هم به حکم تقدیر ایجاب شود؛ خروسیپس خود را از این مشکل با تمییز اقسام علل رها ساخته است: همان‌طور که حرکت دورانی استوانه را به دور محور خود تنها با عامل محرك خارجی که به علت مقدم موسوم است تبیین نمی‌توان کرد، بلکه علت ناممه یا علت عمده این حرکت همان شکل مخصوص خود استوانه است فعل اختیاری، مانند ایقاع نسبت^{۱۲}، نیز تنها با تصور مفهومی که علت مقدم آن است تبیین نمی‌شود، بلکه [علت ناممه آن] قصد قبول از جانب روحی است که این تصور را دریافت می‌دارد. از این راه حل چنان برمی‌آید که گوئی نیروی تقدیر تنها در مورد اوضاع خارجی یا علل موقعی^{۱۳} صادق می‌آید.

۱- به تعبیر مسلمان: علم الهی. م. ۲- Hestia

۳- Poséidon ۴- Cornutus

۵- Auguste ۶- Assentiment

۷- Causes occasionnelles

۷- الهیات در حوزة قدیم رواقی

توجه به دوره تناوبی در حدوث عالم برای تعیین حدود علم الهی در آئین رواقی ضرورت دارد. علم الهی رواقی را مبتنی بر قبول حلول^۱، حتی اعتقاد به وحدت وجود^۲ دانسته‌اند و اهل قلم در عالم مسیحی از تخطئه^۳ این اعتقاد و استهزای خدائی که در خردترین و پست‌ترین اجزاء جهان وجود دارد فروگذار نکرده‌اند. البته چنین حکمی در مذهب رواقیان صادق است که: جهان از ذات خدا صادر شده است و به سوی همین ذات نیز راجع می‌شود؛ اما این حکم را از حدود صدق آن نباید خارج ساخت و در این باره افراط نباید کرد. حق این است که مایه‌ای در آئین رواقی برای اعتقاد به تعالی^۴ الهی وجود دارد، منتهی البته ماهیت چنین اعتقادی با قولی که افلاطون یا ارسطو به تعالی خدا داشتند متفاوت است. چه، تعالی خدا در فلسفه ارسطو یا برطبق عقاید افلاطونیان با تصدیق قدمت عالم مقارن است. افلاطونیان به کرات و مرآت گفته بودند که خدا اگر عالم را از ازل ایجاد نکرده باشد خدا نمی‌تواند بود؛ وجود فعلی عالم یکی از وجوه یا خود یکی از شروط کمال الهی است. رواقیان به تمامی جزاین گفتند. اعتقاد رواقیان به حریق عام^۵ عالم مستلزم این بود که زئوس یا خدای متعال در نظر اینان دارای حیاتی باشد که تا اندازه‌ای مستقل^۶ از عالم است؛ تا آن‌گاه که «طبیعت را دیگر وجودی نماند، خدا در خود قرار گیرد و تنها به علم^۷ خویش پردازد». از طرف دیگر، هرچند رواقیان بر آن رفته‌اند که خدا در حکم نیروی درونی اشیاء است و «به مثابه آتشی است که بنا می‌کند و برطبق اسلوب منظم مصدر تولید اشیا می‌شود» یا نسبت او

۱- Immanence

۲- Panthéisme. - به اصطلاح متداول جدید: همه خداانگاری. م.

۳- Transcendance

۴- در اصل کتاب: «به افکار خوش...». - علم در این مورد اصطلاح اسلامی

است. م.

۵- سنکا Sénèque، نامه‌هایی به لوسیلیوس Lucillius، ۱۶، ۹

به جهان مانند « علی است که در شانِ مومنین جاری و ساری باشد » مع ذلک ، چنان به خدا روی آورده اند که گوئی او را صاحب عنایت^۱ شمرده اند ، پدر مردم خوانده اند ، وجودی دانسته اند که همه چیز را در جهان چنان سامان می دهد که موجودات عاقل برخوردار شوند ، « وجود قادر مطلق است ، بر طبیعت ریاست دارد ، بر تمام اشیاء به حکم قانون حکومت می کند ، همه جهانی که به گرد زمین می گردد تابع اوست ، به جایی می رود که او می برسد و خود را به اراده پیرو او می خواهد^۲ . » نویسندگان مسیحی به این تعارض که در طرز تصور خدا در آئین رواقی وجود دارد اشاره کرده اند ، چنانکه اُریگینیس^۳ گفته است : « اینان هر چند وجودی را که صاحب عنایت است با آنچه تابع عنایت اوست دارای یک ذات می دانند مع ذلک به کمال او نیز قائلند و او را متفاوت با وجود تابع خویش می خوانند^۴ . »

بنابر این خدائی که ارسطو و افلاطونیان بدو قائل بودند خدای متعالی است که مورد تصدیق دانشمندان در علم الهی است ، ولیکن خدائی که رواقیان می شناختند مورد تقدیس پارسایان در حیات بشری است . هر آنچه مردم دیندار به خدایان منسوب داشته و یا خدایان را منشأ آنها انگاشته اند ، از قبیل کائنات جو ، نظام عالم ، عواملی که سودمند یا زیان آور به حال آدمی است و صفتاً فراتر از اوست ، قوای درونی ما ، مثل عشق یا شوق به عدالت که راهبر ماست ، و بالاخره هر چه در قصص شعرا آمده یا از پهلوانان نیکوکار افسانه ها به جای مانده ، مورد قبول رواقیان بوده است : ادله ای که برای اثبات وجود خدایان اقامه کرده اند ، مثل ضرورت قبول صانع عالم ، یا وجود عقلی که شبیه عقل انسان منتهی برتر از آن باشد ، در همین سلک و از همین قبیل است . این

۱- Providence

۲- کلئانتس Cléanthe ، نشیدی به درگاه ژئوس Hymne à Zeus (- Arnim,

(I, no 537

۳- Origène

۴- Origène ، درباره انجیل یوحنا ، Sur l'évangile de Jean ، XIII ، ۲۱

خداشناسی که تعلّق به عامّه دارد مستلزم اعتقاد به وجود روابط مستقیم و مخصوص در میان خدا و آدمیان است ، و حال آنکه در علم الهی ارسطویی و افلاطونی از تأثیر خدا در جزئیات امور مردم سخن نمی رود ، بلکه این علم ناظر به ارتباط کلیّی خدا با نظام عالم است . عالم در فلسفه رواقی «مقرّ خدایان و آدمیان است و مقرّ اشیائی است که آنها را برای خدایان و آدمیان ساخته اند . » و در این مورد می دانیم که رواقیان رشته سخن را به گجا برده و تصدیق وجود غایبات خارجی را برای جمیع اشیاء به چه وضع مضحکی در آورده اند ، و مثلاً بر آن شده اند که کیّک عهده دار گزیدن آدمی و بیدار ساختن او از خواب سنگین است ، واز موش این کار نیکو برمی آید که ما را به مراقبت در اشیاء و اموال خود و حسن تنظیم آنها وادارد^۱.

خروسیپس به سبب انتقادی که مخالفان از آراء او کرده اند در پی آن برآمده است که درباره عدل الهی^۲ بحث کند ولی این بحث برای تبیین وجود شرّ در عالم نارساست خروسیپس به دودلیل وجود شرّ را لازمه ساخت جهان دانسته است ؛ دلیل اوّل اینکه : « حماقت را هیچ نشانی بهتر از این نیست که گمان برند که اگر بدیها نمی بود خوبیهای توانست باشد ؛ زیرا نیکی ضدّ بدی است و هیچ ضدّی بدون ضدّ خود وجود نمی تواند داشت . » دلیل دوّم اینکه : خدا بالذّات نیکی را می خواهد و قصد اصلی او در طرح عالم همین است ، ولیکن برای وصول به این مقصد وسایلی به کار برده است که از لحاظ خودشان فاقد نقائص نمی توانند بود ، مثلاً نازکی استخوانهای جمجمه که لازمه ساختن آلی بدن انسان است برای سلامت او بی خطر نیست ؛ پس شرّ با خیر ضرورهّ مقارن است اما دلیل ثالثی هم در نشید کلثانتس به درگاه زئوس آمده است ، و آن اینکه : « هیچ

۱- رجوع شود به آنتیوس Aëtius ، آراء فیلسوفان ، Opinions des philosophes

۱ ، ۶ ، Cicéron درباره ذات خدایان De la nature des dieux ، فصل ۲۵ و ۲۶

استوبئوس Stobée (Arnim, II, 527) ، پلوتارکس ، تناقضات Contradictions

ص ۱۰۴۴ d

۲- Théodicée

چیز اگر تو نخواهی واقع نمی‌شود، مگر کارهایی که شیرین در ضمن جنون خود مرتکب می‌شوند. یعنی شرّ اخلاقی یا ردیلت معلول اختیار انسان در قیام بر ضدّ قانون الهی است و حال آنکه خروسیبیس در ضمن دلیل اوّل شرّ اخلاقی را ناشی از ضرورت حفظ تعادل و توازن دانسته است. این دو طرز تبیین با یکدیگر متناقض است و رواقیان هرگز موفق به اختیار یکی از این دو طریق و ترجیح آن بر دیگری نشده‌اند.

۸. هلم نفس در حوزه قدیم رواقی

رواقیان همان‌طور که راجع به وجود نفس عالم، بر مبنای قول به اصالت عقل^۱ و اصالت روح^۲، بحث کرده و نظریه‌ای حاکی از توان مندی جهان اظهار داشته‌اند در بحث راجع به نفوس اشخاص انسانی نیز به همین راه رفته‌اند. وجود نفس را در نباتات انکار کرده و فقط در حیوانات تصدیق نموده‌اند؛ از طرف دیگر حیوانات را کاملاً فاقد عقل شمرده و بدین ترتیب شرافت و فضیلت انسان را محفوظ داشته‌اند. جز در آنجا که جنبش خود به خود باشد نفسی نیست، چنین جنبشی برخاسته از تمایلی است و چنین تمایلی برانگیخته تصویری است. تصوّر^۳ و تمایل^۴ دو قوه به هم پیوسته است که نباتات فاقد آنهاست و فقط در حیوانات وجود دارد.

در مقابل، حیوانات را هیچ‌گونه عقلی نیست. افعال غریزی که به ظاهر حکایت از هوش می‌کند و بعضی از سرکنجکاوی به گردآوری مشاهدات در این باره پرداخته‌اند (مثل رساله‌ای که فیلسن اسکندرانی به طرز رواقی مآب نگاشته و نام آن را «در باره حیوانات» گذاشته و رساله‌ای که پلوتارکس به «نام هوشیاری جانوران»^۵ ترتیب داده است) و رفتاری که نشان از مودّت و خصومت و سیاست در حیوانات دارد مستلزم قبول هیچ‌گونه عقلی، به معنی اختصاص خود، در آنها نیست، بلکه آثار حاصله از عقل کلی است که همه جا در طبیعت انتشار دارد.

۱- Rationalisme

۲- Spiritualisme

۳- Répresentation

۴- Inclination

۵- Des animaux

۶- Sur la subtilité des animaux

عمل عقلی که مختص به نفس انسانی است همان عمل قبول است که در بین تصور و تمایل جای می گیرد. خاصه^۱ نفس ناطقه این است که فعلی که به دنبال تمایل در صاحب این نفس حاصل می شود مستقیماً معلول تصور نیست، بلکه تنها پس از آنکه نفس به طور ارادی تصور را مورد قبول قرار دهد پدید می آید، و هرگونه ردی که از جانب نفس به عمل آید مانع فعل می شود.

رواقیون جزئی از نفس را که تصور و قبول و تمایل در آن پدید می آید قوه^۲ فائقه^۱ یا قوه^۳ مدبیره^۴ نفس یا تروی^۵ نامیده اند و به صورت نفخه^۶ ناریه^۷ واقع در قلب تصور کرده اند. از این قوه^۸ فائقه هفت نفخه^۹ ناریه^{۱۰}، یا به عبارت ساده تر، هفت دم آتشین صادر می شود: پنج نفخه از این میان در آلات حاسته انتشار می یابند، در این آلات تأثرات حسی را دریافت می دارند و به مرکز منتقل می سازند. ششم نفخه^{۱۱} مصوته است که در اعضای صوت پراکنده می شود، و هفتم نفخه^{۱۲} مولده است که جزئی از نفس والد را به مولود انتقال می دهد. اما بهتر آن است که این نفخه ها را اجزاء تابعه^{۱۳} نفس نخوانیم بلکه خود نفس مدبیره بدانیم که در ممر^{۱۴} اعضاء بدن سریان می یابد^{۱۵}.

راجع به منشأ این نفس رواقیان گفته اند که دم آتشین منتقل از پدر، ابتدا نفس نیست بلکه عامل حیات نبائی جنین است، از آن پس در لحظه^{۱۶} ولادت این دم آتشین بر اثر هوا رو به سردی می رود (رواقیون بر آن بودند که جزئی از هوایی که از راه تنفس وارد ریتین می شود به بطن قلب می رسد) و مانند آهن سخت می شود^{۱۷}. پس رواقیون چنان می نمایند که گوئی رأی را که از آن پس قول به انتقال نفس از اسلاف به اخلاف^{۱۸} نام نهادند قبول داشتند. مشکل می توان دریافت که رأی که مخالف رأی مزبور درباره^{۱۹} منشأ نفس

۲- Reflexion

۱- Hégémonique

۳- درباره^{۲۰} اختلافی که در این مورد در بین کلماتیس و خروسیس پدید آمده است

رجوع شود به سنکا Sénèque، مکاتیب Letters، ۱۳، ۲۲

۴- پلوتارکس، تناقضات Les Contradictions، فصل XLI (Arnim, II, 306)

۵- Traducianisme

است ، یعنی بر حسب آن باید نفس را قطعه‌ای از اثیر الهی دانست ، چگونه و از کجا رسیده است . آنچه مسلم است اینکه رواقیان دورهٔ امپراطوری به همین رأی اخیر قائل بودند و این قول را دالّ بر زیادت فضیلت انسان می‌شمردند . به هر صورت نفس انسان در نظر رواقیان عقل محض است و بسیار دشواری می‌توان گفت که چگونه امکان دارد که رذیلت در این نفس راه جوید یا بی‌خردی از آن سرزند .

۹- اخلاق در حوزهٔ قدیم رواقی

قواعد رفتار حکیم در نظر رواقیان به همین رأی آنان در بارهٔ سرنوشت و خدا و روان ارتباط دارد .

علم اخلاق رواقی را به ترتیبی که ، بنا به نقل دیوگنس لارقی^۱ ، تعلق به خروسیپس و اخلاف او تا پزیدئوس دارد تقریر می‌کنیم .

عالِم اخلاق از تمایلات ، چنانکه آنها را در نزد آدمی از آغاز ولادت او می‌بیند یا اندک اندک در حین پدید آمدن و شکفته شدن آنها درمی‌یابد ، آغاز سخن می‌کند ؛ این تمایلات ، از آن حیث که از طبیعت اخذ می‌شود ، نمی‌تواند تباهی پذیرد . اما اولین تمایل همان است که ما را بر آن می‌دارد که حافظ خود باشیم ، چنانکه گوئی طبیعت از ابتدا احساس خود یا شعور نسبت به خود را به ما بخشیده و از این راه ما را به خویشتن واگذاشته است (زیرا این تمایل از علم به خویشتن تفکیک ناپذیر است و اقدم بر این علم نیست .) پس موجود زنده از ابتدا وسیله‌ای برای تمیز آنچه مطابق طبیعت است از آنچه مطابق نیست در دست دارد و امور اولیه‌ای که این تمایل بدانها تعلق می‌گیرد ، از قبیل سلامت و رفاهیت و هر آنچه در خدمت این دو قرار دارد ، اولین امور مطابق طبیعت است . مع ذلک ، آنچه مورد تمایل باشد هنوز شایستهٔ آن نیست که بتواند خیر نامیده شود ، زیرا خیر مطلق بالطبع و مکتفی بالذات است ؛ و می‌توان آن را سودمند نامید رواقیان در پی آن نبودند که به وجود خیر اضافی قائل شوند ، چنانکه ارسطو چنین

می گفت ، و مثلاً خیر طیب را از خیر معمار و امثال آن تمیز می داد . پس امور مطابق با طبیعت که ما از آنها سخن گفتیم ، و مضاف به موجود زنده ایست که بدانها تمایل دارد ، خیر نیست . برای فهم معنی خیر باید مقدماتی به حکم عقل فراهم آید^۱ : قبول ما خود به خود به تمایلات ما تعلق می گیرد ، در باره وجه عقلی کلی این قبول به تفکر می پردازیم ، تمایلاتی را که قبول می شوند با هم مقایسه می نمائیم و از همین راه و با همین کار است که مفهوم خیر را حاصل می کنیم . اگر چه قبول خود به خود که در اوایل حیات از ما سر می زد نیز مبتنی بر عقل بود زیرا مقصد از آن این بود که موجودی که مولود طبیعت ، یعنی مولود سر نوشت یا عقل کلی ، است محفوظ بماند ؛ اما مفهوم خیر ، ناشی از مرتبه بالاتری از عقل است . در این مرحله عقل این نکته را ادراک می کند که موجب اصلی تعلق ما به حفظ خویشتن این است که کل طبیعت که ما جزئی از آن به شمار می آئیم اراده به حفظ خویشتن دارد . از همین روست که اعتبار این خیر که ناظر به کل طبیعت است با اعتبار امور اولیه ای که تمایل ما بدانها تعلق می گیرد و فقط با طبیعت جزئی شخصی ارتباط دارد قابل مقایسه نیست . چنین خیری تنها با ازدیاد تحصیل مقاصد اولیه ، مثلاً با وصول سلامت و ثروت و سایر اغراض از این قبیل به حد اکثر خویش ، حاصل نمی شود ، این خیر از نوع دیگری است ، نه اینکه خیر بیشتر و بزرگتری باشد .

به همین دلیل است که ، نه صحت و نه ثروت ، بلکه تنها خیر را ممدوح می شماریم . البته همه کس موافق نیست با اینکه خیر فی نفسه شایسته ستایش باشد و ارسطو ، مثلاً ، فعل مقرون به فضیلت را که تنها فعل ممدوح است از خیر یا سعادت که آن فعل به قصد وصول به این غایت انجام می گیرد تمیز می دهد ؛ ولیکن حقیقت این است که اگر تفکر کنیم ضد این معنی به ثبوت می رسد ؛ زیرا خیر شیئی است که اراده ما بدان تعلق می گیرد و چنین شیئی همان است که ما را خوش می آید و آنچه ما را خوش آید همان است که ستودنی است^۲ . البته ارسطو حق داشت که در موافقت با آراء عامه بگوید که تنها

۱- چیچرو ، درباره غایات Des Fins ، III ، ۷۲

۲- خروسیپس در کتاب پلوتارکس به نام تناقضات Les Contradictions ، فصل ۱۲

(Arnim, III, 29)

عملی را می‌توان ستود که شریف و جمیل باشد؛ اما این سخن بدانجا بازمی‌گردد که قیاس مرکبی را که اندکی پیش از این اقامه کردیم تمام کنیم و این نتیجه را به دست آوریم که آنچه ستودنی است عملی است که مقرون به شرافت باشد، و عملی که مقرون به شرافت باشد تنها عملی است که خیر است. « از این جدل قاطع برمی‌آید که رواقیان این تغییر عظیم را در معنی اخلاق داده‌اند که تنها چیزی را باید نیکو دانست که با اراده خاص ما تحقق پذیرد و اموری که تمایلات ما بدانها تعلق می‌گیرد بی اعتبار است و نسبت بدانها بی اعتنا باید بود.

پس فضیلت و خیر هر دو یکی است: هر دو پر بها است، ستودنی است، سودمند است و حتی ضروری است؛ خیر یا سعادت به منزله موهبت الهیه که با فضیلت جمع شود به شمار نمی‌رود، و فضیلت به هیچ گونه شیء خارجی که به سوی آن میل کند تعلق نمی‌گیرد، بلکه فضیلت در خود فضیلت متوقف می‌ماند؛ لنفسها مطلوب است، اعتبار خود را از غایتی که به وسیله آن تحصیل شود کسب نمی‌کند، زیرا خود او همین غایت است. فضیلت مثل سایر صناعات روی آور به مقصد خارجی نیست، بلکه روی آن یک سره به سوی خویش است^۱؛ مثل سایر صناعات قابل ازدیاد و ارتقاء نیست، بلکه از همان ابتدا در حد کمال است و از لحاظ تمام اجزاء خود کامل است.

از همین جاست که می‌گوئیم که فضیلت وضع پایدار و هم‌آهنگی در درون آدمی است؛ همین استواری و پایداری، یا مطابقت با حکم عقل که همان مطابقت با خویشستن است، در اصطلاح زُنن حزم و تدبیر نامیده می‌شود. اگر فضایل دیگری هم باشد در نظر زُنن جز وجوه مختلف همین فضیلت اصلی نیست؛ شجاعت حزمی است که در مورد آنچه باید تحمل کرد به کار می‌رود، اعتدال حزمی است که در انتخاب اشیاء ظاهر می‌شود؛ عدالت حزمی است که در اعطای سهام اشخاص بدانان جلوه می‌کند. از اینجا برمی‌آید که زُنن به تفکیک و تجزیه فضائل، چنانکه ارسطو بر آن بود و نه تنها فضائل مردان و زنان بلکه حتی فضائل توانگران و درویشان را نیز از هم جدا می‌ساخت، قائل

۱- خروسیس، در کتاب تناقضات تألیف پلوتارکس، فصل ۱۲ (Arnim, III, 29)

نبود. چون در فضیلت جز عقل کلی را نمی دید هیچ گونه تمیزی از این قبیل نمی داد، و حتی می گفت که خدا نیز فضیلتی جز آنچه آدمی راست ندارد. شاید بتوان گفت که کلثانتس بیش از استاد خویش به صفت فعالیت این عقل توجه داشت، زیرا فضیلت اصلی را به جای اینکه حزم و تدبیر بخواند سعی و عمل نامید، و بر آن شد که سعی و عمل عقل اگر برای تحمل به کار رود شجاعت است و اگر در اعطای حقوق به کار رود عدالت است. . . . خروسیپئس دوباره مانند زنن به اصالت عقل قائل شد، و بر آن رفت که سعی و عمل^۱ اجتماع فضائل است که هر کدام از آنها فی نفسه جز علم نیست. حزم و تدبیر علم به اموری است که باید یا نباید انجام داد؛ شجاعت علم به اموری است که باید یا نباید تحمل کرد، و بر همین قیاس. . . . ولیکن او به تعدد فضائل نیز قائل بود منتهی نه بدان معنی که ارسطو می گفت، زیرا او این فضائل را قابل انفصال از یکدیگر نمی شمرد، بلکه متحد و مرتبط می دانست. کسی که تنها صاحب یک فضیلت باشد همه فضائل را داراست؛ منتهی البته هریک از فضائل در مورد مشخصی از عمل به کار می رود و باید جداگانه آموخته شود^۱.

آدمی در بدو امر در حالت عصمت^۲ قرار دارد، در این مرحله همه تمایلات او از صدق و صحت برخوردار است. سرانجام به مرحله ای می رسد که اراده مقرون به تفکر و همچنین فضیلت جای تمایلات را در او می گیرد. از شرحی که در اینجا داده شد نباید چنین گمان برد که مرور از نخستین مرحله به آخرین مرتبه چندان دشوار نیست. کسانی که به حیات مقرون با فضیلت اشتیاق می ورزند اشخاص معصوم نیستند بلکه، تباه شده و گناه آلوده اند. تمایلات آنان به صورت اولیه خود نمانده است، بلکه علی الخصوص تحت تأثیر محیط اجتماعی که باعث تضییع طفل می گردد دیگرگون شده یا به جانب افراط رفته و به صورت شهوانی از قبیل اندوه و ترس و شوق و لذت درآمده است، و همین شهوات است که موجب اضطراب نفس و مانع فضیلت و سعادت می شود^۳. در ضمن بحث

۱- Arnim, I, 563, III, 255-261

۲- Innocence

۳- Arnim, III, 228-236

راجع به شهوات نفس انسان یکی از دشوارترین مسائل در روان‌شناسی روانی طرح می‌شود و آن اینکه اگر نفس به تمام جوهر خود عقل باشد چگونه ممکن می‌شود که امر غیر عقلی در آن راه جوید؟ و شهوات به واقع ضد عقل است، زیرا ما را بر آن می‌دارد که آنچه را که به حکم فکر انسان نه نیک و نه بد است یا نیکو شماریم و شائق آن باشیم یا بد بدانیم و از آن روی برگردانیم. افلاطون و ارسطو برای تخلص از این مشکل به وجود یکک یا چند جزء غیر عقلی در نفس قائل شدند. اما چنین قوی علاوه بر اینکه با اصل عقل که رواقیان به صدق آن در جمیع موارد قائل بودند منافات داشت برای تبیین بعضی از خصوصیات شهوات نیز وافی نبود. باید توجه داشت که در موجود عاقلی مثل انسان تمایل جز در صورتی که مورد قبول یا تصدیق قرار گیرد تحقق نمی‌پذیرد؛ آنچه درباره تمایل به طور کلی صادق است در مورد تمایلی که مقرون به افراط و تفریط از اعتدال باشد، یعنی شهوات نیز، صادق می‌کند. مثلاً جز در آنجا که نفس قبول کند که هم اکنون شری به ما روی آورده است اندوه حاصل نمی‌شود؛ همچنین هر شهوتی مستلزم حکمی درباره خیری یا درباره شری است، لذت حکمی است درباره خیری که در زمان حال باشد؛ شوق حکمی است درباره خیری که در زمان آینده خواهد بود؛ رنج حکمی است درباره شری که در زمان حال باشد، ترس حکمی است درباره شری که در زمان آینده خواهد بود. نه تنها پدید آمدن شهوت بلکه فرونی گرفتن آن نیز ناشی از قبول است؛ مثلاً چون می‌پنداریم که بهتر آن است که خود را به دست اندوه بسپاریم ناله سری دهیم و عزا می‌گیریم. اما قبول در شأن موجود عاقل است و انحصار به وی دارد؛ دردی که در تن خود احساس می‌کنیم با رنجی که از آن می‌بریم مغایرت دارد. این رنج ناشی از حکمی است که درباره آن درد می‌کنیم و آن را بد می‌دانیم. اگر شهوت را قوه غیر عقلی بدانیم در تبیین آن فرومی‌مانیم^۱.

پس شهوت، چنانکه خروسیپس گفته است، یکی از وجوه تعقل است یا خود از جمله احکام به شمار می‌رود. منتهی تعقلی است که با اصول عقل مغایرت یافته و از

متابعت آن خارج شده است و این امر مستلزم آن است که عاملی که قابل تحویل به عقل نیست منظم^۱ بدان شود. خروسیپس این عامل را ناشی از منشأ خارجی دانسته است مثل عاداتی که به اطفال داده می شود تا از سرما و گرسنگی و درد اجتناب کنند، و آرائی که در سراسر دوره تربیت اطفال از اطراف و جوانب بدانان القاء می گردد، چنانکه از دایگان و پرستاران گرفته تا نغمه سرایان و صورتگران جز در ستایش لذت و ثروت مطالبی فرامی گیرند^۱.

مع ذلک این احکام نادرست می بایست مورد قبول نفس نیز قرار گیرد، و خروسیپس آنجا که در تبیین افراطی که در تمایل پدید می آید گفته است که این بدان می ماند که چون دونده ای خیز بردارد دیگر نمی تواند باز ایستد؛ و همچنین آنجا که گفته است که افزایش و کاهش شهواتی مثل اندوه تا حدودی مستقل^۲ از حکمی است که درباره متعلق آنها می کنیم، زیرا هرچه حکم ما تازه تر باشد اندوه ما بیشتر است، به وجود عوامل غیر عقلی که به تمامی در درون نفس باشد نیز قائل شده است. خروسیپس در این باره سخنان دیگر نیز آورده است که از آنها این نتیجه برمی آید که علت اولیه شهوت ضعف نفس است و شهوت اعتقاد ضعیفی بیش نیست. به علاوه گفته است که شهوت مولد اموری است که ممکن نیست آنها را بتوان از جمله احکام دانست، مانند گرفتگی نفس در حالی که رنج می برد و شکفتگی آن در حالی که شادمان است؛ بالاخره شهوات که بالذات گذران و ناپایدار است به امراض نفسانی مثل حرص شدید به مال و جاه یا احساس نفرت از مردم متبدل می شود که در روان ما پایدار می ماند و آنها را نمی توان ریشه کن ساخت^۲.

پس رواقیان بی آنکه وجود امر غیر عقلی را انکار کنند، در باره اهمیت حکم اصرار کرده اند تا نشان دهند که شهوت تا چه اندازه صادر از خود ماست؛ علی الخصوص خروسیپس تأثیر مقبولات عامه را در این مورد تشریح کرده است: مثل پیش داوری مردم که مارا به قبول این معنی وای دارد که اگر در موقع مرگ یکی از اقوام خویش تسلیم

۱- Chalcidius, Sur le Timée, 165 - 166 (Arnim, III, 377 - 420)

۲- چپورو، Tusculanes، IV، ۱۲۰

اندوه شویم کاری نیکو و درست کرده‌ایم. رواقیان بر آن نبودند که آدمی برای نجات از شهوات باید در برابر شهوتی که از بندرها شده باشد به پای خیزد و روبه‌رو شود و پایداری کند، بلکه از طریق تأمل در باره این احکام به صورتی که پیش‌بینی را ممکن سازد و با استناد به اقوالی که صحت آنها به حکم عقل اثبات شود می‌توان امیدرهای داشت. دیدیم که چگونه عقل انسانی باعث می‌شود که خیر و فضیلت از تمایلاتی که خود به خود در انسان وجود دارد حاصل آید. با همین تمهید عقلی است که انسان به کشف غایت مطلوب تمام کارهای نیکو نائل می‌شود. تمایلات انسان را بر آن می‌دارد که در بین اشیائی که برای بقای او مفید است قائل به انتخاب شود، و همین انتخاب مبنای حیات اخلاقی است؛ اما غایت مطلوب حیات اخلاقی این است که انسان چنان زندگی کند که به حکم فکر و اراده خود اشیائی را که با کل طبیعت مطابقت دارد انتخاب نماید^۱. زنن بی‌شبهه همین معنی را اراده کرده آنجا که گفته است که غایت حیات هم آهنگ بودن یا ارتباط داشتن است^۲. این گونه زیستن بدان معنی است که ما به حکم عقلی که در برابر خود هیچ مانعی نمی‌بیند به سر برسیم. کلثانتس و خروسیپس نیز قطعاً همین منظور را داشته‌اند آن‌گاه که پیشنهاد کرده‌اند که غایت انسان زیستن بر طبق طبیعت باشد. این قول بر طبق تفسیر خروسیپس بدین معنی است که انسان به حکم معرفت علمی که نسبت به اشیاء طبیعی یافته است زندگی کند، و نتیجه این معرفت که از علم طبیعت حاصل می‌شود باید این باشد که هر چه رخ می‌دهد به حکم عقل کل، بر طبق اراده خدا و موافق تقدیر است. از اینجا بر می‌آید که غایت زندگی این است که اراده ما در وضع باطنی خاصی قرار گیرد که هر شیئی را به ضرورت تابع تقدیر بداند؛ و لیکن عقلی که راه خود را گم می‌کند می‌کوشد تا در برابر تقدیر مقاومت نماید و در مقابل خیر کلتی به شبی از خیر جزئی مثل صحت و ثروت و سعادت روی آورد؛ حکیم، برعکس، حوادث حاصله از تقدیر را با تفکر و تروی می‌پذیرد، آنجا که شریر را به قهر باید بُرد او به قصد خود می‌رود؛

۱- چیچرو، درباره غایات Des Fins، II، ۳۴، III، ۱۴

۲- Arnim، III، no 12

اگر بدانند که تقدیری خواهد که او ناقص یا فقیر باشد این نقص یا فقر را می‌پذیرد. چنانکه سنکا گفته است: «من از خدا اطاعت نمی‌کنم بلکه بدانچه او می‌خواهد رضا می‌دهم»^۱. تسلیم رواقی نه بدین معنی است که انسان در برابر آنچه او را ناگوار می‌آید سر فرود آورد، بلکه جنبهٔ ایجابی دارد و مفهوم آن این است که جهان را چنانکه هست با شادمانی پذیرد؛ «باید ارادهٔ خود را با حوادث مطابق سازد، چنانکه هر چه فرارسد با خواست او موافق باشد»^۲. این سه کمال مطلوب، یعنی متابعت طبیعت و متابعت عقل و متابعت خدا، در فلسفهٔ رواقیان به یک معنی بود و لیکن، چنانکه خواهیم دید، پس از این دوره از یکدیگر جدا شد.

این مطلب را نیز باید معلوم داشت که چگونه چنین حالی در باطن انسان محصور نمی‌ماند، بلکه برعکس او را به عمل فرامی‌خواند. این نکته یکی از مهمترین نکات بود و با اساس فلسفهٔ رواقی ارتباط داشت؛ اخلاق رواقی دعوت به عمل می‌کرد. بنیان‌گذاران این فلسفه مقدم بر هر امری شاگردان خود را به انجام وظائف مدنی خویش ملتزم می‌ساختند. سالیان دراز پس از اینان اپیکتتوس تعالیم خود را به منزلهٔ آمادگی حقیقی برای قبول مشاغل عمومی می‌شمرد و جوانانی را که مدت مدید در مدرسه می‌ماندند نکوهش می‌کرد، و بر آن بود که زندگی را آن‌گاه به سامان می‌توان دانست که آدمی از دواج کند، شاغل شغلی در مدینه باشد، مقامی در حکومت حائز شود. اینان می‌گفتند که حیات نظری با حیات عملی هیچ‌گونه مابینت ندارد و علم طبیعت مقدمه‌ای برای عمل است؛ و این نظر مخالف نتایجی بود که بیم آن می‌رفت که از آراء افلاطون و ارسطو گرفته شود، و چنانکه از این پس خواهیم دید، در واقع بعضی از اصحاب نظر به چنین نتایجی رسیدند. اما باید دید که ملازمت نظر و عمل در فلسفهٔ رواقیان به چه معنی بود؛ در

۱- سنکا Sênèque، مکتوب ۹۷

۲- اپیکتتوس Epictète، مقالات II، ۱۴، ۷

۳- رجوع شود به سنکا Sênèque، اوایل کتابی که دربارهٔ فراغت Du loisir

بلو امر چنان به نظر می‌رسد که گوئی در علم اخلاق رواقیان اشکال غیر قابل رفعی وجود داشت که ایشان را بدانجا می‌کشانید که به آرامش روی آورند، از آن گونه آرامش که اصحاب کمال را حاصل می‌آید و باعث آن می‌شود که خواه ناخواه در برابر همه حوادث بی‌اعتنا و تأثیر ناپذیر بمانند. جمیع رواقیان در قبول این معنی توافق داشتند که غیر از آن وضع خاصی که در باطن حاصل می‌شود و حکمت نام می‌گیرد همه چیز یکسان است و هیچ کدام از اموری که ما را پیش می‌آید نه نیک و نه بد است؛ یعنی هیچ وجهی برای ترجیح یکی از ضدین بر دیگری، مثلاً توانگری بر بیچیزی یا تندرستی بر بیماری، نیست. اما در تحلیل این مطلب فراتر از این می‌توان رفت: اگر حالت کسانی را که در مقام نقص قائلند در نظر گیریم می‌بینیم که توانگری و تندرستی برای آنان بیشتر از بیماری و بیچیزی ارزش دارد، زیرا با طبیعت شان موافق تر است و تمایلات شان را بهتر برآورده می‌کند؛ ولیکن هرگاه انسان کامل را در نظر گیریم می‌بینیم که تندرستی و بیماری از سنخ اموری که مطلوب او باشد نیست، زیرا آنچه مطلوب اوست اراده درست است و چنین اراده‌ای مستقل از تندرستی و بیماری است و در این هر دو حال یکسان می‌ماند، پس اعتباری غیر قابل قیاس دارد. اما از اینجا بر نمی‌آید که، حتی در نظر انسان کامل، تندرستی و بیماری چون با یکدیگر مقایسه شود اعتبار یکی از آن دو بیش از دیگری نباشد. ممیز انسان کامل این است که به یکی از آن دو بیش از دیگری تعلق خاطر ندارد، و علی‌الخصوص تعلق او غیر مشروط نیست. مثلاً اگر بر او معلوم باشد که بیماری به حکم تقدیر اقتضا شده است بیماری را ترجیح می‌دهد؛ ولیکن البته اگر همه چیز یکسان باشد تندرستی را برمی‌گزیند. به طور کلی، بدون اینکه این امور را چنان طلب کند که گوئی طالب خیر است، آنچه در این میان با طبیعت مطابق آید، مثل صحت و ثروت، در نظر او جزء اعمال راجحه^۱ به شمار می‌آید و آنچه ضد طبیعت باشد غیر قابل ترجیح است.

و بدین ترتیب رواقیان توانستند جدولی از عناوین اعمالی که آنها را «کردار سزاوار»^۲

می‌نامیدند و به منزله اعمال یا تکالیف موجود عاقل می‌دانستند و موجب حفظ حیات خاصّ او و اقربان او می‌خواندند ترتیب دهند. و بر آن شدند که این اعمال را که نه‌خیر و نه شرّ است همه مردم می‌توانند انجام دهند و از این راه است که اخلاق ثانوی پدید می‌آید و به کسانی که اهل نقائص باشند، یعنی به عامه خلق، تعلقی می‌گیرد^۱. این اخلاق عملی (یعنی مجموعه مواعظ و نصائح)^۲ از آن پس گسترش بسیار یافت و آئین رواقی از این گذرگاه به‌زندگی توده مردم راه جست و پیروان این آئین قبول کردند که اهل منقصد و اهل حکمت همان وظائف یکدیگر را دارند، تا آنجا که اهل حکمت هر مرتبه‌ای از کمال و سعادت را حائز باشند هرگاه بیش از حدّ تحمل خویش در معرض امور مخالف طبیعت قرار گیرند باید رشته حیات را با اقدام به انتحار بگسلند. مع ذلک رفتار این دو گروه تنها بر حسب ظاهر و از لحاظ وضع خارجی مشابه یکدیگر است. آنجا که اهل منقصد تنها به ادای تکلیف ساده‌ای می‌پردازند اهل حکمت بر اثر مطابقت با طبیعت و شعوری که به این مطابقت دارند تکلیف کامل یا عمل صحیح انجام می‌دهند؛ به علاوه، نیک می‌دانند که احتمال می‌رود که این تکلیف تنها در این مورد معتبر باشد و ممکن است مواردی پیش آید که از انجام تکالیف خانوادگی یا اداری یا سیاسی نیز سر باید زد.

بنابراین رواقیون می‌گفتند که تکلیف یا عملی که باید انجام آن را بر عهده گرفت امر تنجیزی^۳ نیست، و از همین جا لازم می‌آمد که اخلاق عملی ترتیب دهند، یعنی مجموعه‌ای از اقوال به صورت نصائح و مواعظ برای ارشاد مردم در امور تفصیلی فراهم کنند، بحث درباره اصول کلیّ انتزاعی را به یک سو نهند، اوضاع افراد را بسنجند و بیازمایند و احیاناً کار را بدانجا رسانند که جزئیات احوال و افعال و اقوال اشخاص را برای تعیین تکلیف خاصّ هر کدام از آنان در هریک از احیان تفحص نمایند^۴.

۱- در مقابل اخلاق اولی که به اهل حکمت یا اهل کمال اختصاص داشت. م.

۲- Arnim, III, no 493

Parénétique - ۲

Casuistique - ۵

Catégorique - ۴

رواقیون دوره اولی نسبت به تکالیف اجتماعی چندان تساهل و تسامح داشتند که در ضمن عقاید آنان به نکاتی برمیخوریم که مارا به یاد کلییان می اندازد، و از جمله این عقاید می توان تجویز مشارکت در زوجات را مثال آورد^۱.

نظریه رواقیان در اخلاق عملی چنین بود و به ظاهر متناقض می نمود؛ منتهی باید در نظر گرفت که این نکته که رواقیان همه چیز را یکسان می شمردند دلیل بر ضعف اینان نیست، بلکه حاکی از حدت اراده ایست که رضا می دهد که خود را با انتخاب عملی ظاهر سازد، بی آنکه بخواهد بدان عمل محدود ماند یا در آن متوقف شود.

علم اخلاق رواقی از همان بدو شروع خود از وصف اهل عمل غافل نبوده و هیچ گونه خیری را جز در وضعی که اراده انسان به خود می گیرد نجسته است. از همین جا این نتیجه برآمده است که علم اخلاق در آئین رواقیان تنها موقعی می تواند به تمام معنی خود تحقیق یابد که به وصف اصحاب فضیلت یعنی اهل حکمت پردازد. حکیم موجودی است که در نفس خود جز آنچه به تمام و کمال معقول باشد محفوظ نمی دارد، زیرا وجود او عقلی یا کلمه ای بیش نیست؛ پس چنین کسی هیچ گونه خطائی را مرتکب نمی شود. هر چه او کند، اگر چه بی معنی ترین کارها به نظر آید، نیکوست و کمترین کاری که از او سر می زند به اندازه کل اعمال او حاوی حکمت است؛ تأسف و تالتم و خوف، و هیچ گونه اضطرابی از این قبیل، را نمی شناسد و کمال سعادت را دارد. تنها اوست که آزاد است، تنها اوست که ثروت حقیقی و سلطنت حقیقی و جمال حقیقی را داراست، تنها اوست که خدایان را می شناسد، تنها اوست که پیشوای روحانی حقیقی است، هم به خود و هم به دیگران سود می رساند، تنها اوست که می داند که چگونه باید بر یک خانه یا یک مدینه حکومت کرد یا دوستانی به دست آورد. این اقوال که در ذکر نظائر آنها می توان سخن را به درازا کشانید و جلگی، برخلاف رأی عام، حکایت از این می کند که

۱- Sextus, Hypotyposes, III, 205

۲- Verbe که تقریباً مرادف با همان عقل کل (Logos) یا کلمه اولیه صادره از

مبدأ کل است. م.

شخص حکیم جامع جمیع کمالات است شهرت دارد^۱. برای فهم معانی این اقوال باید به این نکات نیز توجه داشت که هر که حکیم نباشد ناقص است و از لحاظ حکمت تمام نقائص مساوی است؛ همه کسانی که اهل حکمت نیستند یکسان دیوانه‌اند، بی‌شعورند، در کمال شقاوتند^۲، به حقیقت تبعید شده‌اند، نه خانواده‌ای و نه مدینه‌ای دارند. اگر کمابیش به حکمت نزدیک باشند از بی‌شعوری آنان نمی‌کاهد زیرا صوابی که حکیم اهل آن است مراتب و درجات نمی‌پذیرد، چنانکه غریق را بر حسب اینکه در نه دریا فرو رفته یا نزدیک به روی آن غرق شده باشد نمی‌توان بیشتر یا کمتر غریق دانست؛ کماندار، بر حسب اینکه تیر او نزدیک به آماج یا دور از آن بیفتد به هر دو صورت هدف را از دست داده است.

بر طبق آنچه از آئین‌روایی فراگرفته‌ایم بالطبع باید بگوئیم که حکمت را جز به طور جامع نمی‌توان دارا بود. حکمت غیر قابل ارتقاء است، چنانکه در کل فلسفه نیز حال بر همین منوال است. رواقیون قدیم هرگز قصد آن نداشته‌اند که انسان را به ارتقاء در اخلاق دعوت نمایند؛ بلکه، به قول کلمنس اسکندرانی، از آدمی خواسته‌اند که باطن خود را از صمیم دل و با خلوص کامل یک سره و یک باره به عقل محض مبدل سازد^۳ و به جای تعلق به یک مدینه خود را منسوب به سراسر جهان شمارد، و این تبدل روحی مشابه با همان تبدل سیاسی است که اسکندر مقدونی در پی آن بود که اقوام عالم را به قبول آن وادارد.

پلوتارکس^۴ در این باره گفته است که «طرحی که زئنون در سیاست مُدُن در انداخته است شایان ستایش بسیاری است. این طرح بر این اصل استوار است که مردم نباید خود را به عنوان تعلق به مُدُن و به صورت اقوامی که هر یک از آنها دارای قوانین

۱- Arnim, III, 548-556

۲- به معنی لغوی کلمه که مفهوم مقابل «سعادت» است. م.

۳- Clément d'Alexandrie, Stromates, IV, 6

۴- Plutarque, De la fortune d'Alexandre, ch. VI

اختصاصی است، از یکدیگر جدا سازند؛ زیرا همه مردم چون از حیات واحد برخوردارند و در عالم واحد که نظام واحد بر همه اشیاء آن حاکم است به سر می‌برند، و مانند ربه‌ای در حمایت قانون مشترك قرار دارند، هم‌وطن یکدیگر به شمار می‌روند. آنچه زن سودای آن را در رؤیای خود داشت اسکندر تحقق بخشید؛... تمام اقوام را در سراسر جهان در یک پیمانه فرو ریخت... فرمان داد که همه کس روی زمین را وطن خود بخوانند، سپاه او را حصن حصین این یگانه کشور بدانند، نیکان را اقوام خویش انگارند و بدان را به مثابه بیگانگان شمارند. «بهترین تعبیری که از اخلاق اهل رواف می‌توان کرد این است که این اخلاق تعلق به دوره جدیدی داشت، و در این دوره به جای شهرهائی که از آن پیش جدا از هم می‌زیستند و اینک دیگر نمی‌توانستند با نظام مدنی خود منشأ حیات اخلاقی و حافظ آن باشند بساط قدرت شهریاران بزرگی گسترده می‌شد که سودای حکومت بر سراسر نوع بشر را در سر داشتند.

اصل کلام اینکه رواقیان به حکومت مطلقه عقل یا قانون کلی یا طبیعت به‌نحوی از انحاء قائل شدند. ارسطو بر آن بود که عقل بر مبنای امور واقعی نفسانی و اجتماعی از قبیل شهوات و عادات و قوانین عمل می‌کند و تنها در پی آن است که این امور را معتدل و مرتب سازد، ولیکن رواقیان بر آن شدند که باید به عقل اکتفا کرد، عقل را جانشین هر امر دیگری ساخت، ماسوای آن را بیرون راند و فضیلت را تنها در عقل دانست»^۱.

۱- چیچرو Cicéron کتاب دوم درباره اصحاب آکادمیا Derniers Académiques

ماخذ فصل دوم :

Texts

Stoicorum veterum fragmenta, ed. H. von Arnim. 4 vols. in 3. Leipzig, 1903-05. A fourth volume containing the *Indices* was published in 1914.

Studies

I, II

- P. H. Elmer More. *Hellenistic Philosophies*. Princeton, 1923.
 Kaerst. *Geschichte des hellenistischen Zeitalters*. 1901.
 Wilamowitz-Moellendorf. *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Callimachos*. Vol. I, Chapter 1. Berlin, 1924.
 E. Grumach. *Physis und Agathon in der alten Stoa*. Berlin, 1932.
 C. Diano. *Forma ed Evento*. Venice, 1952.
 A. Momigliano. "Atene nel III Secolo A. C. . .," *Revista storica italiana*, LXXI (1959), 529.

III

- Dyroff. "L'origine de la morale stoïcienne," *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, XII.
 M. Wellmann. *Die Fragmente der sikelischen Aertze*. Berlin, 1901. — "Eine pythagoreische Urkunde des IV. Jahrhunderts vor Christus," *Hermes* (1919), p. 225.
 W. Jaeger. *Diokles von Karystos*. Berlin-Leipzig, 1938.
 J. Moreau. *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*. Paris, 1939.
 A. J. Festugière. "Les mémoires pythagoriques cités par Alexandre Polyhistor," *Revue des Etudes grecques* (1945), pp. 1-65.

IV

- F. Ogereau. *Essai sur le système philosophique des Stoïciens*. Paris, 1885. Reprinted in 1939.
 F. Ravaisson. *La métaphysique d'Aristote*. 2 vols. Paris, 1836. Vol. II. Reprinted in 1920.
 G. Rodier. "Histoire extérieure et intérieure du stoïcisme," in *Etudes de philosophie grecque*. Paris (1926), pp. 219-69.
 P. Barth. *Die Stoa*. Leipzig, 1908, 2d to 5th editions, 1924-1941. 6th edition, Stuttgart, 1946.
 M. Pohlenz. *Die Stoa*. Göttingen, 1948-1955.
 C. J. de Vogel. *Greek Philosophy*. Vol. III, pp. 44-183. Leiden, 1959.
 E. Bréhier. *Chrysippe*. Paris, 1910. 2nd edition, 1951 (*Chrysippe et l'ancien stoïcisme*). — *Etudes de Philosophie antique*. Paris, 1955. Section C. — *Les Stoïciens*, Paris, 1961.
 G. Verbeke. *Kleanthes van Assos*. Brussels, 1949.
 R. Hirzel. *Untersuchungen über Ciceros philosophische Schriften*. 3 vols. Leipzig, 1876-83. Part II, Division 1: "Le développement de la philosophie stoïcienne."
 R. Bevan. *Stoics and Sceptics*. Oxford, 1913. French translation, 1927.

V

- V. Brochard. *De Assensione Stoici quid senserint*. 1879. — "La logique des Stoïciens," *Etudes de philosophie ancienne*, 1912, pp. 221-251.
 R. Heinze. *Zur Erkenntnislehre der Stoa*. 1886.
 A. Levi. "Sulla psicologia gnoseologica degli Stoici," *Athenaeum* (July and October, 1925).
 O. Hamelin. "Sur la logique des Stoïciens," *Année philosophique* (1902), p. 23.
 E. Bréhier. *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*. Paris, 1908.
 A. Virieux-Reymond. *La logique et l'épistémologie des Stoïciens*. Chambéry, 1950.
 V. Goldschmidt. *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris, 1953.

VI, VII, VIII

- Capelle. "Zur antiken Theodicee," *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 1903.
 H. and M. Simon. *Die alte Stoa und ihr Naturbegriff*. Berlin, 1956.
 L. Guillemit and J. Vuillemin. *Le sens du destin*. Neuchâtel, 1948.
 P.-M. Schuhl. *Le dominateur et les possibles*. Paris, 1960.
 A. Bonhoeffer. "Zur stoischen Psychologie," *Philologus*, LIV (1895).
 Ganter. "Das stoische System der αἰσθησις," *Philologus*, LIII. "Zur Psychologie der Stoa," *Philologus*, LIV.
 Stein. *Psychologie der Stoa*. Berlin, 1886.
 G. Blin and M. Keim. "Chrysippe: Fragments de son traité sur l'âme," *Mesures*, April 15, 1939.
 Przyłuski. "Les Mages et les Mèdes," *Revue d'Histoire des Religions* (September-October, 1940), p. 94.

IX

- Cicero. *De finibus*. Books III and IV.
 Denis. *Histoire des idées et des théories morales dans l'antiquité*. Paris, 1856.
 G. Rodier. "La cohérence de la morale stoïcienne," *Etudes de philosophie grecque*, Paris (1926), pp. 270-308.
 A. Dyroff. *Die Ethik der alten Stoa*. Berlin, 1890.
 A. Bonhoeffer. *Epiktet und die Stoa*. Stuttgart, 1890.
 A. Jagu. *Zénon de Citium, son rôle dans l'établissement de la morale stoïcienne*. Paris, 1946.
 P. Milton Valente. *L'éthique stoïcienne chez Cicéron. — Les sources de l'éthique stoïcienne chez Cicéron*. Paris, 1956.

Special Studies in English

- E. H. Blakeney (trans.). *Hymn of Cleanthes*. New York-London, 1921.
 W. W. Capes. *Stoicism*. London and New York, 1880.
 R. D. Hicks. *Stoic and Epicurean*. New York-London, 1910.
 B. Mates. *Stoic Logic*. Berkeley, Calif., 1953.
 A. C. Pearson (ed.). *Fragments of Zeno and Cleanthes*. London, 1891.
 J. E. Sandys. *History of Classical Scholarship*. 3d edition, Cambridge, 1922. Vol. I.

فصل سوّم

حوزهٔ اپیکوری در قرن سوّم قبل از میلاد

۱- اپیکورس و شاگردان او

پس از این گفتگوی سنگین که دربارهٔ دستگاه ثقیل ووزین فلسفهٔ رواقیان به عمل آوردیم اینک در حکم تفرّجی خواهد بود که به باغ اپیکورُس در آئیم و اندکی در آن بیاسائیم، باغی که اپیکورُس بادوستان خود در آن خلوت می کرد و به فلسفه می پرداخت آن گاه که زُنن گروهی از مردم را در رواق پوئیکیلُس^۱ مجتمع می ساخت. این دومتفکّر جز در همان اوصافی که ناشی از وضع کلتی زمان بود مشابهت به یکدیگر نداشتند. هر دو تن از نظام مدنی یونانی گسسته بودند، منتهی زُنن در مقابل به نظام امپراطوری جدید و تدبیر سیاسی جهانی^۲ دل بستگی داشت و لیکن اپیکورُس فاقد این تعلق بود و به همان حدود انتقاد قدیم سوفسطائی محدود می ماند. هر دو حوزه در بحث معرفت قائل به اصالت حسّ^۳ بودند، منتهی اپیکورُس، برخلاف زُنن، ادراک حسّی را به جدال عقلی^۴ منجر نمی ساخت. هر دو قائل به وجود ارتباط دقیق در بین طبیعیّات و اخلاقیّات بودند، منتهی هر کدام این اعتبار را به طرز دیگر تلقی می کرد؛ قصد اپیکورُس از تقریر طبیعیّات این بود که مردم را از تکریم اموری که در فلسفهٔ زُنن به رعایت جانب دین می انجامید باز دارد. هر دو به نشر فضائل اخلاق شوق وافر داشتند، منتهی اپیکورُس تنها به راهنمایی دوستان برگزیده و آزمودهٔ خود اکتفای کرد. هیچ یک در هنر نگارش پرمایه نبودند، منتهی زُنن سعی در تقریر کلمات جدید یا انشاء معانی بدیع داشت و لیکن اپیکورُس،

۱- Pœcile

۲- Cosmopolitisme

۳- Sensualisme

۴- Dialectique

که مانند خروسیپس به نگارش مطالب گوناگون می پرداخت، به شیوه ساده و بی پیرایه می نگاشت.

اینک خود را در باغی در شهر آتن می بینیم، در میان کسانی که نسب یونانی دارند: اپیکورس^۱ با اینکه در ساموس^۲ پرورش یافته است آتنی است؛ ونخستین شاگردان او نیز از سواحل یا جزایر مجاور ایونیا آمده اند: متردورس^۳ و پلیانوس^۴ و لئونتنوس^۵ و کلئیس^۶ و ایدمینئوس^۷ اهل لامپساکس^۸ واقع در تر آس^۹ هستند و هرمار^{۱۰} کس^{۱۱} نخستین جانشین اپیکورس از مردم میتیلنی^{۱۲} به شمار می رود. می توان در خیال خود مجسم ساخت که اپیکورس کسانی را که شایسته روی آوردن به فلسفه می یابد چگونه با حسن قبول تلقی می کند. چه، مباحثات خود او به این است که تفلسف را در چهارده سالگی آغاز کرده است؛ و به مینیکئوس^{۱۳} چنین می نویسد: «مرد جوان برای اینکه به فلسفه روی آورد نباید در انتظار آینده نشیند؛ پیرمرد از پرداختن به فلسفه نباید خود را فرسوده یابد؛ برای اینکه آدمی به نفس خود توجه کند نه بسیار زود و نه بسیار دیر است. اگر کسی بگوید که موقع تفلسف او نرسیده یا ازدست رفته است بدین معنی است که بگوید که ساعت طلب سعادت یا هنوز برای او نیامده یا دیگر از او گذشته است.»^{۱۴}

اپیکورس در آتن به سال ۳۴۱ ق. م. تولد یافت. دوره جوانی را در ساموس گذرانید تا در سال ۳۲۳ ق. م. به آتن بازگشت. توقف او در این شهر طول نکشید. پس از مرگ اسکندر به کلئفن^{۱۵} رفت و گوئی خروج او از آتن به سبب این بود که

۱- Epicure

۲- Samos

۳- Métrodore

۴- Polyaeus

۵- Leonteus

۶- Colotes

۷- Idoménée

۸- Lampsaque

۹- Troade

۱۰- Hermarque

۱۱- Mitylène

۱۲- Ménécée

۱۴- Colophone

۱۳- دیوگنس لارتنی، XI، X

استادان مقدونی این شهر با وی خصوصت ورزیدند. اکنون بر اثر تحقیقات بینیون^۱ به اهمیت مطالبی که اپیکورس در سال ۳۱۰ در میتیلنی تعلیم می کرد پی برده ایم. در این شهر در بین او و پاراکسیفانیس^۲ ارسطویی جدالی شدید برخاست. این شخص عقائدی را که ارسطو در دوره^۳ اولیه^۴ زندگی خود داشت، با استفاده از محاورات مفقوده^۵ او که تحت تأثیر زهد اخلاقی افلاطونی تدوین شده بود، تعلیم می کرد. پس از چند سال دوباره به آتن بازگشت و در عهد حکومت دمتریوس کشور گشای به سال ۳۰۶ ق. م. حوزه خود را در این شهر بنیاد نهاد. باغی را که به نام او شهرت یافته است می شناسیم. این باغ را به قیمت هشت هزار درهم خرید و تا روز مرگ خویش که به سال ۲۷۰ ق. م. بود بادوستان خود در آنجا مصاحبت داشت. اینان مایه^۶ دلداری او در برابر بیماری جانکاهی بودند که گوئی چندین سال او را به فلج مبتلی ساخت. و چون این صمیمیت را که در تمام آنات حیات دوام آورد از خاطر می گذرانید چنین می گفت: «مهم ترین اموری که حکمت برای تأمین سعادت ما در تمام دوره حیات فراهم می آورد برخورداری از دوستی است»^۷ و در وصیت نامه خود که دیوگنس لارتنی نسخه^۸ آن را محفوظ داشته است^۹ مقدم بر همه مطالب به حفظ این جمعی که او به منزله روح آن به شمار می رفت توجه نمود. کسانی که مأمور اجرای وصایای او بودند می بایست باغ را برای هرمارکس و همه کسانی که به جای او به ریاست این حوزه می رسیدند محفوظ دارند. خانه ای را که می بایست هرمارکس و فیلسوفان این جمع به اشتراک در آن سکنی گزینند هبه کرد و مقرر داشت که به یاد او و به یاد دوتن از شاگردان او که از آن پیش درگذشته بودند، یعنی متردورس^{۱۰} و پلیانوس^{۱۱}، تشریفات سالیانه برپای دارند. و انگهی از همین زمان تأسیس مراکز حوزه های اپیکوری در بلاد ایونیا، لامپساکس و میتیلنی، و حتی در مصر آغاز شد

Paraxiphane - ۲

E. Bignone - ۱

Principales opinions, XXIII (USENER, Epicurea) p. 71 - ۳

Métrodore - ۵

X - ۱۶ ، به بعد - ۴

Polyaenus - ۶

و در هر کدام از این مراکز می‌کوشیدند تا استاد را به سوی خود بکشانند.^۱

تنها مدارك مستقیمی که ما به واسطه آنها اپیکورُس را می‌شناسیم در نتیجه همین امر، یعنی بر اثر تأسیس شعب حوزه^۲ او در بلادی غیر از شهر آتن، به دست آمده است و آنها نامه‌های سه‌گانه‌ایست که حاوی خلاصه‌ای از مجموعه آراء این حوزه است. نخستین از آنها، خطاب به هِرْدُئیس^۳، درباره طبیعت است، دومین خطاب به پوتُکْلِیس^۴ درباره کائنات جوّ است، سومین خطاب به مینِکئوس^۵ درباره اخلاق است. این قبیل مکاتیب را ممکن است به اتفاق شاگردان عمده خود، مثل هرمارکُوس و میترْدُرس نوشته باشد، چنانکه پاره‌ای از آنها که به دست ما نرسیده چنین بوده است^۶ علاوه بر این نامه‌ها مجموعه افکار اصلی^۷ را نیز به دست داریم که اپیکورس خلاصه فلسفه خود را در ضمن چهل رأی اصلی بیان داشته و هشتاد و یک رأی که در سال ۱۸۸۸ کشف کرده‌اند بر آنها مزید شده است.

چنین بود مردی با مزاج ضعیف و روح نجیب، که دشمنانش وی را به هرزگی و هوس‌بازی متهم ساخته‌اند و حال آنکه او خود در وصف اخلاق مبتنی بر لذّت چنین آورده است: «آنچه زندگی را دل‌انگیز می‌کند شراب‌خواری یا زن‌بارگی یا خوان رنگین توانگران نیست بلکه فکری مقرون به قناعت است که علل هر شوق و هر نفرتی را با آن بتوان دریافت و آرائی را که موجب اضطراب نفوس باشد از سر بدر کرد»^۸ می‌دانیم که چگونه مورد تقدیس و تکریم شاگردان نخستین خود بود و اشعار زیبایی را که لوکْرِسیوس بیش از دویست سال پس از مرگ وی سروده و در آنها

۱- مدارك این قول را در کتاب Usener ص ۱۳۵ - ۱۳۷ می‌توان یافت.

۲- Hérodoté ۳- Pythoclès

۴- Ménécée

۵- Rivista di Filologia A. Vogliano, Nuovi testi epicurei ، ۱۹۲۶

ص ۳۷۰.

۷- Usener ، ۶۴ ، ۱۲ ، به بعد

۶- Pensées Principales

دهای او را ستوده است می‌شناسیم : « او یکی از خدایان بود ، آری خدا بود ، نخستین کسی بود که این گونه زندگی را که اکنون حکمت می‌نامیم باز یافت ، کسی بود که با هنر خویش ما را از چنان طوفانهای رها ساخت ، از شب تاریک بدر آورد تا در مقری چنین آرام و چنین روشن جای دهد » .

آرای جان و روشنی روان دو حالت جداناشدنی است که پیوند آنها به یکدیگر نشانه ابتکار آئین اپیکورس است . آرای جان جز با تصدیق این نظریه عمومی که عالم از ترکیب اجزاء لایتجزا پدید آمده است حاصل نمی‌آید و تنها همین عقیده است که هرگونه خوف واضطراب را زایل می‌سازد .

۲- منطق اپیکوری

چیچرو گفته است که : « اپیکورس سخنان بسیار درخشان دارد ؛ ولیکن هرگز در بند آن نیست که توافقی اقوال او با یکدیگر محفوظ ماند »^۱ . « فلسفه او مجموعه‌ای از حقائق منفصله است که هر کدام از آنها مستقل از دیگری است و به ذات خود مکتفی است .

اولین قسمت این فلسفه ، یعنی آلت قانونی اپیکوری^۲ ، که مربوط به قواعد یا قوانین حقیقت بود هیچ گونه مشابهت با منطق رواقی نداشت ، بلکه سعی اپیکورس فقط

۱- لوکریوس Lucrèce ، V ، ۷

۲- اصطلاح اصلی فرنگی این است که « با خویشتن مطابقت داشته باشد » و منظور از آن برکنار ماندن از تناقض است . م .

۳- Canonique . - این اصطلاح که به معنی منطق مخصوص رواقی است مشتق از کلمه Canon است و این همان کلمه ایست که به کلمه « قانون » معرب شده و در فلسفه به کار رفته است ، حتی می‌دانیم که منطق را به « آلت قانونی » تعریف کرده‌اند و حق این بود که در این مورد نیز به کلمه « قانونی » ترجمه شود ، منتهی چون اخیراً قانون به معنی دیگری در زبان علمی و سیاسی ایران می‌آید از چنین تعبیری اجتناب شد . م .

در این باره بود که اقسام مختلف بداهت^۱ را برشمارد ، و این اقسام عبارت است از شهوت^۲ یا انفعال شهوانی^۳ ، احساس^۴ ، تصوّر مسبوق به احساس^۵ ، لَمْح بصر^۶ یا شهود فکری^۷ . این ملاک چهارم را دیوگنس به شاگردان اپیکورس منسوب داشته و لیکن خود استاد نیز غالباً آن را به کار برده است .

اولین بداهت شهوت است ، و مقصود او از شهوت لذّت و الم است . آریستیپس نیز شهوت را به منزله ملاکی تلقّی کرده بود ، منتهی معنائی که این دو زن از این کلمه اراده می کردند اندکی باهم تفاوت داشت . در نظر آریستیپس تنها خود حالت شهوانی است که قابل ادراک است و علت آن را به قطع و یقین نمی توان دریافت ؛ در نظر اپیکورس ، برعکس ، علت این ملاک نیز به طور بدیهی ادراک می شود ؛ یعنی لذّت باعث می آید که علت لذّت نیز بالضروره شناخته شود ، و اکّم باعث خود را ، یعنی علت موله را نیز می شناساند^۸ . - دومین ملاک حقیقت احساس (به معنی انفعالی ارتسام^۹ حسی) است . اپیکورس این ملاک را نیز به معنی دیگری جز آنچه آریستیپس اراده کرده بود آورده است . در نظر او احساس که از حالات منفعله است به قطع و یقین علت فاعله ای را که مولّد آن است نیز معلوم می دارد . همه احساسات یکسان از حقیقت برخوردارند و اشیاء چنانند که می نمایند ؛ هیچ گونه دلیلی برای اینکه بتوان در صحت معلومات حاصله از طریق احساس تردید نمائیم وجود ندارد ، مشروط بر اینکه از حدود احساس تجاوز نکنیم ؛ زیرا احساس ، مادام که حالت انفعالی غیر عقلی باشد ،

Passion - ۲

Evidence - ۱

Sensation - ۴

Affection Passive - ۳

Coup d'oeil - ۶

Prénotion - ۵

Intuition de la Réflexion - ۷

۸- مقایسه شود با رأی سکتس Sextus در کتاب Contre les Mathématiciens ،

VII ، ۲۰۲ و VII ، ۲۹۱

Impression - ۹

موجب آن نمی شود که چیزی بر تأثیر عامل خارجی بیفزاید یا از آن بکاهد ؛ بنابراین هیچ دلیل در دست نیست برای اینکه بتوان در صحت بعضی از آنها تردید داشت و بعض دیگر را قبول کرد ؛ « اگر احساسی را غلط بدانیم به منزله این است که بر آن باشیم که هیچ چیز نمی تواند ادراک شود .^۱ »

و اگر ، با استناد به دلیل رائج مخالفین اصحاب جزم ، بر اپیکوریان ابراد بگیریم که در بسیاری از اوقات تناقض در بین حواس حاصل می شود یا توهّم^۲ به انسان دست می دهد می کوشند تا نشان دهند که چگونه خطا در تصور نیست بلکه در حکمی است که عقل بر آن مزید می کند . چون از دور به برجی نگاه کنیم آن را مدور و چون از نزدیک بنگریم مربع می بینیم ؛ آن گاه که می گوئیم که این برج را مدور می بینیم خطا نمی کنیم ، بلکه خطا تنها در موقعی واقع می شود که بر آن باشیم که اگر بدان نزدیک شویم باز آن را مدور خواهیم دید . تناقض در بین تصورات نیست بلکه در بین احکامی است که مقرون بدانهاست . نسبت بدانچه به طور دفعی و به نحو غیر مستقیم ادراک می شود اعتماد کنیم و از آنچه عقل بر این ادراک زیادت می کند سلب اطمینان نمائیم . نشانه صحت معرفت در آئین اپیکورس همین است .

حمله مخالفان اپیکوریان پیوسته از این راه بوده است که کوشیده اند تا این اصحاب جزم را قائل به اصالت موضوع معرفت^۳ بینگارند و بر اینان طعنه زنند که معرفت را محدود به ارتسام فوری و دفعی شمرده اند . اپیکوریان همواره به دفاع برخاسته و این نسبت را از خود سلب کرده اند . این دفاع مطلب اصلی رساله کلتیس شاگردی واسطه اپیکورس قرار گرفته و عنوان این رساله چنین بوده است : « ممکن نیست بر طبق آرائی که حکمای دیگر در آنها جازم بوده اند بتوان زیست . » این کتاب را از طریق ردی که پلوتارکس بر آن نگاشته و نام آن را « بر ضد کلتیس » گذاشته است می شناسیم .

۱- چیچرو Ciceron ، کتاب اول درباره اصحاب آکادمیا Premiers académiques

II ، ۱۰۱ ، (Usener) ، ۱۸۵ ، ۱۱

در این کتاب فیلسوف اپیکوری پیانی بر حکمای دیگر حمله برده است: بر دِ مِکُریِتُس بدان سبب که شناسائی حسی را فاقد اصل صحیح خوانده است، بر پارمنیدس بدان سبب که کثرت اشیاء را انکار داشته است، بر امپدکلس بدان سبب که به وجود اختلاف طبایع در بین اشیاء قائل نشده است، بر سقراط بدان سبب که درباره مفاهیم صریحه واضحی مثل مفهوم انسان تردید کرده و در جستجوی تعریف آنها برآمده است، بر افلاطون بدان سبب که از اشیاء محسوس سلب جوهریت کرده است، بر استیلپُن مگاری بدان سبب که رأی کهنه اهل مغالبه^۱ را پذیرفته و بر آن رفته است که هیچ چیز درباره هیچ چیز نمی توان گفت، بر حکمای کورنا و بر آرکزیلاؤس^۲ بدان سبب که از قبول این معنی ابا داشته اند که ما بتوانیم، به وساطت تصورات خود درباره اشیاء، به وجود واقعی آنها راه یابیم. پلوتارکُس به این ایرادات جوابی جز این نداده است که اپیکوریان خود نیز در زمره همان کسانی که به رد آراءشان پرداخته اند به شمار می روند و برای اثبات این معنی شواهدی از نصوص اقوال اپیکورُس آورده که این حکیم در ضمن آنها به نسبیّت احساسات اقرار کرده است.

اما اقسام دیگری از بدهات، غیر از احساس و شهوت، وجود دارد؛ برای اینکه بتوان سؤالی طرح کرد یا معنی آن را دریافت لازم می آید که قبلاً مفهومی از شیئی که سؤال درباره آن است ما را حاصل باشد. آیا خدایان وجود دارند؟ آیا حیوانی که پیش می رود گاو یا اسب است؟ - همه این سؤالات مقتضی آن است که مفهومی از خدایان یا از گاو و اسب و غیره قبل از ارتسام حقی فعلی که ما را به طرح این سؤالات می رساند داشته باشیم. این تصورات مسبوق به تجربه^۳ با اینکه اینک در درون نفس است، برخلاف مفاهیم مشترک رواقیان، نتیجه حاصله از جدال عقلی که کمابیش به اختیار ما ما ترتیب یافته باشد نیست. بلکه منشأ آنها احساسی است که مقدم بر آنها حاصل شده است (و این منشأ را بالعیان، مثلاً در مورد خدایان می بینیم. چه، مفهوم آنها ناشی از

۱- Eristique

۲- Arcésilas

۳- Prénotion

صور خیالیّه ایست که به واقع در عالم رؤیا ما را حاصل آمده است .^۱ به سبب وجود همین منشأ حسّی است که می گوئیم که تصوّر مسبوق به تجربه نتیجه حاصله از قوه مخیله نبوده بلکه از احساس شیء موجود ناشی شده است ؛ و از همین جاست که دیوگنس لارتی^۲ آن را ادراک یا ظن صحیح نامیده است . این تصوّر مستلزم صدور حکم بدیهی درباره وجود شیئی است ؛ اعتبار تجربه گذشته ما که چنین تصوّری به نحوی از انحاء نتیجه حاصله از آن است کمتر از تجربه کنونی که با همین تصوّر با آن مواجه می شویم نبوده است .

تصوّر مسبوق به تجربه حسّی احکام یا اعتقاداتی برای ما حاصل می کند که فراتر از حدود تجربه کنونی است ، مثل این حکم که : مردی که در آنجا می بینم افلاطون است ، یا این حکم که : این حیوان گاو است ، الخ . . . و لیکن هیچ یک از این اعتقادات نمی تواند به صورت حکم متقن درآید مگر اینکه به امور بدیهی حسّی دفعی راجع گردد و مثلاً چون از نزدیک انسان یا حیوان را ببینم ابرام^۳ شود .

و لیکن می دانیم که اپیکور^۴ نه تنها مدّعی تحصیل علم بدیهی در مورد اشیاء محسوس است ، بلکه این علم را در مورد اشیاء غیر مرئی مثل خلأ و اجزاء لایتجزّأ یا عدم تناهی عوالم نیز ممکن می شمارد . برای فهم معنی صحیح آلت قانونی^۵ اپیکور^۶ توجه به دوجنبه از فلسفه او اهمیت دارد : یکی اینکه او قائل به اخلاق مبتنی بر اصالت لذّت شده و این غایت اراده را به طور دفعی دریافته و قول خود را در این باره بر مبنای استدلال عقلی تأسیس نکرده است ؛ دیگر اینکه قول به اجزاء لایتجزّأ را در علم طبیعت از سر گرفته ، یعنی ساختمان عقلی عالم را به صورتی تبیین کرده است که با آنچه از طریق ادراک فوری حسّی در ذهن ما مرتسم می شود تفاوت فاحش دارد . ما در پی آن نیستیم که

۱- آنچه در بین هلالین آورده ایم در اصل کتاب درخلال جمله لاحق بود و در ترجمه

به ذیل جمله سابق انتقال یافت تا تسلسل کلام را در ترجمه جمله لاحق به هم نزنند . م .

۲- دیوگنس لارتی

۳- Confirmation

۴- Canonique

رابطه بین این دو طرز تبیین مختلف را دریابیم ، بلکه قصد ما تنها این است که ببینیم اعتقاد به امری که آن را تنها از طریق تعقل محض یا تفکر صرف می توان شناخت چگونه در چنین فلسفه ای وارد آمده است ، یا چه انفصالی در بین اجزاء این فلسفه حادث شده که دخول چنین جزئی را در خلال آن ممکن ساخته است ؟ - اپیکورس چنانکه دیدیم بر آن رفته است که اعتقاد ما با حصول ادراک بدیهی حسی ابرام می شود اما علاوه بر آن موردی را نیز تشخیص داده است که ادراک اگر چه ابرام نمی شود نقض هم نمی گردد . « عدم نقض ^۱ اعتقاد رابطه ایست که ظنی را درباره یکی از اشیاء غیر مرئی به ادراک یکی از امور بدیهی ارتباط می دهد ؛ مثلاً اپیکورس به وجود خلأ که شیء غیر مرئی است قائل شده و آن را از طریق شیئی که وجود آن بدیهی است ، یعنی حرکت ، قابل اثبات دانسته است . بدین ترتیب که گفته است که بدون خلأ حرکت امکان نمی پذیرد ، زیرا اگر همه جا ملاً باشد جسم متحرک مکانی ندارد که بتواند در آن جا به جا شود . ^۲ لوکرسیوس نیز به حکم تجربه بی واسطه به وجود جسمی که به سبب صغر خود غیر مرئی است قائل شده است : نیروی بادها که مرئی نیست ، بویها و صداها که حواس را متأثر می سازد ، تری و خشکی ، کاهش و افزایش که به آهستگی در اشیاء پدید می آید ، اینها همگی مستلزم وجود این اجرام صغار غیر مرئی است ^۳ . این استنتاج یا استلزام ^۴ به چه معنی است ؟ - از متونی که در دست داریم چیزی در این باره معلوم نمی شود . اما از همین تعبیر « عدم نقض » بر می آید که اپیکورس به همین اندازه قانع بوده است که بینش او نسبت به اشیاء با تجربه ای که به وضوح در مورد آنها حاصل می شود منافات نیابد .

۱ - Non - infirmation

۲ - سکتس Sextus ، در مقابل ریاضی دانان ، Contre les mathématiciens ،

VII ، ۲۱۳ .

۳ - درباره طبیعت I ، ۲۶۵ - ۲۷۸ ، De la nature

۴ - Implication

این عالم جدید ، این مجموعه اجزاء لایتجزا ، کل معقول و مرتبطی است که اصول آن برای تبیین جزئیات ظواهر محسوس ، مانند پدیدارهای آسمانی و زیستی ، کافی است . اپیکورس به شاگردان خود سفارش کرده است که همواره این «رأی جامع و شامل» را در برابر نظر داشته باشند ؛ و اگر چنین کنند در هر فرصتی «به کشف هر کدام از جزئیات ، مشروط بر اینکه آن امر جزئی را به خوبی ادراک کنند و طرح مجموعه اشیاء نیز در خاطرشان محفوظ ماند ، موفق می شوند» . لزوم اتخاذ رأی جامع یکی از آرایی است که به کرات در نظریه لوکرسیوس تکرار شده است . از جمله در موردی گفته است : «هرگاه مجموعه اموری که معلول عوامل مختلف است به نمای معلوم شود به آسانی می توان دریافت و می توان به چشم خود دید که جزئیات عوارض کائنات جو چگونه حاصل می آید . »^۱

اما این رأی جامع ، برای اینکه بتوان به صحت آن اطمینان یافت ، مستلزم منشأ دیگری برای حصول علم بدیهی است که با اقسامی از بداهت که تاکنون شناخته ایم تفاوت دارد . زیرا در این مرحله مقصود ما دیگر این نیست که اشیاء غیر مرئی را از لحاظ ارتباط آنها با اشیاء مشهود دریابیم ، بلکه قصد ادراک آن اشیاء را فی نفسها داریم . «اگر تو بر آن باشی که اجزاء لایتجزا را تنها با یک نگاه که از روان ما فرامی افتد (به عبارت دیگر با لمح بصر روحانی)^۲ نمی توان دریافت خطای بزرگی را مرتکب می شوی . » یا همچنین «روح می خواهد آنچه را که در لایتناهی است و ماورای حصار عالم جای دارد بفهمد ، این جاست که نظر عقل امتداد می یابد و نگاه جان به آزادی پر می گشاید (لمح بصر روحانی)» ، این جاست که اگر به فهم طبیعت موفق نشویم لااقل تأثیر ملاک چهارم معرفت ، یعنی شهود روحانی فکری ، را که دیوگنس باز گفته است دریابیم . از شهود حسی محض فراتر می رویم ، به مجموعه طبیعت می نگریم و ناظر به ساختمان ماشینی عمومی اجزاء لایتجزا می شویم : این علم بدیهی نوع خاصی است و با

۱- درباره طبیعت I ، ۲۶۰-۲۲۸

۲- Coup d'oeil de l'esprit = Injectus animi

بدهات حاصله از احساس تفاوت دارد ، ولیکن این معرفت نیز مثل احساس دفعی و فوری است و با صراحت مقرون است و همان رضای خاطر را که در هرورقی از منظومه^۱ لوکرمیوس احساس می‌کنیم باعث می‌شود .

بدین ترتیب می‌بینیم که منطق رواقی ، یا آلت قانونی این حوزه ، صناعتی است که در ضمن آن اقسام مختلف بدهات را برمی‌شمارند ؛ هر کدام از این اقسام متفاوت با دیگری است و غیر قابل تحویل به یکدیگر است ، منتهی در ضمن همه آنها ادعای می‌کند که از ظواهر فراتر می‌روند و به واقع امر راه می‌جویند .

۳- طبیعیات اپیکوری

اپیکور^۲ بر آن شد که اعتبار طبیعیات دیمُکریئُس را تجدید کند و از همین راه آراء قدیم حکمای ایونیا را که گمان می‌رفت که راه زوال پیموده و ناپدید شده باشد ، علی‌الخصوص اعتقاد به کثرت جهان و عدم تناهی ماده^۳ آن را ، از نو به میان آورد . باید دید که این حکیم در چه اوضاع و احوالی به چنین کاری برخاست و آراء دیمُکریئُس را به چه صورتی تجدید کرد ؟ - چون این آراء از سر گرفته شد آزاداندیشی مردم ایونیا نیز بازگشت ، و البته این طرز تفکر با قول به اصالت عقل که به ذوق تأله پیوسته و در جزیره^۴ مقلبه^۱ رواج یافته بود^۲ و رواقیان در این دوره نمایندگان آن به شمار می‌رفتند منافات بسیار داشت .

می‌دانیم که جریان فلسفه دیمُکریئُس از چه معبری گذشت تا به اپیکور^۳ رسید این حکیم شاگرد ناوسیفانیس تیئوسی^۴ بود ، ولیکن باید توجه داشت که او را ، در معنی ، معلم خود نمی‌پنداشت و از استهزاء او نیز ، مانند دیمُکریئُس فروغی گذاشت

۱- Sicile

۲- رجوع شود به «تاریخ فلسفه در دوره یونانی» تألیف مؤلف همین کتاب ص ۸۰

ترجمه فارسی .

۳- Nausiphane de Téos

و آسان می‌توان دریافت که طرز تفکر او با اتباع دیمُکْرِیتس چه تفاوتی داشت . اپیکورس تقریباً یک سره با علوم تحصّلی از قبیل ریاضی و نجوم و موسیقی بیگانه بود و غرض از علم طبیعت را نیز خود این علم نمی‌دانست : « اگر وحشت از کائنات جوّ و ترس مرگ در میان نبود و جهل به حدود لذّات و آلام ما را در زندگی نمی‌آزرد هیچ گونه نیازی به علم طبیعت نداشتیم . »^۱

مع ذلک نباید رأی را به اپیکورس اسناد کرد که مشابه با طرز تفکر اصحاب اصالت عمل^۲ باشد . صحت علم طبیعی بر طبق مذهب اصالت اجزاء لایتجزا^۳ در خود این علم است ، و اقامه^۴ براهین برای اثبات قضایای علم طبیعی کاملاً مستقلّ از نتایجی است که این علم در حیات اخلاقی تواند بخشید . علم طبیعت چنانکه در آئین رواقی بود یا شرح تکوین عالم چنانکه از رساله^۵ طیماؤوس افلاطون مستفاد می‌شد ، بی آنکه به عقایدی درباره^۶ علم اخلاق یا علم مابعد طبیعت منتهی شود ، نمی‌توانست دوام آورد و حتی فرض آن هم معنی نمی‌داشت ، و این هر دو علم جنبه‌ای از علم طبیعی به شمار می‌رفت . برعکس ، علم طبیعی اپیکوری که مستلزم اعتقاد به وجود اجرام صغارا است ، لا اقلّ به صورتی که در منظومه^۷ لوکرسیوس تصوّر می‌شود ، فارغ از نتایجی است که به اقتضای قبول این علم در اخلاق حاصل می‌آید . فکر انسان هرگاه بینشی درباره^۸ جهان حاصل کند که نه مستلزم این باشد که انسان را محور عالم بشمارد^۹ و نه اقتضای آن کند که خدا را مدار کائنات بینگارد^{۱۰} ، و به اصطلاح به یک اندازه دور از این هر دو بینش باشد ، به چنین علمی روی می‌آورد . در علم طبیعی اپیکوری ، که از آراء عامّه دور می‌شوند^{۱۱} و بدانچه عوام در پی آنند واقعی نمی‌نهند ، قول قدمای ایونیا را به اصالت تحصّل^{۱۲} از سر می‌گیرند ، پیش داوری‌ها را خوار می‌شمارند و با اصالت عقل که از افکار

۱- آراء اصلیه (Usener) XI ، Principales Opinions ، ص ۷۲

۲- Atomisme

۳- Pragmatisme

۴- Théocentrisme

۵- Anthropocentrisme

۶- لوکرسیوس Lucrèce درباره^{۱۳} طبیعت De la nature ، VI ، ۱۹

۷- Positivisme

حکمای جنوب ایتالیا مایه گرفته بود مخالفت می کنند ، زیرا با تصدیق اصالت عقل^۱ پیوسته امکان می پذیرد که محلی برای معتقدات عامه محفوظ دارند و جهان را صحنه نمایش اعمال خدا و انسان بینگارند .

از همین جاست که سراسر نامه ای را که اپیکور^۲س به هرودتیس نگاشته و در طی آن رؤوس مطالب مذهب خویش را ، که باید پیوسته به یاد داشت ، خطاب به یکی از شاگردان خویش باز نموده است می توانیم بخوانیم بی آنکه حتی از خاطر بگذرانیم که این حکیم لذت را غایت اخلاق انگاشته باشد . در این باره تأکید کنیم : علم طبیعت ، چون مبتنی بر قول به اجزاء لایتجزا باشد ، مستلزم انکار اغلب معتقدات عامه می شود و این عقاید همان است که رواقیون ، برعکس اپیکوریان ، در توجیه آنها سعی داشتند ؛ از قبیل اعتقاد به مشیت خدایان و عنایت آنان به افراد نوع انسان ، اعتقاد به تقدیر ، اعتقاد به غیب دانی و پیش گوئی ، اعتقاد به خلود با همه افسانه هایی که مردم در باره حیات نفس بعد از فساد بدن به میان آورده و کمابیش آنها را به جد گرفته اند . و چون قبول کنیم که این معتقدات موجب می شود که آدمی پیوسته ترسان و لرزان و نگران باشد علم طبیعت را می توانیم قادر به سلب اضطراب از نفس انسان بدانیم ، ولیکن چنین قولی هرگز منتهی به قبول اصالت لذت نمی شود . تنها باید گفت که اگر سکون خاطر را یکی از موجبات حیات مقرون به لذت بینگاریم علم طبیعت به حصول چنین حیاتی مددی رساند و محلی که این علم در مباحث مربوطه به علم اخلاق دارد از همین راه توجیه می شود . اما چنین محلی برای چنین علمی حاصل نمی آید مگر بدین سبب که این علم فی نفسه معقول است ، و خود به تنهایی برای تحصیل اعتباری که از لحاظ عقلی خواستار آن است صلاحیت دارد .

۱- Rationalisme . - و منظور از این مذهب به صورتی که در این مورد بیان شده و در حاشیه ۲ صفحه ۱۰۱ به محل ذکر آن در جلد اول کتاب ارجاع گردیده است ترکیبی از آراء پارسیدس و فیثاغورس است که اصحاب آن در ضمن تبیین عقلی عالم به توجیه معتقدات رایجه دینی و اثبات اعتبار قصص یونانی نیز می پرداختند . م .

اصل موضوع در جهان‌شناسی حکمای ایونیا «بقای کل» است: هیچ چیز نمی‌تواند از هیچ چیز حادث شود و هیچ چیز نمی‌تواند به هیچ چیز راجع گردد. اما این اصل به معنی «بقای عالم» نیست زیرا که عالم به منزله جزئی یا جنبه‌ای از کل است که وجود موقت دارد. اصل موضوع در جهان‌شناسی عقلی ارسطو و افلاطونیان، برعکس، «بقای عالم» است، یعنی عالم در نظر اینان با کل عالم به یک معنی است و کل عالم واحد کاملی است که مکفی به ذات است. رواقیان جز در ظاهر به زوال عالم قائل نیستند، زیرا چون حریق عام حاصل شود همان افرادی که وجود داشتند دوباره وجودشان ادامه می‌پذیرد. اپیکورس برعکس اینان بنا را بر قبول اصل موضوع حکمای ایونیا گذاشت: کل عبارت از اجزاء لایتجزا به تعداد لایتناهی در مقدار لایتناهی از خلأست؛ هر عالمی جزئی از این کل است که از لایتناهی متفصل می‌شود و نظامی را در زمان محدودی محفوظ می‌دارد. از این رو هیچ دلیلی در دست نیست برای اینکه عالم را واجد خصائصی بدانیم که اصحاب مذاهب اصالت عقل بدان منسوب می‌دارند: اولاً دلیلی برای اینکه به وحدت عالم قائل شویم نداریم، بلکه چون به تعداد لایتناهی اجزاء لایتجزا وجود دارد، که می‌تواند در بنای عالم به کار آید، عوالم نیز به تعداد لایتناهی وجود خواهد داشت. ثانیاً دلیلی برای اینکه عالم را مکفی به ذات بدانیم در دست نیست زیرا که عالم جزئی از کل است و اجزاء لایتجزا می‌تواند از ترکیب عالمی خارج شود و به عالم دیگر انتقال یابد؛ ثالثاً دلیلی برای اینکه جمله عوالم از یک قبیل به شمار آیند، مثلاً دارای صورت واحد و حاوی انواع واحدی از موجودات زنده باشند، وجود ندارد؛ برعکس، اقسام عوالم و انواع موجودات آنها اختلاف بسیار بایکدیگر دارند که ناشی از اختلاف بذوری است که این جمله از آنها سرزده و پدید آمده‌اند.

اپیکورس بسیاری از آراء حکمای ایونیا را درباره جهان‌شناسی از سر گرفته است و نیک پیداست که این آراء ربطی به علم طبیعی از آن حیث که مبتنی بر قبول اجزاء لایتجزا است ندارد. مع ذلک، قول به وجود اجزاء لایتجزا با اصل موضوع کلی علم طبیعی متناسب است؛ چون هیچ چیز از هیچ چیز پدید نمی‌آید پس باید قبول داشت

که هر جسم مرئی مرکب از اجزاء لایتجزا یعنی عناصر غیر قابل انفعال است، هریک از آنها بسیار خردتر از آن است که بتواند دیده شود. اجسام از این اجزاء ترکیب و بدانها تجزیه می‌شوند. اجزاء به سبب کاری که باید از آنها برآید جامد و قدیم و غیر متحرک است، زیرا که باید منشأ ثابت کون اشیاء وحدت ثابت فساد آنها باشد. وانگهی پدیدارهایی مانند نیروی بادهائی که به وزش درمی‌آید، بویها و صداهاائی که پراکنده می‌شود، بخاری که از آنها برمی‌خیزد، کاهش و افزایشی که به آهستگی در اشیاء حاصل می‌شود (بااستناد به اصل عدم نقض^۱) شاهد وجود این اجرام صغار است. اتصالی که برحسب ظاهر از طریق حواس خود در ماده مشاهده می‌کنیم توهمی بیش نیست: مانند گلّه‌ای از گوسفندان می‌ماند که چون ازدور بدانها بنگرند لکه سفیدرننگ غیر متحرک به نظر می‌آید^۲.

برای اینکه ماهیت اجزاء لایتجزا را چنانکه اپیکوریان به وجود آنها قائل بودند دریابیم و علی‌الخصوص برای اینکه رأی آنان را با نظریه علمی که در دوره جدید درباره اتم اظهار شده است اشتباه نکنیم نکته‌ای را نباید از نظر دور داریم و آن اینکه ماهیت اجزاء لایتجزا متناسب باکاری است که از آنها برمی‌آید، یعنی متناسب با پدید آمدن اجسام مختلف از ترکیب این اجزاء بایکدیگر است. این اصل در ضمن علم طبیعی اپیکوری مندرج است که هر شیئی^۳ از ترکیب هر نوعی از اجزاء لایتجزا نمی‌تواند حاصل شود. موجودی از نوع معین مستلزم اجزائی از نوع معین است. اجزاء لایتجزا به منزله آحادی نیستند که عین یکدیگر باشند، تا آنجا که اختلاف اجسام مرکب را فقط ناشی از طرز اتحاد و انضمام این آحاد متشابه بایکدیگر بتوان دانست. درواقع برای اینکه نفسی پدید آید یا خلای موجود باشد یا بدنی برای انسان ساخته شود در هر موردی اجزائی از انواع مختلف لازم می‌آید. یکی از دلائلی که لوکرسیوس برای اثبات وجود اجزاء لایتجزا می‌آورد از این لحاظ قابل ملاحظه است^۴. او می‌گوید که ثبات

۱- Non - infirmation

۲ و ۳- لوکرسیوس Lucrèce ، درباره طبیعت De la nature ، II ، ۲۰۸-۲۲۲

۴- همان کتاب ، I ، ۱۶۰-۱۷۰

انواع در طیّ زمان قانون مطلق از طبیعت است ، و از اینجا برمی آید که عناصری که در ترکیب افراد هر نوع به کار می رود ، خود آنها نیز ، باید ثابت باشد . قاعده^۱ می بایست چنین تصوّر کرد که مذهب اصالت اجزاء لایتجزّاً با قول به طبقه بندی ثابت اشیاء (چنانکه ارسطو بر آن بود) منافات دارد ، و حال آنکه می بینیم که برعکس این است و اپیکور^۲س بانصدیق همین قول اخیر استدلال می کند ، و به این نتیجه می رسد که تقسیم اشیاء محسوس (به انواع ثابت) مستلزم این است که همین طبقه بندی به مقیاس کوچکتر در مورد اجزاء لایتجزّاً نیز معتبر باشد . بدین ترتیب اجزاء لایتجزّاً نه تنها باعث ترکیب اشیاء بلکه به منزله^۳ بذور آنهاست ، و در واقع اختلاف صورت اجزاء لایتجزّاً بیش از اختلاف طرز ترکیب آنها در تنوع خواصّ اجسامی که از ترکیب این اجزاء پدید می آید مؤثر است .

والبتّه به همین سبب است که در تعریف اجزاء لایتجزّاً نمی گوئیم که آن کوچکترین جزئی است که از انقسام هر شیئی حاصل می شود (زیرا کوچکترین اجزائی که از انقسام اشیاء حاصل می شود ، و ما در اینجا آنها را اجزاء صغار^۴ اصطلاح می کنیم ، بایکدیگر مساوی است و فاقد صورت است) . بلکه ، جزء لایتجزّاً مقداری است که اگرچه قابل انقسام است قابل انفصال نیست . اپیکور^۵س ، چنانکه دیدیم ، از استدلال خود این نتیجه را نمی گیرد که انقسام اجزاء لایتجزّاً تا بی نهایت امکان ندارد . بلکه ، آنچه تا بی نهایت غیر قابل انقسام است اجزاء صغار اجسام است که همگی با یکدیگر مساوی است . این اجزاء صغار واقعی از طریق تشبیه به اجزاء صغار مرئی یعنی کوچکترین امتداد شیء که آن را به چشم بتوان دید ، قابل تصوّر است ؛ همان طور که آنچه در افق رؤیت ماست مرکّب از این اجزاء صغار مرئی است که به عنوان واحد مقیاس به کار می رود مقدار واقعی نیز مرکّب از اجزاء صغار واقعی است و عظیم هر جزئی بسته به این است که آن مقدار شامل چه تعدادی از این اجزاء باشد . اپیکور^۶س قول به اجزاء صغار را در حلّ معارضه ای که زئن^۷ الیائی درباره^۸ حرکت به میان آورده بود به کار می برد^۹

۱- Les minima

۲- سیمپلیکیوس Simplicius ، درباره علم طبیعی ارسطویی Aristotelis Physica ص ۲۲۲ ، الف ، ۲۲ ، (Usener ، ۱۳۷ ، ۹۱)

شیء متحرک برای اینکه از نقطه‌ای به نقطه دیگر برود لازم نمی‌آید که به تعداد لایتنهای اوضاع مختلف را بپیماید بلکه کافی است که فقط با تعداد متناهی از جهش‌های انقسام‌ناپذیر تعداد متناهی از اجزاء صغار را طی نماید.

جزء لایتجزا به سبب خواصی که دارد، باید واجد عظمی و صاحب صورت تغییرناپذیری باشد، یعنی از اجزاء صغاری که در وضع نسبی ثابتی واقع است مرکب شود، ولی البته این عظم هرگز به حدی نمی‌رسد که اجزاء لایتجزا را مرئی سازد. اما در مورد اختلاف صور اجزاء لایتجزا بایکدیگر باید گفت که این اختلاف اگرچه زیاد است ولیکن بیش از حدی که برای تبیین خواص اجسام مرکب لازم آید نیست؛ همچنین تعداد انواع اجزاء لایتجزا را نمی‌توان دریافت، زیرا که ما تنها در یکی از عوالم به سر می‌بریم و در همین یک عالم تمام انواع موجودات را نمی‌توانیم بشناسیم، ولی البته این تعداد لایتنهای نیست.

اینکه باید علت حرکت ازلی و بی‌آغاز و بی‌پایان را که بر طبق فرضیه حکمای ایونیا محرك اجزاء لایتجزای متفرق در خلأ لایتنهای است تبیین کرد. مقصود از این علت مبدأ متعالی ترکیب آلی عالم، چنانکه در جهان‌شناسی عقلی به صورت فکر محرك یا صانع تصور می‌شد، نیست، زیرا چنین مبدای حتی اگر ازلی هم باشد تأثیرات آن با حرکات ادواری که هر کدام از آنها بدایت و نهایت دارد تعبیری شود. بلکه مقصود علتی برای حرکت است که حال در شیء متحرک است و پیوسته در خود همین شیء قرار دارد و مرتبط به ماهیت اجزاء لایتجزا است. این علت همان ثقلی است که در تمام اجزاء، اعم از اینکه دارای هر صورتی و هر وزنی باشد، حرکتی در جهت واحد (از بالا به پائین) و با سرعت واحد ایجاد می‌کند. اپیکورس آن‌گاه که می‌خواهد تبیین کند که چرا با وجود اختلافی که اجزاء لایتجزا بایکدیگر دارند حرکات آنها یکسان است از تعلیمات ارسطو مستفید می‌شود، و آن اینکه اختلاف سرعت جز در نتیجه اختلاف مقاومت جسمی که در مسافت بین بدایت و نهایت قرار دارد حاصل نمی‌شود. و چون خلأ هیچ‌گونه مقاومت نمی‌تواند داشت تمام اجزاء لایتجزا با سرعت واحدی حرکت

می‌کند. وانگهی ثقل عمومی که اجزاء لایتجزّاً را به صورت واحد و با سرعت بسیار به‌سوی پائین حرکت می‌دهد با وزن خاصّ هرجزئی از این اجزاء تفاوت دارد. این وزن خاصّ باعث می‌شود که هرجزئی با نیروی بیشتر یا کمتر فراجهد و با اجزاء دیگر برخورد یابد.

عِظَم و صورت و ثقل خواصّ سه‌گانه‌ایست که هر توده‌ای از اجزای لایتجزّاً باید واجد آنها باشد. ولیکن با پی بردن به این خواصّ معلوم نمی‌شود که چرا اجزاء لایتجزّاً باهم ترکیب می‌پذیرند، زیرا همه آنها با سرعت واحد و به‌طور متوازی سقوط می‌کنند، و بدین ترتیب هیچ‌گاه ممکن نیست با هم تلاقی یابند. این تلاقی با همه تکانه‌ها و جهش‌ها و برخوردها که به دنبال آن فرا می‌رسد ممکن نیست جز از این راه که انحرافی در مسیر آنها واقع شود حاصل آید. این انحراف چون بدون علت وقوع می‌یابد خود به‌خود در زمان و مکانی که از هر لحاظ غیر معین است حاصل می‌شود، وانگهی کافی است که این انحراف بسیار قلیل باشد، و این همان رأی مشهور اپیکوروس دربارهٔ میل^۱ اجزاء لایتجزّاست که این همه مورد استهزاء مخالفین او قرار گرفته است، و قبول این رأی را می‌توان نمونه‌ای از این معنی دانست که طبیعت شناسی که نظریه خود را منطبق بر واقعیات امور نمی‌بیند چگونه چاره می‌جوید و سازش می‌کند و گردن می‌نهد، و یا چنانکه اگوستینوس قدیس^۲ گفته است به منزله این بود که اپیکوروس تمام میراث دیمُکریئوس را از دست دهد.

آیا این قول اضطرابی را در عقاید اپیکوریان ایجاد می‌کرد؟- برای اینکه جواب این سؤال را بیابیم طرز تفکر مخصوص اپیکوروس را به یاد آوریم. این حکیم هر کدام از آراء مهمهٔ فلسفه خود را به عنوان امر مخصوص و مشخصی که بداهت آن به‌خود آن است تلقی می‌کرد و هرگز در بند آن نبود که همه این افکار از اصل مشترکی استخراج شود. اپیکوریان لا اقل^۳ کوشیده‌اند تا نشان دهند که میل اجزاء لایتجزّاً نیز امر بدیهی

۱- Déclinaison

۲- St. Augustin، در مقابل اصحاب آکادمیا Contre les académiciens، III، ۲۲

خاصی از همین قبیل به شمار می‌رود، اگرچه شاید بتوان گفت که کوشش آنان به جانی نرسیده است. البته این بداهت از قبیل بداهت اولیه‌ای که در محسوسات وجود دارد نمی‌تواند بود، زیرا مسیر اجزاء لایتجزاً در میلی که حاصل می‌کنند بسیار کمتر از آن مورّب می‌شود که بتوان به چشم دید؛ بلکه از جمله اقسامی از بداهت است که به اشیاء غیر مرئی آن‌گاه که ظواهر امور برخلاف آن حکم نکند، تعلق می‌گیرد.^۱ یکی از مشهوداتی که در صحت آن یقین داریم اختیاری است که با اراده ما مقرون است. آن‌گاه که جهدی از ما سر می‌زند تقابل حرکت طبیعی جسمانی با حرکتی که نفس ما ابداع می‌کند مستقیماً احساس می‌شود و شعور مستقیم نسبت به تضاد حرکت ارادی اختیاری با حرکت حاصله از قاصر خارجی پدید می‌آید. اما اگر وجود میل در شیء مرکّبی مانند نفس انسان بدیهی باشد لازم می‌آید که به وجود همین میل در اجزائی که این شیء از ترکیب آنها پدید آمده است نیز قائل شویم.^۲

اصل ضرورت وقوع جمیع حوادث با فلسفه اپیکوریان منافات دارد و چنین رأیی را نمی‌توان بدینان منسوب داشت. ضرورت به صورتی که در آن زمان تعبیر می‌شد همان تقدیری بود که رواقیان می‌گفتند و آن عبارت از نظم معینی در حرکات بود که دلالت بر وجود فکر عقلی و علم الهی و تأثیر آن در عالم می‌نمود. ضرورت بدین معنی به حلاً اکثر امکان با فکر اپیکورس تقابل دارد. او می‌گفت: «حتی تصدیق افسانه‌هایی که درباره خدایان نقل می‌کنند بر قبول تقدیری که طبیعت شناسان از آن سخن می‌گویند ترجیح دارد»^۳ و چون می‌دانیم که اپیکورس نسبت به افسانه‌هایی که درباره خدایان نقل می‌کنند تا چه اندازه نفرت داشته است در ضمن همین قول هر آنچه می‌بایست درباره تقدیر بگوید گفته است. پس می‌بینیم که چگونه اپیکورس به تناقض صریح در بین وجود میل در اجزاء لایتجزاً و ثقل عمومی اشیاء پی برده و ضمناً آن را نادیده گرفته است.

۱- Non - infirmation (عدم نقض)

۲- لوکرسیوس Lucrèce، درباره طبیعت De la nature، II، ۳۵۱-۲۹۲

۳- دیوگنس لارتنی، X، ۱۳۴

نظم کنونی اشیائی که ما اینک آن را جهان می‌نامیم، یکی از هزاران گونه ترکیب است که در زمان و مکان لایتناهی می‌توانست حاصل آید. «عناصر متعدّد از آغاز بی‌آغاز به دنبال تکانهایی که بر آنها وارد آمده است و بر اثر وزن مخصوص خود هزار گونه با یکدیگر مجتمع شده‌اند، و کوشیده‌اند تا تمام انواع ترکیبات را که امکان داشته است حاصل نمایند، و در ضمن اینکه جمیع اقسام اجتماع و حرکت را آزمایش کرده‌اند بدانجا رسیده‌اند که ناگهان به صورت مجموعه‌هایی در آیند که منشأ این اجرام عظیمه یعنی زمین و دریا و آسمان و موجودات زنده است»^۱ پس می‌بینیم که مقصود اپیکورس که لوکرسیوس، در ضمن این بیان، افکار او را از سر گرفته و باز گفته است بیشتر این نبود که وحدت جهان و استقلال آن را نقی کند بلکه این بود که جهان را به نحوی تبیین نماید که عنایت الهیه منشأ آن نباشد. او می‌گفت: جهان نتیجه‌ایست که پس از هزار گونه جهدی که به کار رفته و جمله آنها بی‌ثمر مانده حاصل شده است. در اینجا باید به تفاوت نظم مکانیکی عالم چنانکه اپیکورس بدان قائل بوده است با آنچه در دوره جدید بدین نام می‌نامند توجه کرد. در آئین اپیکورس مقصود این نبود که بگویند که ترکیب کنونی عالم نتیجه حاصله از قوانین حرکت است؛ بلکه فرض می‌کردند که اجزاء لایتجزائی که به عنوان ماده‌ای برای ایجاد جهان کنونی ما به کار رفته است به حکم تصادف مجتمع شده است و آنچه می‌بایست تبیین شود این بود که چگونه اشیاء مختلفی که چنین خوائی^۲ حاوی آنهاست با سیر تحولی ارتقائی پدید آمده است. وانگهی در این تبیین هرگز به اصل واحدی استناد نمی‌شد. می‌توانیم صدها بیت از دفتر پنجم منظومه لوکرسیوس را که در آن از پدید آمدن آسمان و زمین سخن به میان می‌آید بخوانیم بی‌آنکه کوچکترین اشاره‌ای در این ابیات به نظریه اصالت اجزاء لایتجزا بیابیم. آنچه در نظر او اهمیت داشت این بود که از آرائی که قدمای یونیا در علم طبیعت برای تبیین عوارض آسمانی یا زمینی گفته بودند آنچه را که مفید می‌دانست برچینند؛ دیگر مهم نبود که مانند دیمکریتس

۱- لوکرسیوس Lucrèce، درباره طبیعت De la nature، II، ۲۵۱-۲۹۳

حرکت خورشید را در منطقه البروج ناشی از این بینگارد که خورشید با سرعتی کمتر از ثوابت با حرکت گردبادی آسمان به جنبش درمی آید یا نتیجه حاصله از جریان هوایی بشمارد که از نهایت محور عالم فرا می رسد و خورشید را به سوی یکی از دو قطب می راند . آنچه به هر صورت لازم می شمرد این بود که در این توده های آتشین به وجود نفس عاقله ای که مدبر آنها و محرک اشیاء سماوی باشد قائل نشود . حتی بدانجا می رسید که فرضی را هم که در زمان کهن می کردند ، و می گفتند که هر بامداد خورشیدی از نو آفریده می شود ، امکان پذیر می پنداشت^۱ . و چنین فکری مادون علم نجوم هندسی یونانی است که اصحاب آن آسمان را مفارق از کائنات جو می دانستند و طبیعت آسمان و زمین را بایکدیگر متفاوت می شمردند .

می دانیم که اپیکور^۲ تا چه اندازه در تبیین جزئیات امور اهمال داشته است . در اوایل مکتوبی که به هِرْدُئیس نگاشته^۳ گفته است : « ما حاجت به یکک ملح بصر^۴ یا به یکک نظر جامع و شامل داریم و مشاهده جزئیات اشیاء را لازم نمی شماریم ؛ معلوماتی را که با این نظر جامع از اشیاء تحصیل می نمائیم باید درحافظه خود محفوظ داریم ؛ آنچه بدین ترتیب در باره این مجموعه ها ادراک می کنیم و به حافظه می سپاریم ، هر چند اندک باشد ، می تواند ما را به معرفت جزئیات تا آنجا که لازم آید هدایت کند . » و چون فراتر رفته^۵ از گسائی سخن گفته است که تمام جزئیات را در علم نجوم مطالعه کرده و طرز غروب و طلوع ستارگان و کسوف و خسوف و امثال آنها را دریافته اند و با این همه ، هم چنان از تمام حوادث فلکی می ترسند ، زیرا به ماهیت این امور و علل اصلی آنها جاهلند » و تناقضی که بدین سان در اقوال اینان یافته است مفید فوائد بسیاری است . از آن جمله این که مطالعات درباره جزئیات را یکک سره باید به کنار نهاد و مستقیماً درصدد کشف علت حدوث تمام کائنات جو برآمد . همین قدر کافی است که علل ممکنه را تعیین نمائیم

۱- لوکرسیوس Lucrèce، درباره طبیعت اشیاء De la nature des choses ، V ،

مثلاً می‌توان گفت که وقوع کسوف^۱ ناشی از این است که ماه در میان خورشید و زمین قرار گیرد، یا شیء غیر مرئی دیگری در این میان واقع شود یا، خورشید موقتاً خاموشی پذیرد؛ هیچ‌گونه حاجت نیست که تنها یکی از این علل را انتخاب کنیم زیرا هریک از آنها کافی است که خوف ما را از کسوف زائل سازد.

یکتبار دیگر می‌بینیم که این طرز تبیین با قول به اجزاء لایتجزاً ملازمت نداشت؛ بلکه طبیعیات حکمای ایونیا بود که بدین صورت بازی گشت. والبتّه این مطلب را نیز به یاد داریم که علم طبیعی در ایونیا با طرح تجربی درباره تاریخ حیوانات و تطوّر تدریجی عقل انسان و سیر تحولی فنون و صنایع و مدّن نیز همراه بود. در مقابل تاریخ قصص، که بر حسب آن انسان را مخلوق خدایان و تحت حمایت آنان می‌شمردند، این طبیعت‌شناسان درباره تأثیر مساعی نوع انسان در مرور تدریجی از حیات حیوانی به حیات مدنی تأکید می‌کردند، منتهی بی آنکه قائل به ارتقای حقیقی باشند یا نفوق یکی از این دو مرحله را بر دیگری بپذیرند. اپیکوریان طبیعه^۲ این تاریخ تحصّلی نوع بشر را به مجموعه آراء خود ملحق ساختند، و این همان مطلبی است که لوکرسیوس در اواخر دفتر پنجم منظومه خویش از آن سخن رانده است. خود اپیکور^۳ نیز همین منظور را داشته آنجا که در اواخر مکتوب خویش خطاب به هیردوتیس نگاشته است که «خود اشیاء است که اغلب اوقات طبیعت بشری را تعلیم با الزام می‌کند و عقل جز این کاری ندارد که آنچه را که از اشیاء دریافت داشته است از دقت و قطعیت برخوردار سازد؛» مثلاً سخن گفتن نخست از مجموعه حرکات صادره از جهاز صوتی که در انسان با بعضی از شهوات و تصوّرات همراه است پدید آمده و از آن پس هر قومی توافق کرده است که علائم صوتی خاصّ خود را برای تعیین و تسمیه اشیاء مورد استعمال قرار دهد. عدالت نیز مثل تکلم از جمله تأسیسات نوع انسان است. «در بین افراد حیوانات که نتوانسته‌اند مواضعه کنند تا یکدیگر را نیازمند نه عدلی و نه ظلمی وجود دارد. بر همین منوال است حال اقوامی که

چنین قراردادی را نخواسته‌اند مجبری^۱ دارند یا نتوانسته‌اند معتبر شمارند^۲.

جهان به صورتی که اپیکور^۳ تصور کرده است جهانی است که به‌کثرین حدی امکان دارد بسامان^۴ است. درمقابل رواقیان که حیات افراد نوع انسان را وجوهی یا صوری از حیات کلی می‌دانستند و به ارتباط دقیق روان‌شناسی با جهان‌شناسی قائل بودند اپیکوریان می‌گفتند که جهان یک سره بی‌جان است و چنین جهانی نمی‌تواند به افراد جان ببخشد و جان فردی تنها جانی است که می‌توان وجود آن را تصدیق داشت. وجود این جانها در جهان نتیجه^۵ نصادم^۶ اتفاقی اجزائی است که باعث ترکیب آنها می‌شود. از همین جا است که بحث از ماهیت نفس در آثار اپیکور^۷ و لوکرسیوس^۸ وضع استثنائی و اختصاصی یافته، یعنی [برخلاف آثار سارحکا] قبل از بحث درباره^۹ تکوین عالم و تولید موجودات زنده^{۱۰} صورت گرفته و بحث درباره^{۱۱} طبیعت بشر به دو قسمت متمایز که هیچ‌گونه ارتباط واضح با یکدیگر ندارد، یعنی روان‌شناسی و تاریخ نوع انسان، تقسیم شده است.

بزرگترین فائده^{۱۲} روان‌شناسی در نظر اپیکور^{۱۳} این است که چون احوال نفس را به روش عقلی مطالعه کنند اعتبار تمام قصص درباره^{۱۴} تقدیر زائل می‌شود و از همین راه یکی از علل عمده^{۱۵} شقاوت^{۱۶} و اضطراب در قلوب افراد نوع انسان از میان می‌رود. نفس چون با بدن حادث می‌شود و با بدن فنا می‌پذیرد هرگز نباید به خیال آینده‌ای باشد که ربطی به وی ندارد. لوکرسیوس به جای تأمل درباره^{۱۷} زندگی حاویدان درباره^{۱۸} مرگ بی‌پایان می‌اندیشد، یعنی راجع به زمان لایتناهی که ما در آن نبوده‌ایم و نخواهیم بود.

اپیکور^{۱۹} در نامه‌ای که به هرودتیس^{۲۰} نگاشته اصول علم نفس را با تعبیرات مهم و کلی بیان داشته است: نفس جسمی است مشابه بانفخه‌ای که مزوج به حرارت باشد، مع ذلک بسیار دقیق تر از نفخه و حرارتی است که ما می‌شناسیم. همه^{۲۱} قوای نفس از قبیل

۱- آراء اصليه XXXII ، Opinions principales (Usener, p. 78)

۲- دفتر سوم

۳- Systematique

۴- دفتر چهارم

۵- به معنی لغوی کلمه که در مقابل سعادت است نه به معنی متداول که مترادف با

عسارت باشد. م.

انفعالات و حرکات و افکار و همچنین قدرت حیات در همین خلیط وجود دارد. اما برای اینکه احساس به وجود آید لازم است که نفس بابدن مقارن گردد. بدن است که موجب می شود که نفس بتواند قوه حساسه را به کار بندد و نفس است که موجب می شود که بدن بتواند حساس باشد؛ چون اجتماع این دو با یکدیگر از میان برود نفس زائل می شود. این مسأله را نمی توان حل کرد که آیا رأی مفصل و معقّدی که لوکرسیوس درباره نفس آورده است و پلوتارکس در کتاب خود «برضد کلئتس»^۱ و آنتیوس^۲ در «تذکره عثمان»^۳ خویش به اپیکوریان منسوب داشته اند از خود اپیکورس است یا چنین نیست. بنا بر آنچه از کتاب پلوتارکس استفاده می شود احتمال می رود که بدین سبب این نظریه را این همه توسعه دادند که تنها همین دم گرم را نتوانستند منشأ آثاری جز خواصّ حیات بینگارند، و بر آن شدند که حکم و حافظه و مهر و کین، این همه، را زائیده از دم گرم نمی توان پنداشت، و نوع خاصی از اجزاء لایتجزّ را باید در این میان دخیل ساخت، و از اینجا این نتیجه را گرفتند که نفس باید از امتزاج چهار نوع مختلف از اجزاء لایتجزّ حاصل شود: اجزاء نفعه ای، اجزاء هوایی، اجزاء حرارتی و سرانجام اجزائی از نوع چهارم که آن را نامی نیست و جسمی است که لطافت آن و قابلیت حرکت آن چندان زیاد است که برای تبیین حدّت فکر کافی است. اعتقاد به جوهر چهارم که آن را نامی نیست و به قول پلوتارکس «حاکمی از اقرار به جهالت توأم با خجلت» است باروش اپیکورس مطابقت دارد. هر پدیداری را باید چنانکه درخور آن است تبیین کرد: جسم زنده جسم گرمی است که گاهی حرکت می کند و گاهی توقف می جوید و هر کدام از خواصّ آن ناشی از یکی از جواهری است که نفس از آنها ترکیب شده است، حرکت ناشی از نفعه است، سکون ناشی از هواست، حرارت ناشی از جزء حارّ است و اختلاف نسبت این سه گوهر مبین اختلاف امزجه است: مانند دلاوری شیر و بیمنای گوزن. پس گوهر چهارم لازم می آید تا امری را که بدهات آن کمتر از

۱- Contre Colotès

۲- Aëtius

۳- Doxographie

هیچ کدام از امور دیگر نیست بتوان تبیین کرد و آن فکر است .

گویی نکته‌ای از همین قبیل باشد که لوکرسیوس (یا مرجع او) را واداشته است به اینکه قائل به تشخیص دیگری شود و آن تمیز روح^۱ از نفس^۲ است . انسان دارای اندیشه‌ها و استدلالها و اراده‌ها و شادی‌ها و کینه‌هایی است که یک سره از بدن جداست بنابراین نمی‌توان این پدیده‌ها را به جوهری منسوب داشت که در سراسر تن منتشر است بلکه باید آنها را متعلق به روحی دانست که در قلب استقرار دارد ، زیرا در همین عنصر است که حرکتی که بر شادی یا ترس دلالت می‌کند احساس می‌شود و این روح غیر از نفسی است که در تمام اجزاء بدن پراکنده است .

ارتباط این تشخیص جدید با قول به چهار گهر چندان آشکار نیست و لوکرسیوس در هیچ موردی بدان تصریح نکرده است . فقط ، برخلاف آنچه احیاناً می‌گویند، روح را با گهر چهارم که نامی ندارد نباید اشتباه کرد ؛ این اشتباه بدانجا کشیده است که تصور کرده‌اند که روح بر طبق نظر اپیکوریان تقریباً منشأ همان عملی است که جزء اصلی نفس در نظر رواقیان چنان بود ، و نیز از همین اشتباه لازم آمده است که اپیکوریان را قائل به وحدت تشکیکی نفس بینگارند ، و حال آنکه چنین رأیی یک سره با قصدی که اپیکورس داشته است منافی است . به علاوه ، آنچه از این رأی برمی‌آید با عمل اصلی گهر بی‌نام مطابق نیست و آن عمل این است که « حرکات حسی را در اعضا منتشر سازد »^۳ . اجزای لایتجزای گهر چهارم که در میان رگ و گوشت با هم می‌آمیزند و بدین ترتیب در سراسر بدن حضور دارند ارتعاش موضعی خاصی را که لوکرسیوس جنبش حسی نامیده است پدید می‌آورند . عضو مرتعش در مقابل شیء محرک حساس می‌شود : زیرا اپیکوریان اعتقاد مبرم داشتند که احساس در همان موضعی که شیء محرک محسوس می‌شود حاصل می‌آید و مثل رواقیان بر آن نبودند که تحریک باید ابتدا به قوه^۴ فائده انتقال یابد .

۲- Ame (anima)

۱- Esprit (animus)

۳- لوکرسیوس ، III ، ۲۴۰

به خوبی پیدا است که این نظریه اقتضای کند که جوهر نفس و قوای آن را متفرق بینگاریم و هیچ گونه پیوند پایداری در میان آنها جز حضورشان در بدن نشناسیم و بدین ترتیب به ضرورت فنای نفس پس از مرگ که لوکرسیوس با ادله مختلفه به اثبات آنها پرداخته است قائل شویم.

مسأله طرز تأثیر محسوسات در قوه حساسه، بر طبق معمول، به مسأله نفس ارتباط دارد. اپیکورس در مکتوبی که به هرودتیس نگاشته است بحث درباره این مطلب را در مقام اول قرار داده^۱ و بعد از بحث درباره احکام کلی علم طبیعت ابتدا به همین مطلب کرده و لوکرسیوس سراسر دفتر چهارم از منظومه خود را به همین منظور اختصاص داده است. سرترجیح این مطلب این است که در عمل مفید فائده است، زیرا مانع از این می شود که رؤیا را به نحوی تعبیر کنند که گوئی به اراده خدایان رخ می دهد تا آتیه را پیش گوئی کند، یا اشباح اموات خود را ظاهر می سازند تا زندگان را به وحشت اندازند. به جای چنین تعبیری که وحشت می آورد اپیکورس به تعبیر عقلی رؤیا پرداخته و گفته است که از سطح هر شیئی پیوسته اجزائی که شبیه خود آن شیء است^۲ جدا می شود. این اجزاء به مثابه پوسته های نازکی است که با سرعت بسیار به حرکت در می آید و به حد کفایت رقت دارد تا بتواند گذرگاهی در هوا بیابد. در حین عبور از این گذرگاه صورت اشیائی را که این اجزاء علی الاتصال از آنها صادر می شود محفوظ می دارد. همین اجزاء شبیه اشیاء است که چون با چشم برخورد کند ابصار را موجب می شود. تصاویری که در رؤیای بینیم یا در عالم خیال به نظر می آوریم از نوع دیگر نیست، بلکه همین اجزاء صادره از اشیاء و مشابه خود آنهاست؛ منتهی رقیق تر و ظریف تر از اجزائی است که ابصار را حاصل می کند، آلات حواس را می پیاید و مستقیماً به روح ما می رسد. پس طرز عمل متخیله با طرز عمل باصره تفاوتی ندارد؛ چون ما می توانیم به اراده خود هر تصویری را که بخواهیم از خیال بگذرانیم به ظاهر چنان می نماید که گوئی ماثم که این تصاویر را تولید می کنیم، ولیکن واقع امر این است که پیوسته هزارها از اجزائی که

شبیهِ اشیاء است و از خود آنها صادر می‌شود به روح ما روی می‌آورد، منتهی از این میان تنها تصاویری که توجّه روح بدانها معطوف می‌شود در آن ارتسام می‌یابد، و از همین جاست که همان تصویری که ما می‌خواهیم در خیالمان جلوه می‌کند. این نکته را نیز باید در نظر گرفت که این اجزاء مشابه اشیاء در حین انتقال مکان به تدریج شکلشان تغییر می‌پذیرد، سائیده و فرسوده می‌شود، برخی از اجزاء خود را از دست می‌دهد یا اینکه بعضی از آنها با بعض دیگر به هم می‌آمیزد؛ از همین روست که برجی که خود آن مربع باشد شبیه آن مدور می‌نماید، و باز از همین روست که تصاویر عجائب مخلوقات را در خواب می‌بینیم. این تعبیر طبیعی موجب می‌شود که از اشیائی که مارا به وحشت می‌افکند در امان باشیم. نظریه‌ای که راجع به ابصار اظهار شده است و درباره سامعه و شامه نیز صدق می‌کند مبنی بر صدور اجزائی از اشیاء است و با نظریه‌ای که رواقیان در این موارد اظهار می‌داشتند تضاد بسیار دارد. رواقیان به نفخه منتشره در بین محسوسات و حواس و انتقال قوا در مسافت واقع در بین آنها قائل بوده‌اند، و حال آنکه اپیکورس تنها از جنبش و تکان سخن رانده است.^۱

اپیکورس وجود خدایان را انکار نداشت، زیرا انکار خدایان را به منزله انکار بدیهیات می‌شمرد. چه، ما در خواب، حتی در بیداری، صوری را که شبیه خدایان است می‌بینیم و این تجربه ایست که امتداد می‌یابد و کلیّت می‌پذیرد و برای اثبات وجود آنان کفایت می‌کند. از این خدایان تصوّرانی داریم که مسبوق به تجربه است.^۲ می‌دانیم که مقصود ما از خدایان موجوداتی در کمال سعادتند که در صلح دائم تغییر ناپذیر به سر می‌برند. اما بر این تصوّرات ظنون خود را نیز ملحق می‌سازیم و از همین جاست که می‌پنداریم که در کارهای مردمان دخیل می‌شوند و اراده خود را با پیش‌گوئی‌ها ظاهر می‌سازند و بدین ترتیب حیات ما سرشار از خرافات می‌شود: در راه خدایان تقدیم ذبائح می‌کنیم و حتی به ذبح انسان می‌پردازیم تا آنان را به یاری خود بخوانیم یا آتش خشم‌شان را

۱- به اصطلاح متأخرین نظریه رواقیان دینامیکی و نظریه اپیکورس مکانیکی بود. م.

فرو نشانیم . اما این عقائد ناصواب است زیرا با تصوّراتی که مسبوق به تجربه است^۱ منافات دارد . وجودی که در کمال سعادت و ثبات و قرار است نمی تواند مُبالات^۲ اموری را داشته باشد یا احساساتی در او حاصل آید که ما به وی منسوب می داریم . در سراسر علم طبیعت این معنی اثبات می شود که جهان و هیچ کدام از اجزاء آن و حتی سیر تاریخی نوع انسان ما را به قبول خدائی که علت وجود عالم باشد نمی رساند و لو کرسیوس با بدبینی که درباره اشیا داشته خلاف اعتقاد صحیح دانسته است که جهانی سرشار از ناتمائی و تیره روزی را آفریده^۳ موجوداتی که در عین کمالند بینگارد . بنابراین اپیکوریان در جهان شناسی و علم طبیعت ، همان گونه که اعتقاد به نفس را به یک سو نهادند ، به تأثیر خدایان نیز قائل نشدند ؛ خدایان را موجوداتی می دانستند که ماده ای در عین خلوص دارند و برکنار از برخوردها در فواصل عالم به سری می برند . چون علل فساد راهی بدانان ندارد فساد نمی پذیرند و حیاتی در کمال ثبات و قرار و سعادت دارند و تفکر و تأمل درباره این حیات تنها طریقه دین داری است که شایسته حکماست . و چنانکه پیداست این اعتقاد نوعی از شرك است که تهذیب و تنقیح شده و البته مناسب خود را با پرستش پهلوانان که کیش باستانی یونان بود از دست نداده است .

۴- اخلاق اپیکوری

ماخذ مهمتی برای نقل قول اپیکورُس درباره اخلاق جز مکتوب مختصر او خطاب به مینیکئوس^۲ در دست نداریم . اطلاعات حاصله از این مکتوب را می توانیم با تقریرات چیچرو در دفتر اول کتابی که «درباره غایات»^۴ نگاشته و مطالب آن را از دروس یا رسائل زنُن^۵ یا فیلیدِمُس^۶ از اپیکوریان زمان خود اقتباس کرده است تکمیل نمائیم .

مکتوب اپیکورُس به صورت تقریر منظم و مرتبط نیست بلکه مجموعه ای از

۱- Prénotion

۲- Souci

۳- Lettre à Ménécée

۴- Des Fins

۵- Zenon

۶- Philodème

آرائی است که «پروان اپیکورُس شب و روز باید دربارهٔ آنها تأمل کنند تا در میان مردمان مانند خدایان به سر برند.»

دو گونه عامل در طرز تفکر اپیکورس در علم اخلاق تأثیر داشته است که ارتباط آن دو را بایکدیگر آسان نمی توان دریافت: از یک طرف، غایت رفتار لذت است، زیرا حیوانات نیز مثل انسان به حکم طبیعت از ابتدای ولادت به طلب لذت برمی خیزند و از اقسام آلام می گریزند بی آنکه چنین کاری را بیاموزند، و این یکی از اقسام امور بدیهی است که دیدن آن برای پذیرفتن کفایت می کند و محتاج اقامهٔ برهان نیست. از طرف دیگر حکیم کسی است که به فقدان اضطراب یعنی به سکون خاطر^۱ واصل آید و آرامی درون و صفای نفس حاصل کند. و چنین نمی شود مگر اینکه آدمی خود را از آنچه مایهٔ اضطراب اوست، یعنی از اقسام شوق و خوف که به عامهٔ بشر روی آورده است رها سازد. و این همان صفای مقرون به مناعت است که اختصاص به صاحب نظران و روشن بینان دارد که با استفاده از آراء حکمای ایونیا جهان اندوهار ادیان و قصص را به یک سوی نهاده اند و اینکه نه از خدایان می ترسند و نه پروای مرگ را دارند، و چون امیال خود را محدود می سازند می توانند به سعادت نائل آیند.

ولیکن این سکون خاطر به منزلهٔ غایت تلقی نمی شود. تنها غایتی که اپیکورُس آن را پذیرفته است لذت است. سکون خاطر را تا آنجا که از این غایت تبعیت کند یعنی تولید لذت نماید معتبر شمرده است. کشف ارتباطی که این دو محرک فکر بایکدیگر دارند مسألهٔ اصلی در علم اخلاق اپیکوری است، و می دانیم که حل این مسأله تا چه اندازه دشوار است. از همان اوایل مخالفان اپیکورُس با حسن نیت یا با سوء نظر به عامل اول تشبیه جسته و در پی آن برآمده اند که اپیکوریان را مانند کسانی نشان دهند که زمام شوق و شهوت را فرو رفته و به فسق و فجور افتاده و راه سارداناپالُس^۲ در زندگی در پیش گرفته اند و مناسبات صمیمانهٔ دوستان باغ اپیکورُس آزمایشی برای افشای رسوائیا بود. از طرف دیگر، کسانی که اپیکورُس را بهتر می شناختند به علو مقام

تعالیم او از لحاظ اخلاقی واقف بودند ، و می دانیم که سنکای روائی که بعضی از این تعالیم را مذکور داشته است و حتی فروریوس نوافلاطونی چگونه به تحسین آنها پرداخته اند^۱ و انگهی اپیکورس به تمام قوا بر ضد آنچه خود او سوء تعبیر نامیده است برخاسته و در این باره چنین گفته است : « آن گاه که ما لذت را غایت می نامیم مقصودمان لذتی نیست که از هرزگی و کام جوئی حاصل می شود . چون او را از لحاظ نظری قائل به اصالت لذت می دیدند و در عمل اهل قناعت و فضیلت می یافتند به تناقض متهم می کردند و این انتقادی بود که چپچرو مدام بر او وارد می آورد . مقصود مخالفان اپیکورس این نبود که رفتار و کردار او را نخطئه کنند بلکه بیشتر می خواستند به انکار صحت فکر وحدت ذهن او پردازند .

آیا به واقع چنین بود و شخص اپیکورس در مقامی برتر از فکر او قرار داشت ؟- اپیکورس لذت را به معنی دیگری جز آنچه کورناتیان می خواستند می گرفت و در این باره با اینان اختلاف فاحش داشت . در مقام اول اپیکورس تنها به یک لذت قائل بود ، لذتی که به بداهت احساس می شود ، و آن لذت جسمانی است ، یا به قول خود او لذت گوشت یا لذت شکم است . می گفت : « اگر از لذاتی که در چشیدن و مهر ورزیدن و شنیدن و دیدن وجود دارد صرف نظر کنیم معنی خیر را نمی توانم تصور نمایم^۲ . لذات روحانی را که کورناتیان مدعی وجود آنها بودند به کنار می نهاد . البته به وجود شادمانی روائی قائل بود ، منتهی این شادمانی را جز یادآوری یا پیش بینی لذات بدن نمی دانست مثلاً اگر دوست را به منزله کسی که وعده امنیت می دهد یا ضامن حفظ ما از درد و رنج می شود تلقی نکنیم هیچ گونه خوشی در دوستی نمی بینیم ؛ شادمانی عقلی تعلقی به کسی دارد که قائل به اصالت اجزاء لایتنج است و چنین قولی خوف او را از آلام جسمانی که به حکم عقاید ناصواب پس از مرگ دچار آنها می شویم زایل می سازد .

۱- سنکا *Lettres à Lucillius* ، ۹ ، ۲۱ ، الخ . فروریوس *Lettre à Marcella*

۲- دیوگنس لارتنی ، X ، ۶ (Usener, p. 120)

در مقام دوم، این لذت شکم را برخلاف آنچه کورناتیان می‌پنداشتند به معنی نکاپو واضطراب نمی‌دانست. می‌گفت همین بس که آدمی را در آغاز زندگی خود، یعنی در آن زمان که هنوز تمایلات او تضییع نشده است، مشاهده کنیم. در این صورت می‌بینیم که او جز در موقعی که احتیاجی احساس کند یا نالتی از قبیل گرسنگی یا تشنگی حاصل نماید در جستجوی لذت بر نمی‌آید، و چون نالت از میان رود دیگر چیزی نمی‌جوید، و از اینجا نتیجه می‌شود که عالی‌ترین درجه لذت که به حکم طبیعت تعیین می‌شود غیر از دفع آلم نیست. همین که آلم زائل شود لذت حاصله ممکن است تغییر پذیرد ولیکن امکان ندارد که ازدیاد یابد؛ گرسنگی را می‌توان با خوراکیهای گوناگون فرو نشانید ولیکن فرونشستن گرسنگی همواره برترین لذتی است که می‌توان به دست آورد. درین لذت و الم حالت متوسطی که نه این و نه آن باشد وجود ندارد. خیر اعلی در آئین اپیکوری همین است و به قول لاکتاتیوس^۱، یکی از نویسندگان مسیحی، در حکم آرزوی بیماری است که انتظار دارد که پزشک درد وی را درمان کند^۲.

در واقع احتمال بسیار می‌توان داد که نظر غیر منتظری که اپیکورس درباره لذت جسمانی اظهار داشته است بدانچه درباره اختلال سلامت مزاج او می‌دانیم مربوط باشد. آنگاه که می‌گوید که لذت حقیقی لذتی است که در سکون و راحت است باید این راحت را به معنی سلامت بدن که همان تعادل مزاج است و همچنین به معنی برآورده شدن و به جای آمدن حوائج طبیعی دانست، ولیکن با تقریر همین کمال مطلوب قاعده عمل نیز به دست می‌آید.

اپیکورس گفته است: «هر لذتی به حکم طبیعت خاصه خود خیری به شمار می‌رود ولیکن هر لذتی به حکم اراده اختیار نمی‌شود. به همین ترتیب هر آلمی شری به شمار می‌رود، ولیکن از هر آلمی به حکم اراده احتراز نمی‌شود.»^۳ این قاعده مخالف بایکی

۱- Laetance

۲- درباره تأسیس الهی De l'institution divine، III، ۸، ۱۰

۳- دیوگنس لارشی، X، ۱۲۹

از اصول مهمه آئین رواقی است و شاید بتوان گفت که عمداً و به نیت همین مخالفت تقریر شده است ، و آن اینکه رواقیون می گفتند که : «خیر همواره به حکم اراده اختیار می شود»^۱ . این رأی اپیکورس که مورد موافقت عامه است با قول به اصالت لذت منافات دارد و لااقل تهمت اباحه^۲ را که مخالفان اپیکورس به وی بسته اند زائل می سازد؛ چه ، او اگر اهل اباحه می بود می بایست با چنین قوی که عامه مردم آن را به عنوان اصل اختیار کرده اند مخالفت نموده باشد . شاید بتوان گفت که اپیکورس در این مورد با کورناتیان موافقت کرده و غایت را که مورد تمایل فوری و آتی ماست با امری که اراده مقرون به رویت بدان تعلقی می گیرد متمایز شمرده است ، چنانکه کورناتیان نیز غایت یا لذت را غیر از سعادت که نتیجه حاصله از اجتماع لذات است می دانستند . تمایل ما را به سوی لذت می برسد ؛ و لیکن چون رویت^۳ را به یاری تجربه به کار اندازیم نتایج لذات را می سنجم ، و آن گاه لذاتی را که مورث آلام باشد به یک سوی می نهیم و به آلامی که حداکثر لذت از آنها حاصل آید رضا می دهیم .

چون لذاتی را طلب کنیم که بر آوردن آنها امکان پذیر نباشد و از همین جا دردهای تازه ای را پدید آورد دوباره رویت به کار می افتد تا چنین طلبی خاموش شود و از میان رود . با علم به اینکه عالی ترین مرتبه لذت دفع آلم است می توان امیال را به اقسام مختلف تقسیم کرد :

- ۱- امیال طبیعی و ضروری که ناگزیر باید در پی آنها رفت ، مانند میل به خوردن یا نوشیدن .
- ۲- امیال طبیعی و غیر ضروری که به اموری مربوط می شود که چون حاجت برآورده شد تغییر می پذیرد ، مانند میل به خوردن غذای مخصوصی که بر فرض اینکه برآورده شود چیزی بر لذت نمی افزاید .
- ۳- امیالی که نه طبیعی و نه ضروری است ، بلکه بیهوده است ؛ مثل میلی که ممکن است ما را نسبت به تاجی یا مجسمه ای حاصل

۱- پلوتارکس Plutarque ، تناقضات رواقیان Contradiction des Stoiciens ،

آید. حکیم کسی است که می‌داند که عالی‌ترین مرتبه لذت آن‌گاه حاصل می‌آید که قسم اول از امیال برآورده شود و بر طبق این قاعده «باندکی آب و نان می‌تواند خود را در سعادت رقیب ژوپیتر بینگارد». حکیم چون حوائج خود را به چنین حد اقلی برساند تقریباً از تأثیر اوضاع و احوال خارجی فارغ می‌ماند^۱. و بدین ترتیب قاعده‌ای برای اینکه میل از آن تبعیت نماید به دست می‌آید و مطابق این قاعده آنچه میل ما را محدود می‌سازد اراده‌ای نیست که در مخالفت با چنین میلی به کار افتد، بلکه خود لذت است از آن حیث که ما آن را چنانکه باید باشد بفهمیم.

اما شخص اپیکورس نمی‌توانست منکر این معنی باشد که آتم که شہوت محض است، بی آنکه بتوان پیش‌بینی کرد یا اراده را در برابر آن به کار گرفت، به انسان روی‌آوری شود. آنجا که خبر ناشی از این باشد که اموری به حکم تصادف پاپی در نفس انسان ارتسام یابد، بی آنکه بتوان به اراده خود هیچ‌گونه مقاومت در برابر آن کرد، سعادت حکیم را از فساد و زوال باتوسل به چه وسائلی می‌توان محفوظ داشت؟ نخست باتوسل به کلمات قصاری از این قبیل که: «دردی که شدید باشد کوتاه است؛ دردی که به درازا کشد ضعیف می‌شود.» و لیکن آنچه تأثیر مخصوص می‌بخشد تعدیل درد کنونی از راه یادآوری لذات گذشته و پیش‌بینی لذات آینده است. اپیکورس این اصل را معتبر می‌گرفت که تصور لذت گذشته خود لذتی است ولیکن مخالفان به شدت بر این رأی او ابراز می‌گرفتند، و پلوتارکس می‌گفت که یادآوری لذتی که در گذشته حاصل بوده و اینک از میان رفته است رنج کنونی ما را بیشتر می‌سازد. مع ذلک، چنان می‌نماید که گوئی این زندگی سرشار از یادها و امیدها به اپیکورس بیمار سکون خاطر می‌بخشیده چنانکه در دم مرگ خویش به ایدمِنِئوس^۲ چنین نگاشته است: «من در پایان یکی از روزهای خوش زندگی خود به شما می‌نویسم که بیماریها دست از سر من بر نمی‌دارد، ولیکن

۱- Diogène Laërce, X, 127; Elien, Histoires diverses, IV, 13 (Usener, p. 339)

۲- Idoménée

دیگر نمی‌تواند از این بیشتر شود؛ در برابر همه اینها نشاطی را می‌گذارم که به یاد گفتگوهای گذشته خودمان در جان خویشتن دارم^۱. با این تمرین تخیل که اپیکورس ما را بدان فراخوانده است حکیم می‌تواند در دل خود شادیهای جاویدان بیافریند و آنچه در این میان مقام نخستین دارد شادی دوستی است^۲.

برعکس، رنجهای گذشته را به یاد آوردن و علی‌الخصوص نگران رنجهای آینده بودن که همان ترس باشد هم اکنون ما را به عذاب می‌اندازد. می‌دانیم که اپیکورس چگونه با یکی از این ترسها که بزرگترین رنج را برای مردم فراهم می‌سازد درافتاده است و آن ترس از خدایان و ترس از مرگ است: خدایان بهروز و شادکام ما را نمی‌ترسانند؛ از مرگ نیز نباید ترسید، زیرا جان با مرگ تن می‌میرد و چون ما دیگر نیستیم تا احساس کنیم و اگر احساس نکنیم رنج نمی‌بریم پس مرگ برای ما هیچ نیست. اگر بخواهیم وضع اپیکورس را چنانکه بود دریابیم باید بدانیم که او نه تنها با کسانی که مرگ را بزرگترین بدیهی می‌شمارند و به همین سبب از آن هراس دارند درافتاد بلکه در برابر بدبینانی که مرگ را به سوی خود می‌خواندند و برای فرارسیدن آن نذرهای می‌کردند و با تشوگن‌نویس^۳ هم آواز بودند که: «بهتر آن می‌بود که زاده نمی‌شدیم، و چون زاده شدیم بهتر آن است که هرچه زودتر ممکن شود از دروازه‌های آکیرن^۴ بگذریم»، به مقاومت برخاست. می‌بینیم که علم اخلاق اپیکوری مجموعه‌ای از دستورها و تمرینهاست که فکر ما را از سرگردانی بازی دارد و مانع آن می‌شود که، به زیان خویشتن، بدان سوی مرزهایی که طبیعت برای ما مقرر داشته است قدم گذاریم. و از همین جا وجه ارتباط دو عاملی که محرک فکر است و قبلاً آن‌دورا از یکدیگر تمیز دادیم^۵ معلوم می‌شود. اگر تفحص لذت چنان شود که باید باشد همه این تمرینات، از قبیل تأمل در باره حدود طبیعی امیال یا موازنه و محاسبه لذات یا تصور لذات گذشته و آینده، لازم می‌آید و جمله اینها

۲- Théognis

۱- دیوگنس لارتنی، X، ۲۲

۳- Achéron

۴- دیوگنس لارتنی، X، ۱۲۶

۵- رجوع شود به ص ۱۱۹

اموری است که از جنبهٔ منفی خود به نحوی از انحاء سکون خاطر است .
 فضائلی که لازمهٔ حیات مقرون به لذات است از همین تمرین حاصل می‌شود
 و اخصّ این فضائل حزم است که « از خود فلسفه نیز گران‌بها تر است »^۱ حزم اراده‌ایست
 که چنانکه از این پیش گفتیم [با رویت مقرون باشد یا خود] به نور تفکّر روشن شود .
 همهٔ فضائل ما نیز مانند حزم به منزلهٔ وسائلی است برای اینکه ما را از آلام مصون دارد :
 بالاخصّ عدالت که « بزرگترین میوهٔ آن آرامی درون است »^۲ به همین معنی است .
 عدالت ناشی از مواضعاتی است که مردم به موجب آنها متقابلاً تعهد کرده‌اند که
 یکدیگر را نیازارند و لیکن به خوبی می‌توان دریافت که هر کسی هر کدام از قوانین را
 به قصد آنکه حامی شخص او در برابر بیدادگری باشد می‌پذیرد ، و اگر قانونی مطابق
 مصلحت او نباشد و مخالفت با این قانون امنیت او را به خطر نیندازد از نقض آن
 پروا ندارد . پس اپیکورس قائل به اصالت مواضعه^۳ در امور اجتماعی بود ، و این همان
 قولی است که سوفسطائیان بر آن بودند ؛ منتهی موافقت او با سوفسطائیان هرگز باعث
 آن نشده که مانند رواقیان متماثل به تدبیر سیاسی جهانی شود^۴ . کُلُتیس ، به روایت
 پلوتارکس ، به قصد حمایت از دولت با کلییان جدل می‌کرد ، و لیکن تنها بدین سبب
 که قدرت حکومت را موجب تأمین افراد ملت می‌شمرد . البته این بدان معنی نبود که
 اپیکورس به نوعی از حقّ طبیعی قائل نباشد : « حقّ طبیعی تعبیری است از آنچه
 موجب می‌شود که مردم یکدیگر را نیازارند »^۵ . عدالت نسبت به ممالک تفاوت می‌پذیرد
 یعنی اضافی و اعتباری است . به طور کلی اگر نتوان گفت که شخص اپیکوری یکسره
 از مشارکت در حیات سیاسی اجتناب می‌ورزید لافل باید گفت که خود را برملانی کرد
 و می‌خواست عزلت‌گزیند و تنها نشیند^۶ .

۱- رجوع شود به ص ۱۲۲

۲- Clément d'Alexandrie, Stromates, VI, 2 (Usener, p. 317)

۳- Cosmopolitisme

۴- Conventionalisme

۵- افکار اصلیه XXXI ، Opinions principales (Usener, 78) و رجوع شود

به استوبئوس Florilège, Stobée ، ۴۳ ، ۱۳۹ ، Usener ، ۲۲۰

۶- Usener ، ص ۲۲۸

ماخذ فصل سوم :

Texts

- Editions of the writings of Epicurus. *Epicurea*. Edited by Hermann Usener. Leipzig, 1887 (collection of fragments from the writings of Epicurus). — *Epicureae epistulae tres et ratae sententiae a Laertio Diogene servatae*. Edited by P. von der Mühl. Teubner edition, 1922. Cf. also *Wiener Studien*, X (1888), 191. — *Epicurus, the Extant Remains*. Translated, and with a short critical apparatus and notes by C. Bailey. Oxford, 1926. — "Trois lettres," translated by O. Hamelin. *Revue de Métaphysique*, XVIII (1910), 397. — *Doctrines et maxims*. Translated by M. Solovine. Paris, 1925. — *Lettere di Epicuro e dei suoi*. Edited by C. Diano. Florence, 1946. — *Epicure, les Epicuriens*. Texts selected by J. Brun. Paris, 1961.
- Editions of the writings of Lucretius. *De rerum natura*. Text and French translation by A. Ernout. Vols. I and II, Budé Collection, 1920. — Text with French commentary by H. Bergson. Paris, 1920 (English translation by W. Baskin, under the title *The Philosophy of Poetry*, New York, 1959). — Commentary by L. Robin. Vol. I, Budé Collection, 1925; vol. II, 1926; vol. III, 1928. — Text with English commentary by W. E. Merrill. London, 1907. — Text with English commentary and translation by C. Bailey, Oxford, 1947. — "Lettres et pensées maîtresses," translated by A. Ernout. In *Le Commentaire de Lucrèce*. Vol. I, Budé Collection, 1925.
- Editions of other Epicurean writings. *Diogenis Oenoandensis. Fragmenta*. Edited by A. Grilli. Milan-Varese, 1960. Cf. A. Grilli, "I frammenti dell'epicureo Diogene da Enoanda." In *Studi di Filosofia greca* (edited by Alfieri and Untersteiner, Bari, 1950), pp. 245-436. — R. Westman. "Plutarch gegen Kolotes," *Acta philosophica fennica*, Fasc. VII (Helsinki,

tarch gegen Kolotcs," *Acta philosophica fennica*, Fasc. VII {Helsinki, 1955).

Special Studies

I

E. Joyau. *Epicure*. Paris, 1910.

P. Gassendi. *Syntagma philosophiae epicureae*. (*Petri Gassendi opera omnia*, ed. H. L. Habert de Montmort, Vol. III.) 1658. Cf. B. Rochot. *Les travaux de Gassendi sur Epicure et sur l'atomisme*. Paris, 1944.

- C. Bailey. *The Greek Atomists and Epicurus*. Oxford, 1928.
 J. von Haringer. *Epiḱur, Lebenskunst*. Zurich, 1947.
 O. Gigon. *Epiḱur, von der Überwindung der Furcht*. Zurich, 1949.
 E. Bignone. *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*. Florence, 1936.
Epicurea in memoriam E. Bignone. Genoa, 1959.
 K. Marx. *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et chez Epicure*. (*Œuvres philosophiques*, trans. Molitor, Vol. I.) Paris, 1927.
 J.-P. Sartre. "Matérialisme et révolution." (*Situations*, Vol. III.) Paris, 1949. —
 P. Boyancé. "Epicure et M. Sartre," *Revue philosophique* (1953), p. 426.
 Norman W. de Witt. *Epicurus and His Philosophy*. London, 1954. Recension by J. Brunschwig, *R. phil.* (1957), p. 386.

II

- F. Thomas. *De Epicuri canonica*. Paris, 1889.
 F. Merbach. *De Epicuri canonica*. Dissertation. Weida, 1909.

III

- F. A. Lange. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Berlin, 1866. French translation by Schleicher, Vol. I, 1910, pp. 84-150 (English translation, *History of Materialism*, new edition, 1923).
 G. Bachelard. *Les intuitions atomistiques*. Paris, 1933.

IV

- M. Guyau. *La Morale d'Epicure*. 2d edition. Paris, 1881.
 V. Brochard. "La Morale d'Epicure." *Etudes de philosophie ancienne et moderne* (1912), p. 294.
 L. Robin. "Sur la conception épicurienne du progrès." *Revue de Métaphysique* (1910). — *La pensée hellénique des origines à Epicure* (1942), p. 523.
 A.-J. Festugière. *Epicure et ses dieux*. Paris, 1946.
 A. Grilli. *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*. Milan-Rome, 1953.

Studies in English

- P. Merlan. *Studies in Epicurus and Aristotle*. Wiesbaden, 1960.
 W. J. Oates (ed.). *The Stoic and Epicurean Philosophers*. New York, 1940.
 F. Solmsen. *Ἀισθησις in Aristotelian and Epicurean Thought*. Amsterdam, 1961.
 G. K. Stradach. *The Philosophy of Epicurus*. Evanston, Ill., 1963.
 E. Zeller. *The Stoics, Epicureans, and Sceptics*. Trans. O. J. Reichel. London, 1892.

فصل چهارم

وعظ اخلاقی، مذهب شک و آکادمیای جدید
در سده های سوم و دوم ق. م.

۱- پلوسترانس اپیکوری

هیچ مأخذی بهتر از رساله^۱ مختصری که پلوسترانس^۲، جانشین هیرمار^۳ کس^۴ در ریاست حوزه^۵ اپیکوری، در حدود سال ۲۵۰ ق. م. نگاشت و نام آن را «تحقیر بی دلیل^۶» گذاشت برای پی بردن به جریانات فلسفی که افکار اصحاب نظر را در اواسط قرن سوم قبل از میلاد به خود مشغول می داشت نمی توان یافت. این رساله از نوع رسائلی است که به قصد تحریض به فلسفه^۷ نگاشته شده و مؤلف در طی آن کوشیده است تا یکی از جوانان زمان را از حوزه های دیگر منحرف کند و به حوزه^۸ اپیکوری ملحق سازد. دیدیم که اپیکوریان تقریباً هر آنچه را که رواقیان مبنای محکم حیات اخلاقی می انگاشتند انکار داشتند، و از جمله آنها عنایت خدایان، نفس عالم، یگانگی جهان و دل نمودگی^۹ اجزاء آن، سرنوشت، پیش گوئی با استناد به علام بود که مجموعه

۲- Hermarque

۱- Polystrate

۳- Du mépris irraisonné طبع Teubner از نسخه پاپیروسی هرکولانم

Herculanum

۴- Protrep que

۵- «دل نمودگی» یکی از لغاتی است که شاید بتوان آن را برای استعمال در برابر کلمه Sympathie پیشنهاد کرد. رجوع شود به کلیله و دمنه به تصحیح آقای مجتبی مینوی
ص ۲۵۶ ص ۲ و حاشیه مصحح. م.

آنها بر طبق قواعد جدال عقلی^۱ با یکدیگر ارتباط می یافت. اما مذهب جزئی روائی مخالفان دیگر نیز داشت و آنان شکاکان و پیروان آکادمیای جدید بودند که دعوی آن داشتند که روح فلسفه افلاطون را در قبال جزم غیر تحقیقی که بر آن غالب می شد محفوظ دارند.

پلوستراتیس به یکی از جوانان که نزدیک بود که شیفته اصحاب شک شود و شیوه آنان را در مخالفت با اصحاب جزم در پیش گیرد خطاب کرده و تعالیم اپیکوریان را در رساله خود به وی عرضه داشته است تا بر حسب این تعالیم با توسل به حکمت از تأثر و تألم آزاد شود، و خود را بتواند از اقسام اضطراب رها سازد، اضطراب بیوده ای که نتیجه خوابها و خیالهاست، ناشی از اعتقاد به علایمی است که غیب گویان معتبری گیرند و خلاصه همه اموری که آرامش ما را بی سبب بر هم می زنند.^۲ اما این حکمت روح دیگری داشت و روش دیگری به کار می بُرد. اپیکوریان آنچه انکاری می کردند با استناد به علم طبیعت بود و علم طبیعت در این حوزه بر اساس بداهت تأسیس می شد. برعکس، مخالفان این حوزه که پلوستراتس از آنان سخن گفته است به قصد اینکه از این گمانهای نادرست سلب اعتبار کنند همه اقسام معرفت، حتی قطعی ترین و یقینی ترین آنها را، انکار داشتند. روشی که به کاری بردند جدال عقلی بود و آن ناروا ترین روشها در آئین اپیکوری به شمار می رفت، زیرا بهره ای که می توانستند از این روش ببرند و ابطال آراء دیگران بود نه ایجاد سکون خاطر در خویشان، که ادعای آن را داشتند.^۳ اینان در پی آن بودند که با استناد به اختلاف آراء اشخاص اثبات کنند که زیبایی و زشتی یا نیکی و بدی، و هیچ امر دیگری از این قبیل، معتبر نیست؛ می کوشیدند تا مشکلاتی را که برای دیگران وجود دارد فرا نمایند و از همین راه زندگی ما را نیز دچار اشکال سازند. و به همین سبب از تشخیص و غایتی که مطلوب طبع ماست و اجزائی که این غایت از آنها فراهم می آید، عاجز ماندند. قاطع تر از این در تعریف جدل نمی توان سخن گفت؛ زیرا جدل جز این نیست

که به هر کسی باز نمایند که آرائی که خاص خود اوست دور از یقین است .
مقصود پلوستراتس از فیلسوفانی که بدین سان بر آنان حمله کرده چه کسانی بوده است؟ - در متنی که به دست ما رسیده تنها از «فرقه‌ای که افراد آن خویشتن را مردی انفعال ناپذیری نامیدند» و از حکمای کلی که چنانکه می‌دانیم قائل به اصالت مواضعه بودند سخن گفته است^۱، ولیکن به این نکته اشاره کرده که قبلاً از سایر فیلسوفان که همین روش را به کار می‌بردند نیز نام برده است .

بدین ترتیب می‌بینیم که جریان فکری مخصوصی در این دوره وجود داشت که هم باحوزه رواقی و هم با نحله اپیکوری متفاوت بود . اصحاب این فکر از آن لحاظ که روش جدال عقلی را به کار می‌بردند با رواقیان موافقت داشتند و از آن لحاظ که عقاید رواقی را انکار می‌کردند با اپیکوریان هم داستان بودند ، ولیکن در اساس با جزم غیر تحقیقی که در این هردو آئین می‌یافتند مخالفت می‌ورزیدند . وصف کلی این جریان فکری مخالفت با علم طبیعت بود و این مخالفت بدان سبب لازم می‌نمود که علم طبیعت موجب می‌شود که رأی جامعی درباره عالم حاصل آید ، این رأی با ایمانی مقرون به یقین همراه باشد و حیات اخلاقی بر اساس این یقین تأسیس گردد . در فلسفه رائج^۲ این دوره در مقابل این جزم غیر تحقیقی به یکی از انحاء مذهب اصالت انسان^۳ گرویدند و بر آن شدند که به جای تفکر درباره اشیاء خارجی که قدرت به ادراک آنها نداریم باید درباره فعالیت عقلی و اخلاق از لحاظ ارتباط آنها با اوضاع و احوال انسانی تأمل کنیم . شرح کلی جنبه‌های مختلف این جریان فکری در سده‌های سوم و دوم قبل از میلاد که در این فصل از کتاب به مطالعه آن می‌پردازیم چنین بود .

۲ - قول به اصالت لذت با تمایل به مذهب کلی

یکی از اولین خصوصیات این دوره ادامه حوزه‌های سقراطی به صور مختلف بود . علی‌الخصوص مذهب کورنائی در حدود اواسط قرن سوم قبل از میلاد صورتی که

انتظار آن نمی رفت به خود گرفت. این مذهب را هِگِسیاس^۱ به صورتی بیان کرد که رنگ بدبینی و نومیدی به خود گرفت و به حدّی مبالغه ای رسید^۲. او بر آن بود که اگر سعادت، چنانکه آریستئیپس می گفت، اوج لذّت باشد نمی توان بدان نائل شد؛ زیرا می بینیم که تن سراسر درد ورنج است و جان نیز از راه پیوندی که با تن دارد ناگزیر دستخوش پریشانی و نگرانی است. پس سرنوشت همه امیدهای ما را به نومیدی بدل می سازد، و اگر درست باشد که لذّت غایت ماست هیچ گونه غایت طبیعی وجود ندارد؛ زیرا لذّت چون به ندرت حاصل آید و تازگی در آن باشد وجود دارد، و آن گاه که فراوان شود و ما را سیراب سازد از میان می رود. پس بردگی و آزادی، توانگری و بی چیزی، والا گهری و فرومایگی چه تفاوتی باهم دارند، زیرا از هیچ کدام از اینها لذتی که بدان اعتماد توان کرد امید نمی رود. چون غایت چنین باشد نباید در برابر خود خواهی اهل حکمت برآشت و یا در برابر گناهانی که به اقتضای شهوات لازم می آید خشم گرفت. «از گناهکار نباید نفرت داشت، بلکه به تعلیم او همت باید گماشت». تأکید در ترك علائق سرانجام به تجویز انتحار رسید و هگسیاس در کتابی به نام «خود دار»^۳، یعنی آنکه خود را از خوراک بازمی دارد تا از گرسنگی ببرد، در شرح تیره روزیهای زندگی بشری بسط کلام داد^۴. این طرز تفکر را نمی توان آئین فلسفی محسوب داشت، بلکه مجموعه ای از تعالیم است که مطالب عمده آن رنگ بدبینی دارد و از تیره روزیهای زندگی و ناکامیهای سرنوشت مایه می گیرد. البته به آسانی می توان دریافت که اپیکورس هیچ کدام از این تعالیم را نادیده نگرفت و به نام آئین خود به همه آنها پاسخ گفت. آئین او نیز قول به اصالت لذّت بود، منتهی نه لذتی که آن را با استناد به علم طبیعت بپیراییم. و نیز به یاد داریم که چگونه بدبینی را که به خود کشی می انجامد مذموم شمرد، به اختیار آدمی قائل شد و کسانی را که تقدیر در نظر آنان به صورت خدای توانائی تصویری شد نکوهش کرد. آنیکوریس^۵ نیز کوشید تا علّاجی برای عوارض یأس آور مذهب اصالت لذّت

۲ - دیوگنس لاریتی، II، ۹۲، ۹۶

۴ - چیچرو، I، Tusculanes، ۸۳

۱ - Hégésias -

۲ - L'abstinent -

۵ - Annicéris -

بیابد، منتهی برای حصول این مقصود به وسائلی توسّل جست که از جمله امور انسانی به شماری رفت. در نظر او آنچه موجب ارتباط هر فردی با افراد دیگر نوع بشر باشد، از قبیل دوستی و علائق خانوادگی و حبّ وطن، اعتبار مطلق دارد و اینها همگی شروط لازمه سعادت است. او مردمان را به صورتی که در حقیقت چنانند می‌دید و از همین رو بر آن بود که در اعتلای آنان به مقامی بالاتر از آنچه آراء عامّه اقتضا می‌کند تولید عادات مؤثرتر از اقامه دلائل است. آنچه ما را در برابر ظنون عوام ناتوان می‌کند عادات مذموم حاصل از تربیت است و به همین سبب تحصیل عادات مدوح می‌تواند ما را آزاد سازد. ^۱ **تئودورس** شاگرد **آنیکریس** از آتن تبعید شد و در دستگاه **بطلمیوس اول** (متوفی به سال ۲۸۳) به تعلیم پرداخت و به امر این پادشاه به سفارت به حضور **لوسیماکس**^۲ پادشاه تراکیه رفت و مصمم شد که به آئین کلبی روی آورد. خود را به سبب حکمت چنان مستقلّ و مستغنی می‌دید که به هیچ وجه محتاج دوستان نمی‌یافت؛ خود را چندان فائق بر دیگران می‌شمرد که هرگز اذ دل نمی‌گنرانید که در راه وطن فدا شود، زیرا می‌پنداشت که در این صورت حکمت او برای خدمت به بی‌خردان از میان رفته است؛ خود را تا آنجا فراتر از مقبولات عامّه جای می‌داد که اگر فرصتی رخ می‌گشود از تکاب سرقت می‌کرد و حتی به مقدّسات دست بُرد می‌زد. **تئودورس**^۱ نمونه‌ای از کلییان بی‌شرم بود. حدّ متوسط در بین قائلین به اصالت لذّت و پیروان آئین کلبی به شماری آمد. گروه نخستین لذّت را نیکو و رنج را بد می‌انگاشتند، گروه دوم لذّت را بد و رنج را نیکو می‌پنداشتند؛ در مسلک **تئودورس** این هر دو یکسان می‌نمود. تنها حزم و عدل است که نیکوست و تنها مدینه‌ای که حکیم آن را معتبر می‌گیرد سراسر جهان است. ولیکن **تئودورس** علی‌الخصوص به سبب انکار وجود خدایان شهرت یافته و از همین رو لقب **ملحد**^۳ گرفته و گفته‌اند که از این حیث در عقاید **ایپکوروس** تأثیر بخشیده است. از دلائلی که او در انکار وجود خدایان اقامه کرده است چیزی به دست نیست ولیکن عدم اعتقاد او به خدایان کافی است برای

۱ - Théodore

۲ - Lysimaque

۳ - T. L' Athée

اینکه تفاوت او را با رواقیان در اعتقاد به وحدت سیاسی جهان^۱ روشن سازد. چه ، رواقیان نیز مانند او معتقد به لزوم تدبیر واحد سیاسی برای سراسر عالم بودند منتهی اعتقاد آنان جنبه دینی داشت .

این تعالیم مجموعه‌ای از مطالب مربوطه به عامه مردم بود و هیچ گونه رابطه صناعی منطقی برای ترکیب آنها با یکدیگر وجود نداشت ، فاقد هرگونه مناسبت با پرورش علمی بود ، و اصحاب آن به جای اینکه باشکمیائی و بردباری به کوشش آهسته و پیوسته در پژوهش حقیقت پردازند طالب تأثیر فوری و دفعی و آتی بودند . اینها همه موجب شد که سبک ادبی خاصی در این دوره ظاهر شود و رونق گیرد ، و آن تقریر خطابی انتقادی فلسفی^۲ بود . قسمی از موعظه^۳ به شماری رفت که واعظ در طی آن نتیجه حاصله از حکمت خود را به سبک ظریف و مصنوع و مزین به مستمع القاء می کرد . مجموعه‌ای از این موعظ که از یکی از شاگردان تئودور^۴ به نام بیون اهل بروسینیس^۵ بوده و یکی از مستمعین او موسوم به تلیس^۶ خلاصه‌ای از آنها را تدوین نموده است به توسط استوبئوس بر جای مانده و به دست ما رسیده است ، از این موعظ برمی آید که هیچ مرام منظم و محدودی نمی توان به این واعظ ، یعنی بیون بروسینیس^۳ که نخست شاگرد کراتس کلبی بوده و از آن پس از تئودور^۴ تعلیم گرفته و سرانجام از ثاوفرسطس مستفید شده است ، منسوب داشت .

رواقیان آثار خود را به روش تدریس و با اقامه دلایل خشک و اصطلاحات بهت آور می نگاشتند ، تقریر خطابی فلسفی بیون از لحاظ سبک ادبی مخالف تألیفات رواقیان بود ولیکن با سبک بیان مسلسل و موزون اهل خطابه و اصحاب سفسطه نیز تفاوت داشت . چون از صناعت مباحثه ناشی می شد تا حدودی شبیه همین صناعت بود (چنانکه در آثار افلاطون نیز این طرز بیان را با بحث سقراطی هر دو به یک لفظ می نامیدند) . واعظ

۱ - Cosmopolitisme

۲ - Diatribe

۳ - Sermon

۴ - Bion de Borysthènes

۵ - Télès

مستقیماً به مستمعی که می‌خواست به اقناع وی پردازد یا عقائد او را مردود سازد روی می‌آورد و پرسشهای کوتاه و فشرده از او می‌کرد. نمونه‌ای از قطعات بیون این است :

« فقر به زبان حال چنین می‌گوید : ای آدمی، چرا با من می‌ستیزی؟ آیا ترا از خیر حقیقی محروم ساختم؟ آیا اعتدال یا عدالت یا شجاعت را از تو گرفته‌ام؟ آیا آنچه از بهر تو ضرورت دارد از دست داده‌ای؟ آیا راهها پراز باقلا و چشمه‌ها پراز آب نیست؟ » گاهی کسی را در خیال می‌پرداخت تا در میان سخن و اعظ سخن آغازد و ایرادی بر او وارد سازد، از این قبیل که بگوید : « تو فرمان می‌دهی و من پیروی می‌کنم ؛ تو بسی چیزها به کار می‌بری و من اندکی از آنها . » ولیکن جز این آثار که آنها را به صورت مباحثه انشاء کرده و ترتیب داده‌اند قطعات دیگر نیز وجود دارد که جنبه خطابی آنها بیشتر است و در طی آنها افکار را در قالب تشبیهات فرو ریخته‌اند و بعضی از این تعابیر شهرت یافته و به کرات از سر گرفته شده است از این قبیل : « چنانکه بازیگر هنرور بهره‌ای از بازی را که شاعر در نمایش نامه بدو وا گذاشته است به خوبی ادا می‌کند مردنیکو کار نیز کاری را که به حکم اقبال برعهده او نهاده‌اند چنانکه باید به انجام می‌رساند . اقبال مانند شاعری است که گاه بزرگترین بازی را برعهده کسی می‌نهد و گاه سهم کمتری از نمایش به کسی می‌دهد و گاه از کسی می‌خواهد که ادای گدا را در آورد . » و یا از این قبیل : « کسی که خانه خود را به اجاره به من وا گذاشته است در آن را از جای می‌کنند ، سقف آن را بر می‌دارد و چاه آن را سر می‌پوشد ؛ من ترك سکونت در این خانه می‌کنم . طبیعت نیز چنین است ؛ هر چه به من وا گذاشته است ، از چشمها و گوشها و دستها و پاها ، همه را باز می‌گیرد ، من طاقم به سر می‌رسد ، ولیکن همان گونه که مجلس مهمانی چون تمام شود بی‌آنکه بر آشوبم از آن بدری آیم زندگی را نیز چون پایان پذیرد بی‌آنکه پریشان شوم رهایم کنم . » سرانجام گوئیم که بیون لطائف و امثال و حکم و کلمات قصاری که حکمای کلبی از پیشوایان خود ، خاصه از دیوگنس و سقراط ، نقل می‌کردند همه را بکاری بُرد و این اقسام کلام ، یعنی مباحثه و خطابه و فکاهه و امثال آنها ، چون با هم ترکیب می‌شد نوع خاصی از گفتار پدید می‌آمد که اِراتِستینِس^۱ آن را فلسفه‌ای می‌نامید که جامه زرینت به تن کرده باشد .

در این سبک بیان، یعنی تقریر انتقادی خطابی فلسفی، هزار گونه تنوع در ادای معنی واحد به کار می‌بردند. مثلاً^۱ بیون گفته است که: نصیب هر شخصی از اشخاص، به نحوی که فائق بر او و غیر قابل ادراک از جانب اوست، به حکم اقبال تعیین و در بین اشخاص توزیع می‌شود، بی آنکه هیچ گونه نشان از عنایت در این میان باشد؛ سعادت عبارت از رضادادن به نصیب خویشتن است، انعطاف جستن به قصد انطباق یافتن بر اوضاع و احوال است، بدان سان که کشتی بان خود را در مسیر بادها قرار می‌دهد؛ این یکی از اقسام حکمت است که مقتضی تسلیم و رضا است، موجب فقدان تأثر و تألم است؛ انسان به حکم این حکمت از کشف اسرار اشیاء باز می‌ایستد، یا حتی از قبول وجود اسراری در آنها سرباز می‌زند، به همین سبب در صدد تأثیر در آنها بر نمی‌آید، بلکه می‌کوشد تا نفس خود را در وضعی نگاه دارد که یک سره مستقل^۲ و مستغنی از اشیاء [و بی اعتنا به چند و چون آنها] باشد. چنین وضعی خاص دوره ایست که پرستش توخه^۳ یا ربّة التّوَحّ اقبال رونق یافت و او بانیروئی که از هوس مایه می‌گرفت و جنبه غیر شخصی داشت در سراسر پانتئون^۴ به جای همه خدایان نشست. بیون این معنی را از استاد خود ثاوفرسطس مشائی آموخت؛ چه، او پیش از استراتون^۵، در کتاب خود به نام کالیستنس^۶ بر آن رفته بود که جمله امور موقوف به تصادف است و، به تعبیر چیچرو، حیات اسیر تقدیر است نه تابع تدبیر^۷. رواقیون در ردّ این فکر که سلب شوق و نشاط از مردم می‌کرد رسائلی پرداختند که در کتاب پلوتارکوس^۸ درباره اقبال^۹ بقایائی از آثار آنها پدیدار است. از این بقایا برمی‌آید که فضیلت عالی‌های که ممیز انسان است، یعنی حزم و تدبیر، مستلزم آن است که تصادف حاکم بر همه امور نباشد، و همین که در فروترین مراتب صناعات همه کس مائل به لزوم حزم و تدبیر است در مهمترین مسائل نیز که مناسبت با سعادت دارد به طریق اولی باید چنین باشد^{۱۰}.

Panthéon - ۲

(Fortune) Tyché - ۱

Callisthène - ۳

Vitam regit fortuna non Sapiencia - ۴ - چیچرو Tusculanes

Dümmmler, Akademika, P. 211 - ۶

Sur la Fortune - ۵

در این مسلک، البته اگر بتوان نام مسلک بر آن نهاد، به اقامه دلایل نمی پرداختند بلکه می کوشیدند تا وضع روحی خاصی را به اشخاص القاء کنند. مثلاً بیون برای اینکه نشان دهد که نباید به لذت غرق شد و نباید آن را به منزله غایت پنداشت مطلبی را که کراتس و هگسیاس آورده بودند از سر گرفت و سنن عمر را یکایک برشمرد تا نشان دهد که در هر سنی رنجهایش از خوشبهاست، از قبیل تألمی که با حیات اطفال مقرون است، اضطرابی که در دوره بلوغ مانند بار سنگین بر انسان فرومی افتد، تأسفی که دوره کهن سالی را تباہ می سازد، و گذشته از همه اینها یک نیمه از زندگی در خواب گران بانی خبری سپری می شود^۱. یا برای اینکه نشان دهد که در هر حال می توان چنان زیست که هیچ چیز مارا پریشان ورنجور نسازد نخست بزبان فقر سخن گفتن آغاز کرد و به انسان فرامود که کمال مطلوب او هرگاه بخواد عمر خود را با قناعت و سلامت و سعادت بگذراند انجیر خوردن و آب گوارا نوشیدن و بر بستری از برگ آرمیدن است؛ آن گاه ثروت را بر آن داشت که به زبان حال آنچه را که به انسان ارزانی می دارد باز گوید: « زمین نیز خود به خود، بی آنکه از من یاری بگیرد، چیزی نمی تواند به بار آورد، منم که همه چیز را برمی انگیزم. » یا به قصد تسلیت در عزای یکی از دوستان چنین گفتگویی آورد: « دوست تو از جهان رفته است، این هم بود که روزی به جهان آمد. - بلی، ولیکن او دیگر نخواهد بود. - ده هزار سال از روزگار سپری شد و او نبود، نه در زمان جنگ تریا^۲ و نه در زمان نیاکان تو. »

خطاب انتقادی فلسفی که جامع اقسام مطالبی بود که از آن پیش پراکنده و گسسته از یکدیگر بیان می شد رونق بسیار به دست آورد. زیرا سبک خاصی در انشاء فلسفی پدید آمده بود که سبب می شد که فلسفه مانند خطابه دل انگیز شود. با تشبیهاتی از قبیل تمثیل به توخه^۳ از قید مسلک مخصوص رهائی جوید و مطلوب عامه مردم گردد، و در همان حال برای پیوستن به هر مسلکی آمادگی یابد؛ زیرا از همین طریق وعظ اخلاقی

۱ - Stobée, Florilège, 98, 42 ۲ - Troie

۳ - Tyché

پاره‌ای از احوال، مانند ترك تعلق و انفعال، به مردم القاء می‌شد که به زعم رواقیان و اپیکوریان حصول آنها جز با قبول اصولی در طبیعیات و الهیات امکان پذیر نبود. چون این روش به کاری رفت مطلب فلسفی آن‌گاه که می‌بایست به عموم مردم فراموده شود به شیوه^۱ دلیرانه اشعار هراتیوس^۱ یا لوکیانوس^۲ ادا می‌شد، و آن‌گاه که می‌بایست در ضمن مسلک مخصوص و مضبوطی مندرج شود به سبک آثار لوکریوس اپیکوری یا فیلین اسکندرانی یا رواقیان دوره امپراطوری، مانند موزنیوس^۳ و سنکا^۴ و اپیکتوس^۵، یا حتی پلوتینوس^۶، درمی‌آمد. مگر نه این است که شکفتن این گل را در گلزار سقراطی به منزله فرارسیدن حکمت باستان به اوج اعتلای آن شمرده‌اند؟

۳- پورن

اینک از کسانی سخن گفتیم که وضع اخلاقی آشکار و پایداری داشتند و تقریباً نسبت به جمیع اقسام جزم غیر تحقیق بی‌اعتنا بودند، یعنی این قبیل عقائد جملگی از لحاظ آنان یکسان می‌نمود. شرح احوال و اقوال این اشخاص ما را یاری می‌کند که به طرز تفکر پورن^۷ الیسی^۷ که تقریباً معاصر زنن و اپیکورس بوده است راه یابیم؛ اگر چه راه یافتن به افکار او دشوار است، زیرا خود او مثل سقراط هیچ ننوشته است، و نیز مانند همین حکیم سرسلسله تعداد زیادی از فلاسفه بوده است که مدت متمادی نسل^۸ بعدنسل خود را از اتباع او شمرده‌اند و افکاری را که خود اینان بدانها پی برده‌اند به وی اسناد کرده‌اند. سرانجام گوئیم، باز مانند سقراط، از جمله دلاوران عالم معنی به شمار آمده و بسی افسانه‌ها درباره او فراهم شده است. سوالی که راجع به او طرح می‌شود این است که کدام یک از دلائلی را که اصحاب شك در ابطال اعتبار معرفت اقامه کرده‌اند از شخص او باید دانست و کدام یک از حکایاتی را که آنتیگنئس^۸ کاروستئس^۸ به وی منسوب داشته

۱ - Horace

۲ - Lucien

۳ - Musonius

۴ - Sénèque

۵ - Epictète

۶ - Plotin

۷ - Pyrrhon d' Elis

۸ - Aotigone de Caryste

است می‌توان تصدیق کرد. این شخص کتابی راجع به این حکیم نگاشته و نام آن را «درباره پورُن»^۱ گذاشته و در این کتاب به حدّ اغراق کوشیده است تا اثبات کند که جمیع اشیاء و امور در نظر پورُن یکسان بوده و او هیچ گونه تفاوتی در میان هیچ یک از آنها نمی‌نهاده است.

پیدا است که هیچ کدام از دلایلی را که اصحاب شکّ در ابطال اعتبار معرفت به ترتیب صناعتی^۲ مرتّب ساخته‌اند و، چنانکه ازین پس خواهیم دید، انزیدمس^۳ و سیکستُس^۴ به بسط و تفصیل آنها پرداخته‌اند نباید به پورُن منسوب داشت. بنابر آنچه از شاگردان بلا فصل او، مانند نوسیفانیس^۵ که نخست پیرو دیمُکریِتُس بوده و از آن پس استاد اپیکورُس شده است یا از تیمُن^۶، مستفاد می‌شود پورُن با خصائص اخلاقی خود و اعتباری که ازین طریق به دست می‌آورد، بیش از قوّت دلایل و متانت عقاید خود، جلب تحسین می‌کرد. نوسیفانیس^۷ سفارش می‌کرد که به روشی که او در زندگی داشت تأسی باید کرد بی آنکه تبعیت از عقاید او لازم باشد. تیمُن شاگردی شیفته^۸ او بود. در مجموعه اشعاری که به نام پوئُن^۹ سرود درباره وی چنین گفت^{۱۰}:

«ای پورُن، تو چگونه راه رهائی از پندارهای بی‌هوده^{۱۱} سوفسطائیان را یافته‌ای ورشته‌های خطا را گسسته‌ای؟ - توهمانی که در بند آن نبوده‌ای که بدانی چه هوای کشور یونان را در بر گرفته است، یا اشیاء از کجا آغاز شده‌اند و سرانجام آنها چه خواهد بود. و از گهی او را درهمه جاسوده‌اند. مردم اَلیس که هم شهر او بوده‌اند وی را پیشوای بزرگ نامیده و مردم آن حق اهلیت در این مدینه به وی بخشیده‌اند.

تنها مأخذ موثق تعالیم پورُن که به ما رسیده است مطلب مجمل واضحی است که آریستوکلیس^{۱۲} با نقل قول تیمُن محفوظ داشته است^{۱۳}: «آنکه خواهد نیک بخت

Technique - ۲

Sur Pyrrhon - ۱

Sextus - ۴

Enésidème - ۳

Timon de Philonte - ۶

Nausiphane le démocriteén - ۵

Python - ۸

Nausiphane - ۷

Aristoclès - ۱۰

۹ - دیوگنس لارتنی، IX، ۶۴

Eusèbe تألیف از بیوس Préparation Evanqélique XIV, 18, 2-3 - ۱۱

باشد نخست باید ببیند که اشیاء چیستند؟ آنگاه ماچه وضعی باید در قبال آنها داشته باشیم؟ سرانجام از این وضع چه نتیجه‌ای برمی آید؟ - پورُن بر آن است که اشیاء برابرند، یکسانند، تفاوتی ندارند، ناپایدارند و تمیز آنها از یکدیگر میسر نیست. در نتیجه آنچه ما از اشیاء احساس می‌کنیم و ظنونی که درباره آنها داریم نه صواب است و نه خطاست. درباره مطلب دوم می‌گوید که هیچ گونه اعتقادی نباید داشت، بلکه باید عاری از ظن و رأی و تمایل بود و این ضوابط را به طور متقن قبول داشت که درباره هیچ چیز بیش از آنچه می‌توان گفت نیست نمی‌توان گفت هست؛ هر چیزی هم هست و هم نیست؛ نه هست و نه نیست. درباره مطلب سوم تیمُن می‌گوید نتیجه‌ای که از این وضع برمی آید ابتدا سکوت و از آن پس سکون خاطر است. »

حوزه پورُن، مثل حوزه‌های آن زمان، حوزه سعادت است. مبنای وی با عقایدی که اینک از تشریح و تحلیل آنها فراغ یافتیم تفاوت بسیار نداشت. او می‌گفت که اغلب مردم سعادت و شقاوت خود را به خود اشیاء، مثلاً به فقر یا ثروت، منسوب می‌دارند. اما این اشیاء موجب شقاوت آنان نمی‌شود، مگر بدان سبب که بدانها اعتقاد دارند، و از همین رو اعتماد می‌کنند و خود را بدانها می‌سپارند. اگر بتوان به مردم نشان داد که این اشیاء فرّار و ناپایدار است و همواره یکی از آنها به دیگری می‌پیوندد هر گونه ایمان و اعتقادی ناپدید می‌شود و چون ایمان و اعتقاد از میان رود هر گونه تصدیق زوال می‌پذیرد و هر گونه استدلالی تزلزل می‌یابد. منظور پورُن از این ناپایداری جز زوال پذیری اقبال نیست.

این بحث، برخلاف آنچه از این پس در مذاهب اصحاب آکادمیای جدید خواهیم دید، به قصد انتقاد معرفت نیست. کسی که تیمُن^۱ در شأن او آورده است که با هر دو علم، یعنی علم جدل و علم طبیعت، به یک اندازه مخالفت داشته است چگونه می‌تواند بانی بحث جدلی درباره اعتبار معرفت باشد؟^۲ او بر آن بوده است که قصور از معرفت ما نیست بلکه طبایع اشیاء چنان است که امکان معرفت را سلب می‌کند.

ولیکن خود مردم از تعلیق حکم^۱ که کافل سعادت است به شدت امتناع می‌ورزند. پورُن در بدبینی متداول زمان خود سهیم بود. چنین حس می‌کرد که همه مردم گرفتار جنونی شده‌اند که موجب اضطراب آنان است و به مضمون یکی از اشعار اُمیرُس که آن را می‌ستود انبوه مردم را مانند برگهائی می‌شمرد که در گردباد افتاده باشند^۲. شاگرد او فیلسُن آتی^۳ که راوی این قول است همچنین گفته است که پورُن مردمان را به زنبوران و مورچگان و پرندگان تشبیه می‌کرد و در مورد همه اموری که حاکی از دودلی و خودبینی و کودکی منشی آنان بود تأکید می‌نمود و این قطعه از اُمیرُس را پیوسته به زبان می‌آورد: «دوست من، تونیز بجز؛ چرا شکوه سری دهی؟ پاتِر کُلیس^۴ که بسی بیشتر از تو می‌ارزید مُرد. «شاگرد او تیمن به مردم ناسزا می‌گفت^۵، زیرا «بیچاره‌اند، خجالت زده‌اند، همچون شکم به خود می‌پیچند و می‌غرند، خیکهای پرباد را می‌مانند.»^۶ پورُن هرگز مانند سقراط نبود که در شهر به سر ببرد و مردم را دوست بدارد. بلکه در گوشه‌ای می‌نشست و دیگران را خوار می‌شمرد. از اینجا برمی‌آید که در نظر پورُن تعلیق حکم و سکون خاطر که مانند سایه‌ای به دنبال آن فرا می‌رسد تنها از این راه حاصل نمی‌آید که انسان عدم ثبات اشیاء را به حکم عقل دریابد، بلکه محتاج مداومت در تمرین و تأمل است، وضوابطی که پورُن، به روایت تیمن وضع کرده است راهنمای آدمی در چنین تمرین و تأملی است و این ضوابط از همان زمان جزء سُنن جاریه در مذهب اهل شک در آمد. گفتار را چیزی می‌دانست که انسان از ناچاری بدان تن درمی‌دهد. نخست باید از راه کردار به پیکار اشیاء رفت. «پورُن درباره جنبه عملی مسلک خود تأکید بلیغ می‌کرد. به لحن محکم وقایع می‌گفت که قصد او این است که «مردم را برهنه سازد.» و تیمن که استاد خویش را مانند یکی از خدایان می‌شمرد این کلام او را بدین صورت تعبیر می‌کرد که باید «جامه‌های پندار را بدر آورد.»

۱ - Suspension de jugement - ۲ - دیوگنس لارتی، IX، ۶۰

۳ - Philon d' Athènes - ۴ - Patrocle

۵ - در قطعه Les Silles

۶ - Préparation évangélique تألیف از یوسُس Eusèbe، XIV، ۱۸، ۲۸

اگرچه پورُن از حیث اصول با اصحاب وعظ خطابی فلسفی تفاوتی چندان نداشت از لحاظ شدت وجدیت در روش خویش جز اینان بود. توجه به عدم ثبات اشیاء پورُن را مثل اصحاب وعظ بر آن نمی داشت که به قدرت توخه^۱ یعنی ربه النوع اقبال قائل شود و همین اعتقاد مبهم به شئی که درباره آن چیزی به یقین نمی توان گفت وی را قانع سازد. بلکه از عدم ثبات اشیاء به ثبات طبیعت پی می برد و در این باره تحصیل یقین می کرد و اطمینان خاطر حکیم را حاصل همین یقین می شمرد. تیمُن در اوائل منظومه ای که خود اوسروده و نام آن را «صورخیالی»^۲ نهاده این سخنان را به پورُن نسبت داده است: «من کلای را که مطابق حقیقت می انگارم قانون صحیح می شمارم و آنچه بر اثر قبول آن به نظر می آید به توبازی گویم، و آن کلام این است که ذات الهی که عین خیر است وجود دارد و همین ذات ثابت است که منشأ حیات مقرون به ثبات^۳ برای نوع انسان می تواند بود». این لحن دینی که در طرز بیان پورُن می بینیم رازی دارد که باید دریافت. خدائی که پورُن می پرستید صاحب عنایت نسبت به جهان یا حتی نسبت به مردمان، چنانکه رواقیان بر آن بودند، نیست. بلکه وجودی در کمال ثبات است که اشیاء از حیث تنوع و تغییری که در آنهاست در برابر او در حکم عدمند. آیا چنانکه بعضی بر آن رفته اند می توان گفت که چنین بیانی نشان از حکمت هندوان دارد؟ آنچه مسلم است اینکه پورُن از این حکمت آگاه بوده زیرا همراه اسکندر به هندوستان سفر نموده و با اهل ریاضت این مملکت، که در یونان بدانان حکمای عربان می گفتند، آشنا شده است و سلوک اینان با آن همه بی حسّی و بی اعتنائی که داشتند و این خصلت را در برابر شکنجه نیز از خود نشان دادند در او اثر نهاده است. و انگهی می دانیم که از همین روزگار اعمال و احوال این

Les Images - ۲

Tyché - ۱

۳ - کلمه ای که در نسخه اصل فرانسوی به کار رفته به معنی مساوات است و در ترجمه

انگلیسی کلمه ای در برابر آن اختیار شده که به معنی صحت و عدالت است. م

۴ - سستس Sextus، در مقابل ریاضی دانان Contre les mathématiciens،

حکمای عریان در اثنای داستانهای که به قصد تهذیب و تربیت مردم می برداختند و در خلال رسائل در اخلاق که برای ارشاد عامه می نگاشتند ، از قبیل رساله فیلسن اسکندرانی « درباره آزادی حکیم »^۱ ، وارد شده است .

پورن شاگردان بسیار داشت و یکی از آنان تعلیماتی را که از استاد خویش فرا گرفته بود از دوحیث نظری و عملی آن به صورت این عبارت تلخیص کرد که پس از مرگ وی بر سنگ گورش نوشتند: « این منم ، مینکلّیس پورنی ، که بر هر چه مردم می گویند ارزش برابر می نهد و به کسانی که باید بمیرند راه آرای درون نشان می دهد . »

۴ - آریستن

آریستن کیوسی یکی دیگر از همین کسانی بود که مباحث مربوط به حیات انسان را معتبر می گرفت . نخست شاگرد پلیمُن از حکمای آکادمیا بود ، از آن پس به زُنُن پیوست ، سرانجام رأی خاصّ خود را از فلسفه رواقیان منشعب ساخت و به سقراط ، چنانکه وصف او در رساله فیدن افلاطون و کتاب خاطرات گزنُفُن آمده بود ، دل بست . از علم طبیعت روی بر تافت و صناعت جدل را که به قول او در سستی به تار عنکبوت می مانست خوار شمرد . از علم طبیعت به سه جهت سلب اعتبار می کرد : مورث یقین نیست ، فایده ای ندارد ، مخالف اعتقاد صحیح است . اختلاف آراء طبیعت شناسان ، مثلاً درباره عِظَم عالم و وجود حرکت ، دلیل بر این است که در عالم طبیعت هیچ چیز را به یقین نمی توان شناخت ، و بر فرض اینکه بتوان شناخت به هیچ کدام از اقسام فضائل اخلاق از این طریق نمی توان راه یافت ، پس فایده ای از آن نمی توان تحصیل کرد . این علم منتهی به انکار وجود خدایان می شود ، یا قول به بعضی از مفاهیم انتزاعی مثل لایتناهی و وحدت^۲ را جانشین آن می سازد ، پس با صحت اعتقاد منافات دارد ؛ و البته چنین رأیی با رأی جازمی که رواقیان در علم طبیعت داشتند و این علم را با اخلاق و دین متلازم

۱ - Sur la liberté du sage - ۱

۲ - اوزیوس ، XV ، ۲۶ ، V

می‌شمرند مخالف بود، و این شخص قصدی جز این نداشت که همین علم طبیعی رواقی را مردود شمارد. و آنجا که، بنا به روایت چیچرو^۱، می‌گوید که هیچ معلوم نیست که خدایان چه صورتی دارند، آیا از احساسات برخوردارند، آیا جزء جانداران به‌شمارند، پیداست که مقصود او همان آتش جهان‌آفرین یا اجسام آتشین است که رواقیان خدایان را چنان می‌نامیدند.

پس آریستون می‌کوشید تا بحث خود را به امور انسانی محصور سازد، بی‌آنکه پروای وضعی را که پس از مرگ انسان فرا خواهد رسید داشته باشد. مثل همه صاحب نظران اخلاق که به ذکر اقوال آنان پرداختیم به سلب تعلق از اشیاء فرامی‌خواند و خیر مطلق را همین می‌دانست که انسان یک سره ترك تعلق گوید و همه چیز را یک سان شمارد^۲. می‌خواست به قوت استدلال نتایج حاصله از این اصل را روشن دارد تا با توجه بدانها معلوم شود که آراء رواقیان مبنی بر نتیجه مطلوبه نیست.

آنچه ما از افکار او در دست داریم راجع به سه مطلب است و هر سه مطلب در انتقاد مذهب رواقی است: اول نظریه او درباره وحدت مطلق فضیلت است. دوم رأی او راجع به طرز تعلیم اخلاقی است که اخلاق عملی، یعنی مجموعه دستورهای تفصیلی را برای تطبیق اصول کلی اخلاق بر موارد جزئی^۳، بی اعتبار می‌شمارد. سوم انتقادی است که از نظریه رواقیان درباره اعمال راجحه^۴ می‌کند.

اومی گفت که جز یک فضیلت وجود ندارد و آن علم به اشیاء نیک و بد است. آن‌گاه که از فضائل مختلف از قبیل اعتدال و حزم و شجاعت و عدالت نام می‌بریم در واقع فضیلت واحده را منظور داریم؛ منتهی همین یک فضیلت در اوضاع متعدد به صور مختلف جلوه می‌کند. هر گاه مقصود برگزیدن کارهای نیک برای دور ماندن از کار

۱ - چیچرو Cicéron درباره ماهیت خدایان De la nature des dieux، I، ۲۷

۲ - چیچرو Cicéron کتاب اول درباره اصحاب آکادیمیا Les premiers Académiques

بد باشد آن را اعتدال می‌نامیم، هرگاه مقصود انجام دادن کار نیک در عمل و خودداری از ارتکاب کار بد باشد آن را حزم می‌خوانیم، هرگاه مقصود دل دادن به خویشتن برای روی آوردن به کار نیک باشد شجاعت می‌گوئیم و هرگاه مقصود این باشد که به هر کسی آنچه شایسته^۱ اوست داده شود عدالت می‌شماریم. ولیکن بر کسی که صاحب فضیلت است لازم نمی‌آید که در هر کدام از این چهار وضع مختلف، علمی از نو به دست آورد یا جهدی از نو به کار برآورد. بلکه همان یک فضیلت است که از وجوه متعدد نمایان می‌شود. فضیلت مانند بینائی است که بر حسب اوضاع و احوال، مثلاً، بینائی اشیاء سفید رنگ یا بینائی اشیاء سیاه رنگ می‌شود ولیکن در هر دو حال همان امر واحد می‌ماند. معنی دقیق این نظریه چیست؟ معنی آن گوئی ارتباط دقیق با دو مطلب دیگر که مذکور شد^۲ دارد.

از حسن تصادف سنکا در یکی از مکاتیب خود به لوکیلیوس^۳ دلائلی را که موجب شده است که آریستون سلب اعتبار از اخلاق عملی کند به تفصیل آورده است، و چنانکه بارها گفته‌ایم اخلاق عملی مجموعه‌ای از تعالیم تفصیلی به تعداد بسیار زیاد است و در طی آن تکالیف مردم را درباره^۴ همسران و پدران و سروران و امثال آنان پیانی می‌آورند و در هر کدام از این موارد اندرزها و دستورهای می‌دهند. می‌دانیم که این قسم از اخلاق عملی از همان اوائل ظهور حوزه^۵ رواقی حائز اهمیت بود ولیکن در اواخر ایام این حوزه در بعضی از موارد تقریباً آئین رواقی یک سره به صورت مجموعه^۶ همین تعالیم درآمد. آریستون در اخلاق عملی نخست این عیب را می‌یافت که حیات اخلاقی بدین ترتیب به اجزاء گسسته و پراکنده تجزیه می‌شود و احساس همین خطر بود که او را به تصدیق وحدت فضیلت و تأکید درباره^۷ آن واداشت. دیگر اینکه می‌گفت چون تعداد موارد و اختلاف انواع^۸ لایتناهی است این کار را حدودی نیست، پس آنرا نمی‌توان حکمت دانست زیرا

۱ - جالینوس Galien درباره^۹ آراء بقراط و افلاطون De la doctrine d'Hippocrate
VII ۴ et de Platon - پلوتارکس Plutarque درباره^{۱۰} فضیلت اخلاقی، فصل دوم،
De la vertu morale

۲ - Sénèque, Lattres à Lucilius, 98 - ۲

۳ - رجوع شود به ص ۱۴۳

حکمت برحسب تعریف باید تام و محدود باشد. آریستن عیب فیلسوف می دانست که در تمام این جزئیات وارد شود، مثلاً به کسی که قصد ازدواج دارد، برحسب اینکه دختر جوان یا زن بیوه یا زن بی جهیزی گیرد، دستورهای گوناگون دهد. وانگهی بر آن بود که این عمل را حاصلی نیست؛ شاگردی که اندرز می گیرد مانند نایبنائی است که باید «دستش بگیرت و پا به پا برد»؛ آیا بهتر آن نیست که دیدگانش را بینا کنیم تا خود او راهنمای خویشتن باشد؟ و این درست همان کاری است که از اصول فلسفی برمی آید. به علاوه، نصائح جز با استناد به اصول اثری نمی گذارد و با وجود اصول ثمری ندارد؛ زیرا مردم اندرزی را که با استدلال همراه نباشد نمی شنوند و نمی پذیرند، اما استدلال استناد به یکی از اصول کلی فلسفی، مثلاً به اصل عدالت، است، و چون کسی قائل به چنین اصل کلی باشد حاجت به اندرز شنیدن ندارد.

انتقادی که آریستن کرده است مبتنی بر این اصل است که نصیحت چون فقط به معنی اراء طرز عمل است قادر نیست که نفس را دیگرگون سازد یا از آنچه نیکو نیست آزاد کند یا از آراء ناصواب رهائی بخشد؛ چنین نتیجه ای را تنها از اصول فلسفی که به اصطلاح یک جا و یک باره اثری گذارد می توان تحصیل کرد. بدین ترتیب با توجه به طرز تفکر آریستن فن تربیت اخلاق به دو صورت مختلف تلقی می شود: از یک طرف علم اخلاق در پی این برمی آید که راهنمای رفتار آدمی باشد، از طرف دیگر می کوشد تا نفس او را دیگرگون سازد. پیدا است که نه تنها در فلسفه آریستن بلکه در تمام آرائی که از ذکر آنها فارغ شدیم علم اخلاق از همین قسم اخیر بود. بیون نیز مانند آریستن از اندرز دادن در عمل پرهیز داشت. در آثار هیچ یک از اینان علم اخلاق را به صورتی که ارسطو آورده و در ضمن آن انحاء مختلف حیات آدمی را با جزئیات آنها تشریح کرده بود تقریر نمی کردند. رواقیان می کوشیدند تا هر دوروش را با یکدیگر تلفیق نمایند و اخلاق عملی را

۱. این جمله در اصل کتاب مقدم بر عبارت سابقه یعنی در ابتدای همین قطعه درج

شده بود مترجم لقل آن را به این محل مناسب دید تا به شرحی که از این پس می آید مربوط شود. م.

نیز علاوه بر علم به اصول اخلاق می‌پذیرفتند. ولیکن آریستُن این دورا غیر قابل تلفیق می‌شمرد.

طرف مقابل این تفکیک را نیز باید در نظر گرفت و علی‌الخصوص باید دید چه عللی رواقیان را بر آن می‌داشت که این دو قسم اخلاق را بایکدیگر تلفیق نمایند. توجه آریستُن محصور به امور نفسانی بود و هرگز لازم نمی‌دید که این توجه را با عطف نظر به قواعد قطعی عملی تعدیل نماید، و این امر یکی از انحاء مخالفت او با اخلاق عملی یا اراء^۱ طرق عمل با پند و اندرز است^۲. رواقیون انسان را با امور طبیعی که تمایلات او بدانها تعلقی می‌گیرد مانند وجود خود او، اعم از جسم یا نفس، و وجود اشیائی که محیط بر اوست و او جزئی از آنها به شمار می‌رود، اعم از خانواده یا مدینه یا جمع دوستان، مرتبط می‌شمردند و قواعد عملی اخلاقی را با توجه به همین روابط برقراری ساختند. این همان نظریه^۳ اعمال راجحه است که تمام اخلاق عملی رواقی بر قبول آن مبنی است، و نصیحت، بر طبق این نظریه، بدین معنی است که آنچه در بین این اعمال مطابق تر از همه^۴ آنها با تمایلات طبیعی باشد به صورت قواعدی درآورند. ولیکن آریستُن نظریه^۵ «اعمال راجحه» را به یک سو نهاد یعنی به وجود اموری که نه نیک و نه بد باشد و با همه این بعضی از آنها را بتوان بر بعض دیگر رجحان داد، مثل ترجیح صحت بر مرض یا رفاه بر فقر، قائل نشد و در این باره با وعظاتی که اهل تفریر خطابی انتقادی^۶ بودند موافقت یافت، و این تشبیه معروف را به همین شخص نیز^۷ منسوب داشته‌اند که حکیم مانند بازیگر هنروری است^۸ که نمایش سرنوشته بازی مخصوصی به وی محول نماید و او چنانکه باید از عهده^۹ انجام دادن این بازی برآید^{۱۰}. حکیم باید با اوضاع و احوال مطابقت جوید ولیکن هیچ گونه داعی ندارد تا عملی را بر عمل دیگر اختیار کند. چنان می‌نماید که گوئی استدلالی

Diatribic - ۲

Adiaphoric - ۱

۳ - قبلا دیدیم که این تشبیه را به نام بیون ثبت کرده‌اند. ص ۱۳۴ م.

۴ - دیوگنس لارتنی، VII، ۱۶۰.

۵ - مترجم بسیار کوشید تا در ترجمه اقسام این عبارات از ذکر کلمه ای معنی «نقش»

در مقابل کلمه rôle احتراز جوید. ۲.

که آریستُن بر ضدّ «اعمال راجحه» آورده و سِکْسْتُس^۱ آن را نقل کرده است از نوع دلائلی باشد که در ضمن آنها برای ردّ حریف سخن از زبان خود او گویند^۲. چه، به یاد داریم که در نظر رواقیان امور مطابق طبیعت مثل سلامت و ثروت و امثال آنها رجحان مشروط دارد و، به قول خروسیپُس، حکیم اگر بداند که بیماری را در یکی از موارد در تارو بود حوادث عالم کشیده و با سایر امور طبیعت به هم بافته اند آن را بر تن درستی اختیار می کند. اما آریستُن مدّعی است که قول رواقیان را بدین گونه ردّ کرده که بدینان نشان داده است که چنین موردی برای ترجیح بیماری وجود دارد، و آن مثلاً وقتی است که تصوّر کنیم که بیماری ما را از پیروی دستور یکی از مستمگران رها می سازد. پس گوئی این معنی را بدین صورت تصدیق و تعمیم می کند که در همه موارد آنچه به زعم ما از قبیل اعمال راجحه به شمار می آید اعمالی است که حکیم به اقتضای فرصت آنها را اختیار یا از آنها اجتناب می نماید. و باید گفت که این معنی نتیجه حاصله از فقدان اعتبار علم طبیعت در فلسفه آریستُن است؛ زیرا اوقائل به نظریه تمایلات طبیعی نیست و حال آنکه قول به اعمال راجحه تنها از طریق تصدیق همین نظریه توجیه می شود. و به آسانی می توان دریافت که نظریه تمایلات نیز نتیجه حاصله از قبول رأی جامع و شاملی درباره طبیعت است. مقصود رواقیان از اینکه به اعتبار بعضی از تمایلات قائل شدند و آنها را بر بعض دیگر رجحان دادند این نبود که بگویند که مبدأ متعالی این قاعده را مقرر داشته است بلکه آن را نتیجه حاصله از قانون حال در طبیعت می دانستند. اگر این اساس تزلزل یابد مابقی عقائد درباره اعمال راجحه و قواعد عمل و تکالیف انسان و امثال آنها یک سره از اعتبار می افتد، و در چنین موقعی حکیم به این نتیجه می رسد که همه اشیاء و امور را یکسان بینگارد.

اما چنین نتیجه ای آریستُن را نیز مثل پورُن (که منابع اطلاعات ما اغلب اوقات آن دورا به یکدیگر نزدیک می سازد) بر آن می داشت که به لزوم ترك عمل قائل

۱ - سِکْسْتُس، در مقابل ریاضی دانان، IX، ۶۳.

شود، و او از این اضطرار نمی‌توانست رهائی جوید مگر اینکه فرضیه‌ای را بپذیرد؛ و گویی چنین کرده یعنی بر آن رفته است که حکیم این قدرت را دارد که دواعی^۱ عمل را به اراده^۲ خویش وبدون هیچ‌گونه دلیل دیگری به خویشتن بدهد. و می‌توان گفت که خروسیپس^۳ به نظریه^۴ همین حکیم اشاره کرده آنجا که گفته است که برخی از فیلسوفان برای این که اراده^۵ انسان را از تأثیر قسری علل خارجی آزاد سازند قائل به وجود قوه^۶ محرکه‌ای در خود او شده‌اند که در مورد اشیاء غیر متفاوت به ظهور می‌رسد، یعنی آن‌گاه پدید می‌آید که آدمی در برابر دوشیء متساوی و متشابه قرار گیرد و ناگزیر باشد که یکی از آن دورا برگزیند بی آنکه تفاوتی بین آن دو باشد و هیچ‌گونه عاملی وی را به جانبی دونِ جانب دیگر سوق دهد^۷.

بدین ترتیب هرگاه علم طبیعت را به معنی عام^۸ این کلمه معتبر نگیرند و مثل اپیکوریان و رواقیان طبیعت را منشأ و مقیاس تمایلات، و سبب توجیه آنها، بشمارند یا بدانجا می‌رسند که فقدان علل را یک سره موجب ترك عمل دانند یا به اراده^۹ جزافیة^{۱۰} در انسان قائل شوند.

۵- آکادمیای جدید در قرن سوم قبل از میلاد: آرکزبلاؤس

رشته^{۱۱} زرتینی که استادان آکادمیارا به هم می‌پیوست پس از کسنکراتیس و پلومن^{۱۲} و کراتیس گسسته نشد، بلکه این سلسله تا آرکزبلاؤس امتداد یافت و این حکیم که اهل بیتانه^{۱۳} واقع در آیولیس^{۱۴} بود این حوزه را از ۲۶۸ تا ۲۴۱ ق.م. که سال مرگ او به سن^{۱۵} شصت و پنج بود اداره کرد. آرکزبلاؤس جنبش تازه‌ای در این حوزه پدید آورد و جریانی که با ظهور او در فکر فلسفی آغاز شد تا اواسط قرن اول قبل از میلاد پایدار ماند و در همین

۱ - Les motifs

۲- پلوتارکس Plutarque تناقضات رواقیان Des Contradictions des Stoïciens فصل XXIII.

۳ - Liberté d'indifférence

۴ - Eolide

۵ - Pitane

اوان چنانکه خواهیم دید روبه‌دگرگونی رفت و زوال پذیرفت و این همان دوره‌ایست که آکادمیای جدید نام دارد .

مهم‌ترین وجه تمیز این فلسفه عکس‌العمل حادثی بود که اصحاب آن در مقابل آراء حکمای جدید آن دوره نشان می‌دادند . این حکما^۱ عقایدشان مبتنی بر جزم غیر تحقیقی^۲ بود، اظهار نظر جامع و شامل را درباره^۳ عالم شرط حکمت می‌شمردند و ادعا داشتند که فلسفه^۴ آنان از یقین مایه می‌گیرد . کسی که از اصحاب آکادمیا به شمار می‌رفت، برخلاف کسانی که تاکنون از آنان سخن رانده‌ایم، از مردم نمی‌برید، عزلت نمی‌جست، تحقیر نمی‌کرد، همه چیز را یک‌سان نمی‌پنداشت؛ بلکه اهل مبارزه بود، حمله می‌کرد، حریف را از میدان بدر می‌برد، بی آنکه خود او پای بند جدل شود از جدل سود می‌جست تا جزم غیر تحقیقی را براندازد .

برای اینکه آکادمیای نو را نیکو دریابیم بهتر آن است که ببینیم که این فلسفه از حیث محیط خود و سنن جاریه در این محیط چه تفاوتی با حوزه‌های جدید اهل جزم داشت . همین که آرکزیلاؤس درس^۵ شباب به محض ورود به شهر آتن به محضر درس ثاوفرسطس راه جست با کراتس و پلیمُن ارتباط یافت، و به قول خود او چنان شد که گوئی به کسانی رسیده است که « از وجود الهی برخوردارند و بازماندگان نژاد زرین دیرین نوع بشر به‌شمارند. » بدین ترتیب جدال آرکزیلاؤس و زُنُن به منزله^۶ مبارزه^۷ دو فکر مختلف بود . آرکزیلاؤس فکری برخوردار از مایه^۸ فرهنگ سوفسطائی داشت، به امور انسانی توجه می‌کرد، ریاضی و موسیقی آموخته بود، هرروزه اشعار اُمیرُس می‌خواند و با پیندارُس^۹ الفت داشت . بر اثر این موهبت و تربیت طرز بیان او سلاست گرفته و در صناعت اقناع سرآمده بود . اینها همه باعث شد که گروهی بسیار از شاگردان به‌گرد او فراهم آیند^{۱۰} . شیوه^{۱۱} او در سخن گفتن با سبک ثقیل رواقی که مملو از کلمات صناعی و فلسفی بود تفاوت داشت، و از مهابت و صلابت و غلظت رواقیان در آرکزیلاؤس نشانی نبود، بلکه استهزا

۱ - یعنی رواقیان و اپیکوریان

۲ - Dogmatisme

۳ - Pindare

۴ - دیوگنس لارتنی، IV، ۲۱-۳۷

می‌کرد و نیش می‌زد و طعنه می‌راند. طرز تعلیم آنان نیز با یکدیگر اختلاف داشت: رواقیان بی‌آنکه خستگی پذیرند در موارد گوناگون مطالب فراوان می‌نگاشتند و عقاید خود را به صورت ضوابط^۱ تثبیت می‌کردند و این ضوابط را به قید تحریر درمی‌آوردند. آرکزیلاؤس بی‌آنکه از پای نشیند به رزم آوری در سخنوری می‌پرداخت و در هر فرصتی که پیش می‌آمد هزار گونه مباحثه به راه می‌انداخت، به ارتجال سخن می‌راند و در بدیهه‌گوئی استاد بود. تقریر به زبان را برتر از تحریر به قلم می‌شمرد، زیرا زبان را گویا می‌دید و قلم را خاموش می‌یافت، و به همین سبب بود که او نیز مانند سقراط یا پورن چیزی ننگاشت. از طرف دیگر از لحاظ سیاسی نیز وضع او با وضع بزرگان رواقی تفاوت داشت، اگرچه مانند رواقیان در عمل از مشارکت در سیاست مدینه پرهیز می‌کرد، برخلاف اینان، به اصحاب قدرت در نظام جدید حکومت قصد قربت نداشت و ارادت نمی‌ورزید. در شهر خود به سبب اینکه صاحب ثروت بود و تعلیم حکمت می‌کرد اشتهار و احترام داشت. از قبول مساعدت آنتیگنئس گناتاس که رواقیان را در حمایت خود گرفته بود امتناع جست و جز با امینیوس^۲ پادشاه پرگامن^۳ ارتباط نیافت. کمترین نشانی از اعتقاد به لزوم وحدت سیاسی جهان^۴ چنانکه رواقیان بر آن بودند در آثار او نمی‌توان یافت.

با توجه به این اوضاع و احوال علل مقاومت او را در برابر رواقیان که ادعای تحصیل یقین می‌کردند می‌توان دریافت. این ادعا که رواقیان ندا بدان در می‌دادند با تواضع متداول حکمای یونان منافات داشت و تعالیم آرکزیلاؤس حکایت از این می‌کرد که فکر انتقادی تحلیلی یونانیان در مقابل فکر قاطع و جازم رواقیان که اینک با روش تألیفی خود قصد غلبه بر آن داشتند به مقاومت برخاسته بود. آرکزیلاؤس نه تنها یکی از کلمات قصار سقراطی را در مقابل اینان بکار می‌برد که «آنچه می‌دانم تنها همین است که هیچ نمی‌دانم»، بلکه تمام فلاسفه را از امپدوکلیس و آناکساگورس و دیموکریتئس و هراکلیتئس و کِسْفُفائِس و پارمنیدس و افلاطون با اصحاب جزم و یقین مخالف می‌دید.

۱ - Formules

۲ - Eumène

۳ - Pergame

۴ - Cosmopolitisme

و چنانکه از این پیش دیدیم کُلْتِس اپیکوری نیز همین فلاسفه را اسلاف او می‌شمرد ؛ و بدین ترتیب رقبای این حکیم با او در این باره هم داستان بودند که مخالفت با اصحاب جزم از جمله سنن جاریه در فلسفه یونان محسوب بوده است^۱.

آریستن تصویر آرکزیلاؤس را با ترکیب تصاویر چندتن دیگر چنین پرداخته است : « از پیش افلاطون است ، از پس پورن است و در میان دیودرُس . » و مقصود او این بوده که آرکزیلاؤس به طرز افلاطون و با همان آزاده طبعی و خوش مشربی آغاز سخن کرده است و سرانجام به نتیجه‌ای که پورن نیز آن را قبول دارد فرارسیده یعنی بر آن رفته است که حکیم باید حکم خود را تعلیق کند ، ولیکن در این میان روش دیودرُس مگاریائی یعنی جدال عقلی را به کار بسته است . بیان ملخص و مشخصی که سِکْسْتُس از بحث این حکیم ، درباره نظریهٔ زنن راجع به یقین ، روایت کرده است طرز استفاده از جدل را به دقیق‌ترین معنی این کلمه روشن می‌سازد^۲ ، و آن اینکه خود را به جای رواقیان می‌نهاد ، به زبان آنان سخن می‌راند و به ردشان می‌پرداخت .

می‌گفت : رواقیون علم را که ادراک غیر قابل تزلزل است و جز در شأن اهل حکمت نیست از ظن^۳ که قبول ضعیفی است و به اشرار تعلق می‌گیرد و حکیم منزّه از آن است تمیزی دهند . در بین علم و ظن^۴ به مرحلهٔ ادراک قائلند و آن ایقاع نسبت یا به عبارت دیگر تصور مفهومی است . این ادراک که محصل یقین است هم به حکیم و هم به شریر تعلق دارد . اما این تصور مفهومی یا ادراک ، به اعتراف خود رواقیان ، امکان ناپذیر است ؛ یا به حکیم تعلق می‌گیرد و علم می‌شود ، یا به شریر اختصاص می‌جوید و ظن^۵ می‌شود ، زیرا شریر پیوسته باید در اشتباه باشد . از طرف دیگر تعریف اینان از ادراک با تعریفی که از ایقاع نسبت می‌کنند تناقض دارد ؛ زیرا ادراک را به معنی ایقاع نسبت

۱- پلوتارکس Plutarque ، برضد کلتس Contre Colotès ، ۲۶ ؛ چیچرو Cicéron ،

کتاب اول در باب اصحاب آکادسیا II ، ۱۴ ؛

۲- سِکْسْتُس Sextus ، در مقابل ریاضی دانان Contre les mathématiciens ،

VII ، ۱۰۰-۱۰۸ ؛ چیچرو ، کتاب اول دربارهٔ اصحاب آکادسیا II ، ۹۴-۹۸

در تصور می‌شمارند ولیکن خود اینان می‌گویند که نسبت را جز در جمله‌ای نمی‌توان ایقاع کرد. آخر الامر در تعریف تصور مفهومی می‌گویند که آن تصویری است که چنان درست باشد که نتواند غلط شود و این حکم با بسیاری از امور تعارض دارد، و رواقیان خود از نخستین کسانی به شمار می‌روند که به این امور پی برده و آنها را به تفصیل برشمرده‌اند. و از اینجا برمی‌آید که نمی‌توان ادعا کرد که هیچ تصور حقیقی وجود داشته باشد که تصور غلطی چنان با آن مشابهت نیابد که نتوان آن دورا از یکدیگر تمیز داد. از همین نکته اخیر است که یکی از دلائل اهل شک مایه گرفته و به جریان افتاده و تقریباً بی‌آنکه تغییرپذیرد تا بخش اول از کتاب تأملات^۱ دکارت^۲ رسیده است. تفصیل این دلیل را (که البته نمی‌توان قبول داشت که تمام جزئیات آن از آرکزیلاؤس باشد) چیچرو و اگوستینوس^۳ آورده‌اند: خطاهای حواس، رؤیا، مستی، دیوانگی، اینها همه باعث آن می‌شود که تصورات غلط به طوری حاصل آید که کسانی که آنها را حاصل می‌کنند قادر به تشخیص آنها از تصورات صحیح نباشند. حتی در حال اعتدال نیز گاهی ناگزیر باید به وجود تصوراتی که قابل تمیز نیست، مثلاً به دو عدد تخم مرغ که نتوان آنها را از یکدیگر باز شناخت، قائل شد. و این مزاح متداول بود که حکیم را در تشخیص دو برادر توأم به اشتباه می‌انداختند و به تصدیق وقوع خطا ملزم می‌ساختند^۴. بالاخره دلیلی به نام دلیل سُرِسْ^۵، که در زبان یونانی به معنی توده است [و امروز قیاس مرکب مفصول را در منطق به همین نام می‌نامند] اقامه می‌کردند تا نشان دهند که گاهی سلسله‌ای از تصورات از شیء واحد چنان حاصل می‌آید که نمی‌توان به دقت تعیین کرد که چه حدی است که تصور اگر از آن خارج شود دیگر تصور مفهومی نیست^۶. و خلاصه^۷ احتجاج این است که چند دانه گندم باید بر یک دانه گندم افزود تا از این دانه‌ها توده‌ای فراهم آید؟ در ضمن این مثال متداول آرکزیلاؤس خواسته است تا وجود اتصال و مداومت را در بین خطا و حقیقت

Descartes - ۲

Méditations - ۱

۴ - دیوگنس لارتنی، VII، ۱۶۲

St. Augustin - ۳

Sorite - ۵

۶ - سکستس Sextus، در مقابل ریاضی‌دانان، VII، Contre les mathématiciens

نشان دهد. بنابراین دلائل وامثله حکیم رواقی یاباید رضا دهد که ناگزیر است از اینکه ظنونی داشته باشد، یا باید تعلیق حکم را لازم داند؛ و چون شقّ اول را نمی‌پذیرد یعنی احوالی مثل خطا و خفت و تهوّر را دون شأن حکیم می‌شمارد جز قبول شقّ دوم چاره‌ای ندارد.

نتیجه‌ای که پورن از این امتناع [یعنی از تعلیق حکم] می‌گرفت معلوم ماست، و آن ترك کامل فعالیت بود؛ و دیدیم که آریستون از این نتیجه نتوانست تخلص یابد جز بدین گونه که بگوید که انسان می‌تواند به‌خواست خود به‌عمل پردازد، بی آنکه هیچ حکمی که حاکی از ترجیح عاملی باشد او را به‌عمل وادار سازد^۱. این نتیجه حاصله مبنای ارادی است که از همان اوایل حال [مثلاً از جانب کُلُتیس] بر آرکزِیلاؤس وارد آمد و آن اینکه حیات عملی اگر بر این اصول مبتنی شود امکان‌ناپذیر می‌گردد. آرکزِیلاؤس که خود را نه اهل تأمل می‌شمرد و نه درازوا به سری بُرد از قبول این نتیجه روی در هم می‌کشید. او می‌گفت که سعادت جز بر اثر حزم به دست نمی‌آید و حزم عبارت از اعمال صائبه^۲ است. البته، چنانکه سکستوس گفته است، غایت در نظر آرکزِیلاؤس تعلیق حکم است؛ ولیکن هیچ معلوم نیست که وجهی که در عمل سعادت را ایجاد می‌کند نیز همین باشد^۳. پس باید برای اعمال ارادی هم قائل به ملاکی یا قاعده‌ای شد اگرچه آن را ملاک حقیقت نتوان شمرد. می‌دانیم که چگونه این دو ملاک از لحاظ اصحاب جزم غیر قابل تفکیک بود و حتی قول به تلازم علم و عمل اساس مذهب اهل جزم به‌شمار می‌رفت. اینان می‌گفتند که ممکن نیست در انسان که موجود عاقلی است تمایلی حاصل آید یا از او عملی صادر شود مگر اینکه عقل بدان اذعان نماید، یعنی این تمایل را که منشأ عمل است مورد قبول قرار دهد. اما آرکزِیلاؤس، برعکس، چنان می‌نماید

۱- مترجم برای احتراز از ابهام مطلب در این دوسه سطر اخیر اندکی قائل به تفصیل

کلام شده است. م.

۲- Actions droites

۳- Sextus, Hypotyposes, I, 132

که گوئی بر آن بوده است که انسان می تواند به انجام اعمال پردازد ، بی آنکه اذعان او بدانها تعلق گیرد . عملی که به حکم عادت انجام می گیرد از همین قبیل است و می دانیم که سوفسطائیان درباره^۱ تأثیر عادات چه تأکیدی کرده بودند . ولیکن آرکزیلاؤس پای بند عادت نمانده بلکه ملاک دقیق تری جُسته و این ملاک را کردار عاقل وار^۲ خوانده و در این باره چنین گفته است : «عمل صائب عملی است که چون یک بار انجام پذیرد به سبب اینکه عاقلانه به نظری آید می توان از آن دفاع کرد . » این ملاک مرموز حقیقت به دقت به چه معنی است ؟ - اگر نیکو بینگیریم نمی توانیم مقصود از کردار عاقل وار را عملی بینگاریم که شبیه به حق باشد و احتمال صدق آن برود^۳ زیرا قبلاً اثبات شده است که تصورات انسان از لحاظ اعتبار همگی یکسان است . از طرف دیگر باید توجه داشت که عمل صائب (یعنی عمل حکیم) کلمه به کلمه به همان الفاظی تعریف شده است که رواقیون در تعریف کردار سزاواری آوردند و آن عملی است که شخص شریر نیز باتباعیت از تمایلات طبیعی خود می تواند انجام دهد . اینان در این مورد کلمه ای به زبان یونانی به کار می بردند که چیچرو در برابر آن لفظی را که به معنی «امر محتمل^۴» است آورده است^۵ و گویا بتوان گفت که آرکزیلاؤس به حکم سنت استادان آکادمیا ، علی الخصوص پُلْمُنْ ، ملاک عمل را همان تمایلات طبیعی شمرده و کاری را که به تبعیت از آنها انجام گیرد کردار عاقل وار نامیده باشد .

ما تنها با یک جنبه از تعالیم آرکزیلاؤس آشنائیم ؛ ولیکن از مساعی او برای بحث انتقادی درباره^۶ سائر آراء جزئی رواقی نیز آثاری به جای مانده است ، چنانکه مثلاً^۷ کوشیده است تا نشان دهد که نظریه^۸ امتزاج نام^۹ به نتیجه^{۱۰} مُحال^{۱۱} می انجامد^{۱۲}.

۲ - Vraisemblable

۱ - Raisonnable

۳ - Probabilis

۴ - چیچرو Cicéron ، درباره^{۱۳} تکالیف Des devoirs ، I ، ۸

۵ - Mélange totale که مستلزم تداخل اجسام در یکدیگر است . م .

۶ - Absurde

۷ - پلوتارکس ، بر ضد رواقیان Contre les Stoïciens ، فصل ۲۷

از طرف دیگر بعضی از متون حکایت از این می‌کنند که آرکزیلاؤس مستعد قبول نظریه‌ای بوده است که برحسب آن می‌بایست جمله اشیاء را یکسان بینگارد و در موافقت با سایر اصحاب این نظریه مثلاً درد یا مرگ را با مفهوم مخالف آن بی تفاوت شمارد و در این باره چنین به زبان آرد که «مرگ جز به گمان ما بد نیست؛ آن‌گاه که مرگ باشد هیچ گونه شری نمی‌رساند؛ تنها درغیاب مرگ و در انتظار مرگ است که از آن رنج می‌بریم.» همچنین به قصد اینکه معلوم سازد که فقر فی نفسه نه نیک و نه بد است می‌کوشید تا نشان دهد که گاهی بد می‌نماید و گاهی نیک به نظر می‌آید^۱. صاحب این تعالیم می‌بایست، برحسب سنن سوفسطائیان، استعداد هنری را بسیار مهم شمارد. هرگونه رأی را انتقاد می‌کرد و در هر موردی عادت داشت که از دو طرف موافق و مخالف دفاع کند، و این نه به قصد آن بود که اثبات نماید که این رأی درست نیست بلکه می‌خواست نشان دهد که در جستجوی خود بیشتر باید رفت. سبک ادبی که او قبول داشت محاوره بود. چیچرو گفته است که او نخستین کسی بود که روش گفتگوی فلسفی را از سر گرفت و این سنت به واسطه کارنئادس پایدار ماند تا به خود چیچرو رسید و از آن پس پلوتارکوس آن را تجدید کرد. و این مخالف ترین روش باشیوه تعلیم جدید اصحاب جزم بود و اتخاذ این طریق برای تعیین تقابل اساسی فکر آرکزیلاؤس و اقران او با افکاری که در آن دوره غالب شده بود کافی است^۲.

در این اوضاع و احوال هیچ دلیلی در دست نداریم تا گمان بریم که آرکزیلاؤس خود درخفا رأی خاصی داشت و در قبول آن جازم بود و این رأی را جز به کسانی که از جمله خواص به شمار می‌آمدند و استعداد بیشتر داشتند فاش نمی‌کرد و از عامه مردم

۱- چیچرو Cicéron، غایات Des fins، V، ۳۲؛ پلوتارکوس Plutarque،

تسلیم به آپولولویوس Consolation à Apollonius، فصل XV؛ استوبئوس Stobée، Florilège، ۱۷، ۹۵

۲- چیچرو، اصحاب آکادمیا، قطعه ۲۰؛ غایات II، ۲؛ ذات خدایان،

پنهان می ساخت و به قول دیوکلئیس کنیدیائی^۱ این بدان سبب بود که «از پیروان نثودرس و بیون سوفسطائی باک داشت. «دیوکلئس مزبور شاید از معاصران آرکزیلاؤس بوده است و قول او را که خالی از غرض نیست نویسندگانی که سالها پس از این دوره به جهان آمده اند مانند چیچرو و سکستوس و اگوستینوس به کرات از سر گرفته اند، و بی شبهه خوش داشته اند که بگویند که تعالیم افلاطون بی آنکه تحریف شود در آکادمیا بر جای مانده بوده است^۲.

۶- آکادمیای جدید در قرن دوم قبل از میلاد: کارنئادس

همه فیلسوفانی که تاکنون از آنان سخن گفتیم به قرن سوم تعلق داشتند؛ در قرن دوم که این همه حوادث مهمه در تاریخ مغرب زمین از قبیل غلبه رومیان، فتح مقدونیه (۱۶۸ ق. م.)، فتح یونان (۱۴۶ ق. م.)، فتح آسیای صغیر (۱۳۲ ق. م.) رخ داد فیلسوفی که او را بتوان مبتکر دانست جز کارنئادس کورنائی^۳ ظهور نکرد. لاکودس^۴ مدرّس آکادمیا به سال ۲۴۱ ق. م. وفات یافت، پس از وی دوره فترتی پیش آمد و در این دوره مجمعی از قدما سرپرست این حوزه بودند^۵ تا اینکه قبل از سال ۱۵۶ ق. م. کارنئادس حائز این مقام شد و تا سال ۱۲۹ ق. م. که مرگ او فرارسید در این سمت بود و نام او از نام کلیتاً کُس^۶ قرطاجنه ای که پس از مرگ او تا سال ۱۱۰ ق. م. این حوزه را اداره می کرد جدائی ناپذیر است.

از شرح احوال کارنئادس جز واقعه ای که شهرت یافته است چیزی نمی دانیم و آن اینکه: مجلس اعیان روم که صاحب اختیار بلاد یونانی شده بود شهر آتن را به پرداخت

۱- Dioclès de Cnide

۲- سکستس ، Hypotyposes ، I ، ۲۲۴

۳- Carnéade de Cyrène ۴- Lacyde

۵- ویلاووتس مولندرف ، Hermes ، ج XLV ص ۴۰۶

۶- Clitomaque de Carthage

جریمه‌ای بالغ بر پانصد سکه^۱ زرا^۲ به سبب ویران ساختن شهر ارپُس^۳ محکوم ساخت. مردم آتن هیتی از سه تن فیلسوف را به سفارت به این مجلس فرستادند. این سه تن به سه حوزه فلسفی انتساب داشتند: دیوگنس از رواقیان، کریتولاؤس از مشائین و کارنئادس از آکادمیای بود. اینان به روم رفتند، چنانکه صد سال پیش از آن تنی چند از اسلافشان به نزد سرداران اسکندر رفته بودند. در روم با گفتگوهای که در معرض عام کردند مورد ستایش مردم واقع شدند؛ کارنئادس با بلاغت مقرون به حدت و حرارت، کریتولاؤس با کلمات موجز و مفید و موزون سرشار از حکمت، دیوگنس با رفتاری حاکی از اعتدال و وقار و قناعت.

سکستُس در تقسیم آکادمیای به ادوار مختلف دوره^۴ آرکریلاؤس و لاکودس را آکادمیای دوم و دوره^۵ کارنئادس و کلیثماکُس را آکادمیای سوم نامیده است.^۶ از این قول به هر صورت اثبات می‌شود که کارنئادس فیلسوف مبتکری بود و از زرف بین‌ترین و موشکاف‌ترین صاحب‌نظران دوره^۷ انتشار فرهنگ یونان^۸ به شمار می‌رفت. اما آنچه باعث می‌شود که افکار او را به دشواری بتوان باز یافت این است که چیزی نوشته است و تنها به وساطت شاگردان او علی‌الخصوص کلیثماکُس می‌توانیم به وی راه جوئیم. باز باید گفت که نوشته‌های این شاگردان نیز از میان رفته است و آنان را تنها از طریق اقوالی که سکستُس امپیریکُس و چیچرو در دورساله^۹ خود به نام «کتاب اول و کتاب دوم درباره^{۱۰} اصحاب آکادمیای از آنان اقتباس کرده‌اند می‌شناسیم. این رساله‌ها نیز به وضع ناقصی به دست ما رسیده است و علی‌الخصوص قسمتی از رساله^{۱۱} چیچرو که به بحث درباره^{۱۲} نظریه^{۱۳} کارنئادس راجع به معرفت اختصاص داشته از میان رفته است. اما درباره^{۱۴} یکی از نکات اصلی این نظریه در بین دو تفسیری که از فلسفه^{۱۵} او کرده‌اند اختلاف صریحی وجود دارد. و آن اینکه آیا کارنئادس تعلیق حکم را به عنوان کمال مطلوب حکمت تصدیق داشته یا به کنار گذاشته است؟ - شاهد واحدی که قول او

۱- Talent

۲- Oroe

۳- Hypotyposes, I, 220

۴- Hellenistique

خالی از اعتبار نیست رأی کارنئادس را در این باره مطابق رأی آرکزیلاؤس دانسته است و این شاهد شاگرد او و جانشین او کلیتاً کُس است. بنا به شرحی که چیچرو در کتاب اول خویش، در بارهٔ اصحاب آکادمیا، از اوایل فصل سی و یکم به بعد روایت کرده کلیتاً کُس، پس از اینکه کارنئادس را قائل به این رأی دانسته است که بسیاری از اشیاء در نظر حکیم درست می‌نماید، گفته است: «مع ذلک، حکیم بدانها اذعان نمی‌کند، زیرا پیوسته امکان دارد که شیء غلطی مشابهه با این شیء صحیح وجود داشته باشد.» برعکس، شاگرد دیگری از کارنئادس، به نام مترُدُرس^۱ که فیلن^۲ و آنتیوکُس^۳ مدرّسان آکادمیا پس از کلیتاً کُس نیز از او تبعیت کرده‌اند، شهادت داده است که آراء کارنئادس را چنانکه باید دریافته و باز گفته‌اند: چه، این حکیم، برخلاف آرکزیلاؤس، در حفظ این قول که ادامهٔ حیات را امکان‌ناپذیر می‌سازد اصرار نداشته است. همین تفسیر را سکستُس و نومنیوس^۴ نوافلاطونی نیز بدون ذکر مأخذ در اقوال او نقل کرده‌اند.^۵ باوجود کثرت شواهد دلیل مهمتی در دست داریم که اعتماد ما را از این تفسیر دوم سلب می‌کند. از این پس خواهیم دید که آکادمیا پس از کلیتاً کُس چگونه بطور غیرمنتظر به سوی مذهب جزئی رواقی تمایل یافت و چون رؤسای این حوزه بسیار شائق بودند که کارنئادس بزرگ را هوادار خود بخوانند به همین سبب به تحریف افکار او دست بردند.

مع ذلک نباید غافل از این معنی بود که در نظر کسی که با کلیتاً کُس موافق باشد تفسیر آراء کارنئادس دربارهٔ معرفت دشوارتر می‌شود. قسمتی از این آراء که مورد توافق او با آرکزیلاؤس بود چندان اشکال نداشت؛ انتقادی که بر معرفت حاصله از حواس یا عادات یا عقل وارد می‌ساخت مختصّ وی نبود. استشهاد به عدم تفاوت در بین تصوراتی که آنها را صواب یا خطا می‌شماریم، دلیل مأخوذ از تبدل دائم ظواهر اشیاء

Philon - ۲

Metrodore - ۱

Numénius - ۴

Antiochus - ۳

۵- رجوع شود به اوزیوس Eusèbe، ...، Préparation، XIV، ۷.

که مانع از این می‌شود که رنگی یا شکلی را به شیئی به طور ثابت منسوب داریم، تمثیل به توده^۵ گندم یا به دروغگو، استناد به تنوع عادات و آداب، همگی در قرن دوم قبل از میلاد به منزله^۶ خوراک که نشخوار شود به شمار می‌رفت^۱. ولیکن کارنئادس علاوه بر این بحث انتقادی از ملاک مثبت معرفت نیز سخن گفته است و اینک می‌کوشیم تا نظری را که او در این باره اظهار داشته است روشن سازیم. ملاک معرفت در نظر کارنئادس امری است که احتمال صدق آن داده شود^۲ و باعث اقناع^۳ باشد. آنچه از سخنان او در این باره برمی‌آید این است که چنین ملاکی نه تنها مانند کر دار عاقل وار، به اصطلاح آرکزیلاؤس، ما را در حیات عملی هدایت می‌کند بلکه قاعده‌ای برای بحث و فحص درباره^۴ موجودات محسوب می‌شود و ما را به درك حقیقت نزدیک می‌سازد، یعنی نه تنها ملاک عملی است بلکه ملاک نظری نیز به شمار می‌آید و ابتکار کارنئادس در همین است^۴. اما اگر احتمال صدق را بتوان ملاک نظری محسوب داشت تصدیق که از طریق چنین احتمالی درباره^۵ یکی از اشیاء می‌کنیم توجیه می‌شود، و اگر، بر فرض، این تصدیق مطابق با یقین نباشد ظن^۶ است. پس به کار بردن این ملاک، چنان می‌نماید که گوئی، بر ما لازم می‌آورد که ظن^۷ مغایر با یقین را تصدیق کنیم، و در این صورت حق با مخالفین کلیتاً کس خواهد بود.

اینک نزدیکتر بیایم و در ماهیت این ملاک نظر نمائیم. به نظر سیکستس^۵ تجدیدی که با ظهور کارنئادس در آکادمیا حاصل شد بر این اساس بود که ملاک معرفت را از حیث ارتباط تصور با موضوع^۶ آن، نه با مورد^۷ آن، بجویند. تصور از حیث ارتباط با مورد آن یا صحیح یا غلط است، ولیکن در این باره هیچ چیز نمی‌توان دانست،

۱- سکستس، در مقابل ریاضی دانان، VII، ۱۴۳، ۴۰۲ و ۴۱۲؛ چیچرو، کتاب

اول درباره^۶ آکادمیا، II، ۹۲-۹۶؛ ۸۷؛ Tusculanes، I، ۱۰۸

۲- Vraisemblable Persuasif-۳

۴- چیچرو، کتاب اول درباره^۶ اصحاب آکادمیا، ۳۲؛ سکستس، در مقابل ریاضی دانان

۵- ۴۳۶

۵- سکستس، در مقابل ریاضی دانان، ۱۶۸-۱۷۶

۶- Sujet ۶- Objet

زیرا یکی از دو حده تصور بر ما مجهول است. اما از حیث ارتباط با موضوع آن بعضی از تصورات به نظر درست می آید و بعضی دیگر چنین نمی نماید. قسم اول را در نظر گیریم تا معلوم شود که چرا این قوت اقتناع در آنها وجود دارد؛ می بینیم که این قوت را مراتبی است و این مراتب بر حسب اوضاع و احوال اختلاف می پذیرد؛ اگر شیئی خُرد باشد یا در فاصله زیادی از ما قرار گیرد، یا دچار ضعف باصره باشیم قوت اقتناع اندک است. در موارد مخالف، تصورات می تواند به درجه ای از قوت مطابق حقیقت باشد و مانند ملاکی ما را به کار آید. اگر تجربه ما ادامه یابد می بینیم که همین تصور اخیر نیز می تواند در بعضی از موارد که البته بسیار به ندرت پیش می آید غلط باشد؛ و لیکن ما را همین قدر کافی است که این تصورات به طور کلی با حقیقت مطابقت یابد، زیرا «احکام و اعمال ما از لحاظ کلیات ترتیب می پذیرد».

می بینیم که سخن نو آورده است؛ قصد او این نبوده است که یقین مطلق را یکجا و یک سره در برابر عدم یقین گذارد، بلکه خواسته است تا در وضعی میان این دو وضع قرار گیرد و همه مراتب اختلاف را در این میان به تفصیل ملحوظ دارد و این همان مذهب اصالت احتمال^۱ است که کارنئادس به آن قائل بود و با مذهب آرکزیلاؤس که مستلزم رد قاطع رأی مخالف بود اختلاف فاحش داشت.

چنانکه سکستوس دوبار تکرار کرده است ملاک کارنئادس «توسع داشت»^۲ یعنی ناظر به اختلاف مراتب بود به همین سبب می گفت که اذعان یا ايقاع نسبت را به معانی متفاوت می توان آورد. اگر مراد از این کلمه، چنانکه رواقیان می گویند، تحصیل تصویری از شیئی باشد که ما را به ادراک خود آن شیء نائل سازد حکیم تعلیق حکم خواهد نمود، و نمی توان گفت که او را ظننی پدید خواهد آمد، یعنی به خطا چنین خواهد پنداشت که شیئی را ادراک کرده است. ولیکن اگر مقصود از آن راه یافتن به خود شیء نباشد

۱- Probabilisme

۲- سکستوس، در مقابل ریاضی دانان Contre les mathématiciens، VII،

بلکه بخواهد تصوّرات را از لحاظ خصائص درونی آنها بایکدیگر مقایسه کند ، به قول کارنئادس بر طبق روایت کلیتاً کُس^۱ ، میل قوی به تبعیت از این تصوّرات در او حاصل خواهد شد بی آنکه گمان برد که به توسط این تصوّرات می تواند به ادراک شیء خارجی موفق شود .

ظنّی را که حاصل کرده ایم تغییر می دهیم و از ظنّی که احتمال صدق آن کمتر می رود به ظنّی که بیشتر محتمل است فرا می رسم ، و این نه از آن راه است که شیئی را در عالم واقع که نخست در نیافته بودیم اینک در می یابیم بلکه از این راه است که آنچه نخست به نحو مجمل و مبهم تصوّر کرده بودیم اینک به طور تفصیلی و قطعی تصوّر می کنیم ، مثلاً طناب نخیده و پیچیده ای که آن را در هوای نیمه تاریک به جای مار گرفته بودیم اینک می بینیم که از جای خود نمی جنبد و رنگ مار ندارد . تصوّری که بدین ترتیب با توجه به جزئیات حاصل می آید مارا مطمئن تر می سازد و موقعی که این تصوّر با تصوّر دیگر تعارض نیابد اطمینان ما افزون تر از این نیز می شود . مثلاً تصوّری که آدَمِئُتُس^۲ را از آلکستیس^۳ بود ، هر چند قوّت می داشت ، آن گاه که هیراکلیس^۴ این زن را از دوزخ باز گردانید او نمی توانست به صدق این تصوّر اذعان کند زیرا می دانست که آلکستیس^۳ مرده است^۵ . خلاصه کارنئادس به جای اینکه مدّعی ادراک مستقیم اشیاء باشد به تحقیق انتقادی در تصوّرات حاصله از آنها پرداخته و این تحقیق را ، برخلاف معمول آن زمان ، بر این اساس نهاده است که « هیچ تصوّری هرگز به تنهایی حاصل نمی شود بلکه تصوّرات مانند حلقه های زنجیر به یکدیگر پیوسته است . » بدین ترتیب

۱- سکستس ، همان کتاب VII ، ۲۳۰ ، Admète - ۲

Alceste - ۳ Hercule - ۴

۵- به نقل سکستوس Hypotyposes ، I ، ۲۲۷ . - ترتیب ذکر خصائص با آنچه بر طبق بیان Antiochus از مفاد کتاب سکستس می توان دریافت تفاوت دارد ؛ در مقابل ریاضی دانان ، VII ، ۱۷۶ (رجوع شود به Mutschmann ، در Rheinisches Museum

حصول علم بدیهی از طریق رؤیت مستقیم اشیاء که اصحاب جزم ادّعی آن را داشتند جای خود را در نظر کارنئادس به قسمی از روش تحلیل و تألیف داده است .

کارنئادس نه تنها به نظریهٔ رواقیان دربارهٔ یقین تاخته بلکه علم طبیعی رواقی را نیز مردود شناخته است . او هرگز نمی توانست به آراء این حکماء که به جزم و یقین ادّعی وصول به کنه اشیاء را داشتند گردن نهد . علی الخصوص عقاید اینان را دربارهٔ الهیات که مستلزم اعتقاد به پیش گوئی و سرنوشت بود انتقاد می کرد ، و این انتقاد نیز از طریق جدل بود . یعنی نتایجی را از مقبولات رواقیان به دقت استخراج می کرد تا نشان دهد که این اقوال به مُحال می انجامد . بر وجه مثال می توان انتقادی را که از مفهوم خدایان کرده است مذکور داشت : خدایان ، در نظر رواقیان ، موجودات جاندارند و از کمال سعادت و فضیلت برخوردارند . این نکات را یکایک در نظر گیریم : موجود زنده دارای حسّ است ، و خدا که موجود کاملی است لا اقلّ همان احساساتی را که مردمان دارند باید داشته باشد ؛ پس خدا ذائقه دارد ، یعنی تلخ و شیرین را می چشد و از همین بجای و خوشی به وی راه می یابد ؛ و اگر حالاتی از این قبیل در او باشد تغییر پذیر است ، یعنی قبول فساد می کند ، پس خدا نیست . و همین سخنان را در بارهٔ همهٔ حواس می توان از سر گرفت . وانگهی ، احساس به طور کلی تغییری از نوع استحاله است ، و هر موجودی که استحاله یابد نمی تواند خدا باشد . رواقیون بر آنند که خدا وجودی در کمال فضیلت است ، امّا به نظر خود اینان کسی که یکی از فضائل را داراست دارای همهٔ آنهاست ، پس خدا باید پرهیزگار باشد ، و برای اینکه از بد پرهیزد باید بد را حس کند ، و اگر چنین باشد تغییر پذیر است ، یعنی قبول فساد می کند پس خدا نیست . و بر این قیاس همین سخن را دربارهٔ همهٔ فضائل می توان از سر گرفت .

از قسم دیگری از استدلال نیز در نزد اینان می توان نشان یافت که مستقیماً متوجه به رواقیان نیست . کارنئادس از اصحاب جزم پرسیده است که آیا خدا متناهی یا لایتناهی است ، غیر جسمانی است یا جسم است ، صاحب صوت یا فاقد صوت است ، و آن گاه پیاپی فراموده است که هر دو شقّ هر کدام از این مطالب امکان ناپذیر است .

خدا را نمی‌توان لایتناهی دانست، زیرا در این صورت می‌بایست غیر متحرک و فاقد نفس باشد؛ و نمی‌توان متناهی دانست، زیرا در این صورت می‌بایست جزئی از کلی باشد که اعظم از او و حاکم بر اوست. خدا را نمی‌توان غیر جسمانی دانست، زیرا آنچه غیر جسمانی است (به معنی رواقی این کلمه که همان زمان یا مکان باشد) نمی‌تواند منشأ فعل شمرده شود؛ و نمی‌توان جسم دانست، زیرا جسم فسادپذیر است. خدا نمی‌تواند فاقد صوت باشد، زیرا این معنی با آنچه عموم مردم اعتقاد دارند منافی است؛ و نمی‌تواند واجد صوت باشد، زیرا در این صورت وجهی برای ترجیح زبانی که او بدان سخن می‌گوید بر زبانهای دیگر وجود ندارد.

انتقادی که این حکیم از علم الهی کرده است اهمیت دارد. معنی خدا در نظر او رازی است که بدان راه نمی‌توان یافت، و اگر خدا واجد صفاتی از قبیل حیات و فکر^۱ و فضیلت و کلام باشد هیچ کدام از آنها را نمی‌توان به معنی بشری آنها قیاس کرد. بدین ترتیب کارنثادس به طور غیر مستقیم مقدمات رجوع به علم الهی افلاطونی را که برخلاف فلسفه^۲ رواقیان با عقائد مشبّه^۳ ناسازگار بود فراهم ساخته است^۴.

اعتقاد به پیش‌گوئی را نیز بر طبق روش اهل جدل انتقاد کرده است: حادثه‌ای که پیش‌گوئی می‌کنند یا وقوع آن تصادفی است، در این صورت چگونه می‌توان آن را پیش‌گوئی کرد؟ یا وقوع آن ضروری است، در این صورت به حکم علم آن را می‌دانند نه اینکه پیش‌گوئی کنند. به علاوه، پیش‌گوئی وقایع ناگوار، چون نمی‌توان خود را از شر آنها محفوظ داشت، زیان‌آور است. برای پی بردن به معنی صحیح این انتقاد و اهمیت آن باید بدانچه اپیکتتوس، سالها پس از این زمان، به زبان آورد توجه کرد. این حکیم بر آن شد که پیش‌گوئی را نباید با احساس اشتیاق به تحصیل منفعت موقت

۱- به تعبیر اسلامی در این مورد بهتر آن است که علم بگوئیم. و چندین بار در حواشی

ترجمه این کتاب و کتاب سابق بدین معنی اشاره کرده‌ایم. م.

۲- Anthropomorphisme

۳- سکتس Sextus، در مقابل ریاضی‌دانان IX، Contre les mathématiciens،

از جانب آن تلقی کرد، بلکه آنچه از دل ما می‌گذرد باید این باشد که در برابر امری که خدا می‌خواهد و وقوع آن پیش‌گوئی می‌شود با اطمینان از احسان او حسن قبول نشان دهیم. پس در این مورد نیز می‌بینیم که انتقاد کارنئادس موجب تلطیف ذوق دینی شد^۱.

چیچرو در کتاب خود «راجع به تقدیر»^۲ ایرادی را که کارنئادس بر نظریه^۳ خروسیپئس وارد آورده روایت کرده است. خروسیپئس کوشیده بود نشان دهد که تقدیر با اختیار منافات ندارد، کارنئادس گفته است که آسان می‌توان نشان داد که، برخلاف رأی خروسیپئس، قبول حکم تقدیر مستلزم این است که هیچ امری را در حوزه^۴ اختیار خویش نشماریم. در مقابل، رأی خروسیپئس را در اینکه اعتقاد به تقدیر با قبول اصل علیت ملازم است دارد نیز انتقاد نموده است. کارنئادس بر آن بود که از این مقدمه که هیچ امری بدون علت حادث نمی‌شود نمی‌توان نتیجه گرفت که همه امور به حکم تقدیر وقوع می‌یابند، یا به عبارت دیگر، در تِلْوَ مجموعه‌ای از علل که مرتبط به یکدیگر است وارد می‌شود؛ بلکه، بسا ممکن است که علل مستقله‌ای از خارج به مجموعه اشیاء راه جوید و مانند رشته‌هایی به تار و پود آنها ببینند و اراده مختار انسان یکی از جمله همین علل باشد. این انتقاد نیز در اساس به همان درجه^۵ ایرادات سابقه اهمیت داشت و حاکی از این بود که یکسلسله از اشیاء خارج از حدود صلاح علمای علم طبیعت است. کارنئادس مثل آرکزیلاؤس، و برخلاف پورن، اهل بدبینی و نومیدی نبود؛ بلکه این هر دو تن می‌گفتند که جهان بسیار ژرف‌تر و پیچیده‌تر از آن است که رواقیان می‌پنداشتند و با اصول مذهب خود که مبتنی بر اصالت عقل بود یکجا و یکباره ادعای شناختن آن را داشتند.

سرانجام گوئیم که کارنئادس موجبات توسعه^۶ مباحث علم اخلاق را نیز فراهم

۱- چیچرو Cicéron، درباره پیش‌گوئی De la divination، I، ۱، ۴، ۷، II،

۲، ۹، ۱۰، Epictète، Dissertations، II، ۷.

ساخته است ، زیرا نشان داده است که نظریهٔ رواقیان در مورد اعمال راجحه منتهی به نتایجی می شود بسیار نزدیک به آرائی که پیروان افلاطون و ارسطو در قبول آنها توافق دارند ؛ زیرا اصل انتخاب اعمال در نزد همهٔ اینان یکی بیشتر نیست ^۱ .

کلیتاً کس علی الخصوص کوشیده است تا فکر کارنئادس را به خلوص اصلی خود نگاه دارد . استوبئوس قطعاً از کلیتاً کس را محفوظ داشته است که به نحو مؤثری معلوم می دارد که امور انسانی از جملهٔ یقینیات نیست و حکم اقبال بر احوال و اعمال مردم فائق است . چیچرو رأی را که ما از جملهٔ آراء کارنئادس به شمار آوردیم به کلیتاً کس نسبت داده است و آن اینکه : ما می توانیم از هر چه در نظر ما چنان می نماید تبعیت کنیم حتی می توانیم تصوّراتی را که به هیچ گونه مانعی بر نخورد ، اگر چه ابقاع نسبت در بین آنها نکرده و با اذعان عقلی مقرون ن ساخته باشیم ، بپذیریم ^۲ .

انتقادی که از خطابه کرده است و ما بر حسب روایت سکستوس ^۳ از آن آگاه شده ایم نزاعی را که در شرف ظهور بود و از آن پس در ممر قرون امتداد یافت آشکار ساخته است و آن نزاع در مقایسهٔ خطابه و فلسفه و ترجیح یکی از آن دو بر دیگری در رسانیدن انسان به مدارج عالیهٔ فرهنگ بود . این نزاع در روشی که رواقیان در ادای مطالب و القای تعلیمات خود داشتند به وقوع نمی پیوست ، زیرا اینان به هیچ وجه با خطبا رقابت نمی کردند . بر عکس ، اصحاب آکادمیا خود اهل نطق و بیان بودند ؛ شاگردان خطبا محضر استادان خویش را ترك می گفتند تا در حوزهٔ کارنئادس حضور یابند و به تعلیمات او گوش فرا دارند ^۴ و کلیتاً کس بر خطبا حمله می آورد و به خطابه حق نمی داد که به صورت صناعی مستقل از فلسفه وجود داشته باشد . وانگهی از همان زمان کارنئادس ، حکیم معاصر او کریتولاؤس که در زمرهٔ مشائین بود تعریفی را که

۱- چیچرو Cicéron ، دربارهٔ غایات III ، ۱۱ ، ۱۰

۲- Florilège, 93, 67; 109, 29; Académiques, II, 103

۳- در مقابل ریاضی دانان ، II ، ۲۰ - ۲۳

۴- دیوگنس لارتنی ، IV ، ۱۲

روایان از خطابه می کردند ، و آن را صناعت نیکو سخن گفتن می نامیدند ، انتقاد می نمود ، زیرا این تعریف از لحاظ او ناظر به صورت خطابه بود . او خود در مقابل این تعریف می گفت که خطابه صناعت اقناع است . از همین جا معلوم می شود که خطابه در اظهار عقاید متعدّد ، مرکّب از اجزاء مختلف با تفاوت حدود و مراتب ، که ما در این فصل به تشریح آنها پرداختیم چه محلی را حائز بود . در شیوه تفکر فلسفی تحت تأثیر این عوامل از اواخر قرن دوم قبل از میلاد دگرگونی آغاز شد و اینک خواهیم دید که روایان خود نخستین کسانی بودند که به مطالعه امور انسانی و قبول اصالت آنها تمایل یافتند .

ماخذ فصل چهارم :

Polystatus. *Du mépris irrationnel ou contre ceux qui s'élèvent sans raison contre les opinions du vulgaire* (ed. Wilke, Teubner, 1905); cf. Philippon, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 1909, p. 487.

II

Wendland. *Philo und die kynisch-stoische Diatribe*. Berlin, 1895.

Otto Hense (ed.). *Telctis reliquiae*. Freiburg, 1889.

A. Oltramare. *Les origines de la diatribe romaine*. Lausanne, 1926.

III

V. Brochard. *Les Sceptiques grecs*. 2d edition. Paris, 1923.

A. Goedeckemayer. *Die Geschichte des griechischen Skepticismus*. Leipzig, 1905.

L. Robin. *Pyrrhon et le Scepticisme grec*. Paris, 1944.

IV

Hense. "Aristo bei Plutarch," *Rheinisches Museum*, XLV (1890).

V, VI

I. Credaro. *Lo Scetticismo degli Academici*. 2 vols. Milan, 1888-1893.

R. Hirzel. *Untersuchungen über Ciceros philosophischen Schriften*. Leipzig, 1877-83.

P. Coussin. "L'originie et l'évolution de l'EIIIOXH," *Revue des Etudes grecques*, XLII (1929), 373-97. — "Les sorites de Carnéade contre le polythéisme," *Ibid.* LIV (1941), 43-57.

P. Boyancé. *Etudes sur le songe de Scipion*. Paris, 1936.

J. Croissant. "La morale de Carnéade," *Revue internationale de philosophie* (1939), pp. 545-70.

فصل پنجم

جریان افکار در قرن اول قبل از میلاد

۱- حوزه رواقی متوسط : پانسیون

تعالیم رواقی در دوره استادانی که در طی قرن دوم قبل از میلاد ، از سال ۲۰۴ تا سال ۱۲۹ ، پیانی جانشین خروسیپس در این حوزه شدند تغییر پذیرفت و بدان جانب روی آورد که از شدت جزم و قوت یقین اصحاب آن تعالیم کاسته شود . سکستس بی آنکه تصریح بیشتر نماید گفته است که رواقیان جدید تنها تصور مفهومی را ملاک معرفت نمی شمردند ، بلکه این تصور را از آن لحاظ و به این شرط که به موانعی برخورد نکنند چنین می دانستند ، و امثله ای از اصحاب آکادمیا اقتباس می کردند تا نشان دهند که چه بسا تصور مفهومی حاصل می آید بی آنکه ایجاب اعتقاد نماید ، مثل همان تصویری که آذمتس^۱ از آلکسیستیس^۲ در حین بازگشت او از دوزخ داشت . و این بدان معنی بود که آنچه موجب یقین می شود خود تصور نیست بلکه ارتباط آن با مجموعه ایست که این تصور جزئی از آن به شمار می رود . البته اینان همچنان با کارنئادس جدال داشتند و دلیلی که آنتیپاترس تارسی^۳ با استفاده از آنچه در نزد کارنئادس مسلم بود ، برای الزام او به عدول از مذهب خویش ، آورده است معلوم ماست . و آن اینکه گفته است که کارنئادس باید بپذیرد که لااقل یک چیز را می توان ادراک کرد و آن یک چیز این است که هیچ چیز را نمی توان ادراک کرد^۴ .

Alceste -۲

Admète -۱

Antipater de Tarse -۳

۴- سکستس Contre les mathématiciens VII ، ۲۰۲ ؛ چیچرو Premiers académiques, II , 109

مع ذلک نکات اصلی جهان بینی رواقی ، علی الخصوص اعتقاد به حریق عام یا بازگشت جهان به آتش در پایان هریک از ادوار ، اندک اندک اعتبار خود را از دست می داد . زَنُنِ تَارُسُسی^۱ و دیوگنس بابیلی^۲ (که نخست این رأی را قبول کرده اند) هر چند جرأت انکار آن را نیافته اند حکم خود را درباره آن معوق ساخته اند . ولیکن در مقابل ، بوئتس سیدنی^۳ یک سلسله از دلائل در نفی آن اقامه کرده که فیلن اسکندرانی آنها را محفوظ داشته است^۴ . این دلائل بر این اساس است که الیهیت جهان و کمالی که در آن است با فساد پذیری آن سازگار نیست . لوکرسیوس در طی اشعار زیبای خود چنین آورده است که آدمی درباره ستارگان به تأمل می پردازد و این سخن را از دل می گذراند که «اینان که به فضل خدایان قابل آنند که جاویدان بمانند در مسیر بی پایان خود در گذرگاه زمان می توانند در برابر حمله های بی شمار روزگار پایدار باشند .»^۵ و اصولاً قوم هلن این امر را که عالم مخلوق خداست و باید زوال پذیرد دلیل توانائی خدا نمی شمردند بلکه نشان ناتوانی او می انگاشتند . قول بوئتس نیز حاکی از همین معنی بود که فساد عالم را نمی تواند علتی باشد ، زیرا این فساد نه از خارج عالم که عین عدم است می تواند فرارسد و نه از درون جهان که هیچ گونه مایه ای برای بیماری در آن نیست می تواند برخیزد (و این مطابق با تعالیم افلاطون در رساله طیماؤوس بود) ؛ به علاوه عالم نه از طریق تقسیم می تواند زائل شود ، زیرا مرکب از اجزاء نیست ؛ نه از طریق استحاله یا تغییر کیفی می تواند فساد یابد ، زیرا چنانکه دیدیم رواقیان بر آنند که وجه تشخیص یا کیفیت خاصه عالم پس از وقوع حریق عام نیز همان است که از آن پیش بود ؛ نه از این راه می تواند تباه شود که در هم ریزد و به هم آمیزد . پس ممکن نیست جهان را بتوان زوال پذیر

۲- Diogène de Babylone

۱- Zénon de Tarse

۳- Boéthius de Sidon

۴- فیلن اسکندرانی Philon d'Alexandrie ، درباره فسادناپذیری جهان De l'in-

corruptibilité du monde ، فصل ۱۰ .

۵- منظومه لوکرسیوس درباره طبیعت ... De la nature ... ، بیت ۱۲۱۰

انگاشت . آخرین و بالاترین دلیل او این بود که خدا باید در طی مدتی که پس از وقوع حریق پیش می‌آید غیر فاعل بماند و خدائی که غیر فاعل باشد مرده است . بدین ترتیب می‌بینیم که بوئنس در علم الهی به یکی از سنن دیرین یونان که بسیار کهن تر از دوره رواقیان بود و اینکه پاسداران فرهنگ یونان بیش از پیش بدان گردن می‌نهادند باز گشت . اخلاق نیز تغییر پذیرفت . ضابطه‌ای که دیوگنس بابلی برای اخلاق مقرر داشت این بود : « عقل را در انتخاب امور مطابق طبیعت به کار انداختن و امور مخالف را به دور ریختن » . و قراری که آنتیپاترس گذاشت این بود : « با انتخاب آنچه مطابق طبیعت است زیستن و آنچه را که مخالف است به کنار نهادن » . بدین ترتیب اینان به تمام قوت در لزوم انتخاب و دلائل آن تأکید می‌کردند و بدیهی است که چنین آرائی بارائی امثال آریستون که حاکی از این بود که همه امور را باید یک سان انگاشت و تفاوتی در میان آنها نگذاشت مغایرت داشت . بحثی درباره تعیین تکلیف انسان به حکم وجدان در یکی از موارد درین دیوگنس و آنتیپاترس در گرفت^۱ : تاجری در خشک سالی یک بار کشتی گندم به جزیره ردس آورد ؛ اگر فرض کنیم که او می‌دانست که کشتیهای دیگر از پی می‌رسند آیا حق آن داشت که چیزی در این باره به مردم نگوید یعنی مردم را از اینکه به زودی گندم فراوان و ارزان خواهد شد غافل دارد ، تا بتواند گندم خود را گرانتر بفروشد ؟ - دیوگنس بر آن بود که در این باره هیچ نمی‌توان گفت زیرا او اگر چنین کند هیچ یک از قوانین موضوعه را نقض نکرده است . آنتیپاترس بر آن بود که تکلیف او این است که این امر را فاش سازد ، زیرا غریزه اجتماعی ما را بر آن می‌دارد که بدانچه به حال مردم مفید افتد عمل کنیم . این دو جواب حاکی از دو طرز تفکر متقابل بود : در یک طرف نوعی از مقدس مآبی و تمسک به حفظ ظواهر به شیوه فریسیان یهود که بالطبع از عوامل فکری رواقی قدیم مایه می‌گرفت جای داشت ؛ در طرف دیگر نکالیف اخلاقی را به نحوی نقلی می‌کردند که از وسعت صدر و علو نظر حکایت می‌کرد ، با روشن رایی و آزاد منشی همراه بود ، [به حقایق معانی توجه داشت] و حیث انسانی را

مهمتری شمرد، و این همان شیوه‌ای بود که رواقیان متأخر داشتند. قصد اینان علی‌الخصوص این بود که حیات عمومی مردم را تنظیم کنند، چنانکه آنتیپاترُس از ازدواج حمایت می‌کرد و آن را تکلیف دینی انسان می‌شمرد و برترین صورت معاضدت و مودّت می‌انگاشت و ضعف علقه ازدواج را نشانه نکبت جامعه می‌پنداشت.^۱

دیدیم که بوئنُس علم طبیعی رواقی را به علم طبیعی افلاطونی نزدیک ساخت. اینک گوئیم که آنتیپاترُس اخلاق این حوزه را نیز با رشته استواری به آئین افلاطون پیوست، بدین ترتیب که منشأ این فکر را که جز آنچه با فضیلت قرین باشد خیر نیست در این آئین باز یافت؛ و شاید بتوان گفت که بار جوع به افکار افلاطون بود که یکی از شاگردان آنتیپاترُس به نام هیراکلیدِس تارُسُسی^۲ یکی از مقبولات رواقیان را که مستلزم خرق اجماع بود به یک سوی نهاد و آن اینکه «همه گناهان یکسانند.»

همه این خصوصیات را در پانسیوس رُدِسیائی^۳ که یکی از نوادر اشخاص در اواخر قرن دوم قبل از میلاد بود می‌توان باز یافت. در این زمان دولت روم به توسعه قدرت خویش در همه ممالک آغاز کرده بود تا آنجا که احتمال می‌رفت که با جهان گشائی خود جامعه جهانی را برقرار سازد و تاریخ را با تحقیق این رؤیا به غایت خویش رساند. در این روزگار رشته مودّتی که پانسیوس رواقی را (مثل پلویوس^۴ مورخ) به برخی از فرمانروایان روم مانند اسکپیون آتمیلیانوس^۵ و لانیوس^۶ می‌پیوست از عجائب مقتضیات زمان می‌توانست به شمار آید. چیچرو به سبب نجات رفتار و مهابت و وقار که این حکیم از آنها برخوردار بود وی را سزاوار این مؤانست دانسته است.^۷ در سال ۱۴۶ قبل از میلاد با اسکپیون سفری را در امتداد ساحل غربی آفریقا به قصد اکتشافات و مطالعات ترتیب داد و او

۱- استوبئوس، Florilège، ۷۰، ۱۳، ۷۳، ۲۰

۲- Panetius de Rhodes

۲- Héraclide de Tarse

۴- Scipion Emilien

۴- Polybe

۶- Lélius

۷- چیچرو، Cicéron، درباره غایات IV، ۲۳

به اتفاق پلویوس به این سفر رفت. در سال ۱۴۲ ق.م. در خدمت اسکپیون به اسکندریه سفر کرد تا سرانجام در سال ۱۲۹ ق.م. [که سال مرگ اسکپیون بود] اداره حوزه رواقی را در شهر آتن بر عهده گرفت. از یک طرف، پانسیوس اسکپیون را به سبب خردمندی و دوراندیشی و آراستگی معنوی که در او می یافت می ستود^۱. از طرف دیگر اسکپیون آئین رواقی را مسلک اخلاقی مناسب برای مردم روم می یافت و پیروی رومیان را از این آئین مقارن با ازدیاد قدرت این کشور، که در آن روزگار به سرعت حاصل می شد و ناگزیر با بلندپروازی ها و افزون طلبی ها همراه بود، لازم می دید. خطاب به پانسیوس می گفت: « چنانکه اسبان سرکش را به رانض می سپارند تا رام شان سازد مردمانی را هم که تکیه بر اختر شبگرد می کنند و به بخت خویشتن می نازند باید به حکم عقل و بر طبق قواعد آئین فلسفی منقاد ساخت تا به حقارت امور انسانی پی ببرند و زوال اقبال را بپذیرند. »^۲ پس روشی که از دیرباز در تربیت متداول بوده است باید جای خود را به تعلیم عقلی واگذارد. شاگردان رومی پانسیوس متعدد و متنقد بودند، از قبیل کوینتوس توبریون^۳ برادرزاده اسکپیون که در رفتار خود هوادار غیور آئین رواقی بود و کتابی در باره « دیوان قضا »^۴ نگاشت و در این کتاب به تطبیق معلومات قضائی خویشتن بر تعالیم رواقیان پرداخت، موکیوس اسکاوثولا^۵ که معبر و کاهن وفقیه بود، روتیلیوس روفوس^۶ که در آسیای صغیر نیابت امارت داشت، آتلیوس استیلن^۷ که عالیم صرف و نحو و تاریخ بود و وارن^۸، متنبع مشهور، شاگرد او به شمار می رفت.

۱- پلین، تاریخ طبیعی Plin, Histoire naturelle, V, ۱؛ چیچرو درباره

تکالیف Cicéron, Devoirs, II, 76 رجوع شود به - (Rheinisches museum, LIII,

P. 229)

۲- درباره تکالیف Des devoirs, I, ۹۰

۳- Quintus Tubéron

۴- Sur l'office du juge

۵- Rutilius Rufus

۶- Mucius Scaevola

۷- Varron

۸- Aelius Stilon

پانسیوس بعد از این دوره ممتد و مطول که در روم اقامت گزید از سال ۱۲۹ تا سال ۱۱۰ ق.م. به اداره حوزه رواقی در شهر آتن پرداخت.

محیط زندگی پانسیوس و زنن بایکدیگر متفاوت بود. پانسیوس اشتیاق بسیار به افلاطون داشت. وی را «متألّه و حکیم و قدیس» می نامید و «اُمُرس^۱ فلاسفه» می خواند. فن جدل را به سبک معقد و معضل چنانکه مطلوب بنیان گذاران آئین رواقی بود مهم نمی شمرد. تعالیم خود را با علم طبیعت آغاز می کرد^۲ و لیکن چندان اعتقاد محکم به وحدت عالم نداشت و قائل به حریق عام^۳ که علامت قدرت تامّه عقل کل^۴ است نبود. به نظر او این عالم که چنین جمال و کمالی دارد همواره حافظ نظام واحدی مطابق با آنچه هم اکنون درمی یابیم خواهد بود. علاوه بر نفی حریق عام مؤالفت اجزاء عالم را نیز انکار می کرد و در این باره چنین می گفت: «چگونه می توان باور داشت که از فاصله لابنتاهی ستارگان بتوانند تأثیرات خود را به ماه، یا از آن بیشتر به زمین، برسانند؟» چون در بین اجسام مؤالفت نباشد، [یا به عبارت دیگر، اجزاء عالم تأثیر متقابل بر هم نگذارد] پیش گوئی نیز که بر همین اساس است امکان نمی پذیرد؛ و بدین ترتیب پانسیوس بدان جانب میل کرده است که قائل به فتوری در تقدیر شود^۵.

بر اثر این تغییرات اساس فکر رواقی در طرز تلقی اشیاء دیگرگون شد. پانسیوس را دیگر نمی توان در زمره اصحاب حکمت الهی به شمار آورد، بلکه باید قائل به اصالت امور انسانی دانست. توجه او به عقل کلی الهی که حال در اشیاء این جهان است معطوف نبود، بلکه [این حکیم] بیشتر به فعالیت مردم در تدبیر امور مدنی و عقل متحرک انسان از آن حیث که منشأ صنایع و علوم است توجه داشت. او می گفت که برای نفس انسان که دم شعله وری است، غیر از حیات جسمانی خود در همین جهان، هیچ گونه

Homère - ۱

۲- دیوگنس لارتنی، VII، ۱۴۱

۳- چیچرو، درباره ذات خدایان De la nature des Dieux، II، ۱۱۰ و ۸۵؛

درباره پیشگوئی De la divination، II، ۹۱؛ I، ۳. اصحاب آکادسیا Académiques،

II، ۴۲ و ۱۰۷؛ فیلن، De l'incorruptibilité، فصل ۱۵؛ دیوگنس لارتنی، VII،

۱۴۷ و ۱۴۹.

هستی دیگر مقدر نیست؛ حتی بنا بر بعضی از اقوال منکر صحت انتساب رساله^۱ فیدُن به افلاطون بود. همچنین می‌گفت که نفس چون ولادت یافته است باید فساد پذیرد، و دلیل اینکه قبل از ولادت وجود نداشته است مشابهت اطفال از لحاظ روحی با پدران و مادران است؛ دلیل دیگر بر فسادپذیری آن این است که در معرض مرض قرار دارد و همچنین می‌گفت که سرانجام جزء اثیری نفس باید در موقع مرگ به جزء فوقانی عالم که از همان جا مایه گرفته و پدید آمده است بازگردد^۲.

پس نباید تعجب داشت از اینکه پانسیوس سخنان حکما را در علم الهی پرگوتی و یاهو سرائی خوانده و موکیوس اسکاؤ^۳ لا بحث تحصیلی خاصی را در علم الهی از استاد خویش آموخته و به وارُن^۴ منتقل ساخته باشد. خلاصه^۵ این بحث اینکه علم الهی بر سه قسم است: ۱- علم الهی شعرا که چندان بی‌مایه است که خدایان را فروتر از مردم نیکوکار انگاشته است. ۲- علم الهی فلاسفه که با معتقداتی که از لوازم حیات مدنی است حسن توافق ندارد؛ خواه مانند اپیفانس^۶ بر آن باشیم که خدایان همان افراد نوع انسانند که تالّه یافته‌اند؛ خواه آنان را به صورتی تصور کنیم که هیچ‌گونه مشابهت به خدایانی که پیکره‌هایشان را در شهرهای بینیم ندارند؛ زیرا خدای فیلسوفان بر خوردار از شهوت نیست، سنتی بر او نمی‌گذرد، بدن محدودی ندارد. ۳- علم الهی مدنی که در این آئین معتبر است و خردمندان شهرها آن را بنیاد نهاده‌اند و اسکاؤ^۷ لا که از ارباب سیاست بود دل‌بستگی خود را به چنین علمی پنهان نمی‌داشت.

پانسیوس در سال ۱۴۰ ق. م. رساله‌ای «درباره تکلیف»^۸ نگاشته و در این رساله بحث دقیقی در این باره نموده که به قول چیچرو ایرادی بر آن وارد نبوده است. ونیز چیچرو گفته است که او مطالب این کتاب را (بی آنکه ترجمه کند) اقتباس کرده و با

۱- چیچرو، I، Tusculanes، ۴۲ و ۷۹

۲- Epiphane در کتاب Diels، به نام Doxographi graeci ص ۵۱۳، ۷۶؛

اگوستینوس، Cité de dieu، IV، ۲۷

۳- Du devoir

« اندکی اصلاح » در دو باب اوّل کتاب خویش که نام آن « دربارهٔ تکالیف » است آورده است.^۱

این دو باب دو مأخذ اصلی معلومات ما دربارهٔ پانسیوس است. کمال مطلوب اخلاق، برحسب این مأخذ، رفتار شخص شریفی است که در جمع متمدّتی بتواند وسائل مناسب برای ارضای تمایلات طبیعی خویش و فرصت مغتنم برای تقویت آنها بیابد، و زیستن برطبق طبیعت « زیستن برطبق تمایلاتی است که طبیعت به ما بخشیده است »^۲ آنچه باید به عنوان مقیاس اختیار کنیم طبع شخصی خود ماست. « البته برخلاف طبیعت کلتبه نباید رفتار کنیم و لیکن، در ضمن احترام بدان، باید تابع طبع خاصّ خویش باشیم؛ حتی اگر در جای دیگری وضع بهتری گمان بریم باز باید ارادهٔ خود را بانطباق بر طبیعت خاصهٔ خود تنظیم کنیم »^۳. در این اقوال از بلند پروازی های کسانی که حکمت را فائق بر طبیعت بشری پنداشتند اثری نیست. البته نه بدان معنی که پانسیوس « قول به اصالت طبیعت »^۴ را دستاویزی بینگارد تا آدمی را مُجاز دارد که زمام اختیار خود به دست شهوات بسپارد و در برابر همهٔ آنها سر فرود آرد. چه، در مذهب او شعوری که ما نسبت به انسانیت و شرف انسانی خود داریم برای باز داشتن ما کفایت می کند. مفهوم انسانیت در حقیقت مدار همهٔ مباحث در کتاب چیچرو است. بیان معنی دقیق کلمهٔ انسانیت و ذکر موارد استعمال آن در ضمن قول پانسیوس بحث دلکشی است. مثلاً گفته است که جنگ بر دو نوع است: نوع اوّل جنگی است که در ضمن آن مستقیماً زور به کار برند، چنانکه جانوران چنین می کنند؛ نوع دوم خاصّ انسان است، و همان است که جنگ درست به شمار می رود، با اعلان جنگ شروع می شود، مستلزم مراعات قواعد اخلاق است. همچنین گفته است که جامعه بر دو قسم است: جامعهٔ

۱- چیچرو، Des devoirs، III، ۷، II، ۶۰.

۲- Clément d'Alexandrie, Stromates, II, 79, 14.

۳- دربارهٔ تکالیف Des devoirs، II، ۱۱۰.

۴- Naturalisme.

حیوانی و جامعه انسانی. در جامعه‌ای که مختص انسان باشد افراد با دو رشته استوار به یکدیگر پیوند می‌پذیرند و این دو وسیله تعقل و تکلم است که جانوران ندارند. همچنین گفته است که مقاومت در مقابل لذت که بر حیوان مجهول است در شان آدمی است. چیچرو نیز پس از وی گفته است که به کار بردن هنر سخنوری برای نابود کردن مردم خلاف شئون انسانی است زیرا این هنر بالطبع برای مستگار ساختن مردمان است. همچنین گفته است که این با انسانیت منافی است که انسان چون به مهمانی دعوت شود در همان مجلس به فکر این باشد که در میدان عمومی آواز بخواند.^۱ خلاصه، انسانیت هر آن چیزی است که غرائز حیوانی را دیگرگون سازد و به صورتی که با تمدن انسانی مطابقت جوید درآورد، از ادب و متانت گرفته تا قواعد عدالت، که دشمنان نیز اگر بشر باشند باید آنها را در برابر یکدیگر رعایت کنند. انسان، در نظر پانسیوس، انسان درشت خوی ناتراشیده‌ای نبود که کلییان می‌خواستند، و گمان می‌بردند که تمدن با وضع قواعد عاری از فوائد به دست و پای او پیچیده است. زیرا او بر آن بود که رابطه اجتماعی ناشی از خود طبیعت است، و طبیعت ماست که ما را به خویشستن می‌خواند و به حفظ احترام یکدیگر وامی‌دارد.^۲ صنایع برخلاف آنچه در قصص آمده است مواهب خدایان نیست بلکه نتایج مساعی انسان است و بر اثر همین مساعی است که «حیات انسان متمدن با زندگی حیوانات تا این حد تفاوت دارد.» پس در حیات انسانی غریزه حیوانی دیگرگون می‌شود بی آنکه چیزی جای آن را بگیرد. حیوانات، متناسب با هر کدام از فضائل، میل مخصوصی دارند؛ مثل شوق به دیدن و شنیدن، شوق عاری از غرض به بازی کردن که متناسب با فضیلت تفکر است؛ میل به صیانت ذات که متناسب با فضیلت شجاعت و اعتدال است؛ و اینها همه از قبیل امیال اجتماعی فطری است. فضائل انسانی جز همین امیال طبیعی که به حکم عقل تنظیم شده و ترتیب یافته باشد نیست.^۳ انسان، برخلاف

۱- درباره تکالیف Des Devoirs ، I ، ۲۴ ، I ، ۵۰ ، I ، ۱۰۵ ، II ، ۵۱ ؛

I ، ۴۴ .

۲- درباره تکالیف ، II ، فصل ۴

۳- Verecundia

آنچه در مذهب رسمی رواقی می‌گویند، تنها همین عقل نیست، بلکه دوجنبه در اوست: هم عقل دارد و هم از تمایلات غیر عقلی برخوردار است.

تعالیم پانسیوس که فقط از طریق انعکاس خفیف آنها در آثار دیگران معلوم ما شده است چنان می‌نماید که گوئی سرشار از نیروی حیات و منشأ تأثیر شدید بوده است. پس از اینکه حوزه رواقی قدیم با آن همه صلابت و هیبت که در تعالیم خود داشت سپری شد و همچنین فلسفه‌ای که بدبینی و نومیدی را بهارمغان می‌آورد و شوق و نشاط را از میان می‌برد و در دو قرن اخیر قبل از پانسیوس ظهور یافته و رونق گرفته بود راه زوال سپرد افکار پانسیوس و کارنئادس منشأ نهضت جدیدی در فکر یونانی شد و موجب سیر ارتقائی حیات عقلی، از طریق ارتباط آن با تغییرات مهم سیاسی که در جهان آن روزگار در شرف حدوث بود، گردید.

۲- حوزه رواقی متوسط (بقیه): پزیدنیوس

این سیر ارتقائی آئین رواقی را پزیدنیوس آپامائی سُرّیانی^۱ (۱۳۵-۵۱ ق. م.) به راه دیگری انداخت. از کسانی بود که سیر و سیاحت را بسیار مهم می‌شمرد و در مشاهده طبیعت سعی وافیه می‌کرد. تمام سواحل بحر الروم^۲ و جزیره صقلیه^۳ و سواحل آدریاتیک^۴ و گُل جنوبی در ماوراء جبال آلپ^۵ و سواحل اسپانیا را تا اقیانوس اطلس سیاحت کرد و در این اقیانوس جزر و مد آب را مورد مشاهده قرار داد. پس از سال ۱۰۴ در رُدسیا^۶ سکونت جست و سرپرست حوزه رواقی شد و در همان حین شغل مهم سیاسی و اداری^۷ نیز در همین محل بر عهده گرفت. مناسبات او با دولت روم برقرار و پایدار بود. در زمان جنگ با مهرداد، آن‌گاه که رُدسیا در موافقت با رومیان تقریباً تنها ماند،

۱- Posidonius d'Apamée (Syrien)

۲- Sicile

۳- Méditerranée

۴- Gaule Narbonnaise

۵- Adriatique

۶- Prytane

۷- Rhodes

به سفارت از آن جزیره به روم برای استمداد رفت. پمپئیوس^۱ با شخص او دوستی داشت و چند بار در جزیره رُسیا از او دیدار کرد. شرح مکالمات آن دو را چیچرو و پلینیوس اسبق^۲ و پلوتارکس نگاشته و محفوظ داشته‌اند. پمپئیوس در این ملاقات به سخنان پزیدئیوس در حمایت فلسفه، در برابر حمله‌ای که هیرماگوراس خطیب کرده بود، بر این اساس که فیلسوف باید آراء کلی خویش را محفوظ دارد و خطیب به فرضیات قناعت کند، گوش فراداد^۳. موقعی که چیچرو به سال ۷۷ ق. م. در رُسیا اقامت کرد با پزیدئیوس مودت گزید و از او تعلیم گرفت. پزیدئیوس نیز مانند پانسیوس از صمیم قلب با رومیان ائتلاف داشت. واسطه این ائتلاف پلویوس مورخ بود که غلبه رومیان را غایت سیر تاریخی پنداشت. پانسیوس با این مورخ دوستی داشت و پزیدئیوس نگارش مابقی تاریخ او را برعهده گرفت.

از این همه آثار فلسفی و علمی و ریاضی و تاریخی و جغرافیائی او که از لحاظ کثرت فقط قابل تشبیه به مجموعه آثار ارسطوست چیزی در دست نیست. برای اینکه طرز تفکر او را باز یابیم می‌توانیم به دفتر دوم کتابی که نام آن «درباره ذات خدایان»^۴ است و دفتر اول «مجموعه خطابات در توسکولوم»^۵ و رساله‌ای «درباره پیش‌گویی»^۶ که این همه از آثار چیچروست رجوع کنیم. جالینوس^۷ بحث او را درباره رأی خروسیس در ماهیت شهوات روایت کرده است. سنکا در «مسائل طبیعی»^۸ از کتابی در علم کائنات جو از آثار آسکلپودئوس نقیبه‌ای^۹ که مطالب آن مأخوذ از پزیدئیوس بود بهره برده است. استرابون^{۱۰} در کتاب «جغرافیا»^{۱۱} ی خود به کرات از وی نقل قول

Pline l'ancien - ۲

Pompée - ۱

۳- چیچرو Tusculanes، II، ۲۶، ۶۱؛ پلینیوس، Histoire naturelle، VII، ۳۰؛

پلوتارکس، Vie de pompée، ۲؛ (رجوع شود به Arnim، Dio von prusu، P. 93)

Tusculanes - ۵

De la nature des Dieux - ۴

Galien - ۷

Sur la divination - ۶

Asclépiodote de Nicée - ۹

Questions naturelles - ۸

La Géographie - ۱۱

Strabon - ۱۰

نموده و کلتومیدیس^۱ در تقریر نظریه خویش درباره حرکت دورانی از او مستفید بوده است. سرانجام گوئیم که از کتاب پرکلو^۲ در «تفسیر اقلیدس»^۳ نیز می توان معلوماتی درباره طرز تفکر پزیدنیوس در ریاضیات تحصیل کرد.

و لیکن همه اینها جز قطعات متفرقه نیست و درباره معنی کلی مجموعه آراء پزیدنیوس و حدود تأثیر آن در تاریخ فکر اختلاف بسیار در بین اهل تحقیق وجود دارد. این اختلاف علی الخصوص از آن زمان روبه فزونی رفت که هاینتسنس^۴ در سال ۱۸۹۲ در کتابی که درباره کسینکراتیس نگاشت و نردن^۵ در سال ۱۹۰۳ در تفسیری که بر دفتر ششم انیدیس^۶ تصنیف و برگیلیوس^۷ نوشت مدعی آن شدند که تأثیرات آراء پزیدنیوس را در قصه ای که در این دفتر راجع به دار عقی^۱ آمده است و همچنین در قصه منقوله در اواخر رساله پلوتارکس^۸ «درباره چهره ای که در ماه پیدا است»^۹ باز یافته اند. این قصص جلگی مایه افلاطونی دارد، و مخصوصاً قصه اخیر حکایت از این می کند که نفس چگونه تزکیه می شود و به آسمان فرای رود، و نزدیک است به گفتاری که چیچرو در کتاب خود به نام «رؤیای اسکپیون»^{۱۰} آورده و نفس را پس از مرگ در حال تأمل در نظام عالم نشان داده است. اینها همه دلالت بر آن دارد که پزیدنیوس، آشکارتر از پانیسیوس، در جهت مخالف آئین رواقی به نظریه افلاطون درباره نفس روی آورده است. استشهاد از این شواهد موجب شده است که پزیدنیوس را از جمله کسانی از اصحاب نظر بینکارند که طرز تفکر دینی داشته و در صدد تلفیق آئین رواقی و آئین افلاطونی برآمده اند و او را بنیان گذار حقیقی مسلک نوافلاطونی دانسته اند. براساس این فرضیه، هر جا که آثاری از زهد عرفانی دیده اند آنها را علائمی از افکار پزیدنیوس

Proclus - ۲

Cléomède - ۱

Heinze - ۴ Commentaire Sur Euclide - ۳

Enéide - ۶

Norden - ۵

Virgile - ۷

Sur le visage qu'on voit dans la lune - ۸

Songe de Scipion - ۹

پنداشته‌اند و می‌دانیم که آثار زهد عرفانی در اواخر دوره باستانی فراوان است و مستلزم آن است که بینش مخصوصی نسبت به روان و جهان حاصل باشد: یعنی نفس را مرکب از دو جزء پاك و ناپاك بینگارند، و بر آن باشند که جزء دوم مابه آرایش جزء اول می‌شود و جزء اول باید خود را از جزء دوم رها سازد؛ جهان‌رانیز مانند روان مرکب از دو بخش بدانند: بخش پاك که آسمان یا خداست و روان باید بدانجا باز رسد، بخش ناپاك که روان هم اکنون در آنجاست. از همین قبیل است قطعات عبیده حر زهد و عرفان از آثار فیلس اسکندرانی (که رساله خود را در باب «خلقت عالم»^۱ گویا با اقتباس از کتابی که پزید نیوس^۲ در تفسیر رساله طیمائوس^۳ داشته است نگاشته باشد) و آثاری از سنکا و آرائی در جهان‌شناسی که در رساله مختصر منسوب به ارسطو آمده است. نام این رساله را «درباره جهان»^۴ نهاده و در ضمن مجموعه آثار ارسطو جای داده‌اند. اما اگر بدانچه قطعاً درباره پزید نیوس می‌دانیم استناد نمائیم از انتساب این عقائد، که به انحاء مختلف از اوایل دوره میلادی در موارد متعدد از آثار اشخاص دخیل شده است، به این حکیم امتناع می‌کنیم.

نظر پزید نیوس را درباره جهان از دفتر دوم رساله چیچرو «درباره خدایان» با قبول رأی تحلیلی انتقادی راینهاردت^۵ آشکارای توان دریافت. این محقق از راه مقایسه کتاب مزبور با قطعات مربوطه منقوله از سکستوس امپیریکنس^۶ نشان داده است که چیچرو در کتاب خود از دو کتاب از آثار رواقیان که اختلاف بسیار با یکدیگر دارد استفاده کرده است: کتاب اول شرح نظریه‌ای از حوزه رواقی است که در طی آن مجموعه‌ای از قیاسات فراهم آمده و پیاپی به انحاء متعدد تکرار شده است. کتاب دوم سبک انشاء متفاوت دارد، شهود و تجربه در این کتاب مقام مهمی را حائز است بی‌آنکه از اقامه قیاس استفاده شود. هر بار که چیچرو مطلبی از این کتاب دوم اقتباس کرده

۱- De la création du monde

۲- Commentaire du Timée

۳- Du monde

۴- Reinhardt

۵- Sextus Empiricus

است هیچ مطلبی از سکستس نمی‌توان یافت که قرینه آن باشد. از همین قبیل است فصول ۱۷ تا ۷۷ و ۳۹ تا ۶۰ که مجموعه‌ای از مطالب دربارهٔ عنایت الهیه است. عنایت^۱ را در این قسمت از کتاب به صورت نتیجه حاصله از قبول اصول تلقی نکرده‌اند بلکه از شهود مستقیم مجموعه مراتب موجودات در سیر صعودی آنها، از مرتبه موجود غیر آلی تا موجود آلی و از این مرتبه تا انسان، به عنایت پی برده‌اند و نکات دیگری را نیز در شرح این مجموعه دخیل ساخته و از این راه آن را گویاتر و رساتر نموده‌اند. همین‌طور، در فصول ۱۱ و ۱۵ و ۱۶، آسان می‌توان دریافت که مبدأ عنایت را مثل رواقیان قدیم عاملی از نوع عقل ندانسته بلکه از قبیل عوامل طبیعی، یعنی از نوع حرارت که علی‌الخصوص در ستارگان نمایان است، شمرده‌اند. سرانجام در فصول ۳۲ تا ۳۷ کتاب نیز از همین لحاظ جامع و شامل به تدریج موجودات زنده در مدارج حیات، از حیات خاص نباتات تا حیات عام زمین که منشأ آن است، نظر کرده‌اند. بر طبق ضابطه‌ای که رایشهاردت برقرار داشته است، و آن را می‌توان صحیح دانست، در حوزه قدیم رواقی آنچه عقلی است آلی است، ولیکن در این حوزه آنچه آلی است عقلی است؛ و بدین قرار آتش الهی در ابتدا قوه عقلی نبوده بلکه قوه آلی بوده است.^۲

بدین ترتیب علم طبیعی پزیدنیوس مبتنی بر توانمندی^۳ است و در این علم، دربارهٔ انبساط حیات و سیر تدریجی موجودات زنده از سادگی به سوی پیچیدگی تأکید می‌شود. و از همین جا معنی قولی که دیوگنس لارتی در تعریف جهان به پزیدنیوس نسبت داده است^۴ معلوم می‌شود و آن اینکه: جهان مجموعه حاصله از آسمان و زمین و طبایع موجوده در آنهاست. در چنین دستگاهی وحدت عالم را بدین صورت که

۱- Providence

۲- Vis vitalis به تعبیر سنکا Sênèque

۳- Dynamisme

۴- دیوگنس لارتی Diogène Laërce ، VII ، ۱۳۸

مجموعه‌ای از موجودات در مراتب مختلف ترتیب یافته باشد تصور کرده و اصل مطلب شمرده‌اند. و همچنین قول فیلسن اسکندرانی را (با اینکه یکی از متون منقوله در آثار آنتیوس عقایدنگار^۱ با آن منافات دارد) می‌توان تصدیق داشت که حاکی از این است که پزیدنیوس اعتقاد به حریق عام^۲ را منکر بوده و به ازلیت عالم اقرار نموده است^۳.

همین نکته را در علم الهی پزیدنیوس نیز می‌توان یافت. موجوداتی که در حوزه قدیم رواقی آنها را یگانه و یکسان می‌شمردند پزیدنیوس، چنان می‌نمود که گوئی، می‌خواهد آنها را از یکدیگر جدا سازد. و به قول آنتیوس^۴، زئوس و طبیعت و تقدیر را سرحد وجود می‌دانست و هریک از آنها را تابع حدی که مقدم بر آن است می‌شمرد. زئوس نیروی هستی در مقام وحدت است، تقدیر همان نیروست منتهی در مقامی که کثرت بدان راه می‌جوید و یا خود از وجوه کثیره ملحوظ می‌شود، اما طبیعت نیروی است که از زئوس صادر می‌شود تا قوای کثیر تقدیر را به هم باز پیوندد، [یا خود وحدت را در کثرت پدید آورد]. این تثلیث را در دو رساله^۵ چیچرو «درباره پیش‌گوئی»، آنجا که از منشأ پیش‌گوئی سخن گفته و جمله^۶ مطلب را از پنج کتاب پزیدنیوس در همین باره گرفته است، باز می‌توان یافت. به نظر او منشأ پیش‌گوئی را می‌توان خدا دانست، آن‌گاه که به زبان زن کاهن مله‌سمی از آینده اخبار شود. می‌توان تقدیر دانست، آن‌گاه که بر علم تنجیم^۷ که قواعد آن مأخوذ از مشاهدات است مبتنی باشد. می‌توان طبیعت دانست، آن‌گاه که مثلاً در حالت خواب روانی که از بند تن رها شده است از طریق رؤیا نبوت کند. پس نفس از طریق جذبه عرفانی روابط مستقیم با خدا دارد، و حال

۱- Aëtius le doxographe

۲- فیلسن اسکندرانی P. d'Alexandrie درباره فسادناپذیری De l'incorruptibilité

II، ص ۹۷؛ طبع Mangey؛ آنتیوس، Placita، II، ص ۹، ۲.

۳- آنتیوس Aëtius، Placita، ص ۳۲۴، ۴ (دیلس Diels)، عقایدنگاران یونانی

Doxographi graeci

Astrologie - ۴

آنکه تقدیر حاوی قوانینی است که تنها از راه مشاهده می‌توان بدانها پی برد و طبیعت اصل وقوع جمیع حوادث و وقایع است.

بالاخره در علم نفس نیز همین تمایل در پُزید نیوس وجود داشته است؛ به نظر او، برخلاف آنچه خروسیپس گمان می‌برد، اگر به تمایز قوای که افلاطون آنها را باز یافته است و سلسله مراتب این قوا در نفس قائل نشویم تبیین شهوت امکان نمی‌پذیرد. جالینوس انتقادی را که پُزید نیوس از رأی خروسیپس کرده به تفصیل آورده است. نخست پرسیده است که اگر در انسان چیز دیگری جز عقل نمی‌بود تمایل مفرط خارج از حدود عقل که همان شهوت باشد از کجای آمد؟ می‌گویند که لذت گمانی است که به نیکی می‌بریم؛ اما اگر چنین نباشد حکما که به سعادت خویش علم دارند احساس لذت نیز باید بکنند. درست است که، بنا به قول زنن، لذت گمانی است که به تازگی به نیکی می‌بریم^۱، اما اگر چنین باشد، یعنی مدت در لذت دخیل شود، باید لذت علت دیگری جز گمان بردن که امر عقلی محض است نداشته باشد. خروسیپس درباره علت شهوت هیچ نمی‌توانست گفت؛ آن را بیماری روان می‌نامید بی آنکه علت این بیماری را باز یابد. بر آن بود که آن‌گاه احساس شهوت می‌کنیم که ضعفی که معهود نباشد ما را حاصل آید، و این درست نیست؛ زیرا همان گونه که در ارتقای ما به جانب حکمت مراتبی از ضعف و شدت وجود دارد شهوات را نیز درجانی است. بالاخره، مادام که گمان یکسان به نیک و بد می‌بریم شهوت نیز باید یکسان بماند. اما چنین نیست، بلکه عادت یا رذیلت باعث می‌شود که آنجا که گمان ما همان می‌ماند که بود قوت شهوت فرونی گیرد. علت حقیقی شهوات این است که انسان دو جزء دارد: جزء ملکی و جزء حیوانی^۲. جزء ملکی او دارای جنبه الهی است و جزء حیوانی او که واجد شر و فاقد عقل است غافل از خداست. شهوت عبارت از این است که جزء نخستین در برابر جزء دوم سر فرود آورد؛ برخلاف آنچه خروسیپس گفته است، تمایلاتی که فی نفسها بد باشد

۱- یا خود «خلاف آمد عادت» است. م.

۲- «آدمی زاده طرّفه معجونى است از فرشته سرشته و ز حیوان...» - م.

وجود دارد. خود مزاج جسمانی ما را مستعد بعضی از شهوات می سازد و تخفیف شهوات یا مبارزه با آنها با استدلال عقلی ممکن نمی آید. در امور غیر عقلی باید با وسایل غیر عقلی اثر نهاد؛ چنانکه مثلاً برخی از آهنگهای موسیقی موجب تسکین غضب یا شوق می شود.

پزید نیوس گوئی در همه موارد این غرض را داشت که روابط حاکی از توانمندی^۱ در بین اشیاء را بیابد. مثلاً بر آن بود که «جغرافی دان خوب کسی است که اشیاء زمینی را از لحاظ مناسبات آنها با اشیاء آسمانی مشاهده کند.» بنابراین در جستجوی علل به راه ارسطویی رفت بی آنکه مدعی کشف اسرار اشیاء باشد. روی هم رفته می خواست از توجه به مناطق نجوم ریاضی اوضاع اقالیم را استنتاج کند و تأثیر این اوضاع را در احوال بدنی موجودات زنده باز یابد. به همین دلیل روایت پوئثاس^۲ را، که در جغرافیای طبیعی آن روزگار قصه ای بیش نمی شمردند و به یک سو می نهادند، باور داشت؛ و آن اینکه شخص مزبور کشورهایی را دیده بود که در آنها روز در فصل زمستان چندان کوتاه می شد که مدت آن به چهار ساعت می رسید و درازترین روزهای تابستان هجده ساعت به طول می انجامید. در باره جزر و مد دریا نیز به همین شیوه که هم ریاضی و هم تجربی بود تحقیق می کرد و بعد از مشاهده این تغییرات روزانه و ماهیانه و سالیانه و چند تجربه دیگر وقوع آنها را حاصل از تأثیر قمر که تأثیر شمس نیز گاه با آن همراه می شود می دانست.

ذوق پزید نیوس به علوم مابعدالطبیعه به صنایع نیز انتقال یافت. صنایع در نظر او مولد تمدن و نتیجه حاصله از عالی ترین درجات حکمت در عالم انسان بود. سنکا آنجا که افکار او را در این باب انتقاد کرده این سؤال را به میان آورده است که «چگونه می توان هم دیوگنس و هم ددالس^۳ هر دو را تحسین کرد؟» و همین سؤال خود نشان می دهد که چگونه پزید نیوس برتر از آن بوده است که بتواند به روش محدودی، مانند روش کلیان پرهیزگار و پار سامنش، اکتفا کند، و دعوی آن داشت که فلسفه او هم

۱- Dynamique

۲- Pythéas

۳- Dédale

طبیعت و هم بشر را در همه مدارج مختلف آثار ظاهره از آن دو شامل می‌شود. اومی گفت در طی سراسر تاریخ بشر است که می‌توان حدود تأثیر حکمت را باز یافت: نخست روزگار زرین گذشته بود که حکما شهریار و قانون‌گذار بودند و برای مقابله با ازدیاد رذائل در نوع بشر به وضع قوانین می‌پرداختند؛ از آن پس کسانی بودند که صنایع را برای تسهیل معیشت همه مردم، مثل صنعت بنائی، اختراع کردند، به اکتشاف فلزات و موارد استعمال آنها و استفاده از صنایع زراعی، مثل آسیاب، نازل شدند، از آن جمله آناکارسیس^۱ چرخ کوزه‌گری را اختراع کرد؛ دیمکریئس کوزه سفال‌پزی را تعبیه نمود. سنکا از مراتب فروتر حکمت اندکی غفلت کرده است و حال آنکه به قول پزیدئوس اجزاء هیچ شیئی را نمی‌توان از هم جدا ساخت و بعضی از آنها را به یک سو نهاد، بلکه عقل انسان باید بیک اندازه هم اهل صنعت و هم اهل نظر باشد. وانگهی این اکتشافات مهمه با اقتباس از طبیعت به دست آمده است: فلزات نخستین بار در جنگلی که آتش گرفته ذوب شده است، آرد کردن دانه گندم را دندان انسان آغاز کرده است؛ بعضی خوش دارند که در بین صنعت و طبیعت قائل به تقابل شوند و حال آنکه چنین تقابلی وجود ندارد. پزیدئوس همین نظر را درباره تاریخ تمدن اظهار داشته است. در تتمه‌ای که بر تاریخ پلویبوس نگاشته در طی پنجاه و دو باب که از وقایع جاریه از سال ۱۴۵ تا سال ۸۶ ق. م. سخن گفته است تمدن رومی را ادامه تمدنهای سابق از قبیل اتروسک^۲ و یونان شمرده است. منتهی بر آن شده که این تمدنها با ظهور تمدن رومی به کمال رسیده است.

تاریخ مانند جغرافیا و علم اخلاق و علم طبیعت در نظر پزیدئوس شاهد سیر اتصالی حاکی از توانمندی است و آنچه مورد بحث فلسفه است باز یافتن سیر تحرك طبیعی در همه جهات و جوانب آن است.

۱- Anacharsis

۲- Etrusque

۳- اپیکوریان در قرن اول قبل از میلاد

آئین اپیکورس نیز تحت تأثیر این تجدّد وضع فلسفی که بعد از غلبه رومیان حاصل شد قرار گرفت؛ آپلُدُرِس^۱ متوفی به سال ۸۱؛ فیدُرُس^۲ که چیچرو در آتن به سال ۷۹ به تعلیمات او گوش فرا داد؛ زَنُن سیدنی^۳ که در سنه ۷۶ قبل از میلاد کهن سال بود؛ فیلِدِمُس گادارائی^۴ که در حقّاریهای هرکولانم^۵ بسیاری از آثار او پیدا شد و بالاخره لوکرسیوس (۹۳-۵۱ ق. م.) کسانی بودند که در این دوره به آئین اپیکوری انتساب داشتند و از روتق این آئین در حوزه حکومت روم حکایت می کردند. اپیکوریان در این دوره می بایست به حمایت عقائد خود در مقابل حوزه های دیگر برخیزند. فیلِدِمُس در رساله خود «در باره علامت»^۶ از مباحثه ای که در بین دیونوسیوس^۷ رواتی با چندتن از اپیکوریان به نام زَنُن و برُمیوس^۸ و دمتریوس لاکنی^۹ در گرفته بود سخن گفته است. می دانیم که اپیکورس چگونه برای پی بردن از مرئیات به امور غیر مرئی مثل خلأ و جزء لایتجزا از علامت استفاده کرده و به اصطلاح قیاس علامی به کار برده و مثلاً حرکت را علامت دالّه بر وجود خلأ شمرده است. دیونوسیوس بر اپیکوریان در این باره ایراد گرفته و گفته است که ما حقّ مرور از اشیائی که گذران و پایدار است به قسم دیگری از اشیاء که از ثبات و ازلیّت برخوردار است، مثل خلأ یا جزء لایتجزا، نداریم. یا اگر قصدمان تشبیه و تمثیل باشد (مثلاً از ثبات انواع به ثبات اجزاء لایتجزا قیاس کنیم) یا باید استشهاد ما منحصر به مواردی شود که اشیاء عین یکدیگرند، و در این صورت هیچ گونه ثمری ندارد؛ یا باید درجه مشابهت اشیاء را به یکدیگر معلوم داریم

۱- Apollodore

۲- Phèdre

۳- Zenon de Sidon

۴- Philodème de Gadara

۵- Herculaneum

۶- Sur les Signes

۷- Denys

۸- Bormius

۹- Démétrius de Lacon

تأیید کنیم از یکی از آنها به دیگری قیاس نمائیم ، و در این صورت بیم آن می رود که یک سره به دلخواه عمل کنیم . زنن در جواب از استقراء اپیکوری دفاع کرده و «مرور ازدوشی» مشابه را به یکدیگر میسر شمرده است ؛ قول او بر این اصل مبتنی است که هر شیئی تنها بدان سبب غیر مرئی می شود که کوچک باشد ، و الا سایر اوضاع و احوال در اشیاء خرد نادیدنی با اشیاء بزرگی که آنها را می توان دید یکسان است . مثلاً چون در تمام حرکاتی که به چشم ما پدید می آید این وجه مشترك را دیده ایم که تا موانع تولید آنها مفقود نباشد به وجود نمی آید از اینجا حق داریم این نتیجه را بگیریم که در حرکات ناپیدا نیز حال بر همین منوال است . وانگهی بر میوس هیچ گونه اشکالی ندیده است در اینکه ما وقایع متعدّد را که هم وجوه اشتراك و هم وجوه اختلاف دارند جمع کنیم ، تا بهتر معلوم شود که چه وضعی است که پیوسته با همه آنها مقارن است و هرگز از هیچ یک از آنها مفارقت نمی جوید . و دمتریوس بر آن رفته است که تنها از مواردی که از هر لحاظ امتحان شده باشد و هیچ گونه احتمال صحّت شقّ مخالف آن را نتوان داد باید استنتاج کرد .

این بحث ممتّع که ما فقط به دو نکته اصلی آن اشاره کردیم مستلزم اعتقاد به اصل ثبات طبیعت و تغییر ناپذیری آن است و با انکاء به همین اصل است که می توان نتایجی از استقراء تحصیل کرد . کسی که به حوزه اپیکوری تعلّق داشت قائل به ثبات مفاهیم و «وجود خصائص مشترك غیر متغیّر» بود ؛ چنین کسی می گفت که «شیئی را می توان مفهوم خاصّ شیء دیگر دانست ؛ چنانکه می گوئیم که جسم از آن حیث که جسم است دارای جرم و مقاومت است ، و انسان از آن حیث که انسان است حیوان ناطق است»^۱ امتزاج دو مذهب اصالت عقل و اصالت تجربه در جوانی که دمتریوس لاکنی به شکاکان داده است نیز دیده می شود . اینان مدّعی آن بودند که نشان دهند که اقامه برهان امکان ناپذیر است ، زیرا هر برهانی همیشه محتاج آن است که به برهان دیگر اثبات شود . و او گفت که «برهان مخصوصی را که منتج به نتیجه ای می شود ، مثلاً برهانی را که وجود اجزاء لاینجزّا و خلأ با استناد به آن به ثبوت می رسد ، اقامه می نمائیم و نشان

۱- رجوع شود علی الخصوص به ستونهای ۲۰ و ۲۸ و ۲۹ و ۳۴ از طبع Teubner

می‌دهیم که می‌توان به صحت آن اطمینان داشت. آن‌گاه که چنین شود دلیلی به دست می‌آید که بتوان نتیجه‌ای را که درباره نوعی اثبات شده است درباره جنس نیز صادق دانست؛ زیرا آنجا که نوعی از جنس باشد جنسی که این نوع تابع آن است نیز خواهد بود. ^۱ همین نکته باعث می‌شود که حالت اپیکوریان در حین تقریر مطالب عقلی تا این اندازه دل‌انگیز باشد زیرا حکایت از این می‌کرد که اینان بحث لفظی وجدلی را خوش ندارند بلکه جرأت می‌کنند که با واقع امر رو به رو شوند.

کتابی که فیلدمُس «درباره خطابه» ^۲ پرداخته است حاوی جوابی است که اپیکوریان به سؤال متداول در آن زمان داده‌اند و آن سؤال این بود که آیا می‌توان خطابه را از جمله صناعات محسوب داشت؟ و مقصود از این سؤال علی‌الخصوص این بود که بدانند که آیا دروسی که سوفسطائیان در حوزه‌های خود تعلیم می‌کردند می‌توانست در عمل در مقابل مجامع ملت یا محاکم عدلیه مورد استفاده باشد. اپیکورس در این باره گفته بود که «اینان هیاوئی از الفاظ به پای کنند، قطعاتی از سخنان موزون ترتیب می‌دهند، سخنانی را در برابر هم می‌نهند که یکسان به سرآید و از همه آنها یک نتیجه برآید. جوانان شیفته این سخنان می‌شوند و به سوفسطائیان اجرت می‌پردازند، ولیکن بسیار زود به این نکته پی می‌برند که پول خود را به رایگان از کف داده‌اند.» پس خطابه صنعت است، منتهی صنعتی که هیچ‌گونه فائده‌ای در سیاست ندارد. اما در داخله این حوزه مباحثاتی در این باره وجود داشت، مثلاً دوتن از اپیکوریان رُدِسیا ادعا داشته‌اند که شواهدی در آثار اپیکورس به دست آورده‌اند که حکایت از این می‌کند که خطابه صنعت نیست و فیلدمُس این دورا به سبب همین ادعا به شدت ملامت کرده است.

رساله فیلدمُس «درباره موسیقی» ^۳ که در آن آراء دیوگنس بابلی مورد بحث

۱- سکستوس Sextus، در مقابل ریاضی‌دانان Contre les mathématiciens،

قرار گرفته است نیز بسیار سودمند است. فیلسوف رواقی در این بحث به صورت کسی جلوه کرده است که حقیقهٔ محافظه کار است، و مثلاً موسیقی را بدین سبب ستایش کرده است که با تمدن یونان و سنن اولیهٔ این سرزمین مناسبت دارد. بادرین داری و پرستش خدایان مرتبط است، آتش شهوات را فرومی‌نشانند و مردم را بایکدیگر متحد می‌گرداند. فیلسوف اپیکوری برعکس به صورت کسی نشان داده می‌شود که به حقیقت از اصحاب اصالت عقل است، دارای فکر آزادی است که آداب و عادات و رسوم در آن تأثیر نمی‌کند، و فی المثل مخالف این است که چون شعری را به آواز بخوانند از این راه براهیت مضامین و معانی آن بیفزاید.

در رسالهٔ مختصری که «در بارهٔ خشم»^۱ نگاشته در وصف این شهوت از آثار خروسیپس استشهاد کرده است. در این رساله خشم بهیوده را از خشم طبیعی تمیز داده و این خشمی است که چون کسی در معرض اهانت قرار گیرد در وی پدید می‌آید. این حالت انحصار به اشرار ندارد، بلکه حکما نیز نمی‌توانند از آن اجتناب نمایند.^۲

دیدیم که فیلهیدمُس چه رنجی بر خود هموار ساخت تا از آئین رسمی اپیکوری در برابر اهل بدعت در این طریقت حمایت کند. او این جماعت را سوفسطائی خوانده و کتاب مخصوصی در ردّ اینان پرداخته است. در طیّ قطعهٔ مختصری در این رساله که اخیراً مورد مطالعه قرار داده‌اند چهار دستور مشهور اپیکور برای بهبود بخشیدن به همهٔ دردها و رنجها ذکر شده است: «از خدا نباید ترسید، مرگ وحشت‌آور نیست، نیکی را آسان می‌توان به دست آورد، با خطر به سادگی می‌توان روبه‌رو شد.» و این همان ضوابطی است که ذوق تشخیص آنها را اپیکورُس به شاگردان خود افزوده بود. سرانجام گوئیم که این همان زمانی است که لوکریسیوس چکامهٔ شیوای خود را «در بارهٔ طبیعت»^۳ سرود و در این چکامه نغمهٔ صفای روح را سر داد، صفائی که

۱- Sur la colère

۲- طبع ویلکه Wileke، تئوبنر Teubner، ۱۹۱۴

۳- De la nature

آن گاه پدید می آید که آدمی با بینش اپیکوری به همه چیز بنگرد . مدائمی که در شأن اپیکورس آورده اند نشانه این است که اکابر اصحاب نظر در میان رومیان چه اشتیاقی به افکار این فیلسوف داشته اند . لحن کلام در این منظومه حاکی از وقاری است که با زیرک منشی و چابک رفتاری اهل جدل در گفتگوهای سایر حوزه های فلسفی یونان تفاوت بسیار دارد و از لطف شعری و ذوق هنری که رومیان چندان وقعی بدان نمی نهادند سرشار است . آیا می توان گفت که تمام مطالب این شعر مفصل مأخوذ از تعالیم اپیکورس است ؟ - البته چنین نیست . بسیاری از جزئیات مطالب فنی که در تبیین کائنات جوهر در دفتر چهارم این منظومه آمده است بیشتر به افکار پزیدنیوس باثاوفرسطس مشابهت دارد . همچنین گاهی مستقیماً از امپدکلس اقتباس شده است . در این منظومه تعبیرات استعاری نیز که اپیکوریان با آنها مألوف نبوده اند می توان یافت . به علاوه ، قریحه شاعر نیز یک سره مطابق با ذوق اپیکورس نیست ، بلکه صفای لوکرسیوس اندک مایه ای از بدبینی دارد ؛ تاریخ بشریت که در پایان دفتر پنجم آمده از اپیکورس اقتباس شده است . شاعر این سرگذشت را چنان پرداخته است که گوئی تمدن انسان رو به اعتلا نمی رود بلکه به سوی انحطاط سیر می کند و این احساس انحطاط که چاره ناپذیر می نماید و بارها در شعر لوکرسیوس به میان می آید از اپیکورس نیست . در دفتر سوم نیز که در باره فسادپذیری نفس است تأمل کنیم . لوکرسیوس با دلائل بسیار نشان داده است که نفس فنا می پذیرد . شخص اپیکوری به همین حد اکتفا می کند . ولیکن اواخر این دفتر یک سره خطاب به کسانی است که با وجود اعتقاد به زوال نفس انسان باز همچنان نگران می مانند . لوکرسیوس در پی آن برآمده است که مارا در برابر وحشت از عدم حمایت کند و انسان از این وحشت بدین گونه آزاد می شود که درباره « مرگی که از میان نمی رود »^۱ [و پس از آن نشانی از هستی در انسان نمی ماند] تأمل کند . آنجا که به زبان حال طبیعت سخن گفته و سخن او در این باره شهرت یافته است دلائل اپیکوری نیآورده بلکه در این باره که همه چیز در جهان پیوسته « بدان نام و نشان است که بود » تأکید کرده است ، و بدین

ترتیب به جای اینکه به تشجیع انسان در برابر مرگ پردازد و وحشت او را از مرگ زایل سازد به نفرت از حیات دعوت کرده و سلب تعلق از دنیا را به گوش آدمی فروخوانده است. لوکرسیوس در این قسمت از منظومه از افکار بدبینان که در تقاریر خطابی انتقادی^۱ بدانها برخوردیده ایم بیش از آراء اپیکور^۲ مستفید بوده است.

۷- ختام حوزه آکادمیای جدید

بحرانی که تمام حوزه های فلسفی در نیمه اول قرن اول قبل از میلاد با آن مواجه شدند به آکادمیای جدید نیز روی آورد: دو مدرسی که پس از کلیت^۳ کُس بر سر کار آمدند، فیلن لاریسانی^۴ (۱۱۰ - ۸۵ ق. م.) و آنتیوکس اسکالنی^۵ (۸۵ - ۶۹ ق. م.)، در طرز تعبیر فلسفه آکادمیا نه تنها با اسلاف خویش بلکه با یکدیگر نیز توافق نداشتند. تصویری از این اختلافات را می توان با مطالعه کتاب چیچرو درباره «اصحاب آکادمیا»^۶ حاصل کرد. چیچرو در بین سالهای ۱۸ و ۸۵ قبل از میلاد با فیلن لاریسانی در شهر روم آشنا شد. در سال ۶۴ اولین رساله خویش را به نام «کتاب اول درباره اصحاب آکادمیا»^۷ نگاشت. دفتر اول این رساله که عنوان «کاتولوس»^۸ داشته و مشتمل بر بیان نظریه کارنئاد^۹ بوده از میان رفته است و دفتر دوم آن که «لوکولوس»^{۱۰} نام دارد حاوی تقریر دقیق نظریه آنتیوکس به توسط لوکولوس است و مذبتل به ردی است که چیچرو در موافقت با فیلن لاریسانی بر این نظریه نوشته است. سال بعد تحریر دیگری از همین رساله در چهار دفتر به عمل آورد که «کتاب دوم درباره اصحاب آکادمیا»^{۱۱} است؛ دفتر اول که تنها قسمتی است که از این کتاب محفوظ مانده است حاوی نظریه آنتیوکس است که چیچرو به زبان وارن^{۱۲} بیان کرده است.

۱- Diatribes

۲- Antiochus d'Ascalon

۳- Les premiers Académiques

۴- Lucullus

۵- Varron

۶- Philon de Larisse

۷- Les Académiques

۸- Catulus

۹- Les seconds Académiques

برای اینکه مطلب مورد اختلاف را نیکو دریابیم از ترتیب زمانی صرف نظر می‌کنیم و نخست به مفاد همین دفتر اول کتاب ثانی چیچرو دربارهٔ اصحاب آکادمیای پردازیم. در این دفتر یکی از عجیب‌ترین آراء در تاریخ فلسفه به وارُن، یا بهتر بگوئیم به آنتیوکُس منسوب شده است، و آن اینکه: پیروان حقیقی افلاطون و حوزهٔ آکادِمیا، که آراء این حوزه را در ضمن تعلیمات خویش ادامه داده‌اند، آرکزیلاؤس و کارنئادس نبوده‌اند بلکه رواقیان را به این سِمَت باید شناخت؛ و اگر حوزهٔ رواقی را از سرگیریم و چنانکه باید بشناسیم و از بعضی از مطالب غیر مرتبط تهذیب کنیم آکادمیای افلاطون را مطابق با شعار اصلی آن بازی‌یابیم. زَنُن سیتیوی که مذهب افلاطون را از پُلِمُن گرفته جز تغییر بعضی از عناوین کاری نکرده است؛ افلاطون ثروت و صحت را خیر می‌نامید. اگر زَنُن اصطلاح را تبدیل کرده و این دو را از امور راجحه شمرده است تغییری در قواعد رفتار وارد نیاورده است. اگرچه تجرّد نفس را انکار کرده مطلب عمدهٔ علم طبیعی افلاطونی را محفوظ داشته و دوگانگی فاعل^۱ و قابل^۲ را تصدیق نموده است. سرانجام باید گفت که او نیز مانند افلاطون به یقین قائل شده و یقینیات را همان محسوسات دانسته است. آنتیوکُس با این بیان مذهب اهل جزم را به نحو خاصی عنوان کرد، یعنی رأی بر همین اساس از ترکیب آراء متعدّد بایکدیگر پدید آورد که در ضمن آن تمام درجات تفاوت و مراتب اختلاف را در بین این مذاهب از میان برد و به طرزى که خاصّ اوست در تقریب دو حوزهٔ افلاطونی و رواقی با پانسیوس و پزیدنیوس اشتراك جست، زیرا این دو تن نیز، چنانکه دیدیم، تا حدودی چنین کردند.

چیچرو روایت کرده است که لوکولوس در سال ۸۷ ق. م. قاضی اسکندریّه بود و از جمله کسانی که با او الفت داشتند آنتیوکُس و دوست او هراکلیئُس صوری^۳ بودند. در این ایام دو کتاب از فیْلُن لاریسانی به اسکندریّه آوردند. آنتیوکُس چون این دو کتاب را خواند خشم گرفت و از هراکلیئُس پرسید که آیا از فیْلُن یا از هر

۱- Agent

۲- Patient

۳- Héraclite de Tyr

شخص دیگری که به آکادمیا انتساب دارد شنیده است که چنین سخنانی گفته باشد، و در همین زمان بود که کتابی در ردّ استاد خود نگاشت^۱.

آنچه خشم آنتیوکس را برانگیخته است گوئی جز این نبوده که خود او رأی خاصی در نگارش تاریخ فلسفه و بیان ارتباط افکار فلاسفه با یکدیگر داشته است. چیچرو از جانب فیلسن در جواب لوكولوس و وارن گفته است که حقیقت امر در تاریخ فلسفه برخلاف آن است که این دوتن پنداشته اند. حق این است که بگوئیم که مذهب شك با طبیعت شناسانی مثل آناکساگورس و امپدوکلس شروع شده و با سقراط و افلاطون (که آنتیوکس فلسفه این دو را از یکدیگر جدا می شمرد) و کورنائیان ادامه یافته است^۲. اما فیلسن لاریسانی، برحسب روایت نومنیوس^۳ نوافلاطونی، رأی خود را تغییر داده و پس از شرح و بسط آراء کلیتیاکس و اغراق درباره آنها خود او در زمره اصحاب جزم در آمده و «بدان سوی روی آورده است که معرفت حاصله از ارتسام انفعالی را به شرط اینکه صور مرتسمه بایکدیگر مطابقت داشته باشد بدیهی شمارد.»^۴ آیا می توان گفت که فیلسن به راهی افتاده بود که می بایست به جزم غیر تحقیقی آنتیوکس منتهی شود؟^۵ - فیلسن در ضمن یک جمله، بنا به روایت سیکسنس^۶، هم گفته است که اشیاء غیر قابل فهم و هم قابل فهم است. و بنا به روایت چیچرو، اگرچه تعریف زنن را از تصوّر مفهومی انکار کرده است از تصدیق این معنی که هیچ چیز را نمی توان فهمید سرباز زده است^۷. بالاخره، هم به بداهت وجود اشیائی که در ذهن ما منطبع می شود^۸

۱- و نام آن را Sosus گذاشت.

۲- کتاب اول درباره اصحاب آکادمیا، Premiers académiques، ۷۲ - ۷۶

و کتاب دوم درباره اصحاب آکادمیا Derniers académiques، ۴۳ - ۴۶

۳- Numénus

۴- از بیوس، XIV، Préparation évangélique، ۷۱۲

۵- Hypotyposes، I، ۲۳۶

۶- کتاب اول درباره اصحاب آکادمیا، II، ۳۴

۷- Perspicua

قائل شده و هم در همان حال مخالف این بوده است که ما این اشیاء را ادراک کرده باشیم .
 بنابراین آیا نباید به آنتیوکس که مدت تعلّم او در نزد فیلُن بیش از همه شاگردان
 دیگر این حکیم بوده است حق داد که تشخیص تناقض در اقوال استاد خویش بدهد ؟
 شاید این تناقض به حسب ظاهر باشد ؛ ممکن است بگوئیم که فیلُن به وجود بعضی از
 بدیهیات که غیر قابل انکار است قائل شده ولی ملاک رواقیان را برای تشخیص آنها
 قبول نداشته است ، و قول سِکسنس نیز حاکی از همین معنی است : یعنی فیلُن بر آن
 بوده است که اگر بخواهیم ملاک رواقی را به کار ببریم (یعنی تصویری را نه از آن حیث
 که مربوط به شیئی است ، بلکه از آن حیث که قابل تمیز از هر تصوّر دیگری جز خود
 اوست ، ملاک بشماریم) هر گز هیچ چیز مفهوم نخواهد بود . ولیکن اگر طبیعت را واگذاریم
 تا خود به خود به راه افتد اشیائی که آنها را بتوان فهمید وجود خواهد داشت و این اشیاء
 همان^۱ است که چیچرو از آنها سخن گفته است . بنابراین فیلُن از جمله فلاسفه ایست که ،
 به قول انزیدمس شکاک ، درباره بسیاری از اشیاء به جزم حکم کرده و لیکن نخواسته
 است که تصوّر مفهومی رواقی را ملاک تصدیق این اشیاء و مبنای قبول آنها بشمارد .
 طرحی که او در تعلیم اخلاقی در انداخته و به توسط استوبئوس محفوظ مانده و به دست
 ما رسیده است^۲ در واقع چندان تفاوتی با آراء رواقیان ندارد .
 این بود شمه ای از جریان افکار در حوزه آکادمیای جدید که رو بدان سوی داشت
 که در قالب آراء جزمی غیر تحقیقی دچار جمود شود .

۱- Perspicua

۲- Stobée, Eclogues, II, 40

ماخذ فصل پنجم :

Texts

Editions of the writings of Panaetius. Fragments have been edited by M. van Straaten, *Panaetii Rhodii fragmenta* (Leiden, 1952) and by H. N. Fowler, *Panaetii et Hecatonis librorum fragmenta* (Bonn, 1885).

Editions of the writings of Posidonius. Fragments have been edited by J. Blake, *Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae* (Leiden, 1810), and by C. Müller, *Fragmenta historicorum graecorum* (1849).

Editions of the writings of Philodemus. Editions of fragments of Philodemus are included in the Teubner Library. In addition, his *περὶ Οὐρανίου ἀγώνης* has been edited by Diels, *Preuss. Akademie der Wissenschaften* A1916), Nos. 4 and 6. Cf. Philippon, *Hermes*, LIII, 358, and LIV, 216.

For editions of the works of Lucretius, see the bibliography for Chapter III.

Studies

I

A. Schmekel. *Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange*. Berlin, 1892.

A. Besançon. *Les adversaires de l'Hellénisme à Rome*. Paris, 1910, chap. v.

B. N. Tatakis. *Panétius de Rhodes*. Paris, 1931.

M. Pohlenz. *Antikes Führertum, Cicero De officiis und das Lebensideal des Panaitios*. Leipzig, 1934.

M. van Straaten. *Panétius, sa vie, ses écrits, sa doctrine*. Amsterdam, 1946.

E. Bréhier. "Sur une des origines de l'humanisme moderne," *Etudes de philosophie antique*, (Paris, 1955), p. 131.

A. Grilli. "Studi paneziani." *Studi italiani di Filologia classica*, XXIX, No. 1 (1957); cf. *Revue philosophique*, 1960, p. 233.

P.-M. Schuhl. "Panaitios et la philosophie active," *Revue philosophique* (1960), pp. 233 ff.

II

K. Reinhardt. *Poseidonios*. Munich, 1921. — *Kosmos und Sympathie*. Munich, 1926. — *Poseidonios über Ursprung und Entartung*. Heidelberg, 1928. — Article "Poseidonios" in Pauly-Wissowa *Realenzyklopädie*.

147 THE FIRST CENTURY B.C.

- J. Heinemann. *Poseidonios metaphysische Schriften*. Vol. I, Breslau, 1921. Vol. II, 1928.
- W. Jaeger. "Nemesios von Emesa," *Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Posidonios*. Berlin, 1914.
- M. Pohlenz. "De Posidonii περὶ παθῶν," *Fleckeisens Jahrbücher für class. Philologie*. Supplementband XXIV, 1898.
- W. Capelle. "Die Schrift von der Welt," *Neue Jahrbücher für d. kl. A.*, XV (1905), 55.
- W. Capelle. "Die griechische Erdkunde und Poseidonios," *Ibid.*, XXXIII (1920), 305.
- E. Bréhier. "Poseidonios d'Apamée théoricien de la géométrie," *Rev. Et. gr.*, 1914.—*Etudes de philosophie antique*. Paris, 1955, pp. 117–30.
- J. F. Dobson. *The Poseidonios Myth*. London, 1918.
- M. Laffranque. "Poseidonios d'Apamée et les mines d'Ibérie," *Pallas*, V (Toulouse, 1957). Cf. *Rev. philos.* (1958), p. 377.—*Poseidonios d'Apamée* (in preparation).

III, IV

- V. de Falco. *L'epicureo Demetrio Lacone*. Naples, 1923.
- C. Giussani. *Studi lucreziani*. Turin, 1906.
- B. C. Martha. *Le Poème de Lucrèce*. Paris, 1896.
- G. Della Valle. "Tito Lucrezio Caro e l'epicureismo campano," *Atti dell'Accademia pontaniana*, XLII (Naples, 1933).
- Epicurea in memoriam E. Bignone*. Genoa, 1959.
- P. Boyancé. *Lucrèce et l'epicurisme*. Paris, 1963.

Studies in English

- E. V. Arnold. *Roman Stoicism*. Cambridge, 1911.
- E. R. Bevan. *Stoics and Sceptics*. Oxford, 1913.
- L. Edelstein. "The Philosophical System of Posidonius," *American Journal of Philosophy*, LVII (1936).
- G. A. Gordon. *A Bibliography of Lucretius*. London, 1962.
- R. D. Hicks. *Stoic and Epicurean*. New York, 1910.
- J. R. Mattingly. "Cosmogony and Stereometry in Posidonian Physics," in *Osiris*, III (Brussels, 1957), pp. 558–83.
- F. Solmsen. *Cleanthes or Posidonius? The Basis of Stoic Physics*. Amsterdam, 1961.
- A. D. Winspear. *Lucretius and Scientific Thought*. Montreal, 1963.

فصل ششم

جریان افکار در دو قرن اول میلادی

۱- کلیات درباره این عصر

هیچ مطلبی مبهم‌تر از تاریخ امور عقلی در دو قرن اول میلادی نیست؛ در این دو قرن حوزه‌های مهم فلسفی جزئی که بعد از ارسطو به میان آمده بود با ظهور سنکا و اپیکتتوس و مارکوس اُریوس آخرین جلوه خود را کرد و از آن پس فرو نشست. برعکس، اقوالی که حاکی از اصالت معانی بود^۱ و به سده‌های پنجم و چهارم قبل از میلاد تعلق داشت، یعنی مذاهب فلسفی افلاطونی و ارسطویی، دوباره رونق یافت. ظهور فیلُن اسکندرانی در اوائل دوره میلادی و پلوتارکس خیرناتی^۲ (۴۹-۱۲۶ م.) و مفسران افلاطون علی‌الخصوص آلبینوس^۳ در حدود اواسط قرن دوم و مفسران ارسطو شاهد این مطلب است. در همین زمان آثاری از فیثاغوریان که از افکار افلاطون نیز مایه می‌گرفت به ظهور رسید ولیکن علاوه بر حوزه‌های مهم فلسفی بسیاری از عوامل جدید دیگر که محرک افکار بود پدید آمد، هر یک از آنها رفته رفته صورت مخصوصی به خود گرفت و در جریان تمدن دخیل شد و اینها همه نتایجی بود که از تأثیر متقابل فرهنگ یونانی و فرهنگ شرق حاصل آمد. ابتدا یهود اسکندریت با ظهور فیلُن در این فرهنگ جدید حائز مقامی شد و از آن پس نوبت به مسیحیت رسید. در قرن دوم مدافعان مسیحیت، از قبیل یوستینوس^۴ و تاتیانوس^۵ و ایرناؤوس^۶ و فیرق عمده غنوصیه^۷

۱- Idéalisme

۲- Plutarque de Chéronée

۳- Albinus

۴- Justin

۵- Tatien

۶- Irénée

۷- Gnosticisme

مقارن یکدیگر پدید آمدند. ادیان مشرق زمین نیز اگرچه درخفا بودند ولیکن فعالیت داشتند، علی‌الخصوص آئین مهر^۱ که علاوه بر عبادات و مناسک و اسرار حاوی عقایدی درباره جهان و مجموعه اشیا و امور آن نیز بود.

این نهضت‌های فکری را، جز بر سیل انتزاع، نمی‌توان جدا از یکدیگر مطالعه کرد؛ زیرا همه آنها به تمدن عقلی واحدی تعلق دارد و آنچه مهم است اینکه اوصاف عمومی همین فرهنگ واحد شناخته شود. اولین مطلب در این باب این است که دوره ایجاد و ابداع به سر رسیده بود. اصحاب نظر در پی این نبودند که مساعی افلاطون و ارسطو و خروسیپس را ادامه دهند، بلکه اکتفا به این می‌کردند که آثار این حکما را تفسیر کنند، این کتب را به دقت بخوانند، و از همین جا بجای به دست می‌آمد نادر باره مطالب آنها بحث و فحص و تمرین کنند و این تمرینات را پیوسته از سر گیرند. در باره آرائی که امثال این فیلسوفان در شناخت جهان اظهار داشته بودند هیچ گونه تجدید نظر را روا نمی‌دیدند. جهان بینی اینان که در زمان خودشان نتیجه حاصله از تجربه و استدلال بود اینک در این زمان به صورت اساس استوار و پایداری تصویری شد که همه عقاید را بر آن بنای کردند. عالم در نظرشان واحد و متناهی بود، زمین در مرکز جهان قرار داشت، زمین و آسمان در مقابل یکدیگر بودند. زمین مقرّ تغیر و فساد و زوال بود و در مقابل آن آسمان فسادناپذیری نمود، در میان زمین و آسمان مناطق مختلف هوا جای داشت. ستارگان نیز در سر نوشت مردم و آنچه در زمین می‌گذشت اثر می‌نهاد. اینها خلاصه عقایدی بود که در این دوره تقریباً قبول عام یافت و از این پس نیز تا مدتی مدید تغییری در آن حاصل نشد. هیچ گونه آثاری از کنجکاوی فلسفی که با ژرف بینی همراه باشد پیدانمود و در نتیجه کنجکاوی علمی نیز جز در صنایع عملی، مثلاً در طب (با ظهور جالینوس) و در علم حیست^۲ (با ظهور هیرن^۳ اسکندرانی) و همچنین در کیمیا، از میان رفت و این صنایع نیز غالباً به صورت مجموعه‌ای از اعمال ساده تجربی درآمد که یک سره مستقل

۱- Mithraïsme

۲- Mécanique

۳- Héron d'Alexandrie

از علوم نظری بود؛ البته جالینوس بر آن بود که طبیب باید فیلسوف باشد و لیکن مقصود از این قول این نبود که آراء شخصی در فلسفه اظهار دارد بلکه میخواست که از علم طبیعی ارسطویی یا رواقی در معرفت و ظائف اعضاء استفاده کند. و در مقابل سِکسنس^۱ امپیریکس و حوزه^۲ اطبائی که بدانان اهل تجربه می گفتند به جد تمام در صدد آن بودند که روش تحقیق طبی را به مشاهده^۳ محض محدود سازند. علوم نظری مثل ریاضی و موسیقی و هیئت نه در صنایع عملی مورد استعمال بود و نه در بحث نظری راجع به عالم به کاری آمد. اغلب این سؤال را به میان می آوردند که این علوم در تعلیم و تربیت حائز چه مقامی است؛ و گوئی از اینکه این علوم به استقلال گسترش یابد و پیشرفت کند نگران بودند و به طور کلی میخواستند که آنها را تابع علوم دیگر و محدود به حد مقرر نگاه دارند. در این علوم میبایست تا آن حد مطالعه کرد که برای دریافت دستگاه جهان و بینش عقلی آن به کار آید و بیش از آن لزومی ندارد. این مجموعه^۴ صناعات^۱ یا در خدمت فلسفه بود یا مقدمات آن را فراهم می کرد و تئون از میری^۲ در حدود سال ۱۲۵ میلادی کتابی در باره^۳ معلوماتی از ریاضیات که برای خواندن آثار افلاطون ضرورت دارد نگاشت، و فیلسوف اسکندرانی آموختن علم حساب را برای فراهم آوردن مجموعه ای از رموز عددی که مورد اعتقاد او بود مفید می پنداشت.

بدین ترتیب می توان گفت که صفت ممیزه^۴ این دوره، به طور کلی، این بود که تعقل انسان در قالب مجموعه ای از تصورات که قبول آنها از جمله^۵ لوازم به شمار می آمد انجام یافت و هر گونه جنبش و گسترش عقلی ناپدید شد و کار بدانجا رسید که از بعضی از جهات آنچه از فلسفه بر می آمد مجموعه ای از مطالب بود که میبایست فراگرفت، و این مطالب تا آنجا باز گفته و از سر گرفته شد که دیگر هیچ گونه تجدیدی در آنها نمی توانست حاصل آید. جز از این راه که در طرز ادای مطالب^۶ صنایع ادبی به کار برند و فن^۷ بلاغت را بیازمایند و بیم آن می رفت که فلسفه به صورت صناعت خطابه یا فن^۸ معانی و بیان در آید. حقیقت امر این است که فلسفه پیوسته با این مخاطره روبه رو بود. اپیکتتوس

بارها این خطر را احساس نمود و شاگردان خویش را به سبب فقدان تعمق در معانی و حصر اشتیاق به تحصیل مهارت در خطابه ملامت کرد. و سنکا خود چه بسا قوت فکر و دقت معنی را برای حفظ موازنه کلمات و انشای عباراتی که از جودت قریحه حکایت کند به یک سو نهاد. و ماکسیموس صوری^۱ عقاید موافق و مخالف را به سبک لطیف و ظریف درباره مهم ترین مطالب فلسفی، در باره حیات عملی، در باره تأثیر علوم در فلسفه بیان داشت^۲. و باید گفت که در این کشاکش پایدار که استادان بلاغت و خطابه، یا به عبارت دیگر سوفسطائیان، با فلاسفه داشتند نزدیک بود که سوفسطائیان پیروز شوند، و امثال آلیوس آریستیدس^۳ (۱۱۷-۱۷۷ میلادی) بر افلاطون که در رساله گُریاس خطابه را به شدت انتقاد کرده بود ایراد می گرفتند و تعلیم صوری صناعت خطابه را برتر از تعلیم فلسفه می شمردند.

وضعی که طرز تفکر در این روزگار بر حسب ظاهر به خود گرفت با هیچ گونه مانعی از طرف کسانی که با اسلوب منظم به تحقیق دقیق فلسفی می پرداختند مواجه نشد، و برعکس، عاملی که در برابر آن مقاومت کرد توجه به امور اخلاقی و دینی بود و همه حوزه های فلسفی در اساس از این لحاظ بایکدیگر مشابهت داشتند. در این روزگار از فیلسوف می خواستند که انسان را هدایت کند، موجب تسلیت قلب و ارشاد وجدان باشد. حوزه فلسفی محضی بود که در آن صلح و سلام و خلوص و صفا به مردم می آموختند. اگر فیلسوف ادعای آن داشت که حقیقت را می جوید و می باید بدین سبب بود که معرفت حقیقت را در تحصیل صفا و سعادت برای نفس انسان مفید می انگاشت. به قول آلبینوس در «خلاصه فلسفه افلاطونی»^۴ فلسفه در همان حال که به معنی دوستداری دانش است مایه رهائی نفس می شود، نفس را از تن روی گردان می سازد و به سوی معقولات که

Maxime de Tyr - ۱

XXI و XX و VI و V ، Dissertations - ۲

Aelius Aristides - ۳

Manuel de Philosophie Platonicienne - ۴

همان موجودات حقیقی است روی آور می کند . و آنچه در شناخت حقیقت اهمیت دارد روش جستجوی آن نیست بلکه فرا رسیدن به شیئی است که حقیقت بدان تعلق می گیرد ، و تنها همین است که موجب سعادت می شود . چنانکه از این پیش در بحث از آئین رواقی گفته ایم فیلسوف تنها در پی این نیست که حقیقت تازه ای بیابد بلکه قصد او بیشتر این است که طرز تفکر انسان تغییر پذیرد ، بینش او دیگرگون شود و احکامی که درباره اشیا صادری کند از نوع دیگر باشد . این نتیجه را تنها از طریق تعلیم نمی توان به دست آورد ، بلکه بیشتر از طریق تأثیر در روح انسان می توان بدان دست یافت .

۲- حوزه رواقی در دوره امپراطوری روم

باید دید که سبک بیان فلسفه رواقی از لحاظ ادبی در دوره امپراطوری چگونه بود . بعضی از اصحاب این فلسفه مثل موزونیوس تقریراتی در شرایع اخلاقی^۱ داشتند . بعضی دیگر مثل دیون زرین دهان^۲ مواعظی در مابیه فلسفی ادا می کردند . بعضی دیگر مثل سنکا مکاتیب یا رسائلی در هدایت افکاری نگاشتند^۳ . بعضی دیگر مثل مارکوس اُورلیوس به محاسبه نفس توجه داشتند . و لیکن مادون این حکما که هر کدام سخنان خود را به سبک ادبی خاصی ادا می کردند بسیار کسان بودند که نام و نشانی نداشتند ، و در چنان روزگاری که معایب و رذائل در جامعه روم روزافزون بود و فقرا تنها در پی فرصت می گشتند که به دور اغنیا حلقه زنند و در تحت کفالت آنان از اموال عمومی بهره بگیرند ، سعی در اعتلای اخلاقی را پیشه می کردند . از جمله نظائر این اوضاع که معلوم ما شده است وضع تاجری به نام داماسیپیس است که پس از آنکه در تجارت ورشکسته شد به آئین رواقی گروید و هراتیوس^۴ به زبان او در این باره چنین گفت : « چون خود

۱- Dion Chrysostome - ۲

Catéchisme moral - ۱

۳- ترجمه این جمله با توجه به ترجمه الکلیسی به عمل آمد و نظریترجم فارسی اندکی

با آن اختلاف داشت ، منتهی نخواست تنها بماند . م .

۴- Horace, Satires, livre II, III, 18 - ۱

من دیگر کاری ندارم تا انجام دهم اینک به کارهای دیگران می‌پردازم. » و از جمله وضع دیون زرین دهان است که از سخنوران نام‌آور زمان بود و چون در عهد سلطنت دُمیتیانوس^۱ نفی بلد شد و به همین سبب از پای در افتاد عصای کلیبان به دست می‌گرفت و از شهری به شهری می‌رفت و مردم را اندرز می‌داد. جوانان به دور مشاهیر حلقه می‌زدند و جمعی که بدین گونه فراهم می‌آمد موجبات شهرت اشخاص را آماده می‌ساخت. فاورینوس آریسی^۲ که گفتاری از او درباره تبعید^۳ بر اوراقی از پاپیروس رقم خورده و در همین اواخر کشف شده است افکار خود را بر اثر تعالیم دیون حاصل کرده بود^۴. پرسوس هجاگوی^۵ روایت کرده است^۶ که کُرنونوس^۷ رواقی که یکی از تألیفات او کتاب مختصری در علم الهی رواقی است و با استفاده از تشبیه و تمثیل نگاشته شده و به دست ما رسیده است چگونه شوق و ذوق جوانان را برمی‌انگیخت. لوکیانوس^۸ گفته است که دِمُنَاکُس^۹ رواقی در شهر خود چه تأثیری داشت و چگونه با سخنان آرام بخش خود آتش کشاکش را در میان مردم فرومی‌نشانید و موارد اختلاف عمومی بلدی را نیز حل و فصل می‌کرد. همچنین می‌دانیم که چگونه جوانان رومی را نزد اپیکتتوس در دورترین سواحل نیکوپولیس^{۱۰} می‌فرستادند و آنگاه که اینان وادار می‌شدند که از محضر او به دیار خود بازگردند تاحیات مألوف را از سر گیرند چه رنجی می‌بردند. باید کتاب لوکیانوس^{۱۱} را به نام هیرمیتیمُس^{۱۲} بخوانیم تا بدانیم که ستایش مردم نسبت به فیلسوفانی که راهنمای وجدان به شمار می‌رفتند تا چه اندازه بود و چگونه شاگردانی با موی سفید به حوزه‌های آنان می‌شتافتند و لحظه‌ای از فراگرفتن باز نمی‌ایستادند.

Favorinus d'Arles - ۲

Domitien - ۱

L'Exil - ۳

۱- رجوع شود به Cumont روزنامه دانشمندان Journal des Savants ، ۱۹۳۱ ،

ص ۳۷۰ و Collart ، مجله Association ، Guillaume Budé ، ۱۹۳۲ .

Satire, V - ۶

Perse - ۵

Démonax - ۸

Cornutus - ۷

Lucien - ۱۰

Nicompolis - ۹

Hermotime - ۱۱

با این همه انشعاب که در آئین رواقی پدید آمد بالطبع بعضی از شعب این حوزه گاهی با وضع سیاسی زمان تلاقی می یافتند: علی الخصوص برخی از شهریاران بدکردار نسبت به رواقیان بدگمان بودند. تیگلینوس^۱، برده^۲ آزاد شده^۳ نِرُن^۴، روبلیوس پلاوتوس^۵ نبیره^۶ اُگوستوس را که مدعی سلطنت می پنداشت به تهمتانی متهم ساخت و از آن جمله یکی این بود که او را از رواقیان محسوب داشت و در ایراد این تهمت چنین گفت: «او از پیروان فرقه^۷ خودبین بلندپرواز رواقی است که عامل اضطراب و طالب اغتشاش اند. روبلیوس که در آن موقع (یعنی به سال ۶۲ میلادی) در سوریه بود دوتن از فیلسوفان را به نام کوثرانیوس^۸ و موزونیوس^۹ به سیمت مشاور اخلاقی درجوار خود داشت. چون سربازانی برای گرفتن و کشتن او فرستادند باینکه برده^{۱۰} آزاد شده ای او را به مقاومت تحریک می کرد این دوتن به وی سفارش کردند که به جای حیاتی مقرون به اضطراب و تزلزل مرگی را که اینک آماده است در نهایت استواری و پایداری بپذیرد. چندی پس از آن به سال ۶۵ میلادی، پس از توطئه^{۱۱} پیزُن^{۱۲}، موزونیوس متهم شده بود که به جوانان فلسفه می آموزد^{۱۳}. از این امثله معلوم می شود که اینان مخالفت پوشیده ای با حکومت داشتند بی آنکه آشکارا مقاومت نمایند، زیرا حوزه^{۱۴} رواقی هرگز به صورت حزب سیاسی در نیامده است. هلویدیوس پریسکوس^{۱۵} داماد تراژان^{۱۶} که در آن موقع سیمت امارت داشت متهم شد که از ادای احترام به امپراطور امتناع کرده و به نفع حکومت عامه به تبلیغ پرداخته است؛ در سال ۳۷۱ همه^{۱۷} فلاسفه را از روم تبعید کردند، غیر از موزونیوس که او را در زمان سلطنت گالبا^{۱۸} به روم فراخوانده بودند و این بار دیگر

Néron - ۲

Tigellinus - ۱

Coeranius - ۴

Rubellius Plautus - ۳

Pison - ۶

Musonius - ۵

۷- Boissier، مخالفت در زمان حکومت قیصره، L'opposition sous les Césars،

نصل ۲: Tacite، سالنامه ها، Annales، XIV، ۵۷ و ۵۹؛ XV، ۷۱

Thraséas - ۹

Hévidius Priscus - ۸

Galba - ۱۰

مزاحم اונشدند. در همین اوان دیون زرین دهان، که هنوز از جمله خطبا به شمار می‌رفت و مشرب کلی را نپذیرفته بود، خطاباتی بر ضد فلاسفه ادا می‌کرد و اینان را به منزله طاعون بلاد و ممالک و دول می‌شمرد. از آن پس به سال ۸۵ م. دُمیتیانوس^۱ امپراطور بدگمان فرمان داد تا ماتیرنوس سوفسطائی را به جرم ایراد خطابه‌ای در حوزه^۲ درس خود برخلاف جبّاران، روستیکُس آرلینُس^۳ را به جرم «فلسف و تقدیس تراژئاس» و هِرِنیوس سِنِکیون^۴ را به سبب انشاء مطلبی در باره «هلویدیوس پریسکوس به قتل رسانند»^۵.

باید دید آیا آئین رواقی با این همه کثرت انتشار توانست در حقوق رومی منشأ آثار باشد؟ حقوق رومی از لحاظ تاریخی همواره این وجه امتیاز را داشته است که تقریباً به تمامی مستقل از دین و اخلاق، و برخلاف حقوق یونانی، مستلزم قبول تفوق حکومت بوده است. با اینکه مباحث نظری بعضی از مؤلفین مثل چیچرو در کتاب نوامیس^۶ مستفید از تعالیم رواقی بوده است و با اینکه در آثار اولپیانوس^۷ در تعریف عدالت چنین آمده است که «عدالت اراده انسان است به اینکه به هر کسی آنچه از آن او باشد به طور دائم و ثابت منسوب دارد» و این تعریف را مطابق با آراء رواقیان می‌توان دانست، مع ذلک تأثیر آئین رواقی در حقوق رومی ناچیز بوده است. علمائی که به نگارش تاریخ حقوق پرداخته‌اند حتی در این باره نیز با یکدیگر اتفاق نظر نیافته‌اند که مفهوم حق طبیعی را در حقوق این کشور ناشی از فلسفه رواقی بینگارند، بلکه قائل به منشأ رومی برای آن شده‌اند^۸.

۲- Rusticus Arulinus

۱- Domitien

۲- Herennius Senecion

۳- Dion Cassius، تاریخ رومی Histoire Romaine، ۱۲، ۶۶ - ۱۳، ۶۷

۷- Ulpian

۵- Les Lois

۸- Hildenbrand، Geschichte und system der rechis und Staatsphilo - sophie، I، 600، contre Voigt، Römische Rechisgeschichte، I، 237 sq.

تعالیم رواقیان به صور مختلف ظاهر شده است : نخست به صورت تعلیم فنی مدرّسی براساس قرائت متون قدما و تفسیر آنها ، خاصّه آثار خروسیپس ، بود و این آثار را آئولیوس گیلیوس^۱ در نیمه اول قرن دوم در نزد رواقیان آتن آموخت ، حکمت را به اقسام مختلف آن ، علی الخصوص به جدل و اخلاق ، تقسیم نمود و این همان طرز تقسیم متداول در حوزه رواقی قدیم بود . اینان شروع به فراگرفتن اقسام قیاس و ترتیب دادن آن کردند^۲ . در آثار فیلن اسکندرانی و اپیکتوس اشاراتی به دوروسی از این قبیل که در بعضی از شعب این حوزه دأثر بود نمی توان یافت ، و اپیکتوس بارها بعضی از فیلسوفان را بدین سبب که کار آنان منحصر به تفسیر آثار خروسیپس شده و به صورت زبان شناسان درآمدہ اند نکوهش کرده است و باید در نظر داشت که اینان تنها به خواندن کتب رواقیان قدیم می پرداختند و جدیدترین کسانی که آثارشان خوانده می شد به روایت اپیکتوس آرخدمس^۳ و آنتیپاترس^۴ و کرینیس بودند . پانسیوس و پزیدنیوس را نمی شناختند و راه تازه ای که رواقیان به راهنمایی این دوتن در پیش گرفتند و این آئین را باقول به اصالت انسان و آئین افلاطون تلفیق کردند بر آنان مجهول بود اپیکتوس خود به زنن نزدیکتر از پانسیوس بود^۵ .

صورت دیگر از تعالیم رواقی مهیج تر و مؤثرتر بود . تمام وسائل را از گفتاری که خطاب به جمعیت به طریقه خطبا ادا می شد تا سخن گفتن با یکایک مردم و تطبیق کلام بر هر مورد خاصّ به قصد تسلیت اشخاص به کار می بردند . پلوتارکوس روایت کرده است که اغلب اشخاص خو گرفته بودند که تعلیمات فلاسفه را در حوزه های درس آنان استماع کنند ، بر همان نسق که به آثار نمایش نامه نویسان در تماشاخانه ها گوش فرای دادند

۱- Aulius Gellius

۲- Aulu - Gelle ، شبهای آتیکه Nuits attiques ، I ، ۲ ، II ، ۸

۳- Archédème

۴- فیلن Philon ، درباره کشاورزی De l'agriculture ، ۱۳۹ ، طبع Cohn

۵- اپیکتوس ، Dissertations ، I ، ۱۷ ، ۱۳ و III ، ۲ ، ۱۳

یا کلمات سوفسطائیان را از کرسی های خطابه می شنیدند ؛ یعنی آنچه از اینان می خواستند توانائی در سخنوری و زبان آوری بود . و اینان بسیار تعجب می کردند که می دیدند چون فیلسوف به درس خود پایان می دهد و دفتر را به یک سو می نهد از بحث درباره افکار خویش فارغ نمی شود و علی الخصوص « آن گاه که یکایک آنان را به خود می خواند تا با هر کدام به تنهایی سخن راند و خطاهایشان را گوشزد کند تصور می کردند که از حد خود خارج می شود و تکلیف خاصّ خویش را از یاد می برد ؛ . . . غافل از اینکه فیلسوفان راستین به همین سبب که جدّ و هزل را می آمیزند و ظرافت و خشونت را با هم به کاری برند و علی الخصوص با هر کسی به تنهایی و به زبان خود او سخن می گویند تأثیر بیشتر می بخشند^۱ در میان این سخنوریهای اخلاقی که به صورت تشریفات ادای شد و خطابات دیون زرّین دهان نمونه آنها بود ، و گفتگوهای دوستانه ای که مایه دلداری مردم بود از آن قبیل که سنکا درباره « آرام جان »^۲ نگاشته و به دوست خود سرنوس^۳ فرستاده است مراتب دیگری نیز وجود داشت و این اختلاف درجات خاصّه در حریم این حوزه ، یعنی در خطاب انتقادی فلسفی^۴ ، مشهود بود . استاد (یا یکی از شاگردان) درسی را به اسلوب دقیق و با حفظ اصطلاحات تدریس می کرد ، از آن پس اجازه سؤال می داد ، آن گاه فی البدیهه بحث درمی گرفت ، این بحث به حدود اصطلاحات محصور نمی ماند ، پرفروغ و پرتوافشان بود ، از تمثیل و تخیل رونق می یافت ، از لطائف مایه می گرفت ، خشمگین می ساخت ، استهزای آورد ؛ این همان روشی بود که تا وروس^۵ فیلسوف به روایت آتولیوس گلیوس در آتن به کاری برد^۶ ، و اپیکتتوس که شاگرد او آریانوس^۷ گفتارهای

۱- پلوتارکس Plutarque روش لیکوی گوش فرادادن La bonne manière

d'écouter

۲- Sur la Tranquillité de l'âme

۳- Diatribe

۴- Sérénus

۵- ۱ ، ۲۶

۶- Taurus

۷- Aryien

مشهور او را انشاء نموده است نیز چنین می کرد. حتی این شاگردگاه به گاه درنگارش خود خلاصه‌ای از تدریس و تفسیر، با استفاده از اصطلاحات، نیز آورده است که ما اینکه می‌توانیم معلوماتی به ندرت، منتهی در کمال اهمیت از همین مأخذ دربارهٔ فنون فلسفی حوزهٔ قدیم رواقی تحصیل کنیم و البته لحن کلام در خلاصه‌ای که آورده است با خطاب انتقادی استاد تفاوت آشکار دارد^۱.

۲- موزنیوس روفوس

استوبئوس در کتاب خویش به نام «مجموعهٔ اشعار»^۲ چند پند اخلاقی از موزنیوس روفوس به انشای یکی از شاگردان وی محفوظ داشته است؛ بر وجه مثال یکی از این قطعات «دربارهٔ خوراک» بود^۳ که در ضمن آن خویششن داری در موقع خوردن و نوشیدن را اصل اعتدال می‌شمرد و مانند فیثاغوریان به گیاه‌خواری فرامی‌خواند؛ در وعظی که «دربارهٔ پناهگاه»^۴ کرده بود سادگی در دوختن جامه و ساختن خانه را سفارش می‌نمود. در جای دیگر^۵ از فیلسوفان خواسته است که در برابر ناسزاهائی که می‌شنیدند لب به شکوه نگشایند و کافی است آثار ایپیکتئوس را بخوانیم تا بدانیم که این ناسزها بسیار بوده است^۶ در جواب کسانی که گمان می‌بردند که وضع فیلسوف با ازدواج ناسازگار است عده‌ای از فیلسوفان بزرگ مانند فیثاغورس و سقراط و کراتس را که همسر گرفته‌اند برمی‌شمرد و در ستایش ازدواج می‌گفت: «از میان بردن ازدواج به منزلهٔ ویران کردن عائله و مدینه و نابود ساختن نوع انسان است»^۷ و ظائف زناشویی را تعیین کرده و از هرزگی و هوس بازی تأخیر نموده است. در جای دیگر^۸ به کاهش تعداد فرزندان در خانواده‌های

۱- استنباط مترجم فارسی از اصل فرانسوی با استنباط مترجم انگلیسی در مورد این عبارت اندکی تفاوت داشت، مع ذلک مفاد ترجمهٔ انگلیسی را نیز تا حدودی مراعات کرد م.

۲- Sur la nourriture ، ۱۷ ، ۴۳

۲- Florilège

۳- ۱۶ و ۱۹

۴- Sur l'abri ، ۱ ، ۶۴

۷- ۶۷ ، ۲۰

۶- ۲۰ ، ۵۶

۸- ۷۵ ، ۱۰

روی توجه کرده و این امر را «زیان آورترین امور برای مدینه» شمرده است و در مخالفت با منفورترین اعمال که گوئی در آن روزگار شایع بوده است، یعنی اطفال را در کوچه گذاشتن و دست از آنها برداشتن، سخن گفته است. جوانی که قصد آن داشت که از تعالیم فلسفی برای مقاومت در مقابل اوامر پدر و مادر خود مستفید شود از او پرسید که آیا مواردی وجود دارد که پسری بتواند نافرمانی کند؟ او در جواب در همان حال که اطاعت پدر و مادر را به حد کمال و در نهایت قوت به وی سفارش می کرد گفت که پدر و مادر نمی توانند و یا حتی نمی خواهند که او را از روی آوردن به فلسفه بازدارند، و البته مقصود از فلسفه این نیست که ریش را دراز کنند و قبارا کوتاه سازند، بلکه مقصود این است که عادل و معتدل باشند. سرانجام گوئیم که از تأملی که درباره تبعید کرده به این نتیجه رسیده است که تبعید ما را از هیچ نعمت حقیقی محروم نمی دارد^۱.

طرز بیان او چنین بود: سخنان کوتاهی می آورد که با اینکه از ذوق واحدی حکایت می کرد به اسلوب صناعی تنظیم نشده و با یکدیگر تألیف نیافته بود، بلکه به هر کدام از آنها علی حده می توانست اکتفا شود. موزنبوس اعتماد بسیار به این سبک تربیت داشت و بر آن بود که از همین راه است که می توان هم شهریاران سزاوار و هم شهروندان نیکوکار به بار آورد؛ می گفت که وجود معلم اخلاق ضرورت دارد؛ به حال مردم سودمند است که در ظل حمایت اهل خیر بخورند و بنوشند و بخوابند. اخلاق را به عالی ترین مراتب آن تصویری کرد و از این رو در پی آن نبود که هر چه بیشتر مردم را تحریض کند تا این سیاست را بر عهده گیرند یعنی معلم اخلاق شوند، بلکه می کوشید تا آنان را از تعهد این امر خطیر بر حذر دارد و خود در این باره می گوید: «بهتر آن است که اکثر جوانانی که خود را خواهان فلسفه می شمارند به شخص فیلسوف قربت نجویند؛ نزدیک شدن آنان به فیلسوف زبانی برای فلسفه است.» و نشان می دهد که برخی از مردم دوست دارند که سخنان فیلسوفانی را که

۱- استوبئوس، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱

مقبول حاشه‌اند بشنوند و کف زنند و ستایش کنند ، و کسان دیگر به تعالیم فیلسوف حقیقی که آنان را به گناهان خود آگاه می‌کند و از کرده پشیمان می‌سازد گوش فرامی‌دارند . در میان این دو گروه فرق عظیمی است ^۱ . برای اینکه همه اوصاف او را بشناسیم باید بگوئیم که موزنیوس به روایت تاکیتس ^۲ با بد رفتاری و دل آزاری مردم نیز در قبال دعوت او به حکمت در حالی که مستعد قبول آن نبودند مواجه می‌شد . و این قصه را همین مورخ آورده است که ویتلیوس ^۳ به سال ۶۹ میلادی موزنیوس را نزد لشکر فلاویان ^۴ که به دروازه روم رسیده بودند فرستاد تا آنان را به اتحاد با وی بخواند . او را با زخم زبان آزدند ، به استهزا گرفتند و با بد رفتاری از خود رانندند .

۴- سنکا

سنکا * صفای کتری داشت ، ابتدا مربی نیرن بود و از آن پس به وزارت او رسید . چهار سال قبل از میلاد مسیح در قرطبه ^۵ تولد یافت . در محضر یکی از خطبا که بسیاری از افکار و اقوال و آثار او به جای مانده است در خانه عمه خویش به جد تمام درس خواند .

عمه او زوجه ویتاسیوس پولیو ^۶ بود که شانزده سال حکومت مصر را داشت به سال ۴۱ به دنبال فضیحتی که در دربار روم پیش آمد کلودیوس ^۷ به سال ۴۱ او را به کرسیکا ^۸ تبعید کرد و او خطاب به یکی از وزرای مقتدر تسلی نامه ای [که نگارش نظائر آن در زمان او متداول بود] فرستاد و نام آن را « دلداری پولیویوس » ^۹ نهاد

۱- Aulu - Gelle ، شپهای آتیک Nuits attiques ، II ، ۱

۲- Tacite ، تواریخ Histoires ، III ، ۷۱

۳- Flaviens

۴- Vitellius

۵- Cordoue

۶- Sénèque

۷- Claude

۸- Vitasius Pollio

۹- Consolation à Polybe

۱۰- Corse

و این نوشته او سرشار از چابلوسی است. به سال ۴۹ ملکه آگریپینا^۱ او را به روم باز آورد و تربیت نیرن را به وی سپرد. از سال ۵۴ تا سال ۶۱ وزارت نیرن را برعهده داشت. سرانجام مورد بی‌مهری قرار گرفت و از سال ۴۱ تا سال ۶۲ در نگارش آثار همت گماشته و ده رساله در اخلاق نگاشته است که به صورت محاورات است (و کلمه محاوره در این مورد تعبیری از همان خطاب انتقادی فلسفی^۲ و به عبارت دیگر سبک نگارش ادبی است که در روم جانشین سبک یونانی مزبور شد). در حدود سال ۵۹ رساله‌ای «در باره محاسن و مزایا» نوشت و نزدیک اواخر عمر خویش پس از خانه نشینی به سال ۶۲ کتاب خود را به نام «مسائل طبیعی»^۳ تصنیف کرد و در این کتاب به تبیین کائنات جو پرداخت و مطالب این کتاب را علی‌الخصوص از آثار آسکلپیودئوس^۴ یکی از شاگردان پزیدئیوس اقتباس نمود. و «نامه‌هایی به لوکیلیوس»^۵ را که شهرتی به سزا دارد نیز در همین اوان نگاشت؛ لوکیلیوس والی صقلیه سهم قلبی در مضامین این مکاتیب دارد؛ در این صدد بیست و چهار مکتوب کمتر به راهنمایی اخلاقی پرداخته بلکه توجه خود را بیشتر به تمرین سبک ادبی خاصی معطوف ساخته است. این سبک ادبی را پس از خواندن مجموعه‌ای از نامه‌های اپیکوروس که مقارن همان اوان از آن فارغ شده بود، و در بیست و نه نامه نخستین پیوسته به ذکر آنها می‌پرداخت، اختیار کرد، و این شیوه بیان برای کسی که مدام در تنظیم افکار خویش در تنگنا بود بسیار روان و آسان می‌نمود.^۶

سنگا خود را از رواقیان آزاداندیش به‌شمار می‌آورد؛ قدمای رواقیان را استادان

Diatribes - ۲

Agrippine - ۱

Questions naturelles - ۴

Les bienfaits - ۲

Lettres à Lucillius - ۶

Asclépiodote de Nicée - ۵

۷- رجوع شود به Bourgerly ، مجله فقه اللغة ، Revue de Philologie ، ۱۹۱۱

ص ۴۰ ، Pichon ، روزنامه دانشمندان ، Journal des Savants ، شماره ماه مه ، Mai ،

خود نمی دانست بلکه راهنمایان خویشتن می نامید . می گفت نباید به دنبال این حکما رفت بلکه باید آنان را قبول داشت ، افکار آنان را باید در حکم دارائی خانوادگی به شمار آورد و چندان کوشید تا بدان بهبود بخشید . بدین ترتیب تردیدی به خود راه نداد در اینکه اپیکور^۱ را در زمره^۲ اهل حزم^۱ یا از فرزاندگانی که می توان از او پند گرفت محسوب دارد و او را بازن^۳ و سقراط از کسانی بشمارد که از لحاظ خصائص خود می توانند اُسوه^۴ دیگران قرار گیرند و نفوذ آنان از این لحاظ بیش از تأثیر اقوال و تعالیم شان باشد^۵ . پس باید گفت که سنکا نه تنها هیئت تألیفی^۶ افکار فلسفی را به کنار نهاد بلکه از این فراتر رفت و به تأثیر اشخاص بیش از تأثیر عقاید اعتماد یافت . بدین معنی که از افراط در تحصیل دانش و کنجکاوی بی ارزش سلب اعتبار کرد و خود او در این باره چنین گفت که « بیش از حد کفایت در پی تحصیل علم رفتن ترك اعتدال گفتن است . » و بر آن شد که صناعات نظری^۷ مثل ریاضی و نجوم را باید فراگرفت و لیکن تا مدتی که فکر ما نتواند منشأ تأثیر مهمتری باشد . و پس از ذکر دقائق به اسلوب رواقی چنین گفت : « حکمت غامض و مرموز نیست ، بلکه سهل و بسیط است . »^۸

از همین جا می توان دریافت که چنین شخصی با چنین فکری اگر به علم طبیعت می پرداخت مطالب این علم را چگونه تلقی می کرد ؛ سنکا علم طبیعت را وسیله ای برای اعتلای نفس و انتقال آن به مرحله^۹ اموری که مورد بحث همین علم است می دانست . تحقیقات او در طبیعیات ، مثل کتاب « مسائل طبیعی » و کتب مفقوده^{۱۰} او « درباره^{۱۱} وضع هندوستان^{۱۲} » و « احوال مصریان و دین آنان^{۱۳} » ، تلفیقی از مطالب مختلف بود .

Modèle و exemplaire -۲

Prudentiores -۱

۶ ، ۶ ، ۵ ، ۲۲ ، ۷ ، ۶ ، ۴ ، ۱ ، ۸۰ ، ۴ ، ۴ ، ۴۰ ، Lettres à Lucilius -۳

Les arts libéraux -۵

Système -۴

۲۲ ، ۴۷ ، ۶ ، ۴ ، ۱ ، ۸۰ ، ۴ ، ۴ ، ۴۰ ، Lettres à Lucilius نامه ها به لوکیلیوس -۶

Sur la situation de l'Inde -۷

La Situation et la religion des Egyptiens -۸

چنانکه مطلبی را که در تاریخ طبیعی راجع به ماهیان نوشت با گفتاری در مخالفت با سفره رنگین چیدن و خوان نعمت آراستن آغاز کرد و در بحث راجع به چگونگی پدید آمدن برف به ملامت کسانی که یخ را در خوردن و نوشیدن به کاری برند پرداخت. علم الهی در نظر او همان تهذیب اخلاق بود و از آن علم جز این نمی خواست و در این باره چنین می گفت: «اگر می خواهید خدا دوست تان بدارد نیکو باشید. پرستیدن خدا بدین معنی است که آدمی به خدا تاسی کند و این از راه قربانی کردن حاصل نمی آید، بلکه باید پاک و پارسا و درست بود تا بتوان چنین شد.» مانند رواقیان به خدای خیر، خدائی که ناظر باطن انسان و احوال درونی اوست، خدائی که پدر ما و داور ماست اعتقاد داشت و تحقیق درباره ذات خدا و ارتباط او را با جهان به کنار می گذاشت. اعتقاد او به منشأ الهی نفس انسان و تصدیق این معنی که نفس جزئی از خداست که در تن ما فرود افتاده است از آن لحاظ بود که این رأی را عامل مؤثری در تهذیب و تربیت انسان می انگاشت، و الا خود این مطلب که نفس چیست یا در گجاست در نظر او چندان اهمیت نداشت^۱.

سنگ را چنانکه خود او بوده است در شرح دقیقی که بر ذائل اخلاق یا امراض معنوی نگاشته و جزئیات امور و اختلاف درجات را در این باب روشن داشته و قصد اصلاح آنها را کرده است نیکوتر می توان شناخت. آنچه در او می یابیم حدت نظر و تأکید در ذکر معایب است. بر آن بود که جامعه زمان او «مجمعی از وحوش است، با این تفاوت که وحوش با هم مهربانند و از دریدن یکدیگر خودداری می کنند ولیکن مردم همدیگر را می درند.»^۲ منتهی می گفت حکیم در برابر عیوبی که همه مردم دارند خشم نمی گیرد؛ مردم را با همان نظر مساعدی که اطباء نسبت به بیماران خود دارند

۱- رجوع شود به مکاتیب، ۱۱۷، ۱۹، ۹۵، ۱۰، مسائل طبیعی، IV، ۱۲؛

V، ۱۵؛ مکاتیب، ۹۵، ۱۱۵، ۴۴، ۴۰، معائن و مزایا، II، ۲۹، مکاتیب، ۴۱، ۳؛

۱۱، ۹۲، ۳۰؛ مسائل، VII، ۲۵.

۲- درباره خشم De la colère، II، ۸ - ۱۰.

می‌نگرد؛ در عوض جمله امور و احوال انسان را بی‌ثبات و بی‌قرار می‌داند و جز مرگ چیزی را قطعی و حتمی نمی‌شمارد^۱. همچنین سنکا همه جزئیات شر اخلاقی و تفاوت مراتب آن را با لطف بیان به تفصیل آورده و علی‌الخصوص نفرت از حیات و عمل را که موجب سکون خاطر دوست او سیرنوس^۲ شده بود تشریح کرده و از جمله چنین گفته است: «عواملی که موجب ملال می‌شود و انسان را از خویشتن نارضا می‌سازد این است که از آنچه انجام گرفته است متأسف می‌شود، از آنچه باید انجام گیرد می‌ترسد، چون نه زمام شهوات خویشتن را می‌تواند به دست گیرد و نه از آنها می‌تواند اطاعت کند روح او قرین اضطراب می‌شود و این اضطراب مفرّ و مخرجی نمی‌یابد.»^۳

۵. اپیکتئوس

سنکا اغلب به کسانی که ساخته و پرداخته و جهان دیده و رنج آزموده اند خطاب کرده است تا آنان را بهبود بخشد و آسوده سازد. ولیکن اپیکتئوس به تربیت جوانان روی آورده و قصد تقویت اراده آنان را کرده است. این جوانان اغلب از توانگرزادگان بودند و می‌بایست آنان را در برابر هزاران خطر که از جمله آنها بنده منشی و چاپلوسی و تیره روزی ناگهانی است مصون داشت؛ یک حقیقت را هزار گونه بدینان باز گفته و سخن درباره آن از سر گرفته است: نیک و بد آدمی تنها در اموری است که به خود او تعلق دارد، یعنی در حکم او و اراده اوست؛ برحسب اینکه این حکم و اراده صحیح و سالم باشد یا تباهی در آنها رخ دهد می‌تواند سعادت یا شقاوتی را که انسان در معرض آن است باعث آید. آزادی حقیقی آدمی در این است که از پندارهای ناروا رهائی جوید. در دوره‌ای که اپیکتئوس در آن به سر می‌برد کسانی که پشت اندر پشت آزاد زیسته و هیچ یک از نیاکانشان بردگی نکرده بودند روز به روز کمتر می‌شدند و بردگان آزاد شده و خانواده‌های آنان تأثیر روزافزون می‌یافتند و اپیکتئوس خود از اینان بود^۴.

۱- Sérenus - ۲

۱- مکاتیب ، ۹۰ ، ۱۱

۲- آرام جان De la tranquillité de l'âme ، فصل ۲ .

۳- رجوع شود به دیونوسیوس Denys ، تاریخ عقائد اخلاقی Hist. des idées

Morales ، ج ۲ ، ص ۸۰

از این رو در بحث اخلاقی دربارهٔ رها ساختن مردم از خوی بندگی تأکید می‌کرد و بر آن بود که «رأی فلسفی همان است که باعث می‌شود که سرهای فرود افتاده را برافرازد، و مردم را توانایی‌سازد تا رو به روی توانگران و ستم‌پیشگان بایستند و چشم به چشم‌شان بدوزند». ^۱ بارها این کلام را ادا کرده است که کار دستی شرف مرد را باز نمی‌گیرد و به یکی از شاگردان خود که از فقر پروا داشت از گدایان و بردگان و کارگران مثال آورده است.

این آزادی درونی از این راه به دست می‌آید که «تصوّرات به کار بیفتند». ^۲ هر عملی، خواه در حیوان و خواه در انسان، به تبع تصویری حاصل می‌آید؛ حیوان نیز مثل انسان تصوّرات خود را در عمل به کار می‌اندازد. منتهی حیوانات نسبت به این امر که تصوّرات خود را به کاری‌اندازند شعور ندارند؛ انسان از چنین شعوری برخوردار است، و از همین رو می‌تواند آنها را خوب یا بد، درست یا نادرست، به کار بیندازد. «آنچه از من نیست نیاکان و خویشان و دوستان من، یا شهرت و منصب و مقام من است. - پس چیست که از تست؟ - به کار بردن آنچه تصویری کنم. هیچ کس نمی‌تواند مرا وادار سازد که چنانکه فکر نمی‌کنم فکر کنم». ^۳

احساس اختیار در آئین اپیکتئوس با ذوق دینی مقارن بود، یعنی انسان را به سبب ارتباط خاص او با خدا مختار می‌شمرد. می‌گفت انسان بدان سبب مختار است که از جملهٔ اجزاء اصلی طبیعت، که سایر اجزاء جلگی برای آنها پدید آمده است، به شمار می‌آید. و چون جزء اصلی است مانند اجزاء دیگر تنها به منزلهٔ یکی از آثار صنع خدا نیست بلکه قطعه‌ای از خداست، و از همین رو نخواسته که انسان را تابع خود نگاه دارد بلکه او را به او واگذاشته است. ^۴ اما باید دانست که انسان را بدین گونه از خدا دانستن یا به پایهٔ

۱ - Dissertations, III, ۲۶, ۳۰.

۲ - Bonhoeffer die ethik des Epiktet, P. 73; Dissertations, III, 20, 7; -

I, 9, 8; I, 16, 12; I, 10, 7; IV, 4, 4.

A, II - ۴

۳ - Dissertations, III, ۲۴, ۶۸.

خدا رسانیدن در فلسفه این حکیم از جمله اموری نیست که مستفاد از عالم موجود و مشهود باشد ، بلکه کمال مطلوبی است که باید تحقیق پذیرد و اعتقادی است که هادی انسان [در افکار و احوال و افعال خویش] تواند بود .

۶- مارکوس اُریوس

محاسبه نفس در هر روز یکی از اعمال اخلاقی است که سنکا آن را سفارش کرده و به سکستیوس^۱ فیثاغوری منسوب داشته است . هر شب پیش از خواب باید از خود پرسید : « امروز چه دردی را دوا کرده ام ؟ در برابر کدام رذیلت دوام آورده ام ؟ از چه حیث بهترم ؟ »^۲ . بی شبهه باید گفت که افکاری که مارکوس اُریوس خطاب « به خویشان »^۳ اظهار کرده و به جای نهاده است بر اثر همین تأمل درونی به دست آمده است . مقصود این امپراطور آن بود که در ببحوحه گرفتاریهای سیاسی و جنگهایی که با بیگانگان^۴ داشت خود را از یأس و حرمان محفوظ دارد . در نهاد او نیروئی بود که میبایست همواره کشش و کوشش از سرگیرد . همین که بیدار می شد خود را در تنگنا می یافت . افکاری به وی روی می آورد که آشفته اش می ساخت ، دیگران به سبب آنچه خود وی آن را نیکو می شمرد بروی ملامت روا می داشتند . از دربار خود رنج می برد ، جامعه او را می آزرده ، احساس خلأ می نمود ، همه چیز را یکک نواخت و ناچیز می شمرد . از هوس جسم پرهیز داشت ، شدت خشم را نکوهش می کرد . از عدى که پس از مرگ در انتظار روح است وحشت داشت . و اینها از جمله خطراتی بود که او به قصد مقاومت در برابر آنها پیوسته در کمال مراقبت به تأمل می پرداخت . درمانی را که فیلسوفان برای بهبود بخشیدن انسان از این دردها عرضه می داشتند چندان مفید نمی یافت . بر آن بود که علم طبیعت به تحصیل یقین نمی انجامد و قصد آن داشت که حیات اخلاقی را به قبول آراء

Sextius - ۱

۲- درباره خشم De la colère ، III ، ۳ ، ۶

Les Barbares - ۴

A lui - même - ۳

مخصوص خود درباره جهان و خدایان موکول سازد . می دانست که آنچه به مردم تعلیم می شود نمایش بیوده ایست . می گفت که سرزنش مردم که باخشونت همراه است روش نیکوئی نیست ، تأثیر نمی بخشد ، از مردی به دور است . همچنین از عقاید وزین و محکم رواقیان کم بهره می جست . خویشین را از این راه دلداری نمی داد که مردن و نمردن را یکسان بینگارد بلکه بر آن بود که از راه مرگ می تواند به جهان بازگردد و در کل عالم انتشار و انحلال یابد ، مرگ انسان را آزاد می سازد و از خطر فرسودگی قوای عقلی که بر اثر فرتوتی و کهن سالی حاصل می آید رها می کند ^۱ .

نظر اصلی او همیشه و در همه جا پیوستگی فرد به کل عالم است ؛ تنها همین یک امر است که به زندگی آدمی که چنین بی قرار و ناپایدار است معنی می دهد . جهان را در اساس آن نیکو شمردن اعتقاد مفیدی است ، حتی مفیدتر از اعتقاد به عنایت الهی است و اگر نیز خدایان را هیچ توجهی به من نباشد ، من می دانم که موجودی عاقلم ، می دانم که دو وطن دارم : از آن حیث که نام من مارکوس اُریلیوس است و طم روم است و از آن حیث که انسانم جهان را وطن خود می شمارم ، می دانم که تنها چیزی نیکوست که به این هر دو وطن سود رساند . بدین ترتیب ، حتی در این مورد نیز دینداری بر همان قرار در اساس افکار او جای دارد . فعل اخلاقی در نظر او به منزله این است که طبیعت کلیه در انسان به جلوه در آید ؛ انسان باید ایجاد کند ، همان طور که درخت بی آنکه خود بداند میوه می دهد ^۱ .

در دوره ای که پس از مارکوس اُریلیوس پیش آمد فلسفه رواقی وضع مبهمی داشت . از یک طرف فلاسفه سایر حوزه ها این فلسفه را می شناختند ، از آن بهره می بردند ، به تشریح و تفسیر و انتقاد آن می پرداختند . تعالیم پلوتینوس با انتقاد بسیاری از آراء رواقیان علی الخصوص در مورد طبیعیات مقرون بود . مفسران آثار ارسطو به تشریح این افکار توجه بسیار کردند تا تقابل آنها را با فلسفه استاد خویش آشکار

۱- به خویشین A lui-meme ، ۶۴ ، ۱۷ ، ۷۵ ، ۲۱ ، ۴ ، ۱۰

۲- به خویشین A lui-meme ، ۱۶ ، ۱۸ ، ۵۵ ، ۱۳ ، ۲۲ ، ۷۱

سازند. از طرف دیگر آثاری که علمای اخلاق در بین اصحاب رواق به قصد دلدادگی دادن به مردم می‌نگاشتند، و اقسام مختلف خطاب انتقادی فلسفی که می‌پرداختند، و تمرین فضائل اخلاقی که پیوسته در آن مراقبت داشتند مثل آثار کلیان مورد استفاده همه صاحب نظران بود. کسانی که به دین مسیح اقبال کرده بودند و کسانی که هنوز دین یونانی داشتند هر دو گروه از سخنان پرمایه رواقیان برای تجهیز و تقویت اخلاقی استفاده می‌کردند. اما در دوره‌ای که این فوائد از این عقائد تحصیل می‌شد و سالیان دراز ادامه می‌یافت دیگر حوزه رواقی برقرار نبود. از این پیش دیدیم که چگونه رواقیان دوره رومی از عقاید اهل رواق به صورت جزئی و فنی آنها گسستند و مثلاً اپیکتئوس چنان می‌نمود که گوئی موافقت با این عقاید را با تردید و احتیاط تلقی می‌کرد و در همان زمان شکاکان نیز بر معتقدات این حوزه که تقریباً عمر آن به سر رسیده بود حمله می‌کردند و آراء افلاطون به جای آنها بر خوردار از اعتبار می‌شد.

۷- حوزه اهل شك در دو قرن اول و دوم میلادی

معلومات ما درباره تاریخ وقایع جاریه در حوزه اهل شك بسیار ناقص است. در بین دو شكاك مشهور، یعنی انیزیدمس^۱ که اندکی قبل از دوره مسیحی می‌زیسته است و سیکستوس امپیریئوس^۲ که آثار باقیه از او یقیناً به نیمه دوم قرن دوم میلادی تعلق دارد، شكاکان دیگر که آگرپا^۳ از جمله آنان است در سنواتی که معلوم مان نیست به سر می‌بردند.

آثار انیزیدمس به سبب اینکه خلاصه‌ای از کتاب او به نام «گفتارهای پورنی»^۴ را فئیبوس بوزنطیوی^۵ در «کتابخانه» خود محفوظ داشته است تا حدودی معلوم ماست.

۱- Enésidème

۲- Sextus Empiricus

۳- Agrippa

۴- Les Discours Pyrrhoniens

۵- Photius Byzantin

از این آثار بری آید که اینزیدِ مُس می‌کوشید تا از اصحاب آکادمیا که در زمان او بودند (و البته فیلُن لاریسائی از جمله آنان است) بگسلد. چه اینان، در عین جدال بارواقیان خود رواقی بودند و آرائی به جزم و یقین دربارهٔ فضیلت و رذیلت و وجود و عدم داشتند. غرض او از این کتاب این بود که اثبات کند که حکیم پورُنی به سعادت می‌رسد و این سعادت از این طریق برای او حاصل می‌آید که می‌گوید که هیچ چیز را نمی‌توان از راه حس یا از راه فکر به یقین ادراک کرد و بدین سان خود را از دردها و رنجها و نگرانیها و پریشانیا که اتباع سائر فِرَق دارند رها می‌سازد، پس مذهب شک خود درس سعادت و سکون خاطر می‌آموزد. در کتاب «گفتارهای پورُنی»، آراء فلسفی جزمی را در جزئیات آن از نظر گذرانیده و به دقت کوشیده است تا دلائل مخالف در مقابل اصول علم طبیعی (مثل فاعل و قابل، کون و فساد، حرکت و احساس) به همان روشی که اصحاب جزم در تحقیق طبیعیات داشتند بیابد. (مثلاً می‌خواست ببیند که آیا پدیدارها علائمی است از موجوداتی که خود آنها ناپدید است و آیا می‌توان در میان این دو گونه از امور قائل به رابطهٔ علیت شد) و همچنین دربارهٔ اصول علم اخلاق نیز (مانند خیر و شر، فضائل، غایت اعمال) همین گونه تفحص کرده است.

سیکستُس بعضی از جزئیات دلائل او را حفظ کرده است. اینزیدِ مُس بر آن بود که از هر مقدمه‌ای که فرض کنیم این نتیجه بری آید که کَوْن مستحیل است: جسم نمی‌تواند مولّد جسم باشد، خواه همان بماند که بود (زیرا در این صورت چیزی جز خویشتن تولید نمی‌کند) خواه با شیء دیگری ترکیب شود (زیرا اگر شیئی از اتحاد با شیء دوم تولید شیء سوم نماید هیچ گونه دلیلی نیست که این شیء سوم از اتحاد با یکی از آن دو شیء دیگر شیء چهارم ایجاد نکند و این سلسله به لایتناهی نینجامد) شیء غیر جسمانی (به معنی رواقی این کلمه مانند خلأ و مکان و زمان) نیز نمی‌تواند مولّد شیء غیر جسمانی باشد؛ زیرا چنین شیئی بر حسب تعریف غیر قابل فعل و انفعال است. جسم نمی‌تواند مولّد شیء غیر جسمانی باشد و همچنین شیء غیر جسمانی نمی‌تواند تولید جسم

نماید، همان گونه که درخت چنار اسب نمی‌زاید. مطلبی که به‌طور صغنی در این استدلال مندرج است اینکه کون هر شیئی به تولید جسم زنده تشبیه شده است.^۱

اقسام دلائل^۲ هشت‌گانه^۳ او که بر ضد علل اقامه شده است^۴ معلوم ماست :

[۱-] اگر علت را غیر مرئی بینگاریم چگونه شیء مرئی می‌تواند (برطبق اصطلاح اصحاب جزم از پیروان اپیکورس) شاهد وجود شیء غیر مرئی که کاملاً مغایر با آن است ، و غیر متحرک و ازلی است ، باشد ؟ [۲-] به چه حقی می‌توان علل پدیدار هائی را که به این حد از کثرت است به جوهر واحدی (مثل جزء لایتجزا) تأویل کرد ؟ [۳-] چگونه می‌توان نظم عالم را (چنانکه اپیکورس می‌خواست) به علی که به حکم تصادف عمل می‌کنند اسناد کرد ؟ [۴-] چرا (باز چنانکه اپیکورس می‌گفت) باید افعال و انفعالات اشیاء غیر مرئی را به اشیاء مرئی قیاس نمود ؟ [۵-] چرا باید مدعی آن بود که با فرضیاتی که قبول آنها اختصاص به خود اینان دارد می‌توان به تحقیق در باره^۵ حالاتی پرداخت که مشترک در میان همه^۶ مردم و معلوم هر کسی است ؟ [۶-] به چه حقی می‌توان علل ناپیدا ، مثل علل کائنات جو^۷ ، را به علی که با فرضیات ما مطابقت دارد محدود ساخت ؟ [۷-] چرا باید با قبول علی ، مانند اجزاء لایتجزا ، هم با ظواهر امور و هم با فرضیاتی که خود اینان قبول دارند مخالفت کنند . بدیهی است که این انتقاد تا اینجا سراسر در برابر عقاید اپیکوریان است .

در مخالفت با علامت می‌گفت که : [۸-] بر حسب تعریف رواقیان «علامت مقدّماتی است که مشهود و معلوم همه است و از آنها می‌توان نتیجه‌ای را که ناپیدا است باز یافت .» اما چگونه چنین تواند بود ؟ و حال آنکه اشیائی که مدلول این علامت است در نظر همه

۱- در مقابل ریاضی‌دانان *Contre les mathématiciens* ، IX ، ۲۱۸ - ۲۲۶ .

۲- *Les tropes* . - این کلمه در اصل یونانی به معنی اقسام قضیه از لحاظ جهت

(ضروری و...) بوده است . م .

۳- *Hypotyposes* ، I ، ۱۸۰ - ۱۸۵ .

مردم مشابه یکدیگر نیست . مثلاً چرا هرگاه رنگ پوست سرخ می شود و عرق بر آن می نشیند و ضربان نبض سرعت می گیرد این علامت را اطباء مختلف دال بر احوال مختلف می شمارند ^۱ .

سرانجام گوئیم که اقسام دلائلی که اینزیدمُس در مخالفت با شناسائی حتمی جمع آورده و آنها را در ده قالب کلی فرو ریخته است نیز معلوم ماست و این دلائل ده گانه هرچه زمان بر آنها گذشته تفصیل بیشتر به دست آورده است . اینزیدمُس در ضمن دلیل اول از اختلاف آلات حواس در بین حیوان و انسان ، و در بین حیوانات نسبت به یکدیگر ، این نتیجه را گرفته است که هر نوعی باید احساسات مختص به خود داشته باشد . سیکستس چنانکه خود می خواست این دلیل را بسط داده و بر آن شده است که اگر چنین گوئیم معنی بدانجا می رسد که ناگزیر حیوان را بر انسان رجحان نهم و از این راه به قلب آئین رواقی حمله بُرده است . در ضمن دلیل دوم بیان کرده است که اختلاف مردم از حیث بدنیات و نفسانیات مستلزم اختلاف آنان در احساسات می شود . با اقامه دلیل سوم عدم توافقی انواع مختلف احساسات را بایکدیگر نشان داده و بر آن رفته است که با حواس مختلف درباره شیء واحد می توان احکام مختلف صادر کرد ، و کیفیات این اشیاء می تواند بیشتر یا کمتر از آن باشد که ما ادراک می کنیم . دلیل چهارم حاکی از این است که احساساتی که از نوع واحد است بر حسب اختلاف اوضاع و احوال (مثلاً در حال توهم ناشی از جنون ، در عالم رؤیا ، بر حسب وضع سن ، به اقتضای شہوت و غیره) بایکدیگر توافق ندارد . از راه دلایل پنجم و ششم و هفتم و هشتم و نهم معلوم شده است که چگونه محسوس واحد ، بر حسب وضع یا فاصله خود ، بر حسب اختلاط یا عدم اختلاط آن با اشیاء دیگر ، بر حسب کمیت آن ، بر حسب نسبت آن با شخصی که درباره آن حکم می کند یا با محسوسات دیگر ، و بر حسب درجه ندرت یا وفور آن ، به انحاء مختلف در نظر ما جلوه خواهد داشت . بالاخره با

اقامه دلیل دهم نشان داده است که چگونه قوانین و عادات و رسوم به انحاء مختلف پدید می آید.^۱

اقسام پنج گانه دلائل که سکستس به شکاکان جدیدتر منسوب داشته و دیوگنس لارتی به آگریا اسناد کرده است از نوع دلائلی که اینزیدموس آورده است نیست. دلیل اول اختلاف است و آن اینکه اختلاف فلاسفه بایکدیگر و باعامه مردم مستلزم تعلیق حکم است. دوم دلیل تسلسل است و آن اینکه اثبات هرامری مستلزم اقامه دلیل است و این دلیل محتاج دلیل دیگری است و همچنین تا بی نهایت. سوم دلیل نسبیّت است و آن اینکه حکمی که ما درباره اشیاء می کنیم حاکی از ماهیّت آنها نیست بلکه ناشی از مناسباتی است که این اشیاء با ما یا بایکدیگر دارند. چهارم دلیل فرضیه است و آن اینکه اگر بخواهیم از تسلسل خارج شویم باید استدلال خود را بر فرضیه ای بنا کنیم گویانکه این فرضیه اثبات نشده باشد. پنجم دلیل دور است و آن اینکه برای ردّ دلیل دوم یا دلیل چهارم یعنی برای نجات از تسلسل دچار دور فاسدی شویم، به عبارت دیگر، ناگزیر نتیجه حاصله از استدلال را مقدمه همان استدلال قرار می دهیم. هیچ یک از این دلائل به اختصاص ربطی به حواس ندارد، بلکه مقصود از آنها ردّ اعتبار مطالب معقول و تحقیقات عقلی است. دو دلیل هم که سکستس از آن پس آورده است از همین قبیل است. یعنی در ضمن آنها گفته است که این اصحاب جزم چاره ای جز این ندارند که یکی از این دو شقّ بیان را اختیار کنند: یا باید از بدوامر به تصدیق احکام پردازند، در این صورت فاقد دلائل خواهند بود؛ یا احکام خود را از احکام دیگر استنتاج کنند، در این صورت گرفتار تسلسل^۲ یا دچار دور فاسد^۳ خواهند شد^۴.

۱- سکستس، Hypotyposes، I، ۳۱ - ۱۳۶؛ فیلن De l'ivresse، ۱۷۱

به بعد، طبع Cohn؛ دیوگنس لارتی، IX، ۸۹ - ۸۸

۲- Régression à l'infini
Diallèle ۳

۳- سکستس، Hypotyposes، I، ۱۶۶ - ۱۷۷؛ ۱۷۸ - ۱۷۹؛ دیوگنس لارتی

IX، ۸۸ - ۸۹

عجب در این است که سکستس پس از نقل این همه دلایل بر آن رفته است که طریق شک، چنانکه اینزیدمُس نشان داده است به آئین هراکلیتس منتهی می‌شود. و مجموعه کاملی از آراء طبیعی را به اینزیدمُس استناد کرده است که بر حسب آنها باید هوا و زمان و شب را که هر سه از یک سنخ است اصل طبیعت انگاشت و به دو گونه تغییر، یعنی تغییر کیفی (مثل دیگرگون شدن رنگ) و تغییر ابنی، قائل شد و انسان را برخوردار از فکری شمرده که، به وساطت حواس، به صورت حقیقت درمی‌آید. این رأی جزئی باشکستی که انزیدمُس می‌کرد تضاد داشت و این تضاد، باینکه شکاکان در هر زمان خواسته‌اند رأی خود را به آئین هراکلیتس نزدیک سازند، حل نشده است. «طرح پورنی»^۱ تألیف سکستس و کتاب مفصل او در یازده دفتر «بر ضد ریاضی دانان»^۲ که شش دفتر اول آن اختصاص به صناعات نظری، یعنی ریاضیات، صرف و نحو، معانی و بیان، هندسه، حساب، موسیقی دارد و پنج دفتر آخر در تقریر جزم فلسفی است مجموعه‌ای از مباحث اهل شک است، و سفینه است که تمام دلایل این حوزه را در آن گرد آورده و تنظیم کرده‌اند. به سبب اینکه اصحاب این حوزه علاقه داشتند که به اختلاف فلاسفه بایکدیگر استناد کنند این کتب حاوی مطالب فراوان و پربهائی در تاریخ عقائد فلسفی است و ما از آنها فوائد بسیار برده‌ایم. ولیکن نحوه استدلال در این آثار کم مایه و یک‌نواخت و ملال‌آور است، زیرا شیوه نگارش آنها عاری از لطف و همراه با لغاظی است. از آثار سکستس که مآخذ این همه معلومات است درباره سهمی که خود او در ساختن و پرداختن آئین شک دارد نمی‌توانیم مطلبی

۱ - Les hypotyposes Phyrhroniennes. - محققانی مثل ربن وریوو در مقابل کلمه

Hypotypose کلمه Esquisse را که به معنی طرح است اختیار کرده‌اند. اما این معنی چندان مناسبیتی با معنی دیگر این کلمه ندارد، و آن طرز ادای خطابه است به نحوی که واقع ابر را چنان مجسم سازد که مقبول و مؤثر باشد. - آندره لالاند، ذیل کلمه Hypotypose. م.

تحصیل کنیم. منتهی در جنب این دلائل و خارج از حدود آنها تصویری از روش تجربی او در شناسائی که محدود به منطق استقرائی حقیقی است می توان حاصل کرد. سِکْسْتُس بسیار در این باره اصرار ورزیده است که اگر ما توقع وصول به واقعیت را نداشته باشیم احکامی که بر حسب ظاهر از ما صادر می شود حیات روزانه ما را کفایت می کند؛ او گفته است که «شکاکان ظواهر امور را انکار نمی کنند»^۱. و برای اینکه بدانیم که عمل را باید خورد یا نباید خورد همین قدر که چنان نماید که گوئی عمل^۲ مذاق ما را شیرین می سازد کافی است (بی آنکه در پی آن باشیم که آیا شیرینی کیفیتی در خود عمل است یا چنین نیست)، پس خود شکاکان نیز ملاکی دارند و آن «مشاهده» بومیته^۳ است این ملاک بر حسب اینکه رفتار ما به حکم طبیعت، یا به اقتضای شهوات، یا باتبعیت از قوانین و رسوم و آداب، یا بالاخره با استفاده از وسائل فنی و صناعی هدایت شود به چهار صورت درمی آید. و در جمیع این موارد ذهن ما در جهت موافق با این عوامل به حرکت درمی آید و عمل متقابل را در برابر تحریک قسری اشیاء به حد اقل می رساند. از همین جا نظریه^۴ علام^۵ باجنبه^۶ تحصیل که در آن بود پدید آمد. این نظریه با حرفه^۷ اطباء که به مشاهده اشیاء خو گرفته اند مناسبت داشت، و می دانیم که سِکْسْتُس طیب بود و از پزشکانی به شمار می رفت که در طبابت پای بند آن بودند که روش منظم به کار برند^۸. خود او چنین گفته است: «ما در برابر آنچه مردم همگی برآند به کشاکش بر نمی خیزیم و زندگی را در هم نمی ریزیم، و این تهی است که بر ما می بندند. چه، اگر از هر گونه علائمی سلب اعتبار کنیم باید باز زندگی و با مردم دریفتیم. علام^۹ بر دو قسم است: علام^{۱۰} اخباری^{۱۱} که اصحاب جزم غیر تحقیقی به کار می برند و ادعای می کنند که می توانند از ظواهر امور به اشیائی که بالذات در خفاست مانند خدایان یا اجزاء لایتجزا پی برند؛ علام^{۱۲} تذکاری^{۱۳} که تنها یادآور شیء دیگری است که چندین بار همراه باشی

۱- Hypotyposes, I, ۱۹-۲۱

۲- در مقابل ریاضی دانان، I, ۲۶۰ و Hypotyposes, I, ۲۳۶

۳- Signes Commémoratifs

۴- Signes Indicatifs

که اینک مشاهده می‌کنیم از این پیش مشاهده کرده ایم. «در بین اشیائی که پدید می‌آیند تعاقب آشکاری وجود دارد که انسان به اقتضای آن می‌تواند به یاد آورد که بعد از چه شیئی یا قبل از چه شیئی یا همراه چه شیئی دیگر را مشاهده کرده است، و اینک چون این شیء را مشاهده می‌کند به یاد آن شیء دیگر می‌افتد. و همین طرز پی بردن و نتیجه گرفتن است که موجب تمیز انسان و حیوان می‌شود»^۱.

بدین ترتیب می‌بینیم که آثاری از روشهای فنی و عملی و تحصیلی را که در صناعی غیر از فلسفه به کار می‌رفت چگونه به فلسفه انتقال دادند. اینان بر آن بودند که این صناعات هر کدام در حد خود استقلال دارد و برای اینکه وجودشان توجیه شود می‌توان به خود آنها اکتفا کرد و دیگر حاجت بدان نیست که مانند رواقیان آنها را مرتبه فروتری از علم دیگری بینگاریم، زیرا چنین علمی ادعای محض است و هیچ گونه حقی برای اینکه به وجود آید ندارد.

۸- تجدید حیات مذهب افلاطون در قرن دوم میلادی

به جهات عدیده از ابتدای قرن دوم میلادی حوزه رواقی در برابر حوزه افلاطونی سپرداخت. نمی‌توان انکار داشت که این دگرگونی نخست از لحاظ اجتماعی پدید آمد. فیلسوفان^۲ در کتاب افسانه‌واری که در شرح حال «آپلونیوس توانائی»^۳ نگاشت از گفتگوی افرائس^۴ رواقی با آپلونیوس توانائی^۵، قهرمان داستان، در حضور و سباسبانوس^۶ امپراطور روم سخن به میان آورد. افرائس دوستدار آزادی و حکومت عامه بود و به امپراطور سفارش می‌کرد که استعفا کند. آپلونیوس فیثاغوری و افلاطونی محافظه کار بود، به نظام حکومت امپراطوری علاقه داشت و این حکومت را وسیله‌ای برای تثبیت رفاه عمومی و تأمین آزادیهای محلی می‌شمرد. افرائس از فلسفه مطابق

۱- مکاتیب به لوسیلیوس Lettres à Lucillius ، ۹۲ ، ۲۵۰

۲- Apollonius de Tyan, V, 32-35

۳- Philostrate

۴- Vespasien

۵- Euphrate

با طبیعت، حمایت می‌کرد و حریف او فلسفه‌ای را در برابر آن جای می‌داد که بنا به ادعای او از «الهام الهی» مایه گرفته است. فیلسوفان نوافلاطونی در میان طبقات مرفه و تربیت شده می‌زیستند؛ و در این میان هیچ گونه وضعی پدید نمی‌آمد که مناسب آن باشد که برده‌ای فیلسوف شود یا کسانی مثل استادان حوزه^۱ رواقی مقبول عامه مردم گردند. در یکی از شهرهای کوچک گروهی از مردم سرشناس از آن قبیل که نظائرشان را در آثار پلوتارکس خیرنائی^۱ می‌بینیم گرد یکدیگر حلقه می‌زدند و حوزه^۲ محدود و مسدودی از اشخاص تربیت شده، مثل حوزه^۳ پلوتینوس در روم در قرن سوم میلادی، فراهم می‌آمد. در اواخر سده‌های پنجم و ششم میلادی اشخاصی که متدین به دین یونانی بودند و از حیث گفتار و رفتار وضع ممتازی داشتند مجتمع می‌شدند تا از زوال شعائر یونان مانع شوند. همین مجامع بالطبع محلی برای رونق طرز تفکر افلاطونی بود. لوسیانیوس^۲ در آثار خود افلاطونیان را به وصف ادب و ظرافت ستوده و فیلسوفان دیگر را برخلاف آنان درشت‌خوی و ناهموار شمرده است.^۳ فلسفه در حوزه^۴ افلاطون در آغاز مستلزم کوشش فراوانی بود که می‌بایست به آرامی و آهستگی به عمل آید و در پایان، به جای اینکه خود را به حقائق مقبوله^۵ عامه نزدیک سازند، مدعی وصول به اسراری می‌شدند که می‌بایست آنها را از عوام مستور دارند.

محیط دیگری بود، عالم در این محیط معنی دیگر داشت و سر نوشت به نحو دیگر تلقی می‌شد. سِنِیکا در باره^۶ حکیم رواقی گفته بود که «این حکیم در کترین مدتی که امکان دارد همه نیکبهای جاویدان را در خود فراهم می‌آورد».^۴ کسانی که حیات اخلاقی را بدین گونه واحد و جامع و شامل می‌دانستند می‌بایست جهان را به صورتی تصور کنند که در هر آتی از زمان از ضرورت و کمال برخوردار باشد و حوادث آن از وجودی حکایت کند که پیوسته همان باشد که بود. [افلاطونیان برخلاف رواقیان بر آن بودند که فضیلت

۱- Lucien - ۲

۱- Plutarque de Chéronée - ۱

۲- در کتاب بزم Banquet ، فصل ۲۷ - فصل ۳۹ درباره ایون (Ion) افلاطونی

۳- مکاتیب به لوسیانیوس Lettres à Lucilius ، ۹۲ ، ۲۰

یک سره حاصل نمی آید و نیکی جاویدان یک باره رخ نمی گشاید بلکه انسان باید به تدریج به جانب خیر و فضیلت و سعادت حرکت نماید] و کافی است که اراده^۱ ما سست شود تا اضطراب پدید آید. بر طبق چنین قوی سر نوشت دیگر چنان نمی نماید که گوئی در هر آتی انجام گرفته و تمامیت یافته باشد؛ بلکه، اندک اندک و به آهستگی در جریان زمان به انجام می رسد. چون سر نوشت را بدین گونه تلقی کردند جهان بینی دیگرگون شد و اعتقاد به یگانگی جهان از میان رفت. به جای اینکه موجودات را در ارتباط متقابل بدانند به ترتیب صور وجود در مراتب مختلف از بیشترین مرتبه^۲ کمال تا کمترین درجه^۳ آن قائل شدند، و بر آن رفتند که نفس از مرتبه ای که کمال آن کمتر است به مرتبه ای که کمال آن بیشتر و به تجرد نزدیکتر است سیر صعودی دارد. بدین ترتیب همه^۴ داستانها درباره^۵ نفس از نوجان گرفت و جهان به صورت صحنه ای برای نمایش این داستانها تصور شد.

پس مذهب افلاطون مستلزم قول به اصالت انسان^۱ نبود یعنی از قبول این مذهب لازم نمی آمد که انسان و اعمال او را چنانکه در جامعه^۲ انسانی به ظهور می رسد مدار جهان بینگارند. رواقیان بر آن بودند که خدا ارتباط خاصی با انسان دارد و انسان غایت عالم است. چنین تصویری بسیار دور از آن بود که مانند افلاطونیان این زمان نظام اشیاء و مجموعه^۳ عالم را چنان بینگارند که فی نفسه برخوردار از اعتبار باشد، نه از بهر تومرگشته و فرمان برداره. بر طبق مذهب اینان انسان، از آن لحاظ که انسان است، رجحان خود را از دست می دهد، از این پس رجحان به عقل محض تعلقی می گیرد و انسان می کوشد تا به همین عقل محض، یعنی عقلی که نظام جهان در حیطه^۴ تأمل آن است، دیگرگون شود. انسان عاقل از بعضی از جهات پست تر از حیوانات و نباتات می شود. به قول پلوتارکوس^۵ و عجب نیست اگر جانورانی که عقل ندارند بهتر از موجودات عاقل تابع طبیعت باشند؛ از این لحاظ جانوران از گیاهان نیز پست ترند، زیرا طبیعت به گیاهان

نه تصویری داده و نه تمایلی بخشیده است تا بتوانند از پیروی آن انحراف جویند.^۱

۹- فیلین اسکندرانی

پیش از این زمان در آثار فیلین اسکندرانی^۲ (از ۴۰ ق. م. تا ۴۰ م.) نیز اقوالی آمده بود که به صراحت از فکر جدید افلاطونی حکایت می کرد. این شخص یکی از اعضای متنفذ جمعیت یهود در اسکندریه بود و این جمع در این شهر ثروت سرشار و روتق بسیار داشت. در اواخر عمر جزء هیئتی به سفارت به روم رفت تا شکایات یهود را از حاکم رومی مصر به کالیگولا^۳ عرضه دارد. این جمع از مدتی مدید با فرهنگ یونانی الفت داشتند؛ تورات را تنها به ترجمه یونانی آن می خواندند؛ و جوانانی که اهل فضل بودند همه علوم یونان و فلسفه آن را فرامی گرفتند. مع ذلک قراءت تورات و تفسیر آن، مثل تمام عالم یهود، مدار تفکر بود. منتهی کلمات تورات را تأویل به رموز می کردند، چنانکه در میان یونانیان نیز از دیرباز متداول بود که از اشعار امیرس معانی استعاری اراده کنند. و بدین ترتیب سراسر تورات را تاریخ نفس انسان می دانستند که با دور افتادن از بدن به خدا نزدیک می شود و با نزدیک شدن به خدا از بدن دوری افتد. مثلاً بر طبق اقوال این مفسرین فصل اول سفر تکوین تاریخ عقل محض است از آن حیث که خدا آن را آفرید و در عالم فضائل جای بخشید. آنگاه خدا، به صورت همان عقل، عقل دیگری که به جهان خاک نزدیکتر بود آفرید (و نام آن آدم است)؛ از آن پس حس را مانند یار و یابوری که عقل لازم داشت به وی بخشید (و نام آن حواست). عقل چون به توسط این احساس به سوی لذت (که همان مار باشد) کشانیده شد تباهی گرفت. مابقی تورات تاریخ مراحل مختلف است که انسان باطنی آنها دوباره روح محض می شود. سیرت هریک از شیوخ عبرانی طریق خاصی است که برای این بازگشت وجود دارد. این طرق سه گانه یا طریق زهد و ریاضت است (چنانکه یعقوب در آن

۱- درباره عشق به اولاد De l'amour de la progéniture، فصل ۲

Caligula - ۲

Philon d'Alexandrie - ۲

راه بود) ، یا طریق تعلیم و ارشاد (چنانکه ابراهیم چنین می کرد) ، یا موهبت فطرت (چنانکه اسحق داشت) . فیلُن چون این روش را به کار برد توانست در تفسیر خود همه افکار فلسفی زمان را وارد سازد و آثار او که تعداد آنها قابل توجه است مجموعه ایست که همه اقسام کلام را از قبیل انشاء مطلب به قصد تسلیت ، خطاب انتقادی فلسفی ، سؤالاتی از رواقیان (مثل این سؤال که آیا حکیم می تواند مست شود؟) و قطعاتی از درس جدل یا علم طبیعت در آن فرو ریخته و به هم آمیخته باشند .

از این مجموعه با همه آشفتگی که دارد می توان مطالبی استخراج کرد : اصل مطلب این است که خدا متعالی است و جز از طریق وسائط با عالم در تلاق نیست ، و نفس نیز از طریق همین وسائط می تواند به خدا باز رسد . واسطه را در آئین فیلُن به ذات آن تعریف نمی کنند ، بلکه باکاری که بر عهده اوست می شناسند . برای اینکه بتوان تعیین کرد که واسطه چیست باید دید به چه کار می آید . از همین جا معلوم می شود که چرا وسائط را به صورت تعداد زیادی از موجودات که هر کدام از آنها در مرتبه ای قرار دارد و این مراتب کمابیش جدا از یکدیگر است تفکیک کرده اند . واسطه همان عقل^۱ است ، کلمه^۲ است ، پسر خداست . خدا اُسوه^۳ جهان را در او دیده و جهان را به صورت او آفریده است . واسطه همان سلسله قواست . از یک طرف نیروی نیکوکاری یا قوه خالقه است ، و از طرف دیگر نیروی است که کیفر می دهد و به سزای رساند . واسطه و حکمت با یکدیگر اتحاد دارند و از همین اتحاد مرموز است که عالم ایجاد می شود . وسائط عبارت از ملائک و ارواح است که بعضی از آنان را از آتش و بعضی دیگر را از هوا آفریده اند و اینان فرمان خدای را به جای می آورند . نفس انسان نیز به توسط همین وسائط به سوی خدا باز می گردد . این بازگشت از این راه حاصل می آید که اشیاء محسوس به تدریج دیگرگون می شوند و رو به نابودی می روند (و این دگرگونی یافتن و نابود شدن را فیلُن با استناد به دلایل^۴ نیز یدِ مُس باز نموده است) .

۱- Logos

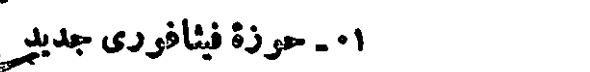
۲- Verbe

۳- Modèle

این سیر رجوعی جز با عبور از وسائط ما را به خدا نمی‌رساند. بدین ترتیب حکیم از آن حیث که به مقام روح محض نائل می‌آید و عالم از آن لحاظ که نظم الهی در آن جلوه می‌کند هردو از جمله وسائط می‌شوند. خلاصه در طریقت فیلن تمام اقسام رجوع نفس به سوی خدا و جمیع مراحل و مدارج این سیر صعودی جمع شده و ترتب یافته است، چنانکه ابراهیم قبل از اینکه به ایمان محض نائل شود ابرام نام داشته و اهل تنجیم^۱ بوده است.

فکر فیلن اندکی ابهام داشت. اعتقاد او به خدا از نوع عقائد قوم یهود به شمار می‌رفت. بر آن بود که در بین خدا و انسان روابط ثابت و متعدّد و مخصوص وجود دارد. خدا یار و یاور انسان است و اعمال او را کیفر می‌دهد. و این همان نحوه اعتقاد اقوام سامی است که تأثیر آن را در افکار رواقیان دیدیم. ولیکن علاوه بر این گونه اعتقاد، به خدای متعالی که از هر گونه ارتباط با انسان منزّه است نیز قائل بود و می‌گفت که به چنین خدائی جز ارواح مجرّده آن‌گاه که در حالت خلّسه از جهان و از خودشان می‌گسلند راه نمی‌یابند. بنابراین هردو قسم خداشناسی و هر دو قسم اعتقاد به تعالی که قبلاً از یکدیگر تمیز دادیم در فلسفه فیلن به هم باز رسیدند و پیوند یافتند.

از این پس شغل شاغل فیلسوفی که از افلاطونیان جدید یا از فیثاغوریان جدید محسوب می‌شد این بود که حیث اوّل را به کنار نهد، یعنی از رجوع به سوی خدا از راه اجرای فرائض و مناسک و شرایع با استفاده از مناسبات خدا و انسان صرف نظر کند، و بکوشد تا این وجود متعال و معقول را فی نفسه با حفظ تنزیه او از هر گونه ارتباطی با انسان دریابد. و این جنبه‌ای از فرهنگ مردم یونان، و البته جنبه محدودی از آن، است. اعتقادی از نوع اعتقاد رواقیان به عقل کل^۲، یا به کلمه، یا به خدائی که یار و یاور بشر باشد و از این پس در آئین مسیح آن را باز خواهیم یافت در آئین اصیل یونانی وجود نداشت.



حوزه^۱ فیثاغوری در اوضاع و احوالی که چنانکه باید معلوم ما نیست از نو به میان آمد. دوتن به نام سکستیوس^۱ که در زمان^۲ گوستوس^۳ به سری بردند و اعدی در علم اخلاق برای محاسبه^۴ نفس داشتند که سنکا به تشریح و تحسین آنها پرداخته است. «وصف کبس»^۵ نیز بیانی از همین قبیل در اخلاق عملی و آئین پارسائی با استفاده از تشبیهات و استعارات است که در ضمن آن ، مانند آثار فیلن^۶ ، اساس اخلاق را احساس ندامت دانسته اند ، زیرا این احساس موجب می شود که انسان از لذت دل بردارد . قطعات فیثاغوری که استوبئوس در کتاب خود به نام «مجموعه اشعار»^۷ آورده است نیز چنین مایه ای داشته و با آئین افلاطون آمیزش بسیار یافته است . این مجموعه خلاصه ای از اخلاق افلاطونی است که به لهجه^۸ دُریونی^۹ نگاشته اند و مطالعه^{۱۰} آن مبنی بر این اصل است که : «آنکه تابع خدایان باشد نیک بخت است و آنکه اشیاء فسادپذیر را پیروی کند بدبخت»^{۱۱} . این آئین پارسائی با تصوّرانی درباره^{۱۲} سرنوشت نفس پس از مرگ همراه است . نفس به آسمان ، یعنی به جایی که از آن فرود افتاده بود تاجان به تن ببیخشد ، بازی گردد . این تصوّرات از قرن اوّل قبل از میلاد شروع به انتشار کرد و دامنه^{۱۳} آنها وسعت گرفت ، به طوری که هم در عقاید فرقه^{۱۴} اسینیّه^{۱۵} یهود و هم در آثار پلوتارکس^{۱۶} آثار آن پدیدار شد .

بر اساس این پارسائی اخلاقی دستگاہی از علم اعداد بنا کردند که مقرون به تمخّل بود ، و از این طریق می خواستند ذات وجود متعال را به واسطه^{۱۷} اعداد و خواص آنها معلوم سازند و یکی از این فیثاغوریان به نام مُدِرائس^{۱۸} که در زمان پلوتارکس می زیست

Auguste - ۲	۱- Les Sextius (پدر و پسر)
Florilège - ۴	۲- Tableau de Cébès
۲۶ ، ۱۰۳ - ۶	۵- Dorien
Modératus de Gadès - ۸	۷- Les Esseniens

روایت کرده است که چگونگی نظریه افلاطون درباره ماده که در کتاب طیماؤوس اظهار شده است نخست از فیثاغوریان بوده و به توسط اینان به افلاطون انتقال یافته است. حقیقتی که در این شرح خیال آمیز وجود دارد این است که علم الهی عددی مُدیراتوس تعبیر عددی علم الهی افلاطونی براساس تفسیری از رساله پارمنیدس افلاطون است^۱. صور مختلف وجود مانند مدارج مختلف سیر نزولی واحداول است. نزد واحد اول که فراتر از وجود یا ماهیت است واحد دومی است که وجود واقعی یا عقلی، یعنی عالم مُثُل، هموست. از آن پس واحد سوم یا نفس است که از مُثُل بهره مند می شود. فروتر از مراتب سه گانه واحد، ثنائی^۲ یا ماده است که از مُثُل بهره مند نیست، بلکه به صورت آنها تنظیم یافته است. و این همان جهان بینی است که بینش اصلی در فلسفه نوافلاطونی شد. اما مُدیراتُس اذعان داشته است که استفاده از اعداد تنها به منزله استعمال رموز و علائمی است که موجب سهولت امر می شود و ربطی به ماهیت اشیاء ندارد. «فیثاغوریان چون نمی توانستند تعبیر صریحی از مبادی اولیه به صورت الفاظ بیاورند در بیان آنها از اعداد استفاده کردند. جهت وحدت و علت موافقت همه موجودات را با یکدیگر واحد نامیده اند؛ جهت غیریت و انقسام و تغیر را ثنائی خوانده اند»^۳. خلاصه، حکیم فیثاغوری عدد را مبنای علم مستقل نمی شمرد بلکه روشی برای وصول به وجود غیر محسوس می دانست. و آثاری که از آئین فیثاغوری در کتب فیلسن اسکندرانی با استفاده از رساله طیماؤوس افلاطون دیده می شود نیز از همین قبیل است. مُدیراتُس خود قطعه ای از رساله طیماؤوس را درباره نِسَب عددی در نفس تفسیر کرده^۴ و تفسیر نیکوماخُس گراسانی^۵ در کتاب خود درباره «علم الهی با تعبیر به اعداد»^۶ نیز از همین قسم بوده است.

۱- به بیان سیمپلیکیوس Simplicius در تفسیر علم طبیعت Commentaire de la

Physique، ص ۲۳۰ طبع Diels Dyade - ۲

۳- فرفوربوس Porphyre، احوال فیثاغورس Vie de Pythagore، ۴۸-۴۹

۴- پروکلوس Proclus، تفسیر طیماؤوس Commentaire du Timée، ۱۴۴

۵- نیکوماقوس Nicomaque de Gérasa، ۶- Théologie arithmétique

۱۱- پلوتارکُس خرنائی

شواهدی از هر طرف در دست داریم که ازدیاد رونق آثار افلاطون را در دو قرن اول میلادی نشان می‌دهد. بر این آثار خاصه بر رساله طیماؤوس تفاسیر متعدد نوشته‌اند. و بحث بسیار در این باره کرده‌اند که آیا می‌توان گفت که افلاطون در این رساله تنها به قصد تسهیل بیان مطلب فرض کرده است که عالم مخلوق است، و خود او در حقیقت به قدمت عالم قائل بوده است؟ - فیلسُن در جواب کسانی که این تفسیر را پذیرفته‌اند به مکتوبی از خود افلاطون استناد کرده و همچنین از تفسیر ارسطو شاهد آورده است تا نشان دهد که افلاطون به خدای پدر که آفریدگار جهان و صانع آن است قائل بوده است.^۱ پلوتارکُس^۲ بیش از همه مطالب به بحث درباره خلقت نفس پرداخته و نتیجه‌ای در موافقت با همین رأی به دست آورده و گفته است که نفس قبل از بدن خلق شده است، و به نظر وی اگر چنین نگوئیم استدلال افلاطون در مقابل کسانی که وجود خدا را انکار داشته‌اند اعتبار خود را از دست می‌دهد؛ چه، این استدلال مبتنی بر این اصل است که نفس بر بدن تقدم دارد. امّا رأی مخالف در تفسیر رساله طیماؤوس که بر حسب آن باید قائل به قدمت عالم در فلسفه افلاطون بود غالب آمد و به تمام و کمال، جز در آثار متفکران مسیحی که از رساله طیماؤوس استفاده و استشهاد می‌کردند، مورد قبول قرار گرفت.

از قصصی که در آثار افلاطون راجع به تقدیر نقل شده بود نیز تقلید بسیار کردند. پلوتارکُس چندین بار به تقلید این قصص پرداخت. بر حسب یکی از این قصص، نفوس پس از مرگ به سوی آسمان فرامی‌روند. پس از عبور از رودخانه‌ای^۳ در آسمان

۱- درباره فسادناپذیری جهان ، De l'incorruptibilité du Monde ، فصل ۴

۲- Plutarque ، حدوث نفس بر حسب رساله طیماؤوس - De la production

de l'âme d'après le Timée

۳- به نام Styx

به قمر می‌رسند. نقومی که نه زشت و نه آلوده‌اند در این محل قرار می‌گیرند. در اینجا مرگ دوم فرا می‌رسد، تا چنانکه نخست نفس از بدن جدا شده بود اینک عقل نیز از نفس جدا شود، نفس را در قمر به جای می‌گذارد تا خود در مسیر افلاک اوج گیرد. و همین مطلب ثابت در اساس جمیع قصص جای داشته و به اقسام مختلف و با تغییرات بسیار تکرار شده است.^۱

پلوتارکس خیرناتی^۲ علاوه بر تعلق به حوزه افلاطون تعصب شدید قومی داشته و به اقتضای همین تعصب از سنن دینی یونانی حمایت کرده و در همان حال به انتقاد شدید عقائد حکمای بعد از ارسطو که در زمره اصحاب جزم بودند پرداخته است. در یکی از آثار خود در صحن دفاعی که از پیش‌گویان معبد دلفس کرده است به کسانی که وجود خدایان را مورد تفسیر عقلی قرار می‌دهند حمله برده است: خواه فیلسوفانی که خدایان را به قوای نفس و شهود آن تأویل می‌کنند، خواه رواقیان که مقصود از خدایان را قوای طبیعت می‌دانند^۳. پلوتارکس که هم متأله و هم کاهن و هم فیلسوف بود نمی‌خواست از میراث یونان چیزی را فرو بگذارد و ضمناً در پی آن بود که موادی را از آئین مصریان در پرستش ایزیس^۴ اقتباس نماید و بر عقائد قوم خود بیفزاید.

۱۲- گابوس، آلبینوس و آپولونیوس، نومنئوس

«مقدمه عقائد افلاطون»^۵ به صورت چند نسخه خطی منسوب به آلکینئوس به جای مانده و به دست ما رسیده است. چنانکه فردنتال^۶ نشان داده است این کتاب

۱- او آخر کتاب Du visage qui est dans la lune

۲- Plutarque de Chéronée

۳- Amatorius ، فصل ۱۲

۴- Isis

۵- Introduction aux dogmes de Platon

۶- Freudenthal

Alcinoüs

درواقع از آلبینوس^۱ است که نخست در آن شاگرد گایوس^۲ بود و از آن پس در از میر^۳ به سال ۱۵۲ اسناد جالینوس^۴ شد. از طرف دیگر بر اثر تحقیقات سینکو^۵ معلوم شده است که آپولئوس^۶ که در حدود سال ۱۴۰ میلادی در آن اقامت جست رساله^۷ خود را «درباره عقائد افلاطون»^۷ مثل آلبینوس از کتاب گایوس اقتباس کرد. در این دو کتاب می‌بینیم که گایوس چگونه بر خود لازم شمرد که مواد تعلیمات افلاطون را در ضمن سه مبحث که در آن روزگار متداول شده بود یعنی منطق و طبیعیات و اخلاق وارد سازد. بر طبق این تعالیم، عالم ازلی است، خدا متعال است، از ذات او باید هر دو قسم صفات را که با یکدیگر تقابل دارند سلب کرد (یعنی باید بر آن بود که خدا نه زشت و نه نیکوست، نه موصوف و نه لایوصف است)، بر همان منوال که این صفات در رساله^۸ پارمنیدس افلاطون از واحد سلب شده است. چنین خدائی را یا از راه انتزاع یا از راه تمثیل می‌توان شناخت.

از قطعاتی که از آثار افلاطونیان اواخر قرن دوم مثل سیوروس^۹ و آتیکس^{۱۰} و هارپوکراتیون^{۱۱} و کورنیوس^{۱۲} و خاصه نومنیوس^{۱۳} به جای مانده است می‌توان نتیجه گرفت که تصویری که افلاطونیان اخیر از عالم داشتند از لحاظ مطالب عمده خود تثبیت شده بود. نومنیوس در عصر امپراطورانی که آنتونینوس^{۱۴} لقب داشتند کتابی در رد آراء آنتیوکس^{۱۵} که افلاطون را بارواییان اشتباه می‌کرد تألیف نمود تا استقلال

۱- Albinus

۲- Gaius

۳- Smyrne

۴- Galien

۵- Sinko

۶- Apulée

۷- Sur le dogme de Platon

۸- Sévère

۹- Atticus

۱۰- Harpocraton

۱۱- Cornius

۱۲- Numénius

۱۳- Les Antonins

۱۴- Antiochus

فلسفه افلاطون را اثبات کند و مانند فیلسفین این فلسفه را به دین موسی نزدیک سازد^۱. می‌دانیم که او به خدایان سه‌گانه اعتقاد داشت: برتر از همه عقل اول (یا خیر فی نفسه) یا خالق معقولات است، فروتر از آن صانع یا خالق محسوسات است، و سرانجام عالم یا خدای سوم است، و این رأی را جز تفسیر رساله طیمائوس نمی‌توان دانست^۲. این مطلب به واسطه پُرکُلوس معلوم ماست^۳ که به عالم اخروی سماوی قائل بوده و آمدورفت ارواح را در میان آن باز نموده است.

۱۳- تجدید حیات فلسفه ارسطو

فلسفه ارسطو کمتر از آئین افلاطون با افکار عامه و عقائد رایج در آن زمان توافق داشت و تجدید آن در قرن دوم میلادی بر اثر اشتیاقی که اصحاب نظر به عقائد قدما یافتند حاصل شد. مشائین از زمان آندرُنیکُس^۴ که آثار ارسطو را در حدود پنجاه سال قبل از میلاد منتشر ساخت سعی‌شان بیشتر در این باره بود که به معنی دقیق اقوال استاد راه یابند و کمتر در پی آن برآمدند که معرفت طبیعت را به روش ارسطو بسط دهند. و از همین جا یک سلسله تفاسیر بر آثار استاد نوشته شد که اولین دسته از آنها که آدراستُس^۵ در زمان آدریانوس^۶ نگاشته بود مفقود شده و قدیم‌ترین آنها که برجای مانده و به دست ما رسیده است آثار اسکندر افرودیسی^۷ در «تفسیر مابعدالطبیعه» و «آنالوطیکای اول» و «طوبیقا» و «ردّ سوفسطائیان» است و از آن پس تفسیر کتاب

۱- «در باره اختلافات اصحاب آکادمیا با افلاطون» - Sur la différence des aca-

démiciens avec Platon در Eusèbe از بیوس Preparation évangélique ،

XIV ، ، به بعد.

۲- در کتابی «در باره خیر» Sur le Bien که از طریق روایات از بیوس نیز معلوم ماست.

۳- تفسیر رساله جمهوری Commentaire de la République ، ج ۲ ، ص ۹۶ ،

۱۱ ، طبع کرول Kroll

۴- Adrastus

۵- Andronicus

۷- Alexandre d'Aphrodise

۶- Adrien

«حسن» و کتاب «کائنات جو» است که دو رساله «درباره نفس» و «درباره تقدیر» را نیز می‌توان بدانها ملحق ساخت و اینها در حدود اواخر قرن دوم تحریر شده است. بعدها مطالعه آثار ارسطو و مفسران او یکی از تکالیف لازمه در همه حوزه‌های فلسفی به شمار آمد. و معمول چنین شد که قراءت تفسیر آثار ارسطو سر آغازی برای قراءت رسائل پلوتینوس (مثل باب ششم از دفتر چهارم تسمیات)^۱ گردید. بدین ترتیب باینکه حوزه مشائین در برابر رونق روزافزون مذهب افلاطونی از نو راه‌زوال پمود تفاسیری که بر آثار ارسطو می‌نوشتند تا اواخر عهد باستان همچنان دوام داشت. کتاب مشهور فرفورئوس به نام «ایساغوجی»^۲ که در قرون وسطی به توسط ترجمه آن به زبان لاتین به قلم بوئتیوس^۳ در مغرب زمین شناخته شد مقدمه کتاب «قاطیغوریاس» یا باب مقولات عشر از آثار ارسطو بود^۴. معروف‌تر از همه این مفسران «نامسطیوس» (در نیمه دوم قرن چهارم)، خاصه سیمپلیکیوس^۵ که تفاسیر او بر «قاطیغوریاس» و «علم طبیعت» و رساله «آسمان» مخزن از اطلاعات مفیده‌است، بودند. این تفاسیر با تفاسیر سریانی و عربی و سرانجام با آنچه از این قبیل در مغرب زمین از قرن سیزدهم به بعد نگاشتند ارتباطی نه چندان محکم داشت. و البته مفسرانی را که در بوزنطیه^۶ بودند

1 - Les Ennéades

2 - Isagoge

3 - Boèce

4 - در بین مسلمین عادت بر آن جاری شده است که ایساغوجی فرفورئوس یا مبحث کلیات خمس و همچنین باب قاطیغوریاس یا مبحث مقولات عشر را مقدمه باب معرفت بشمارند. م.

5 - Thémistius

6 - تفاسیر یونانی را آکادمی برلین منتشر کرده است : Commentaria in Aris-

totelem graeca, edita consilio et auctoritate acadamae regiae borussicae

در ۲۳ جلد و ۳ جلد ضمیمه.

7 - Byzance

از یاد نباید برد و اینان به ژان فیلپون^۱ (که در اوایل قرن ششم میلادی می زیست) می پیوستند.

بدین ترتیب رسمی پدید آمد که از آن پس برجای ماند و پیوسته دنبال شد و از لحاظ تاریخی به حدی اهمیت یافت که هر چه در باره آن گفته شود اغراق نیست. و بر حسب این رسم معهود بعضی از مسائل فلسفی به طور مخصوصی طرح شد و بعضی از مفاهیم به طرز معین طبقه بندی گردید، و این طرز تلقی مخصوص مسائل و مفاهیم از عصری به عصر دیگر انتقال یافت و با سراسر فلسفه مغرب زمین امتزاج پذیرفت. به عنوان مثال می توان بحثی را که به مناسبت یکی از مبهمات اقوال ارسطو درباره عقل و معرفت عقلی در گرفت و از ثاوفرسطس آغاز شد و در سراسر قرون وسطی ادامه یافت مذکور داشت^۲.

به روایت ثامسطیوس، ثاوفرسطس مذهب استاد را چنین تفسیر کرد: معرفت عقلی به معنی کشف صور معقول مندرج در اشیاء محسوس است و این عمل با عقل منفعل^۳ که بر اثر عمل عقل فعال^۴ به فعلیت مرور می کند انجام می پذیرد. و سه ایراد بر ارسطو گرفت: «معلوم نیست که آیا عقل منفعل کسبی یا فطری است؟ به علاوه، انفعالی که این عقل دارد چیست و چگونه است؟ زیرا اگر منشأ معرفت عقلی احساس باشد باید بر آن بود که عقل در برابر فعل جسم منفعل شود، اما اگر عقل غیر جسمانی است این انفعال چگونه صورت می گیرد؟ و چون هیچ شیئی خود به خود منفعل نمی شود چگونه چنین عقلی می تواند واجد فکر باشد؟ بالاخره اگر این عقل هیچ وجود بالفعل ندارد، بلکه یک سره بالقوه است، چه تفاوتی با هیولای اولی دارد؟ - در مورد عقل فعال نیز اشکالات کمتر از اینها نیست؛ زیرا نمی توان گفت که این عقل از بجا به نفس

۱- Jean Philopon

۲- ص ۳۰۲ - ص ۳۰۳ ترجمه فارسی کتاب تاریخ فلسفه در دوره یونانی تألیف

میل بریه.

۳- Intellect agent

۴- Intellect passif

می‌رسد، و اگر در خود نفس است نسیان و خطا و دروغ از کجا می‌آید؟^۱ اسکندر افرویدیسی راه حل این مسائل را بر حسب رأی استاد خود آریسطُکلس^۲ نشان داده است.^۳ چنانکه خواهیم دید این رأی تحت تأثیر مذهب رواقی قرار گرفته (و اشتباهی که به مناسبت نشابه اسمی آریسطُکلس و آریسطُطیلیس^۴ حاصل شده و مدتی دوام یافته و باعث شده است که رأی آریسطُکلس را به خود ارسطو منسوب دارند این مطلب را تاریک‌تر ساخته است.) آریسطُکلس ابتدا این مطلب را قبول کرده است که آنچه ارسطو عقل مادی^۵ یا عقل بالقوه^۶ نامیده است عقلی است که مثل سایر قوای ما با ازدیاد سن^۷ از دیاد می‌پذیرد و قادر به انتزاع است. اما این فعالیت که در درون خود نفس است امکان نمی‌پذیرد مگر اینکه عقلی از خارج فرارسد و چنین عقلی فکر محض است، عقل الهی است، همه جا در ماده مثل جوهری در جوهر دیگر انتشار دارد، از ممرّ اشیاء عبور می‌کند و در همه آنها وجود دارد. آن‌گاه که این عقل بالفعل با ترکیب جسمانی مناسبی تلافی نماید آن را مانند آلتی به کار می‌گیرد و همین جا است که می‌گوئیم که فکر می‌کنیم. پس عقل مادی یا بالقوه مثل سایر قوای ما عبارت از ترکیب آلی مخصوصی است که می‌تواند به عنوان آلتی برای تفکر به کار رود.

باقبول این رأی می‌توان به ایرادات ثاوفرسطس جواب گفت، و لیکن اسکندر خود قبول می‌کند که این رأی با رأی ارسطو تفاوت بسیار دارد. خود او چهار عقل را از یکدیگر تمیز می‌دهد: ۱- عقل بالقوه یا عقل هیولانی که استعداد قبول صور است

۱- به نقل ثامسطیوس Thémistius در De Anima طبع Heinze ص ۱۱۷ و

۳۱۰ به بعد.

۲- Aristoclès

۳- De Anima liber J. Bruns ص ۱۱۰ به بعد.

۴- Aristoteles که ضبط اصلی یونانی اسم ارسطوست.

۵- Intellect materiel

۶- Intellect en puissance

و به لوحی که چیزی بر آن ننوشته باشند^۱ مشابهت دارد یا بهتر بگوئیم به «این خاصیت که لوح دارد برای اینکه چیزی بر آن نوشته نباشد» شبیه است. این عقل از هیولای اولی متمایز است، زیرا نه مثل ماده به صورت هر کدام از اشیاء مخصوص و معین درمی آید و نه منفعل می شود. ۲- عقل بالمستفاد^۲ یا عقل بالملکه^۳ که آن گاه که عقل با انتزاع صور از ماده ادراک کلی می کند پدید می آید و مجموعه افکاری است که همواره در دسترس اوست، چنانکه علم در دسترس عالم است اگرچه همواره بالفعل در باره آن فکری نمی کند.^۴ ۳- عقل بالفعل^۵ که فکر فعلی ماست و در این عقل است که موضوع^۶ و مورد^۷ یا عاقل و معقول اتحاد دارد. این سه عقل مدارج سه گانه فعالیت عقلی از قوه به ملکه و از ملکه به فعل است. ۴- عقل فعال که علتی است که معقولات بالقوه را به فعلیت مرور می دهد و در نتیجه باید خود آن بذاته معقول بالفعل مفارق از ماده و عاری از اختلاط جسم باشد. اسکندر می گفت که عقل فعال نه تنها از جمله قوای نفس بلکه فعل محض و فکر فکر است و خلاصه خدائی است که ارسطو بدان قائل بود. پس آنکه فاعل عمل عقلی در ماست خداست؛ این جمله را هرگز نباید بدان معنی گرفت که عقل معقولات را در خدا رؤیت می کند (فی الله)، بلکه اگر بتوان گفت بدان معنی است که عقل معقولات را با خدا رؤیت می کند (بالله). به نظر اسکندر آراء مشائیین، مثل آراء افلاطونیان، مقتضی آن است که بگوئیم که تأمل درباره ماهیت معرفت عقلی و درباره موردی^۸ که این معرفت به آن تعلق می گیرد ما را نه تنها به علم بلکه به علم الهی می رساند.

Tableau non-écrit ، Table rase -۱

L'intellect comme disposition -۳

L'intellect acquis -۲

۴- حکمای اسلام بعداً این دو عقل را از یکدیگر جدا ساخته اند. م.

Sujet -۶

L'intellect en acte -۵

Objet -۷

ماخذ فصل ششم :

Texts

- Musonii Rufi fragmenta ostendit* O. Hense. Teubner edition. 1905.
- Seneca. *Editio princeps of prose works*, 1475; T. F. Gronovius, 1649-58; Ruhkopf, 1797-1811; F. Haase, 1852, 1872-98.
- Epictetus. Works edited by J. Schweighäuser (5 vols., 1799-1800) and by H. Schenkl (1894, new edition, 1916). Text with English translation by W. A. Oldfather, Loeb Library, 1926.
- Marcus Aurelius. Critical edition of *Meditations* by J. Stich. Teubner edition. Leipzig, 1882. 2d edition, 1903.
- Philo of Alexandria. Works edited by T. Mangey (2 vols., London, 1742); L. Cohn, P. Wendland, and S. Reiter (7 vols., Berlin, 1896-1930); and F. H. Colson and G. H. Whitaker (9 vols., with English translation, Loeb Series, London, 1929 *et seq.*).
- Plutarch of Chaeronea. *Editio princeps* by H. Stephanus, 1572. Complete editions by J. J. Reiske, 1774-1782; J. G. Hutten, 1791-1804; T. Döhner and F. Dübner, 1846-1855. Loeb edition of *Lives*, with English translation. 11 vols. 1914-1926. See also *Roman Questions*, edited by P. Holland. London, 1892; and *The Roman Questions of Plutarch*, text and commentary, edited by H. J. Rose, Oxford, 1924.
- Albinus. *Epitome*, edited with French translation by P. Louis. Paris, 1945. See also H. Cary *et al.*, *The Works of Plato*. Vol. VI, 1852.
- Alexander of Aphrodisia. The Greek commentaries on Aristotle have been edited by the Academy of Berlin. Alexander's works are printed in Vols. I-III and in Vol. II of the supplement in *Commentaria in Aristotelem Graeca*. 23 vols. and 3 suppl. Berlin, 1882-1909.

Studies

I, II

- F. Robiou. *De l'influence du stoïcisme à l'époque des Flaviens et des Antonins*. Rennes, 1852.
- G. Boissier. *La Fin du paganisme*. 2 vols. Paris, 1891.
- Denis. *Historie des théories et des idées morales dans l'antiquité*. Paris, 1856.
- T. Zielinski. "Science grecque et science romaine," *Scientia*, XXVII (January, 1933).
- F. Cumont. *Lux perpetua*. Paris, 1949.

- J. Gagé. "La propagande sérapistes et la lutte des empereurs flaviens avec les philosophes (Stoïciens et Syniques)," *Revue philosophique* (1959), pp. 73-100.

III

- B. C. Martha. *Les Moralistes sous l'Empire romain*. Paris, 1894. — *Etudes morales sur l'antiquité*. Paris, 1889.
 R. Waltz. *La Vie politique de Sénèque*. Paris, 1909.
 E. Albertini. *La Composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque*. Paris, 1923.
 F. Préchac. "Sénèque, lecture royale sous le dernier Valois," *Bulletin Budé* (March, 1950), pp. 185-205.

IV

- L. Weber. "La Morale d'Épictète et les besoins présents de l'enseignement moral," *Revue de Métaphysique* (1905).
 A. Bonhoeffer. *Epiktet und die Stoa*. Stuttgart, 1890. — *Die Ethik des Stoikers Epiktet*. Stuttgart, 1894 — *Epiktet und das neue Testament*. Giessen, 1911.
 J. Bruns. *De Schola Epicteti*. Kiel, 1897.
 T. Collardeau. *Etude sur Epictète*. Paris, 1903.
 V. Courdaveaux (trans.). *Les Entretiens d'Épictète*. Paris, 1908.
 Souilhe (trans.). *Les Entretiens*. Paris (Budé Collection).
 A. Jagu. *Epictète et Platon*. Paris, 1946.
 B. L. Hymans. "Λοκῆσις. Notes on Epictetus' Educational System." Assen, 1959.

V

- E. Renan. *Marcus Antoninus et la fin du monde antique*. Paris, 1882. Eng. tran. by W. P. Dickson. London, 1886.
 J. Stieh (ed.). *Meditations*. Teubner edition. Leipzig, 1882. 2d edition, 1903.
Pensées de Marc-Aurèle. Translated by Couat. Bordeaux, 1904. Also edited and translated by Trannoy. Budé Collection. Paris, 1925.

VI

- V. Brochard. *Les Sceptiques grecs*. Paris, 1887. 2d edition, 1923.
 Goedeckemeyer. *Die Geschichte des griechischen Skepticismus*. Leipzig, 1905.
 L. Robin. *Pyrrhon et le scepticisme grec*. Paris, 1944.
 Sextus Empiricus. *Oeuvres Choies*, translated by J. Grenier and G. Goron. Paris, 1948.
 E. Bréhier. "Les tropes d'Enésidème," *Revue des Etudes anciennes*, XX (1918), 69 ff.; and *Etudes de Philosophie ancienne* (1955), p. 185.

- K. Deichgraber. *Die griechische Empirikerschule*. Berlin, 1930.
 M. dal Pra. *Lo scetticismo greco*. Milan, 1950.
 J. Grenier. "L'exigence d'intelligibilité du sceptique grec," *Revue philosophique* (1957), p. 357.

VIII

- Philo. *Allégories des Saintes Lois*. Edited and translated by E. Bréhier. Paris, 1908.
 E. Bréhier. *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris, 1907. 2d edition, 1924.
 Philo. *La migration d'Abraham*. Translated by R. Cadiou. Paris, 1957. Also editions by Wendland and by Colson-Whitaker (Loeb Series, London, 1939).
 E. R. Goodenough. *By Light, Light*. New Haven, 1935. — *The Politics of Philo Judaeus, Practice and Theory*. New Haven, 1938. — *An Introduction to Philo Judaeus*. New Haven, 1940. 2d ed. Oxford, 1962.
 H. Wolfson. *Philo*. Cambridge, Mass., 1948.
 J. Daniélou. *Philon d'Alexandrie*. Paris, 1958.

IX

- J. Carcopino. *Etudes Romaines*, vol. I. *La basilique pythagoricienne de la Porte majeure*. Paris, 1926. — *De Pythagore aux apôtres*. Paris, 1956.

X

- B. Latzarus. *Les Idées religieuses de Plutarque*. Paris, 1920.
 E. R. Volkmann. *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaeroneia*. Berlin, 1869, 1873.
 O. Gréard. *De la Morale de Plutarque*. Paris, 1865.
 E. Guimet. *Plutarque et l'Egypte*. Paris, 1898.
 Plutarch. *Dialogues*. Edited by R. Flacelière. Paris, 1937-1947. — *Sur les oracles de la Pythie*. Paris, 1937. — *Sur l'E de Delphes*. Paris, 1941. — *Sur la disparition des oracles*. Paris, 1947. Cf. *Le Banquet des Sept Sages*, edited by Defradas, Paris, 1954; and *De la musique*, edited by F. Lasserre, Olten and Lausanne, 1954.
 D. Babut. *Plutarque et le stoïcisme* (in preparation).

XI

- Freudenthal. *Hellenistische Studien*. 1879. III, p. 322.
 T. Sinko. *De Apulaci et Albini doctrinae platonicae adumbratione* (Dissertat. philol. Acad. litt. Cracov., XLI, 129). Cracow, 1905.
 P. Vallette. *L'Apologie d'Apulée*. Paris, 1908.

- P. Monceaux. *Apulée, roman et magie*. Paris, 1888. — *Les Africains; étude sur la littérature latine d'Afrique. Les Pâiens*. Paris, 1894.
 R. Le Corre. "Le prologue d'Albinus," *Revue philosophique* (1956), p. 28.
 C.-J. de Vogel. *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*. Edited by Barbotin. Paris, 1953.
 O. Hamelin. "La théorie de l'ἀνείρον chez Platon et dans la tradition platonicienne," *Revue philosophique* (1959), p. 21.

XII

- Paul Moraux. *Alexandre d'Aphrodise exégète de la noétique d'Aristote*. Liège and Paris, 1942.
 P. Thillet. *Le De fato d'Alexandre d'Aphrodise* (in preparation).

Works in English

- N. Bentwich. *Philo-Judaeus of Alexandria*. Philadelphia, 1910.
 T. H. Billings. *The Platonism of Philo Judaeus*. Chicago, 1919.
 F. W. Bussell. *Marcus Aurelius and the Later Stoics*. Edinburgh, 1910.
 J. Drummond. *Philo Judaeus*. 2 vols. London, 1888.
 H. Kennedy. *Philo's Contribution to Religion*. London, 1919.
 R. Marchu. "Recent Literature on Philo (1924-1934)," *Jewish Studies in Memory of G. A. Kohut* (New York, 1935).
 Marcus Aurelius. *The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius*. Edited with trans. and commentary by A. Farquharson. 2 vols. Oxford, 1944.
 Seneca. *The Stoic Philosophy of Seneca*, trans. and intro. by M. Hadas. Garden City, N. Y., 1958. *Seneca's Letters to Lucilius*, trans. by E. P. Barker. Oxford, 1932.
 H. D. Sedgwick. *Marcus Aurelius*. New Haven, 1921.
 P. B. Watson. *M. Aurelius Antoninus*. New York, 1884.
 R. E. Witt. *Albinus and the History of Middle Platonism*. Cambridge, 1937.
 H. Wolfson. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*. 2 vols. Cambridge, Mass., 1947.

فصل هفتم

گسترش حوزه نوافلاطونی

۱- پلوتینوس

آئین نوافلاطونی در اساس چنانکه از این پیش نیز دیده ایم طریقه‌ای برای وصول به وجود معقول، علم به هیئت بنای این وجود و وصف این هیئت بود. بزرگترین خطائی که در فهم این مذهب می‌توان کرد این است که بگوئیم که اینان وجود معقول را بالذات عاملی برای تبیین وجود محسوس می‌دانستند. چه، قصد اول اینان این بود که انسان از مرحله‌ای که معرفت و سعادت در آن امکان‌ناپذیر است به مرتبه‌ای مرور کند که این هردو در آن ممکن باشد. چون محسوس تصویری از معقول است و بین آن دو مشابهت وجود دارد همین مشابهت باعث می‌شود که بتوان از یکی از این دو به دیگری مرور کرد؛ اما توجه به این امر به قصد آن نبود که عالم محسوس را تبیین نمایند بلکه به قصد آن بود که بتوانند بدانچه فی نفسه، و بدون هیچ گونه مناسبت با این جهان، وجود دارد فرارسند. قصص یونانی حاکی از آن بود که حیات خدایان ربطی به عالم انسان ندارد، موجود معقول نیز در نظر پلوتینوس جهان را نمی‌شناسد و روی به سوی آن نمی‌کند. طرز تفکر این فیلسوف همان طرز تصویری است که در قصص اولیه آمده و اینک بغایت تلطیف شده بود. در قرن سوم میلادی و دو قرن دیگر پس از آن صاحب نظران یونانی غیر مسیحی کوشیدند تا هیئت بنای وجود معقول و مراتب آن را باز یابند. فلسفه این عصر طریقه‌ای برای وصف مدارج عالم مابعد طبیعی است که نفس با انجذاب روحانی از هر کدام از آنها به دیگری انتقال می‌پذیرد.

یکی از کسانی که این طرز تفکر را شروع کردند آمونیوس ساکاس^۱ بود که در اسکندریه ، لااقل از سال ۲۳۲ تا ۲۴۳ تعلیم می‌کرد و فلسفه حقیقی را به پلوتینوس که در آن هنگام جوان بیست و هشت ساله بود القاء نمود . علم ما به احوال این شخص بسیار قلیل است . خود او چیزی ننوشته است ؛ از شاگردان او غیر از پلوتینوس^۲ ، لُنگِنِس^۳ و هِرِنِیوس^۴ و اُریگِنِس^۵ را نیز می‌شناسیم و دلیلی در دست نیست که اُریگِنِس را همان اُریگِنِس مسیحی بتوان دانست ، اگر چه هر دو در یک زمان می‌زیستند . اما از آنچه در حوزه آمونیوس تعلیم می‌شد هیچ نمی‌دانیم و تنها در قرن پنجم میلادی بود که نیمزیوس^۶ و هیر'کلیس^۷ از معانی معقول در نظر آمونیوس سخن گفتند و معلوم نیست که مقصود اینان آمونیوس ساکاس باشد . پس نمی‌توان حدود تأثیر معلم محبوب پلوتینوس را در پدید آمدن فلسفه او باز شناخت .

پلوتینوس (۲۰۵ - ۲۷۰ م .) که از سال ۲۳۲ تا سال ۲۴۳ شاگرد آمونیوس بود ترك محضر او گفت تا بالشکر گُردیانوس^۸ امپراطور روم در حمله او به ایران همراه شود . در سال ۲۴۵ در شهر روم بوده و عمر خود را در همین شهر به سر برده است . چند شاگرد مشتاق که از جمله آنان کاتب او فُرفوریوس را می‌توان نام برد به دور او گرد آمدند . بسیار دیر ، یعنی در سال ۲۵۵ ، و به اصرار همین شاگردان به نگارش آثار خود و نشر آنها تصمیم گرفت . به سرعت و بدون تجدید نظر انشاء می‌کرد و تصحیح لفظی منشآت خود را به فُرفوریوس وامی‌گذاشت . بدین ترتیب بود که رسائل پنجاه و چهار گانه او پدید آمد . فُرفوریوس ترتیب تقدّم آنها را در کتاب خویش به نام «شرح حال پلوتینوس»^۹ آورده و پس از مرگ استاد مجموعه همین رسائل را در شش دفتر که هر کدام مشتمل بر

۱- Ammonius Saccas

۲- Plotin

۳- Longin

۴- Herennius

۵- Origène

۶- Némésius

۷- Hiéroclès

۸- Gordien

۹- Vie de Plotin

نه رساله است و به همین سبب «تِسْعِيَّات»^۱ نام دارد منتشر کرده است. در این رسائل تعلیمات شفاهی او با دقت و امانت تحریر شده است. البته شرح متوالی سیر منظم افکار او را در این کتاب نمی توان یافت، بلکه این رسائل به صورت سلسله ای از خطابات است که عقاید او را درباره بعضی از مطالب مخصوص روشن می دارد و از جمله آنهاست بحث درباره فرود آمدن نفس در بدن و پیوستن آن دو به یکدیگر، اعتبار علم تنجیم، مسأله حافظه در انواع مختلف نفوس از نفس انسان تا نفس عالم. و در همه این مطالب با استناد به جهان بینی خاصی که همیشه مورد توجه او و مؤثر در فکر او بوده اظهار نظر کرده است.

این جهان بینی خاص پلوتینوس نبود. طرح اجمالی آن را در آثار پُزیدنیوس که خدا و تقدیر و طبیعت را که در آئین رواقی قدیم وحدت داشت از یکدیگر تمیز داد و به ترتیب مخصوص مرتب ساخت دیدیم، و همچنین در آثار مُدیراتُس که قائل به وحدت در تثلیث بود همین جهان بینی را یافتیم. اینک باید دید که این جهان بینی بر چه اصلی مبتنی است؟ - رواقیان (که پلوتینوس رأی آنان را به ظاهر از سر گرفت) بر آن بودند که درجه وجود هر موجودی با درجه اتحاد اجزاء آن مناسبت دارد. مثلاً اتحادی که در توده سنگ است جز بدین معنی نیست که اجزاء آن فقط با ترکیب انضمامی به یکدیگر پیوسته اند، از آن پس اتحادی است که در هیئت مؤلفه ای مثل جمع نوازندگان یا لشکریان حاصل می شود، از آن پس اتحادی است که در بین تمام اجزاء موجود زنده به قوت نفس محفوظ می ماند. و از اینجا می توان دریافت که به هر نسبتی که اجزاء شیئی با هم بیامیزد و بگدازد وجدانی آنها از یکدیگر امکان ناپذیر شود درجه اتحاد افزون تر می شود. به همین ترتیب است که اتحاد اجزاء موجود زنده را نمی توان به همان معنی گرفت که اجزاء علم با یکدیگر دارد، زیرا اجزاء موجود زنده با اینکه وابسته به یکدیگر است مکان آنها از هم جداست ولیکن اجزاء علم قضایای آن است و هر قضیه ای بالقوه تمام

قضایای دیگر را شامل است. بدین ترتیب معلوم می‌شود که چگونه با ازدیاد درجه اتحاد به تدریج از جسمانی به روحانی مرور می‌کنیم.

اما هر وجودی که اتحاد اجزاء آن ناقص است اقتضای کند که در فوق آن وحدتی اتم و اکمل باشد؛ و بدین ترتیب از الفت متقابل اجزاء جسم زنده یا اجزاء جهان لازم می‌آید که درجه کاملتری از وحدت بر فراز آن باشد و آن وحدت نفسی است که حاوی آنهاست، و وحدت قضایای علم مقتضای وحدت عقلی است که شامل این قضایا است. اگر این وحدت فوقانی نباشد همه چیز از هم می‌گسلد و می‌پاشد و از میان می‌رود. هیچ چیز، مگر با واحد، وجود ندارد. ارسطو گفته است که دو لفظ وجود و واحد را می‌توان به جای یکدیگر به کار برد و لیکن به خطا رفته است؛ چه، وجود همیشه تابع واحد، یا واحد مبدأ وجود است. به شرط اینکه وحدت را تنها به معنی وحدت صوری محض که عاری از هر گونه مضمونی است بشماریم، بلکه بر آن باشیم که وجودی که از واحد صادر می‌شود و انبساطی پذیرد بنامه در همان واحد مندرج است. نفس هر موجود زنده، در مرحله عقول بذری^۱ که از یکدیگر تفکیک ناپذیر است، تمام جزئیات آن موجود زنده را حاوی است. آنچه وجود دارد تنها از واحد بدر می‌آید. از همین جا معلوم می‌شود که معقول بودن در آئین پلوتینوس بدین معنی به کار می‌رود که وجودی را باریط آن به وجود دیگری که برخوردار از وحدت کامل تری است بتوان مفهوم ساخت^۲. مع ذلک باید توجه داشت که پلوتینوس با اینکه ضوابط^۳ رواقیان را گاهی به کار برده نظریه اینان را یک سره کنار نهاده است. رواقیان بر آن بودند که اتحاد هر شیئی معلول فعل خاص فاعلی است که در ماده داخل می‌شود^۴ و با کشش و کوشش خود اجزاء این ماده را فراهم می‌آورد و نگاه می‌دارد. اما پلوتینوس بر آن شد که

۱- Raisons Séminales

۲- تسمیات، VI، ۹

۳- Formules

۴- اصطلاح «داخل شدن» و امثال آن عمداً به این صورت آمده است تا جنبه مادی فاعل و قابل را در مذهب رواقیان برساند. م.

هر وحدتی کما بیش از سنخ وحدت علم است . هر علمی را روح واحدی است ، زیرا در این علم دربارهٔ شیء واحدی تأمل می‌شود . آنچه باعث وحدت وجود در مرتبهٔ مادون است تأمل دربارهٔ مبدأ است که در مرتبهٔ مافوق جای دارد . پس اگر واحدا را مبدأ وجود می‌خوانیم بدین معنی است که تنها وجود حقیقی را ندبّر و تأمل می‌دانیم^۱ . نه تنها عقل دربارهٔ معقول خود تأمل می‌کند بلکه طبیعت نیز به معنی تأمل است ، تأمل است که به طور ضمنی واقع می‌شود ، مقرون به سکوت است ، با شعور همراه نیست و آنچه مورد این تأمل است اُسوه^۲ معقولی است که طبیعت می‌کوشد تا بدان نامی کند . حیوان یا نبات یا هر شیء دیگری به همان نسبت که دربارهٔ اُسوهٔ معقول خود تأمل نماید و این کمال مطلوب را در خود منعکس سازد قبول صورت می‌کند (و صورت در این مورد به معنی ارسطویی آن به کار می‌رود) . پس مبدأ مافوق همواره در خویشتن می‌ماند و کمال آن غیر متغیّر و غیر متحرّک است . از وجود این مبدأ و فعل آن چیزی به وجود مادون مرور نمی‌کند ، بلکه تأثیر آن مانند اشیاء زیباست که اشیاء دیگر را به همان نسبت که استعداد قبول دارند از فروغ خود برخوردار و از جلوهٔ خود سرشار می‌سازد .

مع ذلک برای اینکه فلسفهٔ پلوتینوس را بهتر بتوان دریافت باید عالم را به صورت ثابت و واحد و منتهای و ازلی با نظام خاص آن که همواره یکسان است تصوّر کرد . چنین تصویری فکر پلوتینوس را مانند همهٔ معاصران او به خود مشغول می‌داشت و معنی فلسفهٔ مابعدالطبیعه در آئین او متناسب با همین تصوّر بود . آنچه از این فلسفه مستفاد می‌شود این است که عالم محسوس واحد است و همهٔ معقولاتی که این عالم تابع آنهاست نیز جز همین عالم واحد نیست ، منتهی در مرتبهٔ معقولات اندماج اشیاء در یکدیگر فرونی گرفته و به نحوی از انحاء سلب مادّیت از آنها شده است . تنها در صورتی می‌توانیم چنانکه باید به معنی مابعدالطبیعه از لحاظ پلوتینوس پی ببریم که بر آن باشیم که عالم فرد

۱- تسعیات ، III ، ۸

۲- Modèle

و واحد و ازلی است، اجزاء آن بایکدیگر مؤلفت دارد و زمین در مرکز آن واقع است^۱.
 نظریهٔ پلوتینوس دربارهٔ مبادی یا اقانیم^۲ به همین ترتیب مفهوم می‌شود: مبدأ نخستین احد^۳ یا اول^۴ است که هیچ گونه انقسامی در آن راه نیافته است. او هیچ نیست، زیرا هیچ گونه تمایزی در آن حاصل نشده است؛ او همه چیز است، زیرا قوهٔ جمیع اشیاء است. مانند واحد اول در رسالهٔ پارمنیدس افلاطون است که می‌توان پیانی همه چیز را از آن سلب و همه چیز را بر آن حمل کرد. واقع امر این است که پلوتینوس اصل نظر خود را دربارهٔ احد از همین رساله و همچنین از دفتر ششم رسالهٔ جمهوری اقتباس کرده است. احد همان خیر است، زیرا هموست که به هر موجودی وجود می‌بخشد. و خود او «ما فوق وجود»^۵ است، زیرا می‌دانیم که وجود یا «بودن» در نظر افلاطون به معنی «چیزی بودن» است. پس اول یا خیر یا احد اقنومی است بی آنکه ذاتی یا جوهری باشد. کلمهٔ اقنوم به معنی هر موضوع^۶ موجود، خواه متعین خواه غیر متعین، است. کلمهٔ ذات^۷ یا جوهر^۸ به معنی موضوع متحقق است، یا خود به معنی اقنومی است که متعین به صفات ثبوتیه و دارای صورتی باشد. و به همین دلیل باید توجه داشت که خود این صفات، یعنی اول و واحد و خیر، به معنی صفات ثبوتیه یا به معنی صور واحد تلقی نشود؛ بلکه این الفاظ را آن گاه به کاری بریم که بخواهیم این اقنوم را نسبت به اقانیم تابعهٔ آن تسمیه کنیم: اول است، چون مقدم بر هر وجودی است؛ احداست، زیرا

Hypostases - ۲

۱- تسمیات، II، ۱

Premier - ۴

Un - ۳

۵- Essence. - اگرچه این کلمه به طور محدود به معنی ذات است و توسعاً به معنی ماهیت می‌آید در این مورد با توجه به مفاد کلام و علی‌الخصوص با توجه به جملهٔ ماقبل و مابعد آن بهتر بود که به وجود ترجمه شود. مع ذلک به این مطلب تصریح شد تا اگر مترجم به خطا رفته باشد خواننده از این خطا معصون ماند. م.

Essence - ۷

Sujet - ۶

Substance - ۸

اصلی است که به همه اشیا وحدت می بخشد ؛ خیر است ، بدین معنی که غایت اشیا است . اما از هیچ کدام از این الفاظ بر نمی آید که او چیست ، زیرا او چنانکه خود اوست هیچ نیست ، حتی احد نیست ، حتی خیر نیست ، بلکه عدمی مافوق ماهیت است^۱ . چرا احد یا مبدأ اول فرد و وحید نمی ماند ؟ چرا وجود از ازل تا ابد در او مندمج نیست ؟ زیرا هر شیء کاملی تولید می کند ، همان گونه که از موجود زنده ای که به حد بلوغ می رسد موجودی مثل آن تولید می شود . این تولید مقرون به شعور نیست ، غیر ارادی است ، ناشی از سرشار بودن و لبریز شدن است ، چنانکه از چشمه ای که پر شود آب جریان می یابد و یا بدان سان که نور انتشاری پذیرد . موجود زنده و چشمه و نور با انتشار خود چیزی از دست نمی دهند و تمام وجود را چنانکه بود محفوظ می دارند . این همان است که به تعبیر متداول فیضان^۲ نامیده اند ، و بهتر است که چنانکه خود پلوتینوس می گفت فراشد^۳ یا برآمد^۴ یا پیشرفت^۵ چیزی بخوانیم که از مبدأ اول صادر می شود . ولیکن صادر می خواهد که هر چه ممکن باشد به مصدری که هستی بخش آن بوده است نزدیک بماند ، از این رو به محض اینکه از او جدا شود به سوی او بازمی گردد تا درباره او تأمل کند . با همین بازگشتن یا دیگرگون شدن است که اقوم دوم حادث می شود (والبته باید توجه داشت که این حدوث ازلی و غیر زمانی است) . اقوم دوم هم وجود و هم عقل و هم معقول است^۶ .

درباره وحدت اقوم دوم بر طبق رأی پلوتینوس به راه اغراق نباید رفت . این اقوم وجوه متعدّد دارد . از آن لحاظ که عالم معقول است واحدی است که به نحوی از انحاء وحدت آن رو به نقصان نهاده و به کثرت گرائیده است : ذات غیر متمایز که در عالم احدیت بود متفرّق و متکثّر می شود و این کثرت به صورت اجناس و انواع

۱- تسعیات ، VI ، ۹ ، V ، ۱ ، VI ، ۸

۲- Procession

۳- Emanation

۴- Marche en avant

۵- Production

۶- V ، ۱ ، VI ، ۲ ، V ، ۳ ، ۱۳ به بعد ، V ، ۴

ترتیب می‌یابد، این اجناس و انواع از طریق جدال عقلی^۱ (که در این مورد همان تقسیم افلاطونی است) و سیر روحانی حاصل می‌آید و حصول آنها از اجناس عالی‌ه ابتدای شود. باید همواره در نظر داشت که عالم معقول و ترتیب آن به مراتب مختلف پیوسته حاصل است و جاودانه تام^۲ و ثابت و کامل است و تنها فکر ماست که در طی این مراتب به حرکت می‌پردازد^۳. اما درباره^۴ کثرت این عالم نیز نباید مبالغه کرد. در عالمی که چنین تنظیم و تألیفی در آن راه یافته و وحدتی در کثرت پدید آمده است هر موجودی شامل تمام موجودات دیگر است، یا خود همه چیز در همه چیز است (الکل فی الکل). پلوتینوس از تذکار این نکته غافل نمانده است که مسیر جدال عقلی افلاطونی، برخلاف منطق ارسطویی، از طریق جمع نیست بلکه از طریق تقسیم است. یعنی جنس کل متحقق است که آنرا به انواع تقسیم می‌کنند، چنانکه می‌توان عالم را به دو قسمت آسمان و زمین یا فوق قمر و تحت قمر تقسیم کرد. تحول جنس به انواع خود به معنی ازدیاد و ارتقاء نیست بلکه مرور از کل به اجزاء است، منتهی در این اجزاء همان غنائی که در کل است محفوظ می‌ماند^۵.

از اینجا نتیجه مهمتی بر می‌آید: معقول در نظر ارسطو فقط اجناس و انواع است؛ افراد که در عالم محسوس تحقق دارند دارای تمام خصائص صورت نوعیه‌اند، منتهی به سبب تعلق این صورت به ماده که موجب تشخیص حقیقی هر کدام از آنهاست صفات دیگری نیز به تعداد غیر معین بر آنها مزید می‌شود. مثلاً می‌توان درباره^۶ انسان تفکر نمود ولیکن سقراط مورد تفکر ما قرار نمی‌گیرد زیرا تشخیص سقراط نتیجه حاصله از اعراضی است که به نوع انسان در حین تحقق آن در عالم محسوس ملحق می‌شود، بدین ترتیب گوئی عالم محسوس از بعضی از جهات بر عالم معقول زیادت دارد. اما پلوتینوس حقیقت را جز این می‌دانست، یعنی به وجود افراد در عالم معقول، یا به وجود «مثل برای افراد»^۷ قائل بود. پلوتینوس به طور کلی این مطلب را قبول نداشت که

صورت برای اینکه در عالم محسوس تحقق پذیرد ناگزیر باید بعضی از صفات ثبوتی بر آن عارض شود، مثلاً آلات دفاعی یا اعضای حسی که تنها حیوان محسوس را به کار می‌آید و مصرفی در حیوان معقول ندارد تحصیل نماید. و چون از او می‌رسیدند که: «شیر معقول چون دفاع از خویشتن وی را لازم نمی‌آید چه احتیاجی به چنگال دارد؟ یا موجود زنده معقول در مرحله‌ای که اشیاء محسوس در آن موجود نیست چه محتاج اعضای حواس است؟» در جواب می‌گفت که: «اینها از آن رو لازم می‌آید که عالم معقول همه اشیائی را که وجود آنها امکان‌پذیر است دارا باشد». احساس در موجود زنده مادی، برخلاف قول رواقیان، انطباق ماده‌ای بر ماده دیگر نیست بلکه اثری از وجود روحانی و غیر مادی که حافظ ارتباط این موجود محسوس با منشأ معقول خویش است در آن به‌جای می‌ماند. پلوتینوس در تبیین اعضای حواس نمی‌گفت که حسن تصادف یا بذل عنایت^۱ باعث ایجاد آنها می‌شود، بلکه آنها را تقلیدی از وجود عالی‌تر که انحطاط یافته و تنزل کرده است می‌شمرد^۲.

پس اقوم دوم عالم حقیقی و تام و کاملی است و تنها به منزله طرح انتزاعی عالم محسوس نیست.

اقنوم دوم وجود یا ذات است، به عبارت دیگر همان امر انضمامی یا ثبوتی است که شیئی حاوی آن می‌شود و به همین سبب می‌تواند مورد معرفت باشد. اقوم اول برتر از وجود بود و می‌بایست همه صفات ثبوتی را از او سلب کرد، ولیکن اقوم دوم نفس وجود است، یعنی هر آن چیزی است که موجب می‌شود که صورتی برای واقعیت حاصل آید تا علم بتواند به این واقعیت تعلق گیرد.

سرانجام گوئیم که اقوم دوم عقل است. پلوتینوس در این مورد ابتکاری داشته که در معاصران او تأثیر بسیار نهاده و علی‌الخصوص اعجاب فروریوس را در حین ورود او به حوزه نوافلاطونی برانگیخته است. عقل همان است که وجود یا ذات را می‌شناسد.

اما در بین وجود یا معقولی که شناخته می‌شود و عقلی که آن را می‌شناسد گویی باید قائل به تفاوت بود. وجود ابتدا از آن حیث که معقول بالفعل^۱ است وضع می‌شود، و بعداً از آن حیث که عقلی است که قوای آن در حین ادراک وجود فعلیت می‌پذیرد. تقدّم معقول بر عقل از اصول مطالب در مذهب افلاطون بود. ارسطو و آناکساگورس چون، برخلاف افلاطون، به تقدّم عقل قائل بودند هم در تعریف عقل وای ماندند و هم معقول را منتفی می‌ساختند. اگر یکی از افلاطونیان عقل را مبدأ دوم می‌نامید بدان معنی بود که معقول را مبدأ اول می‌شمرد، به همان ترتیب که افلاطون در رساله^۲ طیماؤوس گفته بود که عقل صانع^۳ به تأمل در مُثُل که ماورای عقل و مافوق آن است می‌پردازد و با تأسی بدانهاست که اشیاء ایجاد می‌شود. اما پلوتینوس تابع این سنت نبود، بلکه در این قول با ارسطو موافقت داشت که در علم^۴ عالم و معلوم اتحاد دارند و قائل به وجود معقولات خارج از عقل نبود. البته می‌توان گفت که مع ذلک در زمره^۵ افلاطونیان محسوب می‌شد زیرا به شیئی مافوق عقل قائل بود که عقل آن را رؤیت می‌کند، اما این شیء را معقول نمی‌دانست. باید دید که این تغییر مهم^۶ از کجا حاصل شد؟ - ابتدا باید به یاد آورد که افلاطون اگرچه در رساله^۷ طیماؤوس عقل صانع را تابع مُثُل گرفته و مادون آن شمرده است برعکس در رساله^۸ جمهوری بر آن رفته است که خیر^۹ مبدأ مشترک عالم و معلوم است، و از این حیث به خورشید می‌ماند که مبدأ مشترک مبصرات و باصره است، و بدین ترتیب عقل و معقول یا عالم و معلوم در یک مرتبه قرار دارند؛ پس پلوتینوس با قبول این رأی می‌توانست خود را همچنان موافق افلاطون بشمارد. اما تأکید او بیشتر در این باب بود که قبول رأی مخالف مستلزم همان اشکالاتی است که اصحاب جزم بعد از ارسطو در بحث معرفت با آنها مواجه شدند. توضیح اینکه: اگر بگوئیم که معقول خارج از عقل است باید عقل را به صورتی تصور کنیم که عاری از فکر

۱- در اصل کتاب واقعیت بالفعل. - چون واقعیت در اینجا به معنی موجود معقول

است مترجم برای اینکه بر صراحت بیان بیفزاید لفظ معقول را به آزاء آن به کار برد. م.

بالفعل باشد ، و بر همان قیاس که محسوسات برآلات حواس مرتسم می شود معقولات نیز با عقل تلاقی کند و در آن انطباع یابد . چنین عقلی ناقص است ، قادر به ادراک ازلی معقولات نیست . از تحصیل یقین درباره آنچه ادراک می کند قاصر است ، زیرا از مُدرّکات خود جز تصویری در آن حاصل نیست ، پس ناگزیر باید بر آن بود که عقل اُقنومی عالم معقول را سراسر در خویشتن بازی یابد ، و از همین جا که درباره خود فکر می کند نه تنها (چنانکه اُگوستینوس یا دکارت راجع به فکر می گفتند) صورت خود را به علم یقین می شناسد بلکه درباره تمام اموری که این صورت را می پذیرند ، و عقل بر آنها مشتمل می شود ، یقین می کند ؛ علم او درجائی می ماند که از همانجا آغاز می شود ^۱ .

وحدت آراء پلوتینوس درباره اُقنوم دوم از همین جا معلوم می شود : عقل رؤیت احد است و از همین رو علم به خود و علم به عالم معقول است ؛ نباید عالم معقول را به صورت موجود معطّلی ^۲ تصوّر کرد تا نتواند در همان حال که معقول است فکر باشد بلکه باید به یاد آورد که وجود به معنی تأمل است . حدّ اکثر تعمّق که در عالم معقول می توان کرد این است که عالم معقول را مجموعه ای از عقول بدانیم ، یا مجموعه ای از افکار که هر یک از آنها در همان حال که درباره خود فکری کند درباره سایر افکار نیز فکر کند ، و از همه آنها عقل کل ^۳ یا روح کل ^۴ واحدی حاصل آید .

چنانکه از احد یا اُقنوم اول عقل تولید می شود عقل نیز مولّد اُقنوم سوم یا نفس است . نظریّه پلوتینوس درباره نفس پیچیده تر از نظریّه ایست که درباره عقل اظهار داشته است . برای اینکه این نظریّه را بشناسیم و حدود شمول آن را بازایم مانند خود پلوتینوس باید پیوسته رأی ارسطو را درباره نفس با آراء افلاطونیان و رواقیان در این باره ، که فاقد مناسبت با یکدیگر نیست ، مقابل سازیم ، و این خود یکی از مهم ترین جهات افتراق پروان افلاطون و ارسطو در این روزگار بود . ارسطو به نفس عالم یا

۱- V ، ۵ ، ۱-۲ ؛ III ، ۸ ، ۸ inerte - ۲

۲- Esprit ، Intelligence . - قید کل در ترجمه فارسی حاکی از این است که

کتابت این دو کلمه در اصل فرانسوی با حرف بزرگ آغاز می شود . م .

به نفوس افلاک قائل نبود ؛ عقول افلاک را محرک آنها می شمرد ؛ و می گفت که نفس تنها به اجسام زنده ای که در زیر ماه است تعلق دارد و صورت بدن است . بدین ترتیب می توان گفت که رأی ارسطو درباره نفس رأی عقلی و علمی بود ، یعنی نفس در فلسفه او به صورتی تصور شد که آن را بتوان در مطالعه وظائف اعضای بدن مبدأ قوای جسمانی دانست نه بدان صورت که حامل حکم تقدیر باشد . برعکس ، بنابر رأی افلاطون در رسائل فلرئس و طیمائوس و نوامیس و همچنین بر طبق آراء رواقیان ، نفس عالم وجود دارد . این نفس مدبّر عالم محسوس است . نفوس فردی از قبیل نفوس ستارگان یا نفوس افراد انسان قطعاتی از نفس کل است و جوهر همه آنها با نفس کل عالم یکی است . اختلاف این دو فلسفه فقط در الفاظ نبود بلکه در نحوه تصور عالم و طرز تلقی تقدیر بایکدیگر تقابل اساسی داشتند . اختلاف شان در نحوه تصور عالم این بود که افلاطونیان عالم را موجود زنده می شمردند و ، در نتیجه ، حرکات کلی آن (یعنی حرکات دورانی ستارگان) را ناشی از خاصیت عنصر پنجم^۱ که بالطبع متحرک به حرکت دورانی باشد نمی دانستند ، بلکه بر آن بودند که آسمان از عنصر ناری پدید آمده است و نفسی که بر این عنصر حاکم است آن را برخلاف اقتضای طبع خود متحرک به حرکت دورانی می کند و دوران که باز گشت شیء به خود آن است تقلیدی از حرکت خاص نفس است^۲ . افلاطونیان ، بیش از همه عقائد ، از اعتقاد ارسطوی به عنصر پنجم تهاشی داشتند ، زیرا قائل به یگانگی جوهری جهان و دل نمودگی^۳ اجزاء آن به یکدیگر بودند و حق داشتند که عنصر پنجم را منافی این قول بینگارند . تقدیر را نیز به طرز دیگری تلقی می کردند چه ، بر آن بودند که نفوس فردی در حکومت برجزئیات اشیاء همان کار را به انجام می رسانند که نفس جهان در مجموعه آن بر عهده دارد ، و بنابر این تقدیر این نفوس جزئی از طرح کل عالم است ، و پلوتینوس با شوق تمام بیانی را که از آن پیش در خطاب

۲ ، II ؛ ۱ ، II - ۲

Quintessence - ۱

۳ - Sympathie . - مترجم گاهی به سبب کلام کلمه « دل نمودگی » را بر اصطلاح

« الفت » یا « مؤالفت » برگزیده است . رجوع شود به حاشیه ه صفحه ۱۲۸ م .

انتقادی فلسفی آورده بودند از سرگرفت و جهان را به صحنه نمایشی که در آن هر سهمی از بازی را به حکم عنایت برعهده کسی نهاده باشند تشبیه کرد^۱.

اگر جهان بدین صورت تصوّر نشود و عمل نفس در کلّ عالم منظور نگردد نمی توان ماهیت اقوم سوّم را دریافت ، زیرا نفس همان عالم معقول است ، منتهی انقسام و انبساط بیشتر یافته است ؛ مع ذلک هنوز صاحب امتداد نشده بالاقلّ امتداد مادی نپذیرفته است . چه ، خاصیت نفس این است که تمام آن در آن واحد در تمام اجزاء جسم زنده ای که متحرک به این نفس باشد حاضر است^۲ و با اینکه امتداد دارد تأثیر آن در مکان انتشار می یابد ، و تقسیمات عالم در این نفس مرتسم است ، چنانکه در نفس عالم ، بر حسب رساله طیمائوس ، نیز چنین بود . خلاصه ، نفس واسطه بین عالم معقول و عالم محسوس است . با عالم معقول در تلاقی است ، زیرا صادر از این عالم است و پیوسته به سوی آن بازی گردد تا جاودانه در آن تأمل کند ؛ با جهان محسوس نیز تلاقی دارد تا بدین جهان سامان و سازمان دهد . اما این دو عمل فقط به ظاهر بایکدیگر اختلاف دارند ؛ در واقع ، چنانکه خواهیم دید ، از همان حیث که به تأمل در عالم معقول می پردازد بی آنکه خود بخواد اثری از آن صادر می شود که عالم محسوس را منظم می سازد ، بر همان قیاس که عالم هندسه چون اشکال هندسی را تصوّر کند با همین تصوّر آن اشکال خود به خود ترسیم می شود^۳. پس فعالیت و عنایت نفس زائد بر قوه تفکر و تأمل آن نیست بلکه از همان حیث که تأمل محض است و در جهان بالا می ماند در جهان پائین اثر می گذارد .

مراتب موجودات الهی در همین اقامت سه گانه که شرّ در آنها راه ندارد متوقف می شود. آیای توان شرح این مراتب را ، مطابق حکمت پلوتینوس ، علم الهی دانست ؟- این حکیم (جز در قطعه ای که انتساب آن به وی مشکوک است) هرگز بر مبدأ اوّل نام خدا نهاده است ؛ بلکه این اسم را بارها در آثار خود بر نفوس مدبّر جهان یا ستارگان اطلاق کرده

و همین نفوس را خدایان به معنی اخصّ کلمه شمرده و در این باب به حمایت از شرك یونانی برخاسته است. از طرف دیگر، پلوتینوس بر آن بوده است که باید مجموعه آداب و رسوم و مناسک دین را از تفکّر درباره مبادی وجود جدا داشت: به تفصیل درباره پیش گوئی نجومی و نیایش و پرستش بشتا سخن رانده است تا باز نماید که تأثیر این اعمال و آداب نه بدین معنی است که در جواب آنها فعلی از یکی از خدایان سرزند و در این جهان تأثیر کنند (چنانکه گوئی ستارگان سعد بتوانند خود را به کارهای ابلهانه مردم مشغول سازند) بلکه تأثیر آنها ناشی از دل نمودگی است که اجزاء جهان بایکدیگر دارند، و مجموعه مراسمی که به عنوان نیایش انجام می گیرد مانند اعمال و اوراد جادوگران است که تنها به شرط اینکه خوب به جای آورده شود اثر می گذارد. این تدبیر که تنها به آئین پرستش و نیایش پای بند است با وصول نفس به موجود معقول ارتباطی ندارد. و در همین جاست که باید به تفاوت نظریه او درباره اقامیم با نظریه فیلن درباره وسائط توجه داشت. این دورا غالباً به نحوی که در خور آنها نیست به یکدیگر نزدیک می سازند، و غافل از این نکته اند که واسطه در نظر فیلن همان کلمه است که پاداش و کیفر می دهد و پیشاپیش ناظر به حوائج آدمی است و کاری جز این ندارد که مصلحت اندیش انسان باشد، و حال آنکه اقوم در نظر پلوتینوس هرگز قصد آن ندارد که به مردم نیکی کند یا آنان را نجات دهد و این تقابل که بارها بدان برخورده ایم همان است که در بین تدبیر سای و تعقل یونانی وجود دارد؛ پلوتینوس بر آن بود که هر کدام از اقامیم جز مرتبه بالاتری از اندماج و اتحاد عالم نیست و وحدت مطلقه در اقوم اول حاصل است. مع ذلک باید قیدی بر این کلام افزود. احد یا اقوم اول یا همان شیء لا یوصف در نظر پلوتینوس غیر متناهی و غیر متعین است و بدین ترتیب تنها به معنی امری نیست که به طور انتزاعی جهت وحدت عالم باشد. پلوتینوس مطلبی «درباره اختیار و اراده احد» نگاشته و در این مطلب مبدأ اول را به نحوی دارای صفات ثبوتی و حیات مستقل انگاشته است. این تنها همان استقلالی که در عالم معقول یا عالم محسوس نیز می توان یافت، یعنی اکتفاء به ذات و استغناء از غیر، نیست. البته این اکتفاء و استغناء را

نیز می‌توان به معنی استقلال عالم در هر کدام از مراتب آن دانست ولیکن عالم در این مراتب لا اقل^۱ ماهیت مخصوص خود را ناگزیر محفوظ می‌دارد و با این ماهیت نمی‌تواند ترك علاقه کند، و حال آنکه استقلال مبدأ اول به معنی اختیار مطلق است و بدین معنی است که می‌تواند بی آنکه پای بند هیچ گونه ماهیتی باشد هر چه می‌خواهد بشود. قدرت غیر محدود دارد تا به نحو غیر معین به هر صورتی در آید بی آنکه در هیچ کدام از صور توقف پذیرد. این سخن تازگی دارد و از قبیل اقوال افلاطون نیست. افلاطون واحد یا مبدأ اعلی را به معنی حد و اندازه و رابطه ثابت گرفته بود که مفهوم خویش را نسبت به نظمی که مبدأ آن است حاصل می‌کند. ولیکن پلوتینوس احد را به معنی اختیار مطلق می‌شمارد که، به خود و برای خود و نسبت به خود، هست آنچه هست^۱. خاصه اتباع افلاطون^۲ این است که کنه وجود را مستقل از صورتی بدانند که باعث تثبیت و تحدید موجودات می‌شود، ولیکن از همین جا برمی‌آید که بدانچه در کنه وجود است تنها از طرقی می‌توان واصل شد که غیر عقلی است زیرا عقل را جز به وجود معین و محدود کاری نیست.

پلوتینوس فروتر از اقامیم سه گانه الهی به وجود اقنوم دیگری نیز که ماده باشد قائل است. ارسطو ماده را بر حسب صورت و نسبت بدان تعریف می‌کرد ولیکن پلوتینوس، برخلاف این رأی، ماده را از لحاظ خود آن در نظر می‌گرفت. ارسطو می‌گفت که ماده (به استثنای هیولای اولی) تنها آن گاه غیر متعین است که نسبت به صورت ملحوظ شود (مثلاً مفرغ را نسبت به مجسمه ماده می‌نامید)، ولیکن خود ماده می‌تواند متعین باشد. و حال آنکه پلوتینوس جز به ماده‌ای که از هر جهت نامتعین و حتی تعین ناپذیر است قائل نبود، زیرا طرز تعلق صورت به ماده چنان نیست که ماده را متعین سازد. صورت چون از ماده بگسلد ماده تعین ندارد، همان گونه که چون به ماده پیوندد باز ماده تعین نمی‌یابد. ماده غیر منفعل است، فقر مطلق است که در قصه رساله بزم از آن سخن رفته بود. بدین ترتیب هرگز در بین ماده و صورت وحدت

حقیقی حاصل نمی‌شود. بهتر آنکه بگوئیم که شیء محسوس ناشی از جلوه موقت صورت در ماده است و این جلوه هیچ‌گونه تأثیری در ماده نمی‌گذارد، چنانکه نور نیز در هوایی که از آن می‌گذرد تأثیر نمی‌بخشد^۱.

ماده استعداد قبول صورت یا حفظ آن را ندارد و ممکن نیست بتواند خود را «من» بنامد، همین که فاقد هرگونه صفت ثبوتی است خود شرّ مطاق است و منشأ همه ضروری است که در عالم محسوس وجود دارد. شرّ به معنی نقص نیست، زیرا اگر چنین باشد باید گفت که عقل نیز چون فروتر از احد است شرّ است. ردیلت وضعف نفس و هر آنچه شرّ مطلق جلوه می‌کند تنها از آن لحاظ که نفس با ماده تلاقی می‌یابد و بر اثر همین تلاقی به مرحله صیوروت فرو می‌افتد شرّ است. نفس از این طریق تزکیه نمی‌شود که ماده را مسخر کنند بلکه نجات او بدین وسیله حاصل می‌آید که از ماده بگردد. اگر ماده، با وصف این، وجود دارد بدان سبب است که باید همه مراحل وجود اتمام یابد و انجام پذیرد. ماده آخرین جلوه وجود قبل از ظلمت حاصله از عدم محض است^۲.

بیان پلوتینوس درباره منشأ شرّ مستلزم این است که علم الهی، یا بحث درباره عدل خدا^۳، بر دو اصل مختلف تأسیس شود و این هر دو با یکدیگر مقارن باشد. بر طبق یکی از این دو رأی که اینک از ذکر آن فراغ یافتیم شرّ ماده است و شیء محسوس انعکاسی در انعکاسی است، و چون ما به سوی وجود حقیقی باز گردیم از آن رهای شویم. رأی دیگر که در آثار اخیر خود به شرح آن پرداخته است با رأی سابق تفاوت دارد. عقل که اصل ابتلاف است تدبیر عالم را می‌کند و هر شیئی در عالم حائز محلی و عامل عملی است که باعث مطابقت آن با مجموعه مؤتلفه عالم می‌شود. این شیء هر آنچه را که مناسب این حال باشد قبول می‌کند و در برابر آن منفعل می‌شود. رنجی که می‌برد اگر به تنهایی و جدا از دیگر چیزها در نظر گرفته شود ممکن است برای او بد باشد ولیکن

۱- III، ۶، ۶ به بعد؛ II، ۴، ۴ به بعد.

برای همه جهان بدنیت (مانند رنجی که سنگ پشت از آهستگی خود در جنبش می برد، آن گاه که می خواهد از آسیب گروهی از مردم که با بر سر او می گذارند و می گذرند رهائی جوید.)^۱ اختلاف این دو رأی بایکدیگر آشکار است. از یک سو رأی در علم الهی است که با بدینی همراه است و صاحب آن علاج شر راگریختن بدان سوی این جهان و روی آوردن به وجود مافوق محسوس می داند؛ از سوی دیگر رأی است که از خوش بینی و پیشرفت حکایت دارد، و کسی که به چنین قوی قائل باشد مانند رواقیان علاج شر را در قبول آن به اراده و اختیاری شمارد. اینک باید دید که آیا این دورای متناقض است؟

شیء محسوس زشت و گریزان و زوال پذیر و غیر متعین است. عالم زیبا و بسامان و هم آهنگ و منتظم و تابع قوانین ازلی است. یکی از این دو حکم مطابق رساله فیدون بود و نشان از زهد و پرهیز داشت، حکم دیگر مطابق رساله طباووس بود و از تحسین صنع صانع حکایت می کرد. این دو قول با اینکه متفاوت است متناقض نیست، زیرا هریک از آنها ناظر به یکی از دو جنبه وجود در جهان محسوس است، نگاه ما از یک طرف به جزء مادی جهان و عدم تعین آن فرو می افتد و از طرف دیگر به سوی نفس عالم و ماوراء محسوسات فرامی رود. پلوتینوس در نخستین رساله خود که عنوان آن «در باره زیبایی»^۲ است گفته است که جمالی که مورد تحسین ما در شبی است جلوه ای از مثالی است که مافوق عالم محسوس است. پس آنچه در عالم محسوس می سنائیم در واقع همان عالم معقول است که ما از طریق جدال عقلی ضروری به سوی آن بازی گردیم و همین سیر جدلی است که ممیز نظم و بی نظمی است.

با تمیز این دو مرحله می توان به فهم یکی از مسائل مشکل موفق شد و آن تقدیر نفوس اشخاص است. به یاد آوریم که پلوتینوس قائل به وحدت جمیع نفوس به نحوی از انحاء بود، زیرا می گفت که همه آنها ناشی از نفس واحدی است، همان گونه که عقول مشتق از عقل کل است. نفس عالم برای هر کدام از نفوس مقری متناسب با ماهیت آن مقرر می دارد و هر نفسی در مدتی از زمان که به حکم نظام اشیاء معلوم می شود مدبّر

جسمی است که مقرّ آن است. از این پیش گفتیم که نفس تنها از آن لحاظ که در نظام معقول تأمل می‌کند مدبّر بدن است. چون به سوی عالم معقول رو کند خود آن با همین عمل عقل می‌شود، در نزد عقل می‌ماند و پرتوی از خویشتن فرو می‌افکند تا تن را روشن سازد و زنده دارد. چون رشته‌ای که موجب وحدت نفوس می‌شود مست‌تر از رابطه‌ای است که عقول را متحد می‌سازد نفس می‌تواند به جانب جلوه خود در جهان فرو دین باز گردد، آن‌گاه به جای اینکه در اُسوه^۱ خود تأمل کند بدآنچه جلوه‌ای از اوست نظر می‌افکند و مثل نار کیسُس^۲ که نقش خویشتن در آب دید و برای اینکه آن را در بر گیرد خود را به آب افکند و غرق شد به جانب جلوه خود روی کند و در آن فرو می‌افتد و از آن پس پای بسته دگرگونیهای عالم محسوس می‌شود و در معرض هزار گونه نگرانی قرار می‌گیرد. این نگرانیها از جانب بدن است و در مواردی است که نفس اموری را که به خطا نعمت و موهبت نام می‌نهد از دست می‌دهد. ماجرای هیوط نفس^۳ این است و تقدیر او در حیات اخروی به حکم عدلی که در جهان است تابع گناهی است که بدین‌سان مرتکب آن شده است^۴.

غرض از تربیت فلسفی این است که نفس را به حال اصلی تأمل خود باز گردانند. در این مورد باید کوشید تا مطلبی را که چندان ساده نیست دریافت و برای اینکه این مطلب مفهوم شود باید نفس خود را از آنچه بدان «من» می‌گوئیم تمیز داد. در واقع نظام عالم مستلزم این است که عقل (یا آن قسمت از نفس که تأمل در معقولات می‌کند) پیوسته منعطف به عالم معقول بماند. زیرا از همین تأمل است که حتی وجود بدنی که تدبیر آن محول بر عهده نفس است ناشی می‌شود. این «من» است که به جای اینکه در مرحله عقل خویشتن بماند به سوی جلوه‌ای که نفس از خود فرامی‌افکند فرو می‌افتد. «من» همین نفس متوسط است که در بین نفس عاقله و جلوه آن قرار دارد، گاهی

به سوی آن وگاهی به سوی این میل می کند ، و در همان حال جزء علوی نفس «در بالا می ماند» . در جهانی که پلوتینوس آن را چنین ثابت و ساکن می انگارد تقدیر و تاریخ راهی ندارد، جز بدین معنی که موجودی که این فیلسوف غالباً همان را نفس می خواند و ما «من» می نامیم از مرحله ای به مرحله ای مرور کند . سر نوشت نفس (یا من) دگرگونی است که در هر مرحله ای از مراحل ماوراء طبیعت که پیاپی از آنها عبور می کند در او پدید می آید^۱. نفس ، به تعداد مراحل وجود ، مراتب متعددی از حیات دارد . فروتر از همه آنها زندگی در عالم محسوس است و این خود بر دو قسم است : یکی از آن دو حیاتی است که مقصود از آن تحصیل لذت است و نفس در طی آن کاملاً در حال انفعال می ماند، دیگری حیاتی است که مقرون به فعالیت است و تابع قواعدی است که به حکم فضائل اجتماعی مقرر می شود و همین فضائل است که تدبیر عمل می کند . برتر از این مرتبه حیاتی است که مقرون به رویت است ؛ در این مرحله متوسط نفس به خویشتن روی می آورد ، حکم و استدلال می کند و به حد اعلی حاکم برخورد می شود . برتر از رویت یا فکر نطقی که حاصل آن اقامه برهان است مرحله فکر شهودی یا [رؤیت]^۲ عقلی است که سرانجام به عقول مفارق می انجامد، یعنی ذواتی که مسبوق به شیء دیگر نیست و علم ما بدانها مستفاد از شهود است . ولیکن گاه می شود که نفس از این بالاتر رود و به مبدأ اول فرارسد ؛ اینجا دیگر پای رؤیت عقلی یا شهود نیز در میان نیست، زیرا از این طریق فقط می توان بدانچه تعیین دارد راه یافت ؛ بلکه نوعی از تلاقی است، برخوردی است که به وصف در نمی آید . چون این حالت حاصل شود از عالم و معلوم سخن نمی رود ، دوگانگی آن دو ناپدید می شود و وحدت به کمال می رسد . این مرحله را بهتر آنکه شناسائی نخوانیم ، بلکه برخوردی بدانیم . این حالت را جز کسانی که آزموده اند نمی توانند بازگویند ، اما این کسان نادرند و در نزد آنان نیز این حالت به ندرت پدید می آید .

۱- IV ، ۸ ، ۸

۲- کلمه رؤیت به مناسبت مقام و با توجه بدانچه در دو سطر بعد آمده است در ترجمه

فارسی افزوده شد . م .

پلوتینوس بنابه روایت فرفوربوس می گفت که او خود چهار بار بدین مقام رسیده است . وانگهی از این حال جز با تذکار آن نمی توان سخن گفت . زیرا در آن دم که اینان این حالت را بازی یابند هر گونه وقوف را به خویشتن از کف می نهند و یک سره بی خود می شوند . این آخرین حدی است که می توان بدان واصل شد ، حالت خلّسه است که برتر از عقل و فکر جای دارد ^۱ .

۲- فلسفه نوافلاطونی و ادیان شرقی

حوزه نوافلاطونی ، در دوره دویست و پنجاه ساله پس از مرگ پلوتینوس ، سرگذشت پیچیده ای داشت . آنچه تاریخ این حوزه را در آن دوره با تفصیل و تعقید همراه ساخت تنها اختلاف آراء تعداد زیادی از استادان این آئین نبود بلکه عوامل دینی و سیاسی نیز در حدوث چنین وضعی مؤثر بود .

آئین نوافلاطونی از لحاظ دینی اندک اندک با ادیان باستان ^۲ که مقارن با ازدیاد رونق دین مسیح و غلبه روزافزون آن روبه زوال می رفت معاضدت جست . تعالیم پلوتینوس ، چنانکه دیدیم ، مشتمل بر جنبه دینی خاصی بود که با جنبه فلسفی آن تفاوت داشت . دونکته را می توان ممیز این فکر دینی مخصوص دانست : اول اعتقاد به الوهیت اجرام فلکی یعنی ستارگان ، دوم مجموعه ای از اعمال و مناسک و ادعیه و تسخیر ارواح ^۳ و اذکار و اوراد جادویی که تنها در صورتی مؤثر می شود که آداب آن بر طبق دستور مقرر به نحو صحیح انجام پذیرد و ماشین وار به دقت بر اجرای آنها نظارت شود . البته این افکار و اعمال را پلوتینوس ابداع نکرده بلکه از افکار عامه گرفته و به فلسفه خود

۱- فرفوربوس ، احوال پلوتینوس ، Vie de Plotin ، فصل ۲۸ ، VI ، ۷ ،

۳۳ به بعد .

۲- Religions Païennes که معمولاً به شرك ترجمه می کنند ولی منظور از آن به طور

اعم همه ادیان غیر مسیحی و غیر کلیمی در عهد رونق و رواج مسیحیت است . م .

۳- Evocation des âmes

پیوسته است. [اولین مطلب در دین معقول پلوتینوس پرستش ستارگان بود].
 آفتاب پرستی به تمام اقسام آن در دو قرن دوم و سوم میلادی انتشار یافت، خواه
 به صورت آئین مهر که پیروان بسیار در این روزگار داشت، خواه به صورت دین رسمی
 خورشید خدائی^۱ که اُریلیانوس^۲ امپراطور روم در سال دویست و هفتاد بنیاد نهاد و
 ادعای آن داشت که در این آئین تمام ادیان امپراطوری را فراهم آورده است، ناآنجای
 که سربانیان بعل^۳ پرست و یونانیان و رومیان بی آنکه هیچ کدام از عقاید مختار خود را
 از دست دهند همگی می توانند از این دین بهره جویند. نزدیک صدسال پس از این زمان،
 یعنی به سال ۳۶۲، امپراطور یولیانوس که خود یکی از پیروان آئین مهر بود بر آن شد
 که دینی بر اساس پرستش خورشید از نو بنیاد نهد و بدان رسمیت دهد. نوافلاطونیان
 اگرچه مؤسس این اساس دینی نبودند ناظر و شاهد آن به شماری رفتند و با توجه به همین
 اساس است که می توان علت تقدیس عالم را در آئین نوافلاطونی باز یافت. در همان
 حال که فلاسفه می کوشیدند تا این آئین را به صورت مجموعه ای از افکار توجیه کنند
 در ضمن ابنیه و آثار نیز به زبان خیال این عقائد را بازی نمودند و نمونه ای از آنها کره ای
 است که از جادوگران قرن دوم یا قرن سوم میلادی به جای مانده است و ارباب انواع
 عالم را به صورت رموز و علائم در آن مصور کرده و گرد هم آورده اند^۴. خورشید
 به صورت مشخصی است که برجای نشسته و گرد سر او هاله ای با اشعه هفت گانه که
 رمزی از تکوین به شماری آید و دوائر پنج گانه متقاطع که علامت عناصر خمس^۵ ارسطویی
 است حلقه بسته است و تفصیل بسیاری از این مطالب را در سرود خورشید از آثار
 پُرکُلوس می توان باز یافت. از طرف دیگر، خورشید پرستی که در آئین مهر دیده می شد
 با همان رأی که در آثار پلوتینوس درباره تقدیر بشر اظهار شده بود ارتباط داشت.
 در فراز و نشیب جهان، بر حسب آئین مهر، «خورشید پرتوافکن آن گاه که جسمی

Aurelien - ۲

Deus-sol - ۱

Baal - ۳

Delatte, Bulletin de correspondance hellénique, 1913, p. 253 - ۴

را به زندگی می‌خواند پیانی اجزائی از آتش در امتداد اشعهٔ سبعة فرومی‌اندازد. برعکس، آن‌گاه که مرگ فرامی‌رسد و عناصری را که وجود بشری از آنها ترکیب شده است منحل می‌سازد خورشید آنها را به سوی خود فرامی‌برد. ^۱ دیگرگون شدن نفس به صورت یکی از موجودات آسمانی پس از مرگ یا در دورهٔ حیات بر اثر تشریفات اسرارآمیز، مقارن قرن دوم میلادی، از جملهٔ معتقدات جاریهٔ ادیان آن روزگار که متلازم بارموز و اسرار بود به شمار می‌آمد. چنانکه آپولئوس در مجموعهٔ اسرار جدهٔ ^۲ باز نموده است شخص مبتدی که او را برانگیخته و به زندگی نو فراخوانده‌اند در جریان تشریفات شبانهٔ دخول در سلک اهل ایمان پیانی دوازده جامه می‌پوشد تا بامدادان «جامهٔ آسمانی» در بکنند و سراسر آن جمع مانند یکی از خدایان به تکریم او پردازد ^۳.

نوافلاطونیان گاهی با این معتقدات در افتادند و از این حیث فلسفهٔ خود را به افکار عامهٔ نزدیک‌تر ساختند، و از همین جا آثاری مثل مطلب مختصری از سالوستیوس ^۴ که نام آن «دربارهٔ خدایان و جهان» ^۵ است پدید آمد. این مختصر به منزلهٔ مجموعه‌ای از شریعت‌ات نوافلاطونی است که خطاب به عوام نگاشته و ادعا کرده‌اند که در نگارش آن تنها به آراء عامه و قصص رائج در میان همهٔ مردم استناد جسته و به وضوح مطلب و صراحت آن عنایت داشته‌اند. یکی از عقائد اصلی دین یونانی که آن را در مقابل عقاید دینی مسیحی قرار می‌داد تصدیق قدمت عالم، و نظامی که این جهان هم اکنون دارای آن است، بود. اعتقاد به خلق عالم مستلزم این قول بود که ستارگان از جملهٔ خدایان به شمار نمی‌روند و نوافلاطونیان از فروریوس تا پُرکلوُس دلیل واحدی را در رد اعتقاد به خلق آورده و پیوسته آن را از سر گرفته‌اند و آن‌اینکه ایجاد عالم نتیجهٔ ضروری ذات

۱- Cumont، تنجیم و دین در میان یونانیان و رومیان، ۱۹۱۲، ص ۱۸۸

Les Mystères de la Grande-Mère ۲

Apulée, Métamorphoses, livre III. Reitzenstein, Die hellenistische ۲

Mysterien, P. 26, 30, 31.

Des dieux et du monde ۵۰

Salluste ۴

خداست و بنابراین فعل قدیم اوست . چه ، اگر بر آن باشیم که زمانی بوده که خدا خلقی نداشته است می‌بایست قبول کنیم که خدا در آن زمان فاعل نبوده و این بدان معنی است که بگوئیم کامل نبوده است .

دومین مطلب در دین معقول پلوتینوس این بود که مناسک و آداب و اعمال را از قدرت خارق‌العاده برخوردار می‌شمردند و بدین ترتیب همه آداب دینی را به اعمال سحری تبدیل می‌کردند^۱ و این نیز رسم مشترک و متداول در آن زمان بود . در هیچ زمانی این همه افسون و جادو بر اوراق والواح به قصد ایجاد نفرت و عداوت یا به نیت تولید عشق و محبت ننگاشتند و در هیچ دوره‌ای این همه وسائل برای پیش‌گویی حوادث آتیه به کار نگرفتند ، و از همین رو بازار شیادان رواج گرفت . چنانکه در قرن دوم آلکساندرُس آبُنْتِیکُس^۲ همین گونه شیادی پیشه کرد و لوکیانُس^۳ در کتابی که به نام «آلکساندرُس»^۴ نگاشت پرده از دسائس نفرت‌انگیز او برداشت . پلوتینوس خود عالم محسوس را مانند شبکه پهنآوری از قوای جادویی خوانده و فلسفه را تنها وسیله نجات از نفوذ این قوا دانسته است . همچنین می‌دانیم که داستانی که فیلسُتراتُس^۵ در حدود سال ۲۲۰ میلادی نگاشت چه روتقی به دست آورد . در این داستان آپُلُنیوس تُوانائی^۶ از اتباع فیثاغورس را طوری مجسم کرده‌اند که به تمام اعمال جادوگران مشرق زمین دست یازیده است . لوکیانُس در کتاب «آلکساندرُس» که اینک ذکر آن گذشت گفته است که شیاد «اپیکوریان و مسیحیان» را بزرگترین دشمنان خود می‌نامید . واقع امر این است که اولیای حکومت از اواخر قرن سوم به خطراتی که این خرافات برای عامه ملت داشت پی بردند و تدابیر مختلف در پیش گرفتند تا باین اعمال دریفتند^۷ .

۱- تسعیات ، IV ، ۴ ، ۳۸ به بعد .

۲- Alexandre d'Abonotique - ۳- Lucien

۴- Alexandre - ۵- Philostrate

۶- Apollonius de Tyana

۷- A. Maury ، سحر و تنجیم La magie et l'astrologie ، طبع سوم ، ۱۸۶۴ ،

از سال ۲۹۶ تنجیم بر طبق قانون مخصوصی نسخ شد؛ در عهد قسطنطین^۱ به سال ۳۱۹ حرفه^۲ پیش گوئی خصوصی به موجب قانون دیگری منع گردید؛ در سال ۳۲۱ حدود قانونی جواز پیش گوئی تعیین شد. در سال ۳۵۸ قانون دیگری برای منع پیش گوئی وضع گردید. در سال ۳۶۸ رسم قربانی بر افتاد. در سال ۳۷۰ محاکمه ای بر ضد جادوگران و فیلسوفان ترتیب یافت. این قوانین در عصر ثئودوسیوس^۳ تقویت شد و گذشته از آنها منشورهای بسیار در مخالفت با معتقدات مشرکین به طور کلی صادر گردید و صدور آنها تا قرن پنجم دوام یافت. از اینها همه برمی آید که افکار و اعمالی که نوافلاطونیان فلسفه خود را با آنها متلازم می شمردند با چه حدت و حرارت در این زمان دنبال می شد. کسانی که در شرح احوال این فلاسفه به نگارش کتب پرداخته اند، مثلاً فروریوس^۴ در شرح حال پلوتینوس، اناپیوس^۵ در شرح احوال سوفسطائیان^۶، مارینوس^۷ در حدود سال ۴۹۰ در احوال پراکلس، داماسکیوس^۸ در حدود سال ۶۱۱ در شرح حال ایزیدرس از مننه و امکنه ای را معلوم داشته اند که عقائد خرافی بیش از پیش باشوق و رغبت مورد قبول بود و در پی افسانه های محال گونه ای می رفتند که مثلاً از تأثیر جادویی یک قطعه سنگ سیاه یا یک مجسمه حکایت می کرد. بدین نکته نیز باید توجه داشت که علت اینکه اولیای دولت تصمیم به لغو و نسخ این خرافات گرفتند این نبود که آنها را باطل می شمردند بلکه از آن رو چنین می کردند که مردم از آنها باک داشتند و این باک بدان سبب بود که همه کس از مسیحی و غیر مسیحی، از عوام و از خواص، این اعمال را مؤثر می پنداشتند و شکاکان و اپیکوریان که لوکیانوس^۹ از آنان سخن گفته است بسیار نادر بودند. عالم را به صورتی تصوّر می کردند که گویی مقرّ قوای جادویی است و این قوا بایکدیگر انس و الفت دارد و هرگز در بند آن نبودند که در مقابل این معتقدات

۱- Constantin

۲- Théodose

۳- Eunape

۴- Vies des Sophistes

۵- Marinus

۶- Damascius

۷- Lucien

تصویری از کمترین پایه قوانین حرکات از طریق علمی حاصل کنند و در هیچ دوره‌ای از ادوار تا بدین حد از اینکه جهان را ماشین‌وار بینگارند^۱ دور نبودند. تنها عاملی که به قول اینان در عالم تأثیر دارد تشعشی است که هیچ‌گونه فاصله‌ای در بین اشیاء مانع آن نمی‌شود. نسبت به انتقال مکانیکی قوا جاهل بودند یا از قبول آن احتراز داشتند. بر طبق رأی پلوتینوس محیط مادی که در بین چشم ما و شیء مرئی وجود دارد نه تنها وسیله‌ای برای انتقال نور نیست بلکه مانعی برای نفوذ آن است^۲ و همچنین این حکیم به انتقال مکانیکی تأثرات اعضای حواس به مقرر نفس نیز قائل نبود. ادعای کسانی را که عمل اشیاء طبیعی در نظر آنان به تأثیر اهرم قابل تشبیه بود به قوت تمام رد می‌کرد، و در این باره می‌گفت که چگونه می‌توان تولید کیفیاتی مثل رنگ را به طرز مکانیکی تصور کرد؟^۳ سحر از مستثنیات نیست بلکه تأثیر طبیعی متقابل اشیاء یکی از موارد خصوصی سحر عمومی است.

ستارگان را خدا می‌دانستند، جهان را قدیم می‌شمردند، به سحر اعتقاد داشتند، بر آن بودند که نفوس اصل الهی دارد و تقدیر آن چنین است که به سوی خدایان بازگردد. عادت بر این جاری شده است که مجموعه این معتقدات را آئین یونانی در برابر دین مسیحی بنامند. این آئین کتب مقدسه نیز داشت. از جمله آنها کتاب «غیب‌گوئی کلدانی»^۴ بود که آن را به روزگار بسیار کهن منسوب می‌دارند. ولیکن آنچه مسلم است اینکه در قرن سوم میلادی وجود داشته زیرا فرفورئوس از آن استفاده کرده است، و در واقع بیان ساده‌ای از آئین افلاطون به طور منظوم است. پُرکلوُس تا آنجا این کتاب را ستایش می‌کرد که به رسم عادت در شأن آن می‌گفت که اگر همه کتب را از میان ببرند و تنها کتاب «غیب‌گوئی کلدانی» و «طبائوس» افلاطون را نگاه دارند محلی برای تأسّف او نمی‌ماند. این معتقدات مجموعه‌ای از مراسم و عادات داشت،

۱- La conception Mécaniste ، IV ، ۲- تسعیات ، IV ، ۵

۳- تسعیات ، IV ، ۷ ، ۶ ، III ، ۸ ، ۲ و ۵

۴- Oracles chaldéens

حتی از این لحاظ انشعاب نیز در آن پدید آمد. کسانی بودند که میخواستند آئین یونانی را تنها به مجموعه‌ای از مناسک و مراسم که در جلب اراده خدا مؤثر باشد تحویل نمایند و هرگونه تفکر فلسفی را به یک سو نهند و در برابر اینان کسانی که فیلسوف محض بودند جای داشتند. کسانی که از گروه نخستین به شمار می‌رفتند بر آن بودند که علم به این آداب و اعمال ضرورت دارد تا در هر زمان و هر مکان که ما بخواهیم اراده خدا به کار بیفتد و این صناعت فاقد ارتباط با علم کیمیا نبود، و می‌دانیم که کیمیا در آن روزگار رونق بسیار داشت و این علم مانند این آئین بر اساس اعتقاد به وحدت اصلیه موجودات استوار بود و اصحاب آن دل‌نمودگی اشیاء را ناشی از یگانگی آنها می‌شمردند^۱. این طرز تصور یعنی اعتقاد به اینکه می‌توان با بعضی از اوراد و اعمال اراده خدا را در تأیید خود به کار انداخت در کتابی که نام آن «اسرار مصریان»^۲ است معلوم ما شده است. این کتاب را، به‌خطا، به یامبلیکوس منسوب داشته‌اند و حال آنکه در واقع جوابی است که یکی از روحانیان مصر در برابر ایرادات مختلف فرفورئوس بر دین مصریان و در «مکتوبی خطاب به آبشِن»^۳ نگاشته است. مضمون آن قریب به آثاری است که به نام کتب هرمسی تألیف شده و زمان نگارش این دو نیز نزدیک به یکدیگر (یعنی مقارن قرن چهارم میلادی) بوده است. در آثار هرمسی عقائد اصلی افلاطونی با انتساب به هرمس^۴ که همان جیهوتی^۵ مصری است تشریح و تعلیم می‌شد^۶.

اما [کسانی که در گروه دوم بودند یعنی] فیلسوفان از هواداران جادو به احترام

Bidez, *Litturgie des Mystères chez les néoplatoniciens*. Bulletin de-۱

l'académie royale de Belgique (Classe des lettres) 1919, p. 415.

Lettre à Abenon -۲ Des mystères des égyptiens -۲

Hermès -۴

Thot یونانی، مرادف Djehouti مصری -۵

-۶ رجوع شود به هرمسیات Hermetica تدوین W. Scott در چهارجلد، آکسفورد

نام می‌بردند ولیکن آنچه برعهده خود می‌دانستند تفکّر در بارهٔ ماورای محسوسات بود که فوق عالم شهادت، یعنی فراتر از مرحلهٔ اعتبار سحر و افسون، جای داشت و قصد آنان پیوسته این بود که مراحل وجود را برطبق سلسلهٔ ترتیب آنها تعیین نمایند. همهٔ این فیلسوفان به حلّ یک مسألهٔ باعسک به سیر نزولی و صعودی موجودات می‌پرداختند ولیکن چون در تفصیل مطلب اختلافاتی باهم داشتند می‌توان گفت که هر کدام از آنان را حوزه‌ای مخصوص بود و حوزه‌های عمده‌ای که پدید آمد به فرفورئوس (۲۳۳-۳۰۵) و یا مبلیکس سربانی (متوفی به سال ۳۲۹) و از آن پس به پُرکُلوس (۴۱۲-۴۸۴) که واپسین جلوهٔ آکادمیای آتن را باعث شد و سرانجام به داماسکیوس (اوایل قرن ششم) که آخرین استاد فلسفه در اسکندریه محسوب است تعلق داشت.

۲- فرفورئوس

فرفورئوس صوری^۱ (۲۳۳-۳۰۵) از زمانی که در سال ۲۶۳ با پلوتینوس در روم آشنا شد به اشاعهٔ افکار و نشر آثار استاد پرداخت و مقدماتی در شرح احوال او بر این آثار نگاشت (۲۹۸). کتابی به نام «مقدمهٔ مبحث معقولات»^۲ نوشت و در این مقدمه از تسعّیات پلوتینوس برای اظهار نظر جامع دربارهٔ ماهیت نفس و عالم معقول استفاده کرد و علی‌الخصوص در بارهٔ عدم انفعال نفس، حتی در حالت احساس^۳، و همچنین در بارهٔ تجرّد نفس از بدن تأکید نمود. ولیکن گوئی به حکم ذوق خویش به ترجیح زهد فیثاغوری و علم الهی استعاری راغب بود. رساله‌ای به نام «خودداری از گوشت خواری»^۴ خطاب به شخصی به نام فیرمُس^۵ که مراقبت در گیاه‌خواری را

۱- Porphyre de Tyr

۲- Introduction aux intelligibles

۳- همان کتاب، ۱۸

۴- De l'abstinence des viandes

۵- Firmus

فرو گذاشته بود نگاشت. این رساله برای اثبات لزوم این مراقبت جزئیات مطالب را دربارهٔ رسم قربانی به طور مشروح آورده است (و چون حاوی معلوماتی راجع به بعضی از مصنفان علی الخصوص ثاوفرسطس جانشین ارسطوست فوائد بسیار دارد)؛ به نظر فرفورئوس قربانی را تنها ارواح خبیثه خوش دارند. اینانند که می خواهند معبود مردم باشند و عقائد اشخاص را، حتی اگر از فلاسفه باشند، دربارهٔ خدایان تباه می سازند.

از جمله آثار فرفورئوس «نامه ای به مارکتلا» است و او زن بیوه ای مادر هفت فرزند بود که همسر گرفت. این مکتوب از دین داری فرفورئوس به طرزی که در آن روزگار متداول بود حکایت دارد و از مفاد آن معلوم می شود که او مانند اپیکتئوس خدا را «شاهد و ناظر جمیع اعمال و اقوال ما» می شمرده است.^۲ در رساله ای که قبل از ملاقات با پلوتینوس نگاشته و نام آن را «فلسفه بنا بر غیب گوئی»^۳ گذاشته به خداشناسی عملی توجه داشته است. مستخرجاتی از این رساله به توسط اُزیوس^۴ در کتاب او که نام آن «تمهید انجیلی»^۵ است معلوم ما شده است و حاوی اطلاعات عجیبه دربارهٔ اصول این آئین و همچنین حاکی از قواعد ساختن مجسمه ها مطابق تعالیم غیب گویان است. رساله ای «دربارهٔ تصاویر»^۶ داشته که قطعاتی از آن را نیز اُزیوس استخراج کرده و محفوظ داشته است. مضمون این رساله بیش از آنکه شبیه آئین افلاطون باشد به مسلک اهل رواق نزدیک است و حاوی تفصیل بسیار دربارهٔ مجسمه ها است از معانی رمزی آنها گرفته تا موادی که در ساختمان آنها به کار می برند و حالات و الوان آنها و خصوصیتانی که بر آنها می افزایند. در یکی از آثار خود که نام آن «غار نومفه ها»^۷ است به تبیین یکی از قطعات اُمیرُس پرداخته و ضمناً آراء خویش را دربارهٔ تقدیر نفس بیان کرده

۲- باتوجه به ترجمهٔ انگلیسی. م.

۱- Lettre à Marcella

۲- Philosophie d'après les oracles

۵- Préparation evangelique

۴- Eusèbe

۷- L'autre des Nymphes

۶- Des Images

است. سرانجام در ردّ یکی از نوافلاطونیان به نام آتیکُس^۱ (اواخر قرن دوم میلادی) که ماده را موجود مستقلّ از مبدأ اوّل می‌پنداشت به‌حمایت از رأی پلوتینوس پرداخت و در اثبات این مطلب کوشید که این اقوم آخر نیز صادر از مبدأ اوّل است. این عالم الهی کتابی هم در «ردّ مسیحیان»^۲ تألیف کرد و بر اینان به شدّت حمله آورد. در این کتاب که بعضی از مطالب آن به توسط اُزیوس انتخاب شده و محفوظ مانده است به‌صراحت دین مسیح را با آئین اسکلاپیوس^۳ ناسازگار خوانده است.

این مطلب را نیز باید ذکر نمود که فرفورئوس مورّخ و مفسّر بود. مطلبی در «شرح حال فیثاغورس»^۴ نگاشت، «تاریخ فلاسفه»^۵ را تاعهد افلاطون نوشت که قطعاتی از آن در دست است. مقدمه‌ای بر قاطیغوریاس ارسطو، یعنی مبحث مقولات عشر، ترتیب داد که به نام «ایساغوجی»^۶ معروف است و اهمیت بسیار در تاریخ افکار در قرون وسطی به دست آورد. از تفسیر او بر قاطیغوریاس اگرچه بیش از قسمی باقی نمانده ولیکن تفسیر بوئتیوس^۷ نیز ترجمه‌ای از همین کتاب است. «مقدمه طلسمات بطلیموس»^۸ کتاب دیگری از فرفورئوس است که از ذوق او به علم تنجیم حکایت می‌کند.^۹

۴- یا مبلیکس

در عهد سلطنت دیوکلتیانوس^{۱۰} (۲۸۵ - ۳۰۶) و قسطنطین^{۱۱} (۳۰۵ - ۳۳۸)

۲- Contre les chrétiens

Atticus - ۱

۴- Vie de Pythagore

۳- Esculape

۶- Isagoge

۵- Histoire des Philosophes

۷- Boèce

۸- Introduction à l'apotelesmatique de Ptolémée

۹- کتاب فلک Sphaera تألیف Boll، ص ۷، حاشیه.

۱۱- Constantin

۱۰- Dioclétien

یامبلیکُس سُرِیانی^۱ به تعلیم آراء خود اشتغال داشت و فلسفه نوافلاطونی در اواخر ایّام تابع افکار او بود. آئین افلاطونی در این دوره در نزد اولیای امور قرب و قدری داشت. مراسمی که در موقع تأسیس شهر قسطنطنیه به جای آوردند به نظارت سِپاتِرُس^۲ صورت گرفت که خود از جمله افلاطونیان بود و بعضی احتمال می دادند که با این شهر جدید همان «شهر افلاطون»^۳ که پلوتینوس آرزوی آن را داشت تأسیس شود. یامبلیکُس علاوه بر اینکه فیلسوف بود از اهل اسرار نیز به شمار می رفت. او بر آن بود که باید رسائل افلاطون را به طرز خاصی مطالعه نمود و این ترتیب مخصوص که شاید بتوان گفت که معمول شده بود اقتضا می کرد که ده رساله از افلاطون به طور منظم خوانده شود. این مطالعه را می بایست از رساله آلکیادس اول که بحث آن در باره خویششن شناسی است شروع کرد و با رساله گِریگاس که در طی آن از فضائل سیاسی سخن می رود ادامه داد و رساله پارمنیدس را که مربوط به مبدأ اعلی است در پایان به میان آورد. چون محاورات افلاطون بدین سان خوانده شود راهنمای بزرگی برای حیات روحانی خواهد بود^۴.

آراء یامبلیکُس را درباره نفس تنها از قطعاتی از یکی از رسائل او که به صورت مطالعه عقائد در سیر تاریخی آنهاست می توان معلوم داشت. این قطعات در منتخبات استوبئوس باقی مانده است. آنچه از نظر ما اهمیت دارد اینکه او خواسته است تا آئین افلاطون به طرز ماثور آن محفوظ ماند و از همه زوائیدی که به مرور بر آن ملحق شده است جدا شود. بنا به قولی که از نومیوس منقول است، و سابق بر او نیست، ماهیت نفس با مرتبه ای از وجود که فوق آن جای دارد و منشأ آن است یکی است. اما بر حسب رأی حقیقی افلاطون (و همچنین ارسطو و فیثاغورس) نفس جوهری است

Sopatros - ۲

Jamblique - ۱

Platonopolis - ۳

۴- Piganiol، امپراطور قسطنطنین L'empereur Constantin، ۱۹۳۲، ص ۱۰۹.

- ۵. Eclogues (I, 40, 8; 41, 32 - 33) - ۵.

که با این وجود مافوق تفاوت دارد. در این مورد تقابل دو شعبه مختلف از مذهب افلاطون را آشکارا می بینیم. یکی از آن دو عقیده نومنئوس بود که تحت تأثیر آئین رواقی قرار داشت و نفوس را به معنی اجزائی از عقل کلی الهی می دانست، و دیگری عقاید افلاطونیایی بود که به کثرت حدود وجود و ترتب آنها در مراتب مختلف قائل بودند و می کوشیدند تا وجه ممیز اصلی هر کدام از این مراتب را محفوظ دارند.

تفصیل و تکثیر مراتب وجود که اینک بدان اشاره کردیم وجه ممیز آخرین دوره آئین نوافلاطونی است که با یامبلیکوس آغاز شد. یامبلیکوس روشی در پیش گرفت و نمونه ای نشان داد که هر کلوس بعداً به آن تأسی کرد. به جای اینکه تنها به همان سه اقلنوم پلوتینوس قائل شود بر آن شد که مافوق عالم محسوس مرکب از تعداد کثیری از اقلانیم سه گانه است که بر فراز یکدیگر ترتب دارند. آیا چنانکه متداول شده است باید گفت که این طرز تفکر بر اثر ادامه سیر فکری خاصی که با پلوتینوس آغاز شده بود پدید آمد؟ کسانی که به چنین رأیی قائلند می گویند که چون تصدیق اتصال مراحل وجود با اعتقاد به تعالی مبدأ اول و تنزیه آن از سایر موجودات منافات داشت پلوتینوس بر آن شد که در بین مبدأ اول و عالم محسوس قائل به دو اقلنوم عقل و نفس شود تا ارتباط و اتصال در سلسله صدور موجودات با وجود تعالی مبدأ آنها محفوظ ماند. و بر همین نسق بود که اتباع او به وجود سایر حدود نیز در بین مراتب اصلیه قائل شدند، به همان ترتیب که تعداد نقاط منفصل را هر چند بتوانند از دیاد می بخشند تا مجموعه آنها را به خط متصل ممتدی نزدیک سازند.

ما به خلاف این رأی قائلیم و طرز تفکر یامبلیکوس را واکنش حقیقی در مقابل فلسفه پلوتینوس می دانیم. هر کلوس که از هر جهت با یامبلیکوس اتفاق نظر داشته در کتاب خود، به نام «تفسیر طیماؤوس»^۱ گفته است که ازلیت اقلنومی در بین خیر کل و نفس کل^۲ است (همان طور که اقلنوم زمان در بین عالم معقول و عالم محسوس قرار دارد).

۱- Commentaire du Timée (۲۴۱ به بعد)

۲- در اصل کتاب «حیوان فی نفسه» بود و منظور از آن عالم است از آن حیث که نفس دارد. برای احتراز از تعقید معنوی در ترجمه فارسی «نفس کل» که منظور از آن نفس عالم است آورده شد. م.

و دربارهٔ کسانی که به اسم و رسمشان تصریح نکرده است و منظور او را باید پلوتینوس و اصحاب او دانست چنین گفته است: «دیگران همه چیز را باهم مشبه می کنند و چون در بین خیر و نفس جز به وجود عقل قائل نیستند ناگزیر عقل را همان ازلیت می دانند. اگر تنها به خواندن کتاب پرکلوُس اکتفا کنیم شاید گمان بریم که این انتقاد سطحی حکایت از آن دارد که اموری که پلوتینوس آنها را مشبه و متحد شمرده پرکلوُس قائل به تمیز و تشخیص آنها از یکدیگر شده است. ولیکن چنین گمانی نشان این است که روح فلسفهٔ پلوتینوس را چنانکه باید دریافته ایم، زیرا پلوتینوس ازلیت را با عالم معقول اشتباه نکرده بلکه ازلیت را همان حرکت عقل در رجعت آن به سوی واحد^۱ شمرده یعنی این مفهوم را در سیر تکوینی و صدور آن باز یافته است بی آنکه مانند اخلاف خویش به صورت را کد و جامدی تصور کند. و باز بر همین شیوه است که پرکلوُس در جای دیگر نظریهٔ پلوتینوس را دربارهٔ فرشتگان انتقاد کرده و گفته است که پلوتینوس مانند رواقیان فرشته را جزئی از خود ما شناخته و بدین ترتیب مفهوم آن را از اعتبار انداخته است^۲. در همین مورد نیز باید گفت که پرکلوُس از معنی دقیق نظریهٔ پلوتینوس دربارهٔ نفس غفلت کرده است زیرا برحسب این نظریه «جزء علوی» یا «جزء مَلَکَی» ما که همان قوهٔ تأمل عقلی است بی آنکه خود ما باشد خود ماست. خود ماست آن گاه که ما در همین مرحله یعنی در حال تأمل بمانیم، خود ما نیست آن گاه که به مرحلهٔ فروتر یعنی به عالم سفلی فرود آئیم.

روش ارسطو این بود که مفاهیم را به ترتیب کلیت آنها طبقه بندی کند به طوری که بتوان از کلی ترین مفاهیم به جزئی ترین آنها مرور کرد. روش افلاطون سیر جدالی عقلی بود. شغل شاغل یامبلیکُس مانند پرکلوُس این بود که روشی بیابد که از این هر دو

۱- تسعیات ، II ، V

۲- تفسیر آلکیبایَدس Commentaire sur l'Alcibiade ، ص ۳۸۲ - ص ۳۸۵.

باتوجه به تسعیات پلوتینوس ، III ، ۴ ، ۵ .

روش بهره‌مند باشد، و ضمناً با این روش بتواند هزاران قسم از اقسام صور موجودات را که دین یونانی مستلزم اعتقاد به وجود آنها بود، از قبیل خدایان و فرشتگان و پهلوانان و امثال آنان، در عالم معقول باز یابد و وجود هریک از آنها را به حکم عقل استنتاج کند و در محل خود قرار دهد. بیان پلوتینوس در تفسیلات خود حاکی از حیات روحانی بود و از چنین حیاتی مایه می‌گرفت، ولیکن با این طول و تفصیل که [امثال یامبلیکس] در طبقه‌بندی مفاهیم و اقانیم وارد آوردند این روح از آن فلسفه سلب شد، بدین ترتیب آئین نوافلاطونی به حدی انحطاط یافت که از یک طرف در اثبات عقاید دینی یونانی استعمال شد، و از طرف دیگر در خدمت اعمال جادوگران برای تسخیر قوای غیبی الهی به کار افتاد.

در واقع هیچ اختلافی مهم‌تر از اختلافی که در بین اقانیم سه‌گانه پلوتینوس، یعنی خیر و عقل و نفس، که از مجموعه آنها عالم معقول حاصل می‌شود و تثلیث مشهور یامبلیکس نیست. و اینک ببینیم که چگونه می‌توان این یک را ناشی از آن دیگر دانست. باید به یاد آورد که پلوتینوس پدید آمدن اقنوم زیرین را از اقنوم برین چگونه تخیل می‌کرد: او بر آن بود که اقنوم برین پرتو می‌افکند، این پرتو فرای می‌شود، این فراشد! بازی ایستد و آنچه فرا شده است روی خود را به سوی اصل خود بازی گرداند و با همین سیر رجوعی درباره این اصل تأمل می‌کند و همین تأمل است که او را در عمل خاص خود ثابت می‌دارد. پلوتینوس خاصه درباره طرز صدور نفس از عقل این مطلب را نیز آورده بود که اصل نفس فرا نمی‌شود، بلکه در همان جا که بود، یعنی در نزد منشأ خویش بازی ماند. در تثلیث یامبلیکس این شروط سه‌گانه حدوث اقانیم از هم جدا می‌شوند. اصل هر حدوثی حصول این سه امر است: آنچه در جای خود می‌ماند، آنچه فرا می‌شود، آنچه این فراشد را بازی گرداند. بر طبق رأی یامبلیکس هر کدام از این سه امر صورت ثابتی به خود می‌گیرد و به همین صورت تحقیق می‌پذیرد. هر مجموعه‌ای که

از این امور سه گانه حاصل آید خود در حکم جهانی یا بهتر بگوئیم مانند دستگاهی^۱ است که مشتمل است بر آنچه باعث می شود که این دستگاه : اولاً واحد بماند ، ثانیاً مختلف شود ، ثالثاً در همین اختلاف اتحاد یابد (یعنی کثیر به واحد راجع باشد) . این شروط سه گانه که پلوتینوس آنها را به منزله^۲ طرح کلی ایجاد مفاهیم تلقی می کرد در فلسفه^۳ یامبلیکوس به صورت عین واقعیت تصویری شود . آنچه هست دستگاههای سه تایی است که به ترتیب به صورت طبقاتی بر فراز یکدیگر مطبّق شده^۴ و هر دستگاه زیرین صورتی است از دستگاه برین ، منتهی نسبت بدانچه مافوق اوست خصوصیت بیشتر یافته است . نخستین دستگاه سه تایی از این سه اصل تألیف می شود : اصل هویت که همان واحد است ، اصل صدور یا تمایز که همان ثنائی است و سرانجام اصل رجوع که همان ثلاثی است . دومین دستگاه سه تایی که در زیر دستگاه نخستین است بدین گونه تألیف می شود که به عدد چهار از سه لحاظ مختلف نظر کنیم : اولاً آن را مربع عدد دو (۲^۲) بدانیم تا واحد ثابت و قائم باشد ، ثانیاً آن را حاصل ضرب دودردو (۲×۲) بشماریم تا صدور را برساند ، ثالثاً آن را به طور صحنی حاوی عشره^۵ تامه^۶ (۱+۲+۳+۴=۱۰) بخوانیم تا حکایت از رجوع نماید . سومین دستگاه سه تایی بدین صورت تألیف می شود که نخستین مرتبه^۷ آن را اصل مشابّهت بشماریم که از وحدت نصیب دارد ، دومین مرتبه^۸ آن را مانند نفسی بینگاریم که از ممر تمام اشیاء سیر می کند و سومین مرتبه^۹ آن را باعث رجعت این اشیاء به سوی مبادی آنها بنامیم .

باقبول این اصول تغییر مهمتی در آئین نوافلاطونی پدید می آید ، تثلیث یامبلیکوس بر اقانیم سه گانه^{۱۰} پلوتینوس زیادت نمی شود ، بلکه جای آن را می گیرد . ترتیب آنها و سیر صدور از طریق آنها نیز مثل یکدیگر نیست . در اقانیم سه گانه^{۱۱} پلوتینوس ، یعنی

۱- این دستگاهها که هر کدام از آنها مشتمل بر سه جزء است و بر روی یکدیگر مطبّق و مترتب شده و هر کدام از آنها از دیگری برآمده است در اصل کتاب به *Diacosmos* تعبیر شده است که با *Dialectique* و اجزاء سه گانه آن ارتباط دارد . مترجم نتوانست در مقابل آن کلمه فارسی بیابد . م .

واحد و عقل و نفس ، هرچه وجود امتداد پذیرد انقسام و انتشار آن بیشتر می شود . برعکس ، در تثلیث یا مبلیکس وحدت پس از آنکه انتشار یافت به سوی خود باز می گردد . به جای اقامیم سه گانه^۱ احد و عقل و نفس که پلوتینوس بدانها قائل بود یا مبلیکس سه اقنوم وجود و حیات و عقل را می آورد^۲ . عقل مؤخر از حیات و در نتیجه به مؤخر از نفس است ، چنانکه در عالم شهادت نیز چنین است : زیرا نخست ولادت واقع می شود ، از آن پس حیات رو به نمو می نهد و سرانجام رشد عقل فرای رسد . و بدین ترتیب وجود از سادگی به پیچیدگی می رود ، موجود به موجود زنده و موجود زنده به موجود عاقل دیگرگون می شود . عقل در حین رجوع ظهور می کند و در همین رتبه قرار دارد . یعنی عقل عامل ایجاد شئی نیست بلکه آنچه را که ایجاد شده است سامان می دهد و سازمان می بخشد .

۵- پرکلوس

این مشخصات در آثار پرکلوس بوزنطیه ای (۴۱۲-۴۸۴) یکی از آخرین رؤسای آکادمیا به نحو صریح و بارزی پدید آمد . این شخص خود را مفتخر می شمرد از اینکه پس از سلف خود پلوتارکس در شهر آتن به تعالیم فلسفه پرداخت ، منتهی سعی او برای اینکه تعلیمات را در این شهر متمرکز کند به هدر رفت . از عائله^۳ اغنیا و قضات به شمار می رفت و ابتدا قصد آن داشت که خود او نیز شغل قضا در پیش گیرد و لیکن به فلسفه روی آورد . تمسک شدیدی به دیانت داشت و اقسام مراسم را به دقت اجراء می کرد . همراه تشریفات جدّه^۴ را انجام می داد ، ایام نحس مصریان را مراقب بود و آخرین روز همراه روزه می داشت . هر روز در حین طلوع و غروب و ظهر نیایش می نمود . خدایان اقوام بیگانه را نیز طلب می کرد و در شأن آنان سرودهای پرداخت . صنعت تسخیر آله^۵ را که آداب آن از پلوتارکس به دختر وی آسکلپیگنیا^۶ و از این دختر به پرکلوس

۱- پرکلوس ، تفسیر طیمائوس ، ۲۰۲ الف .

۲- La cérémonie de Grande-mère -۲

۳- Asclépigénia -۳

۴- Théurgie -۳

انتقال یافته بود به کاری بست. این شخص دیندار و پرهیزگار درحوزه افلاطونی بیش از همه کس به طبقه بندی مطالب پرداخت، خلاصه ها و مجموعه ها فراهم ساخت. تفاسیری از هر قبیل ترتیب داد که انتظام و صراحت و وضوح آنها با وجود غموض مطالب شکفت آور است. آثار عمده او عبارت است از: تفاسیر مفصلی که یا ناتمام مانده و یا به طور ناقص به دست ما رسیده است از قبیل «تفسیر طیماؤوس»، «تفسیر آلکیباس»، «تفسیر قصه» دفتر دهم رساله جمهوری، «تفسیر محاوره پارمنیدس» و «تفسیر کتاب اقلیدس»؛ رسائلی در الهیات از قبیل کتاب مفصلی در «الهیات افلاطونی»^۱، رسائل مختصری در «اصول الهیات»^۲؛ مقاله ای «در باره شر»^۳ که ترجمه ای که از آن در قرون وسطی به زبان لاتین کرده اند به جای مانده است.

رسائلی که در «اصول الهیات» است مشتمل بر بیان جامعی درباره وجود مافوق محسوس است. این رسائل از لحاظ روشی که در نگارش آنها به کار رفته است قابل توجه است. مطالب این رسائل از قضایائی تألیف شده که هر کدام از آنها به روش اقلیدس اثبات گردیده است. پرکلوس به اقامه برهان خلف علاقه داشته یعنی اغلب کوشیده است تا بانی سایر اقسام فرض ثبوت یکی از آنها را استنتاج کند. بر وجه مثال قضیه اصلیه این رساله را که می توان قضیه تعالی^۴ نام نهاد ذکر می کنیم: «امری که در همه اجزاء یک سلسله یکسان حضور دارد نمی تواند به همه آنها افاضه کند مگر اینکه، نه در یکی از آنها، نه در همه آنها، بلکه مقدم بر همه آنها موجود باشد. زیرا (برهان نشان می دهد که) یا در همه آنهاست، در این صورت در بین آنها تقسیم می شود و بنابراین امر دیگری لازم می آید تا اجزاء آن را متحد سازد؛ یا تنها در یکی از آنهاست، در این صورت در همه آنها حاضر نمی تواند بود؛ پس، الخ. با استفاده از این قضیه مهمه اصالت واقع»

۱- Théologie platonicienne

۲- Eléments de théologie

۳- Sur le mal

۴- Théorème de la transcendance

۵- Réalisme

بر طبق مذهب افلاطون اثبات می‌شود. مراد از آن این است که مثلاً هرگاه نیکی از پیش وجود نمی‌داشت اشیاء نیکو موجود نمی‌شدند، اگر جاودانگی نمی‌بود اشیاء جاویدان نیز نمی‌بودند، الخ. بر حسب این قضیه، هر کس در هر سلسله از اشیائی که دارای وجه مشترکی باشند، مثلاً سلسله اشیاء نیکو، این حدود سه گانه را از یکدیگر تمییز می‌دهد: حدی که غیر مفیض^۱ است، یعنی متعالی است و آن «نیکی» است؛ حدی که مفیض^۲ است، یعنی همه اشیاء از آن فیض می‌برند و در آن با یکدیگر مشارکت می‌جویند و آن «نیک» است؛ حدی که مستفیض^۳ است یعنی شیء یا اشیائی که به وصف «نیک» متصف می‌شوند. و اگر اصطلاح منطقی به کار بریم می‌توان گفت که غیر مفیض مفهوم تصوّر است، مستفیض مصداق آن است و مفیض رابطه مفهوم و مصداق به یکدیگر است. و این همان روش طبقه‌بندی مراتب وجود بر حسب کلیّت منازل آنهاست. هر کس به سبک مصنوع خویش بر مبنای همین طبقه‌بندی علم مابعدالطبیعه را تأسیس کرد. او بر آن شد که هر مفهوم کلی علت همه اشیائی که مصداق آن باشند به شمار می‌رود و بدین ترتیب احد یا وحدت علت همه اشیائی است که آنها را بتوان واحد نامید و از این جا برمی‌آید که مفهوم هر چه کلی‌تر و بسیط‌تر باشد عالی‌تر و شریف‌تر است. ولیکن برعکس در بین اشیاء مستفیض هر چند شیئی بسیط‌تر باشد، یعنی فقط از صفاتی که بسیار کلی است بهره‌مند شود، علو قدر و شرافت آن کم‌تر است. به همین ترتیب است که وجود به معنی انتزاعی آن عالی‌تر از حیات است (یعنی نسبت به حیات شمول بیشتری دارد) و حیات عالی‌تر از عقل است؛ برخلاف موجود عاقل برتر از موجودی است که فقط موجود زنده باشد و موجود زنده مافوق شیئی است که جز موجودیت از صفت دیگری بهره‌مند نیست. به طوری که هرگاه محمولی را که کلیّت آن کم‌تر باشد بر موضوعی حمل کنیم از همین جا لازم می‌آید که محمولاتی نیز که کلیّت آنها بیشتر باشد

۱- Imparticipé. - مراد این است که مبدأ منزّه از آن است که شیئی از آن صادر

شود و یا در شیئی که از او صادر شده است ظاهر آید. م.

۲- Participant

۳- Participé

بر همان موضوع حل شود. اگر شیئی انسان باشد به طریق اولی حیوان است و اگر حیوان باشد موجود است.

بنابر این سلسله‌هایی^۱ از مراتب وجود پدید می‌آید که هر کدام از آنها یک شیء غیر مُفَیض و یک شیء مُفَیض و یک شیء مُسْتَفِیض است، مثل حیات و موجوداتی که از حیات بهره‌ورند. این سلسله‌ها به ترتیب درجات کلیت یا بساطت شیء غیر مُفَیضی که فائق بر آنهاست مرتب می‌شود: مبدأ کلّ این مراتب اَحَد است؛ مادون آن سلسله و حِدات است، مادون آن سلسله وجودات (و بدان سبب وجود را مادون وحدت گرفته است که هر وجودی واحد است بی آنکه هر واحدی وجود باشد؛ مثلاً^۲ عدی^۳ را که در مقابل ملکه است با آنکه واحد است وجود نمی‌توان نامید)؛ مادون آن سلسله حیات و از آن پس سلسله نفس است. سلسله بر طبق تصدیق خود پرکلوس^۴ همان جنس است. فقط باید گفت که در نظر پرکلوس جنس علت است، یعنی در عین وحدت مشتمل بر تمام انواع است بدون اینکه تمایزی در آنها باشد. هر سلسله‌ای از مفاهیم عقلی به مثابه دستگاهی از موجودات واقعی است^۵ و هر دستگاهی مثل هر سلسله‌ای مشتمل بر تمام اقسام ممکنه و واقعی است؛ آنچه در ضمن سلسله وحدت^۶ مندرج و دارای صورت وحدت باشد در ضمن سلسله وجود نیز مندرج و دارای صورت وجود است. پس به قرینه هر جزئی که مندرج در ضمن وحدت باشد جزئی که مندرج در هر کدام از مفاهیم وجود و حیات و عقل و نفس است وجود دارد. مجموعه اجزاء مرتبط و متناسب که در مدارج مختلف و مرتب واقعند، تا حدّی که بتوان در اختیار اصطلاحات و حفظ آنها ثبات رأی به پرکلوس منسوب داشت، نظام^۷ نامیده می‌شود.

بنابر این قانونی برای انبساط یا انقباض وجود دارد که مشترک در بین تمام سلسله‌هاست.

Privation - ۲

Série - ۱

۲- در قضیه III

۱- Diacosmos، رجوع شود به حاشیه ص ۳۱۴

۶- Ordre

۵- Hénade

یعنی موجودات مثل وحدات، موجودات حیة مثل موجودات، عقول مثل موجودات حیة، و نفوس مثل عقول منقسم می‌شوند.

بکشیم تا این قانون انقسام را دریابیم. به یاد باید آورد که احد که مبدأ اول تمام اشیاء است نسبت به موجوداتی که از آن صادر می‌شوند عامل اعمال مختلف است: موجب تمامیت آنها می‌شود، جامع اجزاء ماهیت آنهاست، حافظ حدود هر کدام از آنها از التباس با ماهیات دیگر است؛ خلاصه، فعل احد است که موجب آن می‌شود که منظومه‌ای از موجودات متعین و مترتب پدید آید. اما این اعمال که در ذات احد به طور غیر منقسم و غیر متمایز وجود دارند باید از هم افتراق جویند و از همین افتراق است که سلسله وحدات یا خدایان پدید می‌آیند و هر حلقه‌ای از این سلسله معرف یکی از خدایان یا طبقه‌ای از آنان است: بعضی از خدایان متمم ماهیات، بعضی دیگر جامع و بعضی دیگر حافظ آنها می‌شوند و اگر بتوان صفات دیگری برای احد برشرد به وجود خدایان دیگر نیز می‌توان قائل بود. این مجموعه وحدات یا خدایان در هر کدام از سلسله‌های سفلی نیز وجود دارد و این بدان معنی است که هر سلسله‌ای در قبال سلسله سفلی عمل اتمام و جمع و حفظ دارد. بدین ترتیب وجود محدود مجموعه یا سلسله عقول است، عقل معرف نفوس است و سرانجام نفوس همان اعمال را در عالم محسوس به انجام می‌رسانند.

تفصیل بیشتر می‌توان داد: هر سلسله‌ای در خویش و از همان حیث که اختصاص به خود آن دارد واجد خصائص تمام سلسله‌های دیگر است. ابتدا خصائص سلسله‌های پنج گانه تابعه را در نظر گیریم: از وحدات ذوات یا موجودات ثابت و معقول صدور می‌یابند؛ از این موجودات حیاتها ناشی می‌شوند که همان موجوداتند، منتهی از آن لحاظ که هیئت مشابه با موحود زنده از آنها تألیف می‌یابد (نظیر حیوان مطلق که در رساله طیمائوس افلاطون از آن سخن رفته بود)؛ از حیاتها عقول برمی‌آیند که موضوع^۱ تعقل و ادراک و تأملند، از عقول نفوس سر می‌زنند که جهان محسوس را جان می‌بخشند. اما

چون جنس شامل نوع است از اینجا به ضرورت این نتیجه برمی آید که هر سلسله ای در خویشتن همه اجزاء و حدود متعلقه به سلسله های متعاقب را داراست . مجموعه وحدت و وجود و حیات و عقل و نفس تنها با توجه به تعاقب سلسله ها پدید نمی آید بلکه در داخله هر کدام از سلسله های دیگر نیز چنین هستی وجود دارد . در سلسله وحدات ، علاوه بر خود وحدت ، وحدات یا خدایان معقولی هستند که متناسب با وجودند ، خدایان عاقلی هستند که متناسب با عقلند ، خدایانی در میان جهان هستند که متناسب با نفوسند . در هر کدام از سلسله های دیگر نیز چنین است : هر یک از آنها در اوج خود دارای وحدتی است که متناسب با سلسله الهی عقل واحد و نفس واحد و غیره است و بر سیاق همین سلسله ، از همان حیث که عقل یا نفس یا حیات یا وجود است ، شامل هر آن چیزی است که سلسله های فائده یا تابعه واجد آنهاست .

بدین ترتیب هر سلسله ای از دو حیث ترتب می پذیرد و این دو حیث ترکیب انضمامی یا یکدیگر دارند بی آنکه ترکیب اتحادی داشته باشند : ترتب اول از حیث انقسام احد به افعال آن حاصل می شود و ترتب دوم از این حیث که همه چیز در همه چیز است (الکل فی الکل) پدید می آید ؛ و این یک سره مغایر با فلسفه پلوتینوس است . در هیئت فلسفی پُر کُلوس همه چیز چنان مقرر شده است که در ضمن ترتب جامد و راکدی که پدید می آید هر شیئی بتواند در محل خود بماند و به نحوی از انحاء در همان مرتبه خود هر چه برای آن لازم باشد حاصل می آید . بدین قرار دیگر لازم نیست که عقول سلسله چهارم معقولات سلسله دوم را تعقل نمایند ، بلکه در داخله همان سلسله چهارم عقول معقوله مربوطه به سلسله دوم وجود دارند که مورد تعقل عقول عاقله اند . در فلسفه پلوتینوس همه راهها به روی مسافری که « در مملکت مابعدالطبیعه سیر می کند » ، یعنی نفس ، گشوده است . ولیکن در فلسفه پُر کُلوس هیچ چیز ربطی به این « من » یا موجود متحرک روحانی ، که در تمام مدارج در بین ماده و احد حرکت می کند ، ندارد و تصور حیات روحانی تقریباً از میان رفته است . پُر کُلوس به وحدت شر و ماده قائل

نیست. به نظر او «شر نه در صورت است از آن حیث که می‌خواهد بر ماده فائق باشد، نه در ماده است از آن حیث که شائق نظم است، بلکه در فقدان مقیاس مشترك در بین ماده و صورت است»^۱. بنابراین شرّ از جمله اقامیم نیست بلکه مغایر با اقوم است و به مثابه وجود عرضی است. شاید هیچ فکری را نتوان بیش از این مخالف فکر پلوتینوس دانست. هیچ حادثه‌ای به حقیقت در جهان حادث نمی‌شود و هیچ محلی برای آفرینش نیست، بلکه جهان تا ابد همان می‌ماند که از ازل بود. پُرکُلوس خطاب به مسیحیان گفته است: «خدا به چه قصدی پس از آنکه مدت بی‌نهایت مهمل و معطل می‌ماند آفریدن آغاز می‌کند؟ آیا این بدان سبب است که آفرینش را بهتر می‌شمارد؟ اما باید دید که پیش از آنکه بیافریند نسبت به این امر جاهل یا عالم بود؟ باطل است اینکه بگوئیم جاهل بود؛ اما اگر عالم بود چرا از آن پیش آفریدن آغاز نکرد؟»^۲

۶- داماسکیوس

داماسکیوس^۳ که او نیز در دینداری کم از پُرکُلوس نبود از جمله آخرین کسانی از اهل علم و ادب به شمار می‌رفت که دین یونانی داشتند و هنوز در اسکندریه به‌گرد یکدیگر حلقه می‌زدند تادرباره روزگار کهن سخن گویند. این مطلب که از کتاب احوال ایزیدرُس^۴ از تألیفات خود داماسکیوس برمی‌آید سند دیگری نیز که بر اوراق پاپیروس نوشته‌اند و اخیراً به دست آمده است بر صحت آن شهادت می‌دهد و از جزئیات این انجمنها که در آن روزگار فراهم می‌آمد حکایت می‌کند. کتاب مفصل او «درباره اصول»^۵ که محفوظ مانده است در تفسیر آخرین قسمت رساله پارمنیدس است و در

۱. تفسیر رساله طیماؤوس Commentaire du Timée ، ۱۱۰ ، c

۲- همان کتاب ، ۸۸ ، c - Damascius

۳- Vie d'Isidore

۴- Les papyrus Beaugé. Horapollon et la fin du paganisme égyptien

در بولتن مؤسسه فرانسوی باستان شناسی شرقی ، جلد دهم و جلد یازدهم.

۵- Des Principes

اغلب موارد با تفسیری که پُر کُلوس بر این رساله نوشته است منافات دارد. مراتب واقعیت را پُر کُلوس با ذوق قضائی خود از همدیگر جدا کرده و هر کدام را در حدّ خود را کد و جامد ساخته بود. ولیکن داماسکیوس در ذکر این مراتب تجدید نظر نمود و آنها را از نو به صورتی در آورد که حیات روحانی و عرفانی محلّ خود باز یابد، و چنان قوت گیرد که این مراتب مختلف متعدّد را به یکدیگر ارتباط بخشد و راه را از مرّ آنها به سوی موجودات عالیّه بگشاید. همت بر آن گماشت که مقولانی را که پُر کُلوس برقرار ساخته بود بر هم زند و این مطلب را باز نماید که آنچه او آورده است ربطی به رسالهٔ پارمنیدس ندارد. نخست گفته است که نباید احد یا واحد متعال را که فعل او توحید وجود است مبدأ اوّل دانست. برتر از او ذات لایوصف است که هیچ شیئی قادر به درک او نیست، ارتباطی با موجودات ندارد، مجرد است، منتهی نه بدین معنی که قابل تجرید باشد، زیرا آنچه قبول تجرید می کند از شیئی تجرید می شود و با همین شیء که از آن تجرید شده است رابطه ای را محفوظ می دارد^۱. پس باید مبدأ اوّل را ماوراء مراتب و مافوق همهٔ آنها محفوظ داشت، و حتی به عنوان اینکه اُسوهٔ موجودات است نباید او را در رتبه ای جای داد. «آیا با وجود این باید گفت که از او چیزی به اشیاء این جهان می رسد؟ - چگونه چنین نشود، زیرا هر چیزی به نحوی از انحاء از او بر می آید»^۲. آنچه از او به اشیاء می رسد همین است که هر شیئی در حدّ خود غیر قابل وصف و غیر قابل وصول است، و هر چه در مراتب وجود فراتر می رویم با شیء لایوصف آشناتر می شویم و واحد از این حیث که به وصف در نمی آید بالاتر از وجود است، وجود از همین حیث بالاتر از حیات است، حیات از همین حیث بالاتر از عقل است. اما همین که می کوشیم تا اشیاء را از آن حیث که ناگفتنی هستند طبقه بندی کنیم باز به راه خطا می رویم، زیرا این بار می کوشیم تا از لحاظ دیگری قائل به سلسلهٔ مراتب شویم، یعنی واحد^۳ لایوصفی را باز یابیم که وجود لایوصفی از آن بر می آید. پس سرانجام باید این سخن را به کنار گذاریم که از او چیزی به اشیائی که از او صادر می شوند انتقال می پذیرد. واحد لایوصف همان اقنوم اوّل

۱- طبع Ruelle، I، ۱۰ و ۱۳ - ۲- ۱۳ و ۱۷

۳- بهتر آنکه بگوئیم: احد

رساله^۱ پارمنیدس است ، افلاطون در این رساله در شأن او گفته بود که حتی واحد هم نیست ، بدین معنی که نفس پس از اینکه می کوشد تا او را به صورت واحد وصف کند ، این صفت را از او سلب می نماید تا در علو ذات خود دور از دسترس بماند .

طرز تفکر داماسکیوس از همین جا معلوم می شود . او می کوشید تا هر حکمی را که صادر می شود با حکم دیگری محدود سازد و از جدال عقلی باروشی سرشار از حیات بهره جوید تا سرانجام به شهود حقیقت نائل آید و از این حیث با پلوتینوس بیش از پُرکُلوس مشابهت داشت . « واحد لا یوصف » اول مطلق است [و جز این هیچ گونه صفت و نسبت و رابطه ای ندارد و فاقد تعیین است] . به مبدأ اول پلوتینوس ، چنانکه وصف آن در بحث او « راجع به اراده احد »^۱ آمده بود ، شبیه است . برعکس ، واحد چون علت است متعین به فعلی و رابطه ایست .

به طور کلی ، داماسکیوس درباره مبادی با رأیی که در فلسفه یامبلیکُس و پُرکُلوس مورد قبول قرار گرفته و قوت یافته بود مخالفت داشت . اینان مجموعه مبادی را به صورت دستگاهی ماشین وار تصوّر می کردند ، و چنین تصوّری در نظر داماسکیوس این عیب بزرگ را داشت که بر حسب آن می بایست در تبیین اصول از مفاهیمی استفاده کرد که جز در مورد فروعی که از آنها صادر می شود معنی ندارد . مثلاً برای اینکه نشان دهند که چگونه کل واحد ، یا به عبارت دیگر مجموعه واحد حقائق معقوله ، از احد صادر می شود گفته اند که این کل واحد تألیفی از دو اصل متقابل است که همان واحد و ثنائی یا حد و غیر محدود با پدر و قوه^۲ است . در حقیقت از این طریق به طور مستقیم به ادراک واقع نمی رسند ، بلکه فکر خود را با استفاده از تصوّر و تمایل هدایت می کنند . چون عادت را بر آن جاری کرده اند که با کمال سهولت امور ممتازی^۳ را که

Puisseance - ۲

Sur la volonté de l'un - ۱

۳- برای توضیح معانی کلماتی مثل ممتاز و تسویه و واحد و ثنائی وحد و غیر محدود که در این سطور آمده است رجوع شود به مبحث افلاطون در ترجمه فارسی کتاب « فلسفه در دوره یونانی » تألیف همین مؤلف . م .

در عقل و نفس ما تصوّر می‌شوند با ترکیباتی از همین قبیل حاصل نمایند ، مثلاً در موسیقی بر آن باشند که هر تسویه‌ای از رابطه ثابتی حاصل می‌شود که ثنائی غیر متعین زیر و بم را متعین سازد ، علم به وجود متعال را نیز بر اصولی از همین قبیل تأسیس می‌کنند . دلیل که معلوم می‌دارد که این دو را فقط با تشبیه غیر دقیق از سنخ یکدیگر دانسته‌اند اسامی مختلفی است که هر کدام از دو اصل متقابل را بدانها تسمیه کرده‌اند ، مثلاً اصل اول را واحد وحدّ و پدر خوانده و اصل دوم را ثنائی وقوّه و خوّاء نامیده‌اند . از یکدیگر جدا شدن و در برابر هم جا گرفتن ، فرا شدن و بازگشتن تنها در شان موجوداتی است که از جمله متفرّعات وجود اصلی محسوبند و اینان می‌خواهند همین وجود را نیز با اتحاد دو اصل متمایز تبیین نمایند . این وجود اتحاد کلّ یا کلّ متحد است ، یعنی آنچه تمام اشیاء به حالت بساطت و به طور غیر منقسم در آن وجود دارند ، و موجود بسیط را چگونه می‌توان از امتزاج دو موجود متمایز حاصل کرد ؟ اصولی که قبل از این کلّ متحد وجود دارند و بنابراین وجود آنها مقدّم بر مرحله ایست که تمایز در بین اشیاء پدید می‌آید متمایز نمی‌توانند بود .

از همین جا داماسکیوس سه اقسام نخستین را به صورت تازه‌ای تصوّر کرد ، یعنی سه مرحله سکون و صدور و رجوع در فلسفه او جای خود را به حدود سه گانه‌ای داد که تثلیث آنها منافی توحید نیست : اقسام اول واحد کلّ است ، یعنی از آن حیث که خود اوست واحد است و از آن حیث که مولّد اقسام دوم است کلّ است ؛ اقسام دوم کلّ واحد است ، یعنی از آن حیث که خود اوست کلّ است و از آن حیث که مولّد اقسام اول است واحد است ؛ اقسام سوم وحدت را از اقسام اول و کلیّت را از اقسام دوم می‌گیرد . و هر کدام از حدود سه گانه جنبه‌ای و وجهی از همان یک وجود است . داماسکیوس با انتقاد طریقت پر کلوس نزدیک بود که از آئین نوافلاطونی روی برگرداند . باید مطالب کتاب مفصل او را تحلیل کرد تا معلوم شود که چگونه در تبیین

هر مطلبی از رساله^۱ پارمنیدس رأی خاص داماسکیوس در مقابل رأی پُرکلوُس قرار گرفته و با آن اختلاف یافته است، مثلاً بر حسب تفسیر او این طرز تبیین صحیح نیست که بتوانیم باقیاس به خواصّ عالم خلق^۲ صفاتی را بدانچه اُسوه^۳ این عالم است منسوب داریم^۴. و در این باره اصرار ورزیده است که عالم محسوس تصویری از کلّ عالم ماوراء محسوسات نیست، بلکه تنها از جزئی از این عالم^۵ مثل است^۶. در مورد دیگر تأکید کرده است که صدور و رجوع به معنی اخصّ جز در مورد ذوات معقول صدق نمی کند (و می توان گفت که پلوتینوس نیز چنین گفته بود) و بنابراین نمی توان این دو امر را وسیله ای برای تبیین کلّ وجود دانست.

تعالم داماسکیوس با اینکه خالی از ابهام و عاری از طول کلام نبود از بعضی از جهات نشان از تعمق و تجدّد داشت و از همین لحاظ آنها را می توان درخور ستایش دانست. مع ذلک سبب وضع ناگواری که در آن روزگار بود مفید و مؤثر نیفتاد. آن گاه که یوستینیانوس^۷ فرمان داد تا حوزه های فلسفی در آتن بسته شود دارالعلم آتن که در زمان لیانیوس^۸ سوفسطائی دوست یولیانوس^۹ و هیمربوس^{۱۰} آن همه رونق داشت به وضعی دچار شده بود که شاگردی، و شاید بتوان گفت که استادی، نداشت. داماسکیوس در کتاب احوال ایزیدُرس (۲۲۱-۲۲۷) گفته است که در زمان او تعلیم فلسفی به حدّ اکثر انحطاط خود رسید و این همان زمانی بود که هگیاس^{۱۱} اشتغال به امور دینی و روحانی را بر تدریس فلسفه ترجیح داد. اسکندریّه نیز مقرّ امنی برای فلاسفه نبود و در اثبات صدق این قول همین بس که یکی از اساقفه^{۱۲} اسکندریّه به نام آنانازبوس^{۱۳} آزار بسیار بر اینان روا داشت و هوپاتیا^{۱۴} زن نوافلاطونی را در سال ۴۱۵ میلادی

۲- I، ۱۵۶، ۳۱، ۱۶۰، ۲۲

۱- I، ۵۲، ۱۶، ۵۳، ۱۷

Libanius - ۴

Justinien - ۲

Himérius - ۶

Julien - ۵

Athanase - ۸

Hégias - ۷

Hypatie - ۹

با هجوم عام "کشند"، و آنکهی خود این شهر نیز از جلوه افتاده و رونق از دست داده بود. در پایتخت جدید امپراطوری هم نسبت به مطالعات فلسفی نظر مساعدی نداشتند و بدین گونه بود که آئین نوافلاطونی از میان رفت و فلسفه و فرهنگ یونان نیز به تعامی با همین آئین راه زوال پیمود. چنانکه سده های ششم و هفتم را می توان از این لحاظ روزگار خاموشی و فراموشی نامید.

مآخذ فصل هفتم :

Texts and Translations

- Plotinus. *Enneads* (with Porphyry's *Life of Plotinus*). Edited and translated by E. Bréhier. Budé Collection. Paris, 1924-38. Vols. I and II, 1924. Vol. III, 1925. Vol. IV, 1927. Vol. V, 1931. Vol. VI¹, 1936. Vol. VI², 1938. — *Opera*. Edited by P. Henry and H. R. Schwyzer. Paris and Brussels, 1951. Vol. I (*Enneads* i-iii), 1951. Vol. II (*Enneads* iv-v), 1959. Translations of the *Enneads* include the complete English version by S. MacKenna and B. S. Page (2d revised edition, London, 1957), and selections translated with introduction and notes by A. H. Armstrong (London, 1953).
- Porphyry. Among the separate editions of Porphyry's works are the following: *Sententiae*. Edited by B. Mommert. Leipzig, 1907. English translation by T. Davidson in *Journal of Speculative Philosophy*, III (1869). — *De abstinence*. Edited by A. Nauck. Leipzig, 1885. English translation by S. Hibberd, 1857. — *Ad Marcellam*. Edited by A. Nauck. Leipzig, 1885. English translation by A. Zimmern, 1896.
- Iamblichus. *De mysteriis*. Edited by W. Pharthey, 1857. — *Theologumena Arithmeticae*. Edited by De Falco. Teubner edition. Leipzig, 1922. Cf. *Rivista indo-greco-italica*, VI (1922), 49.
- Proclus. Teubner edition of *Commentaries On the Republic* (2 vols., ed. Kroll, 1899-1901); *On the Timaeus* (3 vols., ed. Diels, 1900-1906); *On the Parmenides* (ed. Pascual, 1907); *Outline of Astronomical Theses* (ed. Manitius, 1907); *The Elements of Physics* (ed. Ritzfeld, 1912); and *On the Euclid* (ed. Friedlein, 1873). See also *The Elements of Theology*. Edited and translated by E. R. Dodds. Oxford, 1933.
- Damascius. *On the First Principles*. Edited by Ruelle. 2 vols. Paris, 1889-1891. French translation by Chaignet, 1898.

General Studies

- E. Vacherot. *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*. 3 vols. Paris, 1846-1851.
 J. Simon. *Histoire de l'école d'Alexandrie*. 2 vols. Paris, 1845.
 T. Whittaker. *The Neoplatonists*. 1901. 2d edition, 1918. 4th éd. Hildesheim, 1961.
 W. R. Inge. *The Philosophy of Plotinus*. London, 1918. Reprinted 1948.

215

- F. Heinemann. *Plotin*. Leipzig, 1921.
 P. Merlan. *From Platonism to Neo-Platonism*. The Hague, 1953.
 J. Pépin. "L'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme," *Revue philosophique* (1950), pp. 38-64. — *Mythe et allégorie*. Paris, 1958.
 R. Arnou. *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. Paris, 1921.
 E. Bréhier. "La philosophie de Plotin," *Revue des cours et conférences*, 1922. Also published separately, Paris, 1922. 2d. edition. See also *Etudes de philosophie antique*. Paris, 1955. Section D.
 H. F. Müller. "Ist die Metaphysik des Plotinos ein Emanationssystem?" *Hermes*, XLVIII (1913), p. 409.
 Paul Henry. *Etudes plotiniennes*. Vol. I: *Les Etats du texte de Plotin*, Museum Lessianum, 1938-1941; Vol. II: *Les manuscrits des Ennéades*, 1941, 2d edition, 1948.
 M. de Gandillac. *La sagesse de Plotin*. Paris, 1952.
 Jean Trouillard. *La purification plotinienne*. Paris, 1955. — *La procession plotinienne*, *ibid.* — "La genèse du plotinisme," *Revue philosophique de Louvain* (1955), p. 469. — "La méditation du Verbe selon Plotin," *Revue philosophique* (1956), pp. 65 ff. — *Entretiens de la Fondation Hardt. (Les sources de Plotin, Vol. V)*. Geneva, 1957. Reprinted 1960.
 F. Cumont. *The Oriental Religions in Roman Paganism*. Translated by G. Showerman. New York, 1956.
 Cochez. *Les Religions de l'Empire dans la philosophie de Plotin*, 1913.

Special Studies

III, IV

- J. Bidez. *Vie de Porphyre*. Ghent, 1913. — "Jamblique et son école," *Revue des Etudes grecques* (1919), pp. 29-40. Cf. *Bulletin de l'Académie royale de Belgique* (1904), p. 499.
 Klibansky and Labovsky. *Parmenides . . . nec non Procli commentarium in Parmenidem*. London, 1953.

V

- J. Trouillard. "La monadologie de Proclus," *Revue philosophique de Louvain*, LVII (April, 1959), p. 309-20. — "Convergence des définitions de l'âme chez Proclus," *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* (Paris, January, 1961), pp. 1-20.
- E. Bréhier. "L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néo-platonisme grec," *Revue de Métaphysique et de Morale* (1919), p. 443. — *Etudes de philosophie antique*. Paris, 1955. P. 248 and *passim*.
- Cousin (ed.). William of Moerbeke's Latin translation of separate works by Proclus: *On Providence, Freedom and Evil*, and *Commentary on the First Alcibiades*. Paris, 1864.

VI

- C. E. Ruelle. *Le Philosophe Damascius*. Paris, 1861.

Studies in English

- A. H. Armstrong. *Introduction to Ancient Philosophy*. 3d edition, London, 1957. — *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*. Cambridge, 1940.
- E. Bréhier. *The Philosophy of Plotinus*. Trans. by J. Owens. Chicago, 1958.
- E. R. Dodds. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, Calif., and Cambridge, 1951.
- J. Katz. *Plotinus' Search for the Good*. New York, 1950.
- P. Merlan. *From Platonism to Neoplatonism*. The Hague, 1953. — *Mono-psychism, Mysticism, Metaconsciousness; Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*. The Hague, 1963.
- P. V. Pistorius. *Plotinus and Neoplatonism; An Introductory Study*. Cambridge, 1952.
- L. J. Rosán. *The Philosophy of Proclus*. New York, 1949.
- R. E. Witt. *Albinus*. Cambridge and New York, 1937.

فصل هشتم

فرهنگ یونانی و دین مسیحی در قرون اولیه میلادی

۱- کلیات

دین مسیح و فلسفه یونان را نباید به صورت دو طریقت در علم و حکمت در مقابل یکدیگر نهاد. مسیحیت به صورت اصلی و فطری خود مجموعه‌ای از تعالیم درسی و کتبی نبود. اعضای مجامع مسیحی عصر حواریین پیشه‌وران و کسانی از خانواده‌های فرودست بودند. آنچه این مردم در این مجامع مهم می‌شمردند این بود که برادر و یار و یاور یکدیگر باشند. در انتظار روزی که دنیا به آخر خواهد رسید به سری بردند و موعد آن را نزدیک می‌شمردند. آنچه نوشته می‌شد تنها به اقتضای اوضاع و احوال و به صورت مکانیب یا مطالبی در شرح احوال مسیح و اعمال حواریین به قصد تحکیم و تبلیغ ایمان به حکم ملکوت آسمان بود و هرگز در پی آن نبودند که آئین مسیح را از طریق استدلال و با حفظ ارتباط منطقی بیان کنند.

اما در فلسفه یونان، مقارن ظهور مسیح، عالم را به صورتی تصویری کردند که از هر جهت مطابق با حکم عقل بود و یک سره بارموز و اسرار بیگانه می‌نمود. طرح این عالم را پیوسته در آثار فلسفی می‌بینند و پیاپی به صورتی که مقبول عام باشد می‌نگاشتند. (از قبیل رساله‌ای که «در باره جهان»^۱ نگاشته شد و کتابی که سنکاد در بحث از «مسائل طبیعی» پرداخت و غیره). در بحث از چنین جهانی مسأله تقدیر انسان در حیات اخروی به میان نمی‌آمد، زیرا اصحاب این بحث یا مانند اپیکور^۲ به «مرگ جاویدان» که هیچ کاری به زندگان ندارد قائل

بودند یا مثل رواقیان مرگ را یکی از حوادثی که مجموعه آنها سرنوشت سراسر جهان را پدید می‌آورد می‌شمردند. در بحث از چنین جهانی محلی برای ذکر قصص خدایان نمی‌ماند و این داستانها را یا به بعضی از مقولات تاریخی تأویل می‌کردند و مانند ائیمیرُس^۱ سرگذشت شهریاران در گذشته می‌شمردند یا مانند رواقیان تعبیر قوای طبیعی و حوادث واقعه در طبیعت با استفاده از رموز و استعارات می‌دانستند. فیلسوفان در طریق عمل یکت سره تابع حکم عقل و قائل به اصالت آن بودند و در همه آثار خود، خواه آنچه به قصد تسلیت می‌نگاشتند، خواه اندرزنامه‌هایی که می‌پرداختند، خواه مطالبی که به نیت هدایت وجدان فراهم آوردند، پیوسته این سخن را از سری گرفتند که در جهانی که هر واقعه‌ای در محل خویش و به موقع خود واقع می‌شود چه کسی حق آن دارد که شکوه راند یا بترسد یا پریشان شود؟

در روزگاری که فیلسوف در روم به قبول اصالت عقل دعوت می‌کرد عیسی در جلیله به تعلیم مردم می‌پرداخت، و این مردم علم نیاموخته و با معارف یونانی آشنا نشده و از تصورات فلاسفه آن سرزمین درباره جهان خبر نیافته بودند، و از همین رو استعدادشان برای درک تمثیل و تشبیه بیش از فهم دلایل دقیق اهل بجدل بود. بر طبق تعالیم مسیح عالم و طبیعت و جامعه به صورت موجودات معقول که قابل ادراک فیلسوف باشد و به حکم خرد او گردن نهد تصور نمی‌شد، بلکه به منزله گنجینه تمام ناشدنی بود که استعداد داشت که مواد بسیار از آن گرفته شود و در بیان اقسام تشبیه و تمثیل که سرشار از معانی روحانی باشد به کار رود: مانند زنبق مزرعه، پسری که اهل اسراف بود، زن صرفه‌جویی که در هم گم شده خود را می‌جست... و بسا از این قبیل که جمله آنها با سبک فاخر و مصنوع و نفیس و ظریفی که در کلمات فلاسفه بود منافات داشت. خود مسیح نیز می‌آموخت که چگونه می‌توان به سعادت رسید؛ اما راهی که او در پیش داشت این نبود که با قوت اراده بتوان همه حوادث خارجی را یکسان انگاشت و نسبت بدانها بی‌اعتنا بود؛ بلکه فقر و محنت و ناسزا و ناروا و بیداد و آزار و کشتار را شر

حقیقی می دانست. ولیکن بر آن بود که این رنجها بر اثر فضل خدا که شامل حال ضعفا و فقر است درهای ملکوت آسمان را به روی آنان می گشاید. شاگرد مسیح رنج می کشید و انتظار می بُرد؛ انتظار سعادت در حال محنت او را شادمان و کامران می داشت؛ و این حالت با سکون و فراغ اهل حکمت تفاوت بسیار داشت. چه رضای خاطر اینان بدان سبب بود که می گفتند که سر نوشت شان در هر لحظه ای از زمان، چنانکه می بایست باشد، صورت گرفته و انجام پذیرفته است.

به مناسبت سبک مخصوصی که تعالیم عیسی مسیح داشت و فاقد هر گونه رأی نظری و استدلالی درباره جهان و خدا بود و موجب این می شد که آئین او با فرهنگ یونانی تضاد صریح یابد مسأله ای در تاریخ فلسفه طرح شده است که جنبه خاصی از یکی از مسائل کلتی تاریخ تمدن است و آن مسأله را چنین می توان عنوان کرد:

این امر که تمدن غربی بعد از قسطنطین به صورت تمدن مسیحی در آمد از لحاظ تاریخ فلسفه چه اهمیت داشت و تأثیر آن در افکار فلسفی به دقت ناچه اندازه بود؟ سلسله جوابهایی که به این سؤال داده اند جملگی معلوم است: بعضی گفته اند که آئین مسیح هیچ گونه تأثیری در تاریخ فلسفه نداشت و این قول را به دو قصد مختلف ادا کرده اند: یکی برای اینکه خلوص اصلی آئین مسیح چنانکه در انجیل آمده است حفظ شود تا این آئین جز تکلیف عشق و احسان و حصول نجات از طریق ایمان به مسیح حاوی امر دیگری نباشد، و دیگر برای اینکه استقلال تفکّر عقلی مصون ماند. کسانی که قصد اوّل را داشتند، مانند نخستین مورّخان فلسفه که از فرقه پرنستان بودند^۱، گفته اند که آنچه از عقاید اهل جزم در عالم مسیحی که در طی پنج قرن بر اصل انجیل و بر آثار پولس قدیس افزوده اند، علی الخصوص آرائی که درباره ماهیت کلمه و کیفیت تثلیث به میان آورده و مباحثاتی که در این باره کرده اند، زوائدی است که از افکار یونانی به سُنّ اولیه مسیحیت ملحق شده است و این آئین را به خطر انداخته و دچار ضرر ساخته است.

۱- رجوع شود به ص ۱۹ از ترجمه فارسی کتاب تاریخ فلسفه در دوره یونانی تألیف

کسانی که قصد دوم را داشته‌اند نشان داده‌اند که ترقی واقعی فکرائسانی از لحاظ عقلی بدون هیچ گونه ظفره‌ای نتیجه حاصله از علم یونانی است بی آنکه دین مسیح، مثلاً در سیر ارتقائی از ریاضیات یونانی تا محاسبه مقادیر بی نهایت خُرد در عصر جدید یا مثلاً در تطوّر علم نجوم از بطلمیوس تا کپرنیکس، دخیل شده و تأثیر نهاده باشد. و مسیحیت بر سر راه عقل در سیر تکاملی مستقل آن گاه به گاه موانعی پدید آورده است بی آنکه هرگز به یاری آن شتافته باشد، و این رأی خاصّ کسانی است که در نیمه دوم قرن هجدهم به نظریه ترقی قائل بودند.

بعض دیگر گفته‌اند که ظهور دین مسیح انقلاب مهمّی در جهان بینی ما پدید آورده است. و تجدّی که آن را نتیجه حاصله از مسیحیت دانسته‌اند خود به دو وجه مختلف تعبیر شده است که شاید بتوان هر دو را مکمل یکدیگر دانست: اولاً فلاسفه‌ای که به سیر جدالی عقلی^۱ در تاریخ قائلند می‌گویند که در فلسفه یونان اشیاء را از حیث موردی^۲ آنها در نظر می‌گیرند، یعنی عالم را از آن لحاظ که مورد تأمل روح است و علم ما بدان تعلّق می‌گیرد ملحوظ می‌دارند، چنانکه به قول ارسطو علم آن گاه به کمال می‌رسد که موضوع^۳ معرفت با مورد^۴ آن اتحاد یابد و به نحوی از انحاء در آن منحل شود، و در آئین روائی موضوع^۲ معرفت فعل مستقلّی ندارد جز اینکه مورد^۴ خود را قبول کند و بدان اتصال یابد. برعکس در دین مسیح به موضوعی^۳ قائلند که استقلال دارد و در حقیقت جدا از اشیاء است و تمام فعل آن عبارت از تفکّر در باره عالم نیست، بلکه دارای حیات خاصی است و آن حیات دل یا عشق است که در حدود تصوّری که از اشیاء حاصل می‌کنیم قابل تعبیر نیست. بالجمله دین مسیح، با جهل به تمام آراء یونانیان در باره جهان، فکر اصیل و بدیعی به میان آورده و از این حیث به فرهنگ نوع انسان مدد رسانیده است. این فکر جدید بی بردن به امری است که تنها همومی تواند موضوعی^۳ باشد که به مورد^۴ خود تحویل نشود و آن دل یا احساس یا وجدان است و تنها در تمدن مسیحی است که قول

۱- Dialectique

۲- Objectif

۳- Sujet

۴- Objet

به اصالت معانی^۱ توانسته است نضج بگیرد و ذات موضوع معرفت را به عنوان مبدأ تکامل وجود بپذیرد^۲.

دومین جنبه انقلاب روحی حاصل از دین مسیح این است که جهان از نظر یونانیان، به اصطلاح، جهانی است که فاقد تاریخ است، نظام ازلی دارد، زمان را در آن تأثیری نیست، خواه از آن حیث که نظم آن همیشه همان است که بود، خواه بدین معنی که سلسله‌ای از حوادث در آن پدید می‌آید که به حکم تغییر ادواری پیوسته سیر خود را از سر می‌گیرد و به جایی که در آن بود باز می‌گردد. به قول امثال ارسطو تاریخ نوع انسان خود بدین معنی است که همان تمدن‌ها به‌طور دائم رجعت کند. مفهوم مخالف آن این است که عالم موجود تغییرات اساسی بپذیرد، به‌طور مطلق از محلی آغاز شود، ابداع به‌طور حقیقی در آن حاصل آید، خلاصه دارای سیر تاریخی باشد و ارتقائی به معنی کلی این کلمه حاصل کند. چنین تصویری قبل از آنکه دین مسیح ظاهر شود و جهان یونانیان را زیر و رو سازد امکان‌ناپذیر بود. به حکم این دین عالم از عدم خلق شده است. تقدیر انسان به‌عنوان عامل خارجی به‌وی احاله نشده بلکه خود او با اطاعت از قانون الهی یا تخلف از این قانون سر نوشت خود را به‌خویشتن داده است. مشیت خدا به‌طرز بدیع، و بی آنکه بتوان پیش‌بینی کرد، به کار افتاده است تا بنی آدم را از معصیت نجات بخشد. خدا در پیکر آدمی رنج برده است تا این گناه را باز خرید کند. تصویر جهان چنین بود، نمایشی در آن می‌دادند که سراسر بحران بود، همه چیز ناگهان دیگرگون می‌شد. بیهوده نمی‌بایست در جستجوی تقدیر برآمد و آن را به‌صورت وجه عقلی خاصی که شامل تمام علل باشد تصور کرد، بلکه همه چیز را باید به تاریخ باطنی و روحانی انسان و مناسبات او با خدا راجع ساخت. انسان در برابر خود آینده‌ای می‌بیند که واجب نیست بلکه ممکن است، و خود او می‌تواند این آینده را ترتیب دهد.

۱- Idéalisme

۲- مثلاً در فلسفه هگل. - رجوع شود به فلسفه تاریخ Philosophie de l'histoire

قسمت سوم، فصل دوم، طبع Reclam، ص ۱۱۲

بدین ترتیب انسان نخستین بار بود که از بند گفتار اندوه بار لوکریسیوس که « همه چیز در این جهان پیوسته یک نواخت و یک سان است » رها شد. تقدیر به صورتی که رواقیون تصوّر می کردند او را به خود وا گذاشت. از قالب ازلی هندسی که افلاطون و ارسطو مجموعه موجودات را در آن مسدود ساخته بودند بدر آمد^۱. همین نکته اساسی بود که نخستین کسانی از یونانیان که به جدّ تمام به مطالعه در مسیحیت می پرداختند بدان برخوردند. سیلسوس^۲ در « گفتار راستین »^۳ که به قصد مخالفت با مسیحیان در حدود اواخر قرن دوم نگاشته همین ایراد را بر اینان گرفته است که خدائی که بدان قائلند فاقد ثبات است، زیرا بر حسب اوضاع و احوال مشیت او به امر جدیدی تعلّق می گیرد و تصمیم او تجدید می شود؛ انفعال بدوراه می جوید، زیرا بر سر رحم می آید؛ پس باید گفت که دین مسیح یکی از اقسام قصص اولین است، منتهی « به صورتی نقل می شود که نمی توان آنها را به منزله رموز دانست و بر استعاره حمل کرد ». یعنی به منزله تاریخ واقعی است و آن را تعبیری از قانون طبیعت نمی توان انگاشت، و این امر در نظر افلاطونیانی مانند سیلسوس^۴ در حکم فقدان اسلوب عقلی بود.

بدین ترتیب از یک طرف مسیحیت با حفظ خلوص اصلی آن مستقل از طرز تفکر فلسفی یونانی بود و فرهنگ عقلی مستقّاتی که اصل یونانی داشت فاقد هر گونه مناسبت با حیات روحانی مسیحی بود؛ از طرف دیگر، مسیحیت با نظر دیگری که از هر جهت تازگی داشت به عالم می نگریست و نمایشی در جهان می دید که انسان در جریان آن به صورتی درمی آمد جز آنچه یونانیان می گفتند و چنین می پنداشتند که انسان موجودی است که نظم عالم را بدون اینکه بدان دست بیازد می شناسد.

اگر این مسأله را از لحاظ تاریخی محض در نظر گیریم و از تقابل مهمّ شرک یونانی و دین مسیحی صرف نظر کنیم و از نتایج مطالعاتی که در حدود یک قرن است که به تفصیل

۱- رجوع شود به Laberthonnière، رئالیسم مسیحی و ایدئالیسم یونانی

Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec، ۱۹۰۴، فصل ۲ و ۳

۲- Discours vrai

۳- Celse

درباره منابع مسیحیت به عمل می آورند استفاده نمائیم که هیچ یک از این طرق را نمی توانیم برای حل این مسأله وافی بشماریم. اینک همه این افکار را یکایک و به اختصار از نظر می گذرانیم: دین صحیح با حفظ خلوص اصلی آن، چنانکه مورخان پرستان می خواهند، امر انتزاعی است و این انتزاع اگرچه از لحاظ عملی صحیح است نمی تواند مورد قبول مورخ باشد. همان تطوری که در پنج قرن اول در تفکر یونانی پدید آمد، و این تفکر از توجه به انقلاب باطن که مسأله اخلاقی بود و امثال سنکا و اپیکتئوس را به خود مشغول می داشت به علم الهی دقیق و ظریف پلوتینوس و پُرکلوُس فرارسید، فکر مسیحی را نیز رفته رفته از صورت روحانی و باطنی آن که در تعالیم امثال پولس قدیس داشت خارج کرد و به علم الهی جزئی اُریگنِس^۱ و کاپادوکیان^۲ مبدل ساخت. مشکل بتوان گفت که چنین تطوری تحت تأثیر عوامل مشابه حاصل نشده باشد. وانگهی چگونه می توان از این حقیقت تاریخی که روز به روز بیشتر اثبات می شود غافل بود که ممیز یونانیان و مسیحیان اختلاف در روش تعقل و تفکر نبود بلکه این دو گروه در اطاعت از مراسم قانونی عبادت در روم، علی الخصوص در مورد پرستش امپراطور، بایکدیگر اختلاف داشتند. اما در مورد فکر علمی این مطلب کاملاً صحیح به نظر می رسد که سیر تکاملی مستقلی داشته است. منتهی باید در نظر گرفت که وضع دین مسیح در قبال تربیت علمی با وضع فلسفه یونان متفاوت نبوده است. مثلاً اُریگنِس اقسام سه گانه حکمت را به دقت از هم جدا ساخته است: قسم اول «حکمت این جهانی» است و این همان است که سنکا هنرهای آزاد^۳ خوانده و فیلن دوره تحصیل و تربیت نامیده است، یعنی دستور زبان و خطابه^۴ و هندسه و موسیقی که می توان شعر و طب را نیز بر آنها افزود؛

Cappadociens - ۲

Origène - ۱

۳- Les arts libéraux. - کلمه آزاد را معمولاً به عنوان قیدی برای دلالت بر آزاد

بودن این صناعات از تعلیمات کلیسائی قرون وسطی می دانند ولیکن این تصور صحیح نیست و مراد از آنها صناعاتی است که جنبه انتزاعی غیر انتفاعی دارد. م.

۴- یا علم بلاغت (معانی و بیان). م.

و اینها همه صناعاتی است که «مستلزم هیچ گونه اظهار نظر درباره الوهیت با طرز وجود عالم یا درباره موجودات علوی یا درباره حیاتی که مبتنی بر خیر و سعادت باشد نیست»^۱ قسم دوم «حکمت برگزیدگان این جهان» است از قبیل فلسفه مصریان یا علم به اسرار و خفیات^۱، علم تنجیم^۲ کلدانیان^۳ و علی الخصوص آراء مختلف و متنوع یونانیان درباره الوهیت. «قسم سوم حکمت مسیحانی است که از وحی و الهام می گیرد.

این مطلب را نیز باید گفت که در نوع اول حکمت، یعنی حکمت این جهان، اجزاء مهمی از فلسفه را نیز می توان وارد ساخت از قبیل منطق و جدل، بعضی از کلیات علم طبیعت و علم نجوم^۲، بالاخره هر آنچه برای تربیت صوری شخص شریف مثلاً بر طبق تشخیص امثال موزنیوس لازم آید، و مجموعه عقاید درباره اعمال و آداب اخلاقی. یکی از افلاطونیان معاصر پُرکُلوس به نام هرمیاس سخنی در این باره دارد که شنیدن آن سودمند است. به نظر او «فلسفه انسانی» را از آنچه اکتساب آن مختص ورود به حوزه پیروان افلاطون است باید تمیز داد، ریاضیات و طبیعیات و اخلاقیات را فلسفه به معنی دقیق آن نمی توان نامید و اگر چنین بنامیم این کلمه را در غیر مورد خود به کار برده ایم. در مقابل این فلسفه انسانی اشتیاق کسانی است که می خواهند به آئین افلاطون سر بسپارند و اینان «علاوه بر علم الهی و هر آنچه فلسفه نام می گیرد شور عشق نیز در دل دارند»^۴.

مسیحیت در اصل با این کلیات در تعلیم و تربیت مخالفت نداشت. البته مسیحیان درباره اعتبار روحانی آن بایکدیگر اختلاف داشتند. در بین آنان تحصیل کردگان و علم آموختگان مانند اُگوستینوس و گرگوریوس^۵ با کمال قوت از تعلیم و تربیت

۲-Astrologie

۱-Philosophie occulte

۳-Astronomie

۴-Des Principes، ترجمه لاتین از Rufin، کتاب ۳، فصل ۳.

۵-Grégoire de Naziance

حمایت می کردند و حال آنکه برخی دیگر مانند ترتولیانوس^۱ و هیلاریوس^۲ می خواستند از راه کوتاه به مقصد برسند و هیچ گونه نیازی به این گونه تربیت نمی دیدند ، و حتی حیث صوری آن را نیز انتقاد می کردند . اما اختلاف نظر مسیحیان در این باره بیش از خود یونانیانی که بعد از ارسطو می زیست ، نبود . از همان زمان که حکمت کلیبی یا رواقی به ظهور رسید علوم فلسفی که در نظر افلاطون تنها طریق وصول به معرفت حقائق موجودات بود یا به صورت علمی درآمد که در اعانت و خدمت حکمت قرار گرفت بی آنکه مبادی خاصه این علوم را در خود آنها بتوان یافت ، یا حتی (بر طبق نظر کلیبیان و کورنائیان) مانند پیرایه های پیروده ای شد که از خودخواهی و خودبینی آدمی حکایت می کرد .

بدین ترتیب باید گفت که در قرون اولیه میلادی وضع خاصی در طرز تفکر پدید آمد و شیوع عام یافت و آن اینکه در بین معارف رائج زمان که قابل تحصیل از جانب عموم بود و سلوک دینی که روشی غیر از روش منداول عقلی داشت جدائی افتاد ، و سلوک دینی را به معنی اعم کلمه منظوری داریم که شامل تربیت اخلاقی رواقیان [دوره رومی] و معرفت شهودی نوافلاطونیان و ایمان مسیحی به وحی و الهام می شود .

مسیحیت موجب این وضع نبود بلکه وضعی را که وجود داشت پذیرفت ، و چنانکه در طی تاریخ فلسفه مسیحی می توان دید هیچ گونه واکنشی در مقابل آن نشان نداد ، و انقلاب فکری که در دوره تجدید حیات علم و ادب پدید آمد و به وضع مذکور در مغرب زمین پایان بخشید نتیجه عواملی غیر از عامل دینی مسیحی بود . به هر صورت در طی پنج قرن اول میلادی فلسفه خاص مسیحی که مستلزم قبول سلسله ارزشهای عقلی مستقلی باشد به وجود نیامد ، و ارزشهای عقلی همان بود که صاحب نظران غیر مسیحی بر آنان بدانها قائل بودند .

اینک باید دید که آئین مسیح از چه حیث مسیر نظر مارا در مورد شناخت جهان تغییر داده است . البته در اینجا باید از اشتباه خود این آئین با تفسیری که به مرور زمان

از آن کرده‌اند احترام از جست. مسیحیت در اوایل امر جنبه نظری نداشت بلکه هم^۱ اولیای دین مسیح صرف آن می‌شد که تعاون معنوی و مادی در جامعه پیروان آن دین برقرار سازند. اما اولاً همین اهتمام روحانی نیز اختصاص به مسیحیت نداشت بلکه در سراسر حوزه فرهنگ یونان قبل از غلبه مسیحیت متداول بود: احساس معصیت یا خطا در اقوال رائج در بین مورخین یا شعرا بیان می‌شد^۱ و محاسبه نفس و تسلی روحانی در اوایل عصر مسیحی در بین یونانی‌مآبان شیوع داشت. ثانیاً بر اثر این مجامده عملی و روحانی هیچ گونه تغییری در طرز تصور عالم چنانکه در علم مردم یونان و فلسفه آن قوم حاصل بود پدید نیامد بلکه عالم را بدان گونه که از پیش می‌گفتند همچنان واحد و متناهی و دارای شکل هندسی تصور می‌کردند و زمین را در مرکز جهان می‌دانستند و به تقابل زمین و آسمان قائل بودند، و این افکار همگی تا عصر تجدید حیات علم و ادب^۲ ادامه یافت؛ حیات روحانی مسیحی بر جهان بینی یونانی افزوده شد بی آنکه در طرز تلقی اشیاء تغییری پدید آید. اگرچه در این حیات روحانی این اعتقاد رخ گشود که وقوع تغییر شدید ناگهانی که آن را پیش بینی نتوان کرد امکان دارد و اراده مطلقه در جهان تأثیر می‌گذارد، و البته این رأی (که حدود و قیود آن را از این پس باز خواهیم یافت) با جهان شناسی یونانی منافات داشت و علمای این قوم سعی بسیار در رد آن کرده بودند؛ ولیکن باید دانست که همین اعتقاد به سیر تاریخی امور و تصدیق وقوع تطور در عالم به تدریج و با ازدیاد مجارب در زمان و مکان و تغییر طرز تفحص علمای یونان که مورد ملامت رواقیان نیز واقع شده بود به میان آمد و در طرز تلقی مجموعه اشیاء اثر گذاشت [نه اینکه در نتیجه تأثیر اختصاصی و انحصاری عقاید مسیحی حاصل شده باشد]

امیدواریم که در این فصل و فصول مابعد آن بتوانیم این مطلب را روشن سازیم که ظهور مسیحیت تأثیر شدید در تکامل فلسفی نگذاشته و خلاصه کلام اینکه به نظر ما فلسفه‌ای به نام فلسفه مسیحی وجود نداشته است.

۱- Polybe, Histoires, XVIII, 43/13

۲- Renaissance

مع ذلک ادعای آن نداریم که در مقالات آتی تاریخ معتقدات مسیحی را در قرون اولیه، حتی به اجمال، بیان کنیم. اسامی بسیاری از مهمتین در این فصل نخواهد آمد، زیرا قصد ما این نیست که خود این آئین را مورد تحقیق قرار دهیم، بلکه می‌خواهیم به شرح مطالعه مسیحیت از لحاظ مناسبات آن با فلسفه یونان پردازیم.

۲- پولس قدیس و فرهنگ یونانی

فکر مسیحی در اواخر دوره قدیم از همان مسیر فکر یونانی مرور کرده است. تعالیم اخلاقی حکمای دوره امپراطوری (چنانکه در مورد سنکا غالباً بیان شده است) متناسب با مواظ و مکاتیب پولس قدیس^۱ است. دوره ظهور فلسفه نوافلاطونی در اواخر سده‌های اول و دوم مقارن با کتابت انجیل چهارم و پدید آمدن اهل احتجاج و گسترش عقائد فرقه غنوصیه است. در عصری که حوزه نوافلاطونی با ظهور پلوتینوس به کمال خود رسید آراء تألیفی و تفصیلی امثال کلمنس و اریگنس در حوزه درس اسکندریه پدید آمد. در مقابل پرکلوُس و داماسکیوس، در همان زمان، اگوستینوس قدیس و آباء کاپادوکیه و تمام کسانی که آنان را می‌توان نوافلاطونیان مسیحی نامید، از قبیل نزیوس و دیونوسیوس آریوباگی^۲، قرار داشتند.

از هر دو جانب منحنی حرکت روحانی واحدی ترسیم کرده و تمایل مشابهی نشان داده‌اند که از حیات اخلاقی و روحانی و دینی که بر اساس اعتقاد به خداست به علم الهی فلسفی و جزئی مرور نمایند و در چنین علمی، به جای توجه به مناسبات انسان و خدا، درباره خدا از آن حیث که وجود مطلق است بحث کنند.

پولس قدیس تربیت یونانی داشت. خواه به طور مستقیم و خواه به واسطه انتشار عام عقاید سنکا و اپیکتئوس تحت تأثیر این دو فیلسوف قرار گرفت و بسیاری از آراء و افکار و تعبیرات متداول در آثار آن دو را در تعالیم خود آورد و به کار برد. دین مسیحی مانند آئین رواقی قائل به لزوم تدبیر سیاسی واحدی برای سراسر جهان بود

و جمله موجودات عاقل را از فضیلت واحده‌ای که مشترك در میان تمام آنان است برخوردار می‌شمرد: «یهودی و یونانی، برده و آزاد، مرد و زن در میان نیست. شما همه در عیسی مسیح وحدت دارید». پولس، چنانکه رواقیان در خطاب انتقادی فلسفی خود می‌گفتند، بر آن بود که مردم با وجود اختلاف در شروط و حدود و قیود زندگی اجتماعی از لحاظ نجات همه یکسانند^۱.

پولس که او را داعی اهل شرك^۲ لقب داده‌اند و نویسندگان اناجیل چهارگانه خود را به همان تکالیفی متعهد می‌دانستند که اپیکتئوس بر عهده گرفته بود^۳. می‌دانیم که اپیکتئوس آنچه را که از لحاظ اخلاق بر عهده خود می‌دید در چه پایه‌ای می‌یافت و چگونه «روح خود را یک سره بدان می‌سپرد». و خود را مانند سربازی در راه آن می‌شمرد؛ چنانکه پولس نیز در شأن خویشتن گفته است که «سرباز خوب عیسی» است. منشأ قدرت این سرباز، خواه اپیکتئوس و خواه پولس باشد، اعتماد به خدا بود. هر دو بر آن بودند که هر چه می‌توانند به فضل خداست، و خداست که از قدرت خویش بدانان نصیب می‌دهد. اعتماد به عقل نیز که همه مطالب را می‌فهمد و درباره همه اشیاء حکم می‌کند بدین سبب است که عقل را خدا به ما موهبت کرده است و از همین روست که به قول پولس «شخص روحانی درباره همه کس داوری می‌کند بی آنکه هیچ کس را برسد که درباره او به داوری برخیزد». جواری مسیح فرستاده خدا در روی زمین است، چنانکه اپیکتئوس حکیم کلبی را، اگر مطابق با کمال مطلوب باشد، بدین سان نمایانده است^۴.

۱- مکتوب به غلاطیان، ۲۳، ۳، مکتوب به اهل قرنتس، I، ۱۷، ۷-۴۰

۲- L'Apôtre des gentils

۳- Dissertations تألیف اپیکتئوس، II، ۲، ۱۲ و III، ۲۴، ۳۱ با مکتوب

پولس به قرنتیان، I، ۹، ۷، قابل مقایسه است.

۴- اپیکتئوس، I، ۶، ۲۷ و I، ۱، ۴۰ - با مکتوب پولس به فیلیپیان، ۱۳، ۴

و به قرنتیان، I، ۲، ۱۵ مقایسه شود.

اپیکتئوس و پولس هر دو از همین ایمان به خدا نتیجه می گیرند که در همه اوضاع و احوال باید سکون خاطر داشت ، زیرا تمام حوادث ناشی از احسان خداست .
 مبشر انجیل هم مثل ناصح رواقی در مردم این جهان جز آنچه مایه استهزاست نمی بیند . اپیکتئوس می گفت که پیرمردی که انگشتی زرین به دست داشت به جوانی اندرز می داد که « درست است که باید به فلسفه پرداخت ولی باید شعور هم داشت ، وگرنه این سخنان نشان جنون است »^۱ . پولس نیز بر آن بود که آئین مسیح به نظر کسی که خود را خردمندی شمارد وحشی را که مردان خدا می کنند در نمی یابد دیوانگی می آید .
 همین جهل به لغزشهای خویش و آگاه نبودن از گناه است که کار اندرزگویان را لازم می آورد . وضع مشترك فیلسوفان و حواریان در قرنی که در آن به سر می بردند اقتضا می کرد که در برابر نادانان مهربان باشند ، برادر وار از بیدادگری چشم پيوشند ، به داوری دیگران اعتنا نکنند .

همه این وجوه مشترك ناشی از این بود که این مواظظ و نصائح در اوضاع و احوال مشابه ادای می شد و حاجت واحدی را بر آورده می کرد ، و آن احتیاج به انقلاب درونی بود که به تمام قوا بدان اشتیاق می ورزیدند . قصدشان نه آن بود که مانند سوفسطائیان از طریق سخنوری تأثیر گذارند و نه آن که رأی خاصی را به جزم و یقین تبلیغ و تعلیم نمایند .
 خداشناسی پولس به حدود قاطعی محدود نمی شد ، همان طور که اعتقاد اپیکتئوس به آئین رواقی نیز چنین بود . آنچه در نظر پولس اهمیت داشت ، نه پی بردن به ذات خدا ، بلکه نجات انسان بود ؛ و از همین رو شخص مسیح که جمیع مناسبات انسان با خدا در وجود او جلوه داشت مدار فکر او به شمار می رفت . به همین ترتیب ، بحث درباره ذات خدا در نظر اپیکتئوس اهمیت نداشت ، بلکه این حکیم توجه به اصل الهی انسان را در مقام اول اهمیت می شمرد و با عشق و شوق فراوان که رواقیان قدیم با آن بیگانه بودند انتساب انسان را به خدا بیان می داشت و برادری همه افراد نوع بشر را از آن نتیجه

۱- اپیکتئوس ، I ، ۲۲ ، ۱۸ و پولس ، مکتوب به قرنتیان ، I ، ۱ ، ۲۷ ؛

می گرفت. مارکوس اُریلیوس نیز مانند اپیکتئوس مردم را خویشاوند یکدیگر می شمرد و رابطه پدری و فرزندی را در میان خدا و انسان در شخص هیراکلیس^۱ پسر زئوس مجسم می کرد و او را موجود نجات بخشی می دانست که ترك یار و دیار گفت و در همه کشورها به گشت و گذار پرداخت تا عدالت و فضیلت را منتشر سازد^۲.

فرقی که این دو آئین داشتند و وجه ممیز دین مسیح به شمار می رفت و اپیکتئوس از آن غفلت داشت این بود که این حکیم به قول پاسکال از بینوایان انسان آگاه نبود و گمان می برد که آدمی خود می تواند خویشتن را نجات دهد. به نظر پولس گناهارکاری که عالم به خیر است به سبب قدرتی که نفس معصیت دارد نمی تواند عامل خیر باشد، و در برابر این قدرت امر دیگری لازم می آید تا تأثیر آن موجب حفظ تعادل شود و آن رحمت مسیح است. و مقصود از مسیح برخلاف آنچه در آئین رواقی یا در فلسفه فیلن آمده است قوه ای نبود که مثل کلمه الهی یا هاتف باطنی تقریباً مجرد و مفارق باشد و انسان را یاری و یابوری و دستگیری کند، بلکه شخصی بود که در دوره ای از تاریخ به جهان آمده و با مرگ خویشتن نوع انسان را نجات بخشیده است و تأثیر فعل او به نحو مرموزی است و مقارن با اسرار است و با طرز تأثیر اقوال حکمای یونان که تنها به تعلیم اکتفا می کنند یا خود را اُسوه حسنه می شمارند تفاوت دارد.

۳- اهل احتجاج در قرن دوم میلادی

اهل احتجاج، یا مدافعان دین مسیح، در دوره امپراطورانی که از سلسله آنتنئینوس^۳ بودند، یعنی یوستینوس^۴ که دو رساله دفاعیه که یکی از آنها به آنتنئینوس پارسا^۵ (۱۶۱-۱۳۸) و دیگری به مارکوس اُریلیوس (۱۶۱-۱۸۰) خطاب شده از خود

۱- Hercule

۲- I, ۲۲, II, ۱۴, ۱۲, ۷, Manuel, ۲۳

۴- Justin

۳- Antonins

۵- Antonin le Pieux

به جای نهاده است و تائیانُس^۱ که اندکی پس از وی گفتاری خطاب به اهل شرک پرداخته است و آتناگراس^۲ که روی سخن او در دفاعیه خویش هم به مارکوس اُریلیوس و هم به پسر او کُمدوس^۳ بوده است ، همه آنان غیر از تائیانُس^۱ وضع روشن و کار معین داشتند . و آن این بود که می کوشیدند تا مردم را به قبول دین جدید فراخوانند و موارد اشتراك این دین را با فکر یونانی بیان نمایند و جنبه عمومی و انسانی آنرا آشکار سازند ، و خلاصه کلام اینکه دین مسیح را به صورتی که مقبول اقوام غیر موحد باشد نمایان کنند . و از همین جا رفتار امثال یوستینوس در قبال فلسفه یونان پدید آمد که هم مقرون به احتیاط و هم حاکی از اشتیاق بود و علی الخصوص به افلاطون شوق وافر داشت و او را در شناخت خدا برتر از رواقیان می دانست ، و در مقابل اهل رواق را در علم اخلاق برتر از او می شمرد .

کسی که آن سر آغاز مشهور را بر انجیل چهارم نگاشت و عیسی را همان عقل کل^۴ یا کلمه ای که خدا جهان را در او آفریده است دانست علم الهی را در دین مسیحی وارد آورد ، و منظور از علم الهی بحث درباره وجود الهی یا وجود مافوق محسوس ، فی نفسه و بدون ارتباط آن با حیات دینی انسان ، است . یوستینوس دعوی آن داشت که با عیسی مسیح یک سره و یک باره به کلمه الله و به معنوی که فیلسوفان تنها تصور مبهمی از آن را حاصل کرده اند واصل آید^۵ . اما برای اینکه چنین تصویری حاصل شده باشد ناگزیر بر آن رفته است که خدائی که وحی او به صورت تورات موسی و انجیل عیسی فرو آمده جزئی از این وحی رانیز به فیلسوفان و علی الخصوص به سقراط و افلاطون ارزانی داشته است . کلمه الله یا عقل الهی به صورت واحدی وجود دارد که کابیش فیضی از آن به همه مردم وحی می شود و بر اثر همین وحی است که مفاهیم فطری خیر و شر و اعتقاد عمومی به وجود خدا حاصل می آید و غالب مردم با اینکه این مفاهیم و معتقدات را

Athénagore - ۲

Tatien - ۱

Commode - ۳

۴- هارناک Harnack ، Dogmengeschichte ، جلد اول ، ص ۴۶۷ و ص ۴۷۰

درخویشتن دارند نمی توانند آنها را به کار ببرند : عقل کل^۱ ، وحی نازل به انبیاء ، کلمه ای که درجسد وارد آمده است^۲ مدارج مختلف از وحی واحدی است . احکام عقل به منزله اجزاء متفرقه از وحی است ، و « هر فیلسوفی جزئی از کلمه الهی را که با او مناسبت بیشتری دارد دریافت می کند و از همین لحاظ است که سخنان زیبا به زبان می آورد^۳ . یوستینوس علاوه بر این رأی که درباره وحی جزئی داشته به قول دیگری نیز قائل شده است که با رأی اول او چندان سازگار نیست و آن اینکه به تبع یهودیانی که در حول وحوش فیلن اسکندرانی می زیستند افلاطون و رواقیان را از جمله شاگردان موسی شمرده است . وجه مشترك جمله این عقاید کوششی برای بازیافتن وحدت در فکر انسانی بود تا حاکمی از وحدت کلمه الله باشد . وانگهی باید توجه داشت که یوستینوس از عقاید یهودی و همچنین از آراء یونانی بهره بری گرفت تا مسیح را همان عقل کل^۴ کتب مقدسه^۵ بنی اسرائیل یا پسر خدا یا حکمت الهیه یا فره ایزدی^۶ بشمارد ، و چنین امری بدین سبب امکان می یافت که علم او به رسائل افلاطون ناقص بود . اگرچه مانند علمای اخلاق از اصحاب رواق ، در دوره امپراطوری ، رسائل از قبیل دفاعیه سقراط و اقریطون و فدرئس و فیدن را می شناخت از محاورات جدلی افلاطون آگاه نبود . رساله طیماؤوس به نظر او درصدر آثار افلاطون جای داشت و نقلی را که از مطالب این رساله می کرد ، مانند فیلن اسکندرانی ، با روایت خلقت در سفر تکوین تورات به هم می آمیخت . آنچه او از رساله طیماؤوس تعلیم می گرفت این بود که خدا بدان سبب که خیر است همه اشیاء را از ماده^۷ بی صورت برای مردمان آفریده است ، و از این طریق دوستداری مردم را که از صفات خدای یهود بود به غیر صنایع افلاطونی تأویل می کرد^۸ .

۱- Verbe incarné

۲- دفاعیه دوم Deuixième apologie ، فصل ۱۲

۳- Gloire du Seigneur . گفتگو برضد تروفن Dialogue contre Tryphon ، ۶۱

۴- De Faye ، تأثیر طیماؤوس افلاطون در آراء یوستین شهید De l'influence du

Platon sur les idées du Justin martyr

بدین ترتیب آراء افلاطون در مسیر تاریخ صورت عقاید مسیحیان را پذیرفت و این امر، یعنی امتزاج تعالیم افلاطونی و مسیحی، در کتاب «تشجیع یونانیان»^۱ صورت قطعیت به خود گرفت. این کتاب را نخست به یوستینوس منسوب می‌داشتند و لیکن در حدود یک قرن پس از او تألیف شده است و مؤلف آن که بیش از یوستینوس با حکمت یونان آشنا بوده موارد تناقض آراء افلاطون و ارسطو را با یکدیگر و همچنین اقوال متناقض را در آثار خود افلاطون در بعضی از مهم‌ترین مطالب از قبیل قدمت عالم و خلود نفس و توحید و امثال آنها برشمرده و لیکن با این همه بر آن رفته است که افلاطون اعتقاد صحیح به خدا، چنانکه خود اوست، داشته است. وجود در مذهب افلاطون همان بود که موسی او را به نام «آنکه هست» می‌شناخت. فقط باید آثار افلاطون را بتوان خواند و معانی آنها را دریافت. اگر این آثار در برخی از موارد حکایت از آن دارد که افلاطون از بعضی از جهات باتوحید موافق نیست، یا به ماده غیر مخلوق و خدایان مخلوق قائل است، بدین سبب است که افلاطون خوف از آن داشت که مبادا اگر فکر خود را چنانکه هست باز نماید مانند سقراط در معرض تهمت واقع شود و از این رو آشکارا زبان نمی‌گشود و آنجا که گفتار او درباره خدایان بود پیچیده و پوشیده سخن می‌گفت.^۲

چون رساله طیمائوس را در روشنائی پرتوی که از سفر تکوین تورات بر آن می‌تابید می‌خواندند افلاطون را با مسیحیت موافق می‌یافتند. تاتیانوس^۳ شاگرد یوستینوس به همین راه رفت، منتهی برخلاف استاد خویش بر آن شد که هرگز نمی‌توان خدا را از طریق عقل شناخت و مشابهت آراء افلاطون و رواقیون را با تعالیم موسی بدین سبب دانست که یونانیان این تعالیم را بی‌آنکه اعتراف کنند انتحال کرده‌اند. به طور کلی تاتیانوس قول به اصالت عقل را که یوستینوس تصدیق داشت به کنار نهاد و به همین سبب

۱- Exhortation aux grecs ، فصل ۲۰ ، فصل ۲۲

۲- تشجیع یونانیان Exhortation aux grecs ، فصل ۲۰ - فصل ۲۲

۳- Taticien

بر آن شده که روح یا نفخه‌ای که می‌تواند وحی را بگیرد و بپذیرد تنها در پاکان وجود دارد و آن جزئی از نفس نیست، زیرا نفس انسان مادهٔ نافذ و رقیق است که فرق آن بانفس حیوانی تنها در سخن گفتن باالفاظ است؛ ولیکن روح در فوق نفس جای دارد.^۱ برعکس، قول یوستینوس به اصالت عقل در آثار آتناگراس قوت گرفت. به قول آتناگراس اعتقاد به توحید را بدان سبب در آثار شعرا و فیثاغوریان و افلاطون می‌بینیم که الهامی از خدا، چنانکه به موسی رسیده بود، به فلاسفه نیز رسیده و همین باعث شده است که افلاطون بدان پایه فرارود که حتی تصویری از تثلیث حاصل کند. منتهی باید دانست که آتناگراس با اینکه بسی بیش از یوستینوس از فلسفهٔ افلاطون اطلاع داشت آراء افلاطون را بر عقاید مسیحی منطبق می‌شمرد و بر آن بود که خیر یا وجود غیر متحرک که صفت خدا در اصطلاح افلاطون است با اقنوم اوّل پلوتینوس تنها اشتراك لفظی دارد و بیشتر شبیه خدای رواقیان است. اگر به یاد آوریم که حوزهٔ نوافلاطونی غیر مسیحی با چه شدتی مخالف ذوق دینی رواقی بود بهتر می‌توانیم به معنی دقیق مذهب افلاطونی مسیحی پی بریم؛ چه، علم الهی رواقیان را به تمام معنی در این مذهب باز آورده‌اند و دلائل آنان را که بر اساس قبول عنایت خدا و جمال جهان مبتنی بود بر شمرده‌اند.

۳- فنوصیه و مانویه

در همان دوره‌ای که اهل احتجاج با مدافعان دین مسیح می‌زیستند عقاید غنوصیه^۲ نیز در میان مسیحیان انتشار می‌یافت. این عقاید از این طریق معلوم ما شده است که آباء کلیسا در نسل آتی در ردّ اقوال آنان به نگارش کتب پرداخته‌اند و از جمله این کتب کتابی است به نام «بحث فلسفی»^۳ که مؤلف آن مجهول است و کتابی از آثار ایرناؤس^۴

۱- Puech، اهل احتجاج با مدافعان یونانی دین مسیح، Les apologistes grecs

۲- Philosophumena

۳- Les Gnostiques

۴- Iréné

که عنوان آن «برضد اهل بدعت»^۱ است و کتابی از آثار ترتولیانوس^۲ که نام آن «برضد مارکیون»^۳ است و البته در ضمن ذکر این منابع نباید از کتاب «بحث فلسفی»^۴ غفلت کرد که باینکه در قرن سوم میلادی به زبان قبطی^۵ نگاشته‌اند ولیکن مطالب آن از آثاری که در زمانی قدیم‌تر از این دوره به زبان یونانی نوشته بوده‌اند ترجمه شده‌است. بنا براینی که از یکی از مطالب کتاب «بحث فلسفی»^۴ مستفاد می‌شد و تا روزگار ما همه کس آن را درست می‌انگاشتند باید گفت که عقائد غنوصیه از تأثیرات فلسفه یونان در فکر مسیحی حاصل شده و نتیجه رخنه آن فلسفه در این دین بوده‌است، و از همین رو فیرق یونانی را بالمال مسؤول ظهور این بدعتها در مسیحیت شمرده‌اند. و البته اگر این رأی صحیح باشد، یعنی این عقائد مبتدعه را بتوان نتایج حاصله از فکریونانی دانست مطالعه آنها ارتباط مستقیم با تاریخ فلسفه خواهد یافت. اما محققان معاصر روشن داشته‌اند که آباء کلیسا عقائد غنوصیه را کمابیش در خیال خود پرداخته و فکر حقیقی آنان را پنهان ساخته‌اند، و اگر این پرده را به یک سو زنیم می‌بینیم که تأثیر فلسفه یونان در عقائد اینان اندک بوده‌است. مع ذلک این عقائد اهمیت بسیار دارد زیرا در جهت مخالف نتیجه‌ایست که ما از مجموعه تقریرات خود درباره فلسفه یونان می‌توانیم به دست آوریم. در توضیح مطلب گوئیم که وجه ممیز فلسفه یونان قبول نظام ازلی اشیاء است، یعنی اعتقاد به مبدأ ازلی که امور صادره از آن همواره یکسان است، و حال آنکه وجه مشترك عقائد غنوصیه اعتقاد به بازخرد گناهان یا رهایی از شر است، که خود مستلزم تصدیق زوال‌پذیری نظم جهانی است که اینک ما در آن به سر می‌بریم. مطابق فکر یونانی از طریق تأمل درباره جهانی که شر جزئی از آن است شر زائل می‌شود و حال آنکه در نظر غنوصیه زوال شر با زوال عالم سفلی یا با اعتلاء نفس به مافوق این جهان یا ماوراء آن حاصل می‌آید.

۱- Contre les hérétiques

۲- Tertulien

۳- Contre Marcion

۴- Philosophumena

۵- Copte

باسیلیدس^۱ و والتینوس^۲ و مارکیون سه تن از مشاهیر غنوصیه‌اند که در حدود قرن دوم میلادی می‌زیستند. ولیکن گوئی تنها در آثار والتینوس عقاید غنوصیه را دربارهٔ کل عالم بتوان یافت. باسیلیدس^۱ مقدم بر همهٔ خصوصیات خود از علمای اخلاق به شمار می‌رفت و «آنچه فکر وی را یک سره به خود مشغول می‌داشت تفکر در باب مسألهٔ شر و طرز توجیه عنایت بود»^۳. می‌گفت که «آنچه به هر صورت باید از آن احتراز جست این است که شر را به عنایت خدا اسناد کنیم». و برای اینکه مصائب شهدار را توجیه کند حتی مایل به قبول این مطلب نیز بود که اینان شاید در عمری که از این پیش داشته‌اند مرتکب معصیت شده باشند. وانگهی معصیت را نتیجهٔ حاصله از شهوت دانسته و شهوت را روح شریری پنداشته است که از بیرون به درون می‌آید و نفس انسان را می‌آلاید. این عقائد منتهی به قبول ثنویت در اخلاق می‌شود که شبیه آن را در آثار افلاطون نیز می‌توان یافت.

اما جنبهٔ فلسفی فکر والتینوس قوی‌تر از باسیلیدس^۱ بود و از بحث در مسألهٔ شر به نتایجی رسید که نهایت مخالفت را با فلسفهٔ افلاطون داشت. والتینوس بر آن شد که برای تبیین دوگانگی وجود انسان به منشأ او باز گردد [یعنی این ثنویت را در خدا باز یابد]. دوگانگی روان و گوشت ناشی از این است که آفریدگار این جهان، یعنی صانع و فرشتگانی که در حول و حوش او جای دارند، با خدای متعال یا خدای خیر تفاوت دارد. بنا بر آنچه در سفر تکوین روایت شده و لا اقل بنا بر قسمتی از تفسیری که فیلن اسکندرانی بر این کتاب نوشته است انسان را همین موجودات شریر یعنی صانع و ملائکهٔ او آفریده‌اند و در او شهوات یا ارواح خبیثه را وارد آورده‌اند، و آنگاه خدای متعال یا خدای خیر بذری از جوهر علوی روحانی در این مخلوق افکنده است.

سراسر تاریخ جهان شرح نزاع انسان با فرشتگانی است که می‌کوشند تا این بذرها

Valentin -۲

Basilide -۱

۲- E. De Faye غنوصیه و عقاید آنان Gnostiques et gnosticisme ص ۲۴-۲۶

نابود سازند و همین نزاع است که به نجات^۱ انسان منتهی می شود. باز خرید^۲ گناه برخلاف آنچه پولس می گفت بر اثر مرگ مسیح حاصل نمی شود بلکه مطابق رأی هراکلیون^۳ که یکی از شاگردان والتینوس بود ناشی از عرفان یا وحی است که مسیح حامل آن است. پس از والتینوس مشهورترین شخص فرقه^۴ غنوصیه مارکیون بود که گوئی باید او را مفسر عقائد این فرقه دانست. او در پی آن بود که از طریق تحقیق در نصوص کتب نشان دهد که خدای عهد عتیق که موسی حامل وحی او بود، یعنی خدای ظالم و منتقم و جنگجو، همان خدائی که وحی او به مسیحا می رسید، یعنی خدای خیر، نیست. خدای عیسی آفریدگار جهان ناپیدا است و حال آنکه خدای موسی عالم محسوس را آفریده است. تقابل آن دو با یکدیگر مانند تقابل عدل و احسان است. هیچ گونه کوشش دیگر برای توجیه این امر جز با اعتقاد به مغایرت وحی تورات با وحی انجیل نباید کرد. آنچه در نظر او اهمیت دارد این است که آنکه ما را رستگار ساخته و از سلطه^۵ صانع رها کرده است، یعنی عیسی^۶، به هیچ وجه مسیحائی^۷ که موعود انبیای یهود است نبوده و چون نصوص تورات را به معانی لغوی الفاظ گرفته است به آسانی نشان داده که هیچ کدام از صفات مسیحا در عیسی وجود نداشته است. از طرف دیگر نتوانسته است این مطلب را قبول کند که عیسی که فرستاده^۸ خدای متعال است بتواند به حقیقت دارای طبیعت جسمانی باشد، یعنی به نحوی از انحاء از عالمی که تعلق به صانع^۹ دارد بهره ای در او بتوان یافت. به همین سبب بر آن شده است که عیسی ناگهان خود را به صورت انسان ظاهر آورده است. و جز به ظاهر دارای جسم نیست. مارکیون از این آراء نتیجه می گرفت که باید پارسائی و پرهیزگاری را به شدیدترین مراتب خود رسانید و ازدواج را تحریم کرد و کف نفس را شرط تعمید شناخت، و از همین راه است که

Rédemption و Rachat - ۲

Christ - ۴

Délivrance - ۱

Héracléon - ۳

Messie یا به زبان عبری : ماشیه

Démurge - ۶

می‌توان خود را از جهانی که تعلق به صانع دارد رها ساخت .

مذهب غنوصی بعد از والنتینوس و مارکیون به تعداد زیادی از فِرَق منشعب شد که آنها را از طریق کتاب «بحث فلسفی» می‌شناسیم و هریک از این مذاهب، با وجود تفاوت در بعضی از عجیب‌ترین مطالب بایکدیگر، همواره در یک مطلب مشترك بودند و آن این بود که نفسی که از اصل الهی خود دور مانده و در عالم محسوس که مخلوق صانع شریری است مسدود شده است باید به وساطت عیسی نجات یابد .

همه اینان حیات روحانی را بدان صورت که در آئین نوافلاطونی بازمی‌یابیم تصوّر می‌کردند . در هر دو مذهب قائل به نفسی بودند که اصل الهی دارد ، در تن خاکی فرو می‌افتد و آلائش می‌یابد و از اینجا باید فراتر رود تا به سوی منشأ خود بازگردد . و لیکن باید دانست که این وجه اشتراك ناچیز است ، و کافی است رساله‌ای را بخوانیم که پلو تینوس خطاب به افرادی از فرقه غنوصیه که در روم در حدود سال ۲۶۰ میلادی می‌شناخت نوشته است ، تا نفرت این حکیم را ، که طرز تفکر یونانی داشت ، نسبت به این قبیل اشخاص که خود را از رسائل افلاطون مانند فیدُن و فیدِرُس نیز مستفید می‌شمردند دریافت . مطلب اصلی و قطعی را که مورد اختلاف اینان بود گوئی بتوان چنین دانست : آنگاه که شخصی از فرقه غنوصیه نمی‌خواست به اعمال دینی اکتفا کند، یعنی بر آن می‌شد که تنها به پارسائی و پرهیزکاری رضا ندهد ، بلکه قصد آن می‌کرد که جهات اعتقاد خود را به نجات معلوم دارد و منشأ قوای روحانی را که موجب نجات یا انحلال آنند باز یابد، بدانجایی رسید که اعتقاد دینی را با تصویری از قصه‌ای که در فوق طبیعت به نمایش درمی‌آید مقرون سازد و این نمایش را چنانکه می‌خواست پردازد . به عنوان مثال می‌توان یکی از اقسام این نمایش پردازی را باز گفت و آن تمثیل ماجرائی که به نجات نفس منتهی می‌شود مطابق روایت یوستینوس^۱ غنوصی است : برتر از همه موجودات مبادی سه گانه جای داشتند : نخست خدای خیر ، از آن پس الوهیم^۲ یا پدر که مبدأ مذکر است و عدن^۳

۱- Justin

۲- Elohim

۳- Eden

یا مبدأ مؤنث . الوهیم از اقتران باعدن دوسلسله از فرشتگان دوازده گانه را که بهشت از مجموعه آنها پدید می آید احداث کرد . انسان که در این بهشت آفریده شد از الوهیم نفخه روحانی و از عدن نفس را برگرفت . الوهیم که تا این زمان خدای خیر را نمی شناخت (مانند نفس در رساله فدرُس) به برترین پایه آفرینش فرارفت و عدن را به خود وا گذاشت تا درباره او به تأمل پردازد . عدن برای اینکه انتقام بگیرد گناه را در انسان وارد آورد . الوهیم که می خواست انسان را نجات بخشد یکی از ملائکه خود را که باروخ^۱ نام داشت نخست به سوی موسی و از آن پس به سوی هیراکلیس و سرانجام به سوی عیسی روان داشت . عیسی نجات بخش واپسین بود که به واسطه یکی از فرشتگان عدن به صلیب کشیده شد و جسد خود را بر صلیب به جای نهاد^۲ .

این همه تکلف به کار برده اند تا سر نوشت انسان را به ماجرائی از زندگی خانوادگی که در صحنه ای از مابعد طبیعت وقوع یافته است مربوط سازند و کافی است این مطالب را بخوانیم تا ببینیم که تکوین ائُن ها^۳ یا موجودات ازلی که بر طبق بیان فرقه غنوصیه از این زن و شوهر آسمانی زاده شده اند تاجه اندازه با پدید آمدن اقا نیم بر حسب رأی پلوتینوس تفاوت داشته است . قبول چنین نجاتی مستلزم این است که نفس را در معرض کشاکش قوای بدانیم که هریک از آنها خود می خواهد آن را صاحب شود و این رأی (که از جمله آراء شایع زمان بود و دوام فراوان یافت و در بسیاری از داستانها وارد آمد) بسی دور از نظریه پلوتینوس درباره نجات بود (اگر بتوان علمی را که از طریق تفکر در مورد نظام عقلی عالم حاصل می شود نجات نامید) . بدین ترتیب باید گفت که اقوال فرقه غنوصیه که از یک طرف به نقل روایاتی مانند قصص پریان منجر گردید و تمام اقسام مطالبی که مخیله اقوام مشرق زمین را به خود مشغول می داشت در آن وارد آمد ، و از طرف دیگر به اعمال خرافی که بقایای آثار داله بر آنها اینک در سراسر حوزه مستملکات

Baruch - ۱

۲- E. De Faye ، غنوصیه و عقائد آنان ، ص ۱۷۸ به بعد

Eons - ۳

رومیان به دست می آید منتهی شد هیچ گونه ارتباط مستقیم با تاریخ فلسفه ندارد .
 ممیز اصلی فرقه غنوصیه این بود که به وجود شر واقف بودند و آن را نتیجه حاصله از تأثیر قوه اراده ای که خود آن در اساس و بالذات شر است می دانستند .
 این خصوصیت را در آئین دیگری که مانویت نام دارد نیز می بینیم . ابن آئین که در قرن سوم میلادی یکی از ایرانیان به نام مانی (۲۰۵-۲۷۴) آن را تأسیس کرد در سراسر امپراطوری روم رائج شد و آثار آن در قرون وسطی به صورت عقاید مختلفی که آنها را کفر و بدعت می شمردند در دین مسیح به ظهور رسید . مانی اعتقادی را که ایرانیان به ثنویت داشتند و دوقوه خیر و شر را جدا از یکدیگر می دانستند و یکی از آن دورا اهورامزدا و دیگری را اهریمن می نامیدند اختیار کرد . و لیکن این اعتقاد با عقائد غنوصیه متفاوت بود ، زیرا مانی با اینکه خدای خیر را غیر از خدای شر می دانست به توحید قائل بود ، منتهی می گفت که دو نیروی آفریننده پیوسته با هم کشاکش دارند . خدای خیر در مقابل هر مخلوقی که خدای شر می آفریند خیری را خلق می کند و این نزاع تا آنجا ادامه می یابد که همه آثار خالق شر در عالم خلقت زائل شود ، و بدین گونه است که نمایش جهان رخ می گشاید :
 خدای خیر در آغاز نیروهای پنج گانه یا خود پنج آرام جای را آفریده است و آنها عقل و حلم و علم و غیب و فطنت^۱ است ، و جلگی چنانکه از اسامی آنها پیداست وجوه مختلف علم خداست^۲ . این قسم اول از قوا را هیچ گونه ارتباطی

Logismos Enthymésis Phronesis Ennoia Noûs - ۱

اصطلاحات مندرجه در ترجمه فارسی مأخوذ از فهرست ابن الندیم است (به وساطت کتاب «مانی و دین او» ص ۱۴۹ ، طبع چاپخانه مجلس ، ۱۳۳۵ ه . ش . به اهتمام آقای احمد افشار شیرازی .)

۲- با استناد به Livre des Scholies تألیف Théodore Barkhoni اسمعی که مقارن اواخر قرن ششم میلادی می زیسته و Cumont مطالب آن را در جلد اول از کتاب Recherches sur le manichéisme که در سال ۱۹۰۸ انتشار یافته تحلیل کرده است .
 مسأله مانویت بعد از اکتشاف هفت کتاب از آثار مانویان به زبان قبطی که در قرن چهارم استنساخ شده است و در فیوم Fayoum واقع در مصر در سال ۱۹۳۱ به دست آمده از نو طرح

شده است . (Séance de l'Académie des inscriptions و 2 décembre 1932)

با جهان نیست زیرا « آنها را برای اختصاص به سکون و صلح و صفا آفریده‌اند . »
 آن‌گاه خدای خیر از خویشانِ قسم دوم از قوا را به تدریج و به اقتضای حوائج برای
 کُشاکش با شرّ صادری کند مانند مادرِ زندگان که آن نیز آدمِ اوّل را فرامی‌خواند ،
 دوستِ روشنائیها ، روانِ زنده ، پیام‌آوری که دوازده فضیلت را برمی‌انگیزد و سرانجام
 عیسی مسیح . مقدّر چنین است که اینها همه با قوای ظلمات مقابله جویند . شرح دوگانگی
 در بین این دو قسم از قوا ، که یکی از آنها متناسب با مفهومی است که فلاسفه یونان
 کلمه یا عقل کلّ نامیده‌اند و دیگری متناسب با داستانی است که به زبان دینی به نمایش
 درمی‌آید و در همین داستان همه اشیاء زبان خیال می‌گشاید ، مفید فوائد بسیاری است .
 کلمه یا عقل که حافظ نظم ازلی اشیاء است برای تبیین نظم این جهان کفایت نمی‌کند .
 زیرا چنین نظمی در وضع بحرانی غیر متعارف پدید می‌آید و به همین سبب زوال‌پذیر
 است . در نظر مانویّه برخلاف آنچه غنوصیه می‌پنداشتند عالم محسوس کاملاً مخلوق
 صانع شرّ نیست ، به همین سبب مانویان بر آن بودند که آدمِ اوّل خود عناصر پنج‌گانه‌ای
 از قبیل هوای آرام و باد خنک و غیره می‌آفریند تا آنها را مانند اسلحه‌ای در برکند ،
 و این عناصر یک‌به‌یک در برابر عناصر پنج‌گانه عالم ظلمات قرار می‌گیرند .

۵- کلامنِس اسکندرانی و اُریگَنس

پانتائوس^۱، یکی از رواقیانی که به دین مسیحی گروید حوزه درمی در اسکندریه
 بنیاد نهاد که نخست کَلِمِنَس^۲ اسکندرانی (۱۶۰ - ۲۱۵) و پس از وی اُریگَنس^۳
 (۱۸۵ - ۲۵۴) بر آن ریاست کردند . و این نخستین حوزه‌ای بود که در آن کوشیدند
 تا تعالیم مسیح را چنان پی‌افکنند که از لحاظ وسعت و اهمیت بتواند با حوزه‌های فلسفی
 یونانی رقابت نماید . این حوزه با حوزه‌های غنوصیه تفاوت بسیار داشت و در همین‌جا
 بود که نخستین بار کسانی پدید آمدند که اطلاعات فراوان از فلسفه یونان داشتند

۱- Pantène

۲- Clément d'Alexandrie

۳- Origène

و از همین روی توانستند وضع ثابتی در قبال آن اتخاذ کنند.

این وضع با وجود ثباتی که داشت چندان ساده نبود: مثلاً اُرِیگَنِس در کتاب خود به نام «تخریض یونانیان»^۱ به مقایسه فرهنگ یونانی با دین مسیحی پرداخته و بر آن شده است که یونانیان یا در خطای محض افتادند یا به بعضی از حقائق مبهم راه یافتند و آنها را با تردید به زبان آوردند و مجموعه این حقایق به تمام و کمال در دین مسیح عیان گردید و بدین ترتیب به نظر او باید گفت که علم الهی یونانی از لحاظ عقاید و اسرار آن نادرست یا نارواست (فصل ۵ و ۶). در بین فلاسفه کسانی را که به الوهیت عناصر قائل بودند از کسانی که فکر عالی تر داشتند و ستارگان و جهان یا روح جهان را خدا می دانستند تمیز داده و جمله اینان را در خطای کامل دیده است و این خطا عبارت از این است که این فیلسوفان خدا را با خلق او اشتباه کرده اند؛ اما برعکس، در عقائد افلاطون به صورتی که در رساله طیماؤوس بیان شده و در آن از «پدربا آفریدگار همه چیز» سخن به میان آمده نشانی از حقیقت دیده است. و همچنین بر آن رفته است که آنتیستینِس و گزنُفُن نیز به توحید رسیده اند و کلئانتِس رواقی و فیثاغوریان به صفات حقیقی خدا راه جسته اند. پس دین مسیح جز اینکه فرهنگ یونان را به انجام رساند و اتمام کند کاری نکرده است، تقریباً به همان ترتیب که عهد جدید در همان حال که مانع وقوع خطا از طریق عهد عتیق شده به تصحیح و تکمیل آن نیز پرداخته است.

در مورد اصول اخلاق نیز چنین است. حکمت یونان در موارد مخصوص متضمن نصائحی راجع به ازدواج و وضع عمومی زندگی بود. تدبیر به دین مسیح مستلزم «تعهد کلی برای سراسر زندگی است، و هر فرصتی را در همه اوضاع و احوال برای توجه بدانچه بالذات غایت حیات است مغتنم می شمارد».

بنابر این می توان گفت که دین مسیح روی هم رفته همان کاری را به انجام می رسانید که آئین رواقی و سایر حوزه های فلسفی مدّعی آن بودند، و کلیمِنِس که می کوشید

تا فلسفه را به حدود نصائح علمی در موارد جزئی محدود سازد در پی آن بود که علمی را که به اصول اخلاق تعلق می گیرد جانشین آن کند^۱.

حقیقت این است که دین مسیح به تمامی در مجرای تعلیمات فلسفی یونانی وارد شد و علی الخصوص تحت تأثیر آئین رواقی که تنها حوزه ای بود که سازمان منظم خود را تا قرن دوم میلادی محفوظ داشت قرار گرفت. کلیمینس گفته است که «از آن زمان که کلمه الله خود از آسمانها فرود آمده و به ما رسیده است هیچ گونه لزومی ندارد که به تعالیم اشخاص روی آوریم»^۲. و لیکن تعالیم الهی که جانشین آنها شده صورت همان تعالیم انسانی را محفوظ داشته است^۳. کلیمینس چون بر آن بوده است که طریق ایمان که یونانیان این همه آن را تخطئه کرده اند طریق حکمت است^۴ کمتر از آنچه می توان تصور کرد از یونانیان جدا شده است. زیرا در تعریف ایمان مانند رواقیان گفته است که آن عبارت از قبول ارادی انسان است که به امر پایدار و استواری تعلق می گیرد و مقدمه حکمت است. همچنین گفته است که آنچه حقیقه متعلق ایمان است فلسفه ای که هر فرقه ای به قسمی از آن پای بند شود نیست، بلکه حصول معرفت^۵ عقلی است، اثبات علمی اموری است که در فلسفه حقیقی یعنی در دین مسیح وارد آمده است^۶. و چون به بعضی از جزئیات تعالیم او توجه کنیم می بینیم که کتاب «مربی»^۷ را سراسر به صورت علم اخلاق رواقی تألیف کرده است. دفتر اول آن مشتمل بر بحث در باره ملاک عمل صائب یعنی عقل صحیح است که همان کلمه باشد؛ و علی الخصوص در فصل هشتم از همین دفتر با استدلالی از نوع دلائل رواقی اثبات کرده است که عدالت همان احسان است، بدین ترتیب که از عشق که خدا به انسان دارد عدالت او را استنتاج کرده است. اما دفتر دوم و دفتر سوم خطاب انتقادی فلسفی به سبک موزنیوس است و در

۱- فصل ۱۱ - ۲- تحریض به فلسفه، فصل ۹

۱- فصل ۱۱

۳- Stromates، II، ۲ - ۴- Gnose

۵- Stromates، کتاب دوم، فصل ۱۱

۶- Le Pédagogue

ضمن آنها کوشیده است تا مسیحیان را پای بند سادگی و فروتنی در زندگی نماید. سراسر آئین رواقی را آمیخته به بخشی از آئین کلی که با آن آشنائی داریم در این مبحث به صورت تعالیم مسیحی درآورده است و آنجا که کلیبان خرق اجماع کرده و گفته بودند که «تنها حکیم توانگر است» او گفته بود که «تنها مسیحی توانگر است».

حتی در مورد شناختن خدا نیز کلیمینس از اقتباس تعالیم فیثاغوری یا افلاطونی خودداری نکرده و نشان داده است که چگونه می توان از طریق انتزاع به معرفت وحدت محض رسید و همان ضوابطی را که در کتاب آلیینوس بر طبق فلسفه افلاطون درباره خدا وارد شده بود باز گفته است: «خدا نه جنس و نه نوع و نه فرد و نه عدد و نه عرض و نه موضوع است؛ او کل مرکب از اجزاء نیست». سرانجام گوئیم که تصور او درباره پسر یا عقل کل دور از آنچه یونانیان درباره عالم معقول می گفتند نبود. او می گفت در برابر پدر که غیر قابل اثبات است پسر جای دارد که حکمت است، علم است، حقیقتی است که کثرتی در آن راه یافته است، زیرا «کل اشیاء است، دایره ای از تمام قواست که به دور مرکز واحدی دوران می کند»^۱.

وضعی را که اُریگنيس در قبال فرهنگ یونان داشته است در ضمن جواب مفصل او به جزوه ای که سلسوس^۲ در مخالفت با مسیحیان نگاشته است می توان یافت. اعتقادی که مسیحیان به تجسد^۳ داشتند بر یونانیان که قائل به نظم ازلی اشیاء بودند بسیار گران می آمد و می دانیم که سلسوس^۴ بر این اعتقاد ابراد گرفته است که: «اگر کمترین شیئی از اشیاء این جهان را دیگرگون سازیم همه چیز زیر و رو خواهد شد و از میان خواهد رفت» و نیز گفته است که «پس [باقبول عقائد مسیحی] لازم خواهد آمد که پس از گذشت زمان بی پایان خدا به خیال مردم افتاده و در صد آن برآمده باشد که درباره آنان داوری کند و از آن پیش مبالغه نسبت به مردم نداشته است»^۵ اما اُریگنيس در جوابی که به ابراداد

۱- Stromates، دفتر ۵، فصل ۱۱ و ۱۲؛ دفتر ۴، فصل ۲۵

۲- Incarnation

۳- Celse

۴- به نقل Origène در کتاب خود «بر ضد سلسوس»، دفتر ۴، فصل ۲، ص ۲۷۸،

و ص ۲۷۹، طبع Koetschau

داده کوشیده است تا همین جنبه تمثیلی یا حیث تاریخی را در تعالیم مسیحی تخفیف دهد. چنانکه در جواب ایراد اول گفته است که «تنها تغییری که بر اثر حضور خدا حاصل می آید در نفس شخص معتقد است»^۱ و از همین راه خواسته است که تجسد را به امر معنوی باطنی تأویل نماید و در مورد دیگر فرود آمدن خدا را به این جهان به صورت «نحوه ای از نطق» تلقی کرده است.^۲ اما در جواب ایراد دوم چنین آورده است که خدا «هرگز از ... به نجات انسان و باز خرید گناهان او باز نایستاده بلکه در هر نسلی حکمت خدا به صورت نفوس مقدسه و انبیاء فرود آمده است». و در جای دیگر در جواب یونانیان که به خلقت عالم ایراد می گرفتند، و قبول آن را مستلزم این می دانستند که خدا قبل از خلقت فاقد فعالیت باشد و چنین چیزی امکان ندارد، همین گونه سخن گفته و بی آنکه به بازگشت جاویدان بر طبق عقائد رواقیان قائل شود بر آن شده است که خدا جهانهای دیگر پیش از این جهان آفریده و بدین ترتیب اعتقاد به ادوار زمان را که خود نشانی از طرز تفکر یونانی است محفوظ داشته است.^۳ و نیز گفته است که تغییری که بر کلمه الله در حین وقوع خلقت یا تجسد عارض می شود بدین گونه نیست که کلمه از آن حیث که کلمه است تغییر پذیرد بلکه از جمله ظواهر امور است که بر حسب اختلاف مراتب استعداد در موجوداتی که باید قابل قبول کلمه الهیه باشند پدید می آید و چنانکه پیداست این قول نیز حاکی از تمایل به افکار یونانی است.

مع ذلک همین شخص، یعنی اُریگینس^۴، از فرهنگ یونان خاصه از آئین افلاطون سلب اعتبار کرده و گفته است که: «همه کسانی که به عنایت قائل باشند به خدای غیر مخلوق که خالق موجودات است نیز اعتراف دارند، و تنها ما نیستیم که می گوئیم که خدا پسر دارد. اگرچه این قول به نظر فلاسفه یونانی یا غیر یونانی قابل قبول نمی آید،

Tropologie - ۲

۱- ص ۱۸۲، ۸

۲- Des Principes، کتاب دوم، ۳ و ۴

۳- برضد سلس Contre Celse، کتاب ۴، فصل ۱۸

۴- Origène - ۵

مع ذلک برخی از آنان همین رأی را داشته‌اند آنجا که گفته‌اند که همه اشیاء به واسطه کلمه الله و عقل کل آفریده شده است، و لیکن ما به حکم ایمان به عقایدی که از طریق وحی الهی رسیده است به صدق این دعوی قائلیم . . . در مورد روح القدس جز کسانی که کتاب خدا و انبیا را می‌شناسد و به عیسی مسیح باور دارند کمترین احتمال درباره آن نداده‌اند.^۱ بدین ترتیب به دقت معلوم می‌شود که ایمان مسیحی در چه حدودی می‌تواند با فکر یونانی مقرون شود بی آنکه این فکر را از میان ببرد. ولیکن فلاسفه یونان هرچند به حقائق امور در بعضی از موارد راه یافته‌اند دچار خطاهای آشکار خواه درباره طبیعت عالم خواه راجع به ماهیت نفس شده‌اند. نظام عالم محسوس در نظر اُریگنیس تقلیدی از عالم معقول که اُسوه آن محسوب شود نیست. او می‌گفت که مُثُل جز در غیبه ما وجود ندارد و هرگز معلوم نیست که چگونه می‌توان مُثُل را به صورت عالمی تصور کرد که مُنجمی (یا مسیح) از آن صادر شود یا قدسین در آن مأوی پذیرند.^۲ به علاوه، خدا در ابتدا جز موجودات عاقل و متساوی نیافرید. و لیکن این مخلوقات از اختیار برخوردار بودند و می‌توانستند هبوط کنند. اختلاف نفوس از همین امر ناشی شد. اختلاف ابدان نیز با همین اختلاف نفوس ارتباط دارد. بدن مستقیماً و مستقلاً موجود نمی‌شود بلکه گاه به گاه به جهت وجود حرکات مختلف در موجودات عاقل به بدن احتیاج دارند و آن را مانند جامه‌ای در بر می‌کنند پدید می‌آید.^۳ اُریگنیس قائل به این امر نیست که نفوسی که کاملاً فاقد بدن باشند بتوانند به وجود آیند؛ تنها خداست که غیر جسمانی است. منتهی باید گفت که جسم در مراتب شرف و کمال که همواره متناسب با درجات شرف و کمال نفس است تغییر می‌پذیرد.

۱- درباره اصول Des principes، کتاب اول، ۱، ۲، ۳

Des Principes - ۲

Des Principes, II, 9, 5; IV, 4, 8 - ۲

۴- مسیحیت در مغرب در قرن چهارم

مسیحیانی که تعلقشان به تمدن یونانی کمتر از کلیمنس و اریگنیس بود به تأکید می‌گفتند که تطبیق تعالیم مسیح با فلسفه یونان امکان ندارد. این دو آئین با یکدیگر ناسازگار است، خاصه از آن رو که مقام خدا در سلسله مراتب موجودات از لحاظ هر دو آئین یکسان نیست. در نظر افلاطون و رواقیان معنی الوهیت چندان وسعت می‌گیرد که به نفوس و ستارگان و جهان می‌رسد و اینها همگی از جمله موجودات الهیه به‌شمار می‌روند ولیکن مسیحیان وجود الهی را تنها به اقا نیم‌سه گانه محدود می‌شمارند. اما آرنئیوس^۱ (که در سال ۲۹۷ مسیحی شده بود) در شرحی که در رد اعتقاد به الوهیت نفوس نوشته افلاطون را مسؤول این اعتقاد شمرده است، زیرا فرضیه افلاطون درباره تذکر مستلزم این بود که نفوس را موجوداتی بدانند که اصل الهی داشته و به جهانی پائین‌تر از خدایان و فرشتگان فرو افتاده‌اند، و به قول آرنئیوس چگونه چنین تواند بود و حال آنکه نژادهائی از مردم یک سره در جهلند و کسانی عقائد متعدد و متقابل با یکدیگر دارند و سؤالاتی که در رساله منن به عمل می‌آید تنها در صورتی اثبات مطلب می‌کند که به یکی از کسانی خطاب شده باشد که تازه از غار در بسته بیرون آمده و هیچ گونه تجربه‌ای نیافته و برخلاف برده‌ای که در رساله منن از او سخن می‌رود در زندگی روزانه خود اعداد را به کار نبرده است. وانگهی اگر بگوئیم که نفس در حین تعلق به بدن دچار نسیان می‌شود باید نفس را در معرض انفعال بشماریم و در نتیجه قابل فساد و زوال بینگاریم^۲. آرنئیوس که فکر او چندان قوی نبوده است شاید بتوان گفت که به حدود وسعت و درجه اهمیت این استدلال چنانکه باید پی نبرده و لیکن از آن نتیجه گرفته است که تنها رأیی که با اعتقاد صحیح موافقت دارد تصدیق این معنی است که علم از طریق تجربه حاصل می‌شود. دلیلی که لاکتانیوس^۳

۱- Arnobe

۲- Contre gentils ، دفتر ۲ ، فصل ۱۹

۳- Lactance

(متوفی^۱ به سال ۳۲۵) در ردّ الوهیت ستارگان آورده است مفید فوائد بیشتری است: آنچه رواقیان در اثبات الوهیت اجرام آسمانی گفته اند خلاف آن را اثبات می کند. زیرا اینان بر آن بوده اند که ستارگان چون سیر منظم و معقولی دارند از خدایان به شمارند. ولیکن چنین رأی صواب نیست و درست به همین دلیل که ستارگان نمی توانند از مسیر مستدیری که برای آنها مقرر است خارج شوند اثبات می شود که آنان خدا نیستند. اگر اینان خدا می بودند می بایست بتوانند به هر جایی انتقال پذیرند، چنانکه جاندارانی که در روی زمین به سر می برند به سبب آزادی اراده که از آن برخوردارند به هر جا که می خواهند می روند^۲. چنین فکری قطعاً فکر جدیدی است، زیرا حکایت از این دارد که نظم ثابت داشتن کافی نیست تا خدا بودن را اثبات کند، بلکه برعکس چنانکه در دفتر چهارم کتاب او می بینیم خدا باعزمی که آن را نمی توان پیش بینی کرد به انبیا وحی کرده و پسر خود را به زمین فرستاده است.

این افکار از کسانی است که کمتر از مسیحیانی که فرهنگ یونانی داشتند دوستدار فلاسفه بودند و با اعتقاد به مجموعه ای از موجودات الهی که مشتمل بر همه اقسام وجود حقیقی باشد و در مراتب مختلف مرتب شود و از همدیگر صدور یابد منافات داشت. شورای نیقیه^۳ در سال ۳۲۵ میلادی مساوات اقانیم سه گانه را تصدیق کرد و این قول مشهور را بیان داشت که: پدر با پسر هم جوهر است. و بدین ترتیب به هر گونه کوششی برای اعتقاد به ترتب در بین مراتب وجود الهی پایان بخشید و همه خلوت روحانی را از خدا جدا شمرد^۴. عنقریب خواهیم دید که با وجود این چگونگی و در چه وضعی آئین نوافلاطونی مسیحی از نو پدید آمد.

^۱ گوستینوس قدیس^۵ (۳۵۴-۴۳۰ م.) از کسانی است که بیش از همه افلاطون را

۱- Institution divine، دفتر ۲، فصل ۵.

۲- Nicée

۳- هارناک Harnack، Dogmengeschichte، جلد ۲، ص ۲۳۰

۴- Saint Augustin

در میان مسیحیان بلندآوازه ساخته و به نشر ذکر جمیل او پرداخته است. تقریباً مقارن باخواندن ترجمه‌ای که ماریوس و بیکتر^۱ از آثار پلوتینوس به زبان لاتین کرده بود به قطع و یقین به آئین مسیح گروید (۳۸۷) و از آن پس همواره دین مسیح و آئین نوافلاطونی را از لحاظ روحانیت بایکدیگر نزدیک می‌یافت و این قرابت در او تأثیر می‌نهاد. او بر آن بود که تنها افلاطونیان متأله بوده‌اند و در همان حین که فیلسوفان دیگر عقل خود را در جستجوی علل اشیاء به کار می‌بردند اینان به خدا راه یافته و او را علت عالم و نور حقیقت و منشأ سعادت شمرده‌اند^۲. آنچه اینان نشناخته‌اند مقصدی نیست که باید بدان فرارسید بلکه راهی است که باید برای وصول به مقصد درپیش گرفت و این راه همان مسیح است. با سخنان او در کتاب اعترافات^۳ درباره آنچه در آثار نوافلاطونیان خوانده بود آشنایم. از جمله آن سخنان این است که: «من در آنجا، البته نه به عین الفاظ، خواندم که در ابتدا کلمه بود، کلمه نزد خدا بود. کلمه، نه از گوشت و نه از خون و نه از اراده انسان و نه از خواهش تن، بلکه از خدا برآمده بود؛ ولیکن در آنجا نخواندم که خدا گوشت گرفته و در میان ما سکنی گزیده بود...، خویش را فرود افکنده و به صورت بردگان در آورده و چندان خوار کرده بود که تا حد قبول مرگ، آن هم مرگ بر فراز صلیب، فرمان‌بردار باشد»^۴.

اگوستینوس در این باره که مفهوم واسطه در آئین افلاطون و دین مسیح بایکدیگر تقابل دارد بارها سخن گفته است. شخص مسیح واسطه است، ولیکن نه از آن لحاظ که کلمه است، زیرا کلمه مرگ نمی‌پذیرد و در حدّ اعلای سعادت است، بسی دور از تیره روزانی است که مرگ بدانان راه می‌یابد. مسیح واسطه است، زیرا انسان است. او برخلاف آنچه فیلسوفان می‌پندارند اصل تبیین طبیعی نیست، بلکه کسی است که

۱- Marius Victor

۲- مدینه الله La cité de dieu ، III ، ۱۰

۳- اعترافات Confessions ، VII ، ۹

خود را به صورت انسان درمی آورد تا از همین راه انسان را نجات دهد. این نجاست^۱ حادثه‌ای است که، از آن حیث که گذران است، قبول آن با تصدیق نظام ازلی منافات دارد، زیرا اگر به چنین نظامی قائل باشیم باید بگوئیم که واسطه در بین خدا و انسان مقام ثابتی را حائز است. و از همین روست که برخلاف آنچه آپولئوس^۲ گمان برده است واسطه را نمی توان از جمله ارواح یا ملائک دانست، به این دلیل که اینان نامیرا و کامروا و بهروزند، و بالاخص به این دلیل که آپولئوس چنین می پنداشت که واسطه مأمور پیوستن انسان به خدا و رستگار کردن انسان نیست بلکه کار او جدا کردن این دو از یکدیگر و باز داشتن خدا از آلائش اشیاء فسادپذیر است^۳.

شرح این مطالب شاید کافی باشد تا نشان دهد که چگونه اُگوستینوس با وجود علائقی که در بین او و افلاطونیان بود با اینان اختلاف داشت، و آن گاه بهتر به این اختلاف پی می بریم که به اقوال او در شرح مطالب اصلی فلسفه یونان، مانند قدمت نفوس و وحدت عالم، می رسم. درباره قدمت نفوس گفته است که «چرا نباید بیشتر به الوهیت اشیائی که خارج از حدود تفحص فکر انسانی است قائل بود؟» و در رد وجود ازلی ادوار در عالم دلائل دیگری جز دلائل دینی نیاورده است، از این قبیل که «سعادت که آن را نتوان جاویدان شمرد، بلکه باید بر آن بود که یک رشته تیره روزها پیوسته در این جهان بازی گردد، چگونه سعادت حقیقی تواند بود؟ از طرف دیگر مسیح جز یک بار نمرده است»^۴. این احکام از حدت قوه منفعله که وجه ممیز قدسین است حکایت می کند. اُگوستینوس همان طور که درباره نظم معقولی که بنا به ادعای فیلسوفان در اشیاء وجود دارد به تبع ایمان و به اقتضای تدبیر حکم کرده است، تمام شهوات نفس انسان را نیز، برخلاف رواقیان، از همین طریق موجه شمرده است. به نظر او شوق و ترس و اندوه را می توان ناشی از عشق به خیر و احسان دانست، و هیچ یک از

Apulée - ۲

Incarnation - ۱

۳ - مدینه الله Cité de Dieu ، IX ، ۱۰

۴ - مدینه الله Cité de Dieu ، X ، ۳۱ ، XIII ، ۱۲

این احوال فی حدّ ذاته عیب نیست . بدین ترتیب قول به اصالت عقل همان طور که در فلسفه از میان می‌رود در اخلاق نیز اعتبار خود را از دست می‌دهد .

پس مذهب فلسفی اُگوستینوس را ، جز با احتیاط بسیار و تردید شدید ، نباید به آئین افلاطون نزدیک شمرد . در آثار اوّلیه خود از ستایش افلاطونیان دریغ نورزید تا آنجا که بر آن شد که تنها اینان فیلسوفند ، و فلسفه و دین به امر واحدی که آن را از دو راه ، یعنی از راه عقل یا از راه ایمان ، می‌توان یافت تعلّق می‌گیرد^۱ . و لیکن در یکی دیگر از آثار خود که نام آن را « بازگشت از آنچه نخست بر آن بوده‌ام »^۲ نهاده به این ستایش عطف توجه کرده و گفته است که « ستایشی را که در حق افلاطون و افلاطونیان روا دیده‌ام خوش ندارم و این بی دلیل نیست و دلیل اختصاص آن این است که باید از دین مسیح در برابر خطاهای فاحشی که اینان مرتکب شده‌اند دفاع کرد »^۳ .

روحانیت اُگوستینوس و پلوتینوس بسیار دور از یکدیگر است . قطعاتی از کتاب اُگوستینوس « درباره تثلیث »^۴ شهرت بسیار دارد ، و معارضان دکارت مضامین آنها را به یاد این حکیم آورده [و اقوال او را مسبوق بدانها شمرده] اند .

در ضمن این قطعات از علم به نفس که موجب این می‌شود که ما بدانیم که هستیم و زنده‌ایم سخن رفته است ؛ اگر این سخنان را با قطعاتی از آثار پلوتینوس که راجع به اقاویم و علم آنها به خود آنهاست مقایسه کنیم می‌بینیم که همین علم به نفس چگونه به دو معنی متفاوت در آثار این دو حکیم آمده است . در نظر اُگوستینوس علم به نفس علمی است که هیچ کدام از جهاتی که اصحاب آکادمیا برای لزوم شک بیان داشته‌اند درباره آن صادق نمی‌آید [یعنی در چنین علمی به هیچ وجه شک نمی‌توان کرد] ؛ این علم به امر

۱- در مقابل اصحاب آکادمیا *Contre les académiciens* ، III ، ۲۶ ، ۴۳ ،

که در سال ۳۸۷ تألیف شده است .

۲- *Les Rétractations*

۳- I ، ۱۴ .- این کتاب را در سال ۴۲۶ نگاشته است .

۴- *Sur la trinité*

واقع تعلقی می‌گیرد، یعنی علم به ماهیت نیست، بلکه علم به وجود است. اما همین علم در نظر پلوتینوس معنی دیگری دارد؛ علم به ماهیت معقول اشیاء است که با ماهیت عقل اتحاد دارد. یعنی شناختن خویشتن همان شناختن جهان است. علم به نفس بدین معنی نیست که احساس کنیم که زنده ایم و وجود داریم، بلکه به معنی شناختن موجودات است. اگوستینوس همان طور که علم به نفس را به معنی دیگری جز آنچه پلوتینوس می‌خواست آورده است معرفت عقلی را نیز به نحوی که با طرز تفکر پلوتینوس تفاوت بسیار دارد تلقی کرده است: آنچه اگوستینوس مهم شمرده است این نیست که معقولات از لحاظ خود آنها چه خصوصیتی دارند، بلکه این است که حقایق که ادراک می‌کنیم نسبت به اذهان افراد مستقل است. «همه کسانی که تعقل می‌کنند، هر کسی به عقل خویش و در ذهن خویش، شیء واحدی (مثلاً جهت وجود عدد و حقیقت آن) را به طور مشترک می‌بینند»^۱. و همین صفت خارجیت معقولات نسبت به اذهان است که وجود آنها را اثبات می‌کند. و از اینجا برمی‌آید که در این مورد نیز توجه او به خود معقولات نیست، بلکه به وضعی است که موضوع ادراک^۲ با موجود عاقل در برابر آنها دارد.

اگوستینوس در رد پلاگیوس^۳ نیز که یکی از اهل بدعت به شماری رفت و موافق عقائد رواقیان قائل به این بود که معاصی و محامد ما هر دو ناشی از خود ماست مخالفت خود را با قول یونانیان به اصالت عقل، یا بایکی از اقسام نتائج این قول، اظهار می‌داشت. پلاگیوس می‌گفت که «اگر معصیت آدم موجب شود که کسانی هم که گناه نکرده‌اند آزار ببینند عدالت مسیح نیز باید چنین باشد، یعنی کسانی را هم که به وی اعتقاد ندارند شامل شود». و نیز بر آن بود که «به هیچ وجه نمی‌توان گفت که خدائی که گناهان خود ما را می‌بخشد معاصی دیگران را بر ذمه ما می‌گذارد»^۴. اگوستینوس این قول را از این

۱- درباره عمل به اختیار Du libre arbitre ، II ، فصل ۷

۲- Pélage

۳- Sujet

۴- به نقل اگوستینوس در A Marcellin ، III ، ۲

حیث مقرون به خطا می‌شمرد که اگر چنین گوئیم دعا بی‌پوده می‌شود و چون به تأثیر دعا قائل نشویم هرگونه حیات دینی مفهوم خود را از دست می‌دهد، و ما از همین راه که در اراده خود به جستجو می‌پردازیم تا آنچه را که نیکوست و از خود ماست و از خدا نیست بشناسیم از خدا جدا می‌شویم. هواداران پلاگیوس از یک طرف خدا را خالق اراده ما می‌دانند و از طرف دیگر چون برآنند که این مائیم که اراده خود را نیکوی کنیم ناگزیر این نتیجه را می‌گیرند که آنچه از ما برمی‌آید بیش از آنچه خدا می‌آفریند ارزش دارد، زیرا آنچه خدا می‌آفریند اراده است و آنچه ما می‌سازیم اراده نیکوست.

همین چند مثال کافی است تا نشان دهد که فلسفه یونانی را در حوزه‌های لاتینی به نحو خاصی تلقی می‌کردند. آمبرزیوس قدیس^۱ (متوفی^۲ به سال ۳۹۷) به نظامات بیش از معتقدات دل‌بستگی داشت و به مطالب کتاب «تکالیف»^۳ از تألیفات جیچرو تأسی می‌کرد و خود او به تقلید همین کتاب رساله‌ای به همین نام نگاشت و در طی آن فرائضی را که برعهده کشیشان است بیان داشت. ترتولیانوس^۴ (۱۶۰ - ۲۴۵) که پیش از وی می‌زیست و خود را حافظ امین معتقدات می‌دانست تنها اخلاق رواقی را قبول داشت و برآن بود که «سنکا در اغلب موارد از خود ماست». ولیکن بسیار دور از آن بود که دستگاه پیچیده ماشین‌گونه‌ای را که نوافلاطونیان در علم مابعد طبیعت ترتیب داده بودند حائز اعتبار شمارد یا روشن پرورش آزاد یونانی را درست انگارد.

۷- مسیحیت در مشرق در سده‌های چهارم و پنجم

اما در مشرق زمین وضع دیگری بود. «درحالی که عامه مردم متدین به دین مسیح به صورت ساده و فرودست آن بودند علم الهی اختصاص به روحانیان و رؤسا و اشراف داشت و با وضع متداول این علم در میان برگزیدگان قوم یونان متناسب بود»^۵.

۲- Des devoirs

۱- Saint Ambroise

۳- Tertullien

۴- هارناک، Dogmengeschichte، ج ۲، ص ۲۷۳

مثلاً^۱ از زیوس^۱ (۲۶۵-۳۴۰) که اهل قیصریه بود و کتابی به نام «تمهید انجیلی»^۲ نگاشت از نگارش این کتاب قصد آن داشت که نشان دهد که دین مسیح مستعد قبول برهان عقلی است و مستلزم ایمان کورکورانه نیست، و بسیاری از قطعات مستخرجه از آثار فلاسفه یونان را در این کتاب نقل کرده است که مأخذ علم ما به اغلب آنها منحصر به روایت اوست. مدتی پس از وی گرگوریوس^۳ اهل نازیانزوس (۳۳۰-۳۹۰) به حمایت از روش پرورش آزاد یونانی برخاسته، یعنی از تعلیم علوم در مقابل مسیحیانی که آن را بیپوده می‌شمردند دفاع کرده است^۴. در «ستایش نامه‌ها»^۵ تی که در شأن کازاریوس^۶ و باسیلیوس^۷ نگاشته اشاراتی به حوزه‌های فلسفی که از معرفت و اقلت او نسبت به فلسفه یونان حکایت دارد نموده است^۸. مع ذلک اهل علم کاپادوکیه^۹، امثال باسیلیوس و گرگوریوس نوسانی^{۱۰} (متوفی به سال ۳۹۵) و گرگوریوس نازیانزوسی^{۱۱} و همچنین یوحنای زرین دهان^{۱۲}، فلاسفه یونان را «حکمای خارج»^{۱۳} می‌نامیدند و در بعضی از موارد مناسب از اقوال آنان برای تفسیر کتاب مقدس مستفید می‌شدند^{۱۴}.

یوحنای زرین دهان غنی نمی‌داشت که «ما می‌بایست چنان باشیم که به استمداد

Préparation evangelique - ۲

Eusèbe de Césarée - ۱

Grégoire de Naziance - ۲

۴- ستایش نامه باسیلیوس Eloge de Basile ، فصل ۱۱ و فصل ۱۲

Césaire - ۶

Eloges - ۵

Basile - ۷

۸- ستایش نامه کازاریوس XX ، ۴ و ۵ ؛ ستایش نامه باسیلیوس ، XX ، ۲ ؛

LX ، ۴

Grégoire de Nysse - ۱۰

Cappadoce - ۹

Jean Chrysostome - ۱۲

Grégoire de Naziance - ۱۱

Les Sages du dehors - ۱۳

۱۴- گرگوار نوسانی به نقل Migne در «علم به احوال آباء یونانی Patrologie

grecque ، جلد XLIV ، ۱۳۲۶ الف

از کتاب محتاج نشویم ؛ ولیکن این امر در صورتی امکان می پذیرفت که حیات ما چنان پاک باشد که فیض روح القدس شامل حال شود و جای کتب را در نفوس ما بگیرد و در دلهای ما ، مثل مداد بر اوراق کتاب ، نقش پذیرد . چون فضل و رحمت را از خود دور داشته ایم بر ما لازم آمده است که کتاب را مانند مرکب دوم خود بپذیریم ^۱ . به علاوه ، در اختلافاتی که راجع به معنی تثلیث پدید آمد ، و آریوس ^۲ و پیروان او که پسر را آفریده پدر می دانستند در برابر متشرعانی مثل آتانازیوس قدیس ^۳ و علمای کاپادوکیه که اقا نیم سه گانه را هم جوهر می شمردند قرار گرفتند ، مسأله ای عنوان شد که برای حل آن می بایست از حدود فلسفه یونان خارج شوند و از کلماتی مثل کون ^۴ و صدور ^۵ که مسیحیان برای تعیین مناسبات پسر و روح القدس با پدر به کار می بردند همان معانی دقیق و محدودی را که در آثار افلاطون و افلاطونیان داشت اراده نکنند . چه ، اگر این کلمات را به همان معانی به کار می بردند می بایست مذهب آریوس را درست بینگارند . زیرا در آئین نوافلاطونی این اصل را مطلقاً قبول داشتند که وجودی که صادر می شود پست تر از وجودی است که آن را صادر می کند ؛ و حال آنکه اعتقاد به الوهیت عیسی مسیح با این اصل تقابل داشت و مستلزم حصول یقین درباره رأی بود که آن را نمی توانستند ناشی از تفکر فلسفی بینگارند .

مع ذلک ، در بعضی از حوزه های دیگر می بینیم که آئین افلاطونی رونق بیشتر یافته و مقبول تر بوده است ، مثلاً آثار این ازدیاد رونق و حسن قبول را در کتابی که نمزیوس ^۶ اسقف امزا ^۷ (در حدود ۴۰۰ م.) «درباره ماهیت انسان» ^۸ نگاشته است می توان یافت . در این کتاب هیچ گونه نشانی از تمسک به وحی مسیحی نیست ، بلکه

۱- اوایل کتاب تفسیر متی Commentaire sur Saint Matthieu

۲- St. Athanase

۳- Arius

۴- Procession

۵- Génération

۶- Emèse

۷- Némésios

۸- Sur la nature de l'homme

اسقفی به آزادی فیلسوفان دربارهٔ مسألهٔ ارتباط نفس و بدن سخن گفته و دربارهٔ اینکه چگونه دو شیء مستقل و مجزای توانند وجود واحدی را پدید آورند بحث کرده است و روی دل او به سوی عقائدی از قبیل عقائد آمونیوس ساکاس استاد پلوتینوس بوده که به هر صورت شباهت بسیار به آئین خود پلوتینوس داشته است. در مذهب او نفس به نور معقولی که بدن در آن مستغرق است تشبیه شده و صدور نفس از منشأ الهی مورد قبول قرار گرفته است، و این رأی از جمله آرائی است که مسیحیان را از فلسفه یونان بسیار دور می دارد.

اگر بخواهیم به مناسبات اهل علم مسیحی با فیلسوفان در بلاد شرقی مصر و آسیای صغیر در حدود قرن پنجم پی ببریم باید گفتگوی شگفت انگیزی را که انتاس غزی^۱ (در حدود سال ۵۰۰ میلادی) نگاشته و نام آن را «ثاوفرستس»^۲ گذاشته است بخوانیم. در این رساله یکی از فیلسوفان مسیحی یونان را، به نام ثاوفرستس، می بینیم که از آئین به اسکندریه آمده است تا دربارهٔ اعتقاد مسیحیان به حشر اموات با اُگزینثوس^۳ سریانی بحث کند و اُگزینثوس از جمله مسیحیانی است که شاگرد هیرُکلیس^۴، نوافلاطونی بوده و برای اینکه در مبحث بقای نفس در مصاحبت فلاسفه به مطالعه پردازد به آن رفته است. آنچه از مطالب این رساله جلب توجه می کند این است که اُگزینثوس مسیحی برای حمایت از اعتقاد به عالم مخلوق و فانی و اثبات معاد جسمانی از جدل فلسفی استفاده کرده است و در جواب ایرادات فیلسوف یونانی که از قبیل مطالب متداول بوده و نظائر آنها را تا کنون به کرات دیده ایم چنین گفته است که خدا قبل از شروع به خلق عالم نیز فاعلیت داشته بدین معنی که منشأ صدور ازلی اقامیم بوده است و کلدانیان و فرُورپوس و پلوتینوس به خلق ماده قائل بوده اند و افلاطون نیز هر موجود محسوسی را مخلوق دانسته است. به علاوه، جهان را باید فسادپذیر دانست، زیرا بنا بر آنچه در رسالهٔ طیمائوس آمده است جهان می تواند فساد پذیرد یعنی قوهٔ قبول فساد دارد و هر

۱- Enée de Gaza

۲- Théophraste

۳- Euxithéos

۴- Hiéroclès

قوه‌ای باید به فعل مرور کند. وانگهی خدا جهان را برای حفظ نظام آن از میان می‌برد، زیرا نظام جهان مستلزم وجود اضداد است، پس درمقابل معنی معقول باقی باید شیء محسوس فانی نیز موجود باشد.

اما برای اثبات معاد جسمانی^۱ اُگزینثوس کوشیده است تا موافقت آن را با عقائد یونانی نشان دهد و بدین منظور نه تنها اقوالی را که از یونانیان درباره حشر اجساد منقول است شرح داده بلکه به این دلیل هم استناد کرده است که قوتی که در عقل بذری^۱ وجود دارد عناصر متفرق بدن را از نو می‌تواند متحد سازد و انگهی چنانکه حرارت خورشید به آب انتقال می‌یابد آیا نباید گفت که بقای نفس نیز به بدن منتقل می‌شود؟

سرانجام به دیونوسیوس اریوباگی^۲ می‌رسیم. این شخص مرموز را در سراسر قرون وسطی مصاحب پولس قدیس گمان می‌بردند و اعتبار فراوانی که آثار او به دست آورده از همین گمان مایه گرفته است، و آرائی از نوافلاطونیان که در زیر پرده‌ای از نام و نشان او در عرفان مسیحی وارد کرده‌اند بی‌شمار است. آثاری که بدو انتساب یافته نخستین بار در شورای قسطنطنیه (۵۳۳ م.) ذکر آنها رفته است و چون تأثیر افکار پُرکلوس در این آثار ظاهر است ناگزیر باید آنها را بعد از زمان پُرکلوس (متوفی به سال ۴۸۵ م.) نوشته باشند. این کتب بر دو قسم است: قسم اول درباره «سلسله مراتب آسمانی»^۳ یا «سلسله مراتب کلیسا»^۴ است که در ضمن آنها مخلوقات را که قابل قبول وحی الهی هستند، از اعلی مراتب آنها یعنی صف اول ملائکه که بدون وسائط با خدا ارتباط دارند تا اسفل درجات این موجودات یعنی مؤمنی که غسل تعمید یافته است شرح داده و گفته‌اند که هر موجودی وحی را از مرتبه بالاتر می‌ستاند و به مرحله پائین تر می‌رساند. قسم دوم آثاری است به نام «اسماء الله»^۵ و «علم الهی عرفانی»^۶ که بادو کتاب

۱- Raison séminale

۲- Denys l'Aréopagite

۳- Hiérarchie Céleste

۴- Hiérarchie ecclésiastique

۵- Des noms divins

۶- Théologie mystique

گم شده دیگر به نام «تحقیقات در علم الهی»^۱ و «علم الهی رمزی»^۲ دوره کاملی از الهیات است که طرح اجمالی مطالب آن در فصل سوم کتاب «علم الهی عرفانی» آمده است. سه کتاب از آنها یعنی «تحقیقات در علم الهی» و «اسماء الله» و «علم الهی رمزی» مشتمل بر علم الهی ثبوتی^۳ است، و به ترتیب در کتاب تحقیقات از تثلیث که مافوق عالم معقول است گفتگو شده و در کتاب اسماء الله از نامهای خدا که آنها را از مراتب نظام معقول مانند خیر و وجود و حیات و عقل و غیره اخذ کرده اند سخن رفته و در کتاب علم الهی رمزی درباره صفاتی که از عالم محسوس اقتباس و به خدا انتساب یافته است، مثل غضب و غیرت و وعد و وعید، مطالعه گردیده است. کتاب اخیر یعنی علم الهی عرفانی مشتمل بر علم الهی تنزیهی^۴ است و در این کتاب در جهت مقابل علم الهی ثبوتی سعی می شود تا اثبات گردد که هیچ یک از صفاتی که از عالم محسوس یا عالم معقول اقتباس می کنیم در شأن خدا نیست.

دیونوسیوس در هیچ موردی وضع خود را در مقابل آئین نوافلاطونی یونانی روشن نداشته است. در مکاتیب خود از هر گونه بحث مخالف با یونانیان احتراز جسته و از طرف دیگر رأی یکی از سوفسطائیان یونان به نام آپلفانیس^۵ را درباره نوشته های خود نقل کرده و گفته است که «این سوفسطائی به من ناسزا می گوید و مرا پدرکش می خواند، زیرا [به زعم او] من با سوء اعتقاد خود یونانیان را بر ضد یونانیان برمی انگیزم»^۶ از همین جا پیداست که یونانیان آشکارا به وی تهمت می بستند که از آئین نوافلاطونی برای خدمت به دین مسیح بهره برمی گیرد، و واقع امر این است که با اینکه به ادعای خود فلسفه یا حکمت الهی^۷ را سراسر از کتاب مقدس اقتباس کرده افکار او بالاخص

۲- Théologie Symbolique

۱- Esquisses Théologiques

۴- Théologie négative

۳- Théologie Positive

۵- Apolophane

۶- نامه های ششم و هفتم Migne ، ۱۰۸ ، الف و ب

۷- Théosophie

در سه مورد با آراء پُرکُلوس به هم آمیخته است :

اول در این مورد که می‌گوید که خدا چون علت کلّ اشیاء است مشتمل بر همه آنهاست، همان گونه که علت شامل معلول است ؛ یعنی تمام اسامی مخلوقات را از حیات و حکمت و غیره می‌توان به خدا اسناد کرد، مشروط بر اینکه این اسامی را به معنی علت حیات و علت حکمت و غیره بیاوریم ، و این اصل علم الهی ثبوتی است . ولیکن خدا چون علت همه اشیاء است بی آنکه هیچ کدام از اشیائی باشد که علت آنهاست باید همه صفات را از او سلب کرد و این اصل علم الهی سلبی^۱ است که برتر از علم الهی ثبوتی به شمار می‌آید . دوم در این مورد که در کتاب « اسماء الله » برای پی بردن به نامهای خدا ترتیب اقانیم را بر طبق رأی که افلاطونیان پس از یامبلیکُس در این باره داشته‌اند مذکور می‌دارد ، بدین معنی که مقام اول را متعلق به خیر می‌داند و از آن پس به اقانیم سه گانه وجود و حیات و عقل قائل می‌شود و بدین قرار از انتزاعی به انضمامی سیر می‌کند و عیناً مانند پُرکُلوس در تبیین مطلب چنین می‌گوید که با اینکه وجود بالاتر از عقل است معقولات بالاتر از موجودات به معنی اعم^۲ کلمه‌اند . سوم در این مورد که به دلایل مشابه با دلایل پُرکُلوس که ترتیب نقل آنها سرانجام به رساله پارمنیدس افلاطون می‌رسد این اصل را که اساس الهیات در مذهب اوست می‌پذیرد که با اینکه معلول مشابه علت است از اینجا لازم نمی‌آید که علت مشابه معلول باشد .

مع ذلک نکاتی را می‌توان یافت که وجه ممیز آراء او و پُرکُلوس است : اول اینکه ترتیب اسماء الهی یا اقانیم به معنی ترتیب پدید آمدن آنها در خدا نیست ، یعنی نمی‌توان گفت که حیات خدا صادر از وجود او و عقل خدا صادر از حیات اوست ، بلکه همه چیز در خدا یکی است . همچنین دیونوسیوس هیچ گونه کوششی برای ذکر دلایل این ترتیب نمی‌کند . دوم اینکه خدا در مقام تثلیث ، یعنی از آن حیث که اب و ابن و روح القدس است ، و او در کتاب تحقیقات از همین لحاظ درباره خدا سخن گفته است

۱- یا تنزیهی Théologie négative

۲- Migne ، ۵۸۸ ، الف

ما فوق اسماء الهی است ، و این خود نتیجه ایست که از مطلب اوّل برمی آید . سوّم اینکه در مورد اشیاء نیز دیونوسیوس از هر گونه استنتاج قیاسی حقیقی اجتناب ورزیده است . سه مجموعه سه گانه فرشتگان که در کتاب «سلسله مراتب» از آنها سخن رفته است با روابط عقلی به یکدیگر مرتبط نیستند و هر کدام از اجزاء سه گانه هر مجموعه نیز به دو جزء دیگر ارتباط ندارد . یعنی آنچه دیونوسیوس در آثار خود باز گفته است حاکی از قالب عددی مراتب وجود بر حسب مذهب نوافلاطونی است بی آنکه مضمون آنها را شامل باشد .

برخلاف آنچه ظاهر امر حاکی است این تغییرات مهمّه را که در رسائل منسوب به دیونوسیوس نسبت به آثار نوافلاطونیان پدید آمده است نباید نتیجه حاصله از تأثیر عقاید مسیحی که مخالف با قول به صدور ضروری صور وجود از یکدیگر است دانست . حقیقت این است که تغییر آئین نوافلاطونی در رسائل دیونوسیوس مطابق همان تغییری است که در آثار فیلسوف معاصر او داماسکیوس حاصل شده است . چنانکه از این پیش دیده ایم داماسکیوس آشکارا گفته است که صدور اقاویم و سیر مراتب از علوی به سفلی الفاظی است که متناسب با مبادی اوّلیّه و موافق شؤن آنها نیست . او نیز مثل دیونوسیوس از قیاس عقلی احتراز داشته و آنجا که خواسته است تا توالی صور وجود را روشن سازد از سنت جاریّه پیش گوئیهای کلدانیان بهره برگرفته است . سرانجام گوئیم که دیونوسیوس در بیان علم الهی تنزیهی به داماسکیوس نزدیکتر از پرّکلوس بوده است . هر دو فیلسوف به جای اینکه همه صفات را از حلقه اوّل این سلسله وجود ، یعنی از خیر یا از واحد ، سلب کنند به مرتبه ای که ما فوق خیر است قائل شده اند و این همان مرتبه ایست که داماسکیوس لایوصّف نامیده و دیونوسیوس در ضمن شرح رساله پارمنیدس افلاطون گفته است که در این باره نه سخنی می توان گفت ، نه نای به زبان می توان آورد و نه دانشی می توان یافت .

شرح جریانات مختلف افکار در عالم مسیحی در قرون اوّلیّه چنین بود . تعالیم پولس قدّیس با آثار دیونوسیوس اریوباغی همان فاصله را داشته که از مواظ مؤزئوس و اپیکتئوس تا تألیفات معقّد داماسکیوس در علم مابعد طبیعت پیموده شده

و به همین دلیل نمی‌توان گفت که در این دوره فلسفه‌ای به نام فلسفه مسیحی وجود داشته است.

مآخذ فصل هشتم :

General Studies

- A. Harnack. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 3d edition. 3 vols. Freiburg and Leipzig, 1894-1897. (English translation, *History of Dogma*. 7 vols. 1894-1899.)
 J. Tixeront. *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*. 4th edition. Paris, 1915. 6th edition, 1919. 8th edition, 1921.
 Corbière. *Le Christianisme et la fin de la philosophie antique*. Paris, 1921.
 A.-J. Festugière. *L'Idéal religieux des Grecs et l'Evangile*. Paris, 1932.
 E. Bréhier. *Etudes de philosophie antique*. Paris, 1955.
 O. Cullmann. *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?* Neuchâtel and Paris, 1956.

Special Studies

I

- E. Renan. *Saint Paul*. (*Histoire des origines du christianisme*, Vol. III). Paris, 1869. Volume IV in *Oeuvres complètes*, 1949.
 C. Toussaint. *L'Hellénisme et l'apôtre Paul*. Paris, 1921.
 A. Bonhoeffer. *Epictet und das neue Testament*. Giessen, 1911.
 J. Babuzi. *Création religieuse et pensée contemplative*. Paris, 1951.

II

- A. Puech. *Les Apologues grecs du II^e siècle de notre ère*. Paris, 1912.
 Justin. *Apologies*. Greek text and French translation by L. Pautigny. 1904. — *Dialogue with Tryphon*. Greek text and translation by G. Archambault. Paris, 1909. (In Hemmer and Lejay's collection of texts and documents; Paris: A. Picard.) (For English translations consult the "Oxford Library of the Fathers" and the "Ante-Nicene Library.")
 M. Spanneut. *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*. Paris, 1957.

III

- E. de Faye. *Introduction à l'histoire du gnosticisme*. Paris, 1903. — *Gnostiques et gnosticisme, étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux II^e et III^e siècles*. Paris, 1913.

- W. Bousset. *Die Hauptprobleme der Gnosis*. Göttingen, 1907.
 F. Cumont. *Recherches sur le manichéisme*. I: *La Cosmogonie manichéenne d'après Théodore Bar Khôni*. Brussels, 1908.
 S. Pétremont. *Le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*. Paris, 1947.
 F.-M. Sagnard. *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*. Paris, 1948.
Corpus hermeticum. Edited by Festugière and Nock. Vols. I-IV. Paris, 1954.
 A.-J. Festugière. *La révélation d'Hermès-Trismégiste*. Vols. I-IV. Paris, 1944-1954.
 H.-C. Puech. *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*. Paris, 1949. — "Les nouveaux écrits gnostiques," in *Coptic Studies in Honor of E. Crum*. Boston, 1950.

IV

- E. de Faye. *Clément d'Alexandrie*. Paris, 1898. 2d edition, 1903. — *Origène*. Vol. I: *Sa biographie et ses écrits*, 1923; Vols. II and III, 1928.
 J.-F. Denis. *De la Philosophie d'Origène*. Paris, 1884.
 C. Bigg. *The Christian Platonists of Alexandria*. Oxford, 1913.
 R. Cadiou. *Introduction au système d'Origène*. Paris, 1932. — *La jeunesse d'Origène*. Paris, 1936.
 H. de Lubac. *Histoire et Esprit, L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène*. Paris, 1950.
 Mme Harl. *La fonction révélatrice au verbe incarné dans l'oeuvre d'Origène*. Paris, 1957.

V

- P. de Labriolle. *Histoire de la littérature latine chrétienne*. Paris, 1920. 2d edition, 1923. — *La réaction païenne*. Paris, 1934.
 C. Guignebert. *Tertullien*. Paris, 1901.
 L. Grandgeorge. *Saint Augustin et le néoplatonisme*. Paris, 1896.
 J. Martin. *Saint Augustin*. Paris, 1901.
 P. Alfarié. *L'Evolution intellectuelle de saint Augustin*. Paris, 1918.
 C. Boyer. *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*. Paris, 1920.
 G. Bardy. *Saint Augustin*. Paris, 1940.
 St. Augustine. *Works*. Vols. IV and V: *Philosophical Dialogues*. Edited and translated into French by Desclée. Paris, 1939.
 Paul Henry. *Plotin et l'Occident*. Louvain, 1934.
 R. Thamin. *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IV^e siècle*. Paris, 1895.
 J. Guittou. *Le temps et l'éternité chez Plotin et chez saint Augustin*. Paris, 1933.
 H.-J. Marrou. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris, 1933. — *L'ambivalence du temps de l'Histoire chez saint Augustin*. Paris, 1950.

- P. Courcelle. *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*. Paris, 1943. — *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*. Paris, 1950.

VI

- C. Gronau. *De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus*. Göttingen, 1908.
 J. Durantel. *Saint Thomas et le pseudo-Denis*. (Introduction: "La question du pseudo-Denis.") Paris, 1919.
 J. Daniélou. *Platonisme et théologie mystique, essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*. Paris, 1944.
 Dionysius Areopagita. *Œuvres complètes*. Edited by M. de Gandillac. Paris, 1943.

Works in English

- B. Altaner. *Patrology*. English translation by H. C. Graef. Freiburg, 1960.
 R. W. Battenhouse (ed.). *A Companion to the Study of St. Augustine*. New York and Oxford, 1955.
 C. Biggs. *The Christian Platonists of Alexandria*. 1886. 2d edition, 1913.
 V. J. Bourke. *Augustine's Quest for Wisdom*. Milwaukee, Wis., 1945.
 Phillip Carrington. *The Early Christian Church*. Cambridge, 1957.
 H. Chadwick. *Origen: Contra Celsum*. Trans. with intro. and notes. Cambridge, 1953.
 J. Daniélou. *Origen*. Trans. W. Mitchell. New York, 1955.
 M. Dibelius. *Paul*. Philadelphia, 1953.
 Dionysius. *Celestial Hierarchy*. Edited by G. Heil. English translation by J. Parker. 2 vols. 1897-1899.
 F. Homes Dudden. *The Life and Times of St. Ambrose*. 2 vols. Oxford, 1935.
 E. H. Gilson. *The Christian Philosophy of St. Augustine*. Trans. L. E. M. Lynch. New York, 1960.
 E. R. Goodenough. *The Theology of Justin Martyr*. Jena, 1923.
 R. M. Grant. *Gnosticism and Early Christianity*. New York, 1959.
 A. M. Hunter. *Paul and His Predecessors*. Revised edition. London, 1961.
 H. Jonas. *The Gnostic Religion*. Boston, 1958.
 J. N. D. Kelly. *Early Christian Doctrines*. London, 1958.
 E. F. Osborn. *The Philosophy of Clement of Alexandria*. Cambridge, 1957.
 J. E. L. Oulton and H. Chadwick. *Alexandrian Christianity*. Selected translations of Clement and Origen with introductions and notes. London, 1954.
 H. Pope. *Saint Augustine of Hippo*. London, 1937.
 J. Quasten. *The Beginnings of Patristic Literature* (Vol. I in *Patrology*. 4 vols.). Utrecht, 1950.
 S. Sandmel. *The Genius of Paul*. New York, 1958.
 W. D. van Unnik. *Newly Discovered Gnostic Writings*. Naperville, Ind., 1960.
 R. M. Wilson. *The Gnostic Problem*. London, 1958.

فهرست اصطلاحات فلسفی

به ترتیب الفبای فارسی با ذکر معادل‌های فرانسوی

اصطلاحاتی که جزء ملحقات ترجمه فارسی بخش اول این کتاب (تاریخ فلسفه در دوره یونانی) ثبت شده بود در این فهرست و فهرست تالی آن تکرار نشده است ، مگر در مواردی که احیاناً لفظ دیگری به ازاء معنی سابق آمده باشد .

Douleur	الم	Mithraïsme	آئین مهر
Etendue	امتداد	Canonique	آلت قانونی (منطقی)
Impératif catégorique	امر تنجیزی	Invention	ابداع
Traducianisme	انتقال ارثی نفس	Confirmation	ایرام
Contraction	اندماج	Les minima	اجزاء صغار
	انفعال ، انفعال شهوانی	Un	احد
Affection, affection passive		Liberté	اختیار
Le premier	اول	Perception	ادراک
Licencieux	اهل اباحه	Liberté d'indifférence	اراده جزائیة
	اهل احتجاج ، مدافع دین مسیح	Impression	ارتسام
Apologiste		Implication	استلزام
Abstinent	اهل پرهیز	Noms divins	اسماء الله
Assentiment	ایقاع نسبت ، قبول	Modèle, exemplaire	اسوه
Foi	ایمان		اصل امتناع تناقض
Rachat, rédemption	بازخرید گناه	Principe de contradiction	
Théodicée	بحث در عدل الهی	Déterminisme	اصل موجبیت
Evidence	بدهات	Inquiétude	اضطراب
Hérésie	بدعت	Persuasion	اقناع
	بذور جهات عقلی (عقول بذری)	Hypostase	اقنوم
Raisons Séminales			

Immanence	حلول	Systematique	بسامان
Prédication	حمل یا اسناد	Simple	بسیط
Extase	خلسه	Ascèse	پاراسائی و پرهیزکاری
Motif	داعی	Conséquent	تالی
Diallèle, Cercle vicieux	دور فاسد	Méditation	تأمل
Retour	رجعت	Trinité	تثلیث
Saint Esprit	روح القدس	Cosmpolitisme	تدبیر سیاسی جهانی
Magie	سحر، جادو	Expérience	تجربه
Ataraxie	سکون خاطر	Incarnation	تجسد
Simulacre	شبیه، مشابه		تذکره پاراسایان و پرهیزگاران
	شبیه به حق، محتمل الصدق	Hagiographie	
Vraisemblable		Evocation des âmes	تسخیر ارواح
Malheur	شقاوت	Régression à l'infini	تسلسل
Passion	شهوۃ، انفعال	Prénotion	تصور مسبوق به تجربه
Non-infirmation	عدم نقض		تصور مفهومی
Innocence	عصمت	Représentation compréhensive	
Intellect en acte	عقل بالفعل	Transcendance	تعالی
Intellect en puissance	عقل بالقوه	Suspension de Jugement	تعلیق حکم
Intellect acquis	عقل بالمستفاد	Philosopher	تفلسف
	عقل بالملکه	Destin	تقدیر
Intellect comme disposition		Diatribes	تقریر خطابی انتقادی
Intellect matériel (مادی)	عقل هیولانی (مادی)	Inclination	تمایل
Signes	علائم	Angoisse	تنکنا
Signes indicatifs	علائم اخباری	Monothéisme	توحید
Signes commémoratifs	علائم تذکری	Illusion	توهم
Causes occasionnelles	علل موقعی		جهان بینی، بینش
Science	علم	Conception du monde	
Théologie positive	علم الهی ثبوتی	Mémoire	حافظه
	علم الهی سلبی (یا تنزیهی)	Autorité	حجیت
Théologie négative		Tdéosophie	حکمت الهی

Ineffable	لا یوصف	Sciences exactes	علوم دقیقه
	لمح بصر روحانی	Action préférable	عمل راجع
Coup d'oeil de l'esprit		Action droite	عمل صائب
Sympathie	مؤالفت ، دل نمودگی	Providence	عنایت
Souci	مبالات	Elément	عنصر
Parénétiqne	مجموعه مواعظ و نصائح	Quintessence	عنصر پنجم
Probabilis	محتمل	Gnostiques	غنوصیه
	مذهب اصالت اجزاء لایتنجزا	Indeterminé	غیر متعین
Atomisme		Agent	فاعل
Probabilisme	مذهب اصالت احتمال	Procession	فراشد ، صدور
Humanisme	مذهب اصالت انسان	Gloire de dieu	فرد ایزدی
Empirisme	مذهب اصالت تجربه	Grâce	فضل ، رحمت
Sensualisme	مذهب اصالت حس	Inné, inhérent	فطری
Vitalisme	مذهب اصالت حیات	Emanation	فیضان
Spiritualisme	مذهب اصالت روح	Patient	قابل
Naturalisme	مذهب اصالت طبیعت	Les Mythes	قصص (اساطیر)
Pragmatisme	مذهب اصالت عمل	Jugement hypothétique	قضیه شرطیه
Hédonisme	مذهب اصالت لذت	Jugement causal	قضیه علیّه
Matérialisme	مذهب اصالت ماده	Jugement conjonctif	قضیه متصله
	مذهب اصالت معنی (یا معانی)	Jugement disjonctif	قضیه منفصله
Idéalisme		Exprimable	قول (و شاید مقول)
	مذهب اصالت مواضعه	Partie hégémonique	قوة فائقه
Conventionnalisme		Partie directrice	قوة مدبره
Subjectivisme	مذهب اصالت موضوع	Raisonnement de Signe	قیاس علامی
Réalisme	مذهب اصالت واقع	Action convenable	کردار سزاوار
Dualisme	مذهب ثنویه	Action raisonnable	کردار عاقل وار
Scepticisme	مذهب شک	Acquis	کسبی
	مذهب وحدت وجود (همه خداانکاری)	Verbe	کلمه ، کلمه الله
Panthéisme		Perfection	کمال

Délivrance	نجات	Participant	مستفیض
Relativité	نسبیت	Anthropomorphisme	مشبهه
Pneuma	نفخه	Extension	مصدق
Conscience	وجدان	Compréhension	مفهوم
Révélation	وحی ، الهام	Participé	مفیض
Tentation	وسوسه	Antécédent	مقدم
Sermon	وعظ ، موعظه	Critère	ملاك
Matière premiere	هیولای اولی	Convention	مواضعه
Hellénistique	یونانی مآبی	Déclinaison	میل

فهرست اصطلاحات فلسفی

به ترتیب الفبای فرانسوی با ذکر معادل‌های فارسی

Conception du monde	جهان بینی ، بینش	Abstinent	اهل پرهیز
Confirmation	ابرام	Acquis	کسبی
Conscience	وجدان	Action convenable	کردار سزاوار
Conséquent	تالی	Action droite	عمل صائب
Contraction	انداماج	Action préférable	عمل راجح
Convention	مواضعه	Action raisonnable	کردار عاقل‌وار
Conventionnalisme	مذهب اصالت مواضعه	Affection	انفعال
Cosmopolitisme	تدبیر سیاسی جهانی	Affection passive	انفعال شهوانی
Coup d'oeil de l'esprit	لح بصر روحانی	Agent	فاعل
Critère	ملاك	Angoisse	تنگنا
Culture	فرهنگ	Antécédent	مقدم
Déclinaison	میل	Anthropomorphistes	مشبهه
Délivrance	لجات		اهل احتجاج ، مدافع دین مسیح
Destin	تقدیر	Apologiste	
Déterminisme	اصل موجبیت	Ascèse	پارسائی و پرهیزگاری
Diallèle, cercle vicieux	دور فاسد	Assentiment	ایقاع نسبت ، قبول
Diatribes	تقریر خطابی انتقادی	Ataraxie	سکون خاطر
Douleur	الم	Atomisme	مذهب اصالت اجزاء لایتجزا
Dualisme	مذهب ثنویه	Autorité	حجیت
Élément	عنصر	Canonique	آلت قانونی (منطق)
		Causes occasionnelles	علل موقعی
		Compréhension	مفهوم

Inclination	تمایل	Emanation	فیضان ، صدور
Indéterminé	غیر متعین	Empirisme	مذهب اصالت تجربه
Ineffable	لا یوصف	Etendue	امتداد
Inné, inhérent	فطری	Evidence	بداهت
Innocence	عصمت	Evocation des âmes	تسخیر ارواح
Inquiétude	اضطراب	Expérience	تجربه
Intellect acquis	عقل بالمستفاد	Exprimable	قول (و یا شاید مقول)
Intellect comme disposition		Extase	خلسه
	عقل بالملکه	Extension	مصادق
Intellect en acte	عقل بالفعل	Foi	ایمان
Intellect en puissance	عقل بالقوه	Gloire de dieu	فرازه‌زدی
Intellect materiel	عقل هیولانی	Gnostiques	غنوصیه
Invention	ابداع	Grâce	فضل ، رحمت
Jugement conjonctif	قضیه متصله	Hagiographic	تذکره پارسایان و پرهیزگاران
Jugement causal	قضیه علیّه	Hédonisme	مذهب اصالت لذت
Jugement disjonctif	قضیه منفصله	Héllenistique	یونانی مآبی
Jugement hypothétique	قضیه شرطیه	Hérésie	بدعت
Liberté	اختیار	Humanisme	مذهب اصالت انسان
Liberté d'indifférence	اراده جزافیّه	Hypostase	اقتلوم
Licencieux	اهل اباحه	Idéalisme	مذهب اصالت معنی (یا معانی)
Magie	سحر ، جادو	Illusion	توهم
Malheur	شقاوت	Immanence	حلول
Matérialisme	مذهب اصالت ماده	Impératif catégorique	امر تنجیزی
Matière première	هیولای اولی	Implication	استلزام
Méditation	تأمل	Impression	ارتسام
Mémoire	حافظه	Incarnation	تجسد
Minima (les)	اجزاء صغیر		
Mithraïsme	آئین مهر		
Modèle, exemplaire	اسوه		

Providence	عنایت	Monothéisme	توحید
Quintessence	عنصر پنجم	Motif	داعی
Rachat, rédemption	بازخرید گناه	Mythes (les)	قصص (اساطیر)
Raisonnement de Signe	قیاس علامی	Naturalisme	مذهب اصالت طبیعت
Raisons Séminales		Noms divins	اسماء الله
	بدور جهات عقلی (عقول بذری)	Non - infirmation	عدم نقض
Réalisme	مذهب اصالت واقع	Panthéisme	مذهب وحدت وجود (همه خداانگاری)
Régression à l'Infini	تسلسل	Parénétiqne	مجموعه مواعظ و نصائح (در اخلاق عملی)
Relativité	نسبیت	Participant	مستفیض
Représentation compréhensive	تصور مفهومی	Participé	مفیض
Retour	رجعت	Partie directrice	قوة مدبره
Révélation	وحی ، الهام	Partie hégémonique	قوة فائقه
Saint esprit	روح القدس	Passion	شهوۃ ، انفعال
Scépticisme	مذهب شک	Patient	قابل
Science	علم	Perception	ادراک
Sciences exactes	علوم دقیقه	Perfection	کمال
Sensualisme	مذهب اصالت حس	Persuasion	اقتناع
Sermon	وعظ ، موعظه	Philosopher	تفلسف
Signes	علائم	Pneuma	نفخه
Signes commémoratifs	علائم تذکاری	Pragmatisme	مذهب اصالت عمل
Signes indicatifs	علائم اخباری	Prédication	حمل یا اسناد
Simple	بسیط	Premier (Le)	اول
Simulacre	شبیه ، مشابه	Prénotion	تصور مسبوق به تجربه
Souci	مبالات	Principe de contradiction	اصل امتناع تناقض
Spiritualisme	مذهب اصالت روح	Probabilis	محتمل
Subjectivisme	مذهب اصالت موضوع	Probabilisme	مذهب اصالت احتمال
Suspension de jugement	تعلیق حکم	Procession	نراشد ، صدور
Sympathie	مؤالفت ، دل نمودگی		

Transcendance	تعالی	Systematique	بسامان
Trinité	تثلیث	Tentation	وسوسه
Un	احد	Théodicée	بحث در عدل الهی
Verbe	کلمه ، کلمه الله	Théologie négative	
Vitalisme	مذهب اصالت حیات		علم الهی سلبی یا تنزیهی
Vraisemblable		Théologie positive	علم الهی ثبوتی
↓	شبهه به حق ، محتمل الصدق	Théosophie	حکمت الهی
		Traducianisme	انتقال ارثی نفس

فهرست اسامی اشخاص

۱- اسامی اساطیری ، به سبب اینکه بر حسب معتقدات اقوام و ملل از تشخص بهره ور بوده و این اقوام آنها را ذی حیات پنداشته و منشأ افعال تصور کرده اند ، در ذیل عنوان اسامی اشخاص به درج آنها مبادرت شده است .

۲- اعدادی که به خط درشت تر 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 .

Adraste	آدراستس ۲۳۴	Aétius	آئتیوس ۱۱۸، ۱۱۵
Adrien	آدریانوس ۲۳۴		آنلیوس آریستیدس ۱۹۹
Adam	آدم ۳۱۵، ۲۲۶	Aelius Aristides	
Admète	آدمتس ۱۶۷، ۱۶۱		آنولیوس گلیوس ۲۰۵، ۲۰۴
	آراتوس ۳۹، ۳۸، ۳۷، ۳۶	Aulius Gelius	
Aratus de Sicyon		Abenon	آبن ۲۶۸
Aratus de Soles	آراتوس ۳۸	Apollodore	آپلدرس اپیکوری ۱۸۵
Archédème	آرخدمس ۲۰۴، ۲۴	Apollodore	آپلدرس رواقی ۳۴
Archelaos	آرخلاوس ۱۷	Apollophane	آپلفانس ۳۳۲
	آرکزिलाوس ۹۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰	Apollonius	آپلنیوس ۴۲، ۲۲
	۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵		آپلنیوس توانائی ۲۲۳، ۲۶۵
	۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰	Apollonius de Tyan	
Arcésilas	۱۶۴، ۱۹۱		آپولونیوس ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۶۴، ۳۲۴
Arnobe	آرنیوس ۳۲۱	Apulée	
Aryien	آریانوس ۲۰۵	St. Athanase	آنانازیوس ۲۸۷، ۳۲۹
Aristarque	آریستارکس ۶۶	Athénagoras	آتناگراس ۳۰۵، ۳۰۷
		Athicus	آتیکس ۲۳۳، ۲۷۱

۲۰۲، ۱۹۲، ۱۵۰، ۱۴
 Anaxagore
 Antonin ۲۰۴، ۲۲۳
 آنتیپاترس رواقی ۱۷۰، ۱۶۹، ۱۶۷، ۲۴
 Antipater de Tarse
 Antipater ۲۰۴، ۳۵
 آنتیستنس ۱۵۰، ۱۴۱، ۱۳۰، ۱۲۰، ۳۰، ۱
 ۳۱۶، ۴۲، ۲۳، ۲۲، ۱۸، ۱۷، ۱۶
 Anthistène
 آنتیگنس آسیائی ۲۶، ۳۵
 Antigone d'Asie
 Antigone Doson ۲۷
 آنتیگنس دزن
 آنتیگنس کاروستی ۱۳۷
 Antigone de Caryste
 آنتیگنس گناتاس ۱۵۰، ۳۹، ۳۸، ۳۶
 Antigone Gonatas
 آنتیوکس اسکالنی ۱۹۰، ۱۵۸
 ۲۲۲، ۱۹۳، ۱۹۲، ۱۹۱
 Antiochus d'Ascalon
 Andronicus ۲۳۴
 آنیکریس ۱۳۲، ۱۳۱
 Annicéris
 Evhémère ۲۹۲
 انمرس
 Eon ۳۱۲
 ائن
 Abram ۲۲۸، ۲۲۷
 ابراهیم
 Eubulide de Milet ۱۰، ۸، ۵
 ابولیدس
 Epiphane ۱۷۳
 اپیفانس
 اپیکتتوس ۱۶۳، ۱۳۷، ۸۲، ۴۰، ۸
 ۲۰۵، ۲۰۴، ۲۰۱، ۱۹۸، ۱۹۶
 ۲۷۰، ۲۱۶، ۲۱۳، ۲۱۲، ۲۰۶

Aristoxène ۴۶، ۴۵
 آریستکسنس
 آریستن ۱۴۵، ۱۴۴، ۱۴۳، ۱۴۲
 ۱۶۹، ۱۵۳، ۱۵۱، ۱۴۷، ۱۴۶
 Ariston
 Aristoclès ۲۳۷، ۱۳۸
 آریستکلِس
 آریستیس ۲۴، ۲۳، ۲۰، ۱۹، ۳، ۱
 ۱۳۱، ۹۵، ۲۹، ۲۸، ۲۷، ۲۶، ۲۵
 Aristippe
 Arius ۳۲۹
 آریوس
 Asclépigénia ۲۷۷
 آسکلِپِگِنا
 آسکلِپودتس ۲۰۹، ۱۷۷
 Asclépiodote de Nicée
 Agrippa ۲۲۰، ۲۱۶
 آگریپا
 Agrippine ۲۰۹
 آگریپنا
 آلبینوس ۲۳۳، ۲۳۲، ۱۹۹، ۱۹۶
 Albinus ۳۱۸
 آلساندروس آبتیکس ۲۶۵
 Alexandre d'Abonotique
 آلساندروس پلوهیستر ۴۶، ۴۵
 Alexandre Polyhistor
 Alceste ۱۶۶، ۱۶۱
 آلکستیس
 Alexinus d'Elée ۱۰
 آلکسینس
 Alcmeon ۴۵
 آلکمئون
 Alcinous ۲۳۲
 آلکینئوس
 St. Ambroise ۳۲۷
 آمبرزیوس قدیس
 آمونیوس ساکاس ۳۲۰، ۲۴۴
 Ammonius Saccas
 Anacharsis ۱۸۴
 آناکارسیس

	۲۹۶، ۲۹۵، ۲۹۴، ۲۷۴، ۲۷۲		۳۰۴، ۳۰۳، ۳۰۲، ۳۰۱، ۲۹۷
Aristote	۳۰۷، ۲۹۹	Epictète	۳۳۴
Archimède	۲۲ ارشمیدس	اپیکورس	۹۲، ۹۱، ۹۰، ۲۷، ۲۴، ۲، ۱
Aurelien	۲۶۳ ارلیانوس		۱۰۰، ۹۹، ۹۸، ۹۶، ۹۵، ۹۴، ۹۳
Origène	۲۴۴ اریگنس		۱۰۶، ۱۰۴، ۱۰۳، ۱۰۲، ۱۰۱
	۳۰۱، ۲۹۷، ۷۱، ۴۰ اریگنس مسیحی		۱۱۱، ۱۱۵، ۱۰۹، ۱۰۸، ۱۰۷
	۳۲۱، ۳۲۰، ۳۱۸، ۳۱۶، ۳۱۵		۱۱۶، ۱۱۵، ۱۱۴، ۱۱۳، ۱۱۲
Origène			۱۲۲، ۱۲۰، ۱۱۹، ۱۱۸، ۱۱۷
	۲۲۸، ۲۷۱، ۲۷۰ ازبوس		۱۳۱، ۱۳۰، ۱۲۸، ۱۲۴، ۱۲۳
Eusèbe de Césarée			۱۸۸، ۱۸۵، ۱۳۸، ۱۳۷، ۱۳۲
Speusippe	۴۲، ۲۶ اسپزیپس		۲۱۸، ۲۱۰، ۲۰۹، ۱۹۰، ۱۸۹
Strabon	۱۷۷ استرابن	Epicure	۲۹۱
Straton	۱۳۵ استراتن	Eudoxe	۳۸، ۲۶، ۲۵ ادکسس
	۲۰۶، ۱۹۳، ۱۶۵، ۱۳۳ استوینوس	Ulysse	۱۴ ادوئوس
Stobée	۲۷۲، ۲۲۹	Eratosthène	۱۳۴، ۳۲ اراتستس
	۹۷، ۴۲، ۷، ۶ استیلین	Oreste	۵ ارستس
Stilpon de Mégare			۱۵، ۱۲، ۱۰، ۹، ۸، ۷، ۶، ۵، ۲، ۱ ارسطو
Isaac	۲۲۷ اسحق		۴۳، ۲۹، ۲۶، ۲۵، ۲۴، ۲۲، ۱۸
Esculape	۲۷۱ اسکولاپیوس		۵۵، ۴۹، ۴۸، ۴۷، ۴۵، ۴۳
	۲۲۸، ۲۳۷، ۲۳۴ اسکندر افرودیسی		۶۴، ۶۱، ۶۰، ۵۹، ۵۸، ۵۶
Alexandre d'Aphrodise			۷۷، ۷۶، ۷۵، ۷۲، ۷۱، ۷۰
	۸۶، ۳۷، ۳۵، ۲۳، ۲ اسکندر مقدونی		۱۰۶، ۱۰۴، ۹۲، ۸۲، ۷۹، ۷۸
Alexandre	۱۵۷، ۱۴۱، ۹۱، ۸۷		۱۷۹، ۱۷۷، ۱۶۵، ۱۴۵، ۱۰۷
	۱۷۱، ۱۷۰ اسکینیون آنفیلیانوس		۲۳۳، ۲۳۱، ۱۹۷، ۱۹۶، ۱۸۳
Scip on Emilien	۱۷۸		۲۳۸، ۲۳۷، ۲۳۶، ۲۳۵، ۲۳۴
Euphrate	۲۲۳ افراتس رواقی		۲۵۳، ۲۵۲، ۲۵۰، ۲۴۷، ۲۴۶
	۱۲، ۱۱، ۹، ۷، ۴، ۳، ۲، ۱ افلاطون		۲۷۱، ۲۷۰، ۲۶۳، ۲۵۷، ۲۵۴

St. Augustin	۳۲۶، ۳۲۵	۲۶، ۲۵، ۲۴، ۲۳، ۲۲، ۱۹، ۱۵
Electre	الکترا ۵	۴۷، ۴۶، ۴۴، ۴۳، ۳۹، ۳۳، ۲۹
Elohim	الوهیم ۳۱۳، ۲۱۲	۶۳، ۶۰، ۵۵، ۵۱، ۴۹، ۴۸
	امپدکلس ۱۹۲، ۱۸۹، ۱۵۰، ۹۷	۷۱، ۷۰، ۶۹، ۶۶، ۶۵، ۶۴
Empédocle		۱۲۹، ۱۰۲، ۹۷، ۸۲، ۷۹، ۷۲
	امرس ۱۴۹، ۱۴۰، ۱۷، ۱۵، ۱۴	۱۵۶، ۱۵۱، ۱۵۰، ۱۴۲، ۱۳۳
Homère	۲۷۱، ۲۲۶، ۱۷۲	۱۷۳، ۱۷۲، ۱۷۰، ۱۶۸، ۱۶۵
Eumène	اسینیوس ۲۵۰	۱۹۶، ۱۹۲، ۱۹۱، ۱۸۲، ۱۷۸
Eunape	اناپیوس ۲۶۶	۲۱۶، ۲۰۴، ۱۹۹، ۱۹۸، ۱۹۷
Ené de Gaza	انثاس ۲۳۰	۲۳۰، ۲۲۹، ۲۲۵، ۲۲۴، ۲۲۳
	الزیدیس ۲۱۷، ۲۱۶، ۱۹۳، ۱۳۹	۲۳۸، ۲۳۴، ۲۳۳، ۲۳۲، ۲۳۱
Enésidème	۲۲۹، ۲۲۱، ۲۲۰، ۲۱۹	۲۵۳، ۲۵۲، ۲۵۱، ۲۵۰، ۲۴۸
Onésicrite	انسیکراتس ۲۳	۲۷۰، ۲۶۸، ۲۶۷، ۲۵۷، ۲۵۴
Ulpian	اولپیانوس ۲۰۳	۲۷۹، ۲۷۴، ۲۷۳، ۲۷۲، ۲۷۱
Ahriman	اهریمن ۳۱۴	۲۹۹، ۲۹۷، ۲۹۶، ۲۸۵، ۲۸۱
Ormuzd	اهورامزدا ۳۱۴	۳۱۰، ۳۰۸، ۳۰۷، ۳۰۶، ۳۰۵
Idoménée	ایدمنتوس ۱۲۳، ۹۱	۳۲۱، ۳۱۹، ۳۱۸، ۳۱۶، ۳۱۲
Iréné	ایرناؤس ۳۰۸، ۱۹۶	۳۳۰، ۳۲۹، ۳۲۵، ۳۲۳، ۳۲۲
Isidore	ایزیدرس ۲۸۷، ۲۸۳، ۲۶۶	Platon ۳۳۴، ۳۳۳
Isis	ایزیس ۲۳۲	Criton ۳۰۶ اقریطون
	ایسکراتس ۲۲، ۱۶، ۱۴، ۱۳، ۱۱	Euclide ۱۷۸، ۳۲ اقلیدس
Isocrate		۶، ۵، ۴، ۳، ۱ اقلیدس مگاریائی
Baruch	باروخ ۳۱۳	Euclide de Mégare
Basilide	باسیلیدس ۳۲۸، ۳۱	Euxithéos ۳۳۱، ۳۳۰ اکزیتئوس
Basile	باسیلیوس ۳۱۸	Auguste ۲۲۹، ۲۰۲، ۱۶۹ اکوستوس
	باکوس (دیونوسس) ۴۷	۱۵۶، ۱۵۲، ۱۰۸ اکستینوس
Bachus, Dionysos		۳۲۴، ۳۲۳، ۳۰۱، ۲۹۸، ۲۵۳

۲۸۷، ۲۸۶، ۲۸۵، ۲۸۴، ۲۸۳	Bromius	برمیوس ۱۸۶، ۱۸۵
۲۳۳، ۲۳۱، ۲۰۱، ۲۹۸، ۲۹۷	Ptolémée	بطلمیوس ۳۵
Proclus ۲۳۴	Ptolémée I	بطلمیوس اول ۱۳۲
۱۷۸، ۱۷۷، ۱۷۶، ۷۵	Ptolémée Soter	بطلمیوس منجی ۸
۱۸۳، ۱۸۲، ۱۸۱، ۱۸۰، ۱۷۹		بطلمیوس نیکوکار ۲۹، ۳۷، ۳۶
۲۰۹، ۲۰۴، ۱۹۱، ۱۸۹، ۱۸۴	Ptolémée Evergète	
Posidonius ۲۴۵	Baal	بعل ۲۶۳
Pélage ۲۲۷، ۲۲۶		پونئس ۱۷۰، ۱۶۹، ۱۶۸، ۱۵۴، ۳۴
۱۵۴، ۱۴۹، ۱۴۸، ۱۴۲، ۴۷	Boéthus de Sidon	
Polémon ۱۹۱	Boèce	بوئتیوس ۲۷۱، ۲۳۵
۱۸۴، ۱۷۷، ۱۷۱، ۱۷۰	Bignone	بینیون ۹۲
Polybe		بیون ۱۴۵، ۱۳۶، ۱۳۵، ۱۳۴، ۱۳۳
۸۶، ۷۳، ۶۸، ۴۱، ۴۰	Bion	۱۵۶
۱۵۵، ۱۲۵، ۱۲۳، ۱۱۴، ۹۷، ۹۶	Patrocle	پاترکلس ۱۴۰
۲۲۴، ۲۰۴، ۱۹۶، ۱۷۸، ۱۷۷	Paraxiphane	پاراکسیفانس ۹۲
۲۷۷، ۲۳۲، ۲۳۱، ۲۲۹، ۲۲۵	Parménide	پارمنیدس ۱۵۰، ۹۷، ۷
Plutarque	Pascal	پاسکال ۳۰۴
۲۳۵، ۲۲۴، ۲۱۵، ۱۳۷	Pantène	پانتائئوس ۳۱۵
۲۵۰، ۲۴۸، ۲۴۷، ۲۴۴، ۲۴۳		پانسیوس ۱۷۳، ۱۷۲، ۱۷۱، ۱۷۰، ۱۶۷، ۱۶۶
۲۵۶، ۲۵۴، ۲۵۳، ۲۵۲، ۲۵۱		۱۹۱، ۱۷۸، ۱۷۶، ۱۷۵، ۱۷۴
۲۶۲، ۲۶۱، ۲۵۹، ۲۵۸، ۲۵۷	Panétius	۲۰۴
۲۶۹، ۲۶۷، ۲۶۶، ۲۶۵، ۲۶۳	Protagoras	پروتاگراس ۲۵
۲۷۴، ۲۷۳، ۲۷۲، ۲۷۱، ۲۷۰	Persée	پرسئوس رواقی ۳۹، ۳۸، ۳۴
۲۸۳، ۲۸۲، ۲۷۷، ۲۷۶، ۲۷۵	Perse	پرسئوس هجاکوی ۲۰۱
۳۰۸، ۳۰۱، ۲۹۷، ۲۸۷، ۲۸۵		پرکلوس ۲۶۳، ۲۳۴، ۱۷۸، ۶۳
۲۲۳، ۲۲۶، ۲۲۵، ۲۱۳، ۲۱۲		۲۷۴، ۲۷۳، ۲۶۷، ۲۶۶، ۲۶۴
Plotin		۲۸۲، ۲۸۰، ۲۷۹، ۲۷۸، ۲۷۷

Thésée	تژئوس ۱۷، ۱۶	Polysperchon	پلوسپرخن ۳۰
Télès	تلس ۱۳۳		پلوستراتس ۱۳۰، ۱۲۹، ۱۲۸
Tyché	توخه ۱۴۱، ۱۳۶، ۱۳۵	Polystrate	
Tigellinus	تیگلینوس ۲۰۲	Polyaneus	پلیانئس ۹۲، ۹۱
	تیمن ۱۴۱، ۱۴۰، ۱۳۹، ۱۳۸، ۱۳۸	Pline le jeune	پلینیوس اسبق ۱۷۷
Timon		Pompée	پمپئوس ۱۷۷
Thémistius	ثامسطیوس ۲۳۶، ۲۳۵	Pythoclès	پوتکلئس ۹۳
	ثاوفرستس مشائی ۱۳۵، ۱۳۳، ۶	Pythéas	پوتئاس ۱۸۳
	۲۷۰، ۲۳۷، ۲۳۶، ۱۸۹، ۱۴۹		پورن ۱۴۱، ۱۴۰، ۱۳۹، ۱۳۸، ۱۳۷
Théophraste			۱۵۳، ۱۵۱، ۱۵۰، ۱۴۷، ۱۴۲
Théophraste	ثاوفرستس مسیحی ۳۳۰	Pyrrhon	۲۱۷، ۱۶۴
	جالینوس ۱۸۲، ۱۷۷، ۵۸، ۴۳، ۴۰	Poséidon	پوزئیدن ۶۸
Galien	۲۳۳، ۱۰۸، ۱۹۷		پولس ۳۰۲، ۳۰۱، ۲۹۷، ۲۹۳
Djehouti	جهوتی ۲۶۸		۳۲۴، ۳۲۱، ۳۱۱، ۳۰۴، ۳۰۳
	چیچرو ۶۹، ۵۳، ۵۲، ۴۱، ۴۰، ۵	St. Paul	
	۱۴۳، ۱۳۵، ۱۲۰، ۱۱۸، ۹۴	Pison	پیزن ۲۰۲
	۱۵۷، ۱۵۶، ۱۵۵، ۱۵۴، ۱۵۲	Pindare	پیندارس ۱۴۹
	۱۷۳، ۱۷۰، ۱۶۵، ۱۶۴، ۱۵۸	Tatien	تاتیانوس ۳۰۷، ۳۰۵، ۱۹۶
	۱۷۹، ۱۷۸، ۱۷۷، ۱۷۵، ۱۷۴	Tacite	تاکیتوس ۳۰۸
	۱۹۲، ۱۹۱، ۱۹۰، ۱۸۵، ۱۸۱	Taurus	تاوروس ۲۰۵
Cicéron	۳۲۷، ۲۰۳، ۱۹۳		تئودرس بی‌دین ۱۵۶، ۱۳۳، ۱۳۲، ۱۹
	خروسیلیس ۵۰، ۴۳، ۴۱، ۴۰، ۳۷، ۳۴	Théodore l'athé	
	۶۸، ۶۷، ۵۸، ۵۷، ۵۴، ۵۱	Théodose	تئودسیوس ۲۶۶
	۸۰، ۷۸، ۷۵، ۷۳، ۷۲، ۶۹	Théognis	تئوگنیس ۱۲۴
	۱۶۵، ۱۶۴، ۱۴۷، ۹۱، ۸۱	Théon	تئون ۱۹۸
	۲۰۴، ۱۹۷، ۱۸۸، ۱۸۲، ۱۷۷	Thraséas	ترازئاس ۲۰۳، ۲۰۲
Chrysippe			ترتولیانوس ۳۲۷، ۳۰۹، ۲۹۹
		Tertullien	

دیوگنس لارتنی ۲۵، ۲۴، ۱۹، ۱۶، ۵، ۴
 ۱۹۸، ۱۹۵، ۱۹۲، ۱۷۵، ۱۴۱، ۱۴۰، ۱۳۹
 Diogène Laerce ۲۲۰، ۱۷۰، ۱۱۰۰
 Dion de Pruse دیون پروسانی ۱۹
 دیون زرین دهان ۲۰۳، ۲۰۱، ۲۰۰
 Dion Chrysostome
 Dénys دیونوسیوس جبار ۲۲۲، ۲۴
 دیونوسیوس آروباغی ۳۳۱، ۳۰۱
 ۳۳۴، ۳۳۳، ۳۳۲
 Dény l'Arcépagite
 دیونوسیوس رواتی ۱۸۵، ۳۴
 Denys d'Héraclée
 Reinhardt راینهاardt ۱۸۰، ۱۷۹
 روبلیوس پلاوتوس ۲۰۲
 Rubellius Plautus
 روتیلیوس روفوس ۱۷۱
 Rutilius Rufus
 روستیکوس آریلینوس ۲۰۳
 Rusticus Arulinus
 زنوس ۷۱، ۷۰، ۶۷، ۶۲، ۲۲، ۱۸، ۱۷
 Zeus ۳۰۴، ۱۸۱
 Zénon زنن اپیکوری ۱۸۶، ۱۸۵، ۱۱۸
 زنن الیائی ۱۰۶
 Zénon زنن تارسی رواتی ۱۶۸
 زنن سیتیوسی رواتی ۳۴، ۲۲، ۱۰، ۲
 ۴۳، ۴۲، ۴۱، ۳۹، ۳۸، ۳۷
 ۷۸، ۷۷، ۶۷، ۶۶، ۵۳، ۵۱، ۴۸
 ۱۴۲، ۱۳۷، ۹۰، ۸۷، ۸۶، ۸۱
 ۱۹۱، ۱۸۲، ۱۷۲، ۱۵۱، ۱۴۹
 Zénon ۲۱۰، ۱۹۲

داماسکیوس ۲۸۳، ۲۶۹، ۲۶۶
 ۳۰۱، ۲۸۷، ۲۸۶، ۲۸۵، ۲۸۴
 Damascius ۲۳۴
 Damasippe داماسیپوس ۲۰۰
 Dédale ددالس ۱۸۳
 Descartes دکارت ۲۲۵، ۲۵۳، ۱۵۲
 دستریوس فالرنی ۳۶، ۳۵
 Démetrius de phalère
 دمتریوس کشورگشای ۹۲، ۳۷، ۳۶
 Demetrius Poliorcète
 دمتریوس لاکتی ۱۸۶، ۱۸۵
 Demetrius de Lacon
 دمکریتمس ۹۰۸، ۱۰۲، ۱۰۱، ۹۷
 Démocrite ۱۵۰، ۱۳۸، ۱۱۰
 Démonax دمناکس ۲۰۱
 Domitien دمیتیانوس ۲۰۳، ۲۰۱
 دیودرس کرنس ۱۵۱، ۴۲، ۴۸
 Diodore Cronos
 Diocletien دیوکلتیانوس ۲۷۱
 دیوکلس کاروستسی ۴۴
 Dioclès de Karystos
 دیوکلس کنیدپائی ۱۵۶
 Dioclès de Cnide
 دیوکلس ماگنس ۵۸، ۵۷، ۴۲، ۲۱
 Dioclès Magnes
 دیوگنس بابلی ۱۶۸، ۱۵۷، ۱۶۸، ۳۴
 Diogène ۱۸۷، ۱۶۹
 دیوگنس کلیبی ۲۰۰، ۱۹۱، ۱۸۱، ۱۷۶، ۱۲
 Diogène ۱۸۳، ۱۳۴، ۲۳، ۲۲، ۲۱

Photius	فتیوس ۲۱۶	Jupiter	ژوپیتر ۱۲۳
Phèdre	فدرس اپیکوری ۱۸۵	Sardanapale	سارداناپالس ۱۱۹
Freudenthal	فردنتال ۲۲۲	Salluste	سالوستیوس ۲۶۴
	فرفوربوس ۲۵۱، ۲۴۴، ۲۳۵، ۱۲۰	Sopatros	سپاتروس ۲۷۲
	۲۶۸، ۲۶۷، ۲۶۶، ۲۶۴، ۲۶۲	Sérénus	سرنوس ۲۱۲، ۲۰۵
Porphyre	۲۳۰، ۲۷۱، ۲۷۰، ۲۶۹	Sphaerus	سفائرس ۲۹، ۳۴
	فیثاغورس ۲۷۲، ۲۷۱، ۲۶۵، ۲۰۶		سقراط ۴۸، ۴۵، ۴۳، ۳۳، ۲۴، ۱۳، ۳، ۱
Pythagore			۱، ۴۲، ۱، ۴۰، ۱، ۳۷، ۱، ۳۴، ۹۷، ۴۹
Firmus	فیرمس ۲۶۹		۳۰۵، ۲۱۰، ۲۰۶، ۱۹۲، ۱۵۰
Jean philoppon	فیلپن ۲۳۶	Socrate	۳۰۷
	فیلدس ۱۸۸، ۱۸۷، ۱۸۵، ۱۱۸		سکستس امپیریکس ۵۰۲، ۲۶، ۲۴
Philodème			۱۰۶، ۱۰۳، ۱۰۱، ۱۴۷، ۱۳۸
Philostrate	فیلستراتس ۲۶۵، ۲۲۳		۱۶۵، ۱۶۰، ۱۵۹، ۱۵۸، ۱۵۷
Philon	فیلن آتنی ۱۴۰		۱۹۳، ۱۹۲، ۱۸۰، ۱۷۹، ۱۶۶
	فیلن اسکندرانہ (یہودی) ۴۳، ۴۰		۲۲۰، ۲۱۹، ۲۱۷، ۲۱۶، ۱۹۸
	۱۷۹، ۱۶۸، ۱۴۲، ۱۳۷، ۷۳	Sextus Empiricus	۲۲۲، ۲۲۱
	۲۲۶، ۲۰۴، ۱۹۸، ۱۹۶، ۱۸۱	Sextius	سکستیوس ۲۲۹، ۲۱۴
	۲۳۱، ۲۳۰، ۲۲۹، ۲۲۸، ۲۲۷	Celse	سلسوس ۳۱۸، ۲۹۶
	۳۰۶، ۳۰۴، ۲۹۷، ۲۵۶، ۲۳۴		سنکا ۱۴۴، ۱۳۷، ۱۲۰، ۸۲، ۴۰
Philon	۳۱۰		۱۹۶، ۱۸۴، ۱۹۳، ۱۷۹، ۱۷۷
	فیلن لاریسانی ۱۹۱، ۱۹۰، ۱۵۸، ۴۲		۲۱۱، ۲۱۰، ۲۰۸، ۲۰۰، ۱۹۹
Philon	۲۱۷، ۱۹۳، ۱۹۲		۲۹۱، ۲۲۹، ۲۲۴، ۲۱۴، ۲۱۲
Philonide	فیلنیدس ۳۸	Sénèque	۳۲۷، ۳۰۰، ۲۹۷
Philippe	فیلیپس دوم ۱۸	Sévère	سوروس ۲۲۳
Philippe	فیلیپس پنجم ۳۷	Sidon	سیدن ۱۸۵، ۱۶۸، ۲۴
Constantin	قسطنطین ۲۹۳، ۲۷۱، ۲۶۶	Simplicius	سیمپلیکیوس ۲۳۵
Catulus	کاتولوس ۱۹۰	Sinko	سینکو ۲۳۲
	کارلنئادس ۱۵۸، ۱۵۷، ۱۵۶، ۱۵۵	Eden	عدن ۳۱۳، ۳۱۲
	۱۶۳، ۱۶۲، ۱۶۱، ۱۶۰، ۱۵۹	Favorinus d'Arles	فاورینس ۲۰۱

Coeranios ۲۰۲ کوثرانیوس
 Cyrus ۳۷، ۲۳، ۱۱ کورش کبیر
 Quintus Tubéron ۱۷۱ کوینتوس توبرن
 Galba ۲۰۲ گالبا
 Gaius ۲۳۳، ۲۳۲ گایوس
 Gordien ۲۴۴ گردیانوس
 گرگریوس نازیانزوسی ۲۲۸، ۲۹۸
 Grégoire de Naziance
 گرگریوس نوسائی ۲۲۸
 Grégoire de Nysse
 Gorgias ۱۴ گرگیاس
 گزنفن ۴۸، ۲۳، ۱۶، ۱۵، ۱۳، ۱۱
 Xénophon ۳۱۶، ۱۴۲
 Lélius ۱۷۰ لالیوس
 Lactance ۲۲۱، ۱۲۱ لاکتانسیوس
 Lacyde ۱۵۷، ۱۵۶ لاکودس
 Leonteus ۹۱ لئونتهوس
 Longin ۲۴۴ لنگینس
 Lysimaque ۱۳۲ لوسیماکس
 لوکریسیوس ۱۰۱، ۱۰۰، ۹۹، ۹۳
 ۱۱۳، ۱۱۲، ۱۱۰، ۱۰۵، ۱۰۲
 ۱۳۷، ۱۱۸، ۱۱۶، ۱۱۵، ۱۱۴
 ۱۹۰، ۱۸۹، ۱۸۸، ۱۸۵، ۱۶۸
 Lucrèce ۲۹۶
 Lycurgue ۳۹ لوکورگس
 Luculus ۱۹۲، ۱۹۱، ۱۹۰ لوکولوس
 لوکیالوس ۲۶۵، ۲۲۴، ۲۰۱، ۱۳۷
 Lucien ۲۶۶
 Lucilius ۲۰۹، ۱۴۴ لوکیلیوس

۱۹۱، ۱۷۶، ۱۶۷، ۱۶۵، ۱۶۴
 Carnéade
 Césaire ۳۲۸ کازاریوس
 Cassandre ۳۶، ۳۵ کاساندروس
 Caligula ۲۲۶ کالیکولا
 Cébès ۲۲۹ کبس
 Copernic ۲۹۴ کپرنیکس
 کراتس ۱۴۸، ۱۳۶، ۱۳۳، ۴۲، ۲۲
 Cratès ۲۰۶، ۱۴۹
 Cornutus ۲۰۱، ۶۹ کرنوتوس
 Corinus ۲۳۳ کرینوس
 Critolaüs ۱۶۵، ۱۵۷ کریتولاؤس
 Crinis ۲۰۴، ۵۸ کرینیس
 Xénophane ۱۵۰ کسنفانس
 کسنکراتس ۱۷۸، ۱۴۸، ۴۲
 Xénocrate
 کلئانتس ۶۶، ۴۱، ۳۹، ۳۸، ۳۷، ۳۴
 Cléanthe ۳۱۶، ۸۱، ۷۸، ۷۲
 Cléomene ۳۹، ۳۷ کلئومنس
 Cléomède ۱۷۸ کلئومدس
 کلئس ۱۵۱، ۱۲۵، ۱۱۴، ۹۶، ۹۱، ۷
 Colotès ۱۵۳
 Colophone ۹۱ کلفن
 کلمنس ۳۱۶، ۳۱۵، ۳۰۱، ۸، ۶
 Clément ۲۲۱، ۳۱۸، ۳۱۷
 Claude ۲۰۸ کلودیوس
 کلئیماکس ۱۵۹، ۱۵۸، ۱۵۷، ۱۵۶
 Clitomaque ۱۹۲، ۱۹۰، ۱۶۵
 Commode ۳۰۵ کممدس

Menippe منیپس ۱۲

Monimos منیمس ۲۱

موزانیوس روفوس ۱۳۷، ۲۰۰، ۲۰۶

۲۰۷، ۲۰۸، ۲۹۸، ۳۱۷، ۳۳۴

Musonius Rufus

موسی ۲۳۲، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۱۱

Moïse ۳۱۳

موکیوس اسکائولا ۱۷۱، ۱۷۳

Mucius Scaevola

Mithridate مهرداد ۱۷۶

Narcisse ناریسیس ۲۶۰

Nausiphane ناوسیفالس ۱۰۱، ۱۳۸

Norden نردن ۱۷۸

Néron نرن ۲۰۲، ۲۰۸، ۲۰۹

Némésius نمزیوس ۲۲۴، ۳۰۱، ۳۲۹

نومنیوس ۱۰۸، ۱۹۲، ۲۳۲، ۲۳۳

Numénius ۲۷۲، ۲۷۳

Nicomaque نیکوماخس ۲۴

نیکوماخس گراسانی ۲۳۰

Nicomaque de Gêrasa

نارن ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲

Varron

Valentin والنتنوس ۲۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲

Vespasien وِسپاسیانوس ۲۲۳

Vitasius Pollio ویتاسیوس پولیو ۲۰۸

Vitellius ویتلیوس ۲۰۸

Virgile ویرگیلیوس ۱۷۸

Harpocraton هارپکراتیون ۲۲۳

Libanius لیبانیوس ۲۸۷

Maternus ماترنوس ۲۰۳

مارکوس ارلیوس ۱۹۰، ۱۹۶، ۲۰۰

Marcus Aurelius ۲۰۴، ۲۱۰، ۲۱۴

مارکیون ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲

Marcion

Marinus مارینس ۲۶۶

Marius Victor ماریوس ویکتر ۳۲۳

Maxime de Tyr ماکسیموس ۱۹۸

Mâni مالی ۳۱۴

Métrodore متردرس ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۱۰۸

مدراتس ۲۲۹، ۲۳۰

Modératus de Gades

مسیح (عیسی) ۲۰۸، ۲۱۶، ۲۲۸

۲۷۱، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴

۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۲

۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۸

۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵

۳۱۶، ۳۱۷، ۳۲۰، ۳۲۳، ۳۲۴

۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۳۲

Jésus Christ

Mélégre ملتاگرس ۴۱

Minaséas منازئاس ۳۹

Ménandre مناندرس ۲۱

Ménéclès منکلِس ۱۴۲

Ménédème مندیس کلبی ۱۹

Ménédème مندیس مکارانی ۲۸، ۲۹

Ménéécée منکنوس ۹۱، ۹۳، ۱۱۸

Herennius Senecion		Heintze	هانتسه ۱۷۸
Herillus	هریلوس ۳۴	Horace	هراتیوس ۲۰۰، ۱۳۷
Hestia	هستیا ۶۹	Héracléon	هراکلهون ۳۱۱
Hégésias	هگسیاس ۱۳۶، ۱۳۱		هراکلس ۳۱۳، ۳۰۴، ۱۶۱، ۱۷، ۱۶
Hégias	هگیاس ۲۸۷	Héraclès	
	هلويدیوس پریسکوس ۲۰۳، ۲۰۲		هراکلیس انسی ۲۲۱، ۱۵۰، ۴۲
Hélvidius Priscus		Héraclite d'Ephèse	
Hypatie	هوپاتیا ۲۸۷		هراکلیس صوری ۱۹۱
Hiérocles	هیرکلس ۲۴۴	Héraclite de Tyr	
St. Hilaire	هیلاریوس ۲۹۹	Héraclide	هراکلیدس ۱۷۰
Himérius	هیمیریوس ۲۸۷		هردس ۱۱۲، ۱۱۱، ۱۰۳، ۹۲
	یامبلیکس ۲۷۲، ۲۷۱، ۲۶۹، ۲۶۸	Hérodote	۱۱۶
	۲۷۷، ۲۷۶، ۲۷۵، ۲۷۴، ۲۷۳		هرمارکس ۱۲۸، ۹۳، ۹۲، ۹۱، ۹۰
Jamblique	۳۳۴، ۲۸۵	Hermarque	
Jacob	یعقوب ۲۲۶	Hermagoras	هرماگراس ۱۷۷
	یوحناى زرین دهان ۳۲۸	Hermotime	هرستیمس ۲۰۱
Jean Chrisostome		Hermes	هرمس ۲۶۸
	یوستینوس ۳۰۶، ۳۰۵، ۳۰۴، ۱۹۶	Hermias	هرمیاس ۲۹۸
Justin	۳۱۲، ۳۰۸، ۳۰۷	Héron	هرن ۱۹۷
Justinien	یوستینیانوس ۲۸۷	Herrenius	هرنیوس ۲۴۴
Julien	یولیانیوس ۲۸۷، ۲۶۳، ۱۷		هرنیوس سنکیون ۲۰۳

فهرست اسامی امکنه و قبائل و اقوام

Sparta	اسپارطا ۳۹، ۳۷	Apamée	آپاما ۱۷۶
Espagne	اسپانیا ۳۱		آتن ۳، ۶، ۷، ۲۲، ۲۴، ۲۳، ۳۴
	اسکندریه ۴۲، ۳۲، ۸۶، ۱۳۷، ۱۴۲		۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۹۱
	۱۶۸، ۱۷۱، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۹۱		۹۲، ۹۳، ۱۳۲، ۱۳۸، ۱۴۰
	۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۴، ۲۲۶		۱۴۹، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۷۲، ۱۸۰
	۲۴۴، ۲۶۹، ۲۸۳، ۲۸۷، ۳۰۱		۲۰۴، ۲۰۵، ۲۳۳، ۲۶۹، ۲۷۷
Alexandrie	۳۳۰، ۳۱۵، ۳۱۰، ۳۰۶	Athènes	۲۳۰، ۲۸۷
Afrique	افریقا ۱۷۰	Attique	آتیکه ۳۷
Elatée	الاتیا ۳۶	Achaïe	آخایونی ۳۶، ۳۹
Olympe	الومپس ۴۷	Arles	آرلس ۲۰۱
Elis	الیس ۱۳۷، ۱۳۸	Assos	آسس ۳۴
Emèse	امزا ۳۲۹	Ascalon	آسکالن ۱۹۰
Iran, Persc	ایران ۲۲، ۲۳، ۴۴، ۴۱۶		آسیای صغیر ۱۵۶، ۳۳۰
Grande Grèce	ایطالیای جنوبی ۱۰۳	Asie Mineure	
	ایونیا ۴۵، ۴۶، ۹۱، ۹۲، ۱۰۱، ۱۰۲	Acrocorinthe	آکرکورینتس ۳۸
	۱۰۴، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۹	Achéron	آکرن ۱۲۴
Ionic		Alpes	آلپ ۱۷۶
Babylone	بابل ۳۴، ۶۸، ۱۸۷	Etolie	آیتلیا ۳۶
Méditerranée	بحرالروم ۳۱، ۱۷۶	Eolie	آیولیس ۳۴، ۱۴۸
Borysthènes	بروستنس ۱۳۳	Eirusque	اتروسکه ۱۸۴
Bosphore	بفسر ۳۴	Orope	اورپس ۱۵۷
	بوزنظیوم (بوزنطیه) ۲۱۶، ۲۳۰، ۲۷۷	Eréttrie	ارتریا ۳۸، ۳۹
Byzance		Europe	اروپا ۳۱
		Smyrne	ازمیر ۱۹۸، ۲۳۳

Germain	ژرمن ۳۱	Bithynie	بیثونیا ۳۴
Samos	ساسس ۹۱، ۶۶	Panthéon	پانتئون ۱۳۰
	سامی ۲۰۶، ۲۲۸، ۶۶، ۴۸، ۳۴	Pergame	پرگامن ۱۰
Sémitique		Pruse	پروسا ۱۹
Soles	سلس ۳۸، ۳۴	Péloponèse	پلوپونزس ۳۷، ۳۶
Séleucie	سلوکیه ۳۴	Pocile	پوکیلس ۹۰
	سوریه، سریانی ۲۳۰، ۲۹۲، ۱۷۶، ۳۱	Pitane	پیتانه ۱۴۸
Syrie	۳۰۳، ۲۷۲، ۲۶۸، ۲۶۳	Tarente	تارانته ۴۶، ۴۰
Cittium	سیتیوم ۱۹۱، ۴۲، ۳۸، ۳۷، ۳۴	Tarse	تارسس ۱۷۰، ۱۶۸، ۱۶۷، ۳۴
Syracuse	سیراکوزا ۲۴	Téos	تئوس ۱۰۱
Sicyon	سیکون ۳۶	Troade, troie	تراس، تریا ۱۳۶، ۹۱
Cilicie	سیلیکیه ۳۴	Thrace	تراکیه ۱۳۲
Sinope	سینوپ ۲۱، ۱۹	Thermopyles	ترمپیلس ۲۶
	مشرق، مشرق زمین ۴۰، ۳۰، ۳۱	Tyane	توانا ۲۲۳
Orient	۲۲۷، ۳۱۳، ۱۹۷	Tusculum	توسکولوم ۱۷۷
Extrême Orient	شرق اقصی ۳۱	Galilée	جلیله ۲۹۲
Sicile	صقلیه ۲۰۹، ۱۷۶، ۱۰۱	Chrémonide	خرمنیده ۳۶
Tyr	صور ۲۶۹، ۱۹۸، ۱۹۱، ۴۲	Chéronéen	خرنا ۲۳۲، ۲۳۱، ۲۲۴، ۱۹۷
Hebreux	عبرانی ۲۲۶	Dorien	دریونی ۲۲۹
Arabie	عرب، عربستان ۲۳۰، ۳۴	Delphes	دلفس ۲۳۲
	عرب، مغرب زمین ۲۳۰، ۱۵۶، ۳۱	Démade	دمادس ۳۰
Occident	۲۲۱، ۲۹۹، ۲۹۳، ۲۳۶		ردسیا ۱۸۷، ۱۷۷، ۱۷۶، ۱۷۰، ۱۶۹
Phalère	فالرن ۳۰	Rhodès	
Flaviens	فلاویان ۲۰۸		روم ۱۰۵۷، ۱۰۵۶، ۴۰، ۳۷، ۳۰، ۳۱، ۲
Phénicie	فنیقیه ۴۸		۱۸۴، ۱۷۷، ۱۷۶، ۱۷۲، ۱۷۱
Philadelphie	فیلادفلس ۱۹		۲۰۲، ۲۰۱، ۲۰۰، ۱۸۹، ۱۸۰
Chypre	قبرس ۳۴		۲۱۶، ۲۱۵، ۲۰۹، ۲۰۷، ۲۰۳
Copte	قبطی ۳۰۹		۲۶۳، ۲۴۴، ۲۲۶، ۲۲۴، ۲۲۳
Carthage	قرطاجنه ۱۰۶، ۳۴	Rome	۳۱۴، ۲۹۹، ۲۹۲، ۲۶۹

Mitylène	میٹیلینی ۹۲، ۹۱	Cordoue	قرطبه ۲۰۸
Milet	میلتنس ۵	Constantinople	قسطنطنیه
Naziance	نازیانزوس ۳۲۸	Césarée	قیصریه ۳۲۸
Nysse	نوسا ۳۲۸		کاپادوکیه ۲۲۹، ۲۲۸، ۳۰۱، ۲۹۷
Nicée	نیقیه ۳۲۲، ۱۷۷	Capadoce	
Nicopolis	نیکپولیس ۲۰۱	Karystos	کاروستس ۱۳۷، ۴۴
Héraclee	هراکلیا ۳۴	Céramique	کراسمیکس ۳۹، ۳۸
Herculanum	هرکولانم ۱۸۵	Corse	کورسیکا ۲۰۸
Hélène	هلن ۱۶۸، ۲۲، ۱۷، ۱۴	Corinthe	کورینتس ۳۷، ۳۶
Inde	هند ۱۴۱		کلده، کلدانی ۲۳۰، ۲۹۸، ۲۶۷، ۳۴
	یونان ۳۱، ۲۳، ۲۲، ۲۱، ۱۱، ۱۰، ۹	Chaldée	۳۳۴
	۳۷، ۳۶، ۳۵، ۳۴، ۳۳، ۳۲	Cnidée	کنیدیا ۱۰۶، ۲۵
	۴۸، ۴۷، ۴۶، ۴۵، ۴۴، ۴۳، ۴۲، ۴۱	Cynosargès	کونسارگس ۱۳
	۹۱، ۹۰، ۸۹، ۸۸، ۸۷، ۸۶، ۸۵، ۸۴	Chio	کیوس ۱۴۲
	۱۵۰، ۱۴۹، ۱۴۸، ۱۴۷، ۱۴۶، ۱۴۵	Gadara	گادارا ۱۸۵، ۴۰
	۱۷۶، ۱۷۵، ۱۷۴، ۱۷۳، ۱۷۲، ۱۷۱	Gérasa	گراسا ۲۳۰
	۲۰۳، ۱۹۶، ۱۸۹، ۱۸۸، ۱۸۷	Gaulc	گل ۱۷۶
	۲۲۸، ۲۲۷، ۲۲۶، ۲۲۵، ۲۲۴، ۲۲۳	Latin	لاتین ۳۲۷، ۳۲۳، ۲۷۸، ۲۳۵
	۲۶۳، ۲۶۲، ۲۶۱، ۲۶۰، ۲۵۹، ۲۵۸	Larisse	لاریسا ۲۱۷، ۱۹۲، ۱۹۱، ۱۹۰
	۲۸۳، ۲۷۵، ۲۶۸، ۲۶۷، ۲۶۶	Lacédémonie	لاکدمونیا ۳۶
	۲۹۶، ۲۹۵، ۲۹۴، ۲۹۳، ۲۹۲، ۲۹۱	Lacon	لاکن ۱۸۵
	۳۰۱، ۳۰۰، ۲۹۹، ۲۹۸، ۲۹۷	Lampsaque	لامپساکس ۹۲، ۹۱
	۳۰۷، ۳۰۶، ۳۰۵، ۳۰۴، ۳۰۳		مصر ۳۳۲، ۳۲۶، ۲۰۸، ۹۲، ۳۱
	۳۱۷، ۳۱۶، ۳۱۵، ۳۱۴، ۳۱۳	Egypte	۳۳۰، ۲۷۶، ۲۶۸
	۳۲۴، ۳۲۳، ۳۲۲، ۳۲۱، ۳۲۰		مقدونیہ، مقدونی ۳۶، ۳۵، ۳۳، ۱۸
	۳۳۱، ۳۳۰، ۳۲۹، ۳۲۸، ۳۲۷		۱۰۶، ۹۲، ۸۶، ۲۹، ۳۸، ۳۷
Grèce	۳۳۲	Macédoine	
	یهود ۲۲۸، ۲۲۶، ۱۹۶، ۱۶۹، ۳۱	Mégare	مگار ۹۷، ۴۲، ۶۵، ۴
Juif	۳۱۱، ۳۰۶، ۳۰۵، ۲۲۹		

فهرست اسامی کتب و رسائل و مقالات

الهیات افلاطونی ۲۷۸	آرام جان ۲۰۰
Théologie Platonicienne	Sur la Tranquillité de l'âme
Eneide ۱۷۸ انئیدس	آلکیبیاذس ۲۷۸، ۲۷۲
انجیل ۲۰۳، ۳۰۲، ۳۰۱، ۲۹۳	آلساندروس ۲۶۰
Evangile ۲۲۸، ۳۱۷، ۳۱۱، ۳۰۰	احوال امیزیدرس ۲۸۷، ۲۸۳
Isagoge ۲۷۱، ۲۳۰ ایساغوجی	Vie d'Isidore
Ion ۱۵ این	احوال مصریان و دین آنان ۲۱۰
بازگشت از آنچه نخست بر آن بوده‌ام	La Situation et la religion des
Les Rétractations ۴۲۰	Egyptiens
بحث فلسفی ۳۱۲، ۳۰۹، ۳۰۸	اخلاق نیکوماخس ۲۶، ۲۰، ۲۴
Philosophumena	Ethique à Nimoaque
برخلاف رواقیان ۴۰	ادوستوس و پنلیپا و سک ۱۷
Contre les Stoiciens	Ulysse, Pénélope et le chien
برضد اهل بدعت ۳۰۹	اسرار جده ۲۶۴
Contre les hérétiques	Les mystères de la Grande-Mère
برضد ریاضی دانان ۲۲۱	اسرار مصریان ۲۶۸
Contre les mathématiciens	Des Mystères des Egyptiens
برضد کلتس ۱۱۴، ۹۶	Alexandre اسکندر ۳۱، ۲۳
Contre Colotès	اسماء الله ۳۳۲، ۳۳۱، ۳۳۰
Contre Marcion ۳۰۹ برضد مارکیون	Des noms divins
Banquet ۱۰ بزم	اصول الهیات ۲۷۸
A lui-même ۲۱۴ به خویشتن	Eléments de Théologie
پارمنیدس ۲۷۲، ۲۴۸، ۲۳۳، ۲۳۰	اعتراانات ۳۲۳
۲۳۳، ۲۸۷، ۲۸۴، ۲۸۳، ۲۷۸	Confessions
Parménide ۳۳۴	Pensées Principales ۹۳ الکوار اصلی

تفسیر رساله طیماؤوس ۱۷۹	Les Phénomènes	پدیدارها ۳۸
C. du Timée	Python	پون ۱۳۸
C. des Topiques	تفسیر طویقا ۲۳۴	تاریخ فلسفه ۲۷۱
تفسیر طیماؤوس ۲۷۸، ۲۷۳	Histoire des Philosophes	
Commentaire du Timée	Théétète	تئتس ۲۴۰، ۳
تفسیر علم طبیعت ۲۳۰	Méditations	تأملات ۱۰۲
C. sur la Physique	تحریر یونانیان ۳۱۶	
تفسیر قاطیغوریاس ۲۳۰	Protreptique aux grecs	
C. sur les Ctégories	تقریر بی دلیل ۱۲۸	
تفسیر قصه دفتر دهم رساله جمهوری	Du mépris irraisonné	
C. du mythe du Xe livre de la	تحقیقات در علم الهی ۳۳۲	
République	Esquisses Théologiques	
تفسیر کتاب حس ۲۳۴	Hagiographie	تذکره احوال پارسیان ۱
C. Sur la Sensation	Doxographie	تذکره عقائد ۱۱۴
تفسیر کتاب کائنات جو ۲۳۰	Cyropédie	تربیت کوروش ۲۳، ۱۱
C. Sur les Météores	تسهات ۲۷۰، ۲۶۹، ۲۴۰، ۲۳۰	
تفسیر مابعد الطبیعه ۲۳۴	Les Ennéades	
Métaphysique	تشجیع یونانیان ۳۰۷	
تفسیر محاوره پارمنیدس ۲۷۸	Exhortation aux grecs	
C. du Parménide	تفسیر آلکیادس ۲۷۸	
تمهید انجیلی ۳۲۸	Commentaire d'Alcibiade	
Préparation Evangélique	تفسیر آنالوطیقای اول ۲۳۴	
تورات ، عهد عتیق ۳۰۰، ۲۲۶، ۴۹	C. des Premiers Analytiques	
۳۱۶، ۳۱۱، ۳۱۰، ۳۰۷، ۳۰۶	تفسیر اقلیدس ۲۷۸، ۱۷۸	
Bible	C. sur Euclide	
Théophraste	تفسیر رد بر سوفسطائیان ۲۳۴	
جغرافیا ۱۷۷	C. sur les Réfutations des Sophistes	
جمهوری ۲۷۸، ۲۵۲، ۲۴۸، ۲۴۴، ۱۵	تفسیر رساله آسمان ۲۳۰	
République	C. sur le Traité de Ciel	

Des Images	درباره تصاویر ۲۷۰	خاطرات ۱۱، ۱۳، ۱۴۲
Sur le destin	درباره تقدیر ۲۳۰	Les mémorables
Des devoirs	درباره تکالیف ۱۷۴، ۲۲۷	خطاب به دموئیکس ۱۶
Du devoir	درباره تکلیف ۱۷۲	Discours à Demonikos
	درباره تناقضات رواقیان ۴۰	خطاب به نیکوکلس ۱۱
Des Contradictions des Stoïciens		Discours à Nicoclès
Du monde	درباره جهان ۱۷۹، ۲۹۱	خلاصه فلاسفه ۴۱
	درباره چهره‌ای که در ماه پیداست ۱۷۸	Abrégé des Philosophes
Sur le visage qu'on voit dans la lune		خلاصه فلسفه افلاطونی ۲۹۹
Des animaux	درباره حیوانات ۷۲	Manuel de Philosophie Platonicienne
	درباره خدایان و جهان ۲۶۴	خلقت عالم ۱۷۹
Des dieux et du monde		De la création du monde
Sur la Colère	درباره خشم ۱۸۸	Abatinent
Sur la rhétorique	درباره خطابه ۱۸۷	خوددار ۱۳۱
	درباره ذات خدایان ۱۷۷، ۱۷۹	خودداری از گوشت‌خواری ۲۶۹
Sur la nature des dieux		De l'abstinence des viandes
Sur Zenon	درباره زنون ۴۲	درباره آزادی حکیم ۱۴۲
Du beau	درباره زیبایی ۲۰۹	Sur la liberté du Sage
Sur le mal	درباره شر ۲۷۸	درباره اصحاب آکادمیا ۱۰۲، ۴۱، ۱۰۷
De la nature	درباره طبیعت ۱۸۸	۱۰۸، ۱۹۰، ۱۹۱
	درباره عقائد افلاطون ۲۳۳	Les Académiques
Sur le dogme de Platon		Des Principes
Sur les Signes	درباره علائم ۱۸۰	درباره اصول ۲۸۳
Des fins	درباره غایات ۱۱۸	Sur la Fortune
	درباره ماهیت انسان ۲۲۹	درباره اقبال ۱۳۰
Sur la nature de l'homme		Sur l'abri
	درباره معاسن و مزایا ۲۰۹	درباره پناهگاه ۲۰۶
Les bienfaits		Sur Pyrrhon
De la musique	درباره موسیقی ۱۸۷	درباره پورن ۱۳۸
		درباره بهش‌گونی ۱۷۷، ۱۸۱
		Sur la divination
		درباره تثلیث ۳۲۰
		Sur la Trinité
		درباره تربیت ۱۰
		Sur l'éducation

شرح حال سوفسطائیان ۲۶۶	Sur l'observateur ۱۸	درباره ناظر
Vies des Sophistes	Sur l'âme ۲۳۵	درباره نفس
شرح حال آپولونیوس توانائی ۲۲۲	درباره وضع هندوستان ۲۱۰	
Vie d'Apollonius de Tyane	Sur la situation de l'Inde	
شرح حال پلوتینوس ۲۴۴	درباره هلن و پنلیپا ۱۷	
Vie de Plotin	Sur Hélène et Pénélope	
شرح حال فیثاغورس ۱۷۱	Apologie ۲۰۴	دفاعیه
Vie de Pythagore	Apologie ۳۰۵	دفاعیه
Les Images ۱۴۱	دفاعیه سقراط ۳۰۶	
طرح پورنی ۲۲۱	Apologie de Socrate	
Les hypotyposes Pyrrhoniennes	دلداری پلویوس ۲۰۸	
طیماؤوس ۱۰۲، ۴۸، ۴۶، ۴۴، ۴۳، ۴۱	Consolation à Polybe	
۲۵۲، ۲۳۴، ۲۳۱، ۲۳۰، ۱۶۸	راجع به اراده احد ۲۸۵	
۲۸۱، ۲۷۸، ۲۶۷، ۲۵۹، ۲۵۴	Sur la volonté de l'un	
Timée ۳۳۰، ۳۱۶، ۳۰۷، ۳۰۶	Sur le destin ۱۶۴	راجع به تقدیر
علم الهی با تعبیر به اعداد ۲۳۰	رؤیای اسکینیون ۱۷۸	
Théologie arithmétique	Songe de Scipion	
علم الهی رمزی ۳۲۲	Contre les Philosophes ۷	رد فیلسوفان
Théologie Symbolique	رد مسیحیان ۲۷۱	
علم الهی عرفانی ۳۲۲، ۳۳۱	Contre les Chrétiens	
Théologie Mystique	Contre Julien ۲۳	رد پولیانوس
غار نومفدها ۲۷۰	Eloges ۳۲۸	ستایش نامه ها
L'autre des Nymphes	ستایش نامه هلن ۱۴	
غول یک چشم و ادوستوس ۱۷	L'Eloge d'Hélène	
Le Cyclope et l'Ulysse	سفر تکوین ۳۱۰، ۳۰۷، ۳۰۶، ۲۲۶	
غیب کوئی کلدانی ۲۶۷	Genèse	
Oracles Chaldéens	سلسله مراتب آسمانی ۳۲۴، ۳۳۱	
فدرس ۳۱۳، ۳۰۶، ۲۵۴، ۴۳	Hiérarchie Celeste	
Phèdre	Les Sophistes ۶	سوفسطائی

Questions naturelles

مقدمه طلسمات بطلمیوس ۲۷۱

Introduction à l'apotelesmatique de
Ptolémée

مقدمه عقائد افلاطون ۲۳۲

Introduction aux dogmes de Platon

مقدمه مبحث معقولات ۲۶۹

Introduction aux intelligibles

مکتوبی خطاب به آبنن ۲۶۸

Lettre à Abenon

Eclogues

منتخبات ۲۷۲

Ménon

منن ۳۲۱

نامه‌ای به مارکلا ۲۷۰

Lettre à Marcella

نامه‌هایی به لوسیلیوس ۲۰۹

Lettres à Lucillius

Lois

نوامیس ۲۵۴، ۲۰۲، ۴۸، ۳۳

Tableau de Cébès

وصف کبیس ۲۲۹

هوشیاری جانوران ۷۳

Sur la Subtilité des animaux

یادداشت‌های فیثاغوری ۱۰

Les notes Pythagoriciennes

Vente de Diogène ۱۲ فروش دیوکنس

فلسفه بنا بر غیب گوئی ۲۷۰

Philosophie d'après les Oracles

فیدن ۲۱۲، ۴۰۶، ۲۵۹، ۱۷۳، ۱۴۲

Phédon

Philèbe

فیلبس ۲۶، ۲۵، ۲۴، ۴

Catégories

قاطیغوریاس ۲۷۱، ۲۳۵

Callisthène

کالیستنس ۱۳۵

Bibliothèque

کتابخانه ۲۱۶

Circée

کیرکه ۱۷

Gorgias

گرگیاس ۲۷۲، ۱۹۹

گفتار بر ضد سوفسطائیان ۱۴

Discours contre les Sophistes

Discours vrai

گفتار راستین ۲۹۶

گفتارهای پورنی ۲۱۷، ۲۱۶

Les discours Pyrrhoniens

Florilège

مجموعه اشعار ۲۲۹، ۲۰۶

مجموعه خطابات در توسکولوم ۱۷۷

Tusculanes

Panégyrique

مدیحه ۱۴

Le Pédagogue

مربی ۳۱۷

مسائل طبیعی ۲۹۰، ۲۱۰، ۲۰۹، ۱۷۷

فهرست اسامی ملل و نحل

(ادیان ، مذاهب ، فرقه‌ها و حوزه‌ها)

اصالت احتمال (مذهب) ۱۶۰	Mithraisme	آئین مهر ۲۶۳، ۱۹۷
Probabilisme		آباء کلیسا ۳۰۹، ۳۰۸، ۳۰۱، ۴۰
اصالت انسان (مذهب) ۱۳۰، ۱۶۶	Les pères de l'Eglise	
Humanisme ۲۲۵، ۲۰۴، ۱۷۲		آکادمیا ۱۴۲، ۴۵، ۲۶، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴
اصالت تجربه (مذهب) ۱۸۶		۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸
Empirisme		۱۵۹، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۹۰، ۱۹۱
اصالت تحصیل (مذهب) ۱۰۲		۲۱۷، ۲۶۹، ۲۷۷، ۳۲۵
Positivisme	Académie	
اصالت حرکت (مذهب) ۴۶		آکادمیای جدید ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۹
Mobilisme		۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸
اصالت حس (مذهب) ۵۴، ۵۵، ۹۰		۱۵۹، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۹۰، ۱۹۳
Sensualisme	Nouvell Académie	۳۲۵، ۲۱۷
اصالت حیات (مذهب) ۴۵، ۴۶		اپیکوریان (حوزه) ۷۲، ۱۰، ۳۲، ۹۰
Vitalisme		۹۲، ۹۴، ۹۶، ۹۷، ۱۰۱، ۱۰۲
اصالت روح (مذهب) ۶۲، ۷۳		۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۱۳
Spiritualisme		۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۵
اصالت طبیعت (مذهب) ۴۲، ۱۷۴		۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۷، ۱۴۸
Naturalisme		۱۵۱، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸
اصالت عقل (مذهب) ۳۳، ۴۸، ۴۹		۱۸۹، ۲۱۸، ۲۶۵، ۲۶۶
۶۷، ۷۳، ۷۸، ۷۹، ۱۰۱، ۱۰۲	Epicurisme	
۱۰۳، ۱۰۴، ۱۱۴، ۱۸۸، ۱۸۶	Esseniens	اسینی ۲۲۹
۲۲۹، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۲۲، ۳۲۶		اصالت اجزاء لایتجزا (مذهب) ۱۰۲
Rationalisme	Atomisme	۱۰۶، ۱۱۰، ۱۲۰

	حکمای عریان ۱۴۱، ۱۴۲
Gymnosophistes	
	حواریون ۲۹۱، ۳۰۲، ۳۰۳
Les Apôtres	
Deus-Sol	خورشید خدائی ۲۶۳
	روایتیون (حوزه) ۲، ۴۵، ۱۰۰، ۲۲۴، ۲۴
	۳۹، ۲۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۷
	۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۴
	۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۱
	۵۲، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۸، ۵۹
	۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۴، ۶۵، ۶۶
	۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۷۲، ۷۳
	۷۵، ۷۷، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲
	۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۹۰
	۹۴، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴
	۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۲
	۱۲۵، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۳
	۱۳۵، ۱۳۷، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳
	۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸
	۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳
	۱۵۴، ۱۵۷، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۳
	۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸
	۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۶
	۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۵
	۱۸۸، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۸، ۲۰۰
	۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۶
	۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷
	۲۱۹، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۷
	۲۲۸، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۴۵، ۲۴۶

اصالت عمل (مذهب) ۱۰۲	
Pragmatisme	
اصالت لذت (مذهب) ۱۹، ۲، ۲۰، ۲۴	
	۲۵، ۹۸، ۱۰۳، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۳۰
Hédonisme	۱۲۱، ۱۳۲
Matérialisme	۶۲ اصالت ماده
	اصالت معنی، اصالت مثل (مذهب)
Idéalisme	۷، ۹، ۱۹۶، ۲۹۵
اصالت مفهوم کلی (مذهب) ۱، ۴۳	
Conceptualisme	
اصالت مواضعه (مذهب) ۱۲۵، ۱۳۰	
Conventionalisme	
اصالت موضوع معرفت (مذهب) ۹۶	
Subjectivisme	
Réalisme	۲۷۹ اصالت واقع (مذهب)
	۹۲، ۷۱، ۷۰، ۴۹ (حوزه) افلاطونیان
	۴، ۱۰۴، ۱۶۳، ۱۷۸، ۱۹۶، ۲۲۳
	۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۳۳، ۲۳۵
	۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۷۲، ۲۷۳
	۲۷۸، ۲۹۶، ۲۹۸، ۳۰۷، ۳۱۸
	۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۹، ۳۳۳
اهل احتجاج، مدافعین ۳۰۱، ۳۰۴	
Apologistes	۳۰۸
اهل اسلوب (حوزه) ۴۳	
L'école Méthodique	
اهل بدعت، مبتدعه ۳۰۹، ۳۱۴	
Hérétiques	۲۲۶
Protestant	۲۹۳، ۲۹۷ پرتستان
Dualistes	۳۱۰، ۳۱۴ ثنویه

Pythagoriciens

Les Cappadociens کاپادوکیان ۲۹۷

کلیبیون (حوزه) ۱، ۲، ۱۱، ۱۲، ۱۳

۱۵، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱

۲۲، ۲۳، ۲۸، ۲۹، ۳۷، ۴۱، ۴۲

۸۵، ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۳

۱۳۴، ۱۷۵، ۱۸۲، ۲۰۱، ۲۰۳

۲۱۶، ۲۹۹، ۳۰۲، ۳۱۸

Les Cyniques

کورناتیان (حوزه) ۱، ۶۳، ۲۴، ۲۷

۲۸، ۲۹، ۹۷، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲

۱۳۰، ۱۹۲، ۲۹۹

Les Cyrénaïques

Lycée لوکاین ۲

سانویه (فرقه) ۸، ۳۰۸، ۳۱۴، ۳۱۵

Manichéisme

سیحی ۱۸، ۳۱، ۴۰، ۷۰، ۷۱، ۱۲۱

۱۹۶، ۲۱۶، ۲۳۱، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۶۴

۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۷۱، ۲۸۳

۲۹۱، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۶، ۲۹۷

۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۷

۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۶، ۳۱۸، ۳۱۹

۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۷

۳۲۸، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۴، ۳۳۵

Chrétien

مشائین ۶، ۱۶، ۱۳۵، ۱۵۷

۱۶۵، ۲۳۴، ۲۳۸

Péripatéticiens

۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۹، ۲۷۰

۲۷۳، ۲۷۴، ۲۹۲، ۲۹۶، ۲۹۹

۳۰۰، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶

۳۰۷، ۳۰۸، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۸

۳۱۹، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۴، ۳۲۶

Stoïcisme

۲۲۷

سقراطیان (حوزه) ۹، ۱۰، ۲۰، ۳۳

۳۴، ۴۳، ۴۵۵، ۴۶۰، ۴۶۳، ۴۶۷

Les Socratiques

سونسطاتیان (حوزه) ۱۲، ۱۱، ۱۳، ۵۵

۶۰، ۹۰، ۱۲۵، ۱۳۸، ۱۴۹

۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۸۷، ۱۸۸

۱۹۹، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۸۷، ۳۳۲

Les Sophistes

شکاگان (حوزه) ۴۰، ۴۱، ۶۸، ۱۲۸

۱۲۹، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۵۲

۱۸۶، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۱۶، ۲۱۷

۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۶۶، ۳۲۵

Les Sceptiques

عقائدنگاران ۱، ۱۲، ۲۴، ۲۷، ۸۱

Les Doxographes

غنوصیه (حوزه) ۱۹۶، ۲۰۱، ۳۰۸

۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳

Les Gnostiques

۳۱۴، ۳۱۵

Pharisaïsme

فریسیان (فرقه) ۱۶۹

فیثاغوریان (حوزه) ۴۵، ۴۶، ۱۹۶

۲۰۶، ۲۱۴، ۲۱۳، ۲۲۸، ۲۲۹

۲۶۹، ۳۰۸، ۳۱۶، ۳۱۸

، ۲۶۲، ۲۵۱، ۲۴۳، ۲۳۰، ۲۲۸

، ۲۷۲، ۲۷۱، ۲۶۶، ۲۶۴، ۲۶۳

، ۲۸۸، ۲۸۷، ۲۷۶، ۲۷۵، ۲۷۳

، ۳۲۲، ۳۱۲، ۳۰۸، ۳۰۱، ۲۹۹

۳۳۴، ۳۳۲، ۳۳۱، ۳۲۷، ۳۲۳

Les Néoplatoniciens

Anthropomorphistes ۱۶۳ مشبهه

، ۱۰، ۹، ۸، ۷، ۵، ۳، ۱ مگاران

۱۵۱، ۳۹، ۲۹، ۲۳، ۱۲

Les Mégariques

نوافلاطونیان (افلاطونیان جدید)

، ۲۲۴، ۱۹۲، ۱۷۸، ۱۵۸، ۱۲۰

فهرست تحلیلی مطالب فلسفی

آلت قانونی	۱۰۱، ۹۸، ۹۴
آلی	۲۳۷، ۱۸۰، ۱۰۷، ۷۲
اباحه	۱۲۲، ۱۹
ابد	۲۸۳، ۲۴۹، ۶۳
ابداع	۲۹۵، ۱۹۷، ۶۳
ابرام	۹۹، ۹۸
ابصار	۱۱۷، ۱۱۶
اتفاق	۶۰، ۲۳
اثیر	۱۷۳، ۷۵، ۴۵
اجرام صغار، اجزاء صغار	۱۰۵، ۱۰۲
	۱۲۰، ۱۱۴، ۱۰۹، ۱۰۷، ۱۰۶
اجزاء لایتجزا	۱۰۲، ۱۰۰، ۹۸، ۹۴
	۱۰۸، ۱۰۷، ۱۰۶، ۱۰۵، ۱۰۴
	۱۸۵، ۱۱۵، ۱۱۲، ۱۱۰، ۱۰۹
	۲۲۲، ۲۱۸، ۱۸۶
احتجاج	۱۵۲
احتمال، محتمل	۱۵۹، ۱۵۴، ۱۰
	۱۸۶، ۱۶۱، ۱۶۰
احد	۲۵۷، ۲۵۶، ۲۵۳، ۲۴۹، ۲۴۸
	۲۸۱، ۲۸۰، ۲۷۹، ۲۷۷، ۲۵۸
	۲۸۵، ۲۸۴، ۲۸۲
احسان	۳۲۴، ۳۱۷، ۳۱۱
اختیار	۱۲۱، ۱۰۹، ۷۳، ۶۹، ۶۵
ادراك	۹۵، ۹۰، ۵۴، ۵۳، ۵۲، ۵۱
	۱۳۰، ۱۱۱، ۱۰۰، ۹۹، ۹۸، ۹۶
	۲۱۷، ۱۹۳، ۱۶۷، ۱۶۰، ۱۵۱
	۲۸۱، ۲۵۳، ۲۵۲، ۲۳۸، ۲۱۹
	۳۲۶، ۲۸۵
ادوار، ادواری	۱۶۸، ۱۰۷، ۶۲، ۴۷
	۳۲۴، ۳۱۹، ۲۹۰
اخلاق	۴۳، ۴۰، ۲۹، ۲۲، ۱۷، ۱۵
	۸۱، ۷۷، ۷۵، ۷۳، ۵۰، ۴۹
	۹۰، ۸۷، ۸۶، ۸۴، ۸۳، ۸۲
	۱۰۳، ۱۰۲، ۹۸، ۹۳، ۹۲
	۱۲۴، ۱۲۲، ۱۲۱، ۱۱۹، ۱۱۸
	۱۳۸، ۱۳۷، ۱۳۱، ۱۳۰، ۱۲۸
	۱۴۶، ۱۴۵، ۱۴۴، ۱۴۳، ۱۴۲
	۱۷۴، ۱۷۱، ۱۷۰، ۱۶۹، ۱۶۴
	۲۰۰، ۱۹۹، ۱۹۳، ۱۸۴، ۱۷۵
	۲۰۶، ۲۰۵، ۲۰۴، ۲۰۳، ۲۰۲
	۲۱۳، ۲۱۲، ۲۱۱، ۲۰۹، ۲۰۷
	۲۲۹، ۲۲۴، ۲۱۷، ۲۱۵، ۲۱۴
	۳۰۲، ۳۰۱، ۲۹۸، ۲۹۷، ۲۳۳
	۳۲۵، ۳۱۷، ۳۱۶، ۳۰۶، ۳۰۵
	۳۲۷

اضافی، اعتباری، نسبی ۷۰، ۹۷، ۱۲۵،

۲۲۰

اعتدال ۴۰، ۷۷، ۷۹، ۱۳۴، ۱۴۳،

۱۴۴، ۱۵۲، ۱۷۵، ۲۰۶، ۲۰۷،

۲۱۰

اقبال ۱۳۵، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۷۱،

اقتناع ۳، ۱۰، ۳۲، ۱۳۴، ۱۴۹، ۱۵۹،

۱۶۰، ۱۶۶

اقنوم ۴۸، ۲۴۹، ۲۵۱، ۳۵۳، ۳۵۵،

۲۵۶، ۲۵۷، ۲۷۱، ۲۷۳، ۳۷۵،

۲۷۶، ۲۷۷، ۲۸۳، ۲۸۵، ۲۸۶،

۳۰۸، ۳۱۳، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۵،

۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۳، ۳۳۴

الهی، الهیات، الروحیت، تاله، متاله، ۱۷،

۴۵، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۶۲، ۶۶،

۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۳،

۷۵، ۷۷، ۱۰۱، ۱۰۹، ۱۱۰،

۱۳۷، ۱۴۱، ۱۴۹، ۱۶۲، ۱۶۳،

۱۶۸، ۱۷۲، ۱۸۳، ۱۸۱، ۱۸۲،

۲۰۱، ۲۱۱، ۲۱۵، ۲۲۴، ۲۳۰،

۲۳۳، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۵۰، ۲۵۷،

۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۲، ۲۶۷، ۲۶۹،

۲۷۱، ۲۷۳، ۲۷۵، ۲۷۸، ۲۸۲،

۲۹۵، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۰۱، ۳۰۳،

۳۰۵، ۳۰۸، ۳۱۲، ۳۱۶، ۳۱۷،

۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۷،

۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳،

۳۳۴

الم ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۹۵، ۱۰۲،

اراده، ارادی ۸، ۱۷، ۳۲، ۴۴، ۵۱،

۶۳، ۶۷، ۷۴، ۷۶، ۷۷، ۷۸،

۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۵، ۹۸، ۱۰۹،

۱۱۵، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۵،

۱۴۸، ۱۵۳، ۱۶۴، ۲۱۲، ۲۲۵،

۲۴۹، ۲۵۶، ۲۵۹، ۲۶۸، ۲۸۵،

۲۹۲، ۳۰۰، ۳۱۴، ۳۱۷، ۳۲۲،

۳۲۳، ۳۲۷

اراده جزافیه ۱۴۸

ارتسام ۲۹، ۳۲، ۵۱، ۵۲، ۹۵، ۹۶،

۹۷، ۱۱۷، ۱۲۳، ۱۹۲، ۲۵۳،

ازل، ازلی، ازلیت ۶۰، ۶۳، ۶۶، ۷۰،

۱۰۷، ۱۸۱، ۲۱۸، ۲۳۳، ۲۴۷،

۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۳، ۲۵۹، ۲۷۳،

۲۷۴، ۲۸۳، ۲۹۵، ۲۹۶، ۳۰۹،

۳۱۳، ۳۱۵، ۳۱۸، ۳۲۴، ۳۲۰،

استحاله ۵۱، ۱۶۲، ۱۶۸

استدلال ۸، ۹، ۱۵، ۳۳، ۵۴، ۵۷،

۹۸، ۱۱۵، ۱۳۹، ۱۹۳، ۱۴۵،

۱۶۳، ۱۸۳، ۱۹۷، ۲۲۰، ۲۶۱،

۲۹۱، ۲۹۳

استقراء ۵۸، ۵۹، ۱۸۶، ۲۲۲

استنتاج ۴، ۹، ۱۸۶، ۲۲۰، ۲۷۵، ۲۳۴،

اسرار، خفیات ۲۶۴، ۲۶۸، ۲۷۲،

۲۹۱، ۲۹۸، ۳۰۴، ۳۱۶

اسماء الله ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۳۴، ۳۳۴

اسوه ۱۷، ۶۳، ۶۴، ۲۲۷، ۲۴۷،

۲۶۰، ۲۸۴، ۲۸۷، ۳۰۴، ۳۲۰

اصل موضوع ۱۰۴

ایقاع نسبت ، اذعان ، ۵۱ ، ۵۳ ، ۶۹ ،

۱۵۱ ، ۱۵۲ ، ۱۵۳ ، ۱۵۴ ، ۱۶۰ ،

۱۶۱ ، ۱۶۵ ،

ایمان ، ۱۳۰ ، ۱۳۹ ، ۲۲۸ ، ۲۶۴ ، ۲۹۱ ،

۲۹۳ ، ۲۹۹ ، ۳۰۳ ، ۳۱۷ ، ۳۲۰ ،

۳۲۴ ، ۳۲۵ ، ۳۲۸ ،

بازخرید گناه ، ۳۵۹ ، ۳۱۱ ، ۳۱۹ ،

بالفعل ، ۶۹ ، ۲۳۶ ، ۲۳۷ ، ۲۳۸ ، ۲۵۲ ،

۲۵۳ ،

بالقوه ، ۷ ، ۸ ، ۶۰ ، ۲۳۶ ، ۲۳۷ ، ۲۴۵ ،

بحث ، مباحثه ، ۳ ، ۶ ، ۱۰ ، ۱۲ ، ۱۳ ، ۱۴ ،

۲۶ ، ۱۳۳ ، ۱۳۴ ،

بذات ، بدیهی ، ۲۷ ، ۹۵ ، ۹۷ ، ۹۸ ، ۹۹ ،

۱۰۰ ، ۱۰۱ ، ۱۰۸ ، ۱۰۹ ، ۱۱۴ ،

۱۱۷ ، ۱۱۹ ، ۱۲۹ ، ۱۶۲ ، ۱۹۲ ،

۱۹۳ ،

بدینی ، ۱۱۸ ، ۱۲۴ ، ۱۳۱ ، ۱۴۰ ، ۱۶۴ ،

۱۷۶ ، ۱۸۹ ، ۱۹۰ ، ۲۵۹ ،

بدعت ، مبتدعه ، ۱۸۸ ، ۳۰۹ ، ۳۱۴ ،

۳۲۶ ،

بذر ، بذری ، بذور ، ۶۸ ، ۱۰۴ ، ۱۰۶ ،

۲۴۶ ، ۳۱۰ ، ۳۳۱ ،

برهان ، ۶ ، ۵۸ ، ۱۸۶ ، ۲۶۱ ،

برهان خلف ، ۲۷۸ ،

بخت ، ۲۲ ،

بسوط ، بساطت ، ۱۳ ، ۵۵ ، ۵۶ ، ۵۸ ، ۲۷۹ ،

۲۸۶ ، ۲۸۰ ،

بقای کل عالم ، ۱۰۴ ،

پدر ، اب ، ۲۸۵ ، ۲۸۶ ، ۳۱۲ ، ۳۱۶ ،

۱۱۹ ، ۱۲۱ ، ۱۲۲ ، ۱۲۵ ، ۱۲۹ ،

۱۳۰ ، ۱۳۶ ،

الهام ، وحی ، ۲۲۴ ، ۲۹۸ ، ۲۹۹ ، ۳۰۵ ،

۳۰۶ ، ۳۰۸ ، ۳۱۱ ، ۳۲۰ ، ۳۲۲ ،

۳۲۹ ، ۳۳۱ ،

استماع ، مستمع ، ۶۰ ،

استماع تناقض ، ۸۰ ،

اسر تنجیزی ، ۸۴ ،

اسکان ، مسکن ، ۸ ، ۹ ، ۶۷ ، ۲۹۵ ،

انتحار ، ۸۴ ، ۱۳۱ ،

انتزاع ، انتزاعی ، ۴۲ ، ۵۴ ، ۸۴ ، ۱۴۲ ،

۱۹۷ ، ۲۳۳ ، ۲۳۷ ، ۲۳۸ ، ۲۵۱ ،

۲۵۶ ، ۲۷۹ ، ۲۹۷ ، ۳۱۸ ، ۳۳۳ ،

انتقال نفس ، ۷۴ ،

اندازه ، ۲۵۷ ،

انضمامی ، ۶۱ ، ۲۴۵ ، ۲۵۱ ، ۲۸۲ ،

۳۳۳ ،

انفعال ، منفعل ، ۲۸ ، ۴۲ ، ۵۲ ، ۶۰ ،

۶۱ ، ۹۵ ، ۱۰۵ ، ۱۱۴ ،

۱۳۰ ، ۱۳۷ ، ۱۹۲ ، ۲۱۷ ، ۲۱۸ ،

۲۳۶ ، ۲۳۸ ، ۲۵۶ ، ۲۵۷ ، ۲۶۱ ،

۲۹۶ ، ۳۲۱ ، ۳۲۴ ،

انعکاس ، ۵۶ ،

اول ، ۲۳۱ ، ۲۳۴ ، ۲۴۸ ، ۲۵۳ ، ۲۵۶ ،

۲۵۷ ، ۲۶۱ ، ۲۷۱ ، ۲۸۴ ، ۲۸۵ ،

۲۸۶ ، ۳۰۸ ،

ایتلاف (هم آهنگی) ، ۴۵ ، ۴۶ ، ۸۱ ،

۲۵۸ ،

ایجاب ، ۶ ، ۹ ، ۸۲ ،

تجسد ۳۲۴، ۳۱۹، ۳۱۸
 تحصیل، تحصیلی ۱۷۳، ۱۲۲، ۱۰۲
 ۲۲۳، ۲۲۲
 تحول، تطور ۳۰۰، ۱۱۲، ۱۱۰
 تداخل ۶۲، ۶۱
 تدبیر سیاسی جهانی ۱۳۳، ۱۲۵، ۹۰
 ۳۰۱، ۱۵۰
 تذکر ۲۲۱، ۲۶۲
 تربیت ۱۶، ۱۵، ۱۳، ۱۲، ۱۱، ۱۰
 ۱۷۱، ۱۴۹، ۱۴۵، ۱۴۲، ۴۳
 ۲۶۰، ۲۱۶، ۲۱۱، ۲۰۷، ۱۹۸
 ۳۰۱، ۲۹۹، ۲۹۸، ۲۹۷
 ترکیب، مرکب ۳۱۸، ۲۸۲، ۱۳
 تروی، رویت ۱۲۵، ۱۲۲، ۸۱، ۷۴، ۴
 ۲۶۱
 تزکیه ۲۵۸، ۱۷۸، ۶۷
 تسلسل ۲۲۰
 تسویه ۲۸۶
 تشخیص ۲۵۰، ۱۶۸
 تشکیک ۱۱۵
 تصور ۶۱، ۵۵، ۵۴، ۵۳، ۵۲، ۵۱
 ۹۸، ۹۷، ۹۶، ۹۵، ۷۴، ۷۳، ۶۹
 ۱۵۸، ۱۵۵، ۱۵۱، ۱۱۸، ۱۱۲
 ۱۶۷، ۱۶۵، ۱۶۱، ۱۶۰، ۱۵۹
 ۲۵۵، ۲۲۶، ۲۱۳، ۱۹۳، ۱۹۲
 ۲۸۵
 تصور مسبوق به تجربه ۹۸، ۹۷، ۹۵
 ۱۱۸
 تصور منهوسی ۶۹، ۵۴، ۵۳، ۵۲

۳۲۹، ۳۲۲، ۳۱۸
 پدیدار ۱۱۴، ۱۰۵، ۱۰۰، ۶۸، ۴۷
 ۲۱۸، ۲۱۷، ۱۱۵
 پسر، ابن ۳۲۹، ۳۲۲، ۳۱۹، ۳۱۸
 پیش‌دآوری ۱۰۲، ۸۰، ۴۲، ۲۲، ۲۱
 تاریخ فلسفه ۱، ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۹۳
 ۳۱۴، ۳۰۹، ۲۹۹
 تالی ۵۹، ۵۸، ۵۷، ۵۶
 تأمل ۱۱۸، ۱۱۲، ۸۱، ۲۲، ۲۱، ۱۶
 ۱۷۸، ۱۵۳، ۱۴۰، ۱۲۴، ۱۱۹
 ۲۳۸، ۲۲۵، ۲۱۴، ۲۰۷، ۱۸۹
 ۲۶۰، ۲۵۵، ۲۵۳، ۲۵۲، ۲۴۷
 ۳۰۹، ۲۹۴، ۲۸۱، ۲۷۵، ۲۷۴
 ۳۱۳
 تأویل ۲۳۲، ۲۱۸، ۶۱، ۱۷، ۱۵، ۱۴
 ۳۱۹، ۳۰۷، ۲۹۲
 تبیین ۹۹، ۹۸، ۷۹، ۷۳، ۷۲، ۴۶، ۴۲
 ۱۱۲، ۱۱۱، ۱۱۰، ۱۰۷، ۱۰۰
 ۲۰۹، ۱۸۹، ۱۸۲، ۱۱۵، ۱۱۴
 ۲۸۷، ۲۸۶، ۲۸۵، ۲۷۰، ۲۴۲
 ۳۲۳، ۳۲۳، ۳۱۵
 تجدد حیات علم و ادب (رنسانس) ۲۲۹
 ۳۰۰
 تجربه، تجربی ۹۹، ۹۸، ۹۷، ۵۸، ۳۲
 ۱۷۹، ۱۶۰، ۱۲۱، ۱۱۷، ۱۱۲
 ۲۲۲، ۱۹۸، ۱۹۷، ۱۷۶، ۱۸۳
 ۳۲۱
 تجرد، تجرید، مجرد ۱۹۷، ۱۹۱
 ۳۰۴، ۲۸۴، ۲۶۹، ۲۲۸

۲۹۸، ۲۷۱، ۲۶۶
 تنزیہ ۲۳۴، ۲۳۲، ۲۷۲، ۲۰۲
 توان مندی ۱۸۴، ۱۸۳، ۱۸۰، ۷۳، ۶۱
 توجیہ ۱۰۹، ۱۴۸، ۱۴۷، ۱۰۳، ۵۹
 ۳۱۱، ۳۱۰، ۲۶۳، ۲۲۳
 توہم ۲۱۹، ۱۰۵، ۹۶
 تہور ۱۵۳
 ثابت، ثبات ۱۰۶، ۱۰۵، ۲۸، ۲۷، ۷
 ۱۸۵، ۱۴۱، ۱۴۰، ۱۱۸، ۱۰۷
 ۲۵۷، ۲۵۰، ۲۴۷، ۲۱۲، ۱۸۶
 ۲۹۶، ۲۸۶، ۲۸۱، ۲۷۶، ۲۶۱
 ۲۲۲
 ثبوتی ۳۳۲، ۲۰۸، ۲۵۶، ۲۵۱، ۲۴۸
 ۳۳۳
 ثنائی ۲۸۶، ۲۸۵، ۲۷۶، ۲۳۰
 جبر ۶۹
 جدال عقلی ۹۰، ۴۹، ۴۲، ۱۲، ۹، ۴
 ۲۵۹، ۲۵۰، ۱۵۱، ۱۲۹، ۹۷
 ۲۹۴، ۲۷۵، ۲۷۴
 جدل، جدلی ۵۵، ۵۰، ۴۲، ۹، ۲
 ۱۳۹، ۱۲۹، ۷۷، ۵۹، ۵۸، ۵۶
 ۱۷۲، ۱۶۳، ۱۶۲، ۱۵۱، ۱۴۹
 ۲۵۹، ۲۲۷، ۲۰۴، ۱۸۹، ۱۸۷
 ۲۳۰، ۲۳۰، ۲۹۸، ۲۹۲
 جزئی ۲۷۴، ۱۱۱، ۱۰۰، ۸۱، ۶۸، ۵۲
 جذبہ ۱۸۱
 جزم، جزئی ۹۶، ۴۹، ۴۱، ۳۳، ۳۲، ۶
 ۱۴۹، ۱۴۲، ۱۳۷، ۱۳۰، ۱۲۹
 ۱۵۸، ۱۵۵، ۱۵۴، ۱۵۳، ۱۵۰

۱۹۳، ۱۹۲، ۱۶۷، ۱۵۲، ۱۵۱
 تمالی، متعال، متعالی ۱۰۷، ۷۰
 ۲۷۳، ۲۳۳، ۲۲۸، ۲۲۷، ۱۴۷
 ۳۱۰، ۲۸۶، ۲۸۴، ۲۷۹، ۲۷۸
 ۳۱۱
 تعریف ۱۳
 تعلیق حکم ۱۵۷، ۱۵۳، ۱۵۱، ۱۴۰
 ۲۲۰، ۱۶۰
 تعین، متعین ۲۵۶، ۲۴۸، ۶۸، ۵۸، ۷
 ۲۸۵، ۲۸۱، ۲۶۱، ۲۵۹، ۲۵۷
 ۲۸۶
 تغیر ۸۲، ۸۱، ۶۹، ۶۸، ۶۷، ۶۰، ۵۹
 ۱۳۱، ۱۱۳، ۱۰۹، ۱۰۳، ۸۳
 ۱۸۲، ۱۸۱، ۱۷۲، ۱۶۴، ۱۳۵
 ۲۶۰، ۲۵۹، ۲۵۴، ۲۴۵، ۲۳۱
 ۲۹۱، ۲۷۰، ۲۶۷، ۲۶۳، ۲۶۱
 ۲۹۶، ۲۹۵
 تکوین عالم ۲۶۳، ۱۱۳، ۱۰۲
 تماہل ۷۸، ۷۷، ۷۶، ۷۵، ۷۴، ۷۳
 ۱۳۹، ۱۲۱، ۸۲، ۸۱، ۸۰، ۷۹
 ۱۸۲، ۱۷۴، ۱۵۴، ۱۴۷، ۱۴۶
 ۲۸۵، ۲۲۶، ۱۸۳
 تمثیل (قیاس بہ اصطلاح فقہا) ۸۵، ۴
 ۳۱۲، ۲۹۲، ۲۳۳، ۲۰۵، ۱۸۶
 ۳۱۹
 تناقض، نقیض ۸۵، ۷۳، ۵۴، ۴۱، ۴۰
 ۱۵۱، ۱۲۰، ۱۱۱، ۱۰۹، ۹۶
 ۱۹۳
 تنجیم ۲۲۸، ۲۲۵، ۱۸۱، ۶۸، ۶۵، ۵۸

حسن، حاسده، حواس، احساس ۲۸، ۲۷

۵۴، ۵۱، ۴۹، ۴۸، ۴۵، ۳۲، ۲۹

۹۹، ۹۷، ۹۶، ۹۵، ۹۰، ۷۴، ۵۹

۱۱۶، ۱۱۵، ۱۱۴، ۱۰۱، ۱۰۰

۱۵۸، ۱۵۲، ۱۲۱، ۱۱۸، ۱۱۷

۲۲۱، ۲۲۰، ۲۱۹، ۲۱۷، ۱۶۲

۲۹۴، ۲۶۹، ۲۶۷، ۲۵۲، ۲۵۱

۳۲۶

حق ۲۰۳، ۱۵۴، ۱۲۵

حقیقت، حقیقی ۲۹، ۲۵، ۱۶، ۹، ۳

۸۵، ۵۵، ۵۴، ۵۲، ۵۱، ۳۳

۱۵۹، ۱۵۴، ۱۵۲، ۱۴۱، ۹۴

۲۲۴، ۲۲۱، ۲۰۰، ۱۹۹، ۱۶۰

۲۲۶، ۲۲۳، ۳۱۸، ۳۱۶، ۲۸۵

حکم، احکام ۵۶، ۵۵، ۵۱، ۹، ۴۸

۹۶، ۸۱، ۸۰، ۷۹، ۵۹، ۵۸

۱۴۰، ۱۱۶، ۱۱۴، ۹۸، ۹۷

۲۰۰، ۱۷۳، ۱۵۷، ۱۵۳، ۱۵۱

۲۶۱، ۲۲۰، ۲۱۲

حکمت، حکیم، حکما ۱۰، ۹، ۸، ۷

۱۸، ۱۷، ۱۶، ۱۴، ۱۳، ۱۲

۲۸، ۲۷، ۲۶، ۲۴، ۲۲، ۱۹

۵۲، ۵۱، ۴۸، ۴۶، ۴۵، ۳۹

۸۵، ۸۴، ۸۳، ۷۵، ۵۹، ۵۳

۱۰۳، ۱۰۱، ۹۶، ۹۴، ۹۲

۱۱۳، ۱۱۲، ۱۰۸، ۱۰۷، ۱۰۴

۱۲۹، ۱۲۴، ۱۲۰، ۱۱۹، ۱۱۸

۱۳۷، ۱۳۵، ۱۳۳، ۱۳۲، ۱۳۱

۱۴۵، ۱۴۴، ۱۴۲، ۱۴۱، ۱۳۸

۱۹۳، ۱۹۲، ۱۹۱، ۱۶۵، ۱۶۲

۲۲۰، ۲۱۸، ۲۱۷، ۲۱۶، ۱۹۶

۲۹۳، ۳۵۲، ۲۳۲، ۲۲۲، ۲۲۱

۳۰۳، ۳۰۱، ۲۹۷

جغرافیا ۱۸۴، ۱۸۳، ۱۷۷، ۳۲

جنس ۲۸۲، ۲۸۰، ۲۵۰، ۲۴۹، ۱۸۷

۳۱۸

جوهر ۱۱۴، ۹۷، ۷۹، ۶۴، ۶۲، ۶۰

۲۴۸، ۲۳۷، ۲۱۸، ۱۱۶، ۱۱۵

۳۲۹، ۳۲۲، ۳۱۰، ۲۷۲، ۲۵۴

جهان بینی ۲۲۵، ۱۹۷، ۱۶۸، ۴۳

۳۰۰، ۲۹۴، ۲۴۵، ۲۳۰

جهان شناسی ۱۰۴، ۶۳، ۶۲، ۴۶، ۴۵

۱۷۹، ۱۱۸، ۱۱۳، ۱۰۷

جهت ۲۲۶، ۶۹، ۶۸، ۲۱

حافظ ۲۴۵، ۱۱۴، ۱۱۱

حجیت، سرجمعیت ۲۳، ۱۱

حدوث ۲۸۳، ۲۷۵، ۴۹

حرکت، متحرك، معرک ۲۷، ۲۶، ۲۵

۱۰۵، ۹۹، ۶۵، ۶۳، ۶۱، ۶۰

۱۱۰، ۱۰۹، ۱۰۸، ۱۰۷، ۱۰۶

۱۴۸، ۱۴۲، ۱۱۵، ۱۱۴، ۱۱۱

۲۱۸، ۲۱۷، ۱۸۶، ۱۷۸، ۱۶۳

۲۶۷، ۲۵۴، ۲۵۰، ۲۴۷، ۲۲۲

۳۰۸، ۳۰۲، ۳۰۱، ۲۸۳، ۲۷۴

۳۲۰

حزم ۱۲۵، ۷۸، ۷۷، ۱۸، ۱۵

۱۵۳، ۱۴۴، ۱۴۲، ۱۳۵، ۱۳۲

۲۱۰

۱۸۱، ۱۷۸، ۱۷۲، ۱۷۱، ۱۷۰، ۱۶۹، ۱۶۷
 ۱۰۹، ۱۰۳، ۹۷، ۹۴، ۸۲
 ۱۱۹، ۱۱۸، ۱۱۷، ۱۱۶، ۱۱۲
 ۱۱۴۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۱، ۱۱۲۸، ۱۱۲۴
 ۱۱۶۴، ۱۱۶۳، ۱۱۶۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۲
 ۱۱۷۹، ۱۱۷۵، ۱۱۷۳، ۱۱۶۹، ۱۱۶۸
 ۱۲۱۳، ۱۲۱۱، ۱۱۸۵، ۱۱۸۲، ۱۱۸۱
 ۱۲۲۷، ۱۲۲۶، ۱۲۲۵، ۱۲۲۲، ۱۲۱۵
 ۱۲۳۳، ۱۲۳۲، ۱۲۳۱، ۱۲۲۹، ۱۲۲۸
 ۱۲۶۴، ۱۲۵۶، ۱۲۴۵، ۱۲۳۸، ۱۲۳۴
 ۱۲۷۵، ۱۲۷۰، ۱۲۶۸، ۱۲۶۷، ۱۲۶۵
 ۱۲۹۳، ۱۲۹۲، ۱۲۸۲، ۱۲۸۱، ۱۲۷۷
 ۱۳۰۳، ۱۳۰۲، ۱۳۰۱، ۱۲۹۶، ۱۲۹۵
 ۱۳۰۸، ۱۳۰۷، ۱۳۰۶، ۱۳۰۵، ۱۳۰۴
 ۱۳۱۵، ۱۳۱۴، ۱۳۱۲، ۱۳۱۱، ۱۳۱۰
 ۱۳۲۱، ۱۳۲۰، ۱۳۱۹، ۱۳۱۸، ۱۳۱۶
 ۱۳۲۷، ۱۳۲۶، ۱۳۲۴، ۱۳۲۳، ۱۳۲۲
 ۱۳۳۳، ۱۳۳۲، ۱۳۳۱، ۱۳۳۰

خرق اجماع ۱۷۰، ۳۱۸

خطا ۱۲، ۱۳، ۱۵۱، ۱۵۵، ۱۸۵، ۹۶
 ۱۰۵۳، ۱۰۵۲، ۱۰۳۹، ۱۰۳۸، ۱۰۰۰
 ۳۱۶، ۳۰۰، ۲۳۷، ۱۶۰، ۱۵۸
 خطاب انتقادی فلسفی ۱۳۳، ۱۳۴
 ۲۰۵، ۱۹۰، ۱۴۶، ۱۴۱، ۱۳۶
 ۳۰۲، ۲۵۴، ۲۲۷، ۲۱۶، ۲۰۹
 ۳۱۷

خطابه، خطابی، خطیب ۳، ۱۰، ۱۳۳

۱۱۶۶، ۱۱۶۵، ۱۱۴۱، ۱۱۳۶، ۱۱۳۴
 ۱۲۰۳، ۱۱۹۹، ۱۱۹۸، ۱۱۹۰، ۱۱۷۷

۱۱۵۱، ۱۱۵۰، ۱۱۴۹، ۱۱۴۸، ۱۱۴۷
 ۱۱۶۲، ۱۱۶۰، ۱۱۵۸، ۱۱۵۷، ۱۱۵۲
 ۱۱۸۲، ۱۱۷۹، ۱۱۷۴، ۱۱۷۱، ۱۱۷۰
 ۱۲۰۰، ۱۱۹۳، ۱۱۸۶، ۱۱۸۴، ۱۱۸۳
 ۱۲۱۴، ۱۲۱۱، ۱۲۱۰، ۱۲۰۸، ۱۲۰۴
 ۱۲۳۲، ۱۲۲۸، ۱۲۲۷، ۱۲۲۴، ۱۲۱۷
 ۱۲۹۹، ۱۲۹۷، ۱۲۹۱، ۱۲۶۷، ۱۲۵۵
 ۱۳۰۷، ۱۳۰۶، ۱۳۰۴، ۱۳۰۲، ۱۳۰۱
 ۱۳۱۹، ۱۳۱۸، ۱۳۱۷، ۱۳۱۶، ۱۳۱۲
 ۳۳۲، ۳۳۸، ۳۳۵

حلول، حال ۱۴۷، ۱۰۷، ۷۰

حمل (استاد) ۶، ۵۵، ۵۹، ۲۴۸
 ۲۸۰

حیات (جان) ۷، ۹۰، ۲۷، ۲۸، ۴۲

۱۰۳، ۸۴، ۷۴، ۶۴، ۴۶، ۴۵
 ۱۱۳۱، ۱۱۳۸، ۱۱۱۴، ۱۱۱۳، ۱۱۱۲
 ۱۱۸۰، ۱۱۶۳، ۱۱۴۳، ۱۱۴۲، ۱۱۴۱
 ۱۲۷۲، ۱۲۶۴، ۱۲۶۱، ۱۲۶۰، ۱۱۹۰
 ۱۲۸۴، ۱۲۸۲، ۱۲۸۱، ۱۲۷۹، ۱۲۷۷
 ۱۳۱۲، ۱۲۹۸، ۱۲۹۶، ۱۲۹۴، ۱۲۹۱
 ۳۳۳، ۳۳۲، ۳۳۱

حیل (علم) ۱۹۷

خلق (آفرینش)، خلقت، خالق، مخلوق

۲۸۳، ۲۶۴، ۲۳۴، ۲۳۱، ۲۲۷
 ۳۱۰، ۳۰۷، ۳۰۶، ۲۹۵، ۲۸۷
 ۳۱۵، ۳۱۴، ۳۱۳، ۳۱۲، ۳۱۱
 ۳۳۳، ۳۳۰، ۳۲۷، ۳۱۹، ۳۱۶

خدا، خدايان ۴، ۱۹، ۴۶، ۴۷، ۴۸

۴۶، ۴۴، ۴۲، ۴۱، ۴۰، ۴۵، ۴۹

۲۱۴، ۲۹۴، ۲۸۷، ۲۸۵، ۲۸۱

ذوق ۲۷۱، ۲۶۹، ۲۰۷، ۱۰۱، ۳۲

رؤیا ۱۸۱، ۱۷۰، ۱۵۲، ۱۱۶، ۹۸، ۴۸

۲۱۹

رجعت، رجوع، بازگشت ۲۲۸، ۶۷

۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۸۶

۲۸۷، ۲۹۵، ۳۱۹

رذیلت ۷۵، ۱۸۲، ۱۸۴، ۲۰۰، ۲۱۴

۲۱۷، ۲۰۸

رفتار ۲۹، ۳۲، ۴۹، ۷۳، ۷۵، ۱۱۹

۱۲۰، ۱۴۵، ۱۷۴، ۱۹۱

روان ۷۵، ۷۹، ۸۰، ۹۴، ۱۱۳، ۱۲۰

۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۲، ۳۱۵

روانشناسی ۷۹، ۲۱۳

روح، روحانی، روحی ۹، ۱۰، ۱۳،

۲۷، ۲۸، ۳۲، ۳۳، ۴۴، ۵۱، ۶۲

۶۳، ۶۹، ۸۶، ۹۲، ۱۰۰، ۱۱۵

۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۹، ۱۳۶، ۱۸۸

۲۰۰، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۲۶، ۲۲۷

۲۲۸، ۲۳۴، ۲۴۳، ۲۴۶، ۲۵۰

۲۵۳، ۲۶۸، ۲۷۰، ۲۷۲، ۲۷۵

۲۸۲، ۲۸۷، ۲۹۲، ۲۹۴، ۲۹۷

۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۸، ۳۱۰

۳۱۲، ۳۱۶، ۳۲۰، ۳۲۲، ۳۲۳

۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۷، ۳۲۹

روح القدس ۲۲۰، ۳۲۹، ۳۳۳

ریاضی (علم) ۳، ۱۳، ۲۳، ۳۲، ۴۶

۶۵، ۶۶، ۶۷، ۱۰۲، ۱۴۹

۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۸، ۲۴۵، ۲۹۷

خلا ۶۰، ۶۴، ۹۸، ۹۹، ۱۰۴، ۱۰۵

۱۰۷، ۱۸۵، ۱۸۶، ۲۱۴، ۲۱۷

خلسه ۲۲۸، ۲۶۲

خلود، بقای نفس ۱۰۳، ۳۰۷، ۳۳۱

خوا ۱۱۰، ۲۸۶

خیال ۵۱، ۵۲، ۵۴، ۹۸، ۱۱۶، ۱۱۷

۳۱۵

خیر ۴۳، ۴۴، ۱۴۴، ۲۲۳، ۲۴۰، ۲۶۶، ۲۷۲

۴۷، ۵۰، ۵۴، ۷۲، ۷۵، ۷۶، ۷۷

۷۹، ۸۱، ۸۲، ۸۴، ۸۵، ۱۲۰

۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۳۴، ۱۴۱

۱۴۳، ۱۷۰، ۱۹۱، ۲۰۷، ۲۱۱

۲۱۷، ۲۲۵، ۲۳۴، ۲۴۸، ۲۴۹

۲۵۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۹۸

۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۱۰

۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۲۴

۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴

دفعی ۱۶، ۲۸، ۲۹، ۴۹، ۵۱، ۵۴

۹۶، ۹۸، ۱۰۱، ۱۳۳

دل نمودگی ۶۴، ۱۲۸، ۲۵۴، ۲۵۶

۲۷۸

دلیل ۸، ۱۳، ۱۵، ۲۷، ۲۱۸، ۲۱۹

۲۲۰، ۲۲۱

دلیل غالب ۸

دور ۲۲۰

ذات، ذوات ۷، ۴۷، ۴۸، ۷۰، ۷۱، ۷۵

۱۴۱، ۱۷۵، ۱۹۱، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۲۳

۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۶۱، ۲۶۴

شر، شیر، اشراق ۳، ۲۳، ۲۶، ۲۸،
 ۷۲، ۷۳، ۷۹، ۸۴، ۱۲۱، ۱۵۱
 ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۸۲، ۱۸۸، ۲۱۲،
 ۲۱۷، ۲۵۵، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۷۸،
 ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۹۲، ۳۰۵، ۳۰۹،
 ۳۱۰، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵
 شرایع، شریعات ۲۰۰، ۲۲۸، ۲۶۴
 شعور ۷۵، ۸۴، ۸۶، ۱۰۹، ۲۱۳، ۲۴۷
 ۲۴۹، ۳۰۳
 شقاوت ۸۶، ۱۱۳، ۱۳۹، ۲۱۲
 شامل، شمول ۸، ۱۰۰، ۱۱۱، ۱۴۷
 ۱۴۹، ۱۸۰، ۲۲۴
 شهادت (عالم) ۲۶۹، ۲۷۷
 شهروند ۲۰۷
 شهوت، مشتهیات ۴۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰
 ۸۱، ۸۷، ۹۵، ۹۷، ۱۱۲، ۱۱۹
 ۱۲۳، ۱۳۱، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۷
 ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۸، ۲۱۲، ۲۱۹
 ۲۲۲، ۲۳۲، ۳۱۰، ۳۲۴
 شهود ۹۵، ۱۰۰، ۱۷۹، ۱۸۰، ۲۶۱
 ۲۸۵، ۲۹۹
 صانع ۴۸، ۷۱، ۱۰۷، ۲۳۱، ۲۳۴
 ۲۵۲، ۲۵۹، ۳۰۶، ۳۱۰، ۳۱۱
 ۳۱۲
 صدف، تصادف ۶۰، ۱۱۰، ۱۲۳
 ۱۳۵، ۱۶۳، ۲۱۸، ۲۵۱
 صدور ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۸۱
 ۲۸۶، ۲۸۷، ۳۲۲، ۳۲۹، ۳۳۰
 ۳۳۴

۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۳، ۱۹۸، ۲۱۰
 ۲۲۱، ۲۹۴، ۲۹۸
 زمان ۶۰، ۱۰۴، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۶۳
 ۱۶۸، ۲۱۷، ۲۴۹، ۲۵۶، ۲۷۳
 ۲۹۳، ۲۹۵، ۳۱۸، ۳۱۹
 سحر و جادو ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۶۶
 ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹
 سرس، سریطس (سفسطه) ۵، ۱۵۲
 سعادت ۴۴، ۲۱، ۲۷، ۲۸، ۳۲، ۴۲، ۷۶
 ۷۷، ۷۸، ۸۱، ۸۴، ۸۵، ۹۱
 ۹۲، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۳۱، ۱۳۲
 ۱۳۵، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۵۳، ۱۶۲
 ۱۸۲، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۱۲، ۲۱۷
 ۲۲۵، ۲۴۳، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۸
 ۳۲۳، ۳۲۴
 سفسطه ۵، ۶، ۱۳۳، ۳۰۳
 سکون خاطر ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۹
 ۱۳۹، ۱۴۰، ۲۱۲، ۲۱۷، ۲۹۳
 ۳۰۳
 سلب، سلبی ۶، ۲۴۸، ۲۵۱، ۲۸۵
 ۳۳۲، ۳۳۴
 سلسله ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲
 سیاست، سیاسی ۳، ۲۳، ۳۱، ۳۵، ۳۹
 ۴۰، ۴۸، ۶۸، ۹۰، ۱۲۵، ۱۳۳
 ۱۵۰، ۱۷۶، ۱۸۷، ۲۰۲، ۲۶۲
 ۲۷۱، ۳۰۱
 شبیه به حق ۱۵۴
 شجاعت ۷۷، ۷۸، ۱۳۴، ۱۴۳، ۱۴۴
 ۱۷۵

۱۶۲، ۱۰۴، ۱۴۸، ۱۴۷، ۱۴۶

۱۷۵، ۱۷۴، ۱۷۲، ۱۷۰، ۱۶۶

۱۸۳، ۱۸۲، ۱۸۱، ۱۸۰، ۱۷۶

۱۹۴، ۱۹۳، ۱۹۱، ۱۸۹، ۱۸۴

۲۱۷، ۲۱۵، ۲۱۴، ۲۱۱، ۲۱۰

۲۲۷، ۲۲۵، ۲۲۴، ۲۲۲، ۲۲۱

۲۴۷، ۲۴۵، ۲۳۴، ۲۳۳، ۲۳۲

۲۹۸، ۲۹۶، ۲۹۲، ۲۶۷، ۲۵۴

۳۲۳، ۳۲۰، ۳۱۲، ۳۱۱

ظن (گمان) ۱۳۲، ۱۱۷، ۹۹، ۹۸، ۵۱

۱۶۱، ۱۰۹، ۱۰۳، ۱۰۱، ۱۳۹

۱۸۲

عدل، عدالت ۷۸، ۷۷، ۷۲، ۷۱، ۱۰

۱۴۳، ۱۳۴، ۱۳۲، ۱۲۵، ۱۱۲

۲۰۷، ۲۰۳، ۱۸۷، ۱۷۵، ۱۴۴

۳۱۷، ۳۱۱، ۳۰۴، ۲۶۰، ۲۵۸

۳۲۶

عدم ۲۱۴، ۱۸۹، ۱۶۸، ۱۴۱، ۸

۲۹۵، ۲۸۰، ۲۵۵، ۲۴۹، ۲۱۷

عرض، عرضی ۳۱۸، ۲۸۳، ۲۵۰

عرفان ۳۱۱، ۱۸۱، ۱۷۹، ۱۷۸، ۴۷

۳۳۱

عصمت ۷۸

عظم ۱۴۲، ۱۰۸، ۱۰۷، ۱۰۶

عقل، تعقل، عاقله ۱۲، ۱۱، ۹، ۴، ۳

۲۹، ۲۸، ۲۷، ۲۱، ۱۶، ۱۵، ۱۳

۴۹، ۴۸، ۴۷، ۴۵، ۴۴، ۳۳، ۳۲

۶۲، ۶۱، ۶۰، ۵۹، ۵۴، ۵۳، ۵۰

۷۵، ۷۳، ۷۱، ۶۹، ۶۸، ۶۷، ۶۴

صغری ۵۷

صناعت، صنایع ۱۰۱، ۲۳، ۱۴، ۱۱

۱۴۲، ۱۳۸، ۱۳۷، ۱۳۵، ۱۳۳

۱۹۸، ۱۸۷، ۱۶۶، ۱۶۵، ۱۴۹

۲۲۳، ۲۲۲، ۲۲۱، ۲۱۰، ۲۰۷

۲۶۸

صورت، صوری، صور ۵۴، ۵۳، ۵۱، ۴۹

۱۴۳، ۱۰۸، ۱۰۷، ۱۰۶، ۱۰۴

۲۴۷، ۲۴۶، ۲۳۸، ۲۳۶، ۱۹۲

۲۵۸، ۲۵۷، ۲۵۳، ۲۵۱، ۲۵۰

۳۳۴، ۳۰۶، ۲۸۳، ۲۷۵

صورت خیالی ۵۴، ۵۱

صیورت ۲۵۸

ضابطه ۲۴۶، ۱۸۸، ۱۸۰، ۱۶۹، ۱۵۰

۳۱۸

ضد، تضاد، متضاد ۸۳، ۱۶، ۱۴، ۴

۳۳۱، ۲۳۱، ۱۷۷، ۱۰۹

ضرورت، ضروری ۸۱، ۷۷، ۶۸، ۶۷

۲۵۹، ۲۲۴، ۱۶۳، ۱۲۲، ۱۰۹

۳۳۴، ۲۶۴

طبیع، طبیعت، طبیعی ۴۴، ۴۳، ۴۲، ۲۱

۶۱، ۶۰، ۵۰، ۴۹، ۴۸، ۴۶، ۴۵

۷۰، ۶۹، ۶۸، ۶۷، ۶۴، ۶۳، ۶۲

۸۳، ۸۲، ۸۱، ۷۶، ۷۵، ۷۳، ۷۱

۱۰۰، ۹۸، ۹۷، ۹۳، ۹۰، ۸۷، ۸۴

۱۰۶، ۱۰۵، ۱۰۳، ۱۰۲، ۱۰۱

۱۱۲، ۱۱۱، ۱۱۰، ۱۰۹، ۱۰۸

۱۳۱، ۱۳۰، ۱۲۹، ۱۲۵، ۱۲۴

۱۴۳، ۱۴۲، ۱۴۱، ۱۳۹، ۱۳۷

نظنت ۳۱۴

فعل ۵۴۵۰۲، ۶۰، ۶۱، ۶۹، ۷۳، ۷۴

۱۶۳، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۳۶، ۲۳۸

۲۶۵، ۲۹۴، ۳۳۰، ۳۳۱

نکر، تفکر ۴، ۷، ۱۱، ۱۳، ۱۶، ۲۳

۲۸، ۴۲، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۶۴

۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۸، ۷۹، ۸۱، ۹۵

۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۰۹

۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۱۵

۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۲۸

۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۷، ۱۴۵، ۱۴۹

۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۳، ۱۶۶، ۱۶۷

۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۷، ۱۷۸

۱۸۳، ۱۸۸، ۱۹۳، ۱۹۶، ۱۹۷

۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۵، ۲۰۹

۲۱۰، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۲۱

۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۴، ۲۳۶

۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۵۰

۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۶، ۲۶۱، ۲۶۲

۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۱

۲۷۲، ۲۷۳، ۲۸۳، ۲۸۵، ۲۹۳

۲۹۴، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۹، ۳۰۳

۳۰۵، ۳۰۹، ۳۱۲، ۳۲۴، ۳۲۶

۳۳۱، ۳۳۴

نلسفد، نلسفی، فیلسوف ۱، ۲، ۳، ۷، ۸

۹، ۱۰، ۱۲، ۱۶، ۱۸، ۲۰، ۲۱

۲۳، ۲۴، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۷، ۳۸

۳۹، ۴۲، ۴۳، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱

۶۱، ۶۹، ۷۱، ۸۲، ۸۶، ۹۰، ۹۱

عنایت ۴۸، ۷۰، ۱۰۳، ۱۱۰، ۱۲۸

۱۳۵، ۱۴۱، ۱۸۰، ۲۱۵، ۲۵۱

۲۵۴، ۳۰۸، ۳۱۰، ۳۱۹

عین ۴، ۷

غایت ۲۶، ۲۷، ۷۲، ۷۶، ۷۷، ۸۱

۹۸، ۹۹، ۱۰۳، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰

۱۲۲، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۵۳

۱۷۰، ۱۷۷، ۲۱۷، ۲۲۵، ۲۴۹

۳۱۶

غریزه، غریزی ۷۳، ۱۶۹

غیب ۳۱۴

غیر ۴، ۲۳۰

فاعل، فاعله، فاعلیت ۶۲، ۶۴، ۱۶۹

۱۹۱، ۲۱۷، ۲۳۸، ۲۴۶، ۲۶۵

۳۳۰

فراشد ۲۴۹، ۲۷۵

فره ایزدی ۳۰۶

فساد ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۱۸، ۱۶۲، ۱۶۳

۱۶۸، ۱۷۳، ۱۸۹، ۱۹۷، ۲۱۷

۲۲۹، ۳۲۱، ۳۲۴، ۳۳۰

فضل و رحمت ۲۹۳، ۳۰۲، ۳۰۴

فضیلت ۱۰، ۱۲، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۲۰

۲۳، ۲۸، ۴۰، ۴۲، ۴۸، ۷۳، ۷۵

۷۶، ۷۷، ۷۸، ۸۱، ۸۵، ۸۷، ۹۰

۹۲، ۱۲۵، ۱۳۵، ۱۴۲، ۱۴۳

۱۴۴، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۰، ۱۷۵

۱۶۱، ۲۱۷، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶

۲۶۱، ۲۷۲، ۳۰۲، ۳۰۴، ۳۱۵

نظرت ۴۴

فیضان ۲۴۹

قابل ۲۱۷، ۱۹۱، ۱۶۴، ۱۶۲

قانون ۱۸۶، ۷۳، ۷۱، ۶۸، ۶۷، ۱۳، ۳

۸۷، ۹۴، ۹۸، ۱۰۱، ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۰

۱۲۵، ۱۲۵، ۱۶۹، ۱۶۸، ۱۸۲

۲۲۰، ۲۲۲، ۲۵۹، ۲۶۷، ۲۸۰

۲۹۶، ۲۹۵

قبول ۷۹، ۷۶، ۷۴، ۶۹، ۵۲، ۵۱

قدم، قدست، قدیم ۶۶، ۷۰، ۱۰۵

۲۳۱، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۷، ۳۰۷

۳۲۴

قصص ۷۱، ۶۹، ۶۷، ۴۹، ۴۷، ۱۹

۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۹، ۱۷۵، ۱۷۸

۲۳۱، ۲۳۲، ۲۴۳، ۲۶۴، ۲۹۲

۲۹۶، ۳۱۳

قضیه ۸۷، ۸۰، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۱۰۲

۲۴۵، ۲۴۶، ۲۷۸، ۲۷۹

قضیه بسیطه ۵۵

قضیه تفضیلیه ۵۶

قضیه حملیه ۵۶

قضیه سالبه ۵۷

قضیه شرطیه ۵۶، ۵۷، ۵۹

قضیه علیّه ۵۶

قضیه متصله ۵۶، ۸۰

قضیه مرکبه ۵۶، ۸۰

قضیه منفصله ۵۶، ۵۷

قول ۸۱، ۶۰، ۵۵

قوه، قوا ۶۴، ۶۷، ۶۹، ۹۸، ۱۱۴، ۱۱۶

۱۱۷، ۱۸۲، ۲۲۷، ۲۳۲، ۲۳۷

۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۷، ۹۸، ۹۹

۱۰۰، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۲۵، ۱۲۸

۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۰

۱۴۲، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰

۱۵۱، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۵

۱۶۶، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۶، ۱۷۷

۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۸

۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۶

۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱

۲۰۲، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷

۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۱۵

۲۱۶، ۲۱۷، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۳

۲۲۴، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۱، ۲۳۲

۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۴۴، ۲۴۷

۲۵۴، ۲۶۰، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴

۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰

۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶

۲۷۷، ۲۸۲، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷

۲۸۸، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴

۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰

۳۰۱، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶

۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۵، ۳۱۶

۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱

۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۷، ۳۲۸

۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۲، ۳۳۴، ۳۳۵

للك، انلاك ۶۵، ۱۱۱، ۱۱۱، ۲۵۴

۲۶۲

نظاسیا ۵۱

نهم ۵۱، ۵۲

۳۱۱، ۳۱۰، ۳۰۹، ۳۰۴، ۳۰۳

۳۲۶، ۳۱۹، ۳۱۳

لاوجود ۷

لایتناهی (۱۰۴، ۱۰۱، ۱۰۰، ۶۹، ۶۸)

۱۰۷، ۱۱۳، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۲

۲۵۶، ۲۱۷

لایوصف ۲۵۶، ۲۸۴، ۲۸۵، ۳۳۴

لذت ۲، ۱۹، ۲۰، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷

۲۸، ۴۲، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۹۳، ۹۵

۹۸، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۱۹، ۱۲۰

۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۳۰

۱۳۱، ۱۳۶، ۱۷۵، ۱۸۲، ۲۲۶

۲۶۱

لمح بصر ۹۵، ۱۰۰، ۱۱۱

مابعد طبیعت ۱۰۲، ۱۸۳، ۲۴۳، ۲۴۷

۲۶۱، ۲۷۹، ۲۸۲، ۳۱۳، ۳۲۷

۳۳۴

ماده ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۴، ۶۷

۱۱۰، ۱۱۸، ۲۳۰، ۲۳۷، ۲۳۸

۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۵

۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۷، ۲۷۱

۲۸۲، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۳۰

ماهیت ۷، ۱۳، ۲۳۰، ۲۴۹، ۲۵۷

۲۲۶، ۲۸۱

مؤالفت ۶۴، ۱۷۲، ۲۴۸

میالات ۱۱۸، ۱۳۱، ۳۱۸

مبدأ ۲۳۰، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۲

۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۶۱، ۲۶۱

۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۶، ۲۸۰، ۲۸۱

۲۳۸، ۲۴۸، ۲۵۲، ۲۷۵، ۲۸۵

۲۸۶، ۲۹۲، ۳۰۴، ۳۱۳، ۳۱۴

۳۱۵، ۳۱۸، ۳۲۴، ۳۳۰، ۳۳۱

قوة فائقة ۱۱۵، ۷۴

قوة مدبره ۷۴

قوة مولده ۷۴

قیاس ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۷۷، ۱۵۲، ۱۷۹

۲۳۴، ۲۰۴

قیاس مرکب ۱۵۲، ۷۷

قیاس مرکب مفصول ۱۵۲

کائنات جو ۶۵، ۷۱، ۹۳، ۱۰۰

۱۰۲، ۱۱۱، ۱۷۷، ۱۸۹، ۲۰۹

۲۱۸

کبری ۵۸، ۵۷، ۵۶

کثرت ۹۷، ۱۰۱، ۱۸۱، ۲۴۹، ۲۱۸

۲۵۰، ۲۷۳، ۲۷۶، ۳۱۸

کردار سزاوار ۱۵۴، ۸۵

کردار عاقل وار ۱۵۴، ۱۵۹

کلمه، کلمة الله ۶۰، ۸۵، ۲۲۷، ۲۲۸

۲۹۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۱۵

۳۱۷، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۳

کلی ۵۶، ۸۱، ۸۴، ۸۷، ۲۳۸، ۲۷۴

۲۷۹

کون ۱۰۵، ۲۱۷، ۲۱۸، ۳۲۹

کیفیت، کیفی ۶۱، ۶۳، ۱۶۸، ۲۱۹

۲۶۷، ۲۲۱

کیمیا ۱۹۷، ۲۶۸

کین ۱۱۴، ۱۱۵

کناه، معصیت ۲۶۰، ۲۹۵، ۳۰۰

،۳۱۳ ،۳۱۲ ،۲۹۵ ،۲۸۵ ،۲۸۴

مشیت ۲۹۶ ، ۲۹۵ ، ۱۰۳ ، ۴۷

۳۳۴

مصدق ۲۷۸ ، ۵۶

متعطل ، معطل ۲۸۳ ، ۲۵۳

مطلق ، مطلقه ۷۵ ، ۷۱ ، ۴۸ ، ۴۷ ، ۴۲

مثل (مثال) ۲۳۰ ، ۶۹ ، ۹ ، ۷ ، ۶ ، ۴

۸۷ ، ۱۰۶ ، ۱۲۲ ، ۱۴۳ ، ۱۶۰

متعطّل، معطل ۲۸۳، ۲۵۳

مثل (مثال) ۴، ۶، ۷، ۹، ۶۹

۲۵۰، ۲۵۲، ۲۵۹، ۲۸۷

مثل اعلیٰ ۱۷

معال ۶، ۸، ۱۰، ۱۲، ۱۶

معاورہ ۴، ۹۲، ۱۵۵، ۲۰۹، ۲

معاد ۲۲۱، ۲۲۰

معارضه ۱۰۶، ۹

معرفت، شناسائی ۲۵، ۲۹، ۳۱، ۳۹، ۴۰

معرفت، شناسائی ۴۹، ۴۱، ۲۹، ۲۵

۶۹۰، ۸۱، ۴۵۹، ۴۵۴، ۴۵۳، ۴۵۱، ۴۵۰

۴۱۳۷، ۴۱۲۹، ۴۱۰۱، ۴۱۰۰، ۴۹۷، ۴۹۶

۴۱۵۹، ۴۱۵۸، ۴۱۵۷، ۴۱۳۹، ۴۱۳۸

۴۲۳۶، ۴۲۳۲، ۴۲۱۹، ۴۱۹۲، ۴۱۶۷

۴۲۶۱، ۴۲۵۲، ۴۲۵۱، ۴۲۴۳، ۴۲۳۸

۴۲۲۶، ۴۲۱۸، ۴۲۱۷، ۴۲۹۵، ۴۲۹۴

۳۲۸

معقول ۴۱۰۰، ۸۵، ۶۰، ۴۵۰، ۴۴۹، ۱۷

۴۲۳۴، ۴۲۲۸، ۴۲۲۰، ۴۱۹۹، ۴۱۰۳

۴۲۴۶، ۴۲۴۴، ۴۲۴۳، ۴۲۳۸، ۴۲۳۶

۴۲۵۲، ۴۲۵۱، ۴۲۵۰، ۴۲۴۹، ۴۲۴۷

۴۲۶۰، ۴۲۵۹، ۴۲۵۶، ۴۲۵۵، ۴۲۵۳

۴۲۷۴، ۴۲۷۳، ۴۲۶۹، ۴۲۶۵، ۴۲۶۳

۴۲۸۷، ۴۲۸۵، ۴۲۸۲، ۴۲۸۱، ۴۲۷۵

۴۲۲۲، ۴۲۲۰، ۴۲۱۸، ۴۲۰۵، ۴۲۹۲

۴۲۳۲، ۴۲۳۱، ۴۲۳۰، ۴۲۲۶، ۴۲۲۴

۳۲۳

معقول ۳۳۳، ۷۴، ۷۳، ۶۸، ۶۷

مغالیه ۹۷، ۱۴۴، ۹

مفارق ۲۰۴، ۲۶۱، ۲۳۸، ۱۱

۳۰۶

محسوس ۴۱۰۰، ۴۹۷، ۴۵۵، ۴۵۴، ۴۱۴

۴۱۹۱، ۴۱۱۷، ۴۱۱۶، ۴۱۰۹، ۴۱۰۶

۴۲۴۳، ۴۲۳۶، ۴۲۳۰، ۴۲۲۷، ۴۲۱۹

۴۲۵۴، ۴۲۵۳، ۴۲۵۱، ۴۲۵۰، ۴۲۴۷

۴۲۶۰، ۴۲۵۹، ۴۲۵۸، ۴۲۵۶، ۴۲۵۵

۴۲۸۱، ۴۲۷۸، ۴۲۷۳، ۴۲۶۵، ۴۲۶۱

۴۳۱۵، ۴۳۱۲، ۴۳۱۱، ۴۳۰۵، ۴۲۸۷

۳۳۲، ۴۳۳۱، ۴۳۲۰، ۴۳۲۰

محمول ۲۷۹، ۴۵۵، ۸

مخیله، تخیل ۴۱۲۴، ۴۱۱۶، ۴۹۸، ۴۶۰

۴۲۲۰، ۴۲۱۳، ۴۲۱۹، ۴۲۰۵

مدن، مدینه، مدنی ۴۲۲، ۴۲۴، ۴۲۳، ۴۲۲

۴۹۰، ۴۸۷، ۴۸۶، ۴۸۲، ۴۴۸، ۴۳۵، ۴۳۴

۴۱۷۳، ۴۱۵۰، ۴۱۴۶، ۴۱۳۲، ۴۱۱۲

۳۰۷، ۲۰۶

مرک ۴۱۱۲، ۴۱۹۰، ۴۱۸۹، ۴۱۲۴، ۴۱۱۳

۴۲۹۱، ۴۲۳۲، ۴۲۳۱، ۴۲۱۵، ۴۱۱۴

۳۲۳، ۲۹۲

مزاج ۱۸۳، ۱۲۱، ۱۱۴

مستفیض ۲۸۰، ۲۷۹

موجبت ۶۸

سورد ۲۹۱، ۲۵۱، ۲۳۸، ۱۵۹

موسیقی ۱۸۳، ۱۴۹، ۱۰۲، ۴۶، ۳

۲۸۶، ۲۲۱، ۱۹۸، ۱۸۸، ۱۸۶

۲۹۷

موضوع ۲۳۸، ۱۴۹، ۹۶، ۵۶، ۵۵

۲۹۴، ۲۸۱، ۲۸۰، ۲۷۹، ۲۴۷

۳۲۶، ۳۱۸، ۲۹۵

سهر ۱۱۴

سیل ۱۰۹، ۱۰۸

ناطق، ناطقه، نطق ۲۶۱، ۱۸۶، ۷۴

۳۱۹

نجات ۳۰۴، ۳۰۳، ۳۰۲، ۲۵۸

۳۲۴، ۳۱۹، ۳۱۳، ۳۱۲، ۳۱۰

نجوم (هیئت) ۴۳، ۳۸، ۳۲، ۱۳، ۳

۱۸۳، ۱۱۱، ۱۰۲، ۶۸، ۶۵

۲۹۸، ۲۹۴، ۲۵۶، ۲۱۰، ۱۹۸

نظام ۳۰۹، ۲۸۰، ۲۶۴، ۲۶۰، ۲۵۹

۳۳۲، ۳۳۱، ۳۲۴، ۳۲۰، ۳۱۳

نفعه ۱۱۳، ۷۴، ۶۴، ۶۳، ۶۲، ۴۴

۳۱۳، ۳۰۸، ۱۱۷، ۱۱۴

نفس ۴۵، ۴۴، ۴۳، ۴۲، ۱۸، ۱۴

۶۴، ۶۳، ۶۲، ۵۵، ۵۱، ۴۹، ۴۶

۷۸، ۷۵، ۷۴، ۷۳، ۶۷، ۶۵

۹۷، ۹۳، ۸۷، ۸۵، ۸۰، ۷۹

۱۱۳، ۱۱۱، ۱۰۹، ۱۰۵، ۱۰۳

۱۱۹، ۱۱۸، ۱۱۶، ۱۱۵، ۱۱۴

۱۶۳، ۱۴۶، ۱۳۵، ۱۲۸، ۱۲۳

مفهوم، مفاهیم ۴۳، ۹، ۷، ۶، ۴، ۱

۱۴۲، ۹۷، ۶۶، ۵۶، ۵۵، ۵۴

۲۷۸، ۲۷۵، ۲۷۴، ۱۸۶، ۱۶۶

۲۸۰

مفیض ۲۸۰، ۲۷۹

مقبولات ۱۷۰، ۱۶۲، ۱۳۲، ۸۰، ۳۳

۲۲۴

مقدم ۵۹، ۵۸، ۵۷، ۵۶

مکان ۱۰۸، ۹۹، ۶۴، ۶۲، ۶۰

۲۱۷، ۱۶۳، ۱۱۰

مکتفی بالذات ۲۵۶، ۱۰۴، ۹۴، ۷۵

ملاك ۱۵۳، ۱۰۰، ۹۵، ۵۴، ۵۲

۱۹۳، ۱۶۶، ۱۶۰، ۱۵۹، ۱۵۴

۳۱۷، ۲۲۲

ملا ۹۹

ملك، ملكه، فرشته ۲۷۴، ۲۲۷

۳۲۴، ۳۲۱، ۳۱۳، ۳۱۰، ۲۷۵

۳۳۴، ۳۳۱

ملكوت ۲۹۳، ۲۹۱

ملكه ۲۸۰، ۲۳۸

مستترج ۲۸۵

من ۲۶۱، ۲۶۰، ۲۵۸

منجی ۳۲۰

منطق ۵۰۰، ۴۹، ۴۱، ۱۶، ۸، ۶، ۵

۹۴، ۵۹، ۵۸، ۵۶، ۵۵، ۵۱

۲۹۱، ۲۵۰، ۲۳۳، ۲۲۲، ۱۰۱

۲۹۸

مواضعه ۱۲۵، ۱۱۲، ۴

، ۲۳۰ ، ۲۲۲ ، ۱۸۷ ، ۱۶۱ ، ۱۰۸

، ۲۹۴ ، ۲۸۰ ، ۲۷۸ ، ۲۷۶ ، ۲۵۱

۲۹۶

وجدان ۲۹۴ ، ۲۹۲ ، ۳۱

وجود ۲۱۷ ، ۱۸۱ ، ۷۱ ، ۷۰ ، ۸ ، ۷ ، ۴

، ۲۴۷ ، ۲۴۶ ، ۲۴۳ ، ۲۳۰ ، ۲۲۵

، ۲۵۳ ، ۲۵۲ ، ۲۵۱ ، ۲۴۹ ، ۲۴۸

، ۲۶۱ ، ۲۵۹ ، ۲۵۸ ، ۲۵۷ ، ۲۵۶

، ۲۷۸ ، ۲۷۷ ، ۲۷۳ ، ۲۷۲ ، ۲۶۹

، ۲۸۶ ، ۲۸۴ ، ۲۸۲ ، ۲۸۱ ، ۲۸۰

، ۳۰۸ ، ۳۰۷ ، ۳۰۵ ، ۳۰۱ ، ۲۸۷

، ۳۳۳ ، ۳۳۲ ، ۳۲۹ ، ۳۲۶ ، ۳۲۲

۳۳۴

وحدت ۱۰۴ ، ۷۰ ، ۶۸ ، ۶۴ ، ۶۳ ، ۴

، ۱۴۳ ، ۱۴۲ ، ۱۳۳ ، ۱۱۵ ، ۱۱۰

، ۱۸۱ ، ۱۸۰ ، ۱۷۲ ، ۱۵۰ ، ۱۴۴

، ۲۴۹ ، ۲۴۸ ، ۲۴۷ ، ۲۴۶ ، ۲۳۰

، ۲۶۱ ، ۲۶۰ ، ۲۵۹ ، ۲۵۶ ، ۲۵۰

، ۲۸۰ ، ۲۷۹ ، ۲۷۷ ، ۲۷۶ ، ۲۶۸

، ۳۱۸ ، ۳۰۶ ، ۲۸۶ ، ۲۸۲ ، ۲۸۱

۳۲۴

وحدت وجود ۷۰

وظائف اعضاء (علم) ۲۵۴ ، ۱۹۸ ، ۴۴

وعظ ، موعظه ، واعظ ۱۳۳ ، ۱۲۸ ، ۸۴

، ۲۰۶ ، ۱۴۶ ، ۱۴۱ ، ۱۳۶ ، ۱۳۴

۳۳۴ ، ۳۰۳ ، ۳۰۱

هبوط ۳۲۰ ، ۲۶۰

هندسه ، هندسی ۲۲۱ ، ۱۱۱ ، ۶۰

، ۱۸۱ ، ۱۷۹ ، ۱۷۸ ، ۱۷۳ ، ۱۷۲

، ۲۰۰ ، ۱۹۹ ، ۱۹۱ ، ۱۸۹ ، ۱۸۲

، ۲۲۵ ، ۲۱۹ ، ۲۱۴ ، ۲۱۱ ، ۲۱۰

، ۲۳۱ ، ۲۲۹ ، ۲۲۸ ، ۲۲۷ ، ۲۲۶

، ۲۵۳ ، ۲۴۶ ، ۲۴۵ ، ۲۳۷ ، ۲۳۲

، ۲۵۹ ، ۲۵۸ ، ۲۵۶ ، ۲۵۵ ، ۲۵۴

، ۲۶۹ ، ۲۶۷ ، ۲۶۴ ، ۲۶۱ ، ۲۶۰

، ۲۷۶ ، ۲۷۵ ، ۲۷۴ ، ۲۷۳ ، ۲۷۲

، ۲۸۵ ، ۲۸۲ ، ۲۸۱ ، ۲۸۰ ، ۲۷۷

، ۳۱۰ ، ۳۰۹ ، ۳۰۸ ، ۳۰۷ ، ۲۸۶

، ۳۲۰ ، ۳۱۹ ، ۳۱۳ ، ۳۱۲ ، ۳۱۱

، ۳۳۰ ، ۳۲۹ ، ۳۲۶ ، ۳۲۴ ، ۳۲۱

۳۳۱

نفس عالم ۲۵۳ ، ۲۴۵ ، ۱۲۸ ، ۴۵

۲۵۶ ، ۲۵۴

نقض ، نقضی ، اصل عدم نقض ۹۹ ، ۹

۱۰۹

نوع ۲۸۰ ، ۲۵۰ ، ۲۴۹ ، ۱۸۷ ، ۱۰۶

۳۱۸ ، ۲۸۲

واحد ۱۹۷ ، ۱۰۷ ، ۱۰۴ ، ۴۶ ، ۶ ، ۴

، ۲۴۷ ، ۲۴۶ ، ۲۳۳ ، ۲۳۰ ، ۲۱۸

، ۲۷۷ ، ۲۷۶ ، ۲۷۴ ، ۲۵۷ ، ۲۴۸

، ۲۸۶ ، ۲۸۵ ، ۲۸۴ ، ۲۸۰ ، ۲۷۹

۳۳۴ ، ۳۰۰

واسطه ۳۲۰ ، ۲۵۶ ، ۲۲۸ ، ۲۲۷

۳۲۴ ، ۳۲۳

واقع ، واقعی ، واقعیت ۵۸ ، ۵۲ ، ۵۱

، ۱۰۶ ، ۹۸ ، ۹۷ ، ۸۷ ، ۶۰ ، ۵۹

یقین ۱۹، ۲۹، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۱۲۹،

۱۳۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۹، ۱۵۰،

۱۵۱، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۵،

۱۶۶، ۱۹۱، ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۵۳،

۳۰۳، ۳۲۹

۲۵۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۳۰۰

هنرهای آزاد ۲۹۷

هویت ۲۷۶

هیئت تألیفی، هیئت مؤتلفه ۵۳، ۵۴،

۶۳، ۲۱۰، ۲۴۵، ۲۵۸

هیولای اولی ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۵۷