

ترنس اروین



ترجمہ محمد سعید حنیفی کاشانی



قصیدہ

تفکر در عہد باستان

تاریخ فلسفه غرب: ۱

تفکر در عهد باستان

درباره نویسنده

ترنس اروین استاد فلسفه در دانشگاه گرنل، در نیویورک، است. کتابهای دیگر او عبارت است از: نظریه اخلاقی افلاطون، گرگیاس افلاطون، مبادی نخستین ارسطو و علم اخلاق افلاطون. این کتاب ترجمه‌ای است از:

Terence Irwin, *Classical Thought*— (A History of Western Philosophy: 1),
Oxford: Oxford University Press, First publication 1989, reissue 1996.

تاریخ فلسفه غرب

تفکر در عهد باستان

تجربه گرایان

ترنس اروین

ر. س. وولهاوس

تفکر در دوره قرون وسطی

فلسفه انگلیسی‌زبان از نیمه دوم قرن

دیوید لاسکم

هجدهم تا پایان جنگ جهانی دوم

جان اسکروپسکی

فلسفه در دوره رنسانس

فلسفه اروپایی از نیمه دوم قرن هجدهم

براین پ. کوپنهیور و

تا واپسین دهه قرن بیستم*

چارلز ب. اشمیت

رابرت سولومون

عقل گرایان

فلسفه انگلیسی‌زبان از پایان جنگ

جان کاتینگهام

جهانی دوم تا پایان قرن بیستم

تامس بالدوین

ترجمه محمدسعید حنایی کلمشانی

تاریخ فلسفه غرب: ۱

تفکر در عهد باستان

ترنس اروین

محمد سعید حنایی کاشانی

تهران ۱۳۸۰

فرهنگ و فلسفه

۲



قصیده

تاریخ فلسفه غرب: ۱
تفکر در عهد باستان
ترنس اروین
ترجمه محمدسعید حنائی کاشانی

طرح جلد: پرویز بیانی
آماده سازی و نظارت بر چاپ: مؤسسه قصیده
چاپ اول: ۱۳۸۰
چاپ: غزال
تعداد: ۲۲۰۰ نسخه
حق چاپ محفوظ است.

۲۲۰۰ تومان

تلفن: ۸۷۲۲۵۳۶ صندوق پستی ۶۳۵۴ - ۱۵۸۷۵

اروین، ترنس، ۱۹۴۷ -
تفکر در عهد باستان / ترنس اروین، ترجمه محمدسعید حنائی
کاشانی. — تهران: قصیده، ۱۳۸۰.

۳۶۶ ص. — (فرهنگ و فلسفه: ۲. تاریخ فلسفه غرب: ۱)
ISBN 964 - 5629 - 46 - 2: ۲۲۰۰۰ ریال

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا
عنوان اصلی: Classical thought

۱. فلسفه قدیم. الف. حنائی کاشانی، محمدسعید، ۱۳۳۸ -، مترجم. ب.

عنوان.

۱۸۰

B۱۷۱/الف ۷ت

به گرگوری ولاستوس

مؤلف

به یاد دکتر عباس زریاب خویی

(درگذشت: زمستان ۱۳۷۳)

مترجم

پیشگفتار

این کتاب برای خوانندگانی در نظر گرفته شده است که آشنایی اندکی با فیلسوفان جهان یونانی و رومی دارند یا هیچ شناخت قبلی از آنان و زمینه ادبی و تاریخی کارشان ندارند. طبعاً، من امیدوارم که این کتاب برای دانشجویان و آموزگاران در درسهای راجع به فلسفه یونان سودمند باشد؛ این خوانندگان هم کمتر و هم بیشتر از آنچه ممکن است توقع داشته باشند از این کتاب فایده خواهند برد. فصلهای ۲ تا ۴ به هیچ وجه تمامی «متفکران پیش از سقراط» را در بر نمی‌گیرد، البته به طوری که معمولاً تصور می‌شود؛ از سوی دیگر، این فصلها شامل برخی نویسندگان و پرسشهایی است که سزاوار است بیشتر از آنکه اغلب (تا آنجا که من می‌دانم) دانشجویان در ابتدای آشنایی با فلسفه متقدم یونانی معمولاً مطالعه می‌کنند مطالعه شوند. در فصلهای ۵ تا ۷ جای نسبتاً مناسبی را به افلاطون و ارسطو اختصاص داده‌ام؛ اما کوشیده‌ام مانع از مسلط شدن این تصویر بر آنان شوم و در فصلهای ۸ تا ۱۱ درصدد بوده‌ام تصویری از تنوع و استمرار فلسفه در دوره بعد از ارسطو در ذهن خواننده ایجاد کنم.

در متن از نویسندگان باستان فقراتی را نقل کرده‌ام. خوانندگان باید آگاه باشند که علامت حذف گاهی ممکن است حاکی از حذف بسیاری در متن اصلی باشد. برای فراهم کردن کلمات اظهارنشده از زاویه‌های رو به رو، <...> استفاده می‌کنم، اما این کلمات در متن اصلی به وضوح مراد بوده است. برای ملحقات تبیینی از قلاب، [...]، استفاده می‌کنم که به معنای بخشی از ترجمه نیست. قلابها در یادداشت‌های آخر کتاب گاهی در گرد نام نویسندگان می‌آید و مراد آن است که کتابهای آنان جعلی یا مشکوک است. در این کتاب شرحی تاریخی و نظام‌وار از تفکر باستان به دست نمی‌دهم؛

اما کوشیده‌ام تاریخهای فیلسوفان بزرگ را با فاصله‌های معقول در متن به دست دهم و آنها و نیز تاریخهای دیگر نویسندگان ذکر شده را در نمایه تکرار کنم. بدیهی است که بسیاری از تاریخهای فیلسوفان غیر دقیق یا غیر معتمد یا هردوست («اشتهار» (= floruit) حاکی از شاهد خاصی دال بر فعال بودن شخص در سال یا سالهای ذکر شده است). قبل از میلاد یا بعد از میلاد را تنها در جایی به تاریخها افزوده‌ام که ممکن بود خطر اشتباه پیش آید.

از آنجا که این کتاب تا اندازه‌ای حاصل کوششهای خودم در تدریس در این حیطه است، از پرسشها و شرحهای برانگیزنده و سرشار از فکر بسیاری از دانشجویان دوره کارشناسی و از بحثهای مفید با افرادی که در تدریس با آنان شریک بوده‌ام فایده برده‌ام: جنیفر وایتینگ، هنری نیوئل، دیوید برینک و سوزان سووه. پیش‌نویس‌های متوالی این کتاب در نتیجه انتقادهای پیشنهادی متعدد و پیوسته گایل فاین بسیار اصلاح شد. دبیران این مجموعه نکته‌های مفیدی را درباره نسخه‌های بعدی گوشزد کرده‌اند. [و بالاخره] از اهدای این کتاب به گرگوری ولاستوس مسرت خاطر خاصی می‌برم.

T. H. IRWIN

Cornell University

Ithaca, New York

January 1988

یادداشت برای تجدید انتشار ۱۹۹۶:

در یادداشت‌ها و کتابنامه تجدید نظر کرده‌ام تا چند کتاب تازه نیز در آنها قرار گیرد.

فهرست

۱۵	۱ مقدمه
۱۵	۱. دامنه
۱۷	۲. دوره‌ها
۱۸	۳. پرسشها
۲۰	۴. منابع
۲۱	۲ هومر
۲۱	۱. اهمیت هومر
۲۲	۲. شخص آرمانی و زندگی آرمانی
۲۴	۳. خود و دیگران
۲۶	۴. اولویتهای
۲۸	۵. مشکلات نهفته در علم اخلاق هومری
۳۱	۶. خدایان و جهان
۳۳	۷. خدایان و آرمانهای اخلاقی
۳۴	۸. زیوس و نظم جهان
۳۶	۹. مشکلات عمده در تفکر هومر
۳۹	۳ جنبش طبیعت‌گرا
۳۹	۱. نگرش طبیعت‌گرا
۴۰	۲. طبیعت به منزله ماده
۴۲	۳. تلقیهای راجع به طبیعت

فهرست

۴۴	۴. دگرگونی و ثبات
۴۷	۵. طبیعت و تاریخ
۴۹	۶. طبیعت و طب
۵۱	۷. مسائل روش
۵۵	۸. قوانین عام
۵۷	۹. عقل و برهان
۵۸	۱۰. علم اخلاق
۶۳	۱۱. خدایان

۴ شکلهایی درباره طبیعت‌گرایی

۶۹	۱. گرایشها
۶۹	۲. تراژدی و طبیعت‌گرایی
۷۰	۳. ورای طبیعت‌گرایی
۷۳	۴. نمود و طبیعت
۷۵	۵. طبیعت و قصد
۷۸	۶. طبیعت و عدالت جهانی
۸۰	۷. طبیعت‌گرایی و طبیعت بشر
۸۱	۸. پرسشهایی درباره تاریخ طبیعت‌گرا
۸۴	۹. برخی نتایج طبیعت‌گرایی
۸۶	۱۰. شک ریشه‌ای
۸۸	۱۱. عُرف، حقیقت، واقعیت
۸۹	۱۲. شکاکیت، عُرفی‌نگری، اخلاقیات
۹۱	۱۳. تنشهای سیاسی
۹۳	۱۴. رشد مناظره سیاسی
۹۴	۱۵. نتایج عملی
۹۶	۱۶. پرسشهای خاتمه‌نیافته
۹۸	

فهرست

۱۰۱	۵ سقراط
۱۰۱	۱. محاکمه سقراط
۱۰۴	۲. دفاع سقراط
۱۰۶	۳. مفروضات سقراط
۱۱۰	۴. استدلالهای سقراط
۱۱۱	۵. اخلاقیات و دین
۱۱۵	۶. وحدت اخلاقیات
۱۱۶	۷. مسئله عدالت
۱۱۹	۸. سوء تفاهمهای موجه درباره سقراط
۱۲۳	۶ افلاطون
۱۲۳	۱. سقراط و افلاطون
۱۲۴	۲. نظریه استدلال سقراطی
۱۲۷	۳. تحقیق و یادآوری
۱۲۸	۴. شناخت و اعتقاد
۱۲۹	۵. نظریه تعریف سقراطی
۱۳۲	۶. حواس
۱۳۳	۷. پرسشهایی درباره صور
۱۳۶	۸. نظریه شناخت سقراطی
۱۳۹	۹. پاسخ افلاطون به شکاکیت
۱۴۱	۱۰. نفس و بدن
۱۴۲	۱۱. نفس و خود
۱۴۴	۱۲. مسئله عدالت
۱۴۶	۱۳. عقل و میل
۱۴۷	۱۴. دفاع از عدالت
۱۴۹	۱۵. فضیلت و فلسفه
۱۵۲	۱۶. شناخت، اخلاقیات، سیاست

فهرست

- ۱۵۵ ۱۷. شناخت و آزادی
 ۱۵۸ ۱۸. جهان
 ۱۶۰ ۱۹. سوء تفاهم‌های راجع به افلاطون
 ۱۶۴ ۲۰. اهمیت افلاطون

۷ ارسطو

- ۱۶۶ ۱. ارسطو و اسلافش
 ۱۶۷ ۲. مشاهده و تجربه
 ۱۷۰ ۳. استدلال فلسفی
 ۱۷۱ ۴. طبیعت و دگرگونی
 ۱۷۵ ۵. صورت و ماده
 ۱۷۷ ۶. علل
 ۱۷۹ ۷. طبیعت و صورت
 ۱۸۲ ۸. نفس و بدن
 ۱۸۴ ۹. دوگانه‌انگاری و مادی‌نگری
 ۱۸۵ ۱۰. خیر انسان
 ۱۸۹ ۱۱. سعادت و فضیلت
 ۱۹۱ ۱۲. فضیلت و خیر دیگران
 ۱۹۳ ۱۳. علم اخلاق و جامعه
 ۱۹۵ ۱۴. علم اخلاق و استغنا
 ۱۹۷ ۱۵. اهمیت ارسطو

۸ فلسفه اپیکوری

- ۲۰۱ ۱. جهان یونانی مآبی
 ۲۰۳ ۲. اپیکوروس: اهداف عام
 ۲۰۵ ۳. معارضة شکاکیت
 ۲۰۷ ۴. توسل به حواس

فهرست

۲۰۹	۵. حس و علم
۲۱۲	۶. فلسفه اتمی و نفس
۲۱۳	۷. خدایان
۲۱۵	۸. ضرورت و آزادی
۲۱۸	۹. لذت، سعادت، فضیلت
۲۲۰	۱۰. پرسشهایی درباره علم اخلاق اپیکوری
۲۲۳	۱۱. انسجام نظام فلسفی

۹ فلسفه رواقی

۲۲۵	۱. نظام فلسفی رواقی
۲۲۶	۲. مسئله معیار
۲۲۸	۳. طبیعت، صورت، ماده
۲۳۱	۴. طبیعت و نظم جهان
۲۳۳	۵. جبر و اختیار
۲۳۶	۶. طبیعت، سعادت، فضیلت
۲۳۹	۷. خود و جامعه
۲۴۲	۸. بی‌اعتنایی رواقی
۲۴۵	۹. خود و جهان
۲۴۶	۱۰. نتیجه‌گیری

۱۰ افلوپین

۲۵۱	۱. احیای فلسفه افلاطونی
۲۵۲	۲. عالم افلوپین
۲۵۴	۳. صورت و ماده
۲۵۶	۴. نفس
۲۵۸	۵. عقل
۲۵۹	۶. واحد

فهرست

۲۶۲	۷. صدور از واحد
۲۶۴	۸. ماده و شرّ
۲۶۵	۹. نفس و خود
۲۶۹	۱۰. اهمیت افلوپین
۲۷۲	۱۱. مسیحیت و تفکر یونانی
۲۷۲	۱. مقدّمه
۲۷۴	۲. مسیحیت آغازین
۲۷۶	۳. تعلیم اخلاقی مسیحی
۲۷۸	۴. طبیعت بشر
۲۷۹	۵. کار مسیح
۲۸۳	۶. شخص مسیح
۲۸۵	۷. تعلیم در باب خدا
۲۸۷	۸. اوگوستین و محیطش
۲۸۸	۹. دوگانه‌انگاری مانوی
۲۸۹	۱۰. انتقادهایی از مانویان
۲۹۰	۱۱. فلسفه نوافلاطونی
۲۹۲	۱۲. فلسفه نوافلاطونی و مسیحیت
۲۹۳	۱۳. نگرش نهایی اوگوستین
۲۹۶	یادداشت‌ها
۳۳۶	کتابنامه
۳۴۵	نمایه

۱

مقدمه

۱. دامنه

این کتاب به معرفی برخی مسائل جالب توجه فلسفی در تفکر عهد باستان اختصاص دارد، در طی ۱,۱۰۰ سال یا همین حدود از هومر تا سنت اوگوستین. ولذا در وهله نخست از فلسفه یونانی بحث می‌کنیم — یعنی، تفکر فلسفی بیان‌شده به زبان یونانی — و زاد و رود بلافصل آن.

آغاز بحث در این کتاب را بی‌دلیل انتخاب نکرده‌ایم، زیرا اشعار هومر از جمله نخستین آثار ادبیات یونانی است و در تفکر متأخر عهد باستان تأثیر عمیقی به جا گذاشته است. انتخاب مکان توقف بحث نیز حاشا که بی‌دلیل باشد. مرگ اوگوستین در ۴۳۰ بعد از میلاد در دوره‌ای اتفاق می‌افتد که امپراتوری روم غربی (لاتینی زبان) متلاشی شده است. سنت تفکر باستان در فلسفه در امپراتوری روم شرقی (یونانی زبان) و در دولتهای عرب، قبل از ورود مجدد به اروپای غربی، ادامه یافت و از جهاتی مایه تأسف است که پیشنهاد کنیم سقوط بخشی از امپراتوری روم نشان بارز گسست مهمی در تاریخ فلسفه است. با این همه، کاملاً خطا نیست که اوگوستین را شروع فلسفه قرون وسطی محسوب کنیم و اگر بحث را با او ختم می‌کنیم، تصور معقولی از مسیری داشته‌ایم که فلسفه در قرنهای متأخر دوره باستان طی کرده است.^۱

دادن طرحی از همه فیلسوفان اصلی و مسائل فلسفی در تفکر باستان

مستلزم کتابی پر حجم تر و یا بسیار فشرده تر می بود و من نکوشیده‌ام کتاب از هر حیث جامع باشد. من برخی از فیلسوفان پیش از سقراط و اکثر گفت‌وگوهای متأخر افلاطون و مقداری از مباحث شکاکیت و جنبه‌های فنی تر فلسفه رواقی و کلّ منطق قدیم را حذف کرده‌ام.^۲ از سوی دیگر، از برخی نویسندگانی بحث کرده‌ام که فیلسوف نیستند. در سه فصل نخست این کار را با شرح مسائل و استدلال‌هایی انجام داده‌ام که از فلسفه برمی‌خیزد. در فصل آخر چیزی هم درباره تفکر مسیحی گفته‌ام تا یک نتیجه مهم فلسفه باستان را نشان داده باشم. در این موارد خوانندگانی را در نظر داشته‌ام که بدون زمینه‌ای در تاریخ و ادبیات باستان با فیلسوفان باستان آشنا می‌شوند. به هر تقدیر، از آن جنبه‌های تفکر باستان که دقیقاً فلسفی نیستند توصیف بسیار ناقصی به دست داده‌ام. طبّ، ریاضیات، اخترشناسی، علم الحركات (دینامیک)، جغرافیا، تاریخ، دستور زبان، نقد ادبی — همه اینها در جهان باستان به کمال رسیدند، اغلب در ارتباط تنگاتنگ با تکامل فلسفه. تأثیر متقابل — خوب و بد — میان فلسفه و این رشته‌های دیگر را در این کتاب فقط به اجمال ذکر می‌کنم.^۳

به جای آنکه بگویم کتاب شامل همه این مباحث و فیلسوفان باشد، کوشیده‌ام از برخی پرسشها چندانکه باید به تفصیل بحث کنم تا مقداری از منفعت و اهمیت‌شان آشکار شود. من مباحثی را انتخاب کرده‌ام که خواننده می‌تواند به طور مفیدی بدون قرائت گسترده متون دشوار ملاحظه کند. بهترین راه برای معرفی پرسشهای درست اغلب مطرح کردن ایرادها و انتقادهاست. من این کار را به این دلیل انجام داده‌ام که راهی به خواننده برای سپردن نشان داده باشم و نه اینکه به آنان بگویم چه بیندیشند، یا حتی به آنان بگویم درباره هر جنبه از یک مسئله خاص چه می‌توان گفت. شرحها بیشتر به منظور برانگیختن فکرند تا نتیجه‌گیری.

۲. دوره‌ها

با احتیاط‌های شایسته درباره تقسیم‌های بی‌دلیل میان دوره‌ها، مشخص کردن تقسیمی مقدماتی در چهار دوره شاید مفید باشد:

فلسفه نظری (فصل‌های ۲-۴). قبل از سقراط فلسفه از طریق نظام‌های نظری متوالی طبیعت‌گرایان پیش از سقراط تحول می‌یابد. بسیاری از این متفکران آرائی بسیار کلی درباره طبیعت و خاستگاه جهان مطرح می‌کنند؛ گاهی اساطیر راجع به خدایان را به یاد می‌آورند و گاهی به نظر می‌آید دانشمندان طبیعی در حالت بدوی باشند.

فلسفه انتقادی (فصل‌های ۵-۷). سقراط و افلاطون و ارسطو فلسفه را رشته‌ای متمایز از علم اساطیر و علم تجربی می‌سازند، یعنی رشته‌ای مرتبط با بنیادهای شناخت و اخلاقیات.

فلسفه نظام‌وار (فصل‌های ۸-۹). رواقیان و اپیکوریان از فیلسوفان پیش از سقراط و مطالب افلاطونی و ارسطویی برای نظام‌های فلسفی خود آگاهانه یکپارچه شده استفاده می‌کنند و دسته واحدی از اصول را برای پرسشهای راجع به شناخت و طبیعت و اخلاقیات به کار می‌برند.

فلسفه متعالی (فصل‌های ۱۰-۱۱). احیای فلسفه افلاطونی در جهان متأخر عهد باستان توجه فیلسوفان را از فهم واقعیت مشاهده‌پذیر به جستجوی شناخت جهان مشاهده‌ناپذیر و ماورای محسوس معطوف می‌کند. چنین نگرشی فلسفه افلاطونی متأخر را ملازم طبیعی علم کلام مسیحی می‌سازد. این تقسیم‌ها خامتر از آن است که بسیار جدی تلقی شوند. هیچ‌یک از آنها هیچ مرجع موثق صریحی در دوره قدیم ندارد مگر تقسیم میان دوره‌های اول و دوم؛ ارسطو بر این تقسیم اصرار می‌ورزد و (چنانکه بعداً می‌بینیم) دلیل خوبی داریم با او موافقت کنیم. تقسیم‌های دیگر بسیار کمتر نافذند؛ اما درکی کلی از نگرشها و مفروضات فیلسوفان در دوره‌های متفاوت به دست می‌دهند.

۳. پرسشها

این کتاب راه به مقصود نمی‌برد اگر مضامین آن ارتباط بسیار تنگاتنگی داشت. زیرا بخش جالب توجهی از فلسفه یونانی [مولود] استقلال نسبی برخی فیلسوفان از اسلاف‌شان است و طیف گسترده پرسشهایی که در اعصار مختلف در حوزه فلسفه به میان آمد. افلاطون و ارسطو، به‌ویژه، در درجه نخست اهمیت‌اند، چون پرسشهای فلسفی تازه مطرح می‌کنند و حیطه‌های تازه تحقیق فلسفی را می‌یابند؛ البته صحیح است، ولیکن کم‌اهمیت است، که آنان نیز به پرسشهای قدیمی پاسخ می‌دهند. به‌همین دلیل از جمله دلایل دیگر، اشتباه خواهد بود بکوشیم پرسشی فلسفی یا استدلالی فلسفی را در این مرحله تعریف کنیم؛ بهترین کار این است که به تماشای رشد تفکر فلسفی بنشینیم و ببینیم این تفکر دارای چه خصوصیتی شد و چرا. با این همه برخی مضامین عمده را انتخاب کرده‌ام و تا اندازه‌ای بر آنها درنگ کرده‌ام، تا برخی از برهانهای مرتبط و مستمر در کل تاریخ تفکر عهد باستان به نمایش درآید.

علم‌شناسی. نخستین فیلسوفان در صدد شناختن و فهمیدن جهان‌اند و بسیار زود پرسشهایی درباره تواناییهایمان برای کسب شناخت مطرح می‌کنند و همچنین درباره اهمیت نسبی مشاهده و نظریه، یا ادراک حسی و عقل به منزله منابع شناخت. پرسشهای راجع به شناخت برانگیزاننده علم‌شناسی (نظریه شناخت [epistemology]) است و حال آنکه شک درباره امکان شناخت برانگیزاننده واکنشهای شکاکانه است.

مابعدالطبیعه. فهم جهان متضمن کشف قوانین طبیعی است و ما را وادار می‌دارد پرسیم تلقی ما از خودمان چگونه با فهم ما از بقیه طبیعت جور درمی‌آید. گاهی به نظر می‌آید که نظریه علمی درباره روندهای طبیعی هیچ جایی برای اعتقادمان به خودمان به منزله فاعلهای آگاه و عاقل و مسئول باقی نمی‌گذارد. پرسشها درباره جای آگاهی و فاعلیت انسان در عالمی که قوانین فیزیکی بر آن حاکم است مسائلی را درباره بدن و نفس و درباره علیت و

اختیار — دو مسئله اصلی در مابعدالطبیعه (تحقیق در طبیعت واقعیت) — مطرح می‌کند.

علم اخلاق. فیلسوفان طالب فهم عقلی از طبیعت فهمی عقلی از اخلاقیات نیز طلب می‌کنند. آنان جویای اصولی معقول برای هدایت رفتار انسان و توجیه ساختارهای اجتماعی و سیاسی‌اند. سقراط و اخلاقیان درباره تلقی صحیح از خیر شخص استدلال می‌کنند و رابطه میان خیر خود شخص و خیر کسان دیگر و لذا به استدلال درباره رابطه میان نفع خود و اخلاق نیز می‌پردازند. آنان می‌کوشند نظامی اخلاقی و انتقادی تدوین کنند که هم به ما نشان می‌دهد در اعتقادات ماقبل تأملی اخلاقی مان چه چیز درست است و هم به ما نشان می‌دهد چگونه آنها را تصحیح کنیم.

خداشناسی. اهتمامهای نخستین فیلسوفان شبیه به اهتمامهای دین و علم اساطیر است، یعنی فهمیدن خاستگاه و طبیعت جهان و جایگاه مان در آن. فلسفه عهد باستان در مراحل مختلفش به معارضه با نگرش دینی برمی‌خیزد و مستقل از آن رشد می‌کند و در صدد برمی‌آید دین سنتی یا تقلیدی را در خداشناسی عقلی جذب کند. اوگوستین نشان می‌دهد که چگونه جنبشی در فلسفه متأخر یونانی به قبول دعاوی مسیحیت رسید و خداشناسی یا کلام مسیحی را شکل داد. با این همه این پرسش همچنان محتاج پاسخ است که تمایل به دین پیشرفت فلسفی محسوب می‌شود یا انحطاط — چه فلسفه بکوشد از همه یا برخی از دعاوی همه یا برخی نگرشهای دینی دفاع و انتقاد و غفلت کند یا همه یا برخی از دعاوی همه یا برخی نگرشهای دینی را تضعیف کند.

با اینکه تمیز دادن این حیطه‌های متفاوت تحقیق فلسفی از یکدیگر مفید است، القای این فکر به خواننده خوش‌یمن نخواهد بود، چه این فکر القا شود که این حیطه‌های تحقیق کاملاً با یکدیگر بی‌ارتباط است و چه این فکر القا شود که هر فیلسوفی نظر واحدی درباره چگونگی ارتباط آنها با یکدیگر دارد. بقیه کتاب القای هر فکری از این دست را بی‌اثر خواهد کرد.

۴. منابع

خواننده‌ای که می‌خواهد بیش از آنکه من در این کتاب به غور در تفکر عهد باستان پرداخته‌ام در این حیطه غور کند می‌باید به یادداشت‌های آخر کتاب رجوع کند. خوانندگان در این یادداشت‌ها برخی از متونی را که من بر آنها تکیه کرده‌ام می‌شناسند و می‌توانند خودشان به تفحص متون بپردازند. شواهدی که ذکر کرده‌ام فقط دلایل تفسیرم از فیلسوفان مختلف را به دست نخواهد داد بلکه دلایل برخی نکات دربارهٔ زمینهٔ تاریخی یا سیاسی را نیز روشن خواهد کرد، و لذا خوانندگان می‌توانند در این خصوص نیز به این منابع رجوع کنند. همهٔ متون فلسفی ذکر شده و تقریباً همهٔ متون غیرفلسفی نیز برای خواننده با ترجمهٔ انگلیسی در دسترس است.^۴

ارجاعات به کتابها و مقالات جدید بسیار گزینشی است و آثاری با سطوح کاملاً متفاوت و دشوار و تخصصی را ذکر می‌کنم. مقصود از این کار به دست دادن بررسی نظامواری از آثار درجهٔ دوم نیست، چرا که شمول این فهرست میان مباحث متفاوت یکسان نیست، چون برخی مباحث تأثیری جالب توجه‌تر از بقیهٔ مباحث به جا گذاشته‌اند. مقصود از ارجاعات آشنا کردن خوانندگان با برخی از بحثهای جالب توجه‌تر مباحث مطرح شده در این کتاب است، یا آشنا کردن با دیدگاههایی متفاوت با دیدگاههای خودم، یا آشنا کردن خوانندگان با مسائلی که خودم به اجمال ذکر کرده‌ام.^۵

۲

هومر

۱. اهمیت هومر^۱

یکی از نخستین فیلسوفان یونانی، کسنوفانس (۵۸۰ تا ۴۸۰ ق م)، توضیح می‌دهد که به این دلیل از هومر انتقاد می‌کند که «همه از ابتدا از هومر آموخته‌اند».^۲ او در فرض این نکته که هومر (؟ حدود ۷۵۰ ق م) به مقام مرجعی بی‌همتا رسیده است سخن بر صواب می‌گوید. زیرا یونانیان هیچ متن مقدّسی مانند کتاب مقدّس یا قرآن در اختیار نداشتند. آنان فقط دو منظومه بلند منسوب به هومر، یعنی ایلیاد و اُدیسه را در اختیار داشتند.^۳ این دو کتاب متنی مرجع و موثّق، مصون از انتقاد یا شرح شده به دست مفسّران صاحب نظر، به شمار نمی‌آمدند و معیار اعتقادی و رسمی هیچ نظام دینی محسوب نمی‌شدند. با این همه، این متون تا آنجا که بسیاری از یونانیان دانش آموخته اشعار هومر را می‌آموختند شبیه به کتاب مقدّس بود. حتی در هزار سال پس از عصر هومر، اوگوستین نیز این اشعار را می‌آموخت. آتینان این اشعار را در محافل عمومی به صورت نقّالی می‌شنیدند. خطیبی، با توسّل به هومر در مقام مرجعی اخلاقی، می‌گوید:

پدران تان او را چنان شاعر عالی مقامی می‌دانستند که قانونی گذاشتند که بر مبنای آن هر چهار سال، تنها او از میان همه شاعران، آثارش را نقّالان در جشن «همه‌آتنی» می‌باید اجرا کنند.^۴

بسیاری از یونانیان عناصر اصلی و مؤثر تلقی شان از خدایان و رابطه خدایان با آدمیان را از آثار هومر بیرون کشیدند و نگرش و آرمان اخلاقی برگرفته از این آثار تا مدتها بعد از آنکه این افکار سراسر به انتقاد گرفته شده بود همچنان پرنفوذ باقی ماند.

لذا مایه شگفتی نیست که فیلسوفان بعدی به طور منظم از هومر نقل قول می کنند و تلمیحاتی به آثار او دارند.^۵ البته او همواره نیز مرجعی با نظر صائب نیست؛ درحقیقت، او گاهی آماج حمله نیز هست، چون یونانیان اندیشمند به آراء او در باب اخلاق و دین حمله می کنند و آنها را به معارضه می طلبند.^۶ و البته برای دیدن آنچه آنان تصور می کردند باید به معارضه بطلبند نیز می باید با هومر آغاز کنیم.

هومر احتمالاً در اواسط قرن هفتم قبل از میلاد می زیسته است. شاید ۱۵۰ سال قبل از شروع تفکر فلسفی یونانی و احتمالاً در ایونیا می زیسته است، جایی که فلسفه یونانی در آنجا آغاز شد، در میان یکی از اجتماعات یونانی غرب آسیا.^۷ او آرائش (یا آراء بیان شده در اشعارش) را به صورت روایت منظوم عرضه می کند، نه به صورت استدلال فلسفی؛ اما این آراء نه بدوی یا ابتدایی است و نه نامعقول. اگر بینیم که چرا امکان دارد این آراء توسل معقولانه به حس مشترک و تجربه باشد، می بینیم که چرا نخستین فیلسوفان لازم می دیدند حس مشترک و تجربه را به منزله منابع اعتقادات معقول به معارضه بطلبند.

۲. شخص آرمانی و زندگی آرمانی

نگرش اخلاقی هومر از تلقی او نسبت به شخص آرمانی به آسانترین نحو فهمیده می شود. شخصیت های اصلی ایلیاد قهرمانان عصری گذشته اند و خوبی و برتری یا فضیلت شان (سه نحوه ترجمه کلمه یونانی aretē) در عصر خود هومر بی همتا بود. اما آنچه هومر خوبی می شمرد آن گونه چیزی نیست که ما به راحت ترین نحو بتوانیم آن را چنانکه هست تصور کنیم.

مقداری از خوبی شخص از اختیارش بیرون است. شخص خوب باید در خانواده‌ای خوب زاده شده باشد و باید خودش ثروتمند و قوی باشد؛ هومر پیشنهاد می‌کند که شخص نیمی از خوبی‌اش را در آن روزی که برده می‌شود از دست می‌دهد. گرچه هومر کسانی را که ثروت کسب کرده باشند، بی‌آنکه در خانواده‌ای شریف زاده شده باشند، به حساب نمی‌آورد و کسانی که با نگرش او همراه باشند از اینکه چنین افرادی را واقعاً خوب بشمارند خودداری می‌کنند. عناصر تشکیل‌دهنده خوبی شخص از حیث موروثی و اجتماعی و مادی آن قدر اهمیت دارند که اگر آنها را دارا باشید، ولو آنکه به بدی رفتار کنید، همچنان شخصی خوب باقی می‌مانید. پاریس طفره‌رو از انجام دادن افعال مردی خوب ناتوان است، اما مردی خوب باقی می‌ماند چون شرایط دیگر خوب بودن را دارد. پس خوبی شخص تا این اندازه در اختیارش نیست.^۸

اما برخی جنبه‌های آن در اختیارش است و از او انتظار می‌رود که برتری‌اش را در افعالش نشان دهد، افعالی که به‌طور مشخص و به‌طور آرمانی افعال فردی جنگاور و رهبر است. مرد خوب در نبرد برتری نشان می‌دهد و فضایل بارز او نیرومندی و مهارت و دلیری است. او در جایگاهی برجسته در جامعه زاده می‌شود و سهم بزرگی از منابع و ذخایر آن دارد و به این فضایل نیاز دارد تا از جایگاهش در برابر حمله دفاع کند. ولذا از او انتظار می‌رود برتر باشد. پدر آخیلس او را به تروا می‌فرستد تا «همواره بهترین و برتر از دیگران باشد»؛ و آخیلس، مانند دیگر شخصیت‌های اصلی این ماجرا، می‌کوشد در صفات و افعالی که برتری شخص را می‌سازد به بزرگی دست یابد. آخیلس «بهترین آخایی» است، بیش از همه به این دلیل که در این فضایل بزرگی وی پیداست و اینها همان فضایی است که هنگامی که پدرش می‌خواست او از دیگران برتر باشد در نظر داشت. دفاع از خود همچنین مستلزم هوش برای ریختن نقشه و مهارت در ترغیب دیگران به همکاری در انجام دادن‌شان است. اما این فضایل نسبت به فضایل جنگاور در مرتبه دوم اهمیت است.

خصایل شخص برتر از گونه‌های اهدافی که او مقصود دارد بیشتر روشن می‌شود. نزاع آخیلس و آگاممنون، در حادثه‌ای که آغازگر وقایع اصلی ایلیاد است، به این دلیل روی می‌دهد که آگاممنون بریزئیس [Briseis]، دختر اسیری که آخیلس مایل به ازدواج با او بود، پاداش آخیلس، را برمی‌دارد و لذا از افتخار آخیلس کم می‌شود. افتخار (timê)، به‌طوری که هومر آن را تصور می‌کند، در درجه نخست مشتمل است بر خوش‌گمانی مردمان دیگر در حق او و در درجه دوم مشتمل است بر «افتخارها»ی مادی و اجتماعی که هم علت و هم معلول این خوش‌گمانی است. قهرمان حالتی فردگرایانه دارد و تا آنجا که در وهله نخست به موفقیت و اعتبار خودش اهتمام دارد، در وهله نخست هدفی جمعی را مقصود ندارد که مشتمل بر خیر دیگر مردمان یا خیر کل جامعه نیز باشد. از سوی دیگر، او به دیگران نیز توجه دارد، تا آنجا که باید به خوش‌گمانی آن کسانی دست یابد که بر خوبی‌هایی که او مقصود دارد حاکم‌اند. بعلاوه، به‌طوری که ارسطو نظر می‌دهد، قهرمان باید گمان مردمان را در حق خود حرمت نهد، و نه صرفاً با گمان آنان بازی کند، چون این گمان است که ارزشهایی را تعریف می‌کند که اهداف خود او را با این وصف برایش باارزش می‌سازند.^۹

۳. خود و دیگران

شاید تلقی هومر از شخص خوب را تا حدودی شگفت‌آور بیاییم. اگر شخصی را بهتر از شخص دیگری می‌پنداریم، یا می‌خواهیم بهتر از آن که هستیم باشیم، اکثر ما در وهله نخست فضایل هومری را در نظر نخواهیم داشت. ما اغلب کسی را شخصی خوب می‌پنداریم که با دیگر افراد نیز خوب رفتار می‌کند. در علم اخلاق هومر نیز به همین‌سان از قهرمان انتظار می‌رود که دلنگران منافع دیگران نیز باشد؛ اما طبیعت و حدود دلنگرانی او برای آنها آن چیزی نیست که شاید ما انتظار داشته باشیم.

قهرمان یقیناً به دیگران بی‌اعتنا نیست؛ درحقیقت، بخشی از وقایع ایلیاد از

دلنگرانی برخی اشخاص برای منافع دیگران نتیجه می‌شود. تئیس دلنگران پسرش آخیلس است و هکتور دلنگران همسرش آندروماک و پسرش آستیاناکس و آخیلس دلنگران دوستش پاتروکلوس است. البته دلنگرانی محدود به دلنگرانی برای افراد نیست. گاهی افراد دلواپس مصالح گروهی‌اند که در طرحی با همکاری مشترک متعلق به آن گروه‌اند. در نزد رهبران یونانی این گروه سپاه یونان است که فکر جمعی حاکم بر آن موافق است که آخیلس و آگاممنون هر دو به دلیل غفلت‌شان از مصالح سپاه به طرفداری از نزاع خصوصی‌شان بر سر افتخار خودشان ملامت شوند. اُدیسئوس نیز به همین سان در کوششی که برای ترغیب آخیلس به پایان دادن نزاع می‌کند به منفعت مشترک گروه متوسل می‌شود. در نزد اهالی تروا خیر مشترک خیر شهرشان است. هکتور این دلنگرانی را به آنها تحمیل می‌کند و خودش نیز آن را به نمایش می‌گذارد.^{۱۰}

قهرمانی که نیرو و قدرت برتری دارد، زیردستانی دارد که به او متکی‌اند و از او انتظار می‌رود که از آنان دفاع کند؛ آنان به‌طور معمول و مشروع از او توقع کمک دارند. پادشاهی خوب، مانند اُدیسئوس، دلواپس مصلحت و رفاه قوم خویش است. شوهری خوب، مانند هکتور، دلواپس همسرش است. آخیلس آن کاری را می‌کند که از قهرمانی بزرگ انتظار می‌رود و دلواپس دوست و وابسته‌اش پاتروکلوس است.

گذشته از این انتظارات مشخص افراد خاصی که با قهرمان روابط خاصی دارند، مردم به‌طور کلی از قهرمان انتظار دارند که برانگیخته از احساسات مشترک انسانی باشد. پاتروکلوس به دلیل بی‌اعتنایی آخیلس به رنج‌های یونانیان بر او خرده می‌گیرد، نه صرفاً به این دلیل که جزو سپاهیان گسیل شده است، بلکه به این دلیل که آنها در نتیجه اعمال او رنج می‌کشند. آخیلس در کشتن لیکائون و در بی‌احترامی به جنازه هکتور همین بی‌اعتنایی سنگدلانه را نشان می‌دهد. او سرانجام، وقتی با پیام دیدار می‌کند، این رفتار را ترک می‌کند: وقتی به پدر خودش می‌اندیشد، احساسات پیام را درک می‌کند و از

این احساسات منقلب می شود. عمل مرسوم زاری و تضرع تا اندازه ای منوط به احساسات همدلانه ای است که متوجه کسی می شود که نیازمند یاری است. کسی که مانند سیکلوپ (غول یک چشم) فاقد این احساسات برای انسانهاست بیشتر مانند حیوانی وحشی عمل می کند تا انسان — درحقیقت، حتی سیکلوپ نیز نسبت به حیواناتش چنین احساساتی دارد.^{۱۱}

بنابراین، منافع دیگر مردمان برای قهرمان دارای اهمیت است و اگر او نسبت به این منافع بی اعتنا باشد، چنانکه آخیلس هست، بر او خرده گرفته می شود. و با این وصف رفتار قهرمان با این منافع جزء مهمی از خوبی او نیست. آخیلس با بی اعتنائی خودپسندانه ای که نسبت به دیگران در پیش می گیرد هیچ بخشی از فضیلت قهرمانی اش را از دست نمی دهد و همچنان بهترین آخایی باقی می ماند و هیچ کس نیز گمان نمی کند که بی اعتنائی خودپسندانه او شاید به اعتبار و شهرت او به خوبی زیان وارد آورد. از سوی دیگر، اگر او به چنگ راهزنان دریایی می افتاد و او را به بردگی می فروختند، نیمی از فضیلتش را از دست می داد. انتقاد از این گونه بی اعتنائی نسبتاً ملایم باقی می ماند؛ زیرا بی اعتنائی خودپسندانه در مقایسه با عناصر اصلی خوبی شخص عیب کوچکی است.

۴. اولویتها

در ایلیاد این شأن ثانوی منافع دیگر مردمان از دیدگاههای مختلف روشن می شود. نخست، برخی دغدغه های مربوط به دیگری نسبت به اهداف اولیه قهرمان صرفاً در حکم وسیله است. موفقیت جنگاور اغلب منوط به همکاری با همرزمان است. قهرمان وقتی قدرت و توانش را به مؤثرترین نحو به نمایش می گذارد که می تواند از وابستگیانش و نیز خودش مراقبت کند. از آنجا که دغدغه دیگران را داشتن نسبت به دغدغه او برای افتخار خودش در حکم وسیله است، او هیچ دلیلی ندارد که دلمشغول منافع دیگر مردمان باشد، اگر که آنها معارض با مقتضیات افتخار خودش اند.

اما به نظر می‌آید که همه دغدغه‌های قهرمان درخصوص دیگری صرفاً در حکم وسیله نباشد. دیدن این امر آسان است که چگونه هم همکاری با هم‌زمان و هم حمایت از وابستگان اهداف اولیه قهرمان را پیش می‌برد؛ اما توضیح یا توجیه نگرشهایی که مبتنی بر احساسات انسان عادی است صرفاً به وسیله ارزش ابزاری‌شان چندان آسان نیست. با این وصف، ولو آنکه صرفاً ابزاری نباشند، دقیقاً ثانوی‌اند. از قهرمان انتظار می‌رود که درخصوص دیگران دغدغه‌هایی از خود نشان دهد، اما به دلیل این دغدغه‌ها قدرت یا شانش، هیچ‌یک، را فدا نکند. بنابراین، هیچ کس بر آخیلس به دلیل نخستین عقب‌نشینی‌اش از نبرد خرده نمی‌گیرد؛ درحقیقت، اکثر یونانیان برجسته دیگر می‌پندارند که باید به او غرامت پردازند. بر او یقیناً به دلیل رد کردن پیشکش فرستادگان رهبران یونان خرده گرفته شد (در کتاب نهم)؛ اما هیچ کس از خاطرش نمی‌گذشت که او نسبت به آنچه پیش از این بود کمتر خوب یا کمتر سزاوار افتخار است. وقتی که آخیلس به نبرد باز می‌گردد، به این دلیل نیست که دلمشغول حال بقیه یونانیان است، بلکه به این دلیل است که پاتروکلوس کشته شده است. او حتی نگران مرگ پاتروکلوس از برای خود پاتروکلوس نیست؛ او از ضعفی پشیمان است که در ناتوانی از حمایت شخص وابسته به خودش نشان داده است.

هکتور آن قهرمان هومری است که بیشترین آگاهی را نسبت به مطالبات دیگران دارد و به‌طور مشخص نسبت به مطالبات خانواده‌اش و شهرش؛ با این وصف، انگیزه‌های اولیه‌اش دقیقاً با انگیزه‌های آخیلس همسان است. هکتور دوبار تصمیم می‌گیرد از شرم و ننگ برای خاطر خودش اجتناب کند، ولو آنکه عملش به خانواده‌اش و شهرش زیان برساند. او موافق است که اگر عقب‌نشینی کند به نفع سرزمین ترواست، اما او مسلم می‌گیرد — و هیچ کس با او مخالفت نمی‌کند — که افتخار و شرم او را ملزم به استوار ماندن بر موضعش و مواجه شدن با آخیلس و مردن می‌سازد. هکتور، وقتی که باید اساسی‌ترین انتخاب‌هایش را انجام دهد، نشان می‌دهد که او را در وهله نخست

انگیزه‌ها و فضایل هومری به حرکت در می‌آورد.^{۱۲} ما حق داریم در گفتن اینکه او خودپسند است تردید کنیم، اگر تصور می‌کنیم که مردمان خودپسند می‌کوشند خودشان را به بهای دیگران حفظ کنند؛ اما او با این وصف به طور برجسته‌ای به منافع دیگران بی‌اعتناست.

پس، برای قهرمانی به شیوه مورد نظر هومر، منافع مردمان دیگر اغلب مهم است، اما همواره دقیقاً امری ثانوی است. درحقیقت آنها بسیار کمتر از فضایل اولیه به حساب می‌آیند و خوبی یا بدی مرد سرانجام با فضایل اولیه به تنهایی سنجیده می‌شود و نه اصلاً با دغدغه‌ای که او برای دیگران دارد.

۵. مشکلات نهفته در علم اخلاق هومری

نگرش هومر برای کسانی که آن را می‌پذیرند تعارضهایی می‌آفریند. برخی از این تعارضها از خود فرد برمی‌خیزد. او باید تلقی‌اش از اهداف و منافعش را با خواسته‌های آن کسانی منطبق کند که می‌توانند او را به افتخار برسانند یا بی‌افتخار کنند. این امر شاید تعارضی نیافریند، اگر دیگر مردمان از اهداف او پشتیبانی کنند. اما اهداف متفاوت افراد متفاوت شاید تعارضی بیافریند میان اهداف یک فرد و اعمال مورد تأیید دیگران. در چنین تعارضی فرد نمی‌تواند در برابر انتظارات دیگران مدعی پیروی کردن از ارزشهای خودش باشد؛ زیرا ارزشهای او بیشترین اهمیت را برای تأیید دیگران قائل می‌شود، و ارزشهای خودش را نقض می‌کند اگر در بهره گرفتن از نظر دیگران برای یافتن راه خود ناکام بماند.

آخیلس دقیقاً مثال بارز این گونه تعارض میان اُتکا به نفس [self-assertion] و مدارا [conformity] با خواسته‌های دیگران است. او برای افتخار با آگاممنون رقابت می‌کند، و آگاممنون نخستین دور را با گرفتن بریزیس می‌برد؛ اما آخیلس دور دوم را می‌برد، اگر پیشکش غرامت آگاممنون را پذیرفته بود. در اینجا به نظر می‌آید که آخیلس تقریباً خودش را از اُتکای قهرمان عادی به رأی دیگر مردمان آزاد می‌کند. او ادعا می‌کند که به وعده زندگی در گمنامی و

بی بهره از افتخار راضی است، چون افتخار ناپایدار و گذراست و به هر حال وقتی شخص مرده است چندان اهمیتی برای او ندارد. به هر تقدیر، روشن می شود که آخیلس آن قدرها هم که ادعا می کند مستقل و خودفرمان نیست. شرمی که از خفت مرگ پاتروکلوس به او دست می دهد او را وادار می دارد به لبرد بازگردد، اگرچه می داند، که نتیجه این کار مرگ خودش خواهد بود.^{۱۳}

علم اخلاق هومری این تعارضها را در درون فرد می آفریند، اما در درون جامعه نیز آنها را می آفریند. زیرا به هر عضو جامعه دلیلی برای انجام دادن اهمالی می بخشد که برای کل جامعه بد است. از آنجا که هر قهرمان افتخار خودش را می خواهد و بخت معقول به دست آوردن آن را در رقابت با دیگران می بیند، به اجتناب از رقابت بی رغبت است؛ اما وقتی همه این نظام را روا می شمروند، شاید این نظام برای همه بد باشد.

اگر اخلاقیات قهرمانی حتی برای قهرمانانی بد است که بیشترین منفعت را از آن دارند، برای فرودستان جامعه آنان حتی بدتر است. آنان حق دارند در حدودی که کار قهرمان در کسب افتخار برای خودش مقرر می کند از او توقع حمایت داشته باشند؛ اما این حدود قهرمان را تا اندازه ای حامی نامعتمد می سازد. اگر من قهرمانی هستم در موضع قضاوت درخصوص ماجرای قضایی که یک طرف آن تهیدستی وابسته به من و طرف دیگر ثروتمندی. با مقام اجتماعی خودم است، در حکم کردن به سود آن تهیدست هیچ دلیل موجهی نمی بینم، اگر همپیمانی با آن فرد برتر به شأن و افتخار من بیشتر می افزاید. بنابراین من حامی نامعتمدی خواهم شد، دقیقاً به همان سان که آخیلس حامی نامعتمد پاتروکلوس و هکتور حامی نامعتمد خانواده و اجتماعش بود؛ زیرا آسان می توان درخصوص موقعیتهایی اندیشید که در آن موقعیتهای وظایف حامی باید نسبت به مطالبات غالب افتخار در درجه دوم اهمیت قرار گیرند. غرور و عزت نفس قهرمان مستلزم تعقیب فضایل قهرمانانه است و ناتوانی در اکتساب آنها او را شرمنده می سازد.

هومر در ایلیاد این نتیجه علم اخلاق هومری را برملا نمی کند. این نتیجه در

اُدیسه، در رفتار خواستگاران پنه‌لوپه مشهودتر است. رفتار خودپسندانه و طفیلی آنان برای تمام اجتماع بد است؛ و با این وصف، از دیدگاهی، بسیار قهرمانانه است، چون به شخص خوش‌اقبالی که با پنه‌لوپه ازدواج می‌کند وعده پادشاهی چشمگیری از حیث افتخار و منزلت می‌دهد. اما معاصر نزدیک هومر، هسیود شاعر، جنبه‌های ضد اجتماعی اخلاقیات هومری را برملا می‌کند. او، مانند هومر، عصر قهرمانی را در گذشته به رسمیت می‌شناسد؛ اما در روزگار خودش «شاهان رشوه‌خواری» را می‌بیند که مردمان فقیر را از راه قانون فریب می‌دهند. فاصله میان قهرمانان هومر و شاهان رشوه‌خوار هسیود بسیار اندک است؛ حتی اگر هومر از رفتار فاسدی که هسیود بدان حمله می‌کند طرفداری نمی‌کند، نگرش اخلاقی خود او ظاهراً توجیه‌کننده آن است.^{۱۴}

هومر از نتایج رعایت اخلاقیات هومری در طبقات غیر قهرمانی که قربانیان این اخلاقیات‌اند بسیار غفلت می‌کند. او فقط در یک قسمت از ایلیاد به آنان توجه می‌کند. ترسیتز — فرد پُرمدها و پُرخوغا و (تا اندازه بسیاری) آشوب‌برانگیز زشت، مطابق با برخی پیشداوری‌های مردم درباره رهبران اتحادیه صنفی — نمایانگر برهان خوبی علیه شاهان و نگرش آنان است و آنان را به منزله طفیلیهای خودپسندی محکوم می‌کند که منابع اجتماع را تلف می‌کنند. مناظره گر پُرمهات اُدیستوس پاسخ او را می‌دهد؛ اما، این بار، اُدیستوس به مهارتش در مناظره کردن تکیه نمی‌کند بلکه به سرکوب قهرآمیز تکیه می‌کند. هومر آخرین محافظه‌کاری نیست که این رفتار را با برهانهای ویرانگر افراد بی‌ادبی که جای خودشان را نمی‌شناسند تأیید می‌کند. او همچنین آخرین کسی نیست که طبقات فروتر را موافق با چنین رفتاری، با آن کسانی که از افراد بهتر از خودشان شکوه و شکایت می‌کنند، به نمایش درمی‌آورد.

مدافع اخلاقیات هومری ممکن است استدلال کند که این اخلاقیات، با وجود نتایج ناراحت‌کننده‌اش برای برخی مردم، روی هم رفته برای جامعه

بی‌ثباتی که در معرض حمله خارجی است بهترین اخلاقیات است؛ قهرمان هومر، در مقام جنگاور و حامی، ممکن است انجام‌دهنده خدمتی مفید به اجتماعش به نظر آید. این سخن دفاعی ضعیف است؛ ضعف آن نقصی کلی در تبیینها و دفاعهای اجتماعی را آشکار می‌کند که به کارکرد مثبت‌شان در جامعه متوسل می‌شوند. حتی اگر به نوعی دفاع نیاز باشد، چرا قهرمان هومر باید یگانه وسیله یا وسیله مرجح دفاع باشد؟ و آیا اگر او آنقدر شیفته جنگ و نزاع نبود به خدمات او نیاز می‌بود؟ ارزشهای خود او آن اوضاع و احوال اجتماعی را می‌آفریند که این ارزشها برای آن اجتماع مناسب به نظر می‌آید.^{۱۵}

۶. خدایان و جهان

برخی از جالب توجه‌ترین جنبه‌های اسطوره‌ای معاصر غرب آسیا — و اساطیر یونان — در اشعار هومر به‌ندرت به نمایش درمی‌آید. در این اساطیر خدایان به‌طور بسیار نزدیکی متناظر با نیروهای طبیعی‌اند و گاهی به واقع با آنها یکی به نظر می‌آیند؛ آنان بخشی بشری و بخشی حیوانی و اغلب هیولاش‌اند و با انجام دادن قربانی و جادو خشنود می‌شوند. مقداری از این نگرش (گرچه به صورتی نسبتاً پیچیده و ظریف) را می‌توانیم در کار هسیود ببینیم؛ اما در کار هومر بسیار اندک از آن وجود دارد. حتی غولها و ساحره‌ها و دیگر مخلوقات اسطوره و قصه در ادیسه تا حدودی بشری و آشنایند.^{۱۶}

هومر خدایان را انسانی می‌سازد چون می‌خواهد آنها را مفهوم سازد و لذا وقایع را نیز مفهوم سازد. اگر ما با هیولایی نیمه انسان و نیمه درنده سروکار داشته باشیم، بعید است بدانیم از او چه انتظاری باید داشته باشیم یا بدانیم او به رفتارهای مختلف چگونه واکنش نشان می‌دهد. فهمیدن انسانها، به‌طور عام، راحت‌تر است. اگر می‌دانیم که کسی دلیر است، نگران افتخارش است، شیفته خانواده‌اش است و الخ، توقع داریم که در شرایط عادی، رفتارش کم یا بیش متناسب با نگرش کسی باشد که در این موقعیت قرار دارد. رفتار

فاعلهای نسبتاً عاقلی که اهداف نسبتاً ثابتی دارند پیش‌بینی‌پذیر و تکیه‌پذیر است.

بدین گونه است که هومر خدایان را تصور می‌کند. آنان به گونه‌ای عمل نمی‌کنند که بتوان با جادو یا قربانی بر آنان مسلط شد. اگرچه آنان یقیناً برای قربانی اهمیت قائل بودند، این امر بدان معنا نبود که آنان به‌طور سفت و سخت یا با حيله و نیرنگ مهار می‌شدند. وقتی اراده‌آته بر ضدّ تروا قرار گرفت، انجام دادن قربانی اراده‌او را متزلزل نساخت، و حال آنکه اگر قربانی تأثیری خود به خودی و مکانیکی داشت او متزلزل می‌شد. زیوس تعیین کرد که چه مقدار از نیایشهای آخیلس را می‌پذیرد. هرا و آفرودیت و پسیدن و آتنه، به‌طوری که در هردو شعر به چشم می‌خورد، قصدهای ثابت و معقول دارند. بنابراین نیروهای طبیعی به‌طور اتفاقی دست از کار نمی‌کشند، بلکه نتیجه قصدها و نیات ثابت خدایان‌اند. هومر، در جستجوی قاعده‌مندی و قوانین و نظم در روندهای طبیعی، جستجویی را آغاز می‌کند که بر تفکر فلسفی و علمی یونان — و نه تنها یونانی — مسلط می‌شود.^{۱۷}

با این همه در برداشت هومر از جهان ملاحظه حدود نظم و قاعده‌مندی نیز به همان اندازه مهم است. گرچه خدایان نسبتاً ثابت‌اند، آنان نیز، به دلایل مشابه، به سان قهرمانان بشری دمدمی و متغیرند. بعلاوه، تسلط آنان بر نظم طبیعی کامل نیست. هومر گاهی، گرچه نه به‌طور مشخص، به یکی دانستن خدایان با روندهای طبیعی نزدیک می‌شود که (در نظر معمولترش) خدایان بر آنها مسلط‌اند. اما او هیچ‌گاه فرض نمی‌کند که هر زلزله یا طوفانی، مثلاً، منعکس‌کننده قصدی استوار و در درازمدت معقول از جانب خدایی به نام پسیدن است که گاهی مسئول آنها گفته می‌شود. پیامبر عبرانی عاموس دست خدا را در هر مصیبت طبیعی در کار می‌بیند: «آیا بلا بر شهر وارد بیاید و خداوند آن را نفرموده باشد؟» اما هومر چنین فرض عامی نمی‌کند. چنین چیزهایی در عالم هومری به‌طور اتفاقی رخ می‌دهد و هیچ دلیل خاصی ندارد.^{۱۸}

۷. خدایان و آرمانهای اخلاقی

برای کسی که اخلاقیات هومری را می‌پذیرد خدایان آرمانی معین و جذاب ارائه می‌کنند؛ درحقیقت این آرمان چنان جذاب است که انسان نمی‌تواند به آن دست یابد مگر اینکه چندان خوش اقبال باشد که خدا شود، چنانکه هراکلس بدان دست یافت. اما او می‌تواند آن را به منزله آرمانی بداند که تا آنجا که می‌تواند برای رسیدن به آن تلاش کند.^{۱۹}

خدایان افتخار و منزلت به رسمیت شناخته شده‌ای دارند و از داشتن آنها مطمئن‌اند؛ و اگرچه دستخوش برخی نومیدیها می‌شوند، این نومیدیها در خصوصیت زندگیهایشان تأثیری ندارد. خدایان خشمگین معمولاً قدری خرسند می‌شوند و در اشعار هومر هیچ خدایی آن‌قدر درمانده و ناخشنود وصف نمی‌شود که زندگی‌اش را در کل فلاکت‌بار بیابد. انسان اغلب جشن می‌گیرند و می‌خندند و روی هم رفته از زندگیهای فناپذیرشان لذت می‌برند. بنابراین آنان بنا به قاعده «خجسته» یا «مبتهج» نامیده می‌شوند.^{۲۰}

برای آدمیان این وجود توأم با موفقیت و سرور خداگونه در تملک مطمئن افتخار و قدرت آرمانی است که در پی می‌آید. قهرمانی که آن را تعقیب می‌کند افتخار و قدرت را برای خودش می‌خواهد، اما کشف می‌کند که اینها نامطمئن است و به هر حال گذرا. آخیلس ظاهراً مدتی امنیت زندگی الهی را ترجیح می‌دهد، حتی اگر او باید افتخار و قدرت را برای کسب آن قربانی کند؛ اما او در پایان عناصر دیگر زندگی الهی را بر امنیت ترجیح می‌دهد و هومر جایی برای شک باقی نمی‌گذارد که این را انتخابی درست برای قهرمان شدن می‌داند.^{۲۱}

آرمان بهجت الهی، مانند دیگر جنبه‌های علم اخلاق هومری، تخصمی را به فرد بشر تحمیل می‌کند. او باید امنیت را برای تعقیب خطرناک افتخار مخاطره‌آمیز قربانی کند، یا او باید امنیت را با یقین به شکست در مهمترین اهداف دیگرش انتخاب کند. اگر ما در اهدافمان با چنین تخصمی رو به رو

شویم، حق داریم به طور معقولی پرسیم آیا در تعقیب همه این اهداف محق هستیم. بنابراین، با دیدن این تخاصم، همه یونانیان از آرمان پیشنهاد شده خدایان هومر خشنود باقی نمی مانند.

۸. زیوس و نظم جهان

زیوس در میان خدایان هومر و در برداشت هومر از عالم حائز جایگاه خاصی است. او منعکس کننده برخی تضادها و تخاصمهای بالقوه است که هیچگاه در اشعار هومر به طور صریح با آنها مواجه نمی شویم.

او از جهاتی خدایی در میان خدایان بسیار است، گرچه نیرومندترین آنها نیز هست. او در قدرت با پسیدن و هادس و دیگر پسران کروئوس شریک است، پس از آنکه پدرشان را با خشونت از تخت به زیر کشیدند (جزئیات خشن این داستان را به طور بامعنایی هسیود می گوید و نه هومر). خدایان دیگر با او با شماتت و با چاپلوسی سخن می گویند؛ حتی دفتری کامل (کتاب چهاردهم) به این امر اختصاص دارد که چگونه همسرش هرا او را پریشان خاطر و اغوا می کند. به نظر می آید که از بخت و اقبال باشد که زیوس قبل از آنکه بسیار دیر شده باشد و نقشه هایش کاملاً به بیراهه رفته باشد باز به مصدر قدرت باز می گردد.

اما این سخن تمام حقیقت درباره زیوس نیست. او از همه خدایان دیگر قویتر نیز هست. اراده او در جنگ تروا و غارت تروا به انجام می رسد. هومر در ابتدای شعر بر این امر اصرار می ورزد و به [نقش] اراده زیوس در فراز و نشیب هایی که به دنبال می آید اشاره می کند، گرچه نه اغلب و نه به طور برجسته. ابتدای اُدیسه این فکر را به ذهن خطور می دهد که قدرت فائقه زیوس منوط به رضایت دیگر خدایان است، اما با این همه حاکی از این نیز هست که طرح او به انجام می رسد.^{۲۲}

و با این همه همواره روشن نیست که اراده خود زیوس به انجام رسد. او تا حدودی به طور مبهم با «تقدیرها» (moirai)، به معنای «قسمتها» یا «سهمها»

مربوط است. «تقدیر» یا «قسمت» شخص زمان مرگ او را تعیین می‌کند؛ و وقتی که قهرمانان می‌جنگند، زیوس تقدیر هردو را می‌سنجد تا ببیند کدام یک باید بمیرد. گاهی زیوس بررسی می‌کند که آیا قهرمان خاصی را می‌تواند از تقدیرش نجات دهد یا نه؛ اما او هیچ‌گاه واقعاً تقدیرها را نقض نمی‌کند. او همچنین مجبور نیست برخلاف تصمیم بررسی‌کرده‌اش از آنها پیروی کند؛ تصمیم بررسی‌کرده‌ او همواره ابرام‌کنندهٔ تقدیرها از کار در می‌آید.^{۲۳}

این تقدیرها تقدیری واحد را نمی‌سازد، یعنی نظم ضروری که هر واقعه در عالم را تعیین کند. تقدیرهای هومر تنها این اعتقاد مبهم را منعکس می‌کند که برخی وقایع و به‌ویژه مرگ فرد، با وقایع قبلی در ورای تسلط ما و در ورای تسلط هر فاعل عاقلی، بشری یا الهی، تعیین می‌شود. از آنجا که نظم و قاعده‌مندی در عالم هومر تنها شامل بخشی از عالم است، تقدیرها تنها برخی وقایع در آن را تعیین می‌کند.^{۲۴}

هومر، با این همه، پیشنهاد می‌کند که ارادهٔ زیوس مسلط است. این پیشنهاد شاید در اُدیسه برجسته‌تر است، اما در ایلیاد نیز پذیرش آن کم استوارتر از اُدیسه نیست. بعلاوه، زیوس برخلاف خدایان دیگر ظاهراً علایقی گسترده‌تر از افتخار و موفقیت خودش دارد. او به عدالت در جوامع بشری نیز علاقه‌مند است. او ترواییها را در واقع به دلیل چشمپوشی از تخلف پاریس در خصوص روابط خاص میان میزبان و مهمان مجازات می‌کند. او از تخلف از عدالت که قهرمانان هومر را به آسانی وسوسه می‌کند با زیردستان اجتماعی‌شان بدین گونه رفتار کنند خشمگین است. او ظاهراً آماده است استلزامات اخلاقی رعایت دیگران را تحمیل کند که به نظر می‌آید در نگرش اخلاقی هومر در مرتبهٔ دوم باشد.^{۲۵}

زیوس و تقدیرها دو تمایل در تفکر هومر را نشان می‌دهد که به‌طور بالقوه معارض با یکدیگر و نیز معارض با نگرش اخلاقی هومر در مرتبهٔ نخست است. نگرش مرتبهٔ نخست تا اندازه‌ای عالم منظم را تصدیق می‌کند؛ خدایان هومر مانند انسانها عمل می‌کنند و نگران اموری‌اند که رخ می‌دهد، و حال

آنکه برخی امور دیگر بی هیچ دلیلی و بی هیچ نظم معینی رخ می دهد. اما زیوس و تقدیرها حاکی از دو نوع نظم متفاوت است. تقدیرها حاکی از نظم غیر شخصی و غیر اخلاقی، مستقل از انتخابهای خدایان یا انسانهاست. از سوی دیگر، زیوس حاکی از نظم اخلاقی است و هوش و اراده ای را مجسم می کند که متعالی از ارزشهای قهرمانی عادی است، اما با این وصف به طور تشخیص پذیری متعلق به فاعلی اخلاقی و باهوش است. هومر با این دو طریق متفاوت به خطوط محتمل تفکری اشاره می کند که از حدود نگرش خودش فراتر می رود.

۹. مشکلات عمده در تفکر هومر

دیدن توسل اشعار هومر به تخیل و عواطف آسان است. اما آنچه شاید کمتر واضح است این است که نگرش هومر به حس مشترک و مشاهده نیز متوسل می شود؛ اما این نکته شایان تأکید است، چون برخی از جنبه هایی که نگرش هومر به ویژه به حس مشترک متوسل می شود آن جنبه هایی است که یونانیان بعدی آنها را از همه بیشتر در معرض انتقاد می یابند.

علم اخلاق هومر به حس مشترک متوسل می شود چون قهرمان هومر به وضوح اهداف مطلوبی را مقصود دارد. موفقیت، منزلت اجتماعی، قدرت، ثروت و افتخار اهداف به راحتی معقولی است و قهرمان بدون پوزش آنها را مقصود خود قرار می دهد. او هیچ توهمی درباره خطرهایی که با آنها مواجه می شود ندارد، اما مخاطرات زندگی اش او را به یأس نمی کشاند. او با صلابت علایقش را دنبال می کند و وظایفش در قبال دیگران را آن قدر جدی نمی گیرد که با دنبال کردن علایق خودش تزامم یابد.

خدایان هومر به حس مشترک و مشاهده متوسل می شوند چون از وهم و مبالغه اجتناب می کنند. آنان هیولا نیستند و به طرز تصورناپذیری مافوق بشری نیز نیستند. از آنجا که آنان مانند ما هستند، برخی جنبه های عالم را با اصطلاحاتی توضیح می دهند که ما به آسانی می توانیم بفهمیم. بعلاوه، هومر

خردمندان به خدایان متوسل نمی‌شود تا هر چیزی در عالم را توضیح دهد؛ برخی از چیزهای عالم اتفاقی یا مهارنشده باقی می‌ماند. نظر هومر درباره جهان شامل قوانین طبیعی یا الهی نیست که متضمن پیش‌بینی‌های مشخصی درباره آنچه در اوضاع و احوال مشخص رخ می‌دهد باشد (به‌طور نمونه، اگر مصیبتی طبیعی وجود دارد، خدایی می‌خواهد تو را مجازات کند)؛ درحقیقت بعید است که هر بی‌نظمی یا مصیبتی در جهان را بتوان با خداشناسی هومری سازگار کرد. اعتقاد به خدایان هومر تا اندازه‌ای نسبتاً بی‌زحمت است؛ چون ظاهراً چیزی نمی‌تواند رخ دهد تا به ما دلایل مثبتی برای بی‌اعتقادی به دست دهد.

انتقاد از هومر به‌ویژه متمرکز بر حضور بی‌نظمی و تعارض است. علم اخلاق هومری به هر شخص در نظامی نفع می‌رساند که نتایجش به زیان کسی دیگر است. برای کسانی که از این نظام نفع می‌برند زیانبار است، چون اهداف هر قهرمان سبب تعارضهای زیانبار برای دیگر قهرمانان می‌شود؛ و هنوز زیانبارتر است، با وجود نفع نه چندان مطمئن جبران‌کننده، برای مردم غیر قهرمانی که هرگز در رقابت برای کسب افتخار برنده نیستند.

انتقاد اخلاقی ممکن است از تأمل درباره تعارضها در درون نظام اخلاقی مسلطی یا از آگاه بودن از تضادهای آن با مقتضیات جامعه‌ای بشری برخیزد؛ و علم اخلاق هومری در برابر هر دو گونه انتقاد بی‌دفاع است. تعقیب فردی افتخار متضاد با دعاوی مشروع دیگران است — در این مورد، متضاد با هموطنان یونانی آخیلس و هموطنان تروایی هکتور. علم اخلاق بی‌قید و بند قهرمانی معطوف به تهدید روابط تعاون و همکاری در هر صورت تحمل‌پذیری از اجتماع است، چون غیر قهرمانان نمی‌توانند به قهرمانان اعتماد کنند و قهرمانان نیز نمی‌توانند به یکدیگر اعتماد کنند.

علم اخلاق هومری، از جمله در امتداد این خطوط، از سوی متفکران متأخر یونانی با انتقاد مواجه می‌شود. اما این علم اخلاق به‌طور چشمگیری نیز انعطاف‌ناپذیر نشان می‌دهد و حتی وقتی که با انتقاد نظری مواجه می‌شود

در عمل پُرنفوذ باقی می ماند. وضوح و معقولیت و توسل این علم اخلاق به حس مشترک به توضیح بقایش کمک می کند.

جهان شناسی هومری کمتر از علم اخلاق او سرشار از تضاد نیست. تصویر هومر از جهان انبوهی از نیروهای بالفعل یا بالقوه را به نمایش می گذارد و نیروهای مختلف تجسم کوششهای متضاد برای فهم جهان است. خدایان متعدد و نیروهای طبیعی حاکی از این است که جهان تنها تا اندازه ای پیش بینی پذیر است و تنها تا اندازه ای زیر تسلط معقول است. نخست بودن زیوس حاکی از تسلط تمام معقول است. نقش تقدیرها حاکی از جبر تمام است، اما شاید بدون تسلط معقول، ناقد برای در معرض دید قرار دادن تضادهای بالقوه در تفکر هومر تنها لازم است بر برخی پرسشهایی انگشت بگذارد که خود هومر مطرح می کند. خدایان دیگر تا چه اندازه می توانند اراده زیوس یا تقدیرها را خنثی کنند؟ اگر دریا به خود واگذاشته شود، آیا دریا می تواند اراده خدایان را خنثی یا تقدیرها را دفع کند؟ آیا زیوس اگر بخواهد می تواند تقدیرها را دفع کند؟

جهان شناسی عقلی با این پرسشها درباره تفکر هومر آغاز می شود؛ زیرا هومر در علایق جهان شناس عقلی چندان سهمیم هست تا برخی مسائل صحیح را مطرح کند. او می خواهد در طرز کار عالم الگویی قاعده دار و پیش بینی پذیر تشخیص دهد؛ اما در کوششی که برای توصیف این الگو به کار می برد برخی از مشکلات توصیفش آشکار می شود؛ چرا که نقشهای خدایان و تقدیرها و تا اندازه ای نیروهای اتفاقی طبیعی هیچ گاه روشن نمی شود. خواننده ناقد حق دارد به طور معقولی از توصیف هومر ناخشنود باشد.

این پرسشها درباره هومر آغازگاههایی برای تفکر علمی و فلسفی یونانی است.

۳

جنبش طبیعت‌گرا

۱. نگرش طبیعت‌گرا

یونانیان میان عصر هومر (اواسط قرن هشتم) و عصر سقراط (اواخر قرن پنجم) مبادرت به مطالعه عقلی و نظام‌وار نظام طبیعی و نظام اخلاقی کردند. ارسطو میان کسانی که درباره خدایان سخن می‌گویند و تفسیرهای شاعرانه یا اساطیری به دست می‌دهند و کسانی که تفسیرهای عقلی به دست می‌دهند و این تفسیرها را می‌توان به‌طور جدی مطالعه کرد تمایز قائل می‌شود:

مکتب هسیود و همه خدانشناسان تنها آنچه برای خودشان متقاعدکننده بود ملاحظه کردند و اندکی از ما به این سخنان عقیده دارد... چرا که این سخنان سفسطه‌های اسطوره‌شناسی است و شایسته بررسی جدی نیست، و حال آنکه ما باید از آن کسانی پرسش کنیم که برهانی عقلی ارائه می‌کنند.

این گروه دوم را او «پژوهندگان طبیعت» یا «طبیعت‌گرایان» (phusiologoi) می‌نامد، در مقابل هسیود و پیروانش، چون آنان اسطوره‌شناسی را ترک گفتند تا درباره طبیعت (phusis) اشیاء پرسشی تازه بکنند. تفاسیر ارسطو درباره «اسطوره‌شناسان» بدون همدلی و درحقیقت نامنصفانه است؛ اما او دلیل خوبی دارد تا باور کند که با طالس (حدود ۶۲۵ تا ۵۴۵)، «مبتکر این‌گونه از فلسفه»، جنبشی تازه آغاز می‌شود. او به‌درستی می‌اندیشد که پرداختن به بحث عقلی از این متفکران ارزش وقت صرف کردن دارد.^۱

بسیاری از این حیث که طبیعت‌گرایان را نخستین فیلسوفان و دانشمندان می‌شمرند از ارسطو پیروی می‌کنند.^۲ برای اینکه ببینیم آیا این حکم صحیح است باید ببینیم وجه ممیز این متفکران چیست. این فصل به ملاحظه تعالیم عمده طبیعت‌گرایان اختصاص دارد؛ در فصل بعد به برخی از انتقادهای واکنشها و تحولات بعدی باز می‌گردیم که آنان برانگیختند.

۲. طبیعت به منزله ماده

ارسطو مدعی است که طبیعت‌گرایان طبیعت را با «ماده» (hulé [معرب: هیولی]) یا «موضوع اساسی» (hupokeimenon) اشیاء یکی می‌دانند:

غالب نخستین فیلسوفان گمان می‌کردند یگانه سرچشمه‌های همه چیز مادی بود. زیرا، آنان می‌گفتند، چیزی <موضوعی> وجود دارد که همه هستها از آن می‌آید، نخستین شیئی که آنها از آن پدید می‌آیند و پایدارترین چیزی که در آن از میان می‌روند، جوهر [تحت‌اللفظی: هستیت] سرتاسر باقی می‌ماند و در صفاتش دگرگون می‌شود؛ و این <اساس> ابتدایی و سرچشمه هستهاست. و به همین دلیل آنان گمان می‌کردند که هیچ چیز پدید نمی‌آید یا از میان نمی‌رود، چون آنان می‌پنداشتند که در هر دگرگونی این طبیعت [یعنی: موضوع] پایدار می‌ماند. زیرا دقیقاً به همان سان که هر وقت سقراط خوب یا در موسیقی ماهر می‌شود او بدون شرایط لازم یا لابشرط چنین نمی‌شود و هر وقت این حالات را از دست می‌دهد <بدون شرایط لازم> از میان نمی‌رود، چون موضوع، خود سقراط، باقی می‌ماند، بنابراین <آنها می‌گویند> هیچ چیز دیگری نیز <بدون شرایط لازم پدید نمی‌آید یا از میان نمی‌رود>، چون باید طبیعتی وجود داشته باشد، یا یکی یا بیش از یکی، که در حالی که چیزهای دیگر از او پدید می‌آیند باقی باشد.^۳

ما همچنین می‌توانیم وجود موضوعی مستمر در دگرگونیهای گسترده‌تر را تشخیص دهیم: اگر تکه چارگوشی از مفرغ با یک سانتی متر پهنا را به سکه‌ای

گرد با قطر دو سانتی متر تبدیل کنیم، خود همین تکه مفرغ موضوعی مستمر است که تنها ابعادش و شکلش تغییر کرده است. موضوع مستمر را شاید نتوان به همان آسانی مشاهده کرد که مفرغ مشاهده‌شدنی است: اگر جو و آب را بیزیم تا هلیم درست کنیم، نتیجه ممکن است چندان شباهتی به جو یا آب نداشته باشد، اما با این وصف آنها هستند آنچه هلیم هست و آنها موضوعات مستمری‌اند که دستخوش تغییر شده‌اند.

اگر موضوع مستمر دگرگونی را کشف می‌کنیم، چنین می‌نماید که طبیعت اشیاء را درک می‌کنیم. اگر موضوعی عادی را فرض کنیم (سقراط، سگه، آتش یا هلیم)، می‌توانیم بپرسیم طبیعتش چیست، یا موضوع واقعاً چیست؛ و پاسخ معقول به ما می‌گوید موضوع اساسی و زیربنایی آن چیست. طبیعت سقراط آفتاب سوخته یا رنگ پریده بودن نیست، چون امکان دارد او این صفات را از دست بدهد و همچنان وجود داشته باشد؛ اما حق داریم بگوییم طبیعت او انسان بودن است و انسان موضوع اساسی است. به همین سان می‌توانیم بگوییم که هلیم جو و آب است که باهم پخته شده‌اند؛ این پاسخ بهتر از آن است که بگوییم «هلیم آشی لزوج است» یا «هلیم خاکستری روشن است»، چون به ما اجازه می‌دهد بگوییم هلیم چگونه هستی می‌یابد. همچنین، در اصل، به ما اجازه می‌دهد خواص و عمل هلیم را توضیح دهیم؛ اگر می‌دانیم جو و آب به چه چیز شبیه است و چگونه با یکدیگر عمل متقابل دارند، می‌توانیم پیش‌بینی کنیم وقتی هلیم را کسی می‌خورد که بدن خاصی دارد چه اتفاقی می‌افتد. طبیعت‌گرایان، از نظر ارسطو، می‌خواهند جهان را در کل به همین سان تبیین کنند. آنان می‌خواهند طبیعت اشیاء را با یافتن ماده اساسی آنها تبیین کنند.

طبیعت و قوام اشیاء؛ در نظر هومر، کاری اساسی در تبیین آنچه برای آنها اتفاق می‌افتد انجام نمی‌دهد. او اغلب وقایع را با فاعلی الهی و بیرونی تبیین می‌کند که در دریا طوفان پدید می‌آورد یا بدنهای انسانها را به طاعون دچار می‌کند. طبیعت‌گرایان تا آنجا که به طبیعت و قوام اشیاء متوسل می‌شوند

می‌پندارند که این نظر هومر اشتباه است. اشیاء، در نظر آنان، اتفاقی یا مستلزم دخالت الهی به نظر می‌آید، تنها به این دلیل که ما دربارهٔ خمیرمایه‌های مقوم اشیاء و روندهای شکل‌گیری آنها چندانکه باید چیزی نمی‌دانیم.

۳. تلقیهای راجع به طبیعت

آناکسیمندر (حدود ۶۱۰ تا حدود ۵۴۰) خمیرمایهٔ آغازین را «نامحدود» (یا «نامعین»، apeiron) فرض می‌کرد، چون این خمیرمایه به‌طور کیفی نامتعین است. این خمیرمایه خود خصوصیات اشیاء عادی را ندارد (تخته سنگها، رودخانه‌ها و از این قبیل) یا حتی خصوصیات مقومات آنها را (خاک، آب و از این قبیل)، بلکه اساس همهٔ اینها در آن قرار دارد. اگر بخواهیم با مثالی تقریبی و جزئی آن را شرح دهیم، می‌توانیم بگوییم که زغال در زمین نه‌گاز است و نه زغال‌سنگ و نه صابون و نه قیر، بلکه اساس همهٔ آنها در او قرار دارد. «نامحدود» آناکسیمندر با اشیاء و خمیرمایه‌های مشهود و اشیاء چنین نسبتی دارد. جنبش بی‌وقفهٔ نامحدود «منبع مکنونی» را پدید می‌آورد که از نامحدود جدا می‌شود، و به نوبهٔ خود اضداد چهارگانه و اساسی را پدید می‌آورد — گرما و سرما، خشکی و تری — که اشیاء متفاوت در جهان را می‌سازد و زیربنای همهٔ روندها و دگرگونیهای مشهود است.^۴

سرانجام اضداد باز از میان می‌روند و به نامحدود باز می‌گردند، که در تمام مدت وجود داشته است، چرا که نامحدود «همیشه پایدار و بی‌زمان» است. آناکسیمندر در حالت کنونی جهان را نابودی متقابل اضداد می‌بیند: آب سرد و مرطوب می‌شود، و حال آنکه گرما گرم و خشک می‌شود و از اینجا است که رودخانه‌ها لای می‌گیرد، و حال آنکه لبه‌های ساحل فرسوده می‌شود، چرا که در یک جا خشکی در تری پیشروی می‌کند و در جای دیگر تری در خشکی پیشروی می‌کند و در جای دیگر تری در خشکی پیش می‌رود. اگر یکی از این روندها به مدت بسیار طولانی ادامه یابد، جهانی که ما می‌شناسیم نابود خواهد شد. اما نامحدود «مبدأ آغازین اشیاء دیگر به نظر

می‌آید و به نظر می‌آید بر همه چیز محیط و حاکم است... و این امر الهی است، چون نامیرا و فناپذیر است، چنانکه آناکسیمندر و غالب طبیعت‌گرایان می‌گویند». نامحدود حافظ نظم اضداد است، تا آنها «منطبق با نظم زمان، برای بی‌عدالتی‌شان، تاوان و غرامت عادلانه بپردازند (به‌طوری‌که او تا اندازه‌ای با زبان شاعرانه می‌گوید)». نامحدود تاوان عادلانه برای پیشروی را می‌ستاند و لذا ثبات نظم جهان کنونی را حفظ می‌کند، برای مدت معینی که نظم کنونی پایدار می‌ماند.

نامحدود نه آغاز دارد و نه پایان، چون آناکسیمندر پدید آمدن از هیچ و از میان رفتن در هیچ را از آنجا که نقض قوانین اساسی حاکم بر پدید آمدن و از میان رفتن است رد می‌کند؛ هیچ کدام از آنها تبیین‌پذیر نیست مگر اینکه هر دو آنها پدید آمدن از چیزی و از میان رفتن در چیزی است. مگر اینکه چیزی پدید نیامده و هرگز از میان نرفتنی وجود دارد، هستی در گذشته پایان آمده است یا در آینده چنین خواهد شد. به نامحدود نیاز است «چون تنها بدین سان پدید آمدن و از میان رفتن انجام‌شدنی خواهد بود، یعنی اگر منبعی که اشیاء از آن پدید می‌آیند کنار زده شود آن منبع نامحدود است».^۵

این ادعاها درباره نامحدود نشان می‌دهد که آناکسیمندر به قانون و قاعده‌مندی در عالم علاقه‌مند است. او نمی‌خواهد بگوید که نظم جهان در زمانی خاص بی‌هیچ دلیلی آغاز شد. اما او ناتوان از گفتن این سخن است که جدایی منبع تکون در زمانی خاص را چه چیز سبب شد؛ مسلماً این علت باید نوعی دگرگونی قبلی در نامحدود بوده باشد و او از تبیین این دگرگونی ناتوان به نظر می‌آید. او همچنین تبیین نمی‌کند که چرا اضداد به نامحدود باز می‌گردند. چنین می‌نماید که او در هر دو نکته به دگرگونی بی‌علت متوسل می‌شود. اگر این طور است، او باید عنصر اتفاقی بودن را که می‌خواهد از آن بگریزد ترک بگوید. مبادی عمده و شاکله عمومی تفکر آناکسیمندر به وضوح حاکی از اهداف طبیعت‌گرایی است؛ اجرای ناقص این اهداف به دست او حاکی از این است که طبیعت‌گرای سفت و سخت باید گامی پیشتر برود.

۴. دگرگونی و ثبات

هراکلیتوس (حدود ۵۰۰) صورتی تازه از طبیعت‌گرایی ارائه می‌کند که هم تفکر آناکسیمندر را بسط می‌دهد و هم از آن انتقاد می‌کند. او اهداف طبیعت‌گرایانه‌اش را به وضوح و خودآگاهانه بیان می‌کند:

این نظم جهان [kosmos] را که برای همه یکسان است هیچ خدا یا انسانی نساخته است، بلکه همواره آتشی همیشه زنده بود و هست و خواهد بود، به اندازه‌هایی شعله‌ور و به اندازه‌هایی خاموش.^۶

هراکلیتوس در گفتن این سخن که جهان هرگز به هستی نیامده با آناکسیمندر مخالف است؛ او به پیدایش جهان منظم از نامحدود قائل نیست. او احتمالاً می‌بیند که اعتقاد آناکسیمندر به آغاز جهان منظم مستلزم دگرگونی‌های بی‌علت است و لذا او اعتقاد دارد که اطلاق منسجم‌تر مبادی طبیعت‌گرایانه آناکسیمندر مستلزم جهانی منظم و پیدایش ناپذیر و همیشه پایدار است. این جهان «به اندازه‌هایی» شعله‌ور و خاموش است، تا آنجا که هر دگرگونی در درون نظم جهان «به اندازه» درآید، یعنی نوعی قاعده‌مندی و قانون‌طبیعی آن را تعیین کند. هراکلیتوس به گونه معمول موضوع اساسی یا ماده اعتقاد ندارد. ما از موضوع اساسی به منزله چیزی پایدار در سراسر دگرگونی سخن می‌گوییم (مثلاً، سقراط رنگ پریده می‌شود). اما آتش شعله‌ور فراهم آمده از چوب و علف و کاغذ و برگها و غیره به اندازه‌های صحیح است و سوزان بودن آن تا هنگامی باقی می‌ماند که بیش از خمیرمایه به‌طور اخص به آن افزوده شود و قوانین فیزیکی یکسانی مورد ملاحظه قرار گیرد. به نظر نمی‌آید که اصلاً موضوع مستمری وجود داشته باشد، چون چوب و برگها و از این قبیل هیچ کدام باقی نمی‌ماند؛ اما روند مستمری وجود دارد، چون آتش همچنان می‌سوزاند. استمرار این روند و انقطاع موضوعات به ذهن هراکلیتوس این فکر را خطور می‌دهد که نظم جهان به‌طور مناسبی با آتش مقایسه شود. این روند جایگزین موضوع مستمر آناکسیمندر، نامحدود، می‌شود.

هراکلیتوس بر این گمان است که ما باید بپذیریم کل جهان و ثبات بنا به ادعای آن، یعنی چیزهای پایدار در آن، واقعاً چندان بیش از آتشها موضوعی مستمر نیست. استدلال او این است:

- (۱) آتش دیروز و آتش امروز موضوعی یکسان نیست، چون آنها از خمیرمایه متفاوتی تشکیل شده‌اند.
- (۲) روی هم رفته، اگر الف در زمان ۱ و ب در زمان ۲ از خمیرمایه متفاوتی تشکیل شده است، آنها شیئی واحد نیستند.
- (۳) اما حتی اشیاء به حسب ادعا ثابت متشکل از خمیرمایه‌های متفاوت در زمانهای متفاوت است.
- (۴) بنابراین آنها واقعاً پایدار نیستند.

مبدأ تشکیل دهنده هویت که در (۲) بیان شد در مورد جزئی آتش در (۱) با مثال شرح داده شد. اگر می‌بینیم که این اصل را از قبل پیشفرض قرار می‌دهیم، باید آن را به همان اندازه به رودخانه‌ها اطلاق کنیم: آب رودخانه‌ها همواره جریان دارد و آب تازه جانشین آب رفته می‌شود و چون از میان رفتن اجزاء مقوم به معنای نابودی است، آبها همواره از میان می‌رود و رودخانه‌های دیگر جانشین آنها می‌شود. هراکلیتوس از این امر استنتاج می‌کند که ما نمی‌توانیم در رودخانه‌ای واحد دو بار قدم بگذاریم؛ موضوع مستمری وجود ندارد که رودخانه واحد در دو روز باشد، همان‌طور که موضوع مستمری وجود ندارد که آتش واحد باشد: در هر دو مورد صرفاً روندی مستمر وجود دارد.

او از مثالهای آتش و رودخانه استفاده می‌کند تا از ادعایی عام درباره واقعیت و پایداری دفاع کند. به‌طوری که افلاطون می‌گوید:

هراکلیتوس در جایی می‌گوید که همه چیز از میان می‌رود و هیچ چیز باقی نمی‌ماند و در تشبیه کردن هستها به جریان رودخانه می‌گوید که امکان ندارد در رودخانه واحد دوبار قدم گذاشت.

هر شیء ظاهراً ثابتی رشد می‌کند و می‌پوسد و با اشیاء دیگر تعامل می‌کند؛ شیء تمام مدت تغییر شکل می‌دهد و لذا از میان می‌رود و جایش را به چیز دیگری می‌دهد. اگر مبدأ تشکیل دهنده پایداری حقیقی است، این نتیجه‌گیری درست است. اعتقاد خام‌اندیشانه به موضوعات پایدار با خواص متضاد در زمانهای متفاوت اشتباه از آب در می‌آید. زیرا اگرچه این نظر را می‌پذیریم، مبدأ تشکیل دهنده را نیز می‌پذیریم و لذا باید اذعان کنیم که اشیاء عادی با این همه ثابت نیستند. هراکلیتوس اشیاء را در روندها حل می‌کند.^۷

انکار موضوع مستمر در نزد هراکلیتوس توضیح دهنده اعتقاد او به «وحدت اضداد» نیز هست. او می‌گوید که راه فراز و راه نشیب یکی است. آب واحد هم خوب (برای ماهی) است و هم بد (برای انسانها). کمان زه‌دار در جدا کشیده بودن متحد است. خدا هم روز است و هم شب، هم تابستان است و هم زمستان، هم جنگ است و هم صلح، هم سیری است و هم گرسنگی. «جنگ پدر و پادشاه همه است»، چون همه چیز منوط به نبرد بی‌وقفه میان اضداد است.^۸

مراد هراکلیتوس از این سخن آن نیست که اضداد از یکدیگر متمایز نیست، چرا که ما می‌توانیم اجزاء کج را از اجزاء مستقیم سطری دستنوشته تمیز دهیم. اما او بر این گمان است که وراي زوج اضداد موضوعی نیست. از آنجا که هیچ موضوع پایداری وجود ندارد، هیچ چیز وراي اضداد نیست. در نظر ساده‌انگارانه که مبدأ تشکیل دهنده هویت آن را به تحدی می‌طلبد، اضداد خواص موضوعی پایدار و واحد است؛ اما هیچ دلیلی نمی‌یابیم تا به چنین موضوعی اعتقاد پیدا کنیم.

اما بی‌ثباتی علاقه اصلی هراکلیتوس نیست. ویژگیهای ثابت عالم، در نظر او، تخته‌سنگها و درختها و دیگر اشیاء عادی نیست که بر حس مشترک ظاهر می‌شود — زیرا این اشیاء دستخوش دگرگونی بی‌وقفه‌اند — بلکه روندهای دگرگونی است که این اشیاء عادی دستخوش آن می‌شوند. دگرگونیهای بی‌وقفه ممکن است حاکی از بی‌ثباتی در عالم به نظر آید؛ اما این دگرگونیها در

واقع ثابت است چون، برخلاف اعتقاد حس مشترک و هومر، دگرگونیها با قوانین قاعده‌مند و ثابت طبیعت منطبق است. هراکلیتوس تضاد یا گسستی که نظم معمول و شایسته را بر هم بزند مشاهده نمی‌کند. «جنگ تعارض عمومی و هادلانه است و همه چیز منطبق با تعارض و اینکه اشیاء چگونه باید باشند به هستی می‌آید». از نظر هراکلیتوس، «نظم پنهان نیرومندتر از نظم مشهود است»؛ شاید بی‌نظمی مشهودی وجود داشته باشد، چون هیچ شیء ثابتی نیست، اما نظم پنهان وجود دارد، چون آنها مطابق با قوانین قاعده‌مند و بی‌استثنائند. کلّ گردش جهان قاعده‌مند و منظم است و هیچ گسستی در آن نیست.^۹

۵. طبیعت و تاریخ

طبیعت‌گرایان ادعاهایشان درباره طبیعت را به فهم کل جهان و روندهای موجود در جهان طبیعی اطلاق می‌کنند. اما شناخت ما از نظریه‌های فیزیکی آنان ناقص است و از برخی جهات اهمیت نظرهای آنان را با دیدن این امر می‌توانیم به‌طور آسانتر درک کنیم که چگونه این نظرها در نگارش تاریخ و نظریه و عمل پزشکی تأثیر می‌گذارد.

تاریخ هرودوتوس (؟ حدود ۴۸۴ تا حدود ۴۲۰) از بسیاری جهات مانند شعری حماسی به نثر است. او در پیشگفتار کتابش می‌گوید که قصدش ثبت کردارهای بزرگ و چشمگیر یونانیان و غیر یونانیان است تا به شهرتی که سزاوار آن‌اند دست یابند. این انگیزه در کار هومر نیز آشناست؛ و تاریخ هرودوتوس برای مخاطبی که از کار هومر لذت برده مفهوم و لذت‌بخش خواهد بود.^{۱۰}

اما هرودوتوس به ورای نگرش حماسی می‌رود. او آداب و رسوم و اعتقادات و نهادهای اقوام عمده غیر یونانی را که به تاریخ او قدم می‌گذارند به تفصیل بررسی می‌کند. او نظامهای سیاسی یونانیان و ایرانیان و نظامهای سیاسی دولتهای مختلف یونانی و نظامهای سیاسی دولت واحد در زمانهای

مختلف را در برابر یکدیگر می‌گذارد. او به این تفاوت‌های اجتماعی و فرهنگی و سیاسی متوسل می‌شود تا تخصیصها و تعاملها میان اقوام مختلف و نتایج شان را تبیین کند. او، در توسل به آنها، به قوانین کلی متوسل می‌شود و به اصولی درباره اینکه چگونه از مردمی در جامعه‌ای مفروض با آداب و رسوم خاصی و در محیطی خاص می‌توان انتظار داشت در برخی اوضاع و احوال مفروض عمل کنند. این اصول کار هرودوتوس را از روایت صرفاً حماسی به تحلیل و تبیین تاریخی تغییر شکل می‌دهد.

او در تبیین موفقیت آتن صرفاً به افعال افراد آتنی اشاره نمی‌کند، بلکه به رشد مردم‌سالاری در آتن و آگاهی حاصل از تعلق خاطر فردی و مسئولیت در قبال دولت نیز اشاره می‌کند. او نخستین کسی است که به توصیف افعال جمعی مردم‌سالاری آتن می‌پردازد و نه صرفاً افعال فردی نخبه‌سالاران (آریستوکراتها). باز، او دلیری اسپارتیان را با قهرمان‌گرایی فردی آنان تبیین نمی‌کند، بلکه با نگرش اخلاقی جمعی و سیاسی آنان به تبیین دلیری شان می‌پردازد:

اسپارتیان در مقام افراد جنگاور از هیچ مردی کمتر نیستند، اما با یکدیگر بهترین مردان‌اند. زیرا آزادند، اما نه آزاد برای هر کاری؛ زیرا آنان قانون را فرمانروایشان قرار داده‌اند و از آن می‌ترسند، بسیار بیشتر از آنکه رعایای تو از تو [شاه ایران] می‌ترسند. زیرا آنچه آنان انجام می‌دهند به فرمان قانون است و فرمان قانون همواره یکسان است و هرگز از برابر هیچ انبوهی از کسان در نبرد نمی‌گریزند، بلکه در صف استوار می‌ایستند و یا چیره می‌شوند و یا کشته.

آموزش و تعلیم و تربیت جمعی اسپارتنی تبیین کلی عمل آنان است.^{۱۱} با این وصف قوانین وسیعتر و عامتر درباره جوامع بشری و محیط آنان در کار هرودوتوس دیده می‌شود. او هنجارها و آداب و رسوم نامعمول مصریان را با آب و هوای نامعمول سرزمین آنان مرتبط می‌کند و شاید پیشنهاد می‌کند که فقر طبیعی یونان یونانیان را بر آن داشت تا قوانین و نهادهای متناسبی برای

چیره شدن بر آن پدید آورند. او در پایان همین تاریخ بر اصل عامی درباره محیط طبیعی و پاسخ انسان به آن تکیه می‌کند. او به کوروش، بنیانگذار خاندان سلطنتی قوم پارس، تصمیمی را نسبت می‌دهد که پارسیان را در سرزمین سخت نگه می‌داشت و نمی‌گذاشت به دشت حاصلخیز مهاجرت کنند، زیرا «سرزمین نرم مردان نرم پدید می‌آورد».^{۱۲}

هرودوتوس به تلویح می‌گوید که وقایع و دگرگونیهای تاریخی جملگی با استناد به تصمیمهای فردی و خبائتها یا نزاعها، یا با مداخله‌های ناگهانی و پیش‌بینی‌ناپذیر خدایان یا با بختهای تفسیرناپذیر تبیین نمی‌شود. برخی وقایع را قاعده‌مندی‌های عام درباره انواع جوامع و درباره تأثیرات نهادهای اجتماعی و سیاسی در گُش و قاعده‌مندی‌های عام درباره رابطه میان انسانها و محیط‌شان تبیین می‌کند.

۶. طبیعت و طب

در اثنای قرن پنجم نظریه‌پردازان و کارورزان یونانی در طب از تکیه به جادو دست کشیدند؛ آنان متأثر از پژوهش طبیعت‌گرایان برای قوانین عام بودند.^{۱۳} طبیب که به مقومات اساسی بدن‌ها توجه می‌کند در جایی قاعده‌مندی می‌بیند که فرد ناآشنا صورتی پیش‌بینی‌ناپذیر و تبیین‌ناپذیر می‌بیند.

آنچه می‌آید اوضاع و احوال بیماریهایی بود که ما از آنها به تشخیص مان رسیدیم؛ ما از طبیعت مشترک همه اشیاء و طبیعت خاص هر شیء، از بیماری، بیمار، معالجه به کار رفته و معالجه در حال به کار رفتن برای آن می‌آموزیم — اینها تشخیص را راحت‌تر یا سخت‌تر می‌سازد... از اینها ما همچنین باید به ملاحظه نتایجی بپردازیم که از طریق آنها پدید می‌آید...

همه بیماریها همین شیوه واحد را دارند؛ اما جاهای آنها فرق می‌کند. ولذا بیماریها به دلیل این تفاوت در جاهایشان کاملاً خلاف یکدیگر به نظر می‌آیند، اما در واقع خصلت |صورت| و علت واحد دارند...

شاید به نظر آید که همهٔ اینها با افلاک مربوط است؛ اما اگر ما آن را از نو ملاحظه کنیم در می‌یابیم که مطالعهٔ ستارگان نه کمک کوچکی، بلکه کمک بی‌اندازه بزرگی، به طب می‌کند. زیرا، با تغییرات در فصول، بیماریها و اندامهای گوارشی انسانها نیز تغییر می‌کند.^{۱۴}

نظریه پرداز طبیعت‌گرا در طب می‌پندارد که می‌تواند دربارهٔ قوام بدن قوانینی عام بیابد تا نشان دهد که تنوع گستردهٔ نشانه‌ها را در اصل می‌توان جملگی از شناخت قوام‌شان و محیط پیش‌بینی کرد.

رسالهٔ بقراط (منسوب به بقراط کاسی (؟ حدود ۴۷۰ تا حدود ۴۰۰)) «دربارهٔ بیماری مقدس» حمله‌ای است به تلقی سنتی از جذام. این بیماری از آن رو «مقدس» نامیده شده بود که مداخلهٔ تماشایی خدایان، بر هم زنندهٔ جریان عادی امور، به نظر می‌آمد؛ اما این نویسنده بر این گمان است که این نام هیچ حقی برای داشتن این نام ندارد:

حقیقت دربارهٔ این به اصطلاح «بیماری مقدس» بدین صورت است. این بیماری برای من چندان الهیتر و مقدستر از دیگر بیماریها به نظر نمی‌آید. چرا که طبیعت [phusis] و تبیین دارد، اما مردمان آن را چیزی الهی پنداشته‌اند [nomizein] چون بی‌تجربه‌اند و آمادهٔ تعجب، چون این بیماری اصلاً مانند دیگر بیماریها نیست.

جادوگران و افسونگران اصرار می‌ورزند که این بیماری الهی است چون معالجهٔ آنان مبتنی بر هیچ تبیین عقلی نیست:

آنان سردرگم و بدون هیچ معالجه‌ای که به کار آید خودشان را در پشت سر امور الهی پنهان می‌کنند و این بیماری را مقدس می‌شمارند تا بی‌بهره بودن‌شان از علم آشکار نشود.

[اما] وقتی تبیینی عقلی یافتیم، دیگر این «بیماری مقدس» را چندان مقدستر از هر بیماری دیگر نمی‌شماریم؛ «آنها جملگی الهی و جملگی بشری‌اند».^{۱۵}

پزشک طبیعت‌گرا انکار می‌کند که هر بیماری از مداخله خارق العاده الهی یا از بخت و اتفاق تبیین‌ناپذیر نتیجه می‌شود:

هر یک از این <بیماریها> طبیعت خاص خودش را دارد و هیچ یک مستقل از طبیعت پدید نمی‌آید... زیرا وقتی بخت و اتفاق سنجیده شود بی‌اساس بودن آن معلوم می‌شود؛ زیرا هر چیزی که پدید می‌آید باید برای پدید آمدن علتی داشته باشد و در این علت معلوم می‌شود که بخت و اتفاق هیچ واقعیتهایی ندارد و فقط نامی خالی است.^{۱۶}

نویسنده، در دعوی اینکه هر چیزی را علل بر طبق قوانین عام تعیین می‌کند، به تلویح بی‌اعتقادی‌اش به وقایعی را بیان می‌کند که به دلیل مداخله الهی مستقل از قوانین طبیعی رخ می‌دهد و همچنین نشان‌دهنده بی‌اعتقادی او به رخدادهای صرفاً اتفاقی است که اصلاً بی‌هیچ دلیلی رخ می‌دهد. او در ادعایی که راجع به قوانین عام دارد اصل موجبیت علی را فرض می‌کند، یعنی این فرض که هر چیزی را وقایع قبلی بر طبق قوانین طبیعی تعیین می‌کند. چنانکه در بحث از هراکلیتوس دیده‌ایم، این اصل موجبیت علی را طبیعت‌گرایان به طور گسترده (گرچه نه به طور کلی) به جهان‌شناسی اطلاق کردند.

۷. مسائل روش

امکان نداشت که طبیعت‌گرایان بتوانند با روشهای سنتی به این نظرها برسند. شاعران در نهایت به ولایت یا آمریت [authority] الهی متوسل شدند، به موزها [the Muses]، الهه‌های هنر و دانش و دختران زیوس که منبع سرود شاعران و حافظه حقیقی را (وقتی بخواهند) به شاعر منتقل می‌کنند. شاعران به طور مستقیم‌تر به حافظه و سنت متوسل می‌شوند.^{۱۷} اگر طبیعت‌گرایان این روش کشف و ابرام را پذیرفته بودند، هرگز به نظرهایی که رسیدند دست نمی‌یافتند، تا چه رسد که کسی دیگر را نیز متقاعد به موافقت با آنها کنند. به

این دلیل است که طبیعت‌گرایان به سنت و آمریت یا ولایت حمله می‌کنند.* هکاتیوس (اشتهار: ۵۰۰)، مورخ و جغرافیدانی از میلتوس [معرب: ملطیه]، در ابتدای تاریخش می‌گوید: «من این چیزها را چنانکه به نظر من حقیقی می‌آید می‌نویسم؛ زیرا داستانهای یونانیان، چنانکه به نظر من می‌آید، بسیار است و مضحک». کسنوفانس (۵۸۰ تا ۴۸۰) تشخیص می‌دهد که «از ابتدا هر کس بر طبق [داستانهای] هومر آموخته است»؛ ولذا او باید از هومر و سنت انتقاد کند. هراکلیتوس نیز از شاعران به دلیل نظر باطل‌شان دربارهٔ عالم انتقاد می‌کند.^{۱۸}

می‌توانیم — نسبتاً خام‌اندیشانه — بگوییم که جهان‌بینی اساطیری هومر را نمی‌توان با توسل به مشاهده و تجربه توجیه کرد. بنابراین اگر چیزها را از نزدیکتر مشاهده کنیم، حق داریم فرض کنیم، می‌توانیم ببینیم که چرا امور در مواقع مختلف روی می‌دهد و چرا هومر در توصیفی که از آنها به دست می‌دهد برخطاست. چنین توسل ساده‌انگارانه‌ای به ارزش مشاهده بعید است بتواند از طبیعت‌گرایان در برابر هومر دفاع کند. زیرا بسیاری از طبیعت‌گرایان پدیدارهایی را بررسی نمی‌کنند که می‌توانند مشاهده کنند. آنان در آنچه مشاهده‌ناپذیر است نظر می‌کنند، یعنی نظر در خاستگاه و نابودی جهان، طبیعت اجرام آسمانی و به‌طور عام نظر در اینکه چگونه امور ممکن است رخ دهد. آنان به‌طور مشخص از مشاهده و تجربه دربارهٔ اینکه امور به‌طور بالفعل چگونه رخ می‌دهد استدلال نمی‌کنند. کار نسبتاً کوچکی که ممکن است به نظر ما بیاید مشاهده انجام می‌دهد شاید مایهٔ شگفتی و تأسف باشد. اما اگر نگرشهای طبیعت‌گرایان نسبت به مشاهده را بررسی کنیم،

* ولایت، در کاربردهای قرآنی و سنت اسلامی، لفظی مقدس نیست. چراکه به طاغوت و ابلیس نیز نسبت داده می‌شود. بنابراین ردّ ولایتهای باطل به معنای ردّ مطلق ولایت نیست، گرچه ولایت مطلق نیز از نظر این فیلسوفان پذیرفتنی نیست. در زمینهٔ بحث حاضر و تاریخ فلسفهٔ غرب نیز این امر مصداق دارد. حملهٔ نخستین متفکران یونانی به ولایت اساطیری برای به‌کرسی نشاندن ولایت عقل است. — م.

می‌بینیم که چرا احتیاط آنان در توسل به تجربه معقول‌تر از آن است که ما ممکن است گمان کنیم.

بسیاری از توسل‌های بالفعل آنان نسبت به مشاهده نسبتاً نظری است. آناکسیمندر شاید به فرسودگی زمین به وسیله آب و لای گرفتن بنادر متوسل شده است تا تخاصم اصداد را با مثال شرح دهد. دست کم کسنوفانس به این روندهای مشهود و به سنگواره‌های ماهیان یافت‌شده در فاصله‌ای دور از ساحل کنونی به منزله گواه متوسل می‌شود.^{۱۹} آناکسیمندر درخصوص تبیین پدیدارهای مشهود، در تفسیری که از خاستگاه نوع بشر دارد، گستاخانه‌تر نظر می‌دهد. او، با توسل به نیازمندی دراز مدت انسان در خردسالی، مدلل می‌سازد که انسانها در اصل باید از مخلوقات یک نوع متفاوت و بی‌نیازتر زاده شده باشند و پیشنهاد می‌کند که آنها از مخلوقاتی ماهی‌مانند زاده شده بودند.^{۲۰}

هرودوتوس برخی نقشه‌های اولیه را به دلیل مساوی نشان دادن آسیا و اروپا از حیث اندازه و اقیانوس بر گرد آنها از بیرون به تمسخر می‌گیرد. این نقشه‌ها مبین تجربه محدود مؤلفان‌شان و احتمالاً تلقی آنان از تقارن و تناسب آنها نیز بود؛ آشنایی کامل‌تر با پدیدارهای مربوط ممکن بود به نقشه‌های کمتر ساده و کمتر منظم بینجامد. اما اهمیت دیپلوماتیک و نظامی نقشه‌ها باید موجب انتقاد و اصلاح آنها شده باشد. آریستاگوراس اهل میلئوس (موطن نخستین طبیعت‌گرایان و هکاتیوس) با خود نقشه‌ای به اسپارت برد تا پادشاه اسپارت را تشویق به لشکرکشی بر ضد پایتخت پارس، شوش، کند؛ نقشه مفید بود تا هنگامی که آریستاگوراس اذعان کرده بود که این سفر سه ماه طول خواهد کشید.^{۲۱}

این نمونه‌های نظرورزی شبه‌طبیعت‌گرا با مشاهده ارتباط نسبتاً سستی دارد. اما برخی نویسندگان کتابهای طبیعی مشاهدات را به‌طور نظام‌وارتری جمع می‌کنند. برخی از آثار بقراطی («بیماریهای همه‌گیر») تاریخهای موردی و گزارشهای مفصل از دوره یک بیماری در بیماران خاص است. برخی از

بقراطیان در سطحی نظری‌تر به تجربه‌گرا بودن اذعان دارند و نظریه‌هایی را بی‌ارج می‌شمرند که مبتنی بر مشاهده نیست بلکه مبتنی بر «فرضیات» (hypothesis) دربارهٔ عناصر است، یعنی آن گونه فرضیاتی که طبیعت‌گرایان نظری‌تر اتخاذ می‌کنند:

همهٔ کسانی که به سخن گفتن یا نوشتن دربارهٔ طب پرداخته‌اند و برای استدلال‌شان فرضی اختیار کرده‌اند، گرمی یا سردی یا خشکی یا تری یا هر چیز دیگری که دوست داشته‌اند... — این افراد به وضوح در بسیاری از چیزهایی که می‌گویند به خطا می‌روند... بنابراین من فرض کرده‌ام که طب به فرضیات توخالی از آن قبیل که چیزهای نادیده و اشتباه‌آمیز نیاز دارند نیازی ندارد، یعنی چیزهایی که اگر کسی می‌کوشد چیزی بگوید برای گفتن آنها به استفاده از فرض نیاز است، چنانکه به‌طور نمونه دربارهٔ چیزهای موجود در آسمان یا چیزهای موجود در زیر زمین.

نویسندگان دیگر با این سخن موافق نیستند؛ برخی از آنان نظریه‌های طبیعت‌گرا را به همان نحو به طب اطلاق می‌کنند که همکاران دارای نگرش تجربی‌شان آنها را محکوم می‌کنند. حتی ظهور علاقه به مشاهده گاهی گمراه کننده است: گرچه بسیاری ادعاها را می‌توان با مشاهده آزمود، آزمونهای مشاهده‌ای بسیار اندکی ذکر می‌شود. با این وصف، بسیاری طبیعت‌گرایان موافقت دارند که تحقیق تجربی نظام‌وار و مشاهده مهم است.^{۳۲}

این‌گونه تحقیق و مشاهده در تاریخ دارای اهمیت کمتری نیست. در حقیقت، نام «تاریخ» ["history"] برای کار هرودوتوس (ولذا برای کار دیگر مورخان) برگرفته از نخستین جملهٔ اوست، یعنی «این نمایش "هیستوریا"ی هرودوتوس است» و در اینجا «هیستوریا» / "historia" به معنای «تحقیق» است، یعنی گونه‌ای پژوهش روشمندانه که هرودوتوس برای نگارش روایتش آماده کرد. هرودوتوس همچنین به شرح دشواری یافتن مشاهدات کامل و مطمئن به منزلهٔ اساسی برای نظریه می‌پردازد. او به اهمیت مشاهدهٔ دست اول واقف است و از میزان سفرها و دانش دست اول خودش برای ما سخن

می‌گوید؛ اما او اغلب باید به شنیده‌ها تکیه کند و واقف است که شنیده‌ها اصلاً تکیه‌پذیر نیست: «بر من واجب است چیزهایی را که گفته می‌شود بگویم، اما بر من واجب نیست که همه آنها را باور کنم؛ و این سخن به کل گزارش من باید اطلاق شود.» او داستانهایی را گزارش می‌کند، بی‌آنکه حقیقت‌شان را ضمانت کند. او داستانی درباره سفر به دور افریقا گزارش می‌کند که به خطا اعتقاد دارد از حیث جغرافیایی ناممکن است. او به اهمیت شواهد تجربی واقف است، اما آنها را به طور غیر انتقادی جمع نمی‌کند، و به ضعف تجهیزات انتقادی خودش واقف است.^{۲۳}

۸. قوانین عام

اکنون باید راحت‌تر دیده شود که چرا، چنانکه من پیشتر پیشنهاد کردم، طبیعت‌گرایان حق داشتند از استدلال‌هایشان با توسل ساده به شهادت مشاهده دفاع نکنند. اگر آنان به مشاهدات بسیار نزدیک توجه کرده بودند، بی‌آنکه به اصول طبیعت‌گرایانه‌ای تکیه کنند که برگرفته از مشاهده نیست، هرگز نظریه‌های علمی شکل نمی‌دادند. کسانی که به شیوه هومر به جهان می‌نگریستند سازگار کردن نگرش‌شان با تجربه و مشاهده‌شان را آسان می‌یافتند. اگر من در طوفانی در دریا گرفتار شوم، شاید پسیدن را آزوده‌ام و اگر برای او قربانی کنم باد متوقف می‌شود. اگر وزیدن طوفان پایان نمی‌یابد، اعتقاد من مردود نیست، چون من تبیین‌های دیگری آماده دارم. شاید پسیدن خشمگین‌تر از آن بود که آرام بگیرد، یا قربانی من بسیار کوچک بود، یا خدای دیگری مداخله کرد، یا این طوفان خاص بی‌هیچ علت الهی خاصی «اکنون رخ داد». اگر من چنین نظری داشته باشم، رد کردن نظر من با مشاهده دشوار خواهد بود؛ درحقیقت من به خوبی می‌توانم ادعا کنم که مفروضات طبیعت‌گرایانه درباره قوانین عام ناقض شهادت مشاهده است.^{۲۴}

نگرشی تدبّر‌آمیزتر نسبت به مشاهده حاکی از آن است که استفاده ما از مشاهده واقعاً متکی به آن گونه اصول نظری است که طبیعت‌گرایان کشف

می‌کنند. ما مشاهده و آزمایش را آگاهی‌بخش می‌انگاریم چون انتظار داریم که اگر یک بار چیزی را مشاهده کرده‌ایم می‌باید قادر باشیم آن را باز در همان اوضاع و احوال مشاهده کنیم. برای ما کوشیدن در جهت ابرام آزمایشها با تکرار آنها بی‌اهمیت خواهد بود، اگر با فرض موجبیت علی در نزد طبیعت‌گرایان موافق نباشیم، یعنی این فرض که روندهای طبیعی با قوانین عام منطبق است و استثنای ظاهری این قوانین را باید با قوانین عام دیگری توضیح داد.

اهمیت این فرض را هیوم (۷۶-۱۷۱۱) برجسته ساخت:

عوام که چیزها را برحسب نخستین نمودهایشان فرض می‌کنند نامطمئن بودن وقایع را به چنین نامطمئن بودنی در علل منسوب می‌کنند چون علل را اغلب از تأثیرشان عاجز می‌سازد؛ گرچه آنان در کارشان با هیچ مانعی مواجه نمی‌شوند. اما فیلسوفان مشاهده می‌کنند که تقریباً در هر جزء طبیعت تنوع وسیعی از سرچشمه‌ها و مبادی مندرج است که به دلیل خردی یا دوری‌شان پنهان است و درمی‌یابند که دست کم ممکن است صورت متضاد وقایع از هیچ امر ممکن در علت ناشی نشود، بلکه از عمل مرموز علل متضاد ناشی شود... روستایی برای متوقف شدن ساعت دیواری یا جیبی دلیلی بهتر از آن در دست ندارد که بگوید ساعت به‌طور عادی درست کار نمی‌کند؛ اما هنرور این نیروی واحد را به‌آسانی در فنر یا آونگ درک می‌کند که همواره تأثیری واحد در کل دستگاه دارد؛ اما [اکنون] از تأثیر معمولش عاجز است، شاید به دلیل ذرات غباری که حرکت کل دستگاه را متوقف می‌کند.^{۲۵}

توسل فیلسوفان به تجربه‌شان از «تنوع گسترده اصول» در جایی دیگر در طبیعت مدلل می‌سازد که هیچ بی‌قاعدگی حقیقی در این مورد وجود ندارد. اما آنان با این نحو استدلال کردن می‌پندارند که این مورد مانند بقیه طبیعت خواهد بود؛ آنان همین‌گونه از قاعده‌مندی را فرض می‌کنند که به نظر می‌آمد برای آن استدلال می‌کردند. آنان بنابراین نمی‌توانند برای پشتیبانی از نظرشان

در این مورد به مشاهده متوسل شوند؛ و عوام می‌توانند به درستی ادعا کنند که مشاهده اعتقاد آنان به بی‌قاعدگی را تأیید می‌کند.

مفروضات مبتنی بر موجیت علی طبیعت‌گرایی تلویحاً بدان معناست که مشاهده نظام‌وار مهم است، تا آنجا که به ما در یافتن قوانین عام در روندهای طبیعی کمک خواهد کرد. اما مشاهدات ظاهراً خود نمی‌توانند از نگرش طبیعت‌گرا در برابر نگرش هومری حمایت کنند و لذا طبیعت‌گرایان به دفاع دیگری از نگرش‌شان نیازمندند.

۹. عقل و برهان

هراکلیتوس برخی از پرسشهای درست در نظریه شناخت (epistemology؛ در یونانی epistēmē، یعنی «شناخت» یا «علم») را مطرح می‌کند. او توسل سنتی به موزها یا الهه‌های هنر و دانش را رد می‌کند و نمی‌خواهد خود نیز حجت شمرده شود. او می‌گوید «به من گوش نکنید بلکه به "لوگوس" گوش کنید» دریافتن «لوگوس» (logos؛ «عقل» و «تفسیر» و «برهان» همه جنبه‌هایی از معنای این کلمه است) گردآوردن صرف اخبار نیست. هراکلیتوس از اعتماد مفرط به حواس انتقاد می‌کند: «چشمها و گوشهای کسانی که نفوس بی‌فرهنگان (بربرها) را دارند گواهان بدی برای انسانهاست». اطمینان بی‌چون و چرا به حواس مانند اعتماد کودکان است به آنچه والدین‌شان به آنان می‌گویند و می‌بین ناتوانی از پرداختن به تحقیق عمیقتر است.^{۲۶}

هراکلیتوس خواب و بیداری را در برابر یکدیگر قرار می‌دهد، تا تباین میان حواس و «لوگوس» را تبیین کند. او پیشنهاد می‌کند که حواس شاهدان خوبی‌اند، اگر به درستی فهمیده شوند. می‌دانیم که در جهانی زندگی می‌کنیم که برای همه مشترک است و می‌دانیم که اجسام را می‌بینیم، یعنی واقعیتهای خارجی که حتی وقتی آنها را نمی‌بینیم وجودشان باقی است. اگر به تجربه حسی ظاهرمان تکیه کنیم، باید همه رؤیاها و توهمات مان را باور کنیم، اما اگر این کار را نکنیم، هیچ‌گاه به تصویری از جهانی مشترک نمی‌رسیم. من، در

تعیین تکیه‌ناپذیر بودن رؤیاهایم، فرض می‌کنم که جهان با قوانین عامی منطبق است که به نظر می‌آید با تجربه رؤیایم نقض می‌شود.

در جهان‌شناسی طبیعت‌گرا همین «لوگوس» که زیربنای تباین حس مشترک ما میان جهان بروندهنی و رؤیاهایمان قرار می‌گیرد به کار بسته می‌شود. جهان‌شناسی طالب کشف قاعده‌مندی و قانون و نظم در جهان است. ما، در نظر هراکلیتوس، نمی‌توانیم این نیاز به قاعده‌مندی را رد کنیم مگر اینکه تصور حس مشترک‌مان از جهانی بروندهنی و خارجی را نیز رد کنیم. برخی مدعیات جهان‌شناسی طبیعت‌گرا به نظر مباین با تجربه و مشاهده می‌آید. اما نمود تباین گمراه‌کننده است و تنها کسانی را فریب می‌دهد که «نفوس بی‌فرهنگ» دارند، یعنی کسانی که از اطلاق هوش انتقادی به تجربه‌شان خودداری می‌کنند. هراکلیتوس از نظرش درباره بی‌ثباتی اشیاء و ثبات روندها به وسیله اصول عامی دفاع می‌کند که ما از قبل به موقعیتهای مأنوس اطلاق می‌کنیم (مثلاً، مبدأ تشکیل دهنده هویت به آتشها اطلاق شد). اگر سخن هراکلیتوس بر صواب است، او برهانی قوی بر ضد هومر و بر ضد نگرش «عوام» هیوم دارد. او نمی‌توانست با توسل به مشاهده از اصول مبتنی بر موجبیت علی دفاع کند و هر برهان دیگری ممکن بود دوری به نظر بیاید، با تکیه بر خود این اصول. اما او مدلل می‌سازد که هومر و حس مشترک واقعاً از قبل به اصول طبیعت‌گرا متعهدند، در قائل شدن به تمایز عادی میان رؤیا دیدن و بیداری؛ هومر نمی‌بیند که این تمایز عادی مؤید طبیعت‌گرایی است. اصول عقلی هراکلیتوس «لوگوس» مشترک است و نه صرفاً پسندهای خود او؛ آنها صرفاً محصول آمریت و ولایت یا سنت نیست، بلکه می‌توانیم همه آنها را کشف کنیم، اگر مفروضاتی را بفهمیم که از قبل می‌پذیریم.

۱۰. علم اخلاق

جهان هومر نظامی بی‌ثبات و بی‌نظم است و جامعه هومر نیز بی‌ثبات و بی‌نظم است. جامعه تا آنجا نسبتاً باثبات است که برخی قواعد و آداب

پذیرفته شده را حفظ می‌کند و اعضای آن جامعه آنها را رعایت می‌کنند. اما در تفکر هومر نگرش اخلاقی غالب به رقابت و تخاصم و تجاوز دامن می‌زند. هومر نسبت به قانون و عدالت بی‌اعتنا نیست. اُدیسئوس عدالت را با توحش مباین می‌داند و سیکلوپها (غولهای یک چشم) که فاقد عدالت‌اند فاقد نهادهای اساسی حیات اجتماعی و سیاسی‌اند. در نزد هسیود عدالت و قانون نهادهای متمایزاً انسانی است که ما را از شکار کردن یکدیگر به سان درندگان باز می‌دارد؛ عدالت و قانون به انسانها بهترین امید بقایشان را می‌بخشند. اما، در نزد هومر و هسیود، چشم‌اندازهای عدالت نایمن و مخاطره‌آمیز است. طبیعت‌گرایان در جستجوی نظم در کلّ جهان موافقت دارند و برخی از آنان نیز محتملاً در نگرش اخلاقی متمایزی سهیم‌اند که به ویژه قانون و عدالت را ارزش می‌گذارد.^[۳۱]

جهت‌گیری انتقاد طبیعت‌گرایانه آسانترین راه برای دیدن با مثالی جزئی است. کسنوفانس به تحسین عمومی از نیرومندی و دلیری ورزشی حمله می‌کند، چون مبین نگرش هومر است؛ ورزش و جنگ و فعالیت سیاسی طرق مختلف نمایش دادن و پیش رفتن به سوی قدرت و افتخار و منزلت است. پیندار (۵۱۸ تا ۴۳۸) اشعاری به افتخار برندگان در مسابقات ورزشی نوشت و تحسین مبالغه‌آمیز او از برنده در مسابقه ارابه‌رانی، برای بدنام نکردن فضیلت موروثی نیاکانش، مثال بارز احترام گسترده برای فضایل ورزشکاری است. سولون (اشتهار: ۵۹۴) خطر آنها را دید و کوشید مقدار جوایز و افتخارات ورزشکاران را محدود کند. کسنوفانس می‌بیند که احترام به قانون و عدالت همواره در جایی ضعیف می‌شود که تحسین از فضایل هومری نیرومند است.^{۲۸}

حملات کسنوفانس به رقابتهای هومری یک جنبه از نبردی گسترده علیه نگرش هومری در سطح اجتماعی و سیاسی است؛ و در این سطح نفوذ طبیعت‌گرایی مهم است. در آتن قرن ششم، همچون بریتانیای عصر ملکه ویکتوریا، اصلاح اجتماعی و سیاسی بدون اعتقادی به قوانین و تنظیمات

اجتماعی تصورناپذیر بود. اصلاح آگاهانه نهادها مستلزم این اعتقاد است که برخی تحولات را می‌توان متکی به تولید نتایج باقاعده کرد. از مثال هومر می‌توانیم ببینیم که چنین اعتقادی برای هر کسی به‌طور بدیهی حقیقی نمی‌نماید. اصلاح‌طلبان سیاسی معتقد به این نظر نشان دادند که به همراه طبیعت‌گرایان و به همراه هرودوتوس در برابر هومر و هسیود می‌ایستند.

نهادهای سیاسی آتن تا اندازه بسیاری کار دو قانونگذار نوآور، سولون (۵۹۴) و کلیستنس (۵۰۸)، بود که قانون اساسی را با هدف واضح دگرگون کردن طبیعت طبقه حاکم و حیات سیاسی اصلاح کردند. سولون شاعر و سیاستمدار بود و بعدها در مقام بنیانگذار مردم‌سالاری آتن و نخستین «پهلوان عامه مردم» به خاطر سپرده شد. او معتقد بود که علت نزاع داخلی در کشورها وجود قدرت نامحدود و بی‌مهار در دست طبقه بالا و موروئی بود. او شورای مراقبتی تازه‌ای تشکیل داد تا برخی از قدرتهای سنتی شورای موروئی آریوپاگوس را از آن خود کند. او دادگاههای دادوری (دارای هیئت منصفه) را با دادورانی تشکیل داد که احتمالاً با قرعه انتخاب می‌شدند و لذا برای عامه مردم نقشی اساسی در نظارت بر حکومت قائل شد. اصلاحات سولون بدین منظور بود که از نابود شدن اجتماع با رواج فضایل هومری جلوگیری شود.

اعتقادات راسخ سولون درخصوص مؤثر بودن کنش احتیاط‌آمیز مبتنی بر نظر او درباره عملکرد عدالت و بی‌عدالتی در سطح جامعه است. سولون در تبیین اینکه چرا باید عدالت را دنبال کرد و از بی‌عدالتی پرهیز نمود به ثواب و عقاب الهی متوسل نمی‌شود، بلکه دقیقاً به نتایج این اعمال متوسل می‌شود — بی‌عدالتی «مصیبت ناگزیر»ی است که نزاع و جنگ داخلی به بار می‌آورد. به گفته او، «روح من مرا و می‌دارد به آتینان این چیزها را یاد بدهم که چگونه قوانین بد شرّترین چیزها را برای شهر به بار می‌آورد». قوانین بد این نتایج را به ناگزیر به بار می‌آورد، بر طبق اصول عامی با نتایج یکسان و پیش‌بینی‌پذیر.^{۲۹} نگرش هومری مرا تشویق می‌کند منافع یا خانواده‌ام یا حامیانم را

به بهای منافع بقیه اجتماع پیش ببرم. خَلَف سولون، کلیستنس، دید که این وفاداریهای تنگ‌نظرانه قانون اساسی سولونی را تهدید می‌کند. هرودوتوس پیشنهاد می‌کند که کلیستنس نبرد برای قدرت بر ضد دیگر دسته‌های نخبه‌سالار را با «وارد کردن مردم به دسته‌اش» بُرد؛ و اصلاحات پیچیده نهادها به صورتی در نظر گرفته شده بود که بهره‌برداری از وفاداریهای سنتی در حمایت از دسته‌های نخبه‌سالار سخت‌تر شود.^{۳۰} او برای سست کردن این وفاداریها حکومت محلی مردم‌سالار را در آتیکا (تمام ناحیه، شهری و روستایی، از شهر آتن بر آن حکومت می‌شد) رواج داد، با انجمنهای تازه تأسیسی در بخشها که بر پذیرش شهروندی افراد نظارت می‌کرد و این کار مهمی بود که قبلاً محدود به هیئتهای نخبه‌سالار بود.

اما اصلاح نهادها به تنهایی هنوز ممکن است به هدف مورد نظر نرسد اگر اصلاحات با مفروضات و آرزوهای بدون معارض مانده هومری به ستیز نپردازد؛ مادام که برخی مردمان می‌کوشند با فضایل هومری بر دیگران برتری جویند، مطالبات عدالت و اجتماع با اهداف و ارزشهای برتری جویانه افراد تهدید به ستیز می‌شود. بعلاوه، مفروضات اخلاقی طبیعت‌گرا خود همواره روشن یا ماورای انتقاد نیست؛ نظرهای مختلف درباره قانون و عدالت حاکی از برخی از این دشواریهاست.

هراکلیتوس با سولون موافق است که مردم باید از قانون دفاع کنند و آن را حفظ کنند و بر سرکوب متجاوز بی‌اخلاقی اصرار می‌ورزد که سولون مسئول بی‌قانونی و بی‌نظمی می‌شمارد. قانون دولتشهر نظم عقلی در دولتشهر است، به همان سان که قانون طبیعی نظم عقلی در عالم است. درحقیقت، از نظر هراکلیتوس، این رابطه نزدیکتر از شباهت محض است، زیرا همه قوانین بشری را قانون واحد الهی عالم تغذیه می‌کند. دولتشهر، به نحوی که او توضیح نمی‌دهد، وقتی قوانین خودش را رعایت می‌کند به بهترین نحو با قانون طبیعی همسان می‌شود.^{۳۱}

هراکلیتوس با این دفاع بسیار عام از قانون ظاهراً به تمایز قانون از عدالت

نمی‌پردازد؛ و گاهی، مسلماً، این تمایز ممکن نیست روشن باشد. اگر قدرتمندان می‌توانند قانون و آداب و رسوم را نقض کنند وقتی قانون آنها را مناسب می‌داند، رعایت دقیقتر قانون ممکن است عدالت بیشتر را تضمین کند؛ مردم فریب منافع مورد نظر آنها را با قانون نخواهند خورد. در ابتدا ضرورت پذیرش نظامی از قانون مهم است، یعنی قواعد به‌طور کلی پذیرفته و بی‌غرضانه تأویل و تفسیر شده. اما به زودی روشن می‌شود که هر قانونی به یک اندازه عادلانه نیست و برخی قوانین مستعد اصلاح به نفع مردمی است که از آنها آسیب می‌بینند.

وقتی تفاوتی میان قانون وضعی [positive law] (قانونی که فعلاً با زور در دولت خاصی رایج است) و اصولی می‌بینیم که ممکن است مستلزم دگرگونی‌هایی در قانون وضعی باشد، موضع هراکلیتوس به‌طور یأس‌آوری ساده می‌نماید. دفاع سولون از قانون دفاع از نفع مشترک در برابر حرص و آز افرادی اندک است. اما دفاع از قانون همچنین ممکن است دفاع از وضع موجود در برابر پرسشها و اصلاحات باشد. وقتی هراکلیتوس ادعا می‌کند که همه قوانین انسانی را قانون یگانه الهی تغذیه می‌کند، او بر این فرض است که قانون الهی عادلانه است. اما سخت است موافقت کنیم که هر قانون وضعی عادلانه است و لذا سخت است با پشتیبانی غیر انتقادی هراکلیتوس از قانون موافقت کنیم. او ممکن است قانون وضعی را از قانون طبیعی متمایز کند (چنانکه دیگران کرده‌اند) و قانون طبیعی را با عدالت الهی یکی بداند؛ اما آن گاه این ادعا سخت‌تر می‌شود که هر قانون وضعی با قانون طبیعی منطبق است یا همه قوانین وضعی را باید پذیرفت.

به هر تقدیر، طبیعت‌گرایان ظاهراً پرسشی ابتدایی‌تر را پاسخ نداده‌اند. فضایل هومری ظاهراً صفاتی است که خود فاعل از آنها نفع می‌برد و افتخار و قدرت و منزلت او را پیش می‌برد. چرا کسی نباید این فضایل را از برای خیر اجتماع رد کند؟ ظاهراً از او خواسته می‌شود نفعش را فدای خیر دیگران کند و هیچ دلیل روشنی برای انجام دادن این کار داده نمی‌شود.

۱۱. خدایان

اصول مبتنی بر موجبیت علی طبیعت‌گرایان معارض با اعتقاد هومر به ملاحظه خودسرانه و پیش‌بینی‌ناپذیر خدایان در روندهای طبیعی است.^{۳۲} تعالیم اخلاقی و سیاسی طبیعت‌گرایان همچنین معارض با وظایف سنتی خدایان است. زیوس از نظر هومر و هسیود بی‌عدالتی را کیفر می‌دهد؛ اما از نظر سولون بی‌عدالتی مکافات خودش را در زیانی می‌بیند که برای نفع عمومی به بار می‌آورد. کسنوفانس خدایان هومر را باورکردنی‌تر از خدایان سیاه‌زنگیان یا خدایان اسب‌مانندی که اسبان اگر می‌توانستند تصاویرشان را نقش می‌کردند نمی‌بیند. او همچنین خدایان هومر را غیر اخلاقی می‌یابد، چون اخلاقیات آنان همان نگرشی است که طبیعت‌گرایان رد می‌کنند. به همین سان، هراکلیتوس نظر سنتی درباره‌ی خدایان و مناسک قبیح و بی‌شرمانه‌ی پرستش عمومی آنها، شامل کشتارهای آیینی و حمل تندیسهای ذکر، را شنیع می‌شمارد.

هرودوتوس اعتقادات سنتی را با اعتقادات طبیعت‌گرایانه ترکیب می‌کند و، برخلاف هومر، تصور نسبتاً روشنی از تبیین طبیعی دارد؛ زیرا او وقتی واقعه‌ای را به‌طور اخص الهی می‌شمارد که به نظر می‌آید هیچ‌گونه تبیین عقلی عادی ندارد. ما حق داریم فرض کنیم که هرودوتوس برای خدایان تنها در صورتی جایی دارد که طبیعت‌گرای کامل نباشد، و در مقام طبیعت‌گرای کامل وقایعی را جایز نخواهد شمرد که قاعده‌مندی‌های طبیعی و عادی را نقض می‌کند. پس ظاهراً حق داریم فرض کنیم که طبیعت‌گرای کامل چون اعتقاد دارد که همه چیز را طبیعت خمیرمایه‌های تشکیل‌دهنده و تعامل آنها موجب شده است هیچ نیازی و هیچ جایی برای خدایان ندارد.^{۳۳}

اما این فرض چندان ساده است که نگرش طبیعت‌گرایان نسبت به ربوبیت را مجسم نمی‌کند. زیرا در واقع آنان درباره‌ی خدایان کاملاً زیاد سخن می‌گویند. چنین می‌نماید که کسنوفانس خدای یگانه را با جهان یکی می‌داند. نویسنده‌ی بقراطی مدلل می‌سازد که همه‌ی بیماریها، هم الهی و هم انسانی، شبیه

یکدیگرند. هراکلیتوس می‌گوید که خورشید گامی جلوتر نمی‌آید چون «خشمگیران»، یاوران عدالت، او را تعقیب می‌کنند. «خشمگیران» را به طور سنتی از زمره الهه‌ها می‌دانستند؛ و هراکلیتوس، گرچه احتیاط‌آمیز، با اصطلاحات خداشناختی مشابهی از این امر سخن می‌گوید که واحد و یگانه موجود خردمند هم نمی‌خواهد و هم می‌خواهد زیوس نامیده شود. او، مانند کسنوفانس، ظاهراً خدا را از نظم جهان جدا نمی‌کند، چون خدا روز و شب، تابستان و زمستان، و دیگر اضداد فرض می‌شود و دگرگون می‌شود همچنانکه آتش دگرگون می‌شود. طبیعت‌گرایان به طور عام ظاهراً مدعی‌اند که همه چیز الهی است و نظم الهی چیزی بیش از نظم طبیعی نیست.

چنین ادعاهایی ممکن است حذف‌کننده نظم الهی به نفع نظم طبیعی به نظر آید. کسی که می‌گوید ساحره‌ها صرفاً زنان هیجان‌زده‌اند واقعاً به ساحره‌ها اعتقاد ندارد؛ و وقتی کسنوفانس می‌گوید الهه ایریس صرفاً قوس قزح است، تنها به پدیداری طبیعی قائل است و هر اعتقادی به وجود الهه را منکر است. گرچه طبیعت‌گرایی با اصطلاحات خداشناختی بیان می‌شود، به نظر تعویض جای خدایان با طبیعت می‌آید، ولذا انکار اعتقاد به خدایان.^{۳۴}

اما این فرض که طبیعت‌گرایان خدا منکرند اشتباه است. انکار کردن تلقی ناشایستی از خدا به معنای انکار کردن اعتقاد به ربوبیت نیست. هراکلیتوس بر این گمان است که حکمت جهانی نمی‌خواهد زیوس نامیده شود، چون زیوس تشبیهی یا انسانوار، تلقی اساطیری، یا زیوس مناسک دینی عامه‌پسند نیست. اما این نظرها هراکلیتوس را خدا منکر نمی‌سازد؛ درحقیقت، نویسندگان مسیحی انتقادهای طبیعت‌گرایانه از دین سنتی را تأیید می‌کردند.^{۳۵} انتقاد از خدایان هومر حاکی از رد اعتقاد به عقلی هوشمند و ناظر بر وقایع عالم نیست.

هرودوتوس همین فرض اساسی طبیعت‌گرا را درباره خدایان بیان می‌کند. او، نسبتاً خیال‌آمیزانه، پیشنهاد می‌کند که نخستین ساکنان یونان آنان را «خدایان»، theoi، می‌نامیدند چون «آنان، با نظم (kosmos) و ترتیب دادن

(thentes) به همه چیز، اشیاء و همه وظایف شایسته‌شان را حفظ می‌کردند». او حتی ادعا می‌کند که این نخستین ساکنان این تلقی از خدایان را مدتها قبل از آن داشتند که برای آنها نامها و شخصیت‌های متمایزی تعیین کرده باشند؛ خدایان هومری و هسیودی افزایشهای تازه بودند و هیچ انحصاری در عنوان خدایان نداشتند. این حدسهای تاریخی و ریشه‌شناختی همچنین تبیین‌کننده آن است که چرا طبیعت‌گرایان، تا آنجا که به نظم جهان و نظم‌دهنده آن اعتقاد دارند، مدعی اعتقاد به خدا هستند.

طبیعت‌گرایان به‌طور معقولی ادعا می‌کنند که تلقی آنان از خدا مناسبتر است، چون نقصهای بشری او را محدود نمی‌کند. خدایی که خدا باشد خود را به زحمت نمی‌اندازد، و نیازی به نبرد با دیگر خدایان ندارد، تا به مرادش برسد. او مانع از نظم طبیعی نیز نمی‌شود اگر، به‌طوری که هراکلیتوس اصرار می‌ورزد، آن را از قبل با قوانینش همشکل می‌کند؛ او آن قدر ناتوان نیست که باید در نظم جهانی دخالت کند که می‌باید در مرتبه نخست خوب مرتب شده باشد. خدا حکمتی دارد برتر از حکمت بشر و عدالت را در نظم کل جهان می‌بیند؛ و چون او در عالم از همه کس و همه چیز برتر است، تنها یک خدا وجود دارد.^{۳۶}

طبیعت‌گرایان برخی جنبه‌های تلقی هومر از زیوس را در تلقی تازه‌ای از زیوس تحول می‌بخشند. این تحول را می‌توانیم به‌طور مفیدی با تحولات موجود در تفکر عبرانی مقایسه کنیم. برخی عبرانیان یهوه را خدایی قبیله‌ای می‌دانستند که به حمایت از قومش علیه خدایان دیگر می‌جنگید. اما ناقدان به استدلال بر ضد وجود خدایان دیگر برخاستند. برای عبرانیان و نیز یونانیان قاعده‌مندی و نظم عالم وحدت و قدرت خدا را نشان می‌داد. گاهی خدا دارای محدودیتهای بشری به نظر می‌آید؛ اما برخی نویسندگان به هر کوششی برای محدود کردن قوای او یا متکی کردن او به سیمای بشری اعتراض می‌کنند. انبیای عبرانی، مانند طبیعت‌گرایان، تلقی مناسبی از خدایی آزاد از محدودیتهای بشری می‌خواهند.^{۳۷}

گرایش طبیعت‌گرایان به سوی یگانه‌پرستی [monotheism] از اصول اساسی و مبتنی بر موجبیت علی آنان نتیجه می‌شود. آنان اعتقاد دارند عالم جهانی دارای نظم است و قوانین و قاعده‌مندی‌های آن مشاهده‌پذیر است. تلقی هومر از عالم مستلزم شماری خدایان رقیب است؛ اما، از نظر طبیعت‌گرایان، نظم و قانون و عدالت عالم میبایست هوشی واحد است. قانون الهی و عدالت جهانی خورشید را در جایش نگه می‌دارد و قوانین و عدالت بشری را تغذیه می‌کند. به این دلیل است که هراکلیتوس می‌اندیشد که اگر به وجود قانون و نظم در عالم واقفیم باید طالب قانون و عدالت در جامعه بشری باشیم.

از آنجا که طبیعت‌گرایان به وضوح قانون را از عدالت متمایز نمی‌کنند، دوراهه‌ای که برای ادعاهایشان درباره عدالت مطرح می‌شود نمی‌بینند. اگر هر قاعده‌مندی اصلاً مقوم عدالت باشد، پس اگر می‌توانیم قاعده‌مندی ببینیم می‌توانیم در جهان عدالت ببینیم. اما قاعده‌مندی صرف مستلزم هوشی الهی به نظر نمی‌آید، مگر اینکه به هوش برای تبیین هر گونه‌ای از قاعده‌مندی نیاز باشد.

موجه‌تر است ادعا کنیم که هوش الهی وجود قائم به عدل بودن جهان را تبیین می‌کند، اگر عدالت جهانی به طرقی کار می‌کند که ما توقع خواهیم داشت ناظمی هوشمند و عادل کار کند — اگر، به طور نمونه، به نظر می‌آید برای منفعت آن کسانی نظم یافته است که از آن آسیب می‌بینند. سولون و هراکلیتوس شاید چنین ادعایی را درباره عدالت جهانی می‌پذیرند؛ اما دفاع کردن از قاعده‌مندی صرف به نظر بسیار سخت‌تر می‌آید تا ادعا درباره قاعده‌مندی صرف.

هرودوتوس طبیعت‌گرایی ناکامل است و تلقی او از خدایان مشکلاتی را نشان می‌دهد که فرد طبیعت‌گرا باید با آنها روبه‌رو شود. گاهی خدایان هرودوتوس مانند خدایان هومر به نظر می‌آیند و در فرصتهای خاصی مداخله می‌کنند تا حسابهای خاصی را تصفیه کنند. گاهی به نظر می‌آید از

اصول عامتری پیروی می‌کنند. سولون به کریسیس می‌گوید، «هر چیز الهی حسادت‌آمیز و گسسته‌آمیز است»، همواره مردمان نیکبخت را با وجود تمامی تلاش‌هایشان نابود می‌کند. چنین خدایی «جز خودش به هیچ کس اجازه نمی‌دهد افکار برتری جویانه داشته باشد». افعال این خدا به نظر بیشتر غیر شخصی می‌آید. مردم در کتاب هرودوتوس نظر می‌دهند که زندگی بشر فراز و نشیب دارد و نیکبختی متمایل به سبب‌سازی سقوط خودش است؛ غیرت الهی را می‌توان تبیین‌کننده این قاعده‌مندی در نظر گرفت، یا شاید صرفاً توصیف‌کننده آن. هرودوتوس پیش‌اندیشی خردمندانه در طبیعت را به ربوبیت نسبت می‌دهد، چون مخلوقات ترسو و ضعیف را از شکارچیان‌شان بیشتر تکثیر می‌کند؛ اما این امر که «غیرت» الهی حاکی از پیش‌اندیشی و حکمت است کمتر آشکار است. فعل الهی عدالت نسبتاً ناموزونی به نظر می‌آید، اگر بدون هیچ گناه قبلی نیکبختی را قطع و نابود می‌کند.^{۲۸}

خدایان در یک مرحله انتقادی در تاریخ هرودوتوس در نقش پیچیده‌ای ظاهر می‌شوند. شاهنشاه ایرانی خشایارشا را مشورت بد و غرور و اعتماد به نفس بیش از اندازه به تاختن به خاک یونان وا می‌دارد، اما وقتی او مبادرت به تغییر نظرش می‌کند، رؤیایی می‌بیند که به او هشدار می‌دهد نقشه آغازینش را حفظ کند، و رؤیای دیگری سرانجام مشاور شکاک او آرتابانوس را متقاعد می‌کند که تاخت و تاز خشایارشا چیزی است که «باید رخ دهد» و «تحریک الهی» است. خدایان به وضوح قصد دارند خشایارشا را به دلیل غرور و نخوتش مجازات کنند؛ و مداخله می‌کنند تا مطمئن شوند که او از مجازات نمی‌گریزد. اما او در همان شروع کار تصمیمش را با دلایل معقول می‌گیرد و خدایان مطمئن می‌شوند که او بر آن تصمیم باقی می‌ماند. هرودوتوس فرض می‌کند که خدا فقط ساقه‌های بلند را کوتاه نمی‌کند یا درختان بلند را با صاعقه نمی‌زند دقیقاً به این دلیل که بلندند. نظم الهی عادلانه است و بی‌عدالتی را از طریق قوانین طبیعت و جامعه بشری کیفر می‌دهد و نه با لغو کردن یا نقض کردن این قوانین.^{۲۹}

هرودوتوس در کوششی که برای نشان دادن این امر به کار می‌برد که چگونه نظم طبیعت نظم عدالت الهی نیز هست برخی از نتایج مفروضات طبیعت‌گرا دربارهٔ خدایان را اخذ می‌کند. او به همان اندازه نشان می‌دهد که چگونه در کوشش برای اطلاق مفروضات طبیعت‌گرا به حیات بشری و تاریخ مشکلات بسیاری برمی‌خیزد. ادعاهای طبیعت‌گرا، در خداشناسی و نیز در علم اخلاق، پرسشهایی مطرح می‌کند که طبیعت‌گرایان پاسخ نمی‌دهند. پرسشهای مطرح شده اما بی پاسخ مانده در کار هومر جنبش طبیعت‌گرا را برانگیخت و به همین سان پرسشهای راجع به نگرش طبیعت‌گرا جنبشهای بعدی در تفکر یونانی را برانگیخت.

۴

شکهای درباره طبیعت‌گرایی

۱. گرایشها

طبیعت‌گرایان بر ضد نگرش سنتی هومری برهانهای عقلی عرضه و تلقی بدیلی از جهان و روش بدیلی درباره تحقیق در آن طرح کردند. در اثنای قرن پنجم قبل از میلاد، و به‌ویژه در نیمه دوم آن، در زمان حیات سقراط (۴۶۹ تا ۳۹۹)، بخشی از نگرش طبیعت‌گرا خود مورد انتقاد واقع شده بود. برخی از ناقدان خود از طبیعت‌گرایان‌اند و درصددند تعالیم طبیعت‌گرا را به صورتهای دفاع‌پذیرتری بیان کنند؛ آیسخولوس (۵۲۵ تا ۴۵۶)، دموکریتوس (؟ حدود ۴۶۰ تا حدود ۳۶۰) و توکودیدس (حدود ۴۶۰ تا حدود ۴۰۰) مثال بارز این طبیعت‌گرایی انتقادی‌اند. اما بقیه مدلل می‌سازند که وجود مشکلات در طبیعت‌گرایی نشان‌دهنده خطایی در مفروضات اساسی آن است؛ پروتاگوراس (؟ حدود ۴۸۵ تا حدود ۴۱۵) به این نتیجه‌گیری ضد طبیعت‌گرا می‌رسد و افلاطون و ارسطو نیز، به طرق بسیار متفاوتی، همین کار را می‌کنند. ناقدان طبیعت‌گرایی همه متأخر از طبیعت‌گرایانی که قبلاً بحث کرده‌ایم نیستند. هرودوتوس تا دهه ۴۲۰، در زمان حیات دموکریتوس و توکودیدس و پروتاگوراس، زندگی کرد. سوفوکلس (حدود ۴۹۶ تا ۴۰۶)، از جهاتی نزدیک به طبیعت‌گرایی آغازین، بیش از اورپیدس (حدود ۴۸۵ تا حدود ۴۰۷)، ناقد، عمر کرد. این دو جنبش با یکدیگر تداخل و تعامل داشتند.

هر ناقد ادعایی از هراکلیتوس را رد می‌کند و انتقادهای آنان پرسشهایی جدی درباره همه اصول عمده طبیعت‌گرایانه او مطرح می‌کند. او قانون و

عدالت را یکی می‌داند؛ آیسخولوس به او حمله می‌کند. او به عدالت جهانی یا عدل کل اعتقاد دارد؛ دموکریتوس به او حمله می‌کند. او اعتقاد دارد که عدالت هادی تاریخ بشر است؛ توکودیدس به او حمله می‌کند. او اعتقاد دارد که علم با حس مشترک پیوسته است؛ دموکریتوس به او حمله می‌کند. او گمان می‌کند که جهانی برون‌ذهنی وجود دارد که ما با تحقیق علمی به شناخت آن می‌رسیم؛ پروتاگوراس به او حمله می‌کند.

۲. تراژدی و طبیعت‌گرایی

تراژدیها در جشنواره‌های عمومی دینی در آتن به اجرا در می‌آمد و مخاطب آنها در آنجا احتمالاً شامل بسیاری از ساکنان آتن بود — زنان، کودکان، بیگانگان ساکن در شهر — که در مجلس قانونگذاری حاضر نبودند. تراژدی نویسان، گرچه در وهله نخست فیلسوفان اخلاقی یا تبلیغ‌کنندگان سیاسی نبودند، به ملاحظه مسائل اخلاقی و سیاسی می‌پرداختند. آنان گرچه معمولاً از داستانهای عصر قهرمانی، به‌ویژه از هومر، آغاز می‌کردند، اغلب به انتقاد از نگرش هومر می‌پرداختند. سه‌گانه آیسخولوس اُرسیتا (سه نمایشنامه مرتبط با یکدیگر که به‌طور متوالی در یک روز نمایش داده می‌شد) هم از نظرهای هومر انتقاد می‌کند و هم از نظرهای طبیعت‌گرا و درباره تحولات سیاسی اخیر در آتن به تندی نظر می‌دهد.^۱

قانونگذاری سولون و کلیستنس و اخلاف آنان خصلت مردم‌سالارانه قانون اساسی آتن را استوار کرد. مهمترین (و بسیاری از بی‌اهمیت‌ترین) تصمیمهای سیاسی و اجرایی وابسته به نظر مجلس قانونگذاری بود که مرکب از همه شهروندان بود. شورایی پانصد نفره، انتخاب شده از میان شهروندان و به وسیله همه آنان، کار مجلس را فراهم می‌کرد؛ آتن نه هیئت دولت داشت و نه احزاب سیاسی سازمان‌یافته و نه دبیر کل. مهمترین مقامات ده «سپهسالار» بودند که هم وظایف نظامی داشتند و هم وظایف مدنی و سالانه برگزیده می‌شدند، در صورت تجدید شایستگی، و در برابر مجلس پاسخگو بودند و

مراقبت (اغلب دقیق و سخت و متعصبانه) همان شهروندانی که در دادگاههای مرکب از هیئت منصفه می‌نشستند بر کار آنان هیچ منعی نداشت.

افیالتس و پریکلس در ۴۶۲ اصلاحاتی را آغاز کردند که از قدرت «خانهٔ سروران» سنتاً نخبه‌سالار، شورای آریوپاگوس، کاست. آنان می‌خواستند این شورا را به وظیفهٔ «آغازین» اش به منزلهٔ دادگاهی برای محاکمه کردن موارد آدمکشی محدود کنند، با به دست گرفتن وظایف سیاسی بنا به ادعا «غصب شده» اش. اصلاحات صورت گرفت؛ اما افیالتس به‌طور اسرارآمیزی کشته شد. مقارن همین ایام میان آتن و برخی متحدان اسپارت جنگ درگرفت و در ۴۵۸ برخی آتنیان ناراضی اسپارتیان را دعوت به تاختن به آتیکا کردند تا مردم‌سالاری آتن را سرنگون کنند. اُرسیتا در این موقعیت حاد، در ۴۵۸، نوشته شد. دو نمایشنامهٔ نخست (آگامنون و خوفودی) هیچ تفاسیر سیاسی آشکاری نمی‌کنند؛ اما زمینه را برای مضامین سیاسی سومین نمایشنامه (یومیندس) آماده می‌کنند.^۲

وجود عناصر هومری در این نمایشنامه‌ها آشکار است. نمایشنامهٔ آگامنون با جنگ تروا و با خشم آرتمیس آغاز می‌شود که حرکت ناوگان یونانی را به تأخیر انداخت. شخصیت‌های بشری این نمایشنامه — آگامنون، کلیتمنسترا، اُرسیتس و الکترا — را انگیزه‌های هومری افتخار و شرم به حرکت درمی‌آورد. اینها همه از ایلید آشناست. اما تلقی طبیعت‌گرایانه‌ای از عدالت جهانی بر آنها حاکم است. در کتاب هومر برتری زیوس گاه و بیگاه است، اما در کتاب آیسخولوس پیوسته است. هراکلیتوس گفت که خورشید از اندازهٔ مقرر گامی جلوتر نمی‌آید چون، اگر چنین کند، «خشمگیران»، خادمان عدالت، او را تعقیب می‌کنند؛ و در نمایشنامهٔ اُرسیتا «خشمگیران» حافظ قوانین انعطاف‌ناپذیر عدالت نشان داده می‌شوند.^۲

کلیتمنسترا و اُرسیتس انتقام‌گیرانی‌اند که از عدالت الهی دفاع می‌کنند، اما آنان نیز فاعلهای بشری‌اند و انگیزه‌های معقول بشری آنان را به حرکت

در می آورد. فاعل بشری می تواند بکوشد با نسبت دادن مسئولیت به خدایی برای عملش عذر بیاورد. آگاممنون به آخیلس می گوید:

علت در من قرار ندارد، بلکه در زیوس و تقدیر من و «خشمگیر»ی قرار دارد که در مه گام برمی دارد و در شورا در روح من شیدایی دیوانه واری افکند، در آن روز که خودم جایزه را از آخیلس گرفتم.

آخیلس این انکار مسئولیت را نه می پذیرد و نه رد می کند. همخوانان در نمایشنامه آگاممنون کوشش مشابه کلیتمنسترا در انتقال مسئولیت مرگ آگاممنون از خودش به روحی ماورای طبیعی را که از جنایات نیاکان آگاممنون انتقام می گیرد رد می کنند؛ اما آنان تأثیر ماورای طبیعی را انکار نمی کنند و آن را جملگی کار زیوس می دانند. به همان سان که هرودوتوس قصد ندارد «ربوبیت» را جایگزین تصمیمهای بشری و مسئولیت کند، آیسخولوس هم بر مسئولیت بشری اصرار می ورزد و هم بر علیت الهی.^۳

آیسخولوس اعتقاد ندارد که عدالت الهی چنانکه برخی از اسلاف طبیعت گرای او توصیف کردند به نحوی مکانیکی کار می کند. او همچنین موافق نیست که نیکبختی بنفسه حسادت الهی را برمی انگیزد؛ تنها نیکبختی ناعادلانه به سراشیبی زوال می انجامد. آیسخولوس همین الگو را در تاریخ معاصر می بیند؛ او در پارسیان شکست امپراتوری پارس را توصیف می کند و برای هرودوتوس الگو قرار می دهد.

در این مورد، همچون موارد دیگر، تأثیرات عدالت الهی نابودکننده است. در پایان تراخینیای سوفوکلس، هیلوس در حال گذاشتن پدرش هراکلس در تابوت تدفین اش است و می گوید: «تو مرگهای تازه و وحشتناک دیده ای، آلام بسیار و رنجهای تازه، و هیچ یک از اینها وجود ندارد که کار زیوس نباشد». به دلایلی مشابه، همخوانان آیسخولوس می گویند که لطف خدایان «خشن» است. آنان در پایان خوفوری اذعان می کنند که عدالت انجام شده بود، اما حیرت می کنند که آیا چرخه نابودی هرگز پایان می یابد. این تراژدی نویسان با

نظر طبیعت‌گرایان موافق‌اند که جهان بی‌نظم نیست و عدالت گاه و بی‌گاه نیست؛ قانون اخلاقی قانونی طبیعی است و قانون طبیعی هیچ استثنائی ندارد.^۵

۳. ورای طبیعت‌گرایی

با این وصف، وقتی هیلوس سوفوکلس تدبیر زیوس را در همه چیز می‌بیند، آنچه او می‌بیند ممکن است برای زیوس چندان افتخارآور ننماید؛ در پایان نمایشنامه، همچون پایان نمایشنامه هفت تن بر ضدّ تبای از آیسخولوس، شخصیت‌های اصلی نمایشنامه مرده‌اند یا در حال مرگ‌اند، مکافات جنایتها و خطاهایشان را می‌پردازند. اما آیسخولوس، در یومیندس، اصرار می‌ورزد که این‌گونه نتایج نابودکننده جنایت و مکافات را نمی‌توان عدالت حقیقی دانست.

أرستس باید انتخاب کند که یا مادرش را بکشد یا اجازه دهد قاتل پدر تقاص پس ندهد و آرگوس را در دست غاصب خودکامه ایگیستوس رها کند. «خشمگیران» (اله‌های انتقام) به جنایت کشتن مادرش چشم دوخته‌اند؛ اما او پاسخ می‌دهد که میان آن جنایت و جنایت بدتر (به گمان او) شکست در گرفتن انتقام پدرش انتخاب کرده بود. «خشمگیران» موافق‌اند که او برای آن جنایت نیز مجازات‌شدنی خواهد بود؛ اما آنان آن را توجیه یا عذری برای آنچه او کرد نمی‌شمارند.^۶ «خشمگیران» می‌خواهند أرستس و آتن کمتر از آنکه آگاممنون و کلیتمنسترا و ایگیستوس رنج کشیدند رنج ببرند. اما آنان تفاوت مهمی را نادیده می‌گیرند: آن سه تن دیگر هیچ تردید یا اکراهی یا تأسفی در انتخاب‌شان نشان ندادند، و حال آنکه أرستس بی‌عدالتی را تنها به این دلیل انتخاب می‌کند که گمان می‌کند یگانه راه اجتناب از انتخاب بدتر بود. چنین می‌نماید که «خشمگیران» به این تمایز انگیزه‌ها بی‌اعتنایند.

تلقی بی‌عدالتی به منزله نقض صرف قانون، و مستلزم مجازات انعطاف‌ناپذیر، به نگو نبختی می‌انجامد. برهانهای آپولو و «خشمگیران» و آتنه

در محاکمه اُرسِستس ناموَجّه و نامتقاعدکننده است. برهان آتنه تنها «خشمگیران» را برمی‌انگیزد تا آتن را به کیفر دیدن تهدید کنند، تا اینکه او یک نوع تازه و دیگری از برهان را به میان می‌آورد. او به نتایج بد کیفر تهدید شده و به نتایج خوب آشتی متوسل می‌شود که به آنان اجازه می‌دهد از قدرتهایشان برای خیر کل شهر استفاده کنند. راه حل به دست آمده به معنای کنار گذاشتن اصل کیفر نیست — «خشمگیران» این وظیفه را نگه می‌دارند؛ اما عملکردهای این اصل را با توسل به نفع مشترک آنان که آسیب دیده‌اند تنظیم می‌کنند و می‌سنجند.^۷

آیسخولوس شورای آریوپاگوس را دادگاه آدمکشی معرفی می‌کند، با تنها قدرتهایی که افیالتس برای آن گذاشت. توسل به «خشمگیران» برای صرف نظر کردن از اعمال امتیازات سنتی‌شان به نفع کل اجتماع به همان اندازه توسلی است به آتِنیان که شاید از اصلاحات مردم سالارانه دل‌آزرده بودند. با اینکه سولون شورای آریوپاگوس را دست نخورده گذاشته بود، آیسخولوس برای پذیرش اصلاحات مردم سالارانه‌ای استدلال می‌کند که نقش سیاسی آن را به طور جدی ضعیف کرد.

آیسخولوس در انتقاد از تلقی «خشمگیران» از عدالت از تلقی هراکلیتوس نیز انتقاد می‌کند. هراکلیتوس عدالت را پیشروی و عقب‌نشینی، قانون شکنی و تلافی، تشویش و ضد تشویش می‌انگارد؛ او هیچ تمایزی میان قانون وضعی و طبیعی یا عدالت جهانی نمی‌بیند. آیسخولوس پیشنهاد می‌کند که عدالت هراکلیتوسی عدالت واقعی نیست؛ نمایشنامه اُرسِتیا به نحوی تند و تشویش‌برانگیز بی‌عدالتی بخشی از قانون وضعی و وظیفه مخاطره‌آمیز ولیکن ضروری شکل دادن دوباره آن را نشان می‌دهد.^۸

آیسخولوس عدالت را از رعایت محض قانون وضعی در سطح بشری جدا می‌کند. او برای عدالت الهی و جهانی معیار مطرح می‌کند. خدایان آیسخولوس عادل‌تر از خدایان هومر و زیوس هراکلیتوس‌اند. اما اگر آنان وجود داشته باشند، تبیین بی‌عدالتی آشکار در عالم سخت‌تر به نظر می‌آید.

هومر می‌تواند این جنبه‌ها را به آسانی تبیین کند؛ و هیچ چیز عدالت هراکلیتوسی را نقض نمی‌کند؛ اما مؤمن به خدایان آیسخولوس سر در گم خواهد شد. طبیعت‌گرایان ممکن است به‌طور معقولی دلایل‌شان برای اعتقاد به عدالت جهانی آیسخولوسی را باز بررسی کنند؛ و بررسی مجدد دموکریتوس او را به بی‌اعتقادی راه برد.

۴. نمود و طبیعت

دموکریتوس (؟ حدود ۴۶۰ تا حدود ۳۶۰) با نظر هراکلیتوس موافق است که «نظم پنهان برتر از نظم آشکار است» و حواس اگر به‌درستی تأویل و تفسیر نشوند گواهانی بدند. اما دموکریتوس بر این گمان است که حواس گواهانی بسیار بدتر از آن‌اند که هراکلیتوس می‌پندارد آنها باشند و مدلل می‌سازد که آنها هادیان عمیقاً گمراه‌کننده‌ای به واقعیت‌اند.^۹

اگر دست من گرم است و دست شما سرد، آب یکسانی ممکن است برای شما گرم به نظر آید وقتی که شما دست سردتان را در آن می‌گذارید و برای من سرد به نظر آید وقتی که من دست گرمم را در آن می‌گذارم. دموکریتوس از این امر بدین صورت استدلال می‌کند:

(۱) یا (الف) هم آنچه به نظر من می‌آید درست است و هم آنچه به نظر شما می‌آید، بنابراین آب هم گرم است و هم سرد؛ یا (ب) هر دو نادرست است، بنابراین آب نه گرم است و نه سرد؛ یا (ج) آنچه به نظر یکی از ما می‌آید درست است و دیگری نادرست.

(۲) هیچ دلیلی برای ترجیح آنچه به نظر شما یا من می‌آید وجود ندارد.

(۳) بنابراین (ج) باطل است.

(۴) اما (الف) تناقض‌گویی است.

(۵) جملات تناقض‌گو ممکن نیست صادق باشند.

(۶) بنابراین (الف) باطل است.

(۷) بنابراین (ب) صادق است.

اکنون دموکریتوس می بیند که همین صورت «استدلال از نمودهای متعارض» به همه رنگها و صداها و بوها و طعمها و حرارتها اطلاق می شود و لذا این اشیاء امکان ندارد که واقعاً هر یک از این خواص را داشته باشند.

او باید از (۲) در برابر این ایراد دفاع کند که گاهی یک مُدَرک (مثلاً، شخص سالم در مقابل شخص بیمار) در معلوم کردن رنگ واقعی یا طعم واقعی اشیاء بهتر است. برای شناختن اینکه برخی مردم در معلوم کردن خواص ادراک پذیر اشیاء بهتر از دیگران اند، باید بر برخی اعتقادات درباره اینکه خواص واقعی اشیاء چیست تکیه کنیم؛ این اعتقادات متکی به حواس است؛ اما حواس نمودهای متعارضی به دست می دهند. از جایی که شروع کردیم، عقب هستیم؛ و اگر می کوشیم این تعارض را با معیار دیگری حل کنیم، همین مشکل پیش می آید. برای اجتناب از تسلسل، باید (۲) را بپذیریم و موافقت کنیم که نمودها متکافی اند (یعنی، به یک اندازه اعتمادپذیرند).^{۱۰}

بقیه برهان متکی به اصل طرد شق ثالث است (یا p صادق است یا $\neg p$ صادق است، بدون امکان سومی) و اصل امتناع تناقض (p و $\neg p$ هر دو ممکن نیست صادق باشد). دموکریتوس راه حل هراکلیتوس برای مسئله نمودهای متعارض را رد می کند. تعلیم هراکلیتوس درباره وحدت اضداد پیشنهاد می کند که هر دو نمود متعارض صادق است (همچنانکه در (الف))؛ اما اگر او نقض اصل امتناع تناقض را مراد می کند، او ما را در گفتن هر چیز مشخصی درباره جهان ناتوان می گذارد.

این برهان به هر کیفیت ادراک پذیری اطلاق می شود که نمودهای متعارض و متکافی را روا می شمرد. دموکریتوس

اشیاء ظاهر شونده بر حواس را تضعیف می کند و می گوید هیچ یک از آنها مطابق با حقیقت نیست، بلکه تنها مطابق با اعتقاد است و حقیقت آن است که اتمها و خلأ وجود دارد. زیرا او می گوید: «به عُرف [nomos] شیرینی و تلخی و گرم و سرد و رنگ وجود دارد، اما در واقعیت اتمها و خلأ وجود دارد.» مراد او این است: وجود مُدَرکات بنا به عُرف فرض

می‌شود و به اعتقاد درمی‌آید، اما در حقیقت هیچ یک از آنها وجود ندارد، بلکه تنها اتمها و خلأ وجود دارد.

در نظر دموکریتوس حواس صورتی «حرامزاده» از حکم به دست می‌دهند و تنها عقل شناخت حقیقی به دست می‌دهد.^{۱۱}

دموکریتوس اعتقاد دارد که عقل می‌تواند نظم پنهانی را کشف کند که دست حواس از دامن آن کوتاه است. برهان عقلی، مستقل از حقیقت نموده‌های حسی، به ما نشان می‌دهد که واقعیت باید امکان دگرگونی را روا بشمرد. زیرا حتی اگر آنچه به نظر ما می‌آید گمراه‌کننده است، آنها دگرگون می‌شوند و دگرگونی‌هایشان باید علتی داشته باشد، چون دگرگونی بدون علت ناقض مفروضات مبتنی بر موجبیّت علیّی طبیعت‌گرایی است؛ بنابراین واقعیت باید شامل علت دگرگونی باشد. برهان دیگری به ما نشان می‌دهد که واقعیت اساسی باید، مانند نامحدود آناکسیمندر، نه آغاز داشته باشد و نه پایان. دموکریتوس استدلال می‌کند:

(۱) برای چیزی ناممکن است از لاشیء پدید آید و در لاشیء از میان برود.

(۲) اگر هر چیزی پدید می‌آید، چیزی باید از لاشیء پدید آید (در غیر این صورت هر چیزی پدید نخواهد آمد)، و اگر هر چیزی از میان می‌رود، چیزی باید در لاشیء از میان برود.

(۳) بنابراین هر چیزی امکان ندارد پدید آید یا از میان برود.

(۴) بنابراین باید برخی چیزها وجود داشته باشند که نه پدید می‌آیند و نه از میان می‌روند.

این برهان نادرست است، چون (۲) باطل است. و حال آنکه (۱) حاکی از آنکه هر چیزی امکان ندارد در عین حال پدید آید یا از میان برود، این نتیجه‌گیری ضعیفتر را تأیید نمی‌کند (۴).

دموکریتوس اعتقاد دارد که گرچه حواس را رد می‌کند، می‌تواند به‌طور

موجّهی فرض کند که واقعیت قصوی همواره پایدار است و دستخوش دگرگونی می‌شود. این واقعیتهای اساسی اتمها (به یونانی atomos، «تقسیم نشده» یا «تقسیم‌ناپذیر») پایدار و تقسیم‌ناپذیرند که اندازه و شکل و وزن دارند، اما دیگر کیفیات ادراک‌پذیر را ندارند و همواره در حرکت‌اند. ترکیبهای موقتی آنها اشیاء ظاهراً سختی را شکل می‌دهد که بر ما ظاهر می‌شوند. کیفیات ادراک‌پذیر مشهود — رنگ، طعم، بو — میزها و کلمها متعلق به اجسام خارجی بر ما ظاهر می‌شود، اما اینها واقعاً تنها نمودهایمان هستند و از تعامل میان ما و اتمها نتیجه می‌شوند.^{۱۲}

دموکریتوس برای نشان دادن اینکه اتمها چگونه می‌توانند علت این نمودها باشند از قیاسهایی از مشاهده استفاده می‌کند؛ او آناکساگوراس را برای این ادعایش می‌ستاید که «اشیائی که ظاهر می‌شوند به ما دیدی از اشیاء می‌دهند که واضح نیست». دقیقاً به همان سان که سوزن احساسی تیزتر از اشیاء کند در ما ایجاد می‌کند، بنابراین می‌توانیم اتمهای دارای اشکال مختلف را علت احساسهای شیرین یا تند در زبان فرض کنیم. دموکریتوس ادعا نمی‌کند که این قیاس با اشیاء بزرگ نظریه اتمی را به دست می‌دهد؛ بلکه آنها به ما نشان می‌دهند که این نظریه چگونه می‌تواند مشاهدات ما را تبیین کند.^{۱۳}

۵. طبیعت و قصد

دموکریتوس در نظریه اتمی خود هدف طبیعت‌گرایان را در تبیین تنوع مشهود روندهای طبیعی به وسیله قوانین مبتنی بر موجیت علی درباره ماده اساسی و زیربنایی تعقیب می‌کند. این نگرش با نظر حس مشترک ما درخصوص گیاهان و حیوانات متعارض است. ما اغلب می‌خواهیم عمل آنها را با ذکر مقاصد و اهداف یا غایات تبیین کنیم. ما می‌گوییم اعمال قلب، چنانکه انجام می‌شود، برای این است که خون در رگها رانده شود، و می‌گوییم سگ می‌دود تا گربه را بگیرد، چون می‌خواهد گربه را بگیرد. اما از دیدگاه دموکریتوس

یگانه تبیینها به حرکات اتمها ارجاع می‌شود و اتمها هیچ اهداف یا مقاصدی ندارند، بلکه فقط به دلیل خواص‌شان و نیروهای اعمال شده بر آنها حرکت می‌کنند. بنابراین این نظر که حیوانات، یا اندامهای آنها، اهداف یا مقاصدی دارد باید یقیناً خطای حس مشترک باشد. وقتی طبیعت‌گرایی را می‌پذیریم و سوسه نمی‌شویم اعتقاد بیاوریم که تدابیر و مقاصد خدایان خاصی سبب طوفانهای توأم با رعد و برق یا طاعون می‌شود؛ ما این وقایع را با مقومات اساسی و حرکات‌شان تبیین می‌کنیم. وقتی که موجودات انداموار را بهتر می‌فهمیم، می‌توانیم به مقومات‌شان با هیچ استنادی به تدبیر یا قصد نیز اشاره کنیم. سخن گفتن حس مشترک از مقاصد به اندازه سخن گفتن از خدایان هومر بداساس می‌نماید.

اگر تا اینجا با دموکریتوس موافقت می‌کنیم، ظاهراً باید درباره خودمان نیز به طور متفاوتی بیندیشیم. انسانها و اذهان‌شان جزو طبیعت‌اند؛ آنها مرکب از اتمهایند و همچون دیگر اتمها تابع قوانین یکسانی‌اند. گرچه ما اغلب می‌گوییم فعل می‌کنیم چون انتخاب کرده‌ایم یا تصمیم گرفته‌ایم، ظاهراً باید برخفا باشیم؛ این تبیینها متعلق به «عُرف» ["convention"] است و نمی‌تواند واقعیتی را توصیف کند که تنها شامل اتمها و میانگنشی‌های آنهاست.

گاهی فرض می‌کنیم که با تخته‌سنگها و درختها و سگها فرق داریم چون مختار هستیم؛ آزادانه انتخاب می‌کنیم و مسئول هستیم برای آنچه آزادانه انتخاب کرده‌ایم انجام دهیم و لذا باب تحسین یا تقبیح به روی ما گشوده است. ما تخته‌سنگی را که بر سرمان می‌افتد یا زنبوری را که نیش‌مان می‌زند تقبیح نمی‌کنیم، چون موافقیم که آنها هیچ اختیاری ندارند. اما اگر با دموکریتوس موافقت می‌کنیم، ممکن است به راحتی نتیجه بگیریم که با تخته‌سنگها و زنبورها تفاوت نیستیم؛ آنها فقط مجموعه‌های اتمها هستند و ما نیز چنین هستیم، زیرا ما را قوانین یکسانی موجب ساخته است. لیوکیپوس اتم‌گرا (اواسط قرن پنجم) با قوّت موجبیت علی طبیعت‌گرا را اظهار می‌کند: «هیچ چیز اتفاقی رخ نمی‌دهد، بلکه همه چیز به دلیلی و به ضرورتی است»؛

و ضرورت برگرفته از اتمها ظاهراً مسئولیت فردی را کنار می‌زند. دموکریتوس در حکایات دوره‌های بعدی فیلسوف خندان معرفی می‌شود، فیلسوفی که به بی‌معنایی و بی‌اهمیتی زندگیهای بشری می‌خندد: «چیزی در آنها نیست که جدی پنداشته شود، بلکه آنها همه بیهوده و خالی‌اند، حرکت اتمها و نامتناهی.» تا بدان میزان که معنا و اهمیتی به افعال مان ضمیمه می‌کنیم چون اعتقاد داریم که نتیجه انتخاب مسئولانه است، در این توصیف دموکریتوس می‌توانیم مقداری عدالت ببینیم.^{۱۴}

اما کدام یک از نظرهای دموکریتوس حاکی از معارضة با مسئولیت است؟ سه تعلیم متفاوت ممکن است مناسب باشد: (۱) موجبیت علی — هر واقعه را واقعه‌ای قبلی واجب ساخته است؛ (۲) اتم‌گرایی تقویمی — همه چیز مرکب از اتمهاست و نه مرکب از مقومات دیگر؛ (۳) اتم‌گرایی حذفی — تنها اتمها واقعی است و نموده‌ها اموری مربوط به عُرف و توهم است. دموکریتوس هر سه تعلیم را می‌پذیرد. اما روشن نیست که تعلیم دوم تعلیم سوم را لازم می‌آورد؛ و در حالی که روشن است تعلیم سوم اعتقادات به مسئولیت انسانی را به معارضة می‌طلبد، استلزامات دو تعلیم نخست بسیار کمتر روشن است. این تمایزها در بحث از پاسخهای متفاوت فیلسوفان بعدی به دموکریتوس مهم می‌شود.^{۱۵}

۶. طبیعت و عدالت جهانی

در عالم دموکریتوس همه چیز نتیجه ضروری حرکات اتمها مطابق با قوانین عام است. هراکلیتوس قاعده‌مندی، قانون، نظم، نظم خوب و عدالت را از یکدیگر متمایز نمی‌کند. اما دموکریتوس، مانند آیسخولوس، آنها را متمایز می‌کند و هیچ جایی برای عدالت جهانی نمی‌بیند. حرکات اتمها تنها منوط به طبیعت‌شان و حالت قبلی‌شان است؛ دموکریتوس حرکت آغازین اتمها را فرض می‌کند و مراحل بعدی را با استناد به آن به‌تنهایی تبیین می‌کند، بدون استناد به هیچ هوشی.

حتی اگر قاعده‌مندی صرف بر عدالت جهانی یا عدل کل دلالت نکند، ما دلایلی برای اعتقاد به عدالت جهانی داریم، اگر جهان به نظر می‌آید برای منفعت ساکنانش تدبیر شده است. رشد تمدن به‌طور سنتی به خدایانی نسبت داده شده بود که مهارت‌های خاصی را بر انسانها منکشف ساخته بودند. اما دموکریتوس، برخلاف این نظر، مدلل می‌سازد که اوضاع و احوال خارجی متأثر در طبیعت انسان ضرورتاً پاسخهای خاصی ایجاد می‌کند، بی‌هیچ تدبیر قبلی خدایان یا انسانها. نخستین انسانها «زندگی بی‌نظم و سبُعانه» داشتند؛ ترس، و نه هوش، جمع شدن در گروه‌ها را به آنان آموخت و نخستین کوششهای آنان برای ارتباط برقرار کردن با یکدیگر نجواهایی نامتمایز بود. تنها تجربه و تکامل تدریجی به آنان آموخت چه بکنند؛ «و به‌طور عام نیاز خود آموزگار کلی برای انسانها بود». نه انتخاب آزاد و نه تدبیر، بلکه واکنش ناگزیر نسبت به محیط، انسانها را به شکل دادن طریق خاص زندگی‌شان برانگیخت.^{۱۶}

ما قبل تاریخ و انسان‌شناسی به برهان اتمی برضد تبیینهای قصدی و معطوف به غایت‌گنش انسانی یاری می‌کنند، خواه این مقاصد الهی باشد یا بشری. دموکریتوس، همچون هراکلیتوس، از حکمتی جهانی سخن نمی‌گوید که بی‌رغبت، اما به‌نحوی نیز بارغبت، است به اینکه زیوس نامیده شود. او اصلاً هیچ حکمت جهانی تشخیص نمی‌دهد.

۷. طبیعت‌گرایی و طبیعت بشر

به همان سان که دموکریتوس درصدد تبیین روندهای طبیعی با قوانین اساسی اتمهاست، توکودیدس (حدود ۴۶۰ تا حدود ۴۰۰) نیز درصدد تبیین روندهای اجتماعی و تاریخی، و به‌ویژه اغتشاشهای حاصل از جنگها و انقلابها، به وسیله قوانین اساسی طبیعت بشر است.^{۱۷} به همان سان که نظریه اتمی نامتقاعدکننده خواهد بود، اگر قوانین آن برای تبیین پیچیدگی پدیدارهای مشهود بسیار اندک یا بسیار ساده باشند، نظریه طبیعت بشر نیز

باید نشان دهد که می‌تواند با تنوع پدیدارهای مشهود اجتماعی و تاریخی هم‌آوردی کند. توکودیدس می‌کوشد نشان دهد که نظریه او از این آزمون موفق بیرون می‌آید، یعنی می‌تواند تنوع و پیچیدگی تخصیص‌های اجتماعی و سیاسی را تبیین کند، بی‌آنکه آنها را بیش از اندازه ساده کند. او جنگ بزرگ در جهان یونانی روزگارش، جنگ‌های پلوپونز (۴۳۱ تا ۴۰۴)، را موضوع سنجش قرار می‌دهد که آتن و اسپارت و بسیاری شهرها متحد با این یا آن یکی در آن درگیر بودند. او قصد دارد تفسیرش گرایش‌ها و روندهایی را شرح دهد که «مادام که طبیعت انسان یکسان باقی می‌ماند» یکسان باقی می‌ماند. به این دلیل است که کارش «دارایی همیشگی» است و نه صرفاً دارای منفعت‌گذرا.^{۱۸} توکودیدس فرض می‌کند که هر یک از ما، چون برای منابع محدودی که همه می‌خواهیم رقابت می‌کنیم، امیالی دارد که با امیال دیگر مردمان رو به تخصیص دارد. بنابراین من می‌خواهم مانع از مداخله دیگران شوم؛ از دیگرانی می‌ترسم که تهدید به مداخله می‌کنند؛ و لذا می‌خواهم بر آنها قدرت داشته باشم و مانع از مداخله آنان شوم. هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸) نظر توکودیدس را می‌پرورد:

بنابراین در مرتبه نخست، به تمایل عام همهٔ انبای بشر، میل دائمی و بی‌وقفه به قدرت به دنبال قدرت، می‌پردازم که تنها با مرگ متوقف می‌شود. و علت آن همواره این نیست که انسان به لذتی شدیدتر از آنکه قبلاً بدان دست یافته است چشم دارد؛ یا اینکه او نمی‌تواند از قدرت معتدل راضی باشد؛ بلکه از آن روست که او نمی‌تواند از قدرت و وسایل خوب زیستن، که اکنون دارد، بدون اکتساب قدرت بیشتر مطمئن باشد.

همزیستی با کسی دیگر و با قدرت تقریباً مساوی ذاتاً بی‌ثبات است، چون همواره به نفع یکی برای سلطه داشتن بر دیگری خواهد بود؛ بنابراین آزادی و امنیت برای خود شخص به نظر نیازمند حکومت کردن بر دیگران می‌آید. اما اگر من آزاد هستم به کسانی حمله کنم که قدرتی مساوی با من دارند و آنان

نیز آزادند به من حمله کنند، وضع بسیار بدتر از آن خواهد بود که هیچ یک از ما به دیگری حمله نکند. بنابراین باید برای حفظ صلح و ناگزیر بودن به ایستادن در پای توافق امر [authority] با قدرت بسازیم.^{۱۹}

چنین تفسیری تبیینی طبیعت‌گرا از دولت به منزله نتیجه «قرارداد اجتماعی» به دست می‌دهد، توافقی برای مرتکب و نیز دچار تجاوز نشدن. گلاوگن در جمهوری افلاطون اساس این توافق را توصیف می‌کند:

آنان که از ارتکاب بی‌عدالتی ناتوان‌اند و در عین حال از دچار شدن به آن اجتناب می‌کنند می‌اندیشند که اقتضا می‌کند توافقی با یکدیگر بکنند که نه مرتکب بی‌عدالتی شوند و نه دچار بدان... و این گونه است که عدالت پدید می‌آید و آنچه عدالت است متوسط است میان بهترین حال، از انجام دادن بی‌عدالتی بدون کیفر دیدن و بدترین حال، از دچار شدن به بی‌عدالتی بدون توانا بودن به تلافی.

در مقام گوینده‌ای در کتاب توکودیدس می‌گوید، «آنچه به طریق انسانی اندیشیدن عادلانه است از اجبار مساوی حکم می‌شود، اما قوی‌تران آنچه می‌توانند انجام می‌دهند و ضعیف‌تران به آن تن می‌دهند». شیوه باثبات عدالت نیازمند اجبار مساوی اعمال‌شده در افراد منفعت‌خواهی است که اگر ناگزیر به حفظ قواعد نشوند آنها را نقض می‌کنند. اجبار مساوی اطاعت از قواعد عدالت را معقول می‌سازد.^{۲۰}

وقتی که اجبار مساوی از دست می‌رود، طبیعت انسان به ناگزیر عدالت را ترک می‌گوید. در روابط میان دولت‌ها هیچ‌گونه اجبار مساوی وجود ندارد، چون هیچ امر بالاتری از، مثلاً، آتن و اسپارت، وجود ندارد که بتواند مانع از تجاوز شود. بنابراین ارتکاب تجاوز برای اعمال قدرت اغلب به نفع یک طرف یا طرف دیگر، یا کوشیدن برای برداشتن منبع ترس است. اینها آن انگیزه‌هایی است که توکودیدس نام می‌برد تا وقایع منجر به بروز جنگ‌های پلوپونز را تبیین کند؛ آتنیان قدرتمند شدند و در اسپارتيان ترس برانگیختند و آنان را مجبور کردند به جنگ بپردازند.^{۲۱}

آتن در جنگهای پلوپونز روی هم رفته از مردم سالاری ها حمایت می کرد و اسپارت از حکومت های اقلیت؛ و لذا هر حزب درون دولت می توانست برای انقلابی خشونت آمیز روی پشتیبانی خارجی حساب کند. اگر پشتیبانی خارجی برای یک حزب قویتر بود، آن حزب قادر می بود بر دولت مسلط شود و مخالفانش را درهم بشکند. «اجبار مساوی» که اطاعت از نظام حاکم را تضمین می کرد برداشته شد و انقلاب انتخابی پُرکشش شد. در این اوضاع و احوال هیچ کس دلیلی نداشت قواعد عدالت را باز هم رعایت کند و بنابراین آنها رعایت نشدند. توکودیدس انقلابی خونین در کورسیره [Corcyre] را وصف می کند تا خشونت و بیرحمی و ترک محذوره های اخلاقی را نشان دهد که به ادعای او مثال بارز جهان یونانی در این روزگار شد. طبیعت بشر خود را «زیر سلطه محرکش، قویتر از عدالت، دشمن با هر قدرت برتر» نشان می دهد.

جنگ «با از میان برداشتن آسایش زندگی روزانه و با سازگار کردن محرک اکثریت با اوضاع غالب» طبیعت بشر را آشکار می کند. جنگ «آموزگاری خشن» است، چون با از میان برداشتن نظام باثبات اجبار مساوی در سهایش را بدون توجه به انتخاب ما به ما تحمیل می کند. اگر هم صلح و هم جنگ را مطالعه نمی کردیم، حق داشتیم فرض کنیم که رعایت عدالت و اخلاق مبتنی بر چیزی بیش از نفع است؛ اما مطالعه طبیعت بشر در اوضاع و احوال مختلف ما را مطمئن می سازد که طبیعت بشر تنها با انگیزه های اساسی مرتبط با قدرت و ترس به حرکت درمی آید.^{۲۲}

۸. پرسشهایی درباره تاریخ طبیعت گرا

اگر تفسیر توکودیدس از طبیعت بشر صحیح است، آن کسانی که مدعی اند ملاحظات اخلاقی آنان را به حرکت درمی آورد و نه صرفاً میل شان به قدرت و امنیت خودشان، یا بی صداقت اند یا خود فریب. و او اعتقاد دارد که در واقع بسیاری مردم درباره اخلاقیات متمایل به این گونه بی صداقتی یا

خودفریبی‌اند. برخی یونانیان انتظار داشتند اسپارتیان آنان را از سلطه آتنیان آزاد کنند و به ناگزیر نومید دریافتند که اسپارتیان نیز چندان کمتر از آتنیان به کسب سلطه، و نه آزادی، علاقه‌مند نبودند. در نزد توکودیدس همچون دموکریتوس، واقعیت دگرگون‌نشونده واقعیت بسیار متفاوت با آن چیزی است که ما به‌طور خام‌اندیشانه انتظار داریم؛ و وظیفه نظریه‌پرداز نشان دادن این است که چگونه قوانین حاکم بر واقعیت زیربنایی نمودهای آشنا را تبیین می‌کند. توکودیدس چگونه تفسیر کردن پدیدارهایی را نشان می‌دهد که با نظریه‌اش معارض به نظر می‌آید، و نشان می‌دهد چگونه می‌تواند آنها را بهتر از آن بفهمد که ما از طریق حس مشترک می‌فهمیم.^{۳۳}

اما تلقی توکودیدس از طبیعت بشر به‌طور مطلق آمیزی به خصلت ابراز وجودی قهرمان هومری شبیه است. قهرمان منعکس‌کننده مفروضات اخلاقی جامعه‌اش است، در حالی که در تلقی توکودیدس طبیعت بشر اغلب ناقض مفروضات اخلاقی پذیرفته‌شده است؛ اما این خصلت خود به نظر می‌آید نسبتاً اندکی تغییر کرده باشد. توکودیدس آرمان فرهنگی پایدار، گرچه دیگر بدون مناقشه، را با بیان اساسی و ناگزیر طبیعت بشر یکی می‌داند.

پذیرش این آرمان فرهنگی او را تشویق به توصیف حیات سیاسی از چشم پریکلِس می‌کند که نظرهای ادعاشده او نزدیک به نظرهای خود توکودیدس از آب در می‌آید. مردم‌سالاری، در نظر توکودیدس، بسیار خوب بود وقتی که سیاستمدار علمی پریکلِس آن را هدایت می‌کرد و بد بود وقتی که از گوش دادن به هر آمر واحدی خودداری می‌کرد.^{۳۴}

تلقی توکودیدس از طبیعت بشر و تعصب او نسبت به مردم‌سالاری احتمالاً تاریخ او را تحریف‌آمیز می‌سازد. بعد از شورش سعی‌شده میتیلنه از توابع امپراتوری آتن، آتنیان در ابتدا تصمیم به اعدام همه شهروندان میتیلنی گرفتند، اما سپس نظرشان را تغییر دادند چون «نابود کردن تمام شهر، و نه فقط آن کسانی که مسئول شورش بودند، به نظر وحشتناک و بیرحمانه می‌آمد». توکودیدس بحث طولانی بر سر این تصمیم را توصیف می‌کند، اما

هیچ‌گاه باز از بیزاری آتینان از بیرحمی و بی‌عدالتی یادی نمی‌کند. چون این امر هیچ جایی در تفسیر توکودیدس از طبیعت بشر ندارد، در بحثش از انگیزه‌های بشر تا اندازه بسیاری از آن غفلت می‌کند؛ اما در این مورد او دست کم محتملاً حقیقت را تحریف کرده است. چنانکه هابز درباره توکودیدس نظر می‌دهد، «به دلیل عقیده‌اش در خصوص حکومت دولت، آشکار است که او کمتر از همه مردم سالاری را دوست داشت».^{۲۵}

نگرش سیاسی توکودیدس ظاهراً در نظریه آشکارا علمی او درباره طبیعت بشر و تبیین تاریخی تأثیر گذاشته است؛ و او آخرین نظریه‌پردازی نیست که نظریه‌اش به چنین تأثیری دچار می‌شود. هابز، روسو، داروین‌گرایی اجتماعی و نظریه‌های اخیر نژاد و وراثت و هوش مثالهای دیگر این امر است. تأثیر آراء اخلاقی و سیاسی بسیار مشکوک اغلب دلیلی است برای شک درباره خصلت علمی نظریه.

۹. برخی نتایج طبیعت‌گرایی

توکودیدس خود از رد عدالت و اخلاقیات دیگری خواهانه دفاع نمی‌کند؛ او صرفاً برخی اوضاع و احوالی را وصف می‌کند که در آن اوضاع و احوال مردم متمایل به نقض آن‌اند. اما تا آنجا که تفسیر طبیعت‌گرایی او از اخلاقیات به نظر می‌آید تبیین می‌کند که چرا گاهی دلیل خوبی برای رعایت اصول اخلاقی داریم و گاهی دلیل خوبی برای نقض آنها داریم، طبیعت‌گرایی به نظر می‌آید متضمن انتقادی از آن نگرشها نسبت به اخلاقیات است که در روزگار توکودیدس و در روزگار خود ما عُرُفی محسوب می‌شوند.

دموکریتوس عدالت جهانی آیسخولوسی را حذف می‌کند و توکودیدس آن را از تاریخش کنار می‌گذارد. اراده خدایان برای انسانها دلیلی فراهم می‌کند تا عدالت و اخلاقیات را جدی بشمرند و آنها را جلوه اراده الهی بدانند؛ طبیعت‌گرایی دموکریتوسی این دلیل را کنار می‌گذارد.

اما آیسخولوس از عدالت صرفاً به این دلیل دفاع نمی‌کند که قانون الهی

است؛ او به خیر اجتماع نیز استناد می‌کند. اما این دفاع دوم در برابر انتقاد طبیعت‌گرا آسیب‌پذیر است. کورسیریایی‌های توکودیدس در هنگام تخصیص داخلی ظاهراً هیچ بدیلی برای شکستن قیود اخلاقی عادی نمی‌دیدند؛ رعایت این قیود مبتنی بر ساده‌لوحی احمقانه است. به نظر من چنین می‌آید که رعایت اصول عدالت تنها مادام که از آنها نفع می‌برم دلیلی داشته باشد؛ اگر قدرت و امنیت من با نقض کردن آنها پیشرفت می‌کند، پس به نظر می‌آید دلیل خوبی برای انجام دادن این کار داشته باشم.^{۲۶} رعایت قواعد اخلاقی عادی — حرام شمردن دروغ‌گویی، دغ‌کاری و از این قبیل — از سوی من به نظر می‌آید به نفع دیگران باشد و نه خودم. عدالت به شخص ضعیفی نفع می‌رساند که نمی‌تواند از خودش دفاع کند و شخص قویتری را محدود می‌کند که می‌خواهد از رقابت آزادتر در حمله و دفاع نفع ببرد. هر یک از ما، تا آنجا که ممکن است در موضعی ضعیف باشد، از زندگی کردن در زیر حکومت نظامی دارای عدالت نفع می‌برد. با این همه، هر یک از ما ممکن است از دغ‌کاری نیز نفع ببرد، و ظاهراً اصول توکودیدس، وقتی این دغ‌کاری به نفع من باشد، کار مرا توجیه می‌کند.^[۲۷]

بنابراین در انتقاد طبیعت‌گرا به آسانی تباین شدیدی میان طبیعت و هنجارها (nomos) ی اخلاقی عرفی پیشنهاد می‌شود تا دومی بی‌فایده تلقی شود. آنتیفون سوفسطایی (حدود ۴۸۰ تا ۴۱۱) دستورات اخلاقیات عرفی را «قیود بازدارنده طبیعت» می‌نامد. جوان پرتحرک آلکیبیادس به صورت شخصی معرفی می‌شود که می‌خواهد پریکلس را متقاعد کند که دلیلی ندارد به قانونی احترام بگذاریم که مجلسی مردم سالار تصویب کرده است، چون چنین قانونی صرفاً محصول زور است. فهم طبیعت بشر به نظر می‌آید نشان می‌دهد که شخص شایان اعتماد و شریف و به‌طور مطمئنی منصف به سادگی نمی‌داند که چه چیز برایش خوب است.^{۲۸}

۱۰. شک ریشه‌ای

طبیعت‌گرایی سفت و سخت دموکریتوس و توکودیدس برای تمایزی شدید میان نمود و واقعیت استدلال می‌کند. این طبیعت‌گرایی مدعی سست کردن نظر حس مشترک ما درباره جهان و نشان دادن تفسیری حقیقی از واقعیت زیربنایی به جای آن است. اما همین نخستین گامهای استدلال دموکریتوس در برابر ایرادها آسیب‌پذیر است.

دموکریتوس به تکافوی نمودهای متعارض تکیه می‌کند تا نشان دهد که کیفیات ادراک‌پذیر واقعی نیست. او استنتاج می‌کند که اتمهای مقوم واقعیت تنها وزن و شکل و اندازه و حرکت دارند. اما این کیفیات به نظر می‌آید خود در برابر استدلال از نمودهای متعارض آسیب‌پذیر باشند؛ استدلالی که برای رنگ مؤثر است برای شکل و اندازه مؤثر به نظر می‌آید، حاکی از اینکه آنها نیز واقعی نیستند. بعلاوه، این استدلال متکی به شواهد حسی است که دموکریتوس ادعا می‌کند (مثلاً) اتمهای تیز طعمهای تلخ را تولید می‌کند؛ اما اگر شواهد حسی به تمامی تکیه‌ناپذیر است، ادعاهای او بی‌ارزش است. استدلال از نمودهای متعارض نابودکننده نظام طبیعت‌گرایانه او به نظر می‌آید.

اگر دموکریتوس مجبور به پذیرفتن این بسط استدلالش از نمودهای متعارض است و مفروضات دیگرش را نیز حفظ می‌کند، از جمله اصل طرد شق ثالث و اصل امتناع تناقض، پس او به سوی گرفتن این نتیجه رانده می‌شود که واقعیت هیچ یک از کیفیاتی را که او برای آن وصف می‌کند ندارد؛ زیرا مسئله نمودهای متعارض را می‌توان درباره هر یک از آنها مطرح کرد. اما این نتیجه‌گیری نیست‌انگارانه منوط به مفروضات دیگری است و چرا ما باید آنها را بپذیریم؟ مسئله یافتن معیاری مناقشه‌ناپذیر برای آنها باز مطرح می‌شود و ما ظاهراً نمی‌توانیم از تسلسل اجتناب کنیم.

اگر چنین باشد، استدلال از نمودهای متعارض باید ما را به نیست‌انگاری نرساند، بلکه به این پذیرش برساند که نه ادراک حسی و نه عقل به هیچ اعتقاد

موجهی درباره طبیعت واقعیت دست نیافته‌اند. این یک نتیجه‌گیری شکاکانه است. شکاکان یونانی (skeptikos، «سَنجشگر») دلایل ادعاهای اعتقاد داشتن به واقعیت را سنجیدند و دلایل را کافی نیافتند و لذا حکم درباره طبیعت واقعیت را معلق گذاشتند. دموکریتوس در توسل به نمودهای متضاد ظاهراً خود را مجبور به شکاکیت دید. محتملاً او خود این را می‌بیند. زیرا او حواس را وادار به اعتراض به عقل می‌کند: «ذهن بیچاره، آیا برهانهای را از ما می‌گیری و سپس ما را برمی‌اندازی؟ برانداختن ما سقوط تُست». اگر ادراک حسی و عقل هیچ کدام او را به حقیقت نمی‌رسانند، او باید بپذیرد که ما راهی به شناخت اینکه اشیاء واقعاً چگونه‌اند نداریم. به طوری که ارسطو می‌گوید، «و از این روست که دموکریتوس... می‌گوید که یا حقیقت نیست یا برای ما دست کم واضح و آشکار نیست».^{۲۹}

استدلال شکاکانه تنها به معارضة با دموکریتوس نمی‌پردازد، بلکه با طبیعت‌گرایی به طور عام نیز معارضة می‌کند. اگر طبیعت‌گرایی متکی به حواس است، در برابر استدلال از نمودهای متعارض آسیب‌پذیر است؛ اگر طبیعت‌گرایی به این استدلال متوسل می‌شود تا حواس را رد کند، به نظر می‌آید خودش را نابود می‌کند. دموکریتوس استدلال از نمودهای متعارض را برای شکست دادن هراکلیتوس به میدان می‌آورد؛ اما او ظاهراً طبیعت‌گرایی را شکست داده است. او محتملاً نتیجه‌گیری شکاکانه را نمی‌پذیرد، اما نشان نمی‌دهد که چگونه می‌تواند از آن اجتناب کند.

۱۱. عُرف، حقیقت، واقعیت

پروتاگوراس (حدود ۴۸۵ تا حدود ۴۱۵)، برخلاف دموکریتوس، بر این گمان است که استدلال خوبی بر ضد شکاکیت دارد. اما این استدلال بعید است که برای دموکریتوس یا برای هر طبیعت‌گرای دیگری جاذبه داشته باشد، چون متضمن طرد طبیعت‌گرایی است. پروتاگوراس بر ضد دموکریتوس از استدلالهای شکاکانه سود می‌جوید تا طبیعت‌گرایی را

تضعیف کند، اما او بر این گمان است که می‌تواند از نتیجه‌گیری شکاکانه اجتناب کند. هم طبیعت‌گرایان و هم شکاکان فرض می‌کنند که اینکه اشیاء واقعاً چگونه‌اند بدان معناست که اشیاء به‌طور موضوعی یا برونده‌نی چگونه‌اند، یعنی مستقل از اینکه چگونه بر هر مُدِرک یا متفکری ظاهر می‌شوند؛ و به همین سان فرض می‌کنند که آنچه حقیقی است آن چیزی است که به‌طور موضوعی حقیقی است، یعنی گذشته از اینکه چگونه ممکن است بر کسی ظاهر شود. دموکریتوس این تلقی موضوع‌گرا را مباین با اعتقاد عُرفی (nomos) به واقعیت می‌داند. پروتاگوراس بر این گمان است که فرض موضوع‌گرا اشتباه است و بنابراین بر این گمان است که شکاکیت ناموجه است. او بر ضدّ این فرض از تعلیم مقیاس خودش دفاع می‌کند:

انسان مقیاس همه چیزهاست، یعنی مقیاس چیزهایی که هست و اینکه آنها چگونه‌اند و مقیاس چیزهایی که نیست و اینکه آنها چگونه نیستند.

مثالهای مختلف، با استناد به گونه‌های مختلف خواص، نشان می‌دهد که چگونه پروتاگوراس می‌تواند از تعلیم مقیاس به منزله پاسخی برای استدلال از نمودهای متعارض دفاع کند.

نخست، برخی از مثالهای هراکلیتوس از اجتماع [compresence] اضداد را می‌توان معارضه با فرض موضوع‌گرا پنداشت. اگر می‌گوییم که سقراط بلندقد و کوتاه‌قد است، یا آب دریا سالم و غیرسالم است، ادعاهای ما ممکن است متعارض به نظر آید، اما نباید چنین باشد. سقراط در مقایسه با کیبیس کوتاه‌قدتر بلندقد است و در مقایسه با فِدون بلندقدتر کوتاه‌قد است؛ و، چنانکه هراکلیتوس می‌گوید، آب دریا سالم است برای ماهیها و ناسالم است برای انسانها. در این موارد حقایق منوط به معیار مقایسه است. وقتی نسبت را روا می‌شمریم، نمود تناقض را کنار می‌زنیم، و توسل دموکریتوس به اصل امتناع تناقض در ما تأثیری نمی‌گذارد. معیار مقایسه آن «مقیاسی» را فراهم می‌کند که پروتاگوراس طالب آن است.^{۲۰}

دیگر موارد تعارض ظاهری را می‌توان به دست دهنده بحث مشابهی فرض کرد (گرچه نه به‌طوری عاری از مناقشه). هرودوتوس یونانیان و هندیان را در خصوص این امر که آیا دفن کردن یا خوردن مرده عملی دیندارانه یا بی‌دینانه است به‌ظاهر دارای اختلاف عقیده توصیف می‌کند. اما شاید آنان واقعاً اختلاف نظر نداشته باشند، چون یک عمل در یونان دیندارانه است و عمل دیگر در هند دیندارانه است. هرودوتوس خود نظر می‌دهد که این مثال نشان می‌دهد چگونه «عُرف (یا «قانون»؛ *nomos*) پادشاه همه است». او، از نظر پروتاگوراس، سخن بر صواب می‌گوید، اگر مرادش آن است که عُرف بشری مقیاس این است که اشیاء واقعاً چگونه‌اند.^{۳۱}

پروتاگوراس پیشنهاد می‌کند که همین تحلیل برای خصوصیات دیگر نیز مؤثر است؛ می‌توانیم در این خصوص که اشیاء چگونه‌اند احکام صادقی بکنیم اگر پی ببریم که حقیقت‌شان را عُرفیات و مفروضات ما «می‌سنجد» و نه هیچ واقعیت موضوعی یا برون‌ذهنی. دموکریتوس بر این گمان است که نمودهای متعارض ممکن است هر دو صادق باشند چون او اعتقاد دارد که احکام صادق باید به‌طور موضوعی صادق باشند. اما او، در نظر پروتاگوراس، در فرض تخالف عُرف با واقعیت برخطاست؛ زیرا مثالهای پروتاگوراس پیشنهاد می‌کند که اینکه اشیاء واقعاً چگونه‌اند خود امری مربوط به عُرف است. این راه حل را می‌توان گریزی زیرکانه از شکاکیت محسوب کرد — یا ترفندی بی‌فایده که همه چیز را برای شکاک مهم می‌داند.

۱۲. شکاکیت، عُرفی‌نگری، اخلاقیات

مفروضات و استدلالهای طبیعت‌گرا برخی پرسشها را درباره عدالت و اخلاقیات مطرح می‌کند. شکاکیت و عُرفی‌نگری [conventionalism] دلایل طبیعت‌گرا برای حمله به اخلاقیات را تضعیف می‌کنند، اما مشکلات خودشان را نیز مطرح می‌کنند.

شروع حمله‌ای شکاکانه به اخلاقیات آسان است اگر شباهت میان

هنجاری یا قانونی یا عرفی (یونانی از nomos برای هر سه استفاده می‌کند) را ملاحظه کنیم. هنجارهای اخلاقی نشان‌دهندهٔ اختلاف در میان جامعه‌هاست؛ و اگر آنها نموده‌های متعارض می‌آفرینند، روشن نیست چگونه این تعارض را باید حل کرد. چنین استدلال‌هایی از اختلاف ممکن است ما را متقاعد کند که هنجارهای اخلاقی صرفاً به عرف مربوط‌اند و هیچ ادعایی برای حقیقت ندارند.

شکاک برای انتخاب کردن یک نگرش اخلاقی بر یک نگرش اخلاقی دیگر دلیلی نمی‌بیند. او هیچ دلیلی برای نقض اخلاقیات عموماً تصدیق‌شدهٔ جامعه‌اش ندارد، چون او اصول حقیقی‌تری برای عرضه ندارد. از سوی دیگر، اگر او احساس می‌کند به تغییر نظرهایش تمایل دارد، هیچ دلیلی برای تغییر دادن آنها ندارد، چون او هیچ دلیلی ندارد بپندیشد آنها حقیقی‌اند. شکاکیت او را در برآورد عقلی حقیقت هر اعتقاد اخلاقی متعارضی ناتوان می‌سازد و لذا او قادر نیست تصمیمی عاقلانه میان آنها اختیار کند.^{۳۲}

پروتاگوراس در پرسشهای اخلاقی همچون جایی دیگر عرفی‌نگری‌اش را به منزلهٔ گریزی از شکاکیت عرضه می‌کند. او مدعی است که توافق آتنیان دربارهٔ عدالت آن چیزی را قوام می‌بخشد که واقعاً حق است، یعنی در آتن؛ به همین سان، توافق پارسیان آن چیزی را قوام می‌بخشد که واقعاً حق است، یعنی در پارس.^{۳۳} اما اگر برخی آتنیان بپندیشند که شکستن قوانین آتن درست است، اعتقاد آنان نیز، بر اساس معیارهای پروتاگوراس، در میان آن گروهی که آنان از آن گروه در آتن به شمار می‌روند نیز حق است. پروتاگوراس نمی‌تواند به ما بگوید که ما کدام عقیده را باید بپذیریم، یا چگونه باید اعتقادات مان را تغییر بدهیم.

نه شکاکیت و نه عرفی‌نگری به ما دلایلی نمی‌دهد تا یک نگرش اخلاقی را بر یک نگرش دیگر ترجیح دهیم. اما آنها با این وصف در نگرش اخلاقی ما تأثیر می‌کنند. آنها احتمالاً ما را در برابر نظرهای اخلاقی که مردمان دیگر با قوت کافی به ما تحمیل می‌کنند کمتر به مقاومت وا می‌دارند. اگر مردمان

مسلط در گرداگرد ما مشتاق تسلیم بی‌چون و چرای ما به نظرهای اخلاقی‌شان‌اند، ما هیچ دلیلی برای مقاومت نداریم؛ و اگر نظرهای عُرفی را ملال‌آور می‌یابیم و دل‌مان می‌خواهد منحرف شویم، هیچ دلیلی برای دنباله‌روی نداریم. گرچه شکاکیت با دنباله‌روی سخت از اخلاقیات عُرفی سازگار است، نگرش اخلاقی شکاک را در برابر فشار آن کسانی که دلیلی برای مقاومت می‌بینند آسیب‌پذیر می‌گذارد.

۱۳. تنشهای سیاسی

تدبیر انتقادی درباره پرسشهای اخلاقی و سیاسی محدود به گروههای کوچک نظریه‌پردازان نظری نبود. تحولات سیاسی در آتن (شهری که برای آن بهترین شواهد را داریم) در قرن پنجم این پرسشها را به اجبار کانون توجه بسیاری از آتینیان قرار داد.

نظام دموکرات یا مردم‌سالار آتن، به‌طوری که در قرن پنجم ظهور یافت، حکومت (kratos) مردم (dêmos) بود و "dêmos" در یونانی (مانند "the people" در انگلیسی) امکان داشت یا برای اشاره به کل شهروندان و یا برای اشاره به طبقه پایین به کار رود — درحقیقت ارسطو اصرار می‌کند که دموکراسی یا مردم‌سالاری اساساً حکومت طبقه پایین است. نظام مردم‌سالار قدرت واقعی و مسئولیت را برای فقیران (گرچه نه برای بردگان یا زنان) روا شمرد و قانون اساسی از منافع آنان حمایت کرد و آن را بالا برد. توانگر و نیکزاد در آتن تسلط انحصاری کمتری داشتند تا در دولت‌شهرهای یونانی دارای قانون اساسی اقلیت‌سالار.^{۳۳}

مردم‌سالاری آتن، با تغییرات و گسستهایی، از زمان کلیستنس تا هنگامی که رومیها آن را در قرن اول نابود کردند دوام داشت. طبقات بالا بی‌شک آن را تا اندازه‌ای پذیرفتند، چون آنان موضع ممتازی داشتند؛ فقیران به نابرابری‌های ثروت یا منزلت پایان ندادند و ثروتمندان مناصب عمومی دارای مسئولیت و منفعت را اشغال کردند. اما وفاداری آنان را نمی‌توان با

چنین انگیزه‌ای به تنهایی توضیح داد؛ معقول است فرض کنیم که بسیاری نسبت به مردم سالاری به منزله نظامی عادل و منصف به نفع همه شهروندان مقداری وفاداری احساس کردند.

اما چنین اعتقادات استواری متعارض با نگرش هومری است. کسی که در پی افتخار و منزلت خودش است گاهی ممکن است به داشتن مقامی دارای افتخار در یک مردم سالاری خشنود باشد، اما در زمان دیگری ممکن است بیندیشد که می‌توانست در نظامی طرح شده برای منافع طبقات بالا برای خود و طبقه اجتماعی‌اش کار بهتری انجام دهد. او با داشتن چنین طبعی ممکن است با نظر (به گفته توکودیدس) آلکیبیادس درباره مردم سالاری موافقت کند که «درباره چنین حماقت شناخته شده‌ای چندان چیزی برای گفتن وجود ندارد». کوششهای انقلابی ممکن است در زمان صلح در زیر حکومت یک مردم سالاری قوی بیهوده باشد. اما جنگ، «آموزگار خشن»، فرصتهای بیشتری می‌دهد — به مخالفان افیالتس در ۴۶۲ و به مخالفان مردم سالاری دیر هنگام در جنگهای پلوپونز.^{۲۵}

۱۴. رشد مناظره سیاسی

موقعیت طبقات بالا در مردم سالاری آتن تدبیر درباره دلایل آنان برای وفاداری به مردم سالاری را تشویق کرد. روندهای حکومت مردم سالار تدبیر آنان را تشویق کرد شکلی به ویژه خود آگاهانه بگیرد.

موفقیت، در مردم سالاری آتن، منوط به توانایی در سخن گفتن و استدلال کردن و اقناع در اجتماعهای عمومی و بزرگ بود. با اینکه هر عضو مجلس حق داشت در مجلس سخنرانی کند، محتمل است که یگانه افرادی که از روی قاعده و به طور مؤثر در مجلس سخنرانی می‌کردند رهبران سیاسی بودند. آتن حتی بعد از آنکه نظامی مردم سالار یافت به بیرون کشیدن این رهبران از طبقات حاکم سنتی — نیکزاد، ثروتمند و فارغ — ادامه داد. این آتانیان ثروتمند از خطیبان و سوفسطاییان، دو گروه از آموزگاران حرفه‌ای، طلب یاری کردند؛

درحقیقت، نیاز به چنین تعلیمی محتملاً به پدید آمدن این دو حرفه یاری کرد.

خطیبان هنر سخن گفتن مؤثر در نزد عموم را می‌آموزانند، یعنی چگونگی قطار کردن استدلالها، ارائهٔ آنها به‌طور واضح و برانگیختن عواطف مخاطب. گرگیاس (حدود ۴۸۳ تا ۳۷۶) در گرگیاس افلاطون به توانایی‌اش در اداره کردن و حکومت کردن بر اجتماعهای عمومی دربارهٔ همه گونه مسئله فخر می‌کند. او از شهر زادگاهش (لئونتنی در سیسیل) در ۴۲۷ به عنوان نماینده به آتن اعزام شده بود و گزارش کرده‌اند که سخنوری او آتینان را تحت تأثیر قرار داده است، چون آنان مردمانی بودند با ذکاوت شدید و ذوقی داشتند برای شنیدن سخن.^{۳۶}

سوفسطاییان آموزگارانی با تخصص کمتر بودند؛ برخی از آنان به مهارتشان در همهٔ حیطه‌های دانش فخر می‌کردند. هیپاس آماده بود دربارهٔ اخترشناسی و هندسه و حساب و دستور زبان و نقد ادبی و موسیقی و تاریخ سخن بگوید. سوفسطاییان اغلب از نتایج تحقیق طبیعت‌گرا استفاده می‌کردند؛ آنان مطمئن شده بودند که نظورورزی‌ها و نظریه‌های طبیعت‌گرا محدود به اندکی از نظریه‌پردازان نبود بلکه تا اندازه‌ای به دارایی مشترک طبقهٔ دانش‌آموخته تبدیل شده بود. اما هدف از همهٔ اینها آموزش عمومی بود که مردی را برای موفقیت در زندگی عمومی مجهز می‌کرد.^{۳۷}

سوفسطاییان هم شور و شوق برانگیختند و هم سوءظن. آنان مدعی افزودن چیزی مفید به پرورش سنتی نجیب‌زادگان، مبتنی بر تعالیم هومر و شاعران و قوانین دولتشهر، بودند. ادعاهای آنان این سوءظن را برانگیخت که تعلیم آنان براندازنده خواهد بود. بسیاری از سوفسطاییان هنجارهای عرفی و اعتقادات اخلاقی را کاملاً پذیرفته بودند؛ و تا این اندازه سوءظن بی‌وجه بود. اما ادعای اصلاح تعلیم و تربیت سنتی مستلزم باز شدن میدان برای انتقاد بود؛ و تا این اندازه بدگمانی محافظه‌کاران اجتماعی و سیاسی بحق بود.

مردم‌سالاری تکامل مهارت‌های مربوط به استدلال‌آوری و سخنوری را

تشویق کرد که می‌توانست قضیه‌ای متقاعدکننده را به توده‌ای از مخاطبان ارائه کند. اما استدلال متقاعدکننده باید شنوندگان را با توسل به برخی اصولی متقاعد کند که آنان را می‌توان در آن اصول سهیم پنداشت. گویندگان متقاعدکننده در آتن مردم سالار به اصول مردم سالار متوسل شدند؛ و آنان در جریان متوسل شدن به چنین اصولی به تشریح آنها پرداختند و مبادرت به سنجش آنها نیز کردند. سنجش اصول مردم سالار به خوبی امکان داشت که پرسشهایی را درباره توجیه آنها مطرح کند؛ و برای طبقات بالا، با استفاده از تربیت سوفسطاییانه‌شان برای تدبیر درباره نقش‌شان در یک مردم سالاری، این پرسشها مبرم شد.

۱۵. نتایج عملی

برای بسیاری از آتینان پرسشهای راجع به عدالت و اخلاقیات عرفی صرفاً امری نظری نبود. مردم سالاری نیازمند مقداری دغدغه برای قانون و عدالت و خیر مشترک از جانب ثروتمندان، شهروندان بهترزاده، بود. چرا آنان نباید به طور غیرقانونی و با خشونت قدرت را برای خودشان کسب کنند؟ در آخرین ربع قرن پنجم آتن یکی از شهرهایی بود که طبقات بالا در آن فرصتی برای انقلاب سیاسی دیدند.

یک انقلاب اقلیت سالار، انقلاب «چهارصد تن» در ۴۱۱ تا ۴۱۰، را از جمله کسانی که رهبری کرد آنتیفون سوفسطایی بود. او ناقد ریشه‌ای قانون و عدالت عرفی بود و به آنها به منزله نقضهای طبیعت حمله می‌کرد. توکودیدس او را «دوم برای هیچ کس در کمال» (فضیلت؛ aretê) وصف می‌کند. یکی دیگر از چهارصد تن، که سرانجام فرمان تعقیب آنتیفون را صادر کرد، آندرون، رفیق ناقد ریشه‌ای کالیکلس، بود. ما نظرهای کالیکلس را از گرگیاس افلاطون می‌شناسیم؛ آنها در نکته‌های مهمی شبیه به نظرهای آنتیفون‌اند و نیز شبیه به نظرهای تراسوماخوس خطیب، چنانکه در کتاب اول جمهوری افلاطون معرفی می‌شود. ما دلیلی داریم تا باور کنیم که چنین

نظرهایی در میان اقلیت سالاران آتن به طور کاملاً گسترده پذیرفته شده بود.^{۳۸}

چهارصد تن سقوط کردند؛ اما بعد از بیش از شش سال مردم سالاری باز دستهٔ اقلیت سالار کوچکتری، «سی تن»، در پایان جنگهای پلوپونز با کمک اسپارت قدرت را غصب کردند. کریتیاس، خویشاوند افلاطون و مصاحب سقراط، از جملهٔ این سی تن بود؛ یکی از متحدان آنان دایی افلاطون خارمیدس بود. کریتیاس خود نمایشنامه‌ای نوشت که در آن گوینده‌ای خدایان را اختراع قانونگذارانی وصف می‌کند که می‌خواهند مردم را بترسانند تا از قوانین اطاعت کنند. خرفون، یکی دیگر از مصاحبان سقراط، رهبر مردم سالاری اعاده شده (با کمک اسپارتیان، اکنون در دوران پادشاهی با نظر مساعدتر نسبت به استقلال آتن) در ۴۰۳ بود.^{۳۹}

احتمالاً آراء فلسفی و اهداف سیاسی با یکدیگر مرتبط بود. سخنگویان مردم سالار اقلیت سالاران جوان را به عادل بودن و پایبندی به قانون واداشتند. برخی مدافعان اخلاقیات پایبند به قانون عرفی می‌کوشیدند نشان دهند که عدالت بهترین و مقتضی‌ترین سیاست است. اما هر کسی به این استدلال قانع نشد. کسی که پشتیبان کالیکلس یا تراسوماخوس یا آنتیفون یا کریتیاس بود می‌توانست استدلالهای راجع به عدالت را به منزلهٔ کوششهایی برای فریب دادن مردم قویتر و تواناتر در جهت عمل کردن بر ضد منافع خودشان کنار بگذارد. از این دیدگاه، توسل به طبیعت توجیه‌کنندهٔ تعقیب امیال و اهداف خودپسندانه و غیر اجتماعی و ضد اجتماعی خود شخص به نظر می‌آید؛ زیرا توسل به منافع دیگران مبتنی بر عرف محض به نظر می‌آید. چنانکه کالیکلس در گرگیاس می‌گوید:

قوانین را همواره ضعیفان که اکثریت جامعه‌اند وضع می‌کنند و با در نظر گرفتن منافع خود برخی کارها را نیک قلمداد می‌کنند و پاره‌ای را بد، و برای اینکه مردان نیرومند را، که از همهٔ موهبتها بیش از دیگران متمتع می‌شوند، مرعوب سازند می‌گویند برای خویش بیش از دیگران

خواستن زشت و منافی اخلاق است... اما من گمان می‌کنم که اگر مردی با طبیعتی چندانکه باید قوی زاده شود، همه اینها را از خود می‌تکاند و خُرد می‌کند و می‌گریزد.

در این نظر، ضعیفان به همان سان رفتار می‌کنند که تفسیر توکودیدس از طبیعت بشر پیش‌بینی می‌کند؛ آنان می‌کوشند خود را قوی‌تر سازند و قوی را باز دارند. اما اگر قویها خصلت صرفاً عُرفی توسلها به عدالت را بر ملا کرده‌اند و از ادعاهای برتری جویانه طبیعت بشر پیروی می‌کنند، توطئه ضعیفان آنان را فریب نخواهد داد.^{۴۰}

این ناقدان اخلاقیات عادی طبیعت و عُرف را با برخی غرض‌ورزیهای معین سنجیده‌اند. اخلاقیات خودپرستانه هومری اعتقادش به آنها را حفظ می‌کند؛ و منفعت طبقاتی آنان اصول عدالت را رقیبانی نابرابر با آرمانهای هومری می‌سازد. آنان از قبل متمایل به معارضه با اصولی بودند که وفاداری به مردم‌سالاری را استوار نگه می‌داشت؛ و استدلالهای طبیعت‌گرا و شکاک و عُرفی‌نگر نشان داد که متقاعد کردن این معارضه‌ها چگونه ممکن است باشد.

۱۶. پرسشهای خاتمه‌نیافته

نگرش طبیعت‌گرا به هر پرسش معقولی پاسخ نداد. ما دیده‌ایم که چگونه پرسشهای پاسخ‌نداده به شک انجامید و چگونه شک پرسشهای جدی بیشتری درباره کل نگرش شبه‌طبیعت‌گرا مطرح کرد.

طبیعت‌گرایی مبتنی بر جدایی میان نمود و واقعیت برون‌ذهنی و مبتنی بر این فرض بود که ما می‌توانیم از عقل و نمود برای نتیجه‌گیری‌های موجه درباره واقعیت برون‌ذهنی استدلال کنیم. اما وقتی دموکری‌توس نمود را از واقعیت جدا می‌کند، شناخت واقعیت برون‌ذهنی را ناممکن می‌سازد (اگر مفروضات دیگرش را می‌پذیریم) و ما را مجبور به شکاکیت می‌کند. پروتاگوراس ما را از شکاکیت آزاد می‌سازد اگر از هر امید به شناختن واقعیتی برون‌ذهنی دست بشویم.

طبیعت‌گرایی در علم اخلاق [ethics] دفاع از عدالت و اخلاقیات [morality] به نظر آمد. هراکلیتوس و آیسخولوس هردو می‌کوشند عدالت جهانی را با عدالت بشری مرتبط کنند. اما دموکریتوس و توکودیدس دربارهٔ عدالت جهانی شکلهایی برمی‌انگیزند. مطالعهٔ طبیعت انسان دربارهٔ عدالت بشری شکلهایی برمی‌انگیزد. عدالت و اخلاقیات را می‌توان به‌طور عرفی پذیرفت؛ اما، مگر اینکه با پروتاگوراس موافقت کنیم، از این دفاع خرسند نخواهیم شد. در اثنای آخرین ثلث قرن پنجم، شامل جنگهای پلوپونز و بخشی از زندگی سقراط در بزرگسالی و اوایل زندگی افلاطون، اخلاقیات عرفی از این جهات مختلف زیر حمله قرار گرفت. برخی کوشیدند از آن دفاع کنند. یک نویسنده می‌گوید که قانون خلاف طبیعت نیست، بلکه در واقع به منزلهٔ حمایتی در برابر ضعف بشر نیازمند طبیعت است؛ کسی که می‌کوشد قانون را براندازد همه را دشمن خودش می‌سازد. این استدلالها به‌درستی این فرض ساده را به معارضه می‌طلبند که هر آنچه تا اندازه‌ای عرفی است باید به منزلهٔ امری مخالف با طبیعت رد شود. زبانهای جزئی شامل عناصر وضعی / عرفی [conventional] است، اما خود زبان بیان طبیعت انسان است؛ و از مشاهدهٔ مشابهی می‌توان به‌درستی برای زدودن اشتباهها دربارهٔ خصلت وضعی / عرفی قوانین و عادات اخلاقی استفاده کرد.^{۴۱}

با این وصف، چنین استدلالهایی به‌ندرت قادر به ردّ شکاکان یا طبیعت‌گرایان است. حتی اگر جامعه‌های بشری همه قانونی دارند، و لذا وجود قانون امری مربوط به عرف نیست، این توافق از حلّ اختلاف میان قوانین ناتوان است، و جای شکاکان برای استدلال‌شان را باقی می‌گذارد. این نکته که دیگران اگر بدانند من عادل نیستم به من مظنون خواهند شد و از من تنفر خواهند یافت صرفاً نشان می‌دهد که من نباید اجازه دهم بی‌عدالتی‌ام زیانزد شود، بلکه باید از بی‌عدالتی مخفی نفع ببرم. تا اینجا این ناقدان ظاهراً مثالی قوی برضدّ اخلاقیات عرفی در دست دارند.

طبیعت‌گرایان گمان داشتند که می‌توانستند بهتر از آداب و رسوم و ولایت

یا آمریت و اسطوره و سنت کار کنند؛ آنان انتظار داشتند که اگر کسی آنان را با هومر و هسیود مقایسه کرد در سلک طبیعت‌گرایان درآید. وجود این مسائل در طبیعت‌گرایی ممکن است ما را در این باره نامطمئن سازد. اگر طبیعت‌گرایی به ردّ حس مشترک و سرانجام به شکاکیت می‌انجامد، اهمیت آن چیست؟ و اگر طبیعت‌گرایی به رد اخلاقیات می‌انجامد، آیا باید طبیعت‌گرا باشیم؟

آنان که از دست شستن از تحقیق عقلی و ادعای آن برای رسیدن به حقایق برون‌ذهنی خودداری می‌کنند باید نشان دهند که یا طبیعت‌گرایی به این نتایج ناپذیرفتنی نمی‌انجامد، یا نشان دهند که تحقیق عقلی می‌تواند بدون تکیه بر آن دسته مفروضات طبیعت‌گرا که در برابر انتقاد از همه آسیب‌پذیرتر است به حقایق برون‌ذهنی دست یابد. سقراط و افلاطون و ارسطو می‌کوشند ترکیبی از این دو رویکرد به دست دهند.

۵

سقراط

۱. محاکمه سقراط

سقراط (۴۶۹ تا ۳۹۹) درباره مسائل اخلاقی و سیاسی به استنطاق دیگر مردمان پرداخت. او گرچه ادعا می‌کرد که خود درباره این مسائل چیزی نمی‌داند، پرسشهایش مکالمه‌کنندگان با او را به چنان آشفتگی و سردرگمی می‌کشاند که استوارترین و گرامیترین اعتقاداتشان به نظر می‌آمد در زیر ژرفکاوی صبور و مؤدب ولیکن اصرارآمیز و آزاردهنده سقراط می‌لرزد. سپهسالار آتنی نیکياس در لاس به دوستانش هشدار می‌دهد که بحث با سقراط سنجش تمامی زندگی آنان را در بر می‌گیرد:

به نظر می‌آید نمی‌دانی که اگر در بحث با سقراط روبه‌رو شوی، مطمئناً درمی‌یابی که حتی اگر با بحث کردن از چیزی دیگر شروع کنی، قبل از آنکه بحث انجام شود سقراط تو را در استدلال به این سو و آن سو خواهد برد، تا اینکه در دادن حسب حال خودت به دام افتی — از چگونه گذراندن زندگی کنونی و اینکه در گذشته چگونه زندگی کرده‌ای سخن بگویی. و وقتی به دام افتادی، سقراط اجازه نمی‌دهد بروی تا زمانی که تو را درباره هر نکته سراسر محاکمه و آزمون کرده باشد.

کالیکلس در گرگیاس می‌بیند که نتایج سنجش سقراطی شاید آزاردهنده باشد:

به من بگو، سقراط، آیا باید سخنان تو را شوخی بشماریم یا جدی؟ اگر

به جدّ می‌گویی و آنچه می‌گویی درست است، نتیجه نمی‌شود که زندگی بشری ما بازگونه است و هر کار می‌کنیم، به نظر نخواهد آمد، که دقیقاً متضاد با آن کاری است که باید بکنیم؟

نیکياس ستاینده سقراط است و کالیکلس مخالفی صریح و سفت و سخت؛ اما آنان هر دو توقع انتقاد ریشه‌ای از او دارند.^۱

سقراط به زشتی زنده چهره‌اش و به سادگی غریب لباس و عادتش مشهور بود و این امر تا اندازه‌ای توضیح می‌دهد که چرا آریستوفانس (حدود ۴۵۰ تا حدود ۳۸۵) کمدی‌نویس او را برای به تمسخرگرفتن در نمایشنامه ابرها (تولید در ۴۲۳) به عنوان یک سوفسطایی نمونه مفید یافت. سقراط مدعی نبود سوفسطایی است؛ او چیزی برای تعلیم دادن عرضه نمی‌کرد و هیچ کتابی ننوشت و هیچ پولی به عنوان دستمزد از کسی نگرفت (او ادعا نمی‌کند که از گرفتن هدایا از دوستانش خودداری می‌کرد). اما او از آن مسائل اخلاقی و سیاسی بحث کرد که مورد علاقه سوفسطاییان و مخاطبان‌شان بود و سوءظنی که سوفسطاییان در برخی آتنیان محافظه‌کار برانگیختند دامن او را گرفت.^۲

سقراط به دلیل همراهانی که داشت نیز سوءظن برانگیخت. او خود نه ثروتمند بود و نه نیکزاد، اما جوانان ثروتمند و نخبه‌سالاری گرد او را گرفتند که هم از حیث جنسی جذاب بودند و هم شریکانی مناسب در بحث فلسفی به شمار می‌آمدند. آنان مریدان و در عین حال حامیان او شدند؛ و برخی از آنان از توطئه‌گران کینه‌توز و بیرحم برضد مردم‌سالاری بودند. آیسخینس (حدود ۳۹۷ تا حدود ۳۲۲) خطیب به هیئت منصفه دادگاه، به نمایندگی از طرف مردم آتن، حادثه‌ای را یادآور می‌شود که می‌پندارد همگان از آن باخبرند: «سقراط سوفسطایی را به مرگ محکوم کنید، چون معلوم شد که مربی کریتياس بود، یکی از آن سی تن که مردم‌سالاری را برانداختند.» آنان کاملاً حق داشتند از کریتياس متنفر باشند و به‌طور موجهی به گرایشهای ضد مردم‌سالارانه آلکیبیادس، همراه دیگر سقراط، مظنون بودند.^۳

در سال ۴۰۳، بعد از سرنگونی سی تن، مردم سالاریِ اعاده شده نگران متحد کردن دولتشهر بود و برای حامیان سی تن عفو عمومی اعلام کرد. این امر بدان معنا بود که مخالفان سقراط نمی توانستند به واسطه روابط مشهور او با دشمنان مردم سالاری به طور قانونی به او حمله کنند. اما با این وصف آنان در ۳۹۹، به دلایلی که مبین بی اعتمادی آنان به او بود، به پیگرد او پرداختند.^۴ نخستین اتهام آنان دینی بود و آن را دو شکایت می ساخت. سقراط متهم به ایراد حدسهایی درباره افلاک بود که به انکار خدایان به رسمیت شناخته شده دولتشهر می انجامید؛ و او متهم به معرفی ربوبیتهای تازه بود. نخستین شکایت مهمتر بود. حتی اگرچه برخی طبیعت گرایان مدعی توصیف، و نه انکار، خدایان و عدالت جهانی بودند، دموکریتوس دست خدایان را از اداره عالم کوتاه کرد؛ و این گونه انکار قدرت خدایان امکان داشت خشم آنان را برانگیزد.^۵

دومین اتهام برضد سقراط اخلاقی بود و این اتهام نیز شامل دو شکایت بود. سقراط متهم به «برتر قرار دادن استدلال پست تر» و «تباه کردن جوانان» بود. نخستین شکایت به تلویح می گفت که خطیب ماهر می تواند استدلال پست تر را (استدلالی که سزاوار باختن است) با مهارت سخنورانه اش برتر (برنده بالفعل) سازد؛ و متهم کنندگان می پنداشتند که سقراط شیوه خودش از حقه های سخنوری را تعلیم می دهد. شکایت دوم پیشنهاد می کند که مریدان سقراط را حقه های او فریب داده بود. چون او ظاهراً می توانست هر استدلالی در پشتیبانی از هر قاعده اخلاقی عرفی را رد کند، پیروان او نتیجه گرفتند که قواعد عرفی چیزی برای گفتن به آنها نداشت. رفتار کریتیاس یا آلکیبیادس صرفاً (در نظر پیگردکنندگان سقراط) نتیجه طبیعی استدلال سقراطی بود.

فهمیدن ترکیب اتهامی دینی و اتهامی اخلاقی آسان است. این دو اتهام در حمله خام و شریرانه آریستوفانس و سوفسطاییان در ابرها ترکیب شد. بسیاری از آتنیان احتمالاً با آریستوفانس موافق بودند و هر دو جریان اصلی نظرورزی

یونانی — طبیعت‌گرایی و جنبش سوفسطایی — را برای دین و اخلاقیات ناخوشایند و خطرناک می‌دانستند. آنان ترسهایشان را در نتایج مشهود تعلیم سقراط اثبات شده یافتند.

۲. دفاع سقراط

دفاعیه افلاطون (یعنی: apologia، "دفاع"، آشکارا در محاکمه سقراط ایراد شد) سقراط را در حال ردّ هر دو اتهام برضدّ او نشان می‌دهد. او ادعا می‌کند که هیچ یک از حاضران هرگز از او بحثی درباره‌ی ضروری‌های جهان‌شناختی نشنیده است (او انکار نمی‌کند که به آنها اشتغال داشت)؛ و او مدلل می‌سازد که وقتی آتینان پی بردند که او طبیعت‌گرا نیست، می‌بینند که اتهام‌های دینی مبتنی بر سوء تفاهم است. او، در برابر اتهام اخلاقی، انکار می‌کند که آگاهانه جوانان را تباه می‌کند. او اعتراض می‌کند که پرسشگری دقیق او تنها درصدد افشای نادانی خود او و دیگر مردمان است و نه کسب پیروزی سخنورانه برای او. او مدلل می‌سازد که مکالمه‌کنندگان با او در اخلاق تحقیق می‌کنند و او انتظار دارد تحقیق به اصلاح اخلاقی بینجامد.^۶

سقراط برای نمایش جدّیت اخلاقی خود تعهد سازش‌ناپذیرش نسبت به عدالت را ابراز می‌کند و تأکید می‌کند که روبه‌رو شدن با مرگ را بر ارتکاب بی‌عدالتی ترجیح می‌دهد. او به تلویح می‌گوید که این‌گونه اعتقادات راسخ اخلاقی این اندیشه را ناممکن می‌سازد که او می‌خواهد جوانان را تباه کند.

و با این وصف اعتقادات راسخ اخلاقی او همواره به گُشهایی نمی‌انجامد که هر کسی آنها را تأیید خواهد کرد. او از کمک به سی تن در اعمال غیرقانونی‌شان خودداری کرد، چون گمان می‌کرد این اعمال ناعادلانه خواهد بود. او از دست کشیدن از فعالیت فلسفی‌اش خودداری می‌کند، چون این کار ناعادلانه خواهد بود، زیرا ناقض فرمانی الهی خواهد بود که به ادعای سقراط به او رسیده است. او در برابر خود آتینان می‌ایستد اگر آنان او را به این شرط آزاد کنند که او فعالیت فلسفی‌اش را متوقف کند. اما او، گرچه آماده‌ی ایستادن

در برابر قانون و دولت است، با قوّت مدلل می سازد که شهروند وظیفه دارد از قانون اطاعت کند؛ و در کريتون او از این امر به منزله دليلش برای خودداری از فرار از زندان و از حکم مرگ استفاده می کند که آن را ناعادلانه می شمارد. این نگرشها نسبت به قانون و نسبت به اخلاقیات عمومی متکی به نفس اند. سقراط در این باره که آیا در مواقع مختلف کار درستی می کند هیچ شکی از خود نشان نمی دهد، حتی اگرچه از نظرهای همشهریانش پیروی نمی کند. اما ما به درستی حق داریم بیندیشیم که او باید تا اندازه ای درباره نظرهایش شک کند؛ زیرا ممکن است که آنها به سادگی نامنسجم به نظر آیند. او در برخی مواقع در نافرمانی از مقامات تردید نمی کند و حتی به تلویح از رغبتش به شکستن قانون سخن می گوید؛ اما در مواقع دیگر او بر وظیفه فرمانبرداری شهروند اصرار می ورزد. به هر تقدیر، سقراط خود هیچ گونه ناسازگاری نمی بیند:

زیرا من آن گونه شخصی هستم، و همواره بوده ام، که هیچ چیز مرا غیر از آن استدلالی که با ژرفکاوی عقلی به نظرم بهترین آمده است متقاعد نکرده است. و لذا من نمی توانم، اکنون که این پیشامد گریبانگیرم شده است، آن استدلالهایی را بی اعتبار بدانم که عادت داشتم مطرح کنم، چرا که آنها در این باره همان سان به نظر می آیند که همواره به نظر می آمدند.

او مدعی یافتن تناقضهایی در اعتقادات دیگر مردمان است، اما هیچ تناقضی در اعتقادات خویش نمی بیند. او اعتقاد دارد که خودداریش از نافرمانی از قانون در هنگامی که او را به مرگ محکوم کردند با تهدیدش به نافرمانی از منع فعالیت فلسفی اش سازگار است؛* اما او کشف این امر را که چرا نظرهایش منسجم است به دیگران وا می گذارد.^۷

* استدلال سقراط این است که مرگ من می تواند بدست جامعه باشد، چون حیات مادی من از جامعه است؛ اما نحوه زندگی من به فرمان نفس من است، چون نفس من از آن خداست و این جواز سقراط برای «نافرمانی مدنی» است، چون اخلاق در گرو آزادی و اختیار است. نیز مقایسه شود با استدلال آنتیگونه درباره تعارض قانون نانوشته و قانون مدنی. — م.

سقراط در ادعای اینکه نظرهایش مبتنی بر برهان است ظاهراً با دو نکته اساسی دیگر در دفاعش با تناقض مواجه می‌شود: نخست آنکه، او هیچ چیز درباره پرسشهایی که بحث می‌کند نمی‌داند؛ و دوم آنکه، استنتاجهایش وجود نادانی در مکالمه‌کننده با او را آشکار می‌کند، اما از نظرهای خود او دفاع نمی‌کند. چه قسم برهانی رساننده او به اعتقادات راسخ اخلاقی‌اش فرض می‌شود و آیا از اعتقادات راسخ او درباره عدالت پشتیبانی می‌کند؟ اگر دفاع او صحیح است، مخالفانش چگونه توانسته‌اند اعتقاد بیاورند که او تهدیدی برای اخلاقیات عمومی و دین بود؟

۳. مفروضات سقراط

افلاطون به ما نشان می‌دهد که چگونه، همان‌طور که نیکياس گفت، سقراط مکالمه‌کنندگان را «محاكمه کرد و سنجید»؛ گفت و گوه‌ای کوتاه‌تر نشان می‌دهد که چگونه مکالمه‌کننده به تدریج به پرسش از برخی اصولی کشیده می‌شود که بر اساس آنها زندگی‌اش را هدایت می‌کند. سقراط از مکالمه‌کننده تعریف فضیلتی را خواستار می‌شود، می‌پرسد «دلیری (دیانت و غیره) چیست؟» مکالمه‌کننده با اعتماد به نفس تعریفی کلی را در پاسخ ذکر می‌کند. سقراط او را متقاعد می‌کند که این تعریف سعی شده به نتایجی می‌انجامد که متعارض با دیگر اعتقادات آغازین مکالمه‌کننده درباره فضیلت مورد بحث است. مکالمه‌کننده موافقت می‌کند که اعتقاداتش متعارض است؛ او (به دلایلی که بعد باید کاوش کنیم) تصمیم می‌گیرد که برای حفظ دیگر اعتقادات آغازینش دلیل بهتری دارد تا حفظ تعریفی که سعی کرده است درباره فضیلت بدهد؛ و لذا او تعریفی را که سعی کرده است بدهد کنار می‌گذارد. این روند یک یا چند بار دیگر تکرار می‌شود، تا اینکه سرانجام سقراط و مکالمه‌کننده‌اش موافقت می‌کنند که هیچ کدام از آنان نمی‌دانند که فضیلت چیست. سقراط تمام مدت اعتقاد داشت که نمی‌داند، اما مکالمه‌کننده گمان می‌کرد او می‌داند، و ناخشنودانه از کشف اینکه او نمی‌داند متعجب می‌شود.

سقراط می‌پندارد که برای خاتمه دادن به برخی پرسشهای عملی و مبرم اخلاقی به شناخت فضایل نیاز داریم و ما باید ادعاهای چنین شناختی را با جستن تعاریف فضیلت بیازماییم. لاجس با بحثی در خصوص گونه‌تربیتی آغاز می‌شود که کسی را سربازی دلیر می‌سازد (پرسشی با اهمیت آشکار برای شهروندی آتنی که می‌تواند انتظار داشته باشد به خدمت نظام فراخوانده شود). سقراط پیشنهاد می‌کند که اگر آنها می‌خواهند درباره‌نحوه مناسب پرورش دلیری تصمیم بگیرند باید بدانند دلیری چیست، و برای اینکه ببینند آیا آنها می‌دانند تعریفی خواستار می‌شود. در اوتیفرون این مسئله را منازعه‌ای اخلاقی مطرح می‌کند. اوتیفرون می‌خواهد از پدرش به دلیل بی‌دینی به دادگاه شکایت ببرد؛ اما احساس عمومی پیگرد پدر را عملی به‌طور ننگ‌آمیز بی‌دینانه محسوب می‌کند. اوتیفرون احساس عمومی را خوار می‌شمرد و مطمئن است که آن‌گونه کاری که او می‌خواهد بکند کاملاً متدینانه است و وظیفه دینی آن را ایجاب می‌کند. اطمینان خاطر او سقراط را بر آن می‌دارد از او پرسد تدین چیست.^۸

سقراط تعریفی می‌خواهد که تفسیری واحد، مثلاً، از دلیری به دست می‌دهد که برای همه و تنها مردم دلیر و اعمال دلیرانه به کار می‌رود و نشان می‌دهد دلیری مربوط به هر یک از آنها چیست. این تفسیر «معیار» یا «الگوی» فراهم می‌کند که با استناد به آن می‌توانیم قضاوت کنیم که آیا اعمال کسی این فضیلت را نشان می‌دهد یا نه. ما به گونه صحیحی پاسخ نمی‌دهیم اگر صرفاً مثالهای شناخته‌شده اعمال دلیرانه یا متدینانه را فهرست می‌کنیم. سقراط «متدینان بسیار» را نمی‌خواهد، بلکه «صورت» یا «خصلت» (eidos، ایده) واحدی را که همه مشترک‌اند می‌خواهد.^۹

شاید متعجب شویم که سقراط صرفاً با پرسیدن تعریف یک فضیلت بررسی دقیق زندگی شخص و نگرش اخلاقی را انتخاب می‌کند؛ این پرسشی بسیار انتزاعی و نظری برای نشان دادن این امر می‌نماید که اخلاقیات عادی ما «واژگون» است. به‌طور اخلاقی عمل کردن و آموختن شخصی خوب بودن

نیازمند شناخت تعاریف نمی‌نماید. اگر می‌خواهیم خیاطی یا نجاری را تعلیم بدهیم، باید قادر باشیم اقسام تواناییهای مورد انتظار از فرد ماهر را تشخیص دهیم؛ اما آیا می‌توانیم این کار را بدون تشخیص تعریفی کلی انجام دهیم؟ یقیناً همین‌امر برای تربیت و آموزش اخلاقی صادق است؛ آیا نباید به گونه تشخیص‌پذیری از مردمان ستودنی دقیقاً تقلید کنیم؟ به نظر نیز نمی‌آید که برای حکم صادق کردن به «معیار» سقراط محتاج باشیم. یقیناً اغلب می‌توانیم بدون تعریفی کلی کلمه‌ای را به درستی درک و از آن استفاده کنیم. به طور نمونه، کلماتی که برای رنگها به کار می‌بریم سخت به تعریف درمی‌آیند، اما حتی اگر چنین نیز باشد می‌توانیم بگوییم اشیاء آبی جدا از اشیاء قرمز هستند.^{۱۰}

برای دیدن اینکه چرا سقراط تعریف می‌خواهد، باید پرسشهایی را بررسی کنیم که برای معاصرانش مطرح می‌شود. کورسیریاییهایی که توکودیدس در جنگ داخلی توصیف کرد در موقعیتهای تازه بودند و با خواسته‌های تازه مواجه شدند؛ بنابراین آنان با شکها و نزاعهایی در این باره مواجه شدند که کدام اعمال دلیرانه بود و کدام اعمال دلیرانه نبود:

آنان در توجیهات اعمال‌شان ارزشگذاریهای مرسوم را که با نامها انجام می‌شد وارونه کردند. زیرا جسارت بی‌دلیل دلیری در حمایت از متحدان شخص شمرده شده بود؛ درنگ محتاطانه ترسویی خوش‌ظاهر شمرده شده بود؛ میانه‌روی بهانه‌ای برای ترسویی محسوب شده بود؛ و فهمیدن هرچیزی در عمل بی‌ارزش محسوب شده بود.^{۱۱}

به نظر می‌آمد که دلیری نیازمند تصمیم‌گیری از وجدان برای غفلت از هر قداست قانون یا اخلاقیات برای پیشبرد مقاصد خود شخص بود و عدالت، چنانکه به طور عادی تصور می‌شد، ترسویی صرف خواهد بود. ما نمی‌توانیم با توسل به مثالهای شناخته‌شده دلیری امیدوار به حل این قسم نزاع باشیم؛ زیرا این نزاع دقیقاً به این دلیل برمی‌خیزد که برخی مردم نظرهای عرفی را در این باره که کدام اعمال واقعاً دلیرانه است رد می‌کنند. شخص ناراضی ادعا

می‌کند که ما برخطا هستیم که گمان می‌کنیم دلیری هیچ‌گاه با دیگر تکالیف اخلاقی مان متعارض نیست. سقراط درصدد حل این نزاع است و از لایح می‌خواهد معیار مناسب برای عمل دلیرانه را وصف کند.

سقراط در جستجوی تعریف نمی‌پرسد کلمه «دلیری» چه معنا می‌دهد، و نزاع‌هایی که او را نگران می‌کند صرفاً لفظی نیست. کورسیریایی‌های توکودیدس ممکن است موافقت کنند که «دلیری» به معنای (مثلاً) «عزم بی‌ترس در هدفی شایسته» است؛ اما آنان درباره‌ی گونه‌ی گُنشی که این فضیلت می‌طلبد موافقت نمی‌کنند. آنان به درک روشنتری از معیاری نیاز دارند که برای احتساب دلیرانه بودن اعمال به کار می‌برند. سقراط در جستجوی معیاری برای تبیین و احکام صحیح درباره‌ی دلیری برصواب است.

سقراط بر این گمان است که تعریف هیچ یک از فضایل را نمی‌داند و مکالمه‌کنندگان با خودش را متقاعد می‌کند که آنان نیز نمی‌دانند. اما او می‌پندارد که هم او و هم مکالمه‌کنندگان با او حکم درستی می‌کنند. ما می‌توانیم پاسخ به مسئله‌ای ریاضی را بیاموزیم حتی اگر نتوانیم آن را خودمان حل کنیم؛ اما وقتی می‌توانیم آن را خودمان حل کنیم، می‌دانیم که این پاسخ درست است و صرفاً پاسخ را درست به دست نیاورده‌ایم. این شناخت است که سقراط گمان می‌کند آن را ندارد و می‌خواهد به دست بیاورد. او فاقد آن توجیه صریحی است که حقیقت اعتقاداتش را در مسائل مورد نزاع نشان می‌دهد.^{۱۲}

سقراط به نزاعی مبهم و مهم درباره‌ی اعتقادات اخلاقی اهتمام می‌کند؛ و اگر او بتواند به پرسشهایی که می‌کند پاسخ دهد، برخی از مسائل مورد نزاع را حل می‌کند. بعلاوه، به جستجوی تعریف پرداختن به‌طور کاملاً معقولی مکالمه‌کننده را به سنجش زندگی‌اش و می‌دارد؛ او باید مشخص کند که آیا اصولی را که بر اساس آنها عمل می‌کند واقعاً می‌فهمد و آیا زندگی‌اش را واقعاً با اصولی که بر اساس ژرفکاوی یا تدبّر می‌پذیرد مطابق می‌یابد.

۴. استدلال‌های سقراط

دیدن این امر بسیار آسان است که سقراط چگونه می‌تواند با استنتاج به افشای اشتباه و بی‌دقتی و سطحی‌نگری در تفکر اخلاقی‌مان بپردازد. اما کالیکلس ادعا می‌کند که اگر سقراط سخن بر صواب بگوید، معلوم می‌شود که زندگی ما وارونه است؛ و سقراط ادعا می‌کند که استدلال‌هایش اعتقادات راسخ و عُرفی او را توجیه می‌کند. استنتاج‌های او چگونه می‌تواند مکالمه‌کننده‌ای را در ورای نادانی به کشف اخلاقی بیشتری هدایت کند؟

پرسش‌های سقراط تعارضی را در اعتقادات مکالمه‌کننده افشا می‌کند؛ به‌طور نمونه، لاخس درمی‌یابد که او نمی‌تواند هم دلیری را استوار ماندن تعریف کند و هم اذعان کند که گاهی عقب‌نشینی تاکتیکی عملی دلیرانه است. او موافقت می‌کند که باید تعریف پیشنهادشده را رد کند. لاخس، بعد از پرسش‌های بیشتر، خود را با این نظر موافق می‌یابد که بی‌ترسی و عزم همواره دلیری است؛ و دلیری فضیلت است؛ و فضیلت همواره نیکو و نافع است؛ و عزم بی‌ترس گاهی ناخوشایند و زیانبار است.^{۱۳}

این اعتقادات نیز مشکلاتی را مطرح می‌کند. کسی که در تعقیب تفریح خودش از صدمه دیدن دیگر مردمان پروایی یا تردیدی ندارد ممکن است بی‌ترس و راسخ باشد؛ در این مورد او می‌خواهد دلیر باشد، اگر دلیر بودن همین است دلیر بودن را به دست می‌آورد. اما این خصیصه «نیکو و نافع» نیست، و ما به‌خوبی می‌توانیم در پذیرفتن این امر تردید کنیم که کسی که آن را به نمایش می‌گذارد (تا اندازه‌ای) شخصی خوب است. از آنجا که ما گمان می‌کنیم دلیری فضیلت است — یعنی چیزی که کسی را شخصی خوب می‌سازد — عزم بی‌ترسانه صرف را نمی‌توانیم دلیری بشماریم؛ کورسیریایی‌های توکودیدس باید برخطا باشند. سقراط به ما نشان می‌دهد که نخستین برداشت ما از دلیری متعارض با برخی اصول ساده، اما اساسی، درباره فضایل اخلاقی است.

سقراط درصدد اصلاح و بهبود اعتقادات کسی است که با او مکالمه

می‌کند و نه نابود کردن آنها. برخی مکالمه‌کنندگان احساس می‌کنند اعتقادات استوارشان در حال متزلزل شدن است. او به چتر دریایی شباهت می‌یابد که طعمه‌هایی را که می‌گزد کرخ می‌کند و به ددالوس که می‌توانست مجسمه‌هایی بسازد که حرکت کنند، همچنانکه سقراط اعتقادات را به این سو و آن سو حرکت می‌دهد. چنین واکنشی ممکن است به شکاکیت بینجامد. اما آشفتگی لاخس به شکاکیت نمی‌انجامد. گرچه استنتاج ناسازگارهای موجود در اعتقادات او را نشان می‌دهد، ژرفکاوی یا تدبّر به او نشان می‌دهد چگونه آنها را اصلاح کند. واکنشهای آشفته و شکاک تنها بخشی از حقیقت را راجع به سقراط منعکس می‌کند. او وقتی که ادعا می‌کند در جستجوی حقیقت است شایستگی آن را دارد که سخنش جدی پنداشته شود.^{۱۴}

۵. اخلاقیات و دین

آیا روشهای سقراط به نتیجه‌گیری‌هایی دارای اهمیت اخلاقی می‌انجامد؟ اوتیفرون مطمئن است که کار صحیح و متدینانه‌ای می‌کند که پدرش را پیگرد قانونی می‌کند. اما او در تبیین اینکه کجای این عمل متدینانه است موفقیت اندکی دارد و هیچ تفسیر خرسندکننده‌ای از دیانت نمی‌یابد. نویدبخش‌ترین کوشش او یکی دانستن کار متدینانه با آن چیزی است که خدا دوست دارد. سقراط موافقت می‌کند که این تفسیر همه و تنها موارد صحیح را در بر می‌گیرد؛ اما او آن را در مقام تعریف رد می‌کند. او از اوتیفرون می‌خواهد ادعاهای مختلف را از یکدیگر متمایز کند.

۱. x متدین است اگر و تنها اگر خدایان او را دوست دارند.

۲. x متدین است چون متدین است.

۳. x را خدایان دوست دارند چون متدین است.

۴. x متدین است چون خدایان او را دوست دارند.

۵. تدین آن چیزی است که خدایان دوست دارند.

سقراط مدلل می‌سازد که در حالی که (۱) تا (۳) صادق است، (۴) باطل است و لذا (۵) نیز باید باطل باشد. اگر (۵) صادق بود، پس به‌درستی می‌توانستیم (۲) را با (۴) عوض کنیم؛ اما سقراط مدلل می‌سازد که اگر (۲) و (۳) صادق‌اند، پس (۴) باید باطل باشد. صدق (۲) به‌تلویح می‌گوید که متدین بودن x باید تبیین دوست داشته شدن x در نزد خدایان باشد؛ هرچه معلوم شود که خاصهٔ دیانت است، باید تبیین کند که چرا خدایان امور متدینانه را دوست دارند. اما صدق (۴)، برخلاف (۳)، می‌گوید که دوست داشته شدن در نزد خدایان خاصهٔ تبیین‌کنندهٔ این امر است. از آنجا که (۴) یک خاصهٔ تبیین‌کنندهٔ واقعی را بیان نمی‌کند، (۲) را نمی‌توانیم به‌درستی با (۴) عوض کنیم؛ و لذا، وقتی اوتیفرون (۱) تا (۳) را پذیرفت، (۵) را باید رد کند.^{۱۵} می‌توانیم بیندیشیم که (۵) صرفاً همان چیزی را می‌گوید که (۱) می‌گوید؛ و اگر سقراط این گونه می‌اندیشید، باید با اوتیفرون موافقت می‌کرد. اما او اصرار می‌ورزد که (۱) تنها چیزی را بیان می‌کند که صدق دیانت است و نه آنچه خود دیانت است (ممکن است صادق باشد که انسانها یگانه حیواناتی‌اند که می‌خندند، اما این آن چیزی نیست که به معنای انسان بودن است). پاسخ به خواستهٔ او برای به دست دادن تعریف باید معیاری فراهم کند و بنابراین باید توضیح دهد که چرا چیزی دیانت است. اما (۵) نمی‌تواند این کار را بکند، چون اوتیفرون موافقت کرده است (در (۳)) که متدین بودن x تبیین می‌کند که چرا خدایان x را دوست دارند و نه به عکس.

اوتیفرون می‌توانست به‌طور منسجمی (۳) را رد کند، اگر می‌گفت که اخلاقیات متدینانه کلاً منوط به ارادهٔ تحکمی خدایان است. در این نظر، خدایان عملی متدینانه را به این دلیل تأیید نمی‌کنند که آن عمل ویژگی‌هایی دارد که آن را جدا از مورد تأیید بودنش متدینانه می‌سازد. پس در قتل چیزی وجود ندارد که سبب شود خدایان از آن ناخشنود باشند؛ خدایان هیچ دلیلی برای تأیید قتل نیز ندارند و صرفاً انتخاب تحکمی آنان بر محکوم کردن آن تعلق گرفته است.

پرسشهای سقراط از اوتیفرون توجه را به نقش (۳) در اعتقادات اوتیفرون و سقراط جلب می‌کند. این پرسشها، در انجام دادن این کار، برگرایشی در تفکر عبرانی، نه چندان کمتر در تفکر یونانی، درباره خدا و اخلاقیات نیز نوری می‌افکند. انبیای عبرانی، مانند آیسخولوس، مطالبات اخلاقی خدا را از ادای مناسکی که معمولاً با دین مرتبط است متمایز می‌کنند. آنان این نظر شایع گرچه نه جهانشمول در تفکر هومرو در تفکر دینی دوره متأخر یونانی را رد می‌کنند که دین یک قرارداد است، با انسانهایی که قربانیها و دیگر تعظیمهای شعائر را برای جلب لطف الهی پرداخت می‌کنند. انبیا اصرار می‌ورزند که لطف خدا را نمی‌توان با جدولی ثابت از اعمال خرید و خدا درستکاری اخلاقی می‌خواهد. بسیاری از عبرانیان، مانند بسیاری از یونانیان، اعتقاد داشتند که می‌توانند برای بدکاریهای گذشته با پیشکش کردن قربانیهای اضافی کفاره بدهند. اما این انبیا پاسخ دادند که تباهی اخلاقی را نمی‌توان با مراسم اسرافکارانه پاک یا باارج کرد. سقراط این فرض را که زیربنای تلقی نبوی از دین و اخلاقیات است صریح می‌سازد.^{۱۶}

اما چرا آنان قانون اخلاقی را با چنین شدتی از قانون شعائر متمایز می‌کنند؟ آیا آنان صرفاً اصرار می‌ورزند که یک فرمان الهی تحکمی مهمتر از فرمان دیگر است؟ پرسشهای سقراط به ما اجازه می‌دهد به طور واضحتری ببینیم این انبیا چه فرض می‌کنند. آنان فرض می‌کنند که خدا آرمانی اخلاقی را بیان می‌کند چون او به آنچه از حیث اخلاقی خوب است عالم است و آن را مطالبه می‌کند. مطالبات او تحکمی یا خودسرانه نیست، بلکه منعکس‌کننده حقایقی در باب خیر اخلاقی است که مستقل از انتخابهای او حقیقی است.

گرچه نظرهای طبیعت‌گرا در باب خدایان این فرض را رد می‌کنند که آنان را می‌توان با انجام دادن قربانی تحت تأثیر قرار داد، سنجش سقراط از اعتقادات اوتیفرون به آنان نیز اطلاق می‌شود. سقراط به تلویح از آناکسیمندر و هراکلیتوس می‌پرسد عدالت جهانی را چه چیزی عادل می‌سازد؛ عدالت جهانی ممکن نیست صرفاً به این دلیل عادل باشد که همان نحوه‌ای است که

جهان بالفعل هست. نشان دادن اینکه عدالت جهانی واقعاً عادل است تکلیفی دشوارتر از آن است که آنان واقف بودند.^{۱۷}

سقراط برخی از مشکلاتی را در معرض دید قرار می‌دهد که کسی که می‌خواهد اراده خدا را معیار نهایی آنچه از حیث اخلاقی درست است قرار دهد با آنها مواجه می‌شود. موضع خود او نیز مشکلات آشکاری دارد (به طور نمونه، ممکن است به نظر آید خدا را در مقام منبع اصول اخلاقی یا هدایت اخلاقی زاید یا بی‌ربط می‌سازد)؛ اما بدیل معقولی برای نظری سنتی درباره دین و علم اخلاق ارائه می‌کند. کانت (۱۸۰۸-۱۷۲۴) این مطالبه سقراطی را می‌پذیرد و بیان می‌کند:

هر سرمشق اخلاقیات که به من ارائه شود باید خود قبلاً بر طبق اصول اخلاقیات به قضاوت درآید تا ببینم آیا شایسته آن هست که به منزله سرمشقی اصیل، یعنی به منزله نمونه، به کار رود. چنین نمونه‌ای به هیچ رو نمی‌تواند مفهوم اخلاقیات را آمرانه [authoritatively] فراهم سازد. حتی یگانه مقدس انجیلها را نخست باید با آرمانی که از کمال اخلاقی داریم مقایسه کنیم تا او را بتوانیم به این عنوان بازشناسیم.^{۱۸}

استدلال سقراط در ورای دیانت به اخلاقیات به طور عام کشیده می‌شود؛ زیرا در ورای ولایت الهی [divine authority] به دیگر مطالبات ولایت اخلاقی کشیده می‌شود. اگر کسی می‌گوید که آنچه درست است آن چیزی است که قوانین طلب می‌کنند، می‌توانیم پرسشی را بکنیم که سقراط از اوتیفرون می‌کند. آنان که به این نظر اعتقاد دارند اخلاقیات را مخلوق تحکمی قانون و قانون را از انتقاد اخلاقی آزاد می‌سازند. نظر عُرف‌گرای پروتاگوراس که اخلاقیات و عدالت را امری مربوط به عُرف می‌داند نیز آنها را از انتقاد عقلی مصون می‌سازد سقراط برضد نظر او به‌تلویح می‌گوید که در واقع ما در قضاوت در این خصوص که آیا هنجار یا عُرفی عادلانه است یا عادلانه نیست معیار دیگری را به کار می‌بریم و این معیار هنجارهای عُرفی را در برابر انتقاد عقلی آسیب‌پذیر می‌سازد.

این استلزامات بحث با اوتیفرون باید ما را مطمئن سازد که پرسشهای سقراط نتایج اخلاقی مهمی دارد. آنها ما را مجبور می‌کنند ببینیم که پاسخی منسجم به پرسشهای او ممکن است کاملاً ناموجه باشد. ما دیده‌ایم که اگر انسجام تمام آن چیزی بود که اهمیت داشت، مکالمه‌کننده با رد کردن یکی از مفروضات اساسی سقراط به آسانی می‌توانست از شکست اجتناب کند. اما وقتی بهای رد را محاسبه کنیم، می‌توانیم ببینیم که چرا دلیل خوبی داریم با سقراط موافقت کنیم.

ع. وحدت اخلاقیات

استدلال سقراط با اوتیفرون پیشنهاد می‌کند که دیانت از دیگر فضایل کمتر از آنکه اوتیفرون در ابتدا می‌اندیشد جدایی‌پذیر است. اگر خدایان اعمال متدینانه را صرفاً تا آنجا تأیید می‌کنند که از حیث اخلاقی درست‌اند، پس دیانت در ورای وظایف مقرر شده اخلاقیات به‌طور عام هیچ وظایف خاصی را مقرر نمی‌کند. اوتیفرون هیچ راه پذیرفتنی برای تمییز دیانت از عدالت و لذا هیچ راه پذیرفتنی برای تمییز آن از اخلاقیات دیگری خواهانه در کل نمی‌یابد.

استدلال در باب دلیری به‌طور صریحتر به همین نتیجه‌گیری می‌انجامد. در ابتدا، همچون لاخس، فرض می‌کنیم که می‌توانیم کسی را تصور کنیم که در میدان نبرد دلیر و بی‌ترس و بی‌باک، اما بیرحم و بی‌فکر و احمق است؛ می‌توانیم حتی گمان کنیم که این شرها اغلب بهای دلیری است. سقراط به لاخس پیشنهاد می‌کند که ما باید برخطا باشیم. جانور درنده می‌تواند بی‌ترس باشد چون نسبت به خطر نادان است؛ احمق می‌تواند بی‌ترس باشد چون فاقد درک از دیدن آن چیزی است که می‌ترساند؛ کسی دیگر نیز می‌تواند بی‌ترس باشد چون می‌بیند چیزی برای زندگی کردن ندارد و مردن برایش اهمیتی ندارد. این موارد فضیلتی را به نمایش نمی‌گذارند که ما دلیری می‌شناسیم؛ و لذا دلیری نمی‌تواند بی‌ترسی صرف باشد.^{۱۹}

سقراط و لاکس و نیکياس سرانجام موافقت می‌کنند که بی‌ترسی شخص واقعاً دلیر باید مبتنی بر شناخت او از خیر و شر در کل باشد؛ اما همین شناخت خیر و شر نیز برای هر یک از فضایل دیگر لازم و کافی است؛ بنابراین معلوم می‌شود دلیری از فضیلت در کل تمایزناپذیر است. این نتیجه‌گیری تفاوتی عملی را می‌سازد. زیرا بحث با پرسش درباره‌ی گونه‌ای تربیت مناسب برای پروردن دلیری آغاز شد؛ اما اکنون در می‌یابیم که در کوشش برای دلیر ساختن کسی بدون تعلیم دادن بقیه‌ی فضیلت به او نیز هیچ ارجی وجود ندارد. شاید بتوانیم کسی را بی‌ترس و باعزم بسازیم، اما اگر او بیرحم و بی‌فکر نیز باشد، دلیری واقعی کسب نکرده است.

این گفت و گو به هیچ نتیجه‌ی صریحی نمی‌رسد و با سر در گمی پایان می‌یابد، بدین قصد که ژرفکاوی برانگیزد. اما ژرفکاوی به چریکهای کورسیریایی توکودیدس پاسخی پیشنهاد می‌کند. آنان می‌پندارند که یک فضیلت می‌تواند با فضیلتی دیگر معارض باشد و به‌ویژه آنکه دلیری می‌تواند با عدالت معارض باشد. سقراط در پاسخ پیشنهاد می‌کند که ژرفکاوی عمیقتر در باب وحدت اخلاقیات اعتقاد ما به این تعارض را به لرزه درمی‌آورد. اعتقاد او به «وحدت فضایل» متناقض‌نمای زنده‌ای به نظر می‌آید. اما او گمان می‌کند، در ژرفکاوی، ما پی می‌بریم که در تمام مدت واقعاً به آن اعتقاد داشتیم؛ استفسار سقراطی کمکی است به ژرفکاوی سازنده.^{۲۰}

۷. مسئله عدالت

سقراط در کرتون به تلویح می‌گوید که تحقیق او در حمایت از نتیجه‌گیری‌های اخلاقی مثبت است و به‌ویژه در حمایت از طرفداری بی‌تزلزل او از عدالت. او بحق ادعا می‌کند که روش او نتایج اخلاقی مثبت دارد. نتیجه‌ی تحقیق نظام‌وار و مکرر، چنانکه کالیکلس دید، به‌خوبی ممکن است تغییر نگرش اخلاقی و اولویتها باشد. اما آیا سقراط درباره‌ی جهت عملی این تغییر برحق است؟ آیا او بحق ادعا می‌کند که استدلالهای او در حمایت از عدالت است؟

او اصرار می‌ورزد که نفع‌طلبی خودم همواره به من دلیل فایقم برای عمل را می‌بخشد:

آیا همه ما انسانها می‌خواهیم خوب زندگی کنیم؟ اما شاید این یکی از همان پرسشهای استهزاآمیزی باشد که ترسیدم بکنم. زیرا یقیناً کردن پرسشهایی مانند این بی‌معناست؛ زیرا کدام انسان است که نمی‌خواهد خوب زندگی کند؟

سقراط فرض خودپسندی [egoist] در باب دلایل و انگیزه‌ها را می‌پذیرد، یعنی این فرض که رفاه یا مصلحت خود من هدف نهایی هر کوشش من است. او رفاه مرا با سعادت (eudaimonia؛ «سعادت»، گرچه کاملاً خرسندکننده نیست، ترجمه‌ای متعارف است؛ چیزی معین‌تر از مفهوم عام رفاه مقصود نیست) من یکی می‌داند. پس پرسش ما این نیست که «آیا باید سعادت خودم را تعقیب کنم یا غایت دیگری؟» بلکه این است که «به فرض آنکه من سعادت را می‌خواهم، چگونه به آن می‌رسم؟»

سقراط به وحدت فضایل اعتقاد دارد، چون اعتقاد دارد که آنها همه با شناخت خیر و شرّ تشخیص داده می‌شوند. فرض خودپسندی به‌تلویح می‌گوید که خیر و شرّ مربوط باید خیر و شرّ برای فاعل فعل باشد؛ بنابراین همه فضایل در نهایت باید نحوه‌های پیش بردن منفعت خود فاعل فعل باشد. او در کريتون این فرض عام خودپسندی در باب فضیلت را به عدالت اطلاق می‌کند. او ادعا می‌کند که تکالیف اخلاقی تحمیل شده به وسیله عدالت نمی‌تواند معارض با نفع‌طلبی خود او باشد:

آیا با این وصف موافق هستیم یا نیستیم که آنچه باید بیش از همه ارزش داشته باشد صرفاً زیستن نیست بلکه خوب زیستن است؟... و آیا با این وصف موافقت نمی‌کنیم که خوب زیستن و به نیکویی زیستن و عادلانه زیستن یک چیز است؟

کریتون موافقت می‌کند؛ اما سقراط توضیح نمی‌دهد که چرا باید فرض کنیم که زندگی عادلانه و اخلاقی («به نیکویی زیستن و عادلانه زیستن») همان زندگی سعادت‌مندانه در دست یافتن به منافع خود فاعل است («خوب زیستن»). او، بسیار شگفت‌آورانه، ادعا می‌کند که شخص بافضیلت می‌تواند اصلاً دستخوش هیچ زبانی نشود؛ با وجود هر چیز بدی نیز که ممکن است پیش بیاید، او هرگز به فقدان سعادت و رفاه دچار نمی‌شود.^{۲۱}

سقراط درست می‌گوید که ما نمی‌توانیم به‌طور منسجمی این اعتقادات را حفظ کنیم:

۱. عدالت فضیلت است.

۲. فضیلت باید همواره به نفع دارنده‌اش باشد.

۳. عدالت گاهی به دارنده‌اش زیان می‌رساند.

سقراط فرض می‌کند که ما باید دو ادعای نخست را حفظ کنیم و ادعای سوم را رد کنیم. اما چرا این راه حل درست این تعارض است؟ اگر این راه حل را می‌پذیریم، چه افعالی باید عادلانه باشد، و آیا عدالت می‌تواند تکالیف دیگری خواهانه را که عموماً با آن مرتبط است تحمیل کند؟

ما به آسانی می‌پنداریم که تکالیف عدالت، به‌طور نمونه، حفظ توافق با دیگر مردمان و رعایت حقوق‌شان و ملاحظه منافع‌شان را از ما می‌طلبد، در جایی که به نظر می‌آید از راه فریب دادن یا استثمار کردن آنها نفع می‌بریم. سقراط ادعا می‌کند که ما در سوءظن داشتن به وجود تعارضی میان نفع طلبی و تکلیف در چنین مواردی برخطا هستیم. طرفداری خود او از عدالت در آپولوژی و کریتون روشن است؛ اگر او می‌خواهد خودش را توجیه کند، باید نشان دهد که فعل عادلانه او در واقع به نفع خود اوست. اما او استدلالهایی برای توجیه اطمینان خودش و برطرف کردن شکهای ما ارائه نمی‌کند. به‌طور نمونه، حق داریم از او توقع داشته باشیم با توسل به پادشاهی که شخص بافضیلت می‌تواند در حیات بعدی توقع داشته باشد برخی شکها را در برخی

مردم برطرف کند و این تمهید آشنایی است برای نشان دادن به هم رسیدن اخلاقیات و نفع طلبی. اما چنین توسلی نیازمند اعتقاد به بقای نفس است. سقراط در آپولوژی یا دفاعیه به وضوح از هر توسلی به بقای نفس صرف نظر می‌کند؛ او هرگز پیشنهاد نمی‌کند که اعتقاد به بقای نفس و به پاداشها و مکافاتهای بعد از مرگ برای توجیه پذیرش عدالت لازم است.^{۲۲}

۸. سوء تفاهم‌های موجّه درباره سقراط

اکنون می‌توانیم سعی کنیم تضاد ظاهراً شدید میان تلقی سقراط از خودش و تلقی دیگر مردمان از او را برطرف کنیم.

او بحق انکار می‌کند که عمداً یا دانسته جوانان را تباه می‌کند. او با استفسارهایش سعی در برانگیختن تدبّر یا ژرفکاوی و سنجش خود و شناخت خود دارد. مکالمه‌کننده یا شنونده‌ای که درباره روشها و ادعاهای سقراط می‌اندیشد به اعتقاداتی اخلاقی دست می‌یابد که از اصول معقول گرفته می‌شود و خود هم منسجم‌تر و هم دفاع پذیرتر است. سقراط بی‌عدالتی و بی‌اخلاقی را تشویق نمی‌کند؛ به عکس، او خطاهای موجود در برخی استدلالهای غالب و موجّه‌نما برضد عدالت را افشا می‌کند.

با این وصف، روش او اتهامهای وارد بر او را موجّه‌تر می‌سازد. ما به آسانی می‌توانیم از شگردهای سقراط چگونگی پدید آوردن آشفتگی و سردرگمی را بیاموزیم، بی‌آنکه روش سازنده استفسار نظاموار او را بیاموزیم. سپس می‌توانیم از این شگردهای سقراطی به منزله حقه‌های سخنوری، و نه برای تحقیق سازنده، استفاده کنیم. افلاطون خود پیشنهاد می‌کند که برخی جوانان از سقراط چیزی بیش از این نمی‌آموزند:

و بنابراین، وقتی خود بطلان گفته‌های بسیاری کسان را اثبات کرده‌اند و گفته‌های خودشان را بسیاری کسان رد کرده‌اند، به شدّت و به سرعت به هر آنچه قبلاً اعتقاد داشتند بی‌اعتقاد می‌شوند. و از همین روست که هم آنان و هم هر چیزی که به فلسفه مربوط است در نزد مردم بدنام می‌شود.

این واکنشی نامعقول نسبت به پرسشهای سقراط است، اما غیرطبیعی نیست.^{۲۳}

در حمایت از این قضیه حتی بیشتر می‌توان علیه سقراط سخن گفت. روش او ضرورتاً راحت‌کننده یا اطمینان‌بخش نیست. ما را به آشفتگی گنج‌کننده وا می‌دارد و با ژرفکاویهایی خودمان تنها می‌گذارد. پرسشهای او در باب برخی جنبه‌های اخلاق عرفی شکهای جدی مطرح می‌کند. گرچه او ممکن است بگوید بیان روشنتری از آن اصول حقیقی می‌خواهد که زیربنای بخشی از اخلاق عرفی قرار می‌گیرد، تحقیق او او را به نتایج غیر عرفی می‌رساند و محافظه‌کاران می‌توانند استدلال کنند که وضع موجود اخلاقی اگر دست نخورده بماند بهترین وضع است. این گونه محافظه‌کاران حتی می‌توانند برای حمایت به نمایشنامه ابرهای آریستوفانس متوسل شوند که ظاهراً پیشنهاد می‌کند نظرهای اخلاقی عرفی مردم را کوچکترین معارضه استدلالی به آسانی می‌تواند واژگون کند و مطمئن‌ترین کار این است که اصلاً درباره آنها نیندیشیم یا استدلال نکنیم. (این استنباط یک نتیجه‌گیری آسان از توصیف آریستوفانس از سقراط است و نه ضرورتاً توصیفی که آریستوفانس قصد داشته استنباط شود).^{۲۴} مریدان ریشه‌ای‌تر سقراط ممکن است استدلال کنند که تحقیقات او جدایی شدیدتری از وضع موجود را توجیه می‌کند. از هر دو جنبه آسان است استدلال کنیم که سقراط خطری است برای اخلاق عرفی.

به دلایل مشابه، سوءظن درباره نگرش سقراط نسبت به دین، بهتانهای بی‌اساس نیست، حتی اگرچه آنها نکته اصلی درباره سقراط را در بر ندارند. قصد او از پرسشهایی که از اوتیفرون می‌کند حمله به اعتقاد دینی یا حمله به آداب اصالتاً دینی نیست. اما آنها به خوبی ممکن بود به شکهای جدی درباره آداب دینی پذیرفته شده بینجامند. انبیای عبرانی ادعا نمی‌کنند که دین تازه‌ای آورده‌اند، بلکه به دفاع و توجیه اعتقاد به همان خدایی می‌پردازند که عبرانیان هموطن‌شان به او اعتقاد دارند؛ با این وصف، ممکن است به‌طور موجهی

آنان متهم به تهدید مفروضات شایع دربارهٔ دین شوند. متهم‌کنندگان سقراط در برخی از سوءظن‌هایشان برحق بودند، چه آن را می‌دانستند و چه نمی‌دانستند.

متهم‌کنندگان سقراط به نکتهٔ اصلی التفات نداشتند، اما کاملاً هم درخصوص او به سوءتفاهم دچار نبودند. حتی وقتی که تأویلهای نادرست از تفکر او را تصحیح می‌کنیم، نباید نظرهای او را بدون معارضه و استدلال بیشتر بپذیریم و این چیزی است که سقراط نیز از ما نمی‌خواهد. برخی از ادعاهای او دربارهٔ ارتباط میان استدلال‌هایش و نتیجه‌گیری‌های اخلاقی مثبت او بسیار مناقشه‌انگیز است؛ اما روش او به ما نشان می‌دهد چگونه می‌توانیم نظرهای او را بیازماییم و برهانهای لازم را جستجو کنیم. این نقطه همان جایی است که افلاطون ژرفکاو‌یهای انتقادی خودش دربارهٔ سقراط را آغاز می‌کند. ارسطو در تفکر سقراط شروع فلسفهٔ اخلاقی را می‌بیند که در پی مطالعهٔ طبیعت می‌آید. چیچرو می‌گوید که او فلسفه را از آسمان به زندگی بشری و جامعهٔ بشری فرود آورد. میلتون [شاعر انگلیسی (۱۶۷۴-۱۶۰۸)] به سقراط به منزلهٔ محل مناقشه و مناظره در فلسفهٔ متأخر یونانی اشاره می‌کند:

فلسفه بعد به حکیم گوش ترا سپرد،
از آسمان به خانهٔ کوچک سقراط فرود آمد،
در آنجا خانهٔ اجاره‌ای او را ببین،
که از این سخن پیشگو که اعلام کرد او خردمندترین
آدمیان است خوب الهام گرفت؛ از دهان او
نهرهای شیرینی جاری شد که همهٔ مکاتب را آب داد
از آکادمیان قدیم و جدید، و نیز آنان که
مشائیان لقب گرفتند و فرقهٔ
اپیکوری و رواقیان سخت...

گرچه سقراط استدلال فلسفی را آغاز نمی‌کند، روش و قدرتهای آن را واضحتر از آنکه اسلافش هرگز توانسته باشند نمایش دهند نمایش می‌دهد.^{۲۵}

تحقیق اخلاقی سقراط فلسفی است و نه خطابی یا سخنورانه، چون این تحقیق به حقیقت اهتمام می‌کند و نه به اقناع و به برهان عقلی متوسل می‌شود و نه به آداب و رسوم و سنت یا آمریت و ولایت. این تحقیق در جای خودش رشته‌ای از دانش است، چون به مقدمات برگرفته از نظرورزی طبیعی تکیه نمی‌کند بلکه بر اصول اخلاقی تکیه می‌کند که همه ما می‌توانیم خودمان کشف کنیم و بیازماییم. اشتباه کردن سقراط به دلیل چیزی دیگر نیز آسان بود؛ لذا متهم‌کنندگان او با او تا اندازه‌ای همچون طبیعت‌گرا و تا اندازه‌ای همچون اهل خطابه و نیز خطری عمومی رفتار کردند. او در واقع چیزی تازه است. او فیلسوف اخلاق است.

۶

افلاطون

۱. سقراط و افلاطون

افلاطون (۴۲۸ تا ۳۴۷) در اوایل جنگهای پلوپونز زاده شد و در آخرین سالهای این جنگها جوانی برومند بود، یعنی سالهایی که احساسات اقلیت سالارانه به طرفداری از اسپارت تا حدّ بی وفایی علنی نسبت به مردم سالاری رشد کرد و سرانجام به حکومت چهارصد تن و سی تن منجر شد. وفاداریهای خود افلاطون نیز تقسیم شد، زیرا او با خارمیدس، از اعضای سی تن، خویشاوند بود. اما او مرید سقراط نیز بود و ناخشنودی سقراط از بی قانونی سی تن را تأیید می کرد. سی تن از کار برکنار شدند؛ اما مردم سالاری اعاده شده سقراط را به مرگ محکوم کرد و افلاطون از هر آرزویی که ممکن بود برای شغل سیاسی داشته باشد دست کشید. او مکتب فلسفی اش، آکادمی، را در آتن تأسیس کرد و تا هنگام مرگش رئیس آن باقی ماند.

افلاطون گفت و گوهایی نوشت که فلسفه سقراط را به صورت مکالمه ارائه می کرد؛ و ما قبلاً به گفت و گوهای دوره آغازین او برای تفسیرمان از سقراط جلب توجه کرده ایم. اما، در گفت و گوهای دوره های میانی و پایانی او، شخصیت «سقراط» از پرسشهای مابعدالطبیعه و علم شناسی و نظریه سیاسی بحث می کند که سقراط تاریخی درباره آنها ساکت بود.^۱ افلاطون از مسائل سقراط آغاز می کند و به تلویح مدعی یافتن بهترین

استدلالها برای اعتقادات سقراط می شود. اما دفاع از یک نظر سقراط ممکن است به معنای تحدی با یک نظر دیگر باشد. مکالمه کنندگان با سقراط برای دفاع از برخی نظرهای عزیزشان می باید از برخی دیگر دست می کشیدند. افلاطون درمی یابد که او باید همین کار را با نظرهای سقراط انجام دهد؛ او کشف می کند که نمی تواند مرید سقراط باشد بی آنکه ناقد او باشد. افلاطون حتی اگر علناً با سقراط مخالفت نمی کند، به اشاره می فهماند که اعتقادات سقراط تنها در صورتی موجّه است که ما تعالیم دیگری را بپذیریم که خود سقراط را بسیار شگفت زده خواهد کرد، شاید حتی او آنها را پس بزند. تا آنجا که ما می توانیم بگوییم، سقراط هرگز پی نبرد که اعتقاداتش در باب علم اخلاق و روش فلسفی او را به نظریه ها و ضروری هایی پرداخته شده و مناقشه انگیز درباره شناخت و واقعیت متعهد می کند که خاطر افلاطون را مشغول می کند. اما گرچه ممکن است تحول تفکر سقراط به دست افلاطون شگفت آور بنماید، این امر، از نظر افلاطون، برای دفاعی جدی از سقراط ناگزیر است.

افلاطون اعتقاد دارد از اعتقادات اصلی سقراط دفاع می کند؛ محتملاً به این دلیل است که «سقراط» در اکثر گفت و گوهای دوره های میانی و پایانی زندگی او شخصیت اصلی باقی می ماند. اما به نظر برخی خوانندگان، هم قدیم و هم جدید، دفاع او از سقراط بیشتر شبیه به انحرافی خیانت آمیز و مصیبت بار از نگرش سقراط آمده است.^۲ برای اینکه بینیم آیا ناقدان درست می گویند، باید دفاع افلاطون را بیازماییم.

۲. نظریه استدلال سقراطی

سقراط با وجود همه تأکیدش بر خودآزمایی و با وجود همه دفاعش از روش استنتاجش هرگز نمی پرسد روشش چگونه کار می کند، یا چرا به خود حق می دهد بر نتایج آن تکیه کند. افلاطون در منون این پرسشها را مطرح می کند و پاسخ می دهد.^۲

سقراط در ابتدا توضیح می‌دهد که چرا او قبل از آنکه به پرسش منون دربارهٔ این امر پاسخ دهد که آیا آموختن ممکن است می‌پرسد فضیلت چیست. او می‌پرسد که چگونه می‌تواند بداند که منون کوتاه است یا چاق، یا چیز دیگری دربارهٔ منون بداند، اگر او نمی‌داند که منون کیست؟ به همین سان، او ادعا می‌کند که اوتیفرون چگونه توانسته بداند که تعقیب کردن پدرش به دلیل بی‌دینی دینداری است، اگر او نمی‌داند که دینداری چیست؟ سقراط مدعی اولویت تعریف است و فرض می‌کند که ما برای پرسش عملی مان تنها در صورتی می‌توانیم پاسخ را بدانیم که تعریف فضیلت مربوط را بدانیم.

سقراط می‌خواهد دریابد که فضیلت چیست، اما از همان ابتدا اذعان می‌کند که چیزی دربارهٔ فضیلت نمی‌داند. اما، منون از او می‌پرسد، پس چگونه اساس معقولی برای تحقیقش دارد؟ او درصدد سنجیدن تعریف پیشنهادشده، مثلاً، دلیری با مقایسه کردن آن با نمونه‌های عمل دلیرانه است. اما اگر او و مکالمه‌کننده‌اش نمی‌دانند که چه افعالی دلیرانه است (چون آنان نمی‌دانند که دلیری چیست)، چگونه می‌توانند به درستی نمونه‌ها را تشخیص دهند؟ اولویت تعریف به نظر می‌آید استنتاجهای سقراط را مجبور به شکست دادن خود می‌کند.^۲

سقراط به‌طور غیر مستقیم به منون پاسخ می‌دهد، با هدایت کردن یک درس ساده هندسه با یک برده. او مربعی با اضلاعی به طول چهار پا رسم می‌کند و از برده می‌پرسد برای مربعی با دو برابر مساحت مربع آغازین طول هر ضلع چقدر باید باشد. برده ابتدا پاسخ می‌دهد که طول هر ضلع باید دو برابر باشد، او مانند دیگر مکالمه‌کنندگان با سقراط مطمئن و بی‌تردید و برخاست. اما پرسشهای بیشتر نظر او را تغییر می‌دهد. او از پرسشهای آغازین گیج و آشفته است؛ اما با این وصف پرسشهای بیشتر به او نشان می‌دهد پاسخ صحیح را چگونه بیابد. برده در هر مرحله به آنچه می‌گوید اعتقاد دارد و سقراط او را مجبور نمی‌کند. او آزاد است پاسخ اشتباه بدهد (و ابتدا می‌دهد). اما اگر بر آن اصرار می‌کند، باید برخی اعتقادات بسیار عجیب

و مشکل هندسی را بپذیرد؛ و او به درستی ترجیح می دهد از این نتایج گزاف اجتناب کند.^۵

مکالمه کننده باسقراط اغلب، همچون آن برده، باید تصمیم بگیرد که تعارض میان اعتقاداتش را چگونه حل کند (به طور نمونه، میان اعتقاد به اینکه شجاعت عزم است و شجاعت همواره نیکو و نافع است)؛ اما او در این باره که کدام یک از اعتقادات قدیمی اش را رد کند چگونه انتخاب درست را می کند؟ اگر اعتقاد داریم که زوایای مثلث در مجموع ۱۵۰ درجه است و مواردی فردی می یابیم که در آنجا به نظر می آید در مجموع ۱۸۰ درجه است، می توانیم کاملاً به طور منسجم این موارد را رد کنیم و اعتقاد آغازین مان را حفظ کنیم. اما این کار به وضوح راه عبثی برای تطبیق اعتقادات مان، برای اجتناب از نامنسجمی، خواهد بود؛ زیرا مفروضاتی که ما لازم داریم (به طور نمونه، اینکه ابزارهایمان ناقص بود، یا اینکه به نقص دید دچاریم) معارض با برخی از اعتقادات اساسیتر و خوش استحکام تر و دارای پشتیبان قویتر ما در می آید (به طور نمونه، درباره دقت ابزارهایمان و تکیه پذیری حواس مان و شهادت دیگر مردمان). راه معقول اصلاح اعتقادات طرد آن اعتقاداتی است که با اعتقادات دارای پشتیبان بهتر معارض است. این همان کاری است که برده منون می کند و این همان کاری است که مکالمه کننده با سقراط انجام می دهد.

برده فاقد علم است اما «در خودش اعتقاداتی درست درباره چیزهایی دارد که نمی شناسد». او با برخی اعتقادات صادق و برخی اعتقادات باطل آغاز می کند؛ اما او این استعداد را دارد که در میان اعتقادهای متعارض دست به انتخابهای معقول بزند و صادق را از باطل جدا کند. او تا آنجا که این استعداد را دارد به ما کمک می کند به شکهای منون درباره استعدادمان برای تحقیق از راه استنتاج سقراطی به طور پُرثمری پاسخ دهیم. زیرا حتی اگرچه فاقد شناخت تعریف سقراطی مربوط هستیم، برای انتخاب هوشمندانه در میان اعتقادات ممکن مختلف استعداد داریم.^۶

۳. تحقیق و یادآوری

افلاطون تبیینی نظری از استعداد ما برای تجدید نظر هوشمندانه و گزینشی در اعتقادات مان به دست می‌دهد؛ او پیشنهاد می‌کند که ما در واقع شناختی را باز می‌یابیم که قبل از آنکه زاده شویم می‌شناختیم، اما سپس فراموش کردیم. در تحقیق سقراطی پاسخ درست را از درون خودمان می‌یابیم، بدون آمریت بیرونی یا اطلاع تجربی تازه. این روند را می‌توانیم با کوششهایمان برای به یاد آوردن چیزی که زمانی آموختیم و اکنون فراموش کرده‌ایم مقایسه کنیم. ممکن است سعی کنیم نام کسی را به یاد آوریم که در یک مهمانی دیده‌ایم و نتوانیم، تا اینکه به یاد می‌آوریم که میزبان گفت «مایلم شما را با شخصی با یک نام روسی مشهور آشنا کنم»؛ آن گاه ممکن است به یاد بیاورم که این شخص تولستوی نام داشت. افکار و استنتاجهای خودم مرا به این اعتقاد بعدی کشاند؛ و این روند تا اندازه‌ای شبیه به استفسار سقراطی است. اما افلاطون در اینجا بیش از شباهتی صرف می‌بیند؛ او گمان می‌کند این دو روند واقعاً یکسان است. فرض می‌شود توانایی برده در پاسخ دادن به پرسشهایی که قبلاً به آنها نیندیشیده بود، بدون آنکه پاسخها به او گفته شده باشد، نشان می‌دهد که او واقعاً پاسخهایی را به یاد می‌آورد که در وجودی قبلی می‌دانست.^۷

این استدلال متکی بر فرضی مناقشه‌پذیر است. مکالمه‌کننده توانا به خودآزمایی و تدبّر و استنتاج است که به او اجازه می‌دهد اعتقاداتش را بدون هیچ تحریک مستقیمی از امر [authority] یا تجربه اصلاح کند. اما اگر این توانایی آموخته نمی‌شود، چرا باید باز توضیح داده شود، با اعتقاداتی که بدون هیچ روندی از آموختن و یادآوری بعدی کسب شده است؟ افلاطون به درستی توجه ما را به سوی استعدادها یا قوایمان برای تدبّر و استنتاج جلب می‌کند. اما او اهمیت آنها را به طور کامل نمی‌فهمد؛ اگر فهمیده بود، به این راحتی به شناخت پیش از ولادت متوسل نمی‌شد.

۴. شناخت و اعتقاد

افلاطون اعتقاد دارد که تحقیق سقراطی می‌تواند از اعتقاد محض به شناخت بینجامد:

در این لحظه اعتقادات <برده> تازه بیدار شد، توگویی در خواب بود. اما اگر کسی همین پرسشها را در مواقع متعدد و به طرق متعدد از او بارها و بارها بکند، در پایان خواهی دید که او شناختی دارد به همان دقت که هرکسی درباره آنها دارد.

در گفت و گوهای دوره آغازین تمایز روشن و صریحی میان شناخت و اعتقاد حقیقی رسم نمی‌شود. اما در آنها بر تمایزی تکیه می‌شود؛ زیرا سقراط شناخت فضایل را انکار کرد، اما اعتقاد صادق درباره آنها را انکار نکرد. افلاطون اکنون به تمایز صریحی قائل می‌شود:

اعتقادات صادق ... عادت ندارند دیر زمانی به جا بمانند، بلکه از نفس شخص می‌گریزند، و لذا ارزش چندانی ندارند، مگر زمانی که آنها را با استدلال درباره تبیین به زنجیر کشیم. و این دوست من منون، چنانکه قبلاً موافقت کردیم، یادآوری است ... و از این روست که شناخت ارزشمندتر از اعتقاد صادق است و برتر بودن آن در همین داشتن زنجیری است که آن را بسته است.

اگر شناخت داریم، اعتقادات ما به زنجیر کشیده می‌شود و با پرسشگری به لرزه نمی‌افتد، چنانکه اعتقادات اوتیفرون به لرزه افتاد، چون آنها مبتنی بر توجیهی مستدل‌اند که به ما دلیلی عقلی برای اعتقادات مان می‌دهند.^۸

نظر افلاطون درباره تفاوت میان اعتقاد صادق و شناخت و ترقی محتمل از یکی به یکی دیگر با نظر شایع طبیعت‌گرا درباره تکیه‌ناپذیری حس مشترک مخالفت می‌کند. دموکریتوس از تکیه‌ناپذیری مزعوم حس مشترک به صدق نظریه طبیعت‌گرایش استدلال می‌کند. اما استدلال او نشان می‌دهد که انکار

حس مشترک چگونه به آسانی می‌تواند از شکاکیت درباره هم حس مشترک و هم نظریه طبیعت‌گرا حمایت کند. اگر حس مشترک با خود مخالفت می‌کند، می‌توانیم نتیجه بگیریم که این مخالفت حل‌ناپذیر است؛ در این مورد با نمودهای معارض و متکافی مواجه می‌شویم و نمی‌توانیم میان آنها انتخاب کنیم. به همین سان، اگر نظریه‌های طبیعت‌گرا با یکدیگر و با حس مشترک مخالفت می‌کنند، می‌توانیم نتیجه بگیریم که این یک اختلاف حل‌ناپذیر دیگر است که ما را مجبور به شکاکیت می‌کند. اگر این استدلالها از مخالفت را می‌پذیریم، پس ظاهراً نمی‌توانیم به حس مشترک یا نظریه‌های طبیعت‌گرا اعتماد کنیم، بنابراین باید دست به دامن شکاکیت شویم.^۹

افلاطون برضد نظریه‌های طبیعت‌گرا و شکاک بر پیوستگی میان حس مشترک و شناخت اصرار می‌ورزد. تحقیق سقراطی از منابع خودش از حس مشترک انتقاد می‌کند. افلاطون فرض می‌کند که ما برای جدا کردن اعتقادات صادق از کاذب و یافتن توجیهی که از اعتقادات صادق دفاع می‌کند استعداد یا قوه‌ای داریم.

۵. نظریه تعریف سقراطی

برای اینکه ببینیم آیا افلاطون حق دارد ادعا کند که تحقیق سقراطی می‌تواند به شناخت بینجامد، باید ببینیم چه نوع تبیین یا توجیهی برای شناخت لازم است. برای شناختن فضیلت باید قادر باشیم بگوییم فضیلت چیست؛ و این را تنها در صورتی می‌توانیم بگوییم که «صورت» (eidos) یا «خصلت» (idea) واحدی را بیابیم که در همه موارد آن حاضر است. تفسیری از این صورت به ما شناخت می‌دهد، و نه اعتقاد محض، چون می‌توانیم از آن به منزله «الگو» یا «معیار» (paradeigma) برای تبیین این امر استفاده کنیم که چرا گُنش یا شخص خاصی، مثلاً، عادل یا متدین است. اشیاء عادل یا متدین خاصه مشترکی دارند که اطلاق نامی واحد به آنها را صحیح می‌سازد. یونانی‌زبانان به عدالت "dikaion" می‌گویند و لاتینی‌زبانان "iustum" و آلمانی‌زبانان "recht"؛

اما همه آنها درباره شیئی واحد سخن می‌گویند و این شیء وجود خواهد داشت حتی اگر هیچ یک از آنان از آن سخن نگویند.^{۱۰}

افلاطون در اعلام واقعیت «خود عادل» و دیگر چیزهایی که ما می‌کشیم در تحقیقی سقراطی تعریف کنیم از سقراط پیروی می‌کند. او با سقراط در تشخیص «یک متدین» (و غیره) به علاوه «متدینان بسیار» و در جستجو برای تفسیری از این صورت کلی موافق است. اما ادعاهای بعدی او درباره صور قائم به ذات [Forms] او را به ورای سقراط برد (و لذا سخن گفتن از «صور قائم به ذات»، در تقابل با «صور» [forms]، برای مشخص کردن ادعاهای خاص افلاطون درباره ذواتی که از نظر او سقراط قبلاً تشخیص داده بود راحت است). ما از گفت و گوها و از تفسیر ارسطو از نظریه صور [قائم به ذات] می‌توانیم به طور معقولی استنتاج کنیم که افلاطون این ویژگیها را به صور [قائم به ذات] نسبت می‌دهد:

۱. هر صورت [قائم به ذات] از اجتماع [compresence] اضداد متعلق به اشیاء دیگر آزاد است. اشیاء عادی عادل یا مساوی هم عادل‌اند و هم ناعادل، هم مساوی‌اند و هم نامساوی، در حالی که صور [قائم به ذات] عدالت و تساوی ممکن نیست چنین باشد.

۲. صور [قائم به ذات] کاملاً ثابت و بی‌تغییرند، در حالی که اشیاء دیگر بی‌وقفه دستخوش دگرگونی و سیلان‌اند.

۳. ما از طریق حواس نمی‌توانیم درباره صور [قائم به ذات] چیزی بدانیم؛ زیرا هر چیز در دسترس برای حواس دستخوش اجتماع اضداد و دگرگونی بی‌وقفه است و لذا ممکن نیست آن شیء صورتی [قائم به ذات] باشد.

۴. صور جدا از اشیاء محسوس وجود دارند؛ و در حالی که اشیاء محسوس دگرگون می‌شوند، رشد می‌کنند، می‌پوسند، پدید می‌آیند، یا از میان می‌روند، صور قائم به ذات هیچ تغییر حالی ندارند و وجود خواهند داشت حتی اگر اشیاء محسوس وجود نداشته باشند.

ارسطو این ویژگیهای صُور [قائم به ذات] را به منزله نشانه متمایزکننده نظر افلاطون، در مخالفت با نظر سقراط، دست چپین می‌کند. او ادعا می‌کند که افلاطون، زیر تأثیر کراتولوس هراکلیتی، اعتقاد داشت که اشیاء محسوس در سَیْلان بی‌وقفه‌اند و لذا امکان ندارد شناخته شوند؛ از آنجا که صُور [قائم به ذات] موضوعات شناخت‌اند، امکان ندارد اشیاء محسوس باشند و امکان ندارد دستخوش همان سَیْلان بی‌وقفه شوند. از نظر ارسطو، افلاطون صُور [قائم به ذات] را مفارق از اشیاء محسوس فرض می‌کند. اگر این نظرها در حقیقت متمایزکننده فلسفه افلاطون است، چرا افلاطون به آنها اعتقاد دارد؟^{۱۱}

مهمترین ادعا، و تا اندازه‌ای تبیین‌کننده سه ادعای دیگر، ادعای نخست است. گفت و گوه‌ای سقراطی نشان می‌دهد که چرا اجتماع اضداد مهم است. صورت عدالت فراهم‌کننده معیاری برای قضاوت درخصوص این امر به دست می‌دهد که آیا چیز دیگری نیز عادلانه است یا عادلانه نیست؛ اما ما معیار درستی نیافته‌ایم اگر خاصه‌ای که فرض می‌کنیم عدالت باشد چندان عادلانه‌تر از بی‌عدالتی از کار درنیاید، چون آن امکان ندارد آن چیزی باشد که اشیاء را عادل می‌سازد. اگر، به‌طور نمونه، عدالت را بازگرداندن آنچه به وام گرفته‌ایم تعریف کنیم، برخی از احکام‌مان درباره افعال خاصی درست خواهد بود، اما برخی غلط خواهد بود. من، به‌طور نمونه، به درستی حکم می‌کنم که بازگرداندن آن ماشین چمن‌زنی که شما دیروز به من قرض دادید عادلانه است؛ اما من به غلط حکم می‌کنم که بازگرداندن تفنگ شما عادلانه است، گرچه شما آن را به من امانت دادید، و اکنون دیوانه‌اید و کودکان‌تان را تهدید به تیراندازی به سوی آنان می‌کنید. در مجموع، اگر صورت ص را جستجو کنیم، هر خاصه‌ای که هم ص است و هم ص نیست امکان ندارد آن خاصه‌ای باشد که ما می‌خواهیم.^{۱۲}

۶. حواس

افلاطون در سومین ادعایش با این حکم هراکلیتی موافقت می‌کند که حواس شاهدان بدی برای مردمانی‌اند که از عقل در تأویل آنها استفاده نمی‌کنند. او اعتقاد دارد که اگر می‌کوشیم خاصه‌هایی را تعریف کنیم که به سقراط مربوط است، حواس به روی خاصه‌های مناسب تمرکز نمی‌کنند؛ زیرا در این موارد حواس خاصه‌هایی را کشف می‌کنند که اجتماع اضداد را نشان می‌دهد و ما نمی‌توانیم برای یافتن تعاریف سقراطی به این خاصه‌ها تکیه کنیم.

افلاطون مدلل می‌سازد که حواس بنفسه برای برخی خاصه‌ها گونه غلطی از اطلاع را به ما می‌دهند. به‌طور نمونه، حواس به ما می‌گویند که شیء واحد هم بزرگ است و هم کوچک، یا هم سنگین است و هم سبک، در مقایسه‌های مختلف؛ و اگر ما بر این مشاهدات به‌تنهایی تکیه می‌کنیم، هیچ تلقی منسجمی از اینکه بزرگی و کوچکی و از این قبیل چیست نداریم. ما ممکن است مشاهده کنیم که دو شاخه چوب با طول مساوی هر دو سه پا طول دارند و اگر با بی‌احتیاطی به این مشاهده تکیه کنیم، می‌گوییم که مساوی بودن سه پا طول داشتن است؛ اما در واقع ما خاصه‌ای یافته‌ایم که هم مساوی است و هم نامساوی. مساوی یا بزرگ بودن بنفسه خاصه موضوعی مشاهده‌شدنی نیست؛ برای اینکه بدانیم آیا موضوعی این خاصه را دارد باید آنچه را با آن مقایسه می‌شود بشناسیم و بدانیم معیار مربوط مقایسه چیست (آیا در جستجوی موشهای بزرگ هستیم یا پستانداران بزرگ؟) به دلایلی مشابه نمی‌توانیم زیبایی یا عدالت را صرفاً با توسل به مشاهدات حسی اشیاء زیبا یا عادل تعریف کنیم (به‌طور نمونه، پیشنهاد کنیم که زیبایی رنگ درخشان است، یا عدالت باز پرداختن آن چیزی است که به وام گرفته‌ایم). زیرا هرگز چیزی زیبا یا عادل یا مساوی نمی‌یابیم که زشت و ناعادل یا نامساوی نیز نیست.

مکالمه‌کنندگان با سقراط با تکیه بر مشاهدات حسی رفتار فضیلت‌آمیز در جستجوی تعاریف بودند و پی نمی‌بردند که خاصه‌های مشاهده‌شدنی امکان

ندارد با خاصه‌های اخلاقی یکی باشد. بنابراین تعاریفی که آنان سعی کرده بودند به دست دهند خاصه‌هایی را ذکر می‌کرد که نشان‌دهندهٔ اجتماع اضداد بود. از نظر افلاطون، هیچ چشم‌انداز معقولی از تعریف فضیلت با استناد به خاصه‌های صرفاً مشاهده‌پذیر، با اجتناب از ذکر دیگر فضایل و ذکر خیر اشاعه‌یافته به وسیلهٔ این فضایل وجود ندارد. مکالمه‌کنندگان با سقراط شکست خوردند چون تعاریفی طلب می‌کردند که تنها متضمن این خاصه‌های مشاهده‌پذیر بود؛ از نظر افلاطون، فرض این امر معقولتر است که هر فضیلت باید با الفاظی تعریف شود که دیگر فضایل و خیری را که گمان می‌رود همهٔ آنها اشاعه دهند ذکر می‌کند.

افلاطون دومین ادعایش را — مبنی بر آنکه صور بی‌تغییرند و محسوسات بی‌وقفه در سیلان‌اند — منتج از اجتماع اضداد فرض می‌کند. طولی که در یک مقایسه بلند است و در مقایسهٔ دیگر کوتاه است از بلند بودن به کوتاه بودن «دگرگون» می‌شود. سیلان افلاطونی، نه چندان کمتر از سیلان هراکلیتی، شامل گونه‌ای بی‌ثباتی است که به تلویح در اجتماع [اضداد] نهفته است؛ و برای مقاصد نظریهٔ صور [قائم به ذات] اجتماع [اضداد] نوعی بی‌ثباتی است که تباین میان صور [قائم به ذات] و اشیاء محسوس در نزد افلاطون را تبیین می‌کند.^{۱۳}

۷. پرسشهایی دربارهٔ صور

گرچه سه ادعای نخست از ادعاهای افلاطون دربارهٔ صور [قائم به ذات] را توضیح داده‌ایم، ادعای چهارم دشوارتر است، هم از آن رو که دیدن این امر سخت‌تر است که آیا افلاطون آن را می‌پذیرد، و هم از آن رو که دلایل او برای پذیرفتن آن، اگر دلایلی دارد، روشن نیست. او یقیناً، اگر استدلالهای قبلی را می‌پذیریم، نشان می‌دهد که صور [قائم به ذات] امکان ندارد موضوعات محسوس باشند؛ به‌طور نمونه، عدالت امکان ندارد از همان نوع افعالی باشد که هم عادلانه است و هم ناعادلانه (چون برخی افعال جزئی از آن نوع —

مثلاً، بازگرداندن آنچه به وام گرفته‌ایم — عادلانه‌اند و برخی دیگر ناعادلانه). همچنین امکان ندارد که **صُور** [قائم به ذات] خاصه‌های محسوس باشند؛ به طور نمونه، عدالت امکان ندارد همان خاصه‌ای باشد که خاصه بازگرداندن آنچه به وام گرفته شده است هست، چون این خاصه دوم افعال را هم عادلانه و هم ناعادلانه می‌سازد (با عادلانه ساختن برخی و ناعادلانه ساختن برخی دیگر). اما برای حمایت از این نتیجه‌گیری (ارسطو به افلاطون نسبت می‌دهد) که **صُور** [قائم به ذات] مفارق‌اند و لذا وجود خواهند داشت حتی اگر هیچ موضوع محسوسی وجود نداشته باشد به برخی استدلالهای دیگر نیاز است. گرچه افلاطون ممکن است به‌راستی به این وجود مستقل **صُور** [قائم به ذات] اعتقاد داشته باشد، برای این وجود استدلال نمی‌کند، و در تبیینی که میان **صُور** [قائم به ذات] و اشیاء محسوس قائل می‌شود به آن متوسل نمی‌شود.^{۱۴}

پرسش درباره مفارق بودن حاکی از یک ابهام در تلقی افلاطون از **صُور** [قائم به ذات] است. یک ابهام دیگر نظر او درباره رابطه میان یک صورت [قائم به ذات] و خاصه مطابق با آن است. می‌توانیم فرض کنیم که صورت [قائم به ذات] و خاصه یا کلی (عدالت) یک چیز است؛ زیرا این به نظر آمد آن چیزی باشد که سقراط در جستجویش برای تفسیری از «یک متدین» و از این قبیل دنبال می‌کرد. از سوی دیگر، برخی از گفته‌های افلاطون به ذهن بسیاری از خوانندگان (از جمله ارسطو) این فکر را خطور می‌دهد که او نمی‌تواند به طور منسجمی صورت [قائم به ذات] را با خاصه یکی بداند. زیرا او ادعا می‌کند که صورت [قائم به ذات] ص هم ص و هم ناص است، چنانکه ص‌های محسوس چنین‌اند؛ و گاهی به نظر می‌آید اعتقاد دارد که صورت [قائم به ذات] خود کاملاً ص است. در این نظر، صورت [قائم به ذات] عدالت کاملاً عادلانه، و نه نیز عادلانه، صورت بزرگی کاملاً بزرگ، صورت مساوی کاملاً مساوی است و الخ. این تعلیم «حمل ذاتی» [self-predication] یا، به سخن دقیقتر، اینکه هر صورت [قائم به ذات] حامل محمولی است که مطابق

با اوست) برای اطلاق به هر صورت [قائم به ذات] سخت است: صورت [قائم به ذات] بزرگی چقدر باید بزرگ باشد و صورت مساوی مساوی با چیست؟

این امر که این پرسشها مطرح می شود حاکی از این است که حمل ذاتی مبتنی بر یک اشتباه است. و درحقیقت ارسطو مدلل می سازد که افلاطون در پذیرفتن حمل ذاتی اشتباهی اساسی می کند و از خاصه ها چنان بحث می کند که گویی جزئیهای دیگری بودند (توگویی بلندی شیئی بلند بود و سفیدی رنگی بود و از این قبیل). به هر تقدیر، پرسشی خاتمه نیافته باقی می ماند و آن پرسش این است که آیا افلاطون خود واقعاً، و تا چه اندازه، در مرتبه نخست به حمل ذاتی گردن می گذاشت.^{۱۵}

نظریه صور [قائم به ذات]، با وجود این مشکلات و ابهامها، دفاعی معقول از جستجوی سقراط برای تعاریف است. اگر تعاریف را در الفاظ محسوس جستجو می کنیم، درمی یابیم که عدالت هم پرداختن قرضهاست و هم نپرداختن آنها، و از این قبیل. فیلسوف هراکلیتی از این نتیجه گیری به منزله سرمشق وحدت اضداد استقبال می کند و ادعا می کند که این همان چیزی است که عدالت است. شکاک استدلال خواهد کرد که اگر نمی توانیم تعارض آشکار میان ادعاهایمان درباره عدالت را حل کنیم، شناختی از اینکه عدالت واقعاً چیست نداریم. عرفی نگر ادعا خواهد کرد که اگر این ادعاهای متعارض هر دو مدعی آن هستند که به ما بگویند عدالت چیست، ما باید عدالت را با آنچه به نظر مردمان مختلف عادلانه می آید یکی بدانیم. افلاطون بر این گمان است که این نظرهای مختلف مبتنی بر خطاهایی درباره اجتماع اضداد است.^{۱۶}

از نظر افلاطون، هراکلیتوس برخطاست که گمان می کند این اجتماع [اضداد] می تواند تفسیری درست از طبیعت زیربنایی عدالت به ما بدهد. زیرا به همان اندازه درست است که عدالت حفظ کردن و حفظ نکردن قول، رنج دادن و لذت بخشیدن و از این قبیل است. تفسیر عدالت مستدعی تفسیر آن

اصل زیربنایی است که فهرست اضداد را پدید می آورد و توضیح می دهد. اگر این اصل را بیابیم، می توانیم بر هر استدلال شکاکانه یا عرفی نگر پیشدستی کنیم. نگرش انتقادی نسبت به رویکرد خود سقراط به تعاریف راه بهتری برای جستجوی تعاریف سقراطی پیشنهاد می کند.

۸. نظریه شناخت سقراطی

می توانیم با افلاطون موافقت کنیم که اگر می توانیم شناخت داشته باشیم و اگر تعاریف سقراطی صحیح ممکن است، پس باید صوری [قائم به ذات] وجود داشته باشد که نامحسوس و ثابت و کامل است (بدون اجتماع اضداد). اما پذیرفتن این ادعای شرطی موافقت با این امر نیست که صور [قائم به ذات] وجود دارند؛ زیرا هنوز ممکن است به امکان شناخت و تعریف سقراطی شک کنیم. حتی اگر موافقت کنیم که صور نامحسوس وجود دارند، می توانیم بیندیشیم که ناشناختنی اند؛ زیرا اگر صور نامحسوس اند و حواس یگانه منابع شناخت ما هستند، صور را چگونه می توانیم بشناسیم؟

افلاطون در کتابهای ششم و هفتم جمهوری با برخی از این پرسشها مواجه می شود. او برای توصیف پیشرفت ما از پذیرش غیرانتقادی اعتقادات مشاهده ای به پذیرش ادعاهای مستدل و موجه شناخت تشبیه پیچیده و سه عضوی خورشید و خط و غار را ارائه می کند. خورشید دیدن در تاریکی را که دال بر آن حالت شناسایی است که اشیاء محسوس را بدون استناد به صور [قائم به ذات] می آزماید با دیدن در آفتاب مباین قرار می دهد که دال بر آن حالت شناسایی است که با شناخت صور [قائم به ذات] هدایت می شود. خط فاصل هر یک از این حالات شناسایی را به دو بخش تقسیم می کند و دو حالت از اعتقاد بدون شناخت (بدون دخالت صور [قائم به ذات]) و دو حالت از شناخت (با دخالت صور [قائم به ذات]) را مشخص می کند. تمثیل غار پیشرفت ما از طریق این چهار مرحله را به منزله پیشرفتی از تاریکی به سوی آفتاب (یادآور تشبیه خورشید) ارائه می کند.^{۱۷}

پیشرفت ما با این تشخیص آغاز می شود که اعتقادات مبتنی بر مشاهده ساده و قواعد اخلاقی مبتنی بر این اعتقادات ناکافی است. در ابتدا می توانیم اعتقاد داشته باشیم (همچون برخی از مکالمه کنندگان با سقراط) که استوار ایستادن دلیری است یا بازگرداندن آنچه به وام گرفته ایم عدالت است؛ اما سنجش سقراطی نشان می دهد که این قواعد فضایل مربوط را به طور کامل مشخص نمی کند. تمثیل غار این روند انتقاد و کشف را وصف می کند. این روند با زندانیانی آغاز می شود که به بازتابهای آدمکهای افتاده بر دیوار غار می نگرند. (اگر افلاطون از فیلمها شناختی داشته بود، شاید زندانیان را در حال تماشای فیلمی نسبتاً ضعیف و کم نور از آدمکها وصف می کرد که از اینکه این تصاویر تنها فیلم است هیچ خبری ندارند.) زندانی در ابتدا گمان می کند که این نموده های محسوس تمام واقعیت است و پی نمی برد که واقعیت دیگری زیربنای آنها و تبیین کننده آنهاست. اما ناگهان مجبور می شود از اشباحی (تصاویر اسبها و درختان و انسانها و از این قبیل) رو بگرداند که بازتابهایشان را دیده است و سرانجام به آتشی رو کند که منبع نور او بوده است. او در ابتدا وقتی که از او خواسته می شود بگوید هر یک از این اشباح چیست گیج و خودباخته است؛ اما به تدریج اعتقادات استوارتر و درست تری کسب می کند.

افلاطون ادعای عمده نظریه اش درباره یادآوری را باز ابراز می کند، مبنی بر آنکه قوه یا استعداد خود ما برای تدبیر مستدل و انتقاد از خود می تواند به حقیقت نزدیک شود اگر به نحوی درست برانگیخته شود، بی آنکه پاسخها به او خورانده شود. او اصرار می ورزد که رشد شناخت مانند بینایی بخشیدن به چشمهای نابینا نیست، بلکه بیشتر شبیه به برگرداندن چشمهای شخص است تا در جهت درست با اشیاء مواجه شود:

پس باید شیوه ای برای چرخاندن نفس به اطراف، برای تغییر دادن جهت آن تا آنجا که به آسانی و به طور مؤثر ممکن است، وجود داشته باشد. هدف از این کار قرار دادن بینایی در ما نیست، بلکه، با فرض اینکه بینایی

از قبل آنجا وجود دارد اما به جهت غلطی چرخیده است، باز آوردن آن به قرار گرفتن در جهت درست است.

شگرد تحقیق سقراطی همین است؛ مکالمه کننده را در جهت درست قرار می دهد، با واداشتن او به دیدن اینکه خاصه های محسوس نمی توانند تعاریفی مستوفی از خاصه هایی بدهند که او می خواهد بفهمد. ما با این گام از نخستین مرحله به دومین مرحله عبور می کنیم.^{۱۸}

این گام روش پیشرفت بیشتر را نیز پیشنهاد می کند. شخصی که پیشتر در غار زندانی بود به آفتاب قدم می گذارد، اما ابتدا نمی تواند مستقیماً به آن بنگرد. سومین مرحله متناظر خط متضمن استفاده از «فرضیه ها» یا «مفروضات» (به یونانی: hypothesis، «پایین گذاشتن») برای رسیدن به پاسخی معقول، گرچه ناکامل، به خواسته سقراط برای تعاریف است:

من در هر فرصتی تفسیری را فرض می کنم که به داوری من قویتر از همه باشد و هر چه با این تفسیر به نظر من موافق بیاید صادق می پندارم... و اگر کسی به خود این مفروض حمله می کند، هیچ اعتنایی به او مکن و هیچ پاسخی به او مده، تا هنگامی که نتایج این مفروض را سنجیده باشی و ببینی آیا آنها با یکدیگر موافقاند یا مخالف.

مفروضی که می گوید (مثلاً) عدالت همواره طالب نفع مردم آسیب دیده است ممکن است معارض با اعتقاد آغازین ما باشد که می گوید بازگرداندن آنچه به وام گرفته ایم همواره عادلانه است. اما ما باید این اعتقاد آغازین را رد کنیم، اگر هنوز با اعتقادات دیگری معارض است که معقول به نظر می آیند؛ اگر چنین کنیم، از این مفروض تا اندازه ای دفاع شده است.^{۱۹}

از آنجا که اکنون به سومین مرحله خط رسیده ایم، نوعی شناخت داریم، چون تفسیری داریم که اعتقادات محکم بنیاد گذاشته شده ما را توجیه می کند؛ ما در وضعی بسیار بهتر از آن هستیم که سقراط و مکالمه کنندگان با او بودند. با این وصف، مفروضات ما هنوز شناخت کامل به حساب نمی آیند؛

افلاطون برای رسیدن به آن به چهارمین مرحله نیاز دارد. ما در چهارمین مرحله تمثیل غار قادر می شویم به طور مستقیم به خورشید بنگریم، یعنی آن منبع نوری که به ما امکان می دهد اشیاء دیگر را ببینیم؛ در مرحله متناظر خط از طریق دیالکتیک (یعنی استنتاج سقراطی) به شناخت خیر می رسیم، چون شناخت ما از خیر منبع و اصل اساسی شناخت ما از دیگر صور [قائم به ذات] است. دیالکتیک در این مرحله نخستین اصل واقعی را کشف می کند که زیربنای مفروضات است. اگر به سومین مرحله رسیده ایم، مفروضات ما به طور متقابل منسجم است و لذا یک مفروض دلیل جامعی برای رد کردن یک مفروض دیگر به ما نمی دهد. اما ما در سومین مرحله تنها نتایج مفروضات و انسجام مفروضات با یکدیگر را سنجیده ایم؛ ما هنوز ملاحظه نکرده ایم که آیا مفروضات نیز از یکدیگر حمایت می کنند. اگر آنها از یکدیگر حمایت می کنند، دیگر مفروضات محض نیستند؛ هر مفروض برای پذیرفتن مفروضات دیگر دلیل بیشتری به دست ما می دهد و ما در پذیرفتن همه آنها کاملاً توجیه شده ایم. این شرط حمایت متقابل در چهارمین مرحله خط حاصل می شود.^{۲۰}

توجیه بیشتر و حمایت متقابل از صورت [قائم به ذات] خیر نتیجه می شود. فضایل مختلف همه باید مقداری مساهمت کنند؛ اگر معلوم شود که عمل بنا به ادعا عادلانه ای نتایجی دارد که ما در مجموع بدتر می شماریم، پس، از نظر افلاطون، با وجود این عملی عادلانه نیست. تلقی ما از خیر که برآمده از فضایل است تلقی ما از هر یک از فضایل را تنظیم خواهد کرد؛ و ما وقتی تفسیرهای صحیحی از فضایل داریم که این تفسیرها همه به تفسیری از خیر مربوط اند.

۹. پاسخ افلاطون به شکاکیت

افلاطون مدلل می سازد که اگر به برخی از اعتقادات مان اعتماد کنیم و درباره آنها به تدبّر پردازیم، می توانیم ساختمانی منسجم و متقابلاً حمایت کننده از

اعتقادات مستدل بسازیم، اگر بتوانیم آن را دورتر ببریم می‌توانیم به استدلال‌های شکاک و عُرفی‌نگری (پروتاگوری) پاسخ دهیم که مبتنی بر توسلهایی به نمودهای متعارض‌اند. نخستین مراحل تحقیق تعارضها را آشکار می‌کند؛ اما پیشرفت دیالکتیک حمایت متقابل را جایگزین تعارض می‌کند.

با این وصف، شکاک ممکن است پرسد آیا حمایت متقابل دلیل چندان خوبی برای ادعای شناخت است. اعتقاداتی که به‌طور متقابل از یکدیگر حمایت می‌کنند با این وصف ممکن است کاذب باشند، چون ممکن است نتوانند با واقعیتی خارج از خودشان مطابق درآیند — اگر، به‌طور نمونه، آنها فقط توهمی منسجم‌اند. برای برطرف کردن این شک باید اعتقادات مان را با واقعیتی مقایسه کنیم که فرض می‌شود این اعتقادات درباره آنهاست؛ اما ما گذشته از اعتقادات مان درباره واقعیت هیچ‌گونه دسترسی به آن نداریم، و لذا ظاهراً نمی‌توانیم درباره اشیاء چنانکه واقعاً هستند ادعای شناخت بکنیم. اگر این شک شکاکانه ما را برمی‌آشوبد، باید با دموکریتوس موافقت کنیم که «هیچ حقیقتی وجود ندارد، یا دست کم برای ما واضح نیست».^{۲۱}

شکاک فرض می‌کند که اگر نمی‌توانیم اعتقادات مان را مستقیماً با واقعیت مقایسه کنیم، نمی‌توانیم به‌طور موجهی مدعی شناخت حقیقت‌شان باشیم و بنابراین مقایسه با دیگر اعتقادات نمی‌تواند از ادعای شناخت حمایت کند. اما چرا باید مفروض شکاک را بپذیریم؟ افلاطون می‌تواند به‌طور منصفانه این پرسش را به سوی شکاک بچرخاند. اگر ما آزمونهای افلاطون از انسجام و حمایت متقابل را به خود این مفروض شکاکانه اطلاق کنیم، به نظر ناموجه می‌آید.

شکاک ممکن است اعتراض کند که ارزیابی کردن مفروض شکاکانه با معیارهای افلاطون صرفاً مصادره به مطلوب است، چون شکاک درباره همین معیارها پرسش مطرح می‌کند. افلاطون در پاسخ به این اعتراض باید اذعان کند که روش او در توجیه متضمن مقداری دَوْر است؛ او به معیارهای انسجام

و حمایت متقابلش متوسل می شود تا از روشها و معیارهایی دفاع کند که شکاک به تحدی می طلبد. اما او منصفانه می تواند استدلال کند که لزومی ندارد این دَور باطل باشد. شکاک برای متقاعد کردن ما به اینکه دَور توجیه افلاطون باطل است ممکن است سعی کند ما را متقاعد کند که هر استدلال دَوری باطل است و هیچ توجیهی نمی بخشد. چشم اندازهای متقاعد کردن ما به رد کردن هر استدلال دوری تاریک است؛ و اگر متقاعد نشدیم، شکاک ظاهراً می کوشد شرایطی را برای توجیه تحمیل کند که به ما هیچ دلیل محکمی برای پذیرفتن آنها نداده بود. انصاف آن است بپرسیم شکاک چه دلیلی برای پذیرفتن مفروضاتی دارد که به شکاکیت می رسد و شکاک دلیلی عرضه نمی کند که لازم باشد افلاطون آن را جدی تلقی کند.^{۲۲}

۱۰. نفس و بدن

تفسیر افلاطون از یادآوری ادعا می کند که نفوس ما قبل از آنکه در ابدان ما تجسد یابند وجود داشتند؛ و در فدون او به طور کاملتر برای این ادعا استدلال می کند که نفوس زاده نشده و نامیرنده اند. این ادعا، از نظر او، مهم است، چون هم از امکان شناخت قبل از ولادت حمایت می کند و هم توجّه ما را به آنچه درباره خودمان و مصلحت مان از هر چیز دیگری مهمتر است برمی گرداند.

سقراط آنتیان را واداشت به خودشان و مصلحت خودهای واقعی شان اهمیت بدهند و نه به داراییهای خارجی شان. برای اهمیت دادن به خودمان باید به نفوس مان اهمیت بدهیم و آنها را تا جایی که ممکن است بافضیلت بسازیم؛ هیچ منفعت دیگری احتمالاً نمی تواند زیانی را جبران کند که ما با داشتن نفوس شریر به خودمان وارد می کنیم، و مصلحت ما تأمین می شود اگر و تنها اگر نفوس ما بافضیلت باشند. سقراط فرض می کند که نفس او خود اوست؛ و فضیلت را در مقام سلامتی نفس با سلامتی بدن مقایسه می کند. او بدون تبیین فرض می کند که اعتقادات و انتخابها و اهداف و شخصیت من

اجزاء خود من است بسیار درست تر از آنکه قلبم و دستهایم یا وزنم از آن من است.^{۲۳}

افلاطون می‌کوشد مفروضات سقراط را تبیین و توجیه کند. او مدلل می‌سازد که هر شخص را باید با عقل و قوه‌ای که برای تفکر دارد یکی دانست و از آنجا که فهم عقلی [the rational intellect] نامیراست، هر شخصی نامیراست. او با قوت از تعلیم دوگانه‌انگاری دفاع می‌کند؛ بدن و نفس دو چیز متفاوت‌اند و نفس غیرمادی و ادراک‌ناپذیر و نامیرنده است، در حالی که بدن مادی و ادراک‌پذیر و میراست. نفس می‌تواند بدون حواس صُور [قائم به ذات] را بشناسد، و مانند صُور [قائم به ذات]، ادراک‌ناپذیر و فسادناپذیر است.^{۲۴}

افلاطون به تفصیل برای نامیرندگی نفس ناطقه [the rational soul] استدلال می‌کند. اعتقاد او به «یادآوری»، به‌طوری که در منون وصف شده، مستلزم اعتقاد به وجود قبلی نفس است؛ و در فدون او استدلالهای بیشتری عرضه می‌کند تا نشان دهد که نفس یک بدنهایی که شاید نفس همیشه به آن تعلق داشته باشد باقی می‌ماند. این استدلالها برای نامیرایی همچنین پشتیبان نحوه زندگی فیلسوف است. ما در رسیدن به شناخت صُور [قائم به ذات] و در پرورش فضایل خودمان را برای آن حالی آماده می‌کنیم که سرانجام وقتی از بدن رها هستیم به آن می‌رسیم. برخی مردم فقط وقتی اعمال دلیرانه یا میانه‌روانه یا عادلانه انجام می‌دهند که می‌بینند مزایای مادی بیشتری از آنها عاید می‌شود؛ این مردم «نمایی» صرف از فضیلت دارند. اما فیلسوف آشکارا به فضایل پایبند است، چون به هیچ ضایعه دنیوی که ممکن است آنها در بر داشته باشند اهمیتی نمی‌دهد.^{۲۵}

۱۱. نفس و خود

در سنجش دعوی افلاطون برای نامیرایی شخصی باید دو پرسش بکنیم. نخست، آیا نفس [soul]، به‌طوری که افلاطون آن را تصور می‌کند، نامیراست؟ و دوم، آیا نفس شخص است؟ سقراط در فدون اصرار می‌ورزد که او وقتی

نفسش از بدنش جدا شود از میان نخواهد رفت؛ و ما باید با او موافقت کنیم اگر می‌خواهیم آن منفعتی را ببریم که افلاطون از ما توقع دارد در نخستین پرسش ببریم.

افلاطون به قوهٔ ما برای شناختن صُور [قائم به ذات] نامحسوس متوسل می‌شود. این قوه حاکمی از آن است که ما عقل و فهم و نیز حواس داریم؛ زیرا با تدبّر عقلی و استدلال به شناخت صُور [قائم به ذات] می‌رسیم و نه با مشاهدهٔ صرف. اگر خودمان را به حواس محدود کنیم، مستعد خطا هستیم، و پیشرفت از ما می‌طلبد خودمان — نفوس ناطقه‌مان — را از پریشانیها و خطاهای حواس آزاد کنیم. من معمولاً احکام عقلی و سنجیده‌ام را احکام خودم محسوب می‌کنم و فرض می‌کنم که با این روند تأملی و موقتاً ممتد یکی هستم و نه با تأثیر آنی حواس.^{۲۶}

افلاطون در سیاقی عملی به همین تباین قائل می‌شود. ما به بدن هم تأثرات حسی مان را نسبت می‌دهیم و هم آن امیال حسی را که از حالات جسمانی خود بدن و از میانگُنش او با دیگر موضوعات جسمانی نتیجه می‌شود؛ و افلاطون ادعا می‌کند که ما این امیال بدنی را پریشان‌کنندهٔ خودمان و پریشان‌کنندهٔ فهمهای عقلی مان می‌یابیم. شاید من بدانم که بهترین کار اجتناب از نوشیدن آب خواهد بود، چون مسموم است، اما من آن قدر تشنه هستم که می‌خواهم به هر حال آن را بنوشم؛ یا شاید می‌دانم که باید همسایهٔ مجروح را به بیمارستان ببرم، اما آن قدر احساس خستگی می‌کنم که به ترک خانه بی‌رغبت هستم. افلاطون فرض می‌کند که در این موارد یکی از این امیال واقعاً از آن من است؛ هدف عقلی اهداف و ارزشهای مرا منعکس می‌کند و مخالفت غیرعقلی احساسها و شهواتی را منعکس می‌کند که معارض با اهداف واقعی من است.^{۲۷}

این استدلالها از شناخت و گُنش پیشنهاد می‌کند که ما خودمان را بیشتر با جنبه‌های عقلی مان یکی بدانیم تا با جنبه‌های غیرعقلی مان. اما نتیجه‌گیری افلاطون دربارهٔ نامیرایی حاکمی از آن است که ما با قوای عقلی مان، با طرد همهٔ

قوای دیگر، یکی هستیم. برای پذیرفتن این نظر باید بپذیریم که من همان شخص خواهم بود اگر قوای صرفاً عقلی من از همه حالات ذهنی یا جسمانی دیگرم جدا شوند. ما تا اینجا هیچ دلیلی برای پذیرفتن این تلقی از خودمان نداریم. می‌توانیم خودمان را با عقلی یکی بدانیم که تأثرات و تحریکات حسی را سامان می‌دهد، اما از این امر نتیجه نمی‌شود که ما با عقل یکی هستیم بدون آنکه هیچ تأثرات یا تحریکاتی را سامان بدهد.

پس به نظر نمی‌آید که افلاطون نشان داده باشد که نامیرایی عقل سقراط ما را از نامیرایی سقراط مطمئن می‌کند. اگر این عقل محض فاقد ادراکات حسی و عواطف و امیال و تجارب و خاطرات سقراط است، می‌توانیم تعجب کنیم که این عقل با عضو یا اندامی از او چه فرقی می‌کند که اتفاقاً بدون بقیه قوایی که وجود شخص را می‌سازد باقی می‌ماند. بعلاوه، اگر عقل محض سقراط و عقل محض ناپلئون هر دو آزاد از بدن است، چه چیزی آنها را متمایز می‌سازد؟ وقتی هر عقل محض از تجارب و امیال و اهداف زندگی قبل از مرگ آزاد است، از هر عقل دیگر به نظر تمایزناپذیر می‌آید. شاید افلاطون می‌تواند با این اعتراضات روبه‌رو شود. اما دست کم آنها برخی مشکلات را در ادعای او نشان می‌دهند که همان چیزی است که می‌تواند کانون هویت شخصی و نخستین موضوع دغدغه اخلاقی و نیز نامیرا و جدایی‌ناپذیر از هر بدن باشد.^{۲۸}

۱۲. مسئله عدالت

نظریات سقراط درباره تحقیق و شناخت و واقعیت و نفس و بدن همه به منظور به دست دادن دلایلی برای بافضیلت بودن و زیستن یک زندگی عادلانه است. افلاطون در جمهوری به سنجش دشوارترین مسائل حل‌نشده برای نظریه اخلاقی سقراط می‌پردازد؛ و نشان می‌دهد تعالیم او درباره شناخت و واقعیت چگونه می‌تواند از پاسخهای او به پرسشهای اخلاقی حمایت کند. در جمهوری پرسشهایی در نظریه اخلاقی و سیاسی،

علم‌شناسی، مابعدالطبیعه، روان‌شناسی و فلسفه تعلیم و تربیت و فلسفه هنر به عهده گرفته می‌شود؛ اما استدلال این کتاب در کل کوششی پُر زحمت برای تبیین این امر است که عدالت چیست و چرا ما باید بیشتر عادل باشیم تا ناعادل.

تراسوماخوس در کتاب اول جمهوری به دفاع از بی‌عدالتی واداشته می‌شود و گلاوگن و آدیماستوس در کتاب دوم از او دفاع می‌کنند. آنان پیشنهاد می‌کنند که عدالت «خیر یک شخص دیگر» است و قواعد عدالت برای حفظ نظام حاکم وجود دارد. من دلیل خوبی دارم که بخواهم دیگر مردمان از قواعد اطاعت کنند، تا آنجا که من از زیستن در زیر حکومت نظامی باثبات نفع می‌برم؛ اما از آنجا که وضع من حتی بهتر خواهد شد اگر اکثر مردمان دیگر از قواعد اطاعت کنند و من از بی‌عدالتی در امان بمانم، این آن انتخابی است که من عقلاً ترجیح خواهم داد.

گفت و گوهای سقراطی روشن می‌سازد که سقراط این نظر را با این نکته و منافع عدالت رد می‌کند. اما او نمی‌گوید که عدالت چیست، یا شخص عادل چگونه از آن نفع می‌برد:

و بنابراین، صرفاً با استدلال به ما نشان نمی‌دهد که عدالت بهتر از بی‌عدالتی است. به ما همچنین نشان می‌دهد هر یک از آنها، خود به دلیل خود، با شخصی که آن را دارد چه می‌کند — چه مورد ملاحظه خدایان یا آدمیان واقع شود و چه نشود — به چنان نحوی که عدالت خوب است و بی‌عدالتی بد.

ما شخص عادل را ملاحظه می‌کنیم که جز در عادل بودن از هر حیث در وضع بسیار بدی است و شخص ناعادل را ملاحظه می‌کنیم که جز در ناعادل بودن از هر حیث در وضع بسیار خوبی است. افلاطون ادعا می‌کند که شخص عادل هنوز بسیار بهتر از شخص ناعادل است.^{۲۹}

آیا افلاطون پرسش درستی کرده است؟ ممکن است گمان کنیم که شخص واقعاً عادل حتی وقتی که بر ضد منافعش است عمل درستی انجام می‌دهد؛

اگر به دلایل درستی عادل هستیم، آیا نباید از توسل افلاطون به نفع طلبی [self-interest] اجتناب کنیم؟ افلاطون پاسخ می‌دهد که تعارض ظاهری میان اخلاقی بودن و نفع طلبی واقعاً تنها تعارضی میان اخلاقی بودن و تلقی باطلی از نفع طلبی، به نوبه خود مبتنی بر تلقی باطلی از خود [the self]، است.

۱۳. عقل و میل

افلاطون با سقراط موافق است که دفاع از عدالت باید نشان دهد که نفس شخص عادل چگونه از آن نفع می‌برد. بنابراین، استدلال اصلی او مبتنی بر تفسیری از نفس [soul] و به ویژه امیال است.^{۳۰}

او به سنجش تعارضهای انگیزه می‌پردازد که در فدون به آنها متوسل شد. اگر من تشنه هستم و می‌خواهم شراب بنوشم، اما از ارضای میل به نوشیدن شراب نیز خودداری می‌کنم، چون گمان می‌کنم ناسالم خواهد بود و لذا نوشیدن شراب برای من بد است، میل من به نوشیدن شراب مبتنی بر اعتقاد من درباره آن چیزی است که در کل برای من خوب است. اگر، با تأمل، تصمیم بگیرم که با این همه نوشیدن شراب برای من خوب خواهد بود، پس میل من به نوشیدن شراب برطرف خواهد شد و میل به نوشیدن شراب جای آن را خواهد گرفت. از آنجا که این میل به استدلال درباره خیر من پاسخ می‌دهد، می‌توانم آن را میل عقلی بنامم. از سوی دیگر، میل کنونی من به نوشیدن شراب ممکن است بعد از تدبیر عقلی برطرف نشود؛ حتی اگر پی ببرم که نوشیدن مقدار بیشتری ویسکی رانندگی را خطرناک می‌سازد، هنوز می‌توانم آن را بخواهم. این میل به استدلال درباره خیر من پاسخ نمی‌دهد؛ این میل غیر عقلی است. افلاطون بر اساس این اصل امیال عقلی را از غیر عقلی متمایز می‌سازد و آنها را به «اجزاء» مختلف نفس نسبت می‌دهد.^{۳۱}

جزء عقلی نفس ارزش موضوع کنونی میل (مثلاً، نوشیدن شراب) را برخلاف امیال کنونی دیگر (مثلاً، سالم بودن) و برخلاف امیالی که در آینده دارم (مثلاً، میل فردا به رنج نکشیدن از دردسر خماری) ملاحظه می‌کند. اما

هر میل غیر عقلی تنها خودش را ملاحظه می‌کند و لذا تنها جزئی یا حالی از من است. تأثرات بصری ابتدایی من (مثلاً، خمیده بودن ترکه چوب در آب) بدون ملاحظه عقلی اطلاع در دسترس دیگری (شاید نشان دادن اینکه ترکه چوب واقعاً مستقیم است) اعتمادپذیر نیست. به همین سان، تمایل ابتدایی امیال من، قبل از آنکه آنها را با عقل ارزیابی کنم، برای کشف منافع واقعی من اعتمادپذیر نیست. جزء عقلی نفس اجزاء و احوال دیگر مرا ملاحظه می‌کند و نسبت به همه آنها منصف است. اگر من واقعاً طالب نفع خود [self] هستم، باید جزء عقلی نفس [soul] مرا راهنمایی کند.^{۳۳}

۱۴. دفاع از عدالت

این تفسیر از امیال نشان می‌دهد چگونه سه تا از فضایل عمده — شجاعت، میانه‌روی یا اعتدال و حکمت — به آسانی به منزله جنبه‌های مختلف نفسی خوش سامان تشخیص داده می‌شوند. احکام درست در جزء عقلی شخص را خردمند و حکیم می‌سازد و تبعیت امیال غیر عقلی از امیال عقلی او را میانه‌رو و دلیر می‌کند. پس این سه فضیلت به وضوح متعلق به شخصی‌اند که عاقلانه باحزم است.

افلاطون برای اینکه نشان دهد چنین شخصی عادل نیز هست به ملاحظه ساختار بهترین دولت‌شهر می‌پردازد. این دولت‌شهر مرکب از سه جزء است: طبقه فرمانروا، طبقه نظامی و طبقه تولیدکننده. افلاطون (به دلایلی که بعداً ملاحظه خواهد شد) فرض می‌کند که چنین شهری برای خیر مشترک کل و خیر مشترک هر جزء سازمان یافته است؛ و این سازمان، که هر جزء با انجام دادن کار خودش در آن مساهمت می‌کند، عدالت در دولت‌شهر است. از آنجا که نفس نیز اجزائی دارد که برای خیرشان و خیر کل نیازمند سازمان‌دار بودن است، این سازمان، که در آن هر جزء کار خودش را انجام می‌دهد، عدالت در نفس است. بدون این عدالت زندگی ارزش زیستن نخواهد داشت، نه چندان بیش از آنکه زندگی بدون درجه معقولی از سلامتی ارزش

زیستن خواهد داشت، چون بدون آن ما نمی‌توانیم منافع خودمان را تعقیب کنیم.^{۳۳}

افلاطون مدلل ساخته است که این «عدالت روانی»، نسبت درست میان اجزاء نفس، به ما نفع می‌رساند. اما آیا او به پرسش آغازین دربارهٔ عدالت پاسخ داده است؟ گلاوگن و آدیمنتوس دربارهٔ این عدالت که «خیر یک شخص دیگر» است پرسیدند، چون به نظر می‌آمد اساساً متوجه منفعت دیگران است — این را «عدالت عادی» بنامیم. آیا می‌توانیم بدون عدالت عادی عدالت روانی داشته باشیم؟ آیا می‌توانم به‌طور استوار به نقشه‌های عقلی‌ام، نامتزلزل از تحریکات غیرعقلی، عمل نکنم، اما با این وصف همچنان نقشه‌هایی طرح کنم که مرا به فریب دادن دیگر مردمان به نفع خودم وا ندارند؟^{۳۴}

افلاطون برای پاسخ دادن به این اعتراض باید نشان دهد که عدالت روانی مرا به انجام دادن اعمالی و می‌دارد که به‌طور موجه عادلانه محسوب می‌شوند، و اجتناب از اعمالی که به‌وضوح ناعادلانه به نظر می‌آیند. بی‌عدالتی‌هایی که به نظر می‌آید به من نفع می‌رساند از جیب دیگر مردمان سودهای ناعادلانه به من می‌بخشد. اما سودهای ناعادلانه تنها در صورتی برای من جاذبه دارد که من انگیزه‌های غیرعقلی را بیش از اندازه پرورده‌ام: من اسرافکاری و غذاهای گران‌قیمت یا لذات جنسی بی‌حد و حصری می‌خواهم که از راه تملق‌گویی و زور و فریبکاری به دست می‌آید یا می‌خواهم برای ثروتی که دارم تحسین شوم و اگر مرا برای فقرم تحقیر کنند احساس شرم می‌کنم. من این امیال قوی را دارم و به آنها عمل می‌کنم چون تسلط به اجزاء غیرعقلی نفسم از اختیار من بیرون است. اگر آنها عاقلانه مهار شوند، من دیگر این امیال نامعقولانه مطالبه‌کننده را ندارم. افلاطون مسئولیت برهان را به گرده مخالفان می‌گذارد و به پرسش اصلی توجه می‌کند، یعنی: منافع واقعی شخص عاقل چیست؟^{۳۵}

۱۵. فضیلت و فلسفه

تا اینجا استدلال افلاطون به نظریهٔ صُور [قائم به ذات] او متوسل نشده است. استدلال موجود در کتابهای دوم تا چهارم جمهوری فرض نمی‌کند که مردمان عادل فیلسوف‌اند، یا آنان تلقی افلاطون از شناخت و واقعیت را می‌پذیرند. اما او، در کتاب پنجم، فرض می‌کند که شخص عادل فیلسوف می‌شود، به شناخت صُور [قائم به ذات] عدالت و دیگر فضایل و به دوست داشتن آنها می‌رسد. افلاطون مدلل می‌سازد که وقتی دوست داشتن اشخاص را به درستی بفهمیم، می‌بینیم چگونه موضوعات غیرشخصی همان زیبایی و همان صفات تحسین‌آمیزی را نشان می‌دهند که ما در اشخاص می‌یابیم.

در تفسیر افلاطون، عشق ابتدایی و سطحی ما نسبت به اشخاص عشق به زیبایی جسمانی آنان است، شناخت عمیق‌تر ما را به دلیل صفات تحسین‌آمیز ذهن و شخصیت آنان دوست‌دارشان می‌سازد (یا همان اشخاص یا مردمان متفاوتی). اما ما همین صفات تحسین‌آمیز را در نحوه‌های زندگی و نظامهای اجتماعی و آرمانهای اجتماعی و سیاسی نیز می‌بینیم. وقتی از «صلیبی پُرشور برای عدالت» یا «عاشق آزادی» سخن می‌گوییم، افلاطون بر این گمان است که این استعاره یا مبالغه صرف نیست؛ ما به همان دوست داشتن آنچه زیبا و تحسین‌آمیز است اشاره می‌کنیم که در دوست داشتن اشخاص بیان می‌کنیم. موضوع عالی این عشق صورت [قائم به ذات] زیبایی است؛ این زیبایی کاملاً و تماماً تحسین‌آمیز است و منبع آن چیزی است که در هر چیز دیگری نیز تحسین‌آمیز است.^{۳۶}

افلاطون فرض می‌کند که اگر عشق و الهام ما به طور کامل توسعه یابد، ما به عشق به صورت [قائم به ذات] زیبایی و دیگر صُور [قائم به ذات] می‌رسیم، تا آنجا که آنها نظم عقلی تحسین‌آمیزی را نشان می‌دهند:

او ادامه خواهد داد و نه ملول می‌شود و نه عشق او کاستی می‌گیرد، تا اینکه طبیعت هر واقعیت [صُور] را با آن جزء نفس که با آن واقعیت تناسب و شباهت دارد درک می‌کند. و وقتی که نزدیک می‌شود، با

واقعیت آمیزش دارد، و فهم و حقیقت را به وجود می‌آورد، سپس او حقیقتاً زندگی و رشد می‌کند؛ و آن گاه، و تنها آن گاه، دردهای زایمان به پایان می‌آید.

چون این نظم را دیده‌ایم، می‌خواهیم زیبایی را به طرقي «اشاعه» دهیم که در جهان تأثیر کند. افلاطون بر این گمان است که این اشاعه زیبایی اشاعه خودمان نیز هست، به طور معناداری شبیه به تولید مثل به معنای تحت اللفظی. من خودم را اشاعه می‌دهم تا آنجا که جنبه‌هایی از خصلت و شخصیتم را در دیگران تجسم می‌بخشم؛ و خودم را در اشاعه دادن زیبایی اشاعه می‌دهم، تا آنجا که در دیگران خصوصیتی را تجسم می‌بخشم که ارزش می‌گذارم و تحسین می‌کنم. این گونه اشاعه دادن خودمان، از نظر افلاطون، بهترین جانشین برای نامیرایی است که از ما دریغ شده است. از آنجا که ما نمی‌توانیم به طور پایدار تلقی مان از زیبایی و ارزش را در خودمان مجسم کنیم، می‌خواهیم آن را در دیگر مردمان، آثار هنری، نهادها و کل جامعه‌ها اشاعه دهیم و تکثیر کنیم.^{۳۷}

از آنجا که فیلسوفان ارزشهای صحیح دارند، می‌خواهند عدالت و دیگر فضایل را در زندگیهای خودشان و در زندگیهای دیگر مردمان تولید کنند:

آن گاه اگر او ضرورتی برای تمرین کاشتن آنچه در آنجا می‌بیند [در نگریستن به صور] در خصایل بشر، در خلوت و در میان جمع، و نه ساختن تنها خودش بیابد، آیا گمان می‌کنی که او در ساختن نمونه‌هایی از میانه‌روی و عدالت و همه فضایل برای مردم صنعتگر بدی خواهد بود؟

این «ضرورت» فیلسوف را به حرکت درمی‌آورد تا حکومت را در دولت آرمانی به عهده بگیرد.

این چه گونه‌ای از ضرورت است؟ افلاطون پیشنهاد می‌کند که فیلسوفان، وقتی به شناخت صور می‌رسند، گمان خواهند کرد که در «جزایر

سعادت» اند، از سعادت برین مسرورند و از بازگشتن به جامعه بشری اکراه خواهند داشت. آنان به حکومت به منزله چیزی «ضروری» نزدیک خواهند شد و نه به منزله جایزه‌ای که باید ربوده شود. با این وصف، با احتساب همه چیز، فیلسوف بر آن است که حکومت کردن به نفع خود اوست، چون فعالیت حکومت، در اوضاع و احوال مناسب، بهترین طریق برای ابراز دوستی او به صُور [قائم به ذات] در دیگر انسانهاست. او ترجیح خواهد داد از تکالیف مشقت‌بار حکومت اجتناب کند، اگر بتواند دیگر مردمان را بدون آن عادل سازد؛ اما در این جهان چنانکه هست، حکومت برای اشاعه عدالت لازم است.^{۲۸}

نظریه افلاطون درباره عشق توضیح می‌دهد که چرا فیلسوفان دلیلی برای عادل بودن دارند. ما توقع داریم مردمان عادل به دیگران نفع برسانند و نه صرفاً به خودشان؛ و فیلسوفان این توقع را برآورده می‌کنند. زیرا آنان می‌خواهند دولت به نفع همگان تشکیل شود، چنانکه دولت باید باشد، و آنان می‌بینند که بزرگترین منفعت برای هر کسی از حیث روانی عادل بودن است؛ بنابراین آنان می‌خواهند عدالت روانی را در دیگران اشاعه دهند. از آنجا که این عدالت روانی بزرگترین منفعتی است که به هر کس می‌توان عطا کرد، فیلسوفان شرط عدالت عادی را به جا می‌آورند.

امیال فیلسوفان ناخودپسندانه است، چون آنان از مقام خودشان دور می‌شوند و طالب خیر دیگران از برای خود آن خیر هستند، چون نظام درست مبین نظام صُور [قائم به ذات] است. اما امیال او همچنان بیشتر خودخواهانه است تا بی خود؛ او می‌خواهد بیافریند، چون می‌خواهد خصلت نفس خودش را در محصول کار آفریننده‌اش تجدید کند. عدالت او، برخلاف پیشنهاد تراسوماخوس، هم برای دیگران خیر است و هم برای خودش؛ تکالیف اخلاقی او متضمن فدا کردن نفع خود نیست.

بنابراین، نظریه صُور [قائم به ذات] افلاطون به راه حل مسئله اصلی در جمهوری کمک می‌کند. اما راه حل متوسل به دوستی صُور [قائم به ذات] تنها

برای فیلسوفان کاربستنی است. او برای دیگر مردمان باید به استدلالهایی تکیه کند که نشان می‌دهد شخص عقلاً حازم هرگز اعتقاد ندارد که بی‌عدالتی عادی به او نفع می‌رساند.

۱۶. شناخت، اخلاقیات، سیاست

در کتاب جمهوری برای به انجام رساندن تکلیف اصلی در توصیف عدالت در فرد به توصیف عدالت در دولت نیز پرداخته می‌شود و دولتی آرمانی طرح می‌شود که عدالت را تجسم می‌بخشد. افلاطون در انجام دادن این کار به برخی پرسشهای مطرح شده از سوی سقراط پاسخ می‌دهد. سقراط، گرچه مظنون به بی‌وفایی نسبت به مردم‌سالاری آتن است، می‌گوید قوانین آن را به قوانین کمتر مردم‌سالار اسپارت و بوئوتیا و مگارا ترجیح می‌دهد. از سوی دیگر، او به این نظام مردم‌سالار به واسطه بی‌اعتنایی آگاهانه‌اش نسبت به شناخت اخلاقی و سیاسی حمله می‌کند. او مردم‌سالاری را به منزله نظامی تقبیح می‌کند که هم تملق انگیزه‌های اثرپذیر و غیرعقلی جمهور مردم را می‌گوید و هم آنها را شکل می‌دهد و هیچ‌گونه دل‌نگرانی برای منافع واقعی مردم ندارد.

سقراط برای برتری یک صورت از حکومت بر یک صورت دیگر استدلال نمی‌کند. او معیارهای اخلاقی برای قضاوت کردن درخصوص یک حکومت یا نظامی سیاسی بیان نمی‌کند. او گرچه عمری را در میان جنگ داخلی و تغییر قانون اساسی به سر برد، نمی‌کوشد آنها را توضیح دهد، یا نشان دهد چگونه از آنها می‌توان اجتناب کرد. افلاطون پاسخ این پرسشها را به عهده می‌گیرد. در جمهوری مدلل می‌شود که گونه‌درستی از حکومت امکان ندارد وجود داشته باشد مگر اینکه فیلسوفان بر آن حکومت کنند. استدلال افلاطون برای این نظر عملاً متناقض‌نما مفروضات اخلاقی و سیاسی اصلی او را در معرض دید قرار می‌دهد.^{۳۹}

او فرض می‌کند که دولت به درستی سامان یافته خیر همه اعضایش را

افزایش می دهد و دولتهای کنونی همه تا آن اندازه ناقص اند که از رسیدن به این هدف قاصرند. آنها همه از رسیدن به این هدف قاصرند چون، چنانکه توکودیدس نشان می دهد، تعقیب امنیت و ثروت و افتخار و قدرت تخصیص پدید می آورد. وقتی گروهها و طبقات موجود در یک شهر منافعشان را متضاد می شمارند، آنها دیگر واقعاً یک شهر تشکیل نمی دهند. از نظر افلاطون، «هر شهر، دارای هر اندازه‌ای، واقعاً دو شهر در حال جنگ با یکدیگر است — شهر فقیران و شهر ثروتمندان». در نزد افلاطون، این نبرد طبقاتی منبع تخصیص سیاسی میان هواداران اقلیت سالاری و مردم سالاری است.

برخی میانه‌روهای سیاسی ممکن است پیشنهاد کنند که اهداف جاری ثروتمندان و فقیران آشتی پذیر است؛ اما افلاطون این کوشش برای برطرف کردن تخصیصهای طبقاتی را رد می کند. مردم گمان می کنند خیر آنان عبارت از دستیابی به شهرت و افتخار و ثروت و قدرت است؛ زیرا اینها خیرات «رقیب»ی است که مردم بر سر آنها می جنگند. از نظر افلاطون، اگر طرفهای مخاصم درباره آنچه نفعشان عبارت از آن است برحق باشند، پس منافع آنان آشتی ناپذیر است. در این خصوص، چنانکه تراسوماخوس می گوید، اصول عدالت صرفاً مبین امتیازات طبقه از حیث سیاسی حاکم است و زیانها از آن دیگران است. مردم سالاری شهوات توده‌ها را برآورده می کند و رهبران مردم سالاری باید ذوقها و امیال عامه‌پسند را ارضا کنند. حکومت صرفاً به تملق‌گویی یا جاکشی تبدیل می شود، با تکیه بر شیوه‌های اقناع و آلت دست کردن. شیوه‌ای که افلاطون به آن حمله می کند خطابه است؛ اما اگر او شیوه‌های تبلیغ و اشاعه و روابط عمومی مورد اعمال در تبلیغات سیاسی دوره جدید را شناخته بود، درمی یافت که اتهامهای او فراتر از بدترین ترسهای او اثبات شده است. و اگر مردم سالاری بد است، صورتهای دیگر حکومت بهتر نیست؛ آنها نیز امیال به همان اندازه اشتباه افرادی اندکتر را ارضا می کنند.^{۳۰}

در جمهوری مدلل می شود که خیر شخص نیازمند عدالت و دیگر فضایل

است. اینها خیرات رقیب نیستند، چون می‌توانیم آنها را هر قدر بخواهیم بدون تعارض تعقیب کنیم؛ و از آنجا که ما به خیرات دیگر نیازمندیم، مردمان عادل می‌توانند آنها را بدون تعارضهای حل‌ناپذیر توزیع کنند. بنابراین، برای اجتناب از تخصیصهای طبقاتی، شهر باید بر اساس نفع مشترک اداره شود و کسانی بر آن حکومت کنند که می‌دانند چگونه به آن برسند. از آنجا که اکثر مردم نمی‌دانند نفع خودشان چیست، یا چه چیزی خیر مشترک را افزایش می‌دهد، آنان نباید فرمانروا باشند. اشخاص دارای شناخت لازم فیلسوفان‌اند که صور [قائم به ذات] را می‌شناسند؛ بنابراین آنان باید دولت آرمانی را حاکم کنند.

از آنجا که فرمانروایان باید، برای خیر مشترک، از شناخت‌شان به‌درستی استفاده کنند، افلاطون تلاش می‌کند آنان را از حیث اخلاقی فسادناپذیر بسازد. آنان هیچ‌گونه دارایی خصوصی یا خانواده شخصی [nuclear family] ندارند که آنان را از نفع مشترک منحرف کند. تربیت فلسفی آنان دوستی صور [قائم به ذات] را پرورش می‌دهد و میل حاصل از این تربیت تجسم دادن به آنها در نهادها و کارهای دولت است. کسانی که دارای تواناییهای طبیعی صحیح باشند، برای اینکه صلاحیت حکومت کردن بیابند، باید سالهای بسیار آموزش ببینند و برای این کار در کودکی انتخاب شوند (اکثراً، و نه همگی، از کودکان طبقات حاکم). از آنجا که افلاطون گمان می‌کند که تواناییهای طبیعی مربوط علاوه بر مردان در میان زنان نیز یافت می‌شود، انتظار دارد که زنان نیز در فهرست فرمانروایان فیلسوف قرار بگیرند. فرمانروایان زن نتیجه به‌طور شرم‌آور متناقض‌نمای دل‌نگرانی واحد افلاطون — چنانکه به نظر اکثر یونانیان می‌آمد — برای تشکیل طبقه فرمانروایی به‌طور مناسب صالح است.^{۳۱}

طبقات «پایین‌تر»، طبقات سربازان و کارگران تولیدکننده، چندان آموزش دیده‌اند که بتوانند منافی را که از فرمانروایی فیلسوفان به دست می‌آورند درک کنند، بدون اینکه بخواهند در کار آنان مداخله کنند. از آنجا که آنان منافع

واقعی خودشان را نمی‌شناسند، نمی‌توانند مطیع عقل خودشان باشند؛ اما آنان به عدالت روانی به نزدیکترین حد می‌رسند اگر یکسره تابع عقل فیلسوفان باشند.^{۳۳}

افلاطون قوانین اساسی دیگر را محصول تلقیهای نادرست از خیر و از روابط نامنظم میان اجزاء نفس، منجر به روابط نامنظم میان اجزاء دولت، می‌شمارد. انتقادهای او حاکی از آن نیست که او هیچ گاه خواسته باشد مردم‌سالاری آتن برانداخته شود یا برای براندازی آن نقشه کشیده باشد. حتی اگر، در شرایط صحیح، حکومت فیلسوفان مرجح باشد، هنوز مردم‌سالاری می‌تواند در شرایط ناکامل و برای مردم ناکامل بهترین حکومت باشد. اگر هیچ فرمانروای فیلسوفی در دسترس نیست، یا اگر اکثر مردم نسبت به پذیرفتن فرمانروایی فیلسوفان بی‌رغبت‌اند، پذیرفتن مردم‌سالاری می‌تواند بهتر از برانداختن آن باشد. افلاطون خود به این نظر پایبند نیست که یک نظام کمتر مردم‌سالار همواره مرجح است به نظامی بیشتر مردم‌سالار. او اگرچه ناقد سرسخت مردم‌سالاری است، ضرورتاً پشتیبان اقلیت‌سالاری نیست.

۱۷. شناخت و آزادی

افلاطون مردم‌سالاری را رد می‌کند چون به خیر برون‌ذهنی انسان اعتقاد دارد؛ و دلایل او برای نظامهای مردم‌سالار دوره جدید هیچ کمتر از نظامهای مردم‌سالار یونانی کاربرد ندارد، با وجود تفاوت‌های بزرگی که میان مردم‌سالاری یونانی و هر دولت جدید وجود دارد. برخی مدافعان مردم‌سالاری موافق‌اند که اگر برخی مردم می‌توانند درباره منافع برون‌ذهنی همگان شناخت داشته باشند، پس نظرهای آنان، چنانکه افلاطون می‌گوید، باید آمرانه [authoritative] باشد. اگر چشم‌اندازی از چنین شناختی وجود ندارد، احتجاج افلاطون بر ضد مردم‌سالاری ناموفق است. و لذا این مدافعان مردم‌سالاری امکان شناخت منافع برون‌ذهنی را انکار می‌کنند. اگر منافع برون‌ذهنی را انکار می‌کنیم، به نظر می‌آید به همان اندازه دلیل

خوبی داریم ارزشهای اخلاقی و سیاسی برونذنی را نیز در مجموع رد کنیم. و در واقع برخی مدافعان آزادی [liberty] و مردم‌سالاری استدلال می‌کنند که از آنجا که (۱) هیچ گونه ارزشهای برونذنی وجود ندارد و (۲) همه ارزشها فقط بیانهای ذوق و پسند است، نتیجه می‌شود که (۳) ما باید ارزشهای دیگر مردمان را تحمل کنیم و به آنها احترام بگذاریم.

این استدلال در برابر اعتراضات جدی بی‌دفاع است. وقتی ما (۱) و (۲) را می‌پذیریم، نتیجه می‌شود که (۳) خود صرفاً بیانی از ذوق و پسند است. اگر چنین است، چرا باید (۳) را بپذیریم به جای اینکه نتیجه بگیریم که (۴) اگر ما تحمل کردن مردمان دیگر را می‌پسندیم، باید این کار را بکنیم، و اگر زور گفتن به آنان را می‌پسندیم، باید این کار را بکنیم؟ اگر (۴) را می‌پذیریم، پس اذعان می‌کنیم که هیچ استدلالی برضد آن کسانی که اتفاقاً سیاستهای کمتر لیبرال را ترجیح می‌دهند نداریم. انتقادی مشابه نشان خواهد داد که اشکال یک دفاع از مردم‌سالاری این است که بر انکار ارزشهای برونذنی تکیه می‌کند.^{۳۳}

لزومی ندارد که ما میان دفاع خود شکست‌دهنده از مردم‌سالاری و نگرش ضد مردم‌سالار افلاطون یکی را انتخاب کنیم. استدلال او فرض می‌کند که مشارکت مردم‌سالارانه در حکومت تنها ارزش ابزاری دارد و ارزش آن را کارایی‌اش در افزایش منافع تعیین می‌کند که کاملاً متمایز از آن است. اما ما، برخلاف افلاطون، ممکن است تسلط بر آنچه را برایمان اتفاق می‌افتد ارزش بگذاریم و مسئولیت در قبال آن را مشترک شویم، حتی با قبول هزینه‌ای در کارایی. هر یک از ما خودش را به منزله فاعل فعلی ارزش می‌گذارد که تا اندازه‌ای زندگی‌اش را طرح می‌ریزد؛ و هر یک از ما نسبت به دیگران به منزله فاعلهای فعلی از همین گونه احترام نشان می‌دهد، تا آنجا که ما به طور جمعی درباره زندگیهایمان تصمیم می‌گیریم. ما نباید ادعا کنیم که ارزشهای مسئولیت و نظارت همواره هزینه‌گزار در کارایی را توجیه می‌کند. ما، برای افکندن سایه شک بر استدلال افلاطون، تنها باید ادعا کنیم که تعارضی بالقوه میان کارایی و این ارزشهای دیگر وجود دارد، و

افلاطون این تعارض را نادیده می‌گیرد، چون به ارزشهای دیگر توجه نداشته است.

نگرش افلاطون نسبت به مردم‌سالاری شروع سنتی از خصومت یا بی‌اعتنایی فلسفی بود (که تنها تا اندازه‌ای ارسطو از آن مستثناست). سقراط و افلاطون و ارسطو از مردم‌سالاری آتن سود بردند؛ آنان اگر آتینان قبلاً رشد نکرده بودند و به شنیدن و ارزیابی کردن استدلالهای بنا به ادعا عقلی دربارهٔ پرسشهای اخلاقی و سیاسی عادت نکرده بودند علاقه‌مند کردن مردم به بحثهای فلسفی را سخت می‌یافتند. نگرش خصمانهٔ آنان به نظر می‌آید حاکی از ناتوانی در درک همهٔ نتایج مردم‌سالاری باشد.

مردم‌سالاری یونانی به سرایش انحطاط افتاد و سرانجام، گرچه نه بی‌درنگ، عادات استدلال‌کنندگی مطلوب برای فلسفه نیز رو به انحطاط رفت. خطابه و سخنرانی عمومی از استدلال و اقناع عقلی (معتدلانه) به تملق‌گویی و مداخلی و تظاهر رو آورد.^{۳۳} با این وصف بعدها، فلسفه نیز خصلت استدلال‌کنندگی‌اش را از دست داد. دیدن نسبت مستقیم علت و معلول در این توالی بسیار آسان خواهد بود و گذاشتن همهٔ تقصیرات به پای افلاطون اشتباه. اما نامنصفانه نیست فرض کنیم که فیلسوفان و شاگردان‌شان، و به‌ویژه افلاطون، در این خصوص مقداری مسئولیت دارند.

اما، در سطحی عامتر، انتقاد ما از افلاطون عملاً حامی رویکرد او به پرسشهای اخلاقی و سیاسی است. او اعتقاد دارد که اینها حیطه‌هایی است که ادعاهای عقلاً توجیه‌شده نسبت به شناخت حقایق برون‌ذهنی را روا می‌شمرد. ما با متوسل شدن به افلاطون برای ارزش نظارت و مسئولیت خودمان را به یافتن توجیهی برای این ادعاها متعهد می‌کنیم. اگر موافقت می‌کنیم که دفاعی عرفی‌نگر از مردم‌سالاری شکست‌دهندهٔ خود است و اگر از مردم‌سالاری با توسل به آن ارزشهای برون‌ذهنی حمایت می‌کنیم که افلاطون نادیده می‌گیرد، پس اذعان می‌کنیم که افلاطون حق دارد فرض کند پرسشهای اخلاقی و سیاسی حیطهٔ خاصی باشند که در آن حقایق برون‌ذهنی

طلب شود. او می‌خواهد نتایج تحقیق عقلی و برون‌ذهنی را جایگزین سلطه زور و دغلکاری و تبلیغات و نادانی کند. اما موافقت کردن با او در این امر به معنای تحسین کردن دولت آرمانی او نیست.

۱۸. جهان

افلاطون به صورت [قائم به ذات] خیر متوسل می‌شود، نه صرفاً برای تبیین فضایل اخلاقی، بلکه برای فراهم کردن تفسیری غایت‌انگارانه از واقعیت در کل و نشان دادن اینکه چگونه روندهای طبیعی در بالا بردن خیری واحد به یکدیگر مربوط‌اند. بهترین تبیین نظم طبیعی باید جهان را به منزله محصول طرح هوشمندانه تأویل کند و بدین وسیله (از آنجا که طرح هوشمندانه آنچه را بهترین است مقصود دارد) باید نشان دهد چگونه این جهان چنانکه هست بهترین است.

هر کوششی برای تبیین فعل انسان با الفاظ صرفاً مادی، بدون استناد به قصد آن، خطا رفتن در فهم طبیعت واقعی آن است:

فرض کنیم کسی تبیین علل هر کاری را که من می‌کنم به عهده گرفت، و نخست گفت که من اکنون اینجا نشسته‌ام چون بدن من مرکب از استخوانها و پی‌هاست و استخوانها سخت‌اند و مفاصل آنها را از یکدیگر جدا می‌کند و حال آنکه پی‌ها انعطاف‌پذیرند... یقیناً چنین چیزهایی را علل نامیدن مطلقاً یاوه است. اگر کسی گفت که بدون اینها... من قادر نخواهم بود به آنچه تصمیم گرفته‌ام عمل کنم، حق خواهد داشت. اما گفتن اینکه این چیزها، و نه انتخاب من درباره آنچه بهترین است، علت انجام دادن آن کاری است که من می‌کنم، وقتی هوشمندانه عمل می‌کنم — داستانی طولانی و کسالت‌بار برای گفتن خواهد داشت.

در یافتن نقش طرح و قصد در فعل انسان غفلت کردن از علت به نفع شرایط لازم (استخوانها، پی‌ها و الخ) است؛ و افلاطون پیشنهاد می‌کند که طبیعت گرایان درباره کل عالم همین اشتباه را می‌کنند. او کوششهای اتم‌گرایان برای

حذف عدالت جهانی را رد می‌کند. از نظر افلاطون، توسل‌های صورت گرفته به عدالت به درستی پیشنهاد می‌کنند که جهان محصول هوش است.^{۳۵}

افلاطون در جمهوری ادعا می‌کند که صورت [قائم به ذات] خیر طبیعت دیگر صُور [قائم به ذات] را تبیین می‌کند و این صُور به این دلیل هستند چنانکه هستند که برای آنها بهترین نحوه بودن است. خیر همچنین طبیعت جهان محسوس را تبیین می‌کند، که از آن رو هست چنانکه هست که در نظم معطوف به غایت صُور شریک است.

در تیمائوس وصف می‌شود که جهان طبیعی چگونه به نمایش نظم معطوف به غایتش می‌پردازد. جهان طبیعی دستخوش دگرگونی می‌شود و فاقد ثبات یک صورت [قائم به ذات] است و لذا باید به هستی آمده باشد. اما این به هستی آمدن از اتفاق یا روندهای بدون قصد نمی‌تواند نتیجه شود، چون جهان آن گونه نظم‌ی را به نمایش می‌گذارد که ما در یک مصنوع می‌یابیم. افلاطون پیشنهاد می‌کند که جهان در حقیقت مصنوع و محصول کار «صانع» (به یونانی: *demiourgos*، و لذا "Demiurge") ی است که به صُور [قائم به ذات] رجوع می‌کند. درست به سان نجاری که برای مشخص کردن صورت مطلوب و معیار تختخواب یا میزی که تولید آن را مقصود دارد به یک صورت [قائم به ذات] رجوع می‌کند، صانع را نیز صُور [قائم به ذات] هدایت می‌کنند. جهان در عمل گیاهان و حیوانات و در انطباق آنها با محیط‌شان نظم‌ی معطوف به غایت را به نمایش می‌گذارد. فهمیدن همه اینها در درون تفسیری اتم‌گرا از عالم سخت است: در عالم دموکریتی تصادف محض باید حاکم باشد، بدون هیچ تبیین بیشتری. اما اگر ذهنی عاقل و طراح علت آن است فهمیدن عالم آسان می‌شود؛ و لذا افلاطون اصرار می‌ورزد که ذهن علت است (گرچه یگانه علت نیست).^{۳۶}

افلاطون برای تبیین اینکه صانع چرا جهان را پدید می‌آورد به نظریه روان‌شناختی و اخلاقی‌اش رو می‌کند. صانع یک خداست و لذا، از نظر افلاطون، باید یکسره خیر و مبرا از حسادت و خباثت باشد. افلاطون تلقی

هومری از خدایان دارای محدودیتها و شرور بشری را رد می‌کند؛ او این نقصها را با طبیعت شایسته یک خدا در مقام طراح نظم جهان ناسازگار می‌پندارد. صانع، مانند فیلسوف، ساختار هماهنگ و معطوف به غایت صُور [قائم به ذات] را می‌بیند و می‌خواهد آن را در جهان اشاعه دهد و بدین وسیله نظم نفس خودش را در آن باز تولید می‌کند. انگیزه او همان انگیزه فیلسوف افلاطون است که عشق به صُور او را بر آن می‌دارد با گرفتن نقش در حکومت خواهان وسعت دادن به عدالت و نظم باشد.

فیلسوف نمی‌تواند در کار آفریننده‌اش همواره انتظار موفقیت کامل داشته باشد، چون تمایلات طبیعی انسانها آنها را برای کار او کاملاً مناسب نمی‌سازد. صانع در ماده طبیعی که باید به صورت جهانی منظم درآورد با همین نقص مواجه می‌شود و لذا نظمی که او می‌آفریند ناقص است. علاوه بر علت الهی — ذهن نظم‌دهنده به اشیاء برای بهترین نتایج — ما باید علت ثانوی و «سرگردان» یا «گمراهی» را تشخیص دهیم که آن روندهایی، حتی برخی روندهای باقاعده و یک‌شکل، را تبیین می‌کند که نمی‌توان آنها را غایت‌انگارانه تبیین کرد.^{۳۷} افلاطون در اذعان به این علت دوم در یک نکته با اتمیان موافقت می‌کند و آن نکته این است که او می‌پذیرد هر روندی تبیینی غایت‌شناختی ندارد. اما او اعتقاد دارد اتمیان، و در حقیقت دیگر طبیعت‌گرایان، در کوشیدن برای حذف قصد از عالم نیز برخطا بودند.

۱۹. سوء تفاهم‌های راجع به افلاطون

فلسفه افلاطون عبارت از سلسله‌ای از پرسشهای واضح ارائه‌شده و سلسله‌ای از پاسخهای جسورانه و نظری و ناکامل به آنهاست. او به محدودیت‌های شناختش اذعان می‌کند و قبل از آنکه پاسخهایش را به تفصیل پرداخته باشد، به سوی پرسشهای تازه حرکت می‌کند. گفت و گوهای افلاطونی نظامی فلسفی نمی‌سازد یا شامل نظامی فلسفی نیست و از این حیث راه او با کارهای فیلسوفانی مانند ارسطو و رواقیان و کانت و هگل فرق

می‌کند. مایهٔ شگفتی نیست که افلاطون در متفکران و جنبشهایی با نگرشهای متفاوت، و حتی متضاد، تأثیر کرده است.

این امر در فلسفهٔ متأخر یونانی نیز صادق بود، هم شکاکان و هم عقیده‌گرایان [dogmatists] عقایدشان را به افلاطون رساندند. مکتب فلسفی افلاطون، آکادمی، زیر ریاستش از اسپوزیپوس (حدود ۴۰۷ تا ۳۳۹) تا پولمون (متوفی ۲۷۰)، مابعدالطبیعه‌ای نظری پرورد که امکان داشت از (از جمله منابع دیگر) بخشهایی از جمهوری و تیمائوس گرفته شود. اما در اواسط قرن سوم آرکزیلیاوس (۳۱۶ تا ۲۴۲) رئیس آکادمی شد و آن را خانهٔ شکاکیت «آکادمیک» ساخت؛ او پرسشگری را تکامل داد، ظاهراً گرایشهای سلبی برخی از گفت و گوهای سقراطی افلاطون و به‌ویژه مقداری از بحث طولانی و بی‌نتیجهٔ شناخت در تئتئوس را. آرکزیلیاوس مدعی حفظ جنبه‌های سقراطی فلسفهٔ افلاطون بود، یعنی استنطاق ویرانگر، کم کردن روی مدعیان شناخت، و احتیاط مفرط دربارهٔ اقامهٔ ادعای شناخت. دیدن این امر آسان است که چگونه گزیدهٔ نسبتاً منتخبی از برخی گفت و گوهای سقراطی ممکن بود این گمان را پیش آورد که افلاطون نموده‌های متعارض را ارائه می‌کند و عیبهای موجود در استدلالها را برای هر طرف آشکار می‌کند و تعلیق حکم را تشویق می‌کند.

در نخستین قرن بعد از میلاد آنتیوخوس (؟ حدود ۱۳۰ تا حدود ۶۸) از آکادمی شکاک روگرداند تا «آکادمی قدیم» را تأسیس کند، احیاکنندهٔ جنبش عقیده‌داری [the dogmatic movement] در فلسفهٔ افلاطونی که با اسپوزیپوس آغاز شد. خلف برجستهٔ این جنبش افلاطون‌گرا افلوپین (۲۷۰-۲۰۵ ب.م) بود. از نظر افلوپین وظیفهٔ فلسفه برگرداندن ذهن انسان از اهتمام به حواس و جهان جسمانی و منکشف کردن واقعیت غیر جسمانی بر اوست، و وقتی می‌توانیم به شناخت آن برسیم که حواس را ترک گفته باشیم.^{۲۸}

تصویر افلاطون ناکامل خواهد بود اگر این تصویر نشان ندهد که چگونه ممکن است کسی هم برای شکاکیت و هم برای عقیده‌گرایی اخروی در گفت

و گوه‌ای افلاطونی پشتیبان بیابد. با این وصف، هیچ یک از اینها نظری منصفانه دربارهٔ افلاطون نیست؛ و خطاهای موجود در هر دو نظر ناشی از سوء تفاهم دربارهٔ روش سقراطی اوست. استنطاق سقراطی روش افلاطون برای خودآزمایی و اصلاح اعتقادات حس مشترک است و نه برای ترک یکجای آنها. او منکر آن است که نتیجهٔ عقلی مستنبط از سنجش سقراطی شکاکیت باشد. او همچنین اعتقاد ندارد، چنانکه افلوپین با الهام از افلاطون اعتقاد دارد، که عرفان اخروی یگانه بدیل شکاکیت است. گرچه بسیاری از نتیجه‌گیری‌های افلاطون متناقض‌نماست، او هم از اعتقادات مکالمه‌کنندگان با سقراط استدلال می‌کند و هم برای اعتقادات مکالمه‌کنندگان با سقراط. اگر به خصلت سقراطی و دیالکتیکی استدلال‌های افلاطون توجه کنیم، می‌توانیم ببینیم در برخی اعتراضهای ظاهراً موجه به او چه چیز خطا یا بیش از اندازه ساده‌انگارانه است.

گاهی افلاطون به‌طور نامطلوبی با برخی از طبیعت‌گرایان مقایسه می‌شود، بر این مبنا که او توجه را از مطالعهٔ تجربی جهان طبیعی به تعقیب بی‌ثمر حقایق پیشینی دربارهٔ صور [قائم به ذات] بر می‌گرداند. او علاقهٔ آشکاری به ریاضیات نشان می‌دهد و آن را آن قدر بسیار ارزش می‌گذارد که بخش عمده‌ای از آموزش فرمانروایان فیلسوف او را در بر می‌گیرد. او ریاضیات را نحوه‌ای از برگرداندن ذهن از حواس به واقعیت غیر محسوس می‌شمارد. او هیچ شور و شوق مشابهی به علوم طبیعی نشان نمی‌دهد؛ و استنتاج این امر آسان است که او از مطالعهٔ جهان جسمانی پرهیز می‌کند چون بر این گمان است که در درجهٔ واقعیت پایین‌تر از صور [قائم به ذات] است.

این شکوه مبتنی بر سوء تفاهم است. احترام افلاطون برای ریاضیات سخت محدود است؛ او ریاضیات را برای شناخت فلسفی امری کمال مطلوب یا جانشینی برای مطالعهٔ جهان جسمانی نمی‌شمارد. گرچه او گمان می‌کند که وقوف به صور [قائم به ذات] نامحسوس و نیز موضوعات محسوس عادی مهم است، از این امر نتیجه نمی‌گیرد که جهان جسمانی موهوم یا

نامعقول است. توجه به صُور [قائم به ذات] نباید ما را به نادیده گرفتن یا بی‌ارزش کردن جهان جسمانی آشکار بر حواس بکشاند. به عکس، چنانکه در تیمائوس نشان داده می‌شود، باید ما را به دیدن آنچه در جهان جسمانی خیر و عقلی است هدایت کند.^{۳۹}

بر اساس این نکات تفکر افلاطون نقطه مقابل تفکر اخروی است. ادعاهای او درباره ناکافی بودن حواس بدان معنا نیست که حواس بی‌ارزش است. ادعاهای جهان‌شناختی تیمائوس را تنها با مطالعه تجربی مفصل می‌توان اثبات کرد، و پیشنهاد افلاطون را مبنی بر اینکه روندهای طبیعی نظم‌ی معطوف به غایت را نشان می‌دهد تأیید یا تضعیف کرد. در واقع پیشنهاد افلاطون ارسطو را به برعهده گرفتن پژوهش تجربی لازم برمی‌انگیزد؛ و در حالی که هیچ شاهدهی وجود ندارد پیشنهاد کند که افلاطون عملاً چنین پژوهشی را تشویق کرد، به همان اندازه دلیل اندکی برای این فرض وجود دارد که او آن را تشویق نمی‌کرد، یا اینکه نظرهای فلسفی او باید او را با این پژوهش دشمن می‌ساخت.

به همان اندازه، و به دلایل مشابه، نامصفانه است فرض کنیم که دوگانه‌انگاری افلاطون درباره بدن و نفس حاکی از نگرشی اخروی به علم اخلاق است. نفس نامیرا بدنی دارد که متعهد به تصدی آن است؛ و وقتی که آگاه از صُور [قائم به ذات] است، می‌خواهد نظم آنها را در خودش، در زندگی‌اش در بدن، و در دیگر مردمان تجدید کند. از آنجا که این جهان تا اندازه‌ای صُور [قائم به ذات] را مجسم می‌کند، نفس نامیرا تشویق به سعی در تجدید آنها به طور کاملتر در جهان می‌شود.

این میل به تجدید خصلت صُور انگیزه‌ای برای فرمانروایان فیلسوف افلاطون است؛ شناخت آنان از صُور [قائم به ذات] و نامیرایی خودشان آنان را به جهان بیشتر، و نه کمتر، علاقه‌مند می‌سازد. افلاطون را می‌توان منصفانه اخروی نامید، تا آنجا که او بیش از جهان جسمانی و آنچه در آن می‌کنیم به آن علاقه‌مند است. اما او اخروی نیست تا آن اندازه‌ای که علاقه به این جهان را

اعلام می‌کند؛ او علاقه سرزنده به فهم جهان جسمانی و دگرگون کردن زندگیهای بشری و جامعه‌های بشری را حفظ می‌کند. بر اساس این نکته آخر موضع او با نتیجه‌گیری‌هایی که بعدها افلوپین مدعی اخذ آنها از مقدمات افلاطونی می‌شود به شدت مباین است. جمهوری ردّ جهان را توصیه نمی‌کند؛ به عکس، توضیح می‌دهد که چرا تعقیب عادلانه اهداف اخلاقی و سیاسی شایان است.

۲۰. اهمیت افلاطون

برای دیدن آنچه درباره افلاطون از همه مهمتر است، گذشته از تعالیم خاص او یا مسائلی که مطرح می‌کند، باید درباره خصلت فلسفه آمادگی ذهنی بیابیم. ممکن است ادعا کنیم (نسبتاً به طور سطحی) که دستاورد طبیعت‌گرایان درجه موفقیت آنان در توسعه بخشیدن به روشهای علمی پژوهش و تحقیق است. اما سقراط و افلاطون آگاهانه فلسفه را به منزله رشته‌ای متمایز از علم تجربی بر می‌شمرند و درجه موفقیت آنان در انجام دادن این کار دستاورد عمده آنان است.

خصوصیت با این ادعاهای فلسفه برای رشته‌ای متمایز بودن به حکم بتنام (۱۷۴۸-۱۸۳۲) درباره سقراط و افلاطون می‌انجامد:

در حالی که گزنفون تاریخ می‌نوشت و اقلیدس در هندسه آموزش می‌داد، سقراط و افلاطون به بهانه تعلیم اخلاق و حکمت مهمل می‌گفتند. این اخلاق آنان عبارت از کلمات بود. این حکمت آنان، تا آنجا که معنایی داشت، عبارت بود از انکار وجود ماده‌های شناخته‌شده برای هر بدن به وسیله تجربه [و] عبارت بود از وجود دسته متنوعی از ماده‌ها که وجود نداشتن آنها بر هر کسی به وسیله تجربه معلوم بود. دقیقاً به تناسب چون آنان و مفاهیم‌شان بدین طریق با عموم نوع بشر تفاوت داشت، دقیقاً از حیث همین تناسب آنان زیر سطح آن بودند.^{۵۰}

اگر در روش سقراط هیچ نکته‌ای نمی‌بینیم، در فلسفه افلاطونی هیچ نکته‌ای نمی‌بینیم، و باید با بتنام موافقت کنیم.

پرسشهای طبیعت‌گرایان شامل برخی پرسشها بود که با تحقیق تجربی پاسخ‌پذیر بود، و شامل برخی پرسشها بود که پاسخ‌پذیر نبود. افلاطون مسئله را با متمایز کردن برخی از پرسشهای فلسفی از پرسشهای تجربی تر و با این استدلال روشن می‌کند که برهان فلسفی نه صرفاً تجربی است و نه به ناگزیر بی‌نتیجه است.

دانشمندان تجربی، برای پیشرفت کردن در تحقیق تجربی، معمولاً پرسشهای اساسی درباره طبیعت شناخت و واقعیت را کنار می‌گذارند. ممکن است گمان کنیم که آنان باید این کار را بکنند چون این پرسشها واقعاً پاسخ‌ناپذیرند، یا چون پاسخهای ما باید مبتنی بر ذوق و سلیقه باشد و نه مبتنی بر برهان عقلی. ما به‌ویژه آماده پذیرفتن این‌گونه نظرها خواهیم بود اگر نتیجه تحقیقات علم شناختی ما نیست‌انگاری یا شکاکیت یا عُرْفی‌نگری پروتاگوری است. در هر حال هیچ جایی برای فلسفه به منزله رشته‌ای عقلی و سازنده وجود ندارد.

افلاطون می‌خواهد نشان دهد که روش سقراطی استنتاج اساس فلسفه به منزله رشته‌ای عقلی است. استفاده از روش سقراطی برای خاتمه دادن به پرسشها در شیمی یا نجاری احمقانه خواهد بود. اما وقتی که پرسشهای اساسی می‌کنیم، از قبیل پرسشهای بحث‌شده در جمهوری، انباشت اطلاعات تجربی به آنها برای ما پاسخ نخواهد داد. افلاطون مدلل می‌سازد که روش سقراطی نباید تحکمی یا به‌طور مایوسانه‌ای درون‌ذهنی باشد؛ روش سقراطی، اگر به دقت انجام شود، منبع ادعاهای توجیه‌شده شناخت درباره پرسشهای بنیادی است.

۷

ارسطو

۱. ارسطو و اسلافش

ما این نظر درباره فلسفه یونانی را به ارسطو مدیونیم که میان طبیعت‌گرایان پیش از سقراط و جنبش تازه‌ای که با سقراط آغاز شد و با افلاطون ادامه یافت جدایی متمایزی بینیم. سقراط از مطالعه طبیعت به علم اخلاق روگرداند و افلاطون تا مابعدالطبیعه پیش رفت؛ هر دو تن دیالکتیک را بسیار خود آگاه‌تر از آنکه اسلاف‌شان بدان رسیده بودند به کار گرفتند. ارسطو تا اندازه‌ای از آن رو میان نگرشهای طبیعت‌گرا و دیالکتیکی این تباین را قائل می‌شود که کار فلسفی خود او به قصد آشتی دادن این دوست. ارسطو از مطالعه طبیعت دفاع می‌کند و مدلل می‌سازد که مطالعه طبیعت سزاوار توجهی کمتر از آنکه برخی افراد به مطالعات انتزاعی‌تر از قبیل ریاضیات اختصاص داده‌اند نیست؛ و شاید او از این گفته‌ها قصد دارد پاسخی به شور و شوق افلاطونیان نسبت به ریاضیات بدهد. اما او طبیعت را با توجه به مفاهیم و استدلالهای دیالکتیکی مطالعه می‌کند که تا اندازه‌ای برگرفته از افلاطون است.^۱

ارسطو، در ۳۸۴، در مقدونیه، در شمال یونان، زاده شد. او در ۳۶۷ به آتن آمد و تا هنگام مرگ افلاطون در ۳۴۷ در آکادمی افلاطون دانشجو بود. او از ۳۴۷ تا ۳۳۵ از آتن دور بود، نخست در شرق دریای اژه به سربرد و سپس در مقدونیه و در آنجا اسکندر (کبیر) وارث تاج و تخت مقدونیه را تعلیم داد. او بعد از مراجعت به آتن در ۳۳۵ در لوکیوم (یک ورزشگاه، و لذا محل ملاقات

برای مردان آتنی) درسهایی داد و در آنجا مکتبی فلسفی پدید آورد (شاید به طور رسمی تا بعد از مرگش تشکیل نشد). مرگ اسکندر در ۳۲۳ احساسات ضدّ مقدونی را دامن زد و ارسطو باز آنجا را ترک گفت؛ او در ۳۲۲ درگذشت.

سعی در جهت مرتبط کردن مراحل زندگی ارسطو با مراحل توسعه فلسفی اش و سوسه‌انگیز اما گمراه‌کننده است. به طور نمونه، ما هیچ دلیلی نداریم که ترک گفتن آتن بعد از مرگ افلاطون نشانه ناخشنودی او از آکادمی یا ناخشنودی او از رئیس تازه آن اسپوزیپوس بود؛ دست کم به همان اندازه محتمل است که ارسطو به دلیل گرایشهای ضدّ مقدونی در آتن (همچون گرایشهای موجود در ۳۲۳) آنجا را ترک گفت. همچنین نباید فرض کنیم که علاقه او به زیست‌شناسی بعد از سپری شدن دوره‌اش در آکادمی آغاز شد. این امر را فقط در صورتی می‌توانیم استنتاج کنیم که بتوانیم منصفانه فرض کنیم که افلاطون و آکادمی مطالعه زیست‌شناسی را تشویق نمی‌کرده است. اما ما حق نداریم این فرض را بکنیم. افلاطون به خوبی ممکن است که پژوهش زیست‌شناختی را تشویق کرده باشد؛ و حتی اگر او این کار را نکرده باشد، اعضای آکادمی ظاهراً خط کاملاً مستقلی را در پیش گرفته‌اند.^۲ افلاطون ظاهراً شاگردانش را تشویق نمی‌کرده است که مرید او شوند. سه تن از برجسته‌ترین شاگردان او اسپوزیپوس، کسنوکراتس (دو رئیس بعدی آکادمی) و ارسطو — به طور سفت و سخت هم با یکدیگر و هم با افلاطون اختلاف نظر داشتند. ارسطو، تا جایی که می‌دانیم، در سرتاسر دوران فعالیتش، نظرهای خودش را تا اندازه‌ای با تدبیر انتقادی درباره افکار افلاطون شکل داد.^۳

۲. مشاهده و تجربه

ارسطو در صدد احیای مطالعه طبیعت، و رها کردن آن از شکاکیت، با توجه دقیق‌تر به مشاهده است. نظریه‌های قبلی طبیعت‌گرا صورت نسبتاً

اشتباه آمیزی از فرضیه‌های بسیار کلی و نظریه‌های نظری به دست دادند که آشنایی تفصیلی با امور واقع تجربی بر آنها حاکم نبود. بدون شاهد تجربی لازم به خوبی می‌توان اثبات کرد که تصمیم گرفتن میان نظریه‌ها سخت است؛ چنین وضعی به آسانی مشوق این نظر است که هیچ راهی برای تصمیم گرفتن میان نظریه‌ها وجود ندارد و شکاکیت یگانه واکنش شایسته است. اما ارسطو مدلل می‌سازد که این موقعیت چندان هم بد نیست؛ پژوهش تجربی باید به ما در گرفتن تصمیم میان نظریه‌ها کمک کند.

پژوهش تجربی ناکافی، از نظر او، ما را از ساختن نظریه‌ای جامع و موجه ناتوان می‌سازد:

فقدان تجربه از توان ما در اتخاذ نظری جامع دربارهٔ امور واقع مسلم می‌گاهد. بنابراین کسانی که با اشیاء طبیعی آشنایی نزدیکتری دارند به وضع به اصطلاح اصولی که در سرتاسر حیطه‌ای وسیع منسجم است توانا ترند؛ و حال آنکه کسانی که به دلیل پرداختن به برهان [logos] امور واقع را مطالعه نکرده‌اند به بیان نظری بر اساس چند مشاهده متمایل ترند.

ارسطو (برای این مقاصد) مطالعه و استفاده از برهان جدا از مشاهده را رد می‌کند. سقراط افلاطون از مشاهده طبیعت به مطالعه برهان (logos) رو آورد، اما ارسطو از عکس این روند دفاع می‌کند.^۴ او برای جلوگیری از نظریه پردازی ناپخته ما را به مطالعه «نمودها» (phainomena) ی مربوط، مشاهدات آشکار، و می‌دارد، قبل از آنکه نظریه بسازیم، چون در غیر این صورت نمی‌دانیم که با نظریه‌هایمان چه چیزی را می‌خواهیم توضیح دهیم. وقتی نظریه‌مان را ساختیم باید با جستجوی نموده‌های بیشتر آن را بیازماییم؛ زیرا نظریه خوب گسترده‌ترین طیف از نموده‌هایی را در بر می‌گیرد که ما می‌توانیم بیابیم.

ارسطو علاقه‌اش به نموده‌ها را با نقشه بزرگ و مفصلی که دربارهٔ پژوهش تجربی دارد اثبات می‌کند. بلندترین کتاب او تاریخ حیوانات (historia در یونانی، یعنی «تحقیق»)، به منزله «تحقیق در حیوانات» بهتر وصف شده،

گردآوری فراگیری از مشاهدات درباره حیوانات است که اساس حدسهای نظری او در زیست‌شناسی را تشکیل می‌داد.^۵ او تحقیق تجربی را با توجه به جزئیاتی هدایت می‌کند که در برخی تاریخهای موردی پزشکی می‌یابد (پدر خود ارسطو در واقع پزشک بود). او درخصوص تاریخ و جامعه بشری نیز به تحقیق تجربی می‌پردازد؛ او (شاید با کمک شاگردانش) ۱۵۸ گزارش از قوانین اساسی یونانی گرد آورد (که تنها یکی از آنها، قانون اساسی آتن، عمدتاً باقی ماند). این پژوهش مفصل در پشت سر نظریه سیاسی ارسطو قرار دارد.^۶

بنابراین ارسطو مدعی است که نموده‌ها را بهتر از اسلافش مطالعه کرده است؛ او اغلب دوست دارد گفته‌های نویسندگان قبلی را تصحیح کند:

در حیوانات پشمالو منی چسبناک است، اما در دیگر حیوانات چنین نیست. منی در همه موارد سفید است و هرودوتوس وقتی بیان می‌کند که از حبشیان نطفه سیاه بیرون می‌آید دریافت نادرستی دارد.

هرودوتوس، به گفته او، قصه گو (muthologos) ست و داستانهای باورنکردنی را بسیار آسان باور می‌کند.*

مایه شگفتی نیست که ارسطو خود در گزارش مشاهدات ادعا شده اشتباهاتی می‌کند. مهمتر از همه آنکه او متمایل به مبالغه در قاطع بودن مشاهدات در خاتمه دادن به منازعات میان نظریه‌هاست. او چنان سخن می‌گوید که گویی این امر به مشاهده مربوط است که چهار عنصر اصلی طبعاً متمایل به مکانهای مختلف در عالم‌اند و او آماده است فرض کند که مشاهده می‌تواند کاملاً به سرعت بر ضد ادعاهای نظریه‌های اتم‌گرا تصمیم بگیرد.

* هرودوتوس نیز همین نظر را در مورد پیشینیان خود دارد و آنان را logographoi یا «راویان حدیث» می‌نامد و کار خود را historia یا «تحقیق». نظر ارسطو درباره هرودوتوس منصفانه نیست. — م.

با این وصف، ارسطو به درستی به پژوهندگان طبیعت اندرز می‌دهد نظریه‌هایشان را با طیف گسترده‌تری از مشاهدات، بیش از آنکه معمولاً ملاحظه می‌کنند، بیازمایند:

به نظر می‌آید حقیقت دربارهٔ تولید مثل زنبوران چنین باشد، با قضاوت کردن از روی برهان [logos] و از آنچه به عنوان مسلّمات دربارهٔ آنها مورد اعتقاد است. اما این مسلّمات به‌طور مستوفی درک نشده‌اند. اگر آنها درک شوند، آن‌گاه باید به ادراکات بیش از برهانها اعتبار بخشیده شود و به برهانها در صورتی اعتبار داده شود که آنچه اثبات می‌کنند با نمودها موافق است.

طبیعت‌گرایان یونانی اگر از ابتدا به اندرز ارسطو گوش داده بودند پیشرفت چندانی نمی‌توانستند بکنند؛ اما این اندرز برای مریدی معقول است که گامهای ابتدایی را برداشته است.^۷

۳. استدلال فلسفی

ارسطو تلقی خودش از روش فلسفی را به افلاطون مدیون است. فلسفه، مانند تحقیق تجربی، به «نمودها» متکی است، اما متکی به نمودهایی متفاوت با آن نمودهایی که تا اینجا وصف کرده‌ایم. نمودهای مربوط به فلسفه مشاهدات تجربی نیست، بلکه اعتقادات مشترک است، یعنی مفروضات به‌طور وسیع مشترک میان «همگان و خردمندان»؛ و مطالعه انتقادی و سازنده این اعتقادات مشترک «دیالکتیک» است. ارسطو از اصطلاحی استفاده می‌کند که افلاطون برای استنتاج سقراطی به کار می‌برد و روش او اساساً سقراطی است.^۸ او در اعتقادات مشترک معماهایی مطرح می‌کند و در

* از نظر افلاطون کسی اهل دیالکتیک است که می‌تواند گفت و گو را خوب هدایت کند. بنابراین دیالکتیک‌دان کسی است که هم می‌تواند خوب بپرسد و هم می‌تواند خوب پاسخ دهد، می‌تواند در وحدت کثرت ببیند و در کثرت وحدت. - م.

جستجوی تفسیری برمی آید که نسبت به آنها در کل انصاف روا می دارد. او روشش را در بحث از ضعف اراده وصف می کند:

ما باید، همچون موارد دیگر، با نموده‌ها آغاز کنیم و آن گاه نخست معماهایی <درباره آنها> مطرح کنیم. بدین طریق ما باید، به طور آرمانی، همه اعتقادات مشترک را اثبات کنیم، و اگر همه آنها را اثبات نمی کنیم، دست کم اکثر آنها را اثبات کنیم، و این مهمترین کار است. زیرا اگر مشکلات برطرف شوند، و اعتقادات مشترک پایدار بمانند، برهان مستوفی خواهد بود.

نظریه‌ای که نسبت به اعتقادات مشترک انصاف روا نمی دارد، بلکه آنها را در مجموع رد می کند، یا نظریه‌ای که بیش از آنکه حل می کند معما مطرح می کند باید رد شود. ارسطو بر این باور است که هم نظریه‌های افلاطون‌گرا و هم نظریه‌های اتم‌گرا را باید رد کرد، چون آنها، به هر دو دلیل به قوت خود باقی اند؛ اما او بر این گمان است که هر نظریه در یافتن راه حل بهتری برای معماها کمکی پیشنهاد می کند.

ارسطو بر این گمان است که دیالکتیک روش درستی برای یافتن «نخستین مبادی علوم» است. زیرا رویکرد ما به نموده‌های مشهود زیر نظر نگرش ما به نموده‌های دیالکتیکی است؛ مفروضات نسنجیده ما را به تأویل نادرست مشاهدات می کشاند، به طرقی که به معماهای حل ناپذیر می رسیم. از سوی دیگر، درک بهتری از نموده‌های دیالکتیکی به ما امکان می دهد به پرسشهای تجربی با مفروضات و پیشفرض‌های درست نزدیک شویم.^۸

۴. طبیعت و دگرگونی

طبیعت ارسطو سنجش دیالکتیکی طبیعت، phusis، موضوع تحقیقات متفکران پیش از سقراط، است. ارسطو، مانند طبیعت‌گرایان، می خواهد قوانین و قاعده‌مندی‌هایی را بیابد که دگرگونی را مفهوم می سازد؛ و او مدلل می سازد که برای یافتن قوانین درست باید صورت و ماده را بشناسیم.

ارسطو در کتاب اول طبیعت دگرگونی طبیعی را تحلیل می‌کند:

(الف) هر دگرگونی متضمن موضوعی است که دستخوش دگرگونی می‌شود؛ و موضوع با از دست دادن یکی از یک جفت خاصه متقابل و اکتساب خاصه دیگر دستخوش دگرگونی می‌شود.

(ب) الگوی عام در (الف) هم وقتی به کار می‌رود که (ب ۱) موضوع واحد پایدار است و هیچ موضوع تازه‌ای پدید نمی‌آید (پدید آمدن «بشرط») و هم وقتی که (ب ۲) موضوع تازه‌ای پدید می‌آید (پدید آمدن «لابشرط»).

به طور نمونه، اگر سقراط نخست لاغر است و سپس چاق است، وضع او مطابق با (ب ۱) است. موضوع واحد، سقراط، در تمام مدت وجود دارد، و هیچ موضوع تازه‌ای پدید نمی‌آید؛ اما او یکی از متقابلان، لاغری، را از دست می‌دهد و دیگری، چاقی، را کسب می‌کند. اگر، به عکس، یک مجسمه از تکه‌ای مفرغ پدید می‌آید، وضع آن مطابق با (ب ۲) است. تکه مفرغ شکل مجسمه را کسب می‌کند و بی‌شکلی قبلی را از دست می‌دهد و لذا میان متقابلان دگرگون می‌شود. اما اگرچه تکه مفرغ موجود باقی می‌ماند، موضوع تازه‌ای، مجسمه، پدید آمده است.^۹

این مثال برخی فقرات اساسی را معرفی می‌کند که باید در تفسیری از دگرگونی مد نظر باشد:

۱. موضوع جزئی دگرگونی (سقراط یا تکه مفرغ) «نخستین جوهر» (یا «نخستین هست / باشنده»؛ کلمه یونانی ousia [= هستیت] اسم معنا از فعل «هستن / بودن») است. نخستین جوهر وقتی یک ضد با یک ضد دیگر مبادله می‌شود همچنان موجود باقی می‌ماند و سقراط این کار را در دگرگون شدن از لاغر بودن به چاق بودن انجام می‌دهد.

۲. دومین جوهر کلی (مثلاً، انسان یا اسب) است. کلی آن گونه خاصه‌ای است که نخستین جوهر باید داشته باشد اگر می‌خواهد موجود باقی بماند. می‌توانیم بگوییم که سقراط ذاتاً انسان است؛ اگر او از انسان بودن باز ماند، از

وجود داشتن بازمانده است.^{۱۰} چنانکه ارسطو می‌گوید، دومین جوهر به ما نشان می‌دهد که نخستین جوهر چیست. ما، در اطلاق لفظ دومین جوهر به نخستین جوهر (چنانکه در «سقراط انسان است»)، نخستین جوهر را در آن نوعی قرار می‌دهیم که بدان متعلق است؛ و در انتساب یک لفظ غیرجوهر (چنانکه در «سقراط رنگ پریده است») صرفاً نخستین جوهر را وصف می‌کنیم و آن را در نوعش قرار نمی‌دهیم.

۳. جزئیات و کلیات غیرجوهری به مقولات کیفیت و کمیت و اضافه یا نسبت و الخ متعلق‌اند. اینها آن خاصه‌هایی است که نخستین جوهر می‌تواند کسب کند یا از دست بدهد بی‌آنکه خود از وجود بازماند؛ این خاصه‌ها خاصه‌های غیرذاتی («تصادفی») یا عَرَضی آن است.^{۱۱}

این سه عنصر زیربنای تفسیر ارسطو از شدنِ بشرط (نوع ب ۱) است. تقسیم میان دومین جواهر و غیرجواهر یک ویژگی اعتقادات مشترک را توضیح می‌دهد که سزاوار توجه ارباب دیالکتیک است چون ممکن است معماهایی مطرح کند. اگر سقراط چاق می‌شود، چرا نباید بگوییم که سقراط نابود شده است و چیز تازه‌ای، سقراطِ چاق، جانشین او شده است؟ این تلقی از دگرگونی هر شدنِ بشرط [qualified] و آشکاری را شدنِ لابشرط [unqualified] می‌سازد. ارسطو پاسخ می‌دهد که هر از دست دادن یک خاصه بدان معنا نیست که موضوع نابود می‌شود؛ هر تلقی معقول از موضوع مستلزم تمایزی میان خاصه‌های ذاتی آن و خاصه‌های غیرذاتی آن است و این تمایز زیربنای تقسیم میان این دو نوع شدن است.

ارسطو در بازشناسی کلیات (هم جوهری — مثلاً، اسب، حیوان — و غیر جوهری — مثلاً، سفید، رنگ) و نیز جزئیات درصدد تبیین این امر است که چگونه است که بسیاری از جزئیهای دارای نوع واحد همه در چیزی مشترک‌اند. به همان سان که سقراط در اوتیفرون افلاطون در جستجوی یک متدین علاوه بر متدینان بسیار است، ارسطو نیز در جستجوی «یکی بر فراز بسیار» است که در همه جزئیهای مربوط واحد است. او با اعتقاد افلاطون به

کلیات موافق است؛ اما تا آنجا که این اعتقاد افلاطون را به نظریه‌اش دربارهٔ صُور [قائم به ذات] کشاند، ارسطو بر این گمان است که افلاطون مسئلهٔ کلیات را بد فهمید.

ارسطو برای بر ملا کردن بدفهمی افلاطون به روی دو جنبهٔ صُور [قائم به ذات] افلاطونی تمرکز می‌کند (چنانکه او آنها را تصور می‌کند): جدایی آنها از جزئیات محسوس (زیبایی وجود دارد حتی اگر هیچ جزئی محسوس و زیبایی وجود نداشته باشد)، و حمل ذاتی آنها (زیبایی زیباست، صورت [قائم به ذات] انسان انسان است و از این قبیل). هر دو جنبهٔ صُور [قائم به ذات]، از نظر ارسطو، تنها امکان دارد که متعلق به جزئیات باشد. افلاطون صورت ص را «یکی بر فراز بسیار» می‌شمارد، یعنی کلی یا خاصهٔ واحدی که بسیاری از ص‌ها در داشتن آن اشتراک دارند؛ اما پذیرش جدایی و حمل ذاتی، اگر ارسطو بر صواب باشد، نشان می‌دهد که افلاطون در انجام دادن آنچه مبادرت به کردن آن کرد هیچ موفقیتی نداشته است. افلاطون، گرچه صُور [قائم به ذات] را کلی می‌شمارد، از کلیات نه به منزلهٔ چیزی متفاوت با جزئیات بلکه به منزلهٔ کلیات نسبتاً نامعمول بحث می‌کند.

ارسطو اعتقاد دارد که تلقی افلاطون از صُور [قائم به ذات] نه تنها در تمیز کلیات از جزئیات ناکام است، بلکه به نتایج ناروای حاصل از این ناکامی می‌انجامد. حمل ذاتی و جدایی بدان معناست که آنچه انسانهای جزئی به اشتراک دارند صورت [قائم به ذات] انسان افلاطونی نیست، بلکه آن خاصهٔ کلی است که آنها در داشتن آن با صورت [قائم به ذات] افلاطونی شریک‌اند (فرض می‌شود یک انسان جزئی دیگر باشد). پس افلاطون آن خاصه‌ای را وصف نکرده است که کوشیده بود وصف کند؛ اگر این یک صورت [قائم به ذات] است باید صورت دومی باشد علاوه بر آن صورت آغازین انسان (و لذا «انسان سومی» است، علاوه بر انسان جزئی مفروضی، آن صورت)؛ اما طبق همین برهان این صورت نیز به یک صورت دیگر نیازمند است و به همین سان این تسلسل ادامه می‌یابد.

ارسطو به این صورت به منزلهٔ تسلسل «انسان سوم» اشاره می‌کند و بر این گمان است که این صورت نتیجهٔ تلقی نادرست افلاطون از کلیات به منزلهٔ جزئیات است:

[اینکه هیچ کلی نخستین جوهر نیست] از این امر هویدا است که هیچ محمول مشترکی بر یک این [یعنی: یک جزئی] دلالت نمی‌کند. در غیر این صورت <مشکلات بسیاری> برمی‌خیزد، از جمله مشکل انسان سوم.

نظریهٔ صُور [قائم به ذات] افلاطون بنابراین در حلّ معماهای آغازین در نموده‌ها ناموفق است و معماهایی بدتر از معماهای خودش مطرح می‌کند؛ ارسطو مدلل می‌سازد که این نظریه صرفاً جزئیات را مضاعف می‌سازد بی‌آنکه دربارهٔ آنها چیزی را توضیح دهد. افلاطون، از نظر ارسطو، راه حل کاذبی به دست می‌دهد، چون مسئله را به درستی درک نمی‌کند؛ اما مطالعهٔ کاملتر نموده‌ها و معماها به درک روشنتری از مسئله می‌انجامد. درستی انتقاد ارسطو از افلاطون در برابر مناقشه آسیب‌پذیر است؛ اما ایرادهای او دست‌کم ابهامها و مشکلات جدی در آراء افلاطون را برملا می‌کند. او، در رد کردن آراء افلاطون، اعتقاد خودش به واقعیت کلیات را ابراز می‌کند و تفاوت‌های میان کلیات و جزئیات را روشنتر از آنکه افلاطون هیچ‌گاه بر شمرده باشد برمی‌شمارد.^{۱۲}

۵. صورت و ماده

وقتی ارسطو به بحث از شدنِ لابشرط (نوع ب ۲) رو می‌آورد، دو عنصر دیگر را علاوه بر سه عنصری که بحث کرده‌ایم معرفی می‌کند:

۴. ماده آن موضوع جزئی است که زیربنا قرار می‌گیرد، چون قبلاً وجود داشت، و وقتی نخستین جوهر از آن پدید می‌آید در وجود باقی می‌ماند — به طور نمونه، تکهٔ مفرغ مادهٔ مجسمه است.^{۱۳}

۵. صورت آن چیزی است که ماده کسب می‌کند وقتی نخستین جوهر پدید می‌آید. تکهٔ مفرغ با اکتساب شکل و ویژگیهای نموداری مجسمه صورت کسب می‌کند، و چوب درخت تا آنجا که گونه‌ای نظم و ساختمان درست برای درخت دارد صورتی دارد.

از آنچه پیکر تراش ساخته است با ذکر صورتش («مجسمه‌ای نمودار پریکلس») سخن می‌گوییم و نه با ذکر ماده‌اش. این مجسمه گرچه ساخته از مفرغ است، آنچه هست مجسمه است؛ این مجسمه صرفاً امکان ندارد مفرغ باشد، چون مجسمه ممکن است از میان برود (با ذوب شدن) در حالی که مفرغ همچنان وجود دارد.^{۱۴}

ارسطو اعتقاد دارد که اشیاء صوری (مثلاً، مجسمه‌ها و اسبها) و نیز اشیاء صرفاً مادی (مثلاً، تکه‌های مفرغ) نخستین جواهرند. او در ایراد این ادعا استدلال هراکلیتوس را به تحدی می‌طلبد. چنانکه دیدیم، هراکلیتوس مبدأ تشکیل‌دهندهٔ هویت را می‌پذیرد، با فرض اینکه چیزی تنها در صورتی شیء واحد باقی می‌ماند که تشکیل‌شده از خمیرمایهٔ واحد است؛ این اصل تبیین می‌کند که چرا ما (بنا به ادعا) نمی‌توانیم در رودخانهٔ واحد دوبار قدم بگذاریم و در مجموع تبیین می‌کند که چرا معلوم می‌شود اشیاء پایدار بسیار کمتر از آن وجود دارد که ما گمان کردیم وجود دارد. ارسطو مبدأ تشکیل‌دهنده را رد می‌کند؛ او مدلل می‌سازد که اگر صورت ثابت باقی می‌ماند، حتی اگرچه اجزاء تشکیل‌دهنده دگرگون می‌شود، شیء واحد در هستی باقی می‌ماند، چرا که می‌توانیم، برخلاف نظر هراکلیتوس، به رودخانهٔ واحد دوبار قدم بگذاریم.^{۱۵}

ارسطو در این خصوص به صورت متوسل می‌شود تا مدلل سازد که شدنهای لابشرط کمتر از آن است که هراکلیتوس گمان می‌کرد. او همچنین به صورت متوسل می‌شود تا مدلل سازد که شدنهای لابشرط بیش از آن است که اتم‌گرایان گمان می‌کردند. پدید آمدن لابشرط درخت یا اسب، از دیدگاهی اتم‌گرا، صرفاً آرایش مجدد مادهٔ زیربنایی است؛ چرا نگوییم فقط شدن بشرط

در ماده است و هیچ جوهر تازه‌ای اصلاً پدید نمی‌آید؟ این استدلال آناکساگوراس را بر آن داشت نتیجه بگیرد که زبان یونانی در سخن گفتن از شدنِ لابشرط بر اشتباه بود و باید صرفاً از اختلاط و افتراق عناصر سخن می‌گفت.

ارسطو امکان چنین استدلالی را در نشان دادن این امر می‌بیند که ماده یگانه جوهر است:

برخی طبیعت یا جوهر موضوعی طبیعی را با مقوم نخستین آن یکی می‌دانند که فی نفسه بی‌نظم است، مثلاً، چوب طبیعت تخت است و مفرغ طبیعت مجسمه... اما اگر هر یک از اینها خود همین نسبت را با چیز دیگری دارد، مثلاً مفرغ (یا طلا) با آب و استخوانها (یا چوب) با زمین و از این قبیل، آن (آنان می‌گویند) طبیعت و جوهرشان خواهد بود.

ارسطو در پاسخ مدلل می‌سازد که شدنِ لابشرط وقتی رخ می‌دهد که در جزئی از ماده صورتی پدید می‌آید. سقراط با دگرگون شدن اندازه باقی می‌ماند چون صورتش مقدم بر این دگرگونی است و این دگرگونی را باقی نگه می‌دارد (یعنی: همچنان انسان است)؛ اما پدید آمدن و از میان رفتن او صرفاً شدنهای بشرط در ماده او نیست، چون در این موارد صورت او یا مقدم بر دگرگونی نیست یا آن را باقی نگه نمی‌دارد.^{۱۶}

ارسطو، برخلاف هراکلیتوس و اتم‌گرایان، به حس مشترک کاملاً نزدیک قرار می‌گیرد. تمهید او از جوهر و صورت و ماده تجسم اعتقادات مشترک دربارهٔ وقتی است که اشیاء به وجود آمده از وجود باز می‌مانند و وقتی که صرفاً دگرگون می‌شوند. اما چرا باید پیروی از حس مشترک را ترجیح دهیم؟ آیا این ترجیحی خودسرانه یا توجیه نشده است؟

۶. علل

ارسطو برای نشان دادن اینکه چرا صورت مهم است به نظرش دربارهٔ علل تکیه می‌کند. او چهار نوع علت تشخیص می‌دهد، تجسم چهار نحوه‌ای که

می‌توانیم به پرسش «چرا این واقعه رخ می‌دهد؟»، یا «چرا این شیء چنان است که هست؟» پاسخ دهیم. می‌توانیم در پاسخ به این پرسشهای چرا دربارهٔ مجسمه (مثلاً) بگوییم:

۱. ساخته از مفرغ است (علت مادی، با ذکر ماده).
۲. نمودار پریکلس است (علت صوری، با بیان تعریفی که می‌گوید شیء چیست).
۳. پیکر تراش آن را ساخته است (علت فاعلی، با ذکر منشأ آن روندی که مجسمه را به وجود آورد).
۴. نمایش پریکلس مقصود است (علت «غایی»، با ذکر هدف یا غایتی که برای آن ساخته شده بود).^{۱۷}

هر یک از این چهار تا پاسخی است به پرسش چرا و علتی را بیان می‌کند؛ پاسخ کامل هر چند تا از چهار علت را که بیان کند پاسخی مناسب برای یک نوع واقعهٔ مفروض است.

اگر چیزی علتی غایی دارد، علل غایی و صوری آن به‌طور بسیار نزدیکی مرتبط خواهند بود؛ زیرا تعریف مستلزم استناد به غایت و وظیفهٔ مورد نظر است — یک چکش جزئی در هستی باقی می‌ماند مادام که این شیء جزئی با این وظیفهٔ چکش زدن در هستی باقی می‌ماند. ارسطو مدلل می‌سازد که ما باید علل صوری و غایی را نیز بپذیریم، و نه تنها آن علل مادی که طبیعت‌گرایان قبلی شناخته بودند. صورت و ماهیت چکش توانایی میخ کوبیدن به چوب است. چکش برای انجام دادن این وظیفه با این توانایی تدبیر شده بود؛ و اگر این وظیفه را نداشته بود، به نحوی که بود ساخته نمی‌شد و خصوصیتی را که دارد نمی‌داشت. از آنجا که این تدبیر تا اندازه‌ای سبب شد چکش با این خصوصیتی که دارد پدید آید، ما باید صورت را ذکر کنیم تا تبیین کنیم که چرا چکش این خصوصیات را دارد.

نقش تبیین‌کنندهٔ صورت نشان می‌دهد که چرا ارسطو در توسل به صورت

برای تمیز دادن شدنِ لابشرط از شدنِ بشرط بر صواب است. اگر چکش وظیفه‌اش را حفظ می‌کند، حتی اگرچه رنگ یا کثیف می‌شود، همین خواص خصوصیاتش را تبیین می‌کند و معقول است بگوییم که یک چیز باقی می‌ماند. اعتقاد به اینکه کثیف شدن چکش شدن بشرط است، اما شکستن آن شدنِ لابشرط (نابود شدن) است، معلوم می‌شود دارای اساس خوبی است. مادی‌نگرها ممکن است بخواهند با احکام حس مشترک در این باره موافقت کنند که یک وقت چکش صرفاً دگرگون می‌شود و یک وقت نابود می‌شود؛ اما آنان حق ندارند با این احکام موافقت کنند مگر اینکه واقعیت صورت را تصدیق کنند. ارسطو خاطر نشان می‌کند که احکام ساده و ظاهراً بدون مناقشه دربارهٔ دگرگونی و شدن متضمن فرض قبلی نظرهای عامی است که او در ادعاهایش دربارهٔ صورت خلاصه می‌کند.

۷. طبیعت و صورت

ارسطو بر واقعیت صورت در موجودات انداموار طبیعی نیز اصرار می‌ورزد. زیرا او مدلل می‌سازد که گیاهان و حیوانات، برخلاف نظر متفکران پیش از سقراط، علل غایی دارند و لذا او مدلل می‌سازد که ماهیت آنها را نه چندان کمتر از ماهیت مصنوعات باید در صورت‌شان یافت و نه در ماده‌شان. او توجه می‌دهد که اجزاء موجود انداموار طبیعی ظاهراً وظایفی را انجام می‌دهد که کلّ از آنها نفع می‌برد: قلبها خون را در رگها می‌رانند، حواس خبر مفید را منتقل می‌کنند، استتار به حیوانات کمک می‌کند از جانوران صیاد پرهیز کنند و از این قبیل. ارسطو مدعی است که اجزائی از قبیل قلبها و دندانها علل غایی دارند و برای تولید منفعتی وجود دارند که عملاً تولید می‌کنند. «برای» ممکن است این فکر را به ذهن ما خطور دهد که او اعتقاد دارد موجودات انداموار طبیعی و اجزاءشان به قصدی تدبیر شده‌اند؛ و افلاطون یقیناً در فدون و تیمائوس به این امر اعتقاد دارد. اما ارسطو موافق نیست که هر علت غایی باید متضمن تدبیر باشد.^{۱۸}

تدبیر یک حالت است که در آن خصلت نتیجه یک روند خصلت وقوع روند را تبیین می‌کند (مثلاً، این امر که چکش میخ را در چوب فرو می‌برد تبیین می‌کند که چرا چکش چنانکه بود ساخته شده بود). اما این نتیجه ممکن است حتی در مواردی که در آنجا تدبیر و نقشه‌ای وجود ندارد نیز این روند را تبیین کند. نهادها و عادات اجتماعی و اقتصادی ممکن است مسلط شوند و مسلط باقی بمانند چون به منافع طبقه حاکم در جامعه خدمت می‌کنند، حتی اگر هیچ کس قصد نداشته آنها این نتیجه را داشته باشند (مارکسیستها ضرورتاً به توطئه‌ها اعتقاد ندارند). به همین سان، نظریه‌ای در باب تطوّر ممکن است نشان دهد که این حیوانات این رنگ را دارند چون آنها را استتار می‌کند، حتی اگر هیچ تدبیر و نقشه‌ای در کار نباشد. نیاکان این حیوانات ممکن است که این رنگ را در نتیجه جهش اتفاقی کسب کرده‌اند و نه به این دلیل که از آن نفع می‌برده‌اند؛ اما اگر نفع این رنگ برای نسلهای گذشته به ارتقای بقا و تولید مثل این نوع حیوان انجامیده است، پس درست است بگوییم که نسلهای بعدی این رنگ را به این دلیل دارند که آنها را استتار می‌کند و لذا آنها از آن نفع می‌برند. وقتی ارسطو ادعا می‌کند که موجودات انداموار و روندهای طبیعی وجود دارد چون مقدار خیر برای موجودات انداموار را بالا می‌برد، ادعای او، چنانکه در این مثال چنین است، حتی بدون هیچ توسلی به تدبیر و نقشه موجه باقی می‌ماند.

ادعای اینکه صورت و وظیفه تبیین‌کننده چیزی است، بنابراین، به معنای گفتن این نیست که آنها چگونه — با چه روندی — نتیجه‌ای را تولید می‌کنند. فرضیه افلاطون درباره تدبیر و نقشه تفسیر موجهی است در این باره که آنها چگونه این کار را می‌کنند. نظریه تطوّر یک تفسیر موجه دیگر است. ارسطو در واقع به هیچ کدام از این تفاسیر اعتقاد ندارد.^{۱۹} اعتقاد او به علل غایی دقیقاً اعتقاد به فرضیه‌ای علمی نیست، بلکه ادعایی است درباره نوع فرضیه علمی که ما باید بپذیریم. وقتی او ادعا می‌کند علل صوری و غایی وجود دارد، از وجود تدبیر و نقشه یا تطوّر، یا هر نظریه خاص دیگری، به منزله فرضیه

درست دربارهٔ روندهای مربوط پشتیبانی نمی‌کند؛ او صرفاً ادعا می‌کند که گونهٔ درست فرضیه باید نشان دهد چگونه صورت و وظیفه خاصه‌ها و رفتار موجودات انداموار طبیعی را تبیین می‌کند.

ارسطو در فرض اینکه علل غایی مهم است بر صواب است. ما معمولاً اعتقاد داریم که قلبهای حیوانات این ساختمانی را دارد که دارد چون آنها برای راندن خون در رگها وجود دارند و فنجانهای چای این شکل را دارند چون برای نگهداری چای هستند. این تبیینها ما را وادار می‌دارد میان قلبها یا فنجانهای مختلف وجود همانندیها و شباهتهایی را انتظار داشته باشیم. ما انتظار داریم فنجان چای چندان محکم باشد تا بتواند چای را نگه دارد و وقتی مایعی داغ در آن ریخته می‌شود از هم نپاشد و چندان انحنا داشته باشد که چای در آن بماند و چندان گشاد باشد که چای به آسانی از آن بیرون بریزد. اگر به تبیین وظیفه‌ای نیندیشیم شناسایی طبقهٔ فنجانها را سخت می‌یابیم؛ زیرا آنها از حیث اندازه و شکل و رنگ و مادهٔ سازنده متفاوت‌اند. هرکوشش در جهت تفسیر صرفاً مادی و غیروظیفه‌ای از فنجانها آن اجتماع اضدادی را آشکار می‌کند که افلاطون در دیگر کوششهای ناقص برای رسیدن به تعریف به آنها توجه داد.^{۲۰} اگر نتوانیم طبقه یا رده را شناسایی کنیم، قادر نخواهیم بود مهمترین خاصه‌ای را شناسایی کنیم که فنجانهای مشترک دارند.

همین گونه استدلال نشان می‌دهد اگر از اندیشیدن دربارهٔ اندامها یا موجودات انداموار با الفاظ مربوط به وظیفه دست بکشیم چه چیزی را از دست می‌دهیم. تا آنجا که قوانین راجع به اندامها و موجودات انداموار، به خودی خود، ساختمان و رفتار آنها را تبیین می‌کند، ما نمی‌توانیم در کوشش برای فهم آنها از وظایفشان و از ساختمانهای معطوف به غایتشان غفلت کنیم. مادی‌نگرهایی که تنها به روندهای مادی متوسل می‌شوند نمی‌توانند تمام آنچه را می‌خواهیم تبیین شود تبیین کنند. ارسطو مدلل می‌سازد که حس مشترک در تشخیص اشیاء ذاتاً صوری (مصنوعات، موجودات انداموار) به

منزله جواهر و در مقاومت در برابر این ادعا که ماده تنها جوهر است تا این اندازه بر صواب است.

۸. نفس و بدن

منازعات درباره نفس و بدن، از نظر ارسطو، صرفاً مثال خاصی از منازعات عامتر درباره صورت و ماده است. بار دیگر او خطاهای متفکران پیش از سقراط و افلاطون را در کنار یکدیگر می‌گذارد و ادعا می‌کند که تلقی درست از صورت و ماده به ما اجازه می‌دهد آنچه را در این آراء متعارض درست است به چنگ آوریم. در اینجا نیز همچون هر جای دیگر دیالکتیک‌دان خوب باید به ما نشان دهد این آراء مقبول را چگونه باید بفهمیم و چرا مردمان به این آراء رسیدند و آنها را موجه یافتند و چگونه می‌توانیم از مشکلات آنها اجتناب کنیم در حالی که بصیرت‌هایمان را نگه می‌داریم. آراء اتم‌گرا درباره نفس گرایش عمده مادی‌نگری طبیعت‌گرا را بر ملا می‌کند:

دموکریتوس ... از زبانی مانند زبان فیلیپوس کم‌دی‌نویس استفاده می‌کند که می‌گوید ددالوس آفرودیت چوبی‌اش را با ریختن جیوه در آن به حرکت در آورد. به همین سان، دموکریتوس می‌گوید که اتمهای گروهی شکل به دلیل حرکات بی‌وقفه خودشان تمام بدن را به دنبال خودشان می‌کشند و لذا او را به حرکت درمی‌آورند... در مجموع بدین طریق نیست که به نظر می‌آید نفس سبب حرکت حیوانات می‌شود، بلکه از طریق گونه‌ای تصمیم یا تفکر نفس به حرکت درمی‌آید.

شرح ارسطو حاکی از آن است که او گمان می‌کند تبیین صرفاً مادی در اصل خطاست؛ این تبیین نمی‌تواند مشخص کند که چگونه موجود انداموار زنده با مجسمه‌ای چوبی فرق می‌کند که با روندهای صرفاً مادی و بدون هیچ غایتی از آن خودش به حرکت درمی‌آید. رجحان برای «تصمیم یا تفکر» یادآور رجحان افلاطون برای تبیین عقلی بر استناد صرف به روندهای مکانیکی است.^{۲۱}

ارسطو مدلل می‌سازد که نفس جوهر است چون صورت جسم طبیعی است و بدن ماده صورت گرفته با نفس است. اما او ادعای دیگر افلاطون را رد می‌کند که نفس مستقل از بدن است. او سه نسبتی را مقایسه می‌کند که مثالهای رابطه ماده و صورت می‌شمارد: آهن و برنگی در تبر؛ عضله و بینایی در چشم؛ و بدن و نفس. او ادعا می‌کند که نفس، مانند برنگی و بینایی از ماده جدایی‌ناپذیر است. صورت چیزی ورای ماده است، به همان سان که کلمه «مار» چیزی ورای حروف سازنده‌اش است (چون حروف قبل از آنکه این کلمه را بسازند و نه کلمه «امر» یا کلمه بی‌معنای «رما» را باید در نظم درست قرار گیرند). اما ما باید صورت را عنصر یا مقوم غیرمادی دیگری نشماریم که باید به مقومات مادی افزوده شود:

بنابراین لازم نیست پرسیم آیا نفس و بدن یکی است، چنانکه لازم نیست پرسیم آیا موم و شکل یکی است، یا به‌طور عام‌تر آیا ماده چیزی و شیئی که آن ماده را دارد یکی است.

مجموعه صرفی از گوشت و استخوان ضرورتاً مخلوق زنده نیست و وقتی سقراط می‌میرد مجموعه‌ای که باز می‌ماند همان قدر سقراط است که یک چشم شیشه‌ای واقعاً چشم است. اما از این امر نتیجه نمی‌شود که نفس مستقل از بدنی مادی است.^{۲۲}

اگر نفس صورت بدن است، استناد به نفس باید علت صوری و غایی رفتار یک مخلوق را بیان کند. به طور نمونه، می‌گوییم که سگ پرید تا بشقاب گوشت را بگیرد چون آن را دید و آن را خواست. در اینجا علت غایی یا هدف را ذکر می‌کنیم («گرفتن بشقاب گوشت») و نشان می‌دهیم که چرا این هدف فعل را تبیین می‌کند («چون او آن را دید و آن را خواست»). وقتی حالات نفس یک مخلوق را نام می‌بریم — ادراک، اعتقاد، تفکر، میل، لذت یا درد — رفتار او را با الفاظ صوری و وظیفه‌ای تبیین می‌کنیم. ارسطو بنابراین حالات نفس را حالات صوری و وظیفه‌ای مخلوقی زنده می‌شمارد.

۹. دوگانه‌انگاری و مادی‌نگری

ارسطو ادعا می‌کند که مادی‌نگری احتمالاً ممکن نیست درست باشد — اگر مادی‌نگری صرفاً ادعا می‌کند که اشخاص، و دیگر موجودات دارای نفس، مقومات مادی دارند و نه چیز دیگری. ارسطو این نظر را نه می‌پذیرد و نه رد می‌کند و می‌خواهد نشان دهد که این نظر با وجود نفوسی که جواهر متمایز از ماده‌اند ناسازگار است.^{۳۳} وقتی که او به تفسیر دموکریتوس دربارهٔ چگونگی حرکت بدن به وسیلهٔ نفس اعتراض می‌کند، مقصودش آن نیست که تصمیم و تفکر مستلزم وقایع یا روندهای غیر مادی است. مراد او آن است که دموکریتوس به خطا می‌اندیشد که تفسیری مستوفی از حالات روانی دارد.

دلایلی که از تبیین وظیفه‌ای به‌طور عام حمایت می‌کند از تبیینهای مستند به حالات ذهنی نیز حمایت می‌کند. ما با اطمینان ادعا می‌کنیم که اگر کسی گرسنه است، غذا را می‌بیند، آن را دوست دارد، و گمان نمی‌کند که آن غذا فاسد و مسموم و غذای کسی دیگر و الخ است و نسبتاً محتمل است که او می‌خواهد سعی کند آن را بخورد. بیان این قانون روان‌شناختی پرداخته نشده، اما مفید، بدون اصطلاحات روان‌شناختی سخت است. حالات روانی مطابق با گرسنگی در مردمان مختلف، یا در شخص واحد، در اوقات مختلف، ممکن است کاملاً متفاوت باشد. اگر چنین است، و اگر از اصطلاحات روان‌شناسی اجتناب می‌کنیم، قادر به شناسایی حالات درستی نخواهیم بود که تبیینهایی را که می‌خواهیم فراهم می‌کنند. کوشش مادی‌نگر به حذف استناد به حالات روانی از میان برندهٔ چشم‌انداز یافتن قوانین و تبیینهایی است که در صورتی در دسترس‌اند که حالات ذهنی را بشناسیم.

ممکن است بیندیشیم که اگر مادی‌نگری درست است، پس هیچ تفاوت مهمی امکان ندارد میان انسانها و دیگر مجموعه‌های ماده موجود باشد؛ گرچه ما گمان می‌کنیم بنا به دلایل و بنا به انتخابهای آزاد و مسئول عمل می‌کنیم، آیا نباید برخطا باشیم، اگر بر ما در مقام مجموعه‌های ماده همان قوانینی حاکم است که بر دیگر مجموعه‌های ماده حاکم است؟ به نظر می‌آید

که دموکریتوس به گرفتن این نتیجه مجبور است، نه به این دلیل که گمان می‌کند هر چیزی مرکب از اتمهاست و هیچ اجزاء تشکیل‌دهنده غیرمادی ندارد (اتم‌گرایی تقویمی)، بلکه به این دلیل که او گمان می‌کند تنها اتمها واقعی است و نموده‌ها ما را درباره طبیعت واقعیت فریب می‌دهند و گمراه می‌کنند (اتم‌گرایی حذفی). نموده‌هایی که دموکریتوس صریحاً رد می‌کند آن نموده‌هایی است که شامل رنگ و دیگر خاصه‌های ادراک‌پذیر است؛ اما پذیرش استدلال او به همان اندازه ما را به رد اعتقادمان به حالات ذهنی، به منزله یکی از توهمات حس مشترک، متعهد می‌کند.^{۲۴}

به هر تقدیر، ارسطو مدلل می‌سازد که مادی‌نگری دموکریتوس را باید رد کرد و صُور، و لذا نفوس، نه تنها ماده، اجزاء واقعیت است. اگر او بر صواب است، پس ما نباید در تجدیدنظر کردن و انکار کردن مفروضات اساسی‌مان درباره اذهان و انسانها از مادی‌نگری دموکریتوس پیروی کنیم. ما مختاریم دوگانه‌انگاری را رد کنیم و با این وصف نظرهایمان درباره متمایز بودن انسانها را حفظ کنیم. ارسطو همه اخلافتش را در باب این مسئله متقاعد نکرد؛ اما او موضع سوم و معقولی در کنار مواضع دموکریتوس و افلاطون پیشنهاد می‌کند.^{۲۵}

۱۰. خیر انسان

اعتقادات مشترک در باب اخلاقیات شامل معماها و تعارضهای آشکاری است که به سنجش دیالکتیکی نیاز دارد؛ زیرا ما برآنیم اعتقاد داشته باشیم که من دلیل خوبی برای انجام دادن آنچه به نفع خودم است دارم و دلیل خوبی برای پذیرفتن عدالت و اخلاقیات دارم و عدالت و اخلاقیات اغلب به نفع من نیست. ارسطو تفسیر روشنتری از خیر شخص انتظار دارد تا به ما نشان دهد که عدالت برای ما خیر است. اکثر مردم، به گمان او، درخصوص طبیعت خود دوستی یا دلنگرانی شخص برای منفعت خودش بر خطا هستند:

آنان که از این لفظ برای سرزنش استفاده می‌کنند خود دوستی را به کسانی

نسبت می‌دهند که بزرگترین سهم از ثروت و افتخار و لذات جسمانی را به خودشان اختصاص می‌دهند؛ زیرا اینها آن چیزهایی است که اکثر مردم میل دارند و خودشان را چنان به آنها مشغول می‌کنند که گویی بهترین چیزهایند و این نیز دلیل این است که چرا این چیزها موضوع رقابت می‌شود.

ارسطو بر این گمان است که این نظری خطا درباره خود دوستی است و مبتنی بر نظری خطا درباره خیر خود شخص است.^{۲۶}

پس او دلیل خوبی برای شروع کردن علم اخلاقش با سنجش خیر انسان دارد، چیزی که آن را با eudaimonia یکی می‌داند. «سعادت» مشترکترین و بهترین ترجمه "eudaimonia" است؛ اما این کلمه ممکن است چیزی دقیقتر و کمتر موجه از آنچه سقراط و افلاطون و ارسطو (و مخاطبان شان) در ابتدا در ذهن داشتند تداعی کند. کلمه یونانی "eudaimonia" به خوش بودن یا رفاه به طور عام اشاره می‌کند، بی هیچ پیشفرضی مبنی بر اینکه این خوشی باید عبارت از لذت و سرور و خشنودی یا در حقیقت عبارت از گونه خاصی از احساس باشد.^{۲۷}

ارسطو، در توصیف خیر انسان، می‌خواهد هدف نهایی برای گنجش عاقلانه انسان را بیابد. کنش عاقلانه معطوف به هدف است: نجار صندلی را با هدایت تلقی خودش از صندلی که هدفش است می‌سازد و گلف باز با هدف فرستادن توپش به خانه نزدیکتر ضربه می‌زند. هریک از این اهداف «آشکار» به نوبه خود به معنای رسیدن به غایتی دیگر است: نجار شاید می‌خواهد صندلیها را بسازد تا پول به دست بیاورد، باز برای غایتی دیگر، و گلف باز می‌خواهد بازی را برد، شاید برای غایتی دیگر. ارسطو، در جستجو برای غایت نهایی، در جستجوی غایت هر کنش عاقلانه است، یگانه غایتی که خود وسیله رسیدن به غایتی دیگر نیست.

اما چرا چنین چیزی باید وجود داشته باشد؟ ممکن است به ارسطو پاسخ دهیم که هریک از ما غایتهای نهایی بسیاری دارد: ممکن است بخواهیم

کارنامه‌های جالب توجهی داشته باشیم، در زمرهٔ ورزشکاران خوب باشیم، از لذات خوردن و آشامیدن برخوردار شویم، آلات موسیقی بنوازیم و از این قبیل. ممکن است بگوییم که هر یک از اینها یک غایت نهایی است، انتخاب شده از برای خودش، و نه صرفاً به منزلهٔ وسیله‌ای برای غایتی دیگر. پس چرا ارسطو اصرار می‌ورزد که غایتی نهایی تر از اینها وجود دارد؟

او ادعا می‌کند که سعادت مرکب از غایتهایی مانند اینهاست که برای رسیدن به خیر کامل عاقلانه نظم یافته است. به نظم عاقلانه نیاز است چون، حتی اگر من بخواهم این فعالیتها را از برای خودشان تعقیب کنم، به نتیجهٔ کاملی که می‌خواهم نمی‌رسم اگر آنها را با تناسب خطا یا توالی خطایی تعقیب کنم. من ممکن است به طور واقع‌گرایانه بخواهم هم نقاش باشم و هم وزنه‌بردار. اما اگر وزنه‌برداری دستان مرا برای نقاشی بسیار لرزان می‌سازد، خردمندانه نخواهد بود غالب اوقات را به وزنه‌برداری اختصاص دهم و خردمندانه نخواهد بود که درست قبل از آنکه می‌خواهم نقاشی کنم به وزنه‌برداری پردازم. برای رسیدن به نتیجهٔ کاملی که می‌خواهم باید، بنا به برخی اصول عقلی، فعالیت‌های مختلفی را که دلیلی برای تعقیب کردن آنها دارم با یکدیگر ترکیب کنم. این ترکیب عاقلانه گونه‌ای غایت نهایی است که ارسطو «سعادت» یا «خیر انسان» می‌نامد.

ارسطو به این اعتقاد مشترک و گسترده مقبول متوسل می‌شود که سعادت کامل است، شامل هر آنچه باشنده‌ای عاقل می‌تواند به طور معقول بخواهد. اگر گمان می‌کنیم خیر با سعادت یکی است، اما سپس در می‌یابیم که می‌توانیم خیر دیگر س را به خ بیفزاییم، و لذا $X + S$ خیری بزرگتر از X به تنهایی است، پس X امکان ندارد با سعادت یکی باشد. اگر موافقت می‌کنیم که این فرضی معقول دربارهٔ سعادت است، پس دو تلقی از سعادت را که در میان اسلاف و اخلاف ارسطو مورد پسند همگان است به تحدی می‌طلبیم. نخست آنکه دربارهٔ این ادعای سقراط شک می‌کنیم که فضیلت برای سعادت کافی است. زیرا، شخصی هر چند بافضیلت باشد، می‌توانیم افزوده

شدن خیر دیگری را تصور کنیم که فضیلت او شامل آن نشده باشد؛ به طور نمونه، اگر شخص بافضیلتی آزار و شکنجه شود، فاقد برخی خیرات است و اگر آنها را نداشته بود وضع او بسیار بهتر می بود. ارسطو اعتراض می کند که اگر می گوئیم شخص بافضیلت شکنجه و ناسزادیده شاد است، موضع ما آشکارا غیر منطقی است — ما تنها در صورتی این اعتقاد را حفظ خواهیم کرد که بخواهیم نومیدانه از موضع مان به هر قیمتی دفاع کنیم و از تجدیدنظر در اعتقادات مان بر طبق اصول عادی دیالکتیکی که مورد دفاع خود سقراط بود خودداری کنیم. پس ما نباید موافقت کنیم که فضیلت برای سعادت کافی است.

دوم آنکه، ارسطو گمان می کند توسلی مشابه به کامل بودن سعادت شکست دهنده آن کسانی است که لذت را با سعادت یکی می دانند. لذت پرست با خود می اندیشد می توانم بی اندازه لذت ببرم و اصلاً هیچ تمنای برنیامده ای در زندگی ام نداشته باشم، و یکسره متقاعد شود که به هر چه می خواستم می رسیدم و باز در رسیدن به سعادت ناکام بودم:

هیچ کس زیستن با عقل یک بچه را در سرتاسر زندگی اش انتخاب نخواهد کرد، حتی اگر بزرگترین لذت ممکن را از چیزهایی ببرد که بچه ها می برند، و از انجام دادن شرم آورترین کار لذت نمی برد، حتی اگر هرگز احساس هیچ دردی نکرده باشد.

اگر مغز مرا عمل کرده باشند یا تصادفی کرده باشم که به حال یک بچه خشنود برگشته باشم، وضع من بسیار بدتر خواهد بود و نه بهتر. خیرات بیشتری می توان به خشنودی یا لذت افزود تا شخصی که آنها را دارد دارای وضع بسیار بهتری باشد؛ از آنجا که سعادت کامل است و لذت کامل نیست، امکان ندارد که لذت سعادت باشد.^{۲۸}

ارسطو، پس از ردّ این دو تلقی از سعادت، تفسیر خودش را به دست می دهد. او ادعا می کند که برای انسان خیر باید کار بستن «وظیفه» (یا «عمل به

صفت «، ergon) انسانی باشد. او برای یافتن وظیفه یا کارکرد انسان به نظرهایش درباره صورت و ماهیت انسان متوسل می شود. نظر کلی درباره صورت بدان معناست که صورت یک مخلوق هدف و غایت است، الگوی فعالیتی که حالات و استعدادهاى مختلف مخلوق برای آن سامان یافته است. الگوی مربوط فعالیتی که صورت یا وظیفه انسان را مشخص می کند زندگی هدایت شده به وسیله عقل است. زندگی که با عقل هدایت نشود ممکن است برای گونه دیگری از مخلوقات خوب باشد، اما برای انسان خوب نیست.^{۲۹}

این طرح از خیر انسان می تواند مدعی حمایت از اعتقادات مشترکی باشد که دو تلقی دیگر از سعادت را سست کرد. استدلال علیه لذت پیشنهاد کرد که من در وضع بسیار بدی خواهم بود اگر در وضع یک احمق یا یک بچه یا یک آسیب دیده از صدمه مغزی شدید فرو روم و دیگر نتوانم به استعدادهای یک فاعل انسانی عاقل تحقق ببخشم. خشنودی یا لذت محض در سطحی پایین از فعالیت عقلی به نظر نمی آید که بهترین وضع برای انسان باشد؛ و تا این اندازه ما با ارسطو در اعتقاد به این امر موافقت می کنیم که خیر انسان باید متضمن بیانی از طبیعت ذاتاً (گرچه نه منحصرأ) عاقل او باشد. بعلاوه، ما ادعای سقراط را رد می کنیم، تا آنجا که فرد بافضیلت در شرایط نامطلوب فرصتهای لازم برای فعالیت عقلی را از دست می دهد.

اما حتی اگر طرح ارسطو تا اندازه محدودی موجه باشد، آیا این طرح بسیار کلی و بسیار مبهم نیست؟ آیا واقعاً به دادن پاسخ به هر پرسش جالب توجهی درباره اخلاقیات کمک می کند؟

۱۱. سعادت و فضیلت

افلاطون در کتاب چهارم جمهوری مدلل می سازد که همه امیال ما عاقلانه نیست؛ و او ادعا می کند که سلطه امیال غیر عاقلانه منبع صدمه و خسران نفس است. تفسیر ارسطو از سعادت به منزله زندگی هدایت شده با عقل تبیین

می‌کند که چرا ادعای افلاطون درست است؛ زیرا امیال غیرعقلانه هرچه بیشتر بر ما مسلط باشد، فعل عقل در زندگیهای ما کمتر مشهود است. شخصی که نگرش و شخصیتش مبین نظری درست دربارهٔ سعادت است امیال غیرعقلانه‌اش را با امیال عقلانه مهار کرده و منظم ساخته است. این شخص اهل فضیلت است؛ و ارسطو در توصیف فضایل نشان می‌دهد چگونه حالات مختلف شخصیت باید برای نفع شخص بافضیلت شکل گرفته و هماخت شود.

مهار و نظم بخشی نباید به سرکوب امیال غیرعقلانه یا به نبرد و تخاصم پایدار بینجامد. کامل بودن سعادت بدان معناست که ارضای امیال غیرعقلانه — به طور نمونه، میل به خوردن و آشامیدن و رابطهٔ جنسی یا میل به افتخار و شهرت — جای مشروعی در زندگی انسان دارد. زندگی که به آن ارضای این امیال افزوده شود بهتر از زندگی است که فاقد آنهاست؛ و از آنجا که سعادت زندگی کامل است، باید شامل این خیرات باشد. پس شخص بافضیلت برای این امیال غیرعقلانه جای شایسته‌ای قائل می‌شود و آنها را با نقشه‌های عقلانه‌اش هماهنگ نگه می‌دارد و نه متخاصم. وقتی ارسطو می‌گوید که فضیلت باید «میانه» (یا «حالت حد وسط») احساسات و شهوات، میان سرکوب کامل و میان بی‌قیدی کامل، باشد، این آن‌گونه هماهنگی و اعتدالی است که او در نظر دارد.^{۳۰}

این «تعلیم میانه‌روی» اساس کلی فضایل را فراهم می‌کند؛ اکنون باید بدانیم کدام حالات شخصیت این اساس را به دست می‌دهد. انتخاب ارسطو از فضایل نتیجه‌گیری‌های اخلاقی جزئی اخذ شده از نظریهٔ کلی او را تعیین خواهد کرد؛ و نظریهٔ او آگاهی‌بخش خواهد بود، و نه به‌طور بی‌فایده‌ای تھی، اگر رجحان انتخاب برخی حالات شخصیت را بر برخی دیگر توجیه می‌کند. شجاعت و میانه‌روی، دو تا از چهار فضیلت اصلی در نزد افلاطون، پشتیبان ادعاهای ارسطوست. شخص دلیر از تعقیب نقشه‌های عقلانه‌اش به واسطهٔ ترسهای مفرط از پا نمی‌نشیند؛ اما او آن‌قدر نیز بی‌حساب اطمینان

خاطر زیادی ندارد که از هیچ چیز ترسد یا آن قدر به زندگی خودش بی اعتنا باشد که از دست دادن آن برایش اهمیتی نداشته باشد. به همین سان، شخص میانه رو از نقشه های عاقلانه اش به واسطه دلبستگی مفرط به شهوات و برخورداری های جزئی از لذات دست نمی کشد؛ اما او آن قدر از این شهوات نا آگاه نیست که نسبت به لذت ارضا کردن آنها در اوضاع و احوال مناسب بی اعتنا باشد. شخص عاقل، در هر مورد، از هماهنگی امیال عاقلانه و غیر عاقلانه اش نفع می برد.

فضیلت اصلی دیگر، یعنی حکمت، مستقیماً با تعقیب عاقلانه سعادت مربوط است. شخص خردمند شخصی است که می تواند درباره ترکیب شایسته خیرات متفاوتی که به بهترین زندگی در کل می انجامد تأمل کند؛ و این فضیلت اصلی حکمت نیز لازمه زندگی سعادت مندانه خواهد بود، به طوری که ارسطو آن را تصور می کند.^{۳۱}

۱۲. فضیلت و خیر دیگران

ظاهراً من می توانم با هر آنچه ارسطو درباره شجاعت و میانه روی و حکمت گفته است موافقت کنم و با این وصف عدالت را رد کنم. می توانم بگویم فضایل خودخواهانه برای من خیر است، اما عدالت به خیر دیگران مربوط است و نه به خیر من. اگر ارسطو در اندراج عدالت در میان فضایل بر صواب است، باید نشان دهد که عدالت من سعادت مرا بالا می برد. برای نشان دادن این امر او به ادعایش در این خصوص تکیه می کند که سعادت انسان منوط به طبیعت انسان است:

خیر کامل را باید استغنا انگاشت. اکنون مرادم از استغنا آن چیزی نیست که برای یک انسان به تنهایی، برای کسی که منزوی زندگی می کند، کافی است، بلکه مرادم آن چیزی است که برای والدین و کودکان و همسر و در مجموع برای دوستان و همشهریان کافی است، چون انسان طبعاً < حیوان > سیاسی است.

انسان، به ادعای او، حیوانی سیاسی است تا آنجا که استعدادها و اهداف انسانی تنها در اجتماع به طور کامل تحقق می‌یابد؛ سعادت فرد باید متضمن خیر هموعان او در اجتماع باشد.^{۳۲} مراد ارسطو آن نیست که هر کس همواره به خیر دیگران و نیز خیر خودش میل دارد. مقصود ارسطو این است که شخص، بدون داشتن دلنگرانی برای خیر دیگر مردمان، فاقد زندگی کامل، به تحقق رساندن طبیعت انسان، است. اگر نسبت به خیر دیگران بی‌اعتنا هستیم، خیر خودمان را انکار می‌کنیم، یعنی روابط تعاون و دلنگرانی و اعتماد متقابل که برای تحقق قوا یا استعدادهای انسان ضروری است.

ارسطو از این ادعا در بحثش از دوستی دفاع می‌کند. بهترین نوع دوستی مستلزم دلنگرانی برای یک شخص دیگر از برای خود آن شخص است؛ و وقتی به این دلنگرانی مبادرت می‌کنیم، قادر به داشتن دلنگرانی‌ها و دستاوردها و فعالیت‌های متعاونی هستیم که در غیر این صورت از ما سلب خواهد شد. من از بازی در یک تیم یا نوازندگی در یک ارکستر، یا کار در طرحی گروهی لذت نمی‌برم، اگر تنها نگران موفقیت خودم باشم. اگر نگران موفقیت دیگران نیز باشم، می‌توانم از موفقیت آنان، و از موفقیت‌های جمعی، و نه صرفاً از موفقیت خودم، نیز لذت ببرم.^{۳۳} دیگرخواهی همکاری‌کننده، با بسط دادن دامنه دلنگرانی‌های من، دامنه فعالیت‌های ممکن مرا نیز بسط می‌دهد و بدین وسیله به من اجازه می‌دهد به طور کاملتر به خیرم دست یابم. از آنجا که سعادت مستلزم زندگی کامل و مستغنی است، و از آنجا که شخص تک و تنها با اهداف محدود به خودش نمی‌تواند به این گونه زندگی دست یابد، زندگی سعادت‌مندانه مستلزم دوستی است.

ارسطو بنابراین به حمله به عدالت پاسخ می‌دهد، نه با واداشتن ما به فدا کردن خیر خودمان در پای مطالبات عدالت، بلکه با نشان دادن اینکه ما در صورتی خیر خودمان را فدا می‌کنیم که از مطالبات عدالت غفلت کنیم. تراسوماخوس برضد عدالت با آوردن این استدلال به استدلال می‌پردازد که گاهی از من خواسته می‌شود خیرم را برای خیر اجتماع فدا کنم. ارسطو

موافقت می‌کند که عدالت گاهی مستلزم فدا کردن برخی خیرات است؛ اما او استدلال می‌کند که این عمل در واقع خیر مراپیش می‌برد. راهبرد کلی او شبیه به راهبرد افلاطون است؛ اما تفسیر او از منافع دوستی و اجتماع پشتیبان دفاع مشخص خود او از عدالت است.

۱۳. علم اخلاق و جامعه

ارسطو، مانند افلاطون، می‌خواهد نشان دهد چگونه نتیجه‌گیری‌های اخلاقی او متضمن نتایج دیگر درباره‌ی اهداف شایسته‌ی اجتماع سیاسی و نتایج دیگر درباره‌ی صورت مناسب حکومت آن است.

او از افلاطون انتقاد می‌کند زیرا افلاطون می‌خواهد دولت آرمانی یکپارچه‌تر از آن باشد که دولت باید باشد؛ افلاطون وحدت دولت را از روی وحدت موجود انداموار واحد نمونه‌برداری می‌کند و ارسطو گمان می‌کند که این نمونه‌ای یکسره خطاست. او الغای مالکیت خصوصی در نزد افلاطون را رد می‌کند و شکوه می‌کند که افلاطون آن گونه از اختیار و آزادی را بر می‌چیند که لازمه‌ی دوستی و سخاوت است: چگونه می‌توانم به دوستانم نفع برسانم، یا در مواقع صحیح سخاوتمند باشم، اگر هیچ منابعی در اختیار نداشته باشم؟ اشتباه دیگر و به همان اندازه بزرگ افلاطون این است که قدرت و ابتکار عمل سیاسی را در دست طبقه‌ی کوچک فرمانروایان فیلسوف متمرکز می‌کند؛ ارسطو پاسخ می‌دهد که همه‌ی شهروندان باید در ابتکار عمل سیاسی سهیم باشند.^{۳۳}

این انتقادهای منعکس‌کننده‌ی نیاز اخلاقی عامتری به زندگی سیاسی، برخاسته از ادعاهای ارسطو درباره‌ی دوستی، است. از نظر او، همکاری با دیگران جزئی از خیر خود شخص است و تکلیف ناپسندی نیست که او باید برای اجتناب از نتایج ناخوشایند به عهده بگیرد. بنابراین دولت فقط یک ضرورت یا یک مزیت نیست؛ حیطه‌ای برای همکاری نیز هست. حتی برهانی که می‌گوید فرمانروایان فیلسوف کارآمدتر از هر نظام دیگری خواهند

بود، از نظر ارسطو، نشان نمی‌دهد که فیلسوفان باید حکومت کنند و دیگر شهروندان باید هیچ سهمی در حکومت کردن نداشته باشند؛ زیرا محروم کردن آنان از سهمی در حکومت به معنای محروم کردن آنان از جزئی از خیرشان است.^{۳۵}

ارسطو، بنابراین، با مردم‌سالاری، هم به معنای یونانی و هم به معنای جدید، مهربانتر از افلاطون است. اما او نظرهای دیگری دارد که به شدت ضد مردم‌سالار است، تا آنجا که این نظرها هر سهمی در فعالیت سیاسی را برای مردمان بدون سطح نسبتاً بالایی از ثروت و دارایی نفی می‌کنند. هیچ یک از شهروندان دولت آرمانی او نباید کارگر دستورز باشد یا به تجارت یا کارهای مالی بپردازد؛ این وظایف را باید برای غیر شهروندان گذاشت و نوکرانه‌ترین آنها را به بردگان سپرد. ارسطو اذعان می‌کند که بردگی ناعادلانه است اگر نتیجه فتح باشد؛ اما او گمان می‌کند «بردگان طبیعی» وجود دارند که فاقد استعدادهای عقلی و پرورش‌یافته انسان معمولی‌اند؛ و او اعتقاد دارد که برای برده طبیعی بردگی نه تنها عذرخواستنی نیست، بلکه حتی خیرخواهی برای خود برده است. ارسطو، برخلاف افلاطون، مسلم می‌پندارد که زنان باید در اصل از داشتن سهمی در فعالیت سیاسی محروم شوند، به دلیل تفاوت‌های مسلم طبیعی. او، در مجموع، اعتقاد دارد که تفاوت‌های طبیعی میان انسانها چندان شدید است که محدودیت فعالیت سیاسی را هم مقتضی و هم عادلانه سازد.^{۳۶}

این آراء ضد مردم‌سالارانه با انتقادهای مردم‌سالارانه - طرفدار از افلاطون سازگار است؛ درحقیقت آنها مبتنی بر اصول اخلاقی بسیار یکسانی‌اند. ارسطو اعتقاد دارد که دولت باید خیر شهروندانش را ارتقا دهد و فعالیت سیاسی جزئی از خیر آنان است. او از این مقدمات نتیجه می‌گیرد که مردمانی که از فعالیت سیاسی ناتوان‌اند نباید شهروند باشند و سعادت شهروندان مستلزم کار دیگران برای فراهم کردن ضروریات زندگی و آزاد گذاشتن شهروندان برای فعالیت سیاسی است.

برای ثابت کردن برخطا بودن ارسطو یا باید انکار کنیم که فعالیت سیاسی جزئی از خیر شخص است یا انکار کنیم که کار نوکرانه (دستورزانه، صنعتی، تجاری) مانع از گونه‌درستی از فعالیت است. او به‌طور کاملاً موجهی استدلال می‌کند که اشتغال مسلط مردم در زندگی اخلاقی و سیاسی آنان تأثیر می‌گذارد؛ اما ما به‌خوبی حق داریم شک کنیم که آیا این راه حلی که او اتخاذ می‌کند یگانه استنتاج معقول برآمده از این مسلمات است.

۱۴. علم اخلاق و استغنا

ما دیده‌ایم که چگونه سعادت مستلزم عدالت و فعالیت سیاسی است. اما ارسطو به نظر می‌آید سعادت را منحصرأ با فعالیت فکری محض (یا «مطالعه»، theôria) نیز یکی می‌داند، یعنی نظاره [contemplation] حقایق علمی و فلسفی، قطع نظر از هر کوششی برای اطلاق آنها به عمل. افلاطون گاهی مجذوب این نظر درباره‌خیر شخص است و پیشنهاد می‌کند که فیلسوف کلاً غرق در نظاره‌صُور [قائم به ذات] خواهد بود. ارسطو گرچه به صُور [قائم به ذات] افلاطونی اعتقاد ندارد، ظاهراً در آرمان افلاطون برای نظاره شریک است.

دو ویژگی نظاره ظاهراً به دست ارسطو دلایلی می‌دهد تا بیندیشد که نظاره جانشین موجهی برای سعادت است. نخست آنکه، نظاره برترین تحقق یا ثمره طبیعت یا فطرت ما در مقام موجودات عاقل است؛ و آن گونه از فعالیت عقلی است که ما با خدایان در داشتن آنها شریکیم و خدایان موجودات عاقلی‌اند که هیچ نیازی برای به‌کار بردن عقل در عمل ندارند. دوم آنکه، نظاره مستقل‌ترین فعالیت است، چون، برخلاف دیگر مقومات مزعوم سعادت، در برابر اقسام مصائب خارجی که ممکن است شخص بافضیلت را از فرصت اعمال فضایلش محروم سازد آسیب‌پذیر نیست.

اما ارسطو اعتقاد ندارد که این ویژگیهای نظاره به ما حق می‌دهد که آن را با سعادت یکی بدانیم. او موافق است که اگر ما عقل محض بودیم و هیچ میل یا بدنی نداشتیم، نظاره کل خیر ما خواهد بود (چنانکه برای نفسی نامیرا چنین

است، به طوری که افلاطون در فدون آن را تصور می‌کند). با این وصف، ما در واقع صرفاً عقل نیستیم؛ و لذا ارسطو تشخیص می‌دهد که خیر باید خیر انسان تمام باشد. در نظر سنجیده او، نظاره برترین و بهترین خیر ماست، اما نه کل آن.

همین نکات درخصوص ادعاهای راجع به استغنا نیز مصداق دارد. ما دلیل خوبی داریم، در صورتی که چیزهای دیگر مساوی باشند، خیری را که در برابر اوضاع و احوال خارجی آسیب‌ناپذیر است بر خیری ترجیح دهیم که در برابر آنها آسیب‌پذیر است. اما در این خصوص چیزهای دیگر مساوی به نظر نمی‌آید. ارسطو مدلل ساخته است که سعادت باید کامل باشد و به این دلیل او مدلل می‌سازد که نه فضیلت به‌تنهایی و نه لذت به‌تنهایی نمی‌تواند سعادت باشد. پس او نباید موافقت کند که نظاره سعادت است دقیقاً به این دلیل که آسیب‌ناپذیر و خودبسنده است. زیرا نظاره خیر کامل نیست؛ می‌توانیم خیرات دیگری را بیندیشیم (مثلاً، فضیلت و افتخار) که می‌توانیم به آن بیفزاییم تا خیری بهتر از نظاره به‌تنهایی بسازیم.^{۳۷}

این نزاع درباره سعادت پرسشی را درباره استغنا مطرح می‌کند. ارسطو خیر مستغنی را خیری تعریف می‌کند که «به تنهایی زندگی را شایسته اختیار می‌کند و هیچ چیز کم ندارد»؛ و از آنجا که او فرض می‌کند که زندگی که هیچ چیز کم ندارد تنها زندگی است که طیف کاملی از فعالیت‌های عقلی را دارد، او استنتاج می‌کند که زندگی مستغنی شامل خیر اجتماع است. از سوی دیگر، اگر ما گمان کنیم زندگی را که چیزی کم ندارد ما در همان وقتی می‌خواهیم در آن باشیم که همه چیز دارد، پس استغنا بسیار کمتر لازم می‌آید، ما ممکن است به این نتیجه برسیم که شخص عاقل باید زندگی خودبسنده‌تری و از اوضاع و احوال خارجی مستقل‌تری را ترجیح دهد؛ و در این خصوص زندگی نظاره‌گر جانشین بهتری برای سعادت به نظر می‌آید.^{۳۸}

برجستگی نظاره در برخی از گفته‌های ارسطو درباره سعادت نشان می‌دهد که تلقی معطوف به دیگری و اجتماعی از سعادت یگانه تلقی نیست

که ممکن است جذاب به نظر آید. اگر ما بر فعالیت عقلی و استقلال از امور بیرونی تأکید می‌کنیم، به تلقی غیراجتماعی و اخروی سعادت می‌رسیم که گاهی هم برای افلاطون و هم برای ارسطو پُر جاذبه به نظر می‌آید. بنابراین تعیین این امر مهم می‌شود که آیا ارسطو در تفسیرش درباره سعادت، از یک سو، وزن نسبی درستی برای کامل بودن، و از سوی دیگر، وزن نسبی درستی برای عاقلی و استقلال قائل شده است.

۱۵. اهمیت ارسطو

یک مقایسه عامه‌پسند افلاطونِ شهودی و اخروی را در برابر ارسطوی سرسخت اما نسبتاً ملال‌آور قرار می‌دهد. چنانکه بیتس [شاعر و نماینده نویسنده ایرلندی (۱۹۳۹-۱۸۶۵)] می‌گوید:

افلاطون اما طبیعت را کفی انگاشت که بر روی
 سرنمونِ شبح‌وار اشیاء بازی می‌کند.
 سرباز ارسطو تازیانه نواخت
 بر پشت شاهنشاه.

این مقایسه در میان افلاطونیان اواخر باستان آغاز شد؛ در حالی که برخی کسان آراء افلاطونی و ارسطویی را با هم در آمیختند، برخی دیگر با مخالف قرار دادن فلسفه ارسطویی دنیوی با فلسفه افلاطونی والانظر واکنش نشان دادند.^{۳۹}

دلایل تحدّی با نظر اخروی درباره افلاطون را دیده‌ایم؛ و به همان اندازه دلایل خوبی برای تحدّی با این مقایسه میان افلاطون و ارسطو وجود دارد. در حالی که ارسطو تا اندازه‌ای طبیعت‌گرا و تا اندازه‌ای افلاطون‌گراست، در وهله نخست مدافع انتقادی افلاطون است. او می‌اندیشد که افلاطون درخصوص نکات عمده‌ای که طبیعت‌گرایان پیش از سقراط درخصوص آنها بر خطا بودند بر ضوابط است و مساهمت برجسته‌ای در فهم طبیعت و فهم

خیر انسان کرده است. افلاطون تنها نیمی از پیشرفتهایش را نسبت به طبیعت‌گرایان فهمید (از نظر ارسطو)؛ زیرا او برخی از پیشرفتهای مهمش را با خطاهایی گره زد که ارسطو در صدد رها شدن از آنها بود. ارسطو می‌کوشد نشان دهد که افلاطون در اصرار بر واقعیت صورت و در اصرار بر غایت‌انگاری طبیعی و در اصرار بر هماهنگی عدالت و نفع‌طلبی بر صواب بود؛ و او می‌کوشد این ادعاهای افلاطونی حقیقی را از هر وابستگی به نظریهٔ صُور [قائم به ذات] و بقای نفس و دولت آرمانی آمریت طلب رها کند.

تأثیر تصدیق‌شدهٔ ارسطو در اخلاف بلافصلش، رواقیان و اپیکوریان، کمتر از آن چیزی است که می‌توان انتظار داشت؛ شکهایی حتی در این باره ابراز شده بود که آیا آنان اکثر آثار ارسطو را می‌شناختند. گرچه این شکها محتملاً اشتباه است، این نکته که آنها را می‌توان مطرح کرد حاکی از این است که ارسطو برای فیلسوفان چند نسل بعدی به حجّتی فلسفی تبدیل نشد. در واقع هم رواقیان و هم اپیکوریان مابعدالطبیعهٔ ارسطویی را برای رسیدن به تعالیم کاملاً مادی‌نگرتر رد کردند؛ و افلاطونیان متأخر دفاع او از صورت را با الفاظ کاملاً غیر مادی‌نگر و اخروی، متأثر از قرائت‌شان از فلسفهٔ ارسطو با توجه به تأویل‌شان از فلسفهٔ افلاطون، باز ابراز کردند.^{۴۰}

تأثیر او در فلسفهٔ قرون وسطی با مقام او در اواخر دورهٔ باستان به شدت مابین است. بعد از کشف دوبارهٔ ارسطو در اوایل قرون وسطی، او نخستین حجّت، «فیلسوف»، شد؛ و نه تنها فلسفه، بلکه علم طبیعی و علم کلام یا خداشناسی، نیز در چارچوب مفروضاتی که ارسطویی پنداشته می‌شد هدایت شد (گرچه اغلب تا اندازه‌ای متأثر از فلسفهٔ افلاطونی متأخر بود).

حجیت ارسطو او را هدفی و سوسنه‌انگیز برای نخستین فیلسوفان عصر نو ساخت که به فلسفهٔ مدرسی قرون وسطی، برگرفته از او، حمله می‌کردند. دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶) و لاک (۱۷۰۴-۱۶۳۲) و هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸) و بارکلی (۱۷۵۳-۱۶۸۵) جملگی می‌توانستند به موفقیت علم جدید متوسل شوند که خودش را از مفروضات جهان‌شناسی و اخترشناسی ارسطویی آزاد

کرده بود. آنان گمان می‌کردند که موضع فلسفی عام ارسطو را نیز باید به همراه مفروضات تجربی خاصی رد کرد که علم جدید کنار گذاشته بود. تعلیم او دربارهٔ صورتهای جوهری متضمن ساز و کارهای غیر تجربی عجیبی به نظر می‌آمد که نظریه‌های علمی بهتر آن را بی‌اعتبار کرده بودند. این حملات به ارسطو به نظر هیوم آن چنان موفقیت کاملی داشت که او در ۱۷۴۸ می‌توانست بنویسد: «شهرت چیچرو اکنون به شکوفایی می‌رسد؛ اما شهرت ارسطو مطلقاً پژمرده.»^{۳۱}

ناقدان او در قرنهای هفدهم و هجدهم یکسره برخفا نبودند. وقتی ارسطو به نمودها و حس مشترک تکیه می‌کند، در خطر بحث کردن از خطا و پیشداوری یا مفروضات سطحی به منزلهٔ داده‌های استواری است که هر نظریهٔ معقولی باید آنها را بپذیرد. یک نتیجهٔ بد اطمینان بیش از اندازهٔ او در نگرش بطلمیوس (اشتهار ۴۸-۱۲۷ ب.م) اخترشناس به این مفروض ظاهر می‌شود که زمین به سوی مرکز عالم مایل است:

بنابراین من، یکی، گمان می‌کنم تحقیق در علل حرکت به سوی مرکز برای همه بی‌خرج است وقتی این نکته که زمین جای وسط را در عالم اشغال می‌کند و همهٔ اجسام سنگین به سوی زمین حرکت می‌کنند با خود پدیدارهای مشاهده‌شده بسیار آشکار می‌شود.^{۳۲}

در این خصوص «پدیدارهای مشاهده‌شده» حتی بررسی تحدی با این نظر را نیز، در نظر بطلمیوس، نامعقول می‌سازد که زمین مرکز عالم است و خورشید به دور زمین حرکت می‌کند. اما گاهی نظریهٔ درست تنها در صورتی یافت می‌شود که مشاهدات آشکارا واضح رد شوند یا باز تأویل شوند.

از سوی دیگر، خطا خواهد بود فرض کنیم که موضع فلسفی ارسطو در کل با این گونه انتقاد ضعیف شد؛ و احیای شهرت ارسطو در قرنهای نوزدهم و بیستم تا اندازه‌ای نتیجهٔ نگرش بصیرانه‌تر نسبت به اوست. هیچ کس اکنون نمی‌تواند او را به طور معقولی حجتی والامقام بشمارد؛ اما هیچ کس نیز

نمی‌تواند به‌طور معقولی با ارزیابی هیوم موافقت کند. پرسشهایی که او کوشید دربارهٔ ماده و صورت و علیت و غایت‌انگاری و بدن و نفس و سعادت و اخلاقیات به آنها پاسخ دهد پرسشهای فلسفی است که با دگرگونی اندک شگفت‌آوری، در سرتاسر دگرگونیها در علم و دین و فرهنگ، پایدار است. پاسخهای ارسطو به آنها منسوخ نیست. به عکس، ادعای او برای دفاع از واقعیت و غیرحذفی بودن صور و نفوس و تفسیر او از جای اخلاقیات در خیر انسان، انتخابهای معقولی ارائه می‌کند که گاهی به‌طور ناپخته کنار گذاشته شده‌اند، و هنوز به‌طور مستوفی کاوش نشده‌اند.

۸

فلسفه اپیکوری

۱. جهان یونانی مآبی^۱

«عصر یونانی مآبی» (اصطلاحی که مورخان جدید جعل کردند و نه یونانیان) با مرگ اسکندر کبیر در ۳۲۳ آغاز و با پایان جمهوری روم و پیروزی اکتاوین (بعدها اوگوستوس) در ۳۱ قبل از میلاد پایان می‌یابد. اسکندر امپراتوریهای پارس و مصر را فتح کرد و جانشینان او بر این کشورها حکومت کردند تا هنگامی که این کشورها در دوران اوگوستوس به امپراتوری روم ضمیمه شدند.

فتوحات اسکندر جهان یونانی‌زبان را وسعت داد. شهرهای یونانی (اسکندریه در مصر مشهورترین آنها بود) در دوران امپراتوری او تأسیس شده بود؛ و آنها زبان و فرهنگ یونانی را بسیار دورتر از سرزمین اصلی یونانیان و ایونیا آشنا و حاکم ساختند.^۲ اما فرهنگ یونانی گرچه پهنه وسیعی را فراگرفت، به‌طور بسیار عمیق نفوذ نکرد؛ زیرا شهرهای تازه یونانی از نواحی روستایی مجاور به‌شدت جدا ماند و در این نواحی زبان و فرهنگ و دین بومی باقی ماند و یونانی‌زبانان خواصی بیگانه بودند.^۳ با این همه، زبان یونانی زبان نخستین امپراتوری روم شرقی شد و تا ۱۴۵۳ بعد از میلاد، هنگامی که آخرین امپراتور بیزانسی خلع شد، چنین نیز باقی ماند. از آنجا که زبان یونانی زبان حاکم بود، کتابهای مقدس عبرانی به یونانی ترجمه شد («ترجمه هفتاد تن»، از هفتاد و دو تن مترجمی است که به‌طور سنتی گمان

می‌رود آن را پدید آورده‌اند)، و کتابهای مقدس مسیحی در اصل به یونانی تألیف شده بود.^۴

اسکندر در مقام پادشاه مقدونیه جانشین پدرش فیلیپ شد؛ و مقدونیان حتی قبل از فتوحات‌شان در آسیا قدرت حاکم شدند. از آن زمان به بعد، دولتهای بزرگ یونانی، از جمله آتن (اسپارت آن زمان دولتی کوچک بود)، دیگر از درجه خودمختاری قبلی‌شان برخوردار نشدند. خطیب آتنی دموستنس (۳۸۴ تا ۳۲۲) یکی از آن کسانی بود که آمدن مقدونیان را پایان آزادی یونانی می‌شمرد؛ و یونانیان را به مقاومت در برابر فیلیپ و اسکندر وامی‌داشت.^۵ اما هیچ کس گمان نمی‌کرد که مقدونیان برای آزادی این قدر خطرناک باشند. دو قرن بعد پولیبیوس (حدود ۲۰۰ تا بعد از ۱۱۸ ق م) مورخ از طرف دیگر این قضیه با صلابت دفاع کرد، در استدلالش به طرفداری از هواداران مقدونیان در پلوپونز:

با وارد شدن فیلیپ در پلوپونز، و با خفت دادن به اسپارتیان، آنان به همه پلوپونزیها اجازه دادند نفسی تازه بکشند و به آزادی بیندیشند؛ سپس آنان [پلوپونزیها] مناطق و شهرهایی را که اسپارتیان، در دوران نیکبختی شان، از آنان گرفته بودند پس گرفتند ... و دولتهای خودشان را بی هیچ شک و تردیدی تقویت کردند.

سلطه مقدونیان زندگی سیاسی شهرهای یونانی را کاملاً تغییر شکل نداد. وقتی شهرهای تازه یونانی در سرتاسر امپراتوری اسکندر تأسیس شد، تا اندازه‌ای الگویی مشابه از زندگی سیاسی تکرار شد.^۶

وضع شهرهای یونانی در جهان یونانی مآبی به تبیین برخی تحولات تازه در حیات فکری یونانی کمک می‌کند. تأسیس موزه و کتابخانه در اسکندریه، به منزله مراکز مطالعه و تحقیق، کمک کرد تا این شهر به صورت قانون اصلی علم طبیعی و طب و مطالعات ادبی درآید. آتن مرکز فلسفه باقی ماند. این تقسیم مشوق مقداری جدایی مطالعات فلسفی از مطالعات علمی بود. این تقسیم تقسیمی قاطع نبود. به‌طور نمونه، تئوفراستوس (حدود ۳۷۰ تا حدود

(۲۸۷) و استراتون (متوفی ۲۶۹)، دو تن از جانشینان ارسطو در مدرسه او لوکیوم، به علاقه نیرومند او به تحقیق و نظریه تجربی علمی ادامه دادند. اما لوکیوم نفوذ و قوت خود را از دست داد و هیچ مکتب فلسفی دیگری جلوی گرایشهای متمایل به تخصصی شدن را نگرفت — و اینها به هر حال نتیجه طبیعی تحول و پیچیدگی فلسفه بود.

در آتن مدارس فلسفی متمایزی شکل گرفت که با یکدیگر به احتجاج می پرداختند و برای جلب توجه دانشجویان رقابت می کردند. رواقیان و اپیکوریان و شکاکان و مشائیان (یعنی: ارسطویان) تعالیم و راهبردهای خودشان را تشریح می کردند. این گرایش نتیجه پیش بینی پذیر تحولات در فلسفه بود؛ اما تمرکز این مدارس در آتن (در مقایسه با اوایل قرن پنجم) منعکس کننده جایگاه این شهر در فرهنگ یونانی و آموزش عالی نیز بود. هم آتن و هم دیگر شهرها مبادرت به تقاضای مقداری آموزش فلسفی به منزله بخشی از دوره تربیت (اصالتاً نظامی) برای مردان جوان طبقات بالا کردند. مدارس فلسفی آتن بنابراین در مقداری از محتوای آموزش عالی برای طبقات حاکم پرنفوذ بودند.^۷

آتن سرانجام مرکز بین المللی مطالعه فلسفی شد نه فقط برای جهان یونانی، بلکه همچنین برای کل امپراتوری رومی؛ و این مقام را دست کم تا شش قرن حفظ کرد. رومیها در ۱۴۶ قبل از میلاد فتح یونان را با غارت و نابودی کورینث کامل کردند؛ اما، چنانکه شاعر رومی هوراس (۶۵ ق م تا ۸ ب م) نظرمی دهد، «یونان اسیرکننده وحشی اش را به اسارت گرفت و هنرها را در لاتیوم روستایی وارد کرد». از آن هنگام به بعد طبقه حاکم رومی مطالعات ادبی و فلسفی یونانی را با موفقیت روزافزون پرورش داد.^۸

۲. اپیکوروس: اهداف عام

در نزد اپیکوروس (۳۴۱ تا ۲۷۱)، همچون سقراط، فلسفه راهی است برای اصلاح کردن زندگیهایمان. ما زندگیهایمان را به بدی هدایت می کنیم چون از

مرگ می ترسیم؛ و از مرگ می ترسیم چون از مجازات بعد از مرگ می ترسیم. گفته‌های سفالوس در ابتدای جمهوری افلاطون ترسهایی را شرح می‌دهد که اپیکوروس در نظر دارد:

وقتی مردی تازه پی می‌برد که در شرف مرگ است، دلش آکنده از نگرانی و دلوپسی دربارهٔ اموری می‌شود که قبلاً از خاطرش هم نمی‌گذشت. <او به یاد می‌آورد > داستانهایی (muthos) را که دربارهٔ هادس می‌گویند و اینکه چگونه کسانی که در اینجا ستم روا داشته‌اند باید در آنجا مکافات عادلانه بپردازند؛ و گرچه او ممکن است این داستانها را تاکنون به تمسخر گرفته باشد، این داستانها اکنون جان او را با این ترس عذاب می‌دهند که این داستانها شاید با این وصف راست باشد.

از نظر سفالوس، ثروت حمایتی است در برابر این ترسها، چون وسوسهٔ فریب دادن مردم را برطرف می‌کند و به ما اجازه می‌دهد هدایای گشاده دستانه به خدایان پیشکش کنیم و اینها دوراه برای اجتناب از مجازات بعد از مرگ است. بنابراین ترس از مرگ برانگیزندهٔ میل به انباشت ثروت است.

اپیکوروس بر این گمان است که ترس از مرگ زیربنای همهٔ جنبه‌های مال‌اندوز و رقابت‌آمیز زندگیهای ماست؛ درحقیقت، او گمان می‌کند این امر تمایل ما به پذیرفتن نگرش هومری را تبیین می‌کند. ما، چون از مرگ می‌ترسیم، می‌کوشیم از امنیت و حمایت خودمان در برابر دیگر مردمان مطمئن شویم. جستجوی امنیت ما را به تعقیب قدرت و ثروت و افتخار و امی دارد و ما را پیوسته از دست دادن آنها می‌ترساند. ما طالب شهرت و افتخار بعد از مرگ هستیم، چنانکه آخیلس طالب بود، چون نمی‌خواهیم به خودمان بقبولانیم که آن زمان حاضر نخواهیم بود تا از آن لذت ببریم؛ و ترس ما از مرگ تبیین می‌کند که چرا نمی‌خواهیم به خودمان بقبولانیم که آن زمان حاضر نخواهیم بود. خودمان را به فعالیت و رقابت پیوسته مشغول می‌کنیم تا ترس مان از مرگ را بر خودمان بپوشانیم. ما پی نمی‌بریم که ترس از مرگ انگیزهٔ اساسی مان است؛ هر یک از ما «از خودش می‌گریزد»؛ ما به اشتغالات

نیاز داریم تا توجّه ما را از آگاهی آزاردهنده خودمان و ترسهایمان منحرف کند، اما نمی‌دانیم که چرا آگاهی خودمان را این قدر آزاردهنده می‌یابیم.^۹

تشخیص اپیکوروس از ترسها و آرزوهای انسان دلیل او برای مطالعه کردن طبیعت عالم است. چنانکه لوکرسیوس (؟ ۹۴ تا ۵۵)، شاعر رومی و اپیکوری، می‌گوید:

باید این وحشت ذهن، این تاریکی را از میان ببریم، نه با پرتوهای آفتاب و انوار تابان روز، بلکه با سیما و قانون طبیعت.

اپیکوروس خود مدعی است که این یگانه دلیلی است که ما برای مطالعه طبیعت نیاز داریم:

اگر هیچ گاه به سوء ظن دربارهٔ افلاک، یا اینکه مرگ ممکن است چیزی برای ما باشد، یا نادانی به حدود آلام و شهوات دچار نشده بودیم، هیچ نیازی به مطالعهٔ طبیعت (phusiologia) نمی‌داشتیم.^{۱۰}

برای برطرف کردن ترسهایمان، هم شناخته و هم تصدیق نشده، به تفسیری از عالم نیاز داریم که هیچ دلیلی برای ترس از مرگ به ما نمی‌دهد. ما خودمان را وقتی از ترس رها می‌کنیم که اعتقاد می‌آوریم که عالم زیر نظر خدایانی نیست که روندهای طبیعی را برای مقاصد خودشان تعیین یا اصلاح می‌کنند و بعد از مرگ نیز ما باقی نمی‌مانیم. اگر دلیلی برای اعتقاد به این عقیده داریم، پس (از نظر اپیکوروس) هیچ دلیلی نداریم بیندیشیم صدمه‌ای به ما می‌رسد؛ بنابراین هیچ دلیلی برای ترس از مرگ نداریم؛ و لذا دیگر از مرگ نمی‌ترسیم.

۳. معارضة شکاکیت

اپیکوروس برای یافتن نظریه‌ای دربارهٔ عالم که ترس ما از مرگ و خدایان را از میان ببرد به اتم‌گرایی لیوکیپوس و دموکریتوس رو می‌آورد. ارسطو به اتم‌گرایی حمله می‌کند تا آنجا که خود بر واقعیت صورت و حقیقت تبیینهای

غایت‌انگاران اصرار می‌ورزد؛ و اپیکوروس بر ضد حملات ارسطو دفاعی از اتم‌گرایی ارائه می‌کند.

اما او درخصوص یک نکته به ارسطو نزدیکتر است تا به دموکریتوس. از نظر دموکریتوس، نظریه اتمی متکی به اصولی است که برای عقل بدیهی است، اما برخلاف گواهی حواس است؛ جهان منکشف بر عقل کاملاً متفاوت با هر چیزی است که حواس به ما نشان می‌دهند. تعارض میان حس و عقل دموکریتوس را به نحوی به سوی شکاکیت هدایت می‌کند و او را مجبور می‌کند پرسد اگر به حواس اعتنایی نمی‌کند برای نظریه‌اش در کجا شاهد می‌یابد.^{۱۱} مایه شگفتی نیست که ارسطو از اتم‌گرایی به واسطه تعارضهایش با نموده‌ها انتقاد می‌کند. اما اپیکوروس از موضعی علم‌شناختی کاملاً نزدیک به موضع ارسطو آغاز می‌کند و، هم بر ضد ارسطو و هم بر ضد دموکریتوس، استدلال می‌کند که این موضع عملاً پشتیبان اتم‌گرایی است.

اپیکوروس دلیل خوبی دارد موضع علم‌شناختی دموکریتوس را باز بررسی کند، نه تنها به دلیل انتقاد ارسطو، بلکه همچنین به دلیل احیای شکاکیت بعد از ارسطو. یک پرسش اصلی شکاکانه به مسئله «معیار» (به یونانی *kritêrion*، از *krinein*، «قضاوت کردن» یا «تمیز دادن») ی مربوط است که باید در تمیز دادن نموده‌های صادق از کاذب از آن استفاده شود. شکاک مدلل می‌سازد که ما هیچ معیار اعتمادپذیری در اختیار نداریم. نموده‌ها متعارض‌اند؛ اشیاء متفاوت برای مردمان متفاوت حقیقی به نظر می‌آید؛ حتی اگر ما خودمان را به نموده‌های حسی محدود کنیم، اینها متعارض‌اند؛ و لذا ما نمی‌توانیم به حواس به منزله معیار تکیه کنیم. به هر حال، چگونه می‌دانیم معیاری یافته‌ایم؟ می‌توانیم به‌طور موجهی از اصل یا روش «اصل ۱» به منزله معیار بحث کنیم، تنها اگر می‌دانیم که «اصل ۱» بدون توسل به اصلی دیگر، «اصل ۲»، به منزله معیاری برای تصمیم‌گرفتن درباره «اصل ۱» به کار می‌رود؛ اما می‌توانیم پرسشی درباره «اصل ۲» بکنیم که ما را به اصل دیگری، «اصل ۳»، می‌رساند؛ و اکنون با تسلسل مواجه می‌شویم که هیچ پاسخی به پرسش آغازین ما نمی‌دهد.^{۱۲}

شکاک در مواجهه با استدلالهای دارای قوت ظاهراً مساوی برای نتیجه‌گیری‌های متعارض هیچ اساسی برای انتخاب کردن میان این نتیجه‌گیری‌ها نمی‌یابد و حکم دربارهٔ صدق آنها را معلق می‌گذارد و بدین وسیله مدعی رسیدن به آرامش (ataraxia) می‌شود، یعنی آزادی از ترس و اضطراب. این ادعای شکاکانه معارضهٔ دیگری با اپیکوروس را پیشنهاد می‌کند. زیرا او و شکاک ظاهراً موافقت می‌کنند که آرامش هدف درست است؛ و شکاک ظاهراً با تعلیق حکم راه کوتاه‌تری برای رسیدن به آن پیشنهاد می‌کند. چرا اپیکوروس باید آرامش را از راه پُرحمت‌تر نظریه‌ای عقیده‌دار [dogmatic] دربارهٔ جهان تعقیب کند؟

اپیکوروس این راه حل شکاکانه را رد می‌کند. اگر شکاک هستیم، به گمان او، سرشار از بی‌تصمیمی خواهیم بود و بنابراین سرشار از تشویش. اگر نمی‌توانیم میان دو نظر تصمیم بگیریم، بی‌تصمیمی ما را نگران و مشوّش باقی خواهد گذاشت؛ بنابراین به اساسی برای حکم و تصمیم نیازمندیم. شکاک اذعان می‌کند که صرفاً از بخت خوش است که از تعلیق حکم آرامش نتیجه می‌شود. اپیکوروس پیشنهاد می‌کند که شکاک به طور احمقانه‌ای بیشتر به رسیدن به آرامش خوش‌بین است تا رسیدن به اضطراب.^{۱۲}

۴. توسّل به حواس

اپیکوروس بر این گمان است که در پاسخ به شکاکیت باید به حواس اعتماد کنیم: «اگر با همهٔ ادراکهایت جنگیدی، چیزی در دست نداری تا با استناد به آن در حکم دربارهٔ هر یک از این ادراکها بگویی باطل است». او بر استدلالی تکیه می‌کند که دموکریتوس از جانب حواس پیشنهاد می‌کند؛ ما چیزی مطمئن‌تر از آنکه در حواس در اختیار داریم نداریم و لذا اگر اطمینان به آنها را از دست بدهیم، این اطمینان را در هر چیز دیگری نیز از دست می‌دهیم. اعتماد به حواس یگانه بدیل برای شکاکیت است، چون یگانه راه بر اساس تعلیق کامل حکم دربارهٔ هر چیز است.

در این استدلال ادعا می‌شود که ما نمی‌توانیم تماماً حواس را رد کنیم، و باید برخی از گزارشهای آنها را بپذیریم. اما اپیکوروس همه گزارشهای آنها را می‌پذیرد و بنابراین ادعا می‌کند که همه ادراکات درست است. دکارت، در پرورش استدلالی شکاکانه، مدلل می‌سازد که «گاهی به من ثابت می‌شود که این حواس فریبنده‌اند و اعتماد کامل به چیزی که یک وقت مرا فریب داده است خردمندانه نیست». اپیکوروس این شک شکاکانه را پیشتر می‌برد و مدلل می‌سازد که هر شک دربارۀ هر گزارش حسی مستلزم شک کلی دربارۀ همه گزارشهای حسی و بنابراین تعلیق کامل حکم است.^{۱۴}

این اعتماد کامل به حواس ظاهراً آنها را در معرض حمله‌ای متفاوت قرار می‌دهد. زیرا ما حق داریم بیندیشیم که اگر همه گزارشهای حواس را می‌پذیریم، باید گزارشهای متعارض را بپذیریم (مثلاً، ترکۀ چوب خمیده به نظر می‌آید وقتی آن را در آب می‌بینم، و مستقیم به نظر می‌آید وقتی آن را از آب بیرون می‌کشم)؛ پس باید وجود نموده‌های متعارض را بپذیریم (ترکۀ چوب هم خمیده به نظر می‌آید و هم مستقیم)؛ از آنجا که ما اجازه نداریم میان آنها انتخاب کنیم و هر دو نیز ممکن نیست دربارۀ شیء واحد صادق باشد، نمی‌توانیم بگوییم که این شیء چگونه است. این استدلال دموکریتوس را به سوی شکاکیت دربارۀ حواس می‌راند.

اپیکوروس در پاسخ هر تعارضی میان این دو نمود ترکۀ چوب را رد می‌کند و به نظریۀ اتمی متوسل می‌شود. نمود ترکۀ خمیده چوب صادق است، تا آنجا که مطابق با هیئت خمیده اتمهای بیرون فکنده شده چوب و سرانجام رسیده به چشمهاست. نمود ترکۀ مستقیم چوب صادق است، تا آنجا که مطابق هیئت مستقیم اتمهاست. ما معمولاً برخفا هستیم اگر توقع داریم نمود «ترکۀ خمیده در آب» نمود ترکۀ «خمیده در بیرون آب» را به دنبال بیاورد، چرا که خطا در ما و استنتاجهای شتاب‌زده و اعتقادات باطل ما قرار دارد و نه در خود حواس.

اگر اپیکوروس بر صواب است، پس نمودی که از یک صندلی در ذهن

داریم نمایش دقیق هیئت به شکل صندلی از اتمهاست. اما این پاسخ شکهای شکاکانه درباره اعتقاد ما به اشیائی از قبیل صندلی را سست نمی‌کند. زیرا هیئتهای به شکل صندلی ممکن است آتی و دارای عمری کوتاه باشند و برای استنتاج این امر که این هیئت متعلق به هیئت دیرپاتری است که صندلی است به اعتقادات دیگری نیاز است. ما تنها در صورتی از شکاکیت اجتناب می‌کنیم که می‌توانیم نشان دهیم که این استنتاجها دارای ضمانت‌اند. گاهی نموده‌ای به شکل صندلی در ذهن مان را به منزله محصولات رؤیاها یا توهمات تبیین می‌کنیم، حتی اگرچه، از نظر اپیکوروس، آنها از هیئت بیرونی و به شکل صندلی نتیجه می‌شوند. چرا این امر همواره نباید چنین باشد؟^{۱۵۹}

اپیکوروس از حواس با محدود کردن نظر عادی ما درباره آنچه آنها می‌گویند دفاع می‌کند، و لذا اعتقاد ما را رد می‌کند که گزارشهای حسی ممکن است متعارض باشند. اما از آنجا که گزارشهای حسی، چنانکه او از آنها تعبیر می‌کند، چیز بسیار اندکی به ما می‌گویند، دفاع او از دقت آنها به شک شکاکانه درباره اعتقادات مشترکی که مبتنی بر حواس است پاسخ نمی‌دهد. اپیکوروس نشان نداده است که دلیل خوبی برای اعتقاد به جهان خارجی و عادی اشیاء پایدار دارد. او اگرچه از صدق نموده‌های صرفاً حسی دفاع می‌کند، از نمودهایی دفاع نمی‌کند که برای ساختمان یک نظریه علمی بیشترین اهمیت را دارند.

۵. حس و علم

از نظر دموکریتوس، نظریه اتمی محصول عقلی است که جای حواس را می‌گیرد؛ نموده‌های متعارض حس نشان می‌دهد که واقعیت ممکن نیست عبارت از اشیاء دارای رنگ و طعم و از این قبیل باشد، بلکه باید عبارت از اتمهای فناپذیر باشد. از آنجا که اپیکوروس بر حواس به منزله معیار صدق اصرار می‌ورزد، او نمی‌تواند از استدلال دموکریتوس استفاده کند. او باید مدلل سازد که گواهی حواس خود مؤید اتم‌گرایی است. برای این منظور باید

پذیریم که اپیکوروس به تهدیدهای شکاکانه نسبت به اعتقاد ما به جهانی برونذهنی پاسخ داده است؛ و باید ببینیم که آیا او می‌تواند از این اعتقاد به صدق نظریه اتمی استدلال کند.

برخی مثالها این راهبرد را پیشنهاد می‌کند. اتم‌گرایی به ما می‌گوید (الف ۱) اتمها در حرکت دائم‌اند و (الف ۲) آنها فاقد رنگ‌اند. اما حواس به نظر می‌آید به ما می‌گویند (ب ۱) اجسام ثابت در حرکت دائم نیستند و (ب ۲) اجسام رنگ دارند. پس به نظر می‌آید گواهی حواس معارض با اتم‌گرایی است، چون ما نمی‌توانیم بفهمیم چگونه (ج ۱) اجسام ظاهراً ثابت صرفاً مجموعه‌های مقومات متحرک‌اند، یا چگونه (ج ۲) اجسام ظاهراً دارای رنگ صرفاً مجموعه‌های مقومات بی‌رنگ‌اند.

اما لوکرسیوس مدلل می‌سازد که حواس مثالهای (ج) را برای ما فراهم می‌کنند و لذا ما را به (ب) برضد (الف) متعهد نمی‌کنند. او دو مورد را وصف می‌کند: (ج ۱) گله‌ای گوسفند را بر روی تپه‌ای دور می‌بینیم؛ آنها گرچه از دور بی‌حرکت به نظر می‌آیند، وقتی نزدیکتر می‌شویم می‌بینیم که حرکت می‌کنند. (ج ۲) تکه‌ای پارچه سرخ را به قطعات کوچکتر و کوچکتر پاره می‌کنیم و به تدریج رنگ از میان می‌رود. توجه به این مثالها از ادعاهای موجود در (ج) حمایت می‌کند؛ و بنابراین اعتماد به حواس معارض با (الف) نیست. وقتی می‌اندیشیم گواهی حواس مستلزم صدق (ب) است، بی‌احتیاطانه به مثالهای بد انتخاب شده می‌نگریم. در واقع گواهی حواس به ما می‌گوید پذیرفتن نظریه اتمی، به معنای رد کردن او نیست.^{۱۶}

اپیکوروس، برضد دموکریتوس، نتیجه می‌گیرد که اتم‌گرایان نیازی به رد کردن حواس ندارند؛ آنان نیاز دارند تنها به دقت و بدون پیشداوری به آنچه حواس واقعاً به ما می‌گویند توجه کنند. ارسطو فرض می‌کند که احکامی از قبیل (ب) از جمله نمودهایی است که یک نظریه باید از آنها دفاع کند؛ اما اپیکوروس پاسخ می‌دهد که اینها اعتقادات مشترک است و نه نمودهایی حسی واقعی، و نمودهایی حسی واقعی ما را به (ب) متعهد نمی‌کنند.

دفاع کوشیده شده و مشکلی کلی درباره همه استدلالهای متعدد و پیچیده برای نظریه اتمی را مطرح می‌کند. از نظر اپیکوروس، برخی پرسشها اجازه تنها یک پاسخ را می‌دهند که با گواهی حواس سازگار است، و حال آنکه دیگر پرسشها اجازه پاسخهای متعددی را می‌دهند که با این‌گونه گواهی سازگار است. پرسشهای نوع دوم (مثلاً، درباره اندازه خورشید) مطرح می‌شوند چون مشاهدات مربوط میسر نیست. این موارد بسیاری نظریه‌ها و تبیینهای «از حیث تجربی متکافی» را روا می‌شمرد و همه به یک اندازه با گواهی حواس سازگارند؛ فیلسوف اپیکوری میان آنها انتخاب نمی‌کند.^{۱۷}

برای اپیکوروس نشان دادن این امر مهم است که نظریه اتمی به پرسشی از نوع اول پاسخ می‌دهد، و لذا او دلیلی دارد در مخالفت با نظریه‌های رقیب به این نظریه اعتقاد بیاورد. اما به نظر می‌آید که استدلالهای او تنها نشان می‌دهد که این نظریه با مشاهده سازگار است؛ او به سختی نشان می‌دهد که این نظریه یگانه نظریه از این قسم است. به نظر می‌آید تصور تفسیری غیر اتم‌گرا از جهان که با گواهی حواس سازگار است آسان است. درحقیقت ما مدلل ساختیم که نظر هومری می‌تواند به راحتی خود را با هر مشاهده‌ای سازگار نشان دهد؛ از همین رو بود که طبیعت‌گرایان نمی‌توانستند به رد تفکر هومر با توسل صرف به حواس امیدوار باشند.^{۱۸} اگر این نظر درست است، پس نظریه اتمی به پرسشهای نوع اول پاسخی نمی‌دهد، چون به نظر می‌آید درباره چنین پرسشهایی نمی‌توان با آزمون سازگاری صرف با مشاهدات تصمیم گرفت. نظریه اتمی تنها نظریه‌ای دارای تعدادی نظریه‌های از حیث تجربی هم‌ارزش به نظر می‌آید و اصول خود اپیکوروس ما را از ترجیح دادن این نظریه بر نظریه‌های رقیبی که به همان اندازه با مشاهدات سازگارند بر حذر می‌دارد.

این مشکل اپیکوروس مشابه با آن مشکلی است که در سطحی مقدماتی‌تر مطرح کردیم، در استدلال بر اینکه او در ناممکن دانستن این فرض که تجربه گزارش شده ما از جهانی برون‌ذهنی واقعاً رؤیا یا توهم است ناتوان است. به هر حال نظری که اپیکوروس انتخاب می‌کند به خوبی امکان

دارد معقولترین نظر باشد؛ اما تقاضای او برای سازگاری صرف با حواس مؤید انتخاب او نیست.

۶. فلسفه اتمی و نفس

اپیکوروس می خواهد نشان دهد که نفس مجموعه ای از اتمهاست، دقیقاً به سان درختها و صندلیها و بنابراین دقیقاً به همان سان در مقوماتش از میان می رود و منحل می شود. اگر اپیکوروس در این باره بر صواب است، پس افلاطون نمی تواند در اعتقاد به نفسی غیر مادی و نامیرا بر صواب باشد. اگر ما به نامیرایی اعتقاد نداریم، اعتقاد نداریم که بعد از مرگ ممکن است دچار صدمه و زیان شویم، و بنابراین اپیکوروس بر این گمان است که ما هیچ دلیلی برای ترس از مرگ نداریم و از مرگ نمی ترسیم.

لوکرسیوس مجموعه ای مشتمل بر بیست و نه استدلال اپیکوری برای میرایی نفس را جمع می آورد؛ اما غالب آنها ضعف خاص تجربه گرایی اپیکوری را نشان می دهد. لوکرسیوس شواهد فراوانی می یابد تا نشان دهد که نفس از آنچه برای بدن اتفاق می افتد متأثر می شود: ضربه ای به سرم باعث درد می شود، ذهنم نیز با بدنم می پوسد و از این قبیل. یک تبیین ممکن از این مسلمات می گوید که نفس مادی و فناپذیر و برای وجودش وابسته به بدن است. اما این تنها یک تبیین ممکن است و کسی که با افلاطون موافقت می کند که نفس غیر مادی و نامیراست می تواند تبیینهای دیگری عرضه کند.^{۱۹}

مادی نگر، برای کنار زدن این تبیینهای دیگر، می تواند ادعا کند که تنها اجسام مادی امکان دارد از اجسام مادی متأثر شوند؛ اما چگونه می دانیم این امر درست است؟ بعید است اپیکوروس بتواند ما را متقاعد کند که هیچ نظر دیگری با گواهی حواس سازگار نیست؛ او برای توجیه کردن مادی نگری اش باید به ادعایی تکیه کند که تجربه گرایی او آن را نمی پذیرد. از آنجا که او اعتقاد دارد ادعا درباره واقعیت نامشروع است مگر اینکه تجربه گرایی او آن را بپذیرد، استدلال او به دلایل صرفاً اپیکوری با ایرادات بزرگ مواجه می شود.

بحث اپیکوروس از نفس پرسش وسیعتری را دربارهٔ درجهٔ اختلاف نظر او با ارسطو مطرح می‌کند. او نه تنها می‌خواهد نشان دهد که نفس میراست، بلکه همچنین می‌خواهد نشان دهد که نفس صرفاً مجموعهٔ اتمهاست. بنابراین او برای اتم‌گرایی حذفی استدلال می‌کند و ادعاهای راجع به صورت (و بنابراین راجع به نفس) را درخصوص هر چیزی متمایز از مجموعهٔ اتمها رد می‌کند. او از ترکیبهای اتمها سخن می‌گوید، تقریباً مطابق با اشیائی که در حالت عادی درشت دیده می‌شوند؛ اما وضع آنها مبهم است. او بر این گمان است که هر دگرگونی در یک ترکیب به معنای نابودی آن ترکیب است، احتمالاً به این دلیل که او در پذیرفتن مبدأ تشکیل‌دهندهٔ هویت از هراکلیتوس پیروی می‌کند؛ در این خصوص او نمی‌تواند جواهر پایداری را تشخیص دهد که ارسطو تشخیص می‌دهد.^{۲۰} گرچه تلقی اپیکوروس از جهان هیچ جایی برای جوهر و صورت ارسطویی باقی نمی‌گذارد، او طرد آنها را به زور توجیه می‌کند.

۷. خدایان

قوانین افلاطون شامل بحثی از انواع متفاوت نظرهای نادرست دربارهٔ خدایان است. افلاطون پس از پاسخ دادن به خدامنکری کامل به شخصی می‌پردازد که به خدایان اعتقاد دارد اما آن‌قدر از نقصهای ظاهری جهان متأثر شده است که نتیجه می‌گیرد خدایان هیچ‌گونه دلنگرانی برای آن ندارند. این نظر اپیکوروس است؛ و در حالی که افلاطون آن را به منزلهٔ تهدیدی برای دین و اخلاقیات مذموم می‌شمارد، اپیکوروس بر این گمان است که ما برای نگرشی صحیح نسبت به مرگ و بنابراین برای نگرشی صحیح نسبت به زندگیهایمان به آن نیازمندیم.

اپیکوروس برای نشان دادن اینکه خدایان دلنگران این جهان نیستند به تعلیم غایت‌انگارانهٔ خاصی حمله می‌کند. افلاطون و رواقیان مدلل می‌سازند که نظم در موجودات انداموار فردی وابسته به نظم بزرگتری است که آنها را

نگه می‌دارد، و این نظم به طور موجهی به منزلهٔ محصول تدبیری هوشمند تبیین می‌شود. نظم موجود در جهان استدلالی برای وجود یک خدای مدبّر فراهم می‌کند.

اپیکوروس در پاسخ ادعا می‌کند که بی‌نظمی موجود در جهان برضدّ وجود هر خدای مدبّری سخن می‌گوید. مصائب طبیعی و دیگر نقصهای مشهود حاکی از آن است که تنها نیروهای غیرقصّدی ممکن است بر روندهای حاکم بر جهان مسلط باشند — مگر اینکه خدایان به‌طور چشمگیری احمق و شریر و بی‌کفایت باشند. این عیبه‌ها در خصلت مشهود جهان نظریهٔ اتمی را تأیید و اعتقاد به خدایانی را که دلمشغول جهان باشند سست می‌کند.^{۲۱}

این استدلالها برضدّ تدبیر به همهٔ دلایل ارسطو برای اعتقاد به غایت‌انگاری پاسخ نمی‌دهند. ارسطو ادعا می‌کند که موجودات انداموار را باید غایت‌انگارانه فهمید و تبیین کرد، بی‌آنکه ادعا کند که آنها باید محصول تدبیر باشند. اپیکوروس باید این ادعا را رد کند، اگر واقعیت صورت را رد می‌کند. اما گرچه تعهد او به اتم‌گرایی حذفی مستلزم رد صورت است، او ادعای ارسطو را سست نمی‌کند. ناکامی او در پاسخ دادن به ارسطو ضرورتاً تأثیری در استدلالهای خاص او علیه تدبیر ندارد؛ اما ممکن است در دلایل او برای اعتقاد داشتن به اصول اساسی اتم‌گرایی تأثیر بگذارد.

اپیکوروس گرچه انکار می‌کند که خدایان نظم جهان را تدبیر می‌کنند یا بر آن نظارت دارند، اعتقاد دارد که تجربه‌گرایی او را به پذیرفتن خدایان وادار می‌دارد. زیرا مردم در رؤیاه‌ها و دیدارها مدعی آگاه بودن از خدایان‌اند؛ و چیزی خارجی باید مطابق با ادراکهای آنان باشد، چون همهٔ ادراکات صادق‌اند؛ اما یگانه اشیاء خارجی که ممکن است مطابق با ادراکهای ما باشند موجوداتی نامیرا و هوشمند و سعادت‌مندانه شاد هستند که مانند انسانها دارای بدنهای بشری می‌نمایند. این خدایان، مانند هر چیز دیگر دارای بدنهای بشری یا حیوانی، باید مرکّب از اتمها باشند، اما آنها به همان نحوی

نابود نمی‌شوند که دیگر مجموعه‌های اتمها نابود می‌شوند، چون آنها میان جهانهایی زندگی می‌کنند که تابع نابود شدن است، و لذا از نیروهای اتمی که دیگر مجموعه‌های اتمها را نابود می‌کنند پرهیز می‌کنند.^{۲۲}

این تفسیر از خدایان تجربه‌گرایی را حفظ می‌کند و به طور شگفت‌آوری مشابه با یک عنصر تفکر دینی سنتی یونانی باقی می‌ماند. او با توصیف هومر از خدایان به منزله موجوداتی با شادی سعادتمندانه و آسیب‌ناپذیر در برابر خطراتی که انسانها را تهدید می‌کند موافق است. اپیکوروس با اصرار بر این جنبه حیات خدایان پرسشی جدی را مطرح می‌کند: چرا موجودی آسیب‌ناپذیر و سعادتمند باید خود به این جهان یا به ما علاقه‌مند باشد؟ افلاطون به میل دمیورگ یا صانع به آفریدن چیزی که صور [قائم به ذات] را تجسم می‌دهد متوسل می‌شود؛ اما ما حق داریم تعجب کنیم که این میل چگونه با استقلال خدایان سازگار است. آنان چرا باید بخواهند جهانی بیافرینند، اگر از قبل کاملاً سعادتمندند و به چیز بیشتری نیاز ندارند؟^{۲۳}

۸. ضرورت و آزادی

اپیکوروس در پذیرفتن نظریه اتمی با موجیت طبیعت‌گرای دموکریتوس موافقت می‌کند: همه روندهای طبیعی نتایج ضروری حرکات اتمهاست، بدون مداخله خارجی از جانب خدایان و بدون قوانین تبدیل‌ناپذیر به قوانین راجع به حرکات اتمها. در طبیعت الگوهای واحدی تکرار می‌شود چون نیروهای اتمی واحدی در آن عمل می‌کنند و عملکردهای آنها ضرورتاً نتایج واحدی را تولید می‌کند.

اما این اعتقاد به ضرورت با اعتقاد ما به اینکه انسانها فاعلهای آزاد و مسئول‌اند متعارض به نظر می‌آید. ما گمان می‌کنیم که به عهده‌ماست به گونه‌ای عمل کنیم و می‌توانیم نسبتاً به واسطه اعمال‌مان ستایش یا سرزنش شویم. بعلاوه، پیام اپیکور خطاب به ما مبتنی بر این فرض است که ما درباره چگونه زیستن زندگیهایمان انتخابی واقعی داریم. فیلسوف اپیکوری زمام

حیاتش را به دست می‌گیرد و خودش را از ترس‌هایی آزاد می‌کند که خاطر اکثر مردم را مشغول می‌کند. اما اگر موجبیت علی اتم‌گرا درست است، همه افعال ما چیزی جز نتیجه ضروری حرکات اتمها نیست، هر راهی به گذشته‌ای بی‌نهایت دور باز می‌گردد. اعتقاد ما به مسئولیت چگونه می‌تواند درست باشد و چگونه ممکن است به دست گرفتن زمام حیات مان به عهده ما باشد؟^{۲۳}

به نظر می‌آید که ارسطو پیشنهاد می‌کند که من به درستی برای افعال مسئولیت دارم اگر برخی اوضاع و احوال منفی پیش نیاید، یعنی اگر مرا هل نمی‌دهند یا در صورت دیگر از حیث جسمی مجبور نیستم و فعلم نتیجه نادانی نیست. اما اپیکوروس توجه می‌دهد که حتی اگر اوضاع و احوال مورد نظر ارسطو نیز پیش بیاید، فعل من همچنان ممکن است به واسطه حالات گذشته جهان که در ورای اختیار من است واجب شده باشد. اپیکوروس بر این گمان است که تعیین عمل به وسیله گذشته منافی مسئولیت است؛ درحقیقت، او می‌گوید به مداخله خدایان اعتقاد داشتن بهتر از اعتقاد داشتن به فیلسوفانی است که از تقدیر و ضرورت طبیعی سخن می‌گویند.^{۲۵}

اپیکوروس به خوبی ممکن است استدلال کند که از دیگر گفته‌های پشتیبان ارسطو این نظر ناسازگارگراست که اگر من مسئول فعلی هستم، آن فعل «بر من واجب» است — من آزاد هستم آن را انجام دهم و انجام ندهم؛ و «خاستگاه در من است» — من علت هستم. اپیکوروس به تلویح استدلال می‌کند:

(۱) اگر موجبیت علی درست است، وقایع رخ داده در گذشته دور فعل مرا ناگزیر می‌سازد.

(۲) اگر چنین است، پس آنها علت‌اند و من علت نیستم.

(۳) اگر من علت نیستم، به عهده من نیست و من مسئول آن نیستم.

(۴) بنابراین، اگر موجبیت درست است، من مسئول افعال نیستم.

مراحل (۱) و (۲) نتایج آشکار موجبیّت را روشن می‌کند؛ ارسطو (۳) را می‌پذیرد؛ و بنابراین به نظر می‌آید از (۴) هیچ‌گزیری نداریم.^{۲۶}

از آنجا که اپیکوروس ناسازگارگراست (به ناسازگاریهای فلسفی نظامش اهمیت نمی‌دهد)، اما اعتقاد دارد که ما مسئول افعال مان هستیم، موجبیّت را رد می‌کند و اتم‌گرایی دموکریتی را اصلاح می‌کند. او ادعا می‌کند که برخی اتمها در برخی اوقات دستخوش انحرافی اتفاقی و نامحسوس از مسیر عادی‌شان می‌شوند. این انحراف حرکتی بی‌سبب را پدید می‌آورد؛ و تا آنجا که فعل انتخاب ما شامل انحرافی اتمی است، ناموجب است. این راه حل (به‌طوری که اپیکوروس مدعی است) نه ناقض تجربه ما از جهان است و نه ناقض اعتقاد محکم ما به اختیار.^{۲۷}

این راه حل به‌وضوح قانع‌کننده نیست. اگر هر انتخابی که ما گمان می‌کنیم آزاد است واقعاً آزاد است، پس هر انتخابی شامل یک انحراف است. اگر اپیکوروس گمان می‌کند گواهی بی‌واسطه احساس ما را مطمئن می‌کند که آزاد هستیم و بنابراین ما را مطمئن می‌کند که باید انحرافی اتمی وجود داشته باشد، با مشکلی معمول برای تجربه‌گرایی‌اش مواجه می‌شود: او تبیینهای بدیل احساسهای آزادی را کنار نمی‌گذارد.

اما حتی اگر انحرافها در مواقع درست رخ می‌دهند، آیا آنها حاکی از آن‌گونه آزادی‌اند که نیازمند مسئولیت است؟ اگر انتخابی متضمن انحراف است، بدون علت است، و بنابراین امکان ندارد معلول انتخابهای گذشته من و حالات شخصیت من باشند. اما افعالی که بی‌ارتباط با گذشته من و شخصیت من است افعالی نیست که ما گمان کنیم مسئول آنها هستیم؛ درحقیقت، به احتمال بیشتر آنها را انحرافهایی می‌شماریم که به ما اجازه می‌دهد مدعی مسئولیت کاهش‌یافته شویم. پس نظر اپیکوروس حاکی از آن است که من برای هر فعل «آزاد» همان‌قدر مسئول هستم که برای انحرافهای بی‌ارتباط با شخصیت من؛ بنابراین به نظر می‌آید که او ادعاهای راجع به مسئولیت را سست می‌کند و از آنها دفاع نمی‌کند.

اپیکوروس برای پاسخ دادن به این ایراد باید نشان دهد که استنتاج از ناموجبیت به غیاب رابطه علی استنتاجی نامطمئن است، یا مسئولیت رابطه علی میان فعل من و انتخابهای گذشته من و شخصیت مرا لازم نمی آورد. دیگر ناسازگارگرایان همین وظایفی را به عهده گرفته اند که او ناتمام می گذارد؛ این مسئله هنوز به نفع آنان خاتمه نیافته است.

اپیکوروس درباره مسئولیت تا اندازه ای به این دلیل ناسازگارگراست که اتم گرایی حذفی است. رویکرد بدیلی ممکن است بگوید که ادعاهای راجع به مسئولیت به نفوس و صور ارسطویی، و نه به ماده مقوم شان، اطلاق می شود و جنبه های حذفی اتم گرایی دموکریتوس، و نه موجبیت گرای آن، مسئولیت را تهدید کرد. باب این رویکرد به روی اپیکوروس باز نیست؛ اما رواقیان از آن بهره بردند.^{۲۸}

۹. لذت، سعادت، فضیلت

نظریه اخلاقی اپیکوروس مبتنی بر لذت گرایی اوست — اعتقاد او به اینکه لذت خیر نهایی است و دیگر چیزها تنها تا آن اندازه خیر است که وسایل رسیدن به لذت است. ارسطو این اعتقاد مشترک را می پذیرد که لذت یک خیر است و باید جزء تشکیل دهنده هر تفسیر باورکردنی از خیر باشد. اپیکوروس ادعا می کند که این اعتقاد درباره لذت اعتقاد مشترک محض نیست («نمود» به معنای وسیع آن در نزد ارسطو)، بلکه یک نمود بی واسطه احساس و بنابراین خطاناپذیر است؛ او ادعا می کند که این نمود خطاناپذیر لذت را خیر می شناسد. همه حیوانات بی واسطه تشخیص می دهند که لذت خیر است و آن را به منزله غایت شان تعقیب می کنند؛ کودکان به طور خود به خودی به دنبال آن می روند قبل از آنکه هر اعتقاد دیگری درباره آنچه خیر است کسب کرده باشند.^{۲۹}

اپیکوروس لذتهای حسنی را که مستلزم امیال گسترده و پُرخواهش و منابع مادی فراوان است رد می کند. او در صورتی می پذیرد که زندگی با چنین

لذاتی زندگی سعادتمند خواهد بود که واقعاً لذت به حداکثر برسد. اما این نوع زندگی این کار را نمی‌تواند انجام دهد؛ یگانه راه به حداکثر رساندن موازنه لذت با رنج حذف کردن اضطراب است، اما لذات حسی ما را صرفاً طعمه رنجها و ترسها و نیازها می‌کند. اتکا به منابع خارجی که در اختیار ما نیست منبع اضطراب است و باید از آنها اجتناب کرد. فیلسوف اپیکوری به استقلال و آسیب‌ناپذیری خدایان نزدیک می‌شود، مطمئن از لذتش و آزاد از اتفاقاتی خارجی که سبب ترس و دلواپسی است.^{۳۰}

مراد از این تلقی از خیر تبیین این امر است که چرا فیلسوف اپیکوری فضایی را پرورش می‌دهد که افلاطون و ارسطو وصف می‌کنند. فیلسوف اپیکوری می‌خواهد امیالش را قاعده‌مند کند تا آنها او را به اقبال خارجی وابسته نسازند؛ بنابراین او نتایج میانه‌روی را ارزش می‌گذارد. او از دست دادن خیرات دنیوی ترسی ندارد، چون نیاز بسیاری ندارد؛ بنابراین او وسوسه نمی‌شود مانند شخصی بُزدل عمل کند. او کمک متقابل و لذت را در انجمن دوستان می‌یابد و لذا دوستیها را پرورش می‌دهد.^{۳۱}

فیلسوف اپیکوری تشنه قدرت یا سلطه بر دیگران نیست. او این امر را منبع اضطراب و ناامنی شدید می‌یابد. چون او منافع کمک متقابل و امنیت جسمی را می‌فهمد، از قواعد عدالت پیروی می‌کند، به دلایلی که گلاوگن و آدیمانتوس در جمهوری افلاطون به دست دادند. چون او آزادی از اضطراب را ارزش می‌گذارد، می‌خواهد از مخاطره تعقیب و مجازات اجتناب کند — مخاطره‌ای که مکافات ناگزیر بی‌عدالتی است، حتی اگر به هیچ مکافات دیگری نینجامد. تطوّر جامعه را نه باید به منزله محصل تدبیر الهی تبیین کرد و نه (به پیروی از ارسطو) به منزله بیان طبیعت ذاتاً اجتماعی انسانها، بلکه صرفاً محصل پاسخهای خاصی به ناامنی و خطر است. همین نیازها که سبب تشکیل دولت است به لذت‌گرای اپیکوری دلیلی می‌دهد تا خود را با عدالت تطبیق دهد.^{۳۲}

اپیکوروس در همه این راهها از فضایل ارسطویی، چنانکه او آنها را تصور

می‌کند، به وسیله مقدمات کاملاً نارسطویی دفاع می‌کند. او مدلل می‌سازد که تعقیب لذت، اگر به درستی فهمیده شود، عملاً مستلزم پرورش فضایل اخلاقی است.

۱۰. پرسشهایی درباره علم اخلاق اپیکوری

شکهای راجع به استدلال اپیکوروس حتی اگر لذت‌گرایی را بپذیریم نیز ممکن است برخیزد. او برای تفسیری از لذت‌گرایی استدلال می‌کند که آزادی و استقلال از امور خارجی را ارزش می‌گذارد؛ او از هیجانهای لذات حسی پست و از هیجانهای لذات ظریفتری اجتناب می‌کند که به طور سنگین وابسته به منابع خارجی است، چون این لذات منابع اضطراب‌اند. اما آیا می‌توان از این ترجیح برای استقلال و امنیت بر اساس دلایل لذت‌گرایانه دفاع کرد؟ اپیکوروس ادعا می‌کند که اضطراب و ترس و ناامنی حاصل از ارضای بی‌قید و بند امیال خود و ناخوشتنداری آن قدر شدید است که نمی‌توان آنها را روا شمرد؛ اما توجیه این ادعا بر اساس دلایل صرفاً لذت‌گرایانه سخت است و هر استدلال غیرلذت‌انگارانه، برای اپیکوروس، کاملاً بی‌ارزش است. لذت‌گرایی به طور کلی با پرسشهای وسیعتری درباره رابطه لذت با سعادت و خیر انسان مواجه می‌شود. ارسطو اصرار می‌ورزد که هیچ کس، نمی‌خواهد به وضع یک بچه بازگردد، حتی اگر بتواند اقسام لذاتی را که یک بچه می‌برد به حداکثر برساند.^{۳۳} او به تلویح می‌گوید که ویژگیهای برونذهنی موقعیت من — از جمله طبیعت فعالیت‌هایی که لذت می‌برم — خوشی و سعادت مرا متفاوت می‌سازد. بر اساس نظر ارسطو، نگرش درونذهنی من به موقعیت من بنفسم تعیین نمی‌کند که یا من شاد یا خوش هستم یا نیستم. این ایراد درخصوص اپیکوروس نیز کمتر از دیگر لذت‌گرایان مصداق ندارد. ما می‌توانیم خشنود و آزاد از اضطراب باشیم حتی اگر زمین‌گیر باشیم و دوستان و خانواده‌مان در عذاب باشند و به بردگی فروخته شوند، مادام که درباره این چیزها فریب خورده‌ایم یا اهمیتی به آنها نمی‌دهیم. اما اگر آزمون ارسطو

برای خیر کامل را به کار ببریم، می بینیم که وضع ما بسیار بهتر خواهد بود اگر این چیزها بهتر شوند. اپیکوروس به نظر می آید به این ایراد به لذت‌گرایی به طور کلی پاسخ نمی دهد.

این ایراد مهم است، اگر می خواهیم فرض اصلی تمام نگرش اپیکوری را ارزیابی کنیم. اپیکوروس می‌کوشد ما را از ترس از مرگ آسوده کند:

عادت کن بیندیشی که مرگ هیچ چیز برای ما نیست، چون هر خیر و شر در احساس است، و مرگ محروم شدن از احساس است. بنابراین شناخت درست که مرگ هیچ چیزی برای ما نیست جنبه میرای زندگی را لذت بخش می‌سازد، نه با افزودن زمان نامحدود، بلکه با دور داشتن اشتیاق به نامیرایی.^{۳۴}

او می‌پندارد که مرده بودن تنها در صورتی برای ما زیان خواهد داشت که بعد از مرگ دردناک باشد. کلّ روش او در برطرف کردن ترس از مرگ مبتنی بر فرض یک تلقی لذت‌گرایانه از خیر شخص است.

اما وقتی ترس از مرگ را به تحدی بطلیم، ترس از مرگ ممکن است سخت‌تر برطرف شود. اگر می‌گوییم شخص جوانی که قبل از به تحقق رساندن آینده شگفت‌آورش می‌میرد دچار زیان شده است، مرادمان این نیست که او چیزی دردناک احساس کرد یا احساس می‌کند؛ مرادمان این است که او منفعت بزرگی کسب می‌کرد اگر زنده بود و آن را از دست داده است چون مرده است. اگر مرگ می‌تواند این قسم زبانی به ما وارد کند، پس به نظر می‌آید دلیل خوبی داریم (در برخی اوضاع) از آن بترسیم. نظریه اپیکوروس درباره خیر در این خصوص به نظر می‌آید آن خیرهایی را می‌گذارد که زیربنای برخی ترسهای معقول ما از مرگ است؛ زیرا آنها خیراتی‌اند متمایز از لذت.

لذت‌گرایی او نیز به نظر می‌آید دفاعش از فضایل را تهدید می‌کند. او ادعا می‌کند که آنها صرفاً ابزاری برای لذت‌اند. فیلسوف اپیکوری گرچه از برخی وسوسه‌ها برای عمل کردن مانند شخصی بُزدل آزاد است، این امر به نظر

نمی‌آید که او را دلیر سازد. زیرا شخص دلیر معمولاً دلنگران چیزی مهمتر از نفع خودش یا دیگر مردمانی است که برای آنان اهمیت قائل است؛ اما بی‌اعتنایی شخص اپیکوری نسبت به اوضاع و احوال خارجی ظاهراً او را نسبت به این گونه منافع نیز بی‌اعتنا می‌سازد. او گرچه وسوسه نمی‌شود از برای زندگی و سلامتی یا خیرات مادی‌اش از خطر بگریزد، به نظر نمی‌آید که دلیل خاصی برای مواجه شدن با خطر داشته باشد؛ وقتی امور این قدر برای او کم‌اهمیت است، به نظر نمی‌آید او هیچ انگیزه مثبتی برای دلیر بودن داشته باشد.^{۳۵}

به دلایلی مشابه حق داریم به تعهد فیلسوف اپیکوری به عدالت و دوستی نیز شک کنیم. حتی اگر تهدید مجازات او را از همه یا اکثر اعمال ناعادلانه بازدارد، به نظر می‌آید که او هیچ دلیل مثبتی ندارد که نگران خیر دیگران از برای خود آن خیر باشد؛ زیرا نگران خیر از برای خود آن خیر بودن به معنای فی‌نفسه خیر دانستن آن خیر خواهد بود و نه صرفاً وسیله‌ای برای خیری دیگر، در حالی که لذت‌گرا نمی‌تواند این شأن را برای خیری به استثناء لذت بپذیرد. اگر فیلسوف اپیکوری نسبت به منفعت دیگران به منزله خیری فی‌نفسه بی‌اعتناست، به نظر می‌آید هیچ دلیلی برای انجام دادن کار خیری برای آنان ندارد، به استثناء وقتی که آن خیر ابزاری است برای منفعت بیشتر خودش و نهایتاً ابزاری است برای لذت خودش.^{۳۶}

پس ما ممکن است با کوششهای اپیکوروس برای آشتی دادن لذت‌گرایی‌اش با فضایل مشترکاً تصدیق‌شده‌ای که افلاطون و ارسطو از آنها دفاع کردند به طور معقولی متقاعد نشویم. ناکامی این کوششها لذت‌گرایی او را رد نمی‌کند؛ صرفاً ممکن است بطلان نظرهای مشترک درباره فضایل را نشان دهد. اگر اپیکوروس باید میان نظرهای مشترک («نمودها» به معنای وسیع) و لذت‌گرایی‌اش (بنا به ادعا مبتنی بر نمودهای بی‌واسطه احساس) انتخاب کند، تجربه‌گرایی او از او می‌خواهد لذت‌گرایی را انتخاب کند. اما آیا صدق لذت‌گرایی آن قدر روشن است که ما حق داریم آن را در برابر بسیاری

از احکام سنجیده و نسبتاً مطمئن مان دربارهٔ خیرات و فضایل حفظ کنیم؟ اگر صدق لذت‌گرایی برای احساس این قدر واضح است، شاید باید نسبت به صدق احساس شک کنیم؟ اگر این کار را می‌کنیم، تمامی اساس نظام فلسفی اپیکوروس را به تحدی می‌طلبیم.

۱۱. انسجام نظام فلسفی

اپیکوروس می‌کوشد نظامی با اصول موجه و منسجم و ساده بسازد. او لذت‌گرایی است که ترس از مرگ را خطرناک‌ترین منبع ترس و ناامنی و ناشادی می‌شمارد. برای اجتناب از ناامنی باید به حواس اعتماد کنیم، چون در غیر این صورت دلهایمان آکنده از شک و اضطراب خواهد بود؛ و حواس ما را از صدق فلسفه اتمی و لذت‌گرایی مطمئن می‌کنند. هر اصل به‌طور جذّابی ساده به نظر می‌آید و به نظر می‌آید در نظام جذّابی ترکیب می‌شود. اما در واقع هر یک نیز در برابر شک آسیب‌پذیر است و به‌طور خرسندکننده سخت ترکیب می‌شود.

دفاع اپیکوروس از فلسفه اتمی اغلب برای آن کسانی جاذبه داشته است که گمان می‌کنند علم تجربی را جدی می‌گیرند. اغلب طبیعی به نظر می‌آید که فرض کنیم علم را تجربه و مشاهده موجه ساخته است. اپیکوروس این نظر تجربه‌گرا را تا انتها درجه رعایت می‌کند و از ردّ گواهی احساس در هر فرصتی و به هر دلیلی خودداری می‌کند. اما او در انجام دادن این کار خودش را اصلاً از توجیه کردن هر نظریه علمی معقولی باز می‌دارد.

اپیکوروس اعتقاد دارد که ما نمی‌توانیم میان تبیین‌های از حیث تجربی هم‌ارزش انتخاب کنیم؛ و او با این اعتقاد دفاع تجربه‌گرای خودش از نظریه‌ای علمی را سست می‌کند. زیرا ادراک حس (به‌طوری که او از آن تعبیر می‌کند) نمی‌تواند این امکان را کنار بگذارد که ادراک‌های ما توهمی منسجم است و نه زورآزمایی اشیاء خارجی؛ همچنین نمی‌تواند رقیبان نظریه اتمی را کنار بگذارد. نظر تنگ اپیکوروس دربارهٔ ادراک حس، و اعتماد انحصاری او به

منسجم بودن با ادراک حس به منزلهٔ آزمون نظریه، استدلال او از تجربه‌گرایی به اتم‌گرایی را سست می‌کند.

لذت‌گرایی در فلسفهٔ اخلاقی مشابه با تجربه‌گرایی در نظریهٔ شناخت به نظر می‌آید، یعنی توسلی شهودی و اصلی کلی و به‌طور سطحی روشن که روشن فهمیدن و انتقاد کردن از دیگر اصول را به دست می‌دهد. اپیکوروس ادعا می‌کند که لذت‌گرایی صرفاً مشابه با تجربه‌گرایی نیست، بلکه عملاً به وسیلهٔ تجربه‌گرایی توجیه می‌شود، چون او بر این گمان است که ما می‌توانیم با توسل به احساس بی‌واسطه صدق تجربه‌گرایی را ببینیم. لذت‌گرایی، مانند تجربه‌گرایی، راحت‌تر و موجّه‌تر از رقیبان پیچیده‌ترش به نظر می‌آید، اما وقتی استلزامات آن را بیازماییم، می‌بینیم که این نظریه نه روشن است و نه موجّه.

فلسفهٔ اپیکوری در دورهٔ باستان اغلب با لحنی تند طرد می‌شد. گرایشهای (واقعی و فرض‌شده) ضدّ دینی آن سوء ظن برمی‌انگیخت؛ و لذت‌گرایی آن گاهی به نادرست دفاع از بی بند و باری غیراخلاقی معنا شده بود.^{۳۷} این طردها مبتنی بر هیچ انتقاد دقیقی از اصول اساسی فلسفهٔ اپیکوروس نبود؛ و بنابراین آنها جاذبهٔ خود این اصول را ضعیف نمی‌کردند. طرد زنندهٔ اپیکوروس بی‌اساس و شکست‌دهندهٔ خود است و ناتوان از برملا کردن مشکلات واقعی در موضع او. اما افشای مشکلات آن نتیجهٔ مفیدی دارد: به ما نشان می‌دهد که چرا اصولی که در ابتدا ساده و جذاب به نظر می‌آمد با این وصف نه ساده است و نه جذاب.

۹

فلسفه رواقی

۱. نظام فلسفی رواقی

فلسفه رواقی در نسل بعد از مرگ ارسطو آغاز شد. رواقیان دست کم دو قرن با اپیکوریان برای کسب حمایت یونانیان و رومیان فرهیخته رقابت کردند؛ و ما می‌توانیم موضع رواقیان را در مقایسه آن با فلسفه اپیکوروس و نیز فلسفه ارسطو آسانتر درک کنیم.^۱

اپیکوروس با توسل به نمودها از اتم‌گرایی دفاع می‌کند و تا این اندازه برای رسیدن به نتیجه‌گیری‌های نا - ارسطویی از روش ارسطویی استفاده می‌کند. گرچه ما دیده‌ایم که تعبیر او از نمودها به معنایی محدودتر از آن است که معمولاً ارسطو تعبیر می‌کند و او بر این گمان است که نمودها، چنانکه او از آنها تعبیر می‌کند، در برابر ارسطو از او حمایت می‌کنند. در حالی که ارسطو به علل صوری و غایی و نیز مادی اعتقاد دارد، اپیکوروس واقعیت بنیادی علل صوری و غایی را انکار می‌کند. در حالی که افلاطون و ارسطو لذت را تنها یک قسم خیر می‌شمارند، اپیکوروس اصرار می‌ورزد که خیر همین است و دیگر خیرات صرفاً ابزاری برای آن است.

رواقیان از نگرش ارسطویی بسیار بیشتر دفاع می‌کنند. آنان در حالی که به حواس تکیه می‌کنند، به حواس به‌تنهایی متوسل نمی‌شوند. آنان در حالی که مادی‌نگرند، گمان می‌کنند می‌توانند اعتقاد به علل صوری و غایی را نیز توجیه کنند. در حالی که اپیکوروس هر اعتقاد به نظارت خدایان بر عالم را رد

می‌کرد، رواقیان برای نظارت کامل و نافذ الهی استدلال می‌کنند. آنان، همچون اپیکوروس، به طبیعت به منزلهٔ اساس علم اخلاق متوسل می‌شوند؛ اما تلقی آنان از طبیعت انسان بیشتر ارسطویی است تا اپیکوری. آنان هم با اپیکوروس و هم با ارسطو در نتیجه‌گیری‌های اخلاقی که استنتاج می‌کنند فرق دارند. زیرا آنان گمان می‌کنند توسل به طبیعت ردّ لذت‌گرایی و پذیرش فضیلت به منزلهٔ یگانه مقوم سعادت را توجیه می‌کند.

۲. مسئلهٔ معیار

نخستین بخش عمدهٔ فلسفهٔ رواقی «منطق»، نظریهٔ «لوگوس» است.^۲ موضوع منطق منعکس‌کنندهٔ معانی مرتبط "logos" است، شامل نظریهٔ استدلال و استنتاج معتبر («منطق» به معنای جدید)، فلسفهٔ زبان (چون «لوگوس» شامل لفظ و تفکری است که آن را بیان می‌کند)، و علم‌شناسی (انواع استدلال که از ادعاهای توجیه‌شده برای شناخت پشتیبانی می‌کند).

علم‌شناسی رواقی با مسئلهٔ معیار صدق و حقیقت مواجه می‌شود؛ درحقیقت، ادعاهای رواقی دربارهٔ معیار تا اندازه‌ای علت و تا اندازه‌ای معلول انتقادهای شکاکان است.^۳ اپیکوروس می‌کوشد با بحث از حواس به منزلهٔ معیار صدق به شکاکان پاسخ دهد، اما رواقیان می‌کوشند پاسخی پیچیده‌تر بدهند، مشتمل بر حمله‌ای وسیع‌تر به پیشفرض‌های شکاکان.

آنان اصرار می‌ورزند که نمود حسی برگرفته از موضوعی خارجی برای اعتقادی دربارهٔ آن موضوع کافی نیست؛ گرچه من ممکن است، مثلاً، نمودی از دیواری قرمز در ذهن داشته باشم، باور نمی‌کنم که دیواری قرمز می‌بینم اگر دلایل دیگری برای باور کردن این امر دارم که این دیوار سفید است و نوری قرمز به آن در حال تابیدن است. من برای باور کردن اینکه دیوار قرمز است باید نمود را «تصویب» نیز بکنم؛ و این تصویب کار تفکر و عقل است و نه صرفاً محصول حس. پس برای رواقیان مسئلهٔ معیار این پرسش است: «چه اقسامی از نمودها ما را در تصویب کردن آنها توجیه می‌کند؟» آنان پاسخ

می دهند که معیار صدق «درک کردن» یا «دریافتن» (*katalēptikē*) نمود است، نمودی که واقعیت را به چنگ می آورد. این آن قسم از نمود است که موضوعی واقعی را چنانکه آن موضوع هست ارائه می کند و امکان ندارد از موضوعی غیر واقعی آمده باشد و ما را ناگزیر از تصویب می کند.^۲

دیدن این امر آسان است که چگونه چنین نمودی تکیه پذیر است. اما شکاک، کاملاً منصفانه؛ می پرسد که چگونه می توانیم بگوییم کدام نموده‌ها واقعیت را به چنگ می آورند و بنابراین سزاوار تصویب ما هستند. رواقیان نمی توانند بگویند که اگر فقط کسی احساس می کند ناگزیر از تصویب یک نمود است آن نمود واقعیت را به چنگ می آورد؛ زیرا بسیاری مردم به اشتباه احساس می کنند از تصویب نمودی ناگزیرند که باطل بودن آن معلوم است. شخصی که از نظر رواقیان به طور مطمئنی نموده‌هایی را تشخیص می دهد که واقعیت را به چنگ می آورند «حکیم» (*sophos*) است، یعنی رواقی مجرب و کاملاً خبره‌ای که شناخت کاملی از جهان دارد.

اما اگر ما باید برای منبعی مطمئن از نموده‌ها که واقعیت را به چنگ می آورند به حکیم رو بیاوریم، پاسخ رواقی به مسئله معیار به نظر می آید در برابر ایرادهای بیشتر شکاکان درباره وجود تسلسل در این استدلال آسیب پذیر است. از آنجا که حکیم شخصی است با اعتقادات مطمئناً درست درباره پرسشهای مورد بحث، تنها در صورتی می توانیم او را بشناسیم که بتوانیم اعتقادات درست را بشناسیم. اما آیا ما جستجوی معیار را آغاز نکردیم تا اعتقادات درست را بشناسیم؟ اگر نخست باید آنها را بشناسیم تا معیاری بیابیم، معیار کشف ناپذیر به نظر می آید.^۵

این ایراد شکاک مبتنی بر این فرض است که ما معیاری تماماً مستغنی می خواهیم؛ معیار، بر اساس این نظر، باید به ما اجازه دهد، به تنهایی و بدون هیچ اطلاع یا استنتاج بیشتری، ببینیم که اعتقاد مفروضی صادق است، و بنابراین باید بنیادی بدیهی برای مدعیات شناخت تدارک ببینیم. رواقیان یقیناً در تدارک دیدن چنین معیاری ناموفق اند.

اما آیا باید سعی کنند آن را تدارک ببینند؟ تقاضای شکاک برای معیاری مستغنی خود بداهتاً صحیح به نظر نمی‌آید؛ و روشن نیست چه استدلال دیگری باید ما را ترغیب به پذیرفتن آن کند. اگر گمان می‌کنیم نباید به جستجوی معیاری مستغنی برآییم، پس توسل فیلسوف رواقی به نمودی که واقعیت را به چنگ می‌آورد، و به حکیم به منزله منبع تکیه‌پذیر چنین نموده‌ایی به نظر معقول‌تر می‌آید. رواقیان مسلّم می‌گیرند که ما در تصمیم گرفتن درخصوص پذیرفتن یا نپذیرفتن نموده‌ای داده‌شده به وسیله حواس می‌توانیم به‌طور مشروعی به دیگر اعتقادات مان متوسل شویم.

حواس، بر اساس این نظر، آن بنیاد بدیهی را فراهم نمی‌کند که اپیکوروس از آنان توقع دارد. ما باید با مقداری اعتماد به برخی اعتقادات آغاز کنیم و نمی‌توانیم همه اعتقادات مان را به یکباره در مظان شک قرار دهیم. حواس، در نزد رواقیان، یک بنیاد مهم برای نگرش حس مشترک و علم طبیعی است (و درحقیقت، چنانکه خواهیم دید، برای علم اخلاق). اما آنها بی‌نیاز از غیر نیستند؛ خودشان را تأویل و تفسیر نمی‌کنند و ما برای تأویل و فهم باید بر بقیه نظریه‌ای تکیه کنیم که در صدد تبیین نموده‌ها در کل است.

رواقیان در ردّ شکهای شکاک و بنابراین در انکار اینکه حواس بنیادی تماماً بدیهی و بی‌نیاز از غیر برای مدعیات شناخت است در موضعی کاملاً قوی هستند. آنان اغلب بر خصلت نظام‌وار نگرش فلسفی‌شان اصرار می‌ورزند؛ و در استفاده از آن بر ضدّ تلقی شکاکان از مسئله معیار بر حق‌اند.^۶ آنان، به‌طور مفیدی، پیشنهاد می‌کنند که ما نباید صرفاً مشروعیّت شرایطی را مسلّم بگیریم که شکاک در آن شرایط مسئله را مطرح می‌کند.

۳. طبیعت، صورت، ماده

نظر کلی رواقیان درباره اجسام طبیعی از ترکیب مبادی ارسطویی و مادی‌نگر در نزد آنان نتیجه می‌شود. از نظر آنان ارسطو، در برابر اتمیان، در اعتقاد به واقعیت صورت علاوه بر ماده بر صواب است؛ اما اتمیان در مادی‌نگر بودن

بر صواب‌اند، چون هر چیزی که واقعی است جسمی مادی است. در حالی که ارسطو مادی‌نگری را نه می‌پذیرد و نه رد می‌کند، رواقیان آن را تأیید می‌کنند. آنان اعتقاد دارند که اجسام ثابت و یکی شده و منسجمی وجود دارد که خواص و عمل‌شان با طبایع‌شان در کل تبیین می‌شود و نه با استناد صرف به ماده‌ای که آنها را قوام می‌دهد. آگیرها، تخته‌سنگها، تکه‌های چوب همه تا اندازه‌ای وحدت و ثبات دارند؛ و رواقیان همه اینها را تحلیل به صورت و ماده می‌کنند. اجسامی که صورتی دارند در «وضع» (یا «نگهداری»، hexis) خاصی باقی مانند، با نگه داشتن ماده‌شان در حالت درستی از «کشش» یا «توازن» (tonos، و لذا "tone" در انگلیسی). حتی ابتدایی‌ترین اجسام را می‌توان به ماده لا بشرط یا بلا کیف [unqualified] و صورت تحلیل کرد که به ماده کیفیاتش را می‌دهد. رواقیان اتم‌گرایی حذفی را رد می‌کنند که منکر هر نقش تبیینی و بنیادی برای خواص اجسام مرکب و گلهاست و لذا آنان دلایل ارسطو برای تصدیق واقعیت صورت را می‌پذیرند. جواهر ارسطویی — مصنوعات و موجودات انداموار — زیر مجموعه‌ای از اشیاء ذاتاً صوری از کار درمی‌آیند که رواقیان وجودشان را تصدیق می‌کنند.

اما چون رواقیان مادی‌نگرند استدلال می‌کنند که از آنجا که صورت واقعی است، و تنها اجسام واقعی‌اند، صورت باید جسم باشد. رواقیان صورت را با نفَس (یا باد؛ pneuma)، جسمی بسیار زیبا و ظریف، یکی می‌دانند که حرکاتش در جهات مختلف ماده را در وحدت و کشش درست نگه می‌دارد. این pneuma [= روح] به هم پیوستگی ذرات در یک تخته سنگ و، در سطحی پیچیده‌تر، رشد گیاه، رفتار حیوان، و گنش عاقلانه انسان را تبیین می‌کند؛ نفس و عقل صرفاً تجلیات خاص «پنیوما»^۷ است.

رواقیان اعتقاد دارند که صورت باید قسمی از جسم باشد چون آنان این استدلال را می‌پذیرند:

(۱) چیزی واقعی است اگر و تنها اگر می‌تواند فعل کند یا موضوع فعل واقع شود.

(۲) چیزی می تواند فعل کند یا موضوع فعل واقع شود اگر و تنها اگر جسم است.

(۳) بنابراین چیزی واقعی است اگر و تنها اگر جسم است.^۸

نخستین مقدمه به طور گسترده مقبول است؛ اما غیرمادی نگرها از پذیرفتن آن آزادند و دومین مقدمه را به تحدی می طلبند، اگر، به طور نمونه، اعتقاد دارند که اذهان غیرمادی سبب حرکات در اجسام مادی است. شاید چنین اعتقادی باطل باشد؛ اما لازم است متقاعد شویم که این اعتقاد باطل است قبل از آنکه دلیلی برای پذیرفتن (۲) داشته باشیم و (۲) بعید است استدلال نیرومندی بر ضد آن باشد.^۹

شکهای راجع به استدلال کلی برای مادی نگری یکی دانستن صورت با «پنیوما» را رد نمی کند؛ اما به نظر می آید ارسطو با آن تحدی می کند. او استدلال می کند که صورت امکان ندارد عنصری جسمانی باشد؛ به طور نمونه، ما نمی توانیم بگوییم که حروف را در یک هجا با افزودن یک حرف دیگر به آنها می سازیم، چون هنوز می توانیم پرسیم چه چیزی این مجموعه حروف قدیم به اضافه حرف جدید را یکی می سازد.^{۱۰} اگر صورت یکی از عناصر است که این کل یکی شده را می سازد، پس ظاهراً نمی تواند وحدت کل را تبیین کند. اگر ارسطو در این استدلال بر صواب است، پس به نظر می آید رواقیان صورت را قسم نادرستی از شیء تصور می کنند؛ آنان نمی توانند نقش صورت را به منزله مبدأ وحدت در جسم توجیه کنند.

برای رد کردن مادی نگری رواقی درباره صورت ضرورتاً نباید اعتقاد بیاوریم که صورت یک جزء تشکیل دهنده و غیرمادی هر چیزی است. چنانکه دیدیم، ارسطو نفس را جزئی غیرمادی، افزوده شده به جسم مادی، برای ساختن ترکیب نفس و بدن که انسان است تلقی نمی کند. او انکار نمی کند که موجودات انداموار زنده و صورتهایشان کلاً از ماده آنها قوام می یابد، به نحوی که خانه ساخته از آجرهاست و مهر ساخته از موم است. به نظر می آید که جستجوی رواقیان برای یک مادی نگری استوارتر برخی جنبه های موجه نظر ارسطو درباره صورت را مبهم می کند.^{۱۱}

۴. طبیعت و نظم جهان

ارسطو علل صوری و غایی را در موجودات انداموار جزئی می‌یابد. رواقیان، به پیروی از پیشنهاد تیمائوس افلاطون، استدلال ارسطو را به طبیعت در کلّ سرایت می‌دهند، یعنی محیط طبیعی که با موجودات انداموار جزئی در فعالیت‌های معطوف به غایتی تعامل می‌کند که به آنها و انواع‌شان نفع می‌رساند.

آنان با توسل به طبیعت حیوانی عاقل و جزئی آغاز می‌کنند. چنین حیوانی سطح مشخصی از اندامواری پیچیده در اجزاء جسمانی و نسبت‌هایشان را به نمایش می‌گذارد (حیوانات مختلف به سطوح مختلفی از پیچیدگی می‌رسند)؛ این اندامواری افعال او را هوشمندانه برای خیر کلّ و اجزاء هدایت می‌کند. رواقیان استدلال می‌کنند که جهان در کلّ همین گونه نظم را به نمایش می‌گذارد و بنابراین جهان نیز حیوانی هوشمند با نفس عاقله خودش است. آنان در یکی دانستن نفس با صورت از ارسطو پیروی می‌کنند؛ و صورت را نیز با «پنیوما» یکی می‌دانند؛ بنابراین استدلال می‌کنند که جنبه صوری جهان نفس عاقله آن است و این «پنیوما»ی جهانی [یا به تعبیری آشنا: جان جهان] است. «پنیوما» در همه اجسام و موجودات انداموار فردی پراکنده است و هریک را در حالت شایسته‌اش و نسبت شایسته‌اش با محیطش حفظ می‌کند.^{۱۲}

رواقیان با ادعای اینکه جهان در کلّ حیوانی عاقل است تبیین و دفاعی از نظرهای ارسطو درباره غایت‌انگاری می‌یابند. ارسطو ادعا می‌کند که موجودات انداموار فردی علیت غایی را تجسم می‌بخشند، اما او چندان چیزی در تبیین این امر نمی‌گوید که چرا این علیت در آنها حاضر است. رواقیان، مانند افلاطون و برخلاف ارسطو، اعتقاد دارند که غایت‌انگاری در موجودات انداموار فردی به منزله نتیجه تدبیر هوشمند و قصدی به بهترین نحو تبیین می‌شود. اما، برخلاف افلاطون، آنان تدبیر جهان را از وجود مدبری هوشمند در بیرون از آن نتیجه نمی‌گیرند، یعنی دمیورگ یا صانع در

تیمائوس. آنان تدبیر عالم را از «پنیوما»ی حال در عالم نتیجه می‌گیرند؛ این آن عنصر هوشمندی است که عالم را صورت می‌دهد و حفظ می‌کند و در کل و در هر کل مفرد اجزاء حاضر است.

اعتقاد رواقیان به عقل جهانی یا عقل کل و تدبیر هوشمند به آنان اجازه می‌دهد از برخی جنبه‌های اعتقادات سنتی به خدایان دفاع کنند. کلائانتس رواقی (۳۳۱ تا ۲۳۲) «نیایشی برای زیوس» نوشت و تعابیر دیانت سنتی را با تعالیم فلسفه طبیعی رواقی ترکیب کرد.^{۱۲} تفاوت این نگرش با بحث اپیکوروس از اعتقادات سنتی کاملاً چشمگیر است اپیکوروس برخی عناصر اصلی سنت هومری درباره خدایان را حفظ می‌کند و به آنها خصایل انسانوار یا تشبیهی می‌دهد و آنها را آرمانهای زندگی سعادت‌مندان می‌سازد؛ اما او گمان می‌کند که در نسبت دادن این ویژگیها به خدایان، باید آنها را از نقش سنتی شان در مقام مدبر و ناظم محروم کند و از هراهتمام به جهان و نقصهای آن دور سازد. رواقیان در تأکید بر نقش خدایان در جهان از تیمائوس پیروی می‌کنند؛ و، در توصیف این نقش به‌طور کاملتر، شخصیت انسانوار برای خدایان را نفی می‌کنند. اما آنان نمی‌توانند در انکار شخصیت الهی زیاد دور بروند. زیرا، گرچه عنصر الهی در جهان صرفاً «پنیوما»ی منتشر در سراسر جهان است، این عنصر الهی نیز باید شخصیت کافی داشته باشد تا مدبری باهوش و خیرخواه شمرده شود.

اپیکوروس به رواقیان به دلیل ادعای یافتن گواه تدبیر هوشمندانه در جهان حمله می‌کند؛ و حمله او در سنجش هیوم از دین طبیعی بعدها تجدید و بسیار پخته می‌شود.^{۱۳} رواقیان مدلل می‌سازند که وجود مدبر یا ناظم بهترین درک از حالت بالفعل جهان و تعاملهای مخلوقات با یکدیگر و با محیط‌شان را میسر می‌سازد. اما ناقد می‌پرسد ما چه قسم مدبری حق داریم فرض کنیم؛ رواقیان، مانند دیگر خداپرستان، ادعا می‌کنند که این مدبر هم با کفایت است و هم خیرخواه، اما نقصهای ظاهری در جهان به نظر می‌آید نتیجه‌گیری متفاوتی را پیشنهاد می‌کند. اگر ما باید نقصهای موجود در مدبر را مساوی با نقصهای

جهان فرض کنیم، پس روشن نیست که فرض مدبر چیز بسیاری را تبیین می‌کند؛ آیا حق نداریم دقیقاً به همان خوبی آن را به پای طرز کارهای برخی علل غیر هوشمند بگذاریم؟

رواقیان گواهی ادعا شده برای وجود نقص را به معارضه می‌طلبند. آنان موافق‌اند که در نظر آموزش‌نندیده ما برخی ویژگیهای جهان بالفعل ممکن است شر به نظر آید؛ اما ما هوش الهی را به طور کامل نمی‌فهمیم، و اگر بفهمیم، پی خواهیم برد که این نقصهای ظاهری برای خیر کل واقعاً ضروری است.^{۱۵}

رواقیان در پیشنهاد اینکه احکام آموزش‌نندیده ما درباره نقصهای موجود در جهان ممکن است نامعتمد باشد بر صواب‌اند؛ اما آیا در این خصوص می‌توانیم به احکام آغازین درباره خیر اعتماد کنیم که ما را به اعتقاد به تدبیر کشانند؟ استدلال آغازین برای تدبیر و توسل آغازین به شرور ظاهری هم شهودی و هم جذاب به نظر می‌آید؛ اما برای رسیدن به یک نتیجه‌گیری منسجم باید از رد یا تبیین یک کدام از آنها دست برداریم. پس یافتن مقداری انتقاد از نظر رواقی آسان است، اما یافتن انتقادی قاطع سخت‌تر است.

۵. جبر و اختیار

رواقیان نظمی واحد و غایت‌انگارانه سامان‌یافته و جهانی تشخیص می‌دهند. این نظم است و نه مجموعه‌ای صرف از وقایع، چون از قوانین بی‌تغییر به طرق با قاعده و پیش‌بینی‌پذیر پیروی می‌کند. رودخانه‌ها به سمت پایین جریان می‌یابند و نه به سمت بالا، از درختان سیب سیب می‌روید و نه گلوله؛ وقایع کنونی را وقایع گذشته بر طبق قوانین تعیین می‌کند و استثنای کاملاً متفاوتی برای این قوانین رخ نمی‌دهد.

این اعتقاد به قانون و قاعده‌مندی رواقیان و نیز دیگر طبیعت‌گرایان را به این نظریه جبری یا موجبیت‌گرا کشاند که هر واقعه معلول واقعه‌ای قبلی است بر طبق قوانینی که واقعه بعدی را واجب می‌کند. آنان تا این اندازه یک جنبه از

اعتقاد یونانی سنتی به قسمت را می‌پذیرند و باز تأویل می‌کنند (دقیقاً به همان سان که دیگر جنبه‌های دین سنتی را باز تأویل می‌کنند)، و به زیوس و قسمت بی‌هیچ تمایز آشکاری اشاره می‌کنند.^{۱۶} از آنجا که آنان به هوشی مدبر و حال در عالم اعتقاد دارند، اعتقاد دارند که توالی علتها و معلولها به طریقی بیانگر تقدیر و مشیت هوشمندانه است.

روایان اعتقاد دارند که تعلیم جبری یا موجبیت‌گرایی آنان با مسئولیت ما برای (برخی از) افعال مان سازگار است. اپیکوروس برضد آنان استدلال می‌کند که چون وقایع رخ داده در گذشته دور فعل مرا ناگزیر می‌سازد، نتیجه می‌شود که این وقایع، و نه انتخاب و تصمیم من، علت فعل من است و بنابراین من مسئول آن نیستم. روایان می‌بینند که این استدلال ناسازگاری‌گرا سزاوار پاسخ است.

استدلال ناسازگاری‌گرا، از نظر آنان، مبتنی بر یک دو پهلویی است. گفتن اینکه الف ب را ناگزیر می‌سازد ممکن است بدان معنا باشد (یک) که الف به تنهایی ب را تضمین می‌کند، اهمیتی ندارد که چه چیز دیگری نیز رخ می‌دهد (ناگزیری کامل)، یا بدان معنا باشد (دو) که الف جزئی از یک توالی است که هر یک از اعضای آن را یک توالی قبلی واجب ساخته است و این به ب می‌انجامد (ناگزیری علی). اهمیت متمایز کردن (یک) از (دو) را «برهان تنبیل» نشان می‌دهد:

(۱) یا اکنون حتمی و ناگزیر است که من امتحان فردا را با موفقیت می‌گذرانم یا حتمی و ناگزیر است که نمی‌توانم آن را با موفقیت بگذرانم.
(۲) اگر اکنون حتمی و ناگزیر است که من آن را با موفقیت بگذرانم (نگذرانم)، پس آن را با موفقیت می‌گذرانم (نمی‌گذرانم) چه درس بخوانم و چه درس نخوانم.

(۳) بنابراین درس خواندن من هیچ اهمیتی ندارد، چون بخوانم یا نخوانم فرقی نمی‌کند.

نخستین مقدمه تنها در صورتی درست است که به ناگزیری یا حتمیت علی اشاره می‌کند و دومین مقدمه تنها در صورتی درست است که به ناگزیری یا حتمیت کامل اشاره می‌کند. اما نتیجه‌گیری مستلزم هر دو مقدمه است تا متضمن ناگزیری یا حتمیت کامل باشد. هیچ تأویل و تفسیری از این مقدمات استدلال درستی به دست نمی‌دهد.

به همین سان، در نظر رواتی، فعل من مجموعه‌ای از علل دارد که هر یک را علتش ناگزیر ساخته است و این علل با یکدیگر فعل مرا به طور علی ناگزیر می‌سازد. اما گاهی انتخاب من در نتیجه مساهمت می‌کند؛ و انتخاب من منوط به نمود و تصویب است. نمود ممکن است به عهده من نباشد؛ اینکه آیا من نمودی از شیئی گوجه‌فرنگی مانند در ذهن دارم یا نه ممکن است منوط به این باشد که آیا شیئی گوجه‌فرنگی مانند در محیط اطراف وجود دارد. اما اینکه آیا من این نمود را تصویب می‌کنم یا نمی‌کنم، و قضاوت می‌کنم که گوجه‌فرنگی وجود دارد، منوط به من و به برآورد عقلی من از این نمود است. از آنجا که این فعل معلول تصویب است، این فعل به عهده من است؛ من منصفانه مسئول آن هستم، و تحسین و تقبیح منصفانه به من مربوط است، چون آنها در تصویب و حکم عقلی من تأثیر می‌گذارند و اینها فعل مرا تعیین می‌کنند.^{۱۷}

وقتی رواقیان می‌گویند فعل من به من مربوط است، و به ویژه اینکه منوط به تصویب و حکم عقلی من است، مرادشان از این سخن این نیست که تصویب من یگانه علت است، یا این تصویب خود بی‌علت است. به عکس، اگر جبر یا موجبیت درست است، این تصویب خود باید به طور علی ناگزیر باشد، به فرض وقایع قبلی و قوانین طبیعت. در نزد رواقیان، برخلاف اپیکوروس، علت در من است و فعل به عهده من است و من مسئول آن هستم، حتی اگر موجبیت درست باشد. رواقیان مادی‌نگری حذفی را نمی‌پذیرند. از آنجا که آنان واقعیت صورت و نفس را تشخیص می‌دهند، انتخابها و اعتقادات را نیز در جای درست خودشان علت می‌دانند. وجود این

علل ادعاهای مربوط به مسئولیت را توجیه می‌کند؛ اما هیچ گونه خاصی از واقعه، مطابق با مفهوم انحراف در نزد اپیکوروس، در سطح مادی اساسی را پیشفرض قرار نمی‌دهد.

روایان اعتقاد دارند که این دفاع از سازگاری‌گرایی [compatibilism] به همان اندازه دفاعی است از مناسب بودن مدح و ذم برای افعال. اگر تصویب عقلی ما تفاوت علی قاطعی به افعال ما می‌دهد، و اگر مدح و ذم برای افعال منتج از تصویب مناسب به نظر می‌آید. و اگر مدح و ذم برای این افعال مناسب است، ما دلیلی در اختیار داریم تا گمان کنیم که مسئول آنها هستیم.^{۱۸}

این دفاع رواقی از سازگاری‌گرایی همواره متقاعدکننده به نظر نیامده است. ناسازگاری‌گرایان مدلل کرده‌اند که تمایز رواقی میان انواع ناگزیری با مشکل واقعی در آشتی دادن مسئولیت با تعیین افعال به وسیله وقایع گذشته مواجه نمی‌شود. اما راهبرد سازگاری‌گرای آنان بی‌اعتبار نشده است؛ این راهبرد نشان می‌دهد که شکهای ناسازگاری‌گرا را باید به‌طور دقیق آزمود، تا ببینیم آیا آنها هم معقول‌اند و هم استدلال رواقی به آنها دست نیاسوده است.

۶. طبیعت، سعادت، فضیلت

اگر کسی نسبت به درد و ناکامی یا یأس نگرشی «رواقی» اتخاذ می‌کند، با این نگرش راحت است و از آن جدا. این استفاده از کلمه «رواقی» ["stoical"] علم اخلاق رواقی [Stoic] را بی‌دقت‌تر از آن ارائه می‌کند که کلمه «اپیکور» ["epicure"] علم اخلاق اپیکوری ["Epicurean"] را ارائه می‌کند.^{۱۹} چرا که این کلمه اساس علم اخلاق رواقی را که به‌طور شگفت‌آوری ارسطویی است مجسم نمی‌کند.

روایان فرض می‌کنند که زندگی خوب برای انسان زندگی بر طبق طبیعت است.^{۲۰} آنان برای یافتن آنچه موافق با طبیعت است به تکامل انسان و به اعمال توسعه‌دهنده قوا و استعدادهای او توجه می‌کنند. اهداف انسان مانند اهداف حیوان، مجموعه‌ای از شهوات ناخودآگاه و ناهمنواخت نیست. این

فاعل، برخلاف حیوان، زود می آموزد ارضای امیالش را با عقل نظم و ترتیب دهد؛ وقتی می بیند که ارضای برخی آنها متعارض با ارضای برخی دیگر است، عقل زود امیال او را اصلاح می کند. او چون به طور ابزاری از عقل برای ارضای امیالش استفاده کرده به ارزش گذاشتن اعمال عقل از برای خود آن می رسد. اگر به من گفته شود که من نباید نقشه های عقلی برای زندگی ام بریزم چون هر چیزی که می خواهم با برنامه ریزی به آن برسم بدون این کار برای من فراهم خواهد شد، می بینم که از چیزی محروم شده ام که برایم اهمیت دارد، یعنی: امکان تسلط بر زندگی ام به وسیله اعمال عقل خودم.^{۲۱}

این تفسیر از تکامل انسان به نظر در حمایت از این ادعای ارسطو می آید که وظیفه یا کار و ماهیت انسان زندگی بر طبق عقل است و بنابراین از این ادعای او حمایت می کند که خیر انسان زندگی کاملی است که به قوا یا استعدادهای فاعلی عاقل کاملاً تحقق می بخشد. رواقیان، برضد اپیکوروس، مدلل می سازند که فعالیت عقلی، و نه لذت، غایت نهایی انسان است؛ آنان لذت را محصول فرعی و محض ارضای میل می شمارند.

از نظر آنان، فاعل عاقل تا جایی که می تواند زمام زندگی اش را به دست می گیرد و آن را با انتخاب و فاعلیت عقلی اش هدایت می کند؛ بنابراین او باید اهداف و غایاتی را انتخاب کند که قدرت تضمین کردن آنها را دارد. اگر من سلامتی و ثروت و برخورداری از دوستی یا قدرت سیاسی را هدف خودم قرار می دهم، اهداف و نقشه های عاقلانه من را ممکن است اوضاع و احوال خارجی خنثی کنند که از قدرت تسلط عقلی من بیرون اند، یعنی: ناکامی مالی، بیماری، صدمه ای به دوستانم یا تهاجم خارجی. اپیکوریان می خواهند خودشان را از این خطرها حفظ کنند تا از درد و اضطراب پرهیز کنند. رواقیان دلیلی متفاوت به دست می دهند و استدلال می کنند که در معرض خطرهای خارجی قرار گرفتن متعارض با استلزامات برنامه ریزی عاقلانه است. اگر من بر روی اتخاذ قسم درستی از نگرش نسبت به زندگی ام تمرکز کنم و در آنچه انجام می دهم قسم درستی از شخصیت را ابراز کنم، پس در اختیار من هست

که در مقام فاعلی عاقل این هدف را به انجام برسانم، چون می‌توانم آن را به انجام برسانم و هیچ اهمیتی ندارد که چه مصائب خارجی ممکن است گریبانگیرم شود. پس من می‌خواهم شخصی بافضیلت باشم؛ اگر در این کار موفق شوم، به هدف نهایی‌ام درخصوص سعادت می‌رسم.

رواقیان با اصرار بر اینکه سعادت باید به عهده من باشد، در محدوده اختیار من در مقام فاعلی عاقل، به موضعی نزدیکتر به سقراط می‌رسند تا به افلاطون یا ارسطو. زیرا آنان با ادعای سقراط موافق‌اند که شخص خوب ممکن نیست دچار هیچ صدمه و زبانی شود، برضد پذیرش ظاهراً معقول ارسطو مبنی بر اینکه مصائب خارجی ممکن است سبب از دست رفتن سعادت شخص بافضیلت شوند. چیچرو به درستی نظر می‌دهد که «نظرهایی که رواقیان متناقض‌نما می‌نامند به نظر من تا بالاترین درجه سقراطی می‌آید». رواقیان از مقدمات ارسطویی آغاز می‌کنند و ادعا می‌کنند که خیر شخص عبارت از فعالیت عاقلانه است و استنتاج می‌کنند که ما به این خیر با به حداکثر رساندن درجه تسلط عقل بر زندگی‌هایمان می‌رسیم. انتخاب ارائه شده در جمهوری افلاطون، میان عدالت و همه خیرات خارجی، آسان است، چون این «خیرات» خارجی اجزاء واقعی و تشکیل‌دهنده سعادت و اصلاً خیرات واقعی نیستند؛ آنها هیچ جاذبه‌ای برای رقابت با فضیلت ندارند.^{۳۲}

اما اگر هیچ چیز دیگری علاوه بر فضیلت اصلاً خیر نیست، پس ظاهراً هیچ دلیلی نداریم، برای خودمان یا برای دیگر مردمان، سلامتی را بر بیماری و ثروت را بر فقر انتخاب کنیم. اگر کسی به من حمله می‌کند و پولم را می‌گیرد و پایم را می‌شکند، فیلسوف رواقی تشخیص می‌دهد که من هیچ صدمه و زیان واقعی نمی‌بینم. پس چرا فیلسوف رواقی باید بخواهد به من کمک کند یا از من حمایت کند؟ و اگر در چنین موردی نمی‌توانم از او انتظار کمک داشته باشم، آیا او ادعای چندانی دارد که شخص واقعاً بافضیلتی باشد؟ اگر رواقیان ادعا می‌کنند که فضیلت یگانه چیزی است که اهمیت دارد، به نظر می‌آید که آنان بی‌هیچ تفسیر مفهوم و روشنی از فضیلت هر کار می‌خواهند می‌کنند.^{۳۳}

رواقیان، برای اجتناب از این نتیجه‌گیری، میان خیر و شرهای عموماً تصدیق‌شده تمایزی قائل می‌شوند. همه اینها «خنثی» اند، تا آنجا که هیچ فرقی برای سعادت نمی‌کنند و بنابراین نه خیرند و نه شر؛ اما با این وصف برخی خنثی‌های «مرجح» اند و برخی «غیر مرجح». گرچه سلامتی و امنیت خیر نیستند، به‌طور مشروعی بر اضدادشان مرجح‌اند، چون به زندگی مطابق با طبیعت یا فطرت انسان کمک می‌کنند.

رواقیان، سپس، استدلال می‌کنند که سعادت مستلزم تحقق کامل طبیعت انسان نیست، چون فضیلت برای سعادت هم لازم و هم کافی است. اما با این وصف تحقق دادن به دیگر جنبه‌های طبیعت انسان ترجیح‌پذیر است؛ و این از آن روست که ما حق داریم برخی خنثی‌ها را بر برخی دیگر ترجیح دهیم. گرچه خنثی‌های مرجح هیچ فرقی برای سعادت ندارند، یکسره خنثی نیستند؛ آنها به خصلت زندگی که ما آن را هدایت می‌کنیم مقداری تفاوت می‌بخشند و آن را به تحقق طبیعی‌اش نزدیکتر می‌آورند.^{۲۳}

تعلیم خنثی‌های مرجح باید تبیین کند که چرا رواقی در داشتن دل‌نگرانی‌های غیر اخلاقی معقول با دیگر مردمان شریک است. ناقدان (از همه برجسته‌تر کارنئادس شکاک وابسته به آکادمی (۲۱۴ تا حدود ۱۲۹)) ایراد می‌کنند که خنثی‌های مرجح موضوعات مشروع دل‌نگرانی است اگر و تنها اگر اجزاء سعادت است؛ اگر ناقدان بر صواب‌اند، فیلسوف رواقی نمی‌تواند موضعی میان نظر ارسطو (مبنی بر اینکه این خیرات تصدیق‌شده اجزاء سعادت‌اند)، و نظر سقراطی و کلبی (که آنان اصلاً هیچ اهمیتی نمی‌دهند) بیابد.^{۲۵} تمایزهای رواقیان تنها در صورتی به قصد آنان خدمت می‌کند که آنان نشان دهند این انتقادهای نامنصفانه است.

۷. خود و جامعه

آزمودن پاسخ رواقیان به ناقدان‌شان اگر به برخی از آراء آنان در علم اخلاق عملی دقیقتر بنگریم آسانترین راه است.^{۲۶} آنان از اساس جامعه بشری با

توسل به طبیعت انسان دفاع می‌کنند. انسانها طبعاً خواستار مصاحبت با دیگران و تشکیل خانواده و دوستی و اجتماعهای بزرگترند. از آنجا که اینها مبین امیال طبیعی و تحقق طبیعت انسان است، رواقیان به آنها نظر مساعد دارند. از آنجا که برای حفظ اجتماعی باثبات و مبتنی بر اعتماد متقابل به عدالت و صداقت و شجاعت نیاز است، رواقیان این فضایل را پرورش می‌دهند و از آنجا که اجتماع به حکومت نیازمند است، آنان می‌خواهند در حکومت نقشی به عهده بگیرند وقتی که خیر اجتماع این کار را از آنان می‌خواهد. نظریه سیاسی رواقی در دوره متقدم ریشه‌ای و آرمانشهری، در سنت جمهوری افلاطون و ناقدان کلبی آن در دوره متقدم، است. اما این امر صفت برجسته نگرش رواقی در دوره متأخر نیست.^{۲۷}

رواقیان عملی چون به ارزش اجتماع بشری اعتقاد دارند خادمان عمومی معتمدی‌اند. رواقیان در اواخر جمهوری روم و اوایل امپراتوری به راستکرداری و شجاعت و عزم در زندگی عمومی به رسمیت شناخته شده بودند. چنین رفتاری با تعهد به اندیشه‌های سیاسی ریشه‌ای سازگار است؛ اما در واقع جنبه انطباقی فلسفه رواقی متمایل به تحت‌الشعاع قرار دادن نظریه سیاسی انتقادی آن است. در اثنای حکومت امپراتور اوگوستوس (۲۷ ق م تا ۱۴ ب م) این جنبه فلسفه رواقی آن را تا اندازه‌ای فلسفه مرجح رسمی ساخت. نخستین شعرهای ویرژیل (۷۰ تا ۱۹ ق م) و هوراس (۶۵ ق م تا ۸ ب م)، نوشته شده قبل از قرار گرفتن آنان در زیر نفوذ اوگوستوس، گرایشهای اپیکوری را نشان می‌دهد. اما برخی از قصاید بعدی هوراس ستایشهای فضایل رواقی است؛ و انثاس، قهرمان انثید ویرژیل، فضایل رواقی شجاعت و وفاداری و عزم و عدالت و پارسایی را می‌آموزد (با مقداری مشکل و عقب‌گرد).^{۲۸} این اشعار منعکس‌کننده مقداری از آن احترامی است که فلسفه رواقی از طبقه حاکم رومی جلب کرد؛ و در قرن دوم بعد از میلاد امپراتور مارکوس اورلیوس (۱۲۱ تا ۱۸۰ ب م) هم فیلسوفی رواقی بود و هم خادمی شدیداً مخلص برای کارهای عمومی.

رواقیان جامعه بشری و امتیازات آن را چندان بیشتر از خنثی‌های مرجح نمی‌دانستند. آنان گرچه آنها را به اضدادشان ترجیح می‌دادند، آنها را برای سعادت‌شان یا برای سعادت کسی دیگر لازم نمی‌شمردند. بنابراین آنان ناکامی و شکست در این حیطه‌ها را زیان یا از دست دادن واقعی خیرات نمی‌شمردند. اپیکتتوس (حدود ۵۵ تا حدود ۱۳۵ ب.م) اخلاق‌گرایی رواقی بود که برده بود و به ناملایمات عادت داشت و بعدها آزادی را بازیافت. در نزد او بردگی و آزادی خنثی‌اند، گرچه آزادی ترجیح‌پذیر است. او به ما اندرز می‌دهد خانواده‌مان را دوست داشته باشیم، اما مرگ آنان را ضایعه‌ای واقعی نشمریم؛ ما نباید گمان کنیم این ضایعه برای ما زیانی بدتر از شکستن یک فنجان خواهد بود، چون هر دو برای سعادت ما خنثی است. اپیکتتوس در دادن این اندرز این تعلیم سقراطی را که شخص خوب ممکن نیست زیان ببیند تا انتها درجه قبول می‌کند.^{۲۹}

این استقلال رواقی از خوش‌اقبالی بیرونی برخی سناتورهای رواقی (اعضای طبقه حاکم سنتی) را مستعد رفتاری بسیار مستقل در برابر برخی از امپراتوران روم ساخت. مخالفت آنان در وهله نخست مبتنی بر هیچ نظریه سیاسی بدیلی نبود، بلکه مبتنی بر خودداری آنان از پذیرفتن از دست دادن کرامت فردی در نتیجه رشد گرایش به فرمانروایی یک تن در امپراتوری بود. امپراتوران، در کوششی برای سست کردن منزلت و استقلال طبقه حاکم قدیم، سعی کردند اعضای منفرد این طبقه را بیشتر به الطاف امپراتور وابسته سازند، بیشتر مانند گماشتگان و خادمان و کارگزاران و کمتر مانند شریکان مستقل در حکومت. رواقیان کرامت و استقلال آنان را ستودند و آنان نتوانستند به طور معقولی چندان دلمشغول پادشاهی خدمتگزاری یا عواقب استقلال باشند و مصالحه‌ای ناسازگار با فضیلت و کمال را بپذیرند. وقتی استقلال آنان برای امپراتوران تحمل‌ناپذیر می‌شد، آنان منتظر مجازات نمی‌ماندند، بلکه نخست مرتکب خودکشی می‌شدند.^{۳۰}

پذیرش خودکشی در نزد رواقیان مبین نتایج ظاهراً متناقض‌نمای چند

تعلیم آنان است. حکیم در همان لحظه‌ای که مرتکب خودکشی می‌شود بافضیلت است و بنابراین سعادت‌مند و اگر زنده باقی بماند، باز بافضیلت و سعادت‌مند خواهد بود؛ بنابراین خودکشی او به یک زندگی سعادت‌مندانه پایان می‌دهد. اما، از نظر رواقیان، خودکشی به دلیل از دست دادن خنثی‌های مرجّحی موجه است که حکیم اگر زنده باقی بماند به آنها دچار خواهد شد؛ حبس، گرسنگی، بیماری، توهین، تحقیر، همه دلیل خوبی به دست او می‌دهد تا بیندیشد قیمت زنده ماندن بسیار زیاد است. زندگی شخص بافضیلت با طولانیتر بودن صرفاً سعادت‌مندانه‌تر یا بافضیلت‌تر نمی‌شود؛ وقتی به قله رسیده‌ام، با طولانیتر ماندن در آنجا به چیز بیشتری نمی‌رسم؛ و بنابراین با زنده ماندن سعادت بیشتری کسب نمی‌کنم. بنابراین فیلسوف رواقی اعتقاد دارد که در برخی اوضاع و احوال خودکشی، به تعبیر او، «رحلت عاقلانه» از زندگی است؛ و در دوران امپراتوری روم برخی رواقیان رومی برجسته به این اعتقاد عمل کردند.^{۳۱}

۸. بی‌اعتنایی رواقی

آیا نگرش رواقی به امور خنثی منسجم و از حیث اخلاقی جذاب است؟ رواقیان می‌کوشند از کناره‌گیری اپیکوری از دنیا اجتناب کنند؛ آنان منحصراً به سعادت خودشان اهتمام نمی‌کنند و دل‌نگرانی‌شان برای دیگر مردمان صرفاً ابزاری نیست. آنان، با مقداری توجیه، مدعی تعهد واقعی و غیر خودپسندانه به رفاه دیگر مردمان‌اند؛ و تعهد آنان هر قدر زیاد غیر خودپسندانه باشد تا بدان جاست که موفقیت یا شکست در آن به طریقی در سعادت خود آنان تأثیر نگذارد.

ما ممکن است اعتراض کنیم که فیلسوف رواقی که مدعی ترجیح دادن یک وضع بر وضع دیگر است و با این وصف از دست دادن وضع مرجّح متأسف نمی‌شود، نمی‌تواند یک زندگی عاطفی عادی داشته باشد. فیلسوف رواقی کاملاً با این نظر موافق است؛ اما او انکار می‌کند که او بنابراین به هر

معنای ایرادپذیری غیرانسانی یا بی عاطفه می شود. زیرا، از نظر فیلسوف رواقی، نگرشهای مردمان عادی نسبت به وضعیت شان غیرعقلی و معیوب است؛ احساسات ما را به مبالغه در ارزش امور خنثی برمی انگیزد. ما از داشتن اینها مغرور می شویم و از نداشتن شان مغموم؛ اما هم غرور و هم غم ما را نسبت به ارزش واقعی این امور خنثی کور می کند و قوه ما برای حکم عقلی درباره آنها را فلج می سازد. حکیم رواقی از این فلج اجتناب می کند. او دلنگران خانواده و دوستان و اجتماعش است؛ او برای منفعت آنها کار می کند و به نیازهایشان به خنثی های مرجح توجه دارد. او باید مانند بقیه ما با امکان ناخوشایند از دست دادن آنها مواجه شود؛ اما چنین ضایعه ای او را به آه و ناله های مبالغه آمیز و غیرعقلانه به حال خودش فریب نمی دهد.^{۳۲}

با این وصف ممکن است حیرت کنیم که فیلسوف رواقی چگونه ممکن است واقعاً متعهد به هدف خاصی باشد اگر شکست در آن باعث درد یا تأسف او، یا هر صدمه دیگری به سعادت او نمی شود. ما می توانیم موافقت کنیم که حکیم رواقی همسر یا پدر یا دوست یا متحدی خیرخواه و پرتلاش خواهد بود. اما آیا او می تواند شخصی همدرد باشد، اگر سعادت خود او و احساسات خود او از وضعیت مردمانی که می کوشد رفاه شان را بالا ببرد متأثر نمی شود؟ رواقیان متهم به از میان بردن همدردی و بنابراین متهم به افزایش شرور در کوشش برای معالجه آنهایند. ادعای آنان درخصوص بی نیازی از عواطف غیرعقلی به خوبی ممکن است جلوه ای از غرور خودفریبانه به نظر آید، چنانکه به نظر میلتون آمد:

رواقی پایدار در غرور فلسفی،
این را فضیلت می نامد؛ و مرد بافضیلتش،
حکیم، کامل در خود، و صاحب همه چیز
مساوی با خدا، اغلب از ترجیح ندادن شرم نمی کند
چون از خدا می ترسد و نه از انسان، همه چیز را خوار می شمارد
ثروت، لذت، درد یا زجر، مرگ و زندگی

چیزهایی که وقتی برمی شمارد، می تواند ترک بگوید یا به آنها فخر کند،
با این وصف سخن ملال آورش جز تفاخر بیهوده نیست،
یا گریزهای ظریف، اعتقاد به طفره روی.^{۳۳}

«غرور فلسفی» که ادعا می کند از ضعفهای انسان عادی مبرا است ممکن است محروم کننده فیلسوف رواقی از فضیلت واقعی انسانی به نظر آید. رواقیان لازم نیست این اتهام را بپذیرند. آنان می توانند مدلل سازند که «همدردی رواقی» نشان می دهند، یعنی آن دلنگرانی و توجهی که از جدی شمردن از دست رفتن خنثی های مرجح دیگر مردمان و قادر بودن به تصور کردن خودش در جای آنان نتیجه می شود. آنان نمی توانند «همدردی دردمندانه» نشان دهند، یعنی آن گونه احساسی که مستلزم این اعتقاد است که ضایعه مشابهی برای خود شخص ضایعه سعادت خواهد بود. کاملاً ممکن است که ما — همچون غیر رواقیانی که نیاموخته اند که فضیلت با سعادت یکی است — خواستار همدردی دردمندانه از دیگران باشیم. ما گمان می کنیم اوضاع و احوال خارجی در سعادت ما تأثیر می گذارد و بنابراین وقتی گمان می کنیم صدمه دیده ایم می خواهیم دوستی با ماتم اشتباه ما شریک شود. اما، از نظر فیلسوف رواقی، این نگرش ما صرفاً نشان می دهد که ما تا چه اندازه از رواقیان به طور اخص دور هستیم. در اجتماع رواقیان هیچ کس همدردی دردمندانه نمی خواهد، و هیچ کس حکیم رواقی را برای عرضه نکردن آن ملامت نمی کند. همگان پی می برند که بدون همدردی دردمندانه بسیار بهترند و بیان همدردی رواقی را ارزش می گذارند.

آیا ما در وضع بسیار بهتری خواهیم بود اگر (فرض کنیم که از حیث روان شناختی ممکن است) از همدردی دردمندانه به نفع همدردی رواقی دست بکشیم؟ فیلسوف رواقی مدلل می سازد که وقتی واکنشهای عاطفی عادی را بر خودمان روا می داریم، اذعان می کنیم که خنثی های مرجح اجزاء خیرمان هستند و در این خصوص نمی توانیم فضیلت را چنانکه باید جدی بشماریم. ما حق داریم به خوبی شک کنیم که آیا رواقیان لازم است برای دفاع

از قسم شایسته اولویت برای فضیلت و عقل به چنین طول و تفصیلی پردازند.

۹. خود و جهان

علم اخلاق رواقی از طبیعت آغاز می‌شود و در آن سعی بر به دست دادن توصیف زندگی در موافقت با طبیعت می‌شود. تا اینجا ما «طبیعت» را به منزله طبیعت یا فطرت انسان فهمیده‌ایم که در شخص منفرد تحقق می‌یابد؛ و این یقیناً بخشی از آن چیزی است که رواقیان در نظر دارند. اما آنان «طبیعت» را به طریق دیگری نیز در نظر دارند، با اشاره به طبیعت جهان در کل. چنانکه دیدیم، آنان جهان را کلی منظم می‌شمارند که به وسیله «پنیوما»ی حال در آن هدایت می‌شود. آنان از شخص بافضیلت می‌خواهند «منطبق با تجربه آنچه به وسیله طبیعت رخ می‌دهد» زندگی کند. فیلسوف رواقی صرفاً به خود و افعالش با توجه به منفعت خودش یا با توجه به مردمان گرداگردش نمی‌اندیشد، بلکه به جای خودش در نظم جهان در کل نیز می‌اندیشد. او در این نمایشنامه جهانی نقش خودش را خوب و با ثبات قدم بازی می‌کند.^{۳۳}

حتی اگرچه خودمان را با نظم جهان منطبق کنیم چه بخواهیم و چه نخواهیم، و حتی اگر می‌کوشیم برضد آن عمل کنیم، باز فهمیدن و پذیرفتن آن برای خودمان در قدرت مان است. تقدیرها «ما را هدایت می‌کنند اگر راغب هستیم و ما را به دنبال خود می‌کشند اگر راغب نیستیم»؛ و خوب بازی کردن نقش مان بازی کردن یا ناکام ماندن از بازی کردن نقش به طور علی تعیین شده مان نیست، بلکه انجام دادن آن با اهداف درست است که به عهده ماست (حتی اگرچه به طور علی تعیین می‌شود که آیا ما آنها را داریم یا نداریم). مشکلات ظاهری در موضع رواقی گمان می‌رود وقتی ناپدید می‌شود که ما تعالیم رواقی درخصوص تقدیر و تصویب و مسئولیت را به کار ببندیم.^{۳۵}

رواقیان برخی از خصوصیات ستنی خدایان را به عقل جهانی یا عقل کل در فلسفه شان نسبت می‌دهند؛ آنان ادعای هومر را تأیید می‌کنند که در وقایع

تاریخ «اراده زیوس انجام شده بود» و آنان قصدی مفهوم و روشن را به عقل جهانی نسبت می دهند. آنان باید نقشه‌ای به او نسبت دهند، اگر فهم‌شان از عقل جهانی باید انتخابهای اخلاقی‌شان را هدایت کند.^{۳۶}

با این وصف بسیار روشن نیست عقل جهانی چه چیزی تجویز می کند، از نظر فیلسوف رواقی، یا ما چگونه این را در می یابیم. رواقیان هر دوگانه‌انگاری جهانی را که هم هوشی خیر و هم هوشی شر را به رسمیت بشناسد رد می کنند؛ اما ما حق داریم حیرت کنیم که آنان چگونه چنین تبیین دوگانه‌انگارانه‌ای از خصوصیات مشهود جهان را کنار گذاشته اند. برخی جنبه‌های جهان صدمه‌زننده به رفاه انسان به نظر می آید؛ رواقیان استنتاج نمی کنند که حکیم نیز باید بکوشد به رفاه انسان صدمه بزند، اما تبیین نمی کنند که چرا نباید این کار را بکند. آنان برای گزینشی عمل کردن در پیروی از جریان طبیعی جهان در انجام دادن انتخابهای اخلاقی به دلیلی نیاز دارند.

۱۰. نتیجه گیری

فلسفه رواقی پایدارترین نظام فلسفی جذاب در جهان باستان بود، هم برای فیلسوفان و هم برای طبقات بالای دانش‌آموخته در مجموع. برخی از دلایل برای موفقیت فلسفه رواقی بی شک متمایز از شایستگیهای فلسفی آن نبود. فلسفه رواقی توانست مقدار زیادی از اخلاقیات و دین سنتی را در چارچوبی ظاهراً عقلی جذب کند. و بنابراین می توانست به مردمان محافظه کار و وطن پرستی آسایش و اطمینان خاطر ببخشد که قبول اخلاقیات و دین سنتی یونانی و رومی را سخت می یافتند، اما با این وصف رد کردن کامل آنها را نیز دشوار و خطرناک می دیدند.^{۳۷} نتایج فلسفه رواقی در واقع شاید کمتر از نتایج کناره گیری اپیکوری محافظه کار بوده است؛ اما این نمود بسیار کمتر انقلابی بود. در حالی که اپیکوریان در میان طبقات آموزش دیده و بی جایگاه تر اواخر جمهوری روم قدری انگشت‌نما بودند (که لوکرسیوس برای آنان می نوشت)، فلسفه رواقی با مزاج مشتاقتر و آرامتر و محافظه کارتر امپراتوری مناسب بود.

هم کاسیوس اپیکوری و هم بروتوس رواقی را آرمانهای سیاسی و فلسفی به قتل جولیس سزار واداشت؛ اما اپیکوریان در دوران امپراتوری هر دلنگرانی سیاسی جمعی را از دست دادند. در حالی که رواقیان دنباله‌روان صرف نبودند، سرانجام خود را با نگرش طبقه بالای روم تطبیق دادند.^{۲۸}

فلسفه رواقی از ساختار اجتماعی یا سیاسی خاصی حمایت نمی‌کرد یا وابسته به ساختار اجتماعی یا سیاسی خاصی نبود، به نحوی که ارسطو هم از دولت‌شهر حمایت و هم برای کار بستن اصول اخلاقی‌اش به آن تکیه می‌کند. فیلسوف رواقی با جای خاصی در هیچ ساختار اجتماعی نیز یکی نبود. فلسفه رواقی می‌توانست برای افریقاییها و ایتالیاییها و سربانیها و برای امپراتوران و دیوان‌سالاران و سپهسالاران و بردگان جاذبه داشته باشد (گرچه نه برای کسانی که به آموزش نوعاً حفظ‌شده برای طبقات بالا و برخی از وابستگان ممتازتر آنان دسترسی نداشتند). پیام فلسفه رواقی از این طرقها برای مشتریان بالقوه‌اش در جهان یونانی‌مآبی و امپراتوری رومی خوب اقتباس شده بود.

اما این ویژگیهای فلسفه رواقی موفقیت آن را به‌طور کامل تبیین نمی‌کند، موفقیتی که آن را نمی‌توان از شایستگیهای فلسفی آن کاملاً جدا کرد. فلسفه رواقی، بر خلاف فلسفه اپیکوری که به سرعت در عقاید ثابت به جمود گرایید، تحول یافت و پیچیده‌تر و جامع‌تر و موجه‌تر شد. فلسفه رواقی نظامی از تعالیم از درون مرتبط را ساخت که یکدیگر را تأیید و حمایت می‌کردند. افلاطون و ارسطو و اپیکوروس هرگز همین اندازه کار نکردند؛ و اخلاف رواقیان در تاریخ فلسفه چیزی جامع‌تر و نظاموارتر تولید نکرده‌اند.

رواقیان با برخی ناقدان زیرک مواجه شدند و به آنان اعتبار دادند و انتقادشان را جدی گرفتند. بنابراین ما می‌توانیم تصویری از مشکلات عمده و ضعفهای آشکار در این نظام شکل دهیم:

۱. کوشش رواقیان برای مادی‌نگر کامل بودن مشکلاتی برای بحث آنان از صورت پیش می‌آورد.

۲. علم اخلاق رواقی ترکیب ناستواری از استغنا و دلنگرانی برای دیگران به نظر می آید.

۳. رواقیان با یکی دانستن امر الهی با امر طبیعی دست کم به همان اندازه معماً مطرح می کنند که حل می کنند. اگر خدا چیزی بیش از نظم طبیعت نیست، چگونه ممکن است خدا آرمانی اخلاقی یا منبع هدایت باشد؟ و اگر خدا صرفاً طبیعت است، آیا رواقیان امر الهی را به امر طبیعی تقلیل نمی دهند و لذا خودشان را خدامنکر یا بی خدا نشان نمی دهند؟

رواقیان کوشیدند به ایرادهای راجع به این نکات پاسخ دهند. فیلسوفانی که از پاسخهای آنان ناخرسند بودند تا اندازه ای با سعی در انجام دادن کاری بهتر از آنکه رواقیان انجام داده بودند مواضع فلسفی تازه ای پدید آوردند. فلسفه نوافلاطونی و مسیحیت، اخلاف عمده فلسفی فلسفه رواقی، کوشیدند آنچه را خطاهای رواقیان می انگاشتند تصحیح کنند. اما، در انجام دادن این کار، آنان تمجیدی چشمگیر، و درحقیقت مبالغه آمیز، از فلسفه رواقی کردند. زیرا نظامهای رواقی و ارسطویی را بهترین نظامهایی پنداشتند که عقل و استدلال علمی می توانست فراهم کند؛ و آنان نتیجه گرفتند که اگر این نظامها ناکافی بود، به چیزی بیش از عقل علمی باید نیاز باشد.

در نظر نوافلاطونی، ابراز شده به وسیله افلوطین، عقل علمی و برهانی و استدلالی، از آن قسم که برای مطالعه طبیعت به کار می رود، تنها جلوه ای فروتر از عقل است و لذا تنها تأثیرات سطحی و گمراه کننده واقعیت قصوی را می تواند درک کند. عقل برای رسیدن به درکی کافی از واقعیت قصوی باید از این حدود تحمیل شده به وسیله برهان و استنتاج درگذرد و به شهود بی واسطه و غیربرهانی رو کند. رواقیان ساختمان مؤثری از برهان علمی ساختند؛ و افلوطین، با آزمودن آنچه آنان ساختند، اعتقاد دارد که برهان علمی ضرورتاً از رسیدن به حقیقت کامل قاصر است.

پاسخ مسیحی باز فراتر می رود. عقل در فلسفه نوافلاطونی از سطح عادی برهان علمی در می گذرد، اما باز به مقداری روند و بصیرت عقلی برای

رسیدن به درک واقعیت قصوی تکیه می‌کند. ناقدان مسیحی عقل فلسفی بر آن شدند که عقل، تجسم رواقی یا افلوپینی آن، اصلاً نمی‌تواند به درک واقعیت قصوی برسد. در حالی که رواقیان می‌توانستند درباره خدا برخی افکار موجّه را ابراز کنند، نمی‌توانستند اینها را از خطاهای راجع به خدا که از یکی دانستن او با نظم طبیعت نتیجه می‌شد جدا کنند. مسیحیان برای وحی به بیرون از عقل نگریستند؛ خدا حقیقت را درباره خودش آشکار کرده بود و عقل انسان نمی‌توانست این حقیقت را از منابع خودش کشف کند. خداشناسی یا کلام مسیحی گرچه می‌کوشد به بسیاری از پرسشهایی پاسخ دهد که به خداشناسی طبیعی رواقی نیز مربوط است، پاسخهایش به خداشناسی طبیعی تعلق ندارد، چون این پاسخها کلاً متکی به برهانهای فلسفی برگرفته از مطالعه طبیعت نیست.

آن‌گاه فیلسوفان متمایل به این فرض شدند که در روگرداندن از فلسفه رواقی از عقل علمی روگردانده بودند که آنها را از فلسفه رواقی قدمی فراتر نمی‌برد. در عوض، فلسفه رواقی یا تعدیلی از آن متمایل به توسل به آن کسانی شده است که نه ادعاهای یک دین اعتقادی [dogmatic religion] را می‌توانستند بپذیرند و نه نگرش دینی را کلاً کنار بگذارند. این نگرش به فلسفه رواقی از جهان باستان باقی ماند و با بازیابی فلسفه رواقی در قرن شانزدهم احیا شد. از آنجا که علم اخلاق رواقی دوره رنسانس و برخی جنبه‌های نظر رواقی درباره طبیعت آن کسانی را مجذوب کرده است که پذیرفتن مسیحیت یا لغزیدن به خدامنکری کامل را سخت یافته‌اند. درک حکیم رواقی از وظیفه و دل‌نگرانی او برای دیگران، ثابت قدمی او، استقلالش از اوضاع و احوال خارجی، آزادی‌اش از انگیزه‌های غیرعقلی، آرمانی اخلاقی و غیردینی به دست داده است که فیلسوفان متفاوتی مانند اسپینوزا و هیوم و کانت را متأثر کرده است.

با این وصف، گرچه فلسفه رواقی به منزله بدیلی برای مسیحیت ظاهر شده است، در تکامل تعالیم مسیحی نیز تأثیر کرده است. متفکران مسیحی

می‌خواستند نشان دهند که عقل طبیعی برای ایمان مبنایی قرار داده است؛ و برای نشان دادن این امر آنان طبعاً به نظر رواقیان درباره جهان به منزله کلی منظم رو آوردند که قانونی درونی آن را هدایت می‌کرد و آشکارکننده هوشی الهی بود. پولس رسول بر اساس دلایل رواقی مدلل می‌سازد که یونانیان [Gentiles، غیر یهودیان] چیزی از ذات [nature] خدا دریافته بودند. برای فیلسوف رواقی، همچون فیلسوف یهودی و مسیحی، هم این نکته حقیقت داشت که «افلاک از شکوه خداوند خبر می‌دهد» و هم این نکته حقیقت داشت که «قانون پروردگار کامل است». بنابراین مقداری از دین طبیعی رواقی در دفاعهای مسیحی از ایمان، خطاب به غیر مؤمنان، مندرج شده بود.^{۳۹}

به همین سان، علم اخلاق رواقی نشان داد که چگونه کسی می‌تواند با درستی و دلنگرانی برای دیگران زندگی کند، بی‌آنکه چشمداشتی به موفقیت دنیوی یا گرفتن پاداش از جامعه داشته باشد. مسیحیان در علم اخلاق رواقی می‌توانستند ببینند که چگونه دنیوی نبودن، بدون بی‌اعتنا بودن به وضع دنیا یا آداب و سنن برای حفظ اجتماع بشری لازم بود. علم اخلاق رواقی به همین دلایل به اندراج در شرحهای علم اخلاق مسیحی رسید. اندیشه‌های رواقی از طریق این نفوذها در مسیحیت به هدایت برخی افکار و افعال مردمی دست یافت که کلاً از جنبشی صرفاً فلسفی چیزی نشنیده بودند.^{۴۰}

۱۰

افلوپین

۱. احیای فلسفه افلاطونی

آنتیوخوس در ۸۰ قبل از میلاد با تأسیس «آکادمی قدیم» فلسفه افلاطونی عقیده‌دار [dogmatic Platonism] را احیا کرد. در نیمه نخست قرن قبل از میلاد تدوین تازه آندروونیکوس از آثار ارسطو هم نشانه و هم علت احیای علاقه به ارسطو بود.^۱ در دو قرن نخست بعد از میلاد «افلاطونیان میانه» جنبشی را ادامه دادند که با آنتیوخوس آغاز شد. در همین دوره اسپاسیوس (حدود ۱۰۰ تا ۱۵۰ ب.م) و اسکندر [افرویدیسی] (حدود ۲۰۰ ب.م) نگارش مجموعه‌ای از شرحها بر فلسفه ارسطو را آغاز کردند که هم فهم تفکر فیلسوف را عمیق کرد و هم ژرفکاوی فلسفی بیشتری درباره پرسشهای ارسطویی در رابطه‌شان با مکاتب بعدی فلسفه را شامل شد.^۲

فلسفه افلوپین یا پلوتینوس (۷۰-۲۰۵) محصول این احیاهای فلسفه‌های افلاطونی و ارسطویی است. تأثیر افلاطون واضح است؛ و چنانکه زندگینامه‌نویس افلوپین، فروریوس، می‌نویسد: «تعالیم رواقی و مشائی به وضوح در نوشته‌های او به هم آمیخته است.» او معمولاً درسهایش را با شرح درباره قطعه‌ای از نویسندگی افلاطونی یا شارحی درباره ارسطو آغاز می‌کرد. «اما او هیچ چیز مستقیم از این کتابها نمی‌گفت، بلکه نظر متمایزی از آن خودش داشت». نتایج ژرفکاوی او در رساله‌هایی متمرکز است که فروریوس در شش گروه نه‌تایی قرار داد و لذا «انثادها» (به یونانی ennea،

«نه» یا «نه‌گانه‌ها» نامیده شد. اینها به تأملات شبیه‌ترند تا رساله‌های نظام‌وار؛ اما در مجموع نظر افلوطین را درباره نتیجه‌گیری‌هایی ارائه می‌کنند که باید از فلسفه افلاطون استنباط کرد.^۲

۲. عالم افلوطین

افلوطین سه واقعیت یا «اقنوم» ["hypostasis"] نخستین تشخیص می‌دهد: واحد (همچنین نامیده می‌شود خیر)، عقل و نفس. اینها نخستین حقایق یا واقعیت‌ها هستند چون همه واقعیت‌ها، یا اشیاء با هر درجه‌ای از واقعیت، در عالم، تجلیات آنهاست. بخشی از استدلال افلوطین سعی در تبیین طبیعت این سه اقنوم است و نشان دادن این امر است که چگونه دیگر اشیاء آنها را متجلی می‌کنند و نیز اثبات این امر است که ما به تصدیق هیچ اقنوم دیگری نیاز نداریم.^۳

برای اینکه ببینیم آیا نظر افلوطین درست است باید سه اقنوم را در دو نقش متفاوت بسنجیم و برای این کار از دو راه «فراز» و «نشیب» استفاده می‌کنیم که افلاطون در جمهوری آنها را از یکدیگر متمایز ساخته است.^۴ راه فراز ذهن محقق را «از شدن به هستی» برمی‌گرداند و او را از اشتغال خاطر انحصاری‌اش به جهان محسوس به کشف خیر (که افلوطین آن را با واحد یکی می‌داند) هدایت می‌کند. وقتی خیر را کشف کرده‌ایم راه نشیب را می‌پیماییم و می‌فهمیم چگونه واقعیت‌های دیگر وابسته به خیر است. از نظر افلوطین ما راه فراز را با تشخیص نفس و سپس عقل و سپس واحد می‌پیماییم و به سوی حقایق پیوسته بالاتر پیش می‌رویم. وقتی راه نشیب را می‌پیماییم با واحد آغاز می‌کنیم و نخست می‌بینیم چگونه عقل از او بیرون می‌آید و سپس می‌بینیم نفس چگونه از عقل بیرون می‌آید. راه فراز حقایقی را که وجود دارد

* راه‌های «فراز» و «نشیب» در فلسفه افلاطون چگونگی رسیدن ما به شناخت و چگونگی آغاز سلسله هستی یا هرم هستی را مشخص می‌کند. بنابراین راه «فراز» مساوی است با علم‌شناسی یا نظریه شناخت و راه «نشیب» مساوی است با هستی‌شناسی. - م.

به تدریج بر ما آشکار می‌کند و راه نشیب نشان می‌دهد که چگونه وجود آنها [وجود] جهان مورد تجربه ما را تبیین می‌کند.^۵

دو معماً درباره سه اقنوم برخی از پرسشهای ما را در خود جمع می‌کند. نخست آنکه، چرا سه اقنوم وجود دارد و نه یکی؟ تکلیف افلوپین «برگرداندن آنان [شنوندگانش] به سوی اشیاء متضاد و نخستین و بازگرداندن آنان به سوی آن چیزی است که برین و واحد و نخستین» است. او ما را به «بازگرداندن خدای در تو به اله در عالم [تحت اللفظی، همه چیز]» اندرز می‌گوید. محقق در این کشف وحدت خودش با واحد را می‌شناسد و نیز پی می‌برد که واحد به نحوی هر آن چیزی است که هست. اگر این چنین است و اگر دو واقعیت فرض شده دیگر واقعاً درست مطابق با طرق ناکافی تصور کردن واحد است، آیا افلوپین نباید درست یک واقعیت را تصدیق کند و نه سه واقعیت را؟^۶ دوم آنکه، چرا تنها سه اقنوم وجود دارد؟ حتی اگر جایز بشماریم که عالمی که می‌شناسیم شامل عقول و نفوس است، همچنین متمایلیم بیندیشیم که شامل اجسام مادی نیز هست؛ حتی ممکن است اعتقاد داشته باشیم که نفوس و عقول به ویژگیهای اجسام مادی تقلیل پذیرند. به نظر می‌آید که اقایم سه گانه افلوپین اساسیترین واقعیت همه چیز را کنار می‌گذارد.

افلوپین با این وصف ادعا می‌کند که دقیقاً سه اقنوم وجود دارد و نه بیشتر و نه نیز کمتر. او برای نشان دادن اینکه چیزی را کنار نگذاشته است، ترتیب استدلال فیلسوف مادی‌نگر را معکوس می‌کند. در حالی که فیلسوف مادی‌نگر درصدد فهم نفس و عقل به منزله ویژگیهای بدن است، افلوپین درصدد تأویل ماده با استناد به نفس و عقل است. اگر اعتقادات مان درباره ماده را بیازماییم، خواهیم دید که امکان ندارد ماده واقعیتی مستقل باشد و تلقی ما از ماده نامنسجم است.^۷ این ادعاهای نسبتاً تکان‌دهنده درباره ماده و جهان جسمانی بهترین فرصت را برای فهم استدلالهای افلوپین به ما می‌دهد.

۳. صورت و ماده

افلوطین با تلقی مشترک از ماده به منزله «قسمی موضوع و محل صور» آغاز می‌کند. او، به پیروی از ارسطو، مدلل می‌سازد که دگرگونی لابشرط مستلزم ماده به منزله موضوعش است؛ چون اساسیترین خمیرمایه‌ها، عناصر چهار گانه (خاک، هوا، آتش، آب)، می‌توانند دگرگون شوند، این دگرگونیها همچنین مستلزم موضوعی مادی است که باید بدون صفات مثبت خودش به تمامی باشد. ماده بنابراین باید کاملاً نامتعین باشد و ما می‌توانیم آن را تنها به‌طور نامتعین تصور کنیم. درحقیقت، از همین روست که ماده برای اجسام لازم است، چون ترکیب صرف خاصه‌های ادراک‌پذیر به جسم منجر نخواهد شد. ما باید ماده را اساس همه دگرگونیها در اجسام فرض کنیم، حتی اگرچه ماده خود نمی‌تواند موضوع فعل واقع شود.^۸

این استدلال برای نشان دادن اینکه دگرگونی مستلزم ماده صرف است در برابر ایراد آسیب‌پذیر است. افلوطین، به پیروی از ارسطو، به‌درستی مدلل می‌سازد که اگر برای موضوع واحد x دگرگون شدن از F بودن به G بودن ممکن است، پس نه F و نه G نمی‌توانند برای x ذاتی باشند. اما با این وصف ممکن است درست باشد که x ذاتاً یا F است یا G (حتی اگرچه یک سطح نه ذاتاً قرمز است و نه ذاتاً رنگی یا چیز دیگری دارد)؛ علاوه بر این ممکن است F بودن x باشد که x را قادر به دگرگون شدن به G بودن می‌سازد (یک سطح برای اینکه سفید شود باید در مرتبه نخست ناسفید باشد). به نظر می‌آید که افلوطین استدلال می‌کند که اگر x نه ذاتاً F است و نه ذاتاً G ، x ذاتاً نه F است و نه G ، و لذا موضوع نهایی دگرگونی باید لابشرط یا بلاکیف باشد. از آنجا که این استدلال نادرست است، او نشان نمی‌دهد که دگرگونی مستلزم ماده لابشرط است؛ به نظر می‌آید که او رابطه موضوع با خاصه‌هایش را بد می‌فهمد.^۹

گرچه استدلال از دگرگونی ناموفق است، افلوطین از نقصهای حواس نیز استدلال می‌کند. ما حق داریم خام‌اندیشانه فرض کنیم که حواس ما را مطمئن

می‌کنند که ماده در جای خودش خاصه‌های ادراک‌پذیر دارد. اما در واقع حواس به ما چیزی دربارهٔ ماده در جای خودش نمی‌گوید. زیرا ما از تجربهٔ توهمات و خطاهای ادراکی می‌دانیم که امکان دارد از این خاصه‌های ادراک‌پذیر آگاه باشیم حتی اگر هیچ چیز خارجی متضایف با آنها نیست. بنابراین خاصه‌های ادراک‌پذیر صرفاً نمودهاست و نه خاصه‌های مادهٔ خارجی در جای خودش. «آنچه از طریق حس معلوم است تصویری از شیء است و حس خود شیء را درک نمی‌کند، چون [خود شیء] خارجی باقی می‌ماند». شیء خارجی ماده است و ماده فی‌نفسه هیچ یک از آن خاصه‌هایی را ندارد که ما در ادراک به او نسبت می‌دهیم.^{۱۰}

افلوپین به استفاده‌اش از استدلال از خطاهای ادراکی بسیار مطمئن است. زیرا، دست بالا، از این نتیجه‌گیری شکاکانه حمایت می‌کند که ما نمی‌توانیم بدانیم آیا ماده خاصه‌های ادراک‌پذیر دارد؛ اما افلوپین بسیار آسان به این نتیجه‌گیری بسیار مشخص‌تر می‌رسد که ما می‌دانیم ماده نمی‌تواند خاصه‌های ادراک‌پذیر داشته باشد. اما او ممکن است، به پیروی از دموکریتوس، برای این نتیجه‌گیری استدلال بیشتری تدارک ببیند.^{۱۱}

به هر تقدیر، اگر نتیجه‌گیری افلوپین را بپذیریم، باز حق داریم اعتراض کنیم که مادهٔ لابشرط، بی‌هیچ کیفیات مثبت، به‌ندرت باشند به شمار می‌رود. افلوپین کاملاً موافق است؛ زیرا او ماده را فقدان کامل و ناباشنده می‌نامد. اساس آنچه واقعیتی جسمانی می‌شماریم ناواقعیت از کار در می‌آید.^{۱۲}

افلوپین به این تباین میان صورت و ماده نه تنها از راه تجربهٔ عادی ما از جهان خارج بلکه همچنین از راه آگاهی ما از زیبایی نزدیک می‌شود. او از تفسیر افلاطون از پیشرفت تدریجی ما از طریق انواع مختلف زیبایی به صورت [قائم به ذات] زیبایی آغاز می‌کند؛ اما او تفسیر افلاطون را اقتباس می‌کند تا آن را با آراء مابعدطبیعی متناسب کند. او مدلل می‌سازد که موضوع آگاهی زیباشناختی — زیبایی موجود در موضوع که پاسخ مشخص ما را تولید می‌کند — ماده نیست، یا هر یک از خاصه‌های شیئی مادی به خودی خود،

بلکه صورت است. زیبایی پارتنون [= معبد دوشیزگان؛ این معبد در سالهای ۴۴۷ تا ۴۳۲ به دستور پریکلِس و به افتخار آتنه و به یادبود پیروزی یونانیان بر پارسیان در آکروپولیس در آتن ساخته شد.] عبارت از رنگ یا اندازه آن نیست، چون ما می‌توانیم اشیاء زشتی را با همین اندازه و همین رنگ بیابیم، چرا که این زیبایی از میان خواهد رفت اگر عمارت را اوراق کنیم و همان قطعات را با نظم متفاوتی مرتب کنیم. بنابراین زیبایی پارتنون باقی می‌ماند تا آنجا که همین ساختمان و نظم در این مواد و مصالح باقی می‌ماند. تجربه ما از زیبایی نتیجه تحلیل ما از ماده و صورت را تأیید می‌کند، تا آنجا که زیبایی برتری صورت را آشکار می‌کند.^{۱۳}

۴. نفس

تا اینجا ژرفکاوی درباره حس مشترک واقعیت صورت و ناواقعیت ماده را آشکار کرده است. افلوطین اکنون از پیشنهاد ارسطو بالاتر از نیت خود ارسطو پیروی می‌کند و صورت را با نفس یکی می‌داند؛ و بنابراین استنتاج می‌کند که با اثبات کردن واقعیت صورت و ناواقعیت ماده، به همان اندازه واقعیت نفس و ناواقعیت بدن را اثبات کرده است. او استنتاج می‌کند که این واقعیت یگانه وابسته به ذهن و ذاتاً موضوع آگاهی برای نفسی معین است.^{۱۴}

گرچه ابتدا ممکن است فرض کنیم که نفوس بسیاری وجود دارد — نفس سقراط، نفس شما، نفس من، و به همین قیاس — افلوطین این نظر حس مشترک را رد می‌کند و اعتقاد دارد که تنها یک نفس وجود دارد. او مدلل می‌سازد که اعتقاد مشترک به نفوس بسیار متکی به اعتقاد به ماده است؛ زیرا ما نفوس مختلف را با بدنهای مختلفی تمیز می‌دهیم که به آنها تعلق دارند و اگر ناواقعیت بدن را می‌پذیریم، نمی‌توانیم واقعیت بدنهای مادی متمایز را تصدیق کنیم. تا اینجا افلوطین بیشتر از افلاطون مادی‌نگر است؛ زیرا او این فرض افلاطون را به تحدی می‌طلبد که سقراط حتی بدون بدن نفسی جزئی باقی می‌ماند.^{۱۵}

ما با این وصف ممکن است ترک اعتقاد به جزئیت نفوس را سخت بیایم؛ تجربه‌های شما برای من به آن نحو در دسترس نیست که تجربه‌های خودم برایم در دسترس است و دسترس‌ناپذیری آنها برای من ممکن است حاکی از این امر به نظر بیاید که شما و من دو نفس متفاوت داریم. افلوپین هر استلزامی از این گونه را انکار می‌کند. ما به‌طور عادی اعتقاد داریم که در یک بدن یک نفس وجود دارد، اما انتظار نداریم که هر جزء بدن آگاه از هر جزء دیگر باشد، یا نفس آگاه از هر آشفتگی در بدن باشد. به همین سان، اگر به این اعتقاد برسیم که در دو بدن (مزعوم) فقط یک نفس وجود دارد که نفس شما و من است، باز می‌توانیم تفاوت‌های ظاهری در تجربه‌هایمان را با نسبت دادن آنها به حالات مختلف یک نفس تبیین کنیم. ژرفکاوی دربارهٔ روابط پیچیده میان حالات یک نفس (چنانکه معمولاً تصور می‌شود) باید اعتماد ما به جزئیت نفوس را سست کند. بنابراین، ما نباید در پذیرفتن نتیجهٔ ناواقعیت ماده و لذا تصدیق نفس [کلی] واحد (اقنوم افلوپینی) تردید کنیم. این سخن بدان معنا نیست که نمود نفوس بسیار توهم صرف است؛ زیرا کثرت ظاهری آنها مبین نوعی کثرت واقعی در خود نفس [کلی] است. نفوس فردی را اجزاء نفس [کلی] نامیدن خطاست؛ چرا که هر یک از آنها تا اندازه‌ای آن چیزی را ابراز می‌کند که کلاً نفس [کلی] در کل ابراز می‌کند.^{۱۶}

اما نفس [کلی] برترین سطح واقعیت نیست؛ حتی وقتی که او را تصدیق می‌کنیم، تلقی ما از واقعیت هنوز ناقص است. زیرا نحوهٔ بودن نفس [کلی] زمانی است؛ ما نمی‌توانیم حیات آگاه را جز به صورت توالی زمانی تصور کنیم. زمان «حیات نفس متغیر [است] که از یک نحوهٔ حیات به سوی نحوهٔ دیگر حیات حرکت می‌کند»؛ و از آنجا که زمان غیر واقعی است، نفس نمی‌تواند جزء واقعیت نیز باشد.

گرچه زمان وابسته به نفس است، همچنین برای نفس لازم می‌آید از جهان دارای دگرگونی آگاه باشد. تا اینجا افلوپین با افلاطون در متکی کردن زمان به تغییرات منظم در عالم موافق است. واقعیت زمان متکی به واقعیت عالم

مادی است و، به عکس، ناواقعیت ماده حاکی از ناواقعیت زمان است. اعتقاد ما به زمانی بودن تجربه خودمان — درحقیقت، ناتوانی ما از تصور کردن تجربه مان با الفاظ غیر زمانی — صرفاً مبین دلبستگی عمیق ما به اعتقاد باطل به ماده است.^{۱۷}

ما با تصور کردن خودمان به منزله نفوسی متمایز و دارای توالیهای زمانی از تجارب آغاز می‌کنیم و هر نفس به مقداری از ماده دلبستگی دارد. اما به تدریج به دیدن این امر می‌رسیم که هیچ دلیلی برای این نظر درباره خودمان نداریم. چون خودمان را از اعتقادات باطل مان آزاد می‌کنیم، دیگر خودمان را توالیهای ذاتاً زمانی حالات آگاه نمی‌شماریم. خودمان را دیگر نفس [کلی] نیز تصور نمی‌کنیم، بلکه عقل [کلی] تصور می‌کنیم.

۵. عقل

ردّ عالم مادی و زمان ردّ همه مدعیات شناخت موضوعات مکانی - زمانی و ادراک‌پذیر و خاصه‌ها و وقایع را لازم می‌آورد. تمام آنچه می‌توانیم بدون رجوع به زمان و حس و ماده بشناسیم صُور [قائم به ذات] غیر محسوس و غیر مادی و تغییرناپذیر افلاطونی است. افلوطین اینها را موضوعات شناخت برای عقل می‌شمارد.

از نظر افلاطون، صُور [قائم به ذات] فراذهنی [extra-mental] است؛ آنها مستقل از هر ذهنی وجود دارند که آنها را می‌شناسد و عالم آنها را کشف می‌کند نه اینکه اختراع کند. اما این ادعا درباره استقلال و خارجیت پرسشهایی را مطرح می‌کند که برای این ادعا نیز مطرح می‌شود که یک ذهن نسبت به ذهن دیگر خارجی است. افلوطین در هر دو مورد اعتقاد دارد که چون هر تلقی روشنی از خارجیت به اشیاء مکانی - زمانی و محسوس و مادی اطلاق می‌شود و نه به اشیاء دیگر، صُور [قائم به ذات] غیرمکانی ممکن نیست بیرون از چیزی باشند؛ و چون اشیاء خارجی را با ادراک کردن آنها می‌شناسیم. صُور [قائم به ذات] بنابراین باید در درون عقل [کلی] و جزء آن

باشند. گرچه افلوطين (طبق معمول) صریحاً از افلاطون انتقاد نمی‌کند، از او به دلیل شبیه ساختن بسیار صور [قائم به ذات] به موضوعات محسوس عادی انتقاد می‌کند.^{۱۸}

از سوی دیگر، او با افلاطون موافق است که صور [قائم به ذات] آفرینش تحکمی یا خودسرانه عقل نیست. دقیقاً به همان سان که هیچ موضوع شناختی بدون عقل [کلی] وجود ندارد، عقل [کلی] نیز بدون صور [قائم به ذات] آنچه هست نخواهد بود. تعلیم افلاطون درباره یادآوری، چنانکه افلوطين آن را تأویل می‌کند، کشف عقل از طبیعت و ساختار خودش را وصف می‌کند و نه کشف چیزی بیرون از او را.^{۱۹}

ما حق داریم فرض کنیم که عقل از مقدمات به نتایج استدلال می‌کند، یا تعاریف را برمی‌شمارد و نتایج‌شان را پی می‌گیرد. اما این تلقی استنتاجی از عقل ذاتاً زمانی است، و بنابراین، از نظر افلوطين، کاملاً نامناسب است. اما اجتناب از آن سخت است؛ زیرا عقل [کلی] خود و موضوعات مختلفی را می‌شناسد که اجزاء خودش است و ما آگاه بودن مان از چنین کثرتی را آگاه بودن استنتاجی و زمانی می‌شماریم.^{۲۰}

بنابراین ما هنوز به یک تلقی کافی از واقعیت نرسیده‌ایم. دقیقاً به همان سان که نفس [کلی] متضمن آن باشنده زمانی است که متکی به ماده به نظر آمد، عقل [کلی] نیز متضمن آن تعقل استدلالی به نظر می‌آید که متکی به زمان و لذا نهایتاً متکی به ماده به نظر می‌آید. اگر ما نمی‌توانیم واقعیت را بدون توسل به مفاهیمی تصور کنیم که قبلاً رد کرده‌ایم، نمی‌توانیم تلقی درستی از واقعیت پیدا کرده باشیم. بنابراین نمی‌توانیم نفس [کلی] یا عقل [کلی] را اجزاء واقعیت قصوی یا مطلق تلقی کنیم.

ع. واحد

افلوطين برای نشان دادن اینکه چگونه می‌توانیم به ورای تلقی مان از عقل [کلی] برویم به تباین مزعوم افلاطون میان شناخت استنتاجی و شهودی

متوسل می‌شود. شناخت شهودی مستلزم تعقل یا استدلال یا هر روند زماناً ممتد بررسی کردن جنبه‌های مختلف یک موقعیت نیست. این حالت شناخت متناسب با سرمدیت است، یعنی آن حالت غیر زمانی هستی که در آن «کل همواره برای او حاضر است، نه این در یک زمان و آن در زمان دیگر، بلکه همه اشیاء با یکدیگر». نحوه عادی کسب کردن شناخت در حالتی زمانی بررسی کردن اجزاء موضوع در زمانهای متفاوت است؛ اما شناخت در حالتی غیر زمانی مستلزم حضور موضوع تماماً با هم است، فهمیدن (می‌توانیم تقریباً بگوییم) در یک نگاه. چون شناخت شهودی هر چیزی را در یک نگاه می‌فهمد، نیازمند استنتاج نیست؛ و چون جنبه‌های مختلف موضوع را متمایز نمی‌کند، مفاهیم را به نحو عادی به موضوع اطلاق نمی‌کند.^{۲۱}

اگر عقل [کلی] شهودی هیچ کثرتی را تصدیق نمی‌کند، موضوع آن باید مطلقاً بسیط باشد؛ و لذا افلوطین آن را واحد [علی‌الاطلاق] می‌نامد. اما «واحد» را دقیقاً باید به طور سلبی یا تنزیهی فهمید، چون صرفاً متضمن نفی کثرت است؛ مراد افلوطین این نیست که واحد فقط یک موضوع یا شیء است، یا فقط یک خاصه دارد. زیرا او با افلاطون موافق است که یک بودن یک بودن چیزی است — یک درخت، یک سگ، یک صورت [قائم به ذات] زیبایی، و از این قبیل؛ لذا اگر واحد یکی از اشیاء است، دست کم دو مفهوم باید به آن اطلاق شود و ما کثرت را وارد می‌کنیم. به همین سان، نمی‌توانیم بگوییم که واحد باشنده است، چون هیچ چیز امکان ندارد بدون هستی چیزی یا چیز دیگری باشد. افلوطین به پیروی از افلاطون (چنانکه او فرض می‌کند) واحد را با خیر یکی می‌داند؛ زیرا خیر «ورای هستی» و موضوع مطلقاً بسیط شناخت شهودی است که زیربنای شناخت استدلالی ما از صور [قائم به ذات] قرار می‌گیرد. خیر باشنده نیست، بلکه منبع آن چیزی است که ما باشندگان می‌شماریم؛ و یک خیر نیست، جز تا آنجا که علت خیرات دیگر است.^{۲۲}

این تفسیر از موضوع قصوی یا مطلق شناخت با این وصف از حذف

کثرت ناتوان است. زیرا تا آنجا که عقل [کلی] خود را از موضوعش تمیز می‌دهد، همچنان کثرت را تصدیق می‌کند و مفاهیم را به موضوعی که از آن آگاه است اطلاق می‌کند (همچنان فاعل را «من» تصور می‌کند، در تباین با «موضوعی که از آن آگاه است»، و بنابراین باید از مفاهیم ضروری برای قائل شدن به این تمایز استفاده کند). عقل باید تصدیق کند که این تمایز جایز نیست و بنابراین باید از متمایز کردن خود از موضوعش دست بکشد. بعلاوه، افلوپین مدلل می‌سازد که ما نمی‌توانیم هیچ موضوعی را بشناسیم که تنها از طریق نوعی وساطت تفکر یا تخیل درک می‌کنیم. ما موضوعات ادراک‌پذیر خارجی را نمی‌شناسیم، چون آنها را به‌طور مستقیم نمی‌شناسیم، چرا که فهم ما از آنها منوط به ارتسامات حسی است. به همین سان، اگر عقل [کلی] ارتسامات موضوعاتش را دریافت کرده بود و خود با آنها یکی نبود، ادعای شناخت آنها را نمی‌توانست بکند.^{۳۳}

تلقی افلوپین از زیبایی با این وصف دلیل دیگری برای رد کردن هر تمایز میان عالم و معلوم به دست می‌دهد. ما ابتدا زیبایی را در صورت می‌یابیم و نه در ماده؛ و میل‌مان به زیبایی ما را به طلب شناخت موضوعات صوری و غیر مادی عقل [کلی] و آزاد کردن خودمان از توهّمات و سرگرمیهای حواس و می‌دارد. از آنجا که آرزوی ما برای دریافتن واقعیت مفهوم و روشن ما را به واحد می‌رساند، واحد نیز منبع مطلق زیبایی و نخستین موضوع عشق است. افلوپین در ملاحظه نگرش ما نسبت به زیبایی، نه به منزله نوعی زیبایی بی‌غرض یا لذت فکری، بلکه به منزله میل شدید، از افلاطون پیروی می‌کند. عاشق اتحادش با موضوع عشق را وقتی کشف می‌کند که کشف می‌کند برترین موضوع عشق خیر است و آن واحد است؛ زیرا نمی‌توانیم واحد را کشف کنیم بی آنکه کشف کنیم که با او یکی هستیم. به‌طوری که بارکلی می‌گوید:

هستی برین، به گفته افلوپین، به‌طوری که او هر ناهمسانی را طرد می‌کند، همواره مانند زمان حال است و ما وقتی از جهان و موضوعات

محسوس کنده شده‌ایم و یادآورده‌ایم آن گاه در نزد هستی برین حاضریم و آزادترین و رهاترین حالت از هر گوناگونی را داریم.^{۲۴}

ما در یکی دانستن خودمان با واحد به مرز پیشرفت مان از حس مشترک و جهان ادراک‌پذیر رسیده‌ایم. افلوطین کوشیده است به ما نشان دهد که هر مرحله از پیشرفت را نوعی تعارض یا ناکافی بودن در تلقی کنونی مان از واقعیت — به منزله امری عادی و زمانی یا کثیر — به ما تحمیل کرد. اما ما ممکن است حیرت کنیم که آیا این نتایج شایان تلاش‌اند. زیرا اگر ما با واحد یکی هستیم که هیچ محمولی نمی‌تواند داشته باشد — نه حتی «یک» یا «هستی» — حقیقتاً به آن اطلاق شود، این نتیجه بیشتر شبیه به تنها بودن با چیزی به نظر می‌آید که اصلاً هیچ است.

افلوطین موافق نیست که ما را با هیچ یا نیستی تنها گذاشته است. گرچه واحد متعالی از همه اوصافی است که به او نسبت می‌دهیم، اگر اوصاف همه صُور [قائم به ذات] افلاطونی و نه هیچ یک یا تنها برخی از آنها را به او نسبت دهیم به تفسیری کم دقت‌تر می‌رسیم. نتیجه‌گیری‌های سلبی درباره واحد نباید ما را بر آن دارد که گمان کنیم هیچ چیز درباره او نیافته‌ایم.

۷. صدور از واحد

جنبه ایجابی آراء افلوطین درباره واحد در «راه نشیب»، اشتقاق اقاوینم پایین‌تر از اقاوینم بالاتر، واضح‌تر دیده می‌شود. این راه روند زمانی اشتقاق نیست؛ افلوطین اصرار می‌ورزد که این راه تنها روابط اولویت و اتکا را نشان می‌دهد. او آن را «صدور» یا «فیض» از واقعیت بالاتری وصف می‌کند که متضمن هیچ دگرگونی یا کاهش در واقعیت بالاتر نیست.^{۲۵}

غنا و کمال واحد به ناگزیر و به طور بی‌زمان به ایجاد کردن چیزی از جانب او می‌انجامد؛ و افلوطین گاهی پیشنهاد می‌کند که عقل [کلی] صرفاً نحوه فهم خود واحد است. گرچه ما به طور کامل یا به درستی واحد را درک نمی‌کنیم اگر آن را ابراز شده در عقل بپنداریم، این بهترین نحوه‌ای است که ما می‌توانیم او

را درک کنیم. به همین سان، نفس [کلی] دگرگونی و زمانمندی را به واقعیتی می‌افزاید که عقل تصدیق کرده است. گرچه اینها نمی‌توانند دقیقاً به جهان صُور [قائم به ذات] اطلاق شوند، ما به آنها نیاز داریم تا بفهمیم او به چه مانند است؛ و لذا عقل استدلالی [discursive reason] نتیجه ضروری عقل است. ما نمی‌توانیم بدون برشمردن واحد در صُور [قائم به ذات] بگوییم او به چه مانند است؛ و به همین سان ما نمی‌توانیم بدون تفکر و تعقل استنتاجی بگوییم صُور [قائم به ذات] به چه مانندند و این تعقل و تفکر استنتاجی را باید روندهای زمانی تلقی کنیم.^{۲۶}

از آنجا که افلوپین گمان می‌کند ماده ناباشنده و توهم است، او منکر جایی برای آن در میان واقعیتهاست. با این همه، او چیزی مانند یک مرحله دیگر صدور را تصدیق می‌کند؛ او باید تبیین کند که چرا ما می‌اندیشیم در جهانی مادی هستیم و چرا به یکباره نظر او را درباره واقعیت نمی‌پذیریم. او به «گستاخی» نفس و میل «به خود تعلق» داشتن اشاره می‌کند. نفس چون می‌خواهد فردیت خودش را اثبات کند، خودش را به بدنهای مختلف منضم می‌کند و لذا خودش را به نفوس منفرد تقسیم می‌کند.^{۲۷}

گاهی به نظر می‌آید افلوپین از انانیت یا ابراز وجود نفس متأسف است و از آن به منزله فعل آغازین شورش، مشابه با هبوط در سفر پیدایش، بحث می‌کند، اما او به نظر می‌آید به همان اندازه پیشنهاد می‌کند که انانیت [self-assertion] ناگزیر و نافع است. اگر درصدد درک صُور [قائم به ذات] هستیم به تفکر استدلالی و مفهومی نیازمندیم؛ ما نمی‌توانیم این را جز به منزله روندی در آگاهی مفرد درک کنیم؛ و در درک کردن چنین روندی نفس خود را ابراز و فردی شده می‌کند. او خود را در نفوس متفاوت مرتبط با مقادیر متفاوت ماده فردی می‌کند، چون افلوپین اعتقاد دارد که این یگانه راه متمایز شدن نفوس فردی متفاوت است.^{۲۸}

این تفسیر از نظر افلوپین پیشنهاد می‌کند که ماده واقعیتی از پیش موجود است که نفس به نحوی او را با خودش مرتبط می‌کند؛ و برخی از دیگر

گفته‌های او نیز همین را پیشنهاد می‌کند. ماده منبع شر است، و (چنانکه افلاطون در فدون می‌گوید) منبع نسیان و خطای نفس. اگر ماده این تأثیر را در نفس دارد، به نظر می‌آید تأثیری علی و واقعی دارد. اما اگر انانیت یا ابراز وجود نفس منشأ شر است و اگر ماده توهم است، ساخته و پرداخته نفس فریب خورده و خودبین، نقش آن در شر بسیار ناچیز به نظر می‌آید.^{۲۹}

ارتباط نفس با بدنی جزئی ممکن است او را به یکی دانستن منحصرانه خود با این فرد دارای بدن بکشاند و لذا ممکن است او را بر آن دارد که اتحادش با نفس [کلی] در کل و لذا اتحادش با عقل [کلی] و واحد را فراموش کند. اما ماده خود نباید مسئول این خطا باشد؛ زیرا اعتقاد به واقعیت ماده صرفاً ممکن است نتیجه آن باشد که نفس فردیت خودش را بسیار جدی تلقی می‌کند و وقتی این اعتقاد باطل برطرف شد، همنشینی نفس با ماده نباید به او صدمه بزند.^{۳۰}

۸. ماده و شر

سخنان زننده افلوطین درباره ماده ممکن است این معنا را به ذهن خطور دهد که او در کل عالم مادی را به منزله شر رد می‌کند. نگرش ظاهراً اخروی او مشوق آن قسم دوگانه‌انگاری جهان‌شناختی به نظر می‌آید که از جهان مادی به منزله محصول شر در تعارض با خیر در جهان بحث می‌کند. او روا می‌شمرد که عالم مرئی، چون مادی است، آن تعارض و ناسازی را به نمایش می‌گذارد که از واقعیت بالاتر غایب است. ما ممکن است استنتاج کنیم که جنبه‌های بد جهان از کدورت ماده و جنبه‌های خوب از حضور عقل نتیجه می‌شود. اما این نتیجه‌گیری موافق با درجه‌ای از واقعیت مستقل برای ماده خواهد بود که افلوطین آن را انکار می‌کند، او مدلل می‌سازد که شرور برای خیر کل لازم است؛ بدون آنها خیر در جهان مادی فعال نخواهد بود، چون خیر اجتناب از شر است.^{۳۱}

افلوطین برای تبیین حضور شر از دو مقایسه استفاده می‌کند، یعنی:

موجود انداموار و نمایشنامه. موجود انداموار اجزاء متفاوتی با وظایف برتر و فروتر دارد، گاهی در تعارض ظاهری، اما آنها واقعاً در خدمت به خیر کل با یکدیگر همکاری می‌کنند. در نمایشنامه، به همین سان، بازیگران مختلف نقشهای مختلفی بازی می‌کنند، برتر و فروتر، اما نقشهای آنان همه برای کمال کل نمایشنامه طرح شده است. ایرادکننده‌ای که از شرور ذاتی در جهان مادی به انکار مشیت استدلال می‌کند نامصفانه بر اجزاء گزینشی تمرکز می‌کند، بی‌آنکه به خصلت کل توجه کند. بعلاوه، اگر ما بی‌اهمیتی نسبی درد و مرگ و هر چیز دیگری را ببینیم که برای بدن اتفاق می‌افتد، شرور را بیش از اندازه ارزش نمی‌گذاریم.^{۳۲}

اما اگر همه افعال شخص شریر خیر بزرگتری را بالا می‌برد و اگر او صرفاً نقشی را بازی می‌کند که لازم است در این نمایشنامه جهانی بازی کند، فعل او چگونه شر است و چگونه می‌توان او را به درستی از برای آن سرزنش کرد؟ افلوپین با پرسشی درباره مسئولیت رو به رو می‌شود که برای رواقیان نیز مطرح می‌شود. به هر حال، او چگونه می‌تواند ادعا کند که ماده یا انانیت نفس شر را تبیین می‌کند، اگر هیچ شری برای آن وجود ندارد تا تبیین شود؟^{۳۳} در اینجا باید به تلقی افلوپین از شخص فردی دقیقتر بنگریم، در اینجا چند مسئله در تعلیم او به هم می‌رسند و یافتن نظری روشن یا سازگار سخت است.

۹. نفس و خود

افلوپین شخص جزئی و دارای کالبد را مرکب از بدن و نفس، حاصل از فرود نفس در ماده و فردیت، می‌شمارد. اما این فرود کامل نیست؛ همه نفسی که به هر یک از ما تعلق دارد در بدن فرود نیامده است و بخشی از آن همنشین با جهان عقل باقی می‌ماند، حتی اگرچه ما به این امر واقف نیستیم.^{۳۴}

افلوپین شخص دارای کالبد را «مرکب» یا «حیوان» می‌نامد، چنانکه ارسطو می‌نامید؛ اما این مرکب هم شامل نفس است و هم شامل بدن زنده و

بدن زنده نفس دیگری یا «سایه نفس» دارد. این نفس دوم، و نه نفس اول، علت حیات جسمانی عادی است. افلوطین تلقی ارسطو از نفس به منزله تحقق بدن را رد می‌کند، یعنی صورت جوهری اما جدایی ناپذیر بدن زنده. او موافق است که نفس جوهر است، اما اصرار می‌ورزد که جدایی ناپذیر است؛ نفس نمی‌تواند در بدن باشد، به هر معنای عادی «در»، چون غیرمادی است و بنابراین نمی‌تواند در هیچ جا باشد.^{۳۵}

افلوطین از آنجا که به نفسی غیرمادی اعتقاد دارد باید گرایش ظاهری نفس به متأثر شدن از تغییرات در بدن یا جهان خارج را تبیین کند. ادراک حس و عاطفه معلولهای ذهنی تحریکات جسمانی یا خارجی به نظر می‌آید و ما حق داریم حیرت کنیم که چگونه چنین تحریکاتی می‌توانند نفسی غیرمادی را متأثر سازند. اما، از نظر افلوطین، تنها بدن متأثر می‌شود و نفس صرفاً به آنچه برای بدن اتفاق می‌افتد توجه می‌کند، بی‌آنکه خودش متأثر شود. او اعتقاد دارد «ما» واقعاً با نفس عاقله یکی هستیم و دیگر جنبه‌های ما (چنانکه ما معمولاً خودمان را تصور می‌کنیم) «از آن ما» ست، اما نه اجزاء «ما». ما به سخن دقیق از بدن متأثر نمی‌شویم؛ اما در مقام وابسته‌ای نزدیک برای آن دلنگرانیم.^{۳۶}

افلوطین می‌خواهد شر را به منزله نتیجه دل بستگی نفس به بدن تبیین کند، بی‌آنکه موافقت کند که بدن در نفس تأثیر می‌گذارد. بنابراین او ادعا می‌کند که نفس شریر، با اختیار خودش و با اهتمام کردن بسیار به امیال بدن، خودش را به بدن می‌چسباند؛ و بار دیگر به نظر می‌آید که بدن برای شر فرصت فراهم می‌کند و نه اینکه علت آن باشد. برای درمان این دل بستگی مفرط به بدن به بار آمدن با فضایل نیاز است. برخی فضایل لازمه بار آمدن «موجود مرکب»، حیوان زنده متعلق به هر یک از ما، است؛ اما فضایل برتر تزکیه‌های نفس از اهتمام به بدن است.^{۳۷}

خیر مطلوب این فضایل نظاره [contemplation] است؛ زیرا افلوطین با یک جنبه از استدلال ارسطو موافق است و نظاره را بسیار بسیار بیشتر از گنش

ارزش می‌گذارد. ارسطو نمی‌تواند نظاره را کلّ خیر ما بشمارد بی‌آنکه ادعای خودش را نقض کند که خیر باید کامل باشد؛ زیرا به نظر می‌آید نظاره محض مستلزم ترک گفتن اهداف مشروع انسان در کلّ است که شامل گُنش و فضایل اخلاقی است. افلوپین لزومی نمی‌بیند این مشکل را بپذیرد. چون، از نظر او، عقل نظاره‌گر خاص نفس عاقله [the reasoning soul] است که واقعاً از آن خود ماست و کلّ خیر ماست و نامالایمات و دردهایی که بدن بدانها دچار می‌شود واقعاً از آن ما نیست. بنابراین او با سقراط و اپیکوروس و رواقیان در این نظرشان موافق است که شخص بافضیلت سعادت‌مند است حتی وقتی که شکنجه می‌شود. اما او با آنها درباره یک مسئله اساسیتر اختلاف نظر دارد، چون او گمان نمی‌کند شکنجه واقعاً برای خود شخص بافضیلت اتفاق می‌افتد — شکنجه برای آن حیوانی اتفاق می‌افتد که نفس ناطقه [the rational soul] خودش را از او جدا می‌کند.^{۳۸}

افلوپین چنان سخن می‌گوید که گویی نظاره‌گران فضایل اخلاقی به رسمیت شناخته شده را به عمل در می‌آورند. اما اگر ما بی‌اعتنایی به بدن را می‌پرویم، چرا نباید به بدن اجازه دهیم شریانه رفتار کند؟ ما حق داریم گمان کنیم که نظاره‌گر می‌تواند از اهتمام به بدن دست بکشد و امیال او را بسیار جدّی نشمرد؛ پس چرا او نباید آنها را بی‌پروا ارضا کند، بدون دچار شدن به دردسر بازداشتن آنها؟ افلوپین باید تبیین کند که چرا این قسم ناخوشتنداری با زندگی وقف شده به نظاره ناسازگار است. او پاسخ می‌دهد که کناره‌گیری ادعایی مردمان ناخوشتندار کشش پایدار به سوی ارضاهای جسمانی را پنهان می‌کند. اما او، برای دفاع کردن از این پاسخ و لذا نشان دادن اینکه زندگی توأم با ناخوشتنداری و بی‌عدالتی نیز نمی‌تواند زندگی توأم با نظاره و کناره‌گیری باشد، ظاهراً مجبور است میان بدن و نفس رابطه‌ای نزدیکتر از آنکه راغب به پذیرفتن آن است فرض کند.^{۳۹}

افلوپین تأیید می‌کند که ما مسئول افعالمان هستیم و موجبیت رواقی را رد می‌کند چون آن را با چنین مسئولیتی ناسازگار می‌شمارد. اما او اذعان

می‌کند که حرکات جسمانی ما، به میزان بسیاری، از خارج تعیین می‌شود؛ و گاهی پیشنهاد می‌کند که ما بنا به ابتکار خودمان تنها وقتی آزادانه عمل می‌کنیم که به دلیل درستی عمل می‌کنیم. در جایی دیگر او، با الفاظ ارسطویی، اصرار می‌ورزد که افعال ما به عهدهٔ ماست و ما به درستی مسئول آنها هستیم. او در سیاق سومی از بحث صرفاً اصرار می‌ورزد که شریران را نباید معذور دانست حتی اگر آنان مسئول شریر بودن نیستند.^{۴۰}

این ادعاها نظر به وضوح منسجمی ارائه نمی‌کند. اگر با افلوطین در یکی دانستن خودمان تنها با عقل‌مان و در مداخلهٔ بدن به منزلهٔ چیزی بیرون از خودمان موافق هستیم، حق داریم بخواهیم استدلال کنیم که هیچ علاقهٔ معقولی به آنچه می‌کنیم نداریم و لذا برای آنچه می‌کنیم به‌طور مشروع سرزنش‌پذیر نیستیم. افلوطین این خط از استدلال را رد می‌کند، به همان سان که انتقاد از فضایل عُرفی را رد می‌کند؛ اما نظرهای او به نظر نمی‌آید آن قسم پاسخی را که او نیاز دارد به او بدهد.

یکی دانستن خود [the self] با نفس ناطقه [the rational soul] در نزد افلوطین توجه ما را به متناقض‌نمایی در آرمان اخلاقی خود او جلب می‌کند. او، از جهتی، تحقق و به کمال رسیدن خودمان را وصف می‌کند؛ اما این نوع نامعمولی از به کمال رسیدن است. اگر من خودم را نفسی ناطقه می‌پندارم، هنوز برترین سطح واقعیت را دریافته‌ام؛ و وقتی به برترین سطح رسیدم، از اعتقاد به هر تمایزی میان خودم و واحد دست برمی‌دارم. نتیجهٔ کناره‌گیری من از بدن، اگر با حقیقت دربارهٔ واقعیت مطلق مواجه شوم، از دست دادن نهایی هر درکی از واقعیت متمایز خودم است. ما ممکن است در این خصوص حیرت کنیم که آیا برای ما مواجه شدن با حقیقت خیر است. افلوطین هرگز چنین شکافی میان نظریه و عمل را نظاره نمی‌کند؛ اما از آنجا که نظریهٔ او ما را به نابود کردن خودمان تهدید می‌کند، به نظر می‌آید که ما را مجبور به این پرسش می‌کند.

۱۰. اهمیت افلوپین

افلوپین گرایشی را در افلاطون برای برتر قرار دادن مطالبات نفس ناطقه بر مطالبات بدن و حواس تعقیب می‌کند. ما خطوط تفکر موجود در فدون و جمهوری را ملاحظه کردیم که گاهی با دیگر اعتقادات افلاطون به زحمت متعادل است؛ و در افلوپین این خطوط تفکر کاملاً پیش رفت. آراء او در باب بدن و نفس، صورت و ماده، ادراک و تفکر، هم مدعی آشکار کردن ناسازگارهای موجود در حس مشترک است. ادعاهای او در یافتن این ناسازگاریها معارضه‌ای جدی است، حتی اگر ما تلقی بدیل او از واقعیت را نپذیریم.

پرده برداشتن از ناسازگارهای موجود در حس مشترک افلوپین را به شکاکیت نمی‌رساند، بلکه به تلقی عرفانی از واقعیت می‌رساند. او ادعا می‌کند که اهداف و آرزوهای فاعل شناسنده و میل‌کننده تنها با اتحاد میان عالم و معلوم و میان عاشق و معشوق به طور کامل برآورده می‌شود. درحقیقت، او مدلل می‌سازد که هر تلقی در زیر این تلقی خودش را سست می‌کند، چون متکی به مفروضات ناموجه درباره ماده و زمان و فردیت است. او درصدد نشان دادن این امر است که چگونه استفاده بسیار دقیق از عقل استدلالی و استنتاجی سرانجام خود را نابود می‌کند و ما را مجبور به تصور واقعیت به طرقي می‌کند که آرزوهای عقلی ما را بسیار کاملتر از آنکه عقل خود می‌تواند آنها را ارضا کند ارضا می‌کند.

افلوپین در ارائه نظرش درباره واقعیت قصوی یا مطلق درجه نامعمولی از خودآگاهی درباره منابع توصیفی خودش نشان می‌دهد. او به ما یادآور می‌شود که می‌کوشد ناگفتنی را بگوید و نااندیشیدنی را بیندیشد. اندیشیدن و توصیف کردن متضمن عقل استدلالی، ساختن تمایزها و گرفتن نتایج است و اینها فعالیتهایی است که خصلت واقعیت موصوف را ذاتاً بد ارائه می‌کند.

او محتاط‌تر از بسیاری فیلسوفان از اطلاق لفظی به واقعیت مطلق و غیر مکانی و غیرزمانی الفاظی اجتناب می‌کند که متضمن پیشفرض قرار دادن

احوال مکانی و زمانی است؛ و او می‌بیند این پیشفرضها چقدر منحرف کننده‌اند. به‌طوری که دیده‌ایم، او از افلاطون یا ارسطو تجربه‌گرا و مادی‌نگری جامع‌تر است. زیرا او مدلل می‌سازد که ما اغلب وسوسه می‌شویم بسیاری از مفاهیم را به اشیاء غیرمکانی و غیرمادی اطلاق کنیم، وقتی که در واقع این مفاهیم تنها به اشیاء مکانی - زمانی و مادی اطلاق می‌شوند، اگر اصلاً وجود داشته باشند؛ از همین روست که ما نمی‌توانیم به‌طور منسجمی عقلی غیر مادی را تصور کنیم که کثرت موضوعات را تصدیق می‌کند و خود را از آنها متمایز می‌سازد. تا اینجا افلوپین با برخی صور تجربه‌گرایی و مادی‌نگری، در رد ادعاهای به دست دادن تفسیری منسجم از هر چیزی در ورای حدود تجربه عادی، موافق است. از سوی دیگر، او تجربه‌گرایی و مادی‌نگری را رد می‌کند، چون مدلل می‌سازد که این مفاهیم یکسان را نمی‌توان به‌طور منسجم به هر چیزی اطلاق کرد. این جنبه از استدلال افلوپین کاملاً نابودکننده‌تر از شکاکانه‌ترین استدلالهاست.

با این وصف، او مدلل می‌سازد که برخی تلقیهای غیردقیق از واحد بهتر از بقیه است؛ و تفسیرش از صدور نزدیکترین تفسیری است که او گمان می‌کند می‌تواند به توصیف واقعیتهای غیرمکانی و غیرزمانی پردازد که نمود جهانی مکانی - زمانی را تبیین می‌کند. گرچه محدودیتهای شاکله مفهومی ما توانایی ما در توصیف واقعیت قصوی یا مطلق را محدود می‌کند، طلب تبیین برای تجربه‌مان ما را مجبور به بهره‌برداری از توانایی مان در ورای حدود دقتش می‌کند.

افلوپین مدلل می‌سازد که این تعارض میان حدود منابع ما و مطالباتی که از آنها می‌کنیم ناگزیر است، اما تحمل‌ناپذیر نیست؛ عقل هم به ما اجازه می‌دهد بدانیم که واقعیتی مطلق و وصف‌ناپذیر وجود دارد و هم اجازه می‌دهد راه درست نادرست وصف کردن او را بیابیم. این جنبه از فلسفه افلوپین، و فلسفه افلاطونی متأخر در مجموع، مقداری از جاذبه آن برای متفکران مسیحی را تبیین می‌کند (به پیروی از سرمشق فیلسوف یهودی فیلون

(حدود ۲۰ ق م تا حدود ۵۰ ب م)).^{۳۱} برای کلام یا خداشناسی مسیحی، در تباین با هر دو سنت دینی یونانی و عبرانی، تصور خدا به منزلهٔ موجودی متعالی از مفاهیم و توصیفات شایسته برای دیگر صور واقعیت لازم به نظر آمد. بنابراین متفکران مسیحی دریافتند که در علاقهٔ افلوپین به توصیف واقعیتی متعالی، با آگاهی شایسته از ناکافی بودن هر توصیف، سهیم‌اند. سرچشمه‌های مسیحیت این امر را شگفت‌آور می‌سازد که مسیحیت باید از انتزاعی‌ترین نظام‌های فلسفی یونانی بیرون آید؛ و ما باید ببینیم چرا تفکر مسیحی در این مسیر خاص پیش رفت.

۱۱

مسیحیت و تفکر یونانی

۱. مقدمه

انتقال از فلسفه یونانی به چهار قرن نخست تفکر مسیحی آشنایی با موضوعی تازه و وسیع است. چرا که در گزارش فلسفه یونانی انقطاعی جدی باقی خواهیم گذاشت اگر چیزی درباره مسیحیت نگفته باشیم. شکل‌گیری تفکر مسیحی از ابتدا متأثر از فلسفه یونانی بود. برخی از کتابهای مقدس یهودی، و به‌ویژه برخی آثار ناموثق، متأثر از فلسفه رواقی است؛ و کوشش فیلون (حدود ۲۰ ق م تا حدود ۵۰ ب م) در تبیین دین یهودی با مصطلحات افلاطونی آغازگر سنتی مسیحی بود.^۱

پیش‌بینی تأثیر متقابل ایمان مسیحی و فلسفه یونانی آسان نبوده است. پولس رسول کاملاً ستیزه‌جوست:

چونکه یهود آیتی می‌خواهند و یونانیان طالب حکمت هستند، لکن ما به مسیح مصلوب وعظ می‌کنیم، که یهود را لغزش و امته‌ها [Gentiles؛ غیریهودیان = یونانیان] را جهالت است، لکن دعوت‌شدگان را خواه یهود و خواه یونانی مسیح قوت خدا و حکمت خداست.

بسیاری از یونانیان با گزارش او از نگرش‌شان موافق بودند؛ اما او پیشنهاد می‌کند که تلقی آنان از مسیحیت سطحی است. به همین سان، مسیح مدعی ادامه دادن به سنتهای اخلاقی آشنا برای مخاطبانش است: «گمان مبرید که

آمده‌ام تا تورا یا صحف انبیاء را باطل سازم نیامده‌ام تا باطل نمایم بلکه تا تمام کنم.» مسیحیان سرانجام موافقت کردند که ادعای او برای کامل کردن سنتهای مسیحی نه تنها درخصوص شریعت و انبیای یهود بلکه درخصوص تحقیق عقلی یونانی نیز درست بود.^۲

کلیسا در سه قرن نخست بعد از نگارش عهد جدید مجبور به تصمیم گرفتن میان تأویلهای متعارض ایمانی بود که مسیح و حواریون تعلیم داده بودند؛ و متکلمان یا خداشناسان مسیحی به فلسفه یونانی، به‌ویژه به فلسفه متأخر افلاطونی رو آوردند، تا به پرسشهای راجع به خدا و مسیح پاسخ دهند که بدون پاسخهای صریح در کتابهای مقدس به جا مانده بود. برخی از این پاسخها در اعتقادنامه‌ها و تصمیمهای شوراهای جهانی مسیحی مجسم شده بود.

گرچه در ابتدا فلسفه بود که در مسیحیت تأثیر گذاشت، این تأثیر بعدها در مسیر دیگری نیز پیش رفت. مسیحیت حتی وقتی از فلسفه یونانی به‌منزله وسیله ابراز خود استفاده کرد، برخی از گسترده‌ترین مفروضات مشترک آن را به معارضه طلبید. هم عنوانهای بحث فلسفی و هم دامنه پاسخهای جدی پنداشته متأثر از مطالبات ایمان بود. همواره مسیحیانی وجود داشته‌اند که از «یونانی‌زدگی» ["Hellenization"] مزعوم مسیحیت شکوه می‌کرده‌اند. اعتراض ترتولیان (حدود ۱۶۰ تا حدود ۲۲۵) بددین [heretic] پشتیبانی سالم اعتقاد نیز یافته است:

به راستی آتن با اورشلیم چه ارتباطی دارد؟ آکادمی با کلیسا چه ارتباطی دارد؟ بددینان با مسیحیان چه ارتباطی دارند؟ ... ببینید همه کوششها در ایجاد مسیحیتی رواقی و افلاطونی و دیالکتیکی را.

از سوی دیگر، فیلسوفانی وجود داشته‌اند که به تأثیر مسیحیت اعتقادی [dogmatic] در فلسفه، درحقیقت در تحقیق عقلی عموماً، بی‌اعتماد بوده‌اند. دفاعیه‌نویس مسیحی اریگن (حدود ۱۸۵ تا حدود ۲۵۴) گمان می‌کند پاسخ

دادن به حمله سلسوس وثنی [pagan] مهم است که درباره مسیحیان شکوه می‌کند:

نتیجه ایمان همین است که اذهان آنان را دارای پیشداوری کرده است... آنان نشان می‌دهند که می‌خواهند احمقها و بی‌آبروها و برده‌ها و زنها و بچه‌های کوچک را متقاعد کنند و البته تنها قادر به متقاعد کردن اینان‌اند.

آریگن این اتهام را بدنمایی مسیحیت می‌شمارد و نگرش او مبدل به نظر سالم اعتقاد درباره ایمان مسیحی و فلسفه یونانی می‌شود. اما هرگز واضح به نظر نمی‌آید که این دو نگرش می‌توانند در آشتی به سر برند.^۲

۲. مسیحیت آغازین

نخستین شاهد برای تعلیم مسیحی از نامه‌های پولس به دست می‌آید که از دهه پنجاه یا ۶۶ یا همین حدود نوشته شدند (وقتی که او احتمالاً در دوران آزار مسیحیان به فرمان نرون درگذشت). این نامه‌ها نشان می‌دهد که برخی اعتقادات نسبتاً بی‌چون و چرا درباره تعلیم مسیح در میان اجتماعهای مسیحی مسلم پنداشته شده بود. پولس به‌وضوح تعلیم مسیح را از استنباطهای خودش از آن متمایز می‌کند. او آشکارا از اعضای کلیسا انتظار دارد مسلم بدانند که مسیح تعالیم بی‌چون و چرایی داده بود و در این باره که این تعالیم چه بود آراء استوار و بدون مناقشه‌ای داشته باشند.^۳ پس نامه‌های پولس تعلیم مسیح (شفاهی یا مکتوب) را در حالتی نسبتاً پیشرفته در اواسط دهه ۶۰ نشان می‌دهد. شاهد دیگر تعلیم مسیح در این زمان را می‌توان در نسخه‌های اولیه دو گزارش مکتوب از زندگی و تعلیم مسیح، به قلم مرقس و لوقا، یافت اگر این نسخه‌ها قبل از مرگ پولس نوشته شده بودند (چنانکه احتمالاً نوشته شده بودند).^۴

جز این شاهد بسیار اندکی وجود دارد تا به ما در تعیین تاریخ کتابهای عهد جدید یا سنجیدن دقت مندرجات آنها کمک کند.^۵ ما دلایل خوبی برای جا

دادن انجیلها میان سالهای ۶۵ تا ۱۰۰ داریم، اما هیچ دلیل روشنی برای ترجیح دادن هر تاریخ مشخص‌تر در دست نداریم. به‌ویژه، هیچ دلیل تاریخی برای اعتقاد به این امر در دست نداریم که زمان نگارش چهارمین انجیل دیرتر از سه انجیل نخست («موجز») است. اعتقاد به دیر بودن زمان نگارش آن مبتنی بر این استدلال است که این انجیل از فلسفه یونانی بیش از انجیل‌های موجز متأثر است و بنابراین باید زمان نگارش آن دیرتر باشد. هم مقدمات و هم استنتاج در این خط استدلال در برابر شک آسیب‌پذیر است.

بعد از عهد جدید، «آبای حواری» در صدر سلسله بلندی از نویسندگان متقدم مسیحی قرار می‌گیرند. آنان نشان می‌دهند که کلیسا در قرن دوم عبادت و شعائر و سلسله مراتب کشیشی و معیارهای اعتقادی را سازمان داده بود. در این دوره تعارض میان مسیحیت و مقامات رومی به آزار دینی انجامید، البته گاه و بی‌گاه و غیر نظاموار، اما گاهی شدید. آزارها تا «فرمان میلان»، امر به تحمّل، ادامه یافت که کنستانتین، نخستین امپراتور مسیحی، در ۳۱۳ آن را صادر کرد. از آن زمان به بعد کلیسا به تدریج منزلت دین حاکم را یافت و با استفاده از آسودگی‌اش از آزار به آزار غیرمسیحیان و مسیحیان بددین یا فرقه‌سازان پرداخت.

کلیسا در همان حال که توسعه می‌یافت و موضعش در جامعه بهتر می‌شد، تعالیمش را نیز ضابطه‌دار می‌کرد. تعالیم کاتولیک از تعارضها و انحرافهایی بیرون آمد که سرانجام تصمیم درباره پرسشهای اعتقادی را ناگزیر ساخت. گرچه تعاریف اعتقادی نزاع در کلیسا را پایان نداد، آنها دسته‌ای از تعالیم سالم اعتقاد را تشکیل می‌دادند که تعهدات عقلی مؤمن مسیحی را بیان می‌کردند. شوراهاى نيقیه (۳۲۵) و خالکدون (۴۵۱) کم یا بیش دوره استدلال و تعریف بنیادی کلامی یا خداشناختی را مشخص می‌کند.^۷

در اینجا ما به آغاز و پایان این چهار قرن یا همین حدود از تاریخ مسیحی توجه می‌کنیم. بعد از توصیف برخی از نکات عمده مسیحیت عهد جدید، به مواجهه اوگوستین با مسیحیت و رقیبان سه قرن بعدی آن می‌پردازیم تا

تصوری از تحول تفکر مسیحی در مناسباتش با فلسفه یونانی به دست دهیم.

۳. تعلیم اخلاقی مسیحی

نخستین واعظان مسیحی ادعا کردند که عیسی همان مسیحی بود که یهودیان انتظار داشتند و رومیان او را به صلیب کشیدند و او از مرگ برخاست؛ آنان خواستار توبه بودند و وعده مغفرت می دادند. طلب توبه و اصلاح مضمون سنتی انبیای عبرانی و اغلب مرتبط با تهدید عذاب است. یهودیان چشم به راه مسیح [Messiah] بودند، پادشاهی که آنان را از سلطه بیگانگان آزاد می کرد؛ اما انبیا به آنان هشدار دادند که آمدن مسیح عذاب خواهد آورد و نه پیروزی.^۸

انبیای عبرانی آراء متمایزی درباره اقسام گناه داشتند که مستلزم توبه بود. خدایان یونانی را به طور مشخص شکستن حرمت شعائر یا توهین به منزلت شان بر سر خشم می آورد؛ و خدای عبرانی یهوه نیز گاهی برای خطاهای مربوط به شعائر مشابهی مجازات می کند. اما انبیای عبرانی اغلب نقض انسانیت و عدالت را نکوهش می کنند و نه نقض شعائر را. آنان نتایج اجتماعی بی عدالتی را خاطر نشان می کنند و نشان می دهند که گذشته از حرام بودن آن به فرمان خدا دلایلی برای اجتناب از آن وجود دارد.^۹

به همین سان، عیسی آن کسانی را نکوهش می کند که شعائر را از قانون اخلاقی تمیز نمی دهند، یا نمی بینند که قانون اخلاقی مقدم و ارجح است. وقتی از او پرسشی معیار کردند و از او خواستند «فرمان بزرگ» را معلوم کند، او دوست داشتن خدا و دوست داشتن همسایه را با همین ترتیب به منزله دو بزرگترین فرمان برگزید. اگر عیسی صرفاً بر تقدم قانون اخلاقی اصرار ورزیده بود، آراء او مناقشه انگیز ولیکن نسبتاً آشنا می بود.^{۱۰}

نگرش بالفعل او پیچیده تر است. زیرا او از مردمانی انتقاد می کند که قوانین اخلاقی را به طوری که معمولاً فهمیده می شود رعایت می کنند.

اعتقادی بحق به موفقیت خود شخص در رعایت قانون اخلاقی عملاً پذیرفتن تعلیم عیسی را سخت تر می سازد. به همین دلیل پولس ادعا می کند «متأثر از درست کرداری که شرعاً بی تقصیر است» اما با این وصف خود را گناهکار می شمارد بوده است. درحقیقت او ادعا می کند که «همه گناه کرده اند و از رسیدن به جلال خدا قاصرند». این اتهام تنها در صورتی معقول است که معیارهای مقبول خطا باشند.^{۱۱}

عیسی استدلال می کند که خیر اخلاقی از ما «کامل» (یا «کاملاً خوب») بودن می طلبد. او مجموعه ای از مقایسه ها میان «شنیده اید که اولین به شما گفته بود ...» و «لیکن من به شما می گویم ...» ارائه می کند. «اولین» اصول راحت و عملی پیشنهاد می کند که به ما می گوید قتل نکنیم و همسایه مان را دوست بداریم و از دشمن مان متنفر باشیم و از این قبیل. عیسی به جای این تأویلات راحت مطالبات کمال گرا را می گذارد، یعنی دوست داشتن دیگر مردمان بدون تمایز و اجتناب از خشم و دل آزرده گی و نه فقط بیان خشن یا جنایتکارانه آن.^{۱۲}

او به مقصود و اصل زیربنایی هر استلزام شریعت متوسل می شود و سپس تأویل راحت را تبیین و از آن انتقاد می کند. دعوت به دوست داشتن همسایه خود این نکته را بیان می کند که همسایه من یک انسان دیگر است با همان نیازها و حقوقی که من دارم؛ و پی بردن به این امر آسان است که سیامری خوب باید در مقام همسایه با شخص مجروح چنین رفتاری می کرد. یگانه دلیلی که ما عملاً کمتر از این مطالبه می کنیم این نکته است که مردم محتملاً مطالبات کامل شریعت را به جا نمی آورند. اما این تقصیر ماست، نتیجه «سخت بودن دل هایمان» و نه محدودیتی ذاتی در خود شریعت.^{۱۳}

اختیار کردن اصول زیربنایی بسیار دشوارتر است. عیسی به شخصی که قواعد راحت را می پذیرد و رعایت می کند می گوید که «اگر می خواهی کامل باشی» کاری بیشتر باید انجام دهی. اما مراد او آن نیست که کمال غایت دیگری و رای استلزامات قانون اخلاقی است؛ دقیقاً همان چیزی است که

خود شریعت لازم می آورد. اگر تلقی عیسی از مطالبات اخلاقیات همین است، دعوت او به کمال و اصلاح اخلاقی بیشتر مناقشه پذیر است. او اطمینان به توانایی مان برای رسیدن به معیارهایش را تشویق نمی کند؛ اما اگر ما نمی توانیم به آنها برسیم، مقصود از الحاح آنها به ما اصلاً چیست؟^{۱۴}

۴. طبیعت بشر

پولس رسول اعتقاد دارد که «شریعت تنها آگاهی از گناه می آورد»؛ اما این آگاهی را تنها در صورتی پدید می آورد که ما بیندیشیم این آگاهی درجه ای از کمال [از ما] می طلبد که ما نمی توانیم به آن دست یابیم. اخلاق گرایان یونانی موافق اند که معیارهای مورد متابعت شخص بافضیلت برای مردم عادی پُر مطالبه است؛ اما، در نظر آنان، شخصی که دانش و شخصیتی شایسته کسب می کند قادر به پیروی از پُر مطالبه ترین معیار اخلاقی می شود که پذیرفتن آن معقول است. مسیحیت در برابر این سنت فلسفی یونانی می ایستد، تا آنجا که هر توانایی انسان عادی را برای آن قسم فضیلتی انکار می کند که قانون اخلاقی مطالبه می کند.^{۱۵}

برآورد پولس رسول از توانایی انسان تا اندازه ای از این نظر او نتیجه می شود که قانون اخلاقی ضرورتاً مشوق همان امیالی است که رد می کند. شریعت به گناه فرصت می دهد، چون استلزامی خارجی است که امر [authority] تحمیل کرده است؛ ما در رد کردن آن خودمان و اراده مستقل مان را ابراز می کنیم. از نظر پولس، انسانهایی که با مطالبات شریعت مواجه می شوند نگرشی اتخاذ می کنند که به روستنترین نحو شیطان میلتن بیان می کند؛ آنان ابراز وجود [self-assertion] و آزادی را ارزش می گذارند که از ردّ عمدی آمریت اخلاقی نتیجه می شود. مسلماً، اخلاق گرایان یونانی برخی تعارضهای ظاهری انگیزه ها را می پذیرند. اما از دیدگاه مسیحی، تفاسیر آنان از منابع تعارض نسبتاً سطحی است، چون آنان معقولیت و ناگزیری ابراز وجود ما در برابر اخلاقیات را تصدیق نمی کنند.^{۱۶}

اگر اخلاق [morality] تنها تعارض میان شریعت و ابراز وجود انسان را تشدید می‌کند، نگرش مسیحی ممکن است به‌طور تحمل‌ناپذیری بدبینانه به نظر آید. بدبینی ما افزایش می‌یابد اگر قانون اخلاقی را همان قدر مطالبه‌کننده بشماریم که عیسی گمان می‌کند هست. ما حق نداریم از درجه معتدلی از ایثار سرپیچی کنیم؛ اما وقتی عیسی از ما می‌خواهد دومین مسافت را بپیماییم، گونه دیگر را [برای خوردن سیلی] برگردانیم، به هر کس از ما چیزی تقاضا کرد چیزی بدهیم، دشمنانمان را دوست بداریم و از این قبیل، ممکن است اعتراض کنیم که او از هر درجه معقولی از ایثار فراتر می‌رود. اگر اینها آرمانهای اخلاقی درستی با مقداری ادعا برای قبول ماست، به‌خوبی حق داریم از ناتوانی مان در پیروی کردن از آنها ناامید شویم. اما شاید باید آنها را کاملاً رها کنیم و انکار کنیم که آنها اصلاً آرمانهای اخلاقی معقولی اند.

عیسی مدلل می‌سازد که مطالبات او مبین مطالبات اخلاقی درستی با مقداری ادعا در باب قبول ماست. یأس ناگزیر می‌بود اگر ما در تلاش برای برآوردن این مطالبات اخلاقی کاملاً به استطاعت انسانی خودمان تکیه کرده بودیم؛ اما ما وا گذاشته به استطاعت خودمان نیستیم.

۵. کار مسیح

پولس ادعا می‌کند که آنچه شریعت نتوانست انجام دهد و آنچه ما نتوانستیم با رعایت قانون اخلاقی انجام دهیم، خدا خود برای ما انجام داد: «پسر خود را در شبیه جسم گناه و برای گناه فرستاده بر گناه در جسم فتوی داد، تا عدالت [justification = تبرأ] شریعت کامل گردد، در میانیکه نه به حسب جسم بلکه بر حسب روح رفتار می‌کنیم، زیرا آنانیکه بر حسب جسم هستند در چیزهای جسم تفکر می‌کنند و اما آنانیکه بر حسب روح هستند در چیزهای روح». انسانها نمی‌توانند با تلاش خودشان به این نتیجه برسند. شعائر اصلی مسیحی در خصوص غسل تعمید و عشای ربّانی مبین این اعتقاد است که به انجام رسیدن اهداف و آرزوهای اخلاقی بشر بیشتر منوط به فعل خداست تا

منوط به افعال خود فاعلهای اخلاقی. کار مسیح «نجات» ["redeem"] دادن یا رها کردن انسانها از گناه خودشان است که به دست خودشان دچار می شوند؛ انسانها «به لطف خدا و به واسطه فدیة [redemption] در عیسی مسیح، که خداوند مقدر فرمود تا کفاره‌ای باشد به واسطه ایمان به خونش، مجّاناً» تبرئه شدند.^{۱۷}

این استعارات — مالی («فدیة» / "redeem") و حقوقی («تبرّأ» / "justify") و ایثارگر («کفاره») — تصویری روشن یا از حیث اخلاقی جذاب از مسیح ارائه نمی‌کند. اگر خدا عیسی را برای آرام کردن یا فریب دادن شیطان قربانی می‌کند، یا اگر عیسی خود را به منزله طعمه بی گناهی برای آرام کردن یا فریب دادن خدا قربانی می‌کند، به نظر نمی‌آید در شخصیت اخلاقی خدا انعکاس خوبی بگذارد و روشن نیست چرا باید به فاعلهای بشری این قدر زیاد کمک شود. به هر تقدیر، تعلیم مسیحی در صدد است تصلیب را از حیث اخلاقی موجه و مفهوم به نظر آورد.

مرگ مسیح گمان می‌رود دست کم سرمشق باشد. این مرگ درستی شخصی از حیث اخلاقی کامل را نشان می‌دهد که با شرّ موجود در جهان می‌جنگد و این شرّ او را فاسد نمی‌سازد: «او مشابه با ما به هر طریق آزموده شد، بدون گناه کردن» و «از آنجا که خود مبتلا شده است، به آزمون شدن، قادر است به کمکی آن کسانی بیاید که آزموده شده‌اند». مسیح نشان می‌دهد که مطالبات آرمانی اخلاق دست‌یافتنی است؛ او آنها را رعایت می‌کند، مهم نیست به چه قیمتی، و درستی او نشان می‌دهد ما به چه کاری توانا هستیم.^{۱۸} اما در حالی که چنین مثالی ممکن است الهام‌بخش ما برای تلاش بیشتر باشد، پولس ما را مطمئن می‌کند که این تلاش به جایی نمی‌رسد. نهایت ایثاری که مسیح نشان داد ممکن است صرفاً گرایشهای ابراز وجودی خود ما را افزایش دهد و ما را تشویق به سرپیچی نیرومندتری بر ضد مطالبات شریعت کند. فعل مسیح همچنین باید ما را قادر سازد به کمال او نزدیکتر آییم. پولس ادعا می‌کند که وقتی کسی «در مسیح» است، آفرینشی تازه وجود

دارد، و انسانها تا آن اندازه در مسیح‌اند که مسیح نیز در آنان حاضر است، وقتی که آنان باز از روح القدس زاده می‌شوند: «تو از تن نیستی، بلکه از روح هستی، اگر روح خدا در تو ساکن می‌شود.» خدا به ما توانایی و نیز میل به تعقیب کمال به طور مؤثر می‌بخشد. خدا در درون ما عمل می‌کند و هم اراده و هم فعل را الهام می‌دهد.^{۱۹}

کوششهای صورت گرفته برای فهم جنبه مؤثر کار مسیح تلقیهای از ریشه متضادی از نگرش مسیحی ایجاد کرده است. از یک دیدگاه، رد کردن ابتکار و استقلال انسان به نظر می‌آید. پولس ادعا می‌کند که غرور و تفاخر مطرودند، چون خوبی بشری و واقعی واقعاً دستاوردی بشری نیست. ما را لطف خدا نجات داد و ایمان مبرا کرد و نه فعل یا استحقاق خود ما. خدا خود به ما اراده پذیرفتن لطفش و نزدیک شدن به کمالی را می‌بخشد که ما بیهوده درصدد بودیم برای خودمان به دست آوریم.^{۲۰}

چنین نگرشی ممکن است تبدیل کردن فاعلهای بشری به گیرندگان منفعل به نظر آید. آنان چندان خوش اقبال‌اند که از لطفی برخوردار می‌شوند که کاری نکرده‌اند تا سزاوار آن باشند. مسیحیت الغاکننده تسلط فاعلهای عاقل بر زندگیهای خودشان به نظر می‌آید، یعنی الغاکننده آن قسم تسلطی که فیلسوفان یونانی یکدل و یکزبان از آن استقبال و دفاع می‌کردند. بعلاوه، اگر خدا مجاناً گناه را می‌بخشد، به نظر می‌آید فاعلهای بشری دلیل‌شان را برای اجتناب از گناه و طلب کمال اخلاقی از دست می‌دهند. چرا آنان نباید با ادعای پولس موافقت کنند که مسیح ما را از قید شریعت آزاد ساخته است و آن گاه نتیجه بگیرند که او ما را از پیروی از استلزامات قانون اخلاقی آزاد کرده است؟^{۲۱}

این آن تأویلی نیست که پولس در نظر دارد. مسیح مطالبه کمال می‌کند و پولس آن را مقصود دارد. وقتی می‌فهمیم کمال مسیحی نیازمند چیست، شکست را انتظار می‌کشیم. اما شکست نباید یأس ایجاد کند، چنانکه برای آن کسانی یأس ایجاد خواهد کرد که می‌کوشند بدون مسیح از اخلاقیات پیروی

کنند، مردمانی که «بدون امید و بدون خدا» یند. مسیحیانی که واقف‌اند که به استطاعت خودشان واگذاشته نیستند دلایل بهتری برای استفاده از استطاعت خودشان به طور کامل دارند — درست همچنانکه در موارد دیگر اطمینان به همکاری به عهده گرفتن تکالیفی را معقول می‌سازد که در غیر این صورت غیرواقع‌گرایانه خواهد بود. پولس قانون اخلاقی را مستلزم دوست داشتن کامل همسایه خود و نه صرفاً احترام برای منافع او می‌شمارد. اگر فرد مسیحی تنها به خودش تکیه کرده بود، پذیرفتن تأویل پولس از شریعت احمقانه می‌بود؛ پذیرفتن این تأویل تنها تا آنجا هدفی معقول است که او به خدا تکیه می‌کند.^{۲۲}

تاریخ مسیحی نشان می‌دهد که تصور رستگاری به منزله هدیه‌ای مجانی که در مؤمنان امنیت روانی پدید می‌آورد آسان است، اما هیچ تفاوت خاصی به آنچه آنان انجام می‌دهند نمی‌بخشد. اندرز اخلاقی پولس گاهی بسیار عام و ایدئالیستی است و دوست داشتن نامشروط همسایه را تجویز می‌کند، اما گاهی بسیار خاص است و تسلیم به مقامات حاکم و به نهادهای مسلط ازدواج و بردگی را تجویز می‌کند. آرمانهای او به خوبی ممکن است برای اجرای هر کار انتقادی روشن بسیار عام و بسیار ایدئالیستی به نظر آید؛ و مایه شگفتی نیست اگر مؤمنان مسیحی در متابعت از پولس می‌پندارند که ناگزیر از انطباق با نهادهای مسلط‌اند.

از نظر پولس، ایرادها به موضع او مبتنی بر بد فهمیدن آن است و این ایرادها هیچ عیب واقعی را در این موضع معلوم نمی‌کنند. او مدلل می‌سازد که نظر مسیحی درباره کار مسیح ابتکار اخلاقی را از فاعلهای بشری نمی‌گیرد و از انفعال اخلاقی حمایت نمی‌کند. او موافق است که مطالبات اخلاقی مسیحی قاطع است؛ اما او انکار نمی‌کند که آنها به طور غیرواقع‌گرایانه برای مسیحیانی قاطع‌اند که تصدیق می‌کنند واگذاشته به استطاعت خودشان نیستند. این آرمانها نسبتاً عام‌اند، اما از این امر نتیجه نمی‌شود که خالی و بی‌محتوایند؛ و اگر همواره آسان نیست بگوییم در عمل به چه نیاز دارند،

همین امر در خصوص بسیاری از اصول اخلاقی معقول دیگر نیز صادق است. اگر این پاسخ را می‌پذیریم، نباید ادعاهای پولس درباره استلزامات عملی اصول اخلاقی مسیحی را غیرانتقادی بپذیریم.

۶. شخص مسیح

مسیحیان اجتماعهای محلی تشکیل دادند، برای رعایت شعائر، شامل غسل تعمید و عشای ربانی، برای تعلیم و موعظه، در قالب کنیسه یهودی، و برای حمایت متقابل و فعالیتهای عملی. اما آنان طالب تفسیری عاقلانه و موثق از ایمان‌شان نیز بودند؛ و آموزگاران مسیحی، سازمان داده شده از همان نخستین ایام در مراتب اسقف و کشیش و خادم، دارای اجازه کلی از کلیسا بودند. متفکران مسیحی کوشیدند نظری نظام‌وار درباره شخص مسیح و رابطه او با خدا پرورند که همه مدعیات عهد جدید را درباره کار مسیح تبیین می‌کرد. آن اصول اعتقادی که سرانجام به منزله تعلیم کاتولیک و تأویلهای واقعی ایمان حواریون پذیرفته شدند یقیناً به این دلیل پذیرفته نشدند که روشن و آسان‌فهم یا بی‌واسطه موجه بودند. آنها پذیرفته شدند، چون به نظر نمی‌آمد راه حل‌های روشنتر و به‌آسانی مفهومتر و بی‌واسطه موجه‌تر نکاتی را درباره مسیح درک کند که در گزارشهای عهد جدید درباره او بیان شده است.

اغلب پیشنهاد شده است که مسیح خود مدعی نبود که چیزی بیش از انسان است. نخستین منابع مسیحی هیچ مؤیدی برای این پیشنهاد به دست نمی‌دهند. پولس مسیح را «صورت خدای نادیده ... در او همه چیز آفریده شد ... زیرا در او تمامی پُری یا غنای <خدا> اجازه سکونت یافت» وصف می‌کند. مسیح در چهارمین انجیل تجسّد «کلمه» (logos) خدا شمرده می‌شود، حاکی از اینکه جنبه‌ای از ذات خدا بالفعل در مسیح حاضر بود. بعلاوه، ادعاهایی که عیسی درباره خودش می‌کند حاکی از این است که او بیش از مسیح منتظر یهودیان است. عهد جدید به تلویح می‌گوید که عیسی برای

خودش شأنی الهی ادعا کرد؛ و هیچ شاهد تاریخی مشخصی دربارهٔ جنبهٔ دیگر وجود ندارد.^{۲۳}

متفکران مسیحی اُرتدوکس [= سالم اعتقاد] بنابراین مدعی استنباط الوهیت مسیح از عهد جدید هستند. اگر مسیح خدا نبود، این سخن درست نمی بود که «خدا در مسیح بود و جهان را با خودش آشتی می داد». مرگ مسیح مؤثر است چون فعل خداست؛ و مؤمنان با داشتن مسیح در خودشان حضور خدا را با خودشان دارند. این ادعاها مطابق با هیچ واقعیتی مستقل از آرمانها و آرزوهای مؤمن نخواهد بود، مگر اینکه مسیح بیش از انسانی به طور غیر معمول شگفت آور بوده باشد. از سوی دیگر، مسیح باید انسان بوده باشد و نه صرفاً خدای به ظاهر انسان. زندگی و مرگ او هیچ وظیفهٔ سرمشق گونه ای نداشت اگر زندگی و مرگ یک انسان نمی بود. پولس اصرار می ورزد که اگرچه مسیح واقعاً خدا بود، او حقیقتاً «خود را خالی کرد» و واقعاً محدودیتهایی را کسب کرد که حاکی از انسان شدن بود. عیسی عواطف و شهوات و دانش محدود دارد و اینها همه خصوصیات است که برای انسان بودن لازم به نظر می آید، اما به وضوح با خدا بودن سازگار به نظر نمی آید.^{۲۴}

پس دشوار است بینیم مسیح چگونه می تواند هم «یگانه با پدر» باشد تا آن اندازه ای که ادعا می کند و هم با این وصف کاملاً انسان باشد. کاملاً انسان بودن او باید واقعاً متمایز از پدر (نه فقط پدر ذیل یک نام دیگر) باشد. بعلاوه، او اصلاً یک شخص نخواهد بود اگر واقعاً اتحاد دو شخص، یکی انسانی و یکی الهی، باشد؛ و بنابراین خصوصیات الهی و انسانی او نباید دو شخص بسازد.

مسیح حضور روح القدس را در ادامهٔ حضور خودش وعده می دهد، یعنی وقتی که دیگر از حیث جسمانی حاضر نیست. مسیحیان، برخلاف رواقیان، صرفاً خدا را با روح (پنیوما/pneuma) حال در جهان یکی نمی دانند؛ آنان روح را جنبهٔ حال خدایی اساساً متعالی می شمارند. مسیحیان باید برداشتی از روح القدس را در تفسیرشان از خدا و مسیح وارد کنند.^{۲۵}

۷. تعلیم در باب خدا

سلسله‌ای از ژرفکاوی‌های طولانی و برهانه‌ها و مشاجرات و فرقه‌سازی‌ها و بددینی‌ها و آزارها، سرانجام در بخش بزرگی از جهان مسیحی، تا اندازه‌ای به موافقت در باب تعلیم تثلیث مقدس انجامید. این تعلیم ادعا می‌کند که پدر و پسر و روح‌القدس سه شخص (hupostasis)، و نه سه خدا، اما یک جوهر (ousia) هستند. به طوری که به اصطلاح «اعتقادنامه آتاناسی» (اواخر قرن پنجم؟) این نکته را شرح می‌دهد: «و با این وصف سه سرفدی نیست بلکه یک سرفدی است؛ همچنانکه سه نامخلوق و سه نامتناهی نیز وجود ندارد، بلکه یک نامخلوق و یک نامتناهی وجود دارد».^{۲۶}

موضع کاتولیک دو تفسیر از اشخاص و جوهر را رد می‌کند:

۱. اگر hupostasis را نخستین جوهر و ousia را دومین جوهر در نزد ارسطو می‌شماریم، حق داریم بیندیشیم اشخاص به یکدیگر مربوط‌اند همچنانکه انسانهای فردی مختلف به دیگر اعضای نوع انسان مربوط‌اند. این نظر «جوهر را تقسیم می‌کند»، چون سه شخص باید بیش از وحدت نوعیه اعضای یک نوع داشته باشند و لذا این نظر به بددینی سه خدایی در می‌غلطد.
۲. اگر ousia را نخستین جوهر می‌شماریم، حق داریم فرض کنیم که این سه شخص صرفاً جنبه‌های مختلف فرد واحدند، چنانکه نخست وزیر و نخستین رئیس خزانه شخصی واحد است که وظایف مختلفی را انجام می‌دهد. چنین نظری تفاوت‌های واقعی میان اشخاص را به حساب نمی‌آورد؛ خدای پدر نبود که به صلیب کشیده شد. این نظر «اشخاص را به هم در می‌آمیزد» و لذا به بددینی سِبیلی [Sabellian] در می‌غلطد.

برخی از آبای یونانی می‌کوشند با اصلاح نظر نخست به موضع خرسند کننده‌تری برسند. عضویت صرف یک نوع متضمن هیچ درجه خاصی از تفکر یا اراده یا فعل در میان اعضای آن نیست؛ اما انسانهای مختلفی که با دوستی و شناخت متقابل به یکدیگر مربوط‌اند ممکن است چیزی نزدیکتر به وحدت

تفکر و اراده کسب کنند که مشخصه یک شخص است. اشخاص تثلیث چیزی شبیه به این قسم از وحدت را به میزان تصورناپذیری بالاتر دارند، و لذا اوگوستین می‌تواند آنها را با قوای مختلف شخصی فردی مقایسه کند. دو ریاضیدان کامل که در استنتاج قضیه‌ای واحد همکاری می‌کنند ممکن است به‌طور فردی در سلسله‌ای واحد از استنتاجها مساهمت کنند و برای این قصد چنان کار کنند که گویی این سلسله نظامی واحد بود؛ آنان دو ذهن به شمار می‌روند چون این دوره‌های همکاری مقطعی و متناوب است. در اشخاص تثلیث آنان پایدار و بی‌انقطاع‌اند؛ و اشخاص متمایز را سازنده ذهن و اراده واحد انگاشتن تا این اندازه معقولتر است.^{۲۷}

تعلیم تثلیث در ۳۲۵ در شورای نیکیه به‌طور روشن بیان شد؛ اما به همه منازعات پایان نداد. تنها شورای خالکدون (۴۵۱) نظری درباره رابطه میان طبیعت الهی و بشری مسیح بیان کرد. برضد این نظر که او صرفاً طبیعتی الهی داشت، یا صرفاً طبیعتی بشری داشت یا دو طبیعت منطبق بر هم بود یا طبیعت واحد خدا - و - انسان داشت، شورا حکم کرد که مسیح «همان مسیح ... تصدیق شده دارای دو طبیعت، بی‌التباس، بی‌تغییر، نامنقسم، جدایی‌ناپذیر» بود.^{۲۸}

ما ممکن است فرض کنیم که نفس انسان نمی‌تواند جزئی از شخصی واحد باشد که جزء دیگر آن نفسی الهی است، چون نگرش انسانی آن قدر متفاوت با نگرش الهی خواهد بود که دو نفس دو فرد متفاوت می‌سازند و نه شخصی واحد. تعلیم طبیعت مضاعف مسیح باید مسلم‌پندارد که این فرض طبیعی مبتنی بر تعمیم باطلی از نفوس انسانی است که اراده‌هایشان را برضد اراده الهی قرار می‌دهند. اما اراده انسانی و کامل مسیح آن قدر از نزدیک با اراده الهی هماهنگ است که هیچ چیز آنان را از این امر باز نمی‌دارد که اجزاء یا جنبه‌های شخصی واحد باشند. نفس انسانی لذات و دردها و عواطفی را احساس می‌کند که نفس الهی نمی‌تواند احساس کند و فاقد آن شناختی است که نفس الهی نمی‌تواند فاقد باشد؛ اما این تفاوتها سبب ناهماهنگی میان این

دو نفس نمی شود. گرچه نفس انسانی مسیح رنج کشید و نفس الهی رنج نکشید، این دلیلی کافی برای خودداری از اعتقاد به این امر نیست که آنان نمی توانند شخصی واحد تشکیل دهند.

سخنی نسبتاً عاری از مبالغه و اغراق خواهد بود اگر بگوییم اصولی که شوراهای نیقیه و خالکدون لازمه ایمان مسیحی دانسته اند مبهم باقی مانده است؛ درحقیقت، تعالیمی مانند اینها واکنشهای نیرومندی برانگیخته است و در میان مؤمنان و کافران به یکسان نام بدی به خداشناسی یا کلام مسیحی بخشیده است. برای نشان دادن اینکه چنین واکنشهایی نادرست است از پیش قضاوت کردن درخصوص پرسشهای راجع به صدق یا انسجام این تعالیم مسیحی ضروری نیست؛ اگر می بینیم که آنها با پرسشهایی مواجه می شوند که باید با آنها مواجه شوند و پاسخهایی که پیشنهاد می کنند آشکارا نامنسجم نیست کافی است. آنان که جنبه های دینی یا اخلاقی عهد جدید را خالصانه دنبال می کنند نمی توانند به طور معقولی از کوشش برای دیدن این امر اجتناب کنند که آیا آنها به نظری منسجم یا مفهوم درباره خدا بالغ می شوند.

۸. اوگوستین و محیطش

اعترافات اوگوستین (۴۳۰-۳۵۴)، واضحتراً از هر کتاب ادبی دیگر اواخر عهد باستان، به ما نشان می دهد نزدیک شدن به مسیحیت از راه نگرش فلسفه یونانی، به طور عامتر از راه زمینه ادبی و فرهنگی اواخر امپراتوری روم، چه سان بود.^{۲۹}

اوگوستین در امپراتوری زاده شد که رسماً مسیحیت را پذیرفته بود، اما در آنجا دین سنتی و آیینها و فلسفه های غیرمسیحی مقداری از نفوذشان را حفظ کرده بودند. کلیسای رسمی کاتولیک، آن زمان همچون اکنون، به نظر نمی آمد چیز زیادی برای عرضه به شخصی دانش آموخته و کنجکاو و پُرشور مانند اوگوستین داشته باشد. اکثریت کاتولیکها، در مقایسه با فرقه گرایان متعصب دوناتیست (که روحانی ضعیف نشان داده در آزارها را نمی پذیرفتند)

یا خواص فرهیخته مانوی (به طور کوتاه از آنان بحث خواهیم کرد)، تنبل و خشنود به نظر می آمدند. مسیحیان عادی خداشناسی یا کلام مسیحی را نمی فهمیدند و اوگوستین بعدها از نظرهای جهالت آمیز و خرافی که از تربیت کاتولیکش ناشی شده بود با انزجار انتقاد کرد. بسیاری از کاتولیکها مسیحیت شان را تا اندازه ای به طور اسمی پذیرفتند؛ آنان اعتقاد داشتند که وقتی غسل تعمید یابند از گناه دست خواهند کشید و برای اجتناب از چنین ناراحتی بزرگی بهترین کار را به تعویق انداختن غسل تعمید تا دم مرگ دیدند. والدین اوگوستین و بقیه طبقه اجتماعی آنان مسیحیت شان را همراه با تمنیات اساساً وثنی، نهایتاً هومری، برای ثروت و موفقیت و افتخار حفظ کردند؛ و برای اوگوستین، همچون مردان جوانی که گرگیاس را تحسین می کردند، این تمنیات طبعاً به مهارت در خطابه و سخنرانی عمومی می انجامید.

کتابهای مقدس مسیحی، برای کسی که آموزش ادبی عادی در جانش نفوذ کرده بود، بدوی و عاری از ذوق می نمود. تعالیم مسیحی برای هر کس که با فلسفه آشنایی داشت خام و نامتقاعدکننده بود. مایه شگفتی است که اوگوستین سرانجام مسیحیت کاتولیک را پذیرفت. او اعترافات اش را نوشت تا توضیح دهد چگونه و چرا این اتفاق افتاد. «اعتراف» بی شک شامل اعتراف به گناهان و خطاهاست، اما همچنین شامل تصدیق و بیان آشکار ذات و افعال خداست (همچنانکه در «اقرار ایمان»)^{۲۰}.

۹. دوگانه انگاری مانوی

وقتی اوگوستین مطالعه شریعت را آغاز کرد، با جماعتی از جوانان پُرهیا هو همراه شد که خود را «خانه خراب گن ها» [«Wreckers»؛ یا به تعبیر آشنا: خراباتیان] می نامیدند، کسانی که ظاهراً از زیر پا گذاشتن اخلاقیات عرفی لذت می بردند. قرائت آثار چیچرو او را تشویق به مطالعه فلسفه کرد؛ و در حدود همین ایام به مانویان پیوست. این فرقه برداشتی اساساً دوگانه انگار از عالم به منزله نتیجه تعارضی میان مبادی خیر و شر داشت. مشکلات موجود

در تبیینهای رواقی مسئله شرّ این فکر را به ذهن خطور می‌دهد که چرا دوگانه‌انگاری ممکن بود راه حلی معقول به نظر آید. از آنجا که خیر و شرّ معارض و مزاحم یکدیگر به نظر می‌آیند، حق داریم این تعارض را تا تعارضی حل نشده میان خود مبادی جهان دنبال کنیم.^{۳۱}

این دوگانه‌انگاری جهان‌شناختی هم عهد جدید و هم عهد قدیم را تبیین می‌کند. این دوگانه‌انگاری ضرورت مرگ و رستاخیز مسیح، پسر خدای خیر، را نشان می‌دهد که با خدای شرّ عهد قدیم می‌ستیزد. پیروان او آن کسانی‌اند که خودشان را با خیر و نوریکی می‌دانند و به تدریج خودشان را از جنبه‌های شرّ این جهان پاک می‌کنند. این نظر به مسیحیان اجازه می‌دهد جنبه‌های بدمنظر و به خون تشنه کتابهای مقدس عبرانی را به منزله ثبت بدکرداری‌های خدای شرّ کنار بگذارند.

مانویان ادعای مسیح درخصوص چیرگی نور بر ظلمت را بسیار جدّی می‌شمارند و تأویل خاص خودشان را از این ادعا می‌کنند. آنان مادی‌نگری رواقی را می‌پذیرند و نور را توده‌ای از ذرات مادی گرفتار در انسانها و در دیگر اجسام مادی تصور می‌کنند. وظیفه شخص مانوی رها کردن نور در دیگر اشیاء و جذب کردن آن با آداب غذایی و شعائر مناسب است. دوگانه‌انگاری و مادی‌نگری جهانی مانوی پاسخهای آسان‌فهمی برای مسائل آشکار در خداشناسی یهودی و مسیحی است؛ و مطالبه سخت اما متمایز برای پاکی شعائر گسستی ریشه‌ای از مشکلات و مصالحه‌های زندگی اخلاقی عادی را نوید داد. اصلاً کاری احمقانه نبود که اوگوستین راه مانوی را موجه و جذاب یافت.^{۳۲}

۱۰. انتقادهایی از مانویان

اوگوستین از نظام مانوی ناخشنود شد، حتی قبل از اینکه نگرش مثبت دیگری برای جایگزین کردن آن بیابد:

سرانجام از دست یافتن به هر منفعتی از این تعلیم باطل مایوس شدم و

آهسته‌تر و محتاطانه‌تر شروع کردم به همان تعالیمی اعتقاد داشته باشم که مصمم بودم به آنها خشنود باشم اگر چیزی بهتر نمی‌یافتم.

او، به پیروی از نبریدیوس [Nebrius]، می‌پرسد جوهر شرّ (آن جوهر مادی که مانویان با مبدأ شرّ یکی می‌دانستند) چه می‌کرد اگر جوهر خیر از جنگیدن با او خودداری می‌کرد. یا خیر از هیچ چیز رنج نمی‌کشید (و بنابراین نیازی به دفاع از خود نداشت) و هیچ دلیلی برای جنگیدن نمی‌داشت، یا چیزی او را رنج نمی‌داد.

اوگوستین مدلل می‌سازد که اگر ما باشنده‌ای آسیب‌پذیر و فسادپذیر را تصور می‌کنیم، آن باشنده خدا نیست: در تصور کردن چیزی فسادناپذیر

من قادر بودم با تفکر به چیزی دست یابم که بهتر از خدایم بود، مگر اینکه تو فسادناپذیر باشی ... و آنچه از این به تفصیل تبیین کردن مقصود است همین است که چرا آن جوهری که خداست فسادپذیر نیست، چون اگر فسادپذیر بود خدا نمی‌بود؟

او مسلم می‌گیرد که ما می‌دانیم هر باشنده آسیب‌پذیر و فسادپذیری امکان ندارد خدا باشد. در حالی که این فرض ممکن است برای هومر و بسیاری از یونانیان عهد باستان عجیب به نظر آید، برای افلاطون یا برای انبیایی که می‌کوشیدند عبرانیان را از تلقی بیش از اندازه تشبیهی از خدا آزاد کنند عجیب نخواهد نمود.^{۳۳}

فرض اوگوستین دوگانه‌انگاری جهان‌شناختی را کنار نمی‌گذارد. این فرض دست بالا نشان می‌دهد که مانویان باید خودشان را خدا منکر یا بی‌خدا توصیف کنند. پرسش درباره آسیب‌پذیری خدا نشان می‌دهد چرا تلقی مسیحی از خدا توانست در دوگانه‌انگاری جهان‌شناختی بگنجد.

۱۱. فلسفه نوافلاطونی

وقتی اوگوستین مجذوب آراء مانوی بود، چیز خطایی در تصور خدا به منزله

جوهری مادی نمی‌دید؛ و حتی وقتی موضع رواقی را رد کرد، ندید که خدا چه قسم دیگری از شیء ممکن است باشد. دوگانه‌انگاری جهان‌شناختی پذیرفتن تعلیم کاتولیک را درخصوص تجسّد مشکل ساخت: اگر تن شرّ است، تجسّد خدا به معنای فساد او به نظر می‌آید. ایرادهای مانوی به آیین کاتولیک نیرومند به نظر می‌آید اگر خدا را باید باشنده‌ای مادی شمرد. بنابراین، فلسفه نوافلاطونی با پیشنهاد اینکه تصور واقعیتی غیرمادی چگونه ممکن است امکان تازه و مهمی برای اوگوستین مطرح می‌کند. اوگوستین افلوپین را افلاطونی می‌شمارد که دوباره به زندگی بازگشته است؛ و او، در حدود دقیقی، برای مفهومتر ساختن برخی جنبه‌های خداشناسی یا کلام مسیحی به تعالیم نوافلاطونی تکیه می‌کند.^{۳۳}

امکان واقعیت غیرمادی تصور رابطه میان سه شخص تثلیث را آسانتر می‌سازد. افلوپین پیشنهاد می‌کند که عقل [کلی] و نفس [کلی] به نحوی واقعیتهای متمایزند — اطلاق اشیاء مختلف در حق آنها صادق است — و با این وصف آنها هر دو بیانهای طبیعت یا ذات واحد [علی‌الاطلاق] و برای ما بهترین نحوه شکل دادن تصویری ناکافی در کمترین حدّ درباره واحد است که می‌توانیم شکل دهیم. اوگوستین در می‌یابد که رابطه میان سه اقنوم افلوپینی برخی ایرادها به تلقی مسیحی از تثلیث را از میان می‌برد.^{۳۵}

مشکلات درباره خدا و شرّ که اوگوستین را مجذوب آیین مانوی کرد مبتنی بر این فرض بود که شرّ جوهر بود — نوعی واقعیت مثبت در جای خودش — و این جوهر جهانی باید منبع شرّ در اراده‌های بشری باشد. فلسفه نوافلاطونی نگرش اوگوستین به این پرسش را نیز تغییر می‌دهد. عالم طبیعی محدودیتهایی جدایی‌ناپذیر از مادی بودنش دارد؛ اما چنین محدودیتهایی عالم مادی را فی نفسه شرّ نمی‌سازد. از آنجا که هر چیزی از خدایی کاملاً خیر می‌آید و منوط به اوست، اوگوستین مدلل می‌سازد که او باید خیر باشد: «برای تو شرّ مطلقاً نیست — و نه تنها برای تو، بلکه برای کلّ خلقت تو به همین سان، شرّ نیست». ما خیال می‌کنیم که برخی اشیاء مخلوق شرّند چون

ملاحظه می‌کنیم که آنها با دیگر اشیاء معارض‌اند — سیل کار بسیاری از انسانها را نابود می‌کند. اما گرچه اشیاء معارض با یکدیگرند، با کلّ عالم معارض نیستند: «خدایا مباد که بگویم: ای کاش این چیزها نبود.»

اوگوستین برای تفسیر شرّ اخلاقی به شورش اراده انسان علیه خدا اشاره می‌کند. این فعل دارای نوعی واقعیت مستقل از خدا نیست، بلکه نتیجه تصمیم انسان است. اوگوستین باید با این وصف ادعا کند که خلقت بدون وجود شرّ اخلاقی بهتر نخواهد بود؛ و در اینجا راه حل او برای مسئله شرّ با مشکلات معمول مواجه می‌شود. (به‌طور نمونه، چرا خدا نتوانست انسانهایی با اراده‌های آزاد بیافریند که انتخابهای خطا نکنند؟) با این وصف، او می‌تواند به‌طور معقولی ادعا کند که فلسفه نوافلاطونی مواضع ممکنه را آشکار کرده است که ما را از انتخاب بی‌جاذبه میان موضع مانوی و روایت خام مسیحیت آزاد می‌کند.^{۲۶}

۱۲. فلسفه نوافلاطونی و مسیحیت

اوگوستین دریافت که در کتابهای نوافلاطونی هرگز چیزی درباره تجسّد نخوانده است. او بدین جا رسید که آن را نقصی جدّی بشمرد، وقتی نوشته‌های پولس رسول و به‌ویژه نامه به رومیان را باز خواند. پولس آن نظری را درباره رشد اخلاقی و معنوی رد می‌کند که منکر بدن و دل‌نگرانی‌های اخلاقی و اجتماعی زندگی عادی است؛ از نظر او، چنین انکاری تنها تعارض در درون خود انسان [the self] را افزایش می‌دهد. اوگوستین هرچه بیشتر تعارض احساس کرد با شدّت بیشتری مجذوب فلسفه نوافلاطونی شد.

او موافق است که عرفان نوافلاطونی نفس را به سوی نوعی آگاهی از واقعیت قصوی یا مطلق هدایت می‌کند. اما او در می‌یابد که ادب نوافلاطونی تنها نگاه‌هایی گریزپا را به این هدف جایز می‌شمرد. ردّ بدن او را از مراجعت به بدن در اکثر اوقات باز نمی‌دارد. او تا آنجا که تزکیه‌های مانوی یا عرفان نوافلاطونی را راهنمای زندگی‌اش قرار می‌دهد، ادعاهای مسیحی درباره

ناتوانی انسانها از رسیدن به خیر خودشان با استطاعت خودشان را رد می‌کند: «زیرا من هنوز چندان فروتن نبودم تا عیسای فروتن را خدایم بدانم؛ به این شناخت نیز نرسیده بودم که ضعف او چه چیزی به من تعلیم خواهد داد.» او وقتی تجسّد را پذیرفت که به ناتوانی خودش پی برد.^{۳۷}

اوگوستین را مطالبات اخلاقی مسیحیت متأثر کرد؛ زیرا او هم با اقدامات مانوی و هم با اقدامات نوافلاطونی برای انکار تن یا برای جدا کردن خود حقیقی‌اش از آن کوشیده بود و با آن همچون زایده‌ای ناخوشایند رفتار می‌کرد و هیچ کدام از این اقدامات مانع از پریشان شدن خاطر او به واسطه مطالبات تن نشده بود. اما اگر مطالبه پولس صرفاً مطالبه‌ای اخلاقی بود، این مطالبه به همان اندازه غیرواقع‌گرایانه می‌بود که اندرزهای کمال مانوی و نوافلاطونی که اوگوستین قبلاً به آنها عمل کرده بود. مطالبه پولس متفاوت است. این مطالبه متضمّن پذیرش شخص از ناتوانی خودش برای رسیدن به خیر خودش است.^{۳۸}

۱۳. نگرش نهایی اوگوستین

ایمان کاتولیکی که اوگوستین سرانجام پذیرفت برای اِشْعَاءِ نبی نامفهوم و برای پولس رسول بیگانه خواهد نمود؛ این ایمان به مسیحیت تاریخی آشنا برای ما شبیه‌تر است تا به ایمان عهد جدید. اوگوستین به آن از طریق آیین مانوی و فلسفه نوافلاطونی نزدیک شد؛ و روایتی از مسیحیت که او سرانجام پذیرفت عمیقاً متأثر از اندیشه‌های فلسفی یونانی بود. با این وصف «برای یونانیان جهالت آمیز» باقی می‌ماند؛ هنوز مبتنی بر تعالیم خلق و تجسّد است که در نظر مسیحیت ارتدوکس تمامی جنبه‌های خداشناسی یا کلام مسیحی که از همه کمتر باور کردنی است به ناگزیر از آنها نتیجه می‌شود.

اکنون نباید شگفت آور باشد که سه کتاب آخر اعترافات به تفسیری از ذات و فعل خدا در خلق اختصاص دارد. زیرا خلق ذات خدایی را نشان می‌دهد که اوگوستین در جریان اعترافات کشف می‌کند. خدا در خلق چیزی را در زمان

آفرید و اشیاء را از نحوه‌ای که قبلاً بودند تغییر داد، چون می‌خواست تغییر بدهد. اما، از نظر اوگوستین، خدا سرمدی و بی‌تغییر و غیرمادی و مستغنی است و از حیث این نکات مانند واقعیت قصوی یا مطلق فلسفه نوافلاطونی است. چنین باشنده‌ای چگونه می‌تواند در زمان عمل کند و چرا باید بخواهد اشیاء را تغییر دهد اگر هیچ چیز نیاز ندارد؟ اگر او جهان را ساخت، چرا جهان این قدر بد است که هست؟

اوگوستین اصرار می‌ورزد که با وجود مشکلات در تبیین اینکه خداوند چگونه و چرا جهان را آفرید، او آن را آفرید، و چنانکه سفر پیدایش می‌گوید، «بسیار خوب بود». شرّ نه توهم است و نه جوهری شرّ در برابر خدای خیر ایستاده است. اوگوستین گرچه در تبیین شرّ به منزله انتخاب آزاد یا اختیار انسان با مشکلاتی جدی مواجه می‌شود، به پاسخهای به‌طور شهودی آسانتری که دوگانه‌انگاری جهان‌شناختی به دست می‌دهد متوسل نمی‌شود. او اصرار می‌ورزد که خالق جهان و فطرت انسان پسرش را نیز برای آزاد کردن فطرت انسان از نتایج بد اختیارش فرستاد؛ تجسّد ادامه و اکمال کاری است که با خلق آغاز شد.

از آنجا که دیگر مردمان بخشی از خلقت‌اند، اعتقاد اوگوستین به خدایی که عالم مادی را آفرید او را به گسترش دل‌نگرانی‌اش برای دیگر مردمان در ورای دل‌نگرانی‌های زندگی پیشترش وادار می‌دارد. مانویان و نوافلاطونیان دل‌نگرانی‌های زندگی اجتماعی عادی را به طرفداری از گروه‌های کوچکی از خواص رد کردند که زندگی منکر تن را دنبال می‌کردند. اما اوگوستین مقداری از بقیه زندگی‌اش را در مقام کشیش و اسقف گذراند و برای مردم عادی وعظ کرد و نواحی تحت اختیارش را اداره کرد. در تعلیم سازمانی کلیسا، اعتقادات مسیحی در مردمانی بیرون از طبقات دانش‌آموخته تأثیر داشت، یعنی مردمانی که عمده‌تاً از کل جریان فلسفه یونانی تأثیر پذیرفته بودند.

هرکسی موافقت نمی‌کند که وقتی اوگوستین به دامن مسیحیت کاتولیک بازگشت انتخاب درستی کرد. از دیدگاه فلسفه یونانی، انتخاب او ممکن است

عقب‌نشینی به نظر بیاید و نه پیشرفت. پارمنیدس و هراکلیتوس و اخلاف‌شان مخاطبان‌شان را دعوت به قضاوت در خصوص استدلال‌هایشان به وسیله عقل کردند و اوگوستین گاهی به نظر می‌آید که این معیار را می‌پذیرد؛ او می‌خواهد از صدق تعلیم کاتولیک همان قدر مطمئن باشد که از صدق $7+3=10$ مطمئن است. اما کلیسا حتی ادعای برآوردن مطالبه او برای برهان عقلی را نیز نکرد و شکهای او را با آن قسم برهانی که او ابتدائاً می‌خواست برطرف نکرد. گرویدن اوگوستین به مسیحیت ممکن است به طور قابل فهمی لغزشی به ایمان کور و خرافه به نظر آید، از آن قسم که طبیعت‌گرایان پیش از سقراط کوشیدند نابود کنند. جنبه‌های تشبیهی یا انسان‌وار خدای مسیحی، ابهام نومیدکننده تثلیث و تجسد و گرایش ضد انسان‌گرایانه تعالیم مسیحی در خصوص گناه و لطف و ایمان، همه اینها ممکن است سازنده نگرشی به نظر آید که می‌تواند خود تنها به ایمان کور مایوس از طبیعت یا فطرت بشر و تحقیق عقلی فرمان دهد.^{۳۹}

اوگوستین در هدف بسیاری از دیگر آبای کلیسا در خواستن نشان دادن این امر سهیم است که تباین مزعوم میان مسیحیت و فلسفه یونانی مبتنی بر اشتباه است. پولس مدلل می‌سازد که تعلیم مسیحی درباره گناه و لطف برای آن کسانی که بصیرت‌های اخلاقی علم اخلاق یهودی و مسیحی را تا جایی که می‌توانند جدی می‌شمردند معنا دارد. به همین سان، اوگوستین مدلل می‌سازد که تحقیق عقلی نیاز به ایمان را نشان می‌دهد. تحقیق عقلی امکان تصور کردن خدا به منزله واقعی غیرمادی را به ما نشان می‌دهد؛ و به ما امکان یک زندگی اخلاقی آزاد از تخاصم در درون خودمان و با دیگر مردمان را نشان می‌دهد؛ اما نمی‌تواند به ما نشان دهد چگونه به آن آرمان‌هایی برسیم که به ما پیشنهاد می‌کند. مسیحیت، از نظر اوگوستین، نشان می‌دهد چگونه به آنچه فیلسوف تنها می‌تواند بدان امید داشته باشد می‌رسیم. به همین دلیل او مدعی است که مسیحیت برای نابود کردن نمی‌آید، بلکه برای کامل کردن می‌آید.

یادداشت‌ها

اختصارات

از اختصارات زیر به‌طور مکرر برای نویسندگان و عنوانها استفاده می‌شود. هر اختصارات دیگری باید از سیاق متن مفهوم باشد.

Ar.	Aristotle
DK	Diels, H., and Kranz, W., eds., <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i> , 10th edn., Berlin, 1952.
EN	Aristotle, <i>Nicomachean Ethics</i> [اخلاق نیکوماخوسی]
Gorg.	Plato, <i>Gorgias</i> [گِورْگِیاس]
Il.	Homer, <i>Iliad</i> [ایلیاد]
Met.	Aristotle, <i>Metaphysics</i> [مابعدالطبیعه]
NEB	<i>New English Bible with Apocrypha</i> , Oxford and Cambridge, 1970.
OCD	Hammond, N. G. L., and Scullard, H. H., eds., <i>Oxford Classical Dictionary</i> , 2nd edn., Oxford, 1970.
Od.	Homer, <i>Odyssey</i> [اُدِیسه]
ODCC	Cross, F. L., and Livingstone, E. A., eds., <i>Oxford Dictionary of the Christian Church</i> , 2nd edn. (revised), Oxford 1983.
Phd.	Plato, <i>Phaedo</i> [فِدُون]
Rep.	Plato, <i>Republic</i> [جمهوری]
RSV	<i>New Oxford Annotated Bible with Apocrypha (Revised Standard Version)</i> , New York, 1977.
Sextus, AM	Sextus Empiricus, <i>Against the Mathematicians</i>
Sextus, P	Sextus Empiricus, <i>Outlines of Pyrrhonism</i>
SVF	Von Arnim, H., ed., <i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i> , 4 vols., Leipzig, 1905-24.
Thuc.	Thucydides

فصل ۱

۱. برای تأثیرات یونانی در تفکر متأخر رجوع شود به: Bolgar in Finley [1981], ch. 15.
۲. هیچ تاریخ کاملی از فلسفه باستان وجود ندارد که بتوان به خوانندگان انگلیسی زبان توصیه کرد. اما کتابهای زیر، در مجموع، گزارش مقدماتی و خوبی به دست می‌دهند: Hussey [1972], Crombie [1964], Ackrill [1981], Long [1974], and Wallis [1972].
۳. برخی از جاهای خالی در این کتاب را می‌توان با قرائت کتابهای زیر پُر کرد: Lloyd [1970] and [1973], and Sambursky [1960].
۴. برخی ترجمه‌های انگلیسی در کتابنامه ذیل نام نویسنده باستانی فهرست شده است. بسیاری از آثار (برخی بسیار بهتر از بقیه) در مجموعه «کتابخانه کلاسیک لوب» ترجمه شده‌اند (به همراه متن یونانی یا لاتینی در صفحه مقابل)؛ در کتابنامه اینها را به صورت "Loeb" ذکر می‌کنم. مجموعه کلاسیکهای پنگوئن شامل شمار بیشتری از نویسندگان باستان در ترجمه‌های (بسیاری از آنها خوب) صورت گرفته به انگلیسی معاصر است — گرچه برخی از آنها آزادتر از آن است که برای مطالعه نویسندگان فلسفی مناسب باشد.
۵. کتاب Boardman [1986] بررسی خوبی از کل جهان باستان است، با کتابنامه‌های مفید و جدولهای گاهشماری. برای اشخاص و وقایع خاص OCD و ODCC مفید است؛ ارجاعات به آنها را پُرشمار نکرده‌ام.

فصل ۲

۱. برای درآمد به هومر، رجوع شود به: Bowra [1972], Griffin [1980].
۲. Xenophanes B 10 (برای روش ارجاع، رجوع شود به: یادداشت‌های فصل ۳، یادداشت ۴) رجوع شود به: فصل ۳، بند ۷.
۳. به کتابهای ایلیاد با ارقام رومی و به کتابهای اُدیسه با ارقام عربی ارجاع می‌دهم.
۴. درباره اوگوستین، رجوع شود به: Confessions i. 14. برای از بر خوانی عمومی اشعار هومر، رجوع شود به: Lycurgus, in Leocratem 102. همچنین رجوع شود به: [Plato], Hipparchus 228b, Cicero, De Oratore ii. 34, Plutarch, Pericles 13. 11
۵. رجوع شود به: Plato, Apology 29b-d, Aristotle, EN 1116a21-b30, Lucretius, iii. 18-24 (cf. Od. 6. 41-6).
- زنون رواقی دفاعی مفصل از انسجام تفکر هومر نوشت (SVF i. 274). خروسیپوس رواقی «کتابی کامل انباشته» از نقل قول و بحث از هومر و دیگر شاعران نوشت

(SVF ii. 907). هوراس می‌گوید که هومر توصیفی روشنتر و بهتر از آنچه از حیث اخلاقی خوب است و آنچه مفید است می‌دهد تا آنچه فیلسوفان به دست می‌دهند.
(Horace, *Epistles*, i. 2. 1-4).

۶. رجوع شود به:

Herodotus ii. 53; Xenophanes B 10-15; Heracleitus B 40, 42, 56-7, 106; Plato, *Rep.* 606e-607a.

۷. برای برآورد هرودوتوس، رجوع شود به: ii. 53. برای یک ارجاع ممکن به هومر، رجوع شود به: *Homeric Hymn to Apollo* 165-72, Thucydides iii. 104.

۸. برای قهرمانان، رجوع شود به: v. 392-4, xii. 443-9, xx. 285-7. برای خوب بودن رجوع شود به: xx. 240-3 (cf. 13. 45-6, 18. 131-40); 17. 220-3. برای «آگائوس» («خوب») در اشاره به طبقات بالا، رجوع شود به: 80, 15. 324. برای وراثت، رجوع شود به: xiv. 113, xxi. 106-8 (cf. vii. 107-14), 4. 611-14, 18. 275-80, 21. 335.

رجوع شود به:

Theognis 183-96, 315-18, 429-38, 699-718, 865-9; Plato, *Meno* 95e; Adkins [1960], 77.

درباره پاریس، رجوع شود به: 518-29, vi. 325-68. برای آراء مختلف درباره علم اخلاق هومری، رجوع شود به: [Adkins 1971], [Long 1970], [Adkins 1960], ch. 3.

۹. برای آخیلس، رجوع شود به: xi. 783-4. برای فضایل، رجوع شود به:

ii. 364-7, vii. 107-14, xiii. 235-7, xv. 641-4.

برای آخیلس، رجوع شود به: i. 412. برای نقشه‌کشی، رجوع شود به: 105-6, xviii. برای نظر ارسطو درباره متوجه بودن به دیگری، رجوع شود به:

EN 1095b 22-30, 1159a 22-4.

۱۰. برای آخیلس، رجوع شود به: 104-13, ix. 254-8, 247-59. برای هکتور، رجوع شود به: vi. 440-81, xii. 241-3, xxii. 220-32.

۱۱. برای آخیلس، رجوع شود به: 39-54, xxiv. 74-113, xxi. 21-35, xvi. برای تضرع، رجوع شود به: 24f, [Griffin 1980], 266-71, 9, 371, viii. 488-527, i. 477-9, xxiv. برای سیکلوپها، رجوع شود به: 447-55, 287-95, 187-92, 9. 172-6.

۱۲. برای آخیلس، رجوع شود به: 203-14, xix. برای هکتور، رجوع شود به:

vi. 431-9, 459-63, xxii. 99-110.

۱۳. برای افتخار، رجوع شود به: 95-126, xviii. 315-22, 408-16, ix.

۱۴. برای خواستگاران، رجوع شود به: 320-35. 21. مقایسه کنید با: Adkins [1960], 39. برای هسیود، رجوع شود به: 159-69, 294. *Works and Days*.
۱۵. برای ترسیتز، رجوع شود به: 211-77. ii. برای قهرمان، رجوع شود به: xii. 310-28, Adkins [1960], 34-6.
۱۶. برای خدایان هومری (و دین یونانی به طور عام)، رجوع شود به: Guthrie [1950], Lloyd-Jones [1983], chs. 1-2, Dodds [1951], chs. 1-2, Griffin [1980], 172-8, Burkert [1985], ch. 3.
۱۷. برای اهداف خدایان، رجوع شود به: xxiv. 33-76, vi. 297-311, xxi. 210-52, i. 8-52.
۱۸. برای روندهای طبیعی، رجوع شود به: xxi. 211-513؛ کتاب عاموس نبی، باب سوم، آیه ۶؛ Vlastos [1975], 10-13.
۱۹. برای انتقادهایی از خدایان هومری، رجوع شود به: فصل ۳، بند ۱۱، و: افلاطون، جمهوری 379b-387c. و فصل ۶، بند ۱۸. برای جنبه‌های مختلف هراکلس، رجوع شود به: xviii. 115-19, 11. 601-26, Guthrie [1950], 235-41.
۲۰. برای بهجت الهی، رجوع شود به: i. 584-600, 6. 41-6.
۲۱. برای آخیلس، رجوع شود به: ix. 412-16.
۲۲. برای به قدرت رسیدن زیوس، رجوع شود به: xiv. 200-4, xv. 185-99, Hesiod, *Theogony* 453-731.
- برای قدرت زیوس، رجوع شود به: 5. i. 1-29, viii. برای اراده زیوس، رجوع شود به: xii. 230-43, xiii. 620-39, 1. 76-9.
۲۳. برای تقدیرها، رجوع شود به: xvi. 431-61, xxii. 167-85, xvi. 458-61, xxiii. 115-19.
۲۴. برای تقدیر، رجوع شود به: فصل ۹، بند ۵.
۲۵. برای عدالت، رجوع شود به: xvi. 384-93.

فصل ۳

۱. نقل قولها از ارسطو، مابعدالطبیعه 1000a9-20؛ درباره آسمان 298b25-9؛ مابعدالطبیعه 983b20-1. درباره «فوسیس»، رجوع شود به: Vlastos [1975], 18-20. فیلسوفان طبیعت‌گرا را اغلب «پیش از سقراطیان» نامیده‌اند. این نام تا اندازه‌ای گمراه‌کننده است، چون برخی از پیش از سقراطیان متأخر از معاصران سقراط بودند. برای نظر ارسطو درباره سقراط و اسلافش، رجوع شود به: فصل ۷، بندهای ۱-۲. بهترین درآمد برای آشنایی با پیش از سقراطیان، این کتاب است: Hussey [1972]. بحثهای طولانیتر را در این کتابها می‌توانید

بیابید: Guthrie [1962], i-ii, Barnes [1979]. متون ترجمه شده در این کتابها: Kirk [1983], Barnes [1987], McKirahan [1994].

برای مسائل جهان‌شناختی، رجوع شود به: Furley [1987], [1989], ch. 18. تاریخ کامل هرودوتوس و مقالات کامل نویسندگان کتابهای پزشکی را می‌توانیم بخوانیم، اما دیگر طبیعت‌گرایان تنها در پاره‌ها و نقل قولها یا تلخیصها بر ما شناخته‌اند. نخستین منابع عمده کتابهای افلاطون و، مهمتر از همه، ارسطوست. بررسیهای تاریخی شاگرد ارسطو ثئوفراستوس منبع بسیاری از تفسیرهای باقی‌مانده متأخر از طبیعت‌گرایان است. رواقیان و اپیکوریان از طبیعت‌گرایان محبوب‌شان الهام می‌گیرند، رواقیان از هراکلیتوس و اپیکوریان از اتمیان. مسیحیان به انتقادهای طبیعت‌گرایان از خدایان و ثنی رجوع کردند. اما، در اواخر دوره باستان، هیچ مکتب عمده فلسفی به‌طور دقیق به مطالعه طبیعت‌گرایان نپرداخت و متون کتابهای آنان نادر شد. سیمپلیکیوس (حدود ۴۰-۵۰۰ ب.م) از ندرت متون پارمنیدس به منزله دلیلی برای استنساخ قطعاتی طولانی و به‌طور کامل یاد می‌کند، رجوع شود به:

Simplicius, *Commentary on Aristotle's Physics* 144. 25-8.

۲. درباره خصلت علمی تفکر طبیعت‌گرا، رجوع شود به: Cornford in Furley [1970], ch. 2, and Vlastos [1995], vol. 1, chs. 1-5.

۳. ارسطو، مابعدالطبیعه 983b6-17. درباره شدن لایشرط، رجوع شود به: فصل ۷، بند ۳. 4. Anaximander: DK 12 A 10, Ar. *Physics* 187a 20-3.

طالس (رجوع شود به: ارسطو، مابعدالطبیعه، 983b19-984a5) آب را سرچشمه و طبیعت همه چیز پیشنهاد کرد. مسلماً، او پدیدارها را با توسل به روندهایی از قبیل گداختن و میعان و تبخیر تبیین کرد؛ اما او به نظر نمی‌آید تبیین کند چگونه ماده جامد امکان داشته از آب پدید آید، اگر در مرتبه نخست چیزی جز آب وجود نداشت. خمیرمایه آغازین و به‌طور کیفی نامتعین آناکسیمندر که شامل اضداد است به این ایراد به طالس پاسخ می‌دهد: اضداد به طرق مختلفی تعامل می‌کنند که به احتمال بسیار آنچه را مشاهده می‌کنیم تبیین می‌کند.

من شاهد درباره طبیعت‌گرایان را یا از منبع قدیم ذکر می‌کنم، اگر این منبع به‌آسانی در دسترس است (همچنانکه برای ارسطو)، یا به‌ویژه شایان ذکر است؛ یا، اگر نباشد، از DK منبع DK برای هر فیلسوف شماره‌ای ذکر می‌کند و شاهد درباره او را به گواهی غیرمستقیم (A) و نقل قولهای مستقیم فرض شده (B) تقسیم می‌کند (B)؛ بنابراین ارجاع پیشتر داده شده ارجاع می‌دهد به پاره A 10 از شماره 12، آناکسیمندر. اغلب شماره

فیلسوف را حذف می‌کنم. این ارجاعات را می‌توان در دیگر مجموعه‌ها نیز پی گرفت (رجوع شود به: یادداشت ۱).

۵. برای بی‌عدالتی، رجوع شود به:

DK A 14, B 2-3; Ar. *Physics* 203b10-14; DK A 9 B 1.

دربارهٔ پدید آمدن، رجوع شود به: ارسطو، طبیعت، 203b18-20.

6. DK 22 B 30.

۷. دربارهٔ رودخانه، رجوع شود به: افلاطون، کراتولوس، 4021 (مقایسه شود با: DK B 91). دربارهٔ دگردیسی، رجوع شود به: ارسطو، دربارهٔ آسمان، 298b29-33، طبیعت 253b9-21. گاتری (Guthrie [1962], i. 488-92) از دقت گزارش افلاطون دفاع می‌کند و کرک (Kirk [1983], 194-7) به آن حمله می‌کند.

۸. برای این مثالها، رجوع شود به: DK B 51, 53, 60, 61, 67.

۹. رجوع شود به: ارسطو، اخلاق اُدوسی، 1235a25-9 و همچنین: DK B 80, 54.

۱۰. کتاب هرودوتوس شامل پیشگویان (i. 53) و رؤیاها (viii. 12, 17-18) و مکافات الهی (viii. 106) است. برای خوانندگان متأخر به نظر می‌آید که نخستین مورخان از موضوع‌شان به نحوی نسبتاً اساطیری و با نگرشی غیرانتقادی نسبت به داستانهای غیرمحتمل یا دارای گواهی ضعیف بحث می‌کنند: «زیرا وقتی آنان می‌گویند که کسانی که آشکارا اساطیر می‌گویند شهرت خوبی کسب می‌کنند، آنان بر این گمان‌اند که نوشتارشان را مطبوع خواهند ساخت اگر در کسوت تاریخ واقعی از چیزهایی سخن بگویند که هرگز ندیده و نشنیده‌اند، دست کم نه از مردمانی که هیچ چیز نمی‌دانستند؛ یگانه هدف آنان نوشتن آن چیزی بود که گوش دادن به آن مطبوع و شگفت‌آور می‌بود» (Strabo xi 6. 3). این حکم تأثیر حماسه را در نگارش تاریخی اولیه معلوم می‌کند؛ و به خوبی ممکن است مبین واکنش خود ما نسبت به بخشهایی از روایت هرودوتوس باشد. برای بهترین درآمد کوتاه، رجوع شود به: De Ste Croix [1977]. برای محدودیتهای طبیعت‌گرایی هرودوتوس، رجوع شود به: Lloyd [1979], 29-32.

۱۱. برای آتنیان، رجوع شود به: 78. v. برای اسپارتیان، رجوع شود به: 4-5. vii. 104.

۱۲. برای مصریان، رجوع شود به: 2. 35. ii. برای یونانیان، رجوع شود به: 1. 102. vii. برای پارسیان، رجوع شود به: 3. 132. ix. (مقایسه شود با:

[Hippocrates], *Airs, Waters, Places* 24).

۱۳. افلاطون این نگرش طبیعت‌گرا را به بقراط کاسی نسبت می‌دهد: فدروس 270c-e (مقایسه شود با: پروتاگوراس 311b و: 1-17. [Hippocrates], *Ancient Medicine* 22). مؤلف و

تاریخهای رساله‌ها در مجموعه آثار «بقراطی» محل نزاع است. برای درآمد، رجوع شود به: Lloyd [1970], ch. 5; [1978], 9-60.

14. *Epidemics* i. 23, *Breaths* 2, *Airs*, *Waters*, *Places* 2.

درباره idea، رجوع شود به: فصل ۵، بند ۳.

۱۵. برای بیماری مقدس، رجوع شود به: (منتخبات) *Sacred Disease* 1-2. درباره این رساله، رجوع شود به: Lloyd [1979], 15-29. درباره nomizein و phusis، رجوع شود به: فصل ۴، بند ۱۱.

۱۶. برای طبیعت و اتفاق، رجوع شود به: *Airs*, *Waters*, *Places* 22 and 6.

۱۷. موزها آنچه را اتفاق افتاده است دیده‌اند و به شاعر می‌گویند، رجوع شود به:

Homer, *Il.* ii. 483-7, *Od.* 22. 347, 11. 363-8, 13. 487-9.

اما موزها گاهی می‌توانند به شاعر دروغهای موجه و نیز حقیقت را بگویند، رجوع شود به: Hesiod, *Theogony* 24-8. شاعر برای تمیز دادن صادق از کاذب باید به خاطره یا حافظه، مادر موزها (Theog. 50-4) تکیه کند. بعلاوه، آزمون خاطره دقیق سنت است. هومر داستانهای سنتی می‌گوید؛ اگر او ادعا کرده بود از موزها «به یاد» می‌آورد که هکتور آخیلس را کشته بود و تروا جنگ را برده بود، داستان او مقبول نمی‌بود. درباره موزها و شاعران، رجوع شود به: Snell [1953], ch. 7, Macleod [1983], 4-6.

18. Hecataeus: F 1a in Jacoby [1923] (cf. Herodotus v. 36). Xenophanes: DK 21 B 10; Sextus Empiricus, *AM* i. 289, ix. 193. Heracleitus: *Ar. Eudemian Ethics* 1235a 25-9; Diogenes Laertius ix. 1; DK 22 B 56-7, 106.

19. Anaximander: DK 12 A 27. Xenophanes: DK 21 A 32-3; cf. *Ar. Meteorologica*. 352b 17-19.

همچنین رجوع شود به: Herodotus ii. 12; Strabo i. 3. 4; Guthrie [1962], i, 387. برای مشاهده، رجوع شود به:

Lloyd [1979], ch. 3; Vlastos in Furley [1970], ch. 3; Vlastos [1975], 84-7; Barnes [1979], 47-52.

۲۰. برای خاستگاه انسان، رجوع شود به: DK 12 A 30.

۲۱. برای نقشه‌ها، رجوع شود به:

Herodotus iv. 36. 2, v. 49. 1, 50. 3. Cf. DK 12 A 6; Stobaeus i. 1. 11; Guthrie [1962], i. 387.

۲۲. برای ردّ مفروضات، رجوع شود به: [Hippocrates], *Ancient Medicine* 1-2. برای

آزمونهای مبتنی بر مشاهده، رجوع شود به: Lloyd [1979], 24. برای ارجاعات به آزمایشهای ممکن، رجوع شود به:

Herodotus ii. 3(cf. 10, 28); [Hippocrates], *Art* 13, *Heart* 8, *Sacred Disease* 14; Ar. *Meteorologica* 358b35-359a5, *Parva Naturalia* 470b22-4, 471a31-b-5; Aristophanes, *Clouds* 144.

۲۳. برای نظر هراکلیتوس دربارهٔ historia و «بسیاردانی» (polumathiê)، رجوع شود به: B 40 و B 129. برای احتیاط هرودوتوس، رجوع شود به:

ii. 29, 99, vii. 152 (cf. ii. 123), iv. 42.

برای historia، رجوع شود به: فصل ۷، بند ۲.

۲۴. برای پاسخ اعتقادات سنتی به معارضهٔ مشاهدات، رجوع شود به: Lloyd [1979], 17-19.

برای قوانین عام، رجوع شود به: Heracleitus, DK 22 B 94.

25. Hume, *Inquiry concerning Human Understanding* viii, p. 86.

۲۶. برای «لوگوس»، رجوع شود به:

DK 22 B 50; Sextus Empiricus, *AM* viii. 129-34; DK B 89; Marcus Aurelius iv.

46.

برای حواس، رجوع شود به: Sextus, *AM* vii. 126.

۲۷. برای عدالت، رجوع شود به:

Homer, *Od.* 9. 112-15, 174-6; Hesiod, *Works and Days* 274-85; Plato, *Protagoras* 323a-d.

28. Xenophanes: DK 21 B 2. Pindar, *Isthmians* 3. 13-14. Solon: Plutarch, *Solon*

23. 3, 24. 5; Murray [1980], 192-7.

29. Solon: Ar. *Constitution of Athens* 2. 2 (trans. Moore [1983]).

برای قوانین بد، رجوع شود به:

fr. 4 (West [1980]), 17-20, 30-1 (part in Woodruff [1995], 25).

رجوع شود به: Murray [1980], 179, 189.

30. Cleisthenes: Herodotus v. 66; Murray [1980], 254-8.

31. Solon: Ar. *Constitution of Athens* 5. 3, 7. 1, 9. 1. Heracleitus: B 43-4, 114.

۳۲. برای خداشناسی طبیعت‌گرا، رجوع شود به: Vlastos [1975], ch. 1.

33. Homer, *Il.* xvi. 385-92; Hesiod, *Works and Days* 213-47; Xenophanes B 11, 12, 14,

16; Sextus, *AM* i. 289, ix. 193; Heracleitus B 5, 14, 15, 96.

به روایت هرودوتوس، vi. 84، اسپارتیان مدعی بودند که پادشاهشان کلثومنس به این دلیل دیوانه نشد که خدایی او را مجازات کرد، بلکه به این دلیل دیوانه شد که عادت غیریونانی و سکایی نوشیدن شراب نیامیخته با آب را اختیار کرده بود.

34. Thales: *Ar. De Anima* 411a7-8. Xenophanes: *Ar. Met.* 986b21-5, DK 21 A 11-12, 14-16, 23-6, B 32. [Hippocrates], *Sacred Disease*, 1, 21. Heracleitus B, 94, 32, 67.

۳۵. مقایسه شود با: Xenophanes B 23 برای نویسندگان مسیحی، رجوع شود به: Clement, *Stromateis* v. 109; *Protrepticus* 34; Origen, *contra Celsum* vii. 62.

۳۶. برای خصلت یک خدا، رجوع شود به:

Herodotus ii. 52-3; Xenophanes A 31, B 25-6; Heracleitus B 78, 83, 102, Plato, *Hippias Major* 289a-b.

۳۷. برای یهوه، رجوع شود به: سفر خروج، باب سوم، آیات ۱۵-۱۳. برای نظرهای مختلف درباره خدا، رجوع شود به: کتاب اول سموئیل نبی، باب پنجم، آیات ۴-۱، سفر خروج، باب هفتم، آیات ۱۳-۸، کتاب اول پادشاهان، باب چهاردهم، آیات ۲۰-۶، کتاب مزامیر، مزمور نود و ششم، آیه ۵، مزمور نوزدهم، آیات ۵-۱، مزمور بیست و دوم، آیات ۷-۶، مزمور هشتاد و نهم، آیات ۱۴-۵، ۱۰۴، کتاب عاموس نبی، باب نهم، آیات ۶-۵، کتاب ایوب، آیات ۴۱-۳۸، کتاب مزامیر، مزمور چهل و چهار، آیات ۲۶-۲۳، مزمور پنجاه و نهم، آیات ۵-۴، ۷۹، مزمور چهلیم، آیات ۸-۶، ۱۷-۲۳، مزمور پنجاه و یکم، آیات ۱۷-۱۵، کتاب اِشعیا نبی، باب چهلیم، آیه ۲۸.

۳۸. برای خدایان مزاحم، رجوع شود به: Herodotus i. 32, iii. 40, vii. 46. تصادف عجیبی پولیکراتس را متقاعد می‌کند که او نمی‌تواند از غیرت الهی اجتناب کند (iii. 42). برای غیرت، رجوع شود به: vii. 10, v. 92, Homer, *Od.* 5. 118. برای حکمت، رجوع شود به: iii. 108.

۳۹. برای خشایارشا، رجوع شود به: Herodotus vii. 11, 17, 18.

فصل ۴

۱. برای حضور در جشنواره‌های تثاتر، رجوع شود به:

Plato, *Gorgias* 502b-d; Pickard-Cambridge [1968], 263-5.

برای نظر آیسخولوس درباره هومر: Athenaeus, *Deipnosophistae* viii. 347c. ترجمه‌های خوب تراژدیها در این مجموعه است: [1959] Grene. برای درآمد، رجوع شود به:

Taplin [1978], Lloyd-Jones [1983], chs. 4-6.

۲. برای کلیستنس، رجوع شود به: فصل ۳، بند ۱۰. برای مجلس و سپهسالاران، رجوع شود به: Thuc. ii. 65. 3, iv. 27-8. برای افیالتس، رجوع شود به: Ar. *Constitution of Athens* 25. 2-4, Davies [1978], ch. 4.
- برای توطئه با همدستی اسپارت، رجوع شود به: Thuc. i. 107. 4. برای نمایشنامه اُرسیتا، رجوع شود به: Dodds [1973], ch. 3, Macleod [1983], ch. 3.
۳. انگیزه‌های هومری. برای ایفی‌گنیا، رجوع شود به: Agamemnon 265-7. برای کلیتمنسترا، رجوع شود به: 1412-25 و 1438-47. برای ایگیستوس، رجوع شود به: 1577-1611. برای اُرسنس، و الکترا، رجوع شود به: Choephori 491-509. برای خشمگیران و آپولو، رجوع شود به: Eumenides 778-92. برای زیوس، رجوع شود به: Ag. 160-83. برای خشمگیران، رجوع شود به: Eum. 490-516.
۴. برای مسئولیت، رجوع شود به: Homer, *Il.* xix. 86-9; Aeschylus, Ag. 1468-80, 1485-8, 1497-1508; Dodds [1951], ch.1.
۵. سولون اعتقاد داشت که نوادگان بی‌گناه به واسطه جنایتهای نیاکان‌شان رنج می‌کشند: رجوع شود به: 13. 31-2 (West [1980]). مقایسه کنید با: Aeschylus, *Seven against Thebes* 653-719, 750-62.
- مقایسه شود با: Herodotus iii. 42 (رجوع شود به: فصل ۳، بند ۱۱). برای نتایج عدالت الهی، رجوع شود به: Aesch. *Persians* 800-31; Sophocles, *Trachiniae* 1276-8; Aesch. Ag. 180-3; Cho. 93541, 1065-76.
۶. برای اُرسنس، رجوع شود به: Ag. 1633-5, Cho. 973, 1044-7, Eum. 585-613.
۷. برای استدلال‌های ناموجه، رجوع شود به: Eum. 566-741, 778-92, 794-807, 824-36, 848-69, 881-915.
- برای خیر مشترک، رجوع شود به: 895-915.
۸. برای نظر هراکلیتوس درباره قانون و عدالت، رجوع شود به: فصل ۳، بند ۱۰.
۹. برای نظم پنهان، رجوع شود به: DK 22 B 54. هم لیوکیپوس (اواسط قرن پنجم) و هم دموکریتوس در شکل‌گیری نظریه اتمی مساهمت کردند؛ اما مساهمتهای آنان به آسانی تمیز داده نمی‌شود و من برای راحتی از دموکریتوس به تنهایی سخن می‌گویم. رجوع شود به: Kirk [1983], 403-6.
۱۰. برای نموده‌های متعارض، رجوع شود به: Annas [1986], chs. 3-4. برای تکافو، رجوع شود به: Sextus, *P i.* 10, 202. مقایسه کنید با: Theophrastus, *De Sensu* 69-70.

۱۱. برای راه حل هراکلیتوس، رجوع شود به: Sextus, *P* ii. 63. هراکلیتوس شاید در واقع قصد نداشته است اصل امتناع تناقض را نقض کند؛ اما بسیاری از اخلافتش پنداشته‌اند که او این اصل را نقض کرده است. برای عُرف و واقعیت، رجوع شود به:

Sextus, *AM* vii. 135, 138.

۱۲. برای اتمها و مرکبها، رجوع شود به: .Ar. *Met.* 1042b9-15, Theophrastus, *De Sensu* 63

۱۳. برای آناکساگوراس، رجوع شود به: Sextus, *AM* vii. 140. رجوع شود به:

Guthrie [1962], ii. 459; Barnes [1979], ii. 68-74.

برای اتمها و احساسها، رجوع شود به: Theophrastus, *De Sensu* 65-7.

نظریه اتمی دموکریتوس به‌وضوح شبیه به تلقی «ذره‌ای» ["corpuscular"] از ماده است که علم و فلسفه قرن هفدهم آن را پرورد و تا اندازه‌ای زیر نفوذ اتم‌گرایی یونانی بود.

رجوع شود به: Sambursky [1960], ch. 5, Barnes [1979], ii. 40-2.

۱۴. برای لیوکیپوس، رجوع شود به: DK 67 B 2. برای ضرورت، رجوع شود به: افلاطون،

قوانین 889b-c (رجوع شود به: فصل ۳، بند ۸، فصل ۸، بند ۷). برای دموکریتوس فیلسوف

خندان، رجوع شود به: Lucian, *Vitarum Auctio* 13. همچنین رجوع شود به:

DK 68 A 21, Cicero, *De Oratore* ii. 255, Horace, *Epistles* ii. 1. 194, Guthrie [1962], ii. 387n.

۱۵. برای موجبیت‌گرایی و مادی‌نگری، رجوع شود به: فصل ۷، بند ۹، فصل ۸، بند ۶، فصل ۹، بند ۵.

۱۶. برای تکامل جامعه، رجوع شود به:

Aeschylus, *Prometheus Bound* 442-506; Diodorus Siculus, i. 8. 1-3, 9.

رجوع شود به فصل ۸، بند ۹: Guthrie [1957], chs. 2-4.

۱۷. نخستین مترجم انگلیسی کتاب توکودیدس، هابز فیلسوف، می‌گوید که توکودیدس او را

بیش از همه نویسندگان دیگری که آثارشان را خواند خشنود ساخت:

"sed mihi prae reliquis Thucydides placuit", Hobbes [1839], i. p. lxxviii.

برای درآمد به توکودیدس، رجوع شود به: Brunt [1963], De Ste Croix [1972], 5-34.

برای توکودیدس و دموکریتوس، رجوع شود به: Hussey [1985]

۱۸. برای طبیعت بشر و تاریخ توکودیدس، رجوع شود به: Thuc. iii. 82. 2, i. 22. 4.

توکودیدس آراء خودش را (یک) در شرحهای نامکرر در جریان روایتهايش بیان می‌کند، و

(دو) در زیرمجموعه‌ای از سخنان که نگرش عمومی آن را (به دلیل انسجامش با (یک))

می‌توان به‌طور موجه به او نسبت داد (در تباین با آن سخنانی که به‌وضوح نمایانگر

دیدگاهی است که او نمی‌پذیرد).

۱۹. دربارهٔ ندرت رجوع شود به: Hume, *Inquiry into Morals* iii. 183. برای آزادی و حکومت بر دیگران، رجوع شود به: Thuc. i. 141. 1; Herodotus i. 210, Polybius v. 106. نظر هابز دربارهٔ قدرت، رجوع شود به: (Levtathan, ch. 11 (see also chs. 13-14)).
۲۰. برای قرارداد اجتماعی، رجوع شود به: افلاطون، جمهوری 358e-359a (مقایسه شود با: ارسطو، سیاست 1280a35-b11؛ فصل ۸، بند ۹؛ Guthrie [1962], iii, ch. 5). برای اجبار مساوی، رجوع شود به: Thuc. v. 89.

۲۱. برای قدرت و ترس، رجوع شود به: Thuc. i. 23. 6, i. 88.
۲۲. برای انقلاب و جنگ و طبیعت بشر، رجوع شود به: Thuc. iii. 82. 1-2, 84. 2.
۲۳. برای امنیت، رجوع شود به: Thuc. i. 76. 2, v. 89, vi. 83. 2-4. برای اسپارتیان، رجوع شود به: Thuc. ii. 8. 4, iii. 57. 4, 68. 1, v. 104, 105. 4.
۲۴. برای پریکلس و توکودیدس، رجوع شود به: Thuc. i. 140. 1, ii. 60. 1, ii. 63. 2-3, 65-9. این نظرها دربارهٔ مردم‌سالاری آتن، رجوع شود به: Thuc. ii. 65, iv. 27-8, v. 16. 1, vi. 24. 3. مردم‌سالاری تا اندازه‌ای توصیف شدیداً خصمانهٔ توکودیدس از رهبر پُرتطرفدار کلئون را توضیح می‌دهد (که احتمالاً بعد از ثبت شکست نظامی‌اش در کتاب چهارم، ص 106، س ۳-۴، مسبب تبعید توکودیدس نیز بود).

۲۵. برای میتیلنه، رجوع شود به: Thuc. iii. 36. 3. برای هابز، رجوع شود به: Hobbes [1975], 13.

مقایسه شود با:

"Is democratia ostendit mihi quam sit inepta et quantum coetu plus sapit unus homo"

(«او به من نشان داد مردم‌سالاری چقدر احمقانه است و یک مرد چه مقدار خردمندتر از غوغاست»): Hobbes [1839], p. lxxviii.

۲۶. برای عدالت به منزلهٔ ساده‌دلی، رجوع شود به: Thuc. iii. 83. 1; Plato, *Rep.* 348c, 400e.
۲۷. برای نفع‌برندگان از عدالت، رجوع شود به: افلاطون، جمهوری 367c, 343c؛ گریگاس 483b-484b (رجوع شود به: فصل ۴: بند ۱۵).

۲۸. برای قانون، رجوع شود به: Aeschylus, *Eumenides* 885-91; Plato, *Protagoras* 337c-d; Antiphon, DK 87 B 44 A, p. 349; Xenophon, *Memorabilia* i. 2. 39-46.

۲۹. برای حواس و ذهن، رجوع شود به: DK 68 B 125; Sextus, *AM* vii. 137. برای skeptikos و تعلیق حکم، رجوع شود به: Sextus, *P* i. 8-10. فصل ۸، بند ۳. برای نظر ارسطو، رجوع شود به: مابعدالطبیعه 1009b11-12. برای شکاکیت، رجوع شود به:

Annas [1986], Williams in Finley [1981], ch. 9. منبع اصلی سکستوس امپیریکوس است.

۳۰. برای پروتاگوراس و دموکریتوس، رجوع شود به: DK 68 B 156. برای معیار، رجوع شود به: افلاطون، تئتوس 152a. برای نسبیت، رجوع شود به: تئتوس 152d. (توسل به خواص نسبی (سالم برای ماهیها و ناسالم برای انسانها و الخ) به منزله پشتیبانی برای نسبی‌نگری در برابر موضوع‌گرایی یا عینی‌نگری متضمن خلط و التباس است؛ اما این التباس احتمالاً در تفکر پروتاگوراس حاضر است). درباره پروتاگوراس، رجوع شود به:

Guthrie [1962], iii. 181-92.

منبع اصلی تئتوس افلاطون است، رجوع شود به: [Levett 1990], McDowell [1973].

۳۱. برای بحث از مرده، رجوع شود به: Herodotus iii. 38.

۳۲. برای صورت دیگر، رجوع شود به:

Sextus, P i. 148-63; Ar. EN 1094b14-16, 1134b18-27.

برای نگرش شکاک، رجوع شود به: Sextus, P i. 17.

۳۳. برای پروتاگوراس، رجوع شود به: افلاطون، تئتوس 167c، 172b؛ پروتاگوراس 325c-326e.

۳۴. oligoi = «اندک»؛ و از آنجا oligarchy = حکومت اقلیت و به‌طور اخص ثروتمندان. برای

مردم‌سالاری و اقلیت‌سالاری، رجوع شود به: ارسطو، سیاست، کتاب چهارم، فصل ۴.

۳۵. برای مردم‌سالاری آتن، رجوع شود به: Jones [1957], chs. 3, 5. برای نابودی مردم‌سالاری

یونانی، رجوع شود به: De Ste Croix [1981], 300-26. برای رومیان در آتن، رجوع شود

به: Ferguson [1911], 455. برای آلکیبیادس، رجوع شود به: Thuc. vi. 89. 6.

۳۶. درباره سخنرانی در مجلس شورا، رجوع شود به:

Aeschines, in *Timarchum* 23; Demosthenes 18. 170; [Xenophon], *Constitution of Athens* 1. 6 (the "Old Oligarch"; see Moore [1983]).

درباره گرگیاس، رجوع شود به:

Plato, *Gorg.* 452e-453a; Diodorus Siculus xii. 53 (quoted by Jebb [1893], i. p. cxxv).

مطالعه رسمی خطابه بعد از سقوط جباران در دهه ۴۶۰ در سیسیل آغاز شد

(Cicero, *Brutus* 46). گمان می‌رود که پریکلس نخستین کسی بوده است که «در دربار

سخنی مکتوب قرائت کرده است — اسلاف او فی‌البداهه سخن می‌گفتند، رجوع شود به:

Souda s. v. Pericles, quoted by Jebb [1893], i. p. cxxviii و گمان رفته است که رهبر

پرطرفدار کلئون استفاده از شگردهای متظاهرانه تغییر لحن و حرکات سر و دست را آغاز

کرده است، رجوع شود به: Ar. *Constitution of Athens* 28. 3. مناظرات گزارش شده در کتاب توکودیدس (گرچه محتملاً این سخنان تألیفات خود مورخ است) حاکی از فرهیختگی آتنیان است. مقایسه کنید با نظر توکودیدس (2. 84. iv. 86. i) درباره اسپارتیان. سی جبار (رجوع شود به: فصل ۴، بند ۱۵) «تدریس رشته سخنوری» را غیرقانونی ساختند، رجوع شود به: Xenophon, *Memorabilia* i. 2. 31.

۳۷. کلمه یونانی *sophistês* (همیشه با *sophos*، «حکیم») فقط به معنای «خبیره» یا «کارشناس» است و ضرورتاً هیچ معنای ناخوشایندی را به ذهن متبادر نمی‌کند. رجوع شود به: Guthrie [1962], iii. ch. 3. درباره تعلیم سوفسطایی: افلاطون، هیپاس بزرگ 285c-d، پروتاگوراس 347a؛ درباره آموزش عمومی (*paideia*): آپولوژی 24d-25a، پروتاگوراس 318d-319a، 324d-326e، منون 91a، 92e. درباره تلقی از سوفسطاییان: پروتاگوراس 314e-315a؛ منون 91b-92c. شهرهای کمتر مردم‌سالار ادعاهای آموزشی سوفسطاییان را تا اندازه‌ای به دیده شک می‌نگریستند (هیپاس بزرگ 284b، 285d-e).

شاهد درباره سوفسطاییان در DK جمع و در Sprague [1972] و در Woodruff [1995] ترجمه شده است؛ گفت و گوهای افلاطون منبعی بزرگ است. برای بررسی کوتاه، رجوع شود به: Dodds [1973], ch. 6.

۳۸. یکی دانستن این آنتیفون با آنتیفون سوفسطایی محل نزاع است (رجوع شود به: DK 87 A2)؛ رجوع شود به Morrison in Sprague [1972]. برای آندرون، رجوع شود به: Plato, *Gorg.* 487c, Craterus 342 F5 (in Jacoby [1923], iii. b), Rhodes [1982], 19n.

۳۹. برای خارمیدس و کریتیاس، رجوع شود به: *Charmides* 153c, 154b; Lysias xii. 53; Xenophon, *Hellenica* ii. 3. 2, *Memorabilia* i. 2. 12, ii. 49, Rhodes [1982], 429f.

درباره نمایشنامه کریتیاس، سیسوفوس (گاهی منسوب به اورپیدس؛ DK 88 B 25)، رجوع شود به: Sextus, *AM* ix. 54. درباره خرفون: افلاطون، آپولوژی 21a، خارمیدس 153b. ۴۰. برای دفاع از مردم‌سالاری، رجوع شود به: Thuc. vi. 38. 5-39. 2. برای دفاع از اخلاقیات عُرفی، رجوع شود به: 6 § DK 89 = Anonymus Iamblichi. برای حمله به قانون و مردم‌سالاری، رجوع شود به:

Xenophon, *Memorabilia* i. 2. 45, Plato, *Gorg.* 483c-d, 484a.

۴۱. برای خطرهای بی‌عدالتی، رجوع شود به: 7 § Anonymus Iamblichi (رجوع شود به: یادداشت ۴۰).

فصل ۵

۱. رجوع شود به: لاسی 187e-188a؛ گرگیاس 481c. برای سقراط تاریخی، رجوع شود به:

Lacey in Vlastos [1971a]; Vlastos [1991], chs. 2-3.

چهار منبع بزرگ از شواهد درباره سقراط (که خود هیچ نوشته فلسفی ننوشت) وجود دارد: (۱) آریستوفانس (حدود ۴۵۰ تا حدود ۳۸۵)، در ابرها، با هدف (با موفقیت ناکامل) به تمسخر گرفتن؛ او سعی نمی‌کند توصیفی دقیق از سقراط به دست دهد، مضافاً آنکه شرارت و بدفهمی ایجاد می‌کند. (۲) گزنفون (حدود ۴۲۸ تا حدود ۳۵۴) سربازی از حیث سیاسی محافظه‌کار بود با علایق فکری و ذکاوت محدود فلسفی. «سقراط» او اندرزهای اخلاقی و سیاسی عُرْفاً محترم می‌دهد. (۳) به طور نسبتاً گسترده‌ای مورد اتفاق است که نخستین دسته از گفت و گوهای (آپولوژی، کریتون، اوتیفرون، لاسی، خارمیدس، ایون، هیپاس بزرگ، لسیس، اوتیدموس؛ پروتاگوراس و گرگیاس تا اندازه‌ای) افلاطون (۴۲۸ تا ۳۴۷) به قصد ارائه سقراط تاریخی است و «سقراط» موجود در گفت و گوهای «میان» (منون، هیپاس بزرگ، کراتولوس، فدون و مهمانی و جمهوری) و گفت و گوهای «آخر» (پارمنیدس، فدروس، تئتوس، سوفیست، دولتمرد، تیمائوس، فیلبوس، قوانین) به قصد ارائه نظرهای خود افلاطون است بی‌آنکه حاکی از آن باشد که سقراط تاریخی در آنها سهیم است. نخستین گفت و گوها عموماً کوتاه و مکالمه‌ای و اغلب پُرمتابیه و عمدتاً به علم اخلاق مربوط است. گفت و گوهای میانی و آخر بلندتر و شامل مباحث متنوع‌تر و دارای مقدار بسیار بیشتری علم‌شناسی یا نظریه شناخت و مابعدالطبیعه و مقدار بسیار بیشتری شرح و توضیح است (به‌ویژه در قوانین، یکی از گفت و گوهای که در آن «سقراط» شخصیت اصلی نیست). (۴) ارسطو از این تقسیم حمایت می‌کند، چون «نخستین» دسته از گفت و گوهای افلاطون را برای توصیف نظرهای سقراط بر می‌گزیند و نه بقیه را؛ رجوع شود به: فصل ۶، بند ۵. این نخستین گفت و گوها احتمالاً راهنمای مطمئنی به نظرهای سقراط است. برای تاریخ نگارش گفت و گوهای افلاطون، رجوع شود به:

OCD s. v. Plato, Vlastos [1991], 46.

۲. درباره سوفسطاییان: رجوع شود به: فصل ۴، بند ۱۴، منون 91b-92e.

۳. برای مردان جوان: خارمیدس 155d-e. درباره کریتیاس: Aeschines, in *Timarchum* 174.

این سخن در ۳۴۵ ایراد شد؛ این گفته به پرونده او کمک نخواهد کرد مگر اینکه او می‌توانست توقع داشته باشد این داستان به طور وسیع مورد اعتقاد و آشنا باشد. درباره سی تن، رجوع شود به: فصل ۴، بند ۱۵. برای نظر آکیبیادس درباره مردم‌سالاری، رجوع شود به: فصل ۴، بند ۱۳.

۴. درباره پیگرد: آپولوژی 19b، 23d، 24d. درباره محاکمه سقراط: Finley [1968], ch. 5.
۵. برخی از خلائق آتن به راحتی اتهام آریستوفانس (ابرها 365-411، 614-28) را پذیرفتند که حدسهای طبیعت‌گرایان حاکمیت زیوس بر عالم را به نفع سخن مهملی درباره نیروهای مکانیکی مسلط بر عالم رد می‌کند. فردی آتنی که حریم خدایان شهر را می‌شکست می‌توانست توقع داشته باشد که خشم الهی را علیه تمامی شهر برانگیزد (مقایسه شود با ابتدای ایلیاد هومر و آگاممنون آیسخولوس). بسیاری از آتنیان شاید برای شکست‌شان در جنگهای پلوپونز به چنین تبیینی اعتقاد داشتند.
۶. درباره جهان‌شناسی: آپولوژی 19d. درباره دین: 26d. درباره فساد: 29d-30b.
۷. درباره مواجهه با مرگ: آپولوژی 28b-29a. درباره سی تن: 32c-d. درباره فرمان الهی: 28d-29a. درباره تهدید به نافرمانی: 29c-30c. درباره فرمانبری: کریتون 50c-51c و Kraut [1984]. درباره استدلالها: کریتون 46b.
۸. درباره لایخس: لایخس 190b-c. درباره اوتیفرون: اوتیفرون 5c-d، 4b-e. درباره استدلالهای سقراطی، رجوع شود به: Robinson in Vlastos [1971a], ch. 4; Vlastos [1994], ch. 1.
۹. درباره تفسیر واحد: لایخس 191c-192b؛ اوتیفرون 6d-e. درباره الگو، صورت: اوتیفرون 5d-e، 6e؛ مون 72a-e. درباره idea، رجوع شود به: فصل ۳، بند ۶.
۱۰. درباره تقلید: مون 92e.
۱۱. درباره منازعات: 4. Thuc. iii. 82.
۱۲. درباره سقراط و حاشای شناخت: خارمیدس 165b-c؛ اوتیفرون 5c؛ یسیس 223b؛ گرگیاس 509a.
۱۳. درباره لایخس: لایخس 191a-c، 193d.
۱۴. درباره چتر دریایی: مون 80a. درباره ددالوس: اوتیفرون 11b-d. درباره جستجوی حقیقت: خارمیدس 166d؛ گرگیاس 486d-e.
۱۵. درباره تدین و خدایان: اوتیفرون 10a-11b.
۱۶. درباره انبیا: کتاب اشعیا نبی، باب اول، آیات ۱۷-۱۱؛ کتاب میکاه نبی، باب ششم، آیات ۸-۶؛ مزموور پنجاهم. درباره قربانیها: افلاطون، جمهوری 365d-366a.
۱۷. برای تکامل این مضمون به دست افلاطون، شاید ملهم از سقراط، رجوع شود به: فصل ۶، بند ۱۸.
18. Kant, *Foundations*, AK. p. 408.
۱۹. درباره تدین: اوتیفرون 11e-15e. درباره دلیری: لایخس 194c-197e.
۲۰. درباره وحدت فضایل: لایخس 198a-199e. درباره تربیت برای دلیری: 190c-d. درباره معما:

- 199e-200c؛ اما مقایسه شود با: پروتاگوراس 360d درباره واکنشها، رجوع شود به: Isocrates, *Helen* 1.
۲۱. درباره نفع طلبی و سعادت: اوتیدموس 280b, 278e. درباره eudaimonia، رجوع شود به: فصل ۷، بند ۱۰. درباره نفع طلبی و عدالت: کریتون 48b. مقایسه شود با: آپولوژی 41c-d, 28b-d؛ گرگیاس 470e, 504e-505b, 507c؛ فصل ۶، بندهای ۱۲-۱۴.
۲۲. درباره نظر سقراط درباره نامیرایی: رجوع شود به فصل ۶، بند ۱۰.
۲۳. درباره شگردهای سقراط: جمهوری 539b-c.
۲۴. در واقع بسیار نامحتمل است که مقصود آریستوفانس از نمایشنامه ابرها دفاع از اخلاقیات سنتی بوده باشد، اخلاقیاتی که او با زبان تمسخر و هجو به توصیف در می آورد.
۲۵. درباره نظر ارسطو: فصل ۷، بندهای ۲-۳. و: *Parts of Animals* 642a30. درباره نظر چیچرو، رجوع شود به: *Tusculan Disputations* v. 10. درباره نظر میلتن، رجوع شود به: *Paradise Regained* iv. 272-80. رجوع شود به: Guthrie [1962], iii. 417-25.

فصل ۶

۱. درباره زندگی و آراء سیاسی افلاطون: نامه‌ها، نامه شماره ۷، 324d, 325c-326a. هفتمین نامه منسوب به افلاطون منبع اصلی ما برای زندگینامه اوست (و به ویژه برای سفرها به سیسیل که اهمیت سیاسی آنها مبهم و محل نزاع است)؛ این نامه احتمالاً جعلی است، اما احتمالاً آنچه درباره نکات مذکور در متن می گوید درست است. درباره کتابهای راجع به افلاطون، رجوع شود به:
- Kraut [1992], esp. ch. 1; Crombie [1964]; Gosling [1973]; Irwin [1995].
- درباره سقراط و افلاطون، رجوع شود به: فصل ۵، بند ۱.
۲. درباره تحریف آراء سقراط به دست افلاطون: بیانی کوتاه در: Robinson [1969], 85f و بیانی کاملتر در: Popper [1966], i. 194-7, 305-13.
۳. درباره خودآزمایی و استنتاج: آپولوژی 38a؛ کریتون 46b-c؛ گرگیاس 480d-e, 508e-509a.
۴. درباره تقدم تعریف: منون 71a-c. درباره پرسش منون: 79e-80e.
۵. درباره پیشرفت برده: منون 82b-d؛ 82e, 84a-b (اطمینان)؛ 83a-e (سردرگمی)؛ 84d-85b (موفقیت). درباره صداقت: 83d.
۶. درباره اعتقادات صادق: 85c.
۷. درباره شناخت قبلی، رجوع شود به: 85d-86a. درباره یادآوری، رجوع شود به:
- Vlastos [1995], vol. 2, ch. 11; Fine in Kraut [1992], ch. 6.

۸. دربارهٔ شناخت و اعتقاد، رجوع شود به: 85c، 98a (مقایسه شود با: اوتیفرون 11c-d).
دربارهٔ سقراط، رجوع شود به: گرگیاس 454c-e، 465a. رجوع شود به:

Annas [1981], ch. 8, Cross [1964], ch. 8.

۹. دربارهٔ شکاکیت: رجوع شود به: فصل ۴، بند ۱۰.

۱۰. دربارهٔ تعریف و صورت و معیار: منون 71b، 72c؛ اوتیفرون 6d، 6e. نامهای صحیح اشیاء منعکس‌کنندهٔ خواص واقعی آنهاست (کراتولوس 387d).

۱۱. دربارهٔ واقعیت صُور: فدون 65d، کراتولوس 439c. دربارهٔ اضداد: فدون 74a-c؛ هیپاس بزرگ 293a-b. دربارهٔ ثبات: فدون 78c-d، جمهوری 485b. دربارهٔ جدایی: مهمانی 211b. دربارهٔ نظر ارسطو: مابعدالطبیعه 987a32-b10، 1078b9-1079a4، 1086a32-b11. دربارهٔ نظریهٔ صُور [قائم به ذات]، رجوع شود به:

Cherniss in Vlastos [1971b], i. ch. 2; Vlastos [1973], chs. 2-3; Annas [1981], ch. 9.

۱۲. دربارهٔ «ص و ناص»: لاکس 192c؛ خارمیدس 161a؛ جمهوری 331c-332a.

۱۳. دربارهٔ هراکلیتوس، رجوع شود به: فصل ۳، بند ۹ دربارهٔ حواس و فصل ۳، بند ۴ دربارهٔ سیلان. دربارهٔ حواس: جمهوری 523a-525a، 479a-c. دربارهٔ سیلان: فدون 78d-e. اجتماع اضداد و سیلان به خواص یا اصناف (مثلاً) افعال یا اشیاء موجه‌تر اطلاق می‌شود تا جزئیات؛ افلاطون محتملاً بیشتر مقصودش این است که رنگ درخشان برخی اشیاء را زیبا و برخی اشیاء دیگر را زشت می‌سازد، تا اینکه بخواهد خودش را به این ادعا متعهد کند که هر شیء جزئی و دارای رنگ درخشانی هم زیبا و هم زشت است.

۱۴. وجود مستقل محتملاً آن چیزی را مجسم می‌کند که ارسطو از «جدایی» قصد دارد؛ اما افلاطون به ندرت از این اصطلاح استفاده می‌کند و روشن نیست که او از آن به این معنا برای رابطه میان صُور [قائم به ذات] و اشیاء محسوس استفاده می‌کند (رجوع شود به: Fine [1993], ch. 3).

۱۵. دربارهٔ شاهد آشکار حمل ذاتی: فدون 74e-75a؛ پروتاگوراس 330c-d؛ مهمانی 211a-b. دربارهٔ ارسطو رجوع شود به: فصل ۷، بند ۴. در پارمیندس افلاطون برخی از مشکلات صُور [قائم به ذات] و حمل ذاتی مطرح می‌شود؛ رجوع شود به: 128e-135a، و به ویژه 132a-b («انسان سوم»؛ رجوع شود به: Vlastos [1973], ch. 4).

۱۶. رجوع شود به: فصل ۳، بند ۴ (هراکلیتوس)؛ فصل ۴، بند ۱۲ (شکاکیت و عرفی‌نگری).
۱۷. دربارهٔ خورشید و خط و غار، رجوع شود به:

Rep. 507a-521c, 531c-534e, Annas [1981], ch. 10. Fine in Everson [1990], ch. 5.

۱۸. دربارهٔ زندانیان، رجوع شود به: 515c-e. دربارهٔ برگرداندن نفس، رجوع شود به: 518d.

۱۹. دربارهٔ مفروضات: فدون 100a، 101d؛ جمهوری 510b-511a؛ مسنون 86c. دربارهٔ اینکه استفادهٔ آنان به‌ویژه خصوصیت ریاضیدانان است: جمهوری 510b-e، 533b-c.
۲۰. دربارهٔ دیالکتیک: 511b-d، 533a-b، 534b-d. برای نظر افلاطون دربارهٔ خط، رجوع شود به: فصل ۱۰، بند ۶.
۲۱. دربارهٔ نمودهای متعارض، رجوع شود به: فصل ۴، بندهای ۴، ۱۰، ۱۲.
۲۲. دربارهٔ دَوَرها، رجوع شود به: فصل ۹، بند ۲.
۲۳. دربارهٔ سقراط: آپولوژی 29d-30b؛ کریتون 47e-48a. دربارهٔ بقای نفس: آپولوژی 40c-41c؛ کریتون 54b-c [آلکییادس] 129a-130e (م احتمالاً نه به قلم افلاطون) آراء سقراط را در جهتی دوگانه‌انگار توسعه می‌دهد.
۲۴. دربارهٔ دوگانه‌انگاری: فدون 64c، 79a-81b. دربارهٔ فدون، رجوع شود به: Gallop [1975], Bostock [1986].
۲۵. دربارهٔ یادآوری: فدون 72e-76e. دربارهٔ مرگ: 64c-68b. دربارهٔ فضیلت: 68c-69d.
۲۶. دربارهٔ نفس سقراط: فدون 115c-e. دربارهٔ حواس: 65a-66a، 66b-d.
۲۷. دربارهٔ امیال حسی: فدون 66a، 64b-e. نفس، به طوری که افلاطون آن را در فدون تصور می‌کند، شامل همهٔ آن حالاتی نیست که ما «ذهنی» یا «آگاه» خواهیم نامید. امیال غیرعقلانه و ارتسامات حس آگاه و ذهنی است؛ اما افلاطون آنها را به بدن نسبت می‌دهد و نه به نفس.
۲۸. به نظر می‌آید که افلاطون برخی از ایرادها به نظری را که در فدون اتخاذ می‌کند می‌بیند. رجوع شود به: جمهوری، کتاب چهارم، 608d-612a، فدروس 245c-246d اما او دوگانه‌انگاری‌اش را ترک نمی‌گوید.
۲۹. دربارهٔ منافع بی‌عدالتی: جمهوری 343c، 360e-361d. دربارهٔ پرسشهای راجع به عدالت: 367e. دربارهٔ نظر سقراط: رجوع شود به فصل ۵، بند ۷، دربارهٔ نظر تراسوماخوس: فصل ۴، بند ۱۱.
۳۰. پاسخ به تراسوماخوس با توصیفی از بهترین گونهٔ شهر آغاز می‌شود — بهترین چون هم برای تضمین رفاه هر گروه در آن و هم رفاه کل تدبیر شده است (420b-421c). فضایل شهر آن حالاتی است که به این غایات دست می‌یابد؛ و حالات مشابه در نفس فرد، دست یافتن به خیر برای کل نفس و برای اجزایش، فضایل نفس خواهد بود.
۳۱. دربارهٔ تعارض امیال: جمهوری 439b. همین گونه از استدلال پشتیبان اعتقاد افلاطون به جزء سوم، جزء «عاطفی» یا «دلیر»، قرین با خشم و با احساسات افتخار و شرم است (439e-441c).

۳۲. دربارهٔ حواس: جمهوری 602c-603a. جزءِ عاقل: 442c، 588b-c.
۳۳. دربارهٔ فضایل: جمهوری 442b-d. دربارهٔ عدالت: 442e-443b، 433c-d، 444e-445b.
۳۴. دربارهٔ اصناف عدالت، رجوع شود به:
- Sachs in Vlastos [1971b] ii, ch. 2; Vlastos [1973], ch. 5; Irwin [1995], ch. 15.
۳۵. دربارهٔ عدالت عادی: جمهوری 442e-443a. دربارهٔ منافع واقعی، رجوع شود به: فصل ۷، بند ۱۲.
۳۶. دربارهٔ عشق به صُور [قائم به ذات]: مهمانی 209a-e. لفظ واحد kalon هم مطابق است با «ستودنی» (چنانکه، مثلاً، به افعال و اشخاص اطلاق می‌شود) و هم با «زیبا». دربارهٔ عشق افلاطونی، رجوع شود به: Vlastos [1973], ch. 1.
۳۷. دربارهٔ دوست داشتن صُور [قائم به ذات]: جمهوری 490b. دربارهٔ اشاعه: مهمانی 208a-c، 211e-212a. بقای نفس از ما در مقام ترکیبی از امیال و خاطرات و از این قبیل که در زندگی جسمانی مان داریم سلب می‌شود، حتی اگر برای ما به منزلهٔ عقول محض در دسترس است. اگر این آن چیزی است که در مهمانی مراد می‌شود، نباید تعارضی با تعلیم بقای نفس در فدون داشته باشد.
۳۸. دربارهٔ حکومت، رجوع شود به:
- Rep. 500d، 519c، 520e-521a، Kraut [1973]; Kraut [1992], ch. 10.
۳۹. دربارهٔ آراء سیاسی سقراط: کریتون 52d-53a؛ پروتاگوراس 319b-d؛ گرگیاس 517b-519a. دربارهٔ فرمانروایان فیلسوف: جمهوری 473d-e (مقایسه شود با: پروتاگوراس 357d-e؛ منون 99e-100a).
۴۰. دربارهٔ نبرد طبقاتی: جمهوری 422e-423a، 586a-b. دربارهٔ مردم‌سالاری: گرگیاس 517b-519d، 521d-522a؛ جمهوری 557e-558c، 488a-490a، 493a-d. دربارهٔ خطابه: گرگیاس 464b-465c.
۴۱. دربارهٔ علم فیلسوفان: جمهوری 519b-521b. دربارهٔ آموزش: 416d-417b، 462-5. دربارهٔ انتخاب: 415a-c. دربارهٔ زنان: 451b-457b، 540b. دربارهٔ دولت آرمانی، رجوع شود به:
- Annas [1981], ch. 7; Vlastos [1995], vol. 2, ch. 10.
۴۲. دربارهٔ طبقات پایین: 463a-b، 590c-591a.
۴۳. استدلال «لیبرال» را ویلیامز به روشنی شرح داده و انتقاد کرده است، رجوع شود به: Williams [1972], 20-6. همچنین رجوع شود به: فصل ۴، بند ۱۴ دربارهٔ پروتاگوراس.
۴۴. دربارهٔ انحطاط خطابه، رجوع شود به: Tacitus, *Dialogues* 37-41.
۴۵. دربارهٔ غایت‌انگاری، رجوع شود به: فدون 96d-99c؛ جمهوری 508d-509b، 517b-c. دربارهٔ

فعل و قصد، رجوع شود به: فدون 98c-d, 99a-b. رجوع شود به: فصل ۴، بند ۵، فصل ۷، بند ۷.

۴۶. درباره صنعتگر: تیمائوس 27e-30b, 48c (مقایسه شود با: کراتولوس 390b-c؛ جمهوری 596b). درباره نظم معطوف به غایت: قوانین 889a-890a. درباره ذهن در مقام علت: 891c-899d.

۴۷. درباره کمال الهی: تیمائوس 29e. درباره خدایان هومری: جمهوری 377b-392a. درباره علت سرگردان: تیمائوس 48a-b.

۴۸. درباره آکادمی شکاک: Long [1974], 88-90; Sedley in Barnes [1980], 10-12.

درباره فلسفه افلاطونی عقیده‌دار، رجوع شود به: Dillon [1977], ch. 1.

۴۹. درباره ریاضیات: جمهوری 522e-525e. درباره محدودیتها: 510c-511d. درباره استفاده افلاطون، رجوع شود به: Vlastos [1975], ch. 3.

50. Bentham [1839], 135.

فصل ۷

۱. درباره سقراط، رجوع شود به: *Met.* 987a29-b7, *Parts of Animals* 642a30. درباره طبیعت، رجوع شود به: *Parts of Animals* i. 5. برای درآمد‌های خوب به ارسطو، رجوع شود به: Ackrill [1981]; Barnes [1982]. برای بحث‌های طولانی‌تر از چند جنبه این تفکر، رجوع شود به: Lear [1988]; Irwin [1988].

۲. درباره تیمائوس و زیست‌شناسی، رجوع شود به: فصل ۶، بند ۱۸.

۳. درباره تکامل تفکر ارسطو، رجوع شود به: Ross and Owen in Barnes [1975], i, chs. 1-2.

۴. درباره تجربه، رجوع شود به:

Generation and Corruption 316a 5-10; *Prior Analytics* i 30.

درباره نظر افلاطون: فدون 99d-e.

۵. درباره *historia*، رجوع شود به: فصل ۳، بند ۷ و: *Parts of Animals* 646a8-12.

۶. ارسطو و مکتبش فهرستی از برندگان در بازیه‌های دلفی و المپیک نیز گرد آوردند تا گاهنامه مطمئن‌تری را تثبیت کنند. رجوع شود به این فهرست در: Barnes [1984], 2387. درباره قانون اساسی‌های گمشده، رجوع شود به پاره‌های برجا مانده در: Barnes, 2453-8.

۷. درباره هرودوتوس، رجوع شود به:

History of Animals 523a16-29; *Generation of Animals* 756b6.

درباره حرکت طبیعی، رجوع شود به:

De Caelo i. 2, iv. 1, Sambursky [1960], ch. 4, Dijksterhuis [1961], 24-32.

دربارهٔ زنبورها، رجوع شود به: *Generation of Animals* 760b28-33. برخی از «مشاهدات» ارسطو، مثلاً، *Parva Naturalia* 459b28-460a33، به طور عجیبی غیر دقیق است.

۸. دربارهٔ اعتقادات مشترک، رجوع شود به: *Topics* 104a3-15. دربارهٔ دیالکتیک، رجوع شود به: *Topics* i. 2. دربارهٔ روش، رجوع شود به: *EN* 1145b2-7. دربارهٔ نخستین مبادی، رجوع شود به: *Topics* 101a36-b4.

۹. دربارهٔ دگرگونی، رجوع شود به: *Physics* 189b39-190a21, 190a31-b17. دربارهٔ *Physics* i-ii، رجوع شود به: [1970] Charlton.

۱۰. در اینجا کلمهٔ یونانی *anthrōpos* (لاتینی: *homo*) = «مرد» = «انسان» است. یک کلمهٔ یونانی متفاوت *anēr* (لاتینی: *vir*) = «مرد» = «مذکر بزرگسال» است. استفاده از «انسان» برای ترجمهٔ حدّ جوهر دوم *anthrōpos* ما را دربارهٔ خصلت دستوری لفظ ارسطو گمراه خواهد کرد.

۱۱. دربارهٔ نخستین جوهر، رجوع شود به: *Categories* 2a11-14, 4a10-13. دربارهٔ دومین جوهر: 2b29-3a6. دربارهٔ غیر جواهر: *Categories* 4. رجوع شود به: [1963] Ackrill. دربارهٔ تلقی ارسطو از جوهر، رجوع شود به: [1989] Witt.

۱۲. دربارهٔ جدایی و حمل ذاتی، رجوع شود به: فصل ۶، بند ۷. دربارهٔ انسان سوم: مابعدالطبیعه، 1038b35-1039a3؛ مقایسه شود با: *Topics* 178b36-179a10. دربارهٔ مضاعف سازی: مابعدالطبیعه 990a34-b8.

۱۳. ماده = *hylē*، تحت اللفظی: «چوب»؛ رجوع شود به: طبیعت 191a7-12؛ افلاطون، فیلبوس 54b-c.

۱۴. دربارهٔ مفرغ و مجسمه: طبیعت 245b9-12، مابعدالطبیعه 1033a16-23.

۱۵. دربارهٔ هراکلیتوس، رجوع شود به: فصل ۳، بند ۴. برای پاسخ ارسطو دربارهٔ رودخانه، رجوع شود به: کون و فساد 321b16-32. مقایسه شود با: فصل ۸، بند ۶.

۱۶. دربارهٔ آناکساگوراس: DK B 17. دربارهٔ ماده به منزلهٔ جوهر: طبیعت 17-21، 193a9-12.

۱۷. دربارهٔ علل، رجوع شود به: *Physics* 194b16-195a3, Ackrill [1981], ch. 4. کلمهٔ یونانی *aition* (و از آنجا "aetiologica"، «علت‌شناختی») هم مطابق با «علت» است و هم «تبیین». من در جایی که مناسب به نظر می‌آید از هر دو لفظ استفاده می‌کنم. «غایت» یا «هدف» = به یونانی *telos*، به لاتینی *finis*؛ و از همین جاست تعبیر «علت غایی» یا «تبیین غایت‌شناختی» برای این صنف از علیت. هر چهار علت همواره متناسب نیست.

مثلت (کلی) علت صوری دارد و تعریفش را بیان می‌کند، اما علت فاعلی ندارد (چون پدید نمی‌آید) و علت غایی ندارد (چون برای پیشبرد هیچ هدف یا غایتی ساخته نشده است).

۱۸. درباره صورت به منزله ماهیت: طبیعت 193a30-b21. درباره علل غایی: طبیعت 198b32-199a8. درباره افلاطون، رجوع شود به: فصل ۶، بند ۱۸ و:

Sorabji [1980], chs. 9-11.

۱۹. او اعتقاد ندارد که گونه‌ها یا انواع طبیعی اصلاً زمانی به وجود آمده باشند؛ آنها همواره وجود داشته‌اند. رجوع شود به: *Generation of Animals* 731b32-732a2.

۲۰. برای نظر افلاطون درباره تعریف، رجوع شود به: فصل ۶، بند ۵.

۲۱. درباره دموکریتوس: درباره نفس 24-5، 406b17-22. درباره فدون 98d-99b، رجوع شود به: فصل ۶، بند ۱۸. درباره موافقت بیشتر با افلاطون: درباره نفس 407b27-408a28، فدون 85e-95a.

۲۲. درباره نفس به منزله صورت: درباره نفس 412a3-28، 412b10-413a3، 403a24-b7. درباره مقومات: مابعدالطبیعه 1041b11-33. رجوع شود به: فصل ۹، بند ۳. درباره وحدت: درباره نفس 412b6-8. گاهی شیئی که صورت دارد و گاهی خود صورت جوهر گفته می‌شود. درباره بدنهای مرده: 412b20-2؛ مقایسه شود با: *Parts of Animals* 640b30-641a5. رجوع شود به: Ackrill [1981], ch. 5; Irwin in Everson [1991], ch. 4.

۲۳. ارسطو خود برای خصلت غیرمادی عقل استدلال می‌کند، در درباره نفس، کتاب سوم، فصل چهارم.

۲۴. درباره اتم‌گرایی تقویمی و حذفی، رجوع شود به: فصل ۴، بند ۵.

۲۵. درباره مسئولیت بشری، رجوع شود به: فصل ۴، بند ۸، فصل ۹، بند ۵.

۲۶. درباره خوددوستی: اخلاق نیکوماخوسی 1168b15-19. رجوع شود به: فصل ۵، بند ۸، فصل ۶، بند ۱۲.

۲۷. درباره نسبت‌های میان eudaimonia و سعادت، رجوع شود به:

Akrill in Rorty [1980], ch. 2; Kraut [1979].

۲۸. درباره افزودن: اخلاق نیکوماخوسی 1097b16-20. درباره فضیلت: 1095b31-1096a2؛ مقایسه شود با: 1153b19-21. مقایسه شود با: جمهوری 361b-d. درباره سقراط، رجوع شود به: فصل ۵، بند ۷. درباره لذت 1174a1-4.

۲۹. درباره وظیفه یا کارکرد: اخلاق نیکوماخوسی 1097b22-1098a20. رجوع شود به:

Nagel in Rorty [1980], ch. 1.

۳۰. حدّ وسط یا میانه: اخلاق نیکوماخوسی 1106a14-b28. ارسطو به تلویح نمی‌گوید که ما باید تنها احساسات یا شهوات معتدل داشته باشیم؛ شخص بافضیلت در موقع درست باید بی‌اندازه خشنود یا بی‌اندازه خشمگین باشد.

۳۱. درباره شجاعت: اخلاق نیکوماخوسی 1115b7-24. درباره میانه‌روی: 1119a11-20. درباره حکمت: 1140a25-8.

۳۲. درباره استغنا: اخلاق نیکوماخوسی 1097b7-11.

۳۳. درباره دوستی: اخلاق نیکوماخوسی 1156b7-12.

۳۴. درباره دولت افلاطون: سیاست 1261a15-b15، 1263a40-b14.

۳۵. درباره دولت: سیاست 1280b29-1281a4.

۳۶. درباره کار دستورزانه: سیاست 1328b34-1329a2، 1329a24-6. درباره بردگی: 1254b16-1255a3. درباره زنان: 1260a9-24.

۳۷. درباره نظاره: اخلاق نیکوماخوسی، کتاب دهم، فصلهای ۸-۶؛ افلاطون، جمهوری 520c.

درباره خدایان: 1177b26-1178a8. درباره آسیب‌ناپذیری: 1177a20-b1، 1178a23-b7.

درباره طبیعت بشر: 1178b5-7. این ادعا که نظاره کل سعادت نیست بسیار مناقشه‌انگیز

است؛ رجوع شود به: Hardie [1980], ch. 16; Kraut [1989].

۳۸. درباره استغنا: اخلاق نیکوماخوسی 1097b14-15.

39. Yeats, "Among School Children", in Yeats [1950].

درباره انتقاد آتیکوس افلاطونی مشرب از ارسطو، رجوع شود به: Dillon [1977], 248-50.

۴۰. درباره اخلاف، رجوع شود به: فصل ۱۰، بند ۱.

41. Hume, *Inquiry concerning Human Understanding* i, p. 7.

42. Ptolemy, *Almagest* i. 7; Cohen [1958], 125; Lloyd [1973], 116.

فصل ۸

۱. درباره فلسفه یونانی مآبی به طور عام، رجوع شود به:

(درباره علم اخلاق) Annas [1974]; Long [1987]; Sedley in Barnes [1980], ch. 1.

کتاب Long [1987] عالی است و شامل بسیاری از متون مذکور در این فصل و [1993] فصل بعد است و شرح آن راهنمای مطمئنی به مسائل است. یک مجموعه کوتاه‌تر و خوب: Inwood [1988].

۲. کتیبه حامل اندرز دلفی به شناختن خود (مقایسه شود با: افلاطون، خارمیدس 164c-195b)

در افغانستان پیدا شده است. رجوع شود به: Walbank [1981], 61, Austin [1981], 314f.

۳. رجوع شود به: اعمال رسولان، باب چهاردهم، آیه ۱۱ و: Jones [1940], 285-90. استفاده متأخر از کلمه "pagan" (به لاتینی pagus، روستا) برای غیرمسیحیان دال بر تقسیم میان شهر و ده است.
۴. درباره ترجمه هفتاد تن، رجوع شود به: Barrett [1956], 208-16; *ODCC* s. v. Aristeas.
5. Polybius ix. 28-9; Walbank [1981], 91f.
6. Polybius xviii. 14. 6-7.
- درباره حیات سیاسی، رجوع شود به: Jones [1964].
۷. درباره اسکندریه و آتن، رجوع شود به: Lloyd [1973], chs. 1-2. درباره آموزش، رجوع شود به: Jones [1940], 220-4.
8. Horace, *Epistles* ii. 1. 156-7 (اشاره کننده به ادبیات).
۹. درباره سفالوس: افلاطون، جمهوری 330d-e. درباره امنیت، رجوع شود به: Diogenes Laertius x. 141.
- درباره شهرت: مقایسه کنید با افلاطون، مهمانی 208c-d. درباره رقابت، رجوع شود به: Lucretius ii. 39-54, iii. 1053-75.
- درباره زیربنا بودن ترس از مرگ، رجوع شود به: iii. 1053-6, 1068.
۱۰. درباره قصد از مطالعه کردن طبیعت، رجوع شود به: Lucretius ii. 58-60, Diogenes Laertius x. 143.
- درباره phusiologia، رجوع شود به: فصل ۳، بند ۱.
۱۱. درباره شکاکیت، رجوع شود به: فصل ۴، بند ۱۲، فصل ۶، بند ۹، فصل ۹، بند ۲.
۱۲. درباره معیار، رجوع شود به: Sextus, *P* ii. 14-16; ii. 18-20. افراطی ترین شکاکان پورهنیان، پیروان پورهون (حدود ۳۶۵ تا ۲۷۰) بودند. شکاکان وابسته به آکادمی خط معتدلتری را در پیش گرفتند؛ رجوع شود به: فصل ۶، بند ۱۹، فصل ۱۰، بند ۱، Annas [1986]. شاهد ما برای این شکاکیت یونانی مآبی عمدتاً برگرفته از تألیف متأخر سکستوس امپیریکوس است (رجوع شود به: Annas [1994]). من از "Sceptical" و "Sceptic" با حرف‌آغازهای بزرگ برای بخشهایی از تعالیم این مکاتب استفاده می‌کنم و از حرف‌آغازهای کوچک برای اشاره عمومی‌تر به این گرایش فلسفی استفاده می‌کنم [در ترجمه فارسی رعایت این قاعده ممکن نبوده است]. درباره شکاکان و رواقیان، رجوع شود به: Striker, Annas, and Barnes in Everson [1990].
۱۳. درباره آرامش، رجوع شود به: Sextus, *P* i. 12, 25-9. درباره اپیکوروس، رجوع شود به: Diogenes Laertius x. 146.

۱۴. درباره حواس، رجوع شود به:
Diogenes Laertius x. 146-7; Sextus, *AM* viii. 9; Diogenes Laertius x. 52.
- درباره نظر دکارت، رجوع شود به: تأملات، تأمل اول.
۱۵. برای نظر اپیکوروس درباره نمودهای متعارض، رجوع شود به:
Taylor in Barnes [1980], ch. 5.
- درباره رؤیاها و الخ، رجوع شود به: افلاطون، *تهتوس* 158b-e.
16. Lucretius, ii. 112-41, 308-32, 826-33.
۱۷. درباره هم‌ارزی تجربی، رجوع شود به: Diogenes Laertius x. 87, 91, 94.
۱۸. درباره حواس، رجوع شود به: فصل ۳، بند ۸، فصل ۷، بندهای ۲-۳، ۱۵.
۱۹. درباره نفس، رجوع شود به: Lucretius iii. 417-829.
۲۰. درباره مرکبها، رجوع شود به: Diogenes Laertius x. 69; Lucretius i. 670-1. رجوع شود به: فصل ۳، بند ۴، فصل ۷، بند ۵.
۲۱. درباره خدایان، رجوع شود به: افلاطون، قوانین 899d-900b. درباره تدبیر، رجوع شود به: Cicero, *De Natura Deorum* i. 43; Lucretius v. 195-234, 1161-1240.
۲۲. درباره ادراکهای خدایان، رجوع شود به: Sextus, *AM* ix. 43-6, Lucretius v. 1169-82. درباره محلّ خدایان، رجوع شود به: Lucretius v. 146-55, 75-8, Cicero, *De Divinatione* ii. 40.
۲۳. درباره بهجت الهی، رجوع شود به: Diogenes Laertius x. 123, Lucretius iii. 1827, Homer, *Od.* 6. 42-6, Ar. *EN* 1178b8-23.
- درباره نظر افلاطون، رجوع شود به: فصل ۶، بند ۱۸.
۲۴. درباره موجبیت یا جبر، رجوع شود به: فصل ۳، بند ۹.
۲۵. درباره نظر ارسطو: اخلاق نیکوماخوسی 1111a22-4. درباره تقدیر، رجوع شود به: Diogenes Laertius x. 134.
۲۶. درباره نظر ارسطو: اخلاق نیکوماخوسی 1113b3-21, 1110a14-18.
۲۷. درباره انحراف، رجوع شود به: Lucretius ii. 251-93; Furley [1967]; Long [1987], 106-12.
۲۸. رجوع شود به: فصل ۹، بند ۵.
۲۹. درباره لذّت، رجوع شود به: Diogenes Laertius x. 126; Cicero, *De Finibus* i. 30; Ar. *EN* 1172b9-25.

۳۰. درباره لذت حسی، رجوع شود به: Diogenes Laertius x. 142؛ فصل ۶، بند ۱۴ (کالیکلس).

۳۱. درباره فضایل، رجوع شود به: Diogenes Laertius x. 132, 148.

۳۲. درباره عدالت، رجوع شود به: Diogenes Laertius x. 141, 150-1؛ فصل ۴، بند ۷، فصل ۶، بند ۱۲. درباره تطوّر جامعه، رجوع شود به: Lucretius v. 958-61, 988-1027. رجوع شود به: فصل ۴، بند ۶، فصل ۷، بند ۱۳.

۳۳. رجوع شود به: فصل ۷، بند ۱۰.

۳۴. درباره مرگ، رجوع شود به: Diogenes Laertius x. 124؛ مقایسه شود با:

125-6, Lucretius iii. 830-68.

رجوع شود به: Nagel [1979], ch. 1.

۳۵. درباره فضایل، رجوع شود به: Cicero, *De Finibus* ii. 69-71.

۳۶. برخی اپیکوریان می‌کوشند با این ادعا که شخص حکیم در ملازمت دوستش لذت می‌یابد، قطع نظر از هر منفعت مؤثر دیگری، به این ایراد درباره دوستی پاسخ دهند، رجوع شود به: Cicero, *De Finibus* i. 65-70. اما دیدن این امر سخت است که چگونه، به دلایل صرفاً اپیکوری، چنین لذتی می‌تواند دارای توجیه باشد.

۳۷. درباره اپیکوریان در سیاست، رجوع شود به: فصل ۹، بند ۱۰.

فصل ۹

۱. وسعت شناخت رواقیان از ارسطو هنوز محل نزاع است. رجوع شود به:

Long [1974], 9f., Sedley in Barnes [1980], 5.

برای متون رواقی و بحث عالی، رجوع شود به: Long [1987] درباره رواقیان مختلف و برجسته و تکامل فلسفه رواقی، رجوع شود به: Sandbach [1975], chs. 7-8. زنون (۳۴۴ تا ۲۶۲) و کلئانتس (۳۳۱ تا ۲۳۲) و خروسیپوس (حدود ۲۸۰ تا ۲۰۷) سه بنیانگذار مکتب رواقی‌اند؛ اما گرچه نظام رواقی به طور چشمگیری در همین قرن تکامل یافت یا کار آنان را نیز شامل شد، من نکوشیده‌ام مساهمت فردی آنان را متمایز کنم.

۲. درباره معانی «لوگوس»، رجوع شود به: فصل ۳، بند ۱۰ درباره هراکلیتوس (تأثیری عمده در فلسفه رواقی).

۳. رجوع شود به:

Plutarch, *De Communibus Notitiis* 1036b, *De Stoicorum Repugnantiis* 1059b, Diogenes Laertius iv. 62, Sextus, *AM* vii. 159.

4. Sextus, *AM* vii. 151-2, 248-60

(به‌ویژه ص 257 دربارهٔ نمودی که ناگزیر به تصویب می‌کند)، 401-11.

۵. دربارهٔ تسلسل، رجوع شود به: فصل ۸، بند ۳. برای ایرادهای مربوط دربارهٔ دُور، رجوع شود به: فصل ۶، بند ۹.

۶. دربارهٔ نظام در فلسفهٔ رواقی، رجوع شود به: Diogenes Laertius vii. 40. علاوه بر آن رجوع شود به: Annas in Barnes [1980], ch. 4.

۷. دربارهٔ صورت و «پنیوما»، رجوع شود به:

Diogenes Laertius vii. 134, 138-9; Plutarch, *De Stoicorum Repugnantiis* 1053 f-1054b; Sambursky [1960], ch. 6.

۸. رجوع شود به: Cicero, *Academica* i. 39. برای (۱) و پاسخها به آن، رجوع شود به:

افلاطون، سوفیست 247d-249b دربارهٔ آن، رجوع شود به: افلاطون، سوفیست 247d-249b.

۹. اما می‌توان با توسل به ملاحظات نظامواری که زیربنای پاسخ به شکاکیت است (بند ۲) به دفاع بیشتری از (۲) پرداخت.

۱۰. دربارهٔ حروف و هجاها، رجوع شود به: ارسطو، مابعدالطبیعه، کتاب هفتم، فصل ۱۷، فصل ۷، بند ۸.

۱۱. برای نظر ارسطو دربارهٔ صورت، رجوع شود به: فصل ۷، بند ۸.

۱۲. دربارهٔ جهان به منزلهٔ حیوان، رجوع شود به: Cicero, *De Natura Deorum* ii. 22. دربارهٔ «پنیوما»، رجوع شود به:

Plutarch, *De Stoicorum Repugnantiis* 1053b, Diogenes Laertius vii. 148-9; Virgil, *Aeneid* vi. 724-32.

۱۳. دربارهٔ کلثانتس، رجوع شود به: Stobaeus, *Eclogae* i. 1. 12. نظر رواقیان نزدیک به نظر هراکلیتوس است؛ رجوع شود به: فصل ۳، بند ۱۲. آنان، مانند او، از آراء سنتی دربارهٔ خدایان بسیار دور می‌شوند. اما، برخلاف او، ترجیح می‌دهند بر قبول خدایان سنتی، اگر به‌طور مناسبی تصور شوند، در نزد خودشان تأکید کنند.

۱۴. رجوع شود به: فصل ۸، بند ۷. پایان‌گفت و گوه‌ای هیوم انعکاس (شاید به کنایه) پایان *De Natura Deorum* [دربارهٔ طبیعت خدایان] از چیچروس است. رجوع شود به: Kemp Smith [1935], 77f. دربارهٔ اپیکوروس رجوع شود به:

Hume, *Dialogues x and Inquiry concerning Human Understanding* xi.

۱۵. رجوع شود به: Plutarch, *De Communibus Notitiis* 1049f-1051b.

۱۶. دربارهٔ موجبیت یا جبر، رجوع شود به:

Sextus, *AM* ix. 200-3; Plutarch, *De Communibus Notitiis* 1056b-c; Alexander, *De Fato* 22(Sharples [1983] در: بحث خوب در:).

درباره زیوس و تقدیر، رجوع شود به:

Epictetus, *Enchiridion* 53; Seneca, *Epistles* 107. 10.

۱۷. درباره برهان تنبل، رجوع شود به: Cicero, *De Fato* 28-30. درباره تصویب، رجوع شود به: بند ۲، پیشتر، و: Cicero, *De Fato* 39-43, Alexander, *De Fato* 13.

۱۸. درباره مدح و ذم، رجوع شود به: Alexander, *De Fato* 35, 37.

۱۹. برای یک مشابه قدیم برای "epicure"، رجوع شود به: Horace, *Epistles* i. 4. 15-16.

۲۰. برای توسلها به طبیعت، رجوع شود به: فصل ۴، بند ۱۵، فصل ۸، بند ۹.

۲۱. برای تکامل عقل، رجوع شود به:

Diogenes Laertius vii. 85-6, Cicero, *De Finibus* iii 16-26.

۲۲. درباره سعادت، رجوع شود به: فصل ۷، بند ۱۰. درباره فضیلت و سعادت، رجوع شود به:

Cicero, *Tusculan Disputations* v. 80-2, Diogenes Laertius vii. 127.

درباره نظر سقراط، رجوع شود به: Cicero, *Paradoxa Stoicorum* 4. درباره فضیلت به

منزله یگانه خیر، رجوع شود به: Cicero, *De Finibus* iii. 42-8.

۲۳. این ایراد به خوبی ممکن است متوجه کلییان، مریدان سقراط (که از میان آنان دیوگنس

(حدود ۴۰۰ تا حدود ۳۲۵)، «سقراط دیوانه گشته»، از همه انگشت‌نماتر است؛

Diogenes Laertius vi. 54) باشد که تلقی او از فضیلت و سعادت را به معنای آنچه نتیجه

منطقی آن می‌پنداشتند گرفتند. از آنجا که کلییان ادعای سقراط را پذیرفتند که شخص

خوب ممکن نیست زیان ببیند، با بی‌اعتنایی کامل نسبت به هر چیزی جز فضیلت زندگی

کردند (فصل ۵، بند ۷). زنون رواقی شاگرد کراتس کلبی (حدود ۳۶۵ تا ۲۸۵)

(Diogenes Laertius vi. 91, vii. 2) و از علم اخلاق کلبی متأثر بود.

۲۴. درباره خنثی‌ها، رجوع شود به:

Diogenes Laertius vii. 102, 104; Sextus, *AM* xi. 59-64; Cicero, *De Finibus* iii. 50-8.

۲۵. درباره انتقادات، رجوع شود به: Cicero, *De Finibus* iii. 41; iv. 40-8, 78.

۲۶. در *De Finibus* («درباره غایات»، یعنی درباره آراء مختلف درخصوص خیر قصوی)

چیچرو استدلالهای رواقی را ارائه می‌کند تا نشان دهد که فضیلت با سعادت یکی است و

هر چیزی جز فضیلت با سعادت نامربوط است. در *De Officiis* («درباره وظایف») او

گزارشی مفصل از (برگرفته از پانائتیوس رواقی) علم اخلاق عملی ارائه می‌کند که مبین

اهتمام رواقیان به خنثی‌های مرجح است.

۲۷. برای اساس جامعه، رجوع شود به:

Cicero, *De Finibus* iii. 62-70; *De Officiis* i. 11-23; *De Legibus* i. 28-34; ii. 11.

درباره فلسفه رواقی متقدم، رجوع شود به:

Diogenes Laertius vii. 32-4, 188; Sextus, *P* iii. 200.

درباره آراء متأخر، رجوع شود به: Cicero, *De Officiis* i. 21-2, 114; ii. 73.

۲۸. درباره فلسفه و حیات سیاسی در روم، رجوع شود به: Griffin in Barnes [1989], ch. 1.

میل به کناره‌گیری از سیاست و جنگ و آرامش و وضع بی‌تشویش زندگی خصوصی دست کم با آراء اپیکوری سازگار است (گرچه به‌وضوح محدود به اپیکوریان نیست)؛ رجوع شود به: Horace, *Epodes* 16, Virgil, *Eclogues* 1. رجوع شود به: Odes 1. 23. 1-8; iii. 3. 1-8. درباره ویرژیل، به‌طور نمونه، رجوع شود به: (درباره تعالیم بحث شده در بند ۴، پیشتر) *Aeneid* vi. 724-32؛ رجوع شود به: Clarke [1956], ch. 6.

۲۹. رجوع شود به: Epictetus, *Discourses* iii. 24. 84-94; *Enchiridion* 7, 15. درباره سقراط،

رجوع شود به: *Discourses* iii. 23. 32, iv. 1. 159-69; *Enchiridion* 33. 12.

۳۰. این روند شکل‌گیری پادشاهی کامل خارج از (رسماً) حکومت مشترک امپراتور و سنا تا نخستین قرن بعد از میلاد ادامه داشت؛ تاسیتوس مورخ در وقایع‌نامه‌اش این وضع را توصیف و از آن شکوه کرده است. در این تخصم میان امپراتور و سنا برخی رواقیان خودشان را در مخالفت با امپراتور متمایز کردند. از فلسفه رواقی در دوران اوگوستوس رسماً استقبال و تشویق به عمل آمد. اما در دوران جانشینان او، به‌ویژه نرون (۶۸-۵۴ ب.م) و دومیتیان (۹۶-۸۱)، رواقیان اغلب، و به‌طور معقولی، مظنون به مخالفت با سیاست جهانگیری بودند؛ رجوع شود به: Brunt [1975]. رواقی برجسته سنکا (حدود ۴ ق.م تا ۶۵ ب.م) در دوران نرون صاحب منصبی بالا بود، اما سرانجام از چشم افتاد و خودکشی کرد. نگرشی که کارنامه موفق را مستلزم جلب نظر امپراتور می‌دانست با فضایل رواقی ناسازگار به نظر می‌آمد.

۳۱. درباره خودکشی، رجوع شود به:

Diogenes Laertius vii. 130; Cicero, *De Finibus* iii. 60-1.

۳۲. درباره عواطف، رجوع شود به:

Cicero, *Tusculan Disputations* iv. 28-32; *De Finibus* iii. 35; Epictetus, *Enchiridion* 5.

۳۳. درباره همدردی، رجوع شود به:

Lactantius, *Divinae Institutiones* vi. 10; Milton, *Paradise Regained* iv. 299-308.

۳۴. درباره طبیعت کلی، رجوع شود به:

Diogenes Laertius vii. 87-9; Cicero, *De Finibus* iii. 31, iv. 14.

درباره بازی کردن نقش خود، رجوع شود به:

Cicero, *Tusculan Disputations* i. 118; Epictetus, *Enchiridion* 17; Marcus Aurelius, ii. 9.

۳۵. درباره تقدیرها، رجوع شود به:

Seneca, *Epistles* 107. 10, "ducunt volentem fata, nolentem trahunt".

۳۶. درباره اراده زیوس، رجوع شود به: Plutarch, *De Stoicorum Repugnantiiis* 1050a.

۳۷. به طور نمونه، رجوع شود به دفاع رواقی از کهنات: Cicero, *De Divinatione* i. 82-7.

۳۸. درباره فعالیت سیاسی اپیکوری، رجوع شود به: Momigliano [1941] درباره رواقیان،

رجوع شود به: Brunt [1975], Sandbach [1975], ch. 9.

۳۹. رومیان، باب اول، آیات ۲۳-۱۸؛ اعمال رسولان، باب هفدهم، آیات ۸-۲۷؛ مزمور

نوزدهم، آیات ۱، ۷؛ همچنین: Justin, *Apology* ii. 10, 13.

۴۰. درباره وظایف [De Officiis] سنت آمبروز دقیقاً در قالب کتاب چیچرو به همین نام است.

فصل ۱۰

۱. درباره آندرونیکوس، رجوع شود به: Plutarch, *Sulla* 26. 1-2; Strabo xiii. 1. 55. هر دو

قطعه حاکی از آن است که او نیز می‌کوشید آثار واقعی ارسطو را از آثار جعلی متمایز کند؛

آنان محتملاً در جهل عمومی نسبت به ارسطو در قبل از تصحیح و تدوین آندرونیکوس

بسیار مبالغه می‌کنند. تصحیح او محتملاً در حدود ۴۰ ق م انجام شد. درباره شرحهای

یونانی بر فلسفه ارسطو، رجوع شود به: Sorabji [1990].

۲. درباره فلسفه افلاطونی متأخر، رجوع شود به: فصل ۶، بند ۱۹. درباره مطالعه ارسطو،

رجوع شود به: فصل ۸، بند ۱؛ همچنین:

Merlan in Armstrong [1967], 114-23 (کاملاً یک‌جانبه).

درباره افلاطونیان میانه، رجوع شود به: Dillon [1977]؛ به طور کوتاهتر:

Merlan in Armstrong [1967], ch. 4, Wallis [1972], ch. 2

3. Porphyry, *Life of Plotinus* 14 (in Armstrong [1966]، (که یگانه ترجمه مطمئن است،

برای گزارشهای کوتاه درباره افلوپین، رجوع شود به:

Armstrong [1967], chs. 12-16; Wallis [1972], ch. 3; Emilsson in Everson [1991], ch. 8;

O'Meara [1993].

۴. درباره افانیم: 1. 2. v. اقنوم [hupostasis] در فلسفه متأخر یونانی تقریباً معنای ousia،

«جوهر»، در فلسفه ارسطو (رجوع شود به: فصل ۷، بند ۴) را دارد، گرچه در برخی سیاقها تخصصی‌تر می‌شود. درباره استفاده افلوطین، رجوع شود به: Atkinson [1983], 55-8. من از حرف‌آغازهای بزرگ برای نامهای اقلونیم افلوطینی استفاده می‌کنم و از حرف‌آغازهای کوچک در تفاسیر راجع به نفس و غیره، به‌طور عام، استفاده می‌کنم و نه در نقش خاص افلوطینی‌شان.

۵. درباره دو راه، رجوع شود به: افلاطون، جمهوری 532a-b, 518b-c.

۶. درباره بازگشتن به واحد، رجوع شود به:

v. 1. 1. 23-5; Porphyry, *Life of Plotinus* 2. 26-7.

۷. درباره تنها سه اقلونیم: ii. 9. 2-3.

۸. درباره ماده و دگرگونی، رجوع شود به:

ii. 4. 1. 1-2; ii. 4. 6. 14-20; ii. 4. 8; ii. 4. 10-12; iii. 6. 6-7.

۹. درباره موضوع و خاصه‌ها: ii. 4. 6.

۱۰. درباره ماده و حواس، رجوع شود به: iii. 6. 13. 38-55; iii. 6. 7. 33-41; v. 5. 1. 17-20;

رجوع شود به:

Berkeley, *Siris* § 316 (یکی از چند استناد پسندیدنی به افلوطین) [1983], Sorabji;
290-4.

۱۱. درباره دموکریتوس، رجوع شود به: فصل ۴، بند ۵.

۱۲. درباره شأن ماده، رجوع شود به:

ii. 4. 14; ii. 4. 16. 3; ii. 5. 4. 11-12; ii. 5. 5. 25-6.

۱۳. درباره زیبایی، رجوع شود به: افلاطون، مهبانی 210-11 (رجوع شود به: فصل ۶، بند ۱۵)؛

افلوطین i. 6. 2. 17-18 به ویژه؛

۱۴. درباره صورت و نفس: ii. 6. 2. 14-15; ii. 7. 3.

۱۵. برای نظر افلاطون درباره نفس، رجوع شود به: فصل ۶، بند ۱۱.

۱۶. درباره تجربه‌ها در یک نفس، رجوع شود به:

iv. 9. 2; iv. 8. 3-4; iv. 3. 6. 15-17.

۱۷. درباره زمان و دگرگونی و نفس، رجوع شود به:

iii. 7. 11. 43-5; iii. 7. 11. 58-9; iii. 7. 13. 23-30;

مقایسه شود با: افلاطون، تیمائوس 37d-38b. افلوطین به‌درستی مسلم می‌پندارد که ما از زمان به دلیل توالی زمانی تجارب‌مان آگاه می‌شویم؛ و می‌توانیم با مقایسه توالی تجارب‌مان با توالی دیگری از تغییر با قاعده — حرکات ساعت یا حرکات افلاک —

بگوییم که چیزی چه مقدار وقت می‌گیرد. اما به نظر می‌آید که او از این ادعا که اینها شرایط آگاه بودن ما از زمان‌اند به این نتیجه استدلال می‌کند که آنها شرایط وجود زمان‌اند. این استدلال نادرست است. رجوع شود به: Sorabji [1983], ch. 6. با این وصف، شاید افلوطین حق داشته باشد ادعا بکند که ما هیچ دلیلی برای اعتقاد به واقعیت زمان نداریم، وقتی به واقعیت عالم مادی بی‌اعتقادیم.

۱۸. دربارهٔ صُور [قائم به ذات] و عقل، رجوع شود به: افلاطون، پارمنیدس 132b-c؛ افلوطین: v. 5. 1. 42-9; v. 4. 2. 44-8; v. 6. 1; v. 9. 5. 10-20; v. 9. 6. 1-3.

۱۹. دربارهٔ عقل وابسته به صُور [قائم به ذات]، رجوع شود به: v. 5. 2. 1-12; v. 9. 5. 14-19; v. 9. 5. 29-35; vi. 5. 7. 1-6; vi. 5. 10. 38-42.

دربارهٔ یادآوری، رجوع شود به: فصل ۶، بند ۳.

۲۰. دربارهٔ کثرت، رجوع شود به: v. 3. 11.

۲۱. دربارهٔ علم حضوری یا شهودی، رجوع شود به:

i. 8. 2. 8-20; iv. 4. 12. 1-30; iii. 7. 3. 16-18; vi. 9. 4. 1-11; Sorabji [1983], 152-6.

افلوطین این تباین را از افلاطون، جمهوری 511c-d، می‌گیرد، گرچه محتملاً آنچه افلاطون مقصود دارد نیست؛ رجوع شود به: فصل ۶، بند ۸.

۲۲. دربارهٔ واحد، رجوع شود به: v. 3. 12; vi. 8. 8. 12-19; vi. 9. 5. 24-46. رجوع شود به:

افلاطون، پارمنیدس 137c-142a. دربارهٔ خیر و رای هستی، رجوع شود به: v. 5. 6. 8-22; vi. 7. 21-2.

رجوع شود به: افلاطون، جمهوری 509b. دربارهٔ تأویل نوافلاطونی از جمهوری و پارمنیدس

رجوع شود به: Dodds [1928], Hardie [1936], 112-30.

۲۳. دربارهٔ عقل و موضوعات آن، رجوع شود به: v. 5. 1. 51-69.

۲۴. دربارهٔ عشق و زیبایی، رجوع شود به: i. 6. 7. 13-33; i. 6. 6. 13-33; i. 6. 6. 13-33. رجوع شود به پیشنهاد

مطایبه‌آمیز آریستوفانس، افلاطون، مهمانی 190c-192e. افلوطین این میل به اتحاد با موضوع عشق را حتی بسیار جدّی‌تر از آن گرفت که افلاطون گرفت. بارکلی: *Siris* § 358.

۲۵. دربارهٔ صدور، رجوع شود به:

iii. 2. 1. 20-7; iv. 3. 9. 14-19; v. 1. 6. 19-25; iii. 8. 10; v. 1. 6. 28-40.

۲۶. دربارهٔ واحد، عقل، نفس، رجوع شود به:

ii. 9. 3. 8; v. 1. 6. 38-40; v. 1. 7. 5-8; ii. 9. 1; v. 1. 7. 39-48.

۲۷. دربارهٔ گستاخی، رجوع شود به: v. 1. 1. 4-9; iii. 7. 11. 14-19; iv. 8. 4. 10-22. این

فعالیت‌های نفس را نمی‌توان به راحتی به اقنوم افلوطینی [نفس کلی] در جای خودش

نسبت داد (بنابراین من "soul" را با حرف‌آغاز بزرگ ننوشته‌ام). اما نمی‌توان نفسی را که به آنها می‌پردازد از این اقنوم کاملاً جدا دانست؛ نفس [جزئی] مسلماً جنبه‌ای از این اقنوم است. ابهام‌های بیشتر در نظر افلوطین در اینجا سر بر می‌آورد.

۲۸. دربارهٔ ابراز وجود یا انانیت، رجوع شود به: iv. 8. 5; iv. 8. 6; iv. 3. 13. افلوطین در تشریح این مشکل دربارهٔ «هبوط» نفس به افلاطون ارجاع می‌دهد. زیرا به نظر می‌آید که افلاطون از کالبد یافتن نفس هم به منزلهٔ زندانی شدن تأسف‌بار و هم به منزلهٔ جزئی از تدبیر حکیمانه و خیرخواه عالم بحث می‌کند (iv. 8. 1. 27-51).

۲۹. دربارهٔ ماده و شرّ، رجوع شود به: i. 8. 3. 31-40; i. 8. 14. 41-50; ii. 4. 11. 16-25.

۳۰. دربارهٔ تأثیر بدن، رجوع شود به: v. 1. 1. 1-23.

۳۱. دربارهٔ ماده و شرّ، رجوع شود به: i. 8. 15. 1-9; i. 8. 7; ii. 3. 18; iii. 2. 2. 1-45; iii. 2. 16. 28-52. رواقیان، رجوع شود به: فصل ۹، بند ۴. فرقه‌های گنوسی به دوگانه‌انگاری جهان‌شناختی باور داشتند؛ برخی نیروی شرّ را با خدای عهد قدیم، و نیز با دمیورگ افلاطون، و نیروی خیر را با خدای عهد جدید یکی می‌دانستند. آنان به اخروی بودن ظاهری فدون افلاطون متوسل شدند تا از حملهٔ خودشان به جهان محسوس حمایت کنند (ii. 9. 6. 10-28). افلوطین، با توسل به سیمائوس، مدلل می‌سازد که آنان افلاطون را کاملاً بد فهمیده‌اند (ii. 9. 6. 45-53). دربارهٔ آیین گنوسی، رجوع شود به:

ODCC s. v.; Armstrong [1967], 243-5.

۳۲. برای توجه به کلّ، رجوع شود به: iii. 2. 15. 1-11; iii. 2. 16. 28-52; iii. 2. 14. 7-20. همچنین رجوع شود به: Plato, *Laws* 817b-d; Marcus Aurelius xii. 36.

۳۳. دربارهٔ ذمّ، رجوع شود به: iii. 2. 16. 1-11. دربارهٔ رواقیان، رجوع شود به: فصل ۹، بند ۵.

۳۴. دربارهٔ نفس و عقل، رجوع شود به:

iv. 8. 8; v. 1. 10. 5-18; vi. 2. 22. 28-33; i. 4. 10. 24-34.

۳۵. دربارهٔ بدن و نفس، رجوع شود به:

iv. 4. 18. 8; iv. 7. 8(5); iv. 7. 8. (4). 14; iv. 7. 9-10; iv. 3. 20

۳۶. دربارهٔ بدن «مؤثر در» نفس، رجوع شود به:

i. 8. 15. 13-28; iv. 3. 26. 1-14; iii. 6. 1. 1-24; iii. 6. 3. 1-25; iii. 6. 4. 1-37.

مقایسه شود با: فصل ۹، بند ۳. دربارهٔ «ما»، رجوع شود به:

i. 1. 7. 7-24; i. 1. 9-10; ii. 3. 9. 11-32; vi. 4. 14. 16-31; iv. 4. 18. 11-21.

۳۷. دربارهٔ دلبستگی به بدن، رجوع شود به: i. 1. 9. 1-16; iii. 6. 2. 22-33, 54-68. فضایل، رجوع شود به:

- (مقایسه شود با: افلاطون، فدون 69b-c) i. 1. 10. 11-14; i. 2. 2-3; i. 2. 6. 12-28; i. 6. 6
 ۳۸. دربارهٔ نظاره، رجوع شود به: i. 4. 7-10. رجوع شود به: فصل ۷، بند ۱۴. دربارهٔ صدمه‌های
 خارجی، رجوع شود به: i. 4. 13-14.
 ۳۹. برای جدایی از بدن، رجوع شود به: ii. 9. 18. 1-14; ii. 9. 15. 34-40;
 ۴۰. دربارهٔ مسئولیت، رجوع شود به:
 iii. 1. 7; iii. 1. 10. 4-15; iii. 2. 10; iii. 2. 17. 13-17.
 رجوع شود به: فصل ۸، بند ۸، فصل ۹، بند ۵.
 ۴۱. دربارهٔ فیلون و تفکر مسیحی، رجوع شود به:
 Chadwick in Armstrong [1967]. chs. 8-11.

فصل ۱۱

۱. دربارهٔ تأثیر رواقی، رجوع شود به: کتاب جامعه؛ حکمت، باب هفتم، آیات ۲۲ تا باب هشتم، آیه ۱۰؛ باب نهم، آیه ۹؛ باب یازدهم، آیه ۱۷؛ کتاب چهارم مکابیان، باب اول، آیه ۱ تا باب سوم، آیه ۱۸، باب سیزدهم، آیات ۱۸-۱. (کتاب چهارم مکابیان در RSV به آسانترین نحو در دسترس است.) دربارهٔ فیلون، رجوع شود به: فصل ۱۰، بند ۱۰. گرچه بسیاری از یهودیان متدین در برابر هر گونه جذب فرهنگی یا دینی در جهان یونانی‌مآبی مقاومت کردند (رجوع شود به: به‌ویژه، کتاب اول مکابیان، باب اول، آیه ۱ تا باب دوم، آیه ۴۲)، متفکران یهودی به اندیشیدن با اصطلاحات یونانی تا اندازه‌ای ادامه دادند و برخی غیر یهودیان به آیین یهود علاقه یافتند — گاهی علاقه‌ای چندان نیرومند که به گرویدن آنان به آیین یهود می‌انجامید. رجوع شود به: اعمال رسولان، باب ششم، آیه ۱، ۹؛ باب هشتم، آیات ۲۷-۴۰؛ انجیل یوحنا، باب ۱۲، آیه ۲۰. پولس در شهر غیر یهودی طرسوس و در اورشلیم (مقایسه شود با: فیلیپیان، باب سوم، آیه ۵) آموزش فقهی [Rabbinic=ربانی] دیده بود. رجوع شود به: Momigliano in Finley [1981], ch. 11.
 دربارهٔ تاریخ کلیسای صدر نخستین، رجوع شود به: Chadwick [1967]. برای مجموعه‌های مفید منابع، رجوع شود به: Barrett [1956], Stevenson [1957], Bettenson [1963] منبع ODCC بسیار مفید است. عمومی‌ترین ترجمه‌های مفید از کتاب مقدس RSV و NEB (در تدوینهای شامل کتابهای مجعول، که دربارهٔ آنها رجوع شود به: RSV مقدمه یا ODCC) است.
 ۲. دربارهٔ پولس، رجوع شود به: قرن‌تین اول، باب اول، آیات ۴-۲۳. دربارهٔ یک نظر شکاکانه یونانی، رجوع شود به: Lucian, *De Morte Peregrini* 13. برای پاسخی مسیحی، رجوع

شود به: Justin, *Apology* i. درباره شریعت و انبیا، رجوع شود به: انجیل متی، باب پنجم، آیه ۱۷.

۳. درباره ترتولیان، رجوع شود به: *De Praescriptione Haereticorum* 7 درباره اریگن، رجوع شود به: (به دنبال پاسخ اریگن) *contra Celsum* iii. 38, 44 علاوه بر این رجوع شود به: Armstrong in Finley [1981], ch. 12.

۴. سوئونیوس، Claudius، 25 (مقایسه شود با: اعمال رسولان، باب هجدهم، آیه ۲) شاید به تلویح می‌گوید که در ۴۹ ب م مسیحیان در روم بودند. آنان را نرون یقیناً بعد از وقوع آتش‌سوزی در سال ۶۴ در رم آزار کرده بود (Tacitus, *Annals* xv. 44) و سنت مسیحی اعتقاد داشت که پطرس و پولس در این آزار درگذشتند (Eusebius, *Ecclesiastical History* ii. 25). برای نظر پولس درباره تعالیم مسیح، رجوع شود به: قرن‌تین اول، باب هفتم، آیات ۱۰-۱۲، ۲۵؛ باب یازدهم، آیه ۲۵؛ باب پانزدهم، آیه ۳.

۵. سنت وصف کردن مرقس به منزله «مفسر پطرس» (Eusebius, *Ecclesiastical History* ii. 39) حاکی از آن است که مرقس دست کم برخی از مطالب برای کتابش را تا سال ۶۶ به دست آورده بود. کتاب لوقا، «اعمال رسولان» (بدون حرف تعریف در یونانی) احتمالاً قبل از مرگ پولس نوشته شده بود (که ذکر نمی‌شود، اما اگر لوقا آن را دانسته بود مناسب می‌بود ذکر شود)؛ و لوقا در پیشگفتار کتابش به گزارشش از زندگی و تعلیم مسیح اشاره می‌کند (اعمال رسولان، باب اول، آیه ۱).

۶. انجیل یوحنا باید قبل از اوایل قرن دوم وجود داشته باشد، بر اساس تاریخ محتمل پاره‌ای پاپیروس از انجیل (که قدیم‌ترین نسخه شناخته شده از هر عهد جدید نیز هست؛ رجوع شود به: (ODCC s. v. Rylands). درباره شکل‌گیری شرعیات عهد جدید رجوع شود به: Eusebius, *Ecclesiastical History* iii. 24-5.

۷. درباره عبادت، رجوع شود به: Justin, *Apology* i. 65-7. درباره اعتقادات و روحانیت، رجوع شود به:

Clement, *1 Corinthians* i. 44. 1; Eusebius, *Ecclesiastical History* iv. 22. 2-3.

درباره فرمان میلان، رجوع شود به: Lactantius, *De Mortibus Persecutorum* 48. درباره به اصطلاح «اعتقادنامه نیکیه» (شاید از سال ۳۸۱)، رجوع شود به:

ODCC s. v. "Nicene Creed".

۸. درباره وعظ مسیحی، رجوع شود به: اعمال رسولان، باب سوم، آیات ۲۶-۱۲؛ باب هفتم، آیات ۵۳-۲؛ باب دهم، آیات ۴۳-۳۴. درباره انبیا، رجوع شود به: کتاب اشعیا، نبی، باب اول، آیات ۲۰-۱۰؛ کتاب عاموس نبی، باب پنجم، آیه ۱۸؛ کتاب یوئیل نبی،

باب اول، آیات ۲۲-۱۴؛ کتاب ملاکی نبی، باب چهارم، آیات ۶-۱؛ انجیل لوقا، باب سوم، آیات ۱۷-۷.

۹. درباره حرمت شکنی شعائر، رجوع شود به ابتدای ایلیاد و آگامنون آیسخولوس؛ کتاب اول سموئیل نبی، باب سیزدهم، آیات ۱۴-۸؛ باب چهاردهم، آیات ۴۵-۳۷؛ باب پانزدهم، آیات ۳۵-۹. درباره حرمت شکنی های اخلاقی در تضاد با حرمت شکنی های شعائر، رجوع شود به: کتاب هوشع نبی، باب ششم، آیه ۶؛ کتاب میکاه نبی، باب ششم، آیات ۸-۶؛ کتاب اِزْمِیاء نبی، باب هفتم، آیات ۳-۲۲؛ کتاب اشعیا نبی، باب اول، آیات ۱۵-۱۱؛ کتاب عاموس نبی، باب دوم، آیات ۷-۶؛ مزامیر، مزمور چهلیم، آیات ۸-۶؛ مزمور پنجاهم، آیات ۲۳-۷؛ مزمور پنجاه و یکم، آیات ۱۹-۱۶. رجوع شود به: فصل پنجم، بند ۵.

۱۰. درباره تقدم قانون اخلاقی، رجوع شود به: انجیل متی، باب پانزدهم، آیات ۲۰-۱؛ انجیل لوقا، باب ششم، آیات ۱۱-۱، باب یازدهم، آیه ۴۲؛ انجیل متی، باب بیست و دوم، آیات ۴۰-۳۵؛ انجیل لوقا، باب دهم، آیه ۲۷؛ سفر لاویان، باب نوزدهم، آیه ۱۸؛ سفر تثنیه، باب ششم، آیه ۵.

۱۱. درباره عیسی، رجوع شود به: انجیل متی، باب نوزدهم، آیات ۲۲-۱؛ انجیل مرقس، باب دوم، آیات ۱۷-۱۵؛ انجیل لوقا، باب هجدهم، آیات ۱۴-۹. درباره پولس، رجوع شود به: فیلیپیان، باب سوم، آیه ۶؛ تیموتائوس اول، باب اول، آیه ۱۵؛ رومیان، باب سوم، آیه ۲۳. (NEB به ویژه برای قرائت نامه های پولس مفید است، گرچه به اصل یونانی کمتر از RSV نزدیک است.)

۱۲. درباره کمال، رجوع شود به: انجیل متی، باب پنجم، آیات ۲۱، ۲۷، ۳۱، ۳۳، ۳۸، ۴۳، ۴۸.

۱۳. درباره دوست داشتن همسایه، رجوع شود به: سفر لاویان، باب هجدهم، آیه ۹؛ انجیل لوقا، باب دهم، آیات ۷-۳۶. درباره سختی دل، رجوع شود به: انجیل متی، باب نوزدهم، آیه ۹؛ رومیان، باب هفتم، آیه ۱۲.

۱۴. درباره مطالبات کمال، رجوع شود به: انجیل متی، باب نوزدهم، آیه ۲۱. وقتی پولس خودش را با فرمان «نباید طمع کنی» می سنجد، به این اصل زیر بنایی می اندیشد و نه به قاعده راحت تر مجسم در ده فرمان: مقایسه کنید رومیان، باب هفتم، آیه ۷ را با سفر خروج، باب بیستم، آیه ۱۷.

۱۵. درباره آگاهی از گناه، رجوع شود به: رومیان، باب سوم، آیه ۲۰؛ انجیل لوقا، باب هجدهم، آیه ۹.

۱۶. دربارهٔ شیطان، رجوع شود به: Milton, *Paradise Lost* i. 258-63. مقایسه شود با: Augustine, *Confessions* ii. 6. افلاطون، گرگاس 483e-484a شاید نزدیکترین تقدم است.
۱۷. دربارهٔ تبرّا (یعنی: تبرئه)، رجوع شود به: رومیان، باب هشتم، آیات ۳-۴. [در ترجمه فارسی کتاب مقدس اصطلاح justification (یعنی: acquittal) به غلط عدالت ترجمه شده است (همچنین مقایسه شود با: فرهنگ انگلیسی به فارسی حیم، ذیل همین ماده). برخی از نقل قولها را از متن فارسی کتاب مقدس آورده‌ام. اما برخی دیگر را نیافتم و از همین متن ترجمه کردم.] دربارهٔ غسل تعمید، رجوع شود به: انجیل یوحنا، باب سوم، آیه ۳؛ رومیان، باب ششم، آیه ۳؛ قرنتیان دوم، باب پنجم، آیه ۱۷. دربارهٔ عشای ربّانی، رجوع شود به: انجیل یوحنا، باب هفتم، آیه ۵۳. دربارهٔ نجات یا فدیّه، رجوع شود به: رومیان، باب سوم، آیات ۲۴-۲۵.
۱۸. دربارهٔ درست‌کرداری اخلاقی، رجوع شود به: رساله به عبرانیان، باب چهارم، آیه ۱۵؛ باب دوم، آیه ۱۸؛ مقایسه شود با: انجیل لوقا، باب چهارم، آیات ۱-۱۳.
۱۹. دربارهٔ خلق جدید، رجوع شود به: قرنتیان دوم، باب پنجم، آیه ۱۷. دربارهٔ روح، رجوع شود به: انجیل یوحنا، باب سوم، آیه ۵؛ رومیان، باب هشتم، آیه ۵. دربارهٔ اراده و فعل، رجوع شود به: فیلیپیان، باب دوم، آیه ۱۲.
۲۰. دربارهٔ غرور، رجوع شود به: رومیان، باب سوم، آیه ۲۷. دربارهٔ لطف و ایمان، رجوع شود به: باب سوم، آیات ۲۴، ۲۸؛ باب هفتم، آیه ۲۴.
۲۱. رجوع شود به: رومیان، باب ششم، آیه ۱: «آیا در گناه بمانیم تا فیض [لطف] افزون گردد؟».
۲۲. دربارهٔ کمال: انجیل متی، باب پنجم، آیه ۴۸؛ باب نوزدهم، آیه ۲۱؛ قرنتیان اول، باب نهم، آیات ۲۴-۲۷؛ فیلیپیان، باب چهارم، آیات ۱۶-۱۲. دربارهٔ شکست: انجیل لوقا، باب هفدهم، آیات ۱۰-۷. دربارهٔ امید: افسسیان، باب دوم، آیه ۱۲. دربارهٔ دوست داشتن و شریعت: رومیان، باب سیزدهم، آیات ۱۰-۸.
۲۳. دربارهٔ پُری یا غنای خدا، رجوع شود به: کولسیان، باب اول، آیات ۱۷، ۱۹؛ باب دوم، آیه ۹. دربارهٔ کلمهٔ خدا، رجوع شود به: انجیل یوحنا، باب اول، آیات ۱-۱۴؛ رسالهٔ اول یوحنا، باب اول، آیات ۱-۱۰. کلمهٔ خدا آسمانها و زمین را می‌آفریند، با فرمانهای بی‌چون و چرای خودش (مزامیر، مزمور سی و سوم، آیه ۶؛ مزمور صد و چهارم، آیه ۷). رواقیان «لوگوس» را مجموعه‌ای از فرمانهای بی‌چون و چرا نمی‌انگارند، بلکه عقلی حلولی می‌انگارند که جهان را در نظامش نگه می‌دارد؛ رجوع شود به: فصل ۹، بند ۴. این نظر رواقی تأثیر می‌گذارد در حکمت، باب هفتم، آیات ۲۲ تا باب هشتم، آیه ۱، باب نهم، آیات ۱-۲، ۱۱، ۲۰-۱۷. یوحنا این تلقیهای مختلف از لوگوس را ترکیب می‌کند. دربارهٔ

مسیح، رجوع شود به: انجیل مرقس، باب اول، آیات ۳۴، ۴۳؛ باب پنجم، آیات ۱۹، ۴۳؛ باب هفتم، آیه ۳۶؛ باب هشتم، آیه ۳۰؛ انجیل یوحنا، باب ششم، آیات ۱۵-۱۴، انجیل لوقا، باب بیست و چهارم، آیه ۲۱. دربارهٔ پسر خدا، رجوع شود به: انجیل متی، باب چهارم، آیه ۳؛ باب شانزدهم، آیه ۱۶؛ انجیل مرقس، باب چهاردهم، آیه ۶۱؛ انجیل لوقا، باب بیست و دوم، آیه ۷۰. دربارهٔ نیرومندترین ادعاها، رجوع شود به: انجیل مرقس، باب دوم، آیه ۷؛ انجیل یوحنا، باب هشتم، آیه ۵۸ (مقایسه شود با: سفر خروج، باب سوم، آیه ۱۴)؛ باب چهاردهم، آیه ۹.

۲۴. دربارهٔ آشتی، رجوع شود به: قرنتیان دوم، باب پنجم، آیه ۱۹. دربارهٔ خالی کردن، رجوع شود به: فیلیپیان، باب دوم، آیه ۷.

۲۵. دربارهٔ روح القدس، رجوع شود به: انجیل یوحنا، باب چهاردهم، آیه ۱۶. دربارهٔ فعالیت روح، رجوع شود به: سفر پیدایش، باب اول، آیه ۱؛ انجیل یوحنا، باب سوم، آیات ۵-۸. دربارهٔ رواقیان، رجوع شود به: فصل نهم، بند ۳.

۲۶. دربارهٔ *hupostasis* و *ousia*، رجوع شود به: فصل ۱۰، بند ۲. دربارهٔ تثلیث، رجوع شود به: Kelly [1977], chs. 9-10, Prestige [1952], chs. 8-11. دربارهٔ مشاجرات، رجوع شود به: Stevenson [1957], 340-68.

۲۷. دربارهٔ نظر اوگوستین، رجوع شود به: *De Trinitate* ix. 1-8, x. 17-19.

۲۸. دربارهٔ خالکدون، رجوع شود به: Bettenson [1963], 73.

۲۹. دربارهٔ اوگوستین، رجوع شود به:

Chadwick [1986]; Markus in Armstrong [1967], chs. 20-7.

کتاب زیر منتخب مفیدی است: Bourke [1974].

۳۰. دربارهٔ غسل تعمید در بستر مرگ، رجوع شود به: *Confessions* i. 11. دربارهٔ کتب مقدس، رجوع شود به: iii. 5.

۳۱. دربارهٔ «خانه خراب‌کن‌ها»، رجوع شود به: iii. 3. دربارهٔ چیچرو، رجوع شود به: iii. 4. دربارهٔ مانویان، رجوع شود به: iii. 6. این فرقه (گمان می‌رود در قرن سوم حکیم ایرانی مانی آن را تأسیس کرده است) خودشان را مسیحیانی اصیلتر از «شبه مسیحیان»، نامی که به کاتولیک‌های عادی داده بودند (Augustine, *contra Faustum* i. 3)، نمایش دادند. آنان به برخی از مضامین برجستهٔ آیین گنوسی ادامه دادند؛ رجوع شود به: فصل ۱۰، بند ۱۰. دربارهٔ رواقیان، رجوع شود به: فصل ۹، بند ۴.

دوگانه‌انگاری جهان‌شناختی را می‌توان تا رسیدن به نبرد اضداد در نزد آناکسیمندر و دیگر متفکران پیش از سقراط و تا نخستین منابع ایرانی پی گرفت. این امر در عهدهای

قدیم یا جدید برجسته نیست (مقایسه شود با: سفر پیدایش، باب سوم، آیه ۴؛ کتاب ایوب، باب اول، آیات ۱۳-۶؛ کتاب دانیال نبی، باب ۱۰، آیه ۱۳؛ کتاب یهودا، باب ۹؛ مکاشفه یوحنا، باب ۱۲، آیه ۷). اما به آسانی ممکن است برای مؤمن مسیحی جذاب باشد؛ رجوع شود به: شیطان در بهشت گمشده میلتن.

۳۲. درباره آداب غذایی مانویان برای به چرخش درآوردن نور، رجوع شود به: iii. 10.

۳۳. درباره تنبلی، رجوع شود به: 7. 10. درباره انتقاد از اعتقادات مانوی، رجوع شود به: (اخترینی) iv. 3, v. 3-7, vii. 6.

درباره نبریدیوس، رجوع شود به: vii. 2; Augustine, *Acta cum Felice* ii. 22. درباره فسادناپذیری، رجوع شود به: vii. 4؛ مقایسه شود با: کتاب اشعیا نبی، باب چهارم، آیه ۲۸.

۳۴. درباره خدا به منزله جوهر مادی، رجوع شود به: v. 10; vi. 3. درباره تجسد، رجوع شود به: v. 10. سنت امبروز، اسقف میلان، تأویل عهد قدیم «به طور معنوی»، به معنای رمزی، را به اوگوستین آموخت تا از برخی استلزامات آشکارا خامتر آن پرهیز کند (v. 14). احتمالاً او اوگوستین را با «کتابهای افلاطونیان» (یعنی: نوافلاطونیان) در ترجمه لاتینی به قلم ویکتورینوس آشنا کرد (vii. 9, viii. 3). درباره افلوطین و افلاطون، رجوع شود به:

Augustine, *contra Academicos* iii. 41.

۳۵. شباهت با تثلیث ممکن نیست دقیق باشد؛ مسیحی سالم اعتقاد به زور ممکن است پیشنهاد کند که شخص دوم و سوم تثلیث به نحوی موهوم یا نهایتاً کمتر از نخستین شخص واقعی است.

۳۶. درباره شرّ طبیعی، رجوع شود به: vii. 13. درباره اراده‌های شرّ، رجوع شود به: vii. 16.

۳۷. درباره تجسد، رجوع شود به: vii. 9. درباره پولس، رجوع شود به: vii. 21. درباره عرفان، رجوع شود به: vii. 17, ix. 10. درباره فروتنی، رجوع شود به: vii. 18.

۳۸. درباره مطالبات اخلاقی، رجوع شود به: viii. 12؛ رومیان، باب سیزدهم، ۱۳.

۳۹. درباره پارمیدس، رجوع شود به: DK 28 B 7. درباره هراکلیتوس، رجوع شود به: فصل ۳، بند ۹. برای نظر اوگوستین درباره عقل و ایمان، رجوع شود به:

vi. 4; vi. 5; vii. 5; viii. 1; viii. 7.

کتابنامه

این کتابنامه صرفاً فهرستی از آثار مذکور در یادداشت‌هاست. پیشنهادهای مشخص‌تر برای مطالعه بیشتر دربارهٔ مباحث خاص در یادداشت‌ها به دست داده شده است. تاریخ بعد از نام نویسنده اشاره است به تاریخ نخستین انتشار کتاب یا مقاله؛ کتاب یا مقاله از راحت‌ترین منبعی ذکر می‌شود که جای نخستین انتشار را از آن بتوان کشف کرد.

کتابها یا مقاله‌های دارای بیشتر از یک نویسنده در یادداشت‌ها با نام یک نویسنده ذکر شد. ترجمه‌ها و ویراستهای کتابها ذیل نام مؤلف قدیم فهرست می‌شود.

Ackrill [1963]: *see* Aristotle.

Ackrill, J. L. [1981] *Aristotle the Philosopher*, Oxford.

Adkins, A. W. H. [1960] *Merit and Responsibility*, Oxford.

Adkins, A. W. H. [1971] "Homeric values and Homeric society", *Journal of Hellenic Studies*, 91 (1971), 1-14.

Aeschylus, tr. in *Complete Greek Tragedies*, D. Grene and R. Lattimore eds., 4 vols., Chicago, 1959.

Alexander, tr. R. W. Sharples, *Alexander of Aphrodisias on Fate*, London, 1983.

Annas, J. [1981] *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford.

Annas, J. [1993] *The Morality of Happiness*, Oxford.

Annas, [1994]: *see* Sextus.

- Annas, J., and Barnes, J. [1986] *The Modes of Scepticism*, Cambridge.
- Aristophanes, *Clouds*, tr. and ed. A. H. Sommerstein, Warminster, 1982.
- Aristotle, *Works of Aristotle* (complete tr.), ed. J. Barnes, 2 vols., Princeton, 1984.
- Aristotle, *Athenian Constitution*, tr. and ed. J. M. Moore, in *Aristotle and Xenophon on Democracy and Oligarchy*, 2nd edn., London, 1983.
- Aristotle, *Athenian Constitution*, ed. P. J. Rhodes, Oxford, 1982.
- Aristotle, *Categories and De Interpretatione*, tr. and ed. J. L. Ackrill, Oxford, 1963.
- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, tr. T. Irwin, Indianapolis, 1985.
- Aristotle, *Physics i-ii*, tr. and ed., W. Charlton, Oxford, 1970.
- Armstrong [1966]: see Plotinus.
- Armstrong, A. H., ed. [1967] *The Cambridge History of Later Greek and Early Mediaeval Philosophy*, Cambridge.
- Atkinson, M. J., ed. [1983] *Plotinus: Ennead v I*, Oxford.
- Augustine, *The Essential Augustine* (selections), tr. and ed. V. J. Bourke, Indianapolis, 1974.
- Augustine, *Confessions*, tr. E. B. Pusey, London, 1907.
- Austin, M. M. [1981] *The Hellenistic World*, Cambridge.
- Barnes, J. [1979] *The Presocratic Philosophers*, 2vols., London.
- Barnes, [1984]: see Aristotle.
- Barnes, J. [1987] *Early Greek Philosophy* (tr.), Harmondsworth.
- Barnes, J., Schofield, M., and Sorabji, R., eds. [1975] *Articles on Aristotle*, 4 vols., London, 1975-9.
- Barnes, J., Burnyeat, M. F., and Schofield, M., eds. [1980] *Doubt and Dogmatism*, Oxford.

- Barnes, J., and Griffin, M., eds. [1989] *Philosophia Togata*, Oxford.
- Barrett, C. K., ed. [1956] *The New Testament Background*, London.
- Bentham, J. [1839] *Deontology*, ed. A. Goldworth, Oxford, 1983.
- Berkeley, G., *Siris*, in *Collected Works*, A. A. Luce and T. E. Jessop, eds., vol. 5, Edinburgh, 1953.
- Bettenson, H., ed. [1963] *Documents of the Christian Church*, 2nd edn., Oxford.
- Boardman, J., Griffin, J., and Murray, O., eds. [1986] *Oxford History of the Classical World*, Oxford.
- Bostock, D. [1986] *Plato's Phaedo*, Oxford.
- Bourke [1974]: see Augustine.
- Bowra, C. M. [1972] *Homer*, London.
- Brunt, P. A. [1975] "Stoicism and the Principate", *Papers of the British School at Rome*, 43 (1975), 7-35.
- Brunt, P. A. [1963] Introduction, in *Thucydides* (tr. B. Jowett, ed. Brunt), New York.
- Burkert, W. [1985] *Greek Religion*, Oxford.
- Chadwick, H. [1967] *The Early Church*, Harmondsworth.
- Chadwick, H. [1986] *Augustine*, Oxford.
- Charlton [1970]: see Aristotle.
- Clarke, M. L. [1956] *The Roman Mind*, London.
- Cohen, M. R., and Drabkin, I. E., eds. [1958] *A Source Book in Greek Science*, Cambridge, Mass.
- Crombie, I. M. [1964] *Plato: the Midwife's Apprentice*, London.
- Cross, F. L., and Livingstone, E. A., eds. *Oxford Dictionary of the Christian Church*, 2nd edn. (revised), Oxford, 1983.
- Cross, R. C., and Woosley, A. D. [1964] *Plato's Republic*, London.
- Davies, J. K. [1978] *Democracy and Classical Greece*, London.

- De Ste Croix, G. E. M. [1972] *The Origins of the Peloponnesian War*, London.
- De Ste Croix, G. E. M. [1977] "Herodotus", *Greece and Rome*, 24 (1977), 130-48.
- De Ste Croix, G. E. M. [1981] *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, London.
- Descartes, R., *Meditations*, in *Philosophical Writings of Descartes*, tr. J. Cottingham *et al.* (2 vols., Cambridge, 1985).
- Diels, H., and Kranz, W., eds., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 10th edn., Berlin, 1952.
- Dijksterhuis, E. J. [1961] *The Mechanization of the World Picture*, Oxford.
- Dillon, J. M. [1977] *The Middle Platonists*, London.
- Dodds, E. R. [1928] "The *Parmenides* of Plato and the origin of the Neoplatonic One", *Classical Quarterly*, 22(1928), 129-42.
- Dodds, E. R. [1951] *The Greeks and the Irrational*, Berkeley.
- Dodds, E. R. [1973] *The Ancient Concept of Progress and Other Essays*, Oxford.
- Everson, S., ed. [1990] *Companions to Ancient Thought, 1: Epistemology*, Cambridge.
- Everson, S., ed. [1991] *Companions to Ancient Thought, 2: Psychology*, Cambridge.
- Ferguson, W. S. [1911] *Hellenistic Athens*, London.
- Fine, G. [1993] *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford.
- Finley, M. I. [1968] *Aspects of Antiquity*, London.
- Finley, M. I., ed. [1981] *New Legacy of Greece*, Oxford.
- Furley, D. J. [1967] *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton.

- Furley, D. J., and Allen, R. E., eds. [1970] *Studies in Presocratic Philosophy*, i, London.
- Furley, D. J. [1987] *The Greek Cosmologists*, vol. 1, Cambridge.
- Furley, D. J. [1989] *Cosmic Problems*, Cambridge.
- Gallop [1975]: see Plato.
- Gosling, J. C. B. [1973] *Plato*, London.
- Grene [1959]: see Aeschylus.
- Griffin, J. [1980] *Homer on Life and Death*, Oxford.
- Guthrie, W. K. C. [1950] *The Greeks and their Gods*, London.
- Guthrie, W. K. C. [1957] *In the Beginning*, London.
- Guthrie, W. K. C. [1962] *A History of Greek Philosophy*, 6 vols., Cambridge, 1962-81.
- Hammond, N. G. L., and Scullard, H. H., eds., *Oxford Classical Dictionary*, 2nd edn., Oxford, 1970.
- Hardie, W. F. R. [1936] *A Study in Plato*, Oxford.
- Hardie, W. F. R. [1980] *Aristotle's Ethical Theory*, 2nd edn., Oxford.
- Herodotus, tr. A. De Selincourt, Harmondsworth, 1954.
- Hippocrates, tr. W. H. S. Jones (Loeb), 4 vols., London 1923-31.
- Hippocrates, tr. *Hippocratic Writings*, ed. G. E. R. Lloyd, Harmondsworth, 1978.
- Hobbes, T. [1839] *Opera Latina*, ed. W. Molesworth, vol. 1, London.
- Hobbes, T., *Leviathan*, London, 1951 (and many editions).
- Hobbes [1975]: see Thucydides.
- Homer, *Iliad*, tr. R. Lattimore, New York, 1967.
- Homer, *Odyssey*, tr. R. Lattimore, New York, 1967.
- Hume, D., *Inquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd edn., Oxford, 1902.

- Hume, D., *Dialogues on Natural Religion*, ed. N. Kemp Smith, Oxford, 1935.
- Hussey, E. L. [1972] *The Presocratics*, London.
- Hussey, E. L. [1985] "Thucydidean history and Democritean theory", in *Crux*, P. A. Cartledge and F. D. Harvey eds. (London, 1985), 118-38.
- Inwood, B., and Gerson, L. P., tr. [1988] *Hellenistic Philosophy: Introductory Readings*, Indianapolis.
- Irwin, T. H. [1988] *Aristotle's First Principles*, Oxford.
- Irwin, T. H. [1995] *Plato's Ethics*, Oxford.
- Jacoby, F., ed. [1923] *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, Berlin and Leiden, 1923-58.
- Jebb, R. C. [1893] *The Attic Orators*, 2 vols., London.
- Jones, A. H. M. [1940] *The Greek City*, Oxford.
- Jones, A. H. M. [1957] *Athenian Democracy*, Oxford.
- Jones, A. H. M. [1964] "The Hellenistic age", *Past and Present*, 27 (1964), 1-22.
- Kant, I., *Foundations of the Metaphysics of Morals*, tr. L. W. Beck, Indianapolis, 1959.
- Kelly, J. N. D. [1977] *Early Christian Doctrines*, 5th edn., London.
- Kemp Smith [1935]: see Hume.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., and Schofield, M. [1983] *The Presocratic Philosophers* (tr. and comm.), 2nd edn., Cambridge.
- Kraut, R. [1973] "Egoism, love, and political office in Plato", *Philosophical Review*, 82 (1973), 330-44.
- Kraut, R. [1979] "Two conceptions of happiness", *Philosophical Review*, 88 (1979), 167-97.
- Kraut, R. [1984] *Socrates and the State*, Princeton.

- Kraut, R. [1989] *Aristotle on the Human Good*, Princeton.
- Kraut, R., ed. [1992] *Cambridge Companion to Plato*, Cambridge.
- Lear, J. [1988] *Aristotle: the Desire to Understand*, Cambridge.
- Levett [1990]: see Plato.
- Lloyd, G. E. R. [1970] *Early Greek Science*, London.
- Lloyd, G. E. R. [1973] *Greek Science after Aristotle*, London.
- Lloyd [1978]: see Hippocrates.
- Lloyd, G. E. R. [1979] *Magic, Reason and Experience*, Cambridge.
- Lloyd-Jones, H. [1983] *The Justice of Zeus*, 2nd edn., Berkeley.
- Long, A. A. [1970] "Morals and values in Homer", *Journal of Hellenic Studies*, 90 (1970), 121-39.
- Long, A. A. [1974] *Hellenistic Philosophy*, London.
- Long, A. A., and Sedley, D. N. [1987] *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge.
- McDowell [1973]: see Plato.
- McKirahan, R. D. [1994] *Philosophy before Socrates*, Indianapolis.
- MacKenna [1962]: see Plotinus.
- Macleod, C. W. [1983] *Collected Essays*, Oxford.
- Milton, J., *Complete Poems and Major Prose*, ed. M. Y. Hughes, New York, 1957.
- Momigliano, A. D. [1941] Review in *Journal of Roman Studies*, 31 (1941), 149-57.
- Moore [1983]: see Aristotle.
- Murray, O. [1980] *Early Greece*, London.
- Nagel, T. [1979] *Mortal Questions*, Cambridge.
- New English Bible with Apocrypha*, Oxford and Cambridge, 1970.
- New Oxford Annotated Bible with Apocrypha (Revised Standard Version)*, New York, 1977.

- O'Meara, D. J. [1993] *Plotinus: an Introduction to the Enneads*, Oxford.
- Pickard-Cambridge, A. W. [1968] *The Dramatic Festivals of Athens*, Oxford.
- Plato, *Collected Dialogues* (almost complete tr.), E. Hamilton and H. Cairns, eds. Princeton, 1961.
- Plato, *Euthyphro, Apology, Crito, Meno, Phaedo*, tr. G. M. A. Grube, Indianapolis, 1981.
- Plato, *Gorgias*, tr. and ed. T. Irwin, Oxford, 1979.
- Plato, *Phaedo*, tr. and ed. D. Gallop, Oxford, 1975.
- Plato, *Republic*, tr. G. M. A. Grube Indianapolis, 1974.
- Plato, *Theaetetus*, tr. J. McDowell, Oxford, 1973.
- Plato, *Theaetetus*, tr. M. J. Levett, ed. M. F. Burnyeat, Indianapolis, 1990.
- Plotinus, tr. A. H. Armstrong, 7 vols., London, 1966-88.
- Popper, K. R. [1966] *The Open Society and its Enemies*, 2 vols., 5th edn., London (1966; 1st edn. 1944).
- Prestige, G. L. [1952] *God in Patristic Thought*, 2nd edn., London.
- Rhodes [1982]: see Aristotle.
- Robinson, R. [1969] *Essays in Greek Philosophy*, Oxford.
- Rorty, A. O., ed. [1980] *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley.
- Sambursky, S. [1960] *The Physical World of the Greeks*, 2nd edn., London.
- Sandbach, F. H. [1975] *The Stoics*, London.
- Sextus Empiricus, tr. R. G. Bury (Loeb), 4 vols., London, 1933-49.
- Sextus Empiricus, *Outlines of Scepticism*, tr. J. Annas and J. Barnes, Cambridge, 1994.
- Sharples [1983]: see Alexander.

- Snell, B. [1953] *The Discovery of the Mind*, Oxford.
- Sorabji, R. [1980] *Necessity, Cause, and Blame*, London.
- Sorabji, R. [1983] *Time, Creation, and the Continuum*, London.
- Sorabji, R., ed. [1990] *Aristotle Transformed*, London.
- Sprague, R. K., ed. [1972] *The Older Sophists* (tr. and comm.), Columbia, S. C.
- Stevenson, J., ed. [1957] *A New Eusebius*, London.
- Taplin, O. [1978] *Greek Tragedy in Action*, London.
- Thucydides, tr. R. Crawley, London, 1876.
- Thucydides, tr. T. Hobbes, ed. R. Schlatter, New Brunswick, 1975.
- Vlastos, G., ed. [1971a] *The Philosophy of Socrate*, Garden City.
- Vlastos, G., ed. [1971b] *Plato*, 2 vols., Garden City.
- Vlastos, G. [1973] *Platonic Studies*, Princeton.
- Vlastos, G. [1975] *Plato's Universe*, Seattle.
- Vlastos, G. [1991] *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge.
- Vlastos, G. [1994] *Socratic Studies*, Cambridge.
- Vlastos, G. [1995] *Studies in Greek Philosophy*, 2 vols., Princeton.
- Von Arnim, H., ed., *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 vols., Leipzig, 1905-24.
- Walbank, F. W. [1981] *The Hellenistic World*, London.
- Wallis, R. T. [1972] *Neoplatonism*, London.
- West, M. L., ed. [1980] *Delectus ex Iambis et Elegis Graecis*, Oxford.
- Williams, B. [1972] *Morality*, New York.
- Witt, C. [1989] *Substance and Essence in Aristotle*, Ithaca.
- Woodruff, P., and Gagarin, M., tr. [1995] *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*, Cambridge.
- Yeats, W. B., *Collected Poems*, London, 1950.

نمایه

- آبای حواری ۲۷۵
آتش، در هراکلیتوس، ۴۴
آتن، آتنیان: اصلاحات سولون ۶۰؛
انقلابها در ۹۶؛ تحولات سیاسی
۶۰، ۹۳؛ جشنواره‌های تئاتر ۷۰؛
در جنگ ۸۲؛ در جهان یونانی
مآبی ۲۰۱؛ و سقراط ۱۰۳؛ قانون
اساسی ۶۰، ۷۰؛ مناظره سیاسی
۹۵؛ هرودوتوس درباره ۴۷
آخیلس ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸،
۲۹؛ و شهرت ۲۰۴
آرامش، در اپیکوروس و شکاکیت
۲۰۷
آرکزیلائوس (۳۱۶ تا ۲۴۲ ق م)،
شکاک وابسته به آکادمی، ۱۶۱
آریستوفانس (? حدود ۴۵۰ تا حدود
۳۸۵ ق م)، کم‌دی‌نویس: درباره
سقراط ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۲۰، ۳۱۰،
۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳
آریوپاگوس، شورای: آیسخولوس
درباره ۷۴؛ اصلاح‌شده ۷۱؛ و
- سولون ۶۰
آزادی: افلاطون درباره ۱۵۵؛
توکودیدس درباره ۸۱، ۸۲؛ در
یونان ۲۰۲
آسپاسیوس (حدود ۱۵۰-۱۰۰ ب
م)، شارح ارسطو، ۲۵۲
آکادمی ۱۶۱؛ و ارسطو ۶۷-۱۶۶، و
افلاطون ۱۲۳
آکادمی قدیم ۱۶۱، ۲۵۱
آلکیبیادس (حدود ۴۵۰ تا ۴۰۴ ق م):
و سقراط ۱۰۳؛ درباره قانون ۸۷
درباره مردم‌سالاری ۹۴
آمبروز (۳۳۹ تا ۳۹۷ ب م)، اسقف
میلان ۳۲۶، ۳۳۵
آموزش: عالی ۲۰۳؛ افلاطون درباره
۱۵۴؛ سنتی در برابر سوفسطایی
۹۵
آناکساگوراس (حدود ۵۰۰ تا حدود
۴۲۸ ق م)، طبیعت‌گرا: درباره
دگرگونی ۱۷۷؛ درباره نمونها ۷۸
آناکسیمندر (حدود ۶۱۰ تا ۵۴۰ ق م)،

طبیعت‌گرا: دربارهٔ خاستگاه‌های
انواع ۵۳؛ دربارهٔ نامحدود ۴۳، ۷۷
آنتیفون (حدود ۴۸۰ تا ۴۱۱ ق م)،
سوفسطایی و اقلیت‌سالار: و
چهارصد تن ۹۶، ۹۷؛ زندگی
۳۰۹؛ دربارهٔ عُرف ۸۷

آنتیوخوس (؟) حدود ۱۳۰ تا ۶۸ ق
م، بنیانگذار آکادمی «قدیم»
۲۵۱، ۱۶۱

آندروونیکوس (اشتهار: ۴۰ ق م)،
مصحح و تدوین‌کنندهٔ آثار ارسطو
۲۵۱، ۳۲۶

آیسخولوس (۵۲۵ تا ۴۵۶ ق م)،
تراژدی‌نویس: دربارهٔ اخلاقیات و
دین ۱۱۳؛ اُرسْتیا ۷۰؛ و طبیعت
گرایی ۷۵-۷۳؛ دربارهٔ عدالت
جهانی ۷۲؛ دربارهٔ مسئولیت ۷۲
آیسخینس (حدود ۳۹۷ تا حدود
۳۲۲ ق م)، خطیب: دربارهٔ سقراط
۱۰۲، ۳۰۸

اپیکتتوس (حدود ۱۳۵-۵۵ ب م)،
رواقي، ۲۴۱

اپیکوروس (۳۴۱ تا ۲۷۱ ق م): در
برابر ارسطو دربارهٔ نفس ۲۱۲؛
دربارهٔ انحراف اتمها ۲۱۷؛ اهداف
۲۰۳؛ تجربه‌گرایی ۲۰۹، ۲۲۳

۲۲۴؛ تعارضها در ۲۲۳، ۲۲۴؛
دربارهٔ جامعه ۲۴۲؛ دربارهٔ حواس
۲۰۶، ۲۰۷؛ دربارهٔ خدایان ۲۱۳،
۲۱۹، ۲۳۲؛ دربارهٔ سعادت ۲۱۸،
۲۳۶، ۲۶۷؛ دربارهٔ سعادت و
خدایان ۲۱۹؛ و شکاکیت ۲۰۵؛
دربارهٔ فضایل ۲۱۹، ۲۲۲؛ دربارهٔ
فضیلت و سعادت ۲۶۷؛ دربارهٔ
لذت ۲۱۸؛ دربارهٔ مرگ ۲۰۵،
۲۲۱؛ دربارهٔ مسئولیت ۲۱۶،
۲۳۴

اپیکوریان، و سیاست ۲۴۶، ۳۲۵
اتم‌گرایی، فلسفهٔ اتمی، نظریهٔ اتمی:
در اپیکوروس ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۹،
۲۱۷؛ و ارسطو ۱۶۸، ۲۰۵؛
افلاطون دربارهٔ ۱۵۸؛ و انحراف
۲۱۷؛ و تجربه‌گرایی ۲۲۳؛
تقویمی در برابر حذفی ۸۰،
۱۸۵، ۲۱۳، ۲۱۸، ۲۲۹؛ و
حواس ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸؛ و
خدایان ۲۱۳؛ دربارهٔ دگرگونی
۱۷۷؛ در دموکریتوس ۷۸؛ و
نظریهٔ ذره‌ای ۳۰۶

اخترشناسی، و ارسطو ۱۹۹
اخلاقیات: در توکودیدس ۸۴؛ و دین
۱۱۴؛ و شکاکیت ۹۱؛ مسیحی
۲۷۶؛ و نفع‌طلبی ۱۴۶؛ هومری

حالت حد وسط ۱۹۰، ۳۱۵؛ و
 حس مشترک ۱۸۷؛ و خداشناسی
 مسیحی دربارهٔ جوهر ۲۸۵؛
 دربارهٔ دوستی ۱۹۲؛ دربارهٔ
 دوگانه‌انگاری و مادی‌نگری ۱۸۴؛
 دربارهٔ دیالکتیک ۱۷۰؛ و فلسفهٔ
 رواقی دربارهٔ علم اخلاق ۲۳۷؛
 روش فلسفی ۱۷۰؛ زندگی
 ۶۷-۱۶۶؛ دربارهٔ زیست‌شناسی
 ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹؛ دربارهٔ سعادت
 ۱۸۵، ۱۸۹، ۱۹۵، ۲۱۸، ۲۲۰،
 ۲۶۶؛ دربارهٔ سقراط ۱۲۱؛ نظریهٔ
 سیاسی ۱۹۳، ۲۴۷؛ شارحان
 ۲۵۱؛ و شکاکیت دموکریتوس
 ۸۹؛ دربارهٔ شهر آرمانی افلاطون
 ۱۹۳؛ دربارهٔ صورت و ماده ۱۷۵؛
 دربارهٔ صورت به منزلهٔ علت
 ۱۷۸؛ دربارهٔ صورت و وظیفه
 ۸۹-۱۸۸؛ دربارهٔ طبیعت ۱۷۱،
 ۱۷۹؛ دربارهٔ طبیعت انسان ۱۹۲؛
 دربارهٔ طبیعت‌گرایی ۳۹، ۱۶۶؛
 دربارهٔ عقل و میل ۱۸۹؛ دربارهٔ
 علل ۱۷۷؛ در برابر علم جدید
 ۱۹۹؛ دربارهٔ فضیلت و سعادت
 ۱۸۹؛ و قهرمان هومری ۲۴؛
 دربارهٔ کلیات ۱۷۳؛ لذت در برابر
 سعادت ۲۱۸، ۲۲۰؛ دربارهٔ ماده

۹۸؛ همچنین رجوع شود به: علم
 اخلاق، فضیلت
 اخلاقیات عرفی ۸۷، ۹۳، ۱۰۴،
 ۱۰۹، ۱۲۰؛ و اوگوستین ۲۸۸؛ و
 فلسفهٔ رواقی ۲۴۶؛ مورد حمله
 ۹۹
 ارادهٔ آزاد یا اختیار، رجوع شود به:
 مسئولیت
 ارزشها و منافع برون‌ذهنی یا موضوعی،
 افلاطون دربارهٔ ۵۶-۱۵۵
 ارسطو (۳۸۴ تا ۳۲۲ ق م): تصحیح و
 تدوین آندرو نیکوس از آثار ۲۵۱؛
 در برابر اپیکوروس دربارهٔ جوهر
 و صورت ۲۱۰؛ در برابر
 اپیکوروس دربارهٔ نفس ۲۱۳؛
 دربارهٔ اتم‌گرایی ۲۰۵؛ و
 اخترشناسی ۱۹۹؛ و افلاطون
 ۱۶۳، ۱۹۷؛ و افلاطون دربارهٔ
 کلیات و صور ۱۳۰، ۱۳۴-۳۵،
 ۱۷۳؛ و افلوطین دربارهٔ ماده
 ۲۵۴؛ و افلوطین دربارهٔ مسئولیت
 ۲۶۷؛ و افلوطین دربارهٔ نظاره
 ۲۶۷؛ و افلوطین دربارهٔ نفس
 ۲۵۶، ۲۶۵؛ تأثیر ۱۹۸؛ دربارهٔ
 تاریخ فلسفه ۱۶۶؛ دربارهٔ تحقیق
 تجربی ۶۸-۱۶۷؛ و تطوّر ۱۸۰؛
 دربارهٔ جوهر ۱۷۲، ۲۸۵؛ دربارهٔ

- ۴۰، ۱۷۵؛ دربارهٔ مردم‌سالاری
 ۹۳؛ دربارهٔ مسئولیت ۲۱۶؛
 دربارهٔ مشاهده ۱۶۷؛ مفروضات
 تجربی ۱۹۹؛ دربارهٔ مقومات
 ۱۶۹؛ دربارهٔ موضوع ۱۷۲؛ دربارهٔ
 نظاره و سعادت ۱۹۵، ۱۹۶،
 ۲۶۶؛ دربارهٔ نفس ۱۸۲، ۲۵۶،
 ۲۶۵، ۲۶۶؛ دربارهٔ نمودها ۱۷۰؛
 و فلسفهٔ یونانی‌مآبی ۱۹۹
 اریگن (حدود ۱۸۵-۲۵۴ ب م)،
 متکلم مسیحی، ۲۷۴
 اسپارت، اسپارتیان: و اقلیت‌سالاری
 ۱۲۳؛ انحطاط ۲۰۲؛ در جنگ
 ۸۲؛ و مردم‌سالاری آتن ۷۱؛
 هرودوتوس دربارهٔ ۴۸
 اسپینوزا، باروخ (۷۷-۱۶۳۲)،
 عقل‌گرا ۲۴۹
 اسپوزیپوس (حدود ۴۰۷ تا ۳۳۹ ق
 م)، رئیس آکادمی، ۱۶۱، ۱۶۷
 استرابون (Strabo)؛ حدود ۶۴ ق م تا
 بعد از ۲۱ ب م)، جغرافیدان،
 ۳۰۱
 استراتون (متوفی ۲۶۹ ق م)، رئیس
 لوكيوم، ۲۰۳
 استنطاق سقراطی: و شکاکیت ۱۶۱؛
 همچنین رجوع شود به ذیل سقراط،
 افلاطون
- استوبیوس (Stobaeus)؛ قرن پنجم ب
 م)، گلچین‌کننده، ۳۲۳
 اسکندر افرویدیسی (اشتهار: حدود
 ۲۰۰ ب م)، شارح ارسطو، ۲۵۱
 اسکندر کبیر (۳۵۶ تا ۳۲۳ ق م)
 ۱۶۶، ۲۰۱
 اسکندریه ۲۰۲
 اشخاص تثلیث ۲۸۵
 اصداد: ارسطو دربارهٔ ۱۷۱؛ افلاطون
 دربارهٔ ۱۳۰؛ و موضوع‌گرایی ۸۹؛
 هراکلیتوس دربارهٔ ۴۳، ۱۳۶
 اعتقاد: فلسفهٔ رواقی دربارهٔ ۲۲۷؛
 همچنین رجوع شود به: شناخت
 اعتقادنامه‌های مسیحی ۲۷۳
 اعتقادنامهٔ آتاناسی ۲۸۵
 افتخار: در مردم‌سالاری ۹۴؛ در هومر
 ۲۴، ۲۶، ۳۶
 افغانستان ۳۱۹
 افلاطون (حدود ۴۲۸ تا حدود ۳۴۷
 ق م): دربارهٔ آزادی ۱۵۵؛ و
 آکادمی ۱۲۳، ۱۶۷؛ دربارهٔ
 آموزش ۱۵۴؛ و ارسطو ۱۶۳،
 ۱۹۷؛ ارسطو دربارهٔ ۱۳۰، ۱۳۵،
 ۷۴-۱۷۳؛ دربارهٔ استنطاق ۱۱۹،
 ۱۲۴، ۱۲۸، ۱۳۷، ۱۶۱ (همچنین
 رجوع شود به: دیالکتیک)؛ دربارهٔ
 اصداد ۱۳؛ اهمیت ۱۶۴؛ دربارهٔ

عدالت در شهر و نفس ۱۴۷؛
 دربارهٔ عدالت و نفع طلبی ۱۵۲،
 ۱۵۴؛ دربارهٔ عشق ۱۴۹، ۱۵۹؛
 دربارهٔ عقل و حواس ۱۴۳؛ دربارهٔ
 عقل و شخص ۱۴۱؛ دربارهٔ عقل
 و میل ۱۴۶؛ دربارهٔ علل ۱۵۸،
 ۱۸۲؛ و علم ۱۶۴؛ دربارهٔ
 غایت‌انگاری ۱۵۸؛ دربارهٔ
 فضیلت ۱۲۵؛ دربارهٔ فضیلت
 فیلسوف ۱۴۲، ۱۴۹؛ دربارهٔ
 فیلسوف ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۶۴،
 ۱۹۴؛ دربارهٔ قرارداد اجتماعی
 ۸۳؛ و کراتولوس ۱۳۱؛ گفت و
 گوها، ترتیب ۳۱۰؛ دربارهٔ
 مالکیت خصوصی ۱۵۴؛ و
 مردم‌سالاری ۱۵۳، ۱۵۵؛ دربارهٔ
 مشاهده ۱۳۷؛ دربارهٔ مفروضات
 ۱۳۸؛ دربارهٔ منافع موضوعی یا
 برون‌ذهنی ۱۵۵؛ دربارهٔ میل ۱۴۶؛
 دربارهٔ نبرد طبقاتی ۱۵۳؛ نظریهٔ
 سیاسی ۱۵۲؛ دربارهٔ نمودهای
 متعارض ۱۳۷؛ دربارهٔ وظیفه یا
 کارکرد ۱۴۷؛ و هراکلیتوس ۴۳،
 ۱۳۲؛ دربارهٔ هندسه ۱۲۵؛ دربارهٔ
 یادآوری ۱۲۷، ۱۳۷، ۱۴۲
 افلاطون، تئِتوس: دربارهٔ پروتاگوراس
 ۳۰۸؛ و شکاکیت ۱۶۱

بقای نفس یا نامیرایی ۱۵۰؛
 دربارهٔ تدبیر جهان ۱۷۹؛ دربارهٔ
 تعریف ۱۲۵، ۱۲۹، ۱۳۳؛ دربارهٔ
 توجیه ۱۴۱؛ دربارهٔ جهان
 جسمانی ۱۶۳؛ دربارهٔ حواس
 ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۶؛ دربارهٔ خدایان
 ۶۰-۱۵۹، ۲۱۳، ۲۹۰؛ دربارهٔ
 خطابه ۱۵۳؛ دربارهٔ خورشید،
 خط، غار ۱۳۶؛ دربارهٔ دگرگونی
 ۱۳۰، ۱۳۲؛ دربارهٔ دمیورگ و
 خلق ۲۱۵؛ دربارهٔ دوگانه‌انگاری
 ۱۶۳؛ دربارهٔ دیالکتیک ۱۲۳،
 ۱۳۸، ۱۶۱؛ ریاضیات ۱۶۲؛
 دربارهٔ زمان ۲۵۸؛ دربارهٔ زنان
 ۱۵۴؛ زندگی ۱۲۳؛ دربارهٔ زیبایی
 ۱۴۹؛ و سقراط ۱۰۴، ۱۲۳؛ و
 سی تن ۹۶، ۱۲۳؛ در برابر
 شکاکیت ۱۲۸، ۱۳۹؛ شناخت و
 اعتقاد ۲۹-۱۲۸، ۱۳۶، ۱۳۸؛
 دربارهٔ شهر آرمانی ۱۴۷، ۱۵۰،
 ۳۱۵؛ شهر آرمانی، در ارسطو
 ۱۹۳؛ دربارهٔ صُور، صُور
 [قائم به ذات] ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۳۶،
 ۱۴۹، ۱۵۹؛ دربارهٔ صورت خیر
 ۱۳۹، ۱۵۸؛ و طبیعت‌گرایی
 ۱۲۸، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۵؛
 دربارهٔ عدالت ۱۳۲؛ دربارهٔ

- افلاطون، تیمائوس: درباره جهان ۱۵۹؛
درباره غایت‌انگاری ۲۳۱
افلاطون، جمهوری: و افلوپین ۲۵۲؛
درباره ترس از مرگ ۲۰۴؛ و
فلسفه رواقی ۲۳۸؛ درباره
شناخت ۱۳۶؛ درباره صورت
خیر ۱۵۸؛ درباره عدالت ۱۴۴،
۲۱۹، ۲۳۸؛ درباره فضایل ۱۸۹؛
نظریه سیاسی ۱۵۲
افلاطون، فدون: درباره شر ۲۶۴؛
درباره علل ۱۵۸؛ درباره نفس
۱۴۱
افلاطون، منون ۱۲۴-۱۲۶
افلاطون و افلوپین ۲۵۲، ۲۶۹؛
درباره تعریف ۲۵۹؛ درباره
شناخت ۲۵۹؛ درباره صور ۲۵۸؛
درباره نفس ۲۵۶؛ درباره یادآوری
۲۵۹
افلوپین (۲۷۰-۲۰۵ ب م): و
افلاطون، رجوع شود به: افلاطون؛
اقانیم ۲۵۲؛ در برابر ارسطو درباره
نفس ۲۶۵؛ و اوگوستین ۲۹۱،
۲۹۳؛ تأثیر در درباره دگرگونی
۲۵۴؛ رساله‌های ۲۵۱؛ در برابر
فلسفه رواقی ۲۴۸؛ درباره زمان
۲۵۷؛ درباره زیبایی ۲۶۱؛ درباره
شر ۲۶۴؛ درباره صورت ۲۶۱؛
- درباره صورت و زیبایی ۲۵۵؛
درباره صدور ۲۶۲؛ عرفان ۲۶۹؛
درباره عشق ۲۶۹؛ درباره عقل
۲۵۸؛ درباره فضیلت و شر ۲۶۶،
۲۶۷؛ درباره ماده ۲۵۴، ۲۶۴؛ و
مادی‌نگری ۲۵۳؛ درباره مسئولیت
۲۶۷، ۲۶۵
افیالتس (متوفی ۴۶۱ ق م): اصلاحات
۹۴، ۷۱
اقلیت‌سالاری، در برابر مردم‌سالاری
۹۴
اقنوم: در افلوپین ۲۵۲، ۲۹۱، ۳۲۷؛
در اوگوستین ۲۹۱؛ در مسیحیت
۲۸۵
امپراتوری روم ۳۲۶؛ و مسیحیت
۲۸۷
انبیای عبرانی: درباره اخلاقیات و دین
۱۱۳، ۲۷۶؛ درباره خدا ۶۵،
۲۹۰؛ در مقام مصلحان ۱۲۰
انجیل‌های ناموثق ۲۷۲
انحراف، اتمها ۲۱۷
اورپیدس (حدود ۴۸۵ تا حدود
۴۰۷ ق م)، تراژدی‌نویس، ۶۹
اوزه‌بیوس (Eusebius)؛ حدود ۳۴۰-۲۶۰
ب م)، مورخ کلیسا، ۳۳۱
اوگوستوس (اُکتاویان) (۶۳ ق م تا ۱۴
ب م)، امپراتور، ۲۰۱، ۲۴۰

- اوگوستین (۴۳۰-۳۵۴ ب م):
اعترافات ۲۸۷؛ درباره تثلیث
۲۸۵، ۲۹۱؛ درباره خلق ۲۹۴؛
درباره شرّ ۲۹۰؛ و فلسفه
نوافلاطونی ۲۹۰
ایمان، در برابر عقل در مسیحیت،
۲۹۵
- بارکلی، جورج (۱۷۵۳-۱۶۸۵)،
ایدئالیست، ۱۹۸؛ درباره افلوپین
۲۶۱
بد دینی سبلی ۲۸۵
بردگی، ارسطو درباره ۱۹۴
برهان تنبل ۲۳۴
بطلمیوس (اشتهار: ۴۸-۱۲۷ ب م)،
اخترشناس: و ارسطو ۱۹۹
بقای نفس یا نامیرایی: اپیکوروس
درباره ۲۱۲؛ ارسطو درباره ۱۹۶؛
افلاطون درباره ۱۴۲، ۱۵۰، ۳۱۵؛
سقراط درباره ۱۱۹
بقراط (?) حدود ۴۷۰ تا حدود ۴۰۰ ق
م)، نویسنده کتابهای پزشکی ۵۰؛
و تجربه گرایی ۵۳؛ درباره خدایان
۶۳
بنتام، جرمی (۱۸۳۲-۱۷۴۸)، فایده
طلب، ۱۶۴
بیماری «مقدس» ۵۰
- پارمنیدس (حدود ۵۱۵ تا بعد از ۴۵۰
ق م)، طبیعت‌گرا ۲۹۴
پاناتیوس (حدود ۱۸۰ تا ۱۱۰ ق م)،
رواقي، ۳۲۴
پروتاگوراس (?) حدود ۴۸۵ تا حدود
۴۱۵ ق م)، سوفسطایی، ۱۶۵،
۳۰۸؛ درباره انسان به منزله
مقیاس ۸۹؛ و شکاکیت ۸۹، ۹۸،
۱۳۹؛ درباره قانون و اخلاقیات
۱۱۴
پریکلس (حدود ۴۹۵ تا ۴۲۹ ق م)
۳۰۸؛ اصلاحات ۷۱؛ توکودیدس
درباره ۸۵؛ درباره قانون ۸۷
پلوتارک (Plutarch)؛ ۵۰ تا بعد از ۱۳۰
ب م)، نویسنده فلسفی، ۳۲۳
پنیوما (pneuma): در فلسفه رواقي
۲۲۸، ۲۳۲، ۲۴۵؛ در مسیحیت
۲۸۴
پورهون (حدود ۳۶۵ تا ۲۷۰ ق م)،
شکاک، ۳۲۰
پولس (متوفی ۶۶-۶۵ ب م): و
اوگوستین ۲۹۳؛ و فلسفه رواقي
۲۵۰؛ درباره شریعت و گناه ۲۷۸؛
درباره قانون اخلاقی ۲۸۲؛ و
کمال‌گرایی ۲۸۰؛ نامه‌های ۲۷۴؛
و یهودیان و یونانیان ۲۷۲
پولمون (متوفی ۲۷۰ ق م)، رئیس

- آکادمی، ۱۶۱
 پولیبیوس (حدود ۲۰۰ تا بعد از ۱۱۸ ق م)، موزخ، ۲۰۲
 پیش از سقراطیان ۲۹۹؛ همچنین رجوع شود به: طبیعت‌گرایی
 پیندار (۵۱۸ تا ۴۳۸ ق م)، شاعر، ۵۸
 تاریخ ۳۰۳؛ و طبیعت‌گرایی ۴۷، ۸۴
 هرودوتوس درباره ۵۴
 تاسیتوس (حدود ۵۶ تا ؟ بعد از ۱۱۵ ب م)، موزخ، ۳۲۵
 تبیین، رجوع شود به: علت
 تثلیث: اوگوستین درباره ۲۹۵؛ در مسیحیت ۲۸۵
 تجربه‌گرایی: در اپیکوروس ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۲۳؛ در بقراطیان ۵۰؛ و افلوطین ۲۷۰؛ و علم ۲۲۴
 تدبیر جهان: ارسطو درباره ۱۷۹، ۱۸۰؛ افلاطون درباره ۱۵۹، ۱۷۹، ۲۱۳؛ رواقیان درباره ۲۱۳، ۲۳۲
 تراژدی، و طبیعت‌گرایی ۷۰
 تراسوماخوس (اشتهار: ۴۳۰ تا ۴۰۰ ق م)، سخنور: و چهار صد تن ۹۶؛ درباره عدالت ۱۴۵، ۱۵۳، ۱۹۲
 ترتولیان (حدود ۲۲۵-۱۶۰ ب م)، متکلم یا خداشناس، ۲۷۳
 ترجمه هفتاد تن ۲۰۱
 تطوّر، و ارسطو ۱۸۰
 تعریف: افلاطون درباره ۱۲۵، ۱۲۹، ۱۳۲؛ افلاطون و افلوطین درباره ۲۵۹؛ سقراط درباره ۱۰۶، ۱۱۲
 تقدیر: در رواقیان ۲۳۴، ۴۶-۲۴۵؛ و مسئولیت ۲۱۶؛ در هومر ۳۴
 تمدّن، رشد: دموکریتوس درباره ۸۱؛ اپیکوروس درباره ۲۱۹
 توکودیدس (حدود ۴۶۰ تا حدود ۴۰۰ ق م)، موزخ: درباره اختلاف اخلاقی ۱۰۸؛ درباره تقسیم سیاسی ۱۵۳؛ سخنان در ۳۰۷؛ درباره طبیعت بشر ۹۷، ۹۸؛ و طبیعت‌گرایی ۸۱
 تئوфраستوس (حدود ۳۷۰ تا حدود ۲۸۷ ق م)، رئیس لوکیوم، ۲۰۱، ۳۰۰
 جسم: افلوطین درباره ۲۵۴؛ فلسفه رواقی درباره ۲۲۹؛ همچنین رجوع شود به: نفس
 جنگهای پلوپونز (۴۳۱ تا ۴۰۴ ق م) ۸۲، ۹۴
 جوهر (ousia): ارسطو درباره ۱۷۲، ۳۱۶؛ ارسطو و افلوطین درباره ۲۶۶؛ و شرّ، در اوگوستین،

۲۶۶؛ دموکریتوس دربارهٔ ۷۵؛
دموکریتوس و اپیکوروس دربارهٔ
۲۰۶؛ فلسفهٔ رواقی دربارهٔ ۲۲۶؛
در برابر عقل، رجوع شود به: عقل؛
و علم ۲۰۹؛ معارضه با ۷۷؛
هراکلیتوس دربارهٔ ۷۵

خالکدون، شورای ۲۷۵، ۲۸۶
خدا: و آرمانهای اخلاقی ۱۱۴؛ انبیای
عبرانی دربارهٔ ۶۵؛ در برابر جوهر
مادی، در اوگوستین، ۲۹۰؛ و
خلق، در اوگوستین، ۲۹۴؛ و شر،
در اوگوستین، ۲۹۰؛ لطف، در
مسیحیت، ۲۷۹؛ مانویان دربارهٔ
۲۸۹؛ و مسیح، در مسیحیت،
۲۸۳؛ در مسیحیت ۲۴۸، ۲۷۱،
۸۵-۲۸۴؛ ی عهد قدیم ۳۲۹
خدا، خدایان: آناکسیمندر دربارهٔ ۴۳؛
آیسخولوس دربارهٔ ۷۲؛ اپیکوروس
دربارهٔ ۲۱۳؛ و اخلاقیات ۱۱۱؛
ارسطو دربارهٔ ۱۹۵؛ افلاطون
دربارهٔ ۱۵۹، ۲۱۳؛ و بهجت
۲۱۹؛ رواقیان دربارهٔ ۲۳۲، ۲۴۶،
۲۴۸؛ سقراط دربارهٔ ۱۰۳، ۱۰۴،
۱۱۱، ۱۲۰؛ طبیعت‌گرایی دربارهٔ
۶۳؛ و عدالت ۸۰؛ و قانون
طبیعی ۶۶؛ کسنوفانس دربارهٔ

۹۲-۲۹۱؛ به منزلهٔ صورت،
رجوع شود به: صورت؛ و ماده
۱۷۶؛ در مسیحیت ۲۸۵؛ و نفس
۱۸۲

جهان یونانی‌مآبی ۲۰۱

چهارصد تن، انقلاب ۹۶

چیچرو (۱۰۶ تا ۴۳ ق م)، خطیب،
نویسندهٔ فلسفی: و اوگوستین
۲۸۸؛ دربارهٔ سقراط ۱۲۱؛ دربارهٔ
سقراط و فلسفهٔ رواقی ۲۳۸؛
دربارهٔ علم اخلاق رواقی ۳۲۴؛ و
هیوم ۱۹۹، ۳۲۳

حد وسط یا میانه، نظریه، در ارسطو،
۱۹۰، ۳۱۹

حس مشترک: ارسطو دربارهٔ ۱۷۷؛
افلوپین دربارهٔ ۲۶۹؛ دموکریتوس
و ارسطو دربارهٔ ۱۸۴، ۱۸۵؛ و
طبیعت‌گرایی ۱۲۸؛ وغایت‌انگاری
۷۹

حکیم، در فلسفهٔ رواقی، ۲۲۷، ۲۴۳،
۲۴۹

حواس: اپیکوروس دربارهٔ ۲۰۷،
۲۲۳؛ ارسطو دربارهٔ ۱۶۸؛
افلاطون دربارهٔ ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۶؛
افلوپین دربارهٔ ۱۶۱، ۲۵۵، ۲۶۱

درباره ۲۴۲؛ طبیعت‌گرایی درباره

۶۵-۶۳؛ در هومر ۲۴، ۲۶؛

همچنین رجوع شود به: عدالت

خیر، صورت: در افلاطون ۱۳۹،

۱۵۸؛ در افلاطون و افلوپین

۲۵۲، ۲۶۰

خیر مشترک: و تقسیم سیاسی ۱۵۳؛

در شهر ۱۴۷؛ و عدالت ۷۴، ۸۷،

۱۵۲

دکارت، رنه (۱۶۵۰-۱۵۹۶)، عقل‌گرا،

۱۹۸، ۲۰۸

دگرگونی: آناکساگوراس درباره ۱۷۷؛

آناکسیمندر درباره ۴۲؛ ارسطو

درباره ۴۰، ۱۷۱، ۱۷۶؛ ارسطو در

برابر هراکلیتوس درباره ۱۷۶؛

افلاطون درباره ۱۲۹، ۱۳۳، ۳۱۶؛

افلوپین درباره ۲۵۴؛ دموکریتوس

درباره ۷۷؛ طبیعت‌گرایان درباره

۴۰؛ هراکلیتوس درباره ۴۴، ۱۷۶،

۳۱۳؛ هراکلیتوس و افلاطون

درباره ۳۱۳

دلیری، شجاعت: ارسطو درباره ۱۹۱؛

در توکودیدس ۱۰۸؛ سقراط

درباره ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۵

دموستنس (۳۸۴ تا ۳۲۲ ق م)،

خطیب، ۲۰۲

۵۲؛ نظر تشبیهی درباره ۲۹۰؛

نظریات عامه‌پسند ۲۰۴؛ نظریات

یونانی و عبرانی درباره ۲۷۶؛ در

نویسندگان کتابهای پزشکی ۴۹؛

هرودوتوس درباره ۶۳، ۷۲؛

هومر درباره ۳۱، ۳۶، ۵۲، ۲۹۹

خروسیپوس (حدود ۲۸۰ تا ۲۰۷ ق

م)، رواقی، ۳۲۲

خشمگیران: و عدالت ۷۳؛ در

هراکلیتوس ۶۴

خطابه ۳۰۸-۳۰۹: افلاطون درباره

۱۵۳؛ و اوگوستین ۲۸۸؛ تکامل

۱۵۷؛ و سقراط ۱۰۳، ۱۲۰

خلق، خلقت: افلاطون درباره ۲۱۵؛

اوگوستین درباره ۲۹۴

خنثی‌ها، در فلسفه رواقی، ۲۳۹،

۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲

خود، تلقی از: در افلاطون ۱۴۲،

۱۴۶؛ در افلوپین ۲۶۵

خودکشی، فلسفه رواقی درباره

۴۲-۲۴۱

خیر (agathos) ۲۹۸: ارسطو درباره

۱۸۵؛ همچنین رجوع شود به:

سعادت، فضیلت

خیر انسان، رجوع شود به: سعادت

خیر دیگران: اپیکوروس درباره ۲۲۲؛

ارسطو درباره ۱۹۱؛ رواقیان

دیوگنس (حدود ۴۰۰ تا حدود ۳۲۵ ق م)، کلبی، ۳۲۴
 دیوگنس لائرتیوس (?) حدود ۵۰-۲۰۰ ب م)، نویسنده درباره فلسفه، ۳۲۰، ۳۲۱

رنسانس، و فلسفه رواقی ۲۴۹
 روح القدس، در مسیحیت، ۲۸۴
 رودخانه، در هراکلیتوس، ۴۵، ۱۷۶
 رومیان: و فلسفه اپیکوری ۲۴۷؛ و فلسفه رواقی ۲۴۰؛ و فتح یونان ۲۰۳؛ و نابود کردن مردم سالاری ۹۴

ریاضیات، در افلاطون، ۱۲۴، ۱۶۲
 زبان، و فرهنگ یونانی، گسترش ۲۰۱
 زمان: افلاطون درباره ۳۲۸؛ افلوپین درباره ۵۸-۲۵۷؛ و خلق در اوگوستین، ۲۹۴؛ و سرمدیت ۲۶۰
 زنان: ارسطو درباره ۱۹۴؛ افلاطون درباره ۱۵۴
 زنون رواقی (۳۴۴ تا ۲۶۲ ق م) ۲۹۷، ۳۲۲، ۳۲۴
 زیبایی (to kalon): در افلاطون ۱۴۹؛ در افلوپین ۲۵۵، ۲۶۱
 زیست‌شناسی، در ارسطو، ۱۶۷، ۱۶۹

دموکریتوس (?) حدود ۴۶۰ تا حدود ۳۶۰ ق م)، اتم‌گرا: درباره اتمها ۷۸؛ در برابر پروتاگوراس درباره شکاکیت ۸۹؛ درباره حواس ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۵۵؛ و شکاکیت ۸۹؛ درباره طبیعت ۷۵-۸۱؛ درباره عدالت جهانی ۸۶؛ فیلسوف خندان ۸۰؛ درباره مسئولیت ۱۸۵؛ درباره نفس ۱۸۲، ۱۸۴، دمیورگ یا صانع، در افلاطون ۱۵۹، ۳۲۹
 دوستی: اپیکوریان درباره ۲۲۲، ۳۲۲؛ ارسطو درباره ۱۹۲، ۱۹۳
 دوگانه‌انگاری، جهان‌شناختی، ۳۳۵
 اوگوستین درباره ۲۹۴؛ در افلوپین ۲۶۴؛ و رواقیان ۲۴۶؛ مانوی ۲۸۸
 دوگانه‌انگاری، نفس/بدن: ارسطو درباره ۱۸۴؛ افلاطون درباره ۱۴۲، ۱۶۳؛ افلوپین درباره ۲۶۴
 دومیتیان (۹۶-۵۱ ب م)، امپراتور، ۳۲۵
 دوناتیستها ۲۸۷
 دیالکتیک: ارسطو درباره ۱۶۶، ۱۷۰، ۱۸۵؛ افلاطون درباره ۱۳۹، ۱۶۲، ۱۶۶؛ و شکاکیت ۱۳۹
 دین، رجوع شود به: خدایان

زیوس: در آیسخولوس ۷۴؛ در
تلقیهای هومری و طبیعت‌گرا ۶۵؛
فلسفه رواقی درباره ۲۳۲، ۲۳۴،
۲۴۶؛ در هراکلیتوس ۶۴، ۸۱؛ در
هومر ۳۴، ۳۸

سامری خوب ۲۷۷

سرمدیت ۲۶۰

سزار، جولوس (۱۰۰ تا ۴۴ ق م) ۲۴۵
سعادت (eudaimonia)، خیر
انسان: و آرامش ۲۰۷؛ ارسطو
درباره ۱۸۵، ۱۹۵؛ استغنا ۱۹۵؛
(بهجت) خدایان ۲۱۵، ۲۱۹؛
فیلسوف ۱۵۰؛ و لذت ۱۸۸،
۲۱۸، ۲۲۰؛ و نظاره ۱۵۰، ۱۹۵،
۲۶۶، ۳۱۹؛ هومر درباره ۳۳

سعادت و فضیلت: در ارسطو ۱۸۶،
۱۸۹؛ در افلاطون ۱۴۷؛ در فلسفه
رواقی ۲۳۶، ۲۳۹، ۲۴۵؛ در
سقراط ۱۱۸

سعادت و نیکبختی ۱۸۶، ۱۹۵،
۲۳۶، ۲۶۷؛ در اپیکوروس ۲۱۸،
۲۲۰؛ در فلسفه رواقی ۲۳۶،
۲۴۵، ۲۳۹

سقراط (۴۶۹ تا ۳۹۹ ق م): و
آلکیبیادس ۱۰۳؛ و اپیکتوس
۲۴۱؛ و اپیکوروس ۲۰۳؛ اتهامها

علیه ۱۰۲؛ درباره اخلاقیات
۱۲۰؛ و اخلاقیات عرفی ۱۰۳،
۱۰۶؛ ارسطو درباره ۱۲۱؛
استدلالات الهی ۱۰۵؛ استنطاق ۱۰۱،
۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۲۰ (همچنین
رجوع شود به ذیل افلاطون)؛
درباره تبیین ۱۱۱؛ درباره تعریف
۱۰۶، ۱۱۲؛ درباره خدایان ۱۰۳،
۱۰۴، ۱۲۰؛ و خطابه ۱۰۳،
۱۱۹؛ دفاع افلاطون ۱۰۴؛ درباره
دلیری ۱۰۷، ۱۱۵؛ روش ۱۷۰؛ و
فلسفه رواقی، درباره فضیلت و
سعادت، ۲۳۷، ۲۶۶؛ درباره نیکو
۱۱۰؛ درباره سعادت ۱۱۷؛ سوء
تفاهم ۱۱۹؛ در مقام سوفسطایی
۱۰۲، ۱۱۹؛ شاهد درباره ۳۱۰؛ و
شکاکیت ۱۱۱؛ درباره شناخت
۱۰۶، ۱۰۸؛ درباره صور ۱۰۷؛ و
طبیعت‌گرایی ۱۰۴؛ درباره عدالت
۱۰۵، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۸؛ درباره
فضیلت و شناخت ۱۱۷؛ و فلسفه
۱۲۱؛ درباره قانون ۱۰۵؛ و
مردم‌سالاری ۱۰۲؛ نظریه سیاسی
۱۵۲

سکستوس امپیریکوس (Sextus)؛
اشتهار: ۵۳۱، شارح ارسطو،
۳۰۸، ۳۲۰

- ۳۳-۲۳۲
شکاکیت: در آکادمی ۱۶۱؛ اپیکوروس
درباره ۲۰۵؛ و اخلاقیات ۹۱؛ و
ارسطو ۱۶۷؛ اصناف ۳۲۰؛
افلاطون درباره ۱۲۹، ۱۳۹؛ و
افلوپین ۲۵۵؛ پورهونی ۳۲۰؛ و
تعلیق حکم ۲۰۷؛ در دموکریتوس
۸۹؛ فلسفه رواقی درباره ۲۲۶؛ و
سقراط ۱۱۱؛ و فلسفه ۱۶۵؛ و
نمودهای متعارض ۱۳۵
شناخت: در برابر اعتقاد ۱۲۹-۱۲۵،
۱۳۷، ۱۳۸؛ افلاطون درباره ۱۳۶،
۲۵۹؛ افلوپین درباره ۲۵۹-۲۵۸؛
و توجیه ۱۴۱؛ سقراط درباره
۱۰۷، ۱۱۰؛ و فضیلت ۱۱۷؛
هراکلیتوس درباره ۵۷
شهر آرمانی: در ارسطو ۱۹۳؛ در
افلاطون ۱۴۷، ۱۵۰
صانع، رجوع شود به: دمیورگ
صدور، در افلوپین، ۲۶۲، ۲۷۰
صُور: ارسطو درباره افلاطون ۱۷۴؛
افلاطون درباره ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۴۲،
۱۴۹؛ افلاطون و افلوپین درباره
۲۵۸؛ افلوپین درباره ۲۵۴؛
جدایی (مفارق) ۱۳۴، ۳۱۶؛
حمل ذاتی ۱۳۵؛ و خلق، در
- سلسوس (اشتهار: ۱۸۰ ب م): درباره
مسیحیت ۲۷۴
سنت ۵۲؛ در برابر طبیعت‌گرایی ۱۰۰
سنکا (حدود ۴ ق م تا ۶۵ ب م)،
کارگزار امپراتوری و رواقی، ۳۲۵
سوفسطاییان ۱۰۲، ۳۰۹؛ و
مردم‌سالاری ۹۵
سوفوکلس (حدود ۴۹۶ تا ۴۰۶ ق م)،
تراژدی‌نویس، ۷۲
سولون (اشتهار: ۵۹۴ ب م)، مصلح و
شاعر: اصلاحات ۵۹، ۶۰، ۷۰؛
درباره فضایل ۵۹
سوئونیوس (۶۹ تا بعد از ۱۲۲ ب
م)، مورخ، ۳۳۶
سه خدایی ۲۸۵
سی جبار (۴۰۴ تا ۴۰۳ ق م) ۹۶،
۳۰۸-۳۰۹؛ و افلاطون ۱۲۳؛ و
سقراط ۱۰۳-۱۰۲
سیکلوپها ۲۶
سیمپلیکیوس (اشتهار: ۵۳۱ ب م)،
شارح ارسطو، ۳۰۰
شاعران، در مقام حجت‌های سنتی، ۵۱
شجاعت، رجوع شود به: دلیری
شر: افلوپین درباره ۲۶۴، ۲۶۶؛
اوگوستین درباره ۲۸۸، ۲۹۰،
۲۹۴؛ فلسفه رواقی درباره

۲۴۵؛ و صورت ۱۷۹؛ در برابر
عُرف ۸۷، ۸۹، ۹۸، ۹۹؛ و عدالت
جهانی ۸۰؛ و فضیلت، در فلسفه
رواقی ۲۳۶؛ و قصد ۷۸؛ و ماده
۴۰؛ در برابر نمود ۷۵؛ در فلسفه

نوافلاطونی ۲۴۸

طبیعت یا فطرت بشر: در اپیکوروس
۲۱۸؛ در ارسطو ۱۹۱؛ در
افلاطون ۱۴۶؛ در افلوطین
۶۶-۲۶۵؛ در رواقیان ۲۳۶؛ و
طبیعت‌گرایی ۸۱؛ و قهرمان
هومری ۸۵؛ در مسیحیت ۲۷۸

طبیعت‌گرایی ۳۹؛ در آناکسیمندر ۴۲؛
آیسخولوس درباره ۷۴؛ ارسطو
درباره ۱۶۶، ۱۶۷؛ و افلاطون
۱۵۸، ۱۶۱، ۶۵-۱۶۴؛ انتقادات از
۶۹؛ پرسشهای مطرح شده به وسیله
۹۸؛ و تاریخ ۴۷، ۸۴؛ در برابر
حس مشترک ۱۲۸؛ و خدایان
۶۳؛ خدایان و اخلاقیات در ۱۱۳؛
و سقراط ۱۰۴؛ در طب ۴۹؛ و
طبیعت بشر ۸۱؛ درباره قانون و
عدالت ۶۶؛ و مسئولیت ۲۱۶؛ در
برابر مسیحیت ۲۹۴؛ و مشاهده
۵۲؛ و موجبیت ۵۷، ۲۱۶؛ نتایج
۸۶؛ در هراکلیتوس ۴۴؛ در
هرودوتوس ۶۶-۶۵

افلاطون، ۱۵۹، ۲۱۵؛ عشق به
۱۵۹؛ سقراط درباره ۱۰۹؛ و
صدور، در افلوطین، ۲۶۲؛ عقل و
۱۴۳

صورت: ارسطو درباره ۱۷۵، ۱۸۹،
۳۱۶؛ ارسطو و اپیکوروس درباره
۲۱۳؛ ارسطو و افلوطین درباره
۶۶-۲۶۵؛ افلاطون درباره ۱۲۹؛
افلوطین درباره ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۶۱؛
و جوهر ۱۸۳؛ رد شده در فلسفه
جدید ۱۹۹؛ در فلسفه رواقی
۲۲۷؛ و طبیعت ۱۷۹؛ به منزله
علت ۱۷۹؛ و نفس ۱۸۲، ۲۵۶

ضرورت: و آزادی، در اپیکوروس،
۲۱۵؛ در افلاطون ۱۵۹؛ در فلسفه
رواقی ۲۳۴، ۲۴۶؛ و موجبیت
۷۹

طالس (حدود ۶۲۵ تا حدود ۵۴۵ ق
م)، طبیعت‌گرا، ۳۹، ۳۰۰
طب: و ارسطو ۱۶۹؛ و طبیعت‌گرایی
۴۹، ۵۰؛ همچنین رجوع شود به:
بقراط

طبیعت: اپیکوروس درباره ۲۰۵؛
ارسطو درباره ۱۷۱؛ دموکریتوس
درباره ۷۵؛ در فلسفه رواقی ۲۲۸،

۸۷؛ در دموکریتوس ۸۰؛ در

روایان ۲۴۶؛ در سقراط ۱۱۳؛ در

هراکلیتوس ۴۴

عُرف (nomos): و اخلاقیات ۹۲،

۱۱۴؛ طبیعت ۷۹، ۹۸، ۹۹؛ و

واقعیت ۸۹، ۹۰

عرفان: در افلوطین ۲۶۹؛ در

اوگوستین ۲۹۲

عشای ربّانی ۲۷۹

عشق، محبّت: افلاطون درباره ۱۴۹،

۱۶۰؛ افلوطین درباره ۲۶۱، ۲۶۹؛

در مسیحیت ۲۷۹

عقل: در افلاطون و افلوطین ۲۶۹؛

افلوطین درباره ۲۵۸؛ و ایمان در

مسیحیت ۲۴۹، ۲۹۵؛ فلسفه

رواقی درباره ۲۳۱؛ و سعادت، در

ارسطو، ۱۸۸، ۱۹۶؛ و شخص،

در افلاطون، ۱۴۲؛ و طبیعت بشر،

در ارسطو، ۱۹۵؛ و کُنش، در

ارسطو، ۱۸۵

عقل، در افلوطین، ۲۵۸، ۲۶۱

عقل و حواس: در افلاطون ۱۴۳؛ در

هراکلیتوس ۵۷

عقل و میل: در ارسطو ۱۸۸؛ در

افلاطون ۱۴۶؛ در فلسفه رواقی

۲۳۵

علت، علیت، تبیین: در آناکسیمندر

عاطفه: ارسطو درباره ۱۹۰؛ افلاطون

درباره ۱۴۶؛ افلوطین درباره

۲۶۶؛ رواقیان درباره ۲۴۴

عدالت: آیسخولوس درباره ۷۳؛

اپیکوروس درباره ۲۱۹، ۲۲۲؛

ارسطو درباره ۱۹۱، ۱۹۲؛

افلاطون درباره ۱۴۷؛ افلوطین

درباره ۲۶۸؛ انبیای عبرانی درباره

۲۷۶؛ بشری و جهانی ۹۹؛

تراسوماخوس درباره ۱۴۵؛

تعریف ۱۳۲؛ و تقسیم سیاسی

۱۵۳؛ توکودیدس درباره ۸۶،

۱۰۸؛ و خدایان ۶۴، ۶۷؛ و خیر

مشترک ۷۴، ۸۷، ۱۵۲؛ رواقیان

درباره ۲۳۹؛ سقراط درباره

۱۰۵-۱۰۴، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۹؛

سولون درباره ۵۹، ۶۲؛ و

شکاکیت ۹۱؛ در شهر و نفس

۱۴۷؛ و قانون ۶۲، ۶۶، ۷۴، ۷۵؛

و قرارداد اجتماعی ۸۳، ۱۴۵،

۲۱۹؛ و مردم‌سالاری ۹۶؛ مسائل

۱۴۴؛ در نفس ۱۴۷، ۱۴۸؛ و

نفع‌طلبی ۸۳، ۸۴، ۹۸، ۱۱۷،

۱۴۵، ۱۵۴؛ و هومر ۳۱، ۵۹، ۷۱

عدالت جهانی ۶۶؛ در آناکسیمندر

۴۳؛ در آیسخولوس ۷۲؛ در

افلاطون ۱۵۸؛ در توکودیدس

- ۴۲؛ در آیسخولوس ۷۲؛ ارسطو دربارهٔ افلاطون دربارهٔ ۱۷۷، ۱۵۸، ۱۸۱؛ در توکودیدس ۸۱؛ دموکریتوس دربارهٔ ۷۸؛ فلسفهٔ رواقی دربارهٔ ۲۳۱، ۲۴۶؛ سقراط دربارهٔ ۱۱۲؛ و موجبیت یا جبر ۲۱۸؛ در نویسندگان کتابهای پزشکی ۴۹؛ در هرودوتوس ۴۷، ۶۴
- علم: و اپیکوروس ۲۰۸؛ و افلاطون ۱۶۴؛ و تجربه‌گرایی ۲۲۴؛ در توکودیدس ۸۶؛ جدید در برابر ارسطو ۹۹-۱۹۸؛ و طبیعت‌گرایی ۵۵؛ در برابر مسیحیت ۲۴۸
- علم اخلاق: آیسخولوس ۷۴؛ اپیکوروس دربارهٔ ۲۲۳-۲۱۸؛ ارسطو دربارهٔ ۹۲-۱۸۵؛ افلاطون دربارهٔ ۴۹-۱۴۴؛ افلوپین دربارهٔ ۶۷-۲۶۶؛ در اوگوستین ۲۹۳؛ در توکودیدس ۸۴-۸۱، ۱۰۸؛ و خدایان، در هومر، ۳۳؛ دید مانوی به ۲۸۹؛ رواقیان دربارهٔ ۴۵-۲۳۶؛ سقراط در بارهٔ ۱۱۹-۱۱۵؛ و شکاکیت ۹۱، ۹۲؛ و طبیعت‌گرایی ۵۸، ۵۹؛ مسیحیت ۲۷۳، ۲۷۶، ۲۸۳؛ هومری ۳۰-۲۲؛ هومری، انتقاد شده، ۵۸، ۵۹؛ یونانی در برابر مسیحیت ۲۷۸؛ یهودی و یونانی در مسیحیت ۲۹۵
- علم‌شناسی، رجوع شود به: شناخت عیسی مسیح (حدود ۷ ق م تا حدود ۳۰ ب م): و علم اخلاق ۲۷۷، ۲۷۹، ۲۸۰؛ بشریت ۲۸۳؛ تجسد، اوگوستین دربارهٔ، ۹۴-۲۹۰؛ شخص ۲۸۳؛ طبیعت‌الهی و بشری ۲۸۶؛ کار ۲۷۹؛ و کمال‌گرایی ۲۷۸؛ نجات به وسیلهٔ ۲۷۹
- غایت‌انگاری، قصد، علیت نهایی ۳۱۸؛ اپیکوروس دربارهٔ ۱۴-۲۱۳؛ ارسطو دربارهٔ ۱۷۹، ۱۸۵؛ افلاطون دربارهٔ ۱۸۴، ۲۱۴؛ دموکریتوس دربارهٔ ۷۸؛ فلسفهٔ رواقی دربارهٔ ۲۱۴، ۲۳۱؛ و نفس ۱۸۴
- غسل تعمید ۲۷۹، ۲۸۸
- فروریوس (۲۳۲ تا حدود ۳۰۵ ب م)، نوافلاطونی، ۲۵۱
- فضایل: اصلی ۱۴۷، ۱۹۱؛ وحدت ۱۱۵؛ ورزشی در برابر مدنی ۵۹
- فضیلت (aretē): اپیکوروس دربارهٔ ۱۹-۲۱۸، ۲۲۱؛ افلاطون دربارهٔ ۱۲۴؛ افلوپین دربارهٔ ۲۶۶؛ و خودکشی ۲۴۲؛ و سعادت، رجوع

کتابهای مقدس عبرانی ۳۲۹؛
مادی‌نگری ۲۳۵؛ و مانویان
۲۸۹؛ دربارهٔ مسئولیت ۲۳۴؛ و
مسیحیت ۲۷۲؛ دربارهٔ موجبیت
۲۳۴؛ ناقدان ۲۴۷؛ نظریهٔ سیاسی
۲۳۹؛ دربارهٔ نظم جهان ۲۳۲؛
دربارهٔ هومر ۲۹۹

فلسفهٔ نوافلاطونی، رجوع شود به:
افلوپین

فلسفهٔ یونانی‌مآبی، و ارسطو ۱۹۸
فیلسوف، آموزش ۱۵۴؛ انگیزهٔ ۱۶۳؛
عشق به صُور ۱۶۰، ۱۹۵؛ در
مقام فرمانروا ۱۹۳؛ فضایل ۱۴۲،
۱۴۹

فیلون (حدود ۲۰ ق م تا حدود ۵۰ ب
م)، فیلسوف یهودی: و فلسفهٔ
افلاطونی ۲۷۱، ۲۷۲

قانون: اجتماعی، در توکودیدس، ۸۴؛
و اخلاقیات ۱۱۵؛ سقراط دربارهٔ
۱۰۵؛ و عدالت ۶۲، ۶۷، ۷۴؛ و
عُرف ۹۱، ۹۲؛ کریتیاَس دربارهٔ
۹۶؛ در مردم‌سالاری ۹۶؛ مسیحیت
دربارهٔ (شریعت) ۲۷۸؛ وضعی
۶۲؛ هرودوتوس دربارهٔ ۴۷
قانون طبیعی ۳۸-۳۷: در آناکسیمندر
۴۲، ۴۳؛ و خدایان ۳۲، ۶۵، ۶۶؛

شود به: سعادت و فضیلت؛
سقراط دربارهٔ ۱۰۶، ۱۱۸، ۱۴۱؛
و شناخت ۱۱۸؛ فیلسوف ۱۴۲،
۱۴۹؛ و نظم جهان، در فلسفهٔ
رواقی، ۲۴۵؛ در هومر ۲۲

فلسفه: ارسطو دربارهٔ تاریخ ۱۶۶؛ در
برابر تحقیق تجربی ۱۶۵؛ جدید و
ارسطو ۱۹۹؛ خصلت متغیّر ۱۵۷؛
روش، ارسطو دربارهٔ ۱۷۰؛ و
سقراط ۱۲۱؛ در برابر علم در
جهان یونانی‌مآبی ۲۰۲؛ قرون
وسطی و ارسطو ۱۹۸؛ نظر
افلاطون دربارهٔ ۱۶۴؛ یونانی و
مسیحیت ۲۷۲، ۲۸۱، ۲۹۳

فلسفهٔ افلاطونی: احیای ۲۵۱؛ تأثیر
۲۷۰

فلسفهٔ رواقی: در برابر اپیکوروس و
ارسطو ۲۲۵؛ در برابر افلوپین
دربارهٔ مسئولیت ۲۶۷؛ تأثیر
۲۴۹؛ تکامل ۳۲۲؛ جذابیت
۲۴۶؛ دربارهٔ حواس ۲۸-۲۲۷؛
دربارهٔ خدایان ۲۳۲، ۲۴۸؛ و
سیاست ۲۴۷؛ و شکاکیت ۲۲۷؛
دربارهٔ صورت و ماده ۲۲۸؛
دربارهٔ عواطف ۲۴۴؛ دربارهٔ
فضیلت و سعادت ۲۶۶؛ دربارهٔ
فضیلت و طبیعت عالم ۲۴۶؛ و

- در فلسفه رواقی ۲۳۳؛ و قانون اجتماعی ۶۰؛ در مشاهده ۵۱، ۵۲؛ در نویسندگان کتابهای پزشکی ۴۹؛ در هراکلیتوس ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۶۶؛ در هرودوتوس ۴۷ قرارداد اجتماعی ۸۳
- قصد، رجوع شود به: غایت‌انگاری قهرمان، در هومر، ۲۳، ۲۴، ۳۳
- کارنئادس (۲۱۴ تا حدود ۱۲۹ ق م)، شکاک وابسته به آکادمی: درباره علم اخلاق رواقی ۲۳۹
- کالیکلس: و چهارصد تن ۹۶؛ درباره سقراط ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۱۶؛ درباره طبیعت و عُرف ۹۷
- کانت، ایمانوئل (۱۷۲۴-۱۸۰۸): درباره دین و اخلاق ۱۱۴؛ و فلسفه رواقی ۲۴۹
- کتاب مقدس: عبرانی ۲۸۹، ۳۲۹، ۳۳۰؛ مسیحی، و اوگوستین ۲۸۸
- کراتس (حدود ۳۶۵ تا ۲۸۵ ق م)، فیلسوف کلبی، ۳۲۴
- کراتولوس (اواخر قرن پنجم ق م)، فیلسوف هراکلیتی: و افلاطون ۱۳۱
- کریتیاس (حدود ۴۶۰ تا ۴۰۳ ق م): و سقراط ۱۰۲؛ و سی تن ۹۷
- کسنوفانس (۵۸۰ تا ۴۸۰ ق م)، طبیعت‌گرا: درباره علم اخلاق ۵۹؛ درباره خدایان هومری ۵۲، ۶۳؛ درباره سنگواره‌ها ۵۳
- کسنوکراتس (اشتهار: ۳۳۹ تا ۳۱۴ ق م)، رئیس آکادمی، ۱۶۷
- کلیان ۳۲۵: و علم اخلاق رواقی ۲۳۹؛ و نظریه سیاسی رواقی ۲۴۰
- کلیات، ارسطو درباره ۱۷۳
- کلئانتس (۳۳۱ تا ۲۳۲ ق م)، رواقی، ۲۳۲، ۳۲۲، ۳۲۳
- کلیستنس (قبل از ۵۲۵ تا بعد از ۵۰۷ ق م)، سیاستمدار: اصلاحات ۶۰، ۷۰، ۹۳
- کلمنت (اشتهار: ۹۶ ب م)، اسقف روم، ۳۳۲
- کلمنت اسکندرانی (حدود ۲۱۵-۱۵۰ ب م)، دفاعیه‌نویس مسیحی، ۳۰۴
- کمال‌گرایی، در مسیحیت ۲۷۸، ۲۸۰، ۲۸۲
- کنستانتین (حدود ۳۳۷-۲۸۵ ب م)، امپراتور، ۲۷۵
- گرگیاس (حدود ۴۸۳ تا ۳۷۶ ق م)، سخنور، ۹۵
- گزنفون (حدود ۴۲۸ تا حدود ۳۵۴ ق م)، مورخ، ۳۱۰

- گناه، در مسیحیت، ۲۷۸
گنوسیان ۳۲۹
- لاک، جان (۱۶۳۲-۱۷۰۴)، تجربه‌گرا، ۱۹۸
- لذت، رجوع شود به: سعادت
لوسیان (Lucian)؛ متولد حدود ۱۲۰
ب (م)، هجونویس ۳۰۶
لوقا، انجیل ۲۷۴، ۳۳۱
لوکرسیوس (? ۹۴ تا ۵۵ ق م)، شاعر
اپیکوری، ۲۰۵: درباره حواس
۲۰۹؛ درباره نفس ۲۱۲
لوگوس، در ارسطو ۱۷۰؛ در فلسفه
رواقی ۲۲۶؛ در فلسفه رواقی و
مسیحیت ۳۳۴؛ در مسیحیت
۲۸۳؛ در هراکلیتوس ۵۷
لیوکیپوس (اواسط قرن پنجم ق م)،
اتم‌گرا، ۳۰۶: درباره موجبیت ۷۹
لوکیوم ۲۰۳
لیزیاس (Lysias)؛ حدود ۴۵۹ تا ۳۸۰
ق م)، خطیب، ۳۰۹
- ماده: در ارسطو ۳۹، ۱۷۵، ۲۵۴؛ در
افلوپین ۲۵۴، ۵۸-۲۵۶، ۶۴-۲۶۲؛
در فلسفه رواقی ۲۲۸؛ در طبیعت
گرایی ۴۰؛ در هراکلیتوس ۴۴
مادی‌نگری: در اپیکوروس ۲۱۲
- ارسطو درباره ۱۸۵-۱۷۹؛
افلاطون درباره ۱۵۸؛ افلوپین
درباره ۲۵۳، ۲۷۰؛ حذفی ۲۳۵؛
در فلسفه رواقی ۲۲۸، ۲۴۷؛ در
مانویان ۲۸۹
- مارکوس اورلیوس (۱۸۰-۱۲۱ ب
م)، امپراتور و رواقی، ۲۴۰
مالکیت خصوصی: ارسطو درباره
۱۹۳؛ افلاطون درباره ۱۵۴
مانویان ۲۸۸، ۳۳۴-۳۵
ماهیت: ارسطو درباره ۱۷۲، ۱۷۹؛
سقراط درباره ۱۱۳
- مردم‌سالاری ۷۰: و آتن ۸۲؛ ارسطو
درباره ۱۹۴؛ افلاطون درباره
۱۲۳، ۱۵۳، ۱۵۵؛ خطابه و
سفسطه در ۹۵، ۹۶؛ سقراط
درباره ۱۰۳، ۱۵۲؛ سولون و ۶۰؛
و طبقات پایین ۹۳؛ فیلسوفان
درباره ۱۵۷
- مَرْقُس، انجیل ۲۷۴، ۳۳۱
مرگ ۲۰۴؛ اپیکوروس درباره ۲۲۱
مسئولیت: اپیکوروس درباره ۲۱۵؛
ارسطو درباره ۱۸۴؛ افلوپین
درباره ۲۶۵، ۲۶۸؛ دموکریتوس
درباره ۸۰؛ فلسفه رواقی درباره
۲۳۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۶۵؛ و
ضرورت ۲۱۵، ۲۳۵، ۲۴۵؛ هومر

- و آیسخولوس دربارهٔ ۷۱، ۷۲؛
 ناسازگاری‌گرایی در برابر سازگاری
 گرایی ۲۱۷، ۲۳۴
 مسیحیت: علم اخلاق ۲۸۲؛ علم
 اخلاق در برابر فلسفهٔ رواقی ۲۴۸؛
 و فلسفهٔ افلاطونی ۲۷۰؛ و
 امپراتوری رومی ۲۸۷، ۳۳۱؛
 توسعه ۲۹۳؛ دربارهٔ خدا و مسیح
 ۲۸۴؛ زمینه ۲۷۲؛ شعائر ۲۷۹؛
 صدر ۲۷۴؛ و فلسفهٔ رواقی ۲۴۸؛
 و کلیسا ۲۸۳؛ دربارهٔ لطف ۲۷۹؛
 و فلسفهٔ یونانی ۲۸۱
 مشاهده: اپیکوروس دربارهٔ ۲۱۲،
 ۲۲۳؛ ارسطو دربارهٔ ۱۶۷، ۱۹۹؛
 افلاطون دربارهٔ ۱۳۷؛ استفاده
 دموکریتوس از ۷۸؛ و طبیعت
 گرایی ۵۲؛ و قانون طبیعی ۵۱؛
 هومر ۳۶، ۵۲، ۲۱۱
 معیار، مسئله ۲۰۶، ۲۲۶
 مناظرهٔ سیاسی، در آتن، ۹۵
 منطق، در فلسفهٔ رواقی، ۲۲۶
 موجبیت یا جبر: دموکریتوس دربارهٔ
 ۷۸؛ رواقیان دربارهٔ ۲۳۲؛ در
 طبیعت ۷۸؛ و طبیعت‌گرایی ۵۶؛
 لیوکیپوس دربارهٔ ۷۹؛ و
 مسئولیت ۲۱۴؛ و مشاهده ۵۶؛
 نویسندگان کتابهای پزشکی
- دربارهٔ ۴۹؛ هراکلیتوس دربارهٔ ۵۸
 موزها ۵۱، ۳۰۲
 موضوع (subject): ارسطو دربارهٔ
 ۱۷۲؛ ارسطو و افلوطین دربارهٔ
 ۲۵۴؛ در مقام ماده ۴۰؛
 هراکلیتوس دربارهٔ ۴۵
 موضوع‌گرایی یا برون‌ذهن‌گرایی ۹۰
 میانه‌روی یا اعتدال: در اپیکوروس
 ۲۱۹؛ در ارسطو ۱۹۰؛ در
 افلاطون ۱۴۷؛ در افلوطین ۲۶۷
 میتیلنه، شورش ۸۵
 میل، و عقل ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۸۹، ۱۹۰،
 ۲۳۶، ۲۴۴
 میلان، فرمان ۲۷۵
 میلتون، جان (۷۳-۱۶۰۸): دربارهٔ
 سقراط ۱۲۱؛ دربارهٔ شیطان ۲۷۸؛
 دربارهٔ فلسفهٔ رواقی ۲۴۳
 نامحدود، در آناکسیمندر، ۴۲
 نبرد طبقاتی، افلاطون دربارهٔ ۱۵۳
 نجات یا فدیة، در مسیحیت، ۲۸۰
 نرون (۶۸-۳۷ ب م)، امپراتور، ۲۷۴،
 ۳۲۵، ۳۳۱
 نظاره، رجوع شود به ذیل سعادت
 نظریهٔ سیاسی: در ارسطو ۱۹۳؛ در
 افلاطون ۱۵۲؛ در فلسفهٔ رواقی
 ۲۳۹

- نظم (kosmos) ۳۲: اپیکوروس دربارهٔ
۲۱۳؛ در فلسفهٔ رواقی ۲۳۲،
۲۴۵؛ همچنین رجوع شود به: قانون
طبیعی، عدالت جهانی
نفس: اتم‌گرایی دربارهٔ ۲۱۲؛ اجزاء
۱۴۶؛ ارسطو دربارهٔ ۳۱۸؛
افلاطون دربارهٔ ۴۹-۱۴۱، ۳۱۴،
۳۲۸؛ افلوپین دربارهٔ ۲۵۶، ۲۶۵،
۳۳۰؛ به منزلهٔ جوهر ۱۸۳؛ و
طبیعت مسیح ۲۸۶؛ صدور، در
افلوپین، ۲۶۲؛ و عرفان، در
اوگوستین، ۲۹۲
نفس و بدن: اپیکوریان دربارهٔ ۲۱۲؛
ارسطو دربارهٔ ۱۸۲؛ افلاطون
دربارهٔ ۱۴۱؛ افلاطون و افلوپین
دربارهٔ ۲۶۹
نفع‌طلبی: ارسطو دربارهٔ ۱۸۵؛
افلاطون دربارهٔ ۱۴۷؛ خودپسندی
۱۵۱؛ و عدالت ۸۴، ۹۷، ۱۱۷،
۱۴۴، ۱۴۷، ۱۵۴، ۱۹۲؛ و عقل
۱۴۷
نقشه‌ها ۵۳
نمود: و تصویب، در فلسفهٔ رواقی،
۲۳۵، در برابر واقعیت ۷۵، ۸۵،
۹۹
نمودها: در اپیکوروس ۲۱۸، ۲۲۳؛ در
ارسطو ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۸۵، ۱۹۹؛
- در دموکریتوس ۷۸؛ در فلسفهٔ
رواقی ۲۷-۲۲۶
نمودهای متعارض ۱۳۵، ۱۴۰، ۲۰۶؛
در اپیکوروس ۲۰۸؛ در
دموکریتوس ۷۶، ۸۸؛ و فلسفهٔ
رواقی ۲۲۷
نوموس (nomos)، رجوع شود به:
عرف، قانون
نیقیه، شورای ۲۷۵، ۲۸۶
نیکبختی، رجوع شود به: سعادت
نیکو (kalon): سقراط دربارهٔ ۱۱۰؛
همچنین رجوع شود به: زیبا
واحد، در افلوپین ۲۵۳، ۲۵۹
ویرژیل (۷۰ تا ۱۹ ق م)، شاعر ۲۴۰
وظیفه یا کارکرد: ارسطو دربارهٔ ۱۸۱،
۱۸۴، ۹-۱۸۸؛ افلاطون دربارهٔ
۱۰۲؛ رواقیان دربارهٔ ۲۳۷
هابز، تامس (۱۶۷۹-۱۵۸۸)، فیلسوف
سیاسی: در برابر ارسطو ۱۹۸؛ و
توکودیدس ۳۰۶، ۳۰۷؛ دربارهٔ
قدرت ۸۲؛ دربارهٔ مردم‌سالاری
۸۶
هراکلیتوس (اشتهار: حدود ۵۰۰ ق
م)، طبیعت‌گرا: در برابر ارسطو
دربارهٔ دگرگونی ۱۷۶؛ دربارهٔ

درباره افتخار ۹۴؛ و اوگوستین
 ۲۸۸؛ اهمیت ۲۱؛ و تراژدی ۷۰؛
 درباره خدایان ۳۷، ۵۲، ۵۵،
 ۱۵۹، ۱۶۰، ۲۱۵، ۲۳۲، ۲۹۰،
 ۲۹۹؛ درباره زیوس ۳۴، ۲۴۵،
 ۲۴۶؛ درباره طبیعت بشر ۸۵؛ در
 برابر طبیعت‌گرایی ۴۱؛ درباره
 عدالت ۵۹؛ و فضیلت ۲۲؛ درباره
 مسئولیت ۷۱؛ و مشاهده ۲۱۱

هویت (یا اینهمانی): اپیکوروس
 درباره ۲۱۳؛ ارسطو درباره ۱۷۶؛
 هراکلیتوس درباره ۴۴، ۴۵، ۱۷۶،
 ۲۱۳

هیستوریا ۵۴، ۱۶۸

هیوم، دیوید (۷۶-۱۷۱۱)، شکاک:
 درباره ارسطو ۱۹۹؛ درباره دین
 ۲۳۲، ۳۲۰؛ و رواقیان ۲۴۹؛
 درباره موجبیت یا جبر ۵۶

یادآوری: در افلاطون ۱۲۷، ۱۳۷،
 ۱۴۲؛ در افلاطون و افلوپین ۲۵۹
 یوحنا، انجیل ۲۷۵، ۳۳۱

یوستین (Justin)؛ حدود ۱۶۵-۱۰۰
 ب(م)، دفاعیه‌نویس مسیحی، ۳۳۰
 یونان، فتح به دست رومیان ۲۰۳
 ییتس، و. ب.، درباره افلاطون و
 ارسطو، ۱۹۷

استدلال عقلی ۲۹۴؛ اضداد ۸۹،
 ۱۳۶؛ افلاطون درباره ۱۳۲؛
 انتقادهای از ۶۹؛ درباره حواس و
 عقل ۵۷، ۷۵، ۱۳۲؛ درباره
 خدایان ۶۴؛ درباره زیوس ۶۴،
 ۸۱؛ قانون و عدالت ۶۱، ۷۵؛
 درباره نمودهای متعارض ۷۶؛
 درباره هویت (یا اینهمانی) ۲۱۳
 هرودوتوس (؟) حدود ۴۸۴ تا حدود
 ۴۲۰ ق م)، مورخ، ۴۷-۴۹؛
 ارسطو درباره ۱۶۹؛ درباره تاریخ
 ۴۷، ۴۹؛ درباره خدایان ۶۴، ۶۶،
 ۷۲؛ درباره طبیعت و عرف ۹۱؛
 درباره عدالت جهانی ۶۷؛ درباره
 مشاهده ۴۹

هسیود (حدود ۷۵۰ ق م)، شاعر
 حماسه‌سرا، ۳۰، ۳۹
 هکاتیوس (اشتهار: ۵۰۰ ق م)، مورخ:
 درباره سنت ۵۲

هکتور ۲۵، ۲۷
 هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش
 (۱۸۳۱-۱۷۷۰)، ایدئالیست، ۱۶۰
 هوراس (۶۵ ق م تا ۸ ب م)،
 شاعر، ۲۰۳، ۲۴۰، ۲۹۹
 هومر (؟) حدود ۷۵۰ ق م): در آموزش
 ۹۵؛ علم اخلاق ۲۸، ۹۸، ۲۰۴؛
 درباره اخلاقیات و دین ۱۱۳؛

قصیده منتشر می‌کند

تاریخ فلسفه غرب: ۲

تفکر در دوره قرون وسطی

دیوید لاسکم
ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی

قرون وسطی بیش از یک هزار سال طول کشید، یعنی از گروش امپراتور روم کنستانتین به مسیحیت در ۳۱۲ تا اوایل قرن شانزدهم.

در این دوره تفکر استمرار چشمگیری داشت، اما تغییرات بسیاری نیز در فلسفه‌های مختلف صورت گرفت که شامل گسسته‌ها و احیاء و کشف‌های دوباره بود. تاریخ تفکر در دوره قرون وسطی از میان این دوره طولانی راهی هموار را در پیش می‌گیرد و با سه تأثیر بزرگ در فلسفه قرون وسطی آغاز می‌کند: اوگوستین و بوئتیوس و دنیس دروغین، و از قرن دوازدهم تا قرن پانزدهم از جمله تمرکز می‌کند بر افکار آلکون و سپس آنسلم و آبلارد و آکویناس و آکم و دانز اسکاتس و اِکهارت.

قصیده
منتشر می‌کند

تاریخ فلسفه غرب: ۳

فلسفه در دوره رنسانس

براین پ. کوپنهیور و چارلز ب. اشمیت
ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی

رنسانس دیری است که به منزله مرحله‌ای درخشان در تکامل تمدن غرب شناخته شده است. اما به سهم متمایز فلسفه در فرهنگ رنسانس کم توجه شده است. این کتاب خواننده را با فلسفه نوشته شده و خوانده شده و تدریس شده و بحث شده در اثنای دوره‌ای آشنا می‌کند که به طور معهود و مألوف به «احیای دانش» مفتخر است.

نویسندگان به بررسی رابطه فلسفه رنسانس با انسان‌گرایی و دانشگاهها و تأثیر منابع بازکشف شده قدیم و اعاده افلاطون و نوافلاطونیان و اعتلای متزاید ارسطو می‌پردازند و سهم اصیل شخصیت‌های بزرگی همچون برونی، والا، فیچینو، پیکو دلامیراندولا، پومپوناتسی، ماکیاولی، مور، ویتوریا، مونتنی، برونو و کامپانلا را مشخص می‌کنند.

تفکر در عهد باستان در پهنه‌ای به درازای هزار سال از هومر تا سنت اوگوستین با سبکی موجز و در عین حال روشن و واضح، حتی برای کسانی که هیچ زمینه فلسفی ندارند یا با تفکر باستان آشنا نیستند، نوشته شده است و در آن مطالب متنوعی گرد آمده است.

فیلسوفان و مکاتب فلسفی بزرگی در این کتاب بررسی و سنجش می‌شود: متفکران پیش از سقراط، سقراط، افلاطون، ارسطو، فلسفه رواقی، فلسفه اپیکوری، فلسفه نوافلاطونی؛ اما از متفکران مهم دیگر، از قبیل تراژدی‌نویسان و مورخان و نویسندگان کتابهای پزشکی یونانی و نویسندگان صدر مسیحیت نیز بحث می‌شود. تأکید نویسنده این کتاب طبعاً بر پرسشهای جالب توجه فلسفی است (اگرچه از زمینه ادبی و تاریخی فلسفه باستان غفلت نمی‌شود)، و باز دامنه بحث وسیع است، یعنی: علم اخلاق، نظریه شناخت، فلسفه ذهن و خداشناسی فلسفی. همه این مطالب بامتنی کاملاً جمع و جور و بسیار خواندنی که شامل مهمترین حیطه‌های تفکر باستان است به خواننده عرضه و بر تنوع و استمرار تفکر فلسفی بعد از ارسطو تأکید می‌شود.

ISBN 964-5629-46-2



9 789645 629463



قصیده

طرح جلد: پرویز دهانی

تألیف: پرویز دهانی
ترجمه: پرویز دهانی
ویراسته: پرویز دهانی
چاپ: پرویز دهانی