

# 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 [redacted] ریال، گالینگور [redacted] 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؛ ۲۶، ۲۵)

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

ISBN 964-01-0752-2 (ج. ۲).

Histoire de la philosophie

عنوان اصلی:

واژه نامه

کتابنامه

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

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

دانشگاهی. ج. عنوان.

۱۰۹

ت ۲ ب ۷۷ / B

۱۳۷۴

۹۹۹-۷۴۴م

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- برون

۱۴۲

۴- آریستن

۱۴۸

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

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 رواتی متوسط : پانسیوس

۱۷۶

۲- حوزه رواتی متوسط (بقیه) : هزیدئیوس

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 رواتی در دوره امپراطوری روم

۲۰۶

۳- موزنیوس روفوس

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- فیلین اسکندرانی

۲۲۹

۱۰- حوزه فیثاغوری جدید

۲۳۱

۱۱- پلوتارکس خرنائی

۲۳۲	ص	۱۲- گایوس ، آلبینوس و آپولونیوس - نومنیوس
۲۳۴		۱۳- تجدید حیات فلسفه ارسطو
۲۳۹		مآخذ فصل ششم
۲۴۳		<b>فصل هفتم گسترش حوزه نوافلاطونی</b>
۲۴۳		۱- پلوینیوس
۲۶۲		۲- فلسفه نوافلاطونی و ادیان شرقی
۲۶۹		۳- فروریوس
۲۷۱		۴- یاسلیکس
۲۷۷		۵- پرکلوس
۲۸۳		۶- داماسکیوس
۲۸۸		مآخذ فصل هفتم
۲۹۱		<b>فصل هشتم فرهنگ یونانی و دین مسیح در قرون اولیه میلادی</b>
۲۹۱		۱- کلیات
۳۰۱		۲- پولس قدیس و فرهنگ یونانی
۳۰۴		۳- اهل احتجاج در قرن دوم میلادی
۳۰۸		۴- غنوصیه و مانویه
۳۱۵		۴- کلمنتس اسکندرانی و اریگنس
۳۲۱		۵- مسیحیت در مغرب در قرن چهارم
۳۲۷		۶- مسیحیت در مشرق در سده های چهارم و پنجم
۳۳۵		مآخذ فصل هشتم
۳۳۹		فهرست اصطلاحات فلسفی
۳۴۷		فهرست اساسی اشخاص
۳۵۸		فهرست اساسی امکنه و قبائل و اقوام
۳۶۱		فهرست اساسی کتب و رسائل و مقالات
۳۶۶		فهرست اساسی 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 «راههای 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. ماخذ 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 یادداشت‌هایی 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<sup>۱</sup> مفاهیم کلتی<sup>۱</sup> موسوم است می‌دانند ، تعدادی از حوزه‌های دیگر فلسفی همان عصر را که به حوزه‌های سقراطی معروف است نیز به همین حکیم منسوب می‌دارند . اصحاب این حوزه‌ها اگرچه مجادلاتی با یکدیگر داشتند ، همگی در مخالفت با پیروان فلسفه<sup>۲</sup> مفاهیم کلتی جازم بودند . یکی از این حوزه‌ها حوزه<sup>۳</sup> مگارا بود که اقلیدس مگاراتی آن را بنیاد نهاد . دیگر حوزه<sup>۴</sup> کلبی بود که آنتیستنس پیشوای آن به‌شمار می‌رفت . دیگر حوزه<sup>۵</sup> کورناتی بود که به آریستپپس کورناتی انتساب داشت .

درجه<sup>۶</sup> 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<sup>۷</sup> به‌اختصار نوشته‌اند و غالب آنها مطابق تعییرات و اصطلاحات حوزه‌هائی است که بعد از آنان پدید آمده‌اند معلوم ما نیست . درباره<sup>۸</sup> خود این اشخاص نیز جز مجموعه‌هائی از لطائف یا حکیم که تبتّه خوانندگان را موجب می‌شود ، و بیش از آنچه درخور تاریخ فلسفه باشد با تذکره<sup>۹</sup> احوال پارسایان

و پرهیزگاران<sup>۱</sup> مناسب 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 اشتیاقی 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 بر نخاست و بدین ترتیب حوزه‌هایی که زمام حیات عقلی را در دوره رومیان به دست گرفتند توانستند بر کرسی بنشینند.

به‌علاوه بعضی از حوزه‌های سقراطی، مدتی کما بیش مدید، در جوار عقاید اپیکورس و زنون دوام آوردند. مثلاً فلسفه کورنائی در قبال فلسفه اپیکورس و قول مخصوص او به اصالت لذت<sup>۲</sup> امتیاز و اختصاص خود را محفوظ داشت. یکی دیگر از این حوزه‌ها، یعنی حوزه کلبی، بعد از آنکه مدتی (لا اقل بر حسب ظاهر) مستور شد مقارن اوایل دوره میلادی از نو پدید آمد و تا قرن ششم دوام یافت و آخرین بازمانده فلسفه غیر مسیحی در اروپا به شمار رفت.

اینان با پیروان فلسفه افلاطونی و ارسطویی تنها جدال در باره عقاید نداشتند بلکه مورد خلاف شان مسأله مهمتری بود، یعنی بحث این دو گروه در باره جواب این سؤال بود که موقع و مقام فلسفه چیست؟ گذشته از این از لحاظ صوری نیز این دو گروه اختلاف مهمی 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 گرد استادی 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 حد کفایت و به جد تمام تحصیل علوم کند و خود را از این حیث آماده سازد آنتیستنس یا آریستپس از شاگردان خود می خواستند که از علم هیئت یا علم موسیقی روی برتابند . چه ، در نظر اینان هیچ گونه فائده ای بر این علوم مترتب نبود . آریستپس می گفت که از علوم ریاضی که در آنها نه از خیر و نه از شر سخن می رود چه کاری بر می آید ؟<sup>۱</sup> همه مباحث جدل را نیز مثل ریاضیات به یک سو می نهادند ، یعنی بر آن بودند که فن 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<sup>۲</sup> 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 تفکر و تروی<sup>۳</sup> را نتیجه مواضعه<sup>۴</sup> بینگارند و مقرون به تصنع بشمارند . علی الخصوص قوانین ، و مدنی 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<sup>۵</sup> پیشوای حوزه مگارا<sup>۶</sup> ، با افلاطون ارتباط داشت . چه ، هو 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 تثنس را گفتگویی با سقراط می داند که اقلیدس برگرفته و فراهم آورده است ،

۱- اسکندر الرودسی در کتاب In metaphysica طبع Hayduck ص ۱۸۲ ، ۳۲

(به نقل از ارسطو)

Réflexion - ۲

Persuasion - ۲

Euclide - ۵

Convention - ۴

Mégare - ۶

بی‌گمان می‌خواهد شاهد پیوندهای دوستی، که مدتی پس از حادثه غم‌انگیز<sup>۱</sup> همچنان دوام داشت، باشد. این نکته را نیز باید تصدیق داشت که مذهب او، تاحدودی 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 تفکر و تعقلی 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 اگر چه به اسماء متعدّد از قبیل علم و خدا و عقل، یا به نامهای دیگر نیز، نامیده شود، و همچنین آنجا که به نقی اضداد خیر و سلب وجود از آنها پرداخته‌گوئی قصد آن داشته است که هر گونه کوششی را برای ربط مفاهیم به یکدیگر جز با قول به وحدت آنها انکار کند یا تمیز 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 رساله<sup>۲</sup> طیماؤوس، می‌کوشید تا آنها را از یکدیگر و همچنین از خیر اعلی تمیز دهد و در همان حال به ربط این مفاهیم بایکدیگر و تعیین مرتبه هر یک از آنها در سلسله مراتب مُثُل نیز می‌پرداخت. اما اقلیدس به وحدت این مفاهیم قائل شد و مفاهیم متقابل آنها را انکار کرد و بدین ترتیب هر گونه تفکر جدالی عقلی را از آن قبیل که در محاوراتی مانند طیماؤوس یا فیلبس 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<sup>۳</sup> در آثار افلاطون متداول و غیر قابل احترام 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 شبی 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 بریم، یا غیر از این شیء است و در این صورت استنتاج معتبر نیست<sup>۳</sup>.

۱- اشاره به واقعه 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 ابولیدس میلطسی<sup>۱</sup> منسوب داشته‌گونی علی‌الخصوص با توجه به منطق ارسطو، یا به‌صورتی که چیچرو در رساله<sup>۲</sup> اصحاب آکادامیا<sup>۳</sup> آورده است در مقابل منطق رواتی تقرر 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<sup>۴</sup> «دروغگو» که چنین ادای شد: «اگر تو بگویی که دروغ می‌گویی و تورا است بگویی، تو دروغ می‌گویی.» و از همین جا به ثبوت می‌رسید که انسان در همان حال که دروغ می‌گوید دروغ نمی‌گوید. حکیم نمله<sup>۵</sup> مگارا باتوسل 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 افکننده به‌وی باز نموده‌اند نمی‌شناسد. همچنین او را بدانجای کشانید که اقرار کند که الکترا<sup>۶</sup> شیء واحدی را هم می‌شناخت و هم نمی‌شناخت، زیرا چون با ارسطیس<sup>۷</sup> موقعی که هنوز ناشناخته بود برخورد کرد می‌دانست که ارسطیس برادر او است، اما نمی‌دانست که همین مرد ارسطیس است. همچنین از حریف می‌پرسید که چند دانه گندم لازم است تا نوده‌ای از گندم فراهم آید (سفسطه<sup>۸</sup> سُرِطِیس) ، یا چند دانه موی از سر باید بریزد تا آدمی را بتوان کُتل نامید، و از این راه او را به سکوت ملزم می‌ساخت.<sup>۹</sup>

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، - Vies des

Philosophes، VII، ۱۸۷، لوکپانس، Les vies á l'encan، ۲۲، Premiers

académiques، II، ۹۲.

این همه تفتن در منطق بدانجا منتهی می‌شد که انتخاب یکی از دو جواب سلب و ایجاب ممتنع شود و بدین سبب ادامه مباحثه با استفاده از مفاهیم معین نیز امکان‌پذیر بود. این سفسطه‌ها رونق بسیار یافت؛ چنانکه گفته‌اند که استیلپن مگاراتی<sup>۱</sup>، از معاصران ثاوفرسطس، شاگردان حوزه‌های مشائی و کورنائی را به محضر درس خود می‌کشانید. دو قسمت از تعلیمات استیلپن که برخوردار شدیدی با فلسفه مفاهیم کلی دارد معلوم ماست: مطلب اول انتقاد مُثُل است<sup>۲</sup>. این انتقاد به همان روشی است که اقلیدس، بنا به نقل دیوگنس لارقی، در رد اعتبار برهان به کار برده است. یعنی چنانکه اقلیدس اعتبار برهان را از راه انتقاد مقدمات آن رد نکرده بلکه کوشیده است تا مُحال بودن نتیجه را نشان دهد استیلپن نیز خواسته است از فرض وجود مُثُل نتایج مُحال استنتاج کند. انسان مثالی چنین یا چنان نمی‌تواند بود، مثلاً درباره 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 تره مثالی ازلی است؛ پس آنچه شما به من نشان می‌دهید تره نیست، زیرا هزار سال بود که وجود نداشت. یا مثلاً اگر شما این فرد انسان را به تمامی مطابق با مفهوم انسان بدانید و این انسان در مگارا باشد لازم می‌آید که هیچ انسانی در آن نتوان یافت؛ زیرا خاصه مفهوم کلی این است که واحد باشد<sup>۳</sup>. می‌بینیم که این انتقاد تنها به مُثُل افلاطونی متوجه نیست بلکه مفاهیم کلی ارسطویی را نیز شامل است. و باید به یاد آورد که ارسطو چگونه می‌کوشید تا به ایراداتی از این قبیل جواب بگوید.

وضعی که استیلپن در قبال مسأله دیگری قریب به همین مسأله اتخاذ کرده است نیز معلوم ماست و آن مسأله حمل یا اسناد<sup>۴</sup> است، که افلاطون در رساله سوفسطائی آن همه در حل آن کوشش کرد و مخالفان او نیز همه مساعی خود را در بحث راجع به

1- Stilpon de Mégare

2- دیوگنس لارقی، II، 113، 114، 119

3- دیوگنس لارقی، VII، 186

4- Prédication

همین مسأله متمرکز نمودند. وانگهی رأی استیلپن در این باب جنبه دیگری از رأی او [دربارهٔ مُثُل 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 تفریر 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 کُلُتس<sup>۱</sup> اپیکوری که ناقل مذهب استیلپن در رسالهٔ خود به نام «رد فیلسوفان»<sup>۲</sup> 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<sup>۳</sup> به صورتی که حکمای آن 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 پدر می‌نامید، 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 همه مطالب می‌خواستند این مطلب را عیان سازند که اصحاب فلسفه مفاهیم کاتبی چون فقط به ذوات ثابتة 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<sup>۱</sup> شاگرد اُبولیدِس و معاصر بطلمیوس<sup>۲</sup> منجی<sup>۳</sup> (۳۰۶-۲۵۶ ق. م.) منسوب است حاکی از همین معنی است. با این دلیل که «دلیل غالب»<sup>۴</sup> نام دارد به اصول فلسفه ارسطو حمله می کردند، بدین ترتیب که نشان می دادند که در این فلسفه تصور امر ممکن الحصول و در نتیجه تصور قوه غیر متعین هیچ گونه معنایی 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<sup>۵</sup> 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 آتیه یا درست یا نادرست می شود و از اینجا برمی آید که هیچ گونه عدم تعین (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<sup>۶</sup> منجر می شود و هرگونه اراده و تصمیم را در باره آتیه امکان ناپذیر می سازد؟ اپیکتوس دلیل مزبور را به صورت پیچیده تری که مع الاسف ابهام بسیار دارد بیان کرده است<sup>۷</sup>. نخست گفته است کسانی که استدلال می کنند در این باره اتفاق دارند که از یک طرف حکم صادق 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.

۵- ۱-5 - 19, 11, Dissertations

۶- Absurde

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 کلتی 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 رأیی به نحو ایجابی اظهار نداشته بلکه تنها به اثبات عدم توافق و فقدان ارتباط در فلسفه مفاهیم کلتی اکتفا کرده‌اند. اما از این مغالبات، برخلاف آنچه گاهی بدانان اتساع یافته است، گوئی قصد آن نداشته‌اند که نحوه دیگری از قول به اصالت معانی<sup>۱</sup> 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<sup>۲</sup> مطلب و اثبات حقیقت به کار نرفته بلکه همواره جنبه نقضی و جدلی<sup>۳</sup> داشته و مقصد از آن استنتاج نتایجی از مفروضات طرف مقابل بوده است<sup>۳</sup>. 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؟ - وسائلی غیر از جدل برای

۱- Idéalisme

۲- Dialectique

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

تصریح 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 اقناع باشد. همین طریقه<sup>۱</sup> تعلیم و تربیت خطابی است که یکی از حکمای مگارا به نام آلکسینوس<sup>۱</sup> الیائی به تحسین آن پرداخته است. آلکسینوس معاصر زنون رواقی بوده و هرمارکوس<sup>۲</sup> اپیکوری قطعه‌ای را از رساله<sup>۳</sup> او «در باره<sup>۴</sup> تربیت» نقل کرده است<sup>۴</sup>. در این قطعه این شخص که مانند استاد خود اُبولیدس از راه نگارش کتاب تهمت‌آمیزی در جدال با ارسطو نیز شناخته شده است<sup>۵</sup> 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 صورتی 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<sup>۶</sup> مگارا به جامه‌ای تشبیه شود همین معنی اخیر را باید رویه<sup>۷</sup> آن دانست و مباحثه و مجادله تنها به مثابه<sup>۸</sup> 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- فیلدسس گادارائی Philodème de Gadara در دفتر B از کتاب خود درباره<sup>۹</sup> خطابه Rhetorica (ستون ۴۰ منتشره در Leipzig، Teubner، سال ۱۸۹۰) آن را محفوظ داشته است.

۵- به نقل از ایوس 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 گزنفن<sup>۱</sup> باز یافت. این شخص در کتابی که به نام «تربیت کورش»<sup>۲</sup> 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 گزنفن در کتاب دیگر خویش به نام «خاطرات»<sup>۳</sup> و همچنین ایسکراتیس در گفتاری به نام «خطاب به نیکوکلس»<sup>۴</sup> خصائل و فضائل را که هر شهروندی باید دارا باشد ثابت‌اند فرمان‌روائی کند روشن نموده‌اند: «بیش از آنچه پهلوانان تن خود را ورزش می‌دهند شهروندان 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 اقویارا پای‌بند 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.

۵- 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 می‌کرد.

این معنی در تعالیم کلیان<sup>۱</sup> 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 کلیان قرن سوم قبل از میلاد به نام مینیپس<sup>۲</sup> در قطعه‌ای که به نام «فروش دیوگنس»<sup>۳</sup> پرداخته چنین آورده است که چون دیوگنس را در بازار برده‌فروشان در معرض بیع نهادند در جواب خریداران که از وی می‌پرسیدند: «چه می‌دانند؟» می‌گفت: «دستور دادن به مردمان.»<sup>۴</sup>

هرگز مقصود کلیان این نبود که هم خود را به اصلاح درونی خویش محدود سازند؛ بلکه اگر به اصلاح خود نیز می‌پرداختند به قصد این بود که راهبر دیگران باشند و خود را به صورت نمونه‌ای از آنچه می‌توان 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 نکوهش روا دارند.

اولین مطلبی که عقاید نگاران از آنتیستنس<sup>۵</sup> نقل کرده‌اند این است: «فضیلت را می‌توان تعلیم کرد.»<sup>۶</sup> 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 گفته‌اند بی‌دریغ القاب حاکی از تحقیر را نثار کرده‌اند. 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 می‌آورد و می‌گفت که: افلاطون در پی آن بوده است که بحث نماید، به‌رود

۱- Les cyniques

۲- Menippe

۳- Vente de Diogène

۴- دیوگنس لارتی Diogène Laerce، احوال فیلسوفان Vies des philosophes

VI، ۹.

۵- دیوگنس لارتی، همان کتاب، VI، ۱۳

۶- Antisthène

خطا پردازد و تعریف کند ؛ ولیکن بحث و خطا و تعریف هیچ کدام امکان ندارد و امکان ناپذیری آنها همه به یک دلیل است و آن اینکه دربارهٔ 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 دربارهٔ 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 دربارهٔ آنچه موجود است نمی توان فکر کرد و خطا عبارت از این است که دربارهٔ 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 ولیکن در همین جا باید توقف کرد و خود این حدود را غیر قابل تعریف دانست یا ماهیت بسیطی است ، و در این صورت دربارهٔ آن تنها می توان گفت که به کدام شیء دیگر شباهت دارد <sup>۱</sup> .

آنتیستنس ریاضیات و نجوم را نیز حقیر می شمرد ، و می دانیم که چنین تحقیری را گزنفن در کتاب «خاطرات» از سقراط هم روایت کرده است .

آیا از اینجا برمی آید که این نخستین حکیم کلبی 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 بیاموزد تا نگذارد که دیگران اورتاباه سازند»؟<sup>۲</sup> - آنچه او در کونوسار<sup>۳</sup> گیس<sup>۴</sup> تعلیم می کرد چندان تفاوتی با تعالیم سوفسطائیان نداشت . ایسکراتس اغلب بی آنکه

۱- ارسطو ، مابعدالطبیعه ، ۱۰۲۴ ب ۲۲ ؛ طویقا ، ۱۰۴ ب ۲۱ ؛ و قول 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 ، تئتس ، ۲۰۱ ، d ، ۲۰۲ ، c .

۲- دیوگنس لارتنی ، VI ، ۱۰۳ .

۳- Cynosargès . - محلی بود در اطراف آتن که حوزهٔ کلبیان در آن قرار داشت . م

نامی از این حکیم ببرد، مثلاً در اوایل «ستایش نامه» هلن<sup>۱</sup> و «گفتار برضد سوفسطائیان»<sup>۲</sup> حدود این تعالیم را معلوم داشته است: شاگرد چهارصد یا پانصد درهم<sup>۳</sup> به او می پرداخت و او چون یکی از فنون مغالیه<sup>۴</sup> 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»<sup>۵</sup> 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 گریاس 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 امیرس<sup>۶</sup> و تأویل آنها به غیر معانی ظاهره الفاظ<sup>۷</sup> بود. دو جلد از ده جلدی که آثار آنتیستنس در آنها گرد آمده بود<sup>۸</sup> تقریباً به تمامی اختصاص به همین مطلب داشت. علی الخصوص ماجراهای اُدوستوس<sup>۹</sup> در بسیاری از این آثار مورد بحث بود. می دانیم که در آثار ادبی تأویلی<sup>۷</sup> بعد از این زمان سرگشتگی اُدوستوس 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 امیرس 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.

Panegyrique - ۵

Eristique - ۴

Allégorique - ۷

Homère - ۶

۸- دیوکسس لارتنی، VI، ۱۵، ۱۸.

Ulysse - ۹

تهذیب و تزکیه شمرده است ، لا اقل یکی از نخستین کسانی که چنین گفته اند می توان به شمار آورد . آناکساگورس سالیان دراز پیش از وی بر آن رفته بود که اشعار اُمیرُس با فضیلت و عدالت نسبت دارد . و از قطعه ای از گزنفُن در رساله<sup>۱</sup> بزم<sup>۱</sup> به خوبی پیداست که چگونه اهل تأویل که آنتیستنس نیز از جمله آنهاست در مقابل راویان<sup>۲</sup> اشعار اُمیرُس قرار می گرفتند و در پی آن بودند که اشعاری را که از برداشتن آنها رسم معمول زمان بود برای تربیت اخلاقی به کار ببرند . و می دانیم که افلاطون در رساله<sup>۳</sup> جمهوری<sup>۳</sup> چگونه این تعلیمات را مخاطره آمیز دانسته و گفته است که جوانان در این اشعار نمی توانند کلماتی را که باید از جمله رموز بینگارند و بر معانی باطنی حمل کنند از غیر آنها تمیز دهند و در رساله<sup>۴</sup> این نشان داده است که چگونه این قبیل تأویل از آثار اُمیرُس به دلخواه اشخاص صورت می گیرد و بسیار کم می توان آنها را به جد گرفت .

مع ذلک این تأویلات اخلاقی که چنین کودکانه می نماید از یکی از مهم ترین وجوه میز 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 می توان بدان فرارسید . آیا این سخن بدان معنی است که تربیت عقلی در تحصیل فضیلت تأثیر ندارد ؟ - چنین نیست . عالی ترین اقسام فضائل در مذهب کلی فضیلتی است که جنبه عقلی دارد و آن حزم است . « حزم قلعه ایست که بیش از همه قلاع دیگر می توان بدان اطمینان داشت و این قلعه را باید از طریق اقامه دلالتی که رد آنها میسر نباشد بنا کرد . »<sup>۴</sup> و لیکن کلمه استدلال یا دلیل را که آنتیستنس بسیار به کار برده است به معنی سلسله ای از افکار که به سیاق افلاطون یا رسطو 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

۲- Les rhapsodes

۱- Banquet ، ۲ و ۶

۴- دیوگنس لارتنی ، VI ، ۱۰-۷۳

۲۷۸ ، b

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 رسالهٔ بزم گفتاری در بارهٔ 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 همهٔ رنجهایی که از آن برمی‌خیزد ؛ از طرف دیگر توانگری حقیقی ، یعنی نعمت حکمت ، با همهٔ مزایایی که از آن برمی‌آید . پس تربیت عقلی از طریق اقامهٔ دلایل منطقی نیست ، بلکه بیشتر به معنی تأثیر دفعی یکی از کلمات قصار است ، به صورت تأمل دربارهٔ مطلبی است به نحوی که مقدمهٔ عمل باشد و با تفکر محض دربارهٔ حقیقت تضاد شدید دارد . مهمترین اقسام آن تأمل در بارهٔ نمونه‌های اعمالی است که خردمندان دلاور<sup>۱</sup> عرضه می‌دارند و همین تأمل وسیلهٔ رانجه و طریق مستقیم تعلیم و تربیت در آن روزگار بود . از این راه می‌خواستند در دلهای مردم ، که روایات پیروزیهای هراکلس<sup>۲</sup> و ترفوس<sup>۳</sup> پیوسته ببلانها 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 دمونیکس»<sup>۴</sup> نام دارد به ایسکراتس نسبت داده‌اند . نویسندهٔ 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- ۲۰ ، ۳ ، ۴ ، ۴

۲- Les Héros de la sagesse . - کلمهٔ Sagesse را تقریباً در همه جا به «حکمت»

ترجمه کرده‌ایم 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 عرصهٔ نام و ننگ موفق باشند ذکر کلمهٔ حکمت موجب اشتباه می‌شد . م .

Thésée - ۱

Hercule - ۲

Discours à Demonikos - ۳

« این جمله را به آسانی می‌توان در کارهای هراکلیس یا پروزیهای 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 »<sup>۱</sup> و « غول یک چشم و اُدوسِئوس »<sup>۲</sup> و « کیرکه »<sup>۳</sup> و « اُدوسئوس و پنلُپیا  
 و سگ »<sup>۴</sup> 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 فضائلی 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 کلیات اخلاقی شایعه در بین مردم بخشید شاید بتوان مأخوذ از کتاب  
 آرخلائوس<sup>۵</sup> تألیف آنتیستنس دانست<sup>۶</sup> . هراکلس در نظر اینان مشل اعلای ارادهٔ  
 خلل ناپذیر و در حد کمال آزادی بود .

یولیانیوس<sup>۱</sup> امپراطور روم در خطبهٔ هفتم خود این بحث را به میان آورده است

Le Cyclope et Ulysse - ۲

Sur Hélène et pénéllope - ۱

Ulysse, pénéllope et le chien - ۴

Circée - ۳

Modèle - ۶

۵ - دیوگنس لارتی ، VI ، ۱۸

Archelaos - ۷

۸ - من ۱ - ۱۸ از F. Dummler, Akademika

۹ - Julien

که آیا آئین کلیبان را باید یکی از مذاهب فلسفی به شمار آورد یا راهی برای زندگی دانست . کلیون 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 بر هم می 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 کلیون این شیوه را کماکان محفوظ داشتند ، بر همان منوال که روحانیون مسیحی لباس معمول دوره تأسیس تشکیلات خود را تا کنون حفظ کرده اند . در آن دوره چنین رهگذری با هیئت عجیب و لباس متمایز خود به آسانی شناخته می شد ، علی الخصوص که نیمه لُخت در باران به راه می افتاد ، در زمستان پای برهنه در برف می نهاد و در تابستان زیر تابش خورشید سوزان می ایستاد<sup>۱</sup> . این حکیم با سخنانی که بی باک و بی ریا به زبان می آورد ، پروای توانگران و بیم از شهریاران نداشت ، به اصطلاح از سطو عاری از حزم و فاقد ظرافت بود<sup>۲</sup> . با هیچ گونه رشته ای به هیچ بک 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 زئوس است . بر عهده اوست که معایب اشخاص را دریابد و خطایای آنان را ببیند . عنوان یکی از آثار آنتیستنس « درباره ناظر»<sup>۳</sup> 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<sup>۴</sup> 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

۴- Philippe

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

تمام این خصائص حکمای کابی را در طی روایات و قصص یکجا و یکسره به دیوگنس سینیوی<sup>۱</sup> ( 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<sup>۲</sup> گرد آمده و این همه شهرت یافته است می‌توان بدر آورد<sup>۳</sup> . بعضی به حق گفته‌اند که همه 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 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<sup>۴</sup> 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 آربستیپس<sup>۵</sup> را به وی نسبت داده‌اند . چندان بی‌دین بوده است که کلمات حاکی از طعن و طینبت را که از تئودرس بی‌دین<sup>۶</sup> آمده است به نام او

Philadelphie - ۲

Ménédème - ۱

Hadès - ۴

Brinnye - 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 François L.

Théodore l'athé - ۱۰

Hédonistes - ۹

مذکور داشته‌اند. از سوی دیگر وی را چنان وصف کرده‌اند که گوئی به جد تمام‌ویزیسته و عزم جزم داشته و پارسا و پرهیزگار بوده است، تا آنجا که چون در کهن‌سالی وی را به آسایش ترغیب کردند در جواب گفت: «اگر من دونده‌ای بودم که می‌بایست مسافت زیادی را در مسابقه ورزشی بپیایم چون به اواخر این مسافت می‌رسیدم می‌بایست از سرعت بکاهم و راحت‌گزینه‌م یا اینکه، برعکس، کوشش خود را بیشتر کنم؟» معلمی بوده است که مانند رهبران گروه آواز خوانان لحن کلام خود را که شاگردان او می‌بایست بشنوند گاه به‌گاه دیگرگون می‌کرده و به فراز و 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 آریستیبس پنداشت. برعکس اینان، چنانکه در فصل آتی خواهیم دید، کلیتاً قرن سوم به‌نوعی به‌مذهب اصالت لذت تمایل یافتند و در این موقع حوزه کلییان لذت‌جوی 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 تجدید وضع فکری بود که بسیاری از لطائف نازه پدید آمد و به دیوگنس انتساب یافت.

پس آئین کلی به‌شیوه دیوگنس طریقی برای عمل بود و آن را نمی‌توان آئین‌نظری 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 به‌ثبوت می‌رساند این است که «اهل صنعت از طریق تمرین می‌توانند مهارتی بالاتر از حد متوسط تحصیل نمایند». <sup>۱</sup> حال کشتی‌گیران و فی‌زنان 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 نیرومندی و توانائی می‌شود ، وهم تأمل درونی است . این هر دو مکمل یکدیگر است . محور آئین کلبی دیوگنسی اعتماد تام به کوشش بود ، اعتمادی که از تجربه حاصل می‌شود ؛ متهی نه هر کوششی ، بلکه کوششی که دارای جهت عقلی باشد . آنچه نیکوست خود کوشش نیست زیرا که «رنجهای بیپوده 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 کلبی 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 کلیسون تا این اندازه در رد پیش داورها و گمانهای نادرست اصرار داشتند . مناندرس<sup>۱</sup> کدی پرداز ( ۲۹۰ - ۳۳۲ ق. م ) از زبان منیموس<sup>۲</sup> کلبی گفته است : « هر گمانی دودی است .» یکی از ثمرات تعالیم دیوگنس این بود که قرار داد را در همه جا باطل شمارند و طبیعت را در مقابل آن گذارند . بنا به روایتی که سلسله نقل آن به دیوگنلیس می‌رسد دیوگنس پسر صرانی از اهالی سینوپ<sup>۳</sup> بود که به جرم ساختن سکه 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<sup>۴</sup> ساختن سکه قلب را به معنی تحقیر همه ارزشهای قراردادی می‌گرفت<sup>۵</sup> . و لیکن باید دانست که مقصود او از سلب اعتبار پیش داورهای اجتماعی اصلاح جامعه و تجدید صورت آن نیست . مثلاً

۲ - Monimos

۱ - Ménandre

۳ - Sinope

۴ - νόμος به معنی سکه قلب ساختن و νόμος به معنی تحقیر ارزشهای

قراردادی است .

۵ - دیوگنس لارتنی ، VI ، ۲۰ .

اگرچه کلیتیون مانند افلاطون قائل به اشتراك در زنان بودند، برخلاف ابن حکیم، این رأی را به قصد تقویت علقهٔ اجتماعی اظهار نمی‌داشتند بلکه از این راه می‌خواستند این پیوند را سست‌تر کنند و حکیم را آزادتر سازند. منظور اینان به اندازه‌ای با قصد اصلاح جامعه منافات داشت که بدون هیچ‌گونه ملاحظه‌ای از مزایای مدینه‌هائی که به قول خودشان بر اساس تکبیر بنا شده بود بهره‌بری گرفتند. مثلاً دیوگنس به شیوهٔ استمزا می‌گفت که رواق زئوس را برای اینکه او در آنجا سکنی‌گزیند برافراشته‌اند. پس کوشش کلیان برای دورریختن پیش‌داوریه‌ها 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<sup>۱</sup> (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<sup>۲</sup> یا شهر کلیان ساخته می‌شود، هیچ انگلی بدین شهر پای نمی‌نهد، جز پونه و انجیر و نان چیزی در آن به دست نمی‌آید و مردم برای اینکه این چیزها را دارا شوند در برابر یکدیگر سلاح بر نمی‌گیرند»<sup>۳</sup>.

حکیم کلپی که طرز تفکر او در قطب مخالف افلاطون و ارسطو بود همان‌گونه که علوم دقیقه را از حوزهٔ نامتل عقلی اهل حکمت برکنار می‌داشت حیات اخلاقی را نیز از مسألهٔ اجتماعی جدا می‌ساخت، چنانکه فاقد روح علمی بود ذوقی به امور مدنی هم نداشت.

امثال افلاطون و ایسکراتس افتخار می‌کردند به اینکه از قوم هلن، از اخلاف آتئیانی که هجوم ایرانیان را دفع کرده‌اند، به شمار می‌روند؛ آنتیستنس میاهاتی به این اسلاف نداشت است و گوئی گفته باشد که پیروزی مردم یونان بر ایرانیان نتیجهٔ بخت

Cratès - ۱

۲ - Besace. - کلیان خانه‌هدوش جز البانی که بر پشت می‌گرفتند و به راه می‌افتادند

شهری نداشتند. م.

۳ - البته به زعم مورخان یونان. فتال - م

۴ - دیوگنس لارتی، ۸۰.

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

حمید سیادت  
H. Siadat

#### ۴- آرستیس و کورناتیان

همین سلب اعتبار از علوم دقیقه و عدم اعتنا به تشکیلات اجتماعی را آرستیس کورناتی<sup>۴</sup> و شاگردان او نیز داشتند و از این لحاظ در سلک مگاریان و کلیبان و در جهت مخالف افلاطون بودند. اینان می گفتند: پرداختن به علوم ریاضی چه حسی دارد؟ این علوم، چون هیچ گونه گفتگویی از خیر و شر در آنها نمی شود، آیا پست تر از پست ترین صناعات نیست؟<sup>۵</sup> 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 کلیبان بود، اگر چه هر دو نظر در عمل بدانجا منتهی می شد که فیلسوف نسبت به امور مدینه بی اعتنا باشد. لا اقل اگر مطالبی که گزننفن از قول وی نقل کرده است<sup>۶</sup> مطابق افکار خود او باشد، با اینکه راهی مخالف کابیان در پیش گرفت بدانجا

۱- Onésicrite

۱- Cyropédie

۲- Aristippe de Cyrène

۲- Alexandre

۳- به نقل ارسطو در مابعدالطبیعه، بتا، ۲، ۹۹۶ الف ۳۲؛ مو، ۲، ۱۰۷۸ الف ۲۲

۴- خاطرات II، ۱، ۸

و اتفاق بوده است . ناگفته نباید گذاشت که کلیتاً خود را اهل عالم نامیده و بر آن رفته اند که در فن سیاست باید تابع قوانین فضیلت بود و مراعات آنها را بر اطاعت قوانین مدینه ترجیح داد ؛ و از همین جا پیداست که سیاستی را که با طرز حکومت مدنی یونان سازگار نبود ، مانند سیاست شاهنشاهی ایران یا امپراطوری اسکندر ، نیکوتر شمرده اند . آنتیستنس سه کتاب از آثار خود را به نام کورش نامیده است و شاید بتوان گفت که ستایش کورش و بزرگداشت این شهريار از او مایه گرفته و بدانجا رسیده است که شخصی مانند گزنفن کورش را اُسوه شهرياران بشمارد و در شأن او کتابی به نام « تربیت کورش »<sup>۱</sup> بنگارد . این امر در میان کلیبان متداول شد و دوام بسیار یافت . چنانکه اُنسیکراتیس<sup>۲</sup> یکی از شاگردان دیوگنس کتابی به نام « اسکندر »<sup>۳</sup> نگاشت و گفته اند که این کتاب را به تقلید کتاب تربیت کورش تألیف کرد .

حمید سیادت  
H. Siadat

#### ۴- آرستیس و کورناتیان

همین سلب اعتبار از علوم دقیقه و عدم اعتنا به تشکیلات اجتماعی را آرستیس کورناتی<sup>۴</sup> و شاگردان او نیز داشتند و از این لحاظ در سلک مگاریان و کلیبان و در جهت مخالف افلاطون بودند . اینان می گفتند : پرداختن به علوم ریاضی چه حسی دارد؟ این علوم ، چون هیچ گونه گفتگویی از خیر و شر در آنها نمی شود ، آیا پست تر از پست ترین صناعات نیست ؟<sup>۵</sup> 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 کلیبان بود ، اگر چه هر دو نظر در عمل بدانجا منتهی می شد که فیلسوف نسبت به امور مدینه بی اعتنا باشد . لا اقل اگر مطالبی که گزنفن از قول وی نقل کرده است<sup>۶</sup> مطابق افکار خود او باشد ، با اینکه راهی مخالف کابیان در پیش گرفت بدانجا

۱- Onésicrite

۱- Cyropédie

۲- Aristippe de Cyrène

۲- Alexandre

۳- به نقل ارسطو در مابعدالطبیعه ، بتا ، ۲ ، ۹۹۶ الف ۳۲ ، مو ، ۲ ، ۱۰۷۸ الف ۲۲

۴- خاطرات ، II ، ۱ ، ۸

و اتفاق بوده است. ناگفته نباید گذاشت که کلیتاً خود را اهل عالم نامیده و بر آن رفته اند که در فن سیاست باید تابع قوانین فضیلت بود و مراعات آنها را بر اطاعت قوانین مدینه ترجیح داد؛ و از همین جا پیداست که سیاستی را که با طرز حکومت مدنی یونان سازگار نبود، مانند سیاست شاهنشاهی ایران یا امپراطوری اسکندر، نیکوتر شمرده اند. 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 شهریاران بشمارد و در شأن او کتابی به نام « تربیت کورش »<sup>۱</sup> بنگارد. این امر در میان کلیبان متداول شد و دوام بسیار یافت. چنانکه اُنسیکراتیس<sup>۲</sup> یکی از شاگردان دیوگنس کتابی به نام « اسکندر »<sup>۳</sup> نگاشت و گفته اند که این کتاب را به تقلید کتاب تربیت کورش تألیف کرد.

حمید سیادت  
H. Siadat

#### ۴- آرستیس و کورناتیان

همین سلب اعتبار از علوم دقیقه و عدم اعتنا به تشکیلات اجتماعی را آرستیس کورناتی<sup>۴</sup> و شاگردان او نیز داشتند و از این لحاظ در سلک مگاریان و کلیبان و در جهت مخالف افلاطون بودند. اینان می گفتند: پرداختن به علوم ریاضی چه حسی دارد؟ این علوم، چون هیچ گونه گفتگویی از خیر و شر در آنها نمی شود، آیا پست تر از پست ترین صناعات نیست؟<sup>۵</sup> 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 کلیبان بود، اگر چه هر دو نظر در عمل بدانجا منتهی می شد که فیلسوف نسبت به امور مدینه بی اعتنا باشد. لا اقل اگر مطالبی که گزنفن از قول وی نقل کرده است<sup>۶</sup> مطابق افکار خود او باشد، با اینکه راهی مخالف کابیان در پیش گرفت بدانجا

۱- Onésicrite

۱- Cyropédie

۲- Aristippe de Cyrène

۲- Alexandre

۳- به نقل ارسطو در مابعدالطبیعه، بتا، ۲، ۹۹۶ الف ۳۲؛ مو، ۲، ۱۰۷۸ الف ۲۲

۴- 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 خواجه‌ای 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 .

آریستئیوس معاصر افلاطون بود . شوق تعلّم در محضر سقراط او را به آتن کشانید سپس مانند افلاطون مهان دیونوسیوس ، جبار سیراکوزا گردید . بر طبق روایاتی که به قصد مخالفت با وی انتشار دادند دیونوسیوس بدترین اقسام تحقیر و توهین را در حق وی روا می‌داشت ، منتهی این حکیم به سبب تعلق به خوش گذرانی 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 لارتنی 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 کورناتیان نسبت داده‌اند و در طی آنها بیشتر درباره تفاوت مذهب اصالت لذت بر طبق فلسفه کورناتی با مذهب اپیکورس تأکید شده است . سرانجام تقریر نظریه حکمای کورنا درباره معرفت است که سیکسنس امپریکوس<sup>۱</sup> به عمل آورده ، منتهی در طی این تقریر بسیاری از اصطلاحات فنی مخصوص آئین رواتی را به کار برده است .

بعضی خواسته‌اند بر مجموعه این مأخذ کلماتی از افلاطون و ارسطو را نیز که گوی حوای اشاراتی به عقاید آریستئیوس بوده است بیفزایند . این کلمات را می‌توان بر دو قسم تقسیم کرد : ۱- قطعاتی از رساله فیلبس و اخلاق نیکوماخس و رساله جمهوری که در ضمن آنها مذهب اصالت لذت تقریر شده یا مورد انتقاد قرار گرفته است ؛ ۲- قطعاتی از رساله تئتس که در طی آن افلاطون نظریه آریستئیوس 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 آریستئیپس را منظور داشته‌اند ؟ - دربارهٔ یکی از این مآخذ می‌توان اطمینان داشت که چنین نیست . ارسطو در فصل دوم از دفتر دهم اخلاق نیکوماخس از یکی از قائلین به اصالت لذت با تصریح به اسم او سخن گفته است ، و او اُد کسُس کنیدیائی<sup>۱</sup> ( متوفی به سال ۳۵۵ ق . م . ) منجم نامی است که با حوزهٔ افلاطون مصاحبت داشت<sup>۲</sup> . آیا اُد کسُس را می‌توان قائل به مذهب اصالت لذت به معنی اخص این کلمه دانست ؟ اُد کسُس 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 الم است و یا لذت مطلوب بالذات است ، و سرانجام اگر گفته باشد که چون لذت را بر هر چیز نیکو بيفزایند ارزش آن بیشتر می‌شود ، نمی‌توان گفت که طالب لذت بوده بلکه قصد مشاهدهٔ 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 ادلهٔ اُد کسُس در اثبات این معنی که لذت همان خیر اعلی است به مطالعهٔ احتجاج افلاطون در رسالهٔ فیلبس و انتقاد آن پرداخته است ، و چون این احتجاج تقریباً نکته به نکته در مقابل رأی اُد کسُس ادا شده است از همین جا به وضوح معلوم می‌شود که مقصود افلاطون از شخص قائل به اصالت لذت در رسالهٔ فیلبس آریستئیپس نیست بلکه اُد کسُس است .

مع ذلك 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 اُد کسُس نبوده است بلکه دیوگنس لارقی آنجا که آراء آریستئیپس را برشمرده این رأی را نیز

Eudoxe de Cnide - ۱

۲- رجوع شود به دیوگنس لارقی ، VIII ، ۳۶

به‌وی منسوب داشته است. و لیکن به‌نظر بعضی از متأخرین، که حق به‌جانب آنان است، نباید به‌خطا 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 به‌عنوان یکی از معتقدات پیروان مذهب لذت نیاورده بلکه به‌صورت ایرادی برایتان بیان کرده است. درحقیقت، مباحثه موافقین لذت با مخالفین آن، چنانکه در این فصل از کتاب «اخلاق» آمده و مستمسک افلاطون در نگارش رساله فیلیس بوده است گوئی از مباحثات جاریه در داخله حوزه آکادمیا در بین اسپزیس و اُد کسُس به‌شمار می‌رفت. اسپزیس بر آن بود که لذت همواره شراست و اُد کسُس لذت را پیوسته خیر می‌دانست این هر دو رأی اندکی به حکم تصنع اظهار می‌شد، چنانکه اسپزیس 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 بجئی که درحوزه درس درگرفته بود دانست.

این قطعات چنان می‌نماید که گوئی نتوان مقصود از آنها را شخص آریستیپس 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 به‌اصالت لذت قائلند بنابراین، می‌توان این اقوال را حاکی از این معنی دانست که در قرن چهارم قبل از میلاد مسأله ارزش لذت در همه‌جا به‌شدت وحدت مورد بحث بوده است.

استدلال اُد کسُس (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 آریستیپس آن را در اثبات این معنی به‌کار 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 حسّی یا تشخیص فوری خویشتن مأوف بوده اند . مثلاً مسلم است که لذّت که امری زوال پذیر و در معرض تغییر است هرگز نمی تواند با سعادت که در مخیله اهل حکمت از ثبات و دوام برخوردار است مطابقت جوید . به همین دلیل است که ، چنانکه خواهیم دید ، اپیکورس برای اینکه همچنان بتواند لذّت را غایت شمارد در پی آن بر نیامد که ثبات حکمت را انکار کند ، بلکه بر آن شد که معنی لذّت را متبدّل سازد ، و در طلب لذّت آرام و پایدار بر آید که عبارت از فقدان الم باشد ، برخلاف حکمای کورنا که لذّت را در حرکت می دانستند ، یعنی در پی لذّت لغزان و گریزان بودند . در جواب چنین رأیی آریستئیس می گفت ( یا بهتر آنکه بگوئیم اخلاف او می گفتند ) که لذّتی که اینان ادّعی بر خورداری از آن را می کنند تفاوتی با خفتن ندارد و اهل حکمت سودای چنین سعادت 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 لذّات است و خود آن غایت نیست . از همین قبیل بود ایراد دیگری که بر مذهب کورناتیان وارد می آوردند و آن اینکه می گفتند لذّات حاصله از اعمالی که قابل نکوهش باشد خود آنها نیز نکوهیدنی است ؛ ذکر این ایراد به منزله این است که اعتبار لذّت را با مقیاس تصور عقلی که هیچ ربطی بدان ندارد بسنجند ؛ لذّت از آن حیث که لذّت است ، به نظر آریستئیس ، 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 لذّت را به منزله غایت می شمارد می تواند برخوردار از سعادت نیز باشد . کافی است که تنها لذّتی را که وجود دارد لذّت جسمانی بینگاریم و لذّت 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 درخویشتنی مترآک سازد و برخوردار از ثبات و قرار کند. کورناتیان این تقریر را بی‌اعتبار 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 لذت جسم به خاطر 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 کورنا نمی‌توانستند وصول به حیات فارغ از آلام و مقرون به فضائل و غیر قابل انفعال را که در حوزه کلی 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 دارانیست، ولیکن تأثر حسی 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 به طور فوری و دفعی و به صورت جنبش آسان یا دشوار احساس شود، افراط نکرده‌اند. سهم قلبی که برای حکم عقل در این مورد منظور داشته‌اند این است که «اگرچه هر لذتی فی‌نفسه 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 آریستئیوس 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 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 مراحت 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 اگرچه لفظ واحد می تواند حاکی از ارتسامات مختلف باشد .

مگاراتیان و کلیبیان و کورناتیان در طرف مقابل حوزه های افلاطونی و ارسطویی قرارداد شدند 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 .

## ماخذ فصل اول :

## I

- C. M. Gillespie. "On the Megarians," *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, XXIV (1911), 218.
- E. Zeller. "Über den Kurieon 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

### حوزهٔ رواقی قدیم

عصر یونانی مابنی<sup>۱</sup> به دوره‌ای می‌گویند که در طی آن فرهنگ یونانی انتشار یافت و مورد اشتراك همهٔ ممالک دریای مدیترانه گردید. این فرهنگ از زمان مرگ اسکندر تا غلبهٔ 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 وسیلهٔ 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 اینک توجه آن به کشف قواعد کلی رفتار انسان و هدایت وجدان معطوف شده بود؛ 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 ترکانز قبائل ژرمن<sup>۲</sup> 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 ممیزات قرن چهارم قبل از میلاد، که مهم‌ترین ادوار تاریخ آن از لحاظ فلسفی به‌شمار می‌رود، 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 ممیزات 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 می‌افتد و از کوشش مایه می‌گیرد اطمینان کند، آنچه را که در حواس او ارتسام می‌یابد و التذاذ فوری را امکان‌پذیر می‌سازد 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 اقلیدس<sup>۱</sup> و ارشمیدس<sup>۲</sup> و آپولونیوس<sup>۳</sup> گردید و عهد رونق ریاضیات و نجوم شد. در همان حال در موزه اسکندریه که کتابدار آن اراتسنس جغرافی‌دان بود علوم تجربی و انتقاد فلسفی دوشادوش یکدیگر پیش می‌رفت.

اما فلسفه به‌صورتی که از هر جهت تازگی داشت در آمد و در هیچ کدام از جهاتی که تاکنون ارائه کرده‌ایم امتداد نیافت. عقاید جزئی که در این دوره ظاهر شد، مثل حوزه‌های فلسفی رواتی 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 ممیز بود: یکی اعتقاد به اینکه آدمی ممکن نیست قواعد رفتار را بیابد و به سعادت فرا رسد بی آنکه کوشش او در این باره مبتنی بر بینش جهان باشد و این بینش به حکم عقل ایجاب شود. غرض از تحقیقاتی که در ماهیت اشیاء به عمل می‌آید خود این تحقیقات یا اقناع ذوق تجسس 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 ایجاد کرد که اینان با روح فلسفه افلاطون بیگانه شوند؛ یعنی نه مانند افلاطون، چنانکه در رسائل 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 تازگی 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.

آن همچنان مرکز فلسفه بود ولیکن هیچ‌یک از فیلسوفان جدید، نه تنها اهل آن، 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 سَنَن 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 سیتیموم<sup>۱</sup> مولد زُنن<sup>۲</sup> مؤسس حوزه روائی و شاگرد او پرسئوس<sup>۳</sup> بود . خروسیپس<sup>۴</sup> که او را بنیان گذار دوم حوزه روائی نامیده اند در شهر تارسس<sup>۵</sup> یا سلسیس<sup>۶</sup> واقع در سیلیکیه<sup>۷</sup> ولادت یافته بود و سه تن از شاگردان او یعنی زُنن و آنتیپاترس<sup>۸</sup> و آرخیدمیس<sup>۹</sup> نیز از تارسس برخاسته و هر یلوس قرطاجنه ای<sup>۱۰</sup> شاگرد زُنن و بوئتس سیدنی<sup>۱۱</sup> شاگرد خروسیپس از کشورهای سایی به معنی اخصص کلمه آمده بودند . کسانی که به نواحی نزدیکتر تعلق داشتند کلانتس اهل آسس<sup>۱۲</sup> (واقع در ساحل آیولیس<sup>۱۳</sup>) و سفارُوس اهل بُسفر<sup>۱۴</sup> و دیونوسیوس<sup>۱۵</sup> اهل هراکلیا<sup>۱۶</sup> واقع در بیتونیا<sup>۱۷</sup> بودند ، و در نسل بعد از خروسیپس دیوگنس بابلی<sup>۱۸</sup> و آپلُدُرس سلوکیه ای<sup>۱۹</sup> از کلدیه آمده بودند .

اغلب این بلاد مانند مُدُن شبه جزیره عربستان سَنَن مستقل ملی متبادی نداشتند و سکنه آنها تادورترین ممالک به مسافرت می رفتند . گفته اند که پدر زُنن سیتیمی 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 سقراطیان را به وطن خویشان برده است و پسر او چون

۱- Cittium

۲- Zénon

۳- Persée

۴- Chrysispe

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<sup>۱</sup>. ولیکن این اشخاص غیر یونانی نسبت به سیاست محلی مدُن یونان بی‌اعتنا 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.

رؤوس وقایع سیاسی یونان در این دوره معلوم ماست. این سرزمین به منزله میدانی بود که اخلاف اسکندر، علی‌الخصوص ملوک مقدونیه 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 مدُن 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<sup>۲</sup> در سال ۳۲۲ قبل از میلاد در مقابل آنتیپاترُس<sup>۳</sup> مقدونی تسلیم شد. این شخص حکومت اشرافی را برقرار ساخت و بر سراسر یونان دست یافت. پُلوسپِرُخُن<sup>۴</sup> که بعد از آنتیپاترُس مقام نیابت سلطنت را بر عهده داشت مدتی کوتاه حکومت عامه را در آتن از نو بر سر کار آورد تا به اتحاد این کشور با خود اطمینان یابد، ولیکن کاساندرُس<sup>۵</sup>، پسر آنتیپاترُس، پُلوسپِرُخُن را بیرون راند و حکومت اشرافی را دوباره در آتن بر سر کار آورد و دمتریوس فالیرُنی<sup>۶</sup> را به ریاست آن برگذاشت. و علی‌رغم مساعی آنتیگنُس<sup>۷</sup> و بطلمیوس، سرداران دیگر اسکندر،

۱- دیوکسس لارتی، 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<sup>۱</sup> و در مخالفت با کاساندرُس به اتحادیهٔ بلاد آیتلیا<sup>۲</sup> اتکاء داشتند ، توانست در یونان مستقر شود . تا اینکه در سال ۳۰۷ ق. م. تغییر جدیدی پیش آمد . دمتریوس فالرُنی را دمتریوس کشور گشای<sup>۳</sup> پسر آنتیگنُس آسیائی بیرون راند و آزادی آتن را بازگرداند و سراسر یونان را از جنگ مقدونیان بدر آورد و منجی یونان نام گرفت . آنتیان که به دست او رها شده بودند چندان قدرت به دست آوردند که به یاری اتحادیهٔ آیتلیا توانستند کاساندرُس مقدونی را متوقف سازند و کاساندرُس با وجود عبور از تیرمپلیس<sup>۴</sup> در ایتلیا 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 آنتیگنُس گناتاس<sup>۵</sup> ، بطلمیوس نیکو کار<sup>۶</sup> خود را حامی آتن و پلوپوتزس نامید و شهر آتن به استظهار او و دولت لاکیدمونا<sup>۸</sup> آخرین کوشش را به صورت جنگ خرمئیده<sup>۹</sup> به عمل آورد و نتیجه ای نگرفت و از این پس در مقابل حملات بی اعتنا ماند . مع ذلک مقاومت پلوپوتزس ، که حکومت مقدونیه می خواست فرمانروایان جزء را در شهرهای این ناحیه به اطاعت خود در آورد ، در مقابل مقدونیان هنوز حدت داشت و می دانیم که چگونه مقارن سال ۲۵۱ ق. م. آراتوس سیکوئنی<sup>۱۰</sup> حکومت عامه را در موطن خود برقرار ساخت و از آن پس چون ریاست اتحادیهٔ آخابیوی<sup>۱۱</sup> را بدست آورد همهٔ مقدونیان را تقریباً از همهٔ پلوپوتزس بیرون راند و کورینتس<sup>۱۲</sup> را

۱- Les Diadoques

۲- Etolie

۳- Demetrius Poliorcète

۴- Thermopyles

۵- Elaté

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<sup>۱</sup> را با رشوه بفریبد، آتئیان 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 بدفترجام بود. دشمنی از میان یونانیان در برابر آراتوس به پاخاست و او کلتومینس<sup>۲</sup> 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<sup>۳</sup> دزن<sup>۴</sup> و جانشین او فیلیپس<sup>۵</sup> پنجم<sup>۶</sup> او را یآوری کردند تا بر کلتومینس در سال ۲۲۱ ق. م. غالب آمد. اما همین امر باعث شد که مقدونیان از نو به یونان راه یابند و تا کُرینتوس پیش روند. آراتوس به دست حامی خود فدا شد. او را با دو خطیب یونانی که محبوب مردم بودند مسموم ساختند. آتئیان از زیر یوغ مقدونیان در سال ۲۰۰ ق. م. به دست رومیان رها شدند ولیکن البته این رهائی بدین معنی نبود که آزادی خود را بازیابند.

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 کلتانثیس (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 کلییان را که ستایش اسکندر و کورش بود حفظ می کردند، زنن و کلتانثیس هرگز در پی تحصیل حق اهلیت در آتن بر نیامدند و زنن، چنانکه گفته اند، علاقه داشت که او را سیتیومی خطاب کنند<sup>۶</sup>. 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 گوئی در این حوزه‌ها نیروی معنوی خاصی را می‌یافتند که نمی‌توانستند نادیده بگیرند. علی‌الخصوص آنتیگنُس گناتاس، 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 همو بود که پس از مرگ زُنن از شهر آتن خواست تا آرامگاهی در کوی کرامیکُس<sup>۱</sup> به افتخار او بنا کنند. زُنن چندان اهمیت داشت که بطلمیوس هیچ سفیری به آتن نمی‌فرستاد مگر اینکه از این حکیم دیدار کند<sup>۲</sup>. آنتیگنُس دوست می‌داشت که فیلسوفان در جوار او باشند. آراتُس اهل سُلِس<sup>۳</sup>، صاحب قطعه شعری به نام «پدیدارها» که بیانی از نجوم اُدُکسُس است، در دربار او به سری برد. 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، فیلیئیدِس<sup>۴</sup> و پرسئوس<sup>۵</sup>، 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<sup>۶</sup> هجویه<sup>۷</sup> تیمن را بتوان معتبر گرفت نفوذ او بدانجا رسید که آریستن<sup>۸</sup> رواقی مدّاح شخص او شد. چند سال بعد در تاریخ ۲۴۳ ق. م. فرماندهی نیروی نظامی مقدونی را در دفاع از آکرُکرینتُس<sup>۹</sup> که قلعه آن در محاصره آراتوس سیکوئنی بود برعهده داشت و گویا مرگ او در همین محل<sup>۱۰</sup>، یعنی در حالت خدمت به حفظ امارت مقدونیان بر کشور یونان و منع آزادی این سرزمین، فرارسید. فیلسوف دیگری به نام مینیدِمِس<sup>۱۱</sup> اهل اِرِتریا<sup>۱۲</sup> که از حکمای

۱- Céramique یا کوی سفال‌پزان و کوزه‌گران

۲- دیوگنس لارتی، VII، ۱۶۹، ۱۵ - ۲۴

۳- Aratus de Soles - ۴ Les Phénomènes

۵- Philonide de Thébès - ۶ Persée

۷- Acrocorinthe - ۸ Ariston

۹- Ménédème - ۱۰ Erétric

مگارا به شماری رفت و در زادگاه خود مقام سیاسی مهمتی داشت مذاکراتی با آنتیگنُس آغاز کرده بود تا اِرتیربارا 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 میندیس بازدارد، و این گوئی بدان قصد بود که به سیاست مقدونیان که در همه بلاد به جباران اتکاء داشت خدمت کند<sup>۱</sup>.

چنانکه زُنن پرستوس را به دربار آنتیگنُس فرستاد کلتونتیس نیز سفارُس را نزد بطلمیوس نیکوکار<sup>۲</sup> گسیل داشت، و سفارُس<sup>۳</sup> استاد رواتی بود که در اسپارتا تعلیم فلسفه می کرد و کلتومینیس<sup>۴</sup> یکی از شاگردان او بود و کلتومنس همان کسی است که در اسپارتا تأسیسات لوکورگُس<sup>۵</sup> را از نو برقرار ساخت و شاید بتوان گفت که در اصلاحات سیاسی تحت تأثیر آئین رواتی بود. منتهی باید تصدیق داشت که مانند همه مردم اسپارتا و برخلاف دشمن خود آراتوس سیکوئنی رئیس اتحادیه آخابوی<sup>۶</sup> فاقد روح یونانیت بود و علاقه به اتحاد ممالک یونانی نداشت.

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

۱- Index Stoicorum herculanensis, 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 Evergète

۳- Sphaerus

۴- پلوتارکس ، Vie de Cléomène ، فصل اول

۵- Ligue Achéenne

۶- Lycurgue

۸- Mnaseas

۷- 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 .<sup>۱</sup> 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 حوزة قدیم رواقی

علم مستقیم به تعالیم زئن و خروسیپئس حاصل نیست ؛ از تألیفات متعدد زئن و از هفتصد و پنج رساله خروسیپئس 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 اُریوس است که در دوره امپراطوری روم ، یعنی چهار قرن بعد از تأسیس حوزة رواقی ، می زیسته اند . با جستجوی نشانه هایی که حوزة رواقی قدیم در تألیفات این اشخاص و آثار نویسندگان دیگر به جای نهاده است می توان تعلیمات این حوزة 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 فیلن اسکندرانی<sup>۱</sup> 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<sup>۲</sup> و « درباره تناقضات رواقیان<sup>۳</sup> » گذاشته است و سیکستس امپیریکس شکاک که در اواخر قرن دوم میلادی به سر می برده و جالینوس طبیب که در همین دوره در مخالفت با خروسیپئس به نگارش پرداخته است ، و سرانجام از آباء کلیسا ، علی الخصوص از اریگنس<sup>۴</sup> ، 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<sup>۱</sup> از کتاب دیوگنیس ماگنیس<sup>۲</sup> به نام «خلاصه فلاسفه»<sup>۳</sup> اخذ و نقل کرده است. این شخص در اوایل قرن اول قبل از میلاد می‌زیسته و یکی از کلیبان بوده و از دوستان میلیتاگروس گادارائی<sup>۴</sup> به‌شمار می‌رفته است. به‌استثنای این مأخذ، باید گفت که همه آثار<sup>۵</sup> که درباره رواقیان پرداخته‌اند از مبارزات حوزه جزئی روائی باحوزه آکادِمیا یا اصحاب شک مایه گرفته است؛ چنانکه مثلاً مأخذ اصلی اطلاع ما از نظریه رواقیان درباره معرفت کتاب چیچرو به نام «اصحاب آکادِمیا»<sup>۶</sup> 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 با تصنع همراه خواهد بود. اینک به ذکر آراء رواقیان بر مبنای مذهب زُنن می‌پردازیم و در هر فرصتی که پیش آید مطالبی را که جانشینان او، کلئانتیس یا خروسپیئس، از مذهب سلف خویش تبدیل کرده یا به یک سوی نهاده‌اند بیان می‌داریم.

### ۳- عوامل مؤثر در پدید آمدن حوزه رواقی

زُنن سیتیوی شاگرد کراتس کلبی و استیلپُن مگارائی و کسنکُرانیس و پُلیمُن از استادان آکادِمیا بود. با دیودُرس کُرُنُس<sup>۱</sup> و شاگردش فیْلُن جدلی ارتباط بسیار داشت و این عوامل تأثیرات متنوع در او نهاد. علاوه بر آنها زُنن به «خواندن آثار قدما» مباحثات می کرد و مذهب او را از بعضی از جهات تجدید آئین هراکلیتُس می توان شمرد. ولیکن با وجود همه این تأثیرات که تاریخ نویسان قدیم (علی الخصوص آپُلُنئیوس صبور<sup>۲</sup> در کتابی «درباره زُنن»<sup>۳</sup>) بدانها اشاره کرده اند چگونگی پدید آمدن آئین رواقی همچنان مجهول مانده است. البته زُنن در نزد حکمای مگارا جدال عقلی قطعی انتزاعی را که وجه ممیز حوزه قدیم رواقی است فراگرفت؛ به علاوه استیلپُن که زُنن در بین حکمای مگارا با وی بیش از دیگران مصاحبت داشت در تحقیر پیش داوریها با کلیان هم داستان بود و حصول خیر مطلق را موکول به این می شمرد که نفس از انفعال بری باشد<sup>۴</sup>. از استادان آکادِمیا کسنکُرانیس درباره اهمیت فضیلت که در نظر او شرط سعادت بود اغراق می کرد<sup>۵</sup>، پُلیمُن مانند کلیان پارسانی و پرهیزکاری را برتر از پرورش جدلی عقلی محض می شمرد و کمال حیات را در مطابقت آن با طبیعت می دانست، اسپُزیپُس در مخالفت با لذت تقریباً همان درجه از شدت را که آنتیستینِس 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 اسکندریت بود، و همین جریان باعث تثبیت و تقویت نفوذ کراتس کلبی که ضمناً تحت تأثیر عقاید ملائیم 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

۱- Diodore Cronos

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

۳- استوبئوس، مجموعه اشعار Florilège، ۱۰۷، ۲۲

۴- جیچرو، Tusculanes، V، ۱۸، ۵۱

بود. فلسفه روائی منحصر به آراء<sup>۱</sup> 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 سرآغاز فکر جدیدی باید شمرد. آیامنشأ 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 کلتی 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 کلتی درباره ماهیت نفس و هیئت عالم نیز می پرداختند<sup>۱</sup>. و باید به یاد آورد که در رساله<sup>۲</sup> فدرس و علی الخصوص در رساله<sup>۳</sup> طیباژوس افلاطون بی آنکه انتظار رود ناگهان بحث طبیی به میان آمده است. جالینوس طبیب<sup>۴</sup> در کتابی که در «رد یولیانوس»<sup>۳</sup> نگاشته و یکی از بهترین مآخذ ما برای تدوین تاریخ حوزه روائی است گفته است که زُنن و خروسیپس و سایر رواقیان درباره امراض مطالب بسیار نوشته اند و به علاوه حوزه<sup>۴</sup> خاصی در طبابت به نام «حوزه<sup>۵</sup> اهل اسلوب»<sup>۴</sup> به زُنن 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<sup>۶</sup> 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<sup>۷</sup> 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 - ۱

Contre Julien - ۲

۳- Lois Spéciales I ، II ، ۶ ، III ، فصل ۲ ، ۴

II ، Questions sur la Génèse ، فصل ۱۴ .

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

حدود این اقتباس را می‌توان با استفاده از بقایای کتاب یکی از اطبایا قرن چهارم قبل از میلاد به نام دیوکلِس کاروستُسی<sup>۱</sup> که ارسطو به نقل آن پرداخته است معلوم داشت . مطابق با همان نظریه‌ای که در علم وظائف اعضا هم اکنون به رواقیان نسبت دادیم دیوکلِس بر آن بوده است که همهٔ پدیدارهای زیستی در جانوران معلول حرارت و برودت و بیوست 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 اخلاط 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 خنجره و مری و مسامات می‌گذرد و به قلب می‌رسد در قلب به نفخهٔ روحانی که مقرّ 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 ، مرکب 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 اخلاط ، 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 تصور نموده‌اند . اینان گفته‌اند که هر جسمی در خود نفخه‌ای<sup>۲</sup> 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 اطبایا است گفته

۱- Dioklès de Karystos

۲- Pneuma

بود) موجود زنده ایست که نفس عالم، یعنی نفخه ناریه<sup>۱</sup> منتشره در تمام اشیاء، حافظ آن است.

بنابراین گوئی بتوان گفت که منشأ تصویری که روایتون از عالم داشته اند آرائی از اطباء 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 روایتون نخستین تنها کسانی نبودند که در این زمان با استفاده از نظریات طبیعی به تأسیس جهان شناسی خاصی بر مبنای قول به اصالت حیات پرداختند. در نیمه دوم قرن چهارم قبل از میلاد هنوز برخی از فیثاغوریان میزیستند؛ آریستوکسنس<sup>۲</sup> اهل تاران<sup>۳</sup> 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<sup>۴</sup>. اما آلکساندرس پلوهیستر<sup>۳</sup> که یکی از کسانی بوده است که در قرن اول قبل از میلاد میزیسته و در زمینه های متعدد مطلب نگاشته است خلاصه ای از جهان شناسی فیثاغوری را از کتابی به نام «یادداشت های فیثاغوری»<sup>۴</sup> 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 دوهو و 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 شیئی 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

۲- دیوگنس لارتی، VIII، ۴۶

۴- Les notes Pythagoriciennes

۱- Aristoxène de Tarente

۲- Alexandre Polyhistor

تیین جزئیات این نظریه ضرورت ندارد که ، بر طبق معمول ، به تأثیر مؤخر حکمای رواقی در افکار فیثاغوریان جدید در سده های دوّم و اوّل 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<sup>۱</sup> و هوش<sup>۲</sup> و دل<sup>۳</sup> 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 تاراتوتی 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<sup>۴</sup> . بلکه برعکس ، بامفاد نظریه اطباء درباره حیات و نظریه فیثاغوریان در جهان شناسی ، چنانکه آلكساندرس پلوئیستر نقل کرده است ، مطابقت دارد .

بدین ترتیب نظریه طبی اصالت حیات تجدید اعتبار یافت و چنین نظریه ای باقول 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 ایونیا مرتبط بود (و آثار این سنت حتی در رساله طیلاؤوس 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 . تصوّر 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

۳- Coeur

در قصص متداول در بین عامه می آورند و خواه به صورت خیر افلاطونی یا فکراسطونی، موجودی است که به اصطلاح حیاتی مستقل و مجزا دارد، و ذات کامل او از پریشانی‌ها و رنج‌های مردم و همچنین از دگرگونی‌های 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 می‌پندارند که می‌توان از راه دعا در خدا اثر گذاشت نکوهش می‌کند. اگرچه افلاطون عقاید قدما را که می‌گفتند خدا برای حفظ کمالات و مزایای خود بخل و حسد می‌ورزد 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 می‌شود و هیچ‌گونه مناسبت با خیر اخلاق ندارد. البته یونانیان علاوه بر خدایان *آلومپس*<sup>۱</sup> به خدای دیگری به نام *دیونوسس*<sup>۲</sup> یا *باکوس*<sup>۳</sup> نیز قائل بودند که پیروان او به دفعات می‌میرند و از نو زاده می‌شوند و، با این رفت و آمد ادواری، حیات آنان متوازن می‌گردد. آنان که به راه او می‌روند در نمایش خدائی سهیم می‌شوند. مشتهیات<sup>۴</sup> خدا را به نحوی احساس می‌کنند و از آنها بهره می‌برند. با شوریدگی و سرمستی عرفانی که در آنان پدید می‌آید به خدا اتصال می‌جویند و با وی اتحاد می‌یابند. پس حتی در آئین *باکوس* نیز خدا بدین جهان فرو نمی‌آید تا به آدمی برسد، بلکه آدمی را فرا می‌برد تا به خود برساند.

ولیکن خدا، چنانکه روایان می‌شناختند، نه از قبیل خدایان *آلومپس* است و نه با *دیونوسس* مشابهت دارد. خدائی است که در جامعه انسانی و با موجودات عاقل به سر می‌برد، همه چیز را در جهان به سود مردم فراهم می‌آورد. 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 تصور می‌شد که از هر جهت تازگی داشت.

Bachus ، Dionysos - ۲

Olympe - ۱

Passions - ۳. البته شهوات با 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 تصور مردم یونان تفاوت داشت ، و زُنُن 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 طِهاؤوس از آن سخن گفته است صانع عالم است ، و در رساله نوامیس به صورتی تصور شده است که تمام جزئیات امور عالم و آدم را تدبیر می کند . خدای سقراط بنا به 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 زُنُن نیز تعلیم شده بود ولیکن زُنُن این اعتقاد را اصل اصیل فلسفه خود ساخت و از این پس خواهیم دید که در سیرتاریخی افکار فلسفی این دو اعتقاد ساسی و یونانی گاهی با هم امتزاج می یابند و گاهی اصحاب آنها بانوجه تامّ به مابینت افکار خود در برابر یکدیگر جای می گیرند ، و شاید بتوان این مبارزه را ، با صور 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 زُنُن تقدّم دارد قول او به عقل الهی است ، و فلسفه جز و قوف به اینکه هیچ چیز نمی تواند در برابر چنین

عقلي مقاومت کند يا حتى جدا از آن وجود داشته باشد نيست . و فلسفه علم به موجودات الهی و انسانی است ، ، و اين بدان معنی است که بگوئيم که فلسفه علم به تمام معقولات يا خود به تمام موجودات است ، زيرا طبيعت 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 طبيعت و علم نفس ، در همه موارد اين است که نشان دهد که امر غير معقول وجود ندارد ، و هيچ عاملی جز عقل محض در طبيعت و در رفتار مؤثر نيست . اما اين قول نباید موهوم اين باشد که مذهب رواقی را ادامه مذهب اصالت رأی يا اصالت عقل ، به شيوه سقراط و افلاطون و ارسطو ، بينگاريم . مذهب اينان بدین معنی بود که باروش جدالی عقلي از اشیاء محسوس فرارويم تا به صور يا ذوات معقول راه يابيم ؛ و حال آنکه در مذهب جزمی رواقی هرگز در پی اين نبودند که روشی از اين قبيل به کار بندند ، قصد آن نداشتند که از اموری که به طور دفعی و فوری از طريق حواس اکتساب می شود سلب اعتبار کنند ، بلکه بر عکس می گفتند که عقل در شیء محسوس محقق و تجسم می يابد ؛ هيچ گونه ارتقائی از محسوس به معقول معنی ندارد ، زيرا اين دو با يکديگر متفاوت نيست ؛ آنجا که افلاطون در جستجوی جدايها و در پی گرد آوردن آنها بود تا مارا از مغاره در آورَد حکيم رواقی جز يگانگی نمی ديد . در قصص يونانی وقایعی که در عوالم خدایان می گذرد خارج از سرگذشت افراد انسان می ماند و حال آنکه در تورات تاريخ بشر خود يکی از پرده های نمايش خداوندی است ؛ به همین ترتيب بر طبق فلسفه افلاطون امر معقول خارج از شیء محسوس است ، و حال آنکه بر طبق فلسفه رواقی عقل در اشیاء محسوس تمامت وجود خود را حاصل می کند . از اينجا بر می آيد که اجزاء سه گانه فلسفه ، يعنی منطق و طبيعیات و اخلاق ، ملازمت و معاضدت دارند . رواقیان به تبع افلاطونيان مباحث فلسفی را به همین سه قسمت تقسیم می کردند ، منتهی بر آن بودند که اين اجزاء نمی توانند با وجود اختلاف مطالب استقلال خود را از يکديگر محفوظ دارند ( چنانکه در نظر ارسطو نیز مثلاً اگر علم اخلاق را جدا از ساير ابواب فلسفه مطالعه کنند بيم 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 جلد<sup>۱</sup> موجب ارتباط نتایج به مقدمات می شود همان عقلی است که در طبیعت<sup>۲</sup> 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<sup>۳</sup> جدل باشد. ممکن نیست معقولیت در هر یک از این موارد<sup>۴</sup> جداگانه محقق یابد، و فی المثل نمی توانیم وجه عقلی سیر حوادث عالم را به تمامی در یابیم بی آنکه در همان حال<sup>۵</sup> رفتار<sup>۶</sup> خاص خود ما نیز معقول شود. این فلسفه<sup>۷</sup> نام<sup>۸</sup> و جامع که به موجب آن بر اهل خیر لازم می آید که علم اخلاق را بر اساس نظریه ای که در باره<sup>۹</sup> طبیعت و معرفت اظهار می دارند تأسیس کنند، بی آنکه هیچ گونه ارتقائی با اصلاحی را امکان پذیر شمارند، یکی از جدیدترین افکار در یونان آن روزگار به شمار می رفته و مشابه با عقاید تامه<sup>۱۰</sup> ادیان شرقی بوده است.

به همین سبب در شروع بحث راجع به روایان دچار اشکال می شویم و در انتخاب ترتیب تقدّم و تأخّر مطالب به تردید می افتم. چون همه<sup>۱۱</sup> 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 با منطق آغاز کلام کنیم گاه چنان می نماید که گوئی باید از آن پس به بحث درباره<sup>۱۲</sup> طبیعیات پردازیم، زیرا در این مبحث است که می توان طبیعت را شناخت و از معرفت<sup>۱۳</sup> طبیعت علم<sup>۱۴</sup> اخلاق را استخراج کرد. و گاه چنان به نظر می آید که طبیعیات باید در مقام سوّم قرار گیرد، زیرا بحث در باره<sup>۱۵</sup> طبیعت منتهی به علم الهی می شود و بر طبق نص<sup>۱۶</sup> بیان خروسیپس<sup>۱۷</sup> علم الهی همان رمزی است که فلسفه باید ما را برای کشف آن آماده سازد<sup>۱۸</sup>. پس می بینیم که فلسفه<sup>۱۹</sup> 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 در خواهیم یافت.

### ۵- منطقی درحوزه 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 حائز 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)<sup>۱</sup>، آغاز می شود و صورت خیالی ارتسام شیء واقعی در نفس است، و این ارتسام بنا به تعبیر زنون 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 بدانیم که به نفس ما عرضه می شود و نفس ما درباره آنها ایقاع نسبت<sup>۲</sup> 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<sup>۳</sup> یا ادراک<sup>۴</sup> 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 ملاک حقیقت یا یکی از ملاکهای آن است، همان تصور مفهومی<sup>۱</sup> است که این همه شهرت یافته است. کلمه «مفهومی» نه بدین معنی است که این تصور خود به خود قادر به فهم یا ادراک باشد (و چنین قدرتی در این مورد معنی ندارد زیرا تصور انفعال<sup>۲</sup> 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 ادراک آن شیء را حاصل کند.

پس کلمه «مفهومی» از ماهیت تصور حکایت نمی کند بلکه عمل آن را می رساند. زئن در تعریف تصور مفهومی گفته است که آن «تصوری 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 ادراک حقیقی را ممکن می دارد و حتی آن را ایجاد می کند؛ به همان صورتی که وزنه ای کفه ترازوی را پائین می آورد. اما وجه تمایز 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 شخیصه ای است که بر طبق نظر رواقیان میسر شیئی از شیء دیگر است؛ تصویری است که، به قول سیکستس، خصوصیتی دارد که آن را 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 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 . »<sup>۱</sup> 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<sup>۲</sup> 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 تام 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 در باره 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<sup>۳</sup> . 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 ظرفه را

می رساند ولی در اینجا مقصود از آن صنعت به معنی عام کلمه است . م .

۳- چیچرو ، کتاب اول درباره اصحاب آکادسیا ، 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 مشترک 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 است که خود به خود بر مبنای ادراک اشیاء بنامی‌شود؛ 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<sup>۱</sup> و مفهوم خدایان از مشاهده منظره جمال اشیاء استنتاج می‌شود. منتهی این قبیل استدلالها خود به خود صورت می‌پذیرد و مشترک در میان همه مردمان است.

از اینجا برمی‌آید که اشخاص مختلف در بین رواقیان، بی آنکه 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<sup>۲</sup> یا مفهوم مشترک را اختیار کرد. بوئتس<sup>۳</sup> 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 یا 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 بی آنکه هرگز بتوان از معطیات حواس خارج شد<sup>۴</sup>.

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

۲- Prénotion  
Boéthus - ۳

۴- دیوکلس در کتاب دیوگنس لارتی، VII، ۵۰، (Arnim, II, no 104)

ایپکتتوس، Dissertations، I، ۱۰۴۶

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<sup>۱</sup> 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<sup>۲</sup> 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 دربارهٔ اشیاء به زبان می‌آید. ساده‌ترین اقوالی که می‌تواند درست یا نادرست باشد، یا به عبارت دیگر ساده‌ترین احکام، مرکب است از موضوعی که با اسمی یا ضمیری ادا می‌شود و معمولی که فعلی آن را می‌رساند. معمول به تنهایی قول ناقصی است که مستلزم موضوعی است، مثل اینکه گوئیم: «گردش می‌کند». از جمع موضوع و معمول قول تام<sup>۳</sup> حاصل می‌شود که همان قضیهٔ بسیطه است؛ مثل اینکه گوئیم: «سقراط گردش می‌کند»<sup>۴</sup>.

فرد اکل قضایا در نظر رواقیان با آنچه در منطق افلاطونی و ارسطویی بود مشابهت ندارد، یعنی حاکی از رابطه بین مفاهیم نیست. موضوع چنین قضیه‌ای همواره شخص است<sup>۵</sup>: خواه معرفه باشد، مثل این شخص یا این شیء؛ خواه نکره باشد، مثل شخصی یا شیئی؛ خواه بینابین این دو باشد، مثل سقراط. اما معمول 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 ریاضی‌دانان، Contre les mathématiques، VII،

• ۱۹ (Arnim, II, no 75)

۳- L'exprimable Complet

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

۵- یا به اصطلاح جزئی حقیقی است. م.

می ماند. زیرا بر اینان لازم نمی آمد که سخن از مفهوم<sup>۱</sup> و مصداق<sup>۲</sup> 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<sup>۳</sup> جدل در نظر اینان مطلبی بود که درباره<sup>۴</sup> 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<sup>۵</sup> اندراج مفاهیم در یکدیگر که با قضیه<sup>۶</sup> حملیه ادا می شود نیست، بلکه رابطه ای در بین اموری است که هر یک 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<sup>۷</sup> شرطیه<sup>۸</sup> که معبر رابطه در بین یک مقدم<sup>۹</sup> و یک تالی<sup>۱۰</sup> است، مثل قضیه ای که اینک مثال زدیم؛ قضیه<sup>۱۱</sup> متصله<sup>۱۲</sup>، مثل اینکه گوئیم: هم روز است و هم روشن است؛ قضیه<sup>۱۳</sup> منفصله<sup>۱۴</sup> 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<sup>۱۵</sup> علییه<sup>۱۶</sup> که آن دورا با حرف تعلیل به یکدیگر ربط می دهد، چنانکه گوئیم: چون روز است روشن است؛ قضیه<sup>۱۷</sup> تفضیلیه<sup>۱۸</sup> 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<sup>۱۹</sup> 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<sup>۱</sup>؛ صغرای قیاس حاکی از صدق تالی است، مثل اینکه گوئیم: «ولکن روز است»؛ و نتیجه<sup>۲</sup> قیاس حاکی از این است که از صدق تالی صدق مقدم لازم می آید، مثل اینکه گوئیم: «پس روشن است». این قیاس لااقل<sup>۳</sup> اولین ضرب قیاس یا اولین شکل از اشکال<sup>۴</sup> آن است که خروسیپس، بنابه نقل دیوکلِس<sup>۵</sup>، باز شناخته و همه آنها را غیر قابل تحویل یا غیر قابل اثبات دانسته است. در شکل دوم کبرای قیاس قضیه<sup>۶</sup> شرطیه است، مثل اینکه گوئیم: «اگر روز باشد روشن است»؛ صغرای قیاس مقابل تالی است، مثل اینکه گوئیم: «ولکن تاریک است»<sup>۷</sup>؛ نتیجه<sup>۸</sup> قیاس سلب مقدم است، مثل اینکه گوئیم: «پس روز نیست». در شکل سوم کبرای قیاس قضیه<sup>۹</sup> متصله<sup>۱۰</sup> 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<sup>۱۱</sup> قیاس حاکی از نفی دیگری است، مثل اینکه گوئیم: «پس افلاطون زنده نیست». در شکل چهارم کبرای قیاس قضیه<sup>۱۲</sup> منفصله است، مثل اینکه گوئیم: «یا روز است یا شب است»؛ صغرای قیاس ایجاب یکی از دو جزء است، مثل اینکه گوئیم: «ولیکن روز است»؛ نتیجه<sup>۱۳</sup> قیاس مقابل جزء دیگر است، مثل اینکه گوئیم: «پس شب نیست». برعکس، در شکل پنجم که آن نیز مبتنی بر قضیه<sup>۱۴</sup> منفصله است یکی از اجزاء را در قضیه<sup>۱۵</sup> صغری نفی می کنند تا آن دیگر را نتیجه بگیرند: «ولکن شب نیست، پس روز است». علاوه بر این ضروب غیر قابل اثبات ضروب مرکبه ای نیز برای قیاس وجود دارد که مشتق<sup>۱۶</sup> از آنهاست، مثل این استدلال مرکب که گوئیم: «اگر الف باشد ب هست، اگر ب باشد ج هست، الخ»؛ «ولکن 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 قطعاً 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- دیوکلِس لارتنی، 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<sup>۱</sup> یکی از شاگردان خروسپیئس به جای پنج قسم قضیه<sup>۲</sup> مرکبه قائل به شش قسم شده است، و در مقابل دیوکلنس که خروسپیئس را قائل به شش قیاس غیر قابل اثبات دانسته است جالینوس اقسام قیاس را در نظر خروسپیئس بیش از سه قسم نگفته است.

حق این است که فائده<sup>۳</sup> این جدل در ذکر طرز بنای اقسام قیاس نیست، بلکه در خصوصیت قضیه<sup>۴</sup> کبری است، یعنی در همین است که قضیه<sup>۵</sup> کبری همیشه حاکی از رابطه<sup>۶</sup> امور واقعی، مثلاً رابطه<sup>۷</sup> ای در بین مقدم و تالی است. اما باید دید که به چه شروطی یک قضیه<sup>۸</sup> متصله معتبر یا صادق است؟ در جواب این سؤال باید گفت که هرگز چنین حکمی را نمی‌توان نتیجه<sup>۹</sup> حاصله از برهان دانست (باتوجه<sup>۱۰</sup> به اینکه نتیجه<sup>۱۱</sup> 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 تنجیم<sup>۱۲</sup>، یعنی کسانی که به مشاهده<sup>۱۳</sup> علائم و آثار می‌پرداختند، به حکم تجربه<sup>۱۴</sup> 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 روایان نیز برهان را نوعی از قیاس<sup>۱۵</sup> عتلائی<sup>۱۶</sup> شمرده‌اند.

مع ذلک تأمل بیشتر باید کرد و کیفیت اعتبار قضیه<sup>۱۷</sup> را از صورت آن باید

Astrologues - ۲

Crinis - ۱

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

اضافی از ابن 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 مادهٔ احکامی که رواقیان آنها را به صورت امثله ای ترتیب داده اند نظر کنیم می بینیم که چون تالی همواره با رابطهٔ منطقی به مقدم ارتباطی یابد 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 : « روشن نیست » با مقدم منافات دارد . در قیاس علّامی ، یعنی مثلاً در حکمی از این قبیل که گوئیم : « اگر او نشانی بر روی دارد ، پس زخم برداشته است » رواقیان ادّعا می کنند که رابطه ای از این قبیل یافته اند . زیرا علامت شیء واقعی کنونی را به شیء 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 بیک چیزند به همدیگر ارتباط می دهد <sup>۱</sup> .

خلاصه از بیک 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 » <sup>۲</sup> .

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

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

۱۷۷ ، VII

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

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<sup>۱</sup> 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<sup>۲</sup> 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 متغیّر و متحرک است در هر آن در حدّ کمال خویش است؛ «حرکت<sup>۳</sup> 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 لایتغیّر 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<sup>۱</sup> بیان می‌شود<sup>۲</sup> 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 می‌آورد 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 می‌کند یا به عبارت دیگر منفعل می‌شود نیز جسم است، و همان است که ماده نام می‌گیرد<sup>۳</sup>. دو مبدای که در طبیعیات مورد قبول است یکی مبدأ فعل یعنی عقل یا خداست؛ دیگری مبدأ انفعال یعنی ماده<sup>۴</sup> 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 می‌شود و مؤثر بودن آن ناشی از متحرک بودن آن است. دیگری چیزی است که تأثیر این علت را بدون مقاومت می‌پذیرد.

این نظریه که مبتنی بر توان‌مندی<sup>۵</sup> است به مناسبت قبول یکی از این اصول (یعنی فعلی که تأثیر می‌کند بی آنکه تأثیری در مقابل بپذیرد) جنبه<sup>۶</sup> ارسطویی دارد و لیکن از لحاظ دیگر (یعنی قول به محرک اول که خود آن متحرک باشد و تأویل جسم انضمامی<sup>۷</sup> به ماده‌ای که شیئیت دارد<sup>۸</sup>) کاملاً ضد فلسفه ارسطوست<sup>۹</sup>. این نظریه را جز با توجه به یکی از عجیب‌ترین عقائد در طبیعیات که لازمه فلسفه روانی است نمی‌توان دریافت و آن قول به تداخل است. دو جسم را می‌توان از طریق ترکیب انضمامی بایکدیگر متحد ساخت، چنانکه دانه‌هایی از انواع مختلف را باهم مخلوط می‌کنیم؛ و نیز می‌توان آن‌دورا با ترکیب امتزاجی طوری بایکدیگر آمیخت که با جسم واحد مشتبه 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 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 مشترک آنها هر دو جسم را بتوان باز یافت <sup>۱</sup> . به همین ترتیب است که جسم فاعل در جسم قابل ، عقل کل 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 بر شبی 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 <sup>۲</sup> در اقوال رواقیان به نحو خاصی تعبیر می شود که به مذهب اصالت روح <sup>۳</sup> نزدیک است . نفخه <sup>۴</sup> 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 ژئوس که همان آتش یا قوه فاعله است تمام اشیاء را فرامی کشد و به خود بازمی گرداند ، و در دوره 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 سائین تداخل نامیده و آن را غیر ممکن شمرده اند .

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

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

۴- Spiritualisme

۳- Matérialisme

۵- Pneuma

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

علم طبیعت یا جهان‌شناسی جز شرح جزئیات این تاریخ نیست. از آتش نخستین (که نباید آن را 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 دگرگونیها 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 آن پس دم آتشین یا نفخه<sup>۴</sup> 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 می‌بایند؛ منتهی تشریح طرز صدور آنها در کتبی که به دست ما رسیده است ابهام تمام دارد. هر شیئی کیفیت خاصه خود را حائز است و فرد غیر قابل تحویل به شمار می‌رود و این خصوصیت و فردیت مادام که این شیء برقرار باشد دوام دارد. این افراد چنانند که گوئی قطعاتی از نفخه<sup>۴</sup> 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<sup>۵</sup> عالم به صورتی که ما می‌بینیم از عمل متوازن همین افراد پدید می‌آید. محدود به فلک ثوابت است، سیاراتی دارد که به حرکت ارادی در فضا متحرک است هوای آن مشحون از موجودات زنده<sup>۶</sup> ناپیدا یا خود مقرر ارواح<sup>۷</sup> 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<sup>۸</sup> آن وجود دارد می‌دانست؛ ارسطو ناشی از

۱- Retour eternel

۲- Invention

۳- Démons

۴- Modèle, Exemple

وحدت ماده و مکان طبیعی هر کدام از عناصر می‌شورد ؛ و لیکن رواقیان عالم را بدان سبب واحد می‌دانستند که قائل به وجود قوه<sup>۱</sup> واحده‌ای بودند که به‌جمله جسمانی وحدت می‌دهد<sup>۱</sup> . جهان بدان سبب یکی است که نفخه یا نفسی که در آن منتشر است اجزاء آن را بازی می‌گیرد ، 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 تصور 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 بهم 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<sup>۲</sup> فاعله اختیار می‌کند وجود ندارد<sup>۲</sup> . به علاوه چون عالم بانفس واحدی محاط و محفوظ می‌ماند لازم می‌آید که در بین اجزائی که در ترکیب آن وارد می‌شود مؤالفت<sup>۳</sup> باشد . هر جانوری این مؤالفت را دارد و از همین جاست که می‌توان بانوجه 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 قواهل انتقال می‌یابد .<sup>۴</sup> این الفتن عام<sup>۵</sup> که باعث آن می‌شود که همه چیز در جهان چنان باشند که گویی باهم توطئه دارند عالم را در نظر رواقیان به صورتی متصور ساخت که با عالم ارسطویی که مترتب

۱- تفسیر طیماؤوس ، 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 دل‌نمودگی Sympathie

۴- پرکلرس ، Commentaire de la République ، II ، ص ۲۰۸ ، 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، بنا بر آنچه در علم تنجیم می‌آید، نیز می‌شود. و باید در نظر داشت که علم تنجیم<sup>۱</sup> از قرن سوّم 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<sup>۲</sup> سرانجام نشان خاص رواقیان را پذیرفت. اینان نجوم ریاضی را یک سره کنار نهادند. از قبول افلاک و افلاک تدویر سرباز زدند، زیرا تصوّر این افلاک 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 می‌پیماید و در آسمان حرکات غیر متشابه نیز وجود دارد. حرکت مستدیر و متنوع ستارگان دلیل جاندار بودن آنهاست<sup>۳</sup>. از طرف دیگر قرار گرفتن زمین در مرکز عالم نیز ناشی از توان و نیروست<sup>۴</sup>. 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<sup>۵</sup>.

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. نظریهٔ افلاطون، می‌توان گفت که: فرضیهٔ 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. کلتانثیس می‌گفت که یونانیان می‌بایست آریستارکس<sup>۱</sup> ساموسی را که قائل به حرکت زمین بود به جرم بی‌دینی به محاکمه فراخوانند<sup>۲</sup>. خلاصه رواقیان می‌گفتند که جهان دستگاهی از خداست که انقسام آن به اجزاء نیز جنبهٔ الهی دارد. «کل عالم جسم کاملی است ولی اجزاء آن کامل نیست، زیرا هیچ یک از آنها بنفسه وجود ندارد بلکه مرتبط به کل است»<sup>۳</sup> همه چیز در جهان ناشی از جهان است.

این نظام اشیاء ازلی نیست: برخلاف مشائین که قائل به قدمت عالم بودند زتن 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 مجموعهٔ آن فساد ناپذیر 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<sup>۴</sup>.

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- فیلی اسکندرانی، دربارهٔ فسادناپذیری جهان،

واقع شود ، همه چیز به آتش بازگردد ، سیارات به وضع اول خود رجعت کند و سال بزرگ به سر رسد . زُنن و خروسیپس این حریق را تزکیهٔ عالم نامیده‌اند ، و قصدشان از این تسمیه این بوده است که این واقعه مثل طوفانهای آب یا فورانهای آتش که در قصص عتیق اقوام سالی 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 مادهٔ را به خود جذب کند . » و این خود تغییری مطابق طبیعت است و از قبیل انقلاب حادّ و شدید نیست .

روی هم رفته پدید آمدن جهان به منزلهٔ این نیست که نظم ریاضی معینی کابیش به طور ناقص و ممکن و متغیّر در ضمن آن تحقق یابد بلکه معلول عابتی است که بر طبق قانون ضروری تأثیری بخشد ، تا آنجا که ممکن نیست هیچ‌گونه حادثه‌ای جز بدان صورت که در واقع رخ می‌دهد حادث شود . خدا ، نفس ، زئوس ، عقل کل<sup>۱</sup> ، ضرورت اشیاء ، قانون الهی و بالاخره تقدیر ، همگی در نظر زُنن امر واحدی است<sup>۱</sup> . قول به تقدیر به منزلهٔ تعبیر صریحی از همین اعتقاد رواقیان به مذهب اصالت عقل به نحو جامع و کامل است . تقدیر ابتدا در فکر یونانی به معنی قوهٔ غیر عقلیه بود که نصیب هر کسی را به وی می‌رساند . این قوهٔ در آئین رواقی به صورت « عقل کل<sup>۲</sup> 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 ارادهٔ 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 طبیعت است

۱- دربارهٔ 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 موجبیّت<sup>۱</sup> 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 انجایی 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<sup>۲</sup> 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 خروسیپس و دیوگنس بابلی<sup>۳</sup> 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 واحدیست 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<sup>۴</sup> است که به صورت هر یک از موجودات جزئی ظاهر می‌شود ، و این عالم مرتبطه که

۱ - Déterminisme

۲ - « درباره تقدیر » Du Destin منسوب به پلوتارکوس Pseudo Plutarque ،

فصل سوم .

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<sup>۱</sup> بخوانیم که بالفعل منشأ تأثیر است و جای‌گزین عالم مثل افلاطونی است. اهمّ این عقول که بر حوادث واقعه در خاک و آب حاکم است هستیا<sup>۲</sup> یا پوزیدون<sup>۳</sup>، یعنی خدایانی است که عامه<sup>۴</sup> مردم به واسطه<sup>۵</sup> قصص آنها را شناخته و پذیرفته‌اند. و رواقیان می‌کوشیدند تا با تفسیر خاصی که کورنوتوس<sup>۶</sup> رواقی معاصر<sup>۷</sup> اگوستوس<sup>۸</sup> اصول آن را محفوظ داشته است جزئیات قصص شایعه در بین عامه را تعبیر استعاری امور طبیعی بینگارند.

مع ذلک اعتقاد به جبر و تقدیر در داخله<sup>۹</sup> همین فلسفه اشکالی پدید آورد. زیرا این اعتقاد چنان می‌نمود که گوئی با قول به اختیار انسان منافات دارد. خروسیپس کوشیده است تا اثبات کند که این دو رأی بایکدیگر متوافق است، و چیچرو 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 محرک خارجی که به علت مقدم موسوم است تبیین نمی‌توان کرد؛ بلکه علت تامه یا علت عمده این حرکت همان شکل مخصوص خود استوانه است فعل اختیاری، مانند ایقاع نسبت<sup>۱۰</sup>، نیز تنها با تصور مفهومی که علت مقدم آن است تبیین نمی‌شود، بلکه [علت تامه 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<sup>۱۱</sup> صادق می‌آید.

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

۳- Poséidon ۴- Cornutus

۵- Auguste ۶- Assentiment

۷- Causes occasionnelles

## ۷- الهیات در حوزة قدیم رواقی

توجه به دورهٔ تناوبی در حدوث عالم برای تعیین حدود علم الهی در آئین رواقی ضرورت دارد. علم الهی رواقی را مبتنی بر قبول حلول<sup>۱</sup>، حتی اعتقاد به وحدت وجود<sup>۲</sup> دانسته‌اند و اهل قلم در عالم مسیحی از تخطئهٔ 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 مابهای در آئین رواقی برای اعتقاد به تعالی<sup>۳</sup> الهی وجود دارد، منتهی البته ماهیت چنین اعتقادی با قولی که افلاطون یا ارسطو به تعالی خدا داشتند متفاوت است. چه، تعالی خدا در فلسفهٔ 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 جز این گفتند. اعتقاد رواقیان به حریق عام<sup>۴</sup> عالم مستلزم این بود که زئوس یا خدای متعال در نظر اینان دارای حیاتی باشد که تا اندازه‌ای مستقل از عالم است؛ تا آن‌گاه که «طبیعت را دیگر وجودی نماند، خدا در خود قرار گیرد و تنها به علم<sup>۵</sup> خویش پردازد». از طرف دیگر، هر چند رواقیان بر آن رفته‌اند که خدا در حکم نیروی درونی اشیاء است و «به‌مثابهٔ 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 Sênèque، نامه‌هایی به لوسیلیوس، Letters à Lucillius، ۱۶، ۹

به جهان مانند « عسلی است که در شانِ مومین جاری و ساری باشد » مع ذلک ، چنان به خدا روی آورده اند که گوئی او را صاحب عنایت<sup>۱</sup> 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 جانی می رود که او می برسد و خود را به اراده پیرو او می خواهد<sup>۲</sup> . » نویسندگان مسیحی به این تعارض که در طرز تصور خدا در آئین روائی وجود دارد اشاره کرده اند ، چنانکه اُریگینیس<sup>۳</sup> 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 اورا متفاوت با وجود تابع خویش می خوانند<sup>۴</sup> . »

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 ضمناً فراتر از اوست ، قوای درونی ما ، مثل عشق یا شوق به عدالت که راهبر ماست ، و بالأخره 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 زئوس Hymne à Zeus ( - Arnim )

( I, no 537

Origène -۳

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

خداشناسی که تعلق به عامه 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 کلی 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 جگای برده و تصدیق وجود غایبات خارجی را برای جمیع اشیاء به چه وضع مضحکی در آورده اند ، و مثلاً بر آن شده اند که کیک عهده دار گزیدن آدمی و بیدار ساختن او از خواب سنگین است ، و از موش این کار نیکو برمی آید که ما را به مراقبت در اشیاء و اموال خود و حسن تنظیم آنها وادارد<sup>۱</sup> .

خروسپیس به سبب انتقادی که مخالفان از آراء او کرده اند در پی آن برآمده است که درباره عدل الهی بحث کند ولی این بحث برای تبیین وجود شرّ در عالم نارساست خروسپیس به دو دلیل وجود شرّ را لازمه ساخت جهان دانسته است ؛ دلیل اول 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 بالذات 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 ساختمان 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 Aétius ، آراء فیلسوفان ، Opinions des philosophes

I، ۶ ، چیچرو Cicéron درباره ذات خدایان De la nature des dieux ، فصل ۲۰ و ۲۶

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

ص ۱۰۴۴ ، d

چیز اگر تو نخواهی واقع نمی‌شود، مگر کارهایی که شیران در ضمن جنون خود مرتکب می‌شوند. « یعنی شرّ اخلاقی یارذیلت معلول اختیار انسان در قیام بر ضدّ قانون الهی است و حال آنکه خروسپیس 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 موافق به اختیار یکی از این دو طریق و ترجیح آن بر دیگری نشده‌اند.

### ۸. هلم نفس در حوزهٔ قدیم رواقی

رواقیان همان‌طور که راجع به وجود نفس عالم، بر مبنای قول به اصالت عقل<sup>۱</sup> و اصالت روح<sup>۲</sup>، 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 برانگیختهٔ تصویری است. تصوّر<sup>۳</sup> و تمایل<sup>۴</sup> دو قوهٔ 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 فیلسف اسکندرانی به طرز رواقی مآب نگاشته و نام آن را «در بارهٔ حیوانات»<sup>۵</sup> گذاشته و رساله‌ای که پلوتارکس به «نام هوشیاری جانوران»<sup>۶</sup> ترتیب داده است) و رفتاری که نشان از مودّت و خصومت و سیاست در حیوانات دارد مستلزم قبول هیچ‌گونه عقلی، به معنی انحصّص خود، در آنها نیست، بلکه آثار حاصله از عقل کلتی 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 می‌گیرد. خاصهٔ نفس ناطقه این است که فعلی که به دنبال تمایل در صاحب این نفس حاصل می‌شود مستقیماً معلول تصور نیست، بلکه تنها پس از آنکه نفس به‌طور ارادی تصور را مورد قبول قرار دهد پدید می‌آید، و هرگونه ردی که از جانب نفس به عمل آید مانع فعل می‌شود.

رواقیون جزئی از نفس را که تصور و قبول و تمایل در آن پدید می‌آید قوهٔ فائقه<sup>۱</sup> یا قوهٔ مدبرهٔ نفس یا تروی<sup>۲</sup> نامیده‌اند و به‌صورت نفخهٔ ناریهٔ واقع در قلب تصور کرده‌اند. از این قوهٔ فائقه هفت نفخهٔ ناریه، یا به عبارت ساده‌تر، هفت دم آتشین صادر می‌شود: پنج نفخه از این میان در آلات حاسه انتشار می‌یابند، در این آلات تأثرات حسّی را دریافت می‌دارند و به مرکز منتقل می‌سازند. ششم نفخهٔ مصوّته است که در اعضای صوت پراکنده می‌شود، و هفتم نفخهٔ مولده است که جزئی از نفس والد را به مولود انتقال می‌دهد. اما بهتر آن است که این نفخه‌ها را اجزاء تابعهٔ نفس نخوانیم بلکه خود نفس مدبره بدانیم که در ممرّ اعضاء بدن سریان می‌یابد<sup>۳</sup>.

راجع به منشأ این نفس رواقیان گفته‌اند که دم آتشین منتقل از پدر، ابتدا نفس نیست بلکه عامل حیات نباتی جنین است، از آن پس در لحظهٔ ولادت این دم آتشین بر اثر هوا رو به سردی می‌رود (رواقیون بر آن بودند که جزئی از هوایی که از راه تنفس وارد ریتین می‌شود به بطن قلب می‌رسد) و مانند آهن سخت می‌شود<sup>۴</sup>. پس رواقیون چنان می‌نمایند که گوئی رأبی را که از آن پس قول به انتقال نفس از اسلاف به اخلاف<sup>۵</sup> نام‌نهادند قبول داشتند. مشکل می‌توان دریافت که رأبی که مخالف رأی مزبور دربارهٔ منشأ نفس

۲- Reflexion

۱- Hégémonique

۲- دربارهٔ اختلافی که در این مورد در بین کلماتس و خروسیس پدید آمده است

رجوع شود به سنکا Sénèque، مکاتیب Lettres، 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 ، چگونگی و از کجا رسیده است . آنچه مسلم است اینکه روایان 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 روایان عقل محض است و بسیار دشوار می‌توان گفت که چگونه امکان دارد که رذیلت در این نفس راه جوید یا بی‌خردی از آن سرزند .

### ۹- اخلاق در حوزهٔ قدیم روایی

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

علم اخلاق روایی را به ترتیبی که ، بنا به نقل دیوگنس لارتی<sup>۱</sup> ، تعلق به خروسپیوس 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 و نگهداشتن است ( زیرا این تمایل از علم به خویشتن تفکیک ناپذیر است و اقدام بر این علم نیست . ) پس موجود زنده از ابتدا وسیله‌ای برای تمییز 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 روایان 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 مُضاف به موجود زنده ایست که بدانها تمایل دارد ، خیر نیست . برای فهم معنی خیر باید مَقدماتی به حکم عقل فراهم آید : 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 <sup>۲</sup> . 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 اتمام 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. <sup>۱</sup> 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<sup>۲</sup> خاص ما تحقیق پذیر باشد 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 بهاست، ستودنی است، سودمند است و حتی ضروری است؛ خیر یا سعادت به منزله<sup>۳</sup> موهبت الهیه که با فضیلت جمع شود به شمار نمی‌رود، و فضیلت به هیچ‌گونه شیء خارجی که به سوی آن میل کند تعلق نمی‌گیرد، بلکه فضیلت در خود فضیلت متوقف می‌ماند؛ لئسها 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<sup>۴</sup>؛ 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 خویشتن است، در اصطلاح زُنن حزم و ندبیر 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)

نمود. چون در فضیلت جز عقل کلتی را نمی‌دید هیچ‌گونه تمیزی از این قبیل نمی‌داد، و حتی می‌گفت 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. . . . خروسپس دوبراره مانند زنن به اصالت عقل قائل شد، و بر آن رفت که سعی و عمل اجتماع فضائلی 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 می‌گفت، زیرا او این فضائل را قابل انفصال از یکدیگر نمی‌شمرد، بلکه متحد و مرتبط می‌دانست. کسی که تنها صاحب یک فضیلت باشد همه فضائل را داراست؛ منتهی البته هر یک از فضائل در مورد مشخصی از عمل به کار می‌رود و باید جداگانه آموخته شود<sup>۱</sup>.

آدمی در بدو امر در حالت عصمت<sup>۲</sup> قرار دارد، در این مرحله همه تمایلات او از صدق و صحت برخوردار است. سرانجام به مرحله‌ای می‌رسد که اراده مقرون به تفکر و همچنین فضیلت جای تمایلات را در او می‌گیرد. 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 می‌ورزند اشخاص معصوم نیستند بلکه، تباه شده و گناه آلوده‌اند. تمایلات آنان به صورت اولیه خود نمانده است، بلکه علی‌الخصوص تحت تأثیر محیط اجتماعی که باعث تضییع طفل می‌گردد 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 می‌شود<sup>۳</sup>. 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 یانیکو 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 اصالت 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 تمایل که مقرون به افراط و خارج از اعتدال باشد، یعنی شهوات نیز، صادق می‌کند. مثلاً جز در آنجا که نفس قبول کند که هم اکنون شرمی به ما روی آورده است اندوه حاصل نمی‌شود؛ همچنین هر شهوتی مستلزم حکمی درباره خیری یا درباره شرمی 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 شرمی که در زمان حال باشد، ترس حکمی است درباره شرمی 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 سر می‌دهیم 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<sup>۱</sup>.

پس شهوت، چنانکه خروسپیس 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 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 سربان و صورتگران جز در ستایش لذت و ثروت مطالبی فراموشی گیرند<sup>۱</sup>.

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 دوندهای خبیز بردارد دیگر نمی تواند باز ایستد؛ و همچنین آنجا که گفته است که افزایش و کاهش شهوانی مثل اندوه تا حدودی مستقل 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 دیگری 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 گرفتنی 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<sup>۲</sup>.

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)

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 <sup>۱</sup> . زنن بی‌شبه همین معنی را اراده کرده آنجا که گفته است که غایت حیات هم آهنگ بودن یا ارتباط داشتن است <sup>۲</sup> . این گونه زیستن بدان معنی است که ما به حکم عقلی که در برابر خود هیچ مانعی نمی‌بیند به سر بریم . 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 شبحی 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 تقدیر می‌خواهد 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»<sup>۱</sup>. 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 پذیره شود؛ «باید ارادهٔ خود را با حوادث مطابق سازد، چنانکه هر چه فرارسد با خواست او موافق باشد.»<sup>۲</sup> این سه کمال مطلوب، یعنی متابعت طبیعت و متابعت عقل و متابعت خدا، در فلسفهٔ رواقیان به یکک 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 عملی کرد. 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 ازدواج 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 بزم 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 Dissertations ، II ، ۱۴ ، ۷

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

بدو 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 آن‌گونه 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. میسر 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 برمی‌گزینند. 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<sup>۱</sup> به‌شمار می‌آید و آنچه ضد طبیعت باشد غیر قابل ترجیح است.

و بدین ترتیب رواقیان توانستند جدولی از عناوین اعمالی که آنها را «کردار سزاوار»<sup>۲</sup>

می‌نامیدند و به منزلهٔ اعمال یا تکالیف موجود عاقل می‌دانستند و موجب حفظ حیات خاصّ او و اقران او می‌خواندند ترتیب دهند. و بر آن شدند که این اعمال را که نه خیر و نه شرّ است همهٔ مردم می‌توانند انجام دهند و از این راه است که اخلاق ثانوی پدید می‌آید و به کسانی که اهل نقائص باشند، یعنی به عامهٔ خلق، تعلقی می‌گیرد<sup>۱</sup>. این اخلاق عملی (یعنی مجموعهٔ مواعظ و نصائح)<sup>۲</sup> از آن پس گسترش بسیار یافت و آئین روائی از این گذرگاه به زندگی تودهٔ مردم راه جست و پروان این آئین قبول کردند که اهل منقصت 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 رشتهٔ 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 منقصت 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.

بنابر این رواقیون می‌گفتند که تکلیف یا عملی که باید انجام آن را بر عهده گرفت امر تنجیزی<sup>۳</sup> نیست، و از همین جا لازم می‌آید که اخلاق عملی ترتیب دهند، یعنی مجموعه‌ای از اقوال به صورت نصائح و مواعظ برای ارشاد مردم در امور تفصیلی فراهم کنند، بحث دربارهٔ 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 هر یک از احوال تفحص نمایند<sup>۴</sup>.

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

۲- Arnim, III, no 493

۳- Parénétique

۴- Casuistique

۵- Catégorique

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

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 بیک سان می شمردند دلیل بر ضعف اینان نیست، بلکه حاکی از حدت اراده ایست که رضای دهد که خود را با انتخاب عملی ظاهر سازد، بی آنکه بخواهد بدان عمل محدود ماند یا در آن متوقف شود.

علم اخلاق روائی 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 جمله گی، برخلاف رأی عام، حکایت از این می کند که

1 - 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<sup>۱</sup>. 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<sup>۲</sup>، 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 آئین‌روائی فرا گرفته‌ایم بالطبع باید بگوئیم که حکمت را جز به‌طور 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 متبدل سازد<sup>۳</sup> 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.

پلوتارکوس<sup>۴</sup> در این باره گفته است که «طرحی که زرتشت 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 رومه‌ای در حمایت قانون مشترك قرار دارند، هم‌وطن یکدیگر به شمار می‌روند. آنچه زنی سودای آن را در رؤیای خود داشت اسکندر تحقق بخشید؛ . . . تمام اقوام را در سراسر جهان در یک پمانه 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 رواق 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 کلتی یا طبیعت به نحوی 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»<sup>۱</sup>.

۱- چیچرو Cicéron کتاب دوم درباره اصحاب آکادسیا 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," *Études 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. Guillermit 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. "Chrysispe: Fragments de son traité sur l'âme," *Mesures*, April 15, 1939.
- Przyluski. "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," *Études 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 سوم

حوزه اپیکوری در قرن سوم قبل از میلاد

### ۱- اپیکورس و شاگردان او

پس از این گفتمگوی سنگین که درباره دستگاه ثقیل ووزین فلسفه رواقیان به عمل آوردیم اینک در حکم تفرّجی خواهد بود که به باغ اپیکورس در آئیم و اندکی در آن بیاسائیم، باغی که اپیکورس بادوستان خود در آن خلوت می کرد و به فلسفه می پرداخت آن گاه که زئن گروهی از مردم را در رواق پویکیلس<sup>۱</sup> مجتمع می ساخت. این دو متفکر 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 زئن در مقابل به نظام امپراطوری جدید و تدبیر سیاسی جهانی<sup>۲</sup> دل بستگی داشت و لیکن اپیکورس فاقد این تعلق بود و به همان حدود انتقاد قدیم سوفسطائی محدود می ماند. هر دو حوزه در بحث معرفت قائل به اصالت حس<sup>۳</sup> بودند، منتهی اپیکورس، برخلاف زئن، ادراک حسی را به جدال عقلی<sup>۴</sup> منجر نمی ساخت. هر دو قائل به وجود ارتباط دقیق در بین طبیعیات و اخلاقیات بودند، منتهی هر کدام این اعتبار را به طرز دیگر تلقی می کرد؛ قصد اپیکورس از تقریر طبیعیات این بود که مردم را از تکریم اموری که در فلسفه زئن به رعایت جانب دین می انجامید باز دارد. هر دو به نشر فضائل اخلاق شوق وافر داشتند، منتهی اپیکورس تنها به راهنمایی دوستان برگزیده و آزموده خود اکتفای کرد. هیچ یک در هنر نگارش پرمایه نبودند، منتهی زئن سعی در تقریر کلمات جدید یا انشاء معانی بدیع داشت و لیکن اپیکورس،

۱- Poecile

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 نَسَب یونانی دارند: اپیکورس<sup>۱</sup> با اینکه در ساموس<sup>۲</sup> پرورش یافته است آتنی است؛ و نخستین شاگردان او نیز از سواحل یا جزایر مجاور ایونیا آمده اند: متردورس<sup>۳</sup> و پلیانوس<sup>۴</sup> و لئونتنوس<sup>۵</sup> و کلتیس<sup>۶</sup> و ایدمنیوس<sup>۷</sup> اهل لامپساکس<sup>۸</sup> واقع در تر آس<sup>۹</sup> هستند و هرمارکس<sup>۱۰</sup> نخستین جانشین اپیکورس از مردم میتیلنی<sup>۱۱</sup> 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، مباحث خود او به این است که تفلسف را در چهارده سالگی آغاز کرده است؛ و به مینیکثوس<sup>۱۲</sup> 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 از دست رفته است بدین معنی است که بگوید که ساعت طلب سعادت یا هنوز برای او نیامده یا دیگر از او گذشته است.»<sup>۱۳</sup>

اپیکورس در آتن به سال ۳۴۱ ق. م. تولد یافت. دوره جوانی را در ساموس گذراند تا در سال ۳۲۳ ق. م. به آتن بازگشت. توقف او در این شهر طول نکشید. پس از مرگ اسکندر به کلفن<sup>۱۴</sup> 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- Idoménee

۸- Lampsaque

۹- Troade

۱۰- Hermarque

۱۱- Mitylène

۱۲- Ménécée

۱۴- Colophone

۱۳- دیوگنس لارتنی، XI، X

استادان مقدونی این شهر با وی خصومت ورزیدند. اکنون بر اثر تحقیقات بینون<sup>۱</sup> به اهمیت مطالبی که اپیکورس در سال ۳۱۰ در میثیلینی تعلیم می کرد پی برده ایم. در این شهر در بین او و پاراکسیفانیس<sup>۲</sup> ارسطویی جدالی شدید برخاست. این شخص عقائدی را که ارسطو در دوره اولیه زندگی خود داشت، با استفاده از محاورات مفقوده<sup>۳</sup> 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 دلداری او دز برابر بیماری جانگهای 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»<sup>۴</sup> و در وصیت نامه خود که دیوگنس لارتی نسخه آن را محفوظ داشته است<sup>۵</sup> 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 همه کرد و مقرر داشت که به یاد او و به یاد دوتن از شاگردان او که از آن پیش در گذشته بودند، یعنی متردوس<sup>۶</sup> و پلیانوس<sup>۷</sup>، تشریفات سالیانه برپای دارند. وانگهی از همین زمان تأسیس مراکز حوزه های اپیکوری در بلاد ایونیا، لامپساکس و میثیلینی، 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

Polyaenus - ۶

و در هر کدام از این مراکز می‌کوشیدند تا استاد را به سوی خود بکشانند.<sup>۱</sup>

تنها مدارک مستقیمی که ما به واسطه آنها اپیکورس را می‌شناسیم در نتیجه همین امر، یعنی بر اثر تأسیس شعب حوزه<sup>۲</sup> 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 هیردوتیس<sup>۳</sup>، درباره طبیعت است، دومین خطاب به پوتکلئس<sup>۴</sup> درباره کائنات جو است، سومین خطاب به مینیکئوس<sup>۵</sup> درباره اخلاق است. این قبیل مکاتیب را ممکن است به اتفاق شاگردان عمده خود، مثل هرمارکوس و متردروس نوشته باشد، چنانکه پاره‌ای از آنها که به دست ما نرسیده چنین بوده است<sup>۶</sup> علاوه بر این نامه‌ها مجموعه افکار اصلی<sup>۷</sup> 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 لذت چنین آورده است: « آنچه زندگی را دل‌انگیزی کند شراب‌خواری یا زن‌بازی یا خوان رنگین‌توانگران 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<sup>۸</sup> می‌دانیم که چگونه مورد تقدیس و تکریم شاگردان نخستین خود بود و اشعار زیبایی را که لوکریسیوس بیش از دویست سال پس از مرگ وی سروده و در آنها

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

۲- Hérodote - ۳ Pythoclès

۴- Ménécée

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

ص ۲۷۰.

۷- Usener ، ۶۴ ، ۱۲ ، به بعد

۶- Pensées Principales

دَهای 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 طوفانهائی رها ساخت ، از شب تاریک بدر آورد تا در مقرّی 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 نظریهٔ عمومی که عالم از ترکیب اجزاء لایتجزا پدید آمده است حاصل نمی‌آید و تنها همین عقیده است که هرگونه خوف و اضطراب را زائل می‌سازد .

## ۲- منطق اپیکوری

چیچرو گفته است که : « اپیکورس سخنان بسیار درخشان دارد ؛ ولیکن هرگز در بند آن نیست که توافق اقوال او با یکدیگر محفوظ ماند <sup>۱</sup> . » فلسفهٔ 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 <sup>۲</sup> ، که مربوط به قواعد یا قوانین حقیقت بود هیچ‌گونه مشابهت با منطق روائی 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 روائی است مشتق از کلمهٔ Canon است و این همان کلمه است که به کلمهٔ « 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 کلمهٔ « 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 بدهات<sup>۱</sup> را برشمارد ، و این اقسام عبارت است از شهوت<sup>۲</sup> یا انفعال شهوانی<sup>۳</sup> ، احساس<sup>۴</sup> ، تصور مسبوق به احساس<sup>۵</sup> ، لمسح بصر<sup>۶</sup> یا شهود فکری<sup>۷</sup> . این ملاک چهارم را دیوگنس به شاگردان اپیکورس منسوب داشته و لیکن خود استاد نیز غالباً آن را به کار برده است .

اولین بدهات شهوت است ، و مقصود او از شهوت لذت و الم است . آریستیئس نیز شهوت را به منزله<sup>۸</sup> ملاکی تلقی کرده بود ، منتهی معنائی که این دو تن از این کلمه اراده می کردند اندکی باهم تفاوت داشت . در نظر آریستیئس 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 لذت باعث می آید که علت لذت نیز بالضروره شناخته شود ، و اکس باعث خود را ، یعنی علت موله را نیز می شناساند<sup>۹</sup> . - دومین ملاک حقیقت احساس ( به معنی انفعالی ارتسام<sup>۹</sup> حسّی) است . اپیکورس این ملاک را نیز به معنی دیگری جز آنچه آریستیئس اراده کرده بود آورده است . در نظر او احساس که از حالات منفعله است به قطع و یقین علت فاعله ای را که مولد آن است نیز معلوم می دارد . همه احساسات یک سان 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* ،

۲۰۳ و VII ، ۲۹۱

Impression - ۹

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

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 توهم<sup>۲</sup> 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 آنرا 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 آنرا 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<sup>۳</sup> صحت معرفت در آئین اپیکورس همین است .

حمله<sup>۴</sup> مخالفان اپیکوریان پیوسته از این راه بوده است که کوشیده اند تا این اصحاب جزم را قائل به اصالت موضوع معرفت<sup>۳</sup> 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<sup>۵</sup> کُلُتِس شاکردنی واسطه<sup>۶</sup> 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 کُلُتِس » گذاشته است می شناسیم .

۱- چیچرو Ciceron ، کتاب اول درباره<sup>۷</sup> اصحاب آکادمیا Premiers académiques

( ۱۱ ، ۱۸۵ ، Usener ) ، ۱۰۱ ، II

در این کتاب فیلسوف اپیکوری پیانی بر حکمای دیگر حمله برده است : بر دیمُکْرِیتُس<sup>۱</sup> 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<sup>۲</sup> واضحه 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 مگاراتی بدان سبب که رأی کهنه<sup>۳</sup> اهل مغالبه<sup>۱</sup> را پذیرفته و بر آن رفته است که هیچ چیز درباره<sup>۲</sup> هیچ چیز نمی توان گفت ، بر حکمای کورنا و بر آرکزبلاؤس<sup>۲</sup> 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<sup>۳</sup> 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 بداهت ، 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 شبی<sup>۱</sup> که سؤال درباره<sup>۲</sup> آن است ما را حاصل باشد . آیا خدایان وجود دارند ؟ آیا حیوانی که پیش می رود گاو یا اسب است ؟ - همه<sup>۳</sup> این سؤالات مقتضی آن است که مفهومی از خدایان یا از گاو و اسب و غیره قبل از ارتسام حسی فعلی که ما را به طرح این سؤالات می رساند داشته باشیم . این تصورات مسبوق به تجربه<sup>۲</sup> با اینکه اینک در درون نفس است ، برخلاف مفاهیم مشترک رواقیان ، نتیجه<sup>۳</sup> 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 .<sup>۱</sup> به سبب وجود همین منشأ حسّی است که می گوئیم که تصوّر مسبق به تجربه نتیجه حاصله از قوه مخیله نبوده بلکه از احساس شیء موجود ناشی شده است ؛ و از همین جاست که دیوگنس لارتی<sup>۲</sup> آن را ادراک یا ظن صحیح نامیده است . این تصوّر مستلزم صدور حکم بدیهی در باره وجود شیئی است ؛ اعتبار تجربه گذشته<sup>۳</sup> ماکه چنین تصویری 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 مسبق 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 در آید مگر اینکه به امور بدیهی حسّی دفعی راجع گردد و مثلاً چون از نزدیک انسان یا حیوان را ببینم ابرام<sup>۴</sup> شود .

و لیکن می دانیم که اپیکورس<sup>۵</sup> نه تنها مدعی تحصیل علم بدیهی در مورد اشیاء محسوس است ، بلکه این علم را در مورد اشیاء غیر مرئی مثل خلأ و اجزاء لایتجزا یا عدم تناهی عوالم نیز ممکن می شمارد . برای فهم معنی صحیح آلت قانونی<sup>۶</sup> اپیکورس توجه به دوجنبه از فلسفه او اهمیت دارد : یکی اینکه او قائل به اخلاق مبتنی بر اصالت لذت 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 لایتجزا 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 هلاکین آورده ایم در اصل کتاب در خلال 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

۳- X ، ۳۳

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 اگرچه ابرام نمی شود نقض هم نمی گردد . «عدم نقض<sup>۱</sup> 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 .<sup>۲</sup> لو کرسیوس 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<sup>۳</sup> . این استنتاج یا استلزام<sup>۴</sup> به چه معنی است ؟ - از متونی که در دست داریم چیزی در این باره معلوم نمی شود . اما از همین تعبیر «عدم نقض» برمی 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 *De la nature* ، I ، ۲۶۵ - ۲۲۸

۴ - Implication

این عالم جدید ، این مجموعه اجزاء لایتجزا ، کل معقول و مرتبلی 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 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 آرائی است که به کرات در نظریه لوکرسیوس تکرار شده است . از جمله در موردی گفته است : « هر گاه مجموعه اموری که معلول عوامل مختلف است به تمامی معلوم شود به آسانی می توان دریافت و می توان به چشم خود دید که جزئیات عوارض کائنات جو چگونه حاصل می آید . »<sup>۱</sup>

اما این رأی جامع ، برای اینکه بتوان به صحت آن اطمینان یافت ، مستلزم منشأ دیگری برای حصول علم بدیهی است که با اقسامی از بدهات 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<sup>۲</sup> ) نمی توان دریافت خطای بزرگی را مرتکب می شوی . » یا همچنین « روح می خواهد آنچه را که در لایتنهای 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 درمی یابیم . 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 ، ۲۶۵-۲۲۸

۲- Coup d'oeil de l'esprit = Injunctus 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<sup>۱</sup> لوکرسیوس احساس می‌کنیم باعث می‌شود .

بدین ترتیب می‌بینیم که منطق رواقی ، یا آلت قانونی این حوزه ، صنعتی 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 ادعا می‌کنند که از ظواهر فراتر می‌روند و به واقع امر راه می‌جویند .

### ۴- طبیعیات اپیکوری

اپیکورس بر آن شد که اعتبار طبیعیات دیمُکریئس 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<sup>۲</sup> آن را ، از نو به میان آورد . باید دید که این حکیم در چه اوضاع و احوالی به چنین کاری برخاست و آراء دیمُکریئس را به چه صورتی تجدید کرد ؟ - چون این آراء از سر گرفته شد آزاداندیشی مردم ایونیا نیز باز گشت ، و البته این طرز تفکر با قول به اصالت عقل که به ذوق تأله پیوسته و در جزیره<sup>۱</sup> مسقلیه<sup>۱</sup> رواج یافته بود<sup>۲</sup> و رواقیان در این دوره نمایندگان آن به شمار می‌رفتند منافات بسیار داشت .

می‌دانیم که جریان فلسفه دیمُکریئس از چه معبری گذشت تا به اپیکورس رسید این حکیم شاگرد نوسیفانیس تیئوسی<sup>۳</sup> بود ، ولیکن باید توجه داشت که او را ، در معنی ، معلم خود نمی‌پنداشت و از استهزاء او نیز ، مانند دیمُکریئس 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 دیمُکریتهُس چه تفاوتی داشت . اپیکورُس تقریباً یک سره با علوم تحصّالی 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 . »<sup>۱</sup>

مع ذلک نباید رأی را به اپیکورُس اسناد کرد که مشابه با طرز تفکر اصحاب اصالت عمل<sup>۲</sup> باشد . صحت علم طبیعی بر طبق مذهب اصالت اجزاء لایتجزاً<sup>۳</sup> در خود این علم است ، و اقامه<sup>۴</sup> براهین برای اثبات قضایای علم طبیعی کاملاً مستقل<sup>۵</sup> 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<sup>۶</sup> طیماؤوس افلاطون مستفاد می‌شد ، بی آنکه به عقایدی درباره<sup>۷</sup> 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 اقل به صورتی که در منظومه<sup>۸</sup> لوکرسیوس تصوّر می‌شود ، فارغ از نتایجی است که به اقتضای قبول این علم در اخلاق حاصل می‌آید . فکر انسان هرگاه بینشی درباره<sup>۹</sup> جهان حاصل کند که نه مستلزم این باشد که انسان را محور عالم بشمارد<sup>۱۰</sup> و نه اقتضای آن کند که خدا را مدار کائنات بینگارد<sup>۱۱</sup> ، 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 عامه دور می‌شوند<sup>۱۲</sup> و بدانچه عوام<sup>۱۳</sup> در پی آنند وقعی نمی‌نهند ، قول قدمای ایونیا را به اصالت تحصیل<sup>۱۴</sup> از سر می‌گیرند ، پیش داوری‌ها را خوار می‌شمارند و با اصالت عقل که از افکار

۱- آراء اصلیه Usener) XI ، Principales Opinions (ص ۷۳)

۲- Pragmatisme

۳- Atomisme

۴- Anthropocentrisme

۵- Théocentrisme

۶- لوکرسیوس Lucrèce درباره<sup>۱۵</sup> طبیعت De la nature ، VI ، ۱۹

۷- Positivisme

حکمای جنوب ایتالیا مایه گرفته بود مخالفت می کنند ، زیرا با تصدیق اصالت عقل<sup>۱</sup> 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<sup>۲</sup>س 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 هائی که مردم در باره حیات نفس بعد از فساد بدن به میان آورده و کابیش 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 رایج 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 مکتفی 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 منفصل 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 مکتفی 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 لایتجزاست ندارد. مع ذلك، 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 کتون اشیاء وحدت ثابت فساد آنها باشد. وانگهی پدیدارهایی مانند نیروی بادهائی که به وزش درمی‌آید، بویها و صداهائی که پراکنده می‌شود، بخاری که از آنها برمی‌خیزد، کاهش و افزایشی که به آهستگی در اشیاء حاصل می‌شود (بااستناد به اصل عدم نقض<sup>۱</sup>) شاهد وجود این اجرام صغار است. اتصالی که بر حسب ظاهر از طریق حواس خود در ماده مشاهده می‌کنیم توهمی بیش نیست: مانند گلته‌ای از گوسفندان می‌ماند که چون ازدور بدانها بنگرند لکه سفید رنگ غیر متحرک به نظر می‌آید<sup>۲</sup>.

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 آتم اظهار شده است اشتباه نکنیم نکته‌ای را نباید از نظر دور داریم و آن اینکه ماهیت اجزاء لایتجزا متناسب با کاری 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<sup>۳</sup> 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. در واقع برای اینکه نفسی پدید آید یا خلأی موجود باشد یا بدنی برای انسان ساخته شود در هر موردی اجزائی از انواع مختلف لازم می‌آید. یکی از دلایلی که لوکرسیوس برای اثبات وجود اجزاء لایتجزا می‌آورد از این لحاظ قابل ملاحظه است<sup>۴</sup>. او می‌گوید که ثبات

Non - infirmation - ۱

۲ و ۳- لوکرسیوس Lucrèce، درباره طبیعت De la nature، II، ۲۰۸-۳۲۲

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 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 اپیکورس با تصدیق 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 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 شبیّی حاصل می شود ( زیرا کوچکترین اجزائی که از انقسام اشیاء حاصل می شود ، و ما در اینجا آنها را اجزاء صغار<sup>۱</sup> اصطلاح می کنیم ، با یکدیگر مساوی است و فاقد صورت است ) . بلکه ، جزء لایتجزّاً مقداری است که اگر چه قابل انقسام است قابل انفصال نیست . اپیکورس ، 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 آنرا 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 . اپیکورس قول به اجزاء صغار را در حلّ معارضه ای که زنون الیائی درباره حرکت به میان آورده بود به کار می برد<sup>۲</sup>

---

۱- Les minima

۲- سیمپلیکیوس Simplicius ، درباره علم طبیعی ارسطویی Aristotelis Physica

ص ۲۴۲ ، الف ، ۲۳ ، (Usener ، ۱۳۷ ، ۹)

شیء متحرک برای اینکه از نقطه‌ای به نقطه دیگر برود لازم نمی‌آید که به تعداد لایتناهی اوضاع مختلف را بباید بلکه کافی است که فقط با تعداد منتهای از جهش‌های انقسام ناپذیر تعداد منتهای از اجزاء صفار را طی نماید .

جزء لایتجزآ به سبب خواصی که دارد ، باید واجد عظیمی و صاحب صورت تغییر ناپذیری باشد ، یعنی از اجزاء صفاری که در وضع نسبی ثابتی واقع است مرکب شود ، ولی البته این عظیم هرگز به حدی نمی‌رسد که اجزاء لایتجزآ را مرئی سازد . اما در مورد اختلاف صور اجزاء لایتجزآ 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 لایتجزآ را نمی‌توان دریافت ، زیرا که ما تنها در یکی از عوالم به سری بریم و در همین یک عالم تمام انواع موجودات را نمی‌توانیم بشناسیم ، ولی البته این تعداد لایتناهی نیست .

اینکه باید علت حرکت ازلی و بی‌آغاز و بی‌پایان را که بر طبق فرضیه حکمای ایونیا محک اجزاء لایتجزآی متفرق در خلأ لایتناهی است تبیین کرد . مقصود از این علت مبدأ متعالی ترکیب آلی عالم ، چنانکه در جهان‌شناسی عقلی به صورت فکر محک 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 لایتجزآست . 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 لایتجزآ بایکدیگر دارند حرکات آنها یکسان است از تعلیقات 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 لایتجزآ با سرعت واحدی حرکت

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

عظیم و صورت و ثقل خواص سه گانه ایست که هر توده‌ای از اجزای لایتجزا باید واجد آنها باشد. ولیکن با پی بردن به این خواص معلوم نمی‌شود که چرا اجزاء لایتجزا باهم ترکیب می‌پذیرند، زیرا همه آنها با سرعت واحد و به طور متوازی سقوط می‌کنند، و بدین ترتیب هیچ گاه ممکن نیست با هم تلافی یابند. این تلافی 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 به خود 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 اپیکورس دربارهٔ میل<sup>۱</sup> اجزاء لایتجزاست 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 با چنانکه اگوستینوس قدیس<sup>۲</sup> گفته است به منزلهٔ این بود که اپیکورس تمام میراث دمکریئوس را از دست دهد.

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

---

۱- Déclinaison

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

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<sup>۱</sup>. 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 قاسر 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<sup>۲</sup>.

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 حدّ 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»<sup>۳</sup> و چون می‌دانیم که اپیکورس نسبت به افسانه‌هایی که درباره خدایان نقل می‌کنند تا چه اندازه نفرت داشته است در صفت 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 ، ۲۰۱-۲۹۲

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 لایتنهای می‌توانست حاصل آید. « عناصر متعدّد از آغاز بی‌آغاز به دنبال تکانهایی که بر آنها وارد آمده‌است و بر اثر وزن مخصوص خود هزارگونه با یکدیگر مجتمع شده‌اند، و کوشیده‌اند تا تمام انواع ترکیبات را که امکان داشته‌است 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<sup>۱</sup> » پس می‌بینیم که مقصود اپیکورس که لوکرسیوس، در ضمن این بیان، افکار او را از سر گرفته و باز گفته‌است بیشتر این نبود که وحدت جهان و استقلال آن را نفی کند بلکه این بود که جهان را به نحوی تبیین نماید که عنایت الهیه منشأ آن نباشد. او می‌گفت: جهان نتیجه‌ایست که پس از هزارگونه جهدی که به کار رفته و جمله آنها بی‌ثمر مانده حاصل شده‌است. در اینجا باید به تفاوت نظم مکانیکی عالم چنانکه اپیکورس بدان قائل بوده‌است 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 رفته‌است به حکم تصادف مجتمع شده‌است و آنچه می‌بایست تبیین شود این بود که چگونه اشیاء مختلفی که چنین خوائی<sup>۲</sup> حاوی آنهاست با سیر تحولی ارتقائی پدید آمده‌است. وانگهی در این تبیین هرگز به اصل واحدی استناد نمی‌شد. می‌توانیم صدهاییت 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 لایتجزآ 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 دمکریئس

۱- لوکرسیوس Lucretius، 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 دری‌آید یا نتیجه حاصله از جریان هوایی بشمارد که از نهایت محور عالم فرا می‌رسد و خورشید را به سوی یکی از دو قطب می‌راند. آنچه به هر صورت لازم می‌شود این بود که در این توده‌های آتشین به وجود نفس عاقله‌ای که مدبر آنها و محرک اشیاء سماوی باشد قائل نشود. حتی بدانجا می‌رسید که فرضی را هم که در زمان کهن می‌کردند، و می‌گفتند که هر بامداد خورشیدی از نو آفریده می‌شود، امکان‌پذیر می‌پنداشت<sup>۱</sup>. و چنین فکری مادون علم نجوم هندسی یونانی است که اصحاب آن آسمان را مفارق از کائنات جوّی دانستند و طبیعت آسمان و زمین را بایکدیگر متفاوت می‌شمردند.

می‌دانیم که اپیکورس تا چه اندازه در تبیین جزئیات امور اهمال داشته است. در اوایل مکتوبی که به هیردوتیس نگاشته<sup>۲</sup> گفته است: «ما حاجت به یکک ملح بصر<sup>۳</sup> یا به یکک نظر جامع وشامل داریم و مشاهده جزئیات اشیاء را لازم نمی‌شماریم؛ معلوماتی را که با این نظر جامع از اشیاء تحصیل می‌نمائیم باید درحافظه خود محفوظ داریم؛ آنچه بدین ترتیب در باره این مجموعه‌ها ادراک می‌کنیم و به حافظه می‌سپاریم، هر چند اندک باشد، می‌تواند ما را به معرفت جزئیات تا آنجا که لازم آید هدایت کند.» و چون فراتر رفته<sup>۴</sup> 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 دریافته‌اند «و با این همه، هم‌چنان از تمام حوادث فلکی می‌ترسند، 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 جوّی برآمد. همین قدر کافی است که علل ممکنه را تعیین نمائیم

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

۱۱۰-۱۱۲

۲- Coup d'oeil

۳- X ، ۳۰

۴- X ، ۷۹

مثلاً می‌توان گفت که وقوع کسوف<sup>۱</sup> 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 هر یک از آنها کافی است که خوف ما را از کسوف زائل سازد.

یکبار دیگر می‌بینیم که این طرز تبیین باقول به اجزاء لایتجزاً ملازمت نداشت؛ بلکه طبیعیات حکمای ایونیا بود که بدین صورت بازی گشت. و البته این مطلب را نیز به یاد داریم که علم طبیعی در ایونیا با طرح تجربی درباره تاریخ حیوانات و تطور تدریجی عقل انسان و سیر تحولی فنون و صنایع و مدن 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 طبیعت<sup>۲</sup> این تاریخ تحصیلی 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<sup>۳</sup> 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 یا 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 شہوات و تصورات همراه است پدید آمده و از آن پس هر قومی توافق کرده است که علامت صوتی خاص 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 نخواستند مگر می‌دارند یا نتوانسته‌اند معتبر شمارند.<sup>۱</sup> جهان به صورتی که اپیکورس تصور کرده است جهانی است که به‌کمترین حدی امکان دارد بسامان<sup>۲</sup> است. در مقابل رواقیان که حیات افراد نوع انسان را وجوهی یا صورتی 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 نصادم اتفاقی اجزائی است که باعث ترکیب آنها می‌شود. از همین جا است که بحث از ماهیت نفس در آثار اپیکورس و لوکرسیوس<sup>۳</sup> وضع استثنائی و اختصاصی یافته، یعنی [برخلاف آثار سارحکما] قبل از بحث درباره تکوین عالم و تولید موجودات زنده<sup>۴</sup> صورت گرفته و بحث درباره طبیعت بشر به دو قسمت متمایز که هیچ‌گونه ارتباط واضح با یکدیگر ندارد، یعنی روان‌شناسی و تاریخ نوع انسان، تقسیم شده است. بزرگترین فائده<sup>۵</sup> روان‌شناسی در نظر اپیکورس این است که چون احوال نفس را به روش عقلی مطالعه کنند اعتبار تمام قصص درباره تقدیر زائل می‌شود و از همین راه یکی از علل عمده شقاوت<sup>۶</sup> 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 زندگی حاویدان درباره مرگ بی‌پایان می‌اندیشد، یعنی راجع به زمان لایتناهی که ما در آن نبوده‌ایم و نخواهیم بود. اپیکورس در نامه‌ای که به هرودتیس نگاشته اصول علم نفس را با تعبیرات مبهم و کلی بیان داشته است: نفس جسمی است مشابه بانفخه‌ای که ممزوج به حرارت باشد، مع ذلک بسیار رقیق تر از نفخه و حرارتی است که ما می‌شناسیم. همه قوای نفس از قبیل

۱- آراء اصلیه XXXII ، (Usener, p. 78)

۲- دفتر سوم

۳- Systématique

۴- دفتر چهارم

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

تساوت 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 با بدن 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 «بر ضد کلتس»<sup>۱</sup> و آنتیوس<sup>۲</sup> در «تذکره عمائد»<sup>۳</sup> 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 خواص 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 لایتجزا را باید در این میان دخیل ساخت، و از اینجا این نتیجه را گرفتند که نفس باید از امتزاج چهار نوع مختلف از اجزاء لایتجزا 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 حدت فکر کافی است. اعتقاد به جوهر چهارم که آن را نامی نیست و به قول پلوتارکس «حاکم 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 خواص 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 حار است و اختلاف نسبت این سه گوهر میسر 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 .  
 گوئی نکته ای از همین قبیل باشد که لوکرسیوس (یامرجع او) را واداشته است  
 به اینکه قائل به تشخیص دیگری شود و آن تمیز روح<sup>۱</sup> از نفس<sup>۲</sup> است . انسان دارای  
 اندیشه ها و استدلالها و اراده ها و شادی ها و کینه هائی است که بک سره از بدن جداست  
 بنابراین نمی توان این پدیده ها 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 حرکاتی که برشادی یا ترس دلالت می کند احساس می شود و این روح غیر از  
 نفسی است که در تمام اجزاء بدن پراکنده است .

ارتباط این تشخیص جدید با قول به چهار گوهر چندان آشکار نیست و لوکرسیوس  
 در هیچ موردی بدان تصریح نکرده است . فقط ، بر خلاف آنچه احیاناً می گویند ،  
 روح را با گوهر چهارم که نامی ندارد نباید اشتباه کرد ؛ این اشتباه بدانجا کشیده است  
 که تصور کرده اند 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 بک سره با قصدی  
 که اپیکورس داشته است منافی است . به علاوه ، آنچه از این رأی برمی آید با عمل  
 اصلی گوهر بی نام مطابق نیست و آن عمل این است که « حرکات حسی را در اعضا  
 منتشر سازد<sup>۳</sup> . اجزای لایتجزای گوهر چهارم که در میان رگ و گوشت با هم می آمیزند  
 و بدین ترتیب در سراسر بدن حضور دارند ارتعاش موضعی خاصی را که لوکرسیوس  
 جنبش حسی نامیده است پدید می آورند . عضو مرتعش در مقابل شیء محرک حساس  
 می شود : زیرا اپیکوریان اعتقاد مبرم داشتند که احساس در همان موضعی که شیء محرک  
 محسوس می شود حاصل می آید و مثل رواقیان بر آن نبودند که تحریک باید ابتدا به قوه<sup>۴</sup>  
 فائقه انتقال یابد .

Ame (anima) - ۲

Esprit (animus) - ۱

۳- لوکرسیوس ، III ، ۲۴۵

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<sup>۱</sup> 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 نازندگان 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<sup>۲</sup> جدا می شود . این اجزاء به مثابه پیوسته 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 رؤیا می 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 پاید 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 نمایم که گوئی مائیم که این تصاویر را تولید می کنیم ، ولیکن واقع امر این است که پیوسته هزارها از اجزائی که

شبهه اشیا است و از خود آنها صادر می‌شود به روح ما روی می‌آورد، منتهی از این میان تنها تصاویری که توجه 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 اشیا 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 بعضی دیگر به هم می‌آمیزد؛ از همین روست که برجی که خود آن مربع باشد شبهه آن مدور می‌نماید، و باز از همین روست که تصاویر عجائب مخلوقات را در خواب می‌بینیم. این تعبیر طبیعی موجب می‌شود که از اشیا فی الواقع که ما را به وحشت می‌افکند در امان باشیم. نظریه‌ای که راجع به ابصار اظهار شده است و دربارهٔ سامعه و شامه نیز صدق می‌کند مبنی بر صدور اجزائی از اشیا است و با نظریه‌ای که روایان در این موارد اظهار می‌داشتند تضاد بسیار دارد. روایان 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<sup>۱</sup>.

اپیکورس وجود خدایان را انکار نداشت، زیرا انکار خدایان را به منزلهٔ انکار بدیهیات می‌شمرد. چه، ما در خواب، حتی در بیداری، صورتی را که شبهه خدایان است می‌بینیم و این تجربه ایست که امتداد می‌یابد و کلیت می‌پذیرد و برای اثبات وجود آنان کفایت می‌کند. از این خدایان تصویری داریم که مسبوق به تجربه است<sup>۲</sup>. می‌دانیم که مقصود ما از خدایان موجوداتی در کمال سعادتند که در صلح دائم تغییر ناپذیر به سر می‌برند. اما بر این تصورات ظنون خود را نیز ملحق می‌سازیم و از همین جاست که می‌پنداریم که در کارهای مردمان دخیل می‌شوند و ارادهٔ خود را با پیش‌گویی‌ها 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 نظریهٔ روایتان دینامیکی و نظریهٔ اپیکورس مکانیکی بود. م.

فرو نشانیم . اما این عقائد ناصواب است زیرا با تصوّر آتی که مسبوق به تجربه است<sup>۱</sup> منافات دارد . وجودی که در کمال سعادت و ثبات و قرار است نمی تواند مُبالات<sup>۲</sup> 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 ولو کرسیوس با بدبینی که درباره اشیا داشته خلاف اعتقاد صحیح دانسته است که جهانی سرشار از ناملی و تیره روزی را آفریده<sup>۳</sup> 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 برخورد ها در فواصل عالم به سری 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 شرک 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

مأخذ مهمتی برای نقل قول اپیکورس در باره اخلاق جز مکتوب مختصر او خطاب به مینیکوس<sup>۴</sup> در دست نداریم . اطلاعات حاصله از این مکتوب را می توانیم با تقریرات چیچرو در دفتر اول کتابی که درباره غایات<sup>۵</sup> نگاشته و مطالب آن را از دروس یا رسائل زئن<sup>۶</sup> یا فیلیدیمس<sup>۶</sup> از اپیکوریان زمان خود اقتباس کرده است تکمیل نمائیم .

مکتوب اپیکورس 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

آرانی است که «پروان اپیکورس شب و روز باید درباره آنها تأمل کنند تا در میان مردمان مانند خدایان به سر برند .»

دوگونه 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 اقامه برهان نیست . از طرف دیگر حکیم کسی است که به فقدان اضطراب یعنی به سکون خاطر<sup>۱</sup> واصل آید و آرامی درون و صفای نفس حاصل کند . و چنین نمی شود مگر اینکه آدمی خود را از آنچه مایه اضطراب اوست ، یعنی از اقسام شوق و خوف که به عامه بشر روی آورده شده 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 اینک 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 منزله غایت تلقی نمی شود . تنها غایتی که اپیکورس 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 مسأله اصلی در علم اخلاق اپیکوری است ، و می دانیم که حل این مسأله تا چه اندازه دشوار است . از همان اوائل مخالفان اپیکورس با حسن نیت یا با سوء نظر به عامل اول تشبث 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 سارداناپالس<sup>۲</sup> در زندگی در پیش گرفته اند و مناسبات صمیمانه دوستان باغ اپیکورس آزمایشی برای افشای رسوائیها بود . از طرف دیگر ، کسانی که اپیکورس را بهتر می شناختند به علو مقام

تعالیم او از لحاظ اخلاقی واقف بودند ، و می دانیم که سنکای رواقی که بعضی از این تعالیم را مذکور داشته است و حتی فروریوس نوافلاطونی چگونه به تحسین آنها پرداخته اند<sup>۱</sup> و انگهی اپیکورس<sup>۲</sup> 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 تخطئه 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 بدهات 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<sup>۳</sup> . لذات روحانی را که کورناتیان مدعی وجود آنها بودند به کنار می نهاد . البته به وجود شادمانی روانی 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 تعلق به کسی دارد که قائل به اصالت اجزای لایتجز 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*

در مقام دوم ، این لذت شکم را برخلاف آنچه کورناتیان می‌پنداشتند به معنی نکاپو و اضطراب 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 تألمی از قبیل گرسنگی یا تشنگی حاصل نماید در جستجوی لذت بر نمی‌آید ، و چون تألم 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 از دیاد یابد ؛ گرسنگی را می‌توان با خوراکیهای گوناگون فرو نشانید ولیکن فرونشستن گرسنگی همواره برترین لذتی است که می‌توان به دست آورد . در بین لذت و الم حالت متوسطی که نه این و نه آن باشد وجود ندارد . خیر اعلی در آئین اپیکوری همین است و به قول لاکتانیوس<sup>۱</sup> ، یکی از نویسندگان مسیحی ، در حکم آرزوی بیماری است که انتظار دارد که پزشک درد وی را درمان کند<sup>۲</sup> .

در واقع احتمال بسیار می‌توان داد که نظر غیرمنتظری 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 شرمی به شمار می‌رود ، ولیکن از هر آلمی به حکم اراده احتراز نمی‌شود .<sup>۳</sup> این قاعده مخالف بایکی

۱ - Lactance

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

۳ - دیوکسنس 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»<sup>۱</sup> . این رأی اپیکورس که مورد موافقت عامه است با قول به اصالت لذت منافات دارد و لااقل تهمت اباحه<sup>۲</sup> را که مخالفان اپیکورس به وی بسته اند زائل می سازد؛ چه ، او اگر اهل اباحه می بود می بایست با چنین قولی 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 آنی ماست با امری که اراده مقرون به رویت بدان تعلق 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 برَد ؛ و لیکن چون رویت<sup>۳</sup> 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 بر آورده شد تغییر می پذیرد ، مانند میل به خوردن غذای مخصوصی که بر فرض اینکه بر آورده شود چیزی بر لذت نمی افزاید .  
 ۳- امیالی که نه طبیعی و نه ضروری است ، بلکه بیوده است ؛ مثل میلی که ممکن است ما را نسبت به تاجی یا مجسمه ای حاصل

۱- پلوتارکس Plutarque ، تناقضات رواقیان ، Contradiction des Stoïciens ،

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 «باندگی آب‌ونان می‌تواند خود را در سعادت رقیب ژوپیتر بینگارد.» حکیم چون حواشی خود را به چنین حد اقلی برساند تقریباً از تأثیر اوضاع و احوال خارجی فارغ می‌ماند<sup>۱</sup>. 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 آلم که شهوت محض است، بی‌آنکه بتوان پیش‌بینی کرد یا اراده را در برابر آن به کار گرفت، به انسان روی‌آوری شود. آنجا که خیر ناشی از این باشد که اموری به حکم تصادف پیاپی در نفس انسان ارتسام یابد، بی‌آنکه بتوان به اراده خود هیچ‌گونه مقاومت در برابر آن کرد، سعادت حکیم را از فساد و زوال با توسل به چه وسائلی می‌توان محفوظ داشت؟ - نخست با توسل 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 ایراد می‌گرفتند، و پلوتارکس می‌گفت که یادآوری لذتی که در گذشته حاصل بوده و اینک از میان رفته است رنج کنونی ما را بیشتر می‌سازد. مع‌ذلک، چنان می‌نماید که گوئی این زندگی سرشار از یادها و امیدها به اپیکورس بهار سکون خاطر می‌بخشیده چنانکه در دم مرگ خویش به ایدمنیوس<sup>۲</sup> چنین نگاشته است: «من در پایان یکی از روزهای خوش زندگی خود به‌شما می‌نویسم که بهارها دست از سر من بر نمی‌دارد، ولیکن

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

۲- Idoménee

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

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 بدیهای 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 تشوگنئیس<sup>۳</sup> هم آواز بودند که: «بهر آن می‌بود که زاده نمی‌شدیم، و چون زاده شدیم بهتر آن است که هرچه زودتر ممکن شود از دروازه‌های آکیرن<sup>۴</sup> بگذریم»، به مقاومت برخاست. می‌بینیم که علم اخلاق اپیکوری مجموعه‌ای از دستورها و تمرینهاست که فکر ما را از سرگردانی بازی‌داری 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<sup>۵</sup> 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<sup>۶</sup> لذات یا تصور لذات گذشته و آینده، لازم می‌آید و جمله اینها

۲- Théognis

۱- دیوگنس لارتی، X، ۲۲

۳- دیوگنس لارتی، X، ۱۲۶

۴- Achéron

۵- رجوع شود به ص ۱۱۹

اموری است که از جنبهٔ منفی خود به نحوی از انحاء سکون خاطر است .  
 فضائی که لازمهٔ حیات مقرون به لذات است از همین تمرین حاصل می‌شود  
 و اخصّ این فضائل حزم است که « از خود فلسفه نیز گران‌بهاتر است »<sup>۱</sup> 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 »<sup>۲</sup> 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<sup>۳</sup> 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 متأبل به تدبیر سیاسی جهانی شود<sup>۴</sup> . کُلُتِس ، به روایت  
 پلوتارکس ، به قصد حمایت از دولت با کلیبان 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 حق طبیعی قائل نباشد : « حق طبیعی تعبیری است از آنچه  
 موجب می‌شود که مردم یکدیگر را نیازارند » . 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<sup>۵</sup> .

۱- رجوع شود به ص ۱۲۲

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

۳- Conventionalisme

۴- Cosmopolitisme

۵- انکار اصلیه Opinions principales ، XXXI (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 rutae 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 maximes*. 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 maitresses," 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, 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.

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. *Epiġur, Lebenskunst*. Zurich, 1947.  
 O. Gigon. *Epiġur, 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. 525.  
 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. "Λισθησις 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

و عظ اخلاقی ، مذهب شک و آکادمیای جدید

در سده های سوّم و دوّم ق . م .

### ۱- پلوستراتس اپیکوری

هیچ مأخذی بهتر از رساله<sup>۱</sup> مختصری که پلوستراتس<sup>۱</sup>، جانشین هیرمار<sup>۲</sup> کس<sup>۲</sup> در ریاست حوزه<sup>۳</sup> اپیکوری ، در حدود سال ۲۵۰ ق . م . نگاشت و نام آن را « تحقیر بی دلیل<sup>۴</sup> » گذاشت برای پی بردن به جریانات فلسفی که افکار اصحاب نظر را در اواسط قرن سوّم قبل از میلاد به خود مشغول می داشت نمی توان یافت . این رساله از نوع رسائلی است که به قصد تحریض به فلسفه<sup>۵</sup> نگاشته شده و مؤلف در طی آن کوشیده است تا یکی از جوانان زمان را از حوزه های دیگر منحرف کند و به حوزه<sup>۶</sup> 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<sup>۷</sup> اجزاء آن ، سرنوشت ، پیش گوئی با استناد به علامت بود که مجموعه

Hermarque - ۲

Polystrate - ۱

۲- 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 حاشیة مصحح . م .

آنها بر طبق قواعد جدال عقلی<sup>۱</sup> با یکدیگر ارتباط می‌یافت. 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 می‌شد محفوظ دارند.

پلوستراتیس به یکی از جوانان که نزدیک بود که شیفته اصحاب شک شود و شیوه اینان 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 بی‌بوده‌ای که نتیجه خوابها و خیالهاست، ناشی از اعتقاد به علائمی است که غیب‌گویان معتبری گیرند و خلاصه همه اموری که آرامش ما را بی‌سبب بر هم می‌زند.<sup>۲</sup> اما این حکمت روح دیگری داشت و روش دیگری به کار می‌برد. اپیکوریان آنچه انکار می‌کردند با استناد به علم طبیعت بود و علم طبیعت در این حوزه بر اساس بداهت تأسیس می‌شد. برعکس، مخالفان این حوزه که پلوستراتیس از آنان سخن گفته است به قصد اینکه از این گمانهای نادرست سلب اعتبار کنند همه اقسام معرفت، حتی قطعی‌ترین و یقینی‌ترین آنها را، انکار داشتند. روشی که به کار می‌بردند جدال عقلی بود و آن ناروا ترین روشها در آئین اپیکوری به شمار می‌رفت، زیرا بهره‌ای که می‌توانستند از این روش ببرند «ابطال آراء دیگران بود نه ایجاد سکون خاطر در خویش» که ادعای آن را داشتند<sup>۳</sup>. 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؛ می‌کوشیدند 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 «غایتی که مطلوب طبع ماست و اجزائی که این غایت از آنها فراهم می‌آید» عاجز ماندند. قاطع‌تر از این در تعریف جدل نمی‌توان 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<sup>۱</sup> و از حکمای کلیبی که چنانکه می‌دانیم قائل به اصالت مواضعه بودند سخن گفته است<sup>۲</sup> ، ولیکن به این نکته اشاره کرده که قبلاً از سایر فیلسوفان که همین روش را به کاری بردند نیز نام برده است .

بدین ترتیب می‌بینیم که جریان فکری مخصوصی در این دوره وجود داشت که هم باحوزه<sup>۳</sup> رواقی و هم با نخله<sup>۴</sup> اپیکوری متفاوت بود . اصحاب این فکر از آن لحاظ که روش جدال عقلی را به کاری بردند 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 هر دو 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 جامعهی درباره<sup>۵</sup> عالم حاصل آید ، این رأی با ایمانی مقرون به یقین همراه باشد و حیات اخلاقی بر اساس این یقین تأسیس گردد . در فلسفه<sup>۶</sup> رائج<sup>۷</sup> این دوره در مقابل این جزم غیر تحقیقی به یکی از انحاء مذهب اصالت انسان<sup>۸</sup> گرویدند و بر آن شدند که به جای تفکر درباره<sup>۹</sup> اشیاء خارجی که قدرت به ادراک آنها نداریم باید درباره<sup>۱۰</sup> فعالیت عقلی و اخلاقی 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<sup>۱۱</sup> آن می‌پردازیم چنین بود .

## ۲ - قول به اصالت لذت با تمایل به مذهب کلیبی

یکی از اولین خصوصیات این دوره ادامه<sup>۱۲</sup> حوزه‌های سقراطی به صورت 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<sup>۱</sup> به صورتی بیان کرد که رنگ بدبینی و نومیدی به خود گرفت و به حدّی مبالائی رسید<sup>۲</sup>. او بر آن بود که اگر سعادت، چنانکه آریستیپس 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<sup>۳</sup> 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، والاگری و فرومایگی چه تفاوتی باهم دارند، زیرا از هیچ کدام از اینها لذّتی که بدان اعتماد توان کرد امید نمی رود. چون غایت چنین باشد نباید در برابر خود خواهی اهل حکمت برآشفست و یا در برابر گناهایی که به اقتضای شهوات لازم می آید خشم گرفت. و از گناهکار نباید نفرت داشت، بلکه به تعلیم او همت باید گذاشت. «تأکید در ترک علایق سرانجام به تجویز انتحار رسید و هگسیاس در کتابی به نام «خود دار»<sup>۴</sup>، یعنی آنکه خود را از خوراک بازمی دارد تا از گرسنگی بمیرد، در شرح تیره روزهای زندگی بشری بسط کلام داد<sup>۵</sup>. این طرز تفکر را نمی توان آئین فلسفی محسوب داشت، بلکه مجموعه ای از تعالیم است که مطالب عمده<sup>۶</sup> آن رنگ بدبینی دارد و از تیره روزهای زندگی و ناکامیهای سرنوشت مایه می گیرد. البته به آسانی می توان دریافت که اپیکور<sup>۷</sup> هیچ کدام از این تعالیم را نادیده نگرفت و به نام آئین خود به همه<sup>۸</sup> آنها پاسخ گفت. آئین او نیز قول به اصالت لذّت بود، منتهی نه لذّتی 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. آنیکریس<sup>۹</sup> نیز کوشید تا علایجی برای عوارض یأس آور مذهب اصالت لذّت

۲ - دیوگنس لارتی، II، ۹۳، ۹۶

۴ - چیچرو، Tusculanes، I، ۸۳

۱ - Hégésias -

۲ - L'abstinent -

۵ - Annicéris -

بیابد، منتهی برای حصول این مقصود به وسائلی توسل 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 حب 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 مقای بالاتر از آنچه آراء عامه اقتضا می‌کند تولید عادات مؤثرتر از اقامه دلائل است. آنچه ما را در برابر ظنون عوام ناتوان می‌کند عادات مدموم حاصل از تربیت است و به همین سبب تحصیل عادات ممدوح می‌تواند ما را آزاد سازد.

تئودورس<sup>۱</sup> 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 لوسپاکس<sup>۲</sup> پادشاه تراکیه رفت و مصمم شد که به آئین کلبی روی آورد. خود را به سبب حکمت چنان مستقل و مستغنی می‌دید که به هیچ وجه محتاج دوستان نمی‌یافت؛ خود را چندان فائق بر دیگران می‌شمرد که هرگز از دل نمی‌گذرانید 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 عامه جای می‌داد که اگر فرصتی رخ می‌گشود ارتکاب سرقت می‌کرد و حتی به مقدسات دست بُرد می‌زد. تئودورس<sup>۱</sup> نمونه‌ای از کلبیان بی‌شرم بود. حدّ متوسط در بین قائلین به اصالت لذت و پیروان آئین کلبی به شماری آمد. گروه نخستین لذت را نیکو ورنج را بد می‌انگاشتند، گروه دوم لذت را بد ورنج 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 مُلحد<sup>۳</sup> گرفته و گفته‌اند که از این حیث در عقاید اپیکورس تأثیر بخشیده است. از دلایلی 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<sup>۱</sup> 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 ، واصحاب آن به جای اینکه باشکمیانی 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<sup>۲</sup> بود . قسمی از موعظه<sup>۳</sup> 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<sup>۴</sup> به نام بیون اهل بروسینیس<sup>۵</sup> بوده و یکی از مستمعین او موسوم به تیلیس<sup>۶</sup> 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<sup>۳</sup> که نخست شاگرد کراتس کلپی بوده و از آن پس از تئودور<sup>۴</sup> تعلیم گرفته و سرانجام از ناو فرسطس 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 اقتناع وی پردازد یا عقائد او را مردود سازد روی می‌آورد و پرسشهای کوتاه و فشرده از او می‌کرد. نمونه‌ای از قطعات بیون این است :

« فخر 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 واعظ 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 فروریخته‌اند 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 واگذاشته است به خوبی ادا می‌کند مرد نیکو 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 واگذاشته است در آن را از جای می‌کنند ، سقف آن را برمی‌دارد و چاه آن را سر می‌پوشد؛ من ترك سکونت در این خانه می‌کنم . طبیعت نیز چنین است؛ هر چه به من واگذاشته 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 حکیم و کلمات قصاری که حکمای کلی از پیشوایان خود، خاصه از دیوگنس و سقراط ، نقل می‌کردند همه را بکار می‌برد 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 اراتستینس آن را فلسفه‌ای می‌نامید که جامه زربفت به تن کرده باشد .

در این سبک بیان، یعنی تقریر انتقادی خطابی فلسفی، هزار گونه تنوع در ادای معنی واحد به کار می بردند. مثلاً 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 می شود، 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 می دهد؛ این یکی از اقسام حکمت است که مقتضی تسلیم و رضاست، موجب فقدان تأثر و تألم است؛ انسان به حکم این حکمت از کشف اسرار اشیاء باز می ایستد، یا حتی از قبول وجود اسراری در آنها سرباز می زند، به همین سبب در صدد تأثیر در آنها بر نمی آید، بلکه می کوشد تا نفس خود را در وضعی نگاه دارد که یک سره مستقل<sup>۱</sup> و مستغنی از اشیاء [و بی اعتنا به چند و چون آنها] باشد. چنین وضعی خاص دوره ایست که پرستش توخه<sup>۲</sup> یا ربه التوع اقبال رونق یافت و او بانبروئی که از هوس مایه می گرفت و جنبه غیر شخصی داشت در سراسر پانثئون<sup>۳</sup> به جای همه خدایان نشست. بیون این معنی را از استاد خود تاو فرسطس مشائی آموخت؛ چه، او پیش از استراتن<sup>۴</sup>، در کتاب خود به نام کالیستنس<sup>۵</sup> بر آن رفته بود که جمله امور موقوف به تصادف است و، به تعبیر چیچرو، حیات اسپر تقدیر است نه تابع تدبیر<sup>۶</sup>. رواقیون در رد این فکر که سلب شوق و نشاط از مردم می کرد رسائلی پرداختند که در کتاب پلوتارکس<sup>۷</sup> درباره اقبال<sup>۸</sup> «بقایای آثار آنها پدیدار است. از این بقایا برمی آید که فضیلت عالیه ای که میسر 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<sup>۹</sup>».

Panthéon - ۲

(Fortune) Tyché - ۱

Callisthène - ۳

Tusculanes - چیچرو Vitam regit fortuna non Sapiencia ۲۴، ۹، V - ۴

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 غره شد و نباید آن را به منزله غایت پنداشت مطلبی را که کراتس و هگسیاس آورده بودند از سر گرفت و سنین عمر را یکایک برشمرد تا نشان دهد که در هر سنی رنجهاییش از خوشیهاست، از قبیل تألمی که با حیات اطفال مقرون است، اضطرابی که در دروه بلوغ مانند بار سنگین بر انسان فرومی افند، تأسفی که دوره کهن سالی را تباہ می سازد، و گذشته از همه اینها یک نیمه از زندگی در خواب گران با بی خبری سپری می شود<sup>۱</sup>. یا برای اینکه نشان دهد که در هر حال می توان چنان زیست که هیچ چیز ما را پریشان و رنجور نسازد نخست بزبان فقر سخن گفتن آغاز کرد و به انسان فرانمود که کمال مطلوب او هرگاه بخوهد 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 همو 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<sup>۲</sup> 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<sup>۳</sup> 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 - Troic

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 کار می‌رفت مطلب فلسفی آن‌گاه که می‌بایست به عموم مردم فراموده شود به شیوهٔ دلیرانهٔ اشعار هراتیوس<sup>۱</sup> یا لوکیانوس<sup>۲</sup> ادا می‌شد، و آن‌گاه که می‌بایست در ضمن مسلک مخصوص و مضبوطی مندرج شود به سبک آثار لوکرسیوس اپیکوری یا فیلیُن اسکندرانی یا رواقیان دورهٔ امپراطوری، مانند موزونیوس<sup>۳</sup> و سنکا<sup>۴</sup> و اپیکتوس<sup>۵</sup>، یا حتی پلوتینوس<sup>۶</sup>، درمی‌آمد. مگر نه این است که شکفتن این گل را در گلزار سقراطی به منزلهٔ فرارسیدن حکمت باستان به اوج اعتلای آن شمرده‌اند؟

### ۴ - 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 جلگی از لحاظ آنان یکسان می‌نمود. شرح احوال و اقوال این اشخاص ما را یاری می‌کند که به طرز تفکر پورن الیسی<sup>۷</sup> 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 سرسلسلهٔ تعداد زیادی از فلاسفه بوده است که مدت متمادی نسل<sup>۸</sup> 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 جملهٔ دلاوران عالم معنی به شمار آمده و بسی افسانه‌ها دربارهٔ او فراهم شده است. سوالی که راجع به او طرح می‌شود این است که کدام یک از دلائلی را که اصحاب شک در ابطال اعتبار معرفت اقامه کرده‌اند از شخص او باید دانست و کدام یک از حکایاتی را که آنتیگنئس کاروستئسی<sup>۸</sup> 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 «در باره پورُن»<sup>۱</sup> 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 صناعی<sup>۲</sup> مرتّب ساخته‌اند و، چنانکه ازین پس خواهیم دید، ازیدمس<sup>۳</sup> و سیکستس<sup>۴</sup> به بسط و تفصیل آنها پرداخته‌اند نباید به پورُن منسوب داشت. بنا بر آنچه از شاگردان بلا فصل او، مانند نوسیفانس<sup>۵</sup> که نخست پیرو دیمکریتس بوده و از آن پس استاد اپیکورس شده است یا از تیمُن<sup>۶</sup>، مستفاد می‌شود پورُن با خصائص اخلاقی خود و اعتباری که ازین طریق به دست می‌آورد، بیش از قوت دلایل و متانت عقاید خود، جلب تحسین می‌کرد. نوسیفانس<sup>۷</sup> سفارش می‌کرد که به روشی که او در زندگی داشت تأسی باید کرد بی آنکه تبعیت از عقاید او لازم باشد. تیمُن شاگردی شیفته<sup>۸</sup> او بود. در مجموعه اشعاری که به نام پوثن<sup>۸</sup> سرود درباره وی چنین گفت<sup>۹</sup>:

«ای پورُن، تو چگونه راه رهائی از پندارهای بی‌هوده<sup>۱۰</sup> سوفسطائیان را یافته‌ای ورشته‌های خطا را گسسته‌ای؟ - تو همانی که در بند آن نبوده‌ای که بدانی چه هوائی کشور یونان را در بر گرفته است، یا اشیاء از کجا آغاز شده‌اند و سرانجام آنها چه خواهد بود. و ازنگهی او را در همه جا ستوده‌اند. مردم ایلیس که هم شهر او بوده‌اند وی را پیشوای بزرگ نامیده و مردم آن حقّ اهلیت در این مدینه به وی بخشیده‌اند.

تنها مأخذ موثّق تعالیم پورُن که به ما رسیده است مطلب مجمل واضحی است که آریستوکلیس<sup>۱۱</sup> با نقل قول تیمُن محفوظ داشته است<sup>۱۱</sup>: «آنکه خواهد نیک بخت

Technique - ۲

Sur Pyrrhon - ۱

Sextus - ۴

Enésidème - ۳

Timon de Philonte - ۶

Nausiphane le démocritéen - ۵

Python - ۸

Nausiphane - ۷

Aristoclès - ۱۰

دیوگنس لارتنی، IX، ۶۴

باشد نخست باید ببیند که اشیاء چیستند؟ آنگاه ماچه وضعی باید در قبال آنها داشته باشیم؟ سرانجام از این وضع چه نتیجه‌ای برمی‌آید؟ - 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 ظنوفی که دربارهٔ آنها داریم نه صواب است و نه خطاست. دربارهٔ مطلب دوم می‌گوید که هیچ‌گونه اعتقادی نباید داشت، بلکه باید عاری از ظن و رأی و تمایل بود و این ضوابط را به طور متقن قبول داشت که دربارهٔ هیچ چیز بیش از آنچه می‌توان گفت نیست نمی‌توان گفت هست؛ هر چیزی هم هست و هم نیست؛ نه هست و نه نیست. دربارهٔ مطلب سوم تیمُن می‌گوید نتیجه‌ای که از این وضع برمی‌آید ابتدا سکوت و از آن پس سکون خاطر است. »

حوزهٔ پورُن، مثل حوزه‌های آن زمان، حوزهٔ 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<sup>۱</sup> 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 دربارهٔ اعتبار معرفت باشد؟<sup>۲</sup> 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<sup>۱</sup> 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<sup>۲</sup>. شاگرد او فیْلُن آتنی<sup>۳</sup> 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 بمیر، چرا شکوه سر می‌دهی؟ پاتر کُلیس<sup>۴</sup> که بسی بیشتر از تو می‌ارزید مُرد. « شاگرد او تیمن به مردم ناسزا می‌گفت<sup>۵</sup>، زیرا «بیچاره‌اند، خجالت زده‌اند، همچون شکم به خود می‌پیچند و می‌غرند، خبیکهای پرباد را می‌مانند. «<sup>۶</sup> 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 سنن 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 و قاطع 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 بیوس Eusèbe، XIV، ۱۸، ۲۸

اگرچه پورُن از حیث اصول با اصحاب و عظمی خطابی فلسفی تفاوتی چندان نداشت از لحاظ شدت وجدیت در روش خویش جزاینان بود. توجه به عدم ثبات اشیاء پورُن را مثل اصحاب و عظمی بر آن نمی داشت که به قدرت توخه<sup>۱</sup> یعنی ربه التووع 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»<sup>۲</sup> نهاده این سخنان را به پورُن نسبت داده است: «من کلامی را که مطابق حقیقت می انگارم قانون صحیح می شمارم و آنچه بر اثر قبول آن به نظرم 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<sup>۳</sup> 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 روایان 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 خصیلت 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 - سکتس Sextus، در مقابل ریاضی دانان، Contre les mathématiciens،

حکمای عربیان در اثنای داستانهای که به قصد تهذیب و تربیت مردم می پرداختند و در خلال رسائلی در اخلاق که برای ارشاد عامه می نگاشتند، از قبیل رساله فیلسن اسکندرانی «در باره آزادی حکیم»<sup>۱</sup>، وارد شده است.

پورن شاگردان بسیار داشت و یکی از آنان تعلیماتی را که از استاد خویش فرا گرفته بود از دو حیث نظری و عملی آن به صورت این عبارت تلخیص کرد که پس از مرگ وی بر سنگ گورش نوشتند: «این منم، مینیکلیس 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 مربوطه به حیات انسان را معتبر می گرفت. نخست شاگرد پلیمُن از حکمای آکادِمیا بود، از آن پس به زُنن پیوست، سرانجام رأی خاص 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 برتافت 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 در باره عظیم 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<sup>۲</sup> را جانشین آن می سازد، پس با صحت اعتقاد منافات دارد؛ و البته چنین رأی 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 Preparation évangélique، XV، ۲۶، V

می‌شمرند مخالف بود، و این شخص قصدی جز این نداشت که همین علم طبیعی رواتی را مردود شمارد. و آنجا که، بنا به روایت چیچرو<sup>۱</sup>، 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 آریستن<sup>۲</sup> 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<sup>۳</sup> صاحب نظران اخلاق که به ذکر اقوال آنان پرداختیم به سلب تعلق از اشیاء فرا می‌خواند و خیر مطلق را همین می‌دانست که انسان بیک سره ترك تعلق گوید و همه چیز را بیک سان شمارد<sup>۴</sup>. می‌خواست به قوت استدلال نتایج حاصله از این اصل را روشن دارد تا با توجه بدانها معلوم شود که آراء رواقیان منتج به نتیجه<sup>۵</sup> مطلوبه نیست.

آنچه ما از افکار او در دست داریم راجع به سه مطلب است و هر سه مطلب در انتقاد مذهب رواتی است: اول نظریه<sup>۶</sup> او درباره<sup>۷</sup> وحدت مطلق فضیلت است. دوم رأی او راجع به طرز تعلیم اخلاقی است که اخلاق عملی، یعنی مجموعه<sup>۸</sup> دستورهای تفصیلی را برای تطبیق اصول کلی اخلاق بر موارد جزئی<sup>۹</sup>، بی اعتبار می‌شمارد. سوم انتقادی است که از نظریه<sup>۱۰</sup> رواقیان درباره<sup>۱۱</sup> اعمال راجحه<sup>۱۲</sup> می‌کند.

اومی‌گفت که جز بیک 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 بیک فضیلت در اوضاع متعدد<sup>۱۳</sup> به صور مختلف جلوه می‌کند. هر گاه مقصود برگزیدن کارهای نیک برای دورماندن از کار

۱ - چیچرو Cicéron درباره<sup>۱۴</sup> ماهیت خدایان De la nature des dieux، I، ۲۷

۲ - چیچرو Cicéron کتاب اول درباره<sup>۱۵</sup> اصحاب آکادسیا 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<sup>۱</sup> 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<sup>۲</sup> دارد.

از حسن تصادف سنکا دریکی از مکاتیب خود به لوکیلیوس<sup>۳</sup> 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 در باره<sup>۴</sup> همسران و پدران و سروران و امثال آنان پیاپی می‌آورند و در هر کدام از این موارد اندرزها و دستورها می‌دهند. می‌دانیم که این قسم از اخلاق عملی از همان اوائل ظهور حوزه<sup>۵</sup> رواقی حائز اهمیت بود ولیکن در اواخر ایام این حوزه در بعضی از موارد تقریباً آئین رواقی یک سره به صورت مجموعه<sup>۶</sup> 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 در باره<sup>۷</sup> آن واداشت. دیگر اینکه می‌گفت چون تعدد موارد و اختلاف انواع<sup>۸</sup> لایتناهی است این کار را حدودی نیست، پس آنرا نمی‌توان حکمت دانست زیرا

۱ - جالینوس Galien درباره<sup>۱</sup> آراء بقراط و افلاطون De la doctrine d' Hippocrate  
 ۲ - Platon et de Platon VII ۲ - پلوتارکس Plutarque درباره<sup>۲</sup> فضیلت اخلاقی، فصل دوم،  
 De la vertu morale

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 نابینائی 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 اخلاقی 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 نقل 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 آریستون 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 آریستون 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 اراءه<sup>۱</sup> طرُق عمل با پند و اندرز است<sup>۲</sup>. رواقیون انسان را با امور طبیعی که تمایلات او بدانها تعلق می‌گیرد مانند وجود خود او، اعم از جسم یا نفس، و وجود اشیائی که محیط بر اوست و او جزئی از آنها به شماری رود، اعم از خانواده یا مدینه یا جمع دوستان، مرتبط می‌شمرند و قواعد عملی اخلاقی را با توجه به همین روابط برقراری ساختند. این همان نظریه<sup>۳</sup> 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<sup>۴</sup> آنها با تمایلات طبیعی باشد به صورت قواعدی در آورند. ولیکن آریستون نظریه<sup>۵</sup> «اعمال راجحه» را به یک سو نهاد یعنی به وجود اموری که نه نیک و نه بد باشد و با همه<sup>۶</sup> این مضمی 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 وعظای که اهل تفریح و خطابی انتقادی<sup>۷</sup> بودند موافقت یافت، و این تشبیه معروف را به همین شخص نیز<sup>۸</sup> منسوب داشته‌اند که حکیم مانند بازیگر هنروری است<sup>۹</sup> که نمایش سرنوشته بازی مخصوصی به وی محول نماید و او چنانکه باید از عهده<sup>۱۰</sup> انجام دادن این بازی برآید. حکیم باید با اوضاع و احوال مطابقت جوید ولیکن هیچ‌گونه 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 لارتی، VII، ۱۶۰.

۵ - مترجم بسیار کوشید تا در ترجمه<sup>۱۱</sup> اقسام این عبارات از ذکر کلمه<sup>۱۲</sup> بی معنی «نقش»در مقابل کلمه<sup>۱۳</sup> rôle احتراز جوید. ۲.

که آریستُن بر ضد « اعمال راجحه » آورده و سِکِسْتُس<sup>۱</sup> آن را نقل کرده است از نوع دلائلی باشد که در ضمن آنها برای ردّ حریف سخن از زبان خود او گویند<sup>۲</sup>. 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 مدعی 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 تصور 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 - سِکِسْتَس ، در مقابل ریاضی دانان ، IX ، ۶۳

شود، و او از این اضطراب نمی‌توانست رهایی جوید مگر اینکه فرضیه‌ای را بپذیرد؛ و گویی چنین کرده یعنی بر آن رفته است که حکیم این قدرت را دارد که دواعی<sup>۱</sup> عمل را به اراده<sup>۲</sup> خویش وبدون هیچ‌گونه دلیل دیگری به خویش بدهد. و می‌توان گفت که خروسیپس<sup>۳</sup> به نظریه<sup>۴</sup> همین حکیم اشاره کرده آنجا که گفته است که برخی از فیاسوفان برای این که اراده<sup>۵</sup> انسان را از تأثیر قسری علل خارجی آزاد سازند قائل به وجود قوه<sup>۶</sup> محرکه‌ای در خود اوشده‌اند که در مورد اشیاء غیر متفاوت به ظهور می‌رسد، یعنی آن‌گاه پدید می‌آید که آدمی در برابر دوشی<sup>۷</sup> و 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 دون<sup>۸</sup> جانب دیگر سوق دهد<sup>۹</sup>.

بدین ترتیب هرگاه علم طبیعت را به معنی عام<sup>۱۰</sup> این کلمه معتبر نگیرند و مثل اپیکوریان و رواقیان طبیعت را منشأ و مقیاس تمایلات، و سبب توجیه آنها، شمارند یا بدانجا می‌رسند که فقدان علل را یک سره موجب ترك عمل دانند یا به اراده<sup>۱۱</sup> جزافیه<sup>۱۲</sup> در انسان قائل شوند.

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

رشته<sup>۱۳</sup> زرینی که استادان آکادمیارا به هم می‌پیوست پس از کسنکراتیس و پلْمُن و کراتیس گسسته نشد، بلکه این سلسله تا آرکزبلاؤس امتداد یافت و این حکیم که اهل بیتانه<sup>۱۴</sup> واقع در آیولیس<sup>۱۵</sup> بود این حوزه را از ۲۶۸ تا ۲۴۱ ق.م. که سال مرگ او به سن<sup>۱۶</sup> 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

1 - Les motifs

2 - پلوتارکس Plutarque تناقضات رواقیان Des Contradictions des Stoïciens

نصل XXIII .

3 - Liberté d'indifférence

4 - Eolide

5 - Pitane

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

مهم‌ترین وجه تمیز این فلسفه عکس‌العمل‌حادی بود که اصحاب آن در مقابل آراء حکمای جدید آن دوره نشان می‌دادند . این حکما<sup>۱</sup> عقایدشان مبتنی بر جزم غیر تحقیقی<sup>۲</sup> بود، اظهار نظر جامع و شامل را درباره<sup>۳</sup> عالم شرط حکمت می‌شمردند و ادعا داشتند که فلسفه آنان از یقین مایه می‌گیرد . کسی که از اصحاب آکادمیا به شمار می‌رفت، برخلاف کسانی که تاکنون از آنان سخن رانندیم، از مردم نمی‌برید، عزلت نمی‌جست، تحقیر نمی‌کرد، همه چیز را یک‌سان نمی‌پنداشت؛ بلکه اهل مبارزه بود، حمله می‌کرد، حریف را از میدان بدر می‌برد، بی‌آنکه خود او پای بند جلدل شود از جلدل سود می‌جست تا جزم غیر تحقیق 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 در سنن<sup>۴</sup> شباب به محض ورود به شهر آتن به محضر درس ناو فرسطس 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 زنُن به منزله<sup>۵</sup> مبارزه<sup>۶</sup> دو فکر مختلف بود . آرکزیلاؤس فکری برخوردار از مایه<sup>۷</sup> فرهنگ سوفسطائی داشت، به امور انسانی توجه می‌کرد، ریاضی و موسیقی آموخته بود، هر روزه اشعار اُمیرُس می‌خواند و با پیندارُس<sup>۸</sup> 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<sup>۹</sup> . شیوه<sup>۱۰</sup> او در سخن گفتن با سبک ثقیل رواقی که مملو از کلمات صناعتی و فلسفی بود تفاوت داشت، و از مهابت و صلابت و غلظت رواقیان در آرکزیلاؤس نشانی نبود، بلکه استهزا

۲ - Dogmatisme

۱ - یعنی رواقیان و اپیکوریان

۴ - دیوگنس لارتی، IV، ۲۱-۲۷

۳ - Pindare

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<sup>۱</sup> 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 بدیهه گوئی استاد بود. تقریر به زبان را برتر از تحریر به قلم می‌شمرد، زبیرا زبان را گویا می‌دید و قلم را خاموش می‌یافت، و به همین سبب بود که او نیز مانند سقراط یا پورن چیزی نگاشت. 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<sup>۲</sup> پادشاه پرگامن<sup>۳</sup> ارتباط نیافت. کترین نشانی از اعتقاد به لزوم وحدت سیاسی جهان<sup>۴</sup> 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 قصاص سقراطی را در مقابل اینان بکاری برد که «آنچه می‌دانم تنها همین است که هیچ نمی‌دانم»، بلکه تمام فلاسفه را از امپدکلیس و آناکساگورس و دیموکریئس و هراکلیئس و کیسئفانیس 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<sup>۱</sup>.

آریستن تصویر آرکزبلاؤس 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 آرکزبلاؤس 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 مگاریاتی یعنی جدال عقلی را به کار بسته است . بیان ملخص و مشخصی که سِکستُس 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<sup>۲</sup> ، 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<sup>۳</sup> که قبول ضعیفی است و به اشرار تعلق می‌گیرد و حکیم منزّه از آن است تمیزی دهند . در بین علم و ظن<sup>۴</sup> 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<sup>۵</sup> 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 ، بر ضد کلتس Contre Colotès ، ۲۶ ؛ چیچرو Cicéron ،

کتاب اول در باب اصحاب آکادمیا II ، ۱۴ ،

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

VII ، ۱۰۰-۱۰۸ ؛ چیچرو ، کتاب اول دربارهٔ اصحاب آکادمیا 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 روایان خود از نخستین کسانی به شمار می‌روند که به این امور پی برده و آنها را به تفصیل بر شمرده‌اند. و از اینجا بر می‌آید 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 تغییر پذیرد تا بخش اول از کتاب تأملات<sup>۱</sup> دکارت<sup>۲</sup> رسیده است. تفصیل این دلیل را (که البته نمی‌توان قبول داشت که تمام جزئیات آن از آرکزیلاؤس باشد) چیچرو و اگوستینوس<sup>۳</sup> 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<sup>۴</sup>. بالاخره دلیلی به نام دلیل سُرِس<sup>۵</sup>، که در زبان یونانی به معنی توده است [و امروز قیاس مرکب مفسول 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<sup>۶</sup>. و خلاصه<sup>۷</sup> احتجاج این است که چند دانه گندم باید بریک 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 لارتی، VII، ۱۶۲

St. Augustin - ۳

Sorite - ۵

۶ - سکستس Sextus، در مقابل ریاضی دالان، VII، Contre les mathématiciens

نشان دهد. بنابراین دلائل و امثله حکیم رواتی یا باید رضا دهد که ناگزیر است از اینکه ظنوفی داشته باشد، یا باید تعلیق حکم را لازم داند؛ و چون شق اول را نمی پذیرد یعنی احوالی مثل خطا و خفت و تهور را دون شأن حکیم می شمارد جز قبول شق دوم چاره ای ندارد.

نتیجه ای که پورن از این امتناع [یعنی از تعلیق حکم] می گرفت 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 می تواند به خواست خود به عمل پردازد، بی آنکه هیچ حکمی که حاکی از ترجیح عاملی باشد او را به عمل وادار سازد<sup>۱</sup>. این نتیجه حاصله مبنای ارادی است که از همان اوایل حال [مثلاً از جانب کُلُتِس] بر آرکزبلاؤس وارد آمد و آن اینکه حیات عملی اگر بر این اصول مبتنی شود امکان ناپذیر می گردد. آرکزبلاؤس که خود را نه اهل تأمل می شمرد و نه در انزوا به سر می برد از قبول این نتیجه روی در هم می کشید. او می گفت که سعادت جز بر اثر حزم به دست نمی آید و حزم عبارت از اعمال صائبه<sup>۲</sup> است. البته، چنانکه سکستوس گفته است، غایت در نظر آرکزبلاؤس تعلیق حکم است؛ ولیکن هیچ معلوم نیست که وجهی که در عمل سعادت را ایجاد می کند نیز همین باشد<sup>۳</sup>. پس باید برای اعمال ارادی هم قائل به ملاکی یا قاعده ای شد اگرچه آن را ملاک حقیقت نتوان شمرد. می دانیم 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 به شمار می رفت. اینان می گفتند 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 آرکزبلاؤس، برعکس، چنان می نماید

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

کلام شده است. م.

۲- Actions droites

Sextus, Hypotyposes, I, 132 - ۲

که گویی بر آن بوده است که انسان می‌تواند به انجام اعمال پردازد ، بی آنکه اذعان او بدانها تعلق گیرد . عملی که به حکم عادت انجام می‌گیرد از همین قبیل است و می‌دانیم که سوفسطائیان درباره<sup>۱</sup> تأثیر عادات چه تأکیدی کرده بودند . ولیکن آرکزبلاؤس پای‌بند عادت نمانده بلکه ملاک دقیق‌تری جستجو و این ملاک را کردار عاقل وار<sup>۱</sup> خوانده و در این باره چنین گفته است : «عمل صائب عملی است که چون یک‌بار انجام پذیرد به سبب اینکه عاقلانه به نظری آید می‌توان از آن دفاع کرد . » این ملاک مرموز حقیقت به‌دقت به چه معنی است ؟ - اگر نیکو بنگریم نمی‌توانیم مقصود از کردار عاقل وار را عملی بینگاریم که شبیه به حق باشد و احتمال صدق آن برود<sup>۲</sup> زیرا قبلاً<sup>۳</sup> 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 با تبعیت از تمایلات طبیعی خود می‌تواند انجام دهد . اینان در این مورد کلمه‌ای به زبان یونانی به کار می‌بردند که چیچرو در برابر آن لفظی را که به معنی «امر محتمل<sup>۴</sup>» است آورده است<sup>۴</sup> و گویا بتوان گفت که آرکزبلاؤس به حکم سنت استادان آکادمیا ، علی‌الخصوص پُلْمُن ، 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 یک‌جنبه از تعالیم آرکزبلاؤس آشنایم ؛ ولیکن از مساعی او برای بحث انتقادی درباره<sup>۵</sup> سائر آراء جزئی رواقی نیز آثاری به‌جای مانده است ، چنانکه مثلاً<sup>۶</sup> کوشیده است تا نشان دهد که نظریه<sup>۷</sup> امتزاج نام<sup>۵</sup> به نتیجه<sup>۶</sup> مُحال<sup>۶</sup> می‌انجامد<sup>۷</sup>.

۲- Vraisemblable

۱- Raisonnable

۳- Probabilis

۴- چیچرو Cicéron ، درباره<sup>۸</sup> تکالیف Des devoirs ، I ، ۸

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

۶- Absurde

۷- پلوتارکس ، برضد رواقیان Contre les Stoïciens ، فصل ۲۷

از طرف دیگر بعضی از متون حکایت از این می‌کنند که آرکزبلاؤس 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 هیچ‌گونه شری نمی‌رساند ؛ تنها در غیاب 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<sup>۱</sup> . صاحب این تعام 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 پلوتارکس آن را تجدید کرد . و این مخالف‌ترین روش باشیوه<sup>۲</sup> تعلیم جدید اصحاب جزم بود و اتخاذ این طریق برای تعیین تقابل اساسی فکر آرکزبلاؤس و اقران او با افکاری که در آن دوره غالب شده بود کافی است<sup>۳</sup> .

در این اوضاع و احوال هیچ دلیلی در دست نداریم تا گمان بریم که آرکزبلاؤس خود در خفا 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 ؛ پلوتارکس Plutarque ،

تسلیمت به آپولونیوس Consolation à Apollonius ، فصل XV ؛ استوبئوس Stobée ،

Florilège ، ۹۵ ، ۱۷

۲- چیچرو ، اصحاب آکادِمیا ، قطعہ ۲۰ ؛ غایات ، II ، ۲ ؛ ذات خداپان ،

پنهان می‌ساخت و به قول دیوکلئیس کنیدیائی<sup>۱</sup> این بدان سبب بود که «از پیروان ثئودرس و بیون سوفسطائی باک داشت. «دیوکلئیس 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 آمده‌اند مانند چیچرو و سکستس و اگوستینوس به کرات از سر گرفته‌اند، و بی شبهه خوش داشته‌اند که بگویند که تعالیم افلاطون بی آنکه تحریف شود در آکادامیا بر جای مانده بوده است<sup>۲</sup>.

### 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<sup>۳</sup> ظهور نکرد. لاکودس<sup>۴</sup> مدرس آکادامیا 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<sup>۵</sup> 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 کس<sup>۶</sup> قرطاجنه‌ای که پس از مرگ او تا سال ۱۱۰ ق. م. این حوزه را اداره می‌کرد جدائی ناپذیر است.

از شرح احوال کارنئادس جز واقعه‌ای که شهرت یافته است چیزی نمی‌دانیم 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 ، ۲۳۴

۳- Carnéade de Cyrène

۴- Lacyde

۵- ویلاویتس مولندرف ، Hermes ، ج XLV ص ۴۰۶

۶- Clitomaque de Carthage

جریمه‌ای بالغ بر پانصد سکه<sup>۲</sup> زرا به سبب ویران ساختن شهر آرپس<sup>۱</sup> محکوم ساخت. مردم آتن هیتی از سه تن فیلسوف را به سفارت به این مجلس فرستادند. این سه تن به سه حوزه<sup>۳</sup> فلسفی انتساب داشتند: دیوگنس از رواقیان، کریتولاؤس از مشائین و کارنئادس از آکادمیا بود. اینان به روم رفتند، چنانکه صدسال پیش از آن تنی چند از اسلاف شان به نزد سرداران اسکندر رفته بودند. در روم با گفتگوهای<sup>۴</sup> 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.

سکستس در تقسیم آکادمیا به ادوار مختلف دوره<sup>۵</sup> آرکریلاؤس و لاکودس را آکادمیای دوم و دوره<sup>۶</sup> کارنئادس و کلیتیائوس را آکادمیای سوم نامیده است<sup>۳</sup>. از این قول به هر صورت اثبات می‌شود که کارنئادس فیلسوف مبتکری بود و از زرف‌بین‌ترین و موشکاف‌ترین صاحب‌نظران دوره<sup>۷</sup> انتشار فرهنگ یونان<sup>۸</sup> به شمار می‌رفت. اما آنچه باعث می‌شود که افکار او را به دشواری بتوان باز یافت این است که چیزی ننوشته است و تنها به وساطت شاگردان او علی‌الخصوص کلیتیائوس 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 سکستس امپیریئوس و چیچرو در دورساله<sup>۹</sup> خود به نام «کتاب اول و کتاب دوم درباره<sup>۱۰</sup> اصحاب آکادمیا» از آنان اقتباس کرده‌اند می‌شناسیم. این رساله‌ها نیز به وضع ناقصی به دست ما رسیده است و علی‌الخصوص قسمتی از رساله<sup>۱۱</sup> چیچرو که به بحث درباره<sup>۱۲</sup> نظریه<sup>۱۳</sup> کارنئادس راجع به معرفت اختصاص داشته از میان رفته است. اما درباره<sup>۱۴</sup> یکی از نکات اصلی این نظریه<sup>۱۵</sup> در بین دو تفسیری که از فلسفه<sup>۱۶</sup> 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- Oropo

۳- Hypotyposes, I, 220

۴- Hellenistique

خالی از اعتبار نیست رأی کارنئادس را در این باره مطابق رأی آرکزبلاؤس دانسته است و این شاهد شاگرد او و جانشین او کلیتاً کُس است. بنا به شرحی که چیچرو در کتاب اوّل خویش، در بارهٔ اصحاب آکادِمیا، 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 مشابه با این شیء صحیح وجود داشته باشد.» برعکس، شاگرد دیگری از کارنئادس، به نام مترُدُرس<sup>۱</sup> که فیلن<sup>۲</sup> و آنتیوکُس<sup>۳</sup> مدرّسان آکادِمیا پس از کلیتاً کُس نیز از او تبعیت کرده‌اند، شهادت داده است که آراء کارنئادس را چنانکه باید دریافته و بازگفته‌اند؛ چه، این حکیم، بر خلاف آرکزبلاؤس، در حفظ این قول که ادامهٔ حیات را امکان‌ناپذیر می‌سازد اصرار نداشته است. همین تفسیر را سکستُس و نومنیوس<sup>۴</sup> نوافلاطونی نیز بدون ذکر مأخذ در اقوال او نقل کرده‌اند<sup>۵</sup>. باوجود کثرت شواهد دلیل مهمتی در دست داریم که اعتماد ما را از این تفسیر دوّم سلب می‌کند. از این پس خواهیم دید که آکادِمیا 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 تخریف 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 آرکزبلاؤس 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 تصوّراتی که آنها را صواب یا خطای شماریم، دلیل مأخوذ از تبدل دائم ظواهر اشیاء

Philon - ۲

Metrodore - ۱

Numénius - ۴

Antiochus - ۳

- 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 گندم یا به دروغگو، استناد به تنوع عادات و آداب، همگی در قرن دوم قبل از میلاد به منزله خوراکی که نشخوار شود به شمار می‌رفت<sup>۱</sup>. 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<sup>۲</sup> و باعث اقناع<sup>۳</sup> باشد. آنچه از سخنان او در این باره برمی‌آید این است که چنین ملاکی نه تنها مانند کردار عاقل وار، به اصطلاح آرکزیبلاؤس، ما را در حیات عملی هدایت می‌کند بلکه قاعده‌ای برای بحث و فحوص درباره موجودات محسوب می‌شود و ما را به درک حقیقت نزدیک می‌سازد، یعنی نه تنها ملاک عملی است بلکه ملاک نظری نیز به شمار می‌آید و ابتکار کارنئادس در همین است<sup>۴</sup>. اما اگر احتمال صدق را بتوان ملاک نظری محسوب داشت تصدیق که از طریق چنین احتمالی درباره یکی از اشیاء می‌کنیم توجیه می‌شود، و اگر، بر فرض، این تصدیق مطابق با یقین نباشد ظن<sup>۵</sup> است. پس به کار بردن این ملاک، چنان می‌نماید که گوئی، بر ما لازم می‌آورد که ظن<sup>۶</sup> مغایر با یقین را تصدیق کنیم، و در این صورت حق با مخالفین کلیتاً کس خواهد بود.

اینک نزدیکتر بیائیم و در ماهیت این ملاک نظر نمائیم. به نظر سِکستس<sup>۷</sup> تجدیدی که با ظهور کارنئادس در آکادِمیا حاصل شد بر این اساس بود که ملاک معرفت را از حیث ارتباط تصور با موضوع<sup>۸</sup> آن، نه با مورد<sup>۹</sup> 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 آکادِمیا، II، ۹۲-۹۶، ۸۷؛ Tusculanes، I، ۱۰۸

۲- Vraisemblable Persuasif-۳

۴- چیچرو، کتاب اول درباره اصحاب آکادِمیا، ۳۲؛ سکستس، در مقابل ریاضی دانان

۵- ۴۳۶

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

Objet -۷

Sujet -۶

زیرا یکی از دو حد تصور بر ما مجهول است . اما از حیث ارتباط با موضوع آن بعضی از تصورات به نظر درست می آید و بعض دیگر چنین نمی نماید . قسم اول را در نظر گیریم تا معلوم شود که چرا این قوت اقناع 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 خرد باشد یا در فاصله زیادی از ما قرار گیرد ، یا دچار ضعف باصره باشیم قوت اقناع 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 ؛ ولیکن 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<sup>۱</sup> است که کارنئادس به آن قائل بود و با مذهب آرکزیاؤس که مستلزم رد قاطع رأی مخالف بود اختلاف فاحش داشت .

چنانکه سکستس دوبار تکرار کرده است ملاک کارنئادس « توسع داشت<sup>۲</sup> » یعنی ناظر به اختلاف مراتب بود به همین سبب می گفت که اذعان با ایقاع 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 اورا 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- سکستس ، در مقابل ریاضی دانان ، VII ، Contre les mathématiciens

بلکه بخواهد تصورات را از لحاظ خصائص درونی آنها بایکدیگر مقایسه کند ، به قول کارنئادس برطبق روایت کلیتاً کس<sup>۱</sup> ، میل قوی به تبعیت از این تصورات در او حاصل خواهد شد بی آنکه گمان برد که به توسط این تصورات می تواند به ادراک شیء خارجی موقت شود .

ظنتی را که حاصل کرده ایم تغییر می دهیم و از ظنتی که احتمال صدق آن کمتری رود به ظنتی 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 دریابیم بلکه از این راه است که آنچه نخست به نحو مجمل و مبهم تصور کرده بودیم اینک به طور تفصیلی و قطعی تصور می کنیم ، مثلاً طناب خمیده 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 . تصویری که بدین ترتیب با توجه به جزئیات حاصل می آید مارا مطمئن تر می سازد و موقعی که این تصور با تصور دیگر تعارض نیابد اطمینان ما افزون تر از این نیز می شود . مثلاً تصویری که آدَمِئس<sup>۲</sup> را از آلکستیس<sup>۳</sup> بود ، هر چند قوت می داشت ، آن گاه که هیراکلیس<sup>۴</sup> این زن را از دوزخ بازگردانید او نمی توانست به صدق این تصور اذعان کند زیرا می دانست که آلکستیس<sup>۳</sup> مرده است . خلاصه کارنئادس به جای اینکه مدعی ادراک مستقیم اشیاء باشد به تحقیق انتقادی در تصورات حاصله از آنها پرداخته و این تحقیق را ، بر خلاف معمول آن زمان ، بر این اساس نهاده است که « هیچ تصویری هرگز به تنهایی حاصل نمی شود بلکه تصورات مانند حلقه های زنجیر به یکدیگر پیوسته است . » بدین ترتیب

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

۳- Alceste - ۳

۴- Hercule - ۴

۵- به نقل سکستوس Hypotyposes ، I ، ۲۲۷ . - ترتیب ذکر خصائص با آنچه برطبق 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 نمی‌توانست به آراء این حکماء که به جزم و یقین ادّعی وصول به کنه اشیاء را داشتند گردن نهد . علی‌الخصوص عقاید اینان را دربارهٔ الهیات که مستلزم اعتقاد به پیش‌گوئی و سرنوشت بود انتقاد می‌کرد ، و این انتقاد نیز از طریق جدل بود . یعنی نتایجی را از مقبولات رواقیان به دقّت استخراج می‌کرد تا نشان دهد که این اقوال به محال می‌انجامد . بر وجه مثال می‌توان انتقادی را که از او 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 بگیریم : 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 می‌چشد و از همین جابجایی و خوشی به وی راه می‌یابد ؛ و اگر حالاتی از این قبیل در او باشد تغییرپذیر است ، یعنی قبول فساد می‌کند ، پس خدا نیست . و همین سخنان را در بارهٔ همهٔ حواس می‌توان از سر گرفت . وانگهی ، احساس به طور کلی تغییری از نوع استحاله است ، و هر موجودی که استحاله یابد نمی‌تواند خدا باشد . رواقیون بر آنند که خدا وجودی در کمال فضیلت است ، اما 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 تغییرپذیر است ، یعنی قبول فساد می‌کند پس خدا نیست . و بر این قیاس همین سخن را دربارهٔ همهٔ فضائل می‌توان از سر گرفت . از قسم دیگری از استدلال نیز در نزد اینان می‌توان 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 آن‌گاه پیاپی فراموده است که هر دو شقّ هر کدام از این مطالب امکان‌ناپذیر 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<sup>۱</sup> 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<sup>۲</sup> رواقیان با عقائد مشبّه<sup>۳</sup> ناسازگار بود فراهم ساخته است<sup>۴</sup> .

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 آنرا پیش‌گوئی کرد ؟ یا وقوع آن ضروری است ، در این صورت به حکم علم آنرا می‌دانند نه اینکه پیش‌گوئی کنند . به علاوه ، پیش‌گوئی وقایع ناگوار ، چون نمی‌توان خود را از شر آنها محفوظ داشت ، زیان‌آور است . برای پی‌بردن به معنی صحیح این انتقاد و اهمیت آن باید بدانچه اپیکتوس ، سالها پس از این زمان ، به زبان آورد توجه کرد . این حکیم بر آن شده 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 می گذرد باید این باشد که در برابر امری که خدا می خواهد و وقوع آن پیش گوئی می شود با اطمینان از احسان او حسن قبول نشان دهیم . پس در این مورد نیز می بینیم که انتقاد کارنئادس موجب تلطیف ذوق دینی شد<sup>۱</sup> .

چیچرو در کتاب خود « راجع به تقدیر »<sup>۲</sup> ایرادی را که کارنئادس بر نظریه<sup>۳</sup> خروسیپس<sup>۴</sup> وارد آورده روایت کرده است . خروسیپس کوشیده بود نشان دهد که تقدیر با اختیار منافات ندارد ، کارنئادس گفته است که آسان می توان نشان داد که ، برخلاف رأی خروسیپس ، قبول حکم تقدیر مستلزم این است که هیچ امری را در حوزه<sup>۵</sup> اختیار خویش ن شماریم . در مقابل ، رأی خروسیپس را در اینکه اعتقاد به تقدیر با قبول اصل علیت ملازمت دارد نیز انتقاد نموده است . کارنئادس بر آن بود که از این مقدمه که هیچ امری بدون علت حادث نمی شود نمی توان نتیجه گرفت که همه<sup>۶</sup> امور به حکم تقدیر وقوع می یابد ، یا به عبارت دیگر ، در تیلو مجموعه ای از علل که مرتبط به یکدیگر است وارد می شود ؛ بلکه ، بسا ممکن است که علل مستقله ای از خارج به مجموعه<sup>۷</sup> اشیاء راه جوید و مانند رشته هائی به تار و پود آنها بپیوندند و اراده<sup>۸</sup> مختار انسان یکی از جمله<sup>۹</sup> همین علل باشد . این انتقاد نیز در اساس به همان درجه<sup>۱۰</sup> ایرادات سابقه اهمیت داشت و حاکی از این بود که یک سلسله از اشیاء خارج از حدود صلاح علمای علم طبیعت است . کارنئادس مثل آرکزبلاؤس ، و برخلاف پورن<sup>۱۱</sup> ، اهل بدبینی و نومیدی نبود ؛ بلکه این هر دو تن می گفتند که جهان بسیار ژرف تر و پیچیده تر از آن است که رواقیان می پنداشتند 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<sup>۱۲</sup> مباحث علم اخلاق را نیز فراهم

۱- چیچرو Cicéron ، درباره<sup>۱۳</sup> پیش گوئی De la divination ، I ، ۱ ، ۴ ، ۷ ، II ،

۲ ، ۹ ، ۳ ، اپیکتئوس Epictète ، Dissertations ، II ، ۷ ،

ساخته است ، زیرا نشان داده است که نظریهٔ رواقیان در مورد اعمال راجحه منتهی به نتایجی می‌شود 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 <sup>۱</sup> .

کلیتاً کُس علی الخصوص کوشیده است تا فکر کارنئادس را به خلوص اصلی خود نگاه دارد . استوبئوس قطعانی از کلیتاً کُس را محفوظ داشته است که به نحو مؤثری معلوم می‌دارد 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 می‌توانیم از هر چه در نظر ما چنان می‌نماید تبعیت کنیم حتی می‌توانیم تصوّراتی را که به هیچ گونه مانعی بر نخورد ، اگر چه ایقاع نسبت در بین آنها نکرده و با اذعان عقلی مقرون نساخته باشیم ، بپذیریم <sup>۲</sup> .

انتقادی که از خطابه کرده است و ما بر حسب روایت سکسنس <sup>۳</sup> از آن آگاه شده‌ایم 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 عالیّهٔ فرهنگ بود . این نزاع در روشی که رواقیان در ادای مطالب و القای تعلیمات خود داشتند به وقوع نمی‌پیوست ، زیرا اینان به هیچ وجه با خطبا رقابت نمی‌کردند . برعکس ، اصحاب آکادِمیا خود اهل نطق و بیان بودند ؛ شاگردان خطبا محضر استادان خویش را ترك می‌گفتند تا در حوزهٔ کارنئادس حضور یابند و به تعلیمات او گوش فرادارند <sup>۴</sup> و کلیتاً کُس بر خطبا حمله می‌آورد و به خطابه حق نمی‌داد که به صورت صناعتی 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 Des fins ، III ، ۱۱ ،

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 متعدد ، مرکب 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 :

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

#### II

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

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

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

#### III

V. Brochard. *Les Sceptiques grecs*. 2d édition. 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 ΠΕΙΘΟΧΗ," *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 نکند چنین می دانستند ، و امثله ای از اصحاب آکادامیا اقتباس می کردند تا نشان دهند که چه بسا تصور مفهومی حاصل می آید بی آنکه ایجاب اعتقاد نماید ، مثل همان تصویری که آذمتس<sup>۱</sup> از آلکسیس<sup>۲</sup> 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<sup>۳</sup> 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<sup>۴</sup> .

Alceste - ۲

Admète - ۱

Antipater de Tarse - ۳

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

مع ذلك 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 . زئن تارسی<sup>۱</sup> و دیوگنس بابلی<sup>۲</sup> (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 ، بوئنس سیدی<sup>۳</sup> یک سلسله از دلائل درونی آن اقامه کرده که فیلن اسکندرانی آنها را محفوظ داشته است<sup>۴</sup> . این دلائل بر این اساس است که الیهیت جهان و کمالی که در آن است با فسادپذیری 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 . »<sup>۵</sup> 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 بوئنس 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 طیمائوس 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 درهم ریزد و به هم آمیزد . پس ممکن نیست جهان را بتوان زوال پذیر

Diogène de Babylone - ۲

Zénon de Tarse - ۱

Boéthus de Sidon - ۳

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

corruptibilité du monde ، فصل ۱۵ .

۵- منظومه لوکرسیوس درباره طبیعت ... De la nature ... ، بیت ۱۲۱۵

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 بوئتس در علم الهی به یکی از سنن دیرین یونان که بسیار کهن تر از دوره رواقیان بود و اینک پاسداران فرهنگ یونان پیش از پیش‌بدان گردن می‌نهادند بازگشت . اخلاق نیز تغییر پذیرفت . ضابطه‌ای که دیوگنس بایلی برای اخلاق مقرر داشت این بود : « عقل را در انتخاب امور مطابق طبیعت به کار انداختن و او را 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 بارای 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 در بین دیوگنس و آنتیپاترس در گرفت <sup>۱</sup> : تاجری در خشک سالی یک بار کشتی گندم به جزیره رُدِس 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 تکالیف 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 مودت می‌انگاشت و ضعف علقه ازدواج را نشانه نکبت جامعه می‌پنداشت.<sup>۱</sup>

دیدیم که بوئنس 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 بافضیلت قرین باشد خیر نیست در این آئین باز یافت؛ و شاید بتوان گفت که با رجوع به افکار افلاطون بود که یکی از شاگردان آنتیپاترُس به نام هیراکلیدس تارُسسی<sup>۲</sup> 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<sup>۳</sup> 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 جهان‌گشائی خود جامعه جهانی را برقرار سازد و تاریخ را با تحقیق این رؤیا به غایت خویش رساند. در این روزگار رشته مودتی که پانسیوس رواقی را (مثل پلُوبیوس<sup>۴</sup> مورخ) به برخی از فرمانروایان روم مانند اسکِپیون آئِمیلیانوس<sup>۵</sup> و لانیوس<sup>۶</sup> پیوست از عجایب 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.<sup>۷</sup> در سال ۱۴۶ قبل از میلاد با اسکِپیون سفری را در امتداد ساحل غربی افریقا به قصد اکتشافات و مطالعات ترتیب داد و او

۱- استوبئوس، Florilège، ۷۰، ۱۲، ۷۳، ۲۵

۲- Panetius de Rhodes

۳- Héraclide de Tarse

۴- Scipion Emilien

۵- 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<sup>۱</sup>. 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 رانص می سپارند تا رام شان سازد مردمانی را هم که تکیه بر اختر شکر 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. »<sup>۲</sup> پس روشی که از دیرباز در تربیت متداول بوده است باید جای خود را به تعلیم عقلی واگذارد. شاگردان رومی پانسیوس متعدد و متنفذ بودند، از قبیل کوینتوس توبرن<sup>۳</sup> برادرزاده اسکپیون که در رفتار خود هوادار غیور آئین رواقی بود و کتابی در باره «دیوان قضا»<sup>۴</sup> نگاشت و در این کتاب به تطبیق معلومات قضائی خویشتن بر تعالیم رواقیان پرداخت، مویوس اسکائولا<sup>۵</sup> که معبر و کاهن فقیه بود، روتیلیوس روفوس<sup>۶</sup> که در آسیای صغیر نیابت امارت داشت، آنلیوس استیلن<sup>۷</sup> که عالیم صرف ونحو و تاریخ بود و وارن<sup>۸</sup>، متنبع مشهور، شاگرد او به شمار می رفت.

۱- پلین، تاریخ طبیعی Plin, Histoire naturelle, V, 1, 7؛ چیچرو در باره

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

P. 229)

۲- درباره تکالیف Des devoirs, I, 10

۳- Sur l'office du juge

Quintus Tubéron

۶- Rutilius Rufus

Mucius Scaevola

۸- Varron

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 زُنُن بایکدیگر متفاوت بود . پانسیوس اشتیاق بسیار به افلاطون داشت . وی را « متألّه و حکیم و قدیس » می نامید و « اُمُرسِ فلاسفه » می خواند . فن جدل را به سبک معقّد و معضل چنانکه مطلوب بنیان گذاران آئین رواقی بود مهم نمی شمرد . تعالیم خود را با علم طبیعت آغاز می کرد <sup>۱</sup> و لیکن چندان اعتقاد محکم به وحدت عالم نداشت و قائل به حریق عام که علامت قدرت تامّه عقل کل 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 باورد داشت که از فاصله لاینهای ستارگان بتوانند تأثیرات خود را به ماه ، یا از آن بیشتر به زمین ، برسانند ؟ » چون در بین اجسام مؤالفت نباشد ، [یابه 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 <sup>۲</sup> .

بر اثر این تغییرات اساس فکرو 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 کلتی 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

۲- دیوگنس لارتنی ، VII ، ۱۴۱

۱- Homère

۳- پیچرو ، درباره ذات خدایان De la nature des Dieux ، II ، ۱۱۵ و ۸۵ ؛

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

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

هستی دیگر مقدر نیست؛ حتی بنا بر بعضی از اقوال منکر صحت انتساب رساله 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<sup>۱</sup>.

پس نباید تعجب داشت از اینکه پانسیوس سخنان حکما را در علم الهی پرگوئی و یاهه سرائی خواننده و موکیوس اسکاؤلا بحث تحصیلی خاصی را در علم الهی از استاد خویش آموخته و به وارن<sup>۲</sup> منتقل ساخته باشد. خلاصه 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<sup>۳</sup> 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 برخوردار 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 اسکاؤلا که از ارباب سیاست بود دل‌بستگی خود را به چنین علمی پنهان نمی‌داشت.

پانسیوس در سال ۱۴۰ ق. م. رساله‌ای «در باره تکلیف»<sup>۴</sup> نگاشته و در این رساله بحث دقیقی در این باره نموده که به قول چیچرو و ایرادی بر آن وارد نبوده است. و نیز چیچرو گفته است که او مطالب این کتاب را (بی‌آنکه ترجمه کند) اقتباس کرده و با

۱- چیچرو، Tusculanes، I، ۲، ۷۹ و

۲- Epiphane در کتاب Diels، به نام Doxographi graeci ص ۵۱۳، ۷۲؛

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.<sup>۱</sup>

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 خویشتن و فرصت مغتنم برای تقویت آنها بیابد، و زیستن برطبق طبیعت « زیستن برطبق تمایلاتی است که طبیعت به ما بخشیده است »<sup>۲</sup> آنچه باید به عنوان مقیاس اختیار کنیم طبع شخصی خود ماست. « البتّه برخلاف طبیعت کلیّه نباید رفتار کنیم و لیکن، در ضمن احترام بدان، باید تابع طبع خاصّ خویشتن باشیم؛ حتی اگر درجای دیگری وضع بهتری گمان بریم باز باید ارادهٔ خود را با تطبیق بر طبیعت خاصّهٔ خود تنظیم کنیم »<sup>۳</sup>. در این اقوال از بلند پروازی های کسانی که حکمت را فائق بر طبیعت بشری پنداشتند اثری نیست. البتّه نه بدان معنی که پانسیوس « قول به اصالت طبیعت »<sup>۴</sup> 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 دلگشایی 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 دوّم 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.

حیوانی و جامعه<sup>۱</sup> انسانی. در جامعه‌ای که مختص انسان باشد افراد با دورشته<sup>۲</sup> 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 شأن آدمی است. چیچرو نیز پس از وی گفته است که به کار بردن هنر سخنوری برای نابود کردن مردم خلاف شوون انسانی است زیرا این هنر بالطبع برای رستگار ساختن مردمان است. همچنین گفته است که این با انسانیت منافی است که انسان چون به مهانی دعوت شود در همان مجلس به فکر این باشد که در میدان عمومی آواز بخواند<sup>۳</sup>. 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 کلیان 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 خویشی می‌خواند و به حفظ احترام یکدیگر وامی‌دارد<sup>۴</sup>. صنایع برخلاف آنچه در قصص آمده است مواهب خدایان نیست بلکه نتایج مساعی انسان است و بر اثر همین مساعی است که «حیات انسان تمدن 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<sup>۵</sup>. 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.

تعالم 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 تعالم خود داشت سپری شد و همچنین فلسفه‌ای که بدینی 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 سُرَبانی<sup>۱</sup> (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<sup>۲</sup> و جزیره صقلیه<sup>۳</sup> و سواحل آدریاتیک<sup>۴</sup> و گنل جنوبی در ماوراء جبال آلپ<sup>۵</sup> 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<sup>۶</sup> سکونت جست و سرپرست حوزه رواقی شد و در همان حین شغل مهم سیاسی و اداری<sup>۷</sup> نیز در همین محل بر عهده گرفت. مناسبات او بادولت 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<sup>۱</sup> با شخص او دوستی داشت و چند بار در جزیره رُدسیا از او دیدار کرد. شرح مکالمات آن دو را چیچرو و پلینیوس اسبق<sup>۲</sup> و پلوتارکس نگاشته و محفوظ داشته‌اند. پمپئیوس در این ملاقات به سخنان پزیدئیوس در حمایت فلسفه، در برابر حمله‌ای که هیرماگراس خطیب کرده بود، بر این اساس که فیلسوف باید آراء کلتی خویش را محفوظ دارد و خطیب به فرضیات قناعت کند، گوش فراداد<sup>۳</sup>. موقعی که چیچرو به سال ۷۷ ق. م. در رُدسیا 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 پلویبیوس مورخ بود که غلبه رومیان را غایت سیر تاریخ می‌پنداشت. 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 «در باره ذات خدایان»<sup>۴</sup> است و دفتر اول «مجموعه خطابات در توسکولوم»<sup>۵</sup> و رساله‌ای «در باره پیش گوئی»<sup>۶</sup> که این همه از آثار چیچروست رجوع کنیم. جالینوس<sup>۷</sup> بحث او را درباره رأی خروسیبیس در ماهیت شهوات روایت کرده است. سنکا در «مسائل طبیعی»<sup>۸</sup> از کتابی در علم کائنات جو از آثار آسکلپیودتس نقیبه‌ای<sup>۹</sup> که مطالب آن مأخوذ از پزیدئیوس بود بهره برده است. استرابون<sup>۱۰</sup> در کتاب «جغرافیا»<sup>۱۱</sup> ای خود به کرات از وی نقل قول

Pline l'ancien - ۲

Pompée - ۱

۳- چیچرو Tusculanes، II، ۲۶، ۶۱؛ پلینیوس، Histoire naturelle، VII، ۳۰۰؛

پلوتارکس، Vie de pompée، ۲۲؛ (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 کلتومیدس<sup>۱</sup> در تفریر نظریه خویش درباره حرکت دورانی از او مستفید بوده است. سرانجام گوئیم که از کتاب پرکلوس<sup>۲</sup> در «تفسیر اقلیدس»<sup>۳</sup> 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 هاینتنسه<sup>۴</sup> در سال ۱۸۹۲ در کتابی که درباره کسنکراتیس نگاشت و نردین<sup>۵</sup> در سال ۱۹۰۳ در تفسیری که بر دفتر ششم انیدس<sup>۶</sup> تصنیف ویرگیلیوس<sup>۷</sup> نوشت مدعی آن شدند که تأثیرات آراء پزیدنیوس را در قصه ای که در این دفتر راجع به دار عقبی<sup>۱</sup> آمده است و همچنین در قصه منقوله در اواخر رساله پلوتارکس<sup>۸</sup> «درباره چهره ای که در ماه پیدا است»<sup>۸</sup> 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 فرامی رود، و نزدیک است به گفتاری که چیچرو در کتاب خود به نام «رؤیای اسکیبیون»<sup>۹</sup> 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 پانسیوس، 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 بینگارانند که طرز تفکر دینی داشته و در صدد تلفیق آئین رواقی و آئین افلاطونی برآمده اند و اورا بنیان گذار حقیقی مسلک نوافلاطونی دانسته اند. بر اساس 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 مایه آرایش جزء اول می‌شود و جزء اول باید خود را از جزء دوم رها سازد؛ جهان را نیز 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 آنجا است. از همین قبیل است قطعات عدیده حر زهد و عرفان از آثار فیلسف اسکندرانی (که رساله خود را در باب «خلقت عالم»<sup>۱</sup> گویا با اقتباس از کتابی که پزید نیوس در تفسیر رساله طیمائوس<sup>۲</sup> 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 «در باره جهان»<sup>۳</sup> 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 اوائل دوره میلادی در موارد متعدّد از آثار اشخاص دخیل شده است، به این حکیم امتناع می‌کنیم.

نظر پزید نیوس را درباره جهان از دفتر دوم رساله چیچرو «در باره خدایان» با قبول رأی تحلیلی انتقادی راینهاردت<sup>۴</sup> آشکارای توان دریافت. این محقق از راه مقایسه کتاب مزبور با قطعات مربوطه منقوله از سکستس امپیریکس<sup>۵</sup> 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 روائی است که در طی آن مجموعه‌ای از قیاسات فراهم آمده و پیاپی به انحاء متعدّد 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 سکسنس 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<sup>۱</sup> 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 تدرج موجودات زنده در مدارج حیات، از حیات خاص نباتات تا حیات عام زمین که منشأ آن است، نظر کرده‌اند. بر طبق ضابطه‌ای که رابینهاردت 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.<sup>۲</sup>

بدین ترتیب علم طبیعی پزیدنیوس مبتنی بر توانمندی<sup>۳</sup> 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<sup>۴</sup> معلوم می‌شود و آن اینکه: جهان مجموعه حاصله از آسمان و زمین و طبایع موجوده در آنهاست. در چنین دستگامی وحدت عالم را بدین صورت که

---

۱- Providence

۲- Vis vitalis به تعبیر سنکا Sénèque

۳- Dynamisme

۴- دیوگنس لارتی Diogène Laërce ، VII ، ۱۲۸

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

همین نکته را در علم الهی پزیدنیوس نیز می‌توان یافت . موجوداتی که در حوزه قدیم رواقی آنها را یگانه و یکسان می‌شمرند پزیدنیوس ، چنان می‌نمود که گوئی ، می‌خواهد آنها را از یکدیگر جدا سازد . و به قول آنتیوس <sup>۳</sup> ، زئوس و طبیعت و تقدیر را سرحد وجود می‌دانست و هر یک 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 چپچرو و درباره پیش گوئی ، انجاما که از منشأ پیش گوئی سخن گفته و جمله مطلب را از پنج کتاب پزیدنیوس در همین باره گرفته است ، باز می‌توان یافت . به نظر او منشأ پیش گوئی را می‌توان خدا دانست ، آن‌گاه که به زبان زن کاهن ملهسمی از آینده اخبار شود . می‌توان تقدیر دانست ، آن‌گاه که بر علم تنجیم <sup>۴</sup> 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- Aétius le doxographe

۲- فیلسف اسکندرانی P. d'Alexandrie درباره فسادپذیری De l'incorruptibilité

II ، ص ۴۹۷ طبع Mangey ؛ آنتیوس ، Placita ، II ، ۹ ، ۲ .

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

Doxographi graeci

Astrologie - 4

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 خروسپیئس گمان می‌برد ، اگر به تمایز قوایی 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 خروسپیئس 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 بجای آمد ؟- می‌گویند که لذت گمانی است که به نیکی می‌بریم ؛ اما اگر چنین نباشد حکما که به سعادت خویشین علم دارند احساس لذت نیز باید بکنند . درست است که ، بنا به قول زنون ، لذت گمانی است که به تازگی به نیکی می‌بریم<sup>۱</sup> ، اما اگر چنین باشد ، یعنی مدت در لذت دخیل شود ، باید لذت علت دیگری جز گمان بردن که امر عقلی محض است نداشته باشد . خروسپیئس 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 همان‌گونه که در ارتقای ما به جانب حکمت مراتبی از ضعف و شدت وجود دارد شهوات را نیز درجانی است . بالاخره ، مادام که گمان یک سان به نیک و بد می‌بریم شهوت نیز باید یک سان بماند . اما چنین نیست ، بلکه عادت یا رذیلت باعث می‌شود که آنجا که گمان ما همان می‌ماند که بود قوت شهوت فزونی گیرد . علت حقیقی شهوات این است که انسان دو جزء دارد : جزء مملکی و جزء حیوانی<sup>۲</sup> . جزء مملکی 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 خروسپیئس گفته است ، تمایلاتی که فی نفسها بد باشد

۱- یا خود «خلاف آمد عادت» است . م .

۲- «آدمی زاده طرفه معجون است از فرشته سرشته وز حیوان...» - م .

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

پزید نیوس گوئی در همه موارد این غرض را داشت که روابط حاکی از توانمندی<sup>۱</sup> درین 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 می‌خواست 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<sup>۲</sup> را، که در جغرافیای طبیعی آن روزگار قصه‌ای بیش نمی‌شمرند و به یک سو می‌نهادند، باور داشت؛ و آن اینکه شخص مزبور کورهائی را دیده بود که در آنها روز در فصل زمستان چندان کوتاه می‌شد که مدت آن به چهار ساعت می‌رسید و در ازترین روزهای تابستان هجده ساعت به طول می‌انجامید. در باره جزر و مد دریا نیز به همین شیوه که هم ریاضی و هم تجربی بود تحقیق می‌کرد و بعد از مشاهده این تغییرات روزانه و ماهیانه و سالیانه و چندتجربه دیگر وقوع آنها را حاصل از تأثیر قر که تأثیر شمس نیز گاه با آن همراه می‌شود می‌دانست.

ذوق پزید نیوس به علوم مابعدالطبیعه به صنایع نیز انتقال یافت. صنایع در نظر او مولد تمدن و نتیجه حاصله از عالی‌ترین 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 می‌توان هم دیوگنس و هم ددالس<sup>۳</sup> هر دو را تحسین کرد؟» و همین سؤال خود نشان می‌دهد که چگونه پزید نیوس برتر از آن بوده است که بتواند به روش محدودی، مانند روش کلیبیان پرهیزگار و پارسامنش، 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، نائل شدند، از آن جمله آناکارسیس<sup>۱</sup> چرخ کوزه‌گری را اختراع کرد؛ دیمکریئوس 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 تمه‌ای 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<sup>۲</sup> 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 حاکمی از توان‌مندی است و آنچه مورد بحث فلسفه است باز یافتن سیر تحریک 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<sup>۱</sup> متوفی به سال ۸۱؛ فِدرُس<sup>۲</sup> که چیچرو در آتن به سال ۷۹ به تعلیمات او گوش فراداد؛ زُنُن سِیدُنِی<sup>۳</sup> که در سنه ۷۶ قبل از میلاد کهن سال بود؛ فیلِدِمُس گاداراتی<sup>۴</sup> که در حفّاریهای هرکولانم<sup>۵</sup> 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 رونق 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»<sup>۶</sup> از مباحثه ای که در بین دیونوسیوس<sup>۷</sup> رواقی با چندتن از اپیکوریان به نام زُنُن و برمیوس<sup>۸</sup> و دمتریوس لاکتی<sup>۹</sup> 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 ازلیت 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 استشهد 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- Herculanium

۶- Sur les Signes

۷- Denys

۸- Bormius

۹- Démétrius de Lacon

نابتنوایم از یکی از آنها به دیگری قیاس نمائیم ، و در این صورت بیم آن می رود که یک سره به دلخواه عمل کنیم . زئن در جواب از استقراء اپیکوری دفاع کرده و «مرور از دوشیء 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 نابدینی با اشیاء بزرگی که آنها را می توان دید یک سان 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 اتکاء به همین اصل است که می توان نتایجی از استقراء تحصیل کرد . کسی که به حوزه اپیکوری تعلق 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»<sup>۱</sup> امتزاج دو مذهب اصالت عقل و اصالت تجربه در جوانی که دمتریوس لاکئی 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 منبج به نتیجه ای می شود ، مثلاً برهانی را که وجود اجزاء لاینجزا 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 دلیل به دست می‌آید که بتوان نتیجه‌ای را که دربارهٔ نوعی اثبات شده است دربارهٔ جنس نیز صادق دانست؛ زیرا آنجا که نوعی از جنس باشد جنسی که این نوع تابع آن است نیز خواهد بود. <sup>۱</sup> همین نکته باعث می‌شد 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 نداشتند بلکه جرأت می‌کنند که با واقع امر رو به رو شوند.

کتابی که فیلدمس «دربارهٔ خطابه» <sup>۲</sup> 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 جملهٔ 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 هیا هوئی از الفاظ به پا می‌کنند، قطعاتی از سخنان موزون ترتیب می‌دهند، سخنانی را در برابر هم می‌نهند که یک سان به سر آید و از همه آنها یک نتیجه بر آید. 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 دو تن از اپیکوریان رُدسیا ادعا داشته‌اند که شواهدی در آثار اپیکورس به دست آورده‌اند که حکایت از این می‌کند که خطابه صنعت نیست و فیلدمس این دورا به سبب همین ادعا به شدت ملامت کرده است.

رسالهٔ فیلدمس «دربارهٔ موسیقی» <sup>۳</sup> که در آن آراء دیوگنس بابلی مورد بحث

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

قرار گرفته است نیز بسیار سودمند است. فیلسوف رواقی در این بحث به صورت کمی 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. باین داری و پرستش خدایان مرتبط است، آتش شهوات را فرومی نشانند و مردم را بایکدیگر متحد می گرداند. فیلسوف اپیکوری برعکس به صورت کسی نشان داده می شود که به حقیقت از اصحاب اصالت عقل است، دارای فکر آزادی است که آداب و عادات و رسوم در آن تأثیر نمی کند، و فی المثل مخالف این است که چون شعری را به آواز بخوانند از این راه براهمیت مضامین و معانی آن بیفزاید.

در رسالهٔ مختصری که «در بارهٔ خشم»<sup>۱</sup> نگاشته در وصف این شهوت از آثار خروسیپس استشهاد کرده است. در این رساله خشم بیپوده را از خشم طبیعی تمیز داده و این خشمی است که چون کسی در معرض اهانت قرار گیرد در وی پدید می آید. این حالت انحصار به اشرار ندارد، بلکه حکما نیز نمی توانند از آن اجتناب نمایند.<sup>۲</sup>

دیدیم که فیلدیمس 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 رد اینان پرداخته است. در طی قطعهٔ مختصری در این رساله که اخیراً مورد مطالعه قرار داده اند چهار دستور مشهور اپیکور برای بهبود بخشیدن به همهٔ دردها و رنجها ذکر شده است: «از خدا نباید ترسید، مرگ وحشت آور نیست، نیکی را آسان می توان به دست آورد، باخطر به سادگی می توان روبه رو شد.» و این همان ضوابطی است که ذوق تشخیص آنها را اپیکورس به شاگردان خود افزوده بود. سرانجام گوئیم که این همان زمانی است که لوکریوس چکامهٔ شیوای خود را «در بارهٔ طبیعت»<sup>۳</sup> سرود و در این چکامه نغمهٔ صفای روح را سر داد، صفائی که

۱- Sur la colère - ۱

۲- طبع ویلکه Wileke، تئوبنر Teubner، ۱۹۱۴

۳- De la nature - ۲

آن‌گاه پدید می‌آید که آدمی با بینش اپیکوری به همه چیز بنگرد. مدائمی که در شأن اپیکورس آورده‌اند نشانه این است که اکابر اصحاب نظر در میان رومیان چه اشتیاقی به افکار این فیلسوف داشته‌اند. لحن کلام در این منظومه حاکی از وقاری است که با زیرک منشی و چابک رفتاری اهل جدل در گفتگوهای سایر حوزه‌های فلسفی یونان تفاوت بسیار دارد و از لطف شعری و ذوق هنری که رومیان چندان وقعی بدان نمی‌نهادند سرشار است. آیا می‌توان 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 آمده‌است بیشتر به افکار پزیدئوس باثا و فرسطس مشابهت دارد. همچنین گاهی مستقیماً از امپدکلس اقتباس شده است. در این منظومه تعبیرات استعاری نیز که اپیکوریان با آنها مألوف بوده‌اند می‌توان یافت. به علاوه، قریح شاعر نیز یک سره مطابق با ذوق اپیکورس نیست، بلکه صفای لوکرسیوس اندک مایه‌ای از بدبینی دارد؛ تاریخ بشریت که در پایان دفتر پنجم آمده از اپیکورس اقتباس شده است. شاعر این سرگذشت را چنان پرداخته‌است که گوئی تمدن انسان رو به اعتلا نمی‌رود بلکه به سوی انحطاط سیر می‌کند و این احساس انحطاط که چاره‌ناپذیر می‌نماید و بارها در شعر لوکرسیوس به میان می‌آید از اپیکورس نیست. در دفتر سوم نیز که درباره فسادپذیری نفس است تأمل کنیم. لوکرسیوس با دلایل بسیار نشان داده است که نفس فنا می‌پذیرد. شخص اپیکوری به همین حد اکتفا می‌کند. ولیکن او آخر این دفتر یک سره خطاب به کسانی است که با وجود اعتقاد به زوال نفس انسان باز همچنان نگران می‌مانند. لوکرسیوس در پی آن برآمده‌است که ما را در برابر وحشت از عدم حمایت کند و انسان از این وحشت بدین گونه آزاد می‌شود که درباره «مرگی که از میان نمی‌رود»<sup>۱</sup> [و پس از آن نشانی از هستی در انسان نمی‌ماند] تأمل کند. آنجا که به زبان حال طبیعت سخن گفته و سخن او در این باره شهرت یافته است دلایل اپیکوری نیاورده 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 زائل 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<sup>۱</sup> بدانها برخوردیم بیش از آراء اپیکورس<sup>۲</sup> مستفید بوده است.

### ۷- ختام حوزه آکادمیای جدید

بحرانی که تمام حوزه‌های فلسفی در نیمه اول قرن اول قبل از میلاد با آن مواجه شدند به آکادمیای جدید نیز روی آورد: دو مدرسی که پس از کلیتیاکس بر سر کار آمدند، فیلن لاریسانی<sup>۳</sup> (۱۱۰ - ۸۵ ق. م.) و آنتیوکس آسکالنی<sup>۴</sup> (۸۵ - ۶۹ ق. م.)، در طرز تعبیر فلسفه آکادمیانه تنها با اسلاف خویش بلکه با یکدیگر نیز توافق نداشتند. تصویری از این اختلافات را می‌توان با مطالعه کتاب چیچرو درباره «اصحاب آکادمیا»<sup>۵</sup> حاصل کرد. چیچرو در بین سالهای ۱۸ و ۸۵ قبل از میلاد با فیلن لاریسانی در شهر روم آشنا شد. در سال ۴۶ اولین رساله خویش را به نام «کتاب اول درباره اصحاب آکادمیا»<sup>۶</sup> نگاشت. دفتر اول این رساله که عنوان «کاتولوس»<sup>۷</sup> داشته و مشتمل بر بیان نظریه کارنئادس بوده از میان رفته است و دفتر دوم آن که «لوکولوس»<sup>۸</sup> 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»<sup>۹</sup> است؛ دفتر اول که تنها قسمتی است که از این کتاب محفوظ مانده است حاوی نظریه آنتیوکس است که چیچرو به زبان وارن<sup>۱۰</sup> بیان کرده است.

۱- Diatribes

۳- Antiochus d'Ascalon

۵- Les premiers Académiques

۷- Lucullus

۹- Varron

۲- Philon de Larisse

۴- Les Académiques

۶- Catulus

۸- 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 و دربارهٔ اصحاب آکادمیای پردازیم. در این دفتر یکی از عجیب‌ترین آراء در تاریخ فلسفه به وارن، یا بهتر بگوئیم به آنتیوکس منسوب شده است، و آن اینکه: پیروان حقیقی افلاطون و حوزهٔ آکادِمیا، که آراء این حوزه را در ضمن تعلیمات خویش ادامه داده‌اند، آرکزِیلاؤس 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 شعائر اصلی آن بازی‌یابیم. زَنُن سیتیومی 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 و قابل<sup>۱</sup> را تصدیق نموده است. سرانجام باید گفت که اونیز مانند افلاطون به یقین قائل شده و یقینیات را همان محسوسات دانسته است. آنتیوکس با این بیان مذهب اهل جزم را به نحو خاصی عنوان کرد، یعنی رأی بر همین اساس از ترکیب آراء متعدد بایکدیگر پدید آورد که در ضمن آن تمام درجات تفاوت و مراتب اختلاف را در بین این مذاهب از میان برد و به طرزیکه خاصّ اوست در تقریب دو حوزهٔ افلاطونی و رواقی با پانسیوس و پزیدئوس 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 آنتیوکس و دوست او هراکلیئس صوری<sup>۲</sup> بودند. در این ایّام دو کتاب از فیلُن لاریسانی به اسکندریّه آوردند. آنتیوکس چون این دو کتاب را خواند خشم گرفت و از هراکلیئس پرسید که آیا از فیلُن یا از هر

۱- Agent

۲- Patient

۳- Héraclite de Tyr

شخص دیگری که به آکادِمیا انتساب دارد شنیده است که چنین سخنانی گفته باشد، و در همین زمان بود که کتابی در ردّ استاد خود نگاشت<sup>۱</sup>.

آنچه خشم آنتیوکُس 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 فیْلُن در جواب لوكولوس و وارُن گفته است که حقیقت امر در تاریخ فلسفه برخلاف آن است که این دو تن پنداشته اند. حق این است که بگوئیم که مذهب شک با طبیعت شناسانی مثل آناکساگورس و امپدوکلس شروع شده و با سقراط و افلاطون (که آنتیوکُس فلسفه این دو را از یکدیگر جدا می شمرد) و کورنائیان ادامه یافته است<sup>۲</sup>. اما فیْلُن لاریسانی، برحسب روایت نومنیوس<sup>۳</sup> نوافلاطونی، رأی خود را تغییر داده و پس از شرح و بسط آراء کلیتاً کس 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.» آیا می توان گفت که فیْلُن به راهی افتاده بود که می بایست به جزم غیر تحقیقی آنتیوکُس منتهی شود؟ - فیْلُن در ضمن یک جمله، بنا به روایت سِکسنْتُس<sup>۴</sup>، هم گفته است که اشیاء غیر قابل فهم و هم قابل فهم است. و بنا به روایت چیچرو، اگرچه تعریف زُن را از تصوّر مفهومی انکار کرده است از تصدیق این معنی که هیچ چیز را نمی توان فهمید سرباز زده است<sup>۵</sup>. بالاخره، هم به بداهت وجود اشیائی که در ذهن ما منقطع می شود<sup>۶</sup>

۱- و نام آن را Sosus گذاشت.

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

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

۳- Numénios

۴- از بیوس، XIV، Préparation évangélique، ۷۱۲

۵- Hypotyposes، I، ۲۳۶

۶- کتاب اول درباره اصحاب آکادِمیا، 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 فیلن 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 فیلن 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 فیلن 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) هرگز 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<sup>۱</sup> است که چیچرو از آنها سخن گفته است . بنابراین فیلن از جمله فلاسفه ایست که ، به قول ازیدمس 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<sup>۲</sup> در واقع چندان تفاوتی با آراء رواقیان ندارد .

این بود شمه‌ای از جریان افکار در حوزه آکادمیای جدید که رو بدان سوی داشت که در قالب آراء جزئی 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 Οὐῶν ἀγωγῆς* has been edited by Diels, *Preuss. Akademie der Wissenschaften* (1916), Nos. 4 and 6. Cf. Philippson, *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 *Realenzyklopaedie*.

## 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  $\pi\epsilon\rho\iota$   $\pi\alpha\theta\omega\acute{\nu}$ ," *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 مبهم تر 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 اپیکتوس و مارکوس اُریوس آخرین جلوه خود را کرد و از آن پس فرو نشست. برعکس، اقوالی که حاکی از اصالت معانی بود<sup>۱</sup> و به سده‌های پنجم و چهارم قبل از میلاد تعلق داشت، یعنی مذاهب فلسفی افلاطونی و ارسطویی، دوباره رونق یافت. ظهور فیلن اسکندرانی در اوائل دوره میلادی و پلوتارکس خیرناتی<sup>۲</sup> (۴۹ - ۱۲۶ م.) و مفسران افلاطون علی‌الخصوص آلبینوس<sup>۳</sup> 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 شرقی حاصل آمد. ابتدا یهود اسکندریه با ظهور فیلن در این فرهنگ جدید حاضر مقامی شد و از آن پس نوبت به مسیحیت رسید. در قرن دوم مدافعان مسیحیت، از قبیل یوستینوس<sup>۴</sup> و تاتیانوس<sup>۵</sup> و ایرناؤوس<sup>۶</sup> و فیرق عمدتاً غنوصیه<sup>۷</sup>

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<sup>۱</sup> 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 برسیل 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 تا درباره مطالب آنها بحث و فحوص و تمرین کنند و این تمرینات را پیوسته از سر گیرند. در باره آرائی که امثال این فیلسوفان در شناخت جهان اظهار داشته بودند هیچ‌گونه تجدیدنظر را روا نمی‌دیدند. جهان‌بینی اینان که در زمان خودشان نتیجه حاصله از تجربه و استدلال بود اینک در این زمان به صورت اساس استوار و پایداری تصور می‌شد که همه عقاید را بر آن بنای کردند. عالم در نظرشان واحد و منتهای بود، زمین در مرکز جهان قرار داشت، زمین و آسمان در مقابل یکدیگر بودند. زمین مقرّ تغییر 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. هیچ‌گونه آثاری از کنجکاوی فلسفی که با ژرف بینی همراه باشد پیدانمود و در نتیجه کنجکاوی علمی نیز جز در صنایع عملی، مثلاً در طب (باطهور جالینوس) و در علم حیست<sup>۲</sup> (باطهور هیرن<sup>۳</sup> اسکندرانی) و همچنین در کیمیا، از میان رفت و این صنایع نیز غالباً به صورت مجموعه‌ای از اعمال ساده تجربی درآمد که یک‌سره 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 نبوده که آراء شخصی در فلسفه اظهار دارد بلکه میخواست که از علم طبیعی ارسطویی یا رواقی در معرفت و وظائف اعضا استفاده کند. و در مقابل سِکِنِسْتُسِ اِمپیریکُس و حوزه اِطِبَّائِی که بدانان اهل تجربه می گفتند به جلد تمام در صدد آن بودند که روش تحقیق طبی را به مشاهده 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 صناعات<sup>۱</sup> یا در خدمت فلسفه بود یا مقدمات آن را فراهم می کرد و تئون از میری<sup>۲</sup> در حدود سال ۱۲۵ میلادی کتابی در باره معلوماتی از ریاضیات که برای خواندن آثار افلاطون ضرورت دارد نگاشت، و فیلیُن 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 این دوره، به طور کلی، این بود که تعقل انسان در قالب مجموعه ای از تصورات که قبول آنها از جمله لوازم به شمار می آمد انجام یافت و هرگونه جنبش و گسترش عقلی ناپدید شد و کار بدانجا رسید که از بهی از جهات آنچه از فلسفه برمی 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 صنایع ادبی به کار برند و فن بلاغت را بیازمایند و بپیم آن می رفت که فلسفه به صورت صناعت خطابه یا فن معانی و بیان در آید. حقیقت امر این است که فلسفه پیوسته با این مخاطره روبه رو بود. اپیکتوس

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<sup>۱</sup> کلمات و انشای عباراتی که از جودت قریحه حکایت کند به یک نهاد. و ماکسیموس صوری<sup>۲</sup> عقاید موافق و مخالف را به سبک لطیف و ظریف درباره<sup>۳</sup> مهم ترین مطالب فلسفی، درباره<sup>۴</sup> حیات عملی، درباره<sup>۵</sup> تأثیر علوم در فلسفه بیان داشت<sup>۶</sup>. 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<sup>۳</sup> (۱۱۷-۱۷۷ میلادی) بر افلاطون که در رساله<sup>۴</sup> گریگاس 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<sup>۵</sup> 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<sup>۶</sup> فلسفی محضری 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 یابد بدین سبب بود که معرفت حقیقت را در تحصیل صفا و سعادت برای نفس انسان مفید می انگاشت. به قول آلبینوس در «خلاصه<sup>۷</sup> فلسفه<sup>۸</sup> افلاطونی<sup>۹</sup>»؛ «فلسفه در همان حال که به معنی دوستداری دانش است مایه<sup>۱۰</sup> رهائی نفس می شود، نفس را از تن روی گردان می سازد و به سوی معقولات که

---

۱- Maxime de Tyr

۲- XXI و XX و VI و V ، Dissertations

۳- Aelius Aristides

۴- Manuel de Philosophie Platonicienne

همان موجودات حقیقی است روی آور می کند . « آنچه در شناخت حقیقت اهمیت دارد روش جستجوی آن نیست بلکه فرارسیدن 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 رواتی 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 رواتی در دوره امپراطوری روم

باید دید که سبک بیان فلسفه رواتی از لحاظ ادبی در دوره امپراطوری چگونه بود . بعضی از اصحاب این فلسفه مثل موزنیوس تقریراتی در شرایع اخلاقی<sup>۱</sup> داشتند . بعضی دیگر مثل دیون زرین دهان<sup>۲</sup> مواعظی در مابیه فلسفی ادا می کردند . بعضی دیگر مثل سنکا مکاتیب یا رسائلی در هدایت افکار می نگاشتند<sup>۳</sup> . بعضی دیگر مثل مارکوس اوریلیوس 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 داماسیپس است که پس از آنکه در تجارت ورشکسته شد به آئین رواتی گروید و هراتیوس<sup>۴</sup> به زبان او در این باره چنین گفت : « چون خود

۱- Dion Chrysostome - ۲

۱- Catéchisme moral - ۱

۲- ترجمه این جمله با توجه به ترجمه الکلیسی به عمل آمد و نظر مترجم فارسی اندکی

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

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

من دیگر کاری ندارم تا انجام دهم اینک به کارهای دیگران می پردازم . » و از جمله وضع دیون زرین دهان است که از سخنوران نام آور زمان بود و چون در عهد سلطنت دُمیتیانوس<sup>۱</sup> نقی بلد شد و به همین سبب از پای درافتاد عصای کلیبان به دست می گرفت و از شهری به شهری می رفت و مردم را اندرز می داد . جوانان به دور مشاهیر حلقه می زدند و جمعی که بدین گونه فراهم می آمد موجبات شهرت اشخاص را آماده می ساخت .

فاورینوس آرلیسی<sup>۲</sup> که گفتاری از او درباره تبعید<sup>۳</sup> بر اوراقی از پاپیروس رقم خورده و در همین اواخر کشف شده است افکار خود را بر اثر تعالیم دیون حاصل کرده بود<sup>۴</sup> . پرسوس هجاگوی<sup>۵</sup> روایت کرده است<sup>۶</sup> که کُرنونوس<sup>۷</sup> 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 برمی انگیزت . لوکیانوس<sup>۸</sup> گفته است که دِمناکس<sup>۹</sup> رواقی در شهر خود چه تأثیری داشت و چگونه با سخنان آرام بخش خود آتش کشاکش را در میان مردم فرو می نشاند و موارد اختلاف عمومی بلدی را نیز حل و فصل می کرد . همچنین می دانیم که چگونه جوانان رومی را نزد اپیکتتوس در دورترین سواحل نیکپولیس<sup>۱۰</sup> می فرستادند و آنگاه که اینان وادار می شدند که از محضر او به دیار خود بازگردند تاحیات مألوف را از سر گیرند چه رنجی می بردند . باید کتاب لوکیانوس<sup>۱۱</sup> را به نام هیرمیتیمس<sup>۱۱</sup> بخوانیم تا بدانیم که ستایش مردم نسبت به فیلسوفانی که راهنمای وجدان به شمار می رفتند تا چه اندازه بود و چگونه شاگردانی با موی سفید به حوزه های آنان می شتافتند و لحظه ای از فراگرفتن باز نمی ایستادند .

Favorinus d'Arles - ۲

Domitien - ۱

L'Exil - ۳

۴- رجوع شود به Cumont روزنامه دانشمندان Journal des Savants ، ۱۹۳۱ ، ص ۳۷۰ ، Collart ، مجله Association ، Guillaume Budé ، ۱۹۳۲ .

Satire, V - ۶

Perse - ۵

Démonax - ۸

Cornutus - ۷

Lucien - ۱۰

Nicopolis - ۹

Hermetime - ۱۱

با این همه انشعاب که در آئین رواقی پدید آمد بالطبع بعضی از شعب این حوزه گاهی با وضع سیاسی زمان تلاقی می‌یافتند: علی‌الخصوص برخی از شهریاران بدکردار نسبت به رواقیان بدگمان بودند. تیگیلینوس<sup>۱</sup>، برده<sup>۲</sup> آزاد شده<sup>۳</sup> نِرُن<sup>۴</sup>، روبلیوس پلاوتوس<sup>۵</sup> نیره<sup>۶</sup> اُگوستوس را که مدعی سلطنت می‌پنداشت به‌تیمتانی 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<sup>۷</sup> 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<sup>۸</sup> و موزونیوس<sup>۹</sup> به‌سیمت مشاور اخلاقی درجوار خود داشت. چون سربازانی برای گرفتن و کشتن او فرستادند با اینکه برده<sup>۱۰</sup> آزاد شده‌ای او را به مقاومت تحریک می‌کرد این دوتن به‌وی سفارش کردند که به‌جای 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<sup>۱۱</sup> پیزُن<sup>۱۲</sup>، موزونیوس متهم شده بود که به‌جوانان فلسفه می‌آموزد<sup>۱۳</sup>. از این امثله معلوم می‌شود که اینان مخالفت پوشیده‌ای با حکومت داشتند بی‌آنکه آشکارا مقاومت نمایند، زیرا حوزه<sup>۱۴</sup> رواقی هرگز به‌صورت حزب سیاسی در نیامده است. هلویدیوس پریسکوس<sup>۱۵</sup> داماد تراژان<sup>۱۶</sup> که در آن موقع سیمت امارت داشت متهم شد که از ادای احترام به امپراطور امتناع کرده و به‌نفع حکومت عامه<sup>۱۷</sup> به تبلیغ پرداخته است؛ در سال ۳۷۱ هـ.م<sup>۱۸</sup> فلاسفه را از روم تبعید کردند، غیر از موزونیوس که او را در زمان سلطنت گالبا<sup>۱۹</sup> به روم فراخوانده بودند و این بار<sup>۲۰</sup> 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، سالنامه‌ها Annales، XIV، ۵۷ و ۵۹، XV، ۷۱،

Thraséas - ۹

Hévidius Priscus - ۸

Galba - ۱۰

مزاحم اونشدند . در همین اوان دیون زرین دهان، که هنوز از جمله خطبا به شمار می‌رفت و مشرب کلبی 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 . دمیتریوس<sup>۱</sup> امپراطور بدگمان فرمان داد تا ماترینوس سوفسطائی را به جرم ایراد خطابه‌ای در حوزه<sup>۲</sup> درس خود برخلاف جبّاران ، روستیکس آرلینس<sup>۳</sup> را به جرم « تفلسف و تقدیس تراژناس » و هیرنیوس سِنکیون<sup>۴</sup> را به سبب انشاء مطلبی در باره هلویدیوس پریسکوس به قتل رسانند<sup>۵</sup> .

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 نفوق حکومت بوده است . با اینکه مباحث نظری بعضی از مؤلفین مثل چیچرو در کتاب نوامیس<sup>۶</sup> مستفید از تعالیم رواقی بوده است و با اینکه در آثار اولپیانوس<sup>۷</sup> 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<sup>۸</sup> .

۱- Rusticus Arulinus

۱- Domitien

۲- Herennius Senecion

۳- Dion Cassius ، تاریخ رومی ، Histoire Romaine ، ۱۲ ، ۶۶ - ۱۹ ، ۶۷ / ۱۳

۴- Ulpian

۵- Les Lois

۶- 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 ، خاصه آثار خروسیپس ، بود و این آثار را آتولیوس گلیوس<sup>۱</sup> 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<sup>۲</sup> . در آثار فیلن اسکندرانی و اپیکتوس اشاراتی به دروسی 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 درآمدند 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<sup>۳</sup> و آنتیپاترس<sup>۴</sup> و کربنیس 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 زنی نزدیکتر از پانسیوس بود<sup>۵</sup> .

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 خاص به قصد تسلیت اشخاص به کار می بردند . پلوتارکس 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 ، ۱۲ ، II ، ۸

۳- Archédème

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

۵- اپیکتوس ، Dissertations ، I ، ۱۷ ، ۱۳ ، 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 در باره افکار خویش فارغ نمی شود و علی الخصرص « 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 جد 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<sup>۱</sup> در میان این سخنوریهای اخلاقی که به صورت تشریفات ادای شد و خطابات دیون زرین دهان نمونه آنها بود ، و گفتگوهای دوستانه ای که مایه دلداری مردم بود از آن قبیل که سنکا درباره « آرام جان<sup>۲</sup> » نگاشته و به دوست خود سرنوس<sup>۳</sup> فرستاده است مراتب دیگری نیز وجود داشت و این اختلاف درجات خاصّه در حریم این حوزه ، یعنی در خطاب انتقادی فلسفی<sup>۴</sup> ، 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 تاوروس<sup>۵</sup> فیلسوف به روایت آئولیوس گلیوس در آتن به کاری برد<sup>۶</sup> ، و اپیکتوس که شاگرد او آریانوس<sup>۷</sup> گفتارهای

۱- پلوتارکس Plutarque روش نیکوی گوش فرادادن La bonne manière

d'écouter

۲- Sur la Tranquillité de l'âme

۳- Diatribe

۴- Sérénus

۵- I ، ۱۶

۶- Taurus

۷- Aryien

مشهور اورا 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 اینک می‌توانیم معلوماتی به ندرت ، منتهی در کمال اهمیت از همین مأخذ درباره فنون فلسفی حوزه قدیم روانی تحصیل کنیم و البته لحن کلام در خلاصه‌ای که آورده است با خطاب انتقادی استاد تفاوت آشکار دارد<sup>۱</sup> .

## ۲- موزنیوس روفوس

استوبوس در کتاب خویش به نام «مجموعه اشعار»<sup>۲</sup> چند پند اخلاقی از موزنیوس روفوس به انشای یکی از شاگردان وی محفوظ داشته است ؛ بر وجه مثال یکی از این قطعات «درباره خوراک» بود<sup>۳</sup> که در ضمن آن خویشن داری در موقع خوردن و نوشیدن را اصل اعتدال می‌شمرد و مانند فیثاغوریان به گیاه‌خواری فرامی‌خواند ؛ در وعظی که «درباره پناهگاه»<sup>۴</sup> کرده بود سادگی در دوختن جامه و ساختن خانه را سفارش می‌نمود . در جای دیگر<sup>۵</sup> از فیلسوفان خواسته است که در برابر ناسزاهائی که می‌شنیدند لب به شکوه نگشایند و کافی است آثار ایبکتوس را بخوانیم تا بدانیم که این ناسزها بسیار بوده است<sup>۶</sup> 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 بر می‌شمرد و در ستایش ازدواج می‌گفت : «از میان بردن ازدواج به منزله ویران کردن عائله و مدینه و نابود ساختن نوع انسان است .»<sup>۷</sup> و وظائف زناشویی را تعیین کرده و از هرزگی و هوس‌بازی تحذیر نموده است . در جای دیگر<sup>۸</sup> 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 ترجمه انگلیسی را نیز تا حدودی سزاوارت کرده ام .

۲- Sur la nourriture ، ۱۷ ، ۴۳

Florilège - ۲

۳- ۱۶ و ۱۹

۴- Sur l'abri ، ۱ ، ۶۴

۵- ۲۰ ، ۶۷

۶- ۲۰ ، ۵۶

۸- ۱۰ ، ۷۵

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<sup>۱</sup>.

طرز بیان او چنین بود: سخنان کوتاهی می آورد که با اینکه از ذوق واحدی حکایت می کرد به اسلوب صناعتی تنظیم نشده و با یکدیگر تألیف نیافته بود، بلکه به هر کدام از آنها علی حده می توانست اکتفا شود. موزنیوس 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<sup>۲</sup>. 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 سیمت را برعهده گیرند یعنی معلم اخلاق شوند، بلکه می گوئید تا آنان را از تعهد این امر خطیر برحذر دارد<sup>۳</sup> 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، ۲۳، ۷۰، ۱۴، ۷۵، ۱۵، ۸۴، ۲۱

۲- ۵۶/۱۹

۳- ترجمه این عبارت با توجه به ترجمه انگلیسی به عمل آمده است. م.

مقبول حامه‌اند 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 فرای دارند . در میان این دو گروه فرق عظیمی است <sup>۱</sup> . برای اینکه همه اوصاف او را بشناسیم باید بگوئیم که موزنیوس به روایت تاکیئس <sup>۲</sup> با بد رفتاری و دل آزاری مردم نیز در قبال دعوت او به حکمت درحالی که مستعد قبول آن نبودند مواجه می‌شد . و این قصه را همین مورخ آورده است که ویتلیوس <sup>۳</sup> به سال ۶۹ میلادی موزنیوس را نزد لشکر فلاویان <sup>۴</sup> که به دروازه روم رسیده بودند فرستاد تا آنان را به اتحاد باوی بخواند . او را با زخم زبان آزدند ، به استهزا گرفتند و با بد رفتاری از خود راندند .

#### ۴- سنکا

سنکا <sup>۵</sup> صفای کمتری داشت ، ابتدا مربی نیرن بود و از آن پس به وزارت او رسید . چهار سال قبل از میلاد مسیح در قرطبه <sup>۶</sup> 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 <sup>۷</sup> بود که شانزده سال حکومت مصر را داشت به سال ۴۱ به دنبال فضیحتی که در دربار روم پیش آمد کلودیوس <sup>۸</sup> به سال ۴۱ او را به کرسیکا <sup>۹</sup> تبعید کرد و او خطاب به یکی از وزرای مقتدر تسلی نامه ای [ که نگارش نظر آن در زمان او متداول بود ] فرستاد و نام آن را « دلداری پولیوس » <sup>۱۰</sup> نهاد

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

۲- Tacite ، تواریخ Histoires ، III ، ۷۱

۳- Vitellius ۴- Flaviens

۵- Sénèque ۶- Cordoue

۷- Vitasius Pollio ۸- Claude

۹- Consolation à Polybe ۱۰-

۱- Corse

و این نوشته<sup>۱</sup> او سرشار از چاپلوسی است. به سال ۴۹ ملکه آگریپینا<sup>۱</sup> او را به روم باز آورد و تربیت نرن را به وی سپرد. از سال ۵۴ تا سال ۶۱ وزارت نرن را بر عهده 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<sup>۲</sup> محاوره در این مورد تعبیری از همان خطاب انتقادی فلسفی<sup>۲</sup> 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 او آخر عمر خویش پس از خانه نشینی به سال ۶۲ کتاب خود را به نام «مسائل طبیعی»<sup>۳</sup> تصنیف کرد و در این کتاب به تبیین کائنات جوّ پرداخت و مطالب این کتاب را علی‌الخصوص از آثار آسکلپیودوس<sup>۴</sup> یکی از شاگردان پزیدنیوس اقتباس نمود. و «نامه‌هایی به لوکیلیوس»<sup>۵</sup> را که شهرتی به سزا دارد نیز در همین اوان نگاشت؛ لوکیلیوس والی صقلیه سهم قلیلی در مضامین این مکاتیب دارد؛ در این صدو 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<sup>۶</sup> که مقارن همان اوان از آن فارغ شده بود، و در بیست و نه نامه<sup>۷</sup> نخستین پیوسته به ذکر آنها می‌پرداخت، اختیار کرد، و این شیوه<sup>۸</sup> بیان برای کسی که مدام در تنظیم افکار خویش در تنگنا بود بسیار روان و آسان می‌نمود<sup>۷</sup>.

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 Bourgery ، مجله فقه اللغه ، 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 اپیکورس را در زمره<sup>۱</sup> اهل حزم<sup>۱</sup> یا از فرزاندگانی که می توان از او پند گرفت محسوب دارد و او را بازنن و سقراط از کسانی بشمارد که از لحاظ خصائص خود می توانند اُسوه<sup>۲</sup> دیگران قرار گیرند و نفوذ آنان از این لحاظ بیش از تأثیر اقوال و تعالیم شان باشد<sup>۳</sup> . پس باید گفت که سنکا نه تنها هیئت تألیفی<sup>۴</sup> 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 کنجکاوای 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<sup>۵</sup> 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 . »<sup>۶</sup>

از همین جای 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<sup>۷</sup> اموری که مورد بحث همین علم است می دانست . تحقیقات او در طبیعیات ، مثل کتاب « مسائل طبیعی » و کتب مفقوده<sup>۸</sup> او « در باره<sup>۹</sup> وضع هندوستان »<sup>۷</sup> و « احوال مصریان و دین آنان »<sup>۸</sup> ، تلفیق از مطالب مختلف بود .

Modèle و exemplaire - ۲

Prudentiores - ۱

۶ ، ۶ ، ۵ ، ۲ ، ۲ ، ۷ ، ۶ ، ۴ ، ۱ ، ۴ ، ۸ ، ۰ ، ۴ ، ۴ ، ۴ ، ۵ ، Lettres à Lucilius - ۳

Les arts libéraux - ۵

Système - ۴

۲ ، ۲ ، ۴ ، ۷ ، ۶ ، ۴ ، ۱ ، ۴ ، ۸ ، ۰ ، ۴ ، ۴ ، ۴ ، ۵ ، Lettres à Lucilius - ۶  
نامها به لوکیلیوس

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<sup>۱</sup> رنگین چیدن و خوان نعمت آراستن آغاز کرد و در بحث راجع به چگونگی پدید آمدن برف به ملامت کسانی که بخر 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 دوستتان 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<sup>۲</sup> 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 آلا خود این مطلب که نفس چیست یا در گجاست در نظر او چندان اهمیت نداشت<sup>۳</sup>.

سنگ را چنانکه خود او بوده است در شرح دقیق 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<sup>۴</sup> زمان او «مجمعی از وحوش است، با این تفاوت که وحوش با هم مهربانند و از دریدن یکدیگر خودداری می کنند و لیکن مردم همدیگر را می درند. «<sup>۵</sup> 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، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، مسائل طبیعی، IV، ۱۲،

V، ۱۵، مکاتیب، ۹۵، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، محاسن و مزایا، II، ۲۹، مکاتیب، ۳۰، ۳۱،

۱۱، مسائل، VII، ۲۵.

۲- درباره<sup>۲</sup> خشم، De la colère، II، ۸، ۱۰.

می‌نگرد؛ در عوض جمله امور و احوال انسان را بی‌ثبات و بی‌قرار می‌داند و بجز مرگ چیزی را قطعی و حتمی نمی‌شمارد<sup>۱</sup>. 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<sup>۲</sup> 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 مخرّجی نمی‌یابد.»<sup>۳</sup>

### 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<sup>۴</sup>.

۲- Sérénus

۱- مکاتیب، ۹۰، ۱۱

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

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

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.»<sup>۱</sup> 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 بیفتد.»<sup>۲</sup> 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.»<sup>۳</sup>

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 سائر اجزاء جلگی برای آنها پدید آمده است، به‌شمار 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.<sup>۴</sup> اما باید دانست که انسان را بدین‌گونه از خدا دانستن یا به پایهٔ

۱- III, Dissertations, 26, 20.

2- Bonhoeffer die ethik des Epiktet, P. 73; Dissertations, III, 20, 7; -2

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

A, II -4

3- III, 24, 68.

خدا رسانیدن در فلسفه این حکیم از جمله اموری نیست که مستفاد از عالم موجود و مشهود باشد، بلکه کمال مطلوبی است که باید تحقق 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 اخلاق است که سنکا آن را سفارش کرده و به سکستوس<sup>۱</sup> فیثاغوری منسوب داشته است. هر شب پیش از خواب باید از خود پرسید: «امروز چه دردی را دوا کرده‌ام؟ در برابر کدام رذیلت دوام آورده‌ام؟ از چه حیث بهترم؟»<sup>۲</sup>. بی شبهه باید گفت که افکاری که مارکوس اُریوس خطاب «به خویشان»<sup>۳</sup> اظهار کرده و به جای نهاده است بر اثر همین تأمل درونی به دست آمده است. مقصود این امپراطور آن بود که در بجموحه گرفتاریهای سیاسی و جنگهایی که با بیگانگان<sup>۴</sup> 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 می‌شد خود را در تنگنا می‌یافت. افکاری به‌وی روی می‌آورد که آشفته‌اش می‌ساخت، دیگران به سبب آنچه خود وی آن را نیکو می‌شمرد بروی ملامت روا می‌داشتند. از دربار خود رنج می‌برد، جامعه او را می‌آزرد، احساس خلأ می‌نمود، همه چیز را یک‌نواخت و ناچیز می‌شمرد. از هوس جسم پرهیز داشت، شدت خشم را نکوهش می‌کرد. از عذمی 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 می‌پرداخت. درمانی را که فیلسوفان برای بهبود بخشیدن انسان از این دردها عرضه می‌داشتند چندان مفید نمی‌یافت. بر آن بود که علم طبیعت به تحصیل یقین نمی‌انجامد و قصد آن داشت که حیات اخلاقی را به قبول آراء

Sextius - ۱

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

Les Barbares - ۴

A lui-même - ۳

مخصوص خود درباره جهان و خدایان موكول 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<sup>۱</sup> .

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 ؛ 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 کلیت در انسان به جلوه در آید ؛ انسان باید ایجاد کند ، همان طور که درخت بی آنکه خود بداند میوه می دهد<sup>۱</sup> .

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 ، ۴۴ ، 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 دلداری 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 اینزیدیمس<sup>۱</sup> که اندکی قبل از دوره مسیحی می‌زیسته است و سیکستوس امپیریئوس<sup>۲</sup> که آثار باقیه از او یقیناً به نیمه دوم قرن دوم میلادی تعلق دارد، شکاکان دیگر که آگریپا<sup>۳</sup> از جمله آنان است در سنواتی که معلوم مانیت به سر می‌بردند.

آثار اینزیدیمس به سبب اینکه خلاصه‌ای از کتاب او به نام «گفتارهای پورونی»<sup>۴</sup> را فئبوس بوزنطیومی<sup>۵</sup> 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 برمی آید که اینزیدمُس می کوشید تا از اصحاب آکادِمیا که در زمان او بودند (و البته فیلسوفان لاریسانی از جمله آنان است) بگسلد. چه اینان، در عین جدال بار و اقیان 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 می رسد و این سعادت از این طریق برای او حاصل می آید که می گوید که هیچ چیز را نمی توان از راه حس یا از راه فکر به یقین ادراک کرد و بدین سان خود را از دردها و رنجها و نگرانیها و پریشانیها که اتباع سائر فِرَق دارند رها می سازد، پس مذهب شک خود درس سعادت و سکون خاطر می آموزد. در کتاب «گفتارهای پورُنی» آراء فلسفی جزمی را در جزئیات آن از نظر گذرانیده و به دقت کوشیده است تا دلایل 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 می خواست ببیند که آیا پدیدارها علامتی است از موجوداتی که خود آنها ناپدید است و آیا می توان 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 دلایل او را حفظ کرده است. اینزیدمُس بر آن بود که از هر مقدمه ای که فرض کنیم این نتیجه برمی آید که کون مستحیل است: جسم نمی تواند مولد جسم باشد، خواه همان بماند که بود (زیرا در این صورت چیزی جز خویشتن تولید نمی کند) 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 لاینها می نینجامد) شیء غیر جسمانی (به معنی رواقی این کلمه مانند خلأ و مکان و زمان) نیز نمی تواند مولد شیء غیر جسمانی باشد؛ زیرا چنین شیئی بر حسب تعریف غیر قابل فعل و انفعال است. جسم نمی تواند مولد شیء غیر جسمانی باشد و همچنین شیء غیر جسمانی نمی تواند تولید جسم

نماید، همان گونه که درخت چنار اسب نمی‌زاید. مطلبی که به‌طور ضمنی در این استدلال مندرج است اینکه کتون هر شیئی به تولید جسم زنده تشبیه شده است<sup>۱</sup>.

اقسام دلایل<sup>۲</sup> هشت‌گانه<sup>۳</sup> او که بر ضد<sup>۴</sup> علل اقامه شده است<sup>۵</sup> معلوم ماست :

[۱-] اگر علت را غیر مرئی بینگاریم چگونه شیء مرئی می‌تواند (بر طبق اصطلاح اصحاب جزم از پیروان اپیکوروس) 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 اپیکوروس می‌خواست) به عللی که به حکم تصادف عمل می‌کنند اسناد کرد؟ [۴-] چرا (باز چنانکه اپیکوروس 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<sup>۶</sup> حالاتی پرداخت که مشترک در میان همه<sup>۷</sup> مردم و معلوم هر کسی است؟ [۶-] به چه حقی می‌توان علل ناپیدا، مثل علل کائنات جو<sup>۸</sup>، را به عللی که با فرضیات ما مطابقت دارد محدود ساخت؟ [۷-] چرا باید با قبول عللی، مانند اجزاء لایتجزا، هم با ظواهر امور وهم 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- سکستوس ، *Hypotyposes* ، I ، ۱۸۰ - ۱۸۵ .

مردم مشابه یکدیگر نیست. مثلاً چرا هرگاه رنگ پوست سرخ می‌شود و عرق بر آن می‌نشیند و ضربان نبض سرعت می‌گیرد این علامت را اطباء مختلف دال بر احوال مختلف می‌شمارند<sup>۱</sup>.

سرانجام گوئیم که اقسام دلائلی که اینزیدیمس در مخالفت با شناسائی حسی جمع آورده و آنها را در ده قالب کلی فروریخته است نیز معلوم ماست و این دلائل ده گانه هرچه زمان بر آنها گذشته تفصیل بیشتر به دست آورده است. اینزیدیمس 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 می‌خواست این دلیل را بسط داده و بر آن شده است که اگر چنین گوئیم معنی بدانجا می‌رسد که ناگزیر حیوان را بر انسان رجحان نهم و از این راه به قلب آئین رواقی حمله برده است. در ضمن دلیل دوم بیان کرده است که اختلاف مردم از حیث بدنیات و نفسانیات مستلزم اختلاف آنان در احساسات می‌شود. با اقامه دلیل سوم عدم توافق انواع مختلف احساسات را با یکدیگر نشان داده و بر آن رفته است که با حواس مختلف درباره شیء واحد می‌توان احکام مختلف صادر کرد، و کیفیات این اشیاء می‌تواند بیشتر یا کمتر از آن باشد که ما ادراک می‌کنیم. 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 شهوت و غیره) با یکدیگر 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 می‌کند 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.<sup>۱</sup>

اقسام پنج گانه دلایل که سکسنس به شکاکان جدیدتر منسوب داشته و دیوگنس لارتی به آگریا اسناد کرده است از نوع دلایلی 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 تابعی نهایت. سوم دلیل نسبیّت است و آن اینکه حکمی که ما درباره اشیا می کنیم حاکی از ماهیّت آنها نیست بلکه ناشی از مناسباتی است که این اشیا 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 دلایل به اختصاص ربطی به حواس ندارد، بلکه مقصود از آنها ردّ اعتبار مطالب معقول و تحقیقات عقلی است. دو دلیلی هم که سکسنس 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 دلایل خواهند بود؛ یا احکام خود را از احکام دیگر استنتاج کنند، در این صورت گرفتار تسلسل<sup>۲</sup> یا دچار دور فاسد<sup>۳</sup> خواهند شد.

۱- سکسنس، Hypotyposes، I، ۳۱ - ۱۳۶؛ فیلن De Pivresse، ۱۷۱

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

۲- Régression à l'infini  
Diallèle - ۲

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

عجب در این است که سکستس پس از نقل این همه دلایل بر آن رفته است که طریق شک، چنانکه اینزیدیمس نشان داده است به آئین هراکلیتس منتهی می‌شود. و مجموعه کاملی از آراء طبیعی را به اینزیدیمس 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 تغیر، یعنی تغیر کیفی (مثل دیگرون شدن رنگ) و تغیر اینی، قائل شد و انسان را برخوردار از فکری شمرده که، به وساطت حواس، به صورت حقیقت درمی‌آید. این رأی جزئی باشکستی که اینزیدیمس می‌کرد تضاد داشت و این تضاد، با اینکه شکاکان در هر زمان خواسته‌اند رأی خود را به آئین هراکلیتس نزدیک سازند، حل نشده است. « طرح پورنی »<sup>۱</sup> تألیف سکستس و کتاب مفصل او در یازده دفتر « بر ضد ریاضی دانان »<sup>۲</sup> 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 لفاظی است. از آثار سکستس که ماخذ 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 مناسبی با معنی دیگر این کلمه ندارد، و آن طرز ادای خطابه است به نحوی که واقع اسر را چنان مجسم سازد که مقبول و مؤثر باشد. - آندره لالاند، ذیل کلمه Hypotypose. م.

تحصیل کنیم. منتهی در جنب این دلایل و خارج از حدود آنها تصویری از روش تجربی او در شناسائی که محدود به منطق استقرائی حقیقی است می‌توان حاصل کرد. میکسنس 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 می‌شود حیات روزانه ما را کفایت می‌کند؛ او گفته است که «شکاکان ظواهر امور را انکار نمی‌کنند»<sup>۱</sup>. و برای اینکه بدانیم که عسل را باید خورد یا نباید خورد همین قدر که چنان نماید که گوئی عسل مذاق ما را شیرین می‌سازد کافی است (بی آنکه در پی آن باشیم که آیا شیرینی کیفیتی در خود عسل است یا چنین نیست)، پس خود شکاکان نیز ملاکی دارند و آن «مشاهده» یومیته است این ملاک بر حسب اینکه رفتار ما به حکم طبیعت، یا به اقتضای شهوات، یا باتباعیت از قوانین و رسوم و آداب، یا بالاخره با استفاده از وسائل فنی و صناعی هدایت شود به چهار صورت درمی‌آید. و در جمیع این موارد ذهن ما در جهت موافق با این عوامل به حرکت درمی‌آید و عمل متقابل را در برابر تحریک قسری اشیاء به حد اقل می‌رساند. از همین جا نظریه علامه باجنبه تحصیلی که در آن بود پدید آمد. این نظریه با حرفه اطباء که به مشاهده اشیاء خو گرفته‌اند مناسب داشت، و می‌دانیم که سکسنس طبیب بود و از پزشکیان به شمار می‌رفت که در طبابت پای بند آن بودند که روش منظم به کار برند<sup>۲</sup>. خود او چنین گفته است: «ما در برابر آنچه مردم همگی برآند به کشاکش بر نمی‌خیزیم و زندگی را درهم نمی‌ریزیم؛ و این تهمتی است که بر ما می‌بندند. چه، اگر از هر گونه علائمی سلب اعتبار کنیم باید باز زندگی و با مردم دریفتیم. علامه بر دو قسم است: علامه اخباری<sup>۳</sup> که اصحاب بجزم غیر تحقیقی به کار می‌برند و ادعای می‌کنند که می‌توانند از ظواهر امور به اشیائی که بالذات در خفاست مانند خدایان یا اجزاء لایتجزا پی برند؛ علامه تذکاری<sup>۴</sup> 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 کرده‌ایم. و 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.<sup>۱</sup>

بدین ترتیب می‌بینیم که آثاری از روشهای فنی و عملی و تحصیلی را که در صناعتی 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<sup>۲</sup> 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 سپر انداخت. نمی‌توان انکار داشت که این دگرگونی نخست از لحاظ اجتماعی پدید آمد. فیلسطراتیس<sup>۲</sup> در کتاب افسانه‌واری که در شرح حال «آپلونیوس تونانی»<sup>۳</sup> نگاشت از گفتگوی افراتیس<sup>۴</sup> رواقی با آپلونیوس تونانی<sup>۳</sup>، قهرمان داستان، در حضور وِسپاسیانوس<sup>۵</sup> امپراطور روم سخن به میان آورد. افراتیس 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. افراتیس از فلسفه مطابق

۱- مکاتیب به لوکیلیوس *Lettres à Lucillius* ، ۹۲ ، ۲۰۴

۲- *Apollonius de Tyan, V, 32-35*

۳- *Philostrate*

۴- *Vespasien*

۵- *Euphrate*

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

محیط دیگری بود، عالم در این محیط معنی دیگر داشت و سرنوشته به نحو دیگر تلقی می شد. سینیکا در باره<sup>۶</sup> حکیم رواقی گفته بود که «این حکیم در کمترین مدتی که امکان دارد همه نیکیهای جاویدان را در خود فراهم می آورد»<sup>۴</sup>. کسانی که حیات اخلاقی را بدین گونه واحد و جامع و شامل می دانستند می بایست 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

۲- Lucien

۱- Plutarque de Chéronée

۳. در کتاب بزم Banquet، فصل ۲۷ - فصل ۳۹ درباره<sup>۵</sup> ایون (Ion) افلاطونی

۴- سکا تیب به لوسیانیوس Letters 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 ما سست شود تا اضطراب پدید آید. بر طبق چنین قولی 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 بیگانگی جهان از میان رفت. به جای اینکه موجودات را در ارتباط متقابل بدانند به ترتب صور وجود در مراتب مختلف از بیشترین مرتبه کمال تا کمترین درجه 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 داستانها در باره نفس از نوجان گرفت و جهان به صورت صحنه ای برای نمایش این داستانها تصور شد.

پس مذهب افلاطون مستلزم قول به اصالت انسان نبود یعنی از قبول این مذهب لازم نمی آمد که انسان و اعمال او را چنانکه در جامعه 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 عالم را چنان بینگارند که فی نفسه برخوردار از اعتبار باشد، نه از بهر تومرگشته و فرمان بردار. 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 تعلق می گیرد و انسان می کوشد تا به همین عقل محض، یعنی عقلی که نظام جهان در حیطه تأمل آن است، دیگرگون شود. انسان عاقل از بعضی از جهات پست تر از حیوانات و نباتات می شود. به قول پلوتارکس «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- فیلیپ اسکندرانی

پیش از این زمان در آثار فیلیپ اسکندرانی<sup>۲</sup> (از ۴۰ ق. م. تا ۴۰ م. م.) نیز اقوالی آمده بود که به صراحت از فکر جدید افلاطونی حکایت می‌کرد. این شخص یکی از اعضای متنفذ جمعیت یهود در اسکندریه بود و این جمع در این شهر ثروت سرشار و رونق بسیار داشت. در اواخر عمر جزء هیئتی به سفارت به روم رفت تا شکایات یهود را از حاکم رومی مصر به کالیگولا<sup>۳</sup> عرضه دارد. این جمع از مدتی مدید با فرهنگ یونانی الفت داشتند؛ تورات را تنها به ترجمه یونانی آن می‌خواندند؛ و جوانانی که اهل فضل بودند همه علوم یونان و فلسفه آن را فرامی‌گرفتند. مع ذلک قراءت تورات و تفسیر آن، مثل تمام عالم یهود، مدار تفکر بود. منتهی کلمات تورات را تاویل به رموز می‌کردند، 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 می‌دانستند که با دور افتادن از بدن به خدا نزدیک می‌شود و با نزدیک شدن به خدا از بدن دوری‌افتد. 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 یاور 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 مختلفی است که انسان باطنی آنها دوباره روح محض می‌شود. 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) ، با طریق تعلیم و ارشاد (چنانکه ابراهیم چنین می کرد) ، یا موهبت فطرت (چنانکه اسحق داشت) . فیلن 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 فروریخته و به هم آمیخته باشند .

از این مجموعه باهمه آشفتگی که دارد می توان مطالبی استخراج کرد : اصل مطلب این است که خدا متعالی است و جز از طریق وسائط با عالم در تلاقی نیست ، و نفس نیز از طریق همین وسائط می تواند به خدا بازرسد . واسطه را در آئین فیلن به ذات آن تعریف نمی کنند ، بلکه با کاری 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<sup>۱</sup> است ، کلمه<sup>۲</sup> است ، پسر خداست . خدا اُسوه<sup>۳</sup> 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 سزا می 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 فیلن با استناد به دلایل<sup>۱</sup> نیز بدست می آورده 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 هر دو از جمله وسائط می‌شوند . خلاصه در طریقت فیلین تمام اقسام رجوع نفس به سوی خدا و جمیع مراحل و مدارج این سیر صعودی جمع شده و ترتیب یافته است ، چنانکه ابراهیم قبل از اینکه به ایمان محض نائل شود ابرام نام داشته و اهل تنجیم<sup>۱</sup> بوده است .

فکر فیلین 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 خلسه از جهان و از خودشان می‌گسلند راه نمی‌یابند . بنابراین هر دو قسم خداشناسی و هر دو قسم اعتقاد به تعالی که قبلاً از یکدیگر تمیز دادیم در فلسفه فیلین 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 فی‌نفسه با حفظ تزیه 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<sup>۲</sup> ، 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 فیثاغوری در اوضاع و احوالی که چنانکه باید معلوم ما نیست از نو به میان آمد. دوتن به نام سکستیوس<sup>۱</sup> که در زمان اگوستوس<sup>۲</sup> به سری بردند و اعدی در علم اخلاق برای محاسبه نفس داشتند که سنکابه تشریح و تحسین آنها پرداخته است. «وصف کبس»<sup>۳</sup> 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، 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»<sup>۴</sup> آورده است نیز چنین مابه ای داشته و با آئین افلاطون آمیزش بسیار یافته است. این مجموعه خلاصه ای از اخلاق افلاطونی است که به لهجه دریونی<sup>۵</sup> نگاشته اند و مطالعه آن مبنی بر این اصل است که: «آنکه تابع خدایان باشد نیک بخت است و آنکه اشیاء فسادپذیر را پیروی کند بدبخت»<sup>۶</sup>. این آئین پارسائی با تصوّراتی درباره سرنوشت نفس پس از مرگ همراه است. نفس به آسمان، یعنی به جایی که از آن فرود افتاده بود تاجان به تن ببخشد، بازی گردد. این تصوّرات از قرن اوّل قبل از میلاد شروع به انتشار کرد و دامنه آنها وسعت گرفت، به طوری که هم در عقاید فرقه اسپینیته<sup>۷</sup> یهود و هم در آثار پلوتارکس آثار آن پدیدار شد.

بر اساس این پارسائی اخلاقی دستگامی از علم اعداد بنا کردند که مقرون به تمجیل بود، و از این طریق می خواستند ذات وجود متعال را به واسطه اعداد و خواص آنها معلوم سازند و یکی از این فیثاغوریان به نام مدیرائوس<sup>۸</sup> که در زمان پلوتارکس می زیست

۲- Auguste

۱- Les Sextius (پدر و پسر)

۴- Florilège

۳- Tableau de Cébès

۶- ۱۰۳، ۲۶

۵- Dorien

۸- Modératus de Gadès

۷- Les Esseniens

حوزه فیثاغوری در اوضاع و احوالی که چنانکه باید معلوم ما نیست از نو به میان آمد. دوتن به نام سکستیوس<sup>۱</sup> که در زمان اگوستوس<sup>۲</sup> به سری بردند و اعدی در علم اخلاق برای محاسبه نفس داشتند که سنکابه تشریح و تحسین آنها پرداخته است. «وصف کبس»<sup>۳</sup> 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، 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»<sup>۴</sup> آورده است نیز چنین مابه ای داشته و با آئین افلاطون آمیزش بسیار یافته است. این مجموعه خلاصه ای از اخلاق افلاطونی است که به لهجه دریونی<sup>۵</sup> نگاشته اند و مطالعه آن مبنی بر این اصل است که: «آنکه تابع خدایان باشد نیک بخت است و آنکه اشیاء فسادپذیر را پیروی کند بدبخت»<sup>۶</sup>. این آئین پارسائی با تصوّراتی درباره سرنوشت نفس پس از مرگ همراه است. نفس به آسمان، یعنی به جایی که از آن فرود افتاده بود تاجان به تن ببخشد، بازی گردد. این تصوّرات از قرن اول قبل از میلاد شروع به انتشار کرد و دامنه آنها وسعت گرفت، به طوری که هم در عقاید فرقه اسپینیته<sup>۷</sup> یهود و هم در آثار پلوتارکس آثار آن پدیدار شد.

بر اساس این پارسائی اخلاقی دستگامی از علم اعداد بنا کردند که مقرون به تمجیل بود، و از این طریق می خواستند ذات وجود متعال را به واسطه اعداد و خواص آنها معلوم سازند و یکی از این فیثاغوریان به نام مدیرائس<sup>۸</sup> که در زمان پلوتارکس می زیست

Auguste - ۲

Les Sextius (پدر و پسر) - ۱

Florilège - ۴

Tableau de Cébès - ۳

۲۶، ۱۰۳ - ۶

Dorien - ۵

Modératus de Gadès - ۸

Les Esseniens - ۷

روایت کرده است که چگونه 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 مدیراتوس تعبیر عددی علم الهی افلاطونی بر اساس تفسیری از رساله پارمنیدس افلاطون است<sup>۱</sup>. صور مختلف وجود مانند مدارج مختلف سیر نزولی واحد اول است. نزد واحد اول که فراتر از وجود یا ماهیت است واحد دومی است که وجود واقعی یا عقلی، یعنی عالم مثل، هوس، از آن پس واحد سوم یا نفس است که از مثل بهره مند می شود. فروتر از مراتب سه گانه واحد، ثنائی<sup>۲</sup> یا ماده است که از مثل بهره مند نیست، بلکه به صورت آنها تنظیم یافته است. و این همان جهان بینی است که بینش اصلی در فلسفه نوافلاطونی شد. اما مدیراتس 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 تغییر را ثنائی خوانده اند<sup>۳</sup>. 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 فیلسفان اسکندرانی با استفاده از رساله طیماؤوس افلاطون دیده می شود نیز از همین قبیل است. مدیراتس خود قطعه ای از رساله طیماؤوس را درباره نسبت عددی در نفس تفسیر کرده<sup>۴</sup> و تفسیر نیکوماخس گراسانی<sup>۵</sup> در کتاب خود درباره «علم الهی با تعبیر به اعداد»<sup>۶</sup> نیز از همین قسم بوده است.

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

Dyade - ۲

Physique ، ص ۲۳۰ طبع Diels

۲- فروریوس Porphyre ، احوال فیثاغورس Vie de Pythagore ، ۴۸-۴۹

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

۴- Théologie arithmétique - ۶

۵- Nicomaque de Gérasa

## ۱۱- پلوتارکس خرنائی

شواهدی از هر طرف در دست داریم که از دیاد رونق آثار افلاطون را در دو قرن اول میلادی نشان می‌دهد. بر این آثار خاصه بر رساله طیماؤوس تفاسیر متعدّد 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؟ - فیلن 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<sup>۱</sup>. پلوتارکس<sup>۲</sup> 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 تقدّم 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. پلوتارکس چندین بار به تقلید این قصص پرداخت. بر حسب یکی از این قصص، نفوس پس از مرگ به سوی آسمان فرای روند. پس از عبور از رودخانه‌ای<sup>۳</sup> 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. نفومی 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<sup>۱</sup>.

پلوتارکس خیرناتی<sup>۲</sup> 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 ضمن 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<sup>۳</sup>. پلوتارکس که هم متأله و هم کاهن و هم فیلسوف بود نمی‌خواست از میراث یونان چیزی را فروگذارد و ضمناً در پی آن بود که موادی را از آئین مصریان در پرستش ایزیس<sup>۴</sup> اقتباس نماید و بر عقائد قوم خود بیفزاید.

## ۱۲- گایوس، آلبینوس و آپولونیوس، نوهمیوس

«مقدمه» عقائد افلاطون<sup>۵</sup> به صورت چند نسخه خطی منسوب به آلکینئوس<sup>۶</sup> به جای مانده و به دست ما رسیده است. چنانکه فردنتال<sup>۷</sup> نشان داده است این کتاب

۱- اواخر کتاب Du visage qui est dans la lune

۲- Plutarque de Chéronée

۳- Amatorius ، فصل ۱۲

۴- Isis

۵- Introduction aux dogmes de Platon

۷- Freudenthal

۶- Alcinoüs

درواقع از آلبنوس<sup>۱</sup> است که نخست در آن شاگرد گایوس<sup>۲</sup> بود و از آن پس در از میر<sup>۳</sup> به سال ۱۵۲ استاد جالینوس<sup>۴</sup> شد. از طرف دیگر بر اثر تحقیقات سینکو<sup>۵</sup> معلوم شده است که آپولئوس<sup>۶</sup> که در حدود سال ۱۴۰ میلادی در آن اقامت جست رساله<sup>۷</sup> خود را «درباره عقائد افلاطون»<sup>۷</sup> مثل آلبنوس از کتاب گایوس اقتباس کرد. در این دو کتاب می بینیم که گایوس چگونه بر خود لازم شمرده 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<sup>۸</sup> پارمنیدس افلاطون از واحد سلب شده است. چنین خدائی را یا از راه انتزاع یا از راه تمثیل می توان شناخت.

از قطعاتی که از آثار افلاطونیان اواخر قرن دوم مثل سیوروس<sup>۹</sup> و آتیکس<sup>۱۰</sup> و هارپوکراتیون<sup>۱۱</sup> و کورنیوس<sup>۱۲</sup> و خاصه نومنیوس<sup>۱۳</sup> به جای مانده است می توان نتیجه گرفت که تصویری که افلاطونیان اخیر از عالم داشتند از لحاظ مطالب عمده خود تثبیت شده بود. نومنیوس در عصر امپراطورانی که آنتونینوس<sup>۱۴</sup> لقب داشتند کتابی در رد آراء آنتیوکس<sup>۱۵</sup> که افلاطون را بارو اقیان اشتباه می کرد تألیف نمود تا استقلال

۱- Albinus

۲- Gaius

۳- Smyrne

۴- Galien

۵- Sinko

۶- Apuléc

۷- Sur le dogme de Platon

۸- Sévère

۹- Atticus

۱۰- Harpocratation

۱۱- Cornius

۱۲- Numénius

۱۳- Les Antonins

۱۴- Antiochus

فلسفه افلاطون را اثبات کند و مانند فیلن این فلسفه را به دین موسی نزدیک سازد.<sup>۱</sup> می دانیم که او به خدایان سه گانه 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 نمی توان دانست.<sup>۲</sup> این مطلب به واسطه پُرکُلوس معلوم ماست<sup>۳</sup> 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<sup>۴</sup> که آثار ارسطو را در حدود پنجاه سال قبل از میلاد منتشر ساخت سعی شان 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 آدراسْتُس<sup>۵</sup> در زمان آدریانوس<sup>۶</sup> نگاشته بود مفقود شده و قدیم ترین آنها که برجای مانده و به دست ما رسیده است آثار اسکندر افرویدیسی<sup>۷</sup> در «تفسیر مابعدالطبیعه» و «آنالوطیقای اول» و «طوبیقا» و «ردّ سوفسطائیان» است و از آن پس تفسیر کتاب

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

، Préparation évangélique در Eusèbe از بیوس démicien avec Platon

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 کروِل Kroll.

۵- Adrastus

۴- Andronicus

۷- Alexandre d'Aphrodise

۶- Adrien

«حسّ» 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 به‌شمار آمد. و معمول چنین شد که قراءت تفسیر آثار ارسطو سرآغازی برای قراءت رسائل پلوتینوس (مثل باب ششم از دفتر چهارم تسمیات)<sup>۱</sup> گردید. بدین ترتیب با اینکه حوزه مشائین در برابر رونق روز افزون مذهب افلاطونی از نور راه زوال پیمود تفاسیری که بر آثار ارسطو می‌نوشتند تا اواخر عهد باستان همچنان دوام داشت. کتاب مشهور فرفورئوس به نام «ایساغوجی»<sup>۲</sup> که در قرون وسطی به توسط ترجمه آن به زبان لاتین به قلم بوئتیوس<sup>۳</sup> در مغرب زمین شناخته شد مقدمه کتاب «قاطیغوریاس» یا باب مقولات عشر از آثار ارسطو بود<sup>۴</sup>. معروف تر از همه این مفسران نامسطیوس<sup>۵</sup> (در نیمه دوم قرن چهارم)، خاصه سیمپلیکیوس<sup>۶</sup> که تفاسیر او بر «قاطیغوریاس» و «علم طبیعت» و رساله «آسمان» مخزنی از اطلاعات مفیده است، 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<sup>۷</sup> بودند

Isagoge - ۲

Les Ennéades - ۱

Boèce - ۳

۴- 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 معرف بشمارند. م.

Thémistius - ۵

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

totelem graeca, edita consilio et auctoritate acadamaiae regiae borussicae

در ۲۳ جلد و ۳ جلد ضمیمه.

Byzance - ۷

از یاد نباید برد و اینان به ژان فیلیپن<sup>۱</sup> (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 برحسب 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 ناو فرسطس آغاز شد و در سراسر قرون وسطی ادامه یافت مذکور داشت<sup>۲</sup>.

به روایت نامسطیوس، ناو فرسطس مذهب استاد را چنین تفسیر کرد: معرفت عقلی به معنی کشف صور معقول مندرج در اشیاء محسوس است و این عمل با عقل منفعل<sup>۳</sup> که بر اثر عمل عقل فعال<sup>۴</sup> 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 یکجا به نفس

۱- Jean Philopon

۲- ص ۲۰۲ - ص ۲۰۳ ترجمه فارسی کتاب تاریخ فلسفه در دوره یونانی تألیف

میل بریه.

می‌رسد، و اگر در خود نفس است نسیان و خطا و دروغ از کجا می‌آید؟<sup>۱</sup> اسکندر افرویدیسی راه حل این مسائل را بر حسب رأی استاد خود آریسطُکلس<sup>۲</sup> نشان داده است.<sup>۳</sup> چنانکه خواهیم دید این رأی تحت تأثیر مذهب رواقی قرار گرفته (و اشتباهی که به مناسبت نشابه اسمی آریسطُکلس و آریسطُطیلیس<sup>۴</sup> 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<sup>۵</sup> یا عقل بالقوه<sup>۶</sup> نامیده است عقلی است که مثل سایر قوای ما با ازدیاد سن ازدیاد 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 تلاقی نماید آن را مانند آتئی 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 آتئی 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

۲۱۰ به بعد.

۲- Aristoclès

۳- De Anima liber طبع 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 نوشته باشند<sup>۱</sup> 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<sup>۲</sup> یا عقل بالملکه<sup>۳</sup> 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 فکرنمی کند.<sup>۴</sup> ۳- عقل بالفعل<sup>۵</sup> که فکر فعلی ماست و در این عقل است که موضوع<sup>۶</sup> و مورد<sup>۷</sup> 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 مروری 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<sup>۷</sup> 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. Zieliński. "Science grecque et science romaine," *Scientia*, XXVII (January, 1933).
- F. Cumont. *Lux perpetua*. Paris, 1949.

- J. Gagé. "La propagande sérapistique 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. *Étude sur Épictète*. Paris, 1903.  
 V. Courdaveaux (trans.). *Les Entretiens d'Épictète*. Paris, 1908.  
 Souilhe (trans.). *Les Entretiens*. Paris (Budé Collection).  
 A. Jagu. *Épictète et Platon*. Paris, 1946.  
 B. L. Hymans. "Ἀσκησις. 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. Stich (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 Choisies*, 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 Chaeronaca*. 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 Apulaei et Albinii 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'ἀπειρον 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 دیده‌ایم 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 هر دو 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 فرارستند. 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<sup>۱</sup> 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<sup>۲</sup>، لُنْگِنِس<sup>۳</sup> و هِرِنِیوس<sup>۴</sup> و اُریگِنِس<sup>۵</sup> 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<sup>۶</sup> آمونیوس تعلیم می‌شد هیچ نمی‌دانیم و تنها در قرن پنجم میلادی بود که نیمزیوس<sup>۷</sup> و هیر'کلیس<sup>۷</sup> 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<sup>۸</sup> 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 فرفورئوس 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 فرفورئوس وامی‌گذاشت. بدین ترتیب بود که رسائل پنجاه و چهارگانه او پدید آمد. فرفورئوس ترتیب تقدّم آنها را در کتاب خویش به نام «شرح حال پلوتینوس»<sup>۹</sup> 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»<sup>۱</sup> 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 نمی‌توان یافت، بلکه این رسائل به صورت سلسله‌ای از خطابات است که عقاید او را دربارهٔ بعضی از مطالب مخصوص روشن می‌دارد و از جمله آنهاست بحث دربارهٔ فرود آمدن نفس در بدن و پیوستن آن دو به یکدیگر، اعتبار علم تنجیم، مسألهٔ حافظه در انواع مختلف نفوس از نفس انسان تا نفس عالم. و در همهٔ 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 پزیدونیوس 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. اینکه 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 درجهٔ وجود هر موجودی با درجهٔ اتحاد اجزاء آن مناسبت دارد. مثلاً اتحادی که در تودهٔ سنگ است جز بدین معنی نیست که اجزاء آن فقط با ترکیب انضمامی به یکدیگر پیوسته‌اند، از آن پس اتحادی است که در هیئت مؤلفه‌ای مثل جمع نوازندگان یا لشکریان حاصل می‌شود، از آن پس اتحادی است که در بین تمام اجزاء موجود زنده به قوت نفس محفوظ می‌ماند. و از اینجا می‌توان دریافت که به هر نسبتی که اجزاء شیئی با هم بیامیزد و بگدازد و جدائی آنها از یکدیگر امکان ناپذیر شود درجهٔ اتحاد افزون‌تر می‌شود. به همین ترتیب است که اتحاد اجزاء موجود زنده را نمی‌توان به همان معنی گرفت که اجزاء علم یا 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 قضیه‌ای 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<sup>۱</sup> 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 مقتضی 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 هرگونه مضمونی است بشماریم، بلکه بر آن باشیم که وجودی که از واحد صادر می‌شود و انبساط می‌پذیرد بتمامه در همان واحد مندرج است. نفس هر موجود زنده، در مرحله عقول بذری<sup>۱</sup> 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.<sup>۲</sup>

مع ذلک باید توجه داشت که پلوتینوس با اینکه ضوابط<sup>۳</sup> روایان را گاهی به کار برده نظریه<sup>۴</sup> اینان را یک سره کنار نهاده است. روایان بر آن بودند که اتحاد هر شیئی معلول فعل خاص فاعلی است که در ماده داخل می‌شود<sup>۴</sup> و با کشش و کوشش خود اجزاء این ماده را فراهم می‌آورد و نگاه می‌دارد. اما پلوتینوس بر آن شده که

۲- تسمیات، VI، ۹

Raisons Séminales - ۱

Formules - ۲

۴- اصطلاح «داخل شدن» و امثال آن عمداً به این صورت آمده است تا جنبه مادی

فاعل و قابل را در مذهب روایان برساند. م.

هر وحدتی کمابیش 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 واحداً مبدأ وجود می‌خوانیم بدین معنی است که تنها وجود حقیقی را تدبیر و تأمل می‌دانیم<sup>۱</sup>. نه تنها عقل دربارهٔ معقول خود تأمل می‌کند بلکه طبیعت نیز به معنی تأمل است، تأملی است که به طور ضمنی واقع می‌شود، مقرون به سکوت است، با شعور همراه نیست و آنچه مورد این تأمل است اُسوه<sup>۲</sup> معقولی است که طبیعت می‌کوشد تا بدان تأملی 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 متحرک 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 متناهی و ازلی بانظام خاص آن که همواره یکسان است تصور کرد. چنین تصویری فکر پلوتینوس را مانند همهٔ معاصران او به خود مشغول می‌داشت و معنی فلسفهٔ مابعدالطبیعه در آئین او متناسب با همین تصور 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 فزونی 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- تسمیات، III، ۸

۲- Modèle

و واحد و ازلی است، اجزاء آن بایکدیگر مؤالفت دارد و زمین در مرکز آن واقع است<sup>۱</sup>. نظریه<sup>۲</sup> پلوتینوس درباره<sup>۳</sup> مبادی یا اقانیم<sup>۴</sup> به همین ترتیب مفهوم می شود: مبدأ نخستین احد<sup>۵</sup> یا اول<sup>۶</sup> 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 قوه<sup>۷</sup> جمیع اشیاء است. مانند واحد اول در رساله<sup>۸</sup> پارمنیدس افلاطون است که می توان 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 درباره<sup>۹</sup> احد از همین رساله و همچنین از دفتر ششم رساله<sup>۱۰</sup> جمهوری اقتباس کرده است. احد همان خیر است، زیرا هموست که به هر موجودی وجود می بخشد. و خود او «مافوق وجود»<sup>۱۱</sup> است، زیرا می دانیم که وجود یا «بودن» در نظر افلاطون به معنی «چیزی بودن» است. پس اول یا خیر یا احد اقلنومی است بی آنکه ذاتی یا جوهری باشد. کلمه<sup>۱۲</sup> اقلنوم به معنی هر موضوع<sup>۱۳</sup> موجود، خواه متعین خواه غیر متعین، است. کلمه<sup>۱۴</sup> ذات یا جوهر<sup>۱۵</sup> به معنی موضوع متحقق است، یا خود به معنی اقلنومی 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 احد تلقی نشود؛ بلکه این الفاظ را آن گاه به کاری بریم که بخواهیم این اقلنوم را نسبت به اقانیم تابعه<sup>۱۶</sup> آن تسمیه کنیم: اول است، چون مقدم بر هر وجودی است؛ احد است، 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 می آید در این مورد با توجه به مفاد کلام و علی الخصوص با توجه به جمله ماقبل و مابعد آن بهتر بود که به وجود ترجمه شود. مع ذلك به این مطلب تصریح شد تا اگر مترجم به خطا رفته باشد خواننده از این خطا معصوم 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 .<sup>۱</sup> 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<sup>۲</sup> نامیده اند ، و بهتر است که چنانکه خود پلوتینوس می گفت فراشد<sup>۳</sup> یا برآمد<sup>۴</sup> یا پیشرفت<sup>۵</sup> 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<sup>۶</sup> .

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 گراییده است : ذات غیر متمایز که در عالم احدیت بود متفرّق و متکثّر می شود و این کثرت به صورت اجناس و انواع

۱- تسمیات ، VI ، ۹ ، V ؛ ۹ ، VI ، ۸

Procession - ۲ Emanation - ۲

Marche en avant - ۵ Production - ۴

۴ ، V ؛ ۶ ، ۱ ، V ؛ ۲ ، V ؛ ۳ ، ۱۳ به بعد ؛ ۴ ، V

ترتیب می‌یابد، این اجناس و انواع از طریق جدال عقلی<sup>۱</sup> (که در این مورد همان تقسیم افلاطونی است) و سیر روحانی حاصل می‌آید و حصول آنها از اجناس عالیّه ابتدای شود. باید همواره در نظر داشت که عالم معقول و ترتیب آن به مراتب مختلف پیوسته حاصل است و جاودانه تام<sup>۲</sup> و ثابت و کامل است و تنها فکر ماست که در طی این مراتب به حرکت می‌پردازد<sup>۳</sup>. اما درباره 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<sup>۴</sup>.

از اینجا نتیجه مهمی برمی‌آید: 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 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 می‌داندست، یعنی به وجود افراد در عالم معقول، یا به وجود «مُثَل برای افراد»<sup>۵</sup> قائل بود. پلوتینوس به طور کلی این مطلب را قبول نداشت که

۲- IV، ۱، ۴، ۱-۲

- 1 Dialectique

I، ۲، III، ۲، ۱-۲، ۷، ۹

- 4، ۷، ۷

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 روایان، 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<sup>۱</sup> باعث ایجاد آنها می‌شود، بلکه آنها را تقلیدی از وجود عالی‌تر که انحطاط یافته و تنزل کرده است می‌شمرد<sup>۲</sup>.

پس اقوم دوم عالم حقیقی و تام و کاملی است و تنها به‌منزله<sup>۳</sup> 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<sup>۳</sup> 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 اِعجاب فرفوروس 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 گوئی باید قائل به تفاوت بود. وجود ابتدا از آن حیث که معقول بالفعل<sup>۱</sup> 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 منتهی 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<sup>۲</sup> طیماؤوس گفته بود که عقل صانع<sup>۳</sup> به تأمل در مُشَل 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<sup>۴</sup> عالم و معلوم اتحاد دارند و قائل به وجود معقولات خارج از عقل نبود. البته می‌توان گفت که مع ذلک در زمره 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 از کجا حاصل شد؟ ابتدا باید به یاد آورد که افلاطون اگرچه در رساله<sup>۵</sup> طیماؤوس عقل صانع را تابع مُشَل گرفته و مادون آن شمرده است برعکس در رساله<sup>۶</sup> جمهوری بر آن رفته است که خیر<sup>۷</sup> مبدأ مشترک عالم و معلوم است، و از این حیث به‌خورشید 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 شمارد. 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 به‌ازاء آن به‌کار برد. م.

بالفعل باشد ، و بر همان قیاس که محسوسات برآلات حواس مرتسم می‌شود 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 می‌کند قاصر است ، زیرا از مُدرّکات خود جز تصویری در آن حاصل نیست ، پس ناکزیر باید بر آن بود که عقل اُقنومی عالم معقول را سراسر در خویشتن بازمی‌یابد ، و از همین‌جا که درباره خود فکر می‌کند نه تنها (چنانکه اُگوستینوس یا دکارت راجع به فکر می‌گفتند) صورت خود را به علم یقین می‌شناسد بلکه درباره تمام اموری که این صورت را می‌پذیرند ، و عقل بر آنها مشتمل می‌شود ، یقین می‌کند ؛ علم او درجائی می‌ماند که از همانجا آغاز می‌شود <sup>۱</sup> .

وحدت آراء پلوتینوس درباره اُقنوم دوّم از همین جا معلوم می‌شود : 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 <sup>۲</sup> 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 می‌توان کرد این است که عالم معقول را مجموعه‌ای از عقول بدانیم ، یا مجموعه‌ای از افکار که هریک از آنها در همان حال که درباره خود فکری کند درباره سایر افکار نیز فکر کند ، و از همه آنها عقل کل <sup>۳</sup> یا روح کل <sup>۴</sup> واحدی حاصل آید .

چنانکه از احد یا اُقنوم اول عقل تولید می‌شود عقل نیز مولّد اُقنوم سوّم یا نفس است . نظریه پلوتینوس درباره نفس پیچیده‌تر از نظریه‌ایست که درباره عقل اظهار داشته است . برای اینکه این نظریه را بشناسیم و حدود شمول آن را باز یابیم 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 مهم‌ترین جهات افتراق پیروان افلاطون و ارسطو در این روزگار بود . ارسطو به نفس عالم یا

۱- V ، ۵ ، ۱-۲ ؛ III ، ۸ ، ۸ - ۲ - inerte

۲- Esprit ، Intelligence . - قید کل در ترجمه فارسی حاکی از این است که

کتابت این دو کلمه در اصل فرانسوی با حرف بزرگ آغاز می‌شود . م .

به نفوس افلاک قائل نبود ؛ عقول افلاک را محرك آنها می شمرد ؛ و می گفت که نفس تنها به اجسام زنده‌ای که در زیر ماه است تعلق دارد و صورت بدن است . بدین ترتیب می توان گفت که رأی ارسطو دربارهٔ نفس رأی عقلی و علمی بود ، یعنی نفس در فلسفه<sup>۱</sup> او به صورتی تصور شد که آن را بتوان در مطالعهٔ وظائف اعضای بدن مبدأ قوای جسمانی دانست نه بدان صورت که حامل حکم تقدیر باشد . برعکس ، بنا به رأی افلاطون در رسائل فدرس و طیماؤوس و نوامیس و همچنین بر طبق آراء رواقیان ، نفس عالم وجود دارد . این نفس مدبتر عالم محسوس است . نفوس فردی از قبیل نفوس ستارگان یا نفوس افراد انسان قطعاتی از نفس کل است و جوهر همهٔ آنها با نفس کل عالم یکی است . اختلاف این دو فلسفه فقط در الفاظ نبود بلکه در نحوهٔ تصور عالم و طرز تلقی تقدیر بایکدیگر تقابل اساسی داشتند . اختلاف شان در نحوهٔ تصور عالم این بود که افلاطونیان عالم را موجود زنده می شمردند و ، در نتیجه ، حرکات کلتی آن (یعنی حرکات دورانی ستارگان) را ناشی از خاصیت عنصر پنجم<sup>۱</sup> که بالطبع متحرك 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 متحرك به حرکت دورانی می کند و دوران که باز گشت شیء به خود آن است تقلیدی از حرکت خاص نفس است<sup>۲</sup> . افلاطونیان ، بیش از همهٔ عقائد ، از اعتقاد ارسطوی به عنصر پنجم تماشای داشتند ، زیرا قائل به یگانگی جوهری جهان و دل نمودگی<sup>۳</sup> 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 بر جزئیات اشیاء همان کار را به انجام می رسانند که نفس جهان در مجموعهٔ آن بر عهده دارد ، و بنا بر این تقدیر این نفوس جزئی از طرح کل عالم است ، و پلوتینوس باشوق تمام بیانی را که از آن پیش در خطاب

۲ ، II ؛ ۱ ، II - ۲

Quintessence - ۱

۳ - Sympathie . - مترجم گاهی به سوق کلام کلمهٔ « دل نمودگی » را بر اصطلاح

« الفت » یا « مؤالفت » برگزیده است . رجوع شود به حاشیهٔ ه صفحهٔ 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<sup>۱</sup>.

اگر جهان بدین صورت تصور نشود و عمل نفس در کل عالم منظور نگردد نمی توان ماهیت اقنوم سوّم را دریافت ، زیرا نفس همان عالم معقول است ، منتهی انقسام و انبساط بیشتر یافته است ؛ مع ذلك هنوز صاحب امتداد نشده بالا اقل امتداد مادی پذیرفته 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<sup>۲</sup> 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 طباووس ، 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 تصور کند با همین تصور آن اشکال خود به خود ترسیم می شود<sup>۳</sup>. 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. آبی می 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 اول نام خدا نهاده است ؛ بلکه این اسم را بارها در آثار خود بر نفوس مدبر جهان یا ستارگان اطلاق کرده

و همین نفوس را خدایان به معنی اخصّ کلمه شمرده و در این باب به حمایت از شرک یونانی برخاسته است. از طرف دیگر، پلوتینوس بر آن بوده است که باید مجموعه آداب و رسوم و مناسک دین را از تفکر درباره مبادی وجود جدا داشت: به تفصیل درباره پیش گوئی نجومی و نیایش و پرستش بستا 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 اقامت با نظریه فیلسن 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 فیلسن 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 اقنوم 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 سامی و تعقل یونانی وجود دارد؛ پلوتینوس بر آن بود که هر کدام از اقامت جز مرتبه بالاتری از اندماج و اتحاد عالم نیست و وحدت مطلقه در اقنوم اول حاصل است. مع ذلک باید قیدی بر این کلام افزود. احد یا ااقنوم اول با 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 «در باره 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 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 بی‌آنکه پای بند هیچ‌گونه ماهیتی باشد هر چه می‌خواهد بشود. قدرت غیر محدود دارد تا به نحو غیر معین به هر صورتی در آید بی‌آنکه 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<sup>۱</sup>. خاصه اتباع افلاطون<sup>۲</sup> 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 طریق می‌توان واصل شد که غیر عقلی است زیرا عقل را جز به وجود معین و محدود کاری نیست.

پلوتینوس فروتر از اقاویم 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 جلوهٔ موقت صورت در ماده است و این جلوه هیچ‌گونه تأثیری در ماده نمی‌گذارد، چنانکه نور نیز در هوایی که از آن می‌گذرد تأثیر نمی‌بخشد<sup>۱</sup>.

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 همهٔ شروری 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. رذیلت و ضعف نفس و هر آنچه شرّ مطلق جلوه می‌کند تنها از آن لحاظ که نفس با ماده تلاقی می‌یابد و بر اثر همین تلاقی به مرحلهٔ صیورورت فرو می‌افتد شرّ است. نفس از این طریق تزکیه نمی‌شود که ماده را مسخّر کند بلکه نجات او بدین وسیله حاصل می‌آید که از ماده بگریزد. اگر ماده، با وصف این، وجود دارد بدان سبب است که باید همهٔ مراحل وجود اتمام یابد و انجام پذیرد. ماده آخرین جلوهٔ وجود قبل از ظلمت حاصله از عدم محض است<sup>۲</sup>.

بیان پلوتینوس دربارهٔ منشأ شرّ مستلزم این است که علم الهی، یا بحث دربارهٔ عدل خدا<sup>۳</sup>، 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 ایتلاف است تدبیر عالم را می‌کند و هر شیئی در عالم حائز عملی و عامل عملی است که باعث مطابقت آن با مجموعهٔ مؤتلفهٔ 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 بدن نیست (مانند رنجی که سنگ پشت از آهستگی خود در جنبش می برد، آن گاه که می خواهد از آسیب گروهی از مردم که پا بر سر او می گذارند و می گذرند رهائی جوید).<sup>۱</sup> اختلاف این دو رأی بایکدیگر آشکار است. از یک سو رأی در علم الهی است که با بدبینی همراه است و صاحب آن علاج شر را اگر بخن بدن 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 کمی که به چنین قولی 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 سامان 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 طپاؤوس بود و از تحسین صنع صانع حکایت می کرد. این دو قول با اینکه متفاوت است متناقض نیست، زیرا هر یک 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 «درباره زیبایی»<sup>۲</sup> است گفته است که جهانی که مورد تحسین ما در شبی است جلوه ای از مثالی است که مافوق عالم محسوس است. پس آنچه در عالم محسوس می ستائیم 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 موفقی 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 مقرری متناسب با ماهیت آن مقرر می دارد و هر نفسی در مدتی از زمان که به حکم نظام اشیاء معلوم می شود مدبر

جسمی است که مقرر 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 سست تر از رابطه‌ای است که عقول را متحد می‌سازد نفس می‌تواند به جانب جلوه خود در جهان فرودین باز گردد، آن‌گاه به جای اینکه در اُسوه<sup>۱</sup> خود تأمل کند بدانچه جلوه‌ای از اوست نظر می‌افکند و مثل نارکیسس<sup>۲</sup> که نقش خویشتن در آب دید و برای اینکه آن را در برگیرد 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 دگرگونه‌های 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 هبوط نفس<sup>۳</sup> این است و تقدیر او در حیات اخروی به حکم عدلی که در جهان است تابع گناهی است که بدین‌سان مرتکب آن شده است<sup>۴</sup>.

غرض از تربیت فلسفی این است که نفس را به حال اصلی تأمل خود بازگردانند. 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

Narcisse - ۲

Modèle - ۱

Dessente - ۳

- ۴ - IV ، ۳ ، ۹ - ۱۰ ؛ IV ، ۲ ، ۲ - ۸ ؛ IV ، ۹ ، ۹ .

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 . سرنوشت 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<sup>۱</sup> .

نفس ، به تعداد مراحل وجود ، مراتب متعددی از حیات دارد . فرورتر از همه آنها زندگی در عالم محسوس است و این خود بردو 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 ندبیر عمل می کند . برتر از این مرتبه حیاتی است که مقرون به رویت است ؛ در این مرحله متوسطاً نفس به خوب شدن روی می آورد ، حکم و استدلال می کند و به حدّ اعلی حاکم بر خود می شود . برتر از رویت یا فکر نطقی که حاصل آن اقامه<sup>۲</sup> برهان است مرحله فکر شهودی یا [رویت]<sup>۲</sup> 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 رویت 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 رویت به مناسبت مقام و با توجه بدانچه در دو سطر بعد آمده است در ترجمه

پلوتینوس بنا به روایت فرفورئوس 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 بازمی یابند هر گونه وقوفی 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 <sup>۱</sup> .

## 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 <sup>۲</sup> که مقارن با ازدیاد رونق دین مسیح و غلبه روزافزون آن روبرو می رفت معاضدت جست . تعالیم پلوتینوس ، چنانکه دیدیم ، مشتمل بر جنبه دینی خاصی بود که با جنبه فلسفی آن تفاوت داشت . دونکنه را می توان میز 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 <sup>۳</sup> 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- فرفورئوس ، 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 Ames

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<sup>۱</sup> که اُریلیانوس<sup>۲</sup> امپراطور روم در سال دویست و هفتاد بنیاد نهاد و  
 ادعای آن داشت که در این آئین تمام ادیان امپراطوری را فراهم آورده است، تا آنجا  
 که سربانیان بعل<sup>۳</sup> 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<sup>۴</sup>. 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<sup>۵</sup> 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 پیاپی 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. <sup>۱</sup> دیگرگون شدن نفس به صورت یکی از موجودات آسمانی پس از مرگ یا در دورهٔ حیات بر اثر تشریفات اسرار آمیز، 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 <sup>۲</sup> باز نموده است شخص مبتدی که او را برانگیخته و به زندگی نو فراخوانده‌اند در جریان تشریفات شبانهٔ دخول در سلک اهل ایمان پیاپی دوازده جامه می‌پوشد تا بامدادان «جامهٔ آسمانی» در بر کند و سراسر آن جمع مانند یکی از خدایان به تکریم او پردازد <sup>۳</sup>.

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 <sup>۴</sup> که نام آن «دربارهٔ خدایان و جهان» <sup>۵</sup> است پدید آمد. این مختصر به منزلهٔ مجموعه‌ای از شریعت‌ات نوافلاطونی است که خطاب به عوام نگاشته و اذعان کرده‌اند که در نگارش آن تنها به آراء عامه و قصص رایج 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

۲- Les Mystères de la Grande-Mère

۳- Apulée, Métamorphoses, livre III. Reitzenstein, Die hellenistische

Mysterien, P. 26, 30, 31.

۴- Des dieux et du monde - ۵

۵- 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<sup>۱</sup> 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 نرفتند ، و از همین رو بازار شیادان رواج گرفت . چنانکه در قرن دوم آلكساندرُس آبنْتِيكُس<sup>۲</sup> همین‌گونه شیادی پیشه کرد و لوکیانُس<sup>۳</sup> در کتابی که به نام « آلكساندرُس »<sup>۴</sup> 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 فیلُستراتُس<sup>۵</sup> در حدود سال ۲۲۰ میلادی نگاشت چه روتقی به دست آورد . در این داستان آپلُونیوس تُونانی<sup>۶</sup> از اتباع فیثاغورس را طوری مجسم کرده‌اند که به تمام اعمال جادوگران مشرق زمین دست یازیده است . لوکیانُس در کتاب « آلكساندرُس » 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<sup>۷</sup> .

۱- تسعیات ، IV ، ۴ ، ۴ ، 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<sup>۱</sup> به سال ۳۱۹ حرفه<sup>۲</sup> 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<sup>۳</sup> 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<sup>۴</sup> در شرح حال پلوتینوس، اُناپیوس<sup>۵</sup> در شرح احوال سوفسطائیان<sup>۶</sup>، مارینوس<sup>۷</sup> در حدود سال ۴۹۰ در احوال پُرکُلوس، داماسکیوس<sup>۸</sup> در حدود سال ۶۱۱ در شرح حال ایزیدُرس از منه و امکانه 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 نصیم 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<sup>۹</sup> از آنان سخن گفته است بسیار نادر بودند. عالم را به صورتی تصویری کردند که گویی مقرر 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 ماشین وار بینگارند<sup>۱</sup> 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<sup>۲</sup> 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؟<sup>۳</sup> 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 باز گردد. 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»<sup>۴</sup> بود که آن را به روزگار بسیار کهن منسوب می‌دارند. ولیکن آنچه مسلم است اینکه در قرن سوم میلادی وجود داشته زیرا فرفورویوس از آن استفاده کرده است، و در واقع بیان ساده‌ای از آئین افلاطون به‌طور منظوم است. پرکلس 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 - ۲- تسمیات ، IV ، ، ۴

۳- تسمیات ، IV ، ۷ ، ۶ ، III ، ۸ ، ۲ و ۵

۴- Oracles chaldéens - ۴

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 صنعت 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 دل نمودگی اشیاء را ناشی از یگانگی آنها می‌شمردند<sup>۱</sup>. 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»<sup>۲</sup> است معلوم ما شده است. این کتاب را، به خطا، به یامبلیکس 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 آیین»<sup>۳</sup> 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<sup>۴</sup> که همان جیهوتی<sup>۵</sup> مصری است تشریح و تعلیم می‌شد<sup>۶</sup>.

اما [کسانی که در گروه دوم بودند یعنی] فیلسوفان از هواداران جادو به احترام

Bidez, *Litturgie des Mystères chez les néoplatoniciens*. Bulletin de-

l'académie royale de Belgique (Classe des lettres) 1919, p. 415.

Lettre à Abenon -۳ Des mystères des égyptiens -۲

Hermes -۴

-۵ Thot یونانی، مرادف Djehouti مصری

-۶ رجوع شود به هرمسیات Hermetica تدوین W. Scott در چهارجلد، آکسفورد

نام می بردند ولیکن آنچه بر عهده خود می دانستند تفکّر در باره ماورای محسوسات بود که فوق عالم شهادت، یعنی فراتر از مرحله اعتبار سحر و افسون، جای داشت و قصد آنان پیوسته این بود که مراحل وجود را بر طبق سلسله ترتیب آنها تعیین نمایند. همه این فیلسوفان به حلّ یک مسأله با تمسک به سیر نزولی و صعودی موجودات می پرداختند ولیکن چون در تفصیل مطلب اختلافاتی با هم داشتند می توان گفت که هر کدام از آنان را حوزه‌ای مخصوص بود و حوزه‌های عمده‌ای که پدید آمد به فرفور یوس (۲۳۳-۳۰۵) و یا میلیکس سربانی (متوفی به سال ۳۲۹) و از آن پس به پرکلس (۴۱۲-۴۸۴) که واپسین جلوه آکادمیای آتن را باعث شد و سرانجام به داماسکیوس (اوایل قرن ششم) که آخرین استاد فلسفه در اسکندریه محسوب است تعلق داشت.

## ۲- فرفور یوس

فرفور یوس صوری<sup>۱</sup> (۲۳۳-۳۰۵) از زمانی که در سال ۲۶۳ با پلوتینوس در روم آشنا شد به اشاعه افکار و نشر آثار استاد پرداخت و مقدماتی در شرح احوال او بر این آثار نگاشت (۲۹۸). کتابی به نام «مقدمه» مبحث معقولات<sup>۲</sup> نوشت و در این مقدمه از تسمیات پلوتینوس برای اظهار نظر جامع درباره ماهیت نفس و عالم معقول استفاده کرد و علی‌الخصوص در باره عدم انفعال نفس، حتی در حالت احساس<sup>۳</sup>، و همچنین در باره تجرد 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»<sup>۴</sup> خطاب به شخصی به نام فیرموس<sup>۵</sup> 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 مصتفان علی‌الخصوص ثاوفرسطس جانشین ارسطوست فوائد بسیار دارد) ؛ به نظر فرفورئوس قربانی را تنها ارواح خبیثه خوش دارند . اینانند که می‌خواهند معبود مردم باشند و عقائد اشخاص را، حتی اگر از فلاسفه باشند ، دربارهٔ خدایان تباه می‌سازند .

از جمله آثار فرفورئوس «نامه‌ای به مارکتلا» است و او زن بیوه‌ای مادر هفت فرزند بود که همسر گرفت . این مکتوب از دین‌داری فرفورئوس به طرزى که در آن روزگار متداول بود حکایت دارد و از مفاد آن معلوم می‌شود که او مانند اپیکتئوس خدا را «شاهد و ناظر جمیع اعمال و اقوال ما» می‌شمرده است <sup>۲</sup> . در رساله‌ای که قبل از ملاقات با پلوتینوس نگاشته و نام آن را «فلسفه بنا بر غیب‌گویی» <sup>۳</sup> گذاشته به خداشناسی عملی توجه داشته است . مستخرجاتی از این رساله به توسط اُزیوس <sup>۴</sup> در کتاب او که نام آن «تمهید انجیلی» <sup>۵</sup> است معلوم ما شده است و حاوی اطلاعات عجیب دربارهٔ اصول این آئین و همچنین حاکی از قواعد ساختن مجسمه‌ها مطابق تعالیم غیب‌گویان است . رساله‌ای «دربارهٔ تصاویر» <sup>۶</sup> داشته که قطعاً از آن رانیز 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 مجسمه‌هاست از معانی رمزی آنها گرفته تا موادی که در ساختمان آنها به کار می‌برند و حالات و الوان آنها و خصوصیاتى که بر آنها می‌افزایند . در یکی از آثار خود که نام آن «غار نومفه‌ها» <sup>۷</sup> است به تبیین یکی از قطعات اُمیرُس پرداخته و ضمناً آراء خویش را دربارهٔ تقدیر نفس بیان کرده

۲- با توجه به ترجمهٔ انگلیسی . م .

۱- Lettre à Marcella

۲- Philosophie d'après les oracles

۳- Préparation evangelique

۴- Eusèbe

۷- L'autre des Nymphes

۶- Des Images

است. سرانجام در ردّ یکی از نوافلاطونیان به نام آتیگس<sup>۱</sup> (اواخر قرن دوم میلادی) که ماده را موجود مستقلّ از مبدأ اول می‌پنداشت به حمایت از رأی پلوتینوس پرداخت و در اثبات این مطلب کوشید که این اقوم آخر نیز صادر از مبدأ اول است. این عالم الهی کتابی هم در «ردّ مسیحیان»<sup>۲</sup> 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 به صراحت دین مسیح را با آئین اسکلاپیوس<sup>۳</sup> ناسازگار خوانده است.

این مطلب را نیز باید ذکر نمود که فرفوریوس مورخ و مفسّر بود. مطلبی در «شرح حال فیثاغورس»<sup>۴</sup> نگاشت، «تاریخ فلاسفه»<sup>۵</sup> را تا عهد افلاطون نوشت که قطعاتی از آن در دست است. مقدمه‌ای بر قاطیغوریاس ارسطو، یعنی مبحث مقولات عشر، ترتیب داد که به نام «ایساغوجی»<sup>۶</sup> معروف است و اهمیت بسیار در تاریخ افکار در قرون وسطی به دست آورد. از تفسیر او بر قاطیغوریاس اگرچه بیش از قسمتی باقی نمانده ولیکن تفسیر بوئتیوس<sup>۷</sup> نیز ترجمه‌ای از همین کتاب است. «مقدمه» طلسمات بطلمیوس<sup>۸</sup> کتاب دیگری از فرفوریوس است که از ذوق او به علم تنجیم حکایت می‌کند.<sup>۹</sup>

#### ۴- یامبلیکس

در عهد سلطنت دیوکلتیانوس<sup>۱۰</sup> (۲۸۵ - ۳۰۶) و قسطنطین<sup>۱۱</sup> (۳۰۵ - ۳۳۸)

Atticus - ۱

Contre les chrétiens - ۲

Esculape - ۳

Vie de Pythagore - ۴

Histoire des Philosophes - ۵

Isagoge - ۶

Boèce - ۷

Introduction à l'apotelesmatique de Ptolémée - ۸

۹- کتاب فلک Sphaera تألیف Boll، ص ۷، حاشیه.

Constantin - ۱۱

Dioclétien - ۱۰

یامبلیکُس سُرِیانی<sup>۱</sup> به تعلیم آراء خود اشتغال داشت و فلسفه نوافلاطونی در اواخر ایام 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 سِپاترُس<sup>۲</sup> صورت گرفت که خود از جمله افلاطونیان بود و بعضی احتمال می‌دادند که با این شهر جدید همان «شهر افلاطون»<sup>۳</sup> که پلوتینوس آرزوی آن را داشت تأسیس شود. یامبلیکُس علاوه بر اینکه فیلسوف بود از اهل اسرار نیز به شمار می‌رفت. 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 اقتضای کرد که ده رساله از افلاطون به طور منظم خوانده شود. این مطالعه را می‌بایست از رساله آلکییادس اول که بحث آن در باره<sup>۴</sup> خویشین شناسی است شروع کرد و با رساله گُریگِیاس که در طی آن از فضائل سیاسی سخن می‌رود 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<sup>۵</sup>.

آراء یامبلیکُس را درباره نفس تنها از قطعاتی از یکی از رسائل او که به صورت مطالعه عقائد در سیر تاریخی آنهاست می‌توان معلوم داشت. این قطعات در منتخبات<sup>۶</sup> 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 نومنیوس منقول است، و سابق بر او نیست، ماهیت نفس با مرتبه‌ای 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'empreur Constantin ، ۱۹۲۲ ، ص ۱۰۹ .

۵ - Eclogues (I, 40, 8; 41, 32 - 33) .

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 رواتی قرار داشت و نفوس را به معنی اجزائی از عقل کلتی الهی می دانست، و دیگری عقاید افلاطونیانی 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 پرکلوس بعداً به آن تاسی کرد. به جای اینکه تنها به همان سه اقنوم پلوتینوس قائل شود بر آن شده که مافوق عالم محسوس مرکب از تعداد کثیری از اقانیم 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 رأی 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 اقنوم 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. پرکلوس که از هر جهت با یامبلیکوس اتفاق نظر داشته در کتاب خود، به نام «تفسیر طیاژوس»<sup>۱</sup> گفته است که ازلیت اقنومی در بین خیر کل<sup>۲</sup> و نفس کل<sup>۳</sup> است (همان طور که اقنوم 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 اعتراض از تعقید سقزوی 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 مشتبه می‌کنند و چون در بین خیر و نفس جز به وجود عقل قائل نیستند ناگزیر عقل را هم‌ا از لیت می‌دانند. اگر تنها به خواندن کتاب پرکلوس اکتفا کنیم شاید گمان بریم که این انتقاد سطحی حکایت از آن دارد که اموری که پلوتینوس آنها را مشبه و متحد شمرده پرکلوس قائل به تمییز و تشخیص آنها از یکدیگر شده است. ولیکن چنین گمانی نشان این است که روح فلسفه پلوتینوس را چنانکه باید دریافته‌ایم، زیرا پلوتینوس از لیت را با عالم معقول اشتباه نکرده بلکه از لیت را همان حرکت عقل در رجعت آن به سوی واحد<sup>۱</sup> شمرده یعنی این مفهوم را در سیر تکوینی و صدور آن بازیافته است بی آنکه مانند اخلاف خویش به صورت راكد و جامدی تصور کند. و باز بر همین شیوه است که پرکلوس 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<sup>۲</sup>. در همین مورد نیز باید گفت که پرکلوس از معنی دقیق نظریهٔ پلوتینوس دربارهٔ نفس غفلت کرده است زیرا برحسب این نظریه «جزء علوی» یا «جزء مَلَکِی» 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 فرورتری یعنی به عالم سفلی فرود آئیم.

روش ارسطو این بود که مفاهیم را به ترتیب کلیت آنها طبقه‌بندی کند به طوری که بتوان از کلی‌ترین مفاهیم به جزئی‌ترین آنها مرور کرد. روش افلاطون سیر جدالی عقلی بود. شغل شاغل یا مبلیکس مانند پرکلوس این بود که روشی بیابد که از این هر دو

۱- تسمیات ، II ، V

۲- تفسیر آلکییادس Commentaire sur l'Alcibiade ، ص ۳۸۲ - ص ۳۸۵ .

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 پهلووانان و امثال آنان، در عالم معقول باز یابد و وجود هر یک از آنها را به حکم عقل استنتاج کند و در محل خود قرار دهد. بیان پلوتینوس در تفسیحات 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 اقاویم 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 اقاویم 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 باز می‌ایستد و آنچه فراشده است روی خود را به سوی اصل خود بازمی‌گرداند 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 فرامی‌شود، بلکه در همان جا که بود، یعنی در نزد منشأ خویش بازمی‌ماند. در تثلیث یامبلیکس این شروط سه‌گانه حدود اقاویم از هم جدا می‌شوند. اصل هر حدوتی حصول این سه امر است: آنچه در جای خود می‌ماند، آنچه فرامی‌شود، آنچه این فراشد را بازمی‌گرداند. بر طبق رأی یامبلیکس هر کدام از این سه امر صورت ثابتی به خود می‌گیرد و به همین صورت تحقق می‌پذیرد. هر مجموعه‌ای که

از این امور سه گانه حاصل آید خود در حکم جهانی یا بهتر بگوئیم مانند دستگاهی 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 طرح کلی ایجاد مفاهیم تلقی می کرد در فلسفه یامبلیکوس به صورت عین واقعیت تصویری شود . آنچه هست دستگاههای سه تائی است که به ترتیب به صورت طبقاتی بر فراز یکدیگر مطبق شده<sup>۱</sup> و هر دستگاه زیرین صورتی است از دستگاه برین ، منتهی نسبت بدانچه مافوق اوست خصوصیت بیشتر یافته است . نخستین دستگاه سه تائی 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 ثنائی است . دومین دستگاه سه تائی 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) بدانیم تا واحد ثابت و قائم باشد ، ثانیاً آن را حاصل ضرب دو در دو (۲×۲) بشماریم تا صدور را برساند ، ثالثاً آن را به طور صحنی حاوی عشره<sup>۲</sup> تامه (۱+۲+۳+۴=۱۰) بخوانیم تا حکایت از رجوع نماید . سومین دستگاه سه تائی بدین صورت تألیف می شود که نخستین مرتبه آن را اصل مشابهت بشماریم که از وحدت نصیب دارد ، دومین مرتبه آن را مانند نفسی بینگاریم که از عمر تمام اشیاء سیر می کند و سومین مرتبه 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 اقامت سه گانه پلوتینوس زیادت نمی شود ، بلکه جای آن را می گیرد . ترتیب آنها و سیر صدور از طریق آنها نیز مثل یکدیگر نیست . در اقامت سه گانه پلوتینوس ، یعنی

۱- این دستگاهها که هر کدام از آنها مشتمل بر سه جزء است و بر روی یکدیگر مطبق 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<sup>۱</sup> احد و عقل و نفس که پلوتینوس بدانها قائل بود یا مبلیکس سه اقنوم وجود و حیات و عقل را می آورد<sup>۲</sup> . 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 شبئی 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 آکادامیا 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 تعام فلسفه پرداخت ، منتهی سعی او برای اینکه تعلیمات را در این شهر متمرکز کند به هدر رفت . از عائله<sup>۳</sup> 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 . هر ماهه تشریفات جدّه<sup>۲</sup> را انجام می داد ، ایام نحس مصریان را مراقب بود و آخرین روز هر ماه 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 سرودها می پرداخت . صنعت تسخیر آله<sup>۳</sup> را که آداب آن از پلوتارکس به دختری آسکلپیگینیا<sup>۴</sup> و از این دختر به پرکلوس

۱- پرکلوس ، تفسیر طیمائوس ، ۲۰۲ الف .

۲- La cérémonie de Grande-mère -۲

۳- Asclépigénia -۳

Théurgie -۳

انتقال یافته بود به کاری بست. این شخص دیندار و پرهیزگار در حوزه 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 شگفت 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 آلکیادس»، «تفسیر قصه دفتر دهم رساله جمهوری»، «تفسیر محاوره پارمنیدس» و «تفسیر کتاب اقلیدس»؛ رسائلی در الهیات از قبیل کتاب مفصلی در «الهیات افلاطونی»<sup>۱</sup>، رسائل مختصری در «اصول الهیات»<sup>۲</sup>؛ مقاله ای «در باره شر»<sup>۳</sup> 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 بانقی سایر اقسام فرض ثبوت یکی از آنها را استنتاج کند. بر وجه مثال قضیه اصلیه این رساله را که می توان قضیه تعالی<sup>۴</sup> نام نهاد ذکر می کنیم: «امری که در همه اجزاء یک سلسله یک سان 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 transcendence

۵- Réalisme

بر طبق مذهب افلاطون اثبات می‌شود. مراد از آن این است که مثلاً هر گاه 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 سه‌گانه را از یکدیگر تمییز می‌دهد: حدی که غیر مفیض<sup>۱</sup> است، یعنی متعالی است و آن «نیکی» است؛ حدی که مفیض<sup>۲</sup> است، یعنی همه اشیاء از آن فیض می‌برند و در آن با یکدیگر مشارکت می‌جویند و آن «نیک» است؛ حدی که مستفیض<sup>۳</sup> است یعنی شیء یا اشیائی که به وصف «نیک» متصف می‌شوند. و اگر اصطلاح منطقی به کار بریم می‌توان گفت که غیر مفیض مفهوم تصور است، مستفیض مصداق آن است و مفیض رابطه مفهوم و مصداق به یکدیگر است. و این همان روش طبقه‌بندی مراتب وجود بر حسب کلیت منازل آنهاست. هر کس به سبک مصنوع خویش بر مبنای همین طبقه‌بندی علم مابعدالطبیعه را تأسیس کرد. او بر آن شده 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 هر گاه محمولی را که کلیت آن کم‌تر باشد بر موضوعی حمل کنیم از همین جا لازم می‌آید که محمولاتی نیز که کلیت آنها بیشتر باشد

۱ - Imparticipé. - مراد این است که مبدأ منزله 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 حمل شود. اگر شیئی انسان باشد به طریق اولی حیوان است و اگر حیوان باشد موجود است.

بنابر این سلسله‌هایی<sup>۱</sup> از مراتب وجود پدید می‌آید که هر کدام از آنها یک شیء غیر مفیض و یک شیء مفیض و یک شیء مستفیض است، مثل حیات و موجوداتی که از حیات بهره‌ورند. این سلسله‌ها به ترتیب درجات کلیت یا بساطت شیء غیر مفیضی که فائق بر آنهاست مترتب می‌شود: مبدأ کل<sup>۲</sup> این مراتب احد است؛ مادون آن سلسله و وحدت 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<sup>۳</sup> عدی<sup>۴</sup> 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<sup>۵</sup> 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 دستگاہی از موجودات واقعی است<sup>۶</sup> و هر دستگاہی مثل هر سلسله‌ای مشتمل بر تمام اقسام ممکنه و واقعی است؛ آنچه در ضمن سلسله وحدت<sup>۷</sup> 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 مترتب واقعند، تا حدی که بتوان در اختیار اصطلاحات و حفظ آنها ثبات رأی به پرکلوس منسوب داشت، نظام<sup>۸</sup> نامیده می‌شود.

بنابر این قانونی برای انبساط یا انقباض وجود دارد که مشترک در بین تمام سلسله‌هاست.

Privation - ۲

Série - ۱

- ۳ در قضیه III

- ۴ Diacosmos، رجوع شود به حاشیه ص ۳۱۴

Ordre - ۶

Hénade - ۵

یعنی موجودات مثل وحدات، موجودات حیّه مثل موجودات، عقول مثل موجودات حیّه، 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 متعیّن و مترتب پدید آید. اما این اعمال که در ذات احد به‌طور 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 برشمرد 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 خویشتن و از همان حیث که اختصاص به خود آن دارد واجد خصائص تمام سلسله‌های دیگر است. ابتدا خصائص سلسله‌های پنج‌گانه 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 هیتی مشابه با موجود زنده از آنها تألیف می‌یابد (نظیر حیوان مطلق که در رساله طیمائوس افلاطون از آن سخن رفته بود)؛ از حیاتها عقول برمی‌آیند که موضوع 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 سلسله‌ای در خویشتن همه اجزاء و حدود متعلقه به سلسله‌های متعاقب را داراست. مجموعه وحدت و وجود و حیات و عقل و نفس تنها با توجه به تعاقب سلسله‌ها پدید نمی آید بلکه در داخله هر کدام از سلسله‌های دیگر نیز چنین هیئتی 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 بانفوسند. در هر کدام از سلسله‌های 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 سلسله‌های فائده یا تابعه واجد آنهاست.

بدین ترتیب هر سلسله‌ای از دو حیث ترتب می‌پذیرد 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 می‌شود و ترتب دوم از این حیث که همه چیز در همه چیز است (الکل فی الکل) پدید می‌آید؛ و این یک سره مغایر با فلسفه پلوتینوس است. در هیئت فلسفی پُرکُلوس همه چیز چنان مقرر شده است که در ضمن ترتب جامد و راکدی که پدید می‌آید هر شیئی بتواند در محل خود بماند و به نحوی از انحاء در همان مرتبه خود هر چه برای آن لازم باشد حاصل می‌آید. 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 عاقله‌اند. در فلسفه پلوتینوس همه راهها به روی مسافری که «در مملکت مابعدالطبیعه سیر می‌کند»، یعنی نفس، گشوده است. ولیکن در فلسفه پُرکُلوس هیچ چیز ربطی به این «من» یا موجود متحرک روحانی، که در تمام مدارج در بین ماده و احد حرکت می‌کند، ندارد و تصور حیات روحانی تقریباً از میان رفته است. پُرکُلوس 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 »<sup>۱</sup> . بنابراین شرّ از جمله اقاویم 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 محتملی برای آفرینش نیست ، بلکه جهان تا ابد همان می‌ماند که از ازل بود . پُرُ کُلوس خطاب به مسیحیان گفته است : « خدا به چه قصدی پس از آنکه مدت بی نهایت 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 ؟ »<sup>۲</sup>

### ۶- داماسکیوس

داماسکیوس<sup>۳</sup> که او نیز در دینداری کم از پُرُ کُلوس 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»<sup>۴</sup> از تألیفات خود داماسکیوس برمی‌آید سند دیگری نیز که بر اوراق پاپروس 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»<sup>۵</sup> 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 -۳ Damascius

۴- Vie d'Isidore

۵- Les papyrus Beaugé. Horapollon et la fin du paganisme égyptien

در بولتن مؤسسه فرانسوی باستان شناسی شرقی ، جلد دهم و جلد یازدهم .

۶- 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 راکد 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 بازیابد، و چنان قوت گیرد که این مراتب مختلف متعدّد را به یکدیگر ارتباط بخشد و راه را از مَر آنها به سوی موجودات عالیّه بگشاید. همت بر آن گماشت که مقولاتی 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 می‌کند از شیئی تجرید می‌شود و با همین شیء که از آن تجرید شده است رابطه‌ای را محفوظ می‌دارد<sup>۱</sup>. پس باید مبدأ اوّل را ماوراء مراتب و مافوق همهٔ آنها محفوظ داشت، وحتی به عنوان اینکه اُسوهٔ موجودات است نباید او را در مرتبه‌ای جای داد. «آیا با وجود این باید گفت که از او چیزی به اشیاء این جهان می‌رسد؟ - چگونه چنین نشود، زیرا هر چیزی به نحوی از انحاء از او برمی‌آید»<sup>۲</sup>. آنچه از او به اشیاء می‌رسد همین است که هر شیئی در حدّ خود غیر قابل وصف و غیر قابل وصول است، و هر چه در مراتب وجود فراتری رویم با شیء لایوصف آشناتر می‌شویم و واحد از این حیث که به وصف در نمی‌آید بالاتر از وجود است، وجود از همین حیث بالاتر از حیات است، حیات از همین حیث بالاتر از عقل است. اما همین که می‌کوشیم تا اشیاء را از آن حیث که ناگفتنی هستند طبقه بندی کنیم باز به راه خطا می‌رویم، زیرا این بار می‌کوشیم تا از لحاظ دیگری قائل به سلسلهٔ مراتب شویم، یعنی واحد<sup>۳</sup> لایوصفی را بازیابیم که وجود لایوصفی از آن برمی‌آید. پس سرانجام باید این سخن را به کنار گذاریم که از او چیزی به اشیائی که از او صادر می‌شوند انتقال می‌پذیرد. واحد لایوصف همان اقوم اوّل

۱- طبع Ruelle، I، ۱۰، ۱۳ و ۲- ۱۳ و ۱۷

۳- بهتر آنکه بگوئیم: احد

رساله<sup>۱</sup> 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» اوّل مطلق است [ و جز این هیچ گونه صفت و نسبت و رابطه ای ندارد و فاقد تعیین است ] . به مبدأ اوّل پلوتینوس ، چنانکه وصف آن در بحث او «راجع به اراده احد»<sup>۱</sup> آمده بود ، شبیه است . برعکس ، واحد چون علت است متعین به فعلی و رابطه ایست .

به طور کلی ، داماسکیوس درباره مبادی بارآینی 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 تصویری 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 حدّ و غیر محدود پابدر و قوه<sup>۲</sup> 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 ممتزجی<sup>۳</sup> را که

Puisseance - ۲

Sur la volonté de l'un - ۱

۳- برای توضیح معانی کلماتی مثل ممتزج و تسوبه و واحد و ثنائی وحد و غیر محدود که در این سطور آمده است رجوع شود به سبّح افلاطون در ترجمه فارسی کتاب « فلسفه در دوره یونانی » تألیف همین مؤلف . م .

در عقل و نفس ما تصور 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 وحدت و پدر خوانده و اصل دوم را ثنائی وقوه و خواء نامیده‌اند . از یکدیگر جدا شدن و در برابر هم جا گرفتن ، فراشدن و بازگشتن آنها در شان موجوداتی است که از جمله متفرعات وجود اصلی محسوبند و اینان می‌خواهند همین وجود را نیز با اتحاد دو اصل متمایز تبیین نمایند . این وجود اتحاد کل یا کل 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 کل متحد وجود دارند و بنا بر این وجود آنها مقدم بر مرحله ایست که تمایز در بین اشیاء پدید می‌آید متمایز نمی‌توانند بود .

از همین جا داماسکیوس سه اقسام نخستین را به صورت تازه‌ای تصور 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 کل است ، یعنی از آن حیث که خود اوست واحد است و از آن حیث که مولد اقسام دوم است کل است ؛ اقسام دوم کل واحد است ، یعنی از آن حیث که خود اوست کل است و از آن حیث که مولود اقسام اول است واحد است ؛ اقسام سوم وحدت را از اقسام اول و کلیت 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

هرمطلبی از رساله<sup>۱</sup> پارمنیدس رأی خاصّ داماسکیوس در مقابل رأی پُرکلوُس قرار گرفته و با آن اختلاف یافته است ، مثلاً برحسب تفسیر او این طرز تبیین صحیح نیست که بتوانیم باقیاس به خواصّ عالم خلق<sup>۲</sup> صفاتی را بدانچه اُسوه<sup>۳</sup> این عالم است منسوب داریم<sup>۴</sup> . و در این باره اصرار ورزیده است که عالم محسوس تصویری از کلّ عالم ماوراء محسوسات نیست ، بلکه تنها از جزئی از این عالم<sup>۵</sup> مثل است<sup>۶</sup> . 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 باینکه خالی از ابهام و عاری از طول کلام نبود از بعضی از جهات نشان از تعمق و تجدد داشت و از همین لحاظ آنها را می توان درخور ستایش دانست . مع ذلك بسبب وضع ناگواری که در آن روزگار بود مفید و مؤثر نیفتاد . آن گاه که یوستینیانوس<sup>۳</sup> فرمان داد تا حوزه های فلسفی در آتن بسته شود دارالعلم آتن که در زمان لیپیانوس<sup>۴</sup> سوفسطائی دوست یولیانوس<sup>۵</sup> و هیمیریوس<sup>۶</sup> آن همه رونق داشت به وضعی دچار شده بود که شاگردی ، و شاید بتوان گفت که استادی ، نداشت . داماسکیوس در کتاب احوال ایزیدرُس ( ۲۲۱ - ۲۲۷ ) گفته است که در زمان او تعلیم فلسفی به حدّ اکثر انحطاط خود رسید و این همان زمانی بود که هگیاس<sup>۷</sup> اشتغال به امور دینی و روحانی را بر تدریس فلسفه ترجیح داد . اسکندریتیه نیز مقرّ امنی برای فلاسفه نبود و در اثبات صدق این قول همین بس که یکی از اساقفه<sup>۸</sup> اسکندریتیه به نام آتانازیوس<sup>۸</sup> آزار بسیار بر اینان روا داشت و هوپاتیا<sup>۹</sup> زن نوافلاطونی را در سال ۴۱۵ میلادی

۲ - I ، ۱۵۶ ، ۳۱ - ۱۶۰ ، ۲۲

۱ - I ، ۵۲ ، ۱۶ - ۵۳ ، ۱۷

۴ - Libanius

۳ - Justinien

۶ - Himérius

۵ - Julien

۸ - Athanase

۷ - Hégias

۹ - Hypatie

با هجوم عام کشتند، و آنگهی 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 تمامی 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 هشتم :

#### *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. VI<sup>1</sup>, 1936. Vol. VI<sup>2</sup>, 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 abstinentia*. 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-greo-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. Pascuali, 1907); *Outline of Astronomical Theses* (ed. Manitius, 1907); *The Elements of Physics* (ed. Ritzefeld, 1912); and *On the Euclid* (ed. Friedlein, 1873). See also *The Elements of Theology*. Edited and translated by E. R. Dodds. Oxford, 1933.
- Damascus. *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 کتب نبود. اعضای مجامع مسیحی عصر حواریت 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 سر می‌بردند 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 حواریت 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 می‌ریختند و پیاپی به صورتی که مقبول عام باشد می‌نگاشتند. (از قبیل رساله‌ای که درباره جهان<sup>۱</sup> نگاشته شد و کتابی که سنکادربحث 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<sup>۲</sup> 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 منقولات تاریخی تأویل می‌کردند و مانند ائیمیرس<sup>۱</sup> 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 یک 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 سر می‌گرفتند 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 جدل 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 یک سان 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 . و لیکن بر آن بود که این رنجها بر اثر فضل خدا که شامل حال ضعفا و فقراست 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 کلی 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 تا چه 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 تفکر عقلی مصون ماند . کسانی که قصد اول را داشتند ، مانند نخستین مورخان فلسفه که از فرقه پرستان بودند<sup>۱</sup> ، 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 سُنن 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 فکرا انسانی از لحاظ عقلی بدون هیچ گونه طفره‌ای نتیجه حاصله از علم یونانی است بی آنکه دین مسیح، مثلاً در سیر ارتقائی از ریاضیات یونانی تا محاسبه مقادیر بی نهایت خیزد 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 آن‌گاه به‌گاه 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 تجدیدی 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<sup>۱</sup> در تاریخ قائلند می‌گویند که در فلسفه یونان اشیاء را از حیث موردی<sup>۲</sup> آنها در نظر می‌گیرند، یعنی عالم را از آن لحاظ که مورد تأمل روح است و علم ما بدان تعلق می‌گیرد ملحوظ می‌دارند، چنانکه به قول ارسطو علم آن‌گاه به کمال می‌رسد که موضوع<sup>۳</sup> معرفت با مورد<sup>۴</sup> آن اتحاد یابد و به نحوی از انحاء در آن منحل شود، و در آئین روانی موضوع<sup>۲</sup> معرفت فعل مستقلی ندارد جز اینکه مورد<sup>۴</sup> خود را قبول کند و بدان اتصال یابد. برعکس در دین مسیح به موضوعی<sup>۳</sup> قائلند که استقلال دارد و در حقیقت جدا از اشیاء است و تمام فعل آن عبارت از تفکر در باره عالم نیست، بلکه دارای حیات خاصی است و آن حیات دل‌یاعشق است که در حدود تصویری که از اشیاء حاصل می‌کنیم قابل تعبیر نیست. با جمله دین مسیح، با جهل به تمام آراء یونانیان درباره جهان، فکرا 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<sup>۳</sup> باشد که به مورد<sup>۴</sup> 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<sup>۱</sup> توانسته است نضج بگیرد و ذات موضوع معرفت را به عنوان مبدأ تکامل وجود بپذیرد<sup>۲</sup>.

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 سرنوشت خود را به‌خویشتن داده است. مشیت خدا به طرز 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. بهبودی 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

بدین ترتیب انسان نخستین بار بود که از بندگفتار اندوه بار او کرسیوس که « همه چیز در این جهان پیوسته یک نواخت و یک سان است » رهشده. تقدیر به صورتی که رواقیون تصویری کردند او را به خود وا گذاشت. از قالب ازلی هندسی که افلاطون و ارسطو مجموعه موجودات را در آن مسدود ساخته بودند بدرآمد<sup>۱</sup>. همین نکته اساسی بود که نخستین کسانی از یونانیان که به جد تمام به مطالعه در مسیحیت می پرداختند بدان برخوردند. سیلسوس<sup>۲</sup> در «گفتار راستین»<sup>۳</sup> که به قصد مخالفت با مسیحیان در حدود اواخر قرن دوم نگاشته همین ایراد را بر ایشان گرفته است که خدائی که بدان قائلند فاقد ثبات است، زیرا بر حسب اوضاع و احوال مشیت او به امر جدیدی تعلق می گیرد و تصمیم او تجدید می شود؛ انفعال بدو راه 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 افلاطونیان مانند سیلسوس<sup>۲</sup> 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 مستقیمی 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 مهم 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

۲- Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec، ۱۹۰۴، فصل ۲ و ۳

درباره منابع مسیحیت به عمل می آورند استفاده نمائیم می بینیم 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 اپیکتوس 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 اُرِیگِنِس<sup>۱</sup> و کاپادوکیان<sup>۲</sup> 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 میسر 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، با یکدیگر 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 اُرِیگِنِس 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<sup>۳</sup> خوانده و فیلن دوره<sup>۴</sup> تحصیل و تربیت نامیده است، یعنی دستور زبان و خطابه<sup>۵</sup> و هندسه و موسیقی که می توان شعر و طب را نیز بر آنها افزود؛

۲ - Cappadociens

۱ - Origène

۳ - Les arts libéraux. - کلمه آزاد را معمولاً به عنوان قیدی برای دلالت بر آزاد

بودن این صناعات از تعلیمات کلیسایی قرون وسطی می دانند ولیکن این تصور صحیح نیست و مراد از آنها صناعاتی است که جنبه انتزاعی غیرانتفاعی دارد. م.

۴ - یا علم بلاغت (معانی و بیان). م.

و اینها همه صناعاتی است که «مستلزم هیچ گونه اظهار نظر درباره الوهیت یا طرز وجود عالم یا درباره موجودات علوی یا درباره حیاتی که مبتنی بر خیر و سعادت باشد نیست»<sup>۱</sup> قسم دوم «حکمت برگزیدگان این جهان» است از قبیل فلسفه مصریان یا علم به اسرار و خفیات<sup>۱</sup>، علم تنجیم<sup>۲</sup> کلدانیان<sup>۳</sup> 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<sup>۲</sup>، 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 پرکلس 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»<sup>۴</sup>.

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 اگوستینوس و گرگوریوس<sup>۵</sup> با کمال قوت از تعلیم و تربیت

Astrologie - ۲

Philosophie occulte - ۱

Astronomie - ۳

- 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<sup>۱</sup> و هیلاریوس<sup>۲</sup> می خواستند از راه کوتاه به مقصد برسند و هیچ گونه نیازی به این گونه تربیت نمی دیدند ، و حتی حیث صوری آنرا 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 کلبی با رواقی به ظهور رسید علوم فلسفی که در نظر افلاطون تنها طریق وصول به معرفت حقائق موجودات بود یا به صورت علومی 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 کلیبان و کورنائیان) مانند پیرایه های بیپوده ای شد که از خودخواهی و خودبینی آدمی حکایت می کرد .

بدین ترتیب باید گفت که در قرون اولیه<sup>۳</sup> میلادی وضع خاصی در طرز تفکر پدید آمد و شیوع عام یافت و آن اینکه در بین معارف رائج<sup>۴</sup> زمان که قابل تحصیل از جانب عموم بود و سلوک دینی که روشی غیر از روش متداول عقلی داشت جدائی افتاد ، و سلوک دینی را به معنی اعم کلمه منظوری داریم که شامل تربیت اخلاقی رواقیان [دوره<sup>۵</sup> رومی] و معرفت شهودی نوافلاطونیان و ایمان مسیحی به وحی و الهام می شود .

مسیحیت موجد 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 تجدّد 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 یرنان 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 احتراز جست. مسیحیت در اوایل امر جنبه نظری نداشت بلکه هم‌اولیای 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<sup>۱</sup> و محاسبه نفس و تسلی روحانی در اوایل عصر مسیحی در بین یونانی‌مآبان شیوع داشت. ثانیاً بر اثر این مجامده عملی و روحانی هیچ‌گونه تغییری در طرز تصور عالم چنانکه در علم مردم یونان و فلسفه آن قوم حاصل بود پدید نیامد بلکه عالم را بدان‌گونه 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<sup>۲</sup> 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 پیش‌بینی 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 جهان‌شناسی 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 تجارب 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 آتیه 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<sup>۱</sup> 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 اریگنوس 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 نیزیوس و دیونوسیوس آریوباغی<sup>۲</sup>، 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 به‌طور 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 دورا 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<sup>۱</sup>.

پولس که او را داعی اهل شرك<sup>۲</sup> لقب داده‌اند و نویسندگان اناجیل چهارگانه خود را به همان تکالیفی متعهد می‌دانستند که اپیکتئوس بر عهده گرفته بود<sup>۳</sup>. 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». حواری مسیح فرستاده خدا در روی زمین است، چنانکه اپیکتئوس حکیم کلبی را، اگر مطابق با کمال مطلوب باشد، بدین سان نمایانده است<sup>۴</sup>.

۱- مکتوب به غلاطیان، ۳، ۲۳، مکتوب به اهل قرنتس، I، ۷، ۱۷-۴۰

۲- L'Apôtre des gentils

۳- Dissertations تألیف اپیکتئوس، II، ۲، ۱۲ و III، ۲۴، ۳۱ یا مکتوب

پولس به قرنتیان، I، ۹، ۷، قابل مقایسه است.

۴- اپیکتئوس، I، ۶، ۳۷ و I، ۱، ۴۰ - با مکتوب پولس به فیلیپیان، ۱۳، ۴

و به قرنتیان، I، ۲، ۱۵ مقایسه شود.

اپیکتوس 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 . اپیکتوس می گفت که پیرمردی که انگشتی زرین به دست داشت به جوانی اندرزی داد که « درست است که باید به فلسفه پرداخت ولی باید شعور هم داشت ، وگرنه این سخنان نشان جنون است »<sup>۱</sup> . پولس نیز بر آن بود که آئین مسیح به نظر کسی که خود را خردمندی شمارد و حکمی را که مردان خدا می کنند در نمی یابد دیوانگی می آید . همین جهل به لغزشهای خویشتن 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 ، برادروار از بیدادگری چشم پيوشند ، به داوری دیگران اعتنا نکنند .

همه این وجوه مشترك ناشی از این بود که این مواظ و نصائح در اوضاع و احوال مشابه ادای 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 اپیکتوس 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 اپیکتوس 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- اپیکتوس ، I ، ۲۲ ، ۱۸ و پولس ، مکتوب به قرینتیان ، 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<sup>۱</sup> پسر زئوس مجسم می کرد و او را موجود نجات بخشی می دانست که ترك یار و دیار گفت و در همه کشورهای به گشت و گذار پرداخت تا عدالت و فضیلت را منتشر سازد<sup>۲</sup>.

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 بینوایی انسان آگاه نبود و گمان می برد که آدمی خود می تواند خویشتن را نجات دهد. به نظر پولس گناهارکاری که عالیم به خیر است به سبب قدرتی که نفسِ 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 یآوری 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 رموزی است و مقارن با اسرار است و با طرز تأثیر اقوال حکمای یونان که تنها به تعلیم اکتفا می کنند یا خود را اسوه حسنه می شمارند تفاوت دارد.

### ۳- اهل احتجاج در قرن دوم میلادی

اهل احتجاج، یا مدافعان دین مسیح، در دوره امپراطورانی که از سلسله آنقئینوس<sup>۳</sup> بودند، یعنی یوستینوس<sup>۴</sup> که دو رساله دفاعیه که یکی از آنها به آنقئینوس پارسا<sup>۵</sup> (۱۶۱-۱۶۱) و دیگری به مارکوس اُریلیوس (۱۶۱-۱۸۰) خطاب شده از خود

Hercule - ۱

۲- Dissertations, I, ۲۲, ۱۴, II, ۱۲, ۷, Manuel, ۲۳

Justin - ۴

Antonins - ۳

Antonin le Pieux - ۵

به جای نهاده است و تاتیانس<sup>۱</sup> که اندکی پس از وی گفتاری خطاب به اهل شرک پرداخته است و آتناگراس<sup>۲</sup> که روی سخن او در دفاعیه<sup>۳</sup> خویش هم به مارکوس اُریلیوس و هم به پسر او کُمدوس<sup>۴</sup> بوده است ، همه آنان غیر از تاتیانس<sup>۱</sup> 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 رواقی 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<sup>۵</sup> 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 میبومی از آن را حاصل کرده اند واصل آید<sup>۶</sup> . 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 فرود 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 ۶۷ ، و ص ۷۰

درخویشتن دارند نمی‌توانند آنها را به کار ببرند : عقل کل<sup>۱</sup> ، وحی نازل به انبیاء ، کلمه‌ای که درجسد وارد آمده است<sup>۱</sup> مدارج مختلف از وحی واحدی است . احکام عقل به منزله<sup>۲</sup> اجزاء متفرقه از وحی است ، و « هر فیلسوفی جزئی از کلمه<sup>۳</sup> الهی را که با او مناسبت بیشتری دارد دریافت می‌کند و از همین لحاظ است که سخنان زیبا به زبان می‌آورد<sup>۴</sup> . یوستینوس علاوه بر این رأی که درباره<sup>۵</sup> 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 فیلسفان اسکندرانی می‌زیستند افلاطون و رواقیان را از جمله<sup>۶</sup> شاگردان موسی شمرده است . وجه مشترك جمله<sup>۷</sup> این عقاید کوششی برای باز یافتن وحدت در فکر انسانی بود تا حاکی از وحدت کلمه<sup>۸</sup> الله باشد . وانگهی باید توجه داشت که یوستینوس از عقاید یهودی و همچنین از آراء یونانی بهره برمی‌گرفت تا مسیح را همان عقل کل<sup>۹</sup> کتب مقدسه<sup>۱۰</sup> بنی اسرائیل یا پسر خدا یا حکمت الهیه یا فره ایزدی<sup>۱۱</sup> بشمارد ، و چنین امری بدین سبب امکان می‌یافت که علم او به رسائل افلاطون ناقص بود . اگرچه مانند علمای اخلاق از اصحاب رواق ، در دوره<sup>۱۲</sup> امپراطوری ، رسائلی از قبیل دفاعیه<sup>۱۳</sup> سقراط و اقریطون و فدرس و فیدن<sup>۱۴</sup> را می‌شناخت از محاورات جدلی افلاطون آگاه نبود . رساله<sup>۱۵</sup> طیماؤوس به نظر او در صدر آثار افلاطون جای داشت و نقلی را که از مطالب این رساله می‌کرد ، مانند فیلسفان اسکندرانی ، با روایت خلقت در سفر تکوین تورات به هم می‌آمیخت . آنچه او از رساله<sup>۱۶</sup> طیماؤوس تعلیم می‌گرفت این بود که « خدا بدان سبب که خیر است همه<sup>۱۷</sup> اشیاء را از ماده<sup>۱۸</sup> بی‌صورت برای مردمان آفریده است » و از این طریق دوستداری مردم را که از صفات خدای یهود بود به غیر صانع افلاطونی تأویل می‌کرد<sup>۱۹</sup> .

---

۱ - Verbe incarné

۲ - دفاعیه دوم Deuixième apologie ، فصل ۱۳

۳ - Gloire du Seigneur . گفتگو برضد تروان Dialogue contre Tryphon ، ۶۱

۴ - De Faye ، تأثیر طیماؤوس افلاطون در آراء یوستین شهید

۵ - 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 «تشیع یونانیان»<sup>۱</sup> 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 با توحید 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.<sup>۲</sup>

چون رساله طپاؤوس را در روشنائی پرتوی که از سفر تکوین تورات بر آن می‌تابید می‌خواندند افلاطون را با مسیحیت موافق می‌یافتند. تاتیانوس<sup>۳</sup> 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- تشیع یونانیان ، Exhortation aux grecs ، فصل ۲۰ - فصل ۲۲

۳- Taticn

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<sup>۱</sup>. 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 الهای 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 فلسفه 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 اول 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<sup>۲</sup> 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»<sup>۳</sup> که مؤلف آن مجهول است و کتابی از آثار ایرناؤس<sup>۴</sup>

۱- Puech، اهل احتجاج با مدافعان یونانی دین مسیح، Les apologistes grecs

۳- Philosophumena

۲- Les Gnostiques

۴- Iréné

که عنوان آن «بر ضد اهل بدعت»<sup>۱</sup> است و کتابی از آثار ترتولیانوس<sup>۲</sup> که نام آن «بر ضد مارکیون»<sup>۳</sup> است و البته در ضمن ذکر این منابع نباید از کتاب «بحث فلسفی»<sup>۴</sup> غفلت کرد که با اینکه در قرن سوم میلادی به زبان قبطی<sup>۵</sup> نگاشته‌اند ولیکن مطالب آن از آثاری که در زمانی قدیم‌تر از این دوره به زبان یونانی نوشته بوده‌اند ترجمه شده‌است. بنا به رأی که از یکی از مطالب کتاب «بحث فلسفی»<sup>۴</sup> 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 بالمآل مسؤول ظهور این بدعتها در مسیحیت شمرده‌اند. و البته اگر این رأی صحیح باشد، یعنی این عقائد مبتدعه را بتوان نتایج حاصله از فکر یونانی دانست مطالعه آنها ارتباط مستقیم با تاریخ فلسفه خواهد یافت. اما محققان معاصر روشن داشته‌اند که آباء کلیسا عقائد غنوصیه را کابیش در خیال خود پرداخته و فکر حقیقی آنان را پنهان ساخته‌اند، و اگر این پرده را به یک سو زنی 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 مطالب گوئیم که وجه تمیز فلسفه یونان قبول نظام ازلی اشیاء است، یعنی اعتقاد به مبدأ ازلی که امور صادره از آن همواره یکسان است، و حال آنکه وجه مشترک عقائد غنوصیه اعتقاد به باز خرید 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

باسیلیدیس<sup>۱</sup> و والتینوس<sup>۲</sup> 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. باسیلیدیس<sup>۱</sup> مقدم بر همهٔ خصوصیات خود از علمای اخلاق به‌شمار می‌رفت و آنچه فکر وی را یک سره به خود مشغول می‌داشت تفکر در باب مسألهٔ شرّ و طرز توجیه عنایت بود<sup>۳</sup>. می‌گفت که «آنچه به هر صورت باید از آن احتراز جست این است که شرّ 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 آنرا در آثار افلاطون نیز می‌توان یافت.

اما جنبهٔ فلسفی فکر والتینوس قوی‌تر از باسیلیدیس<sup>۱</sup> بود و از بحث در مسألهٔ شرّ به نتایجی رسید که نهایت مخالفت را با فلسفهٔ افلاطون داشت. والتینوس بر آن شد که برای تبیین دوگانگی وجود انسان به منشأ او بازگردد [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 اقلّ بنا بر قسمتی از تفسیری که فیلن اسکندرانی بر این کتاب نوشته است انسان را همین موجودات شریر یعنی صانع و ملئکه<sup>۴</sup> 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 بذرا

نابود سازند و همین نزاع است که به نجات انسان منتهی می شود. باز خرید<sup>۲</sup> گناه برخلاف آنچه پولس می گفت بر اثر مرگ مسیح حاصل نمی شود بلکه مطابق رأی هراکلیون<sup>۳</sup> که یکی از شاگردان والنتینوس بود ناشی از عرفان یا وحی است که مسیح حامل آن است. پس از والنتینوس مشهورترین شخص فرقه<sup>۴</sup> غنوصیته 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<sup>۵</sup> صانع رها کرده است، یعنی عیسی<sup>۴</sup>، به هیچ وجه مسیحائی<sup>۵</sup> 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<sup>۶</sup> خدای متعال است بتواند به حقیقت دارای طبیعت جسمانی باشد، یعنی به نحوی از انحاء از عالمی که تعلق به صانع<sup>۶</sup> 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 - ۵ 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 فِرَاق 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 مشترک 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 تصور می‌کردند . در هر دو مذهب قائل به نفسی بودند که اصل الهی دارد ، در تن خاکی فرو می‌افتد و آرایش 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 پلوتینوس 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 می‌شمرند 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 مخالفت 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 پردازشی را باز گفت و آن تمثیل ماجرائی که به نجات نفس منتهی می‌شود مطابق روایت یوستینوس<sup>۱</sup> غنوصی است : برتر از همه موجودات مبادی سه گانه جای داشتند : نخست خدای خیر ، از آن پس الوهیم<sup>۲</sup> یا پدر که مبدأ مذکر است و عدن<sup>۳</sup>

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 خیررانی شناخت (مانند نفس در رساله فدرس) 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 میخواست انسان را نجات بخشد یکی از ملائکه خود را که باروخ<sup>۱</sup> 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<sup>۲</sup> .

این همه تکلیف 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 ائتن<sup>۳</sup> ها یا موجودات ازلی که بر طبق بیان فرقه غنوصیه از این زن و شوهر آسمانی زاده شده اند تا چه 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 بدانی که هر یک 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 محیله 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

E. De Faye - ۲ ، غنوصیه و عقائد آنان ، ص ۱۷۸ به بعد

Eons - ۳

رومیان به دست می‌آید منتهی شد هیچ‌گونه ارتباط مستقیم با تاریخ فلسفه ندارد .  
 ممیز اصلی فرقهٔ غنوصیهٔ این بود که به وجود شرّ واقف بودند و آن را نتیجهٔ حاصله از تأثیر قوهٔ اراده‌ای که خود آن در اساس و بالذات شرّ است می‌دانستند .  
 این خصوصیت را در آئین دیگری که مانویت نام دارد نیز می‌بینیم . این 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 می‌شمردند در دین مسیح به ظهور رسید . مانی اعتقادی را که ایرانیان به ثنویت داشتند و دوقوهٔ خیر و شرّ را جدا از یکدیگر می‌دانستند و یکی از آن‌دورا اهورامزدا و دیگری را اهریمن می‌نامیدند اختیار کرد . و لیکن این اعتقاد با عقائد غنوصیهٔ متفاوت بود ، زیرا مانی با اینکه خدای خیر را غیر از خدای شرّ می‌دانست به توحید قائل بود ، منتهی می‌گفت که دو نیروی آفریننده پیوسته با هم کشاکش دارند . خدای خیر در مقابل هر مخلوقی که خدای شرّ می‌آفریند خیری را خلق می‌کند و این نزاع تا آنجا ادامه می‌یابد که همهٔ آثار خالق شرّ در عالم خلقت زائل شود ، و بدین گونه است که نمایش جهان رخ می‌گشاید : خدای خیر در آغاز نیروهای پنج‌گانه یا خود پنج آرام‌جای را آفریده است و آنها عقل و حلم و علم و غیب و فطنت است ، و جلگی چنانکه از اسامی آنها پیداست وجوه مختلف علم خداست <sup>۱</sup> . این قسم اول از قوا را هیچ‌گونه ارتباطی

---

Logismos      Enthymésis      Phronesis      Ennoia      Noûs - ۱

اصطلاحات مندرجه در ترجمهٔ فارسی مأخوذ از نهرست ابن‌الندیم است (به وساطت کتاب «مانی و دین او» ص ۱۴۹ ، طبع چاپخانهٔ مجلس ، ۱۳۳۵ ه. ش . به اهتمام آقای احمد انشار شیرازی .)

۲- با استناد به *Livre des Scholies* تألیف Théodore Barkhoni اسمعی که مقارن اواخر قرن ششم میلادی می‌زیسته و Cumont مطالب آن را در جلد اول از کتاب *Recherches sur le manichéisme* که در سال ۱۹۰۸ انتشار یافته تحلیل کرده است . مسألهٔ 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 خویشان قسم دوم از قوا را به تدریج و به اقتضای حوائج برای کشاکش با شرّ صادری کند مانند مادرِ زندگان که آن نیز آدمِ اوّل را فرامی‌خواند ، دوست روشنائیا، روان 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 غنوصیّه 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- کلمنس اسکندرانئ و اریگنئس

پانتانوس<sup>۱</sup> ، یکی از روایتیانی که به دین مسیحی گروید حوزه درسی در اسکندریّه بنیاد نهاد که نخست کلیمینس<sup>۲</sup> اسکندرانئ (۱۶۰ - ۲۱۵) و پس از وی اریگنئس<sup>۳</sup> (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 غنوصیّه تفاوت بسیار داشت و در همین جا 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 اُرِیگِنِس در کتاب خود به نام «تخریض یونانیان»<sup>۱</sup> 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 طیمائوس 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 کلئانتِسِ رواتی 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 نصابی راجع به ازدواج و وضع عمومی زندگی بود . تدبیر به دین مسیح مستلزم «تهتد کلتی 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 رواتی و سایر حوزه های فلسفی مدعی آن بودند ، و کَلِمِنَس که می کوشید

تا فلسفه را به حدود نصاب علمی در موارد جزئی محدود سازد در پی آن بود که علمی را که به اصول اخلاق تعلق می‌گیرد جانشین آن کند.<sup>۱</sup>

حقیقت این است که دین مسیح به تمامی در مجرای تعلیمات فلسفی یونانی وارد شد و علی‌الخصوص تحت تأثیر آئین رواقی که تنها حوزه‌ای بود که سازمان منظم خود را تا قرن دوم میلادی محفوظ داشت قرار گرفت. کلیمینس گفته است که «از آن زمان که کلمه‌الله خود از آسمانها فرود آمده و به ما رسیده است هیچ‌گونه لزومی ندارد که به تعالیم اشخاص روی آوریم»<sup>۲</sup>. و لیکن تعالیم الهی که جانشین آنها شده صورت همان تعالیم انسانی را محفوظ داشته است.<sup>۳</sup> کلیمینس چون بر آن بوده است که طریق ایمان که یونانیان این همه آن را تخطئه کرده‌اند طریق حکمت است<sup>۴</sup> کمتر از آنچه می‌توان 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 می‌گیرد و مقدمه حکمت است. همچنین گفته است که آنچه حقیقه متعلق ایمان است فلسفه‌ای که هر فرقه‌ای به قسمی از آن پای‌بند شود نیست، بلکه حصول معرفت<sup>۵</sup> عقلی است، اثبات علمی اموری است که در فلسفه حقیقی یعنی در دین مسیح وارد آمده است.<sup>۶</sup> و چون به بعضی از جزئیات تعالیم او توجه کنیم می‌بینیم که کتاب «مربی»<sup>۷</sup> 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 علی‌الخصوص در فصل هشتم از همین دفتر با استدلالی از نوع دلایل رواقی اثبات کرده است که عدالت همان احسان است، بدین ترتیب که از عشقی که خدا به انسان دارد عدالت او را استنتاج کرده است. اما دفتر دوم و دفتر سوم خطاب انتقادی فلسفی به سبک موزئیبوس است و در

۱- فصل ۱۱

۲- تعریض به فلسفه، فصل ۹

۳- Stromates، II، ۲

۴- Gnose

۵- Stromates، کتاب دوم، فصل ۱۱

۶- Le Pédagogue

صفت آنها کوشیده است تا مسیحیان را پای‌بند 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 در آورده 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 می‌توان 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 کلّ مرکب از اجزاء نیست». سرانجام گوئیم که تصور او درباره پسر یا عقل کلّ دور از آنچه یونانیان درباره عالم معقول می‌گفتند نبود. او می‌گفت 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 «کلّ اشیاء است، دایره‌ای از تمام قواست که به دور مرکز واحدی دوران می‌کند»<sup>۱</sup>.

وضع‌ی را که اُریگنِس در قبال فرهنگ یونان داشته است در ضمن جواب مفصل او به جزوه‌ای که سلسوس<sup>۲</sup> در مخالفت با مسیحیان نگاشته است می‌توان یافت. اعتقادی که مسیحیان به تجسّد<sup>۳</sup> داشتند بر یونانیان که قائل به نظم ازلی اشیاء بودند بسیار گران می‌آمد و می‌دانیم که سلسوس<sup>۲</sup> بر این اعتقاد ایراد گرفته است که: «اگر کترین شیئی از اشیاء این جهان را دیگرگون سازیم همه چیز زبر و رو خواهد شد و از میان خواهد رفت» و نیز گفته است که «پس [با قبول عقائد مسیحی] لازم خواهد آمد که پس از گذشت زمان بی‌پایان خدا به خیال مردم افتاده و در صد آن بر آمده باشد که درباره آنان داوری کند و از آن پیش مبالغاتی نسبت به مردم نداشته است»<sup>۴</sup> اما اُریگنِس در جوابی که به ایراد او

۱ - Stromates ، دفتر ۵ ، فصل ۱۱ و ۱۲ ؛ دفتر ۴ ، فصل ۲۵

۲ - Incarnation

۳ - Celse

۴ - به نقل از Origène در کتاب خود «برضد سلسوس» ، دفتر ۴ ، فصل ۲ ، ص ۲۷۸ ،

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 می‌آید در نفس شخص معتقد است »<sup>۱</sup> 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 « نحوه‌ای از نطق » تلقی کرده است.<sup>۲</sup> اما در جواب ایراد دوم چنین آورده است که خدا « هرگز از ... به نجات انسان و بازخردگناهان 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 می‌گرفتند، و قبول آن را مستلزم این می‌دانستند که خدا قبل از خلقت فاقد فعالیت باشد و چنین چیزی امکان ندارد، همین‌گونه سخن گفته و بی‌آنکه 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.<sup>۳</sup> و نیز گفته است که تغییری که بر کلمه الله در حین وقوع خلقت یا تجسد عارض می‌شود 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 موجوداتی که باید قابل قبول کلمه الهیه باشند پدید می‌آید؛ و چنانکه پیداست این قول نیز حاکی از تمایل به افکار یونانی است.

مع ذلك همین شخص، یعنی اریگنِس، 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 می‌گوئیم که خدا پسر دارد. اگرچه این قول به نظر فلاسفه یونانی یا غیر یونانی قابل قبول نمی‌آید،

Tropologie - ۲

۱ - ص ۱۸۲، ۸

۲ - Des Principes، کتاب دوم، ۳ و ۴

۳ - بر ضد سلس Contra Celse، کتاب ۴، فصل ۱۸

۴ - Origène

مع ذلک برخی از آنان همین رأی را داشته‌اند آنجا که گفته‌اند که همهٔ اشیاء به واسطهٔ کلمهٔ 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 دربارهٔ آن نداده‌اند.<sup>۱</sup> 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 فلاسفهٔ یونان هر چند به حقائق امور در بعضی از موارد راه یافته‌اند دچار خطاهای آشکار خواهد دربارهٔ طبیعت عالم خواه راجع به ماهیت نفس شده‌اند. نظام عالم محسوس در نظر اُریگینس تقلیدی از عالم معقول که اُسوهٔ آن محسوب شود نیست. او می‌گفت که مثل جز در خیلهٔ ما وجود ندارد و هرگز معلوم نیست که چگونه می‌توان مثل را به صورت عالمی تصور کرد که منجی (یا مسیح) از آن صادر شود یا قدسین در آن مأوی پذیرند.<sup>۲</sup> به علاوه، خدا در ابتدا جز موجودات عاقل و متساوی نیافرید. ولیکن 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 که به بدن احتیاج دارند و آن را مانند جامه‌ای در بری کنند پدید می‌آید.<sup>۳</sup> اُریگینس 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- دربارهٔ اصول Des principes، کتاب اول، ۲، ۱

Des Principes - ۲

Des Principes, II, 9, 5; IV, 4, 8 - ۲

#### ۴- مسیحیت در مقرب در قرن چهارم

مسیحیانی که تعلقشان به تمدن یونانی کمتر از کلیمینس و اریگنِس 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 به شمار می‌روند ولیکن مسیحیان وجود الهی را تنها به اقانیم سه گانه محدود می‌شمارند. اما آرنئیوس<sup>۱</sup> (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 پائین تر 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 متعدّد و متقابل با یکدیگر دارند و سؤالاتی که در رساله منن<sup>۲</sup> 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<sup>۳</sup>. آرنئیوس که فکر او چندان قوی نبوده است شاید بتوان گفت که به حدود وسعت و درجه اهمیت این استدلال چنانکه باید پی نبرده ولیکن از آن نتیجه گرفته است که تنها رأی که با اعتقاد صحیح موافقت دارد تصدیق این معنی است که علم از طریق تجربه حاصل می‌شود. دلیل که لاکتانئوس<sup>۴</sup>

۱- Arnobe

۲- Contre gentils ، دفتر ۲ ، فصل ۱۹

۳- Lactance

(متوفی<sup>۱</sup> به سال ۳۲۵) در ردّ الوهیت ستارگان آورده است مفید فوائد بیشتری است: آنچه رواقیان در اثبات الوهیت اجرام آسمانی گفته‌اند خلاف آن را اثبات می‌کند. زیرا اینان بر آن بوده‌اند که ستارگان چون سیر منظم و معقولی دارند از خدایان به‌شمارند. ولیکن چنین رأی صواب نیست و درست به همین دلیل که ستارگان نمی‌توانند از مسیر مستدیری که برای آنها مقرر است خارج شوند اثبات می‌شود که آنان خدا نیستند. اگر اینان خدا می‌بودند می‌بایست بتوانند به هر جایی انتقال پذیرند، چنانکه جاندارانی که در روی زمین به سر می‌برند به سبب آزادی اراده که از آن برخوردارند به هر جا که می‌خواهند می‌روند<sup>۲</sup>. 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 می‌بینیم خدا باعز می‌که آن را نمی‌توان پیش‌بینی 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 دست‌اندر کار بودند و با اعتقاد به مجموعه‌ای 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 نیکه<sup>۲</sup> در سال ۳۲۵ میلادی مساوات اقانیم سه‌گانه را تصدیق کرد و این قول مشهور را بیان داشت که: پدر با پسر هم‌جوهر است. و بدین ترتیب به هرگونه کوششی برای اعتقاد به ترتب در بین مراتب وجود الهی پایان بخشید و همه مخلوت روحانی را از خدا جدا شمرد<sup>۳</sup>. عنقریب خواهیم دید که با وجود این چگونگی و در چه وضعی آئین نوافلاطونی مسیحی از نو پدید آمد.

<sup>۱</sup> گوستینوس قدیس<sup>۴</sup> (۳۵۴-۴۳۰ م.) از کسانی است که بیش از همه افلاطون را

۱- Institution divine ، دفتر ۲ ، فصل ۵

۲- Nicée

۳- هارناک 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<sup>۱</sup> 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<sup>۲</sup>. آنچه اینان نشناخته‌اند مقصدی نیست که باید بدان فرارسید بلکه راهی است که باید برای وصول به مقصد در پیش گرفت و این راه همان مسیح است. با سخنان او در کتاب اعترافات<sup>۳</sup> درباره<sup>۴</sup> 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<sup>۵</sup> 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...، خویشتن را فرود افکنده و به صورت بردگان در آورده و چندان خوار کرده بود که تا حد قبول مرگ، آن هم مرگ برفراز صلیب، فرمان بردار باشد»<sup>۶</sup>.

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 اعلاّی 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 تجسد<sup>۱</sup> 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<sup>۲</sup> 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 آرایش اشیاء فسادپذیر است<sup>۳</sup>.

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 دلایل دیگری جز دلایل 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 بازمی گردد، چگونه سعادت حقیقی تواند بود؟ از طرف دیگر مسیح جز یک بار نمرده است»<sup>۴</sup>. 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

۲- Apulée

۱- Incarnation

۳- مدینه الله، Cité de Dieu، IX، ۱۰

۴- مدینه الله، Cité de Dieu، X، ۳۱، XIII، ۱۳

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 او لیه خود از ستایش افلاطونیان دریغ نوزید 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 تعلق می‌گیرد<sup>۱</sup> . ولیکن در یکی دیگر از آثار خود که نام آن را « بازگشت از آنچه نخست بر آن بوده‌ام »<sup>۲</sup> 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 بی‌دلیل نیست و دلیل اخصّ آن این است که باید از دین مسیح در برابر خطاهای فاحشی که اینان مرتکب شده‌اند دفاع کرد »<sup>۳</sup> .

روحانیت اُگوستینوس و پلوتینوس بسیار دور از یکدیگر است . قطعاتی از کتاب اُگوستینوس « درباره تلیث »<sup>۴</sup> 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 اقامت 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 جهانی که اصحاب آکادمیا برای لزوم شکک بیان داشته‌اند درباره آن صادق نمی‌آید [یعنی در چنین علمی به هیچ وجه شکک 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 تعلق 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 زنده‌ایم 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 خصوصیات 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»<sup>۱</sup>. 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<sup>۲</sup> با موجود عاقل در برابر آنها دارد.

اگوستینوس در ردّ پلاگیوس<sup>۳</sup> نیز که یکی از اهل بدعت به شمار می‌رفت 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 راهم 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»<sup>۱</sup>. اگوستینوس این قول را از این

۱- درباره عمل به اختیار Du libre arbitre ، II ، فصل ۷

۲- Sujet -r Pélage

۳- به نقل اگوستینوس در A Marcellin ، III ، ۲

حیث مقرون به خطا می‌شمرد که اگر چنین گوئیم دعا بی‌پرده 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 قَدِیس<sup>۱</sup> (متوفی<sup>۱</sup> به سال ۳۹۷) به نظامات بیش از معتقدات دل‌بستگی داشت و به مطالب کتاب «تکالیف»<sup>۲</sup> از تألیفات چیچرو 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<sup>۳</sup> (۱۶۰ - ۲۴۵) که پیش از وی می‌زیست و خود را حافظ امین معتقدات می‌دانست تنها اخلاق رواقی را قبول داشت و بر آن بود که «سنگا 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 روش 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»<sup>۴</sup>.

۲- Des devoirs

۱- Saint Ambroise

۳- Tertullien

۴- هارناک، Dogmengeschichte، ج ۲، ص ۲۷۲

مثلاً اُزیوس<sup>۱</sup> (۲۶۵-۳۴۰) که اهل قیصریه بود و کتابی به نام «تمهید انجیلی»<sup>۲</sup> 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<sup>۳</sup> اهل نازیانزوس (۳۳۰-۳۹۰) به حمایت از روش پرورش آزاد یونانی برخاسته، یعنی از تعلیم علوم در مقابل مسیحیانی که آنرا بیهوده می‌شمرند دفاع کرده است<sup>۴</sup>. در «ستایش نامه‌ها»<sup>۵</sup>ی که در شأن کازاریوس<sup>۶</sup> و باسیلیوس<sup>۷</sup> نگاشته اشاراتی به حوزه‌های فلسفی که از معرفت و الفتن او نسبت به فلسفه یونان حکایت دارد نموده است<sup>۸</sup>. مع ذلک اهل علم کاپادوکیه<sup>۹</sup>، امثال باسیلیوس و گرگوریوس نوسانی<sup>۱۰</sup> (متوفی به سال ۳۹۵) و گرگوریوس نازیانزوسی<sup>۱۱</sup> و همچنین یوحنا زرین‌دهان<sup>۱۲</sup>، فلاسفه یونان را «حکمای خارج»<sup>۱۳</sup> می‌نامیدند و در بعضی از موارد مناسب از اقوال آنان برای تفسیر کتاب مقدس مستفید می‌شدند<sup>۱۴</sup>.

یوحنا زرین‌دهان معنی 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 مَرکب دوّم خود بپذیریم ،<sup>۱</sup> . به علاوه ، در اختلافاتی که راجع به معنی تثلیث پدید آمد ، و آریوس<sup>۲</sup> و پیروان او که پسر را آفریده پدر می دانستند در برابر متشرعانی مثل آتانازیوس قدیس<sup>۳</sup> و علمای کاپادوکیه که اقاویم سه گانه را هم جوهر می شمردند قرار گرفتند ، مسأله ای عنوان شد که برای حلّ آن می بایست از حدود فلسفه یونان خارج شوند و از کلماتی مثل کَوْن<sup>۴</sup> و صدور<sup>۵</sup> 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 در باره 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<sup>۶</sup> اسقف امزا<sup>۷</sup> (در حدود ۴۰۰ م.) «در باره ماهیت انسان»<sup>۸</sup> 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- Némésius

۸- Sur la nature de l'homme

استقنی به آزادی فیلسوفان دربارهٔ مسألهٔ ارتباط نفس و بدن سخن گفته و دربارهٔ اینکه چگونه دو شیء مستقل و مجزای می‌توانند وجود واحدی را پدید آورند بحث کرده‌است 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 داشته‌است. در مذهب او نفس به نور معقولی که بدن در آن مستغرق است تشبیه شده و صدور نفس از منشأ الهی مورد قبول قرار گرفته‌است، و این رأی از جملهٔ آرائی است که مسیحیان را از فلسفهٔ یونان بسیار دور می‌دارد.

اگر بخواهیم به مناسبات اهل علم مسیحی با فیلسوفان در بلاد شرقی مصر و آسیای صغیر در حدود قرن پنجم پی ببریم باید گفتگی شگفت‌انگیزی را که انثاس غزی<sup>۱</sup> (در حدود سال ۵۰۰ میلادی) نگاشته و نام آن را «ثاوفرستس»<sup>۲</sup> گذاشته‌است بخوانیم. در این رساله یکی از فیلسوفان مسیحی یونان را، به نام ثاوفرستس، می‌بینیم که از آتن به اسکندریه آمده‌است تا دربارهٔ اعتقاد مسیحیان به حشر اموات با اگزیئتوس<sup>۳</sup> سریانی بحث کند و اگزیئتوس از جملهٔ مسیحیانی است که شاگرد هیرکلِس<sup>۴</sup> نوافلاطونی بوده و برای اینکه در مبحث بقای نفس در مصاحبت فلاسفه به مطالعه پردازد به آتن رفته‌است. آنچه از مطالب این رساله جلب توجه می‌کند این است که اگزیئتوس مسیحی برای حمایت از اعتقاد به عالم مخلوق و فانی و اثبات معاد جسمانی از جدل فلسفی استفاده کرده‌است و در جواب ایرادات فیلسوف یونانی که از قبیل مطالب متداول بوده و نظائر آنها را تاکنون به کرات دیده‌ایم چنین گفته‌است که خدا قبل از شروع به خلق عالم نیز فاعلیت داشته بدین معنی که منشأ صدور ازلی اقا نیم بوده‌است و کلدانیان و فرفوربوس و پلوتینوس به خلق مادهٔ قائل بوده‌اند و افلاطون نیز هر موجود محسوسی را مخلوق دانسته‌است. به علاوه، جهان را باید فسادپذیر دانست، زیرا بنا بر آنچه در رسالهٔ طپاؤوس آمده‌است جهان می‌تواند 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<sup>۱</sup> اُگزی‌نثوس کوشیده است تا موافقت آن را با عقائد یونانی نشان دهد و بدین منظور نه تنها اقوالی را که از یونانیان دربارهٔ حشر اجساد منقول است شرح داده بلکه به این دلیل هم استناد کرده است که قوتی که در عقل بذری<sup>۱</sup> وجود دارد عناصر متفرق بدن را از نو می‌تواند متحد سازد وانگهی چنانکه حرارت خورشید به آب انتقال می‌یابد آیا نباید گفت که بقای نفس نیز به بدن منتقل می‌شود ؟

سرانجام به دیونوسیوس اریوباغی<sup>۲</sup> 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 پُرکُلوس در این آثار ظاهر است ناگزیر باید آنها را بعد از زمان پُرکُلوس ( متوفی به سال ۴۸۵ م . ) نوشته باشند . این کتب بر دو قسم است : قسم اوّل دربارهٔ «سلسلهٔ مراتب آسمانی»<sup>۳</sup> یا «سلسلهٔ مراتب کلیسا»<sup>۴</sup> است که در ضمن آنها مخلوقاتی را که قابل قبول وحی الهی هستند ، از اعلیٰ مراتب آنها یعنی صف اوّل 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 مرتبهٔ بالاتر می‌ستاند و به مرحلهٔ پائین تر می‌رساند . قسم دوّم آثاری است به نام «اسماء الله»<sup>۵</sup> و «علم الهی عرفانی»<sup>۶</sup> که با دو کتاب

۱- Raison séminale

۲- Denys l'Aréopagite

۳- Hiérarchie Céleste

۴- Hiérarchie ecclésiastique

۵- Des noms divins

۶- Théologie mystique

گم شده<sup>۱</sup> دیگر به نام «تحقیقات در علم الهی»<sup>۱</sup> و «علم الهی رمزی»<sup>۲</sup> دوره<sup>۳</sup> 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<sup>۴</sup> 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<sup>۵</sup> 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 تزیهی<sup>۶</sup> 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 هرگونه بحث مخالف با یونانیان احتراز جسته و از طرف دیگر رأی یکی از سوفسطائیان یونان به نام آپُلُفانیس<sup>۷</sup> را درباره<sup>۸</sup> نوشته های خود نقل کرده و گفته است که «این سوفسطائی به من ناسزا می گوید و مرا پدرکُش می خواند، زیرا [به زعم او] من با سوء اعتقاد خود یونانیان را بر ضد یونانیان برمی انگیزم»<sup>۹</sup> از همین جا پیدا است 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<sup>۱۰</sup> را سراسر از کتاب مقدس اقتباس کرده افکار او بالاخص

Théologie Symbolique - ۲

Esquisses Théologiques - ۱

Théologie négative - ۴

Théologie Positive - ۳

Apollophane - ۵

۶- نامه های ششم و هفتم Migne ، ۱۰۸ ، الف و ب

Théosophie - ۷

در سه مورد با آراء پُر کُلوس به هم آمیخته است :

اول در این مورد که می گوید 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 می توان 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<sup>۱</sup> است که بر تراز علم الهی ثبوتی به شمار می آید . 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 داشته اند مذکور می دارد ، بدین معنی که مقام اول را متعلق به خیر می داند و از آن پس به اقانیم سه گانه وجود و حیات و عقل قائل می شود و بدین قرار از انتزاعی به انضمامی سیر می کند و عیناً مانند پُر کُلوس در تبیین مطلب چنین می گوید که با اینکه وجود بالاتر از عقل است معقولات بالاتر از موجودات به معنی اعم کلمه اند<sup>۲</sup> . سوم در این مورد که به دلائل مشابه با دلائل پُر کُلوس که ترتیب نقل آنها سرانجام به رساله پارمنیدس افلاطون می رسد این اصل را که اساس الهیات در مذهب اوست می پذیرد که با اینکه معلول مشابه علت است از اینجا لازم نمی آید که علت مشابه معلول باشد .

مع ذلك نکاتی را می توان یافت که وجه ممیز آراء او و پُر کُلوس است : اول اینکه ترتیب اسماء الهی یا اقانیم به معنی ترتیب پدید آمدن آنها در خدا نیست ، یعنی نمی توان 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 دلائل این ترتیب نمی کند . 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- طبع 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 هرگونه 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 اقامیم و سیر مراتب از علوی به سفلی الفاضلی است که متناسب با مبادی اوّلیّه و موافق شوون 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 بر گرفته است . سرانجام گوئیم که دیونوسیوس در بیان علم الهی تنزیهی به داماسکیوس نزدیک تر از پُرکلوُس 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 لا یوصّف نامیده و دیونوسیوس در ضمن شرح رساله پارمنیدس افلاطون گفته است که در این باره نه سخنی می توان گفت ، نه نامی به زبان می توان آورد و نه دانشی می توان یافت .

شرح جریانات مختلف افکار در عالم مسیحی در قرون اوّلیّه چنین بود . تعالیم پولّس قدّیس با آثار دیونوسیوس اریوباغی همان فاصله را داشته که از مواضع موزّنیوس و اپیکتوس 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.

## ماخذ 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'Évangile*. Paris, 1932.
- E. Bréhier. *Études 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<sup>e</sup> 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'Église 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<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> 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. Pétrement. *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'Écriture 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. Alfarc. *L'Évolution 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<sup>e</sup> 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 Nyse*. Paris, 1914.  
 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 Writing*. 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 احياناً لفظ دیگری به ازاء معنی سابق آمده باشد .

Douleur	الم	Mithraïsme	آئین مهر
Etendue	امتداد	Canonique	آلت قانونی (منطق)
Impératif catégorique	امر تنجیزی	Invention	ابداع
Traducianisme	انتقال ارثی نفس	Confirmation	ابرام
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 جزافیة
	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	بازخریدگناه	Principe de contradiction	
Théodicée	بحث در عدل الهی	Déterminisme	اصل موجبیّت
Evidence	بدهات	Inquiétude	اضطراب
Hérésie	بدعت	Persuasion	اقناع
	بذور جهات عقلی (عقول بذری)	Hypostase	اقتنوم
Raisons Séminales			

Immanence	حلول	Systematique	بسامان
Prédication	حمل یا اسناد	Simple	بسیط
Extase	خلسه	Ascèse	پارسائی و پرهیزگاری
Motif	داعی	Conséquent	تالی
Diallèle, Cercle vicieux	دور فاسد	Méditation	تأمل
Retour	رجعت	Trinité	تشلیت
Saint Esprit	روح القدس	Cosmopolitisme	تدبیر سیاسی جهانی
Magie	سحر، جادو	Expérience	تجربه
Ataraxie	مکون خاطر	Incarnation	تجسد
Simulacre	شبیبه، مشابه		تذکره پارسایان و پرهیزگاران
	شبیبه به حق، محتمل الصدق	Hagiographie	
Vraisemblable		Evocation des âmes	تسخیر ارواح
Malheur	شقاوت	Régression à l'infini	تسلسل
Passion	شهوته، انفعال	Prénotion	تصور مسبوق به تجربه
Non-infirmation	عدم نقض		تصور مفهومی
Innocence	عصمت	Représentation comprehensive	
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	تقدیر خطابی انتقادی
Intellect materiel (مادی)	عقل هیولانی (مادی)	Inclination	تمایل
Signes	علائم	Angoisse	تنگنا
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 راجح
Coup d'oeil de l'esprit		Action droite	عمل صائب
Sympathic	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 مواضع	Partie hégémonique	قوة فائقه
Conventionnalisme		Partie directrice	قوة مدرره
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	کسبیه
	مذهب وحدت وجود (همه خدا انکاری)	Verbe	کلمه ، کلمه الله
Panthéisme		Perfection	کمال

Délivrance	نجات	Participant	مستفيض
Relativité	نسبیت	Anthropomorphisme	مشبهه
Pneuma	نفسه	Extension	مصداق
Conscience	وجدان	Compréhension	مفهوم
Révélation	وحى ، الهام	Participé	مفيض
Tentation	وسوسه	Antécédent	مقدم
Sermon	وعظ ، موعظه	Critère	ملاك
Matière premiere	هيولای اولی	Convention	مواضعه
Hellénistique	يونانی مآبی	Déclinaison	میل

## فهرست اصطلاحات فلسفی

به ترتیب الفبای فرانسوی با ذکر معادل‌های فارسی

	جهان بینی ، بینش	Abstinent	اهل پرهیز
Conception du monde		Acquis	کسبی
Confirmation	ابرام	Action convenable	کردار سزاوار
Conscience	وجدان	Action droite	عمل صائب
Conséquent	تالی	Action préférable	عمل راجح
Contraction	اندامج	Action raisonnable	کردار عاقل وار
Convention	مواضعه	Affection	انفعال
	مذهب اصالت مواضعه	Affection passive	انفعال شهوانی
Conventionnalisme		Agent	فاعل
Cosmopolitisme	تدبیر سیاسی جهانی	Angoisse	تنگنا
Coup d'oeil de l'esprit	لح بصیر روحانی	Antécédent	مقدم
Critère	ملاک	Anthropomorphistes	مشبهه
Culture	فرهنگ		اهل احتجاج ، مدافع دین مسیح
Déclinaison	میل	Apologiste	
Délivrance	نجات	Ascèse	پارسائی و پرهیزگاری
Destin	تقدیر	Assentiment	ایقاع نسبت ، قبول
Déterminisme	اصل سوجبیت	Ataraxie	سکون خاطر
Diallèle, cercle vicieux	دور فاسد	Atomisme	مذهب اصالت اجزاء لایتجزا
Diatribes	تقریر خطابی انتقادی	Autorité	حجیت
Douleur	الم	Canonique	آلت قانونی (مطلق)
Dualisme	مذهب ثنویه	Causes occasionnelles	علل موقعی
Elément	عنصر	Compréhension	مفهوم

Inclination	تماایل	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 (ویا شاید مقول)
Intellect comme disposition		Extase	خلسه
	عقل بالملکه	Extension	مصداق
Intellect en acte	عقل بالفعل	Foi	ایمان
Intellect en puissance	عقل بالقوه	Gloire de dieu	فردا بزدی
Intellect matériel	عقل هیولانی	Gnostiques	غنوصیه
Invention	ابداع	Grâce	فضل ، رحمت
Jugement conjonctif	قضیه متصله	Hagiographie	تذکره پارسایان و پرهیزگاران
Jugement causal	قضیه علییه	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 جزائییه	Hypostase	اقلوم
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 صغار		
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
	بذور جهات عقلی (عقول بذری)	Non-infirmation	عدم نقض
Réalisme	مذهب اصالت واقع	Panthéisme	مذهب وحدت وجود (همه خداانگاری)
Régression à l'Infini	تسلسل	Parénétiq	مجموعه مواظ و نصائح (دراخلاق 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	شهوته ، انفعال
Scépticisme	مذهب شک	Patient	قابل
Science	علم	Perception	ادراک
Sciences exactes	علوم دقیقه	Perfection	کمال
Sensualisme	مذهب اصالت حس	Persuasion	اقناع
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	شبهه ، مشابه	Prénotion	تصور مسبق 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	نرائشده ، صدور
Sympathie	مؤالفت ، دل نمودگی		

Transcendance	تعالیٰ	Systematique	بسامان
Trinité	تثلیث	Tentation	وسوسہ
Un	احد	Théodicée	بحث در عدل الہی
Verbe	کلمہ ، کلمۃ اللہ	Théologie négative	علم الہی سلبی یا تنزیہی
Vitalisme	مذہب اصالت حیات	Théologie positive	علم الہی ثبوتی
Vraisemblable	شبیہ بہ حق ، محتمل الصدق	Théosophie	حکمت الہی
		Traducianisme	انتقال ارثی نفس

## فهرست اسامی اشخاص

۱- اسامی اساطیری ، به سبب اینکه بر حسب معتقدات اقوام و ملل از تشخیص بهره ور بوده و این اقوام آنها را ذی حیات پنداشته و منشأ افعال تصوّر کرده اند ، در ذیل عنوان اسامی اشخاص به درج آنها مبادرت شده است .

۲- اعدادی که به خطّ 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		آئلیوس آریستیدس ۱۹۹
Adam	آدم ۳۱۵، ۲۲۶	Aelius Aristides	
Admète	آدمتس ۱۶۷، ۱۶۱		آئولیوس گلیوس ۲۰۵، ۲۰۴
	آراتوس ۳۹، ۳۸، ۳۷، ۳۶	Aulius Gellius	
Aratus de Sicyon		Abenon	آبنن ۲۶۸
Aratus de Soles	آراتوس ۳۸	Apollodore	آپلودرس اپیکوری ۱۸۵
Archédème	آرخدمس ۲۰۴، ۳۴	Apollodore	آپلودرس رواقی ۳۴
Archelaos	آرخلاؤس ۱۷	Apollophane	آپلفانس ۳۳۲
	آرکزیلایوس ۱۴۸، ۹۷، ۱۵۰، ۱۴۹	Apollonius	آپلونیوس ۴۲، ۳۲
	۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵		آپلونیوس توانائی ۲۳۳، ۲۶۵
	۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰	Apollonius de Tyan	
Arcésilas	۱۹۱، ۱۶۴		آپولئوس ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۲۴، ۲۲۵
Arnobe	آرنیوس ۳۲۱	Apulée	
Aryien	آریانوس ۲۰۵	St. Athanase	آتانازیوس ۲۸۷، ۲۲۹
Aristarque	آریستارکس ۶۶	Athénagoras	آتناگراس ۳۰۵، ۳۰۷
		Athicus	آتیکس ۲۳۳، ۲۷۱

آناکساگرس ۱۴، ۱۵۰، ۱۹۲، ۲۰۲	Aristoxène ۴۶، ۴۵
Anaxagore	آریستن ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵
Antonin ۳۰۴، ۲۳۳	آریستن ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۶۹
آنتیپاترس رواتی ۳۴، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۰	Ariston
Antipater de Tarse	آریسطکلس ۱۳۸، ۲۳۷
Antipater ۳۰، ۲۰۴	آریستپیس ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۳، ۲۴
آنتیستس ۳۰۱، ۹۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶	آریستپس ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۳۲
Anthistène	Aristippe
آنتیگنس آسیائی ۳۵، ۳۶	Arius ۳۲۹
Antigone d'Asie	آسکلپیگنیا ۲۷۷
Antigone Dason ۳۷	آسکلپودتس ۱۷۷، ۲۰۹
آنتیگنس کاروستسی ۱۳۷	Asclépiodote de Nicée
Antigone de Caryste	آگریبا ۲۱۶، ۲۲۰
آنتیگنس گناتاس ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۱۵۰	آگریبنا ۲۰۹
Antigone Gonatas	آلبینوس ۱۹۶، ۱۹۹، ۲۳۲، ۲۳۳
آنتیوکس اسکالنی ۱۵۸، ۱۹۰	Albinus ۳۱۸
۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۳۳	آلکساندرس آبتیکس ۲۶۵
Antiochus d'Ascalon	Alexandre d'Abonotique
Andronicus ۲۳۴	آلکساندرس پلوهیستر ۴۵، ۴۶
Annicéris ۱۳۱، ۱۳۲	Alexandre Polyhistor
Evhémère ۲۹۲	آلکستیس ۱۶۱، ۱۶۶
Eon ۳۱۲	آلکسینس ۱۰
Abram ۲۲۷، ۲۲۸	آلکمئون ۴۵
Eubulide de Milet ۵، ۸، ۱۰	آلکینوس ۲۳۲
Epiphane ۱۷۳	آمبرزیوس قدیس ۳۲۷
آپیکتوس ۴۸، ۴۵، ۸۲، ۱۳۷، ۱۶۳	آمونیوس ساکاس ۲۴۴، ۳۲۰
۱۹۹، ۱۹۸، ۲۰۱، ۲۰۴، ۲۰۵	Ammonius Saccas
۲۰۶، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۷۰	Anacharsis ۱۸۴

	۲۹۶، ۲۹۵، ۲۹۴، ۲۷۴، ۲۷۲		۳۰۴، ۳۰۳، ۳۰۲، ۳۰۱، ۲۹۷
Aristote	۳۰۷، ۲۹۹	Epictète	۲۳۴
Archimède	۲۲ ارشمیدس		۹۲، ۹۱، ۹۰، ۲۷، ۲۴، ۲، اپیکورس
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 استوئوس	Ulysse	۱۴ ادوشوس
Stobée	۲۷۲، ۲۲۹	Eratosthène	۱۳۴، ۳۲ اراتستس
	۹۷، ۴۲، ۷، ۶ استیلبن	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
	۲۳۸، ۲۳۷، ۲۳۴ اسکندر افرویدیسی		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 اسکیبیون آنمیلیانوس		۲۳۳، ۲۳۱، ۱۹۷، ۱۹۶، ۱۸۳
Scip on Emilien	۱۷۸		۲۳۸، ۲۳۷، ۲۳۶، ۲۳۵، ۲۳۴
Euphrate	۲۲۳ اراتس رواقی		۲۵۳، ۲۵۲، ۲۵۰، ۲۴۷، ۲۴۶
	۱۲، ۱۱، ۹، ۷، ۴، ۳، ۲، ۱ افلاطون		۲۷۱، ۲۷۰، ۲۶۳، ۲۵۷، ۲۵۴

St. Augustin	۲۲۶ ، ۲۲۵	۲۶ ، ۲۵ ، ۲۴ ، ۲۳ ، ۲۲ ، ۱۹ ، ۱۵
Electre	الکترا ۵	۴۷ ، ۴۶ ، ۴۴ ، ۴۳ ، ۳۹ ، ۳۳ ، ۲۹
Elohim	الوهیم ۲۱۲ ، ۳۱۳	۶۳ ، ۶۰ ، ۵۵ ، ۵۱ ، ۴۹ ، ۴۸
	امپدکلس ۱۹۷ ، ۱۵۰ ، ۱۸۹ ، ۱۹۲	۷۱ ، ۷۰ ، ۶۹ ، ۶۶ ، ۶۵ ، ۶۴
Empédocle		۱۲۹ ، ۱۰۲ ، ۹۷ ، ۸۲ ، ۷۹ ، ۷۲
	امرس ۱۴ ، ۱۵ ، ۱۷ ، ۱۴۰ ، ۱۴۹	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 ۱۳۹ ، ۱۹۳ ، ۲۱۶ ، ۲۱۷	۲۳۸ ، ۲۳۴ ، ۲۳۳ ، ۲۳۲ ، ۲۳۱
Enésidème	۲۲۹ ، ۲۲۱ ، ۲۲۰ ، ۲۱۹	۲۵۳ ، ۲۵۲ ، ۲۵۱ ، ۲۵۰ ، ۲۴۸
Onésicrite	انسیکراتس ۲۳	۲۷۰ ، ۲۶۸ ، ۲۶۷ ، ۲۵۷ ، ۲۵۴
Ulpien	اولپیانوس ۲۰۳	۲۷۹ ، ۲۷۴ ، ۲۷۳ ، ۲۷۲ ، ۲۷۱
Ahriman	اهریمن ۳۱۴	۲۹۹ ، ۲۹۷ ، ۲۹۶ ، ۲۸۵ ، ۲۸۱
Ormuzd	اهورامزدا ۳۱۴	۳۱۰ ، ۳۰۸ ، ۳۰۷ ، ۳۰۶ ، ۳۰۵
Idoménée	ایدمنئوس ۹۱ ، ۱۲۳	۳۲۱ ، ۳۱۹ ، ۳۱۸ ، ۳۱۶ ، ۳۱۲
Iréné	ایرناؤس ۱۹۶ ، ۳۰۸	۳۳۰ ، ۳۲۹ ، ۳۲۵ ، ۳۲۳ ، ۳۲۲
Isidore	ایزیدرس ۲۸۷ ، ۲۸۳ ، ۲۶۶	Platon ۳۳۴ ، ۳۳۳
Isis	ایزیس ۲۳۲	Criton ۳۰۶ اتریطون
	ایسکراتس ۱۱ ، ۱۳ ، ۱۴ ، ۱۶ ، ۲۲	Euclide ۱۷۸ ، ۳۲ اقلیدس
Isocrate		۶ ، ۵ ، ۴ ، ۳ ، ۱ اقلیدس مکارائی
Baruch	باروخ ۳۱۳	Euclide de Mégare
Basilide	باسیلیدس ۳۱ ، ۳۲۸	Euxithéos ۳۳۱ ، ۳۳۰ اگزیتئوس
Basile	باسیلیوس ۳۱۸	Auguste ۲۲۹ ، ۲۰۲ ، ۱۶۹ اگوستوس
	باکوس (دیونوس) ۴۷	۱۵۶ ، ۱۵۲ ، ۱۰۸ اگوستینوس
Bachus, Dionysos		۳۲۴ ، ۳۲۳ ، ۳۰۱ ، ۲۹۸ ، ۲۵۳

۲۸۷ ، ۲۸۶ ، ۲۸۵ ، ۲۸۴ ، ۲۸۳	Bromius	۱۸۶ ، ۱۸۵	برمیوس
۲۳۳ ، ۲۳۱ ، ۲۰۱ ، ۲۹۸ ، ۲۹۷	Ptolémée	۳۵	بطلمیوس
Proclus	Ptolémée I	۱۳۲	بطلمیوس اول
۱۷۸ ، ۱۷۷ ، ۱۷۶ ، ۱۷۵	Ptolémée Soter	۸	بطلمیوس منجی
۱۸۳ ، ۱۸۲ ، ۱۸۱ ، ۱۸۰ ، ۱۷۹	۲۹ ، ۳۷ ، ۳۶		بطلمیوس نیکوکار
۲۰۹ ، ۲۰۴ ، ۱۹۱ ، ۱۸۹ ، ۱۸۴	Ptolémée Evergète		
Posidonius	Baal	۲۶۳	بعل
۲۴۵	۱۷۰ ، ۱۶۹ ، ۱۶۸ ، ۵۴ ، ۳۴		بوئتس
Pélagé	Boéthus de Sidon		
۲۲۷ ، ۲۲۶	Boèce	۲۷۱ ، ۲۳۵	بوئتیوس
۱۵۴ ، ۱۴۹ ، ۱۴۸ ، ۱۴۲ ، ۴۷	Bignone	۹۲	بینیون
Polémon	۱۹۱		
۱۸۴ ، ۱۷۷ ، ۱۷۱ ، ۱۷۰	Polybe		
۱۷۰ ، ۱۷۱ ، ۱۷۱ ، ۱۷۰	۱۸۴ ، ۱۷۷ ، ۱۷۱ ، ۱۷۰		پلویبیوس
پلوتارکس	۱۸۴ ، ۱۷۷ ، ۱۷۱ ، ۱۷۰		
۸۶ ، ۷۳ ، ۶۸ ، ۴۱ ، ۴۰	Bion	۱۵۶	
۱۰۵ ، ۱۲۵ ، ۱۲۳ ، ۱۱۴ ، ۹۷ ، ۹۶	Patrocle	۱۴۰	پاترکلس
۲۲۴ ، ۲۰۴ ، ۱۹۶ ، ۱۷۸ ، ۱۷۷	Paraxiphane	۹۲	پاراکسیفانس
۲۷۷ ، ۲۳۲ ، ۲۳۱ ، ۲۲۹ ، ۲۲۵	Parménide	۱۵۰ ، ۹۷ ، ۷	پارمنیدس
Plutarque	Pascal	۳۰۴	پاسکال
۲۳۵ ، ۲۲۴ ، ۲۱۵ ، ۱۳۷	Pantène	۳۱۵	پانتانوس
۲۵۰ ، ۲۴۸ ، ۲۴۷ ، ۲۴۴ ، ۲۴۳	۱۷۳ ، ۱۷۲ ، ۱۷۱ ، ۱۷۰ ، ۱۶۷		پانسیوس
۲۵۶ ، ۲۵۴ ، ۲۵۳ ، ۲۵۲ ، ۲۵۱	۱۹۱ ، ۱۷۸ ، ۱۷۶ ، ۱۷۵ ، ۱۷۴		
۲۶۲ ، ۲۶۱ ، ۲۵۹ ، ۲۵۸ ، ۲۵۷	Panétius	۲۰۴	
۲۶۹ ، ۲۶۷ ، ۲۶۶ ، ۲۶۵ ، ۲۶۳	Protagoras	۲۵	پرتاگراس
۲۷۴ ، ۲۷۳ ، ۲۷۲ ، ۲۷۱ ، ۲۷۰	Persée	۳۹ ، ۳۸ ، ۳۴	پرسئوس رواقی
۲۸۳ ، ۲۸۲ ، ۲۷۷ ، ۲۷۶ ، ۲۷۵	Perse	۲۰۱	پرسئوس هجاکوی
۳۰۸ ، ۳۰۱ ، ۲۹۷ ، ۲۸۷ ، ۲۸۵	۲۶۳ ، ۲۳۴ ، ۱۷۸ ، ۶۳		پرکلوس
۲۴۳ ، ۲۲۶ ، ۲۲۵ ، ۲۱۳ ، ۲۱۲	۲۷۴ ، ۲۷۳ ، ۲۶۷ ، ۲۶۶ ، ۲۶۴		
Plotin	۲۸۲ ، ۲۸۰ ، ۲۷۹ ، ۲۷۸ ، ۲۷۷		

Thésée	تژئوس ۱۷، ۱۶	Polysperchon	پلوسپرخن ۳۵
Téles	تلس ۱۳۳		پلوستراتس ۱۳۰، ۱۲۹، ۱۲۸
Tyché	توخه ۱۴۱، ۱۳۶، ۱۳۵	Polystrate	
Tigellinus	تیگلینوس ۲۰۲	Polyaneus	پلیانوس ۹۲، ۹۱
	تیمن ۱۴۱، ۱۴۰، ۱۳۹، ۱۳۸، ۳۸	Pline le jeune	پلینیوس امیق ۱۷۷
Timon		Pompée	پمپئوس ۱۷۷
Thémistius	تاسمطیوس ۲۳۶، ۲۳۵	Pythoclès	پوتکلس ۹۳
	تاورسطس 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	تاورسطس 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
	خروسلیس 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	ترازاناس ۲۰۳، ۲۰۲
Chrysippe			ترتولیانیوس ۳۲۷، ۳۰۹، ۲۹۹
		Tertullien	

- دیوگنس لارتی ۲۰، ۲۴، ۱۹، ۶، ۵، ۴  
 ۹۸، ۹۵، ۹۲، ۷۵، ۴۱، ۴۰، ۳۹
- Diogène Laerce ۲۲۰، ۱۷۰، ۱۰۰
- 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 راینهاردت ۱۸۰، ۱۷۹  
 روبلیوس پلاوتوس ۲۰۲
- Rubellius Plautus  
 روتیلیوس روفوس ۱۷۱
- Rutilius Rufus  
 روستیکوس آرلینوس ۲۰۳
- Rusticus Arulinus  
 زئوس ۷۱، ۷۰، ۶۷، ۶۲، ۲۲، ۱۸، ۱۷
- Zeus ۳۰۴، ۱۸۱
- Zénon زنن اپیکوری ۱۸۶، ۱۸۵، ۱۱۸  
 زنن الیائی ۱۰۶  
 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  
 دستریوس کشورگشای ۹۲، ۳۷، ۳۶
- Demetrius Poliorcète  
 دستریوس لاکتی ۱۸۶، ۱۸۵
- Demetrius de Lacon  
 دمکریٹس ۹۰۸، ۱۰۲، ۱۰۱، ۹۷
- Démocrite ۱۰۰، ۱۳۸، ۱۱۰
- Démonax دنناکس ۲۰۱
- Domitien دمیتیانوس ۲۰۳، ۲۰۱  
 دیودرس کرنس ۱۵۱، ۴۲، ۴۸
- Diodore Cronos  
 دیوکلتیانوس ۲۷۱  
 دیوکلس کاروستی ۴۴
- Dioclès de Karystos  
 دیوکلس کنیدیائی ۱۵۶
- Dioclès de Cnide  
 دیوکلس ماگنس ۵۸، ۵۷، ۴۲، ۲۱
- Dioclès Magnes  
 دیوگنس بابلی ۱۶۸، ۱۵۷، ۹۸، ۳۴
- Diogène ۱۸۷، ۱۶۹  
 دیوگنس کلیبی ۲۰، ۱۹، ۱۸، ۱۷، ۱۶، ۱۲  
 ۱۸۳، ۱۳۴، ۴۳، ۲۲، ۲۱

Photius	فتیوس ۲۱۶	Jupiter	ژوپیتر ۱۲۳
Phèdre	فدرس اپیکوری ۱۸۵	Sardanapale	سارداناپالس ۱۱۹
Freudenthal	فردنتال ۲۳۲	Salluste	سالوستیوس ۲۶۴
	فرفورپوس ۱۲۰، ۲۳۵، ۲۴۴، ۲۵۱	Sopatros	سپاتروس ۲۷۲
	۲۶۲، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸	Sérénus	سرنوس ۲۱۲، ۲۰۵
Porphyre	۳۳۰، ۲۷۱، ۲۷۰، ۲۶۹	Sphaerus	سفاتروس ۳۹، ۳۴
	فیثاغورس ۲۰۶، ۲۶۵، ۲۷۱، ۲۷۲		سقراط ۳۱، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۸
Pythagore			۴۹، ۹۷، ۱۳۴، ۱۴۷، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۳
Firmus	فیرمس ۲۶۹		۱۵۰، ۱۹۲، ۲۰۶، ۲۱۰، ۳۰۵
Jean philoppon	فیلپن ۲۳۶	Socrate	۳۰۷
	فیلدس ۱۱۸، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۸۸		سکستس امپیریوس ۲۴، ۲۶، ۵۲
Philodème			۱۳۸، ۱۴۷، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۶
Philostrate	فیلستراتس ۲۶۵، ۲۲۳		۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۵
Philon	فیلن آتنی ۱۴۰		۱۶۶، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۹۲، ۱۹۳
	فیلن اسکندرانی (یهودی) ۴۰، ۴۳		۱۹۸، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۰
	۷۳، ۱۳۷، ۱۴۲، ۱۶۸، ۱۷۹	Sextus Empiricus	۲۲۲، ۲۲۱
	۱۸۱، ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۰۴، ۲۲۶	Sextius	سکستیوس ۲۱۴، ۲۲۹
	۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱	Celse	سلسوس ۲۹۶، ۳۱۸
	۲۳۴، ۲۵۶، ۲۹۷، ۳۰۴، ۳۰۶		سکا ۴۰، ۸۲، ۱۲۰، ۱۳۷، ۱۴۴
Philon	۳۱۰		۱۷۷، ۱۷۹، ۱۹۳، ۱۸۴، ۱۹۶
	فیلن لاریسانی ۴۲، ۱۵۸، ۱۹۰، ۱۹۱		۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۱
Philon	۲۱۷، ۱۹۳، ۱۹۲		۲۱۲، ۲۱۴، ۲۲۴، ۲۲۹، ۲۹۱
Philonide	فیلنیدس ۳۸	Sénèque	۳۲۷، ۳۰۰، ۲۹۷
Philippe	فیلیپس دوم ۱۸	Sévère	سوروس ۲۳۳
Philippe	فیلیپس پنجم ۳۷	Sidon	سیدن ۲۴، ۱۶۸، ۱۸۵
Constantin	قسطنطین ۲۹۳، ۲۷۱، ۲۶۹	Simplicius	سیمپلیکیوس ۲۳۵
Catulus	کاتولوس ۱۹۰	Sinko	سینکو ۲۳۲
	کارلنادس ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸	Eden	ادن ۳۱۳، ۳۱۲
	۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳	Favorinus d'Arles	فاورینس ۲۰۱

Coeranius	کوثرانیوس ۲۰۲	۱۹۱ ۱۷۶ ۱۶۷ ۱۶۵ ۱۶۴	
Cyrus	کورش کبیر ۲۷، ۲۳، ۱۱	Carnéade	
Quintus Tubéron	کوینتوس توبرن ۱۷۱	Césaire	کازاریوس ۲۲۸
Galba	گالبا ۲۰۲	Cassandre	کاساندرس ۲۶، ۲۵
Gaius	گایوس ۲۲۳، ۲۲۲	Caligula	کالیکولا ۲۲۶
Gordien	گردیانوس ۲۴۴	Cébès	کبیس ۲۲۹
	گرگوریوس نازیانزوسی ۲۲۸، ۲۹۸	Copernic	کپرنیکس ۲۹۴
Grégoire de Naziance			کراتس ۲۲، ۴۲، ۱۲۳، ۱۳۶، ۱۴۸
	گرگوریوس نوسائی ۲۲۸	Cratès	۲۰۶، ۱۴۹
Grégoire de Nysse		Cornutus	کرنوتوس ۲۰۱، ۶۹
Gorgias	گرگیاس ۱۴	Corinus	کرینوس ۲۳۳
	گزنفن ۱۱، ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۲۳، ۴۸	Critolaüs	کریتولاؤس ۱۵۷، ۱۶۵
Xénophon	۳۱۶، ۱۴۲	Crinis	کرینیس ۲۰۴، ۵۸
Lélius	لائلیوس ۱۷۰	Xénophane	کسفناس ۱۵۰
Lactance	لاکتانتیوس ۱۲۱، ۲۲۱		کسکراتس ۴۲، ۱۴۸، ۱۷۸
Lacyde	لاکودس ۱۵۶، ۱۵۷	Xénocrate	
Leonteus	لئونتئوس ۹۱		کلئانتس ۳۴، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۱، ۴۶
Longin	لنگینس ۲۴۴	Cléanthe	۳۱۶، ۸۱، ۷۸، ۷۲
Lysimaque	لوسیماکس ۱۳۲	Cléomene	کلئومنس ۳۹، ۳۷
	لوکریوس ۹۳، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱	Cléomède	کلئومدس ۱۷۸
	۱۰۲، ۱۰۵، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۳		کلئس ۱۷، ۹۶، ۹۹، ۱۰۴، ۱۲۵، ۱۵۱
	۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۳۷	Colotès	۱۵۳
	۱۶۸، ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰	Colophone	کلفن ۹۱
Lucrèce	۲۹۶		کلمنس ۶، ۸، ۳۰۱، ۳۱۵، ۳۱۶
Lycurgue	لوکورگس ۳۹	Clément	۳۲۱، ۳۱۸، ۳۱۷
Luculus	لوکولوس ۱۹۲، ۱۹۱، ۱۹۰	Claude	کلودیوس ۲۰۸
	لوکیالوس ۱۳۷، ۲۰۱، ۲۲۴، ۲۶۵		کلیتماکس ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹
Lucien	۲۶۶	Clitomaque	۱۹۲، ۱۹۰، ۱۶۵
Lucilius	لوکیلیوس ۱۴۴، ۲۰۹	Commode	کمدس ۳۰۵

Menippe	متیپس ۱۲	Libanius	لیبانیوس ۲۸۷
Monimos	منیمس ۲۱	Maternus	ماترنوس ۲۰۳
	موزونیوس روفوس ۱۳۷، ۲۰۰، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۷، ۲۲۴		مارکوس اریوس ۴۰، ۱۹۶، ۲۰۰
Musonius Rufus		Marcus Aurelius	۳۰۴، ۲۱۵، ۲۱۴
	موسی ۲۲۲، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۱۱		مارکیون ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲
Moïse	۳۱۳	Marcion	
	موکیوس اسکائولا ۱۷۱، ۱۷۲	Marinus	مارینس ۲۶۶
Mucius Scaevola		Marius Victor	ماریوس ویکتر ۲۲۳
Mithridate	مهرداد ۱۷۶	Maxime de Tyr	ماکسیموس ۱۹۸
Narcisse	نارکیسس ۲۶۰	Máni	مانی ۳۱۴
Nausiphane	ناوسیفالس ۱۰۱، ۱۳۸	Métrodore	متردرس ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۱۵۸
Norden	نردن ۱۷۸		مدراتس ۲۲۹، ۲۳۰
Néron	نرن ۲۰۲، ۲۰۸، ۲۰۹	Modératus de Gades	
Némésius	نمزیوس ۲۲۴، ۳۰۱، ۳۲۹		سیح (عیسی) ۲۰۸، ۲۱۶، ۲۲۸
	نومنیوس ۱۵۸، ۱۹۲، ۲۲۲، ۲۲۳		۲۷۱، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴
Numénius	۲۷۲، ۲۷۳		۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۲
Nicomaque	نیقوماخس ۲۴		۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۸
	نیقوماخس گراسانی ۲۳۰		۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵
Nicomaque de Gérasa			۳۱۶، ۳۱۷، ۳۲۰، ۳۲۳، ۳۲۴
	وارن ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲	Jésus Christ	۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۳۲
Varron		Méléagre	ملئاگرس ۴۱
Valentin	والنتینوس ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲	Mnaséas	منازناس ۳۹
Vespasien	وسپاسیانوس ۲۲۳	Ménandre	مناندرس ۲۱
Vitاسius Pollio	ویتاسیوس پولیو ۲۰۸	Ménéclès	متکلس ۱۴۲
Vitellius	ویتلیوس ۲۰۸	Ménédème	مندمس کلیبی ۱۹
Virgile	ویرگیلیوس ۱۷۸	Ménédème	مندمس سکارانی ۳۸، ۳۹
Harpocraton	هارپکراتیون ۲۲۳	Ménécée	منکنوس ۹۱، ۹۳، ۱۱۸

Herennius Senecion		Heintze	هانتسه ۱۷۸
Herillus	هریلوس ۳۴	Horace	هراتیوس ۲۰۰، ۱۲۷
Hestia	هستیا ۶۹	Héracléon	هراکلئون ۳۱۱
Hégésias	هگسیاس ۱۳۶، ۱۳۱		هراکلس ۳۱۳، ۳۰۴، ۱۶۱، ۱۷، ۱۶
Hégias	هگیاس ۲۸۷	Héraclès	هراکلئس انسی ۲۲۱، ۱۰۰، ۴۲
	هلودیوس پریسکوس ۲۰۳، ۲۰۲	Héraclite d'Ephèse	هراکلئس صوری ۱۹۱
Hélvidius Priscus		Héraclite de Tyr	هراکلیدس ۱۷۰
Hypatie	هوپاتیا ۲۸۷	Héraclide	هردئس ۱۱۲، ۱۱۱، ۱۰۳، ۹۲
Hiérocles	هیرکلس ۲۴۴	Hérodote	۱۱۶
St. Hilaire	هیلاریوس ۲۹۹		هرمازکس ۱۲۸، ۹۳، ۹۲، ۹۱، ۹۰
Himérius	هیمیریوس ۲۸۷	Hermarque	
	یاسیلیکس ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۲	Hermagoras	هرماگراس ۱۷۷
	۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷	Hermotime	هرتیمس ۲۰۱
Jamblique	۲۳۳، ۲۸۰	Hermes	هرمس ۲۶۸
Jacob	یعقوب ۲۲۶	Hermias	هرمیاس ۲۹۸
	یوحناى زرین دهان ۳۲۸	Héron	هرن ۱۹۷
Jean Chrisostome		Herrenius	هرنیوس ۲۴۴
	یوستینوس ۱۹۶، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶		هرنیوس سنکیون ۲۰۳
Justin	۳۱۲، ۳۰۸، ۳۰۷		
Justinien	یوستینیانوس ۲۸۷		
Julien	یولیانیوس ۲۸۷، ۲۶۳، ۱۷		

## فهرست اسامی امکنه و قبائل و اقوام

Sparta	اسپارٹا ۳۹، ۳۷	Apamée	آپاما ۱۷۶
Espagne	اسپانیا ۳۱		آتن ۳، ۶، ۷، ۲۲، ۲۴، ۲۴، ۲۳، ۲۳، ۲۴
	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، ۱۸۵
	۲۴۴، ۲۶۹، ۲۸۳، ۲۸۷، ۳۰۱		۲۰۴، ۲۰۵، ۲۳۳، ۲۶۹، ۲۷۷
Alexandrie	۳۰۶، ۳۱۰، ۳۱۰، ۳۳۰	Athènes	۲۸۷، ۳۳۰
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	اسزا ۳۲۹	Ascalon	آسکالن ۱۹۰
Iran, Perse	ایران ۲۲، ۲۳، ۴۴، ۴۴، ۴۱۶		آسیای صغیر ۱۵۶، ۳۳۰
Grande Grèce	ایطالیای جنوبی ۱۰۳	Asie Mineure	
	ایونیا ۴۵، ۴۶، ۴۹، ۹۱، ۹۲، ۱۰۱، ۱۰۲	Acrocorinthe	آکرکورینتس ۳۸
	۱۰۴، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۹	Achéron	آکرون ۱۲۴
Ionic		Alpes	آلپ ۱۷۶
Babylone	بابل ۳۴، ۶۸، ۱۸۷	Etolie	ایتلیا ۳۶
Méditerranée	بحرالروم ۳۱، ۱۷۶	Eolie	آیولیس ۳۴، ۱۴۸
Borysthènes	بروستنس ۱۳۳	Eirusque	اتروسکک ۱۸۴
Bosphore	بوسفر ۳۴	Orope	اوپس ۱۵۷
	بوزنظیوم (بوزنظیه) ۲۱۶، ۲۳۵، ۲۷۷	Erétrie	ارتربا ۳۸، ۳۹
Byzance		Europe	اروپا ۳۱
		Smyrne	ازسیر ۱۹۸، ۲۳۳

Germain	ژرمن ۳۱	Bithynie	بیثونیا ۳۴
Samos	سامس ۹۱، ۶۶	Panthéon	پانتئون ۱۳۵
	سامی ۲۵۶، ۲۲۸، ۶۶، ۴۸، ۳۴	Pergame	پرگامن ۱۵
Sémitique		Pruse	پروما ۱۹
Soles	سلس ۳۸، ۳۴	Péloponèse	پلوپونزس ۳۷، ۳۶
Séleucie	سلوکیه ۳۴	Pocile	پوکیلیس ۹۰
	سوریه، سریانی ۲۳۵، ۲۹۲، ۱۷۶، ۳۱	Pitane	پیتانه ۱۴۸
Syrie	۳۰۳، ۲۷۲، ۲۶۸، ۲۶۳	Tarente	تارانته ۴۶، ۴۵
Cittium	سیتیوم ۱۹۱، ۴۲، ۳۸، ۳۷، ۳۴	Tarse	تارسس ۱۷۰، ۱۶۸، ۱۶۷، ۳۴
Syracuse	سیراکوزا ۲۴	Téos	تئوس ۱۰۱
Sicyon	سیکونن ۳۶	Troade, troie	تراس، تریا ۱۳۶، ۹۱
Cilicie	سیلیکیه ۳۴	Thrace	تراکیه ۱۳۲
Sinope	سینوپ ۲۱، ۱۹	Thermopyles	ترمپیلس ۲۶
	مشرق، مشرق زمین ۴۵۰، ۳۵، ۳۱	Tyane	توانا ۲۲۳
Orient	۳۲۷، 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
Arabic	عرب، عربستان ۲۳۵، ۳۴	Delphes	دلفس ۲۳۲
	غرب، مغرب زمین ۲۳۵، ۱۵۶، ۳۱	Démade	دمادس ۳۵
Occident	۳۲۱، ۲۹۹، ۲۹۳، ۲۳۶		ردسیا ۱۸۷، ۱۷۷، ۱۷۶، ۱۷۰، ۱۶۹
Phalère	فالرن ۳۵	Rhodès	
Flaviens	فلاویان ۲۰۸		روم ۱۵۷، ۱۵۶، ۴۰، ۳۷، ۳۵، ۳۱، ۲
Phénicie	فنیقیه ۴۸		۱۸۴، ۱۷۷، ۱۷۶، ۱۷۲، ۱۷۱
Philadelphie	فیلادلفس ۱۹		۲۰۲، ۲۰۱، ۲۰۰، ۱۸۹، ۱۸۵
Chypre	قبرس ۳۴		۲۱۶، ۲۱۵، ۲۰۹، ۲۰۷، ۲۰۳
Copte	قبطی ۳۰۹		۲۶۳، ۲۴۴، ۲۲۶، ۲۲۴، ۲۲۳
Carthage	قرطاجنه ۱۵۶، ۳۴	Rome	۳۱۴، ۲۹۹، ۲۹۲، ۲۶۹

Mitylène	۹۲، ۹۱	میتیلینی	Cordoue	۲۰۸	قرطبه
Milet		میلتنس	Constantinople		قسطنطنیه
Naziance	۳۲۸	نازیانزوس	Césarée	۳۲۸	قیصریه
Nysse	۳۲۸	نوسا		۳۲۹، ۳۲۸، ۳۰۱، ۲۹۷	کاپادوکیه
Nicée	۳۲۲، ۱۷۷	نیقیه	Capadoce		
Nicopolis	۲۰۱	نیکپولیس	Karystos	۱۳۷، ۴۴	کاروستس
Héraclée	۳۴	هراکلیا	Céramique	۳۹، ۳۸	کرامیکس
Herculanum	۱۸۰	هرکولانم	Corse		کورسیکا
Hélène	۱۶۸، ۲۲، ۱۷، ۱۴	هلن	Corinthe	۳۷، ۳۶	کورینتس
Inde		هند			کلده، کلدانی
		یونان	Chaldée		۳۳۴
		۳۱، ۲۳، ۲۲، ۲۱، ۱۱، ۱۰، ۹	Cnidée		کنیدیا
		۳۷، ۳۶، ۳۵، ۳۴، ۳۳، ۳۲	Cynosargès		کونسارگس
		۴۸، ۴۷، ۴۶، ۴۵، ۳۹، ۳۸	Chio		کیوس
		۹۱، ۹۰، ۶۶، ۶۲، ۵۰، ۴۹	Gadara		گادارا
		۱۵۰، ۱۴۱، ۱۳۸، ۱۱۸، ۱۱۱	Gérasa		گراسا
		۱۷۶، ۱۶۹، ۱۵۷، ۱۵۶، ۱۵۲	Gaulc		گل
		۲۰۳، ۱۹۶، ۱۸۹، ۱۸۸، ۱۸۴	Latin		لاتین
		۲۲۸، ۲۲۶، ۲۲۴، ۲۱۶، ۲۰۹	Larisse		لاریسا
		۲۶۳، ۲۴۶، ۲۴۱، ۲۳۷، ۲۳۲	Lacédémonic		لاکدمونیا
		۲۸۳، ۲۷۵، ۲۶۸، ۲۶۷، ۲۶۴	Lacon		لاکن
		۲۹۶، ۲۹۴، ۲۹۳، ۲۹۰، ۲۸۸	Lampsaque		لامپساکس
		۳۰۱، ۳۰۰، ۲۹۹، ۲۹۸، ۲۹۷			مصر
		۳۰۷، ۳۰۶، ۳۰۵، ۳۰۴، ۳۰۲			۲۲۲، ۲۲۶، ۲۰۸، ۹۲، ۳۱
		۳۱۷، ۳۱۶، ۳۱۵، ۳۱۲، ۳۰۹	Egypte		۳۳۰، ۲۷۶، ۲۶۸
		۳۲۴، ۳۲۱، ۳۲۰، ۳۱۹، ۳۱۸			مقدونیه، مقدونی
		۳۳۱، ۳۳۰، ۳۲۹، ۳۲۸، ۳۲۶			۳۶، ۳۵، ۳۳، ۱۸
Grèce		۳۳۲			۱۵۶، ۹۲، ۸۶، ۲۹، ۳۸، ۳۷
		یهود	Macédoine		
Juif		۳۱۱، ۳۰۶، ۳۰۲، ۲۲۹	Mégare		مگارا

## فهرست اسامی کتب و رسائل و مقالات

الهیات افلاطونی ۲۷۸	آرام جان ۲۰۰
Théologie Platonicienne	Sur la Tranquillité de l'âme
Eneide ۱۷۸ انئیدس	آلکیبئادس ۲۷۸، ۲۷۲
انجیل ۲۹۳، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳	آلکساندرس ۲۶۰
Evangile ۲۲۸، ۳۱۷، ۳۱۱، ۳۰۰	احوال ایزیدرس 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 ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۲	اخلاق نیکوماخس ۲۶، ۲۰، ۲۶
Philosophumena	Ethique à Nimoaque
برخلاف روایتان ۴۰	ادوستوس و پنلیپا و سکک 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 ۹۶، ۱۱۴	Alexandre ۳۱، ۲۳
Contre Colotès	اسماء الله ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳
Contre Marcion ۳۰۹ برضد مارکیون	Des noms divins
Banquet ۱۰ بزم	اصول الهیات ۲۷۸
A lui-même ۲۱۴ به خویشتن	Eléments de Théologie
پارمنیدس ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۴۸، ۲۷۲	Confessions ۳۲۳ اعترافات
۲۷۸، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۷، ۲۳۳	Pensées Principales ۹۳ افکار اصلی
Parménide ۳۳۴	

- تفسیر رسالہ طیماؤوس ۱۷۹  
C. du Timée
- تفسیر طویبقا ۲۳۴  
C. des Topiques
- تفسیر طیماؤوس ۲۷۸، ۲۷۳  
Commentaire du Timée
- تفسیر علم طبیعت ۲۳۵  
C. sur la Physique
- تفسیر قاطیغوریاں ۲۳۵  
C. sur les Ctégories
- تفسیر قصہ دفتر دہم رسالہ جمہوری  
C. du mythe du Xe livre de la  
République
- تفسیر کتاب حسن ۲۳۴  
C. Sur la Sensation
- تفسیر کتاب کائنات جو ۲۳۵  
C. Sur les Météores
- تفسیر ما بعد الطبیعہ ۲۳۴  
Métaphysique
- تفسیر محاورہ پارمنیدس ۲۷۸  
C. du Parménide
- تمہید انجیلی ۳۲۸  
Préparation Evangélique
- تورات ، عہد عتیق ۳۰۰، ۲۲۶، ۴۹  
۳۱۶، ۳۱۱، ۳۱۰، ۳۰۷، ۳۰۶  
Bible
- ثاوقرستس ۳۳۰  
Théophraste
- جغرافیا ۱۷۷  
Géographie
- جمہوری ۲۷۸، ۲۵۲، ۲۴۸، ۲۴۱، ۱۵  
République
- Les Phénomènes ۳۸ پدیدارها
- Python ۱۳۸ پون
- تاریخ فلاسفہ ۲۷۱
- Histoirc des Philosophes
- Théétète ۲۴، ۳ تتس
- Méditations ۱۵۲ تأملات
- بحریض یونانیان ۳۱۶
- Protreptique aux grecs
- تعمیر بی دلیل ۱۲۸
- Du mépris irraisonné
- تحقیقات در علم الہی ۳۳۲
- Esquisses Théologiques
- Hagiographie ۱ تذکرہ احوال پارسایان
- Doxographie ۱۱۴ تذکرہ عقائد
- Cyropédie ۲۳، ۱۱ تربیت کوروش
- تسمات ۲۷۵، ۲۶۹، ۲۴۵، ۲۳۵
- Les Ennéades
- تشجیع یونانیان ۳۰۷
- Exhortation aux grecs
- تفسیر آلکبیاڈس ۲۷۸  
Commentaire d'Alcibiade
- تفسیر آنالوطیقای اول ۲۳۴  
C. des Premiers Analytiques
- تفسیر اقلیدس ۲۷۸، ۱۷۸
- C. sur Euclide
- تفسیر رد بر سوفسطائیان ۲۳۴
- C. sur les Réfutations des Sophistes
- تفسیر رسالہ آسمان ۲۳۵
- C. sur le Traité de Ciel

- Des Images دربارۀ تصاویر ۲۷۰  
 Sur le destin دربارۀ تقدیر ۲۳۵  
 Des devoirs دربارۀ تکالیف ۲۲۷، ۱۷۴  
 Du devoir دربارۀ تکلیف ۱۷۲  
 دربارۀ تناقضات رواقیان ۴۰  
 Des Contradictions des Stoïciens  
 Du monde دربارۀ جهان ۲۹۱، ۱۷۹  
 دربارۀ چهره‌ای که در ماه پیداست ۱۷۸  
 Sur le visage qu'on voit dans la lune  
 Des animaux دربارۀ حیوانات ۷۲  
 دربارۀ خدایان و جهان ۲۶۴  
 Des dieux et du monde  
 Sur la Colère دربارۀ خشم ۱۸۸  
 Sur la rhétorique دربارۀ خطابه ۱۸۷  
 دربارۀ ذات خدایان ۱۷۹، ۱۷۷  
 Sur la nature des dieux  
 Sur Zenon دربارۀ زنون ۴۲  
 Du beau دربارۀ زیبایی ۲۰۹  
 Sur le mal دربارۀ شر ۲۷۸  
 De la nature دربارۀ طبیعت ۱۸۸  
 دربارۀ عقائد افلاطون ۲۳۳  
 Sur le dogme de Platon  
 Sur les Signes دربارۀ علائم ۱۸۵  
 Des fins دربارۀ غایات ۱۱۸  
 دربارۀ ماهیت انسان ۳۲۹  
 Sur la nature de l'homme  
 دربارۀ محاسن و مزایا ۲۰۹  
 Les bienfaits  
 De la musique دربارۀ موسیقی ۱۸۷
- خطرات ۱۱، ۱۳، ۱۴۲  
 Les mémorables  
 خطاب به دموولیکس ۱۶  
 Discours à Demonikos  
 خطاب به نیکوکلس ۱۱  
 Discours à Nicoclès  
 خلاصه فلاسفه ۴۱  
 Abrégé des Philosophes  
 خلاصه فلسفه افلاطونی ۲۹۹  
 Manuel de Philosophie Platonicienne  
 خلقت عالم ۱۷۹  
 De la création du monde  
 Abstinent خوددار ۱۳۱  
 خودداری از گوشت خواری ۲۶۹  
 De l'abstinence des viandes  
 دربارۀ آزادی حکیم ۱۴۲  
 Sur la liberté du Sage  
 دربارۀ اصحاب آکادمیا ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۰۵  
 ۱۹۱، ۱۹۰، ۱۵۸  
 Les Académiques  
 Des Principes دربارۀ اصول ۲۸۲  
 Sur la Fortune دربارۀ اقبال ۱۳۵  
 Sur l'abri دربارۀ پناهگاه ۲۰۶  
 Sur Pyrrhon دربارۀ پورن ۱۳۸  
 دربارۀ پهبش گوئی ۱۷۷، ۱۸۱  
 Sur la divination  
 Sur la Trinité دربارۀ تثلیث ۳۲۵  
 Sur l'éducation دربارۀ تربیت ۱۰

- شرح حال سوفسطائیان ۲۶۶  
 Vies des Sophistes  
 شرح حال آپلونیوس توانائی ۲۲۲  
 Vie d'Apollonius de Tyane  
 شرح حال پلوتینوس ۲۴۴  
 Vie de Plotin  
 شرح حال فیثاغورس ۱۷۱  
 Vie de Pythagore  
 صور خیالی ۱۴۱  
 Les Images  
 طرح پورنی ۲۲۱  
 Les hypotyposes Pyrrhoniennes  
 طیماؤوس ۱۰۲، ۴۸، ۴۶، ۴۴، ۴۳، ۴۲  
 ۲۵۲، ۲۳۴، ۲۳۱، ۲۳۰، ۱۶۸  
 ۲۸۱، ۲۷۸، ۲۶۷، ۲۵۹، ۲۵۴  
 Timée ۳۳۰، ۳۱۶، ۳۰۷، ۳۰۶  
 علم الهی با تعبیر به اعداد ۲۳۰  
 Théologie arithmétique  
 علم الهی رمزی ۳۲۲  
 Théologie Symbolique  
 علم الهی عرفانی ۳۲۲، ۳۳۱  
 Théologie Mystique  
 غار نومفدها ۲۷۰  
 L'autre des Nymphes  
 غول یک چشم و ادوستوس ۱۷  
 Le Cyclope et l'Ulysse  
 غیب گوئی کلدانی ۲۶۷  
 Oracles Chaldéens  
 فدرس ۳۱۳، ۳۰۶، ۲۵۴، ۴۳  
 Phèdre  
 درباره ناظر ۱۸  
 Sur l'observateur  
 درباره نفس ۲۳۵  
 Sur l'âme  
 درباره وضع هندوستان ۲۱۰  
 Sur la situation de l'Inde  
 درباره هلن و پنلیپا ۱۷  
 Sur Hélène et Pénélope  
 دفاعیه ۲۰۴  
 Apologie  
 دفاعیه ۳۰۵  
 Apologie  
 دفاعیه سقراط ۳۰۶  
 Apologie de Socrate  
 دلداری پلویوس ۲۰۸  
 Consolation à Polybe  
 راجع به اراده احد ۲۸۵  
 Sur la volonté de l'un  
 راجع به تقدیر ۱۶۴  
 Sur le destin  
 رؤیای اسکیبیون ۱۷۸  
 Songe de Scipion  
 رد فیلسوفان ۷  
 Contre les Philosophes  
 رد مسیحیان ۲۷۱  
 Contre les Chrétiens  
 رد پولیانوس ۳۳  
 Contre Julien  
 ستایش نامه ها ۳۲۸  
 Eloges  
 ستایش نامه هلن ۱۴  
 L'Eloge d'Hélène  
 سفر تکوین ۳۱۰، ۳۰۷، ۳۰۶، ۲۲۶  
 Genèse  
 سلسله مراتب آسمانی ۳۲۴، ۳۳۱  
 Hiérarchie Celeste  
 Les Sophistes  
 سوفسطائی ۶

Questions naturelles

مقدمه طلسمات بطلمیوس ۲۷۱

Introduction à l'apotelesmatique de Ptolémée

مقدمه عقائد افلاطون ۲۴۲

Introduction aux dogmes de Platon

مقدمه مبحث معقولات ۲۶۹

Introduction aux intelligibles

مکتوبی خطاب به آپتن ۲۶۸

Lettre à Abenon

Eclogues منتخبات ۲۷۲

Ménon منن ۳۲۱

نامه‌ای به مارکلا ۲۷۰

Lettre à Marcella

نامه‌هائی به لوقیلیوس ۲۰۹

Lettres à Lucillius

Lois نوامیس ۲۰۴، ۲۰۳، ۴۸، ۴۴

Tableau de Cébès وصف کبس ۲۲۹

هرشیاری جانوران ۷۳

Sur la Subtilité des animaux

یادداشت‌های فیثاغوری ۱۰

Les notes Pythagoriciennes

Vente de Diogène فروش دیوگنسی ۱۲

فلسفه بنا بر غیب گوئی ۲۷۰

Philosophie d'après les Oracles

فیدن ۲۱۲، ۴۰۶، ۲۰۹، ۱۷۳، ۱۴۲

Phédon

Philèbe فیلبس ۲۶، ۲۵، ۲۴، ۴

Catégories قاطیغوریهاس ۲۷۱، ۲۳۰

Callisthène کالیستنس ۱۳۰

Bibliothèque کتابخانه ۲۱۶

Circée کیرکه ۱۷

Gorgias گورگیاس 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	Mithraïsme	۲۶۳ ، ۱۹۷
Probabilisme	آباء کلیسا	۳۰۹ ، ۳۰۸ ، ۳۰۱ ، ۴۰
اصالت انسان (مذهب) ۱۳۰ ، ۱۶۶	Les pères de l'Eglise	
Humanisme	آکادمیا	۱۴۲ ، ۲۶۶ ، ۴۱ ، ۴۲ ، ۴۳ ، ۴۴ ، ۴۵ ، ۴۶ ، ۴۷ ، ۴۸
اصالت تجربه (مذهب) ۱۸۶		۱۴۸ ، ۱۵۰ ، ۱۵۶ ، ۱۵۷ ، ۱۵۸
Empirisme		۱۵۹ ، ۱۶۵ ، ۱۶۶ ، ۱۹۰ ، ۱۹۱
اصالت تحصیل (مذهب) ۱۰۲		۲۱۷ ، ۲۶۹ ، ۲۷۷ ، ۲۲۵
Positivisme	Académie	
اصالت حرکت (مذهب) ۴۶	آکادمیای جدید	۱۲۸ ، ۱۲۹ ، ۱۳۹
Mobilisme		۱۴۸ ، ۱۴۹ ، ۱۵۶ ، ۱۵۷ ، ۱۵۸
اصالت حس (مذهب) ۵۴ ، ۹۰		۱۵۹ ، ۱۶۵ ، ۱۶۶ ، ۱۹۰ ، ۱۹۳
Sensualisme	Nouvell Académie	۲۲۵ ، ۲۱۷
اصالت حیات (مذهب) ۴۵ ، ۴۶	اپیکوریان (حوزه)	۷۲ ، ۷۳ ، ۷۴ ، 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 ، ۱۱۶ ، ۱۸۶ ، ۱۸۸	Esseniens	۲۲۹
۲۹۲ ، ۳۰۷ ، ۳۰۸ ، ۳۲۲ ، ۳۲۳	اصالت اجزاء لایتجزا (مذهب) ۱۰۲	
Rationalisme	Atomisme	۱۰۶ ، ۱۱۰ ، ۱۲۰

	حکمای عریان	۱۴۲، ۱۴۱
Gymnosophistes		
	حواریون	۲۰۳، ۲۰۲، ۲۹۱
Les Apôtres		
Deus-Sol	خورشید خدائی	۲۶۳
	روایتیون (حوزه)	۲۴، ۲۲، ۱۰، ۵، ۲
		۳۷، ۳۵، ۳۴، ۳۳، ۳۲، ۳۱
		۴۴، ۴۲، ۴۱، ۴۰، ۳۹، ۳۸
		۵۱، ۴۹، ۴۸، ۴۷، ۴۶، ۴۵
		۵۹، ۵۸، ۵۶، ۵۵، ۵۴، ۵۳
		۶۶، ۶۵، ۶۴، ۶۲، ۶۱، ۶۰
		۷۳، ۷۲، ۷۱، ۶۹، ۶۸، ۶۷
		۸۲، ۸۱، ۸۰، ۷۹، ۷۷، ۷۵
		۹۰، ۸۷، ۸۶، ۸۵، ۸۴، ۸۳
		۱۰۴، ۱۰۳، ۱۰۲، ۱۰۱، ۹۴
		۱۲۲، ۱۲۰، ۱۱۷، ۱۱۵، ۱۱۳
		۱۳۳، ۱۳۰، ۱۲۹، ۱۲۸، ۱۲۵
		۱۴۳، ۱۴۲، ۱۴۱، ۱۳۷، ۱۳۵
		۱۴۸، ۱۴۷، ۱۴۶، ۱۴۵، ۱۴۴
		۱۵۳، ۱۵۲، ۱۵۱، ۱۵۰، ۱۴۹
		۱۶۳، ۱۶۲، ۱۶۰، ۱۵۷، ۱۵۴
		۱۶۸، ۱۶۷، ۱۶۶، ۱۶۵، ۱۶۴
		۱۷۶، ۱۷۲، ۱۷۱، ۱۷۰، ۱۶۹
		۱۸۵، ۱۸۱، ۱۸۰، ۱۷۹، ۱۷۸
		۱۹۰، ۱۹۸، ۱۹۳، ۱۹۱، ۱۸۸
		۲۰۶، ۲۰۴، ۲۰۳، ۲۰۲، ۲۰۱
		۲۱۷، ۲۱۶، ۲۱۵، ۲۱۰، ۲۰۹
		۲۲۷، ۲۲۵، ۲۲۴، ۲۲۳، ۲۱۹
		۲۴۶، ۲۴۵، ۲۳۳، ۲۳۲، ۲۲۸

	اصالت عمل (مذهب)	۱۰۲
Pragmatisme		
	اصالت لذت (مذهب)	۲۴، ۲۰، ۱۹، ۲
		۱۳۰، ۱۲۲، ۱۲۰، ۱۰۳، ۹۸، ۲۵
Hédonisme		۱۳۲، ۱۲۱
Matérialisme	اصالت ماده	۶۲
	اصالت معنی، اصالت مثل (مذهب)	
Idéalisme		۲۹۵، ۱۹۶، ۹۷
	اصالت مفهوم کلی (مذهب)	۴۳، ۱
Conceptualisme		
	اصالت مواضعه (مذهب)	۱۳۰، ۱۲۵
Conventionalisme		
	اصالت موضوع معرفت (مذهب)	۹۶
Subjectivisme		
Réalisme	اصالت واقع (مذهب)	۲۷۹
	افلاطونیان (حوزه)	۹۲، ۷۱، ۷۰، ۴۹
		۲۲۳، ۱۹۶، ۱۷۸، ۱۶۳، ۱۰۴
		۲۳۵، ۲۳۳، ۲۲۶، ۲۲۵، ۲۲۴
		۲۷۳، ۲۷۲، ۲۵۴، ۲۵۳، ۲۵۲
		۳۱۸، ۳۰۷، ۲۹۸، ۲۹۶، ۲۷۸
		۳۳۳، ۳۲۹، ۳۲۵، ۳۲۴، ۳۲۳
	اهل احتجاج، مدافعین	۳۰۴، ۳۰۱
Apologistes		۳۰۸
	اهل اسلوب (حوزه)	۴۳
L'école Méthodique		
	اهل بدعت، مبتدعه	۳۱۴، ۳۰۹
Hérétiques		۳۲۶
Protestant	پرتستان	۲۹۷، ۲۹۳
Dualistes	ثنویه	۳۱۴، ۳۱۰

## Pythagoriciens

۲۷۰، ۲۵۹، ۲۵۴، ۲۵۳، ۲۵۱

## Les Cappadociens کاپادوکیان ۲۹۷

۲۹۹، ۲۹۶، ۲۹۲، ۲۷۴، ۲۷۳

کلیبیون (حوزه) ۲، ۱، ۱۲، ۱۳، ۱۱

۳۰۶، ۳۰۵، ۳۰۴، ۳۰۳، ۳۰۰

۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲

۳۱۸، ۳۱۶، ۳۱۵، ۳۰۸، ۳۰۷

۲۲، ۲۳، ۲۸، ۲۹، ۳۷، ۴۱، ۴۲

۳۲۶، ۳۲۴، ۳۲۲، ۳۲۱، ۳۱۹

۸۵، ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴

## Stoïcisme ۳۲۷

۱۳۴، ۱۷۵، ۱۸۲، ۲۰۱، ۲۰۳

سقراطیان (حوزه) ۹، ۱۰، ۲۰، ۲۳

۲۱۶، ۲۹۹، ۳۰۲، ۳۱۸

۳۴، ۴۲، ۴۵، ۴۰۰، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۳۷

## Les Cyniques

## Les Socratiques

کورناتیان (حوزه) ۱، ۶، ۳۳، ۲۴، ۲۷

سونسطانیان (حوزه) ۱۲، ۱۱، ۱۲، ۵۵

۲۸، ۲۹، ۴۷، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲

۹۰، ۹۰، ۱۲۵، ۱۳۸، ۱۴۹

۱۳۰، ۱۹۲، ۲۹۹

۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۸۷، ۱۸۸

## Les Cyrénaïques

۱۹۹، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۸۷، ۳۲۲

## Lycée

لوکاین ۲

## Les Sophistes

مانویه (فرقه) ۸، ۳۱۴، ۳۱۵

شکاگان (حوزه) ۴۰، ۴۱، ۶۸، ۱۲۸

## Manichéisme

سیحی ۱۸، ۳۱، ۴۰، ۴۱، ۷۱، ۱۲۱

۱۲۹، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۵۲

۱۹۶، ۲۱۶، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳

۱۸۶، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۱۶، ۲۱۷

۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۷۱، ۲۸۳

۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۳۶، ۳۲۵

۲۹۱، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۶، ۲۹۷

## Les Sceptiques

عقائدنگاران ۱، ۱۲، ۲۴، ۲۷، ۸۱

۲۹۸، ۲۹۹، ۲۹۳، ۲۹۴، ۳۰۱، ۳۰۷

## Les Doxographes

۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۶، ۳۱۸، ۳۱۹

غنوصیه (حوزه) ۱۹۶، ۲۰۱، ۳۰۸

۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۷

۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳

۳۲۸، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۳، ۳۳۵

## Les Gnostiques ۳۱۵، ۳۱۴

## Chrétien

## Pharisaïsme ۱۶۹ فریسیان (فرقه)

مشائین ۶، ۱۶، ۱۳۵، ۱۵۷

فیثاغوریان (حوزه) ۴۵، ۴۶، ۱۹۶

۱۶۵، ۲۳۴، ۲۳۸

۲۰۶، ۲۱۴، ۲۱۳، ۲۲۸، ۲۲۹

## Péripatéticiens

۲۶۹، ۳۰۸، ۳۱۶، ۳۱۸

۲۶۲، ۲۵۱، ۲۴۳، ۲۳۰، ۲۲۸  
 ۲۷۲، ۲۷۱، ۲۶۶، ۲۶۴، ۲۶۳  
 ۲۸۸، ۲۸۷، ۲۷۶، ۲۷۵، ۲۷۳  
 ۲۲۲، ۲۱۲، ۲۰۸، ۲۰۱، ۲۹۹  
 ۲۲۴، ۲۲۲، ۲۲۱، ۲۲۷، ۲۲۳

Les Néoplatoniciens

Anthropomorphistes ۱۶۳ شبهه

مگاریتیان ۱۰، ۹، ۸، ۷، ۵، ۳، ۱

۱۵۱، ۳۹، ۲۹، ۲۳، ۱۲

Les Mégariques

نوافلاطونیان (افلاطونیان جدید)

۲۲۴، ۱۹۲، ۱۷۸، ۱۵۸، ۱۲۰

## فهرست تحلیلی مطالب فلسفی

<p>٢٥٧، ٢٥٦، ٢١٣، ١٦٤، ١٣١                  ٣٢٠، ٢٥٩</p> <p>اخلاق ٤٣، ٤٠، ٢٩، ٢٢، ١٧، ١٥</p> <p>٨١، ٧٧، ٧٥، ٧٣، ٥٠، ٤٩</p> <p>٩٠، ٨٧، ٨٦، ٨٤، ٨٣، ٨٢</p> <p>١٠٣، ١٠٢، ٩٨، ٩٣، ٩٢</p> <p>١٢٤، ١٢٢، ١٢١، ١١٩، ١١٨</p> <p>١٣٨، ١٣٧، ١٣١، ١٣٠، ١٢٨</p> <p>١٤٦، ١٤٥، ١٤٤، ١٤٣، ١٤٢</p> <p>١٧٤، ١٧١، ١٧٠، ١٦٩، ١٦٤</p> <p>٢٠٠، ١٩٩، ١٩٣، ١٨٤، ١٧٥</p> <p>٢٠٦، ٢٠٥، ٢٠٤، ٢٠٣، ٢٠٢</p> <p>٢١٣، ٢١٢، ٢١١، ٢٠٩، ٢٠٧</p> <p>٢٢٩، ٢٢٤، ٢١٧، ٢١٥، ٢١٤</p> <p>٢٣٠، ٢٣١، ٢٢٨، ٢٢٧، ٢٢٣</p> <p>٢٢٥، ٢١٧، ٢١٦، ٢٠٦، ٢٠٥                  ٣٢٧</p> <p>ادراك ٩٥، ٩٠، ٥٤، ٥٣، ٥٢، ٥١</p> <p>١٣٠، ١١١، ١٠٠، ٩٩، ٩٨، ٩٦</p> <p>٢١٧، ١٩٣، ١٦٧، ١٦٠، ١٥١</p> <p>٢٨١، ٢٥٣، ٢٥٢، ٢٣٨، ٢١٩                  ٣٢٦، ٢٨٥</p> <p>ادوار، ادواری ١٦٨، ١٠٧، ٩٢، ٤٧                  ٣٢٤، ٣١٩، ٢٩٥</p>	<p>آلت قانونی ١٠١، ٩٨، ٩٤</p> <p>آلی ٢٣٧، ١٨٠، ١٠٧، ٧٢</p> <p>اباحه ١٢٢، ١٩</p> <p>ابد ٢٨٣، ٢٤٩، ٦٣</p> <p>ابداع ٢٩٥، ١٩٧، ٦٣</p> <p>ابرام ٩٩، ٩٨</p> <p>ابصار ١١٧، ١١٦</p> <p>اتفاق ٦٠، ٢٣</p> <p>اثير ١٧٣، ٧٥، ٤٥</p> <p>اجرام صغار، اجزاء صغار ١٠٥، ١٠٢</p> <p>١٢٠، ١١٤، ١٠٩، ١٠٧، ١٠٦</p> <p>اجزاء لایتنجزا ١٠٢، ١٠٠، ٩٨، ٩٤</p> <p>١٠٨، ١٠٧، ١٠٦، ١٠٥، ١٠٤</p> <p>١٨٥، ١١٥، ١١٢، ١١٠، ١٠٩                  ٢٢٢، ٢١٨، ١٨٦</p> <p>احتجاج ١٥٢</p> <p>احتمال، محتمل ١٥٩، ١٥٤، ١٠</p> <p>١٨٦، ١٦١، ١٦٠</p> <p>احد ٢٥٧، ٢٥٦، ٢٥٣، ٢٤٩، ٢٤٨</p> <p>٢٨١، ٢٢٨، ٢٧٩، ٢٧٧، ٢٥٨                  ٢٨٥، ٢٨٤، ٢٨٢</p> <p>احسان ٣٢٤، ٣١٧، ٣١١</p> <p>اختیار ١٢١، ١٠٩، ٧٣، ٦٩، ٦٥</p>
---	---

اضافی، اعتباری، نسبی ۱۲۵، ۹۷، ۷۵

۲۲۰

اعتدال ۱۴۳، ۱۳۴، ۷۹، ۷۷، ۴۰

۲۰۷، ۲۰۶، ۱۷۵، ۱۵۲، ۱۴۴

۲۱۰

اقبال ۱۷۱، ۱۴۱، ۱۳۹، ۱۳۵

اقناع ۱۵۹، ۱۴۹، ۱۳۴، ۳۲، ۱۰، ۴

۱۶۶، ۱۶۰

اقنوم ۲۵۵، ۳۵۳، ۲۵۱، ۲۴۹، ۲۴۸

۳۷۵، ۲۷۳، ۲۷۱، ۲۵۷، ۲۵۶

۲۸۶، ۲۸۵، ۲۸۳، ۲۷۷، ۲۷۶

۳۲۵، ۳۲۲، ۳۲۱، ۳۱۳، ۳۰۸

۳۳۴، ۳۳۳، ۳۳۰، ۳۲۹

الهی، الهیات، الوهیت، تاله، متاله ۱۷

۶۶، ۶۲، ۵۰، ۴۹، ۴۸، ۴۵

۷۳، ۷۱، ۷۰، ۶۹، ۶۸، ۶۷

۱۱۰، ۱۰۹، ۱۰۱، ۷۷، ۷۵

۱۶۳، ۱۶۲، ۱۴۹، ۱۴۱، ۱۳۷

۱۸۲، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۷۲، ۱۶۸

۲۳۰، ۲۲۴، ۲۱۵، ۲۱۱، ۲۰۱

۲۵۷، ۲۵۵، ۲۳۸، ۲۳۷، ۲۳۲

۲۶۹، ۲۶۷، ۲۶۲، ۲۵۹، ۲۵۸

۲۸۲، ۲۷۸، ۲۷۵، ۲۷۳، ۲۷۱

۳۰۳، ۳۰۱، ۲۹۸، ۲۹۷، ۲۹۵

۳۱۷، ۳۱۶، ۳۱۲، ۳۰۸، ۳۰۵

۳۲۷، ۳۲۴، ۳۲۳، ۳۲۲، ۳۲۱

۳۳۳، ۳۳۲، ۳۳۱، ۳۳۰، ۳۲۹

۳۳۴

الم ۱۰۲، ۹۵، ۲۸، ۲۷، ۲۶، ۲۵

اراده، ارادی ۵۱، ۴۴، ۳۲، ۱۷، ۸

۷۸، ۷۷، ۷۶، ۷۴، ۶۷، ۶۳

۹۰، ۹۸، ۸۵، ۸۳، ۸۲، ۸۱

۱۲۵، ۱۲۳، ۱۲۲، ۱۲۱، ۱۱۵

۲۲۵، ۲۱۲، ۱۶۴، ۱۵۳، ۱۴۸

۲۸۵، ۲۶۸، ۲۵۹، ۲۵۶، ۲۴۹

۳۲۲، ۳۱۷، ۳۱۴، ۳۰۰، ۲۹۲

۳۲۷، ۳۲۳

اراده جزافیہ ۱۴۸

ارتسام ۹۶، ۹۵، ۵۲، ۵۱، ۳۲، ۲۹

۲۵۳، ۱۹۲، ۱۲۳، ۱۱۷، ۹۷

ازل، ازلی، ازلیت ۷۰، ۶۶، ۶۳، ۶۰

۲۴۷، ۲۳۳، ۲۱۸، ۱۸۱، ۱۰۷

۲۷۳، ۲۵۹، ۲۵۳، ۲۴۹، ۲۴۸

۳۰۹، ۲۹۶، ۲۹۵، ۲۸۳، ۲۷۴

۳۲۰، ۳۲۴، ۳۱۸، ۳۱۵، ۳۱۳

استحاله ۱۶۸، ۱۶۲، ۵۱

استدلال ۵۷، ۵۵، ۳۳، ۱۵، ۹، ۸

۱۴۵، ۱۹۳، ۱۳۹، ۱۱۵، ۹۸

۲۶۱، ۲۲۰، ۱۹۷، ۱۸۳، ۱۶۳

۲۹۳، ۲۹۱

استقراء ۲۲۲، ۱۸۶، ۵۹، ۵۸

استنتاج ۳۳۴، ۲۷۵، ۲۲۰، ۱۸۶، ۹، ۴

اسرار، خفیات ۲۷۲، ۲۶۸، ۲۶۴

۳۱۶، ۳۰۴، ۲۹۸، ۲۹۱

اسماء الله ۳۳۴، ۳۳۳، ۳۳۲، ۳۳۱

اسوه ۲۴۷، ۲۲۷، ۶۴، ۶۳، ۱۷

۳۲۰، ۳۰۴، ۲۸۷، ۲۸۴، ۲۶۰

اصل موضوع ۱۰۴

ایقاع نسبت ، اذعان ، ۶۹ ، ۵۳ ، ۵۱  
 ۱۶۰ ، ۱۵۴ ، ۱۵۳ ، ۱۵۲ ، ۱۵۱  
 ۱۶۵ ، ۱۶۱  
 ایمان ، ۲۹۱ ، ۲۶۴ ، ۲۲۸ ، ۱۳۹ ، ۱۳۰  
 ۲۲۰ ، ۳۱۷ ، ۳۰۳ ، ۲۹۹ ، ۲۹۳  
 ۳۲۸ ، ۳۲۵ ، ۳۲۴  
 بازخرید کناه ، ۳۱۹ ، ۳۱۱ ، ۳۰۹  
 بالفعل ، ۲۵۲ ، ۲۳۸ ، ۲۳۷ ، ۲۳۶ ، ۶۹  
 ۲۵۳  
 بالقوه ، ۲۴۵ ، ۲۳۷ ، ۲۳۶ ، ۶۰ ، ۴۸ ، ۴۷  
 بحث ، مباحثه ، ۱۴ ، ۱۳ ، ۱۲ ، ۱۰ ، ۶ ، ۳  
 ۱۳۴ ، ۱۳۳ ، ۲۶  
 بداعت ، بدیهی ، ۹۹ ، ۹۸ ، ۹۷ ، ۹۵ ، ۲۷  
 ۱۱۴ ، ۱۰۹ ، ۱۰۸ ، ۱۰۱ ، ۱۰۰  
 ۱۹۲ ، ۱۶۲ ، ۱۲۹ ، ۱۱۹ ، ۱۱۷  
 ۱۹۳  
 بدینی ، ۱۶۴ ، ۱۴۰ ، ۱۳۱ ، ۱۲۴ ، ۱۱۸  
 ۲۵۹ ، ۱۹۰ ، ۱۸۹ ، ۱۷۶  
 بدعت ، مبتدعه ، ۳۱۴ ، ۳۰۹ ، ۱۸۸  
 ۳۲۶  
 بذری ، بذری ، ۱۰۶ ، ۱۰۴ ، ۶۸  
 ۳۳۱ ، ۳۱۰ ، ۲۴۶  
 برهان ، ۲۶۱ ، ۱۸۶ ، ۵۸ ، ۶  
 برهان خلف ، ۲۷۸  
 بخت ، ۲۲  
 بسوط ، بساطت ، ۲۷۹ ، ۵۸ ، ۵۶ ، ۵۵ ، ۱۳  
 ۲۸۶ ، ۲۸۰  
 بقای کل عالم ، ۱۰۴  
 بدر ، اب ، ۳۱۶ ، ۳۱۲ ، ۲۸۶ ، ۲۸۵

۱۲۹ ، ۱۲۵ ، ۱۲۲ ، ۱۲۱ ، ۱۱۹  
 ۱۳۶ ، ۱۳۵  
 الهام ، وحی ، ۳۰۵ ، ۲۹۹ ، ۲۹۸ ، ۲۲۴  
 ۳۲۲ ، ۳۲۰ ، ۳۱۱ ، ۳۰۸ ، ۳۰۶  
 ۳۳۱ ، ۳۲۹  
 امتناع ، مستنوع ، ۶۰  
 امتناع تناقض ، ۸۰  
 امر تنجیزی ، ۸۴  
 امکان ، ممکن ، ۲۹۵ ، ۶۷ ، ۴۹ ، ۴۸  
 انتحار ، ۱۳۱ ، ۸۴  
 انتزاع ، انتزاعی ، ۱۴۲ ، ۸۴ ، ۵۴ ، ۴۲  
 ۲۵۱ ، ۲۳۸ ، ۲۳۷ ، ۲۳۳ ، ۱۹۷  
 ۳۳۳ ، ۳۱۸ ، ۲۹۷ ، ۲۷۹ ، ۲۵۶  
 انتقال نفس ، ۷۴  
 اندازه ، ۲۵۷  
 انضمامی ، ۲۸۲ ، ۲۵۱ ، ۲۴۵ ، ۶۱  
 ۳۳۳  
 افعال ، منفعل ، ۶۰ ، ۵۲ ، ۴۲ ، ۲۸  
 ۱۱۴ ، ۱۰۵ ، ۹۵ ، ۶۱  
 ۲۱۸ ، ۲۱۷ ، ۱۹۲ ، ۱۳۷ ، ۱۳۰  
 ۲۶۱ ، ۲۵۷ ، ۲۵۶ ، ۲۳۸ ، ۲۳۶  
 ۳۲۴ ، ۳۲۱ ، ۲۹۶  
 انعکاس ، ۵۶  
 اول ، ۲۵۶ ، ۲۵۳ ، ۲۴۸ ، ۲۳۴ ، ۲۳۱  
 ۲۸۵ ، ۲۸۴ ، ۲۷۱ ، ۲۶۱ ، ۲۵۷  
 ۳۰۸ ، ۲۸۶  
 ایلتاف (هم آهنگی) ، ۸۱ ، ۴۶ ، ۴۵  
 ۲۵۸  
 ایجاب ، ۸۲ ، ۹ ، ۶

تجدد ۳۲۴، ۳۱۹، ۳۱۸  
 تحصیل، تحصیلی ۱۷۳، ۱۲۲، ۱۰۲، ۲۲۳، ۲۲۲  
 تحول، تطور ۳۰۰، ۱۱۲، ۱۱۰، ۶۲، ۶۱  
 تداخل ۶۲، ۶۱  
 تدبیر سیاسی جهانی ۱۳۳، ۱۲۵، ۹۰، ۳۰۱، ۱۵۰  
 تذکر ۳۲۱، ۲۶۲  
 تربیت ۱۱۶، ۱۱۵، ۱۱۳، ۱۱۲، ۱۱۱، ۱۱۰، 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 مسبق به تجربه ۹۸، ۹۷، ۹۵  
 ۱۱۸  
 تصور مفهومی ۶۹، ۵۴، ۵۳، ۵۲

۳۲۹، ۳۲۲، ۳۱۸  
 پدیدار ۱۱۴، ۱۰۵، ۱۰۰، ۶۸، ۴۷، ۲۱۸، ۲۱۷، ۱۱۵  
 پسر، ابن ۳۲۹، ۳۲۲، ۳۱۹، ۳۱۸  
 پیش‌داوری ۱۰۲، ۸۰، ۴۲، ۲۲، ۲۱  
 تاریخ فلسفه ۱، ۲۹۳، ۱۹۲، ۱۹۱، ۳۱۴، ۳۰۹، ۲۹۹  
 تالی ۵۹، ۵۸، ۵۷، ۵۶  
 تامل ۱۱۸، ۱۱۲، ۸۱، ۴۲، ۲۱، ۱۱۶، ۱۷۸، ۱۵۳، ۱۴۵، 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، ۳۲۲، ۳۱۵  
 تجدد حیات علم و ادب (رتسانس) 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  
 تنزیه ۲۳۴ ، ۲۳۲ ، ۲۷۳ ، ۲۰۲  
 توان مندی ۱۸۴ ، ۱۸۳ ، ۱۸۰ ، ۷۳ ، ۶۱  
 توجیه ۱۰۹ ، ۱۴۸ ، ۱۴۷ ، ۱۰۳ ، ۵۹  
 ۳۱۱ ، ۳۱۰ ، ۲۶۳ ، ۲۲۳  
 توهم ۲۱۹ ، ۱۰۰ ، ۹۶  
 تهور ۱۰۳  
 ثابت ، ثبات ۱۰۶ ، ۱۰۰ ، ۲۸ ، ۲۷ ، ۷  
 ۱۸۵ ، ۱۴۱ ، ۱۴۰ ، ۱۱۸ ، ۱۰۷  
 ۲۵۷ ، ۲۵۰ ، ۲۴۷ ، ۲۱۲ ، ۱۸۶  
 ۲۹۶ ، ۲۸۶ ، ۲۸۱ ، ۲۷۶ ، ۲۶۱  
 ۳۲۲  
 ثبوتی ۲۳۲ ، ۲۵۸ ، 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  
 جدول ، جدلی ۵۵ ، ۵۰ ، ۴۲ ، ۹ ، ۲  
 ۱۳۹ ، ۱۲۹ ، ۷۷ ، ۵۹ ، ۵۸ ، ۵۶  
 ۱۷۲ ، ۱۶۳ ، ۱۶۲ ، ۱۵۱ ، ۱۴۹  
 ۲۵۹ ، ۲۲۷ ، ۲۰۴ ، ۱۸۹ ، ۱۸۷  
 ۳۳۰ ، ۳۰۶ ، ۲۹۸ ، ۲۹۲  
 جزئی ۲۷۴ ، ۱۱۱ ، ۱۰۰ ، ۸۱ ، ۶۸ ، ۵۲  
 جذب ۱۸۱  
 جزم ، جزسی ۹۶ ، ۴۹ ، ۴۱ ، ۳۳ ، ۳۲ ، ۶  
 ۱۴۹ ، ۱۴۲ ، ۱۳۷ ، ۱۳۰ ، ۱۲۹  
 ۱۵۸ ، ۱۵۵ ، ۱۵۴ ، ۱۵۳ ، ۱۵۰

۱۹۳ ، ۱۹۲ ، ۱۶۷ ، ۱۵۲ ، ۱۵۱  
 تعالی ، 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 ، متمین ۲۵۶ ، ۲۴۸ ، ۶۸ ، ۸ ، 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  
 تماثل ۷۸ ، ۷۷ ، ۷۶ ، ۷۵ ، ۷۴ ، ۷۳  
 ۱۳۹ ، ۱۲۱ ، ۸۲ ، ۸۱ ، ۸۰ ، ۷۹  
 ۱۸۲ ، ۱۷۴ ، ۱۵۴ ، ۱۴۷ ، ۱۴۶  
 ۲۸۵ ، ۲۲۶ ، ۱۸۳  
 تمثیل (قیاس به اصطلاح نقها) ۸۵ ، ۴۴  
 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

حس، حامد، حواس، احساس ۲۸، ۲۷

۴۹، ۴۸، ۴۵، ۴۲، ۲۹

۴۹، ۴۷، ۴۶، ۴۵، ۴۰، ۳۴، ۳۹

۴۱۱، ۴۱۰، ۴۱۴، ۴۱۱، ۴۱۰

۴۱۵، ۴۱۲، ۴۱۱، ۴۱۸، ۴۱۷

۴۲۱، ۴۲۰، ۴۱۹، ۴۱۷، ۴۱۶

۴۲۴، ۴۲۳، ۴۲۷، ۴۲۲، ۴۲۱

۳۲۶

حق ۲۰۳، ۱۰۴، ۱۲۵

حقیقت، حقیقی ۲۹، ۲۵، ۱۶، ۴، ۳

۸۰، ۵۰، ۴۵، ۴۲، ۴۱، ۳۳

۱۰۹، ۱۰۴، ۱۰۲، ۱۰۱، ۹۴

۲۲۴، ۲۲۱، ۲۲۰، ۱۹۹، ۱۶۰

۳۲۶، ۳۲۳، ۳۱۸، ۳۱۶، ۲۸۵

حکم، احکام ۵۷، ۵۰، ۴۵، ۴۱، ۳۸

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

۴۴۸، ۴۳۷، ۴۱۸، ۴۱۶، ۴۱۵

۳۲۹، ۳۲۲، ۳۱۰، ۲۷۲، ۲۵۴

جهان بینی ۲۲۵، ۱۹۷، ۱۶۸، ۴۴، ۳

۳۰۰، ۲۹۴، ۲۴۵، ۲۳۰

جهان شناسی ۱۰۴، ۹۳، ۶۲، ۴۶، ۴۵

۱۷۹، ۱۱۸، ۱۱۳، ۱۰۷

جهت ۲۲۶، ۶۹، ۶۸، ۲۱

حافظ ۲۴۵، ۱۱۴، ۱۱۱

حجیت، مرجعیت ۲۳، ۱۱

حدوث ۲۸۳، ۲۷۵، ۴۹

حرکت، متحرك، محرك ۲۷، ۲۶، ۲۵

۱۰۰، 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



۲۱۴ ، ۲۹۴ ، ۲۸۷ ، ۲۸۵ ، ۲۸۱  
 ذوق ۲۷۱ ، ۲۶۹ ، ۲۰۷ ، ۱۰۱ ، ۳۲  
 رؤیا ۱۸۱ ، ۱۷۰ ، ۱۵۲ ، ۱۱۶ ، ۹۸ ، ۴۸  
 ۲۱۹  
 رجعت ، رجوع ، بازگشت ۲۲۸ ، ۶۷  
 ۲۸۶ ، ۲۷۷ ، ۲۷۶ ، ۲۷۵ ، ۲۷۴  
 ۲۱۹ ، ۲۹۵ ، ۲۸۷  
 رذیلت ۲۱۴ ، ۲۰۰ ، ۱۸۴ ، ۱۸۲ ، ۷۵  
 ۲۰۸ ، ۲۱۷  
 رفتار ۱۱۹ ، ۷۵ ، ۷۳ ، ۴۹ ، ۳۲ ، ۲۹  
 ۱۹۱ ، ۱۷۴ ، ۱۴۵ ، ۱۲۰  
 روان ۱۲۰ ، ۱۱۳ ، ۹۴ ، ۸۰ ، ۷۹ ، ۷۵  
 ۳۱۵ ، ۱۸۲ ، ۱۸۱ ، ۱۷۹  
 روان‌شناسی ۲۱۳ ، ۷۹  
 روح ، روحانی ، روحی ۱۳ ، ۱۰ ، ۹  
 ۶۲ ، ۵۱ ، ۴۴ ، ۳۳ ، ۳۲ ، ۲۸ ، ۲۷  
 ۱۱۵ ، ۱۰۰ ، ۹۲ ، ۸۶ ، ۶۹ ، ۶۳  
 ۱۸۸ ، ۱۳۶ ، ۱۲۹ ، ۱۲۰ ، ۱۱۷  
 ۲۲۷ ، ۲۲۶ ، ۲۱۴ ، ۲۱۲ ، ۲۰۰  
 ۲۵۰ ، ۲۴۶ ، ۲۴۳ ، ۲۳۴ ، ۲۲۸  
 ۲۷۵ ، ۲۷۲ ، ۲۷۰ ، ۲۶۸ ، ۲۵۳  
 ۲۹۷ ، ۲۹۴ ، ۲۹۲ ، ۲۸۷ ، ۲۸۲  
 ۳۱۰ ، ۳۰۸ ، ۳۰۲ ، ۳۰۱ ، ۳۰۰  
 ۳۲۳ ، ۳۲۲ ، ۳۲۰ ، ۳۱۶ ، ۳۱۲  
 ۲۲۹ ، ۲۲۷ ، ۳۲۵ ، ۳۲۴  
 روح‌القدس ۲۲۳ ، ۲۲۹ ، ۳۲۰  
 ریاضی (علم) ۴ ، ۳ ، ۱۳ ، ۲۳ ، ۴۶  
 ۱۴۹ ، ۱۰۲ ، ۶۷ ، ۶۶ ، ۶۵

۲۹۷ ، ۲۴۵ ، ۲۰۸ ، ۲۰۵ ، ۲۰۴  
 خلا ۱۰۰ ، ۱۰۴ ، ۹۹ ، ۹۸ ، ۶۴ ، ۶۰  
 ۲۱۷ ، ۲۱۴ ، ۱۸۶ ، ۱۸۵ ، ۱۰۷  
 خلسه ۲۶۲ ، ۲۲۸  
 خلود ، بقای نفس ۳۳۱ ، ۳۰۷ ، ۱۰۳  
 خوا ۲۸۶ ، ۱۱۰  
 خیال ۱۱۷ ، ۱۱۶ ، ۹۸ ، ۵۴ ، ۵۲ ، ۵۱  
 ۳۱۵  
 خیر ۴۲ ، ۳۷ ، ۲۶ ، ۲۵ ، ۲۳ ، ۱۴ ، ۴ ، ۳  
 ۷۷ ، ۷۶ ، ۷۵ ، ۷۲ ، ۵۴ ، ۵۰ ، ۴۷  
 ۱۲۰ ، ۸۵ ، ۸۴ ، ۸۲ ، ۸۱ ، ۷۹  
 ۱۴۱ ، ۱۳۴ ، ۱۲۳ ، ۱۲۲ ، ۱۲۱  
 ۲۱۱ ، ۲۰۷ ، ۱۹۱ ، ۱۷۰ ، ۱۴۳  
 ۲۴۹ ، ۲۴۸ ، ۲۳۴ ، ۲۲۵ ، ۲۱۷  
 ۲۹۸ ، ۲۷۵ ، ۲۷۴ ، ۲۷۳ ، ۲۵۲  
 ۳۱۰ ، ۳۰۸ ، ۳۰۶ ، ۳۰۵ ، ۳۰۴  
 ۳۲۴ ، ۳۱۵ ، ۳۱۴ ، ۳۱۲ ، ۳۱۱  
 ۳۲۴ ، ۳۲۳ ، ۳۲۲  
 دفعی ۵۴ ، ۵۱ ، ۴۹ ، ۲۹ ، ۲۸ ، ۱۶  
 ۱۳۳ ، ۱۰۱ ، ۹۸ ، ۹۶  
 دل‌نمودگی ۲۵۶ ، ۲۵۴ ، ۱۲۸ ، ۶۴  
 ۲۷۸  
 دلیل ۲۱۹ ، ۲۱۸ ، ۲۷ ، ۱۵ ، ۱۳ ، ۸  
 ۲۲۱ ، ۲۲۰  
 دلیل غالب ۸  
 دور ۲۲۰  
 ذات ، ذوات ۷۵ ، ۷۱ ، ۷۰ ، ۴۸ ، ۴۷ ، ۷  
 ۲۲۳ ، ۲۱۲ ، ۲۱۱ ، ۱۷۵ ، ۱۴۱  
 ۲۳۴ ، ۲۶۱ ، ۲۵۱ ، ۲۴۹ ، ۲۴۸



۱۶۲ ۱۰۴ ۱۴۸ ۱۴۷ ۱۴۶

۱۷۰ ۱۷۴ ۱۷۲ ۱۷۰ ۱۶۶

۱۸۳ ۱۸۲ ۱۸۱ ۱۸۰ ۱۷۶

۱۹۴ ۱۹۳ ۱۹۱ ۱۸۹ ۱۸۴

۲۱۷ ۲۱۰ ۲۱۴ ۲۱۱ ۲۱۰

۲۲۷ ۲۲۰ ۲۲۴ ۲۲۲ ۲۲۱

۲۴۷ ۲۴۰ ۲۴۴ ۲۴۳ ۲۴۲

۲۹۸ ۲۹۶ ۲۹۲ ۲۹۷ ۲۰۴

۳۲۳ ۳۲۰ ۳۱۲ ۳۱۱

ظن (گمان) ۱۳۳ ۱۱۷ ۹۹ ۹۸ ۵۱

۱۶۱ ۱۰۹ ۱۰۳ ۱۰۱ ۱۳۹

۱۸۲

عدل، عدالت ۷۸ ۷۷ ۷۲ ۷۱ ۱۰

۱۴۳ ۱۳۴ ۱۳۲ ۱۲۰ ۱۱۲

۲۰۷ ۲۰۳ ۱۸۷ ۱۷۰ ۱۴۴

۳۱۷ ۳۱۱ ۳۰۴ ۲۶۰ ۲۰۸

۳۲۶

علم ۲۱۴ ۱۸۹ ۱۶۸ ۱۴۱ ۸

۲۹۰ ۲۸۰ ۲۰۰ ۲۴۹ ۲۱۷

عرض، عرضی ۳۱۸ ۲۸۳ ۲۰۰

عرفان ۳۱۱ ۱۸۱ ۱۷۹ ۱۷۸ ۴۷

۳۳۱

عصمت ۷۸

عظم ۱۴۲ ۱۰۸ ۱۰۷ ۱۰۶

عقل، تعقل، حائله ۱۲ ۱۱ ۹ ۴۴ ۴۲

۴۹ ۲۸ ۲۷ ۲۱ ۱۶ ۱۰ ۱۳

۴۹ ۴۸ ۴۷ ۴۰ ۴۴ ۳۳ ۳۲

۶۲ ۶۱ ۶۰ ۵۹ ۵۴ ۵۳ ۵۰

۷۰ ۷۳ ۷۱ ۶۹ ۶۸ ۶۷ ۶۴

صغری ۵۷

صناعت، صناعی ۱۰۱ ۴۳ ۱۴ ۱۱

۱۴۲ ۱۳۸ ۱۳۷ ۱۳۰ ۱۳۳

۱۹۸ ۱۸۷ ۱۶۶ ۱۶۰ ۱۴۹

۲۲۳ ۲۲۲ ۲۲۱ ۲۱۰ ۲۰۷

۲۶۸

صورت، صوری، صور ۵۴ ۵۲ ۵۱ ۴۹

۱۴۳ ۱۰۸ ۱۰۷ ۱۰۶ ۱۰۴

۲۴۷ ۲۴۶ ۲۳۸ ۲۳۶ ۱۹۲

۲۰۸ ۲۰۷ ۲۰۳ ۲۰۱ ۲۰۰

۳۳۴ ۳۰۶ ۲۸۳ ۲۷۰

صورت خیالی ۵۴ ۵۱

صیوروت ۲۰۸

ضابطه ۲۴۶ ۱۸۸ ۱۸۰ ۱۶۹ ۱۰

۳۱۸

ضد، تضاد، متضاد ۸۳ ۱۶ ۱۴ ۴

۳۳۱ ۲۲۱ ۱۷۷ ۱۰۹

ضرورت، ضروری ۸۱ ۷۷ ۶۸ ۶۷

۲۰۹ ۲۲۴ ۱۶۳ ۱۲۲ ۱۰۹

۳۳۴ ۲۶۴

طبع، طبیعت، طبیعی ۴۴ ۴۳ ۴۲ ۲۱

۶۱ ۶۰ ۵۰ ۴۹ ۴۸ ۴۶ ۴۵

۷۰ ۶۹ ۶۸ ۶۷ ۶۴ ۶۳ ۶۲

۸۳ ۸۲ ۸۱ ۷۶ ۷۰ ۷۳ ۷۱

۱۰۰ ۹۸ ۹۷ ۹۳ ۹۰ ۸۷ ۸۴

۱۰۶ ۱۰۰ ۱۰۳ ۱۰۲ ۱۰۱

۱۱۲ ۱۱۱ ۱۱۰ ۱۰۹ ۱۰۸

۱۳۱ ۱۳۰ ۱۲۹ ۱۲۰ ۱۲۴

۱۴۳ ۱۴۲ ۱۴۱ ۱۳۹ ۱۳۷

١٨٣ ، ١٦٤ ، ١٤٨ ، ١٠٧ ، ٩٥

٢٨٥ ، ٢٨٠ ، ٢٧٩ ، ٢١٨ ، ٢١٧

٢٢٢ ، ٢٢٢ ، ٢٩٥

علم سوقى ٦٩

علم ٤٤٣ ، ٢٢٠ ، ٢٢٢ ، ٢٢٠ ، ٢٢٢ ، ٢٢٢ ، ٢٢٢

٥٥٢ ، ٥٥١ ، ٤٤٩ ، ٤٤٨ ، ٤٤٥ ، ٤٤٤ ، ٤٢٢

٧٠ ، ٦٨ ، ٦٥ ، ٦٠ ، ٥٥٤ ، ٥٥٢

٩٨ ، ٨٢ ، ٧٨ ، ٧٥ ، ٧٢ ، ٧٢

١٠٩ ، ١٠٥ ، ١٠٣ ، ١٠٢ ، ١٠٠

١١٩ ، ١١٨ ، ١١٦ ، ١١١ ، ١١٠

١٢٩ ، ١٢٢ ، ١٢٠ ، ١٢٩ ، ١٢٤

١٤٨ ، ١٤٧ ، ١٤٤ ، ١٤٣ ، ١٤٢

١٦٤ ، ١٦٣ ، ١٦٢ ، ١٥٣ ، ١٥١

١٨٠ ، ١٧٧ ، ١٧٢ ، ١٧٢ ، ١٧٠

١٩٨ ، ١٩٢ ، ١٨٤ ، ١٨٢ ، ١٨١

٢١٤ ، ٢١١ ، ٢١٠ ، ٢٠١ ، ١٩٩

٢٢٧ ، ٢٢٦ ، ٢٢٢ ، ٢١٧ ، ٢١٦

٢٤٦ ، ٢٤٥ ، ٢٢٨ ، ٢٢٠ ، ٢٢٩

٢٥٤ ، ٢٥٢ ، ٢٥٢ ، ٢٥١ ، ٢٤٧

٢٦٨ ، ٢٦٧ ، ٢٦١ ، ٢٥٩ ، ٢٥٨

٢٩١ ، ٢٨٦ ، ٢٨٢ ، ٢٧٩ ، ٢٦٩

٢٩٩ ، ٢٩٨ ، ٢٩٧ ، ٢٩٤ ، ٢٩٢

٣١٠ ، ٣٠٨ ، ٣٠٥ ، ٣٠١ ، ٣٠٠

٣١٨ ، ٣١٧ ، ٣١٦ ، ٣١٤ ، ٣١٢

٣٢٨ ، ٣٢٧ ، ٣٢٦ ، ٣٢٥ ، ٣٢١

٢٢٤ ، ٢٢٢ ، ٢٢٠

عمل راجع ٨٢ ، ١٤٣ ، ١٤٦ ، ١٦٥

١٩١

عمل صائب ١٥٣ ، ٣١٧

٨٥ ، ٨٢ ، ٨١ ، ٨٠ ، ٧٩ ، ٧٨ ، ٧٦

٩٩ ، ٩٨ ، ٩٧ ، ٩٦ ، ٩٥ ، ٨٧ ، ٨٦

١٠٤ ، ١٠٣ ، ١٠٢ ، ١٠١ ، ١٠٠

١١٢ ، ١١٢ ، ١١١ ، ١٠٩ ، ١٠٧

١٥٢ ، ١٤٠ ، ١٢٠ ، ١٢٩ ، ١٢٠

١٧٢ ، ١٧١ ، ١٦٩ ، ١٦٥ ، ١٥٨

١٨٢ ، ١٨٢ ، ١٨٠ ، ١٧٦ ، ١٨٥

١٩٧ ، ١٩٦ ، ١٨٧ ، ١٨٦ ، ١٧٤

٢٢٦ ، ٢٢٥ ، ٢٢٠ ، ٢١٥ ، ١٩٨

٢٢٤ ، ٢٢٢ ، ٢٢٠ ، ٢٢٨ ، ٢٢٧

٢٤٧ ، ٢٤٦ ، ٢٢٨ ، ٢٢٧ ، ٢٢٦

٢٥٤ ، ٢٥٢ ، ٢٥٢ ، ٢٥١ ، ٢٤٩

٢٦١ ، ٢٦٠ ، ٢٥٩ ، ٢٥٨ ، ٢٥٧

٢٧٧ ، ٢٧٥ ، ٢٧٤ ، ٢٧٢ ، ٢٦٢

٢٨٤ ، ٢٨٢ ، ٢٨١ ، ٢٨٠ ، ٢٧٩

٢٩٤ ، ٢٩٢ ، ٢٩٢ ، ٢٩١ ، ٢٨٦

٣٠٥ ، ٣٠٢ ، ٢٩٩ ، ٢٩٦ ، ٢٩٥

٣١٧ ، ٣١٥ ، ٣١٤ ، ٣١٢ ، ٣٠٩

٣٢٦ ، ٣٢٥ ، ٣٢٢ ، ٣٢٠ ، ٣١٨

٣٢٤ ، ٣٢٢ ، ٣٢٢ ، ٣٢١ ، ٣٢٨

عقل بالمستفاد ٢٢٨

عقل بالملكه ٢٢٨

عقل فعال ٢٢٨ ، ٢٢٦

عقل متفعل ، عقل مادی ، عقل بالقوه ،

عقل هيولانى ٢٢٦ ، ٢٢٧

علامت ، علامت ، قياس علامى ٥٥٩ ، ٥٥٨

٢٢٢ ، ٢١٩ ، ٢١٨ ، ٢١٧ ، ١٨٥

٢٢٠

علت ، على ، عليت ، ٦١ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩



فیضان ٢٤٩  
 قابل ٢١٧، ١٩١، ١٦٤، ١٦٢  
 قانون ١٨٦، ١٧٣، ١٧١، ١٦٨، ١٦٧، ١٣٤، ١٣٢  
 ١١١، ١٠٦، ١٠١، ٩٨، ٩٤، ٨٧  
 ١١٨٤، ١١٨٢، ١١٦٩، ١١٤١، ١١٢٥  
 ١٢٨٠، ١٢٦٧، ١٢٥٩، ١٢٢٢، ١٢٢٠  
 ٢٩٦، ٢٩٥  
 قبول ٧٩، ١٧٦، ١٧٤، ١٦٩، ١٥٢، ١٥١  
 قدم، قدمت، قدیم ١٠٥، ١٧٠، ١٦٦  
 ٣٠٧، ٢٦٧، ٢٦٥، ٢٦٤، ٢٢١  
 ٣٢٤  
 قصص ١٧١، ١٦٩، ١٦٧، ١٤٩، ١٤٧، ١١٩  
 ١١٧٨، ١١٧٥، ١١١٩، ١١١٣، ١١١٢  
 ١٢٩٢، ١٢٦٤، ١٢٤٣، ١٢٣٢، ١٢٣١  
 ٣١٣، ٢٩٦  
 قضیہ ١٠٢، ١٥٨، ١٥٧، ١٥٦، ١٥٥، ١٤٧  
 ٢٧٩، ٢٧٨، ٢٤٦، ٢٤٥  
 قضیہ بسیطہ ٥٥  
 قضیہ تفضیلیہ ٥٦  
 قضیہ حملیہ ٥٦  
 قضیہ سالیہ ٥٧  
 قضیہ شرطیہ ٥٩، ٥٧، ٥٦  
 قضیہ علیہ ٥٦  
 قضیہ متصلہ ٥٨، ٥٦  
 قضیہ مرکبہ ٥٨، ٥٦  
 قضیہ منفصلہ ٥٧، ٥٦  
 قول ٨١، ٦٠، ٥٥  
 قوه، قوا ١١٦، ١١٤، ٩٨، ٩٦، ٩٧، ٦٤  
 ١٢٣٧، ١٢٣٢، ١٢٢٧، ١١٨٢، ١١١٧

١٩٩، ١٩٨، ١٩٧، ١٩٤، ١٩٣، ١٩٢  
 ١٢٢٨، ١٢٢٥، ١١٠٩، ١١٠٨، ١١٠٠  
 ١١٤٠، ١١٣٧، ١١٣٦، ١١٣١، ١١٣٠  
 ١١٥٠، ١١٤٩، ١١٤٨، ١١٤٥، ١١٤٢  
 ١١٦٥، ١١٥٧، ١١٥٦، ١١٥٥، ١١٥١  
 ١١٧٧، ١١٧٦، ١١٧٢، ١١٧١، ١١٦٦  
 ١١٨٨، ١١٨٥، ١١٨٤، ١١٨٣، ١١٨٢  
 ١١٩٦، ١١٩٢، ١١٩١، ١١٩٠، ١١٨٩  
 ١٢٠١، ١٢٠٠، ١١٩٩، ١١٩٨، ١١٩٧  
 ١٢٠٧، ١٢٠٦، ١٢٠٥، ١٢٠٤، ١٢٠٣  
 ١٢١٥، ١٢١٤، ١٢١٢، ١٢١٠، ١٢٠٨  
 ١٢٢٣، ١٢٢١، ١٢٢٠، ١٢١٧، ١٢١٦  
 ١٢٣٢، ١٢٣١، ١٢٢٧، ١٢٢٦، ١٢٢٤  
 ١٢٤٧، ١٢٤٤، ١٢٣٦، ١٢٣٥، ١٢٣٤  
 ١٢٦٤، ١٢٦٣، ١٢٦٢، ١٢٦٠، ١٢٥٤  
 ١٢٧٠، ١٢٦٩، ١٢٦٨، ١٢٦٦، ١٢٦٥  
 ١٢٧٦، ١٢٧٥، ١٢٧٤، ١٢٧٣، ١٢٧٢  
 ١٢٨٧، ١٢٨٦، ١٢٨٥، ١٢٨٢، ١٢٧٧  
 ١٢٩٤، ١٢٩٣، ١٢٩٢، ١٢٩١، ١٢٨٨  
 ١٣٠٠، ١٢٩٩، ١٢٩٨، ١٢٩٧، ١٢٩٦  
 ١٣٠٦، ١٣٠٥، ١٣٠٤، ١٣٠٣، ١٣٠١  
 ١٣١٦، ١٣١٥، ١٣١٠، ١٣٠٩، ١٣٠٨  
 ١٣٢١، ١٣٢٠، ١٣١٩، ١٣١٨، ١٣١٧  
 ١٣٢٨، ١٣٢٧، ١٣٢٤، ١٣٢٣، ١٣٢٢  
 ١٣٣٥، ١٣٣٤، ١٣٣٢، ١٣٣٠، ١٣٢٩  
 ١٢٥٤، ١٢٣٢، ١١١١، ١٦٥  
 ٢٦٢  
 نطاسیا ٥١  
 فہم ٥٢، ٥١

۳۰۲ ۳۰۴ ۳۰۹ ۳۱۰ ۳۱۱  
 ۳۱۲ ۳۱۹ ۳۲۶  
 لاوجود ۷  
 لایتناهی ۶۸ ۶۹ ۱۰۰ ۱۰۱ ۱۰۴  
 ۱۰۷ ۱۱۳ ۱۴۲ ۱۶۲ ۱۶۳  
 ۲۱۷ ۲۵۶  
 لایوصف ۲۵۶ ۲۸۴ ۲۸۵ ۳۳۴  
 لذت ۲ ۱۹ ۲۰ ۲۴ ۲۵ ۲۷  
 ۲۸ ۴۲ ۷۸ ۷۹ ۸۰ ۹۳ ۹۵  
 ۹۸ ۹۹ ۱۰۲ ۱۰۳ ۱۱۹ ۱۲۰  
 ۱۲۱ ۱۲۲ ۱۲۳ ۱۲۵ ۱۳۰  
 ۱۳۱ ۱۳۶ ۱۷۵ ۱۸۲ ۲۲۶  
 ۲۶۱  
 لمح بصر ۶۹۵ ۱۰۰۰ ۱۱۱  
 مابعد طبیعت ۲ ۱۸۳ ۲۴۴ ۲۴۷  
 ۲۶۱ ۲۷۹ ۲۸۲ ۳۱۳ ۳۲۷  
 ۳۳۴  
 ماده ۵۹ ۶۰ ۶۱ ۶۲ ۶۴ ۶۷  
 ۱۱۰ ۱۱۸ ۱۲۰ ۱۲۳ ۱۲۷ ۱۲۸  
 ۱۲۶ ۱۲۷ ۱۲۸ ۱۲۹ ۲۵۱ ۲۵۰  
 ۲۵۷ ۲۵۸ ۲۵۹ ۲۶۷ ۲۷۱  
 ۲۸۲ ۳۰۶ ۳۰۷ ۳۰۸ ۳۳۰  
 ماهیت ۷ ۱۳ ۲۳۰ ۲۴۰ ۲۴۹ ۲۵۷  
 ۲۸۱ ۳۲۶  
 مؤالفت ۶۴ ۱۷۲ ۲۴۸  
 میالات ۱۱۸ ۱۳۱ ۳۱۸  
 مبدأ ۳۰ ۳۲۷ ۳۲۸ ۳۴۹ ۳۵۲  
 ۳۵۵ ۳۵۶ ۳۵۷ ۳۶۱ ۳۷۱  
 ۳۷۲ ۳۷۳ ۳۷۶ ۳۸۰ ۳۸۱

۲۳۸ ۲۴۸ ۲۵۲ ۲۷۵ ۲۸۵  
 ۲۸۶ ۲۹۲ ۳۰۴ ۳۱۳ ۳۱۴  
 ۳۱۵ ۳۱۸ ۳۲۴ ۳۳۰ ۳۳۱  
 قوه فائقه ۱۱۵ ۱۷۴  
 قوه مدبره ۷۴  
 قوه مولده ۷۴  
 قیاس ۵۶ ۵۷ ۵۸ ۵۹ ۷۷ ۱۰۲ ۱۷۹  
 ۲۰۴ ۳۳۴  
 قیاس مرکب ۱۵۲ ۷۷  
 قیاس مرکب مفصول ۱۵۲  
 کائنات جو ۶۵ ۷۱ ۹۳ ۱۰۰  
 ۱۰۲ ۱۱۱ ۱۷۷ ۱۸۹ ۲۰۹  
 ۲۱۸  
 کبری ۵۶ ۵۷ ۵۸  
 کثرت ۹۷ ۱۰۱ ۱۸۱ ۲۱۸ ۲۴۹  
 ۲۵۰ ۲۷۳ ۲۷۶ ۳۱۸  
 کردار سزاوار ۱۵۴ ۸۵  
 کردار عاقل وار ۱۵۴ ۱۵۹  
 کلمه، کلمه الله ۶۰ ۸۵ ۲۲۷ ۲۲۸  
 ۲۹۳ ۳۰۴ ۳۰۵ ۳۰۶ ۳۱۵  
 ۳۱۷ ۳۱۹ ۳۲۰ ۳۲۳  
 کلی ۱۵۶ ۱۸۴ ۱۸۷ ۲۳۸ ۲۷۴  
 ۲۷۹  
 کون ۱۰۰ ۲۱۷ ۲۱۸ ۳۲۹  
 کیفیت، کیفی ۶۱ ۶۳ ۱۶۸ ۲۱۹  
 ۲۲۱ ۲۶۷  
 کیمیا ۱۹۷ ۲۶۸  
 کین ۱۱۴ ۱۱۵  
 گناه، معصیت ۲۶۰ ۲۹۵ ۳۰۰

۲۹۶، ۲۹۵، ۱۰۳، ۴۴۷	۴۳۱۴، ۴۳۱۲، ۲۹۵، ۲۸۵، ۲۸۴
مصدق ۲۷۸، ۴۵۶	۳۳۴
مطلق و مطلقہ ۴۴، ۴۴۷، ۴۴۸، ۷۱، ۷۵	متعطل، معطل ۲۵۳، ۲۸۳
۱۸۷، ۱۰۶، ۱۳۲، ۱۴۳، ۱۶۰	مثل (مثال) ۴۴، ۴۶، ۴۷، ۴۹، ۴۶۹، ۴۳۰
۲۵۸، ۲۸۱، ۲۸۵، ۲۹۵، ۳۰۰	۲۳۰، ۲۲۸۷، ۲۵۰۹، ۲۵۰۲، ۲۵۰
۳۳۱، ۳۳۰	مثل اعلیٰ ۱۷
معارضہ ۱۰۶، ۴۹	معال ۴۶، ۴۸، ۱۵۴، ۱۶۲
معرفت، شناسائی ۲۵، ۲۹، ۴۱، ۴۹	معاورہ ۴۴، ۴۹۲، ۱۵۵، ۲۰۹، ۴۷۲
۴۹۰، ۴۸۱، ۴۵۹، ۴۵۴، ۴۵۳، ۴۵۱، ۴۵۰	۳۰۶
۱۳۷، ۲۹۹، ۱۰۱، ۱۰۰، ۴۹۷، ۴۹۶	محسوس ۴۱، ۴۴، ۴۵، ۴۵۵، ۴۹۷، ۱۰۰
۱۵۹، ۱۵۸، ۱۵۷، ۱۳۹، ۱۳۸	۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۹۱
۲۳۶، ۲۲۲، ۲۱۹، ۱۹۲، ۱۶۷	۲۱۹، ۲۲۷، ۲۳۰، ۲۳۶، ۲۴۳
۲۶۱، ۲۵۲، ۲۵۱، ۲۴۳، ۲۳۸	۲۴۷، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۴
۲۳۶، ۳۱۸، ۳۱۷، ۲۹۵، ۲۹۴	۲۵۵، ۲۵۹، ۲۵۸، ۲۵۶، ۲۵۰
۳۲۸	۲۶۱، ۲۶۵، ۲۷۳، ۲۷۸، ۲۸۱
مقول ۱۷، ۴۹، ۴۵، ۴۶، ۸۵، ۱۰۰	۲۸۷، ۳۰۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۵
۲۳۴، ۲۲۸، ۲۲۰، ۱۹۹، ۱۰۳	۳۲۰، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲
۲۴۶، ۲۴۴، ۲۴۳، ۲۳۸، ۲۳۶	محمول ۴۸، ۴۵۵، ۲۷۹
۲۵۲، ۲۵۱، ۲۵۰، ۲۴۹، ۲۴۷	مخیلہ، تخیل ۴۰، ۴۹، ۱۱۶، ۱۲۴
۲۶۰، ۲۵۹، ۲۵۶، ۲۵۵، ۲۵۳	۲۰۰، ۲۲۹، ۳۱۳، ۳۲۰
۲۷۴، ۲۷۳، ۲۶۹، ۲۶۵، ۲۶۳	مدنی، مدینہ، مدنی ۲۲، ۲۳، ۲۴
۲۸۷، ۲۸۵، ۲۸۲، ۲۸۱، ۲۷۵	۳۴، ۳۵، ۴۸، ۴۸، ۸۶، ۸۷، ۹۰
۳۲۲، ۳۲۰، ۳۱۸، ۳۰۰، ۲۹۲	۱۱۲، ۱۱۳، ۱۴۶، ۱۵۰، ۱۷۳
۳۲۲، ۳۳۱، ۳۳۰، ۳۲۶، ۳۲۴	۲۰۷، ۲۰۶
۳۳۳	مرک ۱۱۳، ۱۲۴، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۱۲
معلوم ۳۳۳، ۷۴، ۷۳، ۶۸، ۶۷	۱۱۴، ۱۱۵، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۹۱
مغالبہ ۹۷، ۱۴۴، ۹	۳۲۳، ۲۹۲
مفارق ۲۰۴، ۲۶۱، ۲۳۸، ۱۱	مزاج ۱۱۴، ۱۲۱، ۱۸۳
	مستفیض ۲۸۰، ۲۷۹

حمید بیات  
 محمد علی بیات  
 محمد علی بیات

۲۹۶، ۲۹۵، ۱۰۳، ۴۴۷	۴۳۱۴، ۴۳۱۲، ۲۹۵، ۲۸۵، ۲۸۴
مصدق ۲۷۸، ۴۵۶	۳۳۴
مطلق و مطلقہ ۴۴، ۴۴۷، ۴۴۸، ۷۱، ۷۵	متعطل، معطل ۲۵۳، ۲۸۳
۱۸۷، ۱۰۶، ۱۳۲، ۱۴۳، ۱۶۰	مثل (مثال) ۴۴، ۴۶، ۴۷، ۴۹، ۴۶۹، ۴۳۰
۲۵۸، ۲۸۱، ۲۸۵، ۲۹۵، ۳۰۰	۲۳۰، ۲۲۸۷، ۲۵۰۹، ۲۵۰۲، ۲۵۰
۳۳۱، ۴۳۰	مثل اعلیٰ ۱۷
معارضہ ۱۰۶، ۴۹	معال ۱۶۲، ۱۵۴، ۸، ۴۶
معرفت، شناسائی ۲۵، ۲۹، ۴۱، ۴۹	معاورہ ۴۴، ۹۲، ۱۵۵، ۲۰۹، ۴۷۲
۴۵۰، ۴۸۱، ۴۵۹، ۴۵۴، ۴۵۳، ۴۵۱، ۴۵۰	۳۰۶
۱۲۷، ۲۹۹، ۱۰۱، ۱۰۰، ۹۷، ۹۶	محسوس ۱۴، ۴۴، ۴۵، ۴۷، ۱۰۰
۱۵۹، ۱۵۸، ۱۵۷، ۱۳۹، ۱۳۸	۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۹۱
۲۳۶، ۲۲۲، ۲۱۹، ۱۹۲، ۱۶۷	۲۱۹، ۲۲۷، ۲۳۰، ۲۳۶، ۲۴۳
۲۶۱، ۲۵۲، ۲۵۱، ۲۴۳، ۲۳۸	۲۴۷، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۴
۲۳۶، ۳۱۸، ۳۱۷، ۲۹۵، ۲۹۴	۲۵۵، ۲۵۹، ۲۵۸، ۲۵۶، ۲۵۰
۳۲۸	۲۶۱، ۲۶۵، ۲۷۳، ۲۷۸، ۲۸۱
مقول ۱۷، ۴۹، ۴۵، ۴۶، ۸۵، ۱۰۰	۲۸۷، ۳۰۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۵
۲۳۴، ۲۲۸، ۲۲۰، ۱۹۹، ۱۰۳	۳۲۰، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲
۲۴۶، ۲۴۴، ۲۴۳، ۲۳۸، ۲۳۶	محمول ۴۸، ۴۵، ۲۷۹
۲۵۲، ۲۵۱، ۲۵۰، ۲۴۹، ۲۴۷	مخیلہ، تخیل ۶۰، ۹۸، ۱۱۶، ۱۲۴
۲۶۰، ۲۵۹، ۲۵۶، ۲۵۵، ۲۵۳	۲۰۰، ۲۲۹، ۳۱۳، ۳۲۰
۲۷۴، ۲۷۳، ۲۶۹، ۲۶۵، ۲۶۳	مدنی، مدینہ، مدنی ۲۲، ۲۳، ۲۴
۲۸۷، ۲۸۵، ۲۸۲، ۲۸۱، ۲۷۵	۳۴، ۳۵، ۴۸، ۴۸، ۴۸۷، ۴۸۶، ۹۰
۳۲۲، ۳۲۰، ۳۱۸، ۳۰۰، ۲۹۲	۱۱۲، ۱۳۲، ۱۴۶، ۱۵۰، ۱۷۳
۳۲۲، ۳۳۱، ۳۳۰، ۳۲۶، ۳۲۴	۲۰۷، ۲۰۶
۳۳۳	مرک ۱۱۳، ۱۲۴، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۱۲
معلوم ۳۳۳، ۷۴، ۷۳، ۶۸، ۶۷	۱۱۴، ۲۱۵، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۹۱
مغالبہ ۹۷، ۱۴۴، ۹	۳۲۳، ۲۹۲
مفارق ۲۰۴، ۲۶۱، ۲۳۸، ۱۱	مزاج ۱۱۴، ۱۲۱، ۱۸۳
	مستفیض ۲۸۰، ۲۷۹

حمید بیات  
 محمد علی بیات  
 محمد علی بیات

۲۹۶، ۲۹۵، ۱۰۳، ۴۴۷ شیت  
 ۲۷۸، ۴۵۶ مصداق  
 ۷۵، ۷۱، ۴۴۸، ۴۴۷، ۴۴۲ مطلق و مطلقہ  
 ۱۱۶، ۱۱۴، ۱۲۲، ۱۰۶، ۱۸۷  
 ۳۰۰، ۲۹۵، ۲۸۵، ۲۸۱، ۲۵۸  
 ۳۳۱، ۳۳۰ معاد  
 ۱۰۶، ۴۹ معارضہ  
 ۴۴۹، ۴۴۱، ۲۹، ۲۵ معرفت، شناسائی  
 ۴۹۰، ۴۸۱، ۴۵۹، ۴۵۴، ۴۵۳، ۴۵۱، ۴۵۰  
 ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۰۱، ۱۰۰، ۹۷، ۹۶  
 ۱۵۹، ۱۵۸، ۱۵۷، ۱۳۹، ۱۳۸  
 ۲۳۶، ۲۲۲، ۲۱۹، ۱۹۲، ۱۶۷  
 ۲۶۱، ۲۵۲، ۲۵۱، ۲۴۳، ۲۳۸  
 ۲۳۶، ۲۱۸، ۲۱۷، ۲۹۵، ۲۹۴  
 ۳۲۸  
 ۱۰۰، ۸۵، ۶۰، ۵۰، ۴۹، ۱۷ معقول  
 ۲۳۴، ۲۲۸، ۲۲۰، ۱۹۹، ۱۰۳  
 ۲۴۶، ۲۴۴، ۲۴۳، ۲۳۸، ۲۳۶  
 ۲۵۲، ۲۵۱، ۲۵۰، ۲۴۹، ۲۴۷  
 ۲۶۰، ۲۵۹، ۲۵۶، ۲۵۵، ۲۵۳  
 ۲۷۴، ۲۷۳، ۲۶۹، ۲۶۵، ۲۶۳  
 ۲۸۷، ۲۸۵، ۲۸۲، ۲۸۱، ۲۷۵  
 ۳۲۲، ۳۲۰، ۳۱۸، ۳۰۵، ۲۹۲  
 ۳۲۲، ۳۳۱، ۳۳۰، ۳۲۶، ۳۲۴  
 ۳۲۳  
 ۳۳۳، ۷۴، ۷۳، ۶۸، ۶۷ معلول  
 ۹۷، ۱۴۴، ۹ مغالبہ  
 ۲۰۴، ۲۶۱، ۲۳۸، ۱۱ مفارق

۳۱۳، ۳۱۲، ۲۹۵، ۲۸۵، ۲۸۴  
 ۳۳۴  
 ۲۸۳، ۲۵۳ متعطل، معطل  
 ۲۳۰، ۶۹، ۶۷، ۶۶، ۴۴ مثل (مثال)  
 ۲۳۰، ۲۸۷، ۲۵۹، ۲۵۲، ۲۵۰  
 ۱۷ مثل اعلیٰ  
 ۱۶۲، ۱۵۴، ۸۴، ۶۶ محال  
 ۲۷۲، ۲۰۹، ۱۵۵، ۹۲، ۴۴ معاورہ  
 ۳۰۶  
 ۱۰۰، ۹۷، ۵۵، ۵۴، ۱۴، ۱۱ محسوس  
 ۱۹۱، ۱۱۷، ۱۱۶، ۱۰۹، ۱۰۶  
 ۲۴۳، ۲۳۶، ۲۳۰، ۲۲۷، ۲۱۹  
 ۲۵۴، ۲۵۳، ۲۵۱، ۲۵۰، ۲۴۷  
 ۲۶۰، ۲۵۹، ۲۵۸، ۲۵۶، ۲۵۵  
 ۲۸۱، ۲۷۸، ۲۷۳، ۲۶۵، ۲۶۱  
 ۳۱۵، ۳۱۲، ۳۱۱، ۳۰۵، ۲۸۷  
 ۳۲۲، ۳۳۱، ۳۳۰، ۳۲۰  
 ۲۷۹، ۵۵، ۴۸ محمول  
 ۱۲۴، ۱۱۶، ۹۸، ۶۰، ۶۰ مخیلہ، تخیل  
 ۳۲۰، ۳۱۳، ۲۲۹، ۲۰۵  
 ۳۲، ۳۴، ۳۳، ۲۲ مدنی، مدینہ  
 ۹۰، ۸۷، ۸۶، ۸۲، ۴۸، ۳۵، ۳۴  
 ۱۷۳، ۱۵۰، ۱۴۶، ۱۳۲، ۱۱۲  
 ۲۰۷، ۲۰۶  
 ۲۱۲، ۱۹۰، ۱۸۹، ۱۲۴، ۱۱۳ مرگ  
 ۲۹۱، ۲۳۲، ۲۳۱، ۲۱۵، ۱۱۴  
 ۳۲۳، ۲۹۲  
 ۱۸۳، ۱۲۱، ۱۱۴ مزاج  
 ۲۸۰، ۲۷۹ مستفیض

حمید بیات  
 محمد علی بیات

۲۹۶، ۲۹۵، ۱۰۳، ۴۴۷	۴۳۱۴، ۴۳۱۲، ۲۹۵، ۲۸۵، ۲۸۴
مصدق ۲۷۸، ۴۵۶	۳۳۴
مطلق و مطلقہ ۴۴، ۴۴۷، ۴۴۸، ۷۱، ۷۵	متعطل، معطل ۲۵۳، ۲۸۳
۱۸۷، ۱۰۶، ۱۳۲، ۱۴۳، ۱۶۰	مثل (مثال) ۴۴، ۴۶، ۴۷، ۴۹، ۴۶۹، ۴۳۰
۲۵۸، ۲۸۱، ۲۸۵، ۲۹۵، ۳۰۰	۲۳۰، ۲۲۸۷، ۲۵۰۹، ۲۵۰۲، ۲۵۰
۳۳۱، ۳۳۰	مثل اعلیٰ ۱۷
معارضہ ۱۰۶، ۴۹	معال ۴۶، ۴۸، ۱۵۴، ۱۶۲
معرفت، شناسائی ۲۵، ۲۹، ۴۱، ۴۹	معاورہ ۴۴، ۴۲، ۱۵۵، ۲۰۹، ۴۷۲
۴۵۰، ۴۸۱، ۴۵۹، ۴۵۴، ۴۵۳، ۴۵۱، ۴۵۰	۳۰۶
۱۳۷، ۲۹۹، ۱۰۱، ۱۰۰، ۴۹۷، ۴۹۶	محموس ۴۱، ۴۴، ۴۵، ۴۵۵، ۴۹۷، ۱۰۰
۱۵۹، ۱۵۸، ۱۵۷، ۱۳۹، ۱۳۸	۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۹۱
۲۳۶، ۲۲۲، ۲۱۹، ۱۹۲، ۱۶۷	۲۱۹، ۲۲۷، ۲۳۰، ۲۳۶، ۲۴۳
۲۶۱، ۲۵۲، ۲۵۱، ۲۴۳، ۲۳۸	۲۴۷، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۴
۲۳۶، ۳۱۸، ۳۱۷، ۲۹۵، ۲۹۴	۲۵۵، ۲۵۹، ۲۵۸، ۲۵۶، ۲۵۰
۳۲۸	۲۶۱، ۲۶۵، ۲۷۳، ۲۷۸، ۲۸۱
مقول ۱۷، ۴۹، ۴۵، ۴۶، ۸۵، ۱۰۰	۲۸۷، ۳۰۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۵
۲۳۴، ۲۲۸، ۲۲۰، ۱۹۹، ۱۰۳	۳۲۰، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲
۲۴۶، ۲۴۴، ۲۴۳، ۲۳۸، ۲۳۶	محمول ۴۸، ۴۵۵، ۲۷۹
۲۵۲، ۲۵۱، ۲۵۰، ۲۴۹، ۲۴۷	مخیلہ، تخیل ۴۰، ۴۹، ۱۱۶، ۱۲۴
۲۶۰، ۲۵۹، ۲۵۶، ۲۵۵، ۲۵۳	۲۰۰، ۲۲۹، ۳۱۳، ۳۲۰
۲۷۴، ۲۷۳، ۲۶۹، ۲۶۵، ۲۶۳	مدن، مدینہ، مدنی ۲۲، ۲۳، ۲۳، ۲۴
۲۸۷، ۲۸۵، ۲۸۲، ۲۸۱، ۲۷۵	۳۴، ۳۵، ۴۸، ۴۸، ۸۶، ۸۷، ۹۰
۳۲۲، ۳۲۰، ۳۱۸، ۳۰۰، ۲۹۲	۱۱۲، ۱۱۳، ۱۴۶، ۱۵۰، ۱۷۳
۳۲۲، ۳۳۱، ۳۳۰، ۳۲۶، ۳۲۴	۲۰۷، ۲۰۶
۳۳۳	مرک ۱۱۳، ۱۲۴، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۱۲
معلوم ۳۳۳، ۷۴، ۷۳، ۶۸، ۶۷	۱۱۴، ۱۱۵، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۹۱
مغالبہ ۹۷، ۱۴۴، ۹	۳۲۳، ۲۹۲
مفارق ۲۰۴، ۲۶۱، ۲۳۸، ۱۱	مزاج ۱۱۴، ۱۲۱، ۱۸۳
	مستفیض ۲۸۰، ۲۷۹

حمید بیات  
 محمد علی بیات  
 محمد علی بیات

موجبت ۶۸  
 مورد 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  
 ۲۲۶، ۳۱۸، ۲۹۵  
 سهر ۱۱۴  
 سيل ۱۰۹، ۱۰۸  
 ناطق، ناطقه، نطق ۲۶۱، ۱۸۶، ۷۴  
 ۳۱۹  
 نجات ۳۰۴، ۳۰۳، ۳۰۲، ۲۵۸  
 ۳۲۴، ۳۱۹، ۳۱۳، ۳۱۲، ۳۱۰  
 نجوم (هیت) ۴۳، ۳۸، ۳۲، ۱۳، ۳  
 ۱۸۳، ۱۱۱، ۱۰۲، ۶۸، ۶۵  
 ۲۹۸، ۲۹۴، ۲۵۶، ۲۱۰، ۱۹۸  
 نظام ۳۰۹، ۲۸۰، ۲۶۴، ۲۶۰، ۲۵۹  
 ۳۲۲، ۳۲۱، 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، ۴، ۱  
 ۱۴۲، ۹۷، ۶۹، ۵۶، ۵۵، ۵۴  
 ۲۷۸، ۲۷۵، ۲۷۴، ۱۸۶، ۱۶۶  
 ۲۸۰  
 مفیض ۲۸۰، ۲۷۹  
 مقبولات ۱۷۰، ۱۶۲، ۱۳۲، ۸۰، ۴۳  
 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  
 ۳۲۴، ۳۲۱  
 ملكوت ۲۹۳، ۲۹۱  
 ملكه ۲۸۰، ۲۳۸  
 مستزج ۲۸۵  
 من ۲۶۱، ۲۶۰، ۲۵۸  
 منجی ۳۲۰  
 منطقی ۵۰، ۴۹، ۴۱، ۱۶، ۸، ۶، ۵  
 ۹۴، ۵۹، ۵۸، ۵۶، ۵۵، ۵۱  
 ۲۹۱، ۲۵۰، ۲۳۳، ۲۲۲، ۱۰۱  
 ۲۹۸  
 مواضعه ۱۲۵، ۱۱۲، ۴

٢٢٣٠، ٢٢٢٢، ١٨٧، ١٦٦، ١٠٨

٢٩٤، ٢٨٠، ٢٧٨، ٢٧٦، ٢٥١

٢٩٦

وجدان ٢٩٤، ٢٩٢، ٣١

وجود ٢١٧، ١٨١، ٧١، ٧٠، ٨٧، ٤٤

٢٤٧، ٢٤٦، ٢٤٣، ٢٣٠، ٢٢٥

٢٥٣، ٢٥٢، ٢٥١، ٢٤٩، ٢٤٨

٢٦١، ٢٥٩، ٢٥٨، ٢٥٧، ٢٥٦

٢٧٨، ٢٧٧، ٢٧٣، ٢٧٢، ٢٦٩

٢٨٦، ٢٨٤، ٢٨٢، ٢٨١، ٢٨٠

٢٣٨، ٢٣٧، ٢٣٥، ٢٣١، ٢٨٧

٢٢٢، ٢٢٢، ٢٢٩، ٢٢٦، ٢٢٢

٢٢٤

وحدت ١٠٤، ٧٠، ٦٨، ٦٤، ٦٣، ٤٤

١٤٣، ١٤٢، ١٣٣، ١١٥، ١١٠

١٨١، ١٨٠، ١٧٢، ١٥٠، ١٤٤

٢٤٩، ٢٤٨، ٢٤٧، ٢٤٦، ٢٣٠

٢٦١، ٢٦٠، ٢٥٩، ٢٥٦، ٢٥٠

٢٨٠، ٢٧٩، ٢٧٧، ٢٧٦، ٢٦٨

٢١٨، ٢٠٦، ٢٨٦، ٢٨٢، ٢٨١

٢٢٤

وحدت وجود ٧٠

وظائف اعضاء (علم) ٢٥٤، ١٩٨، ٤٤

وعظ، سوعظه، واعظ ١٣٣، ١٢٨، ٨٤

٢٠٦، ١٤٦، ١٤١، ١٣٦، ١٢٤

٢٢٤، ٢٠٣، ٢٠١

هبوط ٢٢٠، ٢٦٠

هندسه، هندسی ٢٢١، ١١١، ٦٠

١٨١، ١٧٩، ١٧٨، ١٧٣، ١٧٢

٢٠٠، ١٩٩، ١٩١، ١٨٩، ١٨٢

٢٢٥، ٢١٩، ٢١٤، ٢١١، ٢١٠

٢٣١، ٢٢٩، ٢٢٨، ٢٢٧، ٢٢٦

٢٥٣، ٢٤٦، ٢٤٥، ٢٢٧، ٢٢٢

٢٥٩، ٢٥٨، ٢٥٦، ٢٥٥، ٢٥٤

٢٦٩، ٢٦٧، ٢٦٤، ٢٦١، ٢٦٠

٢٧٦، ٢٧٥، ٢٧٤، ٢٧٣، ٢٧٢

٢٨٥، ٢٨٢، ٢٨١، ٢٨٠، ٢٧٧

٢٣١، ٢٣٠، ٢٢٩، ٢٢٨، ٢٢٧، ٢٢٦

٢٢٢، ٢٢١، ٢٢٠، ٢١٩، ٢١٨، ٢١٧، ٢١٦

٢٢٣، ٢٢٢، ٢٢١، ٢٢٠، ٢١٩، ٢١٨

٢٢١

نفس عالم ٢٥٣، ٢٤٥، ١٢٨، ٤٥

٢٥٦، ٢٥٤

نقض، نقضی، اصل عدم نقض ٩٩، ٩٩

١٠٩

نوع ٢٨٠، ٢٥٠، ٢٤٩، ١٨٧، ١٠٦

٢١٨، ٢٨٢

واحد ١٩٧، ١٠٧، ١٠٤، ٤٦، ٦٤

٢٤٧، ٢٤٦، ٢٢٣، ٢٢٠، ٢١٨

٢٧٧، ٢٧٦، ٢٧٤، ٢٥٧، ٢٤٨

٢٨٦، ٢٨٥، ٢٨٤، ٢٨٠، ٢٧٩

٢٢٤، ٢٠٠

واسطه ٢٢٠، ٢٥٦، ٢٢٨، ٢٢٧

٢٢٤، ٢٢٢

واقع، واقعی، واقعیت ٥٨، ٥٧، ٥١

١٠٦، ٩٨، ٩٧، ٨٧، ٦٠، ٥٩

یقین ۱۲۹، ۱۵۳، ۱۵۲، ۱۵۱، ۲۹، ۱۹  
 ۱۵۰، ۱۴۹، ۱۴۲، ۱۴۱، ۱۳۰  
 ۱۶۵، ۱۶۲، ۱۶۰، ۱۵۹، ۱۵۱  
 ۲۵۳، ۲۱۷، ۲۱۴، ۱۹۱، ۱۶۶  
 ۲۲۹، ۲۰۲

۳۰۰، ۲۹۷، ۲۹۶، ۲۵۰  
 هنرهای آزاد ۲۹۷  
 هوویت ۲۷۶  
 هیئت تألیفی، هیئت مؤتلفه ۱۵۴، ۱۵۳  
 ۲۵۸، ۲۴۵، ۲۱۰، ۱۶۳  
 هیولای اولی ۲۵۷، ۲۳۸، ۲۳۶