

فصل دوم

بررسی تفصیلی اختلاف بین
فلسفه‌ی طبیعت‌دموکریته و اپیکور

بخش نخست

انحراف اتم از مسیر مستقیم

اپیکور سه نوع حرکت برای اتم‌ها در خلأ قائل است.^(۱) نخستین حرکت سقوط در راستای خط مستقیم است، دومین حرکت انحراف اتم از خط مستقیم است و سومین حرکت با دفع اتم‌ها ایجاد می‌شود. دموکریت و اپیکور؛ هر دو، حرکت اول و سوم را می‌پذیرند. اما در انحراف اتم از خط مستقیم با هم اختلاف نظر دارند.^(۲)

این حرکت انحرافی اغلب موضوع شوخی قرار می‌گرفت. سیرویش از هر کس دیگری با سماجت به این موضوع پرداخته است. از جمله در آثار او می‌خوانیم که:

«اپیکور از این نکته دفاع می‌کرد که اتم‌ها به علت وزن خود در مسیر خط مستقیم به پایین کشیده می‌شوند؛ او این حرکت را حرکت طبیعی اجسام می‌دانست. اما سپس به ذهنش رسید که اگر همه‌ی اتم‌ها به پایین کشیده شوند با یکدیگر برخورد نمی‌کنند. بنابراین به دروغ ادعا کرد که اتم‌ها تغییر جهت ناگهانی بسیار ناچیزی می‌یابند که البته کاملاً امکان‌ناپذیر است. از همین تغییر جهت پیچیدگی‌ها، ترکیب‌ها و چسبیدگی‌های اتم‌ها پدیدار شد و از آن‌ها جهان، همه‌ی بخش‌ها و محتویات آن سر بر آورد. صرف‌نظر از تمام این مطالب، این ادعا اختراعی کم‌دکانه است. اپیکور حتی نمی‌تواند به چیزی که تعادل دارد برسد.»^(۳)

قرائت دیگری از این موضوع را می‌توان در کتاب اول رساله‌ی سیرو به‌نام درباره‌ی سرشت خدایان خواند:

«چون اپیکور پی برد که اگر اتم‌ها به واسطه‌ی وزن خودشان به پایین حرکت کنند هیچ چیز تحت کنترل ما نخواهد بود - زیرا که حرکت آن‌ها تعیین شده و ضروری است - برای گریز از این ضرورت راه‌حلی ابداع کرد؛ راه‌حلی که مورد توجه دموکریت قرار نگرفت. اپیکور می‌گوید اگر چه اتم به دلیل وزن و جاذبه‌اش به پایین کشیده می‌شود اما تغییر جهتی جزئی می‌یابد. پافشاری بر این نکته ناشایست‌تر از ناتوانی در دفاع از خواسته‌اش است.^(۴)»

پیر بایل^۱ عقیده‌ی مشابهی را بیان می‌کند:

«قبل از او (یعنی اپیکور) فقط حرکت اناشی از وزن و حرکت بازتابی اتم‌ها تأیید شده بود... اپیکور فرض کرد که حتی در کانون خلأ، اتم‌ها اندکی از مسیر مستقیم منحرف می‌شوند و آزادی از همین امر نتیجه می‌شود... ضمناً باید توجه کرد که این موضوع تنها انگیزه‌ی اپیکور برای ابداع حرکت انحرافی اتم‌ها نبود. وی هم‌چنین از آن برای توضیح برخورد اتم‌ها استفاده کرد. چرا که به وضوح می‌دید با فرض حرکت سقوطی همه‌ی اتم‌ها در مسیر مستقیم و با سرعت یکسان، هیچ‌گاه نخواهد توانست برخورد آن‌ها را با هم توضیح دهد و بنابراین آفرینش جهان ناممکن می‌شود. پس ضروری بود که آن‌ها از مسیر مستقیم منحرف شوند.^(۵)»

در حال حاضر مسئله‌ی اعتبار این نظرات را چون موضوعی حل‌نشده به حال خود رها می‌کنم. همین اندازه بگویم که هر کس می‌تواند پی برد که

۱- پیر بایل (۱۷۰۶-۱۶۴۷) فیلسوف فرانسوی که بیشتر عمر خود را در هلند گذراند. برجسته‌ترین اثر او فرهنگ تاریخی و انتقادی (۱۶۹۷) است.

جدیدترین منتقد اپیکور، شایو باخ، از سخنان سیسرو برداشت نادرستی دارد؛ «اتم‌ها همگی به واسطه‌ی جاذبه، و به دلایل فیزیکی در مسیری موازی، به پایین کشیده می‌شوند، اما حرکت دافعه‌ی متقابل آن‌ها حرکت دیگری را به وجود می‌آورد که بنا به گفته‌ی سیسرو (در باره‌ی سرشت خدایان یکم: XXXV (۶۹)) حرکتی است مورّب که از علل تصادفی و محضاً از ابدیت ناشی می‌شود.»^(۱)

نخست این که سیسرو در فراز نقل شده، دفع اتم‌ها را دلیل مسیر مورّب آن‌ها نمی‌داند بلکه در واقع جهت حرکت مورّب را علت دفع آن‌ها تلقی می‌کند. دوم آن که از علل تصادفی صحبت نمی‌کند، بلکه از این که اپیکور علتی را در مجموع ذکر نکرده انتقاد می‌کند؛ زیرا فرض دفع اتم‌ها و در همان حال پذیرش علل تصادفی در مسیر مورّب آن‌ها به خودی خود متناقض است. پس در بهترین حالت می‌توان از علل تصادفی دفع سخن گفت، نه از علل تصادفی مسیر مورّب.

و سرانجام، یک ویژگی مشترک در اندیشه‌های سیسرو و بایبل چنان آشکار است که نمی‌توان بلادرتنگ مورد تأکید قرار نداد. آنان برای نظر اپیکور انگیزه‌هایی قائل می‌شوند که همدیگر را نقض می‌کنند. گویی اپیکور در یک جا انحراف اتم‌ها را از مسیر مستقیم برای توضیح دفع اتم‌ها و در جایی دیگر برای توضیح آزادی مطرح کرده است. اما اگر اتم‌ها بدون انحراف با هم برخورد نکنند، پس انحراف به‌عنوان توضیح آزادی زاید است؛ چون همان‌گونه که لوکرتیوس اذعان می‌کند، ضد آزادی تنها با برخورد جبری و اجباری اتم‌ها آغاز می‌شود. اما اگر اتم‌ها بدون انحراف با هم برخورد کنند، آن‌گاه چنین امری برای توضیح دفع زاید است. من معتقدم که این تضاد زمانی پدید می‌آید که علل انحراف اتم را از مسیر مستقیم مانند سیسرو و بایبل به‌صورت سطحی و نامرتبط درک کنیم. لوکرتیوس، که به‌طور کلی از میان

استفکران] باستان تنها کسی است که فیزیک اپیکور را درک کرده، شرح دقیق‌تری از آن داده است. اکنون به موضوع انحراف اتم‌ها می‌پردازیم:

درست همان‌گونه که نقطه در خط نفی می‌شود، هر جسم در حال سقوط در مسیر مستقیمی که می‌پیماید نفی می‌شود. کثیبت خاص آن اساساً در این جا مورد توجه نیست. سبب درست مانند تکه‌یی آهن در هنگام سقوط مسیر عمودی را علی می‌کند. هر جسم در حال سقوطی چیزی جز نقطه‌ی متحرک نیست، و در حقیقت تقضی است و ابسه، که در وجهی از هستی خود یعنی در مسیر مستقیمی که می‌پیماید، فردیت‌اش را از دست می‌دهد. بنابراین از سقوط حق دارد به بشاغورثی‌ها اعتراض کند: اشعا می‌گویند حرکت خط سطح را ایجاد می‌کند و حرکت نقطه خط را پس حرکت مواندها نیز خطوط را ایجاد خواهند کرد.^{۱۸} چون مواندها و نیز اتم‌ها پیوسته در حال حرکت هستند^{۱۹}، نتیجه‌ی امر چنین خواهد بود که مواندها و اتم‌ها وجود ندارند بلکه در عوض در خط مستقیم ناپدید می‌شوند؛ زیرا هنگامی که اتم تنها به‌عنوان چیزی در حال سقوط در خط مستقیم در نظر گرفته می‌شود، حتی صلیبت اتم نیز مطرح نیست. با فرض این که خلأ به‌عنوان خلأ مکان تصور شود، آن‌گاه اتم نفی بی‌واسطه‌ی فضای انتزاعی، و بنابراین یک نقطه‌ی فضایی خواهد بود. استحکام که خود را در برابر پراکندگی فضا حفظ می‌کند، تنها می‌تواند به‌واسطه‌ی اصلی چون زمان در طبیعت واقعی که فضا را در تمامی قعر و شرفی نفی می‌کند، [به اتم] اضافه شود، علاوه بر این، اگر خود این امر تصدیق نشود، اتم تا جایی که در خط مستقیم حرکت می‌کند فقط بر مبنای فضا به‌عنوان هستی نسبی و بیگ و خود کاملاً مادی تعیین می‌شود. اما بایدیم که یک جنبه‌ی مفهوم اتم، شکل محض آن و نفی تمام نسبت‌ها و نفی هرگونه وجهی از هستی است. در همان حال متوجه شدیم که اپیکور به هر دو جنبه عینیت می‌بخشد. دو جنبه‌ی متضاد که با این همه در ذات مفهوم اتم هستند.

پس چگونه اپیکور می‌تواند با نفی هر نوع وجهی از هستی توسط هستی

دیگر به تعیین صرفاً شکلی اتم، یعنی مفهوم فردیت محض، عینیت بخشد. از آن جا که او در قلمرو هستی بی واسطه حرکت می‌کند، همه‌ی تعینات را بی واسطه می‌داند. بنابراین تعینات مخالف چون واقعیت‌های بی واسطه در تقابلی با یکدیگر قرار می‌گیرند.

اما آن وجود نسبی که با اتم مواجه می‌شود، وجهی از هستی را باید نفی کند، و آن مسیر مستقیم است. نفی بی واسطه‌ی این حرکت حرکت دیگری است، که بنابراین در قضا عبارت از انحراف از مسیر مستقیم است.

اتم‌ها، اجسامی کاملاً خودبسته و یا دقیق‌تر اجسامی هستند که در خودبستگی مطلق مانند اجرام آسمانی درک می‌شوند. از این رو، باز مانند اجرام آسمانی، نه در خطوط مستقیم بلکه در خطوط منحنی حرکت می‌کنند. سقوط، حرکت ناخودبسته است.

بنابراین هر چند اپیکور، مادیت اتم را برحسب حرکت‌اش در امتداد مسیری مستقیم نشان می‌دهد، به تعیین شکلی اتم در انحراف از مسیر مستقیم واقعیت داده است؛ و این تعینات مخالف به عنوان حرکت‌های کاملاً مخالف نشان داده شده‌اند.

از این رو لوکرتیوس به درستی می‌گوید که انحراف، قیود جبراً را در هم می‌شکند^{۱۱}، و چون او این نکته را بلاواسطه به آگاهی مربوط می‌کند درباره‌ی اتم می‌توان گفت که انحراف چیزی در قلب اتم است که می‌تواند دفاع کند و مقاومت ورزد.

اما وقتی سیروس، اپیکور را سرزنش می‌کند که:

«او حتی به هدفی که به خاطر آن همه‌ی این‌ها را ساخته و پرداخته کرد دست نیافت؛ چرا که اگر همه‌ی اتم‌ها انحراف یابند هرگز ترکیب نمی‌شوند و یا برخی منحرف می‌شوند و اتم‌های دیگر به واسطه‌ی حرکت‌شان در خط مستقیم رانده می‌شوند. در نتیجه لازم بود تا

وظیفه‌ی از پیش تعیین شده به اتم‌ها محوّل شود؛ این‌که کدام یک در خط مستقیم و کدام یک به‌طور مورب حرکت کنند.»

حنانیت ابراد فوق در آن است که دو جنبه‌ی ذاتی در مفهوم اتم چون حرکت‌های کاملاً متمایز نشان داده شده‌است، و بنابراین باید به افراد متفاوتی تخصیص داده شوند: یک بی‌ثباتی که در عین حال باثبات است؛ چرا که قلمرو اتم بی‌واسطه‌گی است.

اپیکور این تضاد ذاتی را بسیار خوب احساس می‌کند. بنابراین می‌کوشد تا انحراف اتم را چون امری نامحسوس برای حواس نشان دهد؛ محل وقوع آن: در زمان و مکان غیرقطعی است (لوکرتیوس، دربارهی سرشت چیزها، دوم، ۲۹۴).^(۱۳)

این انحراف در کوچک‌ترین فضای ممکن روی می‌دهد.^(۱۴) علاوه بر این سبزو^(۱۵) و مطابق نظر پلوتارک، تعدادی از مؤلفان باستان^(۱۶)، از این جنبه بر اپیکور خورده می‌گیرند که می‌گوید انحراف اتم بی‌علت روی می‌دهد. به نظر سبزو، تنگین تر از این نمی‌تواند برای علل طبیعی پیش آید.^(۱۷) اما در وهله‌ی نخست علت فیزیک، چنان‌که سبزو در نظر دارد، انحراف اتم را در قلمرو جبرگرایی قرار می‌دهد، همان قلمروی که دقیقاً قرار بود از آن فراتر رود. و دیگر این‌که اتم پیش از تسلیم شدن به انحراف جبری به هیچ وجه کامل نیست. از این رو جست‌وجو برای علت این جبر به معنای جست‌وجو در علتی است که اتم را به یک اصل تبدیل می‌کند؛ جست‌وجویی آشکارا بی‌معنی برای کسی که اتم را علت تمام چیزها می‌داند. و بنابراین خودش علت ندارد.

سرانجام، بایل^(۱۸)، با تکیه بر مرجعیت آگوسین که مدعی است دموکریت اتم را به اصلی روحانی تبدیل کرده (یعنی مرجعیتی که در مقابل ارسطو و

دیگر اندیشمندان باستانی فاقد هر گونه اهمیت است؛ اپیکور را به این دلیل سرزنش می‌کند که به جای توجه و پرداختن به این اصل روحانی، به مفهوم انحراف اتم اندیشیده است. اما، برعکس؛ با «روح اتم» فقط یک واژه بیان شده است؛ در حالی که انحراف، معرّف و نمایانگر روح واقعی اتم و مفهوم فردیت انتزاعی است.

پیش از این که ما نتایج انحراف اتم را از خط مستقیم بررسی کنیم باید به عنصر بسیار مهم دیگری توجه کنیم که تا کنون کلاً نادیده گرفته شده است. انحراف اتم از خط مستقیم به اصطلاح جبر خاصی نیست که تصادفاً در فیزیک اپیکور نمایان می‌شود. برعکس! قانونی است که در سراسر فلسفه‌ی اپیکور جاری است؛ با این همه آشکار است که جبر ظاهری آن به ظمروی وابسته است که در آن به کار برده می‌شود.

در واقع، فردیت انتزاعی می‌تواند مفهوم خودش، تعین شکلی اش، برای خود بودن محض، استقلال از هستی بی‌واسطه و نفی هر گونه نسبت را فقط با انتزاع از هستی‌یی که با آن مواجه است کارآمد کند؛ زیرا برای این که فردیت انتزاعی به‌راستی بر هستی غلبه کند می‌بایست صورت مثالی به آن بدهد؛ امری که تنها جامعیت می‌تواند به آن تحقق بخشد.

بدین سان، اتم با انتزاع از وجود نسبی، که همانا خط مستقیم باشد، یعنی با انحراف از آن خویش را آزاد می‌کند. به این ترتیب تمامی فلسفه‌ی اپیکور در هر جا که مفهوم فردیت انتزاعی، خودبستگی و نفی همه‌ی روابط با چیزهای دیگر می‌باید در وجود آن بازنمایی شود؛ از هر شیوه‌ی محدودکننده‌ی هستی انحراف پیدا می‌کند.

بنابراین باید غایت عمل را در جداشدن و انحراف یافتن از درد و پریشانی یعنی در آرامش یافت. (۲۰) از این رو، خیر همانا دور شدن از شر (۲۱) و شادی انحراف یافتن از رنج و عذاب است. (۲۲) سرانجام، در جایی که فردیت انتزاعی در بالاترین سطح آزادی و استقلال خود، یعنی در تمامیت خویش پدیدار

می‌شود نتیجه می‌شود که هستی منحرف‌شده همانا هم‌دی هستی است؛ به این دلیل است که خدایان از جهان منحرف می‌شوند؛ به آن نمی‌پردازند و خارج از آن زندگی می‌کنند.^(۲۳)

خدایان اپیکور اغلب مایه‌ی تمسخر بوده‌اند؛ این خدایانی که هم‌چون انسان‌ها در فضای مابین^{۱۲۲} جهان واقعی سکنی گزیده‌اند؛ نه پیکر که شبه پیکر دارند؛ نه خون که شبه خون دارند.^(۲۴) دن به آن خوش دارند که در آرامشی لذت بخش به سر برند و به لایه و شکابتی گوش نمی‌سپارند، دغدغه‌ی ما و جهان را ندارند، و به دلیل زیبایی و جلال و سرشت والای‌شان مورد احترام قرار می‌گیرند، نه به این خاطر که سودی می‌رسانند.

و با این همه، این خدایان افسانه‌های ساخت اپیکور نیستند. آن‌ها وجود داشتند. آن‌ها خدایان کالبدپذیر هنر یونان‌اند.^(۱۲۳) سیسروی رومی به حق آن‌ها را به ریشخند می‌گیرد^(۲۵)، اما پلوتارک یونانی دیدگاه یونانی را به کلی فراموش کرده است که ادعا می‌کند این آیین خدایان هرچند ترس و خرافه را دفع می‌کند، هیچ شادی یا لطفی را در حق آنان روا نمی‌دارد؛ بلکه در عوض، همان رابطه‌ی را با آن‌ها دارند که ما با ماهی دریای خزر^(۱۲۴) که نه به ما سود می‌رساند و نه ضرر.^(۲۶) آرامش نظری یکی از مشخصه‌های عمده‌ی خدایان یونانی است. چنان‌که ارسطو می‌گوید:

«آن‌چه نیک‌ترین است نیاز به کشت ندارد؛ چرا که خود، غایت خویش است.»^(۲۷)

اکنون بی‌آمدی را بررسی می‌کنیم که مستقیماً از انحراف اتم ناشی می‌شود؛ نمی‌کردن اتم از تمام حرکات و رابطه‌ی که بر مبنای آن به‌عنوان شیوه‌ی خاصی از هستی توسط هستی دیگر تعیین می‌شود. این امر به این نحو نمودار می‌شود که اتم از هستی متخالف متزع می‌شود و خود را از آن پس

۱۲۲. intermedia: فضاهای بین جهان‌ها؛ (لشنا، بین دنیاها) (توضیح ویراستار انگلیسی)

می‌کشد. اما آن چه اتم حاوی آن است، یعنی نفی آن از تمام روابط با چیزهای دیگر، باید تحقق و به‌طور ایجابی استقرار یابد. این امر تنها در صورتی می‌تواند انجام شود که آن هستی‌یی که اتم به خود مرتبط می‌کند چیزی جز خودش نباشد، بنابراین به همان سان، آن هستی نیز باید از یک اتم و چون خودش نیز کاملاً تعین یافته، از بسیاری اتم تشکیل شده باشد. از این رو پس-زدن این اتم‌های زیاد همانا تحقق ضروری قانون اتم (Lex atomi) است: نامی که لوکرتیوس بر انحراف می‌گذارد. اما چون در این جا هر تعین چون هستی خاص استقرار یافته، دفع به‌عنوان حرکت سوم به دو حرکت پیشین افزوده می‌شود. بنابراین لوکرتیوس حتی دارد که می‌گوید اگر اتم‌ها انحراف پیدا نمی‌کردند نه دفع و نه تلاقی‌شان انجام نمی‌گرفت، و جهان هرگز آفریده نمی‌شد. (۲۸) چرا که اتم‌ها یگانه ایزه‌ی خودشان هستند و فقط می‌توانند به خودشان ارتباط یابند. از این رو بر اساس اصطلاحات هندسه‌ی فضایی تلاقی اتم‌ها فقط به این دلیل است که وجود نسبی این اتم‌ها که به واسطه‌ی آن می‌توانستند با هستی‌های دیگر مرتبط شوند نفی شده است. همان‌طور که دیدیم این وجود نسبی همانا حرکت اصلی اتم‌ها یعنی سقوط در امتداد خط مستقیم است. در نتیجه، آن‌ها به دلیل انحراف از خط مستقیم با هم تلاقی می‌کنند که این صرفاً به تجزیه‌ی مادی ارتباطی ندارد. (۲۹)

و در حقیقت، فردیت بی‌واسطه از نظر مفهومی فقط تا حدی تحقق می‌یابد که با چیز دیگری که در واقع خودش است ارتباط پیدا می‌کند - حتی وقتی که آن چیز دیگر در شکل وجودی بی‌واسطه رویاروی آن قرار می‌گیرد. بنابراین، انسان فقط زمانی زاده‌ی طبیعت نخواهد بود که هستی دیگری که با آن ارتباط دارد، وجود متفاوتی نباشد بلکه خود یک فرد انسانی دیگر باشد، حتی اگر هنوز ذهن (روح) نباشد. اما انسان به‌عنوان انسان برای این که به ایزه‌ی واقعی خودش بدل شود، باید هستی نسبی خود، یعنی قدرت دلخواست و طبیعت بودن صرف را در وجود خویش رفع کند. دفع، نخستین شکل

خود آگاهی است، از این رو با آن خود آگاهی که خود را هستی بی‌واسطه و چون فردی انتزاعی می‌پندارد، منطبق است.

بنابراین مفهوم اتم، تا حدی که شکل انتزاعی دارد در دفع تحقق می‌یابد؛ اما متضاد آن نیز، تا حدی که ماده‌ی انتزاعی است، کمتر از آن نیست؛ زیرا آن چیزی که به آن مربوط می‌شود، به واقع شامل اتم‌ها، البته از اتم‌های دیگر، است. اما وقتی من خودم را به خودم به مثابه چیزی کاملاً متفاوتی مربوط می‌سازم، آن گاه رابطه‌ی من رابطه‌ی مادی است. این شدیدترین درجه‌ی بیگانگی است که می‌تواند درک شود. بنابراین در دفع اتم‌ها، مادیت آن‌ها که در سقوط در امتداد خط مستقیم فرض می‌شود، با تعیین شکلی آن‌ها که در انحراف‌شان تثبیت می‌شود، به‌طور مصنوعی وحدت می‌یابد.

برعکس! دموکریت آن چه را که از نظر اپیکور تحقق مفهوم اتم است به حرکتی اجباری یعنی به عملی تابع ضرورت کور تبدیل می‌کند. در سطور بالا دیدیم که او گردایی را در نظر می‌گیرد که ضمن آن که بی‌آمد دفع و تلاقی اتم است، جوهر ضرورت تلقی می‌شود. بنابراین او در دفع فقط جنبه‌ی مادی، تلاشی و تغییر را می‌بیند و نه جنبه‌ی مثالی آن را که مطابق با آن، تمام روابط موجود با هر چیزی نمی‌شود و حرکت به مثابه خود - تعیین بخشی تثبیت می‌شود. این نکته را آشکارا از این واقعیت می‌توان دریافت که دموکریت جسمی واحد را به گونه‌ی بی‌درک می‌کند که از رهگذر فضای تهی به طرز کاملاً محسوسی به اجزای متعددی تقسیم می‌شود، مثل طلا که به تکه‌هایی خرد تقسیم شده باشد.^{۱۳۱} بدین گونه او نمی‌تواند واحد را به مثابه مفهوم اتم درک کند.

ارسطو به درستی بر ضد او چنین استدلال می‌کند:

«چون ثوسیپوس و دموکریت تأکید می‌کنند اجسام اولیه همواره در خلأ و در نامتناهی حرکت می‌کنند، باید می‌گفتند این کدام نوع حرکت است، و چه حرکتی را طبیعی می‌دانند. چرا که اگر هر یک از این

www.iran-socialists.com

عناصر به اجبار توسط عنصر دیگر به حرکت واداشته شود، ناگزیر هر کدام باید حرکتی طبیعی داشته باشند که هر حرکتی خارج از آن اجباری است. و این حرکت نخستین نباید اجباری بلکه باید طبیعی باشد. در غیر این صورت این روند تا بی نهایت ادامه خواهد یافت.^(۴۱)

پس، انحراف اپیکوری اتم کل ساختار درونی قلمرو اتم‌ها را تغییر داد، زیرا از رهگذر آن، تعیین‌شکنی اعتبار یافت و تضاد ذاتی در مفهوم اتم تحقق پذیرفت. بنابراین اپیکور نخستین کسی بود که ماهیت دفع را - هر چند تنها به شکل حسی خود - درک کرد؛ در حالی که دموکریت فقط وجود مادی آن را می‌شناخت.

همین است که ما نیز اشکال انضمامی تر دفع را که از سوی اپیکور به کار گرفته شده می‌یابیم: در حیطه‌ی سیاسی، میثاق^(۴۲) و در عرصه‌ی اجتماعی دوستی^(۴۳) است که به‌عنوان برترین خیر ستوده می‌شود.

(۱) استویائوس، گزینه‌های فیزیکی، یکم، ص ۳۳: اپیکور می‌گوید... اتم‌ها گاهی در راستای عمود به پایین حرکت می‌کنند، در مواقع دیگر با منحرف شدن از خط مستقیم؛ اما حرکت به سوی بالا ناشی از تصادم و در نتیجه یک جهش است.

ر.ک. سیرو، درباره‌ی برترین خیرها و شرها، یکم؛ vi پلوتارک، درباره‌ی دیجانا فیلسوفان، ص ۲۴۹ (یکم، ۱۲)؛ استویائوس، C.1، ص ۴۰.

(۲) سیرو، درباره‌ی طبیعت خدایان، یکم، xxxvi (۷۲): چه چیز در فلسفه‌ی طبیعی اپیکور وجود دارد که از دموکریت اخذ نشده است؟ و این حتی در موردی که او برخی تغییرات را در فلسفه‌ی دموکریت به وجود آورد، مثلاً تغییر جهت ناگهانی اتم‌ها که هم اینک درباره‌ی آن سخن گفتم...

(۳) سیرو، درباره‌ی برترین خیرها و شرها، یکم، vi (۱۸-۱۹): او (اپیکور) معتقد است که همین اجسام صلب تقسیم‌ناپذیر در حرکت عمودی به پایین با وزن خودشان رانده می‌شوند، حرکتی که به نظر او حرکت طبیعی همه‌ی اجسام است؛ اما در ضمن این مرد زیرک در مواجهه شدن با این معضل که اگر آن‌ها همه در خط مستقیم به سوی پایین، و هم‌چنان که من گفتم به‌طور عمودی، حرکت کنند هیچ اتمی هرگز قادر نخواهد بود از اتم دیگری سبقت بگیرد، ایده‌یی را که ساخته‌ی خودش بود رواج داد: او گفت اتم چرخش بسیار خفیفی، کمترین انحراف مسکن، را انجام می‌دهد؛ و از این طریق، درگیری‌ها، ترکیب‌ها و به

هم‌چسبیدگی‌های اتم‌ها پدید می‌آید که منجر به خلق جهان، همه‌ی اجزای آن و همه‌ی آنچه در آن‌هاست می‌شود.

(۴) سیسرو؛ درباره‌ی سرشت خدایان، یکم، XXV (۷۰-۶۹): اپیکور دریافت که اگر اتم‌ها به واسطه‌ی وزن خودشان به پایین حرکت کنند، ما باید فاقد هر گونه آزادی اراده باشیم؛ چرا که حرکت اتم‌ها بنا به ضرورت تعیین می‌شود. بنابراین، او وسیله‌ی را برای فرار از این جبرگرایی اختراع کرد. (نکته‌ی که ظاهراً مورد توجه دموکریت قرار نگرفته بود.) او گفت که اتم تا زمانی که تحت تاثیر نیروی جاذبه به‌طور عمودی به پایین در حرکت است چرخش بسیار ناچیزی به یک طرف می‌یابد. چنین توجیهی در مخدوش کردن اعتبار اپیکور نقش بیشتری داشت تا صرف رد کردن موضع اولیه‌اش. نگاه کنید به: سیسرو، درباره‌ی سرنوشت، دهم (۲۳-۲۲).

(۵) بایل، فرهنگ تاریخی و انتقادی هنر، اپیکور.

(۶) شاو‌باخ، درباره‌ی مفاهیم نجومی اپیکور (به آلمانی) در آرشیو فقه‌اللغه و پداگوژی، پنجم، ۴، (۱۸۳۹) ص ۵۴۹.

(۷) لوکرتیوس، درباره‌ی طبیعت چیزها، دوم، ۲۵۱ و ادامه؛ اگر کل حرکت همیشه به هم ارتباط داشت، برآمدن نو از کهنه در نظمی تعین شده... سرچشمه‌ی اراده‌ی آزاد چیست؟

(۸) ارسطو؛ درباره‌ی نفس، یکم، ۴ (۵-۱ و ۴۰۹): چگونه می‌توانیم واحدی (موند) را در حال حرکت به‌طور آورییم؟ توسط کدام عامل؟ چه نوع حرکتی را می‌توان به چیزی بدون اجزا یا اختلاف‌های درونی نسبت داد؟ اگر واحد، هم موجود حرکت و هم خودش قادر به حرکت است، پس باید حاوی اختلاف نیز باشد. علاوه بر این چون می‌گویند حرکت خط، صفحه و حرکت نقطه، خط را ایجاد می‌کند حرکت موند‌ها باید خط باشد.

- (۹) دیوگنس لائرتیوس: دهم، ۴۳. اتم‌ها حرکتی پیوسته دارند.
- سیمپلیسیوس، (C.I)، ص ۴۲۴ ... پیروان اپیکور... حرکت ابدی (را می‌آموختند).
- (۱۰) لوکرتیوس، درباره‌ی طبیعت چیزها، دوم، ۲۵۱: ۲۵-۲۵۳: ... اگر اتم‌ها هرگز منحرف نشوند تا حرکت جدیدی آغاز شود و قید و بند سرنوشت را در هم بشکنند، همه چیز در نوائی ابدی علت و معلول باقی خواهد ماند...
- (۱۱) همان، دوم، ۲۸۰-۲۷۹: ... در قلب انسان چیزی نهفته است که می‌تواند با این نیرو بستیزد و به مقاومت پردازد.
- (۱۲) سیسرو: درباره‌ی برترین خیرها و شرها، یکم، vi (۱۹-۲۰): ... با این همه او به موضوعی که به خاطر نجات آن چنین افشانه‌یی را ساخت و پرداخت، دست نمی‌یابد. زیرا اگر همه‌ی اتم‌ها منحرف می‌شوند، هیچ کدام هرگز به دیگری نخواهد پیوست؛ اما اگر برخی منحرف شوند در حالی که بقیه به واسطه‌ی گرایش طبیعی خودشان در خط مستقیم سیر می‌کنند، در مرتبه‌ی نخست، این معادل اتساع حوزه‌های مختلف عمل به اتم‌ها است، یعنی برخی در سیر مستقیم و بعضی به جهات دیگر...
- (۱۳) لوکرتیوس: (C.I)، ۲۹۳.
- (۱۴) سیسرو: درباره‌ی سرنوشت، X (۲۲): ... وقتی اتم در فضای کوچک به جهات دیگر منحرف می‌شود، اپیکور آن را با مفهوم کوچک‌ترین (clachistm) بیان می‌کند.
- (۱۵) همان: هم‌چنین او در حقیقت - اگر چه نه به صراحت - مجبور به اذعان شده که این انحراف بدون علت رخ می‌دهد.
- (۱۶) پلوتارک: درباره‌ی آنرینشر روان، ششم، ص ۸. (چاپ کلیشه‌یی): چون آن‌ها با اپیکور موافق نیستند که اتم به نحوی منحرف می‌شود، از این رو او حرکت بی‌دلیلی را خارج از ناوجود مطرح می‌کند.

(۱۷) سیسرو: درباره‌ی برترین خیرها و شرها: یکم، vi (۱۹): انحراف افسانه‌یی خودساخته است. (زیرا اپیکور می‌گوید اتم‌ها بدون علت منحرف می‌شوند، وقتی فیلسوفی طبیعی مدعی می‌شود که چیزی بدون علت روی می‌دهد لغزش بزرگی کرده است.) هم‌چنین بی‌جهت اتم‌ها را از آنچه خود مدعی است که حرکت طبیعی همه‌ی اجسام سنگین شمرده می‌شود — یعنی حرکت رو به پایین در امتداد خط مستقیم — محروم می‌کند...

(۱۸) بایل (Bayle)، C.I.

(۱۹) آگوستین، نامه‌ها، ۵۶.

(۲۰) دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۱۲۸: چون فرجام همه‌ی اعمال ما قرار است آزاد بودن از رنج و ترس باشد.

(۲۱) پلوتارک: همین‌که اپیکور به‌واقع زندگی شاد را ناممکن می‌کند، ۱۰۹۱. اپیکور هم‌چنین اظهار مشابهی دارد مبنی بر این‌که نیکی با پرهیز از شر حاصل می‌شود...

(۲۲) کلمنت اسکندرائی، جنگ، دوم، ص ۴۱۵ (۲۱)... و نیز اپیکور می‌گوید که رفع درد شادی است...

(۲۳) سِنِکا، درباره‌ی احسان‌ها، چهارم (۴، ۱۱، ص ۶۹۹): بلی، و بنابراین خدا به ما احسان نمی‌کند؛ بلکه او به دور از هرگونه توجه و نگرانی نسبت به ما، به جهان، پشت می‌کند... و به احسان همان قدر بی‌اعتناست که به آزار و اذیت...

(۲۴) سیسرو، درباره‌ی سرشت خدایان، یکم، XXIV (۶۸): ... اکنون راهی نشان مان دادی — خدا نه پیکر که شبه‌پیکر دارد؛ نه خون که شبه‌خون دارد.

(۲۵) همان، xi (۱۱۲-۱۱۶-۱۱۵): خوب، دیگر چه طعام و آشامیدنی، چه هم‌نواایی موسیقی و گل‌های رنگارنگ و چه لذت تماس و بوییدنی به

خدایان خواهی داد تا غرق شادی‌شان کنی؟... چه دلیلی داری که انسان برای ستایش خدایان مدیون است؛ مگر نه آن‌که خدایان نه تنها نیم‌نگاهی به انسان ندارند؛ حتی غم چیزی را نمی‌خورند و اساساً کاری نمی‌کنند؟ اما خداوند جلال و شکوهی دارد که به حکم سرشت خود؛ نیایش فرزندگان را برمی‌انگیزد. «اما چگونه جلال و شکوه در هستی‌یی تواند بود که در خوشی‌های خویش چنان غرق شده که بکسر، به بطالت و بی‌عملی ادامه داده و ادامه خواهد داد؟»

(۲۶) پلوتارک، همین که اپیکور به واقع زندگی شاد را ناممکن می‌کند. (۱۱۰۱-۱۱۰۰): «... نظریه‌ی آن‌ها... ترس خرافی معینی را از میان می‌برد؛ ولی اجازه نمی‌دهد هیچ شادی و سرخوشی از خدایان به ما منتقل شود. در عوض؛ ما را نسبت به خدایانی، که نه هشیارند و نه لذت می‌برند، در همان حالت ذهنی‌یی فرار می‌دهد که نسبت به ماهی در بای خزر داریم. از آنان هیچ نمی‌خواهیم؛ نه خیری نه شری.»

(۲۷) ارسطو؛ درباره‌ی آسمان‌ها، دوم، ۱۲ (۲۹۲، ۶-۴): «... زیرا وضع کمال یافته نیاز به عمل ندارد. چرا که خودش غایت است...»

(۲۸) لوکرتیوس، درباره‌ی سرشت چیزها، دوم، ۲۲۱، ۲۲۴-۲۲۳؛ اگر این انحراف نبود، هر چیزی چون قطرات باران از شکاف آسمان به پایین سرازیر می‌شد. تصادمی روی نمی‌داد و اتم بر اتم تأثیری نمی‌گذاشت. بنابراین هرگز طبیعت چیزی نمی‌آفرید.

(۲۹) همان، دوم، ۲۹۲-۲۸۴. بنابراین در اتم‌ها... علاوه بر وزن و برخورد، باید علت سومی برای حرکت وجود داشته باشد که منشأ این نیروی درون‌زاد خودمان است...

اما این واقعیت که خود ذهن ضرورتی درونی را برای تعیین اعمال خود قائل نیست و مجبور است دستخوش انفعالی نویدانه باشد، از انحراف ناچیز اتم‌ها ناشی می‌شود...

(۳۰) ارسطو: درباره‌ی آسمان‌ها، یکم، ۷ (۲۷۵، ۲۷۶-۳۰، ۱): اگر کنی پیوسته نیست، اما چنان‌که دموکریت و ثوسیپوس می‌اندیشند به شکل اجزائی پراکنده در خلأ وجود دارند، ناگزیر باید یک حرکت از میان تمام این فراوانی وجود داشته باشد... اما طبیعت‌شان، هم‌چون تکه‌های از هم جدا شده‌ی طلا سرشت واحدی داشته باشد.

(۳۱) همان، سوم: ۲ (۱۷-۹ و ۳۰۰): از این رو نباید از ثوسیپوس و دموکریت، که می‌گویند اجسام اولیه در خلأ با لایتناهی در حرکت دائمی هستند، خواست تا شبهه‌ی حرکت و نوع حرکت طبیعی آن‌ها را توضیح دهند. چون اگر عناصر گوناگون از سوی یکدیگر ناگزیر به حرکت می‌شوند، هر کدام می‌باید حرکتی طبیعی داشته باشند که حرکت اجباری آن را نفی می‌کند: و نخستین متحرک باید نه به اجبار بلکه به طور طبیعی عامل حرکت باشد. اگر حرکت علنی طبیعی و غایی نداشته باشد و هر حرکت قبلی در این زنجیره تحت اجبار به حرکت درآید: آنگاه ما با فرایندی بی‌نهایت روبه‌رو هستیم.

(۳۲) دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۱۵۱: حیواناتی که نمی‌توانند با این هدف میان خود پیمان برقرار کنند که نه به هم زیان برسانند و نه زیان ببینند، چیزی از عدالت و بی‌عدالتی نشنبده‌اند. و آن قبایلی که نمی‌توانند یا نمی‌خواهند، با هدفی مشترک با هم پیمان ببندند نیز همین وضع را دارند. عدالت مطلق هرگز وجود نداشته، بلکه با مراددهی متقابل در برخی مناطق گه‌گاه توافقی به عمل می‌آید تا مانع رنج و آزار هم شوند.

⋮(۳۳)

⋮ یادداشت‌های (۳۲) و (۳۳) بعداً از سوی مارکس به متن اضافه شده بود. متن یادداشت (۳۳) ضعیفه نبوده است.

بخش دوم

کیفیات اتم

قائل شدن خصوصیات برای اتم مفهوم آن را نقض می‌کند؛ زیرا به گفته‌ی اپیکور هر خصوصیتی ناپایدار است حال آن‌که اتم‌ها تغییر نمی‌کنند.^{۱۱} با این همه، ناگزیر باید به اتم خصوصیتی را نسبت داد. در حقیقت، اتم‌ها پس از عمل دفع که با فضای محسوس از هم جدا شده‌اند، ناگزیر باید بی‌واسطه از هم و از ذات محض شان متفاوت باشند، یعنی باید کیفیتی داشته باشند.

بنابراین، در تحلیل زیر به ادعای شنايدر و نوردبرگر، که «اپیکور، کیفیاتی برای اتم‌ها قائل نشد؛ در بندهای ۴۴ و ۵۴ نامه‌ی دیوگنس لائرتیوس به هرودوت تحریفاتی شده است» توجهی ندارم. اگر واقعاً چنین است چگونه می‌توان گواهی لوکرتیوس، پلوتارک و در حقیقت تمام نویسندگان دیگری که از اپیکور سخن می‌گویند، بی‌اعتبار دانست؟ علاوه بر این، دیوگنس لائرتیوس نه در دو بلکه در ده بندهای ۴۲ - ۴۴ و ۵۴ - ۵۹ و ۶۱ از کیفیت‌های اتم صحبت می‌کند. دلایلی که این منتقدان برای استدلال خود ارائه می‌کنند یعنی این‌که «فلاسفای یونان نمی‌دانستند چگونه کیفیات اتم را با مفهوم آن آشتی دهند بسیار سطحی است.^{۱۲} اسپینوزا می‌گوید که نادانی بیانگر هیچ نوع استدلالی نیست. اگر قرار بود هر کس فrazهایی از متون باستانی را که نمی‌فهمد حذف

کنند؛ دیری نمی‌گذشت که جز لوح نانوشته^۱ چیزی در دست نمی‌داشتیم! اتم از طریق کیفیت‌ها وجودی می‌یابد که با مفهوم آن تضاد دارد؛ یعنی هستی خارجیّت یافته‌بی‌کد با ذات خود متفاوت فرض شده است. عمدتاً این تضاد مورد توجه اپیکور بوده است. از این‌رو، به محض آن که خصوصیتی را مسلم فرض می‌کند و بدین‌گونه نتیجه‌ی طبیعت مادی اتم را استنتاج می‌کند، در همان حال تعین‌هایی که بار دیگر این خصوصیت را در قلمرو خویش نابود می‌کنند و در عوض به مفهوم اتم اعتبار می‌بخشند نامسلم می‌گیرد. بنابراین، او همه‌ی خصوصیات را به‌نحوی تعیین می‌کند که در تضاد با خود قرار می‌گیرند. از سوی دیگر، دموکریت در هیچ‌جا خصوصیات را در ارتباط با خود اتم بررسی نمی‌کند و به تضاد میان مفهوم و وجود، که ذاتی آن‌هاست، عینیت نمی‌دهد. همه‌ی اشتیاق او بیشتر به باز نمود کیفیت‌های طبیعت انضمامی‌بی‌معتوف است که از آن کیفیت‌ها شکل می‌پذیرد. از نظر او، این کیفیت‌ها صرفاً فرضیاتی هستند برای تبیین تکثری که نمود خودش را می‌سازد. در نتیجه مفهوم اتم ارتباطی با آن‌ها ندارد.

برای اثبات ادعای خود نخست ضروری است منابعی را شرح دهیم که به نظر می‌رسد در این مورد با هم تضاد دارند. در رساله‌ی هیجانان فیلسوفان^۲ می‌خوانیم:

«اپیکور تأکید می‌کند اتم‌ها سه کیفیت دارند: اندازه، شکل، وزن. دموکریت دو کیفیت قائل است، اندازه و شکل؛ اپیکور وزن را به‌عنوان کیفیت سوم اضافه کرد.»^(۳)

همین فراز کلمه به کلمه در تدارک برای انجیل اوسیبیوس^۳ تکرار شده است.^(۴)

1. tabula rasa 2. De phœtix phisophorum

3. præparatio evangelica of Eusebius

در گواهی سیمپلیسیوس^(۶) و فیلوپونوس^(۷) تأیید شده که دموکریت برای اتم‌ها فقط اختلاف در اندازه و شکل قائل بود. و این آشکارا خلاف موضع ارسطو بود که در کتاب درباره‌ی کون و فساد^۲ به اتم‌های دموکریت اختلاف در وزن را نیز نسبت می‌دهد^(۸). در فراز دیگری (در کتاب اول درباره‌ی آسمان‌ها^۳)، ارسطو این مسئله را بی‌نتیجه رها می‌کند که دموکریت برای اتم‌ها وزن قائل است یا نه. چرا که می‌گوید:

اگر تمام اجسام وزن داشته باشند، هیچ کدام مطلقاً سبک نخواهد بود؛
اما اگر همه‌ی اجسام سبک باشند، هیچ کدام سنگین نخواهد بود.^(۷)

ریتر در تاریخ فلسفه‌ی باستان^۴ با اتکا به مرجعیت ارسطو، ادعاهای پلوتارک، ارسپوس و استوبائوس^(۸) را رد می‌کند. او به شهادت سیمپلیسیوس و فیلوپونوس توجه نمی‌کند.

حال بینیم آیا واقعاً این فرازها تا این حد متضاد هستند یا نه. در فراز نقل شده از ارسطو، او به لحاظ حرفه‌یی از کیفیت‌های اتم صحبت نمی‌کند. از سوی دیگر در کتاب هشتم متافیزیک می‌خوانیم:

«دموکریت میان اتم‌ها سه تفاوت قائل است. زیرا اگرچه اتم‌ها پیکر بنیادی ماده هستند، اما از سه جنبه با هم تفاوت دارند: در *rhythmos* به معنای شکل؛ در *trape* به معنای موقعیت، و در *diathixis* به معنای نظم و ترتیب.»^(۹)

از این فراز نتایج بسیاری می‌توان گرفت. وزن به عنوان خصوصیت اتم‌های

۱- فیلوپونوس (philoponus) (۵۷۰-۴۹۰ بعد از میلاد) از اسکندریه. او با نظرات غلی ارسطو مخالفت کرد و از دیدگاه مسیحیت قائل به آفرینش جهان شد.

2- De generatione et corruptione 3- De caelo

4- Geschichte der alten philosophie

دموکریت ذکر نشده است. تکه‌های پراکنده‌ی ماده، که در خلأ پخش شده‌اند، باید اشکال خاصی داشته باشند، و آن‌ها را از بیرون با مشاهده‌ی فضا کاملاً می‌توان درک کرد. این نکته با وضوح بیشتری در فراز زیر از ارسطو نمایان است:

«لئوسیپوس و هم‌نشین او دموکریت معتقدند که عناصر، پُر و تهی‌اند... این‌ها شالوده‌ی هستی به‌مثابه ماده‌اند. همان‌طور که کسانی هستند که فقط یک جوهر بنیادی را با تأثیری که می‌گذارد موجد تمام چیزهای دیگر و کم‌یابی و تراکم را از اصول کیفیات می‌دانند، به همان طریق لئوسیپوس و دموکریت نیز می‌آموزند که تفاوت‌های بین اتم‌ها علل چیزهای دیگر هستند، زیرا هستی بنیادی فقط در *diathige arhythmos* و *trope* تفاوت دارند... یعنی Λ با N در شکل اختلاف دارد، و تفاوت ΛN از NA در نظم و ترتیب و Λ از N در موقعیت است.»^(۱۰)

در این نقل‌قول آشکار است که دموکریت خاصیت‌های اتم را فقط در ارتباط با تکوین تفاوت‌ها در جهان نموده‌ها و نه در ارتباط با خود اتم بررسی می‌کند. نتیجه‌ی دیگر این‌که دموکریت وزن را خاصیت ذاتی اتم‌ها نمی‌داند. از نظر او وزن امری است بدیهی، زیرا هر چیز جسمانی وزن دارد. به همین ترتیب، به گفته‌ی او حتی اندازه نیز کیفیتی بنیادی نیست؛ [بنکه] تعیینی تصادفی است که همراه با شکل به اتم‌ها داده شده است. تنها گوناگونی اشکال مورد توجه دموکریت است؛ چرا که جز شکل، موقعیت و ترتیب چیز بیشتری یافت نمی‌شود. اندازه، شکل و وزن به همان صورت که در نظریه‌ی اپیکور ترکیب شده‌اند، تفاوت‌هایی هستند که اتم در خود دارد. شکل، موقعیت و ترتیب، تفاوت‌هایی هستند که اتم در ارتباط با چیزهای دیگر دارد. در حالی که دموکریت برای تبیین جهان نموده‌ها به تعینات فرضی استناد می‌کند، از نظر اپیکور پی‌آمد خود اصول به ما عرضه می‌شود. بنابراین درباردی تعیناتی که او

برای خصوصیات اتم قائل است به تفصیل بحث خواهیم کرد.

پیش از هر چیز، اتم‌ها اندازه دارند.^(۱۱) و سپس اندازه نیز دوباره نفی می‌شود. به عبارت دیگر، آن‌ها هر اندازه‌دینی ندارند.^(۱۲) بلکه فقط برخی تفاوت‌ها در اندازه‌ی میان آن‌ها باید تصدیق شود.^(۱۳) در حقیقت، فقط نفی بزرگ، را که همانا، کوچک است به آن‌ها می‌توان نسبت داد.^(۱۴) اما نه تنها، کوچک‌ترین، که یک تعین مکانی است؛ بلکه بی‌نهایت کوچک را، که مبین تضاد است، نیز نمی‌توان به اتم‌ها نسبت داد.^(۱۵) روسنیوس در یادداشت‌های‌اش بر قطعیت پراکنده‌ی اپیکور، فرازی را به غلط ترجمه می‌کند و دیگری را به کلی نادیده می‌گیرد:

«به این طریق اپیکور با استاد به لائرتیوس (دهم، ۴۴) که گفته بود اتم‌ها اندازه ندارند، کوشید نازکی اتم‌هایی را که به‌نحو باورنکردنی کوچک بودند قابل قبول سازد.»^(۱۶)

عجالتاً به این موضوع نمی‌پردازم که بنا به نظر اوسیبوس، اپیکور نخستین کسی بود که اتم‌ها را بی‌نهایت کوچک می‌دانست.^(۱۷) در حالی که دموکریت نیز اتم‌ها را دارای بزرگ‌ترین اندازه و به‌گفته‌ی استوبائوس حتی به بزرگی جهان می‌دانست.^(۱۸)

از یک سو، این نکته با گواهی ارسطو^(۱۹) تضاد دارد، و از سوی دیگر اوسیبوس و دقیق‌تر، دیونیزیوس، اسقف اهل اسکندریه، که از او قطعاتی را نقل می‌کنند، سخن خود را نقض می‌کند؛ زیرا در همان کتاب می‌خوانیم که دموکریت قابلیت درک اجسام تقسیم‌ناپذیر را از طریق عقل، از اصول طبیعت می‌دانست.^(۲۰) دست‌کم تا این حد واضح است که دموکریت به تضاد واقف نبود، در حالی که تضاد مسئله‌ی عمده‌ی اپیکور بود.

دومین خصوصیت اتم‌های اپیکور شکل^(۲۱) است. اما این تعین نیز با مفهوم اتم در تضاد است و نقیض آن باید در نظر گرفته شود. فردیت انتزاعی

همانا این همانی انتزاعی و بنابراین بدون شکل است. از این رو تفاوت در شکل اتم‌ها نمی‌تواند متعین شود^(۲۲)، هر چند آن‌ها مطلقاً نامتناهی نیستند.^(۲۳) در واقع به واسطه‌ی شمار معین و محدودی از اشکال است که اتم‌ها از یکدیگر متمایز می‌شوند.^(۲۴) از این نکته آشکار می‌شود که به تعداد اتم‌ها شکل‌های متفاوت وجود ندارد،^(۲۵) حال آن‌که دموکریت به وجود تعداد بی‌نهایت شکل برای اتم معتقد است.^(۲۶) اگر هر اتم شکل خاصی داشته باشد پس باید بی‌نهایت اندازه وجود داشته باشد^(۲۷)؛ زیرا آن‌ها از یکدیگر و در خود، همانند مولادهای لایب‌نیس، بی‌نهایت تفاوت دارند. از این موضوع معکوس اظهار - نظر لایب‌نیس - یعنی این‌که هیچ دو چیزی همسان نیستند و بی‌نهایت اتم با اشکالی یکسان وجود دارد - نتیجه گرفته می‌شود.^(۲۸) این نظر آشکارا بار دیگر تعین شکلی را نفی می‌کند؛ زیرا شکلی که با شکل دیگر تفاوت نداشته باشد، دیگر شکل نیست.

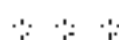
سرانجام، نکته‌ی بسیار مهم این است که اپیکور وزن را سومین کیفیت اتم می‌داند^(۲۹)، زیرا ماده در مرکز جاذبه دارای فردیت مثالی است که تعین اصلی اتم را تشکیل می‌دهد. از این رو، به محض آن‌که اتم‌ها به قلمرو فرانسود می‌آیند؛ باید وزن هم داشته باشند.

اما وزن نیز مستقیماً مفهوم اتم را نقض می‌کند؛ زیرا فردیت ماده است که هم‌چون مقصودی مثالی بیرون از ماده قرار دارد. اما خود اتم همانا این فردیت است، چنان‌که مرکز جاذبه‌ی بی‌بده که چون وجود فردی تصور شده است. بنابراین از نظر اپیکور وزن فقط به‌مثابه وزن متفاوت وجود دارد و خود اتم‌ها مانند اجرام آسمانی مراکز بنیادی جاذبه هستند. اگر این نکته کاربرد مشخص یابد، نتیجه‌ی بدیهی آن واقعیتی است که بروکر مشهور شگفت‌آور^(۳۰) می‌یابدش و لوکرتیوس به ما اطمینان می‌دهد.^(۳۱) که زمین، مرکزی ندارد که هر چیزی را به سوی خود جذب کند، و این که فتلین وجود ندارد. علاوه بر این، از آن جا که وزن فقط متعلق به اتمی است که از دیگر اتم‌ها متمایز است و از

این رو خارجیت یافته و خصوصیت‌هایی دارد؛ پس آشکارا زمانی که اتم‌ها فقط در رابطه با خلأ به تصور در می‌آیند و نه بر اساس تمایزشان، تعیین وزن موجودیت نمی‌یابد. بنابراین، اتم‌ها به‌رغم تفاوت در جرم و شکل با سرعتی یکسان در فضای تهی حرکت می‌کنند.^(۳۲) بدین سان، اپیکور وزن را فقط در مورد دفع و ترکیب‌های حاصل از آن به کار می‌برد. از آن این حکم نتیجه شد که وزن فقط با در هم آمیزی‌های اتم‌ها پدید می‌آید و نه با خود اتم‌ها.^(۳۳)

گاستندی به این دلیل اپیکور را می‌ستاید که منحصرأ با هدایت عقل این حقیقت تجربی ثابت‌شده را پیش‌بینی کرد که تمام اجسام، صرف‌نظر از وزن و جرم‌شان، هنگام سقوط از بالا به پایین سرعتی یکسانی دارند.^(۳۴)

بنابراین، بررسی خصوصیات اتم‌ها ما را به همان نتیجه‌ی بررسی انحراف می‌رساند: اپیکور تضاد موجود در مفهوم اتم یعنی تضاد بین ماهیت و وجود را عبثت می‌بخشد. بنابراین او ما را با اتم‌شناسی آشنا کرد. از سوی دیگر، در آثار دموکریت مبانی اتم درک نمی‌شود. او فقط جنبه‌ی مادی را مورد تأکید قرار می‌دهد و فرضیه‌هایی را برای مشاهده‌ی تجربی ارائه می‌کند.



(۱) دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۵۴: هر کیفیتیی تغییر می‌کند، اما اتم‌ها تغییر نمی‌کنند.

- لوکرتیوس، درباره‌ی طبیعت چیزها: دوم، ۸۶۲-۸۶۱: اگر می‌خواهیم کیهان بر بنیادهای تباہ‌ناپذیری استوار شود تا ایمن باشد، باید آن‌ها [بنیادها] را از اتم‌ها جدا نگه داشت...

(۲) (پلوتارک)، درباره‌ی هیجان‌ات فیلسوفان: (یکم، ۳). اپیکور... تصریح می‌کند که... اجسام وابسته به این سه عرض‌اند: شکل، اندازه و وزن. دموکریت دو عرض را (تصدیق کرد): اندازه و شکل. اپیکور با نکته‌سنجی عنصر سوم یعنی وزن را اضافه کرد. چرا که اظهار داشت ضروری است... که اجسام حرکت‌شان را از آن تکانه، که خود نشأت گرفته از وزن است، کسب کنند. سکستوس امپریکوس، برضد فیلسوفان، ص ۴۲۱ (دهم، ۲۴۰)

(۳) اوسیبوس، تدارک برای انجیل: چهاردهم، ص ۷۴۹ (۱۴).

(۴) سیمپلیسیوس، ۱:۱، ص ۳۶۲. ... (دموکریت) برای آن‌ها (اتم‌ها) با توجه به اندازه و شکل، تفاوت قائل است...

(۵) فیلوپونوس، همان: او (دموکریت) سرشت یگانه و متعارف جسم را به همه‌ی اشکال اختصاص می‌دهد؛ اجزای آن، اتم‌ها هستند که در اندازه و شکل با هم متفاوت هستند؛ زیرا نه تنها اشکالی متفاوت دارند بلکه برخی از آن‌ها بزرگ‌تر و برخی کوچک‌ترند.

(۶) ارسطو، درباره‌ی کون و فساد، ۱، ۸، (۳۲۶، ۱۰): ... با این همه، او (دموکریت) می‌گوید: «هرچه تقسیم‌ناپذیری بیشتر می‌شود، سنگین‌تر می‌گردد».

(۷) ارسطو، درباره‌ی آسمان‌ها، یکم، ۷ (۲۷۶: ۲-۱، ۴۰۷): اقامت چنان‌که مدعی هستیم، هر تکه باید حرکت یکسانی داشته باشد... بنابراین اگر همه‌ی اجسام دارای وزن باشند، هیچ جسمی به معنای دقیق کلمه سبک نیست؛ و اگر سبکی عام باشد، هیچ جسمی سنگین نیست. به علاوه، هر چیزی که سبک یا سنگین باشد، در یکی از دو کران نهایی و یا در میان آن دو کران جای خواهد داشت.

(۸) ریشتر، تاریخ فلسفه‌ی باستان (به آلمانی)، یکم، ص ۵۶۸: یادداشت دوم (ویراست دوم، ۱۸۳۶، ص ۶۰۲، یادداشت دوم).

(۹) ارسطو، متافیزیک، هشتم: ۲، (۱۴-۱۱ و ۱۰۴۲): ظاهراً دموکریت فکر می‌کند که سه نوع تفاوت بین اشیا (اتم‌ها) وجود دارد؛ جسم بنیادی و ماده مانند هم هستند، اما در ریتم یعنی شکل، یا در پیچش یعنی وضعیت، و یا در ارتباط درونی یعنی نظم: تفاوت دارند.

(۱۰) همان، یکم، ۴ (۱۹-۴-۹۸۵): ثوسیوس و همدم او دموکریت گویند که پُر و تهی، عنصرند؛ یکی راهستی و دیگری را ناموجود خوانند. پُر و صلب بودن هستی و تهی، ناموجود است (پس آنان می‌گویند هستی چیزی بیش از ناموجود نیست، زیرا که صلب چیزی بیش از تهی نیست). و آنان این‌ها را علل مادی چیزها می‌شمارند. و همانند کسانی که جوهر بنیادی را واحدی می‌خوانند که به واسطه‌ی تغییراتش همه‌ی چیزها را به وجود می‌آورد، تغییراتی که تراکم و رقیق بودن سرچشمه‌ی آن فرض می‌شود، این فلاسفه نیز می‌گویند تفاوت‌های عناصر علت تمام کیفیات دیگر است. آنان می‌گویند این تفاوت‌ها بر سه گونه‌اند: تفاوت | در شکل؛ در نظم و در وضع. زیرا چیزهای واقع فقط در «شکل» و «ارتباط درونی» و «پیچش» ناهمسان می‌شوند؛ و از این میان، ریتم، شکل است؛ ارتباط درونی، نظم و پیچش، وضع؛ چنان‌که A با N در شکل، AN با NA در نظم و N با N در وضع، اختلاف دارند.

(۱۱) دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۴۴: ... اتم‌ها کیفیت‌ی بجز شکل، اندازه و وزن ندارند ... دیگر آن که آن‌ها اندازه‌ی خاصی ندارند؛ به هر حال تاکنون هرگز هیچ اتمی به حواس ما در نیامده است.

(۱۲) همان، دهم، ۵۶: اما نسبت دادن اندازه‌ی خاصی به اتم‌ها کمکی به توضیح تفاوت کیفیت چیزها نمی‌کند؛ علاوه بر این، در این مورد اتم‌ها باید آن قدر بزرگ می‌بودند که می‌دیدیم‌شان که البته هرگز تاکنون رخ نداده است؛ همچنین نمی‌توان دریافت که چگونه چنین رویدادی امکان‌پذیر است یعنی اتمی قابل رؤیت خود.

(۱۳) همان، دهم، ۵۵: باز هم نباید فرض کنید که اتم‌ها هر اندازه‌ی دارند و ... مسلماً باید به وجود برخی تفاوت‌ها در اندازه اذعان داشت.

(۱۴) همان، دهم، ۵۹: در تجربه‌ی خود با مقایسه‌ی چیزها اعلام کرده‌ایم که اتم اندازه دارد؛ و این اندازه‌ی بسیار کوچک را در مقیاسی بزرگ‌تر باز تولید کرده‌ایم.

(۱۵) ر. ک. همان، دهم، ۵۸: استوبائوس، گزینه‌های فیزیکی، یکم، ص ۲۷.

(۱۶) اپیکور، قطعات برگزیده (درباره‌ی طبیعت، دوم و دهم)، گردآوری از روسینیوس، چاپ اوپلی، ص ۲۶.

(۱۷) اوسیبیوس، تدارک برای انجیل، چهاردهم، ص ۷۷۳ (چاپ پاریس): اما اختلاف‌شان در این بود که یکی از آنان (یعنی اپیکور) فرض می‌کرد که همه‌ی اتم‌ها بی‌نهایت کوچک‌اند و بنابراین نمی‌توانند به ادراک درآیند، در حالی که دموکریت فرض می‌کرد که اتم‌های بزرگی نیز وجود دارند.

(۱۸) استوبائوس، گزینه‌های فیزیکی، یکم، ۱۷: دموکریت حتی می‌گوید... که یک اتم ممکن است به بزرگی جهان باشد. ر. ک. پلوتارک، درباره‌ی هیجانان فیلسوفان، یکم، ص ۲۳۵ (یکم: ۳).

(۱۹) ارسطو، درباره‌ی کون و نمساد، یکم، ۸: (۳۰ و ۳۲۴): ... نادیدنی ... به سبب خردی شان ...

(۲۰) اوسبیوس، تدارک برای انجیل، چهاردهم: ص ۷۴۹: دموکریت ... قابلیت درک اجسام را از طریق عقل ... از اصول چیزهای تقسیم‌ناپذیر [می‌دانست] ... ر.ک. (پلوتارک)، درباره‌ی هیجانات فیلسوفان، یکم، ص ۲۳۵ (۳).

(۲۱) دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۵۴: علاوه بر این، باید توجه داشته باشیم که اتم‌ها در واقع واجد هیچ کدام از آن کیفیت‌هایی نیستند که به جهان مورد مشاهده‌ی ما تعلق دارند، به استثنای شکل، وزن و اندازه و خصوصیات آنی که ضرورتاً همراه با شکل است. ر.ک. ص ۴۴.

(۲۲) همان، دهم، ۴۲: علاوه بر این، اتم‌ها... در اشکال خود به طرز نامعینی متفاوت هستند.

(۲۳) همان، دهم، ۴۲: ... اما تنوع اشکال به رغم نامعین بودن مطلقاً نامتناهی نیست.

(۲۴) لوکرتیوس، درباره‌ی طبیعت چیزها، دوم، ۵۱۳-۵۱۴: ... شما باید برای شکل‌های مختلف ماده، حد متناسبی را تصدیق کنید.

- اوسبیوس، تدارک برای انجیل، چهاردهم، ص ۷۴۹: اپیکور ... (می‌گوید) ... که اشکال خود اتم‌ها محدودند، نه بی‌نهایت ... ر.ک. (پلوتارک)، درباره‌ی هیجانات فیلسوفان، ۱. C.

(۲۵) دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۴۲: اتم‌ها، همانند هر شکل، مطلقاً بی‌نهایت‌اند.

- لوکرتیوس، درباره‌ی طبیعت چیزها، دوم، ۵۲۵-۵۲۸: از آن جا که تنوعات شکل محدود است، تعداد اتم‌های هم‌شکل باید نامحدود باشد. در غیر این صورت تمامیت ماده محدود خواهد بود، امری که در اشعار خود ثابت کرده‌ام چنین نیست.

(۲۶) ارسطو، درباره‌ی آسمان‌ها، سوم، ۴ (۱۵-۱۰ و ۳-۵ و ۳-۳): از این گذشته، نظرگاه دیگری - متعلق به لئوسیپوس و دموکریت آبدرایی - وجود دارد که مفاهیم ضمنی آن قابل قبول نیست... علاوه بر این می‌گویند چون اجسام اتمی از نظر شکل فرق دارند و بی‌نهایت شکل وجود دارد، پس این‌بهایت جسم ساده وجود دارد. اما هیچ‌گاه اشکال عناصر گوناگون را در جزئیات توضیح نداده‌اند، جز در مورد تخصیص قلمرو آتش، هوا، آب و بقیه...

- فیلوپونوس، C.1: آن‌ها... نه تنها یک‌سره اشکالی کاملاً متفاوت‌اند... (۲۷) لوکرتیوس، درباره‌ی طبیعت چیزها، دوم، ۴۸۴-۴۷۴، ۴۹۲-۴۹۱، ۴۹۷-۴۹۵: ... تعداد اشکال مختلف اتم‌ها محدود و معین است. اگر چنین نبود برخی از اتم‌ها می‌بایست مقداری بی‌نهایت می‌داشتند. در محدوده‌ی تنگ هر ذره‌ی منفرد، فقط گشردی محدودی از اشکال می‌تواند وجود داشته باشد...

... اگر خواهان تغییر هرچه بیشتر شکل آن هستید... ترتیب هنوز متلزم اجزای بیشتری است... تنوع در شکل با افزایش در اندازه تناسب دارد. بنابراین نمی‌توان باور کرد که اتم‌ها بر اساس بی‌نهایتی اشکال متمایز می‌شوند...

(۲۸) ر. ک. یادداشت (۲۵).

(۲۹) دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۴۴ و ۴۵.

(۳۰) بروکر، نهادهای تاریخ فلسفه (به لاتین، ۱۷۴۷)، ص ۲۲۴.

(۳۱) لوکرتیوس، درباره‌ی طبیعت چیزها، یکم، ۱۰۵۳-۱۰۵۱: تو ای ممیوس اینک باید کاملاً از این باور دست برداری که - به گفته‌ی آنان - همه‌ی چیزها به مرکز جهان میل می‌کنند.

(۳۲) دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۴۳: اتم‌ها با سرعت مساوی حرکت می‌کنند، چرا که خلأ برای سبک‌ترین و سنگین‌ترین اجسام راه یکسانی

را تا به ابد می‌گشاید... ۶۶: وقتی اتم‌ها در خلأ سیر می‌کنند و با مقاومتی مواجه نمی‌شوند، باید با سرعت یکسان حرکت کنند؛ چنین نیست که اتم‌های سنگین سریع‌تر از اتم‌های کوچک و سبک سیر می‌کنند. مادام که چیزی با آن‌ها برخورد نکند اتم‌های کوچک نیز سریع‌تر از اتم‌های بزرگ سیر نمی‌کنند. البته مشروط به این که همیشه گذرگاهی متناسب با اندازه‌ی خود پیدا کنند؛ و نیز مشروط به این که با هیچ مانعی مواجه نشوند.

- لوکرتیوس، درباره‌ی طبیعت چیزها، دوم، ۲۳۹-۲۲۵: اما فضای تهی نمی‌تواند در هیچ برهه‌یی از زمان در برابر چیزی مقاومت ایجاد کند؛ مگر آن که اتم بتواند گذرگاهی باز را موجب شود که به حکم طبیعت خویش می‌طلبد. بنابراین از میان خلأ دست‌نخورده: تمام اجسام به‌رغم وزن‌های نابرابر باید با سرعتی یکسان عبور کنند.

(۳۳) ر. کک. فصل ۳.

(۳۴) قویرباخ. تاریخ فلسفه‌ی متأخر، (۱۸۳۳، به نقل از) گاسندی، C.I. سی‌وسوم، شماره ۷: با آن که اپیکور شاید هرگز درباره‌ی این تجربه نیندیشیده بود، (با این همه) او، به کمک عقل، به همان عقیده‌یی درباره‌ی اتم‌ها رسید که اخیراً تجربه به ما آموخته است. این که تمام اجسام... با وزن و حجم بسیار متفاوت هنگام سقوط سرعت یکسانی دارند. بنابراین، عقیده داشت که تمام اتم‌ها، هر چند با اندازه و وزنی متفاوت، با سرعتی برابر حرکت می‌کنند.

بخش سوم

اصول تجزیه‌ناپذیر و عناصر تقسیم‌ناپذیر

شاویاخ در رساله‌اش درباره‌ی مفاهیم اخترشناختی اپیکور، که تاکنون به آن ارجاع داده‌ایم، نکته‌ی زیر را ابراز می‌کند:

«اپیکور هم‌چون ارسطو بین اصول (سرآغازها) (میانی‌اتم‌ها، دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۴۱) و عناصر (عناصر اتم‌ها، دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۸۶) تمایز قائل بوده است. اولی اتم‌هایی هستند که فقط با عقل قابل شناخت‌اند. و مکان را اشغال نمی‌کنند.^(۱) آن‌ها را اتم می‌نامند؛ نه به این علت که کوچک‌ترین اجسام‌اند، بلکه از آن‌رو که در مکان تقسیم‌ناپذیرند. با چنین برداشت‌هایی می‌توان دریافت که چرا اپیکور هیچ خصوصیت مکانی برای اتم قائل نبود.^(۲) اما در نامه به هرودوت (دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۴۴ و ۵۴) برای اتم‌ها نه فقط وزن که اندازه و شکل نیز قائل است... بنابراین فکر می‌کنم که این اتم‌ها به نوع ثانویه‌ی تعلق دارند؛ نوعی که از نوع پیشین تحوّل یافته‌است، اما در ضمن می‌توان آن‌ها را هنوز ذرات اولیه‌ی اجسام به‌شمار آورد.^(۳)»

بگذارید دقیق‌تر به فرازی بپردازیم که شاویاخ از دیوگنس لائرتیوس نقل

می‌کند. به‌طور مثال در آن چنین گزاره‌یی را می‌یابیم که «هستی» شامل اجسام و طبیعت غیرجسمانی است؛ یا این که عناصر تقسیم‌ناپذیر وجود دارند و از این قبیل اظهارنظرها.

اپیکور در نامه‌یی به پیثوکلس می‌آموزاند که آموزه‌ی شهاب‌ها با تمام آیین‌های دیگر در فیزیک تفاوت دارد؛ مثلاً این که هر چیزی یا جسم است یا خلأ، یا این که عناصر بنیادی تقسیم‌ناپذیری وجود دارند. آشکارا دلیلی برای پذیرش این که این موضوع به نوع دوم اتم‌ها مربوط می‌شود نداریم.^(۴) شاید به‌نظر رسد که گسست بین این دو عبارت که «هستی شامل اجسام و طبیعت غیرجسمانی است» و این که «عناصر تقسیم‌ناپذیر وجود دارند»، اختلافی بین سوما (soma) |جسم، ماده| و عناصر تقسیم‌ناپذیر ایجاد می‌کند. از این رو ممکن است بگوییم که سوما معرّف اتم‌های نوع اول و در تقابل با عناصر تقسیم‌ناپذیر است. اما چنین چیزی اصلاً مطرح نیست. سوما به معنای جسمانی در تقابل با خلأ است که به همین دلیل اُسوماتون (غیرجسمانی، غیرمادی) خوانده می‌شود.^(۵) بنابراین، واژه‌ی سوما هم شامل اتم‌ها و هم اجسام مرکب است. به‌طور مثال در نامه به هرودوت می‌خوانیم: «هستی جسم است... اگر چیزی که خلأ، فضا و طبیعت غیرجسمانی می‌خوانی‌عش وجود نداشت... در میان اجسام برخی مرکب هستند، بقیه چیزهایی‌اند که ترکیبات را پدید آورده‌اند و این دو می‌ها؛ تقسیم‌ناپذیر و تغییرناپذیر هستند... در نتیجه، ضرورتاً این نخستین اصولی مربوط به طبیعت جسمانی تقسیم‌ناپذیر هستند.»^(۶)

بنابراین در نقل قولی که در آغاز آمد، اپیکور از جسمانی به‌طور کلی و در تقابل با خلأ، و سپس از جسمانی به‌طور خاص، [یعنی] از اتم‌ها سخن می‌گوید. استناد شایع به ارسطو چیزی را ثابت نمی‌کند. درست است که تفاوت بین اصل نخستین و عنصر را، که به‌ویژه روافیون بر آن تأکید داشتند^(۷)، نزد ارسطو نیز می‌توان یافت^(۸)، اما با این همه ارسطو دو عبارت را یکسان می‌داند.^(۹) او حتی به‌صراحت می‌آموزاند که عنصر اساساً دلالت بر اتم

دارد.^(۱۱) لئوسیبوس و دموکریت به همین سان از پُر بودن و خلأ نام می‌برند.^(۱۱) به نظر نوکرتیوس، در نامه‌های اپیکور که دیوگنس لائرتیوس از آن‌ها در کولوتس پلوتارک^(۱۲) و از سکتوس امپیریکوس^(۱۳) نقل قول می‌کند، این خصوصیت‌ها به خود اتم‌ها نسبت داده شده‌اند؛ و به همین جهت آنان هم‌چون فرازوی از خویش تعیین یافته‌اند.

اما اگر این نظر را متناقض بدانیم که اجسامی که فقط از طریق عقل ادراک پذیرند باید کثبات مکانی داشته باشند، پس پذیرش این امر که خود کثبات‌های مکانی فقط از طریق خرد قابل درک هستند با تناقض بیشتری همراه است.^(۱۴) سرانجام، شاوباخ در تأیید بیشتر نظر خود این نقل قول را از استوبائوس می‌آورد: «اپیکور (می‌گوید) (اجسام) اولیه می‌بایست بسیط باشند، هر چند اجسامی که از آن‌ها تشکیل می‌شوند باید دارای وزن باشند».

به این فراز از استوبائوس این نکته را می‌توان افزود که عناصر تقسیم‌ناپذیر چون نوع خاصی از اتم تلقی شده‌اند: (پلوتارک، درباره‌ی هیجان‌ات فیوفان، یکم، ۲۴۶ و ۲۴۹؛ استوبائوس، گزینه‌های فیزیکی، یکم، ص ۵).^(۱۵) اما در بقیه‌ی موارد، در این فرازها به هیچ وجه ادعا نشده که اتم‌های اصلی بدون اندازه، شکل و وزن هستند. برعکس وزن به تنهایی خصوصیت ویژه‌ی اصول تجزیه‌ناپذیر و عناصر تقسیم‌ناپذیر تلقی می‌شود. اما در فصل پیشین در یافتیم که وزن تنها در ارتباط با دفع و ترکیبات حاصل از آن به کار رفته است.

با اختراع عناصر تقسیم‌ناپذیر نیز چیزی به دست نمی‌آوریم. فرارفتن از اصول تجزیه‌ناپذیر به عناصر تقسیم‌ناپذیر به همان اندازه دشوار است که بخواهیم خصایصی را مستقیماً به آن‌ها نسبت دهیم. با این حال، بکسره چنین تمایزی را منکر نیستیم. فقط این نکته را انکار می‌کنم که دو نوع اتم متفاوت و ثابت وجود دارد. آن‌ها در عوض تعیینات متفاوت یک نوع اتم هستند.

پیش از بحث درباره‌ی این تفاوت، مناسب می‌دانم که توجه را به شیوه‌ی

شاخص اپیکور جنب‌کنم. او تعینات مختلف یک مفهوم را چون وجودهایی مستقل و متفاوت در نظر می‌گیرد. همان‌طور که اتم را اصل پدیده‌ی خود می‌داند، شیوه‌ی شناخت او نیز اتمیستی است. هر لحظه از رشد و گسترش به یک‌باره در دست او به واقعیتی ثابت دگرگون می‌شود که، به عبارتی، از رابطه‌اش با سایر چیزها به واسطه‌ی فضای تهی جدا شده است؛ هر تعینی شکل فردیتی جدا افتاده را به خود می‌گیرد.

شاید بتوان با مثال زیر این روش را توضیح داد:

اپیکور که گاه نامتناهی، بی‌کرانه بودن، یا بنا به ترجمه‌ی سبزوامر بی‌حد و مرز، را به معنای طبیعی ویژه به کار می‌برد؛ و دقیقاً در همین فرازهاست که عناصر به عنوان جوهری بنیادی و ثابت توصیف شده و بی‌کرانگی به چیزی مستقل برگردانده شده است.^(۱۶)

با این همه، بنا به تعاریف خود اپیکور، نامتناهی نه جوهر خاصی است و نه چیزی خارج از اتم‌ها و خلأ، بلکه دقیق‌تر، تعین عرضی خلأ است. در واقع ما با سه معنی از بی‌کرانگی روبرو هستیم:

نخست، بی‌کرانگی از نظر اپیکور بیانگر کیفیت مشترک اتم‌ها و خلأ است. در این مفهوم، به معنی نامتناهی بودن هستی است که به علت کثرت بی‌پایان اتم‌ها، و اندازه‌ی بی‌کران خلأ، نامتناهی است.^(۱۷)

دوم، بی‌کرانگی به معنی کثرت اتم‌هاست یعنی نه اتم بلکه شمار بی‌نهایت اتم‌ها در تقابل با خلأ قرار داده می‌شوند.^(۱۸)

سوانجام، اگر بخواهیم از دیدگاه دموکریست درباره‌ی اپیکور نتیجه‌گیری کنیم، بی‌کرانگی دقیقاً به معنایی مخالف یعنی خلأ نامحدود است که در تقابل با اتمی قرار گرفته است که در خود متعین و توسط خود محدود شده است.^(۱۹)

در تمام این معانی — و این‌ها تنها معانی یا به عبارتی حتی تنها معانی ممکن برای اتم‌باوران هستند — نامتناهی صرفاً تعین اتم‌ها و خلأ است؛ با این همه هم چون وجودی خاص متمایز می‌شود و حتی به عنوان ماهیتی ویژه در کنار

اصولی مطرح می‌شود که تعین‌شان را تبیین می‌کند.

بنابراین، حتی اگر خود اپیکور هم تعینی را مشخص کرده باشد که به مدد آن اتم به عنصری هم چون نوع اصلی مستقلی اتم تبدیل می‌شود - موردی که از قضا بر اساس رجحان تاریخی این منبع بر منبع دیگر مورد قضاوت قرار نمی‌گیرد، حتی اگر آن منبع متر و دوروس^(۱۵) شاگرد اپیکور باشد که موثق‌تر از منابع دیگر است - باز هم نخستین کسی بود که تعین تمایز یافته را به وجود تمایز یافته تغییر داد^(۱۶)؛ ما باید تغییر وجود جداگانه‌ی اتم را به وجودی مستقل، ناشی از حالت ذهنی آگاهی اتمیستی بدانیم. تصدیق شکل وجود با تعینات متفاوت به درک تفاوت آن‌ها نینجامیده است.

از نظر دموکریت اتم صرفاً به معنای عنصر و شالوده‌ی مادی است. تمایز بین اتم به معنای اصل آغازین و عنصر هم چون مبنا و بنیان، از آن اپیکور است. اهمیت این امر در ادعای مطلب روشن می‌شود.

تضاد بین وجود و جوهر، بین ماده و شکل، که ذاتی مفهوم اتم است، همین که اتم متصف به کیفیات شود در خود اتم منفرد متجلی می‌شود. از طریق کیفیت است که اتم از مفهوم خود بیگانه می‌شود؛ اما در همان حال در ساختار خود کامل می‌شود. از دفع و ترکیب و تجمع اتم‌های دارای کیفیت است که جهان نمود پدید می‌آید.

در این گذار از جهان جوهر به جهان نمود است که تضاد موجود در مفهوم اتم آشکارا به شدیدترین وجهی بروز می‌یابد. زیرا اتم از نظر مفهومی، شکل مطلق و جوهرین طبیعت است. اکنون این شکل مطلق به ماده‌ی مطلق، به شالوده‌ی بی‌شکل جهان نمود، تنزل مرتبه می‌یابد.

درست است که اتم‌ها جوهر طبیعت هستند^(۱۷) و از آن‌ها هر چیزی پدید می‌آید و در آن هر چیزی ناپدید می‌شود^(۱۸)، اما فنای مداوم جهان نمود، به نتیجه‌ی نمی‌انجامد. نمودهایی جدید شکل می‌گیرند؛ ولی خود اتم همیشه اساساً هم چون شالوده باقی می‌ماند.^(۱۹) بنابراین تا جایی که اتم مفهومی ناب

تلقی می‌شود، وجودش فضای تهی و طبیعت نابود شده است. تا جایی که اتم واقعیت می‌یابد، به بنیانی مادی فرو می‌غلطد که هم‌چون حامل جهان مناسبات متنوع فقط در آشکالی موجودیت می‌یابد که نسبت به آن بی‌اعتنا و خارجی است. این پی‌آمدی ضروری است زیرا اتم که به‌طور انتزاعی منفرد و کامل فرض می‌شود، نمی‌تواند خود را به‌مثابه قدرت مثالی و عام این نوع فعلیت بخشد. فردیت انتزاعی آزادی از هستی است، نه آزادی در هستی. نمی‌تواند در نور هستی بدرخشد. این همان عنصری است که در آن این فردیت خصوصیت‌اش را از دست می‌دهد و مادی می‌شود. به همین دلیل اتم به روز روشن نمود وارد نمی‌شود^(۲۴) و یا اگر وارد شود به بنیانی مادی در خواهد غلتید. اتم به این معنا فقط در خلأ وجود دارد. بنابراین مرگ طبیعت به جوهر جاودانی‌اش تبدیل شده است، و لوکرتیوس به‌درستی ندا سر می‌دهد:

وقتی که مرگ جاودان مدعی زندگی میرا می‌شود، (درباره‌ی حقیقت طبیعت، سوم، ۸۶۹)

اما این واقعیت که اپیکور تضاد را در برترین اوج آن در می‌یابد و به آن عبثیت می‌دهد، و بنابراین اتم را آن‌جا که به‌مثابه عنصر اساسی نمود تلقی می‌کند از اتم به‌مثابه اصل و سرآغاز و آنچه در خلأ وجود دارد متمایز می‌کند، اختلاف فلسفی خود را با دموکریت که فقط یک جنبه را عبثیت می‌بخشد، نشان می‌دهد. این همان تمایزی است که در جهان جوهر یعنی در قلمرو اتم‌ها رخ می‌دهد و خلأ اپیکور را از دموکریت جدا می‌کند. اما چون فقط اتم دارای کیفیت اتم کامل است و چون جهان نمود فقط می‌تواند از اتمی کامل و بیگانه شده از مفهوم خود پدید آید، اپیکور این نکته را با بیان این موضوع شرح می‌دهد که فقط اتم دارای کیفیت به عنصر تبدیل می‌شود، یا به عبارت دیگر فقط اتم عنصر از کیفیات برخوردار است.

- (۱) اَستوخا کُتو ابدأ به معنای این نیست که «فضا را پر نمی‌کند.» بلکه به معنای آن است که «سهمی از خلأ ندارد» (استوبائوس، گزینه‌های فیزیکی: یکم، ص. ۳۰۶). این چیزی است که شبیه آن را دیوگنس لائرتیوس در جای دیگری چنین بیان می‌کند: «هر چند در اجزا فاقد تمایز هستند.» به همین طریق باید این عبارت را در درباره‌ی هیجانان فیلسوفان، (پلوتارک)، یکم، ص. ۲۳۶ و سیمپلیسیوس، ص. ۴۰۵، توضیح دهیم.
- (۲) پس این هم نتیجه‌گیری نادرستی است. بنابراین: آنچه در مکان تقسیم نمی‌شود، خارج از مکان و با بدون ارتباط مکانی نیست.
- (۳) شاوواخ، C.I. (ص) ص. ۵۵۰ (۵۴۹).
- (۴) دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۴۴.
- (۵) همان، دهم، ۶۷: اما امکان ندارد چیز فضای تهی چیزی را که غیرجسمانی است، همچون چیزی در خود درک کرد.
- (۶) همان، دهم، ۳۹، ۴۰ و ۴۱.
- (۷) همان، هفتم، (فصل) ۱، (۱۳۴): مطابق نظر آنان (یعنی رواقیون) بین اصول و عناصر اختلاف وجود دارد: اصول، زاینده یا نابودکننده نیستند در حالی که وقتی همه چیز دستخوش حریق شده باشد، عناصر نابود می‌شوند.
- (۸) ارسطو، متافیزیک، چهارم، ۱ و ۳.
- (۹) رجوع کنید، C.I.
- (۱۰) همان، پنجم، (۵-۶ و ۱۰-۱۴ و ۳۴-۳۱ و ۱۰-۱۴): به همین گونه آنان که از عناصر اجسام سخن می‌گویند منظورشان چیزهایی است که اجسام نهایتاً به آن‌ها تقسیم می‌شوند، در حالی که دیگر به چیزهایی که از نظر

نوع مختلف‌اند تقسیم نمی‌شوند؛ ... به همین دلیل آنچه کوچک و بی‌بیت و تقسیم‌ناپذیر است، عنصر نامیده می‌شود.

(۱۱) همان، یکم، ۴.

(۱۲) دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۵۴.

- پلوتارک، پاسخ به کولوتس: ۱۱۱۰ ... که این دیدگاه همان گونه از نظریه‌ی اپیکور جداناپذیر است که به اظهار خود آنان (یعنی اپیکوریان) شکل و وزن از اتم جداناپذیر.

(۱۳) سکستوس امپریکوس، برضد پروفیسورها، ص. ۴۲۰.

(۱۴) اوسیبوس، تدارک برای انجیل، چهاردهم، ص ۷۷۳: ... اپیکور ... (فرض کرد که) آن‌ها (یعنی اتم‌ها) نمی‌توانند درک شوند ... ص ۷۴۹. ... اما آن‌ها (یعنی اتم‌ها) دارای شکلی هستند که با عقل درک‌ناپذیر هستند.

(۱۵) (پلوتارک): درباره‌ی هیجانات فیلسوفان، یکم، ص ۲۴۶ (۷): هم او (اپیکور) اظهار می‌کند که چهار هستی دیگر طبیعی وجود دارد که جاودانی‌اند - اتم‌ها، خلأ، نامتناهی و اجزای مشابه - و این موارد اخیر را هوموئومریاس و هم‌چنین عناصر نامیده‌اند. ۱۲. اپیکور (فکر می‌کند که) اجسام نباید محدود شوند، اما اجسام نخستین اجسام ساده‌ی هستند و تمام آن‌هایی که از اجسام ساده ترکیب می‌شوند دارای وزن هستند ...

- استوبائوس، گزینه‌های فیزیکی، یکم، ص ۵۲: متروودوروس، آموزگار اپیکور (می‌گوید) ... با این همه اتم‌ها و عناصر، علت به شمار می‌آیند. ص ۵۰: اپیکور ... چهار جوهر ماهیتاً نابود ناشدنی یعنی اتم‌ها، خلأ، نامتناهی و اجزای مشابه را (فرض می‌کند) و این‌ها را هوموئومریاس و عناصر می‌نامد.

(۱۶) رجوع کنید. (۱).

(۱۷) سیروس، درباره‌ی برترین خیرها و شرها، یکم، ۷۱: ... آن‌چه که او دنبال می‌کند ... اتم‌ها، خلا، خود نامتناهی [است] که آنان (یعنی اپیکوریان) بی‌کراتگی می‌خوانند....

- دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۴۱: بار دیگر، مجموع چیزها، نامتناهی است ... علاوه بر آن، مجموع چیزها هم به دلیل کثرت اتم‌ها و هم به دلیل گسترده‌ی خلا نامحدود است.

(۱۸) پلوتارک، پاسخ به کولوتس، ۱۱۱۴: اکنون (ای مردمی که خواهان دانستن) علت زاینده‌گی [هستید]، به نخستین نوع اصول نگاه کنید: نامتناهی و خلا - خلا ناتوان از عمل، ناتوان از موضوع عمل واقع شدن، عدم جدیت؛ و نامتناهی بی‌نظم، ناعقلانی، ناتوان از تدوین و تنظیم، در خود آشفته و مختل به سبب کثرتی که در برابر نظارت و حدبذیری مقاومت می‌کند.

(۱۹) سیمپلیسیوس، C-1، ص ۴۸۸.

(۲۰) (پلوتارک) درباره‌ی هیجانات فیلسوفان، ص ۲۳۹ (یکم، ۵): اما مترو دوروس می‌گوید ... شمار دنیاها بی‌پایان است، و این را می‌توان از این واقعیت دریافت که شمار علت‌ها نامتناهی است ... اما علت‌ها اتم‌ها یا عناصر هستند.

- استوبائوس، گزیده‌های فیزیکی، یکم، ص ۵۲: مترو دوروس، آموزگار اپیکور (می‌گوید) ... که با این همه علت‌ها همان اتم‌ها و عناصرند.

(۲۱) لوکرتیوس، درباره‌ی طبیعت چیزها، یکم، ۸۲۱-۸۲۰: زیرا عناصری یکسان آسمان، دریا و خشکی‌ها، رودخانه‌ها و خورشید، غلات، درختان و حیوانات ... را تشکیل می‌دهند.

- دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۳۹: علاوه بر این، مجموعه‌ی همه‌ی چیزها همیشه همان بوده که اکنون هست و برای همیشه نیز چنین خواهد بود. زیرا چیزی وجود ندارد که بتواند به آن تغییر داده شود. چرا که خارج

از مجموعه‌ی همه‌ی چیزها، چیزی وجود ندارد که بتواند به این مجموعه وارد شود و آن را تغییر دهد... تمامیت هستی مرکب از اجسام است... ۴۱: این عناصر تقسیم‌ناپذیر و دگرگون‌ناشدنی هستند و بنابراین، اگر قرار نیست که تمام چیزها نابود و به نیستی کشیده شوند، ناگزیر باید آنقدر قوی باشند تا از هم گسیختگی اجسام مرکب را تحمل کنند؛ زیرا آنان طبیعت صلب دارند و نمی‌توانند در جایی و به گونه‌ی خاص منحل شوند.

(۲۲) دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۷۳: ... و همه‌ی چیزها دوباره منحل می‌شوند، برخی سریع‌تر و بعضی کندتر، پاره‌ی تحت تأثیر رسته‌ی علل، بقیه در اثر کشش دیگری. ۷۴: بنابراین آشکار است که او (اپیکور) نیز جهان‌ها را فاسدشدنی می‌یابد، هم‌چنان که اجزای آن‌ها موضوع تغییر هستند.

- لوکرتیوس، پنجم، ۱۱۰-۱۰۹: باشد که عقل بیش از خود واقعیت متقاعدت کند که با ایجاد شکافی تمامی جهان می‌تواند فروپاشد!

- همان، پنجم ۳۷۳-۳۷۵: پس نتیجه این می‌شود که درگاه مرگ به روی آسمان و زمین و خورشید و بر توفان‌های مجهول دریا بسته نیست. این درگاه به‌طور ترسناکی باز است و با ورطه‌ی پهناوری رویاروی آنان قرار می‌گیرد.

(۲۳) سیمپلیسیوس، ۲۰۱، ص ۴۲۵.

(۲۴) لوکرتیوس، دوم، ۷۹۶: ... و اتم‌ها در روشنایی ظاهر نمی‌شوند.

بخش چهارم

زمان

از آن جا که در اتم، ماده هم چون رابطی محض با خود از هرگونه نسبت و تغییرپذیری مستثنی شده، بلافاصله این نتیجه گرفته می شود که زمان نیز می باید از مفهوم اتم یعنی جهان ماهیت حذف شود. زیرا ماده ابدی است، و فقط تا حدی مستقل است که در آن انزاع زمان انجام شده باشد. در این مورد دموکریت و اپیکور هم عقیده اند. اما از نظر شیوهی که طبق آن زمان حذف شده از جهان اتم ها، تعیین می یابد. — صرف نظر از این که به کجا انتقال می یابد — با هم اختلاف دارند.

از نظر دموکریت، زمان برای سیستم نه اهمیت دارد و نه ضرورت. او زمان را برای آن شرح می دهد تا آن را نشی کند. به گفته ی ارسطو^(۱) و سیمپلیسیوس^(۲)، زمان به این دلیل هم چون امری ابدی تعیین یافته تا ظهور و سپری شدن و بنابراین زمان مندی از مفهوم اتم ها حذف شود. زمان خود شاهدهی است بر این که همه چیز مستلزم یک خاصنگاه و یک لحظه ی آغاز نیست.

در این آموزه نکته ی ژرف تر را می توان دریافت. ذهن خیال پرداز، که استقلال جوهر را درک نمی کند، در شد آید آن در زمان دست به جستجو می زند. نمی تواند دریابد که با زمان مند کردن جوهر، زمان را نیز جوهری و در نتیجه مفهوم آن را نشی می کند، چرا که زمان مطلق دیگر گذرا نیست.

اما این راه حل از دیدگاهی دیگر فایده کننده نیست. زمان مستثنی شده از

جهان ماهیت، به خود آنگاه‌ی سوژه‌ی فلسفه پرداز انتقال می‌یابد، اما با خود جهان ارتباط برقرار نمی‌کند.

نظر اپیکور کاملاً مخالف این موضوع است. زمان، مستثنی شده از جهان ماهیت، از نظر او به شکل مطلق نمود تبدیل می‌شود. به این معنی، زمان هم چون عَرَضِ عَرَضِ تعین می‌یابد. عَرَضِ تغییر جوهر به‌طور کلی است. عَرَضِ عَرَضِ تغییری است که در خود بازتاب می‌یابد؛ یعنی تغییر به‌مشابه تغییر. این شکل محض جهان نمود همانا زمان است.^(۳)

ترکیب؛ فقط شکل انفعالی طبیعت انضمامی است؛ زمان شکل فعال آن است. اگر ترکیب را بر حسب هستی‌اش در نظر بگیریم، آنگاه اتم در ورای آن، در خلأ یعنی در تحیل وجود دارد. اگر اتم را بر حسب مفهوم‌اش در نظر بگیریم، آنگاه ترکیب یا اساساً وجود ندارد و یا فقط در تحیل وجود دارد. زیرا ترکیب ارتباطی است که در آن اتم‌ها مستقل و تنیده در خویش، گویی بی‌اعتنا به هم، ارتباطی با هم ندارند. زمان، برعکس، تغییر متناهی به‌گستره‌یی است که در آن تغییر به‌عنوان تغییر بدیهی تلقی می‌شود، و به همان میزان شکلی واقعی است که نمود را از جوهر جدا می‌کند و آن را به‌عنوان نمود فرض می‌کند، و در عین حال آن را به جوهر باز می‌گرداند. ترکیب صرفاً بین مادیت اتم‌ها و نیز طبیعتی است که از آن‌ها سر برمی‌آورد. در مقابل، زمان از جهان نمود است، در حالی که مفهوم اتم از جهان ماهیت است، یعنی انتزاع، نابودی و تقلیل همه‌ی هستی متعین به هستی - برای - خود.

از چنین ملاحظاتی می‌توان به نتایج زیر رسید: نخست، اپیکور تضاد میان ماده و شکل را مشخصه‌ی سرشت نمود می‌داند، که به این ترتیب به ضد تصویر سرشت ماهیت یعنی اتم تبدیل می‌شود. این تبدیل از طریق تقابل زمان با مکان، و تقابل شکل فعال نمود با شکل متحمل آن انجام می‌شود. دوم، اپیکور نخستین کسی بود که نمود را هم چون نمود یعنی به‌عنوان بیگانه‌شدگی ماهیت

در یافت، که در واقعیت خویش هم چون بیگانه‌یی فعال می‌شود. از سوی دیگر، از نظر دموکریست، که ترکیب را به‌عنوان تنها شکل سرشت نمود در نظر می‌گیرد، نمود به خودی خود نشان نمی‌دهد که نمود است و از ماهیت متفاوت. بنابراین وقتی نمود بر حسب وجودش در نظر گرفته شود، ماهیت کاملاً با آن در می‌آمیزد؛ وقتی بر حسب مفهوم‌اش بررسی شود، ماهیت کاملاً از وجود آن جدا می‌شود و در نتیجه به سطح صورت ذهنی تنزل می‌کند. ترکیب به بنیادهای ماهوی‌اش با بی‌اعتنایی و به‌لحاظ مادی برخورد می‌کند. از سوی دیگر، زمان آتش ماهیت است که پیوسته نمود را مصرف می‌کند و بر آن مهر وابستگی و ذاتی بودن می‌زند. سرانجام، از آن جا که بنا به نظر اپیکور زمان همانا تغییر به‌مثابه تغییر یعنی بازتاب نمود در خودش است، ماهیت نمود یقیناً به‌عنوان امر عینی مسلم فرض می‌شود؛ و هرچند که اتم - بنیان نمود - فقط از طریق عقل قابل درک است، احساس یقیناً معیار واقعی طبیعت انضمامی است.

در حقیقت، زمان، که بنا به اتم‌گرایی آگاهی اپیکوری شکل انتزاعی احساس است، با این ضرورت مواجه می‌شود که هم چون طبیعتی تثبیت شود که وجود جداگانه بی‌درون طبیعت دارد. تغییرپذیری جهان محسوس، یعنی تغییر آن به‌عنوان تغییر، و بازتاب نمود در خود که مفهوم زمان را تشکیل می‌دهد، وجود جداگانه بی‌در احساس آگاهانه دارد. بنابراین احساس انسانی همانا زمان متجسد یعنی بازتاب موجود جهان محسوس در خود است.

هر چند این نکته بلادرنگ از تعریف مفهوم زمان توسط اپیکور نتیجه‌گیری می‌شود، اما می‌توان آن را کاملاً به تفصیل نیز نشان داد. در نامه‌یی از اپیکور به هرودوت^(۶) زمان به گونه‌یی تعریف می‌شود که فقط هنگامی بروز می‌یابد که غرض‌های اجسام، که توسط جواس درک شده‌اند، غرض اندیشه می‌شوند. بنابراین ادراک حسی، که در خود بازتاب یافته است، در این جا منبع زمان و خود زمان است. از این رو، زمان نمی‌تواند نه با تمثیل تعریف

شود و نه این که چیز دیگری درباره‌اش گفته شود، ولی ضروری است که قاطعانه به خود 'Energie' استناد کنیم؛ چرا که ادراک حسی بازتاب یافته در خودش خود زمان است و راهی به فراسوی آن وجود ندارد.

از سوی دیگر از نظر لوکرتیوس، سکتوس اسپیریگوس و استویاتوس^(۵)، عَرَضِ عَرَض، یعنی تغییری که در خود بازتاب می‌یابد، به‌عنوان زمان تعریف می‌شود. بنابراین بازتاب عَرَض‌ها در ادراک حسی و بازتاب‌شان در خود، به‌عنوان امری واحد غرض می‌شود.

به‌عَلت همین پیوند بین زمان و حس‌پذیری، انگاره‌هایی (eidola) که به همین سان در دموکریت یافت می‌شوند، وضعیت سازگارتری می‌یابند.

انگاره‌ها اشکال اجسام طبیعی هستند؛ این اجسام چون لایه‌های پوست از آن‌ها جدا می‌شوند و به نمود انتقال می‌یابند.^(۶) اشکال چیزها پیوسته از آن‌ها تراوش می‌کند و با نفوذ به حواس دقیقاً امکان آن را فراهم می‌آورند تا اثره‌ها پدید آیند. از این رو با گوش دادن به طبیعت سخن خود را می‌شنود، با بویدن آن خود را می‌بوید، با دیدن آن خود را می‌بیند.^(۷) بنابراین حس‌پذیری انسانی یک رسانه است که در آن فرایندهای طبیعی از آن، چون یک کانون، بازتابانده می‌شوند و در نور نمود فروزان می‌شوند.

از نظر دموکریت این موضوع ناسازگار است، چرا که نمود فقط امری ذهنی است؛ از نظر اپیکور، این امر پی‌آمدی ضروری است، چرا که حس‌پذیری بازتاب جهان نمود در خود یعنی زمان مجسم است.

سرانجام پیوند میان حس‌پذیری و زمان به نحوی آشکار می‌شود که خصیصه زمان‌مند چیزها و نمودشان برای حواس چون امری واحد در نظر گرفته می‌شوند. دقیقاً به این علت که فقط هنگامی اجسام بر حواس ظاهر می‌شوند که از میان رفته باشند.^(۸) در حقیقت، انگاره‌ها با جدا کردن پیوسته‌ی خود از اجسام و سرازیر شدن به حواس، به‌واسطه‌ی این‌که وجود حسی‌شان هم‌چون

۱- واژه‌ی یونانی به معنای ادراک واضح.

طبیعت غیر در خارج از خودشان وجود دارد و با عدم بازگشت به خودشان یعنی جداافتادگی، الحلال می‌یابند و از میان می‌روند.

بنابراین: همان‌طور که اتم چیزی جز شکل طبیعی خود آگاهی انتزاعی و فردی نیست، در نتیجه طبیعت محسوس فقط خود آگاهی عینیت یافته، تجربی و فردی است، و این همانا امر حسی است. پس حواش تنها معیار در طبیعت انضمامی است، درست همان‌گونه که عقل انتزاعی تنها معیار در جهان اتم‌هاست.

* * *

- (۱) ارسطو، فیزیک، هشتم: ۱ (۱۷-۱۵ و ۲۵۱): ... در واقع درست همین موضوع دموکریت را قادر می‌کند نشان دهد که همه‌ی چیزها نمی‌توانند شونیدی داشته باشند؛ چون می‌گویند زمان خلق نشده است.
- (۲) سیمپلیسیوس، I. ۱. ص ۴۲۶: دموکریت فویاً متقاعد شده بود که زمان جاودانی است یعنی برای این‌که نشان دهد همه‌ی چیزها سرآغاز و منشأ ندارند، بدیهی دانست که زمان سرآغاز ندارد.
- (۳) لئوکرتیوس، یکم: ۴۵۹، ۴۶۲-۴۶۳: به همین سان، زمان فی‌نفسه وجود ندارد... نباید ادعا شود که هر کس می‌تواند زمان فی‌نفسه را جدا از حرکت چیزها یا سکون آرام‌شان حس کند.
- همان، یکم: ۴۸۲-۴۷۹: بنابراین ممکن است متوجه شوی که نمی‌توان گفت روپداده‌ها مثل ماده مولود خودشان هستند یا همانند مکان هستند. در واقع باید آن‌ها را به‌عنوان عَرَض‌های ماده و یا مکانی که چیزها در آن روی می‌دهند شرح دهی.
- مکتوس امپیریکوس، برضد پروفیسورها، ص ۴۲۰: در این‌جا اپیکور زمان را عَرَضِ عَرَضِها می‌نامد.
- استوبائوس، گزینه‌های فیزیکس، یکم: ۸: اپیکور (زمان) را بک عَرَضِ (می‌نامد)، ... یعنی چیزی که همراه حرکات است.
- (۴) دیوگنس لائرتیوس، دهم: ۷۲: موضوع دیگری هست که باید به‌دقت آن را در نظر بگیریم. هنگام تحقیق در مورد یک سوژه نباید زمان را همانند عَرَض‌های دیگر بررسی کنیم، یعنی آن را به پیش‌تصویراتی رجوع دهیم که در ذهن خود ما نقش می‌بندند؛ در عوض باید خود واقعیت صرف را، چون از زمان طولانی یا کوتاه صحبت می‌کنیم، در

نظر بگیریم و آن را با ویژگی تداوم در رابطه‌ی نزدیک قرار دهیم. نیازی نیست اصطلاح‌های تازه‌ی را بیاییم، بلکه باید عبارت‌های معمول را در مورد آن به کار ببریم. هم‌چنین لازم نیست چیز دیگری را برای زمان الزام آور اعلام کنیم، گویی این چیز دیگر شامل همان جوهری است که در معنای صحیح واژه‌ی «زمان» باید نهفته باشد. (زیرا این کار را عده‌ی کرده‌اند.) ما عمدتاً باید به این بیندیشیم که این خصلت ویژه‌ی زمان را به چه چیزی مربوط می‌کنیم و به چه وسیله آن را اندازه می‌گیریم. ۷۳: نیازی به دلایل بیشتری نیست؛ فقط باید در نظر داشته باشیم که صفت زمان را همان‌گونه به روزها و شب‌ها و اجزای آن‌ها مربوط می‌کنیم که احساس لذت و درد و حالات خنثی را به وضعیت حرکت و سکون؛ و می‌پنداریم که این‌ها عَرَض‌های ویژه‌ی آن اختصاصه‌ی هستند که با واژه‌ی «زمان» بیان می‌کنیم. او (یعنی اپیکور) این مطلب را هم در کتاب دوم درباره‌ی طبیعت و هم در چکیده‌ی مفصل‌تر بیان می‌کند.

(۵) لوکرتیوس، درباره‌ی طبیعت چیزها، ۱۰۱.

- سکستوس امپیریکوس، برضد پرفسورها، ص ۴۲۰ (دهم، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۴): «عَرَضِ عَرَضِها... به این دلیل اپیکور ما را بر آن می‌دارد به این فکر کنیم که یک جسم موجود از اجسام ناموجود تشکیل می‌شود، چرا که می‌گوید. باید به جسم به مثابه ترکیبی از اندازه و شکل، مقاومت و وزن فکر کنیم... بنابراین باید عَرَض‌ها باشند تا زمان به وجود آید. اما برای این که خود عَرَض‌ها باشند می‌باید شرایطی اساسی و تعیین‌کننده وجود داشته باشد. هر چند که اگر هیچ شرایط تعیین‌کننده‌ی نباشد، دیگر زمان نمی‌تواند وجود داشته باشد... بنابراین وقتی این شرایط وجود داشته باشد، زمان وجود دارد، و چون اپیکور می‌گوید عَرَض‌ها ماهیت (زمان) هستند، آن‌گاه بنا به نظر اپیکور زمان می‌باید

عَرَض خودش باشد. ر. ک. استویاتوس، C.1.

(۶) دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۴۶: طرح‌ها و قشرهای نازکی وجود دارند که همان شکل اجسام سخت را دارند، اما نازک‌تر از هر جسمی هستند که ما می‌توانیم ببینیم... این قشرهای نازک را «انگاره» یا «بت» می‌نامیم... ۴۸: ... تولید انگاره‌ها همان قدر سریع است که تولید اندیشه... هرچند هیچ نقضی در اجسام مشاهده نمی‌شود، زیرا ذرات دیگر جای‌شان را می‌گیرند. و آن‌هایی که رها شده‌اند وضع و تریبی را می‌گیرند مشابه با زمانی که اتم‌ها بخشی از اجسام صلب را تشکیل می‌دادند...

- لوکرتیوس، چهارم، ۳۲-۳۰: ... «انگاره‌های» چیزها، نوعی پوست خارجی [است] که دائماً از سطح اشیا کنده می‌شوند و در هوا به این سو و آن سو پرواز می‌کنند.

- همان، چهارم، ۵۲-۵۱: ... چون هر انگاره‌ی شناور ویژه شکل شیئی را بر چهره دارد که از جسم‌اش ساطع شده است.

(۷) دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۴۹: هم‌چنین باید در نظر داشته باشیم که با ورود چیزی که از اشیا خارجی می‌آید ما شکل آن‌ها را می‌بینیم و به آن‌ها می‌اندیشیم. چرا که اشیا خارجی ماهیت خود را بر ما نقش نمی‌زنند... به همین گونه قشرهای نازک، مشخصی که از خود اشیا به وجود می‌آیند در ورود به چشمان ما با ذهن ما، به تناسب اندازه‌شان، همان رنگ و شکل اشیا خارجی را دارند... ۵۰: (... و این باز هم بیانگر این است که چرا آن‌ها معرف نمود یک شیء پیوسته هستند و کنش متقابلی با شیء دارند... ۵۲: شنیدن زمانی رخ می‌دهد که جریانی از ابرو، خواه شخص یا چیز، می‌گذرد و صوتی منتشر می‌کند و یا احساس شنیدن را به هر طریق ممکن تولید می‌کند. این جریان به ذرات همگنی خُرد می‌شود که در همان حال ارتباط متقابلی دارند... ۵۳: ...

باید باور کنیم که اگر ذراتی از ابره تراوش نیابد تا به نحو مناسبی عضو یونایی را تحریک کند، بوییدن هم چنان که شنیدن، احساسی را بر نمی‌انگیزاند.

(۸) لوکرتیوس، درباره‌ی طبیعت چیزها، دوم، ۱۱۴۵-۱۱۴۶: پس، این طبیعی است که هر چیزی که نازک می‌شود به نیستی گرایش یابد...

بخش پنجم

شهاب‌ها

شاید آرای دموکریت درباره‌ی نجوم در دوران خودش نوآورانه بوده‌اند، اما اهمیت فلسفی ندارند. آن‌ها نه از قلمرو تفکر تجربی فرائر می‌روند و نه رابطه‌ی درونی معینی با دکترین اتمی دارند.

در مقابل، نظریه‌ی اپیکور درباره‌ی اجسام سماوی و فرایندهای مرتبط با آن، یا نظریه‌اش درباره‌ی شهاب‌ها (که همه‌چیز را در همین یک واژه می‌گنجاند)، نه تنها با آرای دموکریت بلکه با نظر فلسفه‌ی یونان در کل متضاد است. نبایش اجسام سماوی آبینی است که تمام فیلسوفان یونانی بجا می‌آوردند. نظام اجسام سماوی نخستین وجود ابتدایی و تابع طبیعت عقل راستین (Vernunft) است. همین موضع را خود آگاهی یونانی در قلمرو ذهن [Geist] گرفته است. نظام اجسام سماوی برای یونانیان همچون منظومه‌ی شمسی ذهن است. بنابراین، فیلسوفان یونانی با پرستش اجسام سماوی ذهن خویش را ستایش می‌کردند.

آناکساگوراس، که خود نخستین کسی بود که آسمان را از لحاظ فیزیکی تبیین کرد و از این رهگذر آن را در معنایی متفاوت با نظر سقراط به زمین کشاند، در پاسخ به این پرسش که با چه هدفی زاده شده است گفت: «برای این که خورشید، ماه و آسمان را مشاهده کنیم.»^(۱) اتاگزوفان با نگاه به آسمان گفت: خداوند یگانه است.^(۲) نگرش مذهبی فیثاغورثی‌ها، افلاطون و ارسطو

به اجسام آسمانی امر معروفی است.

بهراستی که اپیکور با دیدگاه تمام مردم یونان به مخالفت می‌پردازد.

ارسطو می‌گوید اغلب به نظر می‌رسد که مفهوم برای پدیدار مدارکی فراهم می‌کند و پدیدار برای مفهوم. بنابراین همه‌ی مردم، چه برتر چه هلنی، و به طور کلی همه‌ی کسانی که به وجود خدا باور دارند، تصویری از خدایان دارند و بالاترین قلمرو را به الوهیت اختصاص می‌دهند و آشکارا امر سرمدی را به امر سرمدی پیوند می‌دهند، زیرا خلاف آن امکان‌پذیر نیست. بنابراین، اگر الوهیتی وجود داشته باشد — که در واقع وجود دارد — آن‌گاه هر چه درباره‌ی جوهر اجسام سماوی می‌گوییم نیز درست است. اما این موضوع تا جایی که مسئله‌ی اعتقاد انسانی مطرح است، با ادراک حسی نیز سازگار است. چرا که بنا به خاطراتی که نسل به نسل انتقال یافته است، در سراسر این دوران به نظر نمی‌رسد که در کل آسمان یا حتی در گوشه‌بی از آن چیزی تغییر کرده باشد. حتی نام اجسام سماوی نیز از عهد باستان به دوران کنونی به ارث رسیده و آن‌چه را که پیشینیان پذیرفتند ما هم می‌گوییم. زیرا نه یک بار، نه دو بار بلکه به دفعات بی‌شمار همان مناظر را دیده‌ایم. همین است که جسم اولیه — به غیر از خاک، آتش، هوا و آب — چیز متفاوتی است که بالاترین قلمرو، «اترا»، مشتق از واژه‌ی یونانی them aci (همیشه روان) نامیدندش و به آن لقب زمان ابدی دادند.^(۳) اما پیشینیان آسمان و بالاترین قلمرو را به خدایان اختصاص داده بودند زیرا فقط آن‌ها نامیرا هستند. اما تعالیم امروزی گویند آن است که سماوات نابود نمی‌شوند؛ مخلوق نیستند و دستخوش هیچ حادثه‌ی ناگواری نمی‌گردند. به این ترتیب، مفاهیم ما با نشانه‌هایی درباره‌ی خداوند مطابقت دارد.^(۴) اما بدیهی است که فقط یک آسمان وجود دارد. این باور که اجسام آسمانی خدایان هستند و این که الوهیت همه‌ی طبیعت را در بر می‌گیرد، سستی است که از نیاکان و پیشینیان مان به ارث رسیده و به شکل اسطوره‌های نسل‌های بعد تداوم یافته است. بقیه‌ی اعتقادات، که برای قوانین و

برای زندگی سودمند هستند، به شکل اسطوره‌یی به باور توده‌ها اضافه شد. بنابراین اساطیر خدایان را مشابه با انسان‌ها و برخی از موجودات زنده‌ی دیگر می‌آفرینند و چیزهایی مرتبط با آن‌ها را اختراع می‌کنند. اگر ما افزوده‌ها را کنار بگذاریم و فقط باور نخستین؛ یعنی این‌که جوهرهای اولیه خدایان‌اند؛ را در نظر بگیریم، آن‌گاه باید چنین تلقی کنیم که دست خداوند در کار بوده است و باید معتقد باشیم که پس از آن‌که انواع هنرها و فلسفه‌هایی که به این یا آن طریق اختراع شده‌اند و دوباره از میان رفته‌اند، چنین نظراتی چون یادگارهایی به ما رسیده است. (۵)

برعکس، اپیکور می‌گوید:

به همه‌ی این‌ها باید این نکته را اضافه کنیم که بزرگ‌ترین آشفتگی روان آدمی از این جهت است که بنا به اساطیر، اجسام آسمانی مقدس و ازبین‌نرفنی قلمداد شده و دارای امیال و اعمال متعارض بوده و دستخوش بدگمانی‌اند. (۶)

در مورد شهاب‌ها نیز باید باور کنیم که حرکت و موقعیت و افول و صعود و جابجگاه و پدیده‌های مرتبط با آن‌ها به واسطه‌ی یگانه‌یی فرمان‌روا و آمر یا فرمان‌بر به وجود نمی‌آیند؛ یگانه‌یی که در همان حال گمان می‌رود مالک همه‌ی کرامت‌ها و نامیرایی‌ها باشد. چرا که اعمال با کرامت سازگاری ندارند، بلکه به واسطه‌ی عللی رخ می‌دهند که کاملاً به ضعف، نرس و احتیاج مربوط هستند. تصورپذیر نیست که برخی اجسام آتش‌وُش بهره‌مند از کرامت، خودسرانه به این حرکت‌ها تن دهند. اگر کسی با این نکته موافق نباشد، آن‌گاه خود این تضاد بزرگ‌ترین آشفتگی را در روان انسان‌ها ایجاد می‌کند. (۷)

ارسطو مردم باستان را بابت اعتقاد به این‌که آسمان نیازمند تکیه‌گاه اطلس است سرزنش کرد^(۸)، کسی که در غرب می‌ایستد و شانه‌هایش تکیه‌گاه ستون‌های آسمان و زمین می‌شود. (آسخیلوس، پرومته، ۳۴۸ و صفحات بعد از آن). از سوی دیگر، اپیکور کسانی را مورد عتاب قرار می‌دهد که باور دارند انسان به آسمان نیاز دارد. او اعتقاد به وجود اطلس را که شانه‌هایش

تکیه‌گاه آسمان است ناشی از حماقت و خرافه‌ی انسانی می‌داند. حماقت و خرافه نیز خاص تیتان‌ها است.

نامه‌ی اپیکور به پیشوکلس تماماً درباره‌ی نظریه‌ی اجسام آسمانی است؛ تنها در بخش پایانی نامه به احکام اخلاقی می‌پردازد. در این نامه احکام اخلاقی به نحو مناسبی با آموزه‌ی شهاب‌ها ارتباط می‌یابد. این نظریه برای اپیکور موضوع وجدان است. بنابراین مطالعه‌ی ما عمدتاً مبتنی بر این نامه است و آن را با نامه‌ی اپیکور به هرودوت تکمیل می‌کنیم که در آن به نامه به پیشوکلس ارجاع شده است.^(۹)

نخست نباید گمان کنیم که با شناخت شهاب‌ها، چه در کل و چه در جزء، می‌توان به هدف دیگری غیر از بی‌غمی و اطمینان استوار رسید؛ درست همان چیزی که از شناخت هر علم طبیعی دیگر می‌توان انتظار داشت.^(۱۰) زندگی به تفکر نظری و توخالی نیاز ندارد و تنها باید بدون آشفتگی زندگی کرد. همان‌طور که هدف از بررسی طبیعت در کل جستجوی مهم‌ترین بنیادهای آن است؛ شناخت از شهاب‌ها موجب شادی خاطر انسان می‌شود. نظریه‌ی جایگاه و صعود، موقعیت و افول شهاب‌ها در خود و برای خود زمینه‌ی ویژه‌ی برای شاد شدن ندارد؛ وحشت تنها کسانی را در بر می‌گیرد که شهاب‌ها را بدون درک ماهیت و علل اصلی پیدایش آن‌ها می‌بینند.^(۱۱) تاکنون، فقط این تصور رد شده است که گویا نظریه‌ی شهاب‌ها بر سایر علوم برتری دارد؛ اکنون این نظریه در همان سطح سایر علوم قرار دارد.

اما نظریه‌ی شهاب‌ها در مقایسه با روش نظام‌های اخلاقی و هم با سایر مسائل فیزیکی به‌طور مشخص تفاوت دارد؛ مثلاً، در مورد عناصر جزیه‌ناپذیر و امثال آن فقط یک توضیح وجود دارد که با آن پدیده‌ها سازگار است. اما چنین چیزی در مورد شهاب‌ها صادق نیست.^(۱۲) برای منشأ آن‌ها نمی‌توان علت ساده‌ی یافت و بیش از یک جوهر با این پدیده انطباق دارد؛ زیرا مطالعه‌ی طبیعت نمی‌تواند در تطابق با اصول اولیه و قوانین نهی

دنبال شود.^(۱۳۱) پیوسته تکرار شده است که شهاب‌ها را نمی‌توان همانند بلکه باید به صورگوناگون توضیح داد. این نکته در مورد طلوع و غروب خورشید و ماه^(۱۳۲)، بدر و محاق ماه^(۱۳۳)، شباهت ماه به یک چهره^(۱۳۴)، تغییر مدت روز و شب^(۱۳۵) و دیگر پدیده‌های سماوی نیز مصداق دارد.

این پدیده‌ها را چگونه باید توضیح داد؟

هر توضیحی بسنده است. تنها باید اسطوره حذف شود. هنگامی اسطوره زدوده می‌شود که با مشاهده‌ی پدیده‌ها نتایجی از آنان بگیریم که مرتبط با امور غیر قابل رؤیت است.^(۱۳۶) باید به شدت از نمود و احساس دفاع کنیم. از این رو باید از تمثیل استفاده کرد. به این طریق می‌توان ترس را توضیح داد و خود را از آن رها کرد یعنی با نشان دادن علل تشکیل شهاب‌ها و پدیده‌هایی که پیوسته اتفاق می‌افتند و مردم را متوحش می‌کنند.^(۱۳۷)

انبوه توضیحات و کثرت امکانات نباید فقط ذهن مان را غرق آرامش کند و غلغل ترس را برطرف کند، بلکه هم‌چنین باید وحدت اجسام آسمانی و قانون مطلق را نفی کند که همواره یکسان پنداشته می‌شود. اجسام آسمانی گاهی ممکن است به این طریق و گاه به طریق دیگری رفتار کنند؛ این که رفتار آنها با هیچ قانونی مطابقت ندارد خصیصه‌ی واقعیت آنهاست؛ ناپایداری و بی‌ثباتی از ویژگی آنهاست.^(۱۳۸) کثرت توضیحات در عین حال باید وحدت ابژه را رفع کرده و آن را ارتقاء بخشد.

بنابراین، با این که ارسطو همراه با سایر فیلسوفان یونانی اجسام آسمانی را به این علت که همیشه به یک طریق رفتار می‌کنند سرمدی و قناتناپذیر می‌داند و حتی عنصری برتر از اجسام آسمانی را که تابع نیروی جاذبه نیست به آنها نسبت می‌دهد، اپیکور برعکس خلاف این اظهارات را مدعی است. او استدلال می‌کند که نظریه‌ی شهاب‌ها به‌طور خاص از تمام آموزه‌های فیزیکی از این لحاظ متمایز است که هر چیزی در شهاب‌ها به چنان شیوه‌های متعدد و بی‌قاعده‌ی رخ می‌دهد که می‌باید با علل چندگانه و بی‌شمار آنها را توضیح

داد. آری، اپیکور با خشنی پرشور نظر مخالف را رد و اعلام کرد کسانی که تنها از یک روش توضیح دفاع کرده و توضیحات دیگر را رد می‌کنند، و کسانی که یگانگی و از این رو سرمدیت و الوهیت را برای شهاب‌ها قائل هستند، دستخوش توضیح‌سازی بسپوده و حیل‌گری‌های فاقد ابتکار اخترشناسان می‌شوند؛ آنان حد و مرز مطالعه‌ی طبیعت را زیر پا می‌گذارند و خود را در آغوش اسطوره می‌اندازند؛ آنان می‌کوشند به ناممکن دست یابند و کار پوچی می‌کنند؛ حتی این موضوع را تشخیص نمی‌دهند که آرامش مردم را در معرض خطر قرار می‌دهند. باید نافر خود را از پرچمانگی‌شان نشان دهیم.^(۲۱) باید از این پیش‌داوری پرهیز کنیم که اگر هدف از تحقیق درباره‌ی این موضوعات آرامش و سعادت ماست، نمی‌تواند دقیق و موثکافانه انجام شود.^(۲۲) برعکس، این قانونی مطلق است که هیچ چیز نمی‌تواند آرامش را مختل سازد، خطرآفرین باشد و [در همان حال] از آن طبیعت فناناپذیر و ابدی باشد. آگاهی باید درک کند که این قانون مطلق است.^(۲۳)

بنابراین اپیکور نتیجه‌گیری می‌کند: چون جاودانگی اجسام آسمانی آرامش خود آگاهی را مختل می‌کند، آن‌ها ضرورتاً و اکیداً جاودانه نیستند.

اما چگونه می‌توان این دیدگاه ویژه‌ی اپیکور را درک کرد؟

همه‌ی نویسندگانی که درباره‌ی فلسفه‌ی اپیکور نوشته‌اند این نظر را با سایر موضوعات فیزیک و دکترین اتمی ناسازگار دانسته‌اند. مبارزه با رواقیون، خرافات و اختربینی با دلایلی اساسی انجام شده است.

دیدیم که خود اپیکور روش به کار برده شده در نظریه‌ی شهاب‌ها را از روش فیزیک متمایز می‌کند. اما در کدام یک از تعاریف اصلی او ضرورت چنین تمایزی یافت شود؟ چگونه این اندیشه به ذهنش خطور کرد؟

اپیکور نه تنها با اختربینی بلکه هم‌چنین با خود نجوم، با قانون ابدی و وجود عدلالت در نظام آسمانی مبارزه می‌کرد. و سرانجام باید گفت که مخالفت او با رواقیون چیزی را تبیین نمی‌کند. پیش از اعلام این که اجسام

آسمانی ترکیب‌های تصادفی اتم‌ها هستند و فرایندهای شان حاصل حرکت‌های تصادفی اتم‌هاست، خرافات و کُل نظرات رواقیون رد شده بودند. در نتیجه طبیعت ابدی‌شان از بین رفته بود؛ نتیجه‌ی که دموکریت مایل بود از این پیش فرض‌ها استنتاج کند.^(۲۵) بنابراین اتم‌باور نیازی به روش جدید نداشت. اما این هنوز تمام دشواری نیست. هنوز خلاف آمده‌های گنج‌کننده‌تری وجود دارد.

اتم استقلال و فردیت ماده است چنان‌که بیانگر وزن است. اما اجسام آسمانی تحقق کامل وزن‌اند. همه‌ی خلاف آمده‌های میان شکل و ماده، میان مفهوم و وجود؛ که موجب تکامل اتم می‌شوند، در آن‌ها حل شده‌اند؛ تمام آنچه که نیازمند عوامل تعیین‌کننده هستند در آن‌ها تحقق یافته است. اجسام آسمانی سرمدی و تغییرناپذیرند؛ مرکز ثقل‌شان درون آن‌هاست نه بیرون آن‌ها. تنها کنش آن‌ها حرکت است؛ و جداشده از هم با فضای تهی، از خط مستقیم منحرف می‌شوند و در حالی که مراقب استقلال خود هستند نظامی از جذب و دفع را تشکیل می‌دهند و سرانجام زمان را به‌عنوان شکلی نمود خود از خویش به وجود می‌آورند. بنابراین اجسام آسمانی اتم‌هایی هستند که واقعیت یافته‌اند. ماده در آن‌ها به فردیت خود دست یافته است. پس در این جا اپیکور باید برترین وجود اصل خود یعنی نقطه اوج نظام خود را مجسم کرده باشد. وی اعلام داشت که اتم را به گونه‌ی بی‌تصور در آورده که گویی طبیعت به بنیادهایی جاودان دست یافته است. مدعی بود که دغدغه‌اش فردیت ذاتی ماده بوده است. اما وقتی به واقعیت طبیعت مورد نظرش روی می‌آورد (و او طبیعتی جز طبیعت مکانیکی نمی‌شناسد)، وقتی به ماده‌ی مستقل و فناپذیر در اجسام آسمانی — که جاودانگی و تغییرناپذیری‌اش با باور مردم آزموده شده بود — می‌پردازد و به داوری فلسفه و آشکار بودن حواس تن می‌دهد، آن‌گاه تنها و یگانه اشتیاقش این است که آن را در زمره‌ی بی‌ثباتی زمینی جای دهد. او به شدت با کسانی مخالف می‌کند که طبیعت مستقلی را می‌ستایند که

در خود کیفیت فردی دارد. این خیره کننده‌ترین تضاد اوست.

در نتیجه اپیکور احساس می‌کند در این جا مقولات پیشین او فرو می‌پاشند و روش نظریه‌اش متفاوت می‌شود. ژرف‌ترین معرفت نظام اپیکور و کامل‌ترین انسجام آن این است که از آن آگاه است و آن را آگاهانه ابراز می‌کند. در حقیقت، دیدیم که چگونه کل فلسفه‌ی طبیعت اپیکور با تضاد میان ماهیت و وجود، میان شکل و ماده گسترش می‌یابد. اما این تضاد در اجسام آسمانی حل شده و جنبه‌های در حال تعارض به سازش رسیده‌اند. ماده در نظام سماوی از خودش شکل پذیرفته، در خودش فردیت یافته و بنابراین به استقلال رسیده است. اما در این نقطه، دیگر تاییدی بر خودآگاهی انتزاعی‌اش نیست. در جهان اتم‌ها، هم‌چون عالم پدیدار، شکل با ماده در ستیز بود؛ یک تعیین، دیگری رانشی کرد و دقیقاً در این تضاد، خودآگاهی فردی - انتزاعی پس برد که طبیعت‌اش عینیت یافته است. شکل انتزاعی، که به صورت ماده با ماده‌ی انتزاعی ستیز کرده بود، خودآگاهی بود. اما اکنون که ماده در خویشتن خویش با شکل سازگاری یافته و خودبسته شده است، خودآگاهی فردی از پله سر بر می‌آورد، خودش را اصل راستین اعلام می‌کند و با طبیعت، که مستقل شده، به مخالفت می‌پردازد.

می‌توان تمام این مطالب را از دیدگاه دیگری نیز به شکل زیر بیان کرد: ماده، که شکل را درون فردیت خویش پذیرفته است مانند مورد اجسام آسمانی، دیگر فردیت انتزاعی نیست و به فردیت و عمومیتی انضمامی تبدیل می‌شود. از این رو در شهاب‌ها، خودآگاهی فردی - انتزاعی با متضاد خود، که در شکل مادی شده‌ی آن متجلی است، روبه‌رو می‌شود؛ عمومیتی که وجود و طبیعت یافته است. از این رو در شهاب‌ها دشمن قهارش را می‌شناسد، و همانند اپیکور تمام اضطراب و آشفتگی انسان‌ها را به آن‌ها منسوب می‌کند. به راستی، اضطراب و زوال خودآگاهی فردی - انتزاعی دقیقاً همانا عمومیت است. بنابراین اکنون دیگر نمی‌توان اصل راستین اپیکور یعنی خودآگاهی

فردی - انتزاعی را پنهان کرد. رها از زبانِ الکن مادی‌اش از مخفی‌گاه خود خارج می‌شود و می‌کوشد و اقیثتِ طبیعی را که به واسطه‌ی شرحی مطابق با امکانِ انتزاعی مستقل شده است ناپود کند: آن چه بک «امکان» است می‌تواند خلاف آن را نیز در بر داشته باشد؛ متضاد «امکان» نیز «امکان» است. به این دلیل است که با کسانی جدل می‌شود که اجسام آسمانی را به‌طور مطلق یعنی تنها به بک روش خاص توضیح می‌دهند، چرا که «بگانه» ضرورتاً است و در خود مستقل.

بنابراین مادام که طبیعت هم‌چون اتم و پدیدار بیانگر خود آگاهی فردی و متضاد آن است، ذهنیتِ خود آگاهی فقط به شکل خود ماده ظاهر می‌شود. از سوی دیگر، هنگامی که مستقل می‌شود و خود را در خود بازمی‌تابد، با ماده در شکل خاص خود به‌عنوان شکل مستقل مواجه می‌شود.

از همان آغاز می‌توانستیم بگوییم هر جا که اصل اپیکور واقعیت می‌یابد، واقعیت آن برای او از بین می‌رود. چرا که اگر خود آگاهی فردی، تحت تعین طبیعت در واقعیت وضع می‌شد، یا طبیعت تحت تعین آگاهی فردی وضع می‌شد، آنگاه تعین آن یعنی وجودش از میان می‌رفت، زیرا تنها عمومیت است که در تمایز آزاد از خود می‌تواند وجه ایجابی خودش را بشناسد.

بنابراین در نظریه‌ی شهاب‌ها روح فلسفه‌ی طبیعت اپیکور منجلی می‌شود. هر چه آرامش خود آگاهی فردی را از بین ببرد ابدی نیست. اجسام آسمانی آرامش و منانت خود آگاهی را مختل می‌کنند، چرا که آن‌ها عمومیت موجود هستند، چرا که طبیعت در آنان مستقل شده است.

به این سان، اصل فلسفه‌ی اپیکور چنان که خریسیپوس^۱ معتقد است شکم‌چرانی آرخستراتوس^۲ نیست^(۲۶) بلکه مستقلیت و آزادی خود آگاهی

۱- خریسیپوس (chrysippus)، فیلسوف رواقی از تارسوس (Tarsus) نویسنده‌ی ۳۱۱ رساله که در ۲۰۷ ق. م. درگذشت.

۲- ارخستراتوس (Archestratus)، پیرو اپیکور و کسی که شعری در ستایش شکم‌چرانی سرود.

است؛ حتی اگر خود آگاهی فقط در شکل فردیت درک شود.

اگر خود آگاهی فردی - انتزاعی هم چون اصل مطلق در نظر گرفته شود؛ آن‌گاه به واقع هر گونه علم حقیقی و واقعی نفی می‌شود. چرا که فردیت بر ماهیت چیزها حاکم نیست. اما در این حال نیز هر چیزی که به گونه‌ی بی‌فراز یافته به آگاهی انسان مربوط است مضمحل می‌شود و بنابراین از آن ذهن خیال‌پرداز است. از سوی دیگر؛ اگر خود آگاهی که خود را فقط در شکل عمومیتی انتزاعی باز می‌شناسد به اصلی مطلق ارتقا یابد آن‌گاه در به روی خرافات و عرفان در بند به‌طور کامل باز می‌شود. فلسفه‌ی رواقی گواه تاریخی این مطلب است. به‌راستی خود آگاهی انتزاعی - عمومیت‌نواز درونی دارد تا خودش را در خود چیزها به اثبات رساند؛ اثباتی که فقط می‌تواند با نفی آن‌ها تحقق یابد.

از این رو اپیکور بزرگ‌ترین نماینده‌ی روشنگری یونانی و به‌راستی شایسته‌ی چنین ستایشی از لوکرتیوس است:

«وقتی که زندگی آدمی در منظر همه‌ی انسان‌ها خوار می‌شود، و زیر وزنِ مرده‌ی مذهب که هیبت عبوسش از چهار گوشه‌ی آسمان تهدید - کنان بر سر موجود فانی آوار می‌شود، مردی از یونان نخستین کسی بود که فانیان را به تمرد و سرکشی فرا خواند؛ نخستین کسی که راست‌ایستاد و شجاعانه به چالش پرداخت. نه افسانه‌های خدایان مقهورش کرد؛ نه رعد و تندر و نه تهدید غران آسمان... مذهب زیر پای او خرد می‌شود و با پیروزی او تا بلندای آسمان‌ها اوج می‌گیریم.»

اختلاف میان فلسفه‌ی طبیعت اپیکور و دموکریت که در پایان فصل بررسی تفصیلی مطرح کردیم، با دقت شرح داده شده و در تمام حوزه‌های طبیعت تأیید شده است. بنابراین در فلسفه‌ی اپیکور اتم‌باوری با همه‌ی تضادهای اتم‌جاری است و چون علم طبیعی خود آگاهی کامل شده است. این

خود آگاهی در شکلِ فردیتِ انتزاعیِ اصلیِ مطلق است. بدین گونه، اپیکور اتم‌باوری را به نتیجه‌ی نهایی‌اش رساند که عبارت است از انحلال آن و مخالفت آگاهانه با عمومیت. از سوی دیگر، از نظر دموکریت اتم فقط بیانِ عینیِ عامِ تحقیقِ تجربیِ طبیعت در کل است. از این رو اتم را متوله‌یی محض و انتزاعی می‌داند؛ فرضیه‌یی که نتیجه‌ی تجربه است و نه یک اصلِ فعال. بنابراین، این فرضیه واقعیت نمی‌پذیرد؛ همان‌گونه که نشن تعیین‌کننده‌یی در پژوهش واقعی طبیعت ندارد.

* * *

(۱) دیوگنس لائرتیوس، دوم، ۳، ۱۰.

(۲) ارسطو، متافیزیک، یکم، ۵ (۲۵، ۹۸۶). یگانه، خداست.

(۳) ارسطو، دربارهی آسمان‌ها، یکم، ۳ (۲۴-۴ و ۲۷۰): به نظر می‌رسد که

نظریه‌ی ما تجربه را تأیید کرده و با تجربه تأیید شده است. زیرا تمام

انسان‌ها درکی از سرشت خدایان دارند، و همه‌ی کسانی - خواه برتر یا

یونانی - که در کل به وجود خدایان معتقدند، یقیناً به این دلیل که فرض

می‌کنند فناپذیر به فناپذیر پیوسته و هرگونه فرض دیگری را قابل درک

نمی‌دانند، می‌پذیرند که برترین جایگاه به خدا تعلق دارد. در این

صورت اگر انوهِستی وجود داشته باشد، که یقیناً وجود دارد، آنچه ما

هم‌اکنون درباره‌ی جوهر جسمانی اولیه گفتیم درست بوده است. همین

وجود صرف حواس برای آن‌که ما را به این حداقل یقین انسانی متقاعد

کند کافی است. چون در سراسر زمان گذشته، تا آن‌جا که میراث مستند

ما نشان می‌دهد، به نظر نمی‌رسد هیچ‌گونه تغییری نه در طرح کلی

دورافتاده‌ترین آسمان و نه در هیچ‌کدام از بخش‌های خاص آن رخ داده

باشد. نام مشترکی که از نیاکان دور به روزگار ما انتقال یافته نیز نشان

می‌دهد که آنان آن را به همان نحو درک می‌کردند که ما شرح داده‌ایم.

هر کس باید بپذیرد که اندیشه‌های همانند نه یک بار و دوبار، بلکه بارها

به ذهن انسان‌ها خطور می‌کند. و به این ترتیب با اشاره به این که جسم

اولیه چیز دیگری است فراسوی زمین، آتش، هوا و آب، آنان به برترین

جایگاه نامی از خود می‌دهند، اثر (اثیر) مشتق از این واقعیت که در

ابدیّت زمان، همیشه می‌پویید.

(۴) همان، دوم، ۱ (۵-۲ و ۲۸۴ و ۱۵-۱۱ و ۲۸۴): پیشینیان، آسمان یا

جایگاه اعلا را به خدایان به عنوان تنها هستی فناپذیر اختصاص دادند؛ و استدلال کنونی ما، زاده نبودن و فناپذیر بودن آن را تصدیق می‌کند. علاوه بر این، از هیچ گونه ناراحتی فناپذیر متأثر نیست. ... نه تنها مناسب‌تر است که ابدیت آن را درک کنیم؛ بلکه تنها بر اساس این فرضیه می‌توانیم نظریه‌ی مناسب یا پیش‌گویی‌های عامه‌ی مردم درباره‌ی طبیعت الهی ارائه کنیم.

- (۵) ارسطو، متافیزیک، یازدهم (دوازدهم)، ۸ (۳) و ۱۰۷۴، ۳۱-۳۸ و ۱۰۷۴): بدیهی است که فقط یک آسمان وجود دارد. ... نیاکان باستانی ما از دیرینه‌ترین اعصار، سنتی را به شکل اسطوره به اعقاب‌شان سپردند مبنی بر این که این اجسام خدایان‌اند و این که الوهیت همه‌ی طبیعت را در بر گرفته است. بعداً بقیه‌ی سنت در شکل اسطوره‌ی و به‌منظور اقناع توده‌ی مردم و به جهت استفاده‌ی قانون و مصلحت همگانی افزوده شده است. می‌گویند که این خدایان به شکل انسان و با همانند برخی جانوران دیگر هستند؛ آنان مطائب دیگری را همانند آنچه که ما ذکر کرده‌ایم نیز می‌گویند. اما اگر کسی نکته‌ی اول را از افزوده‌ها جدا کرده باشد و فقط آنچه را ایشان دریافتند یعنی این که جوهرهای نخستین خدایان‌اند در نظر گیرد، آن گاه از آن باید چون سخنی هوشمند یاد کرد؛ و باید اندیشید که در شرایطی که احتمالاً هر هنر و علمی که اغلب تا حد امکان رشد داده شده بود بار دیگر از میان رفته، این عقاید همانند بقایای گنجینه‌ی باستانی تاکنون حفظ شده است.
- (۶) دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۸۱: هنوز باید به نکته‌ی دیگری اشاره کرد؛ این که بزرگ‌ترین نگرانی ذهن آدمی از این باور برمی‌خیزد که اجسام آسمانی قدسی و فناپذیرند، و این که در همان حال دارای اراده و کنش‌اند. ... مغایر با این عقیده... برخی شرها را از اسطوره می‌دانند...
- (۷) همان، دهم، ۷۶: ما عقید به این باور شده‌ایم که تغییر و تحول آسمان،

انقلاب‌های تابستانی و زمستانی، کوف، طلوع و غروب و غیره خود به خود اتفاق می‌افتند، چه اکنون و چه در آینده، بدون آن که کسی در همان حال از سعادت تام جاودانگی لذت ببرد. ۷۷. زیرا اضطرابات و نگرانی‌ها... با سعادت آسمانی سازگار نیست، بلکه همیشه به ضعف و ترس و وابستگی به همسایگان مربوط می‌شود. باز باید چنین در نظر بگیریم که چیزهایی که جز توده‌های آتش‌کروی نیستند، در همان حال به آن‌ها کرامت اعطا شده و این حرکت‌ها از روی اراده است... و در غیر این صورت چنین تباینی به‌نفسه کافی است تا بدترین آشوب ذهنی دامن‌گیرمان شود.

(۸) ارسطو، درباره‌ی آسمان‌ها، دوم، ۱ (۲۰-۱۸ و ۲۸۴): بنابراین ما نباید افسانه‌ی کهنی را باور کنیم که می‌گوید عالم نیازمند چند اطلس است تا آن را به سلامت نگه دارند.

(۹) دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۸۵: در نتیجه تو (یعنی پیشوکلس) آن‌ها را درست بدان و بیاموز و با مطالب اصلی نامه‌ام به هرودونوس هماهنگ کن.
(۱۰) همان، دهم، ۸۵: در قدم اول، به یاد داشته باش که شناخت پدیده‌های سماوی مثل هر چیز دیگر، صرف‌نظر از این که به چیزهای دیگر وابسته و یا مجزا از آنان باشد، درست مثل علوم دیگر غایتی ندارد جز آرامش ذهن و اطمینان استوار.

- همان، دهم، ۸۲: اما آرامش ذهنی به معنی ره‌اشدگی از همه‌ی این اضطرابات و یادآوری مداوم برترین و مهم‌ترین حقایق است.
(۱۱) همان، دهم، ۸۷: زیرا زندگی کنونی ما نیازی به ایدئولوژی‌ها و عقاید خطا ندارد؛ تنها نیاز ما وجود فارغ از اضطراب است.

- همان، دهم، ۷۸: به علاوه باید توجه کنیم که به شناخت دقیق علت چیزها که مهم‌ترین جنبه‌اش دانش طبیعی است دست یابیم؛ و این که شاد شدن به این موضوع وابسته است. (رجوع کنید به: درباره‌ی شناخت

پدیده‌های سماوی.)

- همان، دهم، ۷۹: آگاهی از علت طلوع و غروب و انقلابات تابستانی و زمستانی و کسوف و موضوعاتی از این دست نقشی در شادی‌مان ندارد؛ اما آنان که از چنین مطالبی به خوبی آگاه هستند و با این وجود از چپستی واقعی اجسام آسمانی و مهم‌ترین علل پدیده‌ها غافل‌اند، همان اندازه - و شاید حتی بیشتر - واهمه دارند که آنانی که فاقد چنین اطلاعاتی هستند.
- (۱۲) همان، دهم، ۸۶: ما نه جوهای آن هستیم که با آنچه ناممکن است درگیری قهرآمیزی داشته باشیم و نه همه‌ی مطالب را تماماً درست درک می‌کنیم، و نه رفتارمان همیشه به آن وضوحی است که درباره‌ی زندگی انسان بحث می‌کنیم و یا اصول اخلاق را به‌طور عام شرح می‌دهیم... به‌طور مثال، این که تمام هستی شامل اجسام و طبیعت نامحسوس است، یا این که عناصر غایبی چیزها تقسیم‌ناپذیرند، یا هر گونه قضیه‌ی دیگری که فقط بک توضیح از پدیدارها را امکان‌پذیر می‌داند. اما این موضوع در مورد پدیده‌های سماوی صادق نیست.
- (۱۳) همان، دهم، ۸۶: در همه حال، این‌ها تصدیق علل گوناگون وقوع‌شان و اهمیت چندجانبه‌ی آن‌هاست که هیچ‌کدام در تعارض با احساس و سرشت آن‌ها نیست. زیرا در مطالعه‌ی طبیعت (فیزیکولوژی) نباید با مفروضات تهی و قواتین دلخواه سازش داشته باشیم، بلکه باید دنبال جنبه‌ی اقناع‌کننده‌ی امور واقع باشیم.

(۱۴) همان، دهم، ۹۲.

(۱۵) همان، دهم، ۹۴.

(۱۶) همان، دهم، ۹۵ و ۹۶.

(۱۷) همان، دهم، ۹۸.

(۱۸) همان، دهم، ۱۰۴: و (ایپیکور می‌گوید) شبنم‌های متنوع دیگری هست که ممکن است از طریق آن‌ها نندرها تولید شود. منشی کردن اسطوره

تنها بیک شرط ضروری است، و در صورتی چنین خواهد شد که انسان به امور واقع به درستی توجه کند و از آن‌ها برای تفسیر آن‌چه مبهم است استنتاجاتی بکند.

(۱۹) همان، دهم، ۸۰: پس وقتی درباره‌ی علل پدیده‌های سماوی که همه‌ی آن‌ها ناشناخته‌اند تحقیق می‌کنیم، باید تنوع راه‌هایی را که در آن‌ها رویدادهای مشابه در محدودهی تجربه‌ی ما اتفاق می‌افتند، در نظر بگیریم.

- همان، دهم، ۸۲: اما آرامش ذهنی به معنای رها شدن از تمام این اضطراب‌هاست... بنابراین باید به احساسات موجود و ادراکات حسی، خواه آنان که به‌طور عام از آن بشر هستند و خواه آنان که مختص به افراد هستند توجه کنیم؛ و نیز به همه‌ی شواهد روشن و در دسترس توجه کنیم که هم‌چون ملاک حقایق موجود تلقی می‌شوند. زیرا با مطالعه‌ی آن‌ها به درستی به علت‌شان پی می‌بریم و سرچشمه‌ی آن آشفستگی و هراسی را از خود دور می‌کنیم که در ارتباط با پدیده‌های سماوی و رویدادهای دیگر آرامش انسان‌ها را به شدت برهم می‌زند.

- همان، دهم، ۸۷: برخی پدیده‌ها در تجربه‌ی ما متضمن شواهدی است که با توجه به آن‌ها می‌توان آن‌چه را در آسمان می‌گذرد تفسیر کنیم. ما می‌توانیم چگونگی رخداد واقعی تجربه‌ی خود را مشاهده کنیم، اما نمی‌توانیم نحوه‌ی وقوع پدیده‌های سماوی را ببینیم. چرا که احتمالاً علل گوناگونی باعث بروز آن‌ها می‌شود. ۸۸: البته ما باید هر امر واقع را چنان‌که رخ داده مشاهده کنیم، و به علاوه آن را از سایر رخداددهای مرتبط با آن جدا کنیم؛ وجود علل مختلف برای وقوع یک رویداد با واقعیت‌های تجربی ما در تضاد نیست.

(۲۰) همان، دهم، ۷۸: به علاوه، ما باید چنین نکاتی را به عنوان نکاتِ علل و یا حدوث شناسایی کنیم...

- همان، دهم، ۸۶: به هر حال، وقوع این‌ها (پدیده‌های سماوی) ناشی از

علل متنوعی است...

- همان، دهم، ۸۷: اگر همه چیز را بتوان با کثرت علل توضیح داد، با تداوم بی‌وقفه آن‌ها روبه‌رو خواهیم بود... آن‌گاه به‌زودی می‌توان چیزهایی را که در مورد آن‌ها ادعای معقولی می‌شود درک کرد...
- (۲۱) همان، دهم، ۹۸: کسانی که فقط بک توضیح را می‌پذیرند در تعارض با واقعیت‌ها قرار می‌گیرند و به کلی از مسیری که انسان می‌تواند به شناخت نایل شود دور می‌شوند و به خطا می‌روند.
- همان، دهم، ۱۱۳: هنگامی که واقعیت‌ها حاکی از وجود علل مختلف است، قائل شدن به علتی واحد برای توضیح این اثرات نشانه‌ی دیوانگی و ناسازگاری غریب است؛ با وجود این، طرفداران بی‌پروای اختربینی چنین کرده‌اند؛ همان‌ها که با تحصیل وظایف پر مسئولیت و خسته‌کننده بر دوش الوهیت، علل بی‌معنایی را برای ستارگان قائل هستند.
- همان، دهم، ۹۷: اکنون نظم مدارهای ستارگان را با همان شیوه‌ی توضیح می‌دهیم که رویدادهای معمولی در چارچوب تجربه‌ی خود را؛ در توضیح این موضوع نباید به طبیعت قدسی استناد کرد؛ بلکه باید طبیعت را از ادای چنین وظیفه‌ی رهائید و در رستگاری کامل حفظ کرد. در غیراین صورت، کل بررسی پدیده‌های سماوی عبث خواهد بود؛ و چنین نکته‌ی دامن‌گیر کسانی شد که به روش ممکن توجه نکردند، بلکه به این حماقت دچار شدند که چنین رویدادهایی فقط به یک طریق اتفاق می‌افتند و سایر طریقه‌های ممکن دیگر را انکار کردند، و به این طریق به قلمرو نامفهوم در غلتیدند و قادر نشدند که دیدگاهی جامع از امور واقع داشته باشند که چون سرنخی برای موارد دیگر در نظر گرفته شود.
- همان، دهم، ۹۳: نیرنگ‌های پست اختربینان در او بی‌تأثیر بود...
- همان، دهم، ۸۷: ما یقیناً از بررسی طبیعت کاملاً دور می‌شویم و به

استوره در می‌غلطیم.

- همان، دهم، ۸۰: ... بنابراین ما باید... درباره‌ی علل پدیده‌های سماوی، که تماماً ناشناخته‌اند، تحقیق کنیم: (...). چون کسانی که تفاوت بین آنچه حاصل علت واحدی است یا از آن سرچشمه می‌گیرد و آنچه را که ممکن است نتیجه‌ی یکی از چند علت گوناگون باشد تشخیص نمی‌دهند، این واقعیت را نادیده می‌گیرند، که اثرها فقط از یک فاصله دیده می‌شوند و نسبت به شرایطی که به ذهن آرامش می‌بخشد یا آن را ناممکن می‌کند غافل‌اند. با چنین اشخاصی باید با تحقیر رفتار کرد.
- (۲۲) همان، دهم، ۸۱: نباید فرض کنیم که رویکردمان به این مطالب فاقد دقت است، زیرا نیازمندیم از آرامش و شادی مان مطمئن باشیم.
- (۲۳) همان، دهم، ۷۸: ... بلکه موضع ما باید این باشد که چیزی که محرک تعارض یا تشویش است با طبیعت جاودانی و قدسی سازگار نیست. و ذهن آدمی توانایی دستیابی به این حقیقت مطلق را دارد.
- (۲۴) ر.ک. ارسطو، درباره‌ی آسمان‌ها، یکم، ۱۰.
- (۲۵) همان، یکم، ۱۰ (۲۶-۲۵ و ۲۷۹): فرض کنید که جهان از عناصری شکل می‌گرفت که قبلاً به صورت دیگری جز آنچه اکنون هستند، مشروط شده بود. پس... اگر شرط آن عناصر همیشه چنین بود و نمی‌توانست جز این باشد، جهان هرگز نمی‌توانست هستی یابد.
- (۲۶) آنتائوس، میهمانی دانش‌آموختگان، سوم، ۱۰۴: ... هرکس... برای تأیید نظر خریسیپوس شریف به خاطر درک زیرکانه‌اش از «طبیعت» اپیکور می‌بایست دلیل کافی داشته باشد؛ هم‌چنان که به خاطر این گفته‌اش که در مرکز فلسفه‌ی اپیکور، شکم‌چرانی اریکسنراتوس قرار دارد....
- (۲۷) لوکرتیوس، درباره‌ی طبیعت چیزها، یکم، ۷۰-۶۳، ۸۰-۷۹.

بخشی از پیوست نقد جدل پلوتارک با الهیات اپیکور^{۱۷۱}

[II - جاودانگی فردی]

۱- درباره‌ی فنودالیسم دینی، دوزخ عامه

این بررسی بار دیگر بر اساس آموزه‌ی وجود دانسی روان، به رابطه‌های ستمکاران و رذل‌ها، سپس توده‌ی مردم و نافرهمیختگان و سرانجام شایستگان و خردمندان^{۱۷۱} (I: ۱۰۴ - ۱۱۰) تقسیم می‌شود. نفس این تقسیم به تعایزات کیفی ثابت نشان می‌دهد که تا چه اندازه درک پلوتارک از اپیکور، که به عنوان فیلسوف، روابط ذاتی روان انسانی را در کل بررسی می‌کند، ناچیز است.

پلوتارک سپس به ترس به عنوان عاملی برای اصلاح ستمکاران متوسل می‌شود و از این طریق دهشت‌های دنیای زیرین را برای آگاهی حسی توجیه می‌کند. پیش‌تر این ایراد را بررسی کرده‌ایم. از آن جا که در ترس و به‌ویژه در ترس درونی که فرونشاندنی نیست، انسان به عنوان حیوان تعین داده می‌شود ما در مجموع به این موضوع نمی‌پردازیم که چگونه حیوان مهار می‌شود.

اکنون به نظر توده می‌پردازیم، هر چند که در پایان آشکار می‌شود که شمار اندکی از مردم از این مفهوم مستثنی می‌شوند؛ حتی، به واقع همه‌ی مردم، باید بگوییم همه‌ی انسان‌ها، به این عنوان برجسته مزین می‌شوند.

«میان توده‌یی که از آن چه پس از مرگ روی می‌دهد هراسی ندارند، امید استوره‌یی به زندگی ابدی و اشتیاقی به هستی، یعنی کهن‌ترین و قدرتمندترین همه‌ی سائق‌ها، مسرت و احساس شادی ایجاد کرده،

بر آن هراسِ کودکانه غلبه می‌کند. (C.1. و ۱۱۰۴) از این‌رو، کسی که فرزندان، همسر و دوستان خود را از دست داده بیشتر دوست دارد آن‌ها در جایی باشند که حتی اگر سختی می‌کشند به زندگی ادامه دهند تا کلاً از دست رفته و نیست و نابود شده باشند. از سوی دیگر، آن‌ها مشتاقانه به چنین اظهاراتی گوش می‌سپارند که: "درگذشتگان به جایی دیگر می‌روند و محل اقامت‌شان را تغییر می‌دهند" و یا به هر گفته‌ی دیگری که بر آن است که مرگ فقط تغییر مأوای روان است و نه نابودی آن... (C.1. ۱۱۰۴) عبارت‌هایی هم‌چون "از دست رفت"، و "نابود شده است" و "او دیگر نیست" آنان را مضطرب می‌کند... کسانی که می‌گویند "ما انسان‌ها فقط یک بار به دنیا می‌آییم، کسی نمی‌تواند بار دومی متولد شود." مرگ محض را در ذهن خود تداعی می‌کنند... از آن جا که زمان حال برای‌شان کم‌ارج است و یا در مقایسه با ابدیت هیچ ارزشی ندارد، آن را با ناخرسندی می‌گذرانند و از فعالیت و فضیلت غفلت می‌کنند؛ بی‌روح و بیزار از خویش، خود را مخلوقات بی‌یک‌روزه و موجودی گذرا و چندان بی‌ارزش می‌دانند که قابل ذکر نیستند. زیرا این آموزه که زندگی بدون احساس است و هستی زایل شده است و آن‌چه احساسی ندارد به ما مربوط نیست" وحشت از مرگ را نمی‌زداید، بلکه آن را بیشتر تأیید می‌کند. زیرا این همان چیزی است که طبیعت از آن می‌هراسد... تجزیه‌ی روان به چیزی که نه می‌اندیشد و نه حس می‌کند؛ وقتی اپیکور این موضوع را با پراکندگی خلاق و اتم برجسته می‌کند، در عین حال امیدمان را به جاودانگی از میان می‌برد؛ امیدی که به خاطر آن (می‌توانم بگویم) همه‌ی مردان و همه‌ی زنان حاضرند توسط سنگ سربروس^۱ دریده شوند و دائماً با

۱- سربروس: سنگ پلوتو (Pluto). به روایت هرزبود پنجاه سر داشت و به روایت دیگر اسطوره‌شناسان، سه سر؛ نگاهیانی بود که جلوی در ورودی دوزخ قرار داشت و متع ورود

غربال در خمره‌ی داناتیدها^۱ آب بریزند تا فقط بتوانند زندگی ابدی داشته باشند و از بین نروند. (ص ۱۱۰۴ - ۱۱۰۵، C.1).

در واقع تفاوتی کیفی میان این مرحله و مرحله‌ی پیشین نیست. بلکه آنچه در حالت نخست به شکل ترس حیوانی بروز یافت، در این جا به شکل ترس انسانی ظاهر می‌شود؛ به شکل احساس. محتوا یکسان باقی می‌ماند. به ما گفته می‌شود که اشتیاق به بودن کهن‌ترین عشق است؛ مطمئناً انتزاعی‌ترین و کهن‌ترین عشق، عشق به خوبستن است، عشق به هستی ویژه‌ی خویش. اما چون این اظهار نظر واقعیت را بی‌پرده بیان می‌کرد، از این رو آن را پس گرفتند و با دادن هاله‌ی قدسی به آن از طریق هم‌ذات‌پنداری اش با احساسات، منزّه شده است.

از این رو کسی که همسر و فرزندش را از دست می‌دهد بیشتر تمایل دارد که آنان حتی در شرایط بد در جایی حضور داشته باشند تا به کلی نبست و نابود شده باشند. اگر موضوع فقط عشق باشد آنگاه همسر و فرزند فرد می‌توانند با صفای تمام در قلب او حفظ شوند، حالتی از هستی که از وجود تجربی بیار متعالی‌تر است. اما اوضاع به گونه‌ی دیگری است. همسر و فرزند به‌عنوان همسر و فرزند تا جایی وجود تجربی دارند که به فرد دیگری تعلق داشته باشند که خود وجود تجربی دارد. از این رو آن فرد ترجیح می‌دهد آن‌ها، حتی با شرایط سخت نیز، جایی در فضای محسوس حضور داشته باشند تا این‌که هیچ‌جا نباشند؛ و این معنایی جز این ندارد که فرد خواستار حفظ شعور وجود

زندگان به قلمرو مردگان و گریز مردگان از اسارت‌شان می‌شد.

۱- داناتیدها؛ پنجاه دختر دئاتوس (Detaus) شاد. آنان نامزد پنجاه عموزاده‌ی‌شان می‌شوند. اما پیش از انجام مراسم ازدواج برای جلوگیری از توطئه‌ی احتمالی عموزادگان علیه پدر، در توطئه‌ی قتل آنان شرکت کرده و به همین دلیل محکوم می‌شوند تا در جهنم خمره‌یی را با غربال از آب پرکنند؛ آنچه معروف مجازات ابدی است.

تجربگی خویش است. پوشش عشق سایه‌ی بی‌پیش نبوده است. «من» عریان تجربگی یعنی عشق به خویشتن، که کهن‌ترین عشق است، اصلی است مرکزی که در هیچ شکل مشخص و آرمانی جان تازه‌ی نیافته است.

پلوتارک باور دارد که واژه‌ی «تغییر» طنینی دل‌نواز تر از «اضمحلال تام و تمام» دارد. اما چنین نیست که تغییر از نوع تغییر کیفی باشد؛ فرض بر آن است که من فردی در هستی فردی‌اش باقی بماند؛ پس این واژه فقط تصور حسی چیزی است که مصداق آن واژه است و باید به معنای تصدیق معنای مخالف باشد. قرار نیست همین‌که چیزی در تاریکی قرار گرفت تغییر پیدا کند. جهش کیفی — و هر تمایز کیفی یک جهش است و بدون چنین جهشی وجود مثالی معنا ندارد — با دخالت فاصله‌ی خیالی تیره و تار می‌شود.

پلوتارک همچنین می‌اندیشد که این آنگاه‌ی...^۱

بخشی از یادداشت‌های پیوست نقد جدیل پلوتارک با الهیات اپیکور

I- رابطه‌ی انسان با خدا

۱- ترس و وجود آن‌جهانی

۱- پلوتارک: باید بگوییم این‌که اپیکور در واقع زندگی خوش را ناممکن می‌داند (گردآورده‌ی تسیلاندر) ۱۱: ۱۱۰۰: ... نکته‌ی است درباره‌ی لذت‌ که آنان از این نظرات استنتاج می‌کنند (یعنی از سوی خود اپیکور): [این‌که] ... نظریه‌ی شان ... ترس خرافه‌آمیز شخص را هر چند به نحوی برطرف می‌کند، اما هیچ شادی و خرسندی از خدایان را برای ما به ارمغان نمی‌آورد.

۲- (هولباخ)، نظام طبیعت (لندن، ۱۷۷۰) بخش دوم، ص ۱۹۱: اندیشیدن به عواملی چنین قدرت‌مند همواره با ایجاد وحشت همراه بوده است؛ نام‌شان همواره برای انسان یادآور بدبختی‌های خود یا تبارش بوده است؛ اگر امروز می‌ترسیم به این علت است که نیاکانمان هزاران سال ترسیده‌اند. اندیشه‌ی الوهیت همیشه محرک افکاری رنج‌آور در ماست... هرگاه نام‌اش را می‌شنویم ترس‌ها و اندیشه‌های تیره‌ی کنونی... به ذهن خطور می‌کند. ر.ک. ص ۷۹.

وقتی انسان رفتار اخلاقی خود را بر خصلت نه‌چندان اخلاقی‌ خدایی بنا می‌کند که رفتارش متلون است، آن‌گاه هرگز نمی‌تواند بفهمد چه دینی به خدا

یا چه دینی به خود یا به دیگران دارد. بنابراین هیچ چیز خطرناک‌تر از این نیست که انسان متقاعد شود که هستی فوق طبیعت وجود دارد، وجودی که عقل باید در برابرش خاموش بماند و برای آن که رستگار شود باید هر چیز [دنیوی] را قربانی اش کند.

۳- پلوتارک C.1، ۱۱۰۱: وقتی مردم از او (خدا) به عنوان حاکمی می‌ترسند که با آدم‌های خوب مهربان و از آدم‌های بد متنفر است؛ پس به علت ترس است که از عمل خطا پرهیز می‌کنند، و از بسیاری کارها که به جرم می‌انجامد دوری می‌گزینند؛ و چون آنان شرارت را در وجود خود مهار می‌کنند تا به تدریج ناپود شود کمتر از کسانی عذاب می‌بینند که شرارت را در خود آزاد می‌گذارند و در اعمالی آشکار به آب و آتش می‌زنند و فقط بک باره به هراس می‌افتند و پشیمان می‌شوند.

۲- آیین و فرد

۴- پلوتارک، C.1، ۱۱۰۱: (...) نه؛ هر زمان که روح به حضور خداوند ایمان داشته باشد و آن را عمیقاً درک کند، تمام دردها، ترس‌ها و نگرانی‌ها را از خود دور کرده و دستخوش چنان لذتی می‌شود که با سرمستی سرخوشانه و دل‌انگیز و موضوعات لذت‌بخش عشقی برابری می‌کند.

۵- همان، C.1.

۶- همان، C.1، ۱۱۰۲: نه و فور شراب و گوشت بریان، که اعتماد خوش‌بینانه و باور به حضور مهربان خدا و رضای بخشاینده‌ی اوست که دل‌ها را در جشن‌ها شاد می‌کند.

۳- مشیّت و تنزل مقام خداوند

۷- پلوتارک، C.1، ۱۱۰۲: ... خوشی‌های‌شان چه شگرف است، از آن‌رو که ایمان‌شان به خدا منزّه و پاک است؛ خدایی که راهنمای ما به همه‌ی برکات

است؛ نیای هر چیز شریف که در مقابل آنچه که پست و فرومایه است تنها رنج می‌برد. چه او خیر است و از خیر حسادت، ترس، خشم و تنفر سر نمی‌زند؛ زیرا اگر گرما بتواند سرد کند؛ پس خیر هم می‌تواند زیان برساند. خشم به حکم خصلت خود دورترین فاصله را با لطف و رحمت دارد، و غضب نیز دورترین فاصله را با نیت خیر دارد، به همان‌سان که عشق و مهربانی انسان از عداوت و دهشت‌افکنی چه دور است. زیرا دسته‌بندی به فضیلت و قدرت تعلق دارند و دسته‌ی دیگر به ضعف و شرارت. در نتیجه این درست نیست که الوهیت اسیر احساساتی چون خشم و لطف باشد؛ بیشتر، از آن رو که سرشت خداست که لطف ارزانی دارد و یاری دهد. سرشت او این نیست که غضبناک شود و آزار رساند. ...

۸- همان: آیا فکر می‌کنید که انکارکنندگان مشیت نیاز به کفوری دیگر دارند، و همین کافی نیست که خودشان را از چنان خوشی و شعفی شگرف محروم کرده‌اند؟

۹- «خردمند ناچیز کسی نیست که خدایی عینی را نمی‌شناسد، بلکه کسی است که می‌خواهد چنین خدایی را بشناسد.» شلینگ، نامه‌های فلسفی درباره‌ی جزمیت و نقدگرایی (به آلمانی) در «آثار فلسفی» جلد یکم. لندن، ۱۸۰۹، ص ۱۲۷، نامه‌ی دوم.

به جاست دست‌کم به آقای شلینگ توصیه شود که نخستین آثارش را بازخوانی کند. به‌طور مثال در مقاله‌اش به نام «درباره‌ی "من"» به‌عنوان اصل فلسفه می‌خوانیم:

«مثلاً فرض کنیم که خدا به‌اعتبار آن که به‌عنوان ابره تعیین یافته هم‌چون بنیان حقیقی شناخت ما باشد، پس تا آن جا که ابره است به قلمرو شناخت ما تعلق دارد، و بنابراین نمی‌تواند برای ما آن نقطه‌ی غایی باشد که کل این قلمرو به آن تکیه دارد.» (C.1، ص ۵)

سرانجام، آخرین کلمات از نامه‌یی که هم‌اکنون نقل شد را به آقای شلینگ یادآور می‌شویم:

«زمان آن رسیده است که به بخش بهتر انسانیت، آزادی اندیشه را اعلام کنیم و بیش از این تحمل نکنیم که آنان بر از دست دادن بندهای‌شان افسوس خورند.» (C.1، ص ۱۲۹)

اگر این زمان در ۱۷۹۵ فرارسیده بود، در سال ۱۸۴۱ چه می‌توان گفت؟ [۲۰]

به همین مناسبت شایسته است موضوعی را ذکر کنیم که کم و بیش پیش‌پا افتاده است، یعنی دلایل وجود خدا. هگل کلّ این استدلال‌های کلامی را وارونه کرده است، یعنی آن‌ها را رد کرده تا توجیه‌شان کند. این کدام متهمی است که وکیل مدافعش برای رهانیدن‌اش از کیفر او را می‌کشد؟ به‌طور مثال، هگل نتیجه‌ی حرکت از جهان به خدا را به این معنی تفسیر می‌کند: «چون تصادفی وجود ندارد، خدا یا مطلق وجود دارد.» [۲۱] هر چند که برهان کلامی عکس این است: «از آن جا که امر تصادفی از هستی واقعی برخوردار است، خدا وجود دارد.» خدا تضمینی برای جهان تصادفی است. بدیهی است که به این طریق عکس آن نیز بیان شده است.

براهین وجود خدا می‌تواند چیزی جز همان‌گویی‌های تهی نباشد. به‌طور مثال برهان هستی‌شناختی را در نظر بگیرید. این برهان تنها به این معنی است که:

«چیزی را که به‌نحوی واقعی تصوّر می‌کنم، از نظر من مفهومی واقعی دارد.»

یعنی بر من تأثیر می‌گذارد. به این معنا، تمام خدایان چه طبیعی و چه مسیحی وجود واقعی داشته‌اند. پس آیا مولوخ باستانی حکومت می‌کرد؟ و آپولوی معبد دلفی هم در زندگی یونانیان واقعاً قدرت داشت؟ از این منظر نشد کانت [۲۲] بی‌معناست. وقتی کسی می‌پندارد که صد تالر پول دارد، و این مفهوم

برای او دلخواهی و ذهنی نباشد، آن‌گاه اگر به این تصور ایمان داشته باشد، صد تالر خیالی همان ارزشی را برای او خواهد داشت که صد تالر واقعی. به‌طور مثال، می‌تواند به نیروی خیالی‌اش قرض بالا بیاورد؛ نیروی خیالی او عمل می‌کند، به همان طریق که کل بشر به خدایان خویش بدهکار است. عکس این موضوع نیز حقیقت دارد. مثال کانت ممکن بود در خدمت برهان هستی-شناختی قرار گیرد. تالرهای واقعی همان‌قدر وجود دارند که خدایان خیالی. آیا بک تالر واقعی جز در خیال، یعنی فقط در خیال کلی و یا در تصور مشترک انسان‌ها، وجود دیگری دارد؟^[۲۳] اسکناس را به کشوری ببرید که استفاده از پول کاغذی در آن‌جا ناشناخته است، آن‌گاه همه به تصور ذهنی‌تان می‌خندند. با خدایان‌تان به کشوری بیایید که خدایان دیگری را می‌ستایند؛ به تو نشان خواهند داد که دستخوش خیالات هستی. و به‌درستی چنین است. کسی که خدایی پرندی^[۲۴] را به یونان باستان برده بود ممکن بود برهان عدم وجود این خدا را دریافته باشد. زیرا یونانیان آن خدا را نمی‌پرستیدند. آن سرزمین خاصی که قلمرو خدایانی بیگانه است، کشور عقل است که سرزمین خدایان به‌طور کلی است؛ سرزمینی که در آن او از هستن باز می‌ماند.

در ارتباط با گزینه‌ی دوم، که چنین براهینی به براهین وجود خود آگاهی ذاتی انسان و توضیحات منطقی آن تبدیل می‌شوند، شواهد هستی‌شناختی را مثال می‌زنیم. کدام هستی، زمانی که به سوژه‌ی اندیشه تبدیل می‌شود، بی‌واسطه است؟ خود آگاهی.

به این معنا، هرگونه اثبات وجود خدا، براهین ناوجود او هستند. آن‌ها ردیه‌هایی‌اند بر همه‌ی تصورهای خدا. اثبات حقیقی نباید خصیصتی متضاد داشته باشد: «چون طبیعت بد سامان داده شده است خدا وجود دارد»، «چون جهان فاقد عقل است بنابراین خدا هست»، «چون اندیشه‌ی نیست خدا هست». اما مگر این عبارات چیزی جز این را بیان می‌کنند که برای کسی که جهان را بی‌منطق می‌داند و در نتیجه خود او نیز بی‌منطق است، خدا وجود

دارد؟ یا بد کلام دیگر فقدان عقل همانا اثبات وجود خداست.

«... وقتی شما ایده‌ی یک خدای عینی را پیش فرض قرار می‌دهید، چگونه می‌توانید از قوانینی حرف بزنید که عقل در ورای خود ایجاد می‌کند، زیرا خودمختاری فقط می‌تواند از آن یک هستی مطلقاً آزاد باشد. شلینگ، C. I. ص ۱۹۸ (نامه‌ی دهم)

«با پنهان کردن آن اصولی که می‌توان به‌طور عام در اختیار همه قرار داد، بر ضد بشر جرمی را مرتکب می‌شویم.» همان، ص ۱۹۹.

پیش‌نویس مقدمه‌ی جدید [۲۵]

رساله‌یی که به پیوست برای چاپ می‌فرستم قسمتی از یک کار قدیمی است که ابتدا قصد داشتم بخشی از یک شرح تفصیلی و جامع بر فلسفه‌ی اپیکوری، رواقی و شک‌گرا باشد.^۱ هر چند که در اوضاع کنونی شرایط فلسفی و سیاسی کاملاً متفاوتی مرا از تکمیل آن باز می‌دارد.^۲

اکنون زمان آن رسیده که نظام‌های اپیکوری، رواقیون و شک‌گرایی درک شوند. آنان فیلسوفان خود آنگاهی هستند. دست‌کم رساله‌ی کنونی نشان می‌دهد که تاکنون در حل این مسئله موفقیت اندکی حاصل شده است.

در اواخر سال ۱۸۴۱ یا اوایل سال ۱۸۴۲ نوشته شده.

انتشار در: مجموعه‌ی آثار مارکس - انگلس

۱. عبارت زیر از دست‌نوشته خط خورده است: «از آن جا که در این فاصله فعالیت‌های سیاسی و نیز فعالیت فلسفی فزونی‌تری در حال حاضر مرا از پایان دادن شرح تفصیلی و کامل این فلسفه‌ها باز می‌دارد - و بنابراین نمی‌دانم چه موقع دوباره فرصت بازگشت به این موضوع را خواهم داشت، به همین میزان راضی‌ام...»

۲. عبارت زیر از دست‌نوشته خط خورده است: «فلسفه‌ی اپیکوری، رواقی، شک‌گرا، فلسفه‌های خود آنگاهی که عملاً تا زمان حال چه بسیار که از سوی فلاسفه‌ی غیرنظرو و نیز مدرسان فریبخته‌یی که تاریخ فلسفه هم بی‌نویسند، دست‌کم گرفته شده است...»

مقدمه

فکر و اندیشه انسان را در طول تاریخ، چه در گذشته و چه در حال حاضر، به شدت تحت تأثیر شرایط اجتماعی و اقتصادی قرار داده است. این تأثیرها را می‌توان در سبک زندگی، ارزش‌ها و حتی نحوه تفکر مردم مشاهده کرد. در این مقاله، به بررسی این تأثیرات خواهیم پرداخت و سعی خواهیم کرد تا بفهمیم که چگونه این عوامل بر ذهنیت انسان اثر می‌گذارد.

در طول تاریخ، انسان‌ها در محیط‌های مختلف زندگی کرده‌اند. این محیط‌ها شامل فرهنگ، دین، اقتصاد و سیاست بوده است. هر یک از این عوامل به تنهایی و در کنار هم، بر ذهنیت انسان تأثیر می‌گذارد. مثلاً، دین می‌تواند به انسان حس تقوا و مسئولیت‌پذیری بدهد، در حالی که اقتصاد می‌تواند به او حس رقابت و تلاش را بیاموزد.

از آنجایی که انسان موجودی اجتماعی است، نمی‌تواند بدون تأثیر دیگران زندگی کند. این تأثیرات از طریق خانواده، مدرسه و جامعه منتقل می‌شوند. به همین دلیل، ما باید به این نکته توجه داشته باشیم که هر فردی که ما می‌شناسیم، حاصل این تأثیرات است. بنابراین، برای درک بهتر یک فرد، باید به شرایط زندگی او توجه کنیم.

در نهایت، ما می‌توانیم بگوییم که ذهنیت انسان یک پدیده پویا و متغیر است. این ذهنیت با تغییر در شرایط اجتماعی و اقتصادی، تغییر می‌کند. به همین دلیل، ما باید همیشه به دنبال درک این تغییرات باشیم و سعی کنیم تا با آگاهی از این عوامل، بتوانیم به بهبود خود و جامعه خود کمک کنیم.

توضیحات ویراستار مجموعه آثار

۱- اثر مارکس، اختلاف بین فلسفه‌ی طبیعت دموکریت و اپیکور بخشی از تحقیقی کلی درباره‌ی تاریخ فلسفه‌ی باستان است که از سال ۱۸۳۹ طرح آن را در ذهن داشت.

مارکس هنگام تحقیق درباره‌ی فلسفه‌ی باستان یادداشت‌هایی را درباره‌ی فلسفه‌ی اپیکور به‌طور مقدماتی تهیه کرده بود. در اوایل آوریل ۱۸۴۱ اثر خود را به‌عنوان رساله‌ی درجه‌ی دکترای به دانشکده‌ی فلسفه‌ی دانشگاه ینا ارائه کرد و در پانزدهم آوریل درجه‌ی دکترای گرفت. قصد داشت اثرش را منتشر کند و به همین منظور هداییه و پیش‌گفتار مارس ۱۸۴۱ را نوشت. هر چند در آن زمان موفق به انتشار اثرش نشد اما در پایان سال ۱۸۴۱ و شروع سال ۱۸۴۲ به این کار اقدام کرد.

نسخه‌ی دست‌نویس مارکس گم شده است. آنچه باقی مانده، نسخه‌ی ناقصی است که شخص ناشناسی نوشته است. این نسخه توضیحات و الحاقاتی به خط مارکس دارد. متن بخش‌های چهارم و پنجم فصل اول و ضمایم بجز یک قسمت گم شده است. یادداشت‌های نویسنده در هر بخش از فصل اول و دوم توسط مارکس شماره‌گذاری شده است. این یادداشت‌ها به‌شکل نقل‌قول از منابع و به‌علاوه‌ی تفاسیری هستند که ناقص‌اند. [در ترجمه‌ی فارسی، یادداشت‌های هر بخش در پایان همان بخش آورده شده است.]

در نخستین چاپ رساله در بازمانده‌های ادبی مارکس، انگلس و

فردیناند لاسال، جلد اول، اشتوتگارت، ۱۹۰۲، پاره‌هایی از ضمیمه‌ی «نقد جدی پلوتارک با الهیات اپیکوره و همه‌ی یادداشت‌های نویسنده بجز برخی قطعات منتخب حذف شده بود. نخستین چاپ کامل رساله (مطابق با آن بخش از دست‌نوشته که حفظ شده) از سوی انجمن مارکسیسم - لنینیسم CCCPSU در ۱۹۲۷ در جلد اول مجموعه‌ی آثار مارکس و انگلس با عنوان مجموعه‌ی آثار تاریخی، جلد اول، ص ۸۱-۳ چاپ شد.

نخستین ترجمه‌ی انگلیسی رساله را کورت کارل مرز در ۱۹۴۶ در ملبورن انجام داد. مقدمه‌ی رساله در مجموعه‌ی: ک. مارکس و ف.

انگلس: درباره‌ی دین؛ مسکو، ۱۹۵۷ صص ۱۵-۱۳ چاپ شد. در ۱۹۶۷ ترجمه‌ی از سوی نورمن د. لیورگود در کتاب فعالیت در فلسفه‌ی مارکس انتشار یافت. دو گزیده از این رساله در کتاب نوشته‌هایی از مارکس جوان درباره‌ی فلسفه و جامعه، نیویورک، ۱۹۶۷، صص ۶۷-۶۰ و کتاب کارل مارکس؛ نوشته‌های اولیه، آکسفورد، ۱۹۷۱، صص ۲۲-۱۱ به چاپ رسید.

۲- در این جا مارکس به کتاب پیری گاستندی به نام مخالفت روحی در کتاب دهم دیوگنس لائرتیوس درباره‌ی زندگی ارواح اشاره می‌کند.

۳- مارکس هرگز طرح خود را در مورد نگارش اثر بزرگ‌تری درباره‌ی فلسفه‌ی اپیکوری، رواقی و شک‌گرایی عملی نکرد.

۴- این موضوع مربوط می‌شود به نکته‌ی زیر از کتاب کارل فردریش کوپن به نام فردریش کبیر و مخالفانش؛ لایپزیک ۱۸۴۰؛ و اپیکوریانیسم، رواقی‌گری و شک‌گرایی سیستم عصبی و جذب روده‌یی ارگانیک دوران کهن هستند که وحدت بی‌واسطه و طبیعی آن، زیبایی و کردار اخلاقی روزگار باستان را مشروط کرد و با زوال روزگار باستان از هم پاشیده. کوپن کتابش را به مارکس هدیه کرد.

۵- مارکس از ترجمه‌ی آلمانی اثر هیوم رساله‌ی درباره‌ی طبیعت انسانی نقل می‌کند؛ رساله‌ی هیوم درباره‌ی طبیعت انسانی به همراه متن انتقادی از

لودویگ هاینریش یا کوب (بند ۱، ۱۷۹۰، ص ۴۸۵).

۶- مارکس از نامه‌ی اپیکور به متوسیوس نقل می‌کند. ببینید: دیوگنی لائرتیوس، درباره‌ی توضیح زندگی فلاسفه و جزم‌گرایان، کتاب دهم.

۷- Gymnosophists - نام یونانی برای دانایان هندی

۸- Ataraxy - در فلسفه‌ی اخلاقی یونان باستان، به معنای آرامش؛ در اخلاق اپیکوری، آرمان زندگی و حالت انسان دانایی است که از خلال دانش طبیعت و رهایی از ترس مرگ به آزادی درونی دست یافته است.

۹- دست‌نوشته‌های بررسی اجمالی اختلاف بین فلسفه‌ی طبیعت دموکریت و اپیکور و «نتیجه» پیدا نشده است.

۱۰- Massilians؛ شهروندان شهر ماسیلیا که اکنون مارس می‌نامیده می‌شود. این شهر در سال ۶۰۰ ق. م. توسط سیرکا به عنوان مهاجرنشینی یونانی از سوی فوسیان‌های یونانی بنیاد گذاشته شد.

جنگ ماریوس با قیایل سیمبری ژرمنی که به قلمرو گل‌ها و شمال ایتالیا تجاوز کرده بودند در سال ۱۰۶ ق. م. نزدیک ورسلی روی داد. ۱۱- در این جا مارکس به کشمکش‌های گرایش‌های مختلف در فلسفه‌ی آلمان در اواخر دهه‌ی سی و اوایل دهه‌ی چهل قرن نوزدهم اشاره می‌کند.

منظور مارکس از «حزب لیبرال» در این جا، هگلی‌های جوان است. پیشروترین هگلی‌های جوان (لودویگ فویرباخ، برنوباوئر، آرنولد روگه) موضع الحادی و رادیکالیسم سیاسی را اتخاذ کردند. در پاسخ به این تحول جناح چپ مکتب هگلی، فلاسفه‌ی محافظه‌کار آلمانی زیر پرچم به اصطلاح فلسفه‌ی اثباتی - یا گرایشی دینی - عرفانی - به انتقاد از فلسفه‌ی هگل از موضع راست پرداختند. (کریستین هرمان وایسه، امانوئل هرمان فیخته جوان، فرانتس کساور فن بادر، آنتون گوئر). فیلسوفان اثباتی می‌کوشیدند تا فلسفه را از طریق این مدعا که وحی الهی تنها منبع شناخت «اثباتی» است در مرتبه‌ی پایین‌تری از دین قرار دهند.

آنان هر فلسفه‌یی که شناخت عقلانی را منشأ خود اعلام می‌داشت، منفی می‌نامیدند.

۱۲- مارکس در این جا برای توصیف خدایان اپیکور، آشکارا، نظر ارائه شده از سوی یوهان یواخیم وینکلمان را در کتاب دو جلدی‌اش به نام تاریخ هنر باستان، (درسدن ۱۷۶۷) در ذهن داشت؛ هزیایی خدایان در سن مردانگی شان عبارت است از ترکیب نیروی سال‌های بلوغ و شادی جوانی؛ و در این جا عبارت است از فقدان اعصاب و رنگ و پی‌ها که در شکوفایی این سال‌ها کم‌تر آشکار است. اما در عین حال توضیحی است از خودبستگی الهی که به قسمت‌هایی از بدن ما که به تغذیه‌اش خدمت می‌کنند نیازمند نیست؛ و این عقیده‌ی اپیکور راجع به شکل خدایان روشن می‌کند که به آن‌ها بدنی می‌دهد که شبیه بدن است و خونی که شبیه خون است؛ آنچه که سیسرو به‌طور مبهم و غیرقابل درکی در نظر می‌گیرد.

۱۳- Hycrcanian Sea - نام قدیمی دریای خزر

۱۴- مرجع احتمالاً ملاحظات یوهان باتیست کارل نورنبرگر و یوهان گوتلاب شنایدر است، نگاه کنید به آثار دیوگنس لائرتیوس، نورنبرگ، ۱۷۹۱ و فیزیک اپیکور، لایپزیک، ۱۸۱۳.

۱۵- ابن فرد، مترودوروس لمپساکوس مرید اپیکور نیست، بلکه مترودوروس چیئوس؛ مرید دموکریت است که نام‌اش از سوی استو- بائوس به اشتباه به عنوان معلم اپیکور ذکر شده است. همین مطالب را می‌توان در پنجمین دفتر یادداشت‌های امارکس درباره‌ی فلسفه‌ی اپیکور یافت.

۱۶- دو پاره از ضمیمه حفظ شده است: شروع اولین بخش قسمت دوم و یادداشت‌های نویسنده درباره‌ی قسمت اول. عنوان کلی ضمیمه که در نخستین پاره مفقود است، در این جا مطابق با محتوای آن باز آفرینی شده

است. متن این پاره تقریباً کلمه به کلمه مطابق است با متن سومین دفتر یادداشت‌ها درباره‌ی فلسفه‌ی اپیکور که با دستخط فرد ناشناخته‌ی روی همان صفحه‌های متن دفترچه‌های یادداشت نوشته شده است. بر این اساس برخی از محققان بر این نظرند که این قطعه به رساله‌ی دکترای نعلی ندارد؛ بلکه بخشی از اثر مفقود شده‌ی درباره‌ی فلسفه‌ی دوران باستان است. هر چند محتوای این پاره و نقل قول‌های آن از پلوتارک ارتباط نزدیکی با یادداشت‌های نویسنده بر ضمیمه دارد. از آن جا که بر اساس اطلاعات موجود قضاوت نهایی درباره‌ی این که این قطعه متعلق به چه متنی است امکان‌پذیر نیست، در این چاپ به‌عنوان جزئی از رساله‌ی دکترای چاپ می‌شود.

۱۷- مرجع عبارت است از ادراک رمزآمیز پلوتارک از سه مقوله‌ی جاودانه موجود انسان.

۱۸- در دست‌نویس یادداشت‌های نویسنده همه‌ی نقل قول‌ها از متن اصلی یونانی با لاتین آورده شده است. در حالی که مارکس در یادداشت‌هایی درباره‌ی فلسفه‌ی اپیکوری، نقل قول‌ها از دیوگنس لائرتیوس را از نسخه‌ی پیرگاسندی (لیون، ۱۶۴۹) می‌آورد، در رساله‌ی دکترای نقل قول‌های دیوگنس لائرتیوس را مطابق با نسخه‌ی تاوخنیتس می‌نویسد: درباره‌ی زندگی فیلسوفان، کتاب دهم، بخش ۱-۲، لایپزیک، (۱۸۳۳).

۱۹- مارکس (در دست‌نویس به زبان فرانسه) از کتاب سیستم طبیعت یا درباره‌ی قانون جهان فیزیکی و جهان اخلاقی نوشته‌ی م. میرابو، منشی دائمی و حامی آکادمی فرانسه، لندرس ۱۷۷۰، مثال می‌آورد. نویسنده‌ی واقعی کتاب فیلیوف فرانسوی پل هولباخ بود؛ کسی که بدخاطر پنهان‌کاری نام جی. میرابو، منشی آکادمی فرانسه، را بر کتاب خود گذاشت. (جی. میرابو در سال ۱۷۶۰ درگذشت.)

۲۰- هر دو کتاب فردریش شلینگ که مارکس از آن نقل می‌کند (نامه‌های فلسفی درباره‌ی جزمیت و نقد؛ و درباره‌ی «من»؛ به مثابه‌ی اصول فلسفه یا درباره‌ی آنچه که در دانش انسانی نامشروط است) در سال ۱۷۹۵ به بازار آمد. بعدها شلینگ دیدگاه‌های مترقی خود را انکار کرد و به عرفان دینی گرایش یافت. در سال ۱۸۴۱ شلینگ از سوی صاحب‌منصبان پروسی به دانشگاه برلین دعوت شد تا با تأثیر نمایندگان مکتب هگلی و به‌ویژه با هگلی‌های جوان مقابله کند.

۲۱- احتمالاً مارکس به سیزدهمین خطابه‌ی هگل درباره‌ی تاریخ دین که در دوره‌ی تابستانی ۱۸۲۹ در دانشگاه برلین ارائه شد، نظر دارد.

۲۲- مرجع نقد کانت است در مورد روش‌های گوناگون اثبات وجود خدا که در اثرش نقد عقل محض آورده بود.

۲۳- مارکس به این تذکر کانت در اثرش نقد عقل محض اشاره می‌کند که در ارتباط است با تأمل درباره‌ی معنی منطقی عناصر استدلال (مبتدا، خبیر و فعل ربطی «هستن»): «... صد تائر واقعی بیش از صد تائر سکه نیست. از آن جا که این دومی دلالت دارد بر مفهوم و اولی بر ایزه و بدیهی دانستن ایزه، پس باید اولی حاوی مضمونی بیش از دومی باشد، در این حالت ادراک من همه‌ی ایزه را توضیح نمی‌دهد و بنابراین ادراک دقیقی از آن نیست، هر چند موقعیت مائی من از صد تائر واقعی به مراتب بیش‌تر تأثیر می‌پذیرد تا فقط از مفهوم صرف آن (یعنی از امکان آن). زیرا ایزه آن‌چنان که عملاً وجود دارد، به‌صورت تحلیلی ادراک مرا شامل نشده است، بلکه به‌صورت ترکیبی به ادراک من (که تعینی از وضع من است) اضافه شده است؛ با این همه صد تائر تصور شده، از طریق هستی یافتن در خارج از ادراک من افزایش نمی‌یابد.»

۲۴- Wends - نام قدیم قبایل اسلاو غربی.

۲۵- در پایان سال ۱۸۴۱ و شروع سال ۱۸۴۲ مارکس باز هم تلاش کرد تا

رساله‌اش را به چاپ برساند. او به طرح متقدمه‌ی جدیدی پرداخت که در آن بسیاری از قطعات تغییر می‌کرد و یا حذف می‌شد. احتمالاً در همان دوره بود که او یادداشت بر ضد شلینگ را نوشت که با دست خط مارکس به نسخه‌ی رونوشت دست‌نوشته اضافه شد.

کارل مارکس، زندگی و دیدگاه‌های او

نوشته‌ی مرتضی محیط

به قول اریش فروم: «از فترت‌های عجیب روزگار یکی آن که هیچ حدّ و مرزی بر سوء تفاهم نسبت به تئوری‌ها و تحریف آن‌ها وجود ندارد، آن هم در دورانی که امکان دسترسی به منابع نامحدود است؛ و در ذین پدیده هیچ نمونه‌ی جدّی‌تر از آنچه در چند دهه‌ی اخیر بر سر تئوری‌های کارل مارکس رفته است وجود ندارد. در مطبوعات، در سخنرانی‌های سیاستمداران، در کتاب‌ها، در مقالات دانشمندان علوم اجتماعی و فلسفه‌ی سرشناس دائم به مارکس و مارکسیسم اشاره می‌شود، اما جز مواردی استثنایی به نظر می‌رسد که این سیاستمداران و این مطبوعات چنان هرگز حتی به یک سطر از نوشته‌های مارکس هم نگاه نکرده‌اند».

هنگامی که مارکس در مارس ۱۸۸۳ درگذشت، عملاً کوهی از دست‌نوشته، نامه، یادداشت و کتاب و مجله و نشریات مورد مطالعه و حاشیه‌نویسی شده برای فردریک انگلس برجای گذاشت.

انتشار ترجمه‌ی انگلیسی بسیاری از دست‌نوشته‌های مارکس در سال‌های دهه‌ی ۱۹۶۰ آغاز شد و مجموعه‌ی آثار «۵ جلدی مارکس و انگلس» که باز هم چنان که جوامع دید دربرگیرنده‌ی کل آثار مارکس نیست - از اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰ آغاز شد و تا اواخر دهه ۱۹۹۰ هنوز به پایان نرسیده بود.

کتاب حاضر زندگی و آثار مارکس را تا اوایل سال ۱۸۴۷ دربر می‌گیرد. این پر و زه در حال حاضر ادامه دارد. هدف این کتاب آن بوده است که ضمن دنبال کردن دیدگاه مارکس و تکامل آن در مراحل مختلف فعالیت سیاسی‌اش از طریق نقل و بسط بخش‌های اصلی نوشته‌های او، به زندگی خصوصی و شخصی او هم اشاره کند.

دست زدن به چنین کاری البته خطرات خود را نیز خواهد داشت. به قول مک‌لن: «نظاها به انعکاس تصویری بی‌طرفانه از زندگی هرکس کاری ناممکن است - چه رسد به زندگی مارکس». با این همه، کوشش این بوده است که این نقص با نقل بخش‌های هرچه وسیع‌تری از آثار او تا جای ممکن جبران شود.

توصیف، تبیین و نقد

نوشته‌ی کمال خسروی

مقالات این مجموعه، که به مناسبت‌های مختلف نوشته شده‌اند، بارش نه تلاش در نقد هویت علوم اجتماعی و تاریخی به هم پیوند خورده‌اند. اندیشیدن مستقل از ایدئولوژی‌ها، اگر نخواهد به دام ایدئولوژی پنهان، مودی و خطرناک «سپایان ایدئولوژی» بیفتد، در نخستین گام با تعیین حفراتی علوم اجتماعی و تاریخی و تعیین هویت این مقوله‌ی «استقلال» دست به گریبان خواهد شد. و باید هم.

بنابراین تره‌های مطرح‌شده در این مقالات بی آن که ادعای اثبات پژوهشی تاریخی - تجربی را داشته‌باشند، بیش‌تر رابطه‌ی پژوهش تاریخی - تجربی را بارد و اثبات‌نرها در علوم اجتماعی و تاریخی مورد بحث قرار داده‌اند. آن‌ها بیش‌تر تلاشی هستند، بی داعیه‌ی همه‌جانبه‌گی. برای گشودن دریچه‌یی به بحث عبثیت در علوم اجتماعی و تاریخی و نقد، نه هم‌چون روش، بلکه همانا چون ساختی نوین.

در این کتاب می‌خوانید:

۱. توصیف، تبیین و نقد.
۲. سئالودهای ماتریالیسم پراتیکی مارکس.
۳. بحران تنوری و بحران چشم‌انداز تاریخی.
۴. نظریه و عقیده.
۵. نقدی بر معیار ابطال‌پذیری پوپر.
۶. مارکسیسم‌ها و نقد.

درباره‌ی مسئله‌ی یهود و گامی در نقد فلسفه‌ی حق هگل

کارل مارکس، ترجمه‌ی مرتضی محیط.

در جامعه‌ی پیش‌سرمایه‌داری، امور خصوصی مردم، امر دولت، و در نتیجه، امر خاص یک فرمانروا بود. و انقلاب بورژوازی چه کرد؟ بنا به نظر مارکس در این کتاب:

«... انقلاب سیاسی بی‌که این قدرت حاکمه را سرنگون کرد و امور دولت را به درجه‌ی ارتقا داد که امر مردم شود، دولت سیاسی را به‌صورت موضوع مورد توجه عموم، یعنی به‌صورت یک دولت واقعی درآورد و به‌طور گریزناپذیری، تمام اقشار صاحب‌امتیاز، انحصارات صنفی، گروه‌های انحصاری و امتیازاتی را که نشانه‌ی جدایی مردم از جماعت خود بودند، نابود کرد. به این ترتیب، انقلاب سیاسی، خصلت سیاسی جامعه‌ی مدنی را ملغی کرد و جامعه‌ی مدنی را به اجزای ساده‌ی آن تقسیم نمود؛ از یک سو افراد مستقل جامعه‌ی مدنی بورژوازی و از سوی دیگر، عناصر مادی و معنوی سازمان‌دهنده‌ی محتوای زندگی و موقعیت اجتماعی این افراد (دولت بورژوازی). این انقلاب، روح سیاسی را، که گویی قطعه‌قطعه شده و بخش‌های جدا از هم آن در بن‌بست‌های جامعه‌ی فئودالی پراکنده شده بود، آزاد کرد. انقلاب سیاسی، بخش‌های پراکنده‌ی روح سیاسی را گرد هم آورد، آن‌ها را از مخلوط بودن با زندگی مدنی آزاد کرد و به‌عنوان قلمرو جماعت، یعنی امر عمومی ملت و به‌طور ایده‌آل، مستقل از آن عناصر خاص زندگی مدنی مستقر ساخت. فعالیت و موقعیت ویژه‌ی شخص، در زندگی، اهمیتی صرفاً فردی پیدا کرد و دیگر رابطه‌ی عام فرد را با کل دولت تشکیل نمی‌داد. از سوی دیگر امور عمومی به امر عام هر فرد، و وظیفه‌ی سیاسی به وظیفه‌ی عمومی فرد تبدیل شد. کمال یافتن ایده‌آلیسم دولت است؛ در عین حال، کمال یافتن ماتریالیسم جامعه‌ی مدنی بود. رها شدن از یوغ سیاسی، در عین حال به‌معنای رها شدن از قید و بندهایی بود که بر روح خودپرست جامعه‌ی مدنی، مهار می‌زد. آزادی سیاسی، در عین حال، آزادی جامعه‌ی مدنی از سیاست و حتی از نمود یک محتوای عام بود.

اطاعت از اتوریتته: یک دیدگاه تجربی.

استانلی میلگرام. ترجمه‌ی: مهران پاینده - عباس خداقلی

اطاعت به علت همه‌گیر بودنش؛ در روان‌شناسی اجتماعی از نظر افتاده است. اما بدون درک نقش آن در شکل‌گیری عمل انسان؛ نمی‌توان طبف وسیعی از رفتارهای با معنی انسانی را فهمید. چون عملی که بر طبق فرمان انجام می‌شود از نظر روان‌شناسی ویژگی عمیقاً متفاوتی از رفتار خود به‌خودی دارد.

شخصی که بنا بر اعتقاد درونی از دزدی، قتل و جرح منزجر است، اگر اتوریتته‌یی به او فرمان دهد این اعمال را با راحتی نسبی انجام خواهد داد. رفتاری که انجام آن برای شخصی که به میل خود عمل می‌کند غیر قابل تصور است، اگر طبئی دستور باشد احتمالاً می‌تواند بدون تأمل اجرا شود.

معنای ذاتی اطاعت از اتوریتته به قدمت داستان ابراهیم است. بررسی حاضر به این معنا به‌عنوان موضوع بک بررسی تجربی برخورد می‌کند و هدف این کار فهم و پیش از آن داورِ اتوریتته از دیدگاهی اخلاقی است. از این رو آن را در جهان معاصر مطرح می‌کند.

برای بررسی دقیق‌تر عمل اطاعت من آزمایشی ساده در دانشگاه ییل انجام داده‌ام. آزمایش سرآخر می‌بایست بیش از هزار نفر را در برمی‌گرفت و می‌توانست در دانشگاه‌های بسیاری تکرار شود. از آغاز، مفهوم آزمایش ساده بود. به شخصی که به آزمایشگاه روان‌شناسی می‌آید گفته می‌شود مجموعه‌یی از اعمال را اجرا کند که به‌طور دم‌افزونی با وجدانش در تضاد قرار می‌گیرد. سوآل اصلی این است که شرکت‌کننده در آزمایش تا چه مدت و تا کجا دستورات آزمایش‌گر را اجرا می‌کند [تا سرانجام] در لحظه‌یی از اجرای اعمالی که از او خواسته می‌شود سر باز زند.

منتشر شده است

آزادی وجدان، مفهومی پسایامبری.

نوشتنی حاتم قادری

مفولات این مجموعه تا حد زیادی بیانگر دغدغه‌های فکری شخصی و همچنین بازتاب حساسیت‌های فکری - اجتماعی است. خود نویسنده بر این بدور است که برخی از این مفولات به عرف اندیشه‌های جاری چنان سرنگاری ندرد و چه‌ما تأمل در آنها و نقد بر آنها، خللی از دیده یاشد... نیز مقالات هم آینه‌ای از تلاش‌های فکری بن آدم است و به پندساز شدنشان تا حدی زحق حیات نسبت مستثنی برخوردار شده‌اند. در این کتاب می‌خوانید:

آزادی وجدان، مفهومی پسایامبری

عدل الهی، قرری سی - انبی

زبست چند فرهنگ از منظر اندیشه‌های سیاسی

انسان بیره‌ور، تعهد و تقودی نو

ضرریت سنجی برخی از آیات در باب آزادی

چپش و ساخت حرب در قرآن: پنهانی برای منافع عقیدتی؟

آیا انقلاب، منحرف می‌شوند؟

روشنفکر، ست - باید

روشنفکری، روشنگری و چپگری

موقعیت سرحدی امام خمینی

ملاحظات نظری در باب رهبری امام

جستاری در اندیشه‌های سیاسی امام خمینی

رمانیسم و شریعی

جدالزاده، خضره حکایت در پردیس زن

رونه صلاحات در تاریخ معاصر: از آذربایجان تا شروجه

تکله‌ی اقتصادی ما و سپهر غالب مدیریت

مسکله یارادکس دانشگاه در ایران کنونی

دیکی از هدف‌های ترجمه‌ی این رساله همچنین ارائه‌ی نمونه‌یی از تحقیق فلسفی بوده است. در نوشتن رساله، مارکس پس از مطالعه‌ی تقریباً همه‌ی منابع فلسفی یونانی در موضوع مورد تحقیق‌اش و نیز متونی که در باره‌ی تاریخ فلسفه‌ی یونان تا زمان او منتشر شده بود به تحقیق بسیار موشکافانه‌ی آکادمیک و به قول خودش، «فاضل مآبانه‌یسی می‌پردازد». علاوه بر آن، رساله‌ی مارکس پرتوی می‌افکند بر نکته‌یی از فلسفه‌ی یونان باستان، فلسفه‌یی که فرهنگ و تمدن غرب به‌طور وسیعی بر آن متکی بوده است. همین که توجه شود در ۳۱۰ سال پیش از میلاد، اپیکور به‌طور مثال در چنین اوج و شکوه اندیشه‌ورزانه‌یی به توضیح فلسفی انحراف‌نم از مسیر مستقیم پرداخته است، آن‌گاه می‌توان به میراث عظیم فکری‌یی اندیشید که می‌بایست پشتوانه‌ی فرهنگ و تمدن غرب در دوران جدید قرار گیرد. اگر گفته می‌شود فرهنگ و تمدن یونان باستان بر محور رابطه‌ی انسان و طبیعت نکرین یافته، چنین محوری امکان داد، تا علم و فلسفه در آن حد از اعتلا متحقق گردند که عصر روشنگری با باز تولد آن، فرهنگ و تمدن جهان‌نور را بنیان نهاد. این موضوع، در مناجس عقب‌ماندگی ما و پیشرفت آنان، از منظر تاریخ و سر قلمرو اندیشه‌ورزی قابل تأمل است.

از یادداشت مترجمان



Propaganda Division

