



برتراند راسل

تاریخ فلسفه غرب

ترجمه نجف دریابندری

کتاب اول

تاریخ فلسفہ غرب

فلسفه غرب

اوضاع سیاسی و اجتماعی
از قدیم تا امروز

تاریخ

ورود ابسط آن با

برتر اندر اسل

تر جمعه نجف در یابندری

برتر اندر اسل

ترجمه نجف دریابندری

فلسفه قدیم

کتاب اول :

This is an authorized Persian translation of
HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY

Book One: Ancient Philosophy

by Bertrand Russell.

Copyright 1948, 1961 by George Allen & Unwin Ltd.

Originally published by George Allen & Unwin Ltd.,
London, England.

Tehran, 1972

چاپ اول: ۱۳۴۰

چاپ دوم: ۱۳۴۷

چاپ سوم: ۱۳۵۱

شرکت سهامی کتابهای جیبی

خیابان شاهرضا، خیابان وصال شیرازی، شماره ۲۸

با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین

این کتاب در سه هزار نسخه در چاپخانه افق چاپ و در چاپخانه بیست و پنجم شهر یور

(شرکت سهامی افست) صحافی شده است.

همه حقوق محفوظ است.

یادداشت مترجم

این کتاب که قبلاً در چهار مجلد در آمده، اکنون تماماً در سه مجلد منتشر می‌شود. در چاپ دو کتاب آخر تحت عنوان «فلسفه جدید» در يك مجلد فراهم آمده است. برای کاستن از حجم و قیمت کتاب، فهرست اعلام و مطالب چاپ قبلی نیز حذف شده است. از باقی جهات این چاپ سه جلدی، که در حقیقت به طریق افست از روی چاپ سابق تهیه شده، با چاپ چهار جلدی هیچ فرقی ندارد. مترجم خوشحال است که با پایین آمدن بها در چاپ جدید، «تاریخ فلسفه غرب» در دسترس گروه وسیعتری از خوانندگان قرار می‌گیرد.

فهرست مطالب

۱		دیباچه
۵		مقدمه
۱۶۸-۲۵		۱. فلاسفه پیش از سقراط
۲۷	ظهور تمدن یونانی	فصل اول
۶۵	مکتب ملطی	فصل دوم
۷۴	فیثاغورس	فصل سوم
۹۰	هراکلیتوس	فصل چهارم
۱۰۸	پارمنیدس	فصل پنجم
۱۱۷	امپدوکلس	فصل ششم
۱۲۷	آتن و قره‌نگ	فصل هفتم
۱۳۳	انکساگوراس	فصل هشتم
۱۳۸	اتومیستها	فصل نهم
۱۵۵	پروتاگوراس	فصل دهم

۲. سقراط ، افلاطون، ارسطو

۱۶۹-۴۱۰

۱۷۱	سقراط	فصل نازدهم
۱۹۲	تأثیر اسپارت	فصل دوازدهم
۲۱۱	منابع عقاید افلاطون	فصل سیزدهم
۲۱۸	مدینه فاضله افلاطون	فصل چهاردهم
۲۳۹	ظرفیه مثل	فصل پانزدهم
۲۶۲	ظرفیه افلاطون درباره بقای روح	فصل شانزدهم
۲۸۱	جهان‌شناسی افلاطون	فصل هفدهم
۲۹۲	معرفت و ادراک در فلسفه افلاطون	فصل هجدهم
۳۱۰	مابعدالطبیعه ارسطو	فصل نوزدهم
۳۳۲	اخلاق ارسطو	فصل بیستم
۳۵۳	فلسفه سیاسی ارسطو	فصل بیست و یکم
۳۷۲	منطق ارسطو	فصل بیست و دوم
۳۸۵	فلسفه طبیعت ارسطو	فصل بیست و سوم
۳۹۴	ریاضیات و نجوم قدیم یونان	فصل بیست و چهارم

۳. فلسفه باستانی پس از ارسطو

۴۱۱-۵۵۰

۴۱۳	جهان یونانی	فصل بیست و پنجم
۴۳۱	کلیبان و شکاکان	فصل بیست و ششم
۴۵۰	اپیکوریان	فصل بیست و هفتم
۴۷۰	فلسفه رواقیان	فصل بیست و هشتم
۵۰۴	امپراتوری روم و راجه آن با فرهنگ	فصل بیست و نهم
۵۲۷	فلوئین	فصل سی و ام

دیباچه

برای آنکه این کتاب از انتقاداتی سخت تر از آنچه بی شک سزاوار است در امان بماند، چند کلمه‌ای از باب توضیح و معذرت لازم می‌آید.

بسیاری کان بهتر از من با احوال و آثار فلاسفه‌ای که در این کتاب مورد بحث قرار گرفته‌اند - جز لایب نیستی، که شاید بتوان او را مستثنی دانست - آشنایی دارند. بنابراین از متخصصان مکتبهای فلسفی و فلاسفه عند می‌خواهم اما اگر باید کتابی نوشته شود که زمینه وسیعی را در بر گیرد، از آنجا که آدمی عمر جاوید ندارد ناچار کسانی که به نوشتن چنین کتابی دست می‌زنند باید در تدوین

قسمتهای گوناگون آن وقتی صرف کنند کمتر از آنچه ممکن است به وسیله کسی صرف شود که هم خود را به يك فیلسوف یا يك دوره کوتاه مقصود می کند. دانشمندان سخنگیر بر آنند که اصولا نباید کتابی که زمینه وسیعی را در بر گیرد نوشته شود؛ یا اگر هم نوشته شود باید مجموعه ای باشد از رساله های جداگانه به قلم نویسندگان مختلف. اما پوشیده نیست که چون کتاب به دست چند تن تألیف شود، در آن میانه چیزی از دست می رود. اگر در جریان تاریخ وحدتی موجود باشد، و اگر میان گذشته و آینده رابطه نزدیکی برقرار باشد، باید برای بیان این وحدت دوره های قدیم و جدید فلسفه در ذهن واحدی فراهم آیند. چه بسا که محقق آثار روسو هنگام قضاوت درست درباره رابطه روسو با اسپارتی که افلاطون وصف می کند، یا آنکه پلوتارک از آن خبر می دهد، دچار اشکال گردد؛ و نیز بسا که متخصص تاریخ اسپارت از علم مغیبات بی بهره باشد و در نتیجه از هابز Hobbes و فیخته Fichte و لنین بی خبر. نشان دادن این قبیل روابط یکی از هدفهای این کتاب است. و این هدفی است که فقط از راه بررسی وسیع دست می دهد.

تاریخ فلسفه بسیار است، ولی تا آنجا که من می دانم نویسندگان هیچکدام از این تاریخها عین این هدف مرا دنبال نکرده اند. فلاسفه هم معلولند و هم علت: از سویی معلول اوضاع اجتماعی و سیاسی و سازمان حکومتی زمان خویشند، و از سوی دیگر - اگر بختیار بوده باشد - علت عقایدی هستند که سیاست و سازمانهای دوره های بعدی را شکل می دهد. اما در غالب تاریخها فلاسفه یکایک در فضای خالی ظاهر می شوند و رابطه عقاید هر يك با دیگری باز نموده نمی شود، جز اینکه گاه نظریات فیلسوفی با نظریات فلاسفه پیش از او سنجیده می شود.

من، برخلاف، کوشیده‌ام تا آنجا که حقیقت اجازه می‌دهد هر فیلسوفی را به عنوان محصول محیط خود عرضه دارم و باز نمایم که افکار و احساساتی که در اجتماع عصر وی به صورتی مبهم و آشفته وجود داشته، در وجود او متراکم و متبلور شده است.

این کار باعث شده است که چند فصل از این کتاب به تاریخ تمدن اختصاص یابد. هیچکس نمی‌تواند بدون قدری اطلاع از دوره تمدن یونان، رواقیان و اپیکوریان را بشناسد؛ یا بی آگاهی مختصری از چگونگی رشد کلیسا از قرن پنجم تا سیزدهم، از فلسفه مدرسیان سر در بیاورد. بدین سبب من آن قسمتهایی از خطوط اصلی تاریخ را که در نظرم بیشترین تأثیر را در تفکر فلسفی داشته است تشریح کرده‌ام؛ و حداکثر تفصیل را در جاهایی به کار برده‌ام که پنداشته‌ام برای برخی از خوانندگان ناشناخته است - مثلاً در مورد آغاز قرون وسطی. اما در همین فصلهای تاریخی نیز از بیان آنچه در فلسفه آن عصر یا پس از آن تأثیر ناچیزی داشته یا اصولاً بی تأثیر بوده است، سخت دوری جست‌ام. در تألیف کنایی چون کتاب حاضر، مسئله برگزیدن مطلب مسئله بس دشواری است. کتابی که در آن از جزئیات سخن به میان نیاید خشک و خالی و خسته کننده می‌گردد؛ و چون به جزئیات پرداخته شود، بیم آن می‌رود که مثنوی هفتاد من کاغذ شود. من خواسته‌ام این دوشق را باهم سازش دهم، از این راه که فقط از فلاسفه‌ای سخن بگویم که در نظرم دارای اهمیت بسیارند؛ و در مورد همین فلاسفه نیز آن جزئیاتی را به میان آورم که اگر ضروری نباشد باری در توضیح مطلب و جان بخشیدن به کلام به کار آید.

فلسفه از دیرگاه امری تنها مربوط به مدرسه‌ها یا موضوعی تنها

برای بحث و جدل مشتی مردم درس خوانده نبوده است. فلسفه جزو زندگی اجتماع بوده، و من کوشیده‌ام آن را بدین اعتبار بررسی کنم. اگر این کتاب حسنی داشته باشد، آن حسن‌همانا از این رهگذر حاصل آمده است.

این کتاب وجود خود را مدیون دکتر آلبرت سی بارنز Barnes است؛ چرا که در اصل گفتارهایی بود که برای مؤسسه بارنز پنسیلوانیا طرح ریزی شد و حتی قسمتی از آن در آن مدرسه تدریس شد. همسر، پاتریشیا راسل Patricia Russell، در تالیف این کتاب نیز مانند اغلب آثار سبزه سال اخیرم از جهت تحقیق و بسیاری از جهات دیگر مرا یاری فراوان کرده است.

برتراند راسل

مقدمه

آن تصوراتی از زندگی و جهان که «فلسفی» نامیده می‌شود محصول دو عامل است: یکی تصورات دینی و اخلاقی که ما به ارث برده‌ایم، دیگری آن نوع تحقیقی که می‌توان «علمی» نامید - به شرط آنکه این کلمه را به وسیع‌ترین معنایش به کار بریم. در مورد نسبت دخالت این دو عامل در دستگاه‌های فلسفی، نظر فلاسفه بسیار متفاوت است؛ اما وجود مقداری از این دو عامل است که صفت مشخص فلسفه را تشکیل می‌دهد.

«فلسفه» کلمه‌ایست که به معانی بسیار، برخی وسیع و برخی محدود، به کار رفته است. من می‌خواهم این کلمه را به معنای بسیار

وسعی به کار برم؛ و اکنون می‌کوشم این معنی را توضیح دهم.

فلسفه، چنان که من از این کلمه درمی‌یابم، حد وسط الهیات و علم است. مانند الهیات، عبارت است از تفکر درباره موضوعاتی که تاکنون به دست آوردن دانش قطعی درباره‌شان میسر نشده است؛ و مانند علم، به عقل بشر تکیه دارد، نه به دلایل نقلی - خواه مراد از دلایل نقلی سنت باشد، خواه وحی و مکاشفه. من می‌گویم هر گونه دانش «قطعی» علم است، و هر گونه «عقیده جزمی» که از حدود دانش قطعی قدم فراتر بگذارد به الهیات تعلق دارد. اما میان الهیات و علم برزخی نیز هست نامکشوف برای هر دو، و در معرض حمله هر دو جانب؛ این برزخ همان فلسفه است. تقریباً همه مسائلی که مغزهای متفکر بیشترین توجه را به آنها دارند از قبیلی است که علم نمی‌تواند بدانها پاسخ بدهد. پاسخ‌های قاطع الهیان نیز اکنون دیگر مانند قرنهای گذشته قانع کننده نمی‌نماید. آیا جهان از روح و ماده ساخته شده؟ اگر چنین باشد، روح و ماده چیستند؟ آیا روح تابع ماده است یا خود دارای نیروهای مستقلی است؟ آیا جهان وحدت و غایتی دارد؟ آیا به سوی غایتی معین سیر می‌کند؟ آیا قوانین طبیعی واقعاً وجود دارد، یا اینکه ما به سبب نظم‌پرستی فطریمان بدانها قایل هستیم؟ آیا آدمی همان موجودی است که به نظر شخص ستاره‌شناس می‌آید - یعنی پاره ناچیزی از کربون و آب که به ناتوانی روی یک سیاره بی‌اهمیت می‌خزد؛ یا موجودی که به نظر هملت می‌آید؛ یا شاید در عین حال هر دو؟ آنهاست؟ آیا شیوه زیست شریف و شیوه زیست پست وجود دارد؟ این شیوه چیست و چگونه باید بدان دست یافت؟ آیا خوبی فقط در صورتی ارزش دارد که جاوید باشد، یا اگر هم جهان سنگدلانه به سوی مرگ بشتابد باز

خوبی شایسته جستجو است؟ آیا چیزی به نام «عقل» وجود دارد، یا آنچه چنین می نماید نیست. مگر آخرین شکل صافی و پالوده «حقوق»؟ برای این قبیل مسائل نمی توان در آزمایشگاه پاسخی یافت. حکمای الهی می گویند که ما پاسخ می دهیم - آنهم پاسخهای بسیار متیقن. ولی همین ایقان آنها باعث می شود که نواندیشان بدگمان در آنها بنگرند. اگر پاسخ دادن به این مسائل کار فلسفه نباشد، باری مطالعه آنها کار فلسفه است.

ممکن است پرسید که در این صورت چرا وقت خود را بر سر چنین مسائل لاینحلی تلف کنیم؟ به این سؤال می توان از دو لحاظ پاسخ داد: یا از لحاظ مورخ، یا از لحاظ فردی که در برابر وحشت تنهایی جهانی قرار گرفته است.

پاسخ شخص مورخ، تا آنجا که از عهده من برمی آید، در این کتاب خواهد آمد. از هنگامی که آدمیان توانستند آزاد بیندیشند، کارهاشان از جهات بیشمار به نظریاتشان درباره جهان و زندگی بشر و اینکه چه چیز خوبست و چه چیز بد، بستگی پیدا کرد. این موضوع امروز هم مانند همیشه صادق است. برای شناختن هر عصر یا ملتی باید فلسفه آن عصر یا ملت را شناخت، و برای شناختن فلسفه باید تا اندازه ای فیلسوف بود. اینجا يك علیت دو جانبه در کار است: اوضاع زندگی انسان تأثیر فراوان در تعیین فلسفه او دارد، و از طرف دیگر فلسفه نیز بسیار در تعیین اوضاع زندگی انسان مؤثر است. این عمل متقابل در قرنهای متمادی، موضوع بحث صفحات آینده خواهد بود. و اما يك پاسخ دیگر نیز هست که جنبه شخصی آن بیشتر است. علم آنچه را ما می توانیم بدانیم به ما می گوید. لیکن آنچه ما می توانیم

بدانیم ناچیز است؛ و اگر فراموش کنیم که چه چیزها هست که ما نمی‌توانیم بدانیم، حساسیت خود را در برابر چیزهای بسیاری که دارای کمال اهمیتند از دست می‌دهیم. از طرف دیگر الهیات این عقیده جزمی را به ما تحمیل می‌کند که دانش ما ناظر به اموری است که از آن امور در حقیقت جز بیدانسی چیزی نداریم؛ و بدین ترتیب الهیات نسبت به کائنات نوعی گستاخی می‌ورزد. البته پی‌یقینی همراه با بیم و امید قوی دردناک است؛ ولی اگر بخواهیم بی‌کمک افسانه‌های تسلی بخش شاه‌پریان زندگی کنیم، باید تاب و توان این درد را داشته باشیم. فراموش کردن مسائلی که فلسفه طرح می‌کند نیز خطاست. و نیز درست نیست که خود را بفریبیم و بگوییم که پاسخهای بی‌چون و چرا برای این مسائل یافته‌ایم. آموختن اینکه چگونه می‌توان بدون یقین، و معیناً بدون فلج‌شدن از شك و تردید، زندگی کرد شاید بزرگترین خدمتی باشد که فلسفه در عصر ما هم می‌تواند در حق طلاب خود انجام دهد.

فلسفه، به عنوان چیزی متمایز از الهیات، در قرن ششم پیش از میلاد در یونان آغاز شد، و پس از گذراندن دوره خود با ظهور مسیحیت و سقوط روم باز در الهیات غرق شد. دومین دوره عظمت آن، یعنی فاصله قرن یازدهم و چهاردهم، زیر سلطه کلیسای کاتولیک بود. مگر در عصر چند یساعی بزرگ مانند امپراتور فردریک دوم (۱۱۹۵ - ۱۲۵۰). این دوره با آشفتگی‌هایی که در نهضت «اصلاح دین» (رفورم) به حداعلی رسید پایان یافت. دوره سوم، یعنی از قرن هفدهم تا عصر حاضر، بیش از هر دو دوره پیشین تحت تأثیر علم قرار گرفته است. عقاید دینی کهن هنوز به اهمیت خود باقی است، ولی احساس می‌شود

که به توجیه و تعدیل احتیاج دارد، و هر کجا علم ایجاب کند آن عقاید دیگرگون می‌شود. در این دوره کمتر فیلسوفی به دین و منهب اعتقاد تام و تمام دارد. اکنون در نظر فلاسفه اهمیت دولت از اهمیت کلیسا بیشتر است.

در تمام این مدت هماهنگی اجتماعی و آزادی فردی نیز چون دین و علم در حال اختلاف یا سازش ناپایدار به سر برده‌اند. در یونان هماهنگی اجتماعی از راه وفاداری به دولتشهر تأمین می‌شد. حتی ارسطو، با آنکه شاهد برافتادن دولتشهر به دست اسکندر بود، برای هیچ شکل دیگری از دولت قائل به اعتبار نشد. آزادی فردی که در نتیجهٔ وظیفهٔ «شهروند»^۱ نسبت به شهر پیش می‌آید، تغییر بسیار می‌کرد. در اسپارت آزادی شهروند در حدود آزادی وی در آلمان یا روسیهٔ امروز بود.^۲ در آتن هرچند گاه فشار و گرفتاری پیش می‌آمد، اما، در بهترین دوره‌های تاریخ، شهروند از قید بسیاری از محدودیت‌هایی که دولت پدید می‌آورد آزاد بود. فلسفهٔ یونانی از زمان قدیم تا ارسطو تحت تأثیر اعتقاد دینی و میهن‌پرستانه نسبت به «شهر» قرار دارد. دستگاه‌های اخلاقی فلسفهٔ یونانی با زندگی «شهروندان» منطبق است و مقدار زیادی عامل سیاسی در آن سرشته است. هنگامی که یونانیان تحت تابعیت مقدونیان و سپس رومیان درآمدند، معتقداتی که متناسب با ایام استقلالشان بود دیگر به دردشان نمی‌خورد این امر از یک سو به واسطهٔ جدا شدن از سنن قدیم باعث از دست رفتن قدرت و

۱. این کلمه را آقای حمید عنایت در ترجمهٔ «سیاست» ارسطو به جای citizen به کار برده است. در این کتاب به همین معنی به کار می‌رود. م.
 ۲. باید یادآور شد که این کتاب در زمان جنگ جهانی دوم نوشته شده که هیتلر بر آلمان حکومت می‌کرد. م.

استحکام نظریات آنها شد، و از سوی دیگر نوعی اخلاق پدید آورد که جنبه‌های فردی آن بیشتر بود. رواقیان زندگی فضیلت‌مندان را به عنوان رابطه روح با خدا می‌شناختند نه همچون رابطه شهر و ند با دولت. بدین طریق رواقیان راه را برای مسیحیت باز کردند، زیرا مسیحیت نیز مانند مذهب رواقی در اصل غیرسیاسی بود، زیرا در سه قرن نخست پیروان مسیح از پشتیبانی دولت محروم بودند. در مدت شش قرن و نیم فاصله زمانی میان اسکندر و قسطنطین، هماهنگی اجتماعی را نه فلسفه تأمین می‌کرد و نه ایمان و اعتقاد به سنت قدیم، بلکه تأمین‌کننده هماهنگی اجتماعی زور بود. در وهله اول زور نظامی و سپس زور دستگاه دیوانی دولت. سپاه روم و جاده‌های روم و قانونهای روم و دیوانیان روم نخست يك دولت مرکزی نیرومند پدید آوردند، و آنگاه آن دولت را نگهداشتند. در این میان هیچ چیز را نمی‌توان به فلسفه روم نسبت داد، زیرا چنین فلسفه‌ای وجود نداشت.

در این دوره دراز، افکار یونانی که میراث عصر آزادی بود به تدریج دیگرگون شد. برخی از افکار که جنبه دینی‌شان می‌چربید اهمیت نسبی یافت؛ و برخی دیگر که بیشتر جنبه تعقلی داشت فراموش شد، زیرا که دیگر با روح زمانه تناسب نداشت. بدین طریق کافران دوره اخیر سنتها و عقاید قدیم یونانی را آنقدر تراشیدند تا مناسب جای گرفتن در قالب نظریات مسیحی شد.

مسیحیت عقیده مهمی را که در آموزشهای رواقیان به‌طور تلویحی وجود داشت ولیکن نسبت به روح عمومی عصر قدیم بیگانه بود، عمومیت داد. منظورم این عقیده است که وظیفه انسان نسبت به خدا

واجب‌تر است از وظیفه او نسبت به دولت^۱. این عقیده - که به قول سقراط و حواریان «ما باید متابعت از خدا را مقدم بر متابعت از انسان بدانیم» - بامسیحی شدن قسطنطین برقرار ماند زیرا نخستین امپراتوران مسیحی یا خود آریوسی بودند و یا به عقاید آریوسی تمایل داشتند^۲. اما هنگامی که امپراتوران کاتولیک شدند، این عقیده مسکوت گذاشته شد. در امپراتوری روم شرقی این عقیده پنهان گشت و در امپراتوری روسیه نیز، که مسیحیت را از قسطنطنیه گرفت، باز این عقیده به حال اختفا درآمد. اما در غرب (جز در قسمتهایی از سرزمین گل) که فاتحان بربر و کافر تقریباً بلافاصله جانشین امپراتوران کاتولیک شدند، تقدم و رجحان تبعیت از مذهب در مقابل دولت به قوه خود باقی ماند، و هنوز هم تاحدی باقی است.

هجوم وحشیان برای مدت شش قرن به تمدن اروپای غربی پایان داد. اما دنباله آن تمدن در ایرلند گرفته شد، تا آنکه دانمارکیها در قرن نهم آن را نیز از میان بردند. این تمدن پیش از نابود شدن به دست دانمارکیها یک سیمای قابل ذکر پدید آورد، و او اسکاتوس اریجنا Scotus Erigena است. در امپراتوری شرقی تمدن یونانی تا زمان سقوط قسطنطنیه در ۱۴۵۳ باقی ماند، منتهی به شکل خشکیده اشیاپی که در موزه نگه می‌دارند؛ و هیچ چیزی که برای پنهان اهمیت داشته

۱ این عقیده در زمانهای پیشتر ناشناخته نبود؛ مثلاً در نمایشنامه «آنتیگون» اثر سوفوکلس دیده می‌شود. اما پیش از رواقیان پیروان این عقیده معدود بودند.
 ۲ آریوس Arius (در حدود ۲۳۶ - ۲۵۶) اسقف مرتد اسکندریه که بنیادگذار فرقه آریوسیان است. ارتداد او این بود که می‌گفت اقا نیم ثلاثه واحد و از یک جوهر نیستند، بلکه «کلمه» پائین‌تر از «اب» است. وی مسیح را ذاتاً کامل می‌دانست ولی منکر الوهیت او بود. نظریه آریوس به وسیله یک شورای دینی که در ۳۲۵ در شهر نیقیه تشکیل شد به عنوان کفر و الحاد محکوم گشت. - م.

باشد از قسطنطنیه بر نخاست، جز يك سنت هنری والواح قوانین رومی یوستینیوس (ژوستینین).

در دوران ظلمت، یعنی از پایان قرن پنجم تا اواسط قرن یازدهم، روم غربی تغییرات بسیار جالبی به خود دید. اختلاف میان وظیفه انسان نسبت به خدا و وظیفه انسان نسبت به دولت، که مسیحیت پیش کشیده بود، به صورت اختلاف میان کلیسا و پادشاه در آمد. دامنه حکومت کلیسایی پاپ در ایتالیا و فرانسه و اسپانیا و بریتانیای کبیر و ایرلند و آلمان و اسکاندیناوی و لهستان گسترده شد. در آغاز کار تسلط پاپ بر اسقفها و رؤسای دیرهای خارج از حدود ایتالیا و جنوب فرانسه بسیار ضعیف بود، اما در زمان گرگوری هفتم (اواخر قرن یازدهم) این تسلط واقعی و مؤثر گشت. از آن زمان به بعد در سراسر اروپای غربی کشیشان سازمان واحدی تشکیل دادند که از روم رهبری می شد. کشیشان به زیر کی و سماجت در طلب قدرت بودند و تا سال ۱۳۰۰ در اختلافاتی که با حکام دولتی داشتند عادتاً برد با آنها بود. اختلاف میان کلیسا و دولت تنها اختلاف میان روحانی و دیوانی نبود، بلکه تجدید اختلاف میان مناطق مدیترانه‌ای و وحشیان شمالی نیز بود. وحدت کلیسا باز گشت وحدت امپراتوری روم بود. مراسم کلیسا به زبان لاتینی ادا می شد، و اشخاصی که بر کلیسا فرمانروایی داشتند بیشتر ایتالیایی یا اسپانیایی یا فرانسوی جنوب بودند. تعلیم و تربیتشان، هنگامی که تعلیم و تربیت احیا شد، بر اساس سنن رومی بود و تصوراتی که از قانون و دولت داشتند برای مارکوس اورلیوس بیش از پادشاهان معاصر آنها قابل فهم بود. کلیسا در عین حال هم نماینده ادامه سنت‌های گذشته بود، و هم نماینده متمدن‌ترین عناصر عصر خود.

برعکس قدرت دولتی در دست پادشاهان و بارونهای شمالی بود که می کوشیدند از آن سازمانی که از جنگلهای آلمان با خود همراه آورده بودند آنچه را می توانند حفظ کنند. در این سازمان قدرت مطلق بیگانه بود، و قانون هم که در نظر این فاتحان زورمند خشک و بیروح می نمود، همین حال را داشت. پادشاه می بایست اشراف فئودال را در قدرت خود شریک سازد، ولی هر دو طرف انتظار داشتند که گاه نیز اجازه طغیان خشم و شهوت، به صورت جنگ و کشتار و غارت و هتک ناموس، به آنها داده شود. پادشاهان ممکن بود از کارهای خود توبه کنند، زیرا که صادقانه متدین بودند، وانگهی توبه و ندامت خود از اشکال خشم و شهوت است: ولی کلیسا هرگز نمی توانست در آنها آن نظم و آرام و رفتار پسندیده ای را پدید آورد که کار فرمایان امروزه از مستخدمان خود می خواهند، و معمولاً به دست هم می آورند. اگر پادشاه نتواند به دلخواه خود بنوشد و بکشد و عشق بورزد، پس جهانداری به چه کارش می آید؟ و اصولاً چرا باید با آن سپاهی که همه از سواران گردنفر از تشکیل شده گردن به فرمان مشتی فضل فروش بگذارد که خود را اسیر تجرد ساخته اند و از نیروهای مسلح بی بهره اند؟ پادشاهان بهرغم منع کلیسا نبرد تن به تن و محاکمه از راه دوئل را حفظ کردند، و شمشیر بازی و عشق تشریفاتی را پدید آوردند. حتی گاهی در اوج خشم مردان برجسته کلیسا را کشتند.

همه نیروهای مسلح درجانب پادشاهان بودند، و باز کلیسا پیروز بود. پیروزی کلیسا پاره ای به واسطه در انحصار داشتن تعلیم و تربیت بود و پاره ای به واسطه اینکه پادشاهان مدام با یکدیگر درجنگ بودند. اما علت عمده این بود که مردم و فرمانروایان، به استثنای تئوچند،

اعتقاد عمیق داشتند که کلیسا دارای قدرت خدایی است. کلیسا حکم می کرد که فلان پادشاه باید عمر باقی را در بهشت بگذراند یا در دوزخ. کلیسا می توانست رعایا را از وظیفه تابهیت معاف کند و بدین طریق شورش و طغیان به راه بیندازد. علاوه بر این، کلیسا نماینده نظم به جای هرج و مرج بود و سرانجام توانست پشتیبانی طبقه تاجر را که در حال پا گرفتن بود به دست آورد. به خصوص در ایتالیا ملاحظه اخیر سهم قطعی داشت.

کوشش حکام شمال اروپا برای اینکه حداقل مقداری از قدرت خود را در برابر کلیسا حفظ کنند، نه تنها در سیاست بلکه در هنر و حماسه سرایی و رسوم جنگاوری و جنگجویی نیز ظاهر می شد. اما تظاهر آن در عرصه فکر بسیار ناچیز بود، زیرا فرهنگ تقریباً به طور در بست در دست کشیشان بود. فلسفه صریح و روشن قرون وسطی آینه تمام نمای افکار زمانه نیست، بلکه فقط نشان دهنده افکار يك دسته از مردم است. اما در میان کشیشان—به خصوص راهبان فرانسیسی—عده ای به علتهای مختلف با پاپ اختلاف داشتند. به علاوه در ایتالیا چند قرن زودتر از شمال کوههای آلپ فرهنگ در میان توده مردم گسترش یافت. فردريك دوم که کوشید مذهب جدیدی بنیاد کند، نماینده جناح افراطی فرهنگ ضد پاپ است، و توماس اکویناس که در کشور ناپل، یعنی در حوزه قدرت پاپ، متولد شد، تا به امروز هم به عنوان شارح فلسفه کلیسایی شناخته می شود. در حدود پنجاه سال پیش از او، دانتی توانست ترکیبی از فرهنگ دینی و غیردینی پدید آورد و یگانه نمای متعادل همه افکار قرون وسطایی را به دست دهد.

پس از دانتی، به علتهای سیاسی و عقلی هر دو، ترکیب فلسفه

قرون وسطایی بهم خورد. این ترکیب تازمانی که دوام و قوام داشت اجزایش تمام و مرتب بود، و هر چیزی که مورد توجه این دستگاه قرار می گرفت با وضعی دقیق و روشن در ارتباط با سایر محتویات جهان نامتناهی آن دستگاه در نظر گرفته می شد. ولی «انشعاب بزرگ» و نهضت جلب مردم، و وضع پاپ در دوره رنسانس منجر به نهضت اصلاح دینی شد که وحدت دنیای مسیحی را برهم زد و نظریه مدرسی را درباره دولت، که دایره مرکزیت پاپ بود، از میان برد. در دوره رنسانس، دانشهای تازه ای که از عصر قدیم، و نیز از سطح زمین، به دست آمد مردم را از دستگاههای فلسفی، که برایشان حکم زندانهای فکری را پیدا کرده بود، خسته ساخت. نجوم کوپرنیکی زمین و انسان را از مقامی که در نجوم بطلمیوسی داشتند به زیر آورد. در میان مردم هوشمند، لذت بردن از حقایق جدید، جانشین لذت بردن از بحث و استدلال و تجزیه و تحلیل و تنظیم و تدوین شد. تجدید حیات فرهنگی گرچه در زمینه هنر نظم و ترتیب را حفظ کرد، در عرصه فکری نظمی دامنदार و ثمر بخشی را ترجیح داد. از این لحاظ، موتنی Montaigne بارزترین نمونه آن عصر است.

در نظریات سیاسی نیز مانند همه چیز، جز هنر، نظم از میان رفت. قرون وسطی هر چند از حیث عمل دوران پر جوش و خروشی بود، از لحاظ فکری تحت تأثیر علاقه شدیدی به قانون و نظریه بسیار دقیقی از قدرت سیاسی قرار داشت. بنابراین نظریه، هر گونه قدرتی در اصل از خدا ناشی می شود. خدامت که پاپ را در امور دینی و

۱. مراد انشعابی است که در قرن شانزدهم در کلیسا پیش آمد و گروه بزرگی از مسیحیان به پیروی از لوتر از کلیسای کاتولیک جدا شدند. م.

امپراتور را در امور دنیوی قدرت بخشیده است. اما در قرن پانزدهم پاپ و امپراتور هر دو اهمیت خود را از دست دادند. پاپ به صورت یکی از حکام ایتالیا درآمد که سرگرم يك سیاست بازی بسیار بفرنج و دور از زهد و تقوی بود. دولتهای سلطنتی ملی که تازه در فرانسه و اسپانیا و انگلستان تشکیل شده بودند در قلمرو خود چنان قدرتی داشتند که نه پاپ می توانست در کارهاشان مداخله کند و نه امپراتور. دولتهای ملی، بیشتر به واسطه نیروی باروت، نفوذ تازه و بی سابقه‌ای در افکار مردم به دست آوردند؛ و این نفوذ باقی مانده اعتقاد رومیان را به وحدت تمدن پاک از میان برد.

این بی نظمی سیاسی در کتاب ما کیاولی به نام «امیر» (*Prince*) تظاهر و تجلی کرد. وقتی که هیچ اصل هدایت کننده‌ای وجود نداشته باشد، سیاست به صورت تنازع رك و راست برای کسب قدرت درمی آید. «امیر» اندرزه‌های زیر کانه‌ای می دهد که چگونه باید در این بازی برنده شد. آنچه در عصر عظمت یونان رخ داده بود بار دیگر در زمان تجدید حیات فرهنگی در ایتالیا روی داد. یعنی قید و بندهای اخلاقی قدیم ناپدید شد؛ زیرا معلوم شد که باخرافات بستگی دارد. آزاد شدن از قید و بند، افراد مردم را فعال و خلاق ساخت، و در نتیجه بهار بی‌مانندی از گل‌های نبوغ پدید آمد. اما آشوب و فساد که به طور اجتناب ناپذیر از انحطاط اصول اخلاقی حاصل آمد، مردم ایتالیا را من حیث المجموع ناتوان ساخت؛ و آنان نیز مانند یونانیان به زیر یوغ ملتهایی درآمدند که از لحاظ تمدن از خود آنها عقب‌تر بودند ولی به قدر آنها از هماهنگی اجتماعی بیگانه نبودند.

اما نتیجه این ماجرا کمتر از ماجرای یونانیان مصیبت آمیز

بود؛ زیرا ملت‌هایی که تازه به قدرت رسیده بودند نیز، جز ملت اسپانیا، خود را به اندازه ایتالیاییان شایسته به دست آوردن توفیق‌های بزرگ نشان دادند.

از قرن شانزدهم به بعد، تاریخ تفکر اروپایی تحت تأثیر نهضت اصلاح دین قرار دارد. اصلاح دین يك نهضت پیچیده و چند جانبه بود و توفیق خود را مدیون علنهای گوناگون بود. این نهضت عمدتاً عبارت بود از طغیان ملت‌های شمالی بر ضد تجدید سلطه روم. دین شمال اروپا را مقهور خود ساخت، اما در ایتالیا دچار انحطاط شد. پاپ به عنوان يك سازمان دینی باقی مانده بود و خراج سنگینی از آلمان و انگلستان می گرفت. اما این ملتها که هنوز هم پایبند دین و مذهب بودند، برای خانواده‌های بورژوا (بورژیا) و مدیچی که ادعا می کردند در ازای پول نقد ارواح مردم را آمرزیده می گردانند، و آنگاه آن پولها را صرف تجملات و کلاه‌های خلاف اخلاق می کردند، دیگر احترامی قائل نبودند. عوامل مخرب ملی و اقتصادی و اخلاقی، همه دست بهم دادند و طغیان بر ضد روم را تقویت کردند. از طرف دیگر، حکام محلی دریافته‌اند که اگر کلیسا در قلمرو آنها ملی شود خواهند توانست آن را به زیر سلطه خود در آورند، و در این صورت در داخله قلمرو خود بسیار بیش از هنگامی که پاپ در قدرتشان شریک باشد نیرو خواهند داشت. به واسطه همه این علنها، بدعتهای مذهبی لوتر در قسمت اعظم اروپای شمالی از جانب مردم و حکام یکسان مورد استقبال قرار گرفت.

کلیسای کاتولیک از سه سرچشمه آب می خورد: تاریخ مقدس یهودی و الهیات یونانی و حکومت و قانون‌هایش - حداقل به طور غیرمستقیم - رومی بود. نهضت اصلاح دین عناصر رومی آنرا طرد

کرد و عناصر یونانیش را ملایم ساخت و عناصر یهودیش را نیروی فراوان بخشید. بدین طریق دین با نیروهای ملی که سرگرم باز کردن و به هم زدن همبستگیهای ساخته و پرداخته امپراتوری روم و کلیسای رومی بود همکار و هماهنگ شد. مطابق نظریات کاتولیکی، وحی آسمانی به کتابهای آسمانی ختم نمی‌شود بلکه به وسیله کلیسا قرن به قرن ادامه می‌یابد؛ و بنابراین بر هر فردی واجب است که عقاید شخصی خود را رها کند و تسلیم کلیسا شود. پروتستانها، به عکس کلیسا را به عنوان وسیله نزول وحی پذیرفتند، و گفتند که حقیقت را باید فقط در کتاب آسمانی جستجو کرد، و این کتاب را نیز هر کسی می‌تواند برای خود تفسیر و تأویل کند. اما مردم در تفسیر کتاب آسمانی با یکدیگر اختلاف نظر پیدا کردند و هیچ مقام آسمانی وجود نداشت تا درباره اختلاف آنها حکم کند. البته در عمل دولت مدعی آن حقی شد که سابق به کلیسا تعلق داشت؛ اما این ادعا غاصبانه بود. در اعتقاد پروتستانی، میان روح و خدا نباید میانجی دنیوی و خاکی وجود داشته باشد.

این تغییر اثرات مهمی داشت. بدین معنی که دیگر ممکن نبود از راه استشاره با مراجع دینی حقایق را متیقن ساخت، بلکه می‌بایست با تفکر درونی بدین مهم پرداخت. در نتیجه تمایل خاصی به سرعت رشد کرد، که در سیاست به جانب هرج و مرج گرایید و در دیانت در جهت عرفان سیر کرد؛ و عرفان همواره به دشواری در قالب اعتقادات کاتولیکی جای گرفته بود. مذهب پروتستانی یک مذهب واحد نشد، بلکه به صورت فرقه‌های متعدد درآمد. این مذهب به صورت یک فلسفه در برابر فلسفه مدرسی در نیامد، بلکه به تعداد افراد فلاسفه، فلسفه

پدید آمد؛ چنانکه در قرن سیزدهم يك امپراتور در برابر پاپ قد علم نکرد، بلکه عده زیادی پادشاهان ملحد (یعنی غیر کاتولیک) پدید آمدند. نتیجه این اوضاع در عرصه فلسفه و ادب عبارت بود از نوعی ذهن‌گرایی که مدام عمیقتر می‌شد. این ذهن‌گرایی در آغاز کار همچون وارستگی گوارایی از قید بردگی فکری جلوه کرد، ولیکن سرسختانه به سوی فردیت که مغایر سلامت اجتماعی است سرازیر شد.

فلسفه جدید با دکارت آغاز می‌شود که ایقان‌اساسی عبارت است از وجود خودش و اندیشه‌هایش، که جهان خارج از آن منتج می‌شود. این فلسفه فقط مرحله ابتدایی سیر تکاملی بود که از طریق بارکلی و کانت به فیخته رسید، که در نظر وی هر چیزی فقط نشئه‌ای از نفس است. این فلسفه چیزی جز ناسالمی فکری نبود، و از آن روز تا کنون فلسفه در تلاش بوده است تا خود را از این ورطه‌های پخش و به جهان عقل سلیم بازگردد.

ذهن‌گرایی در فلسفه همواره دوش به دوش هر ج و مرج در سیاست است. حتی در هنگامی که خود لوتر هم زنده بود، برخی از پیروان ناخواسته و ناپذیرفته او نظریه «آنا بپتیسم» (Anabaptisme) را پدید آوردند و مدتی نیز بر شهر مونستر Münster تسلط یافتند. آنا بپتیستها هر گونه قانونی را مردود می‌دانستند؛ زیرا عقیده داشتند که روح القدس اشخاص نیک را در هر لحظه هدایت می‌کند، و روح القدس را نمی‌توان اسیر قوانین و مقررات ساخت. از این مقدمه به مالکیت اشتراکی و هر ج و مرج در روابط جنسی می‌رسیدند؛ و به همین جهت، پس از يك مقاومت قهرمانانه، منقرض گشتند. اما نظریاتشان، به اشکال ملایمتر، در هلند و انگلستان و امریکا اباعه یسافت، از لحاظ تاریخی می‌توان

آنها را ریشهٔ فرقهٔ «کویکر»ها دانست. در قرن نوزدهم شکل ترسناکتری از آشوبگرایی (آنارشیزم) پدید آمد که دیگر با دین هم ارتباطی نداشت. این مرام در روسیه و اسپانیا و ، تا حد کمتری در اینالیا ، پیروزی فراوان به دست آورد؛ و تا به امروز نیز هنوز مانند مترسکی ادارهٔ امور مهاجرین را در امریکا می‌رماند. این شکل جدید آشوبگرایی، گرچه ضد دینی است، لیکن هنوز مقدار زیادی از روح مذهب پروتستانی را در خود سرشته دارد. فرق عمده‌اش با مذهب پروتستانی این است که آن خصومتی را که لوتر با پاپها می‌ورزید، اینان متوجه دولتها ساخته‌اند.

تمایل به ذهنگرایی همینکه به راه افتد دیگر نمی‌توان جلوش را گرفت، مگر اینکه دورهٔ خود را بگذرانند. در اخلاق، تکیهٔ پروتستانها بر وجدان فردی اساس آشوبگرایانه داشت؛ اما عادات و رسوم چنان نیرومند بود که جز در مورد چند طغیان تصادفی، مانند طغیان شهر مونستر، حتی خود پیروان فردیت نیز در اخلاق همان رفتاری داشتند که بر حسب معمول موافق موازین تقوی شناخته می‌شد. چیزی که هست، این تعادل ناپایدار بود؛ و مسلک «حساسیت» که در قرن هجدهم باب شد آن را بهم زد. مطابق این مسلک، خوبی عمل را عواقب خوب آن یا انطباق آن با مقررات اخلاقی معین نمی‌کند؛ بلکه معیار عبارت است از احساساتی که انگیزهٔ عمل واقع شده است. از همین مسلک بود که عقیدهٔ «قهرمان»، چنانکه کار لایل و نیچه بیان کرده‌اند، و مرام پایرون، که عبارت بود از شور و سودای تند و

شدید از هر نوع که باشد، پدید آمد.

نهضت رومانتيك در هنر و ادبیات و سیاست بستگی دارد به این مسلك ذهنی در قضاوت راجع به افراد بشر نه چون اعضای اجتماع ، بلکه به مثابه موضوعات تفکر که از لحاظ علم الجمال لذت بخشند. ببر از گوسفند زیباتر است، ولی ما ترجیح می دهیم که ببر در قفس محبوس باشد. يك نفر رومانتيك نمونه، در قفس را باز می کند و از جست و خیز بسیار زیبای ببر، که منجر به هلاك گوسفند می شود، لذت می برد. وی انسان را تشویق می کند که ببر باشد، ولی چون در این کار توفیق یابد نتایج آن چندان مطبوع و مطلوب نیست.

بر ضد اشکال سخیف فلسفه ذهنگرایی؛ در عصر جدید عکس العملهای گوناگونی نشان داده شده است. یکی از این عکس العملها فلسفه سازش است، که عبارت است از نظریه لیبرالیسم. این فلسفه می خواهد برای دولت و فرد به دو دنیای مختلف قائل شود. شکل جدید این نظر با فلسفه لاک آغاز می شود. لاک با «شوق و انجذاب» - یعنی همان فردیت آنا با پتیستها - همان قدر مخالف است که با قدرت مطلق و پیروی کور کورانه از رسم و عرف. يك طغیان کاملتر در برابر ذهنگرایی منجر به نظریه دولت پرستی می شود، که برای دولت قائل به مقامی است که کاتولیکها برای کلیسا، یا حتی گاهی خدا، بدان قائل بودند. هابز و هگل و روسو نمایندگان اشکال مختلف این نظریه اند؛ و نظریات آنها به وسیله کرمول و ناپلئون و هیتلر تجسم یافت. کمونیسیم از لحاظ نظری بسیار دور از این قبیل فلسفه هاست ، اما در عمل منجر به تشکیل نوعی جامعه می شود که با آنچه از نظریه دولت پرستی پدید می آید شباهت بسیار دارد.

در طی این سیر تکامل طولانی از سال ۶۰۰ پیش از میلاد تا عصر حاضر، فلاسفه به دو دسته تقسیم شده‌اند: یکی آن دسته که می‌خواهند قیده‌های اجتماعی را سفت کنند، و دیگری آن دسته که می‌خواهند قیده‌های اجتماعی را شل کنند. مابقی به این دو دسته بستگی داشته‌اند. انضباطیان از دستگاه‌های بی چون و چیرا، چه کهنه و چه نو، هواداری کرده‌اند، و بدین جهت کمابیش ناچار شده‌اند که با علم مخالفت کنند؛ زیرا تجربه نظریات جزمی آنان را اثبات نکرده است. تقریباً همه آنان چنین گفته‌اند که خوبی سعادت و خوشی نیست، بلکه باید شرافت یا «قهرمانی» را بر سعادت ترجیح داد. این فلاسفه با جنبه‌های غیر عقلانی طبیعت انسان همراهی و همدردی نشان داده‌اند، زیرا احساس کرده‌اند که عقل دشمن همبستگی و هماهنگی اجتماعی است. از طرف دیگر آزادیخواهان، غیر از آشوب‌گرایان افراطی، با روش علمی موافق بوده‌اند؛ در اخلاق بهره و فایده را اصل قرار داده‌اند؛ به تعقل منطقی اعتقاد داشته‌اند؛ با شور و سودا مخالف بوده‌اند؛ و با اشکال عمیق دین دشمنی کرده‌اند. این اختلاف حتی پیش از ظهور آنچه ما به اسم فلسفه می‌شناسیم وجود داشته است و در قدیمترین افکار یونانی به وضوح دیده می‌شود. این اختلاف به اشکال گوناگون تا به امروز همچنان باقی مانده است. و شکی نیست که تا دوره‌های بسیار دیگر همچنان باقی خواهد ماند.

روشن است که دعاوی هر دو طرف این اختلاف - مانند دعاوی طرفین هر اختلاف دیرپای دیگری - مقداری حق و مقداری باطل است. همبستگی اجتماعی از ضروریات است و انسان تا کنون هرگز نتوانسته است فقط با براهین عقلی این همبستگی را در اجتماع پدید آورد. هر

اجتماعی در معرض دو خطر متضاد واقع است: سفت شدن در نتیجه پیروی زیاد از حد از عرف و انضباط، و شل شدن یا زیر یوغ خارجی رفتن در نتیجه رشد فردیت و استقلال شخصی که همکاری اجتماعی را غیر-ممکن می‌سازد. تمدنهای مهم عموماً با يك نظام خشك و خشن پدید می-آیند و به تدریج نرم می‌شوند و در مرحله خاصی که جنبه‌های مفید عرف قدیم هنوز به قوت خود باقی است و مضراتی که با از میان رفتن عرف قدیم همراه است هنوز بر اجتماع مستولی نشده، این تمدن به دوره درخشانی از نبوغ می‌رسد. اما همینکه این مضرات بر اجتماع مستولی شد، هرج و مرج آغاز می‌شود و در نتیجه لاجرم يك دوره استبداد جدید فرا می‌رسد که خود تر کیب جدیدی را به وسیله يك دستگاه جزمی پدید می‌آورد. نظریه لیبرالیسم کوشی است برای خارج شدن از این دور. اساس لیبرالیسم از کوشش برای پدید آوردن يك نظم اجتماعی است که مبتنی بر عقیده جزمی غیر عقلانی نباشد، و کوشش برای تأمین استقرار و آرام، بی آنکه قیدهایی بیش از آنچه برای بقای اجتماع ضرورت دارد لازم آید. اینکه آیا چنین کوششی به نتیجه خواهد رسید یا نه، چیزی است که آینده نشان خواهد داد.

۱

فلاسفه پیش از سقراط

فصل اول

ظهور تمدن یونانی

در سرتاسر تاریخ، هیچ چیزی شگفت‌انگیزتر یا توجیهش دشوارتر از ظهور ناگهانی تمدن در یونان نیست. بسیاری از عوامل تشکیل‌دهنده تمدن هزاران سال پیش از ظهور تمدن یونانی در مصر و بین‌النهرین وجود داشت و از آن مناطق به سرزمینهای همسایه نیز رسیده بود. ولی هنوز عناصر خاصی لازم بود تا تمدن پدید آید. سرانجام یونانیان این کمبود را برطرف کردند. پیشرفتهای یونانیان در هنر و ادب بر همه کس معلوم است؛ اما آنچه این قوم در زمینه فکر

محض آوردند از توفیقهای هنری و ادبی آنها نیز کم نظیرتر است. ریاضیات^۱ و علم و فلسفه را یونانیان پدید آوردند. تاریخ نویسی متمایز از وقایع نگاری محض را آنها آغاز کردند. آنها بودند که بی آنکه پای بند زنجیر تعصبات موروثی باشند آزادانه درباره ماهیت جهان و مقاصد حیات به تحقیق پرداختند. و نتیجه این تحقیقات چنان شگفت بود که تا همین زمانهای اخیر مردم قانع بودند بدین که شیفته وار به آثار یونانی بنگرند و درباره نبوغ یونان داد سخن بدهند. ولی با تمام این احوال، می توان تکامل یونانی را به زبان علمی فهمید؛ و این کاری است که هر چند دشوار باشد به دشواریش خوب می آرد.

فلسفه با طالس آغاز می شود. خوشبختانه تاریخ زمان او را از روی این نکته می توان معلوم کرد که وی خوفی را پیش بینی کرده بود و این خوف بنا بر نظر منجمان در سال ۵۸۵ ق. م. روی داده است. بنابراین فلسفه و علم - که در اصل از یکدیگر جدا نبودند - در آغاز قرن ششم با هم پدید آمدند. ولی آیا پیش از این در یونان و کشورهای همسایه اش چه می گذشته است؟ هر پاسخی به این سؤال بدیم تا اندازه ای آمیخته به حدس و گمان خواهد بود. اما در قرن حاضر علم باستانشناسی معلوماتی بسیار بیش از آنچه اجداد ما داشتند در دسترس ما گذارده است.

فن نوشتن در حدود سال ۳۰۰۰ ق. م. در مصر، و نه چندان دیرتر از این در بین النهرین، اختراع شد. در هر دو این سرزمینها

۱. حساب و فندی هندسه در میان مصریان و بابلیان وجود داشت. ولی بیشتر به شکل قواعد تجریمی که از شمارش انگشتان به دست می آید. روش استنتاج از مقدمات کلی را یونانیان ابداع کردند.

نوشتن با کشیدن تصویر اشیا آغاز گشت. تصویرها به زودی شکل قراردادی پیدا کردند، به طوری که هر کلمه‌ای به توسط علامتی نشان داده می‌شد، چنانکه هنوز در چین چنین است. در مدت هزاران سال این خط پر زحمت تکامل یافت و به صورت خط الفبایی درآمد.

علت اینکه تمدن در مصر و بین‌النهرین زود آغاز شد، وجود رودخانه‌های نیل و دجله و فرات بود که کشاورزی را بسیار آسان و پربار حاصل می‌ساخت. در این دو سرزمین تمدن از بسیاری جهات شبیه بود به تمدنی که مهاجران اسپانیایی در مکزیک و پرو با آن روبرو شدند. پادشاهی آسمانی با قدرت مطلق حکومت می‌کرد. در مصر این پادشاه مالك همه زمینها بود. دین، دین چند خدایی بود، و يك خدای بزرگ نیز که پادشاه با او روابط بسیار صمیمانه داشت پرستیده می‌شد. اشراف سپاهی و اشراف روحانی وجود داشتند. هر گاه پادشاه ضعیف یا گرفتار جنگ سختی بود، اشراف روحانی می‌توانستند بر قدرت سلطنتی چنگ بیندازند. شخم‌کنندگان زمین برده بودند و به پادشاه یا اشراف یا روحانیان تعلق داشتند.

میان دین مصری و دین بابلی تفاوت بسیار وجود داشت. فکر مصریان مشغول دنیای دیگر بود. مصریان عقیده داشتند که روح پس از مرگ به جهان زیرین نزول می‌کند و در آن جهان اوسیریس بنا بر رفتاری که روح هنگام زندگی روی خاک داشته در حق او داوری می‌کند. مصریان می‌پنداشتند که روح سرانجام به تن بازمی‌گردد. این پندار آنها را وامی‌داشت که مردگان را مومیایی کنند و مقبره‌های مجلل بسازند. اهرام در پایان هزاره چهارم و آغاز هزاره سوم به دست

فراعنه ساخته شد. از آن پس تمدن مصری دچار رکود شد و محافظه کاری دینی پیشرفت را غیر ممکن ساخت. در حدود سال ۱۸۰۰ ق. م. مصر به دست يك قوم سامی به نام هیكسوس^۱ گشوده شد. این قوم در حدود دو قرن در مصر حکومت کردند. سامیان در مصر اثر جاودانی از خود به جای نگذاشتند، اما وجودشان به گسترش تمدن مصری در سوریه و فلسطین کمک کرد.

تاریخ بابل بیش از مصر به جنگ آمیخته است. نژاد حاکم در بابل در آغاز سامیان نبودند بلکه سومریان بودند که اصلشان معلوم نیست. خط میخی را سومریان اختراع کردند، و سامیان فاتح این خط را از آنها فرا گرفتند. در این ناحیه تا مدتی شهرهای مختلف و مستقل وجود داشتند که با هم می جنگیدند، اما بابل مسلط شد و يك امپراتوری تشکیل داد. خدایان شهرهای دیگر به زیر دست مردوخ، خدای بابل، درآمدند؛ و مردوخ وضعی یافت نظیر آنکه بعدها زئوس در میان خدایان یونانی به دست آورد. در مصر نیز وقایعی از این قبیل روی داده بود، منتهی این وقایع مربوط به زمانهای بسیار پیشتر بود.

ادیان مصر و بابل مانند سایر ادیان باستانی مراسمی بود که برای فراوان ساختن محصول اجرا می شد. زمین ماده بود، خورشید نر. گاونر مظهر قدرت تولید جنس نر شناخته می شد و گاوپرستی امری رایج بود. در بابل مرتبه^۲ عشتار^۳، الهه زمین، در میان خدایان ماده دیگر از همه بلندتر بود. در سراسر آسیای غربی مردم «مادر بزرگ» را تحت

۱. Hyksos قومی بودند که اصلشان معلوم نشده است. این قوم به مصر حمله کردند و مدتها بر آن سرزمین حکومت کردند. نامشان در زبان مصری قدیم به معنای «بیگانگان» است. م.

۲. Ishtar

عنوانهای مختلف می‌پرستیدند. هنگامی که مهاجران یونانی در آسیای صغیر پرستشگاه مادر بزرگ را دیدند، نام این مادر را «آرتمیس» Artemis نهادند و اجرای مراسم پرستش او را خود به دست گرفتند. اصل و ریشه «دیانا» Diana خدای مردم افسوس نیز همین مادر بزرگ است. مسیحیت این مادر را به صورت مریم عذرا در آورد، و در همیر شهر افسوس بود که يك شورای دینی لقب «مادر خدا» به حضرت مریم داد.

هر جا که دین با دولت امپراتوری وابسته بود، عوامل سیاسی در دگرگون کردن اجزای نخستین آن دین تأثیر زیاد داشت. بدین معنی که خدا یا الهه با دولت همبستگی پیدا می‌کرد و علاوه بر وظیفه فراوان ساختن محصول که به عهده داشت، می‌بایست در جنگها نیز پیروزی نصیب دولت کند. روحانیان مراسم دینی و الهیات را با دقت بهم می‌بافتند و خدایان مختلف قلمرو امپراتوری را در يك معبد جای می‌دادند.

خدایان به واسطه همبستگی با دولت با اخلاق نیز همبستگی پیدا می‌کردند. قانونگذاران چنین وانمود می‌کردند که قانونهای خود را از جانب خدا دریافت می‌دارند. بدین طریق تجاوز از قانون بی حرمتی به خدا شناخته می‌شد. قدیمترین قانونهایی که تا کنون شناخته شده، قانونهای حمورابی پادشاه بابل است که در حدود سال ۲۱۰۰ ق.م. می‌زیسته. حمورابی گفته است که لوح قانونهای وی از جانب مردوخ بر او نازل شده است. رابطه میان دین و اخلاق از

۱. Ephesus شهری بوده است در آسیای صغیر که پرستشگاه دیانا در آنجا بوده است. م.

زمانهای قدیم به این سو مدام نزدیکتر می‌شد.

دین بابلی برخلاف دین مصری بیشتر به کامرانی در این جهان علاقه داشت تا سعادت در جهان دیگر. جادو و غیبگویی و ستاره‌بینی، هر چند منحصر به بابل نبود، از بابل به جاهای دیگر رسید و بیشتر به واسطهٔ بابل بود که این کارها در زمان باستان رواج یافت. اما در بابل کارهای دیگری هم صورت گرفت که به قلمرو علم درآمد؛ مانند تقسیم شبانه روز به بیست و چهار ساعت و تقسیم دایره به ۳۶۰ درجه؛ و نیز کشف تسلسل در خسوف و کسوف که در نتیجهٔ آن بشر توانست خسوف را به یقین و کسوف را به احتمال پیش‌بینی کند. چنانکه خواهیم دید طالس دانش بابلی را تحصیل کرد.

تمدنهای مصر و بین‌النهرین کشاورزی بود و تمدنهای ملت‌های اطراف آنها در آغاز شبانی. با توسعهٔ تجارت، که در ابتدا تماماً دریایی بود، عناصر تازه‌ای وارد تمدن شد. تا حدود سال ۱۰۰۰ ق.م. سلاح از مفرغ ساخته می‌شد؛ ولی ملت‌هایی که فلزهای لازم را در سرزمین خود نداشتند ناچار این فلزها را از راه تجارت یا دزدی دریایی به‌دست می‌آوردند. اما دزدی دریایی يك راه حل موقت بود و هر گاه اوضاع اجتماعی و سیاسی تا اندازه‌ای استوار بود تجارت بیشتر سود داشت. به نظر می‌رسد که جزیرهٔ کرت در تجارت پیشاهنگ بوده است. مدتی در حدود یازده قرن - بگیرییم از ۲۵۰۰ ق.م. تا ۱۰۰ ق.م. - در جزیرهٔ کرت فرهنگی وجود داشت به نام فرهنگ مینوی Minoan که از حیث هنر پیشرفته بود. آنچه از هنر کرتی بازمانده است نشان‌دهندهٔ شادی و خوشی و تجمل‌کام‌بیش منحنی است. و این با تاریکی و تیرگی بیم‌انگیز معبدهای مصری فرق بسیار دارد.

از این تمدن مهم، تاپیش از کاوشهای سر آرتور اولمز Sir Arthur Evans و دیگران تقریباً هیچ اطلاعی در دست نبود. تمدن کرتی تمدنی بود دریایی که بامصر (جز در زمان هیکسوسها) تماس نزدیک داشت از تصویرهای مصری برمی آید که تجارت فراوانی میان مصر و کرت در جریان بوده که به دست دریانوردان کرتی صورت می گرفته است. این تجارت در حدود ۱۵۰۰ ق.م. به اوج خود رسید. دین کرتی خوشبهایی با دین سوریه و آسیای صغیر نشان می دهد؛ ولی در زمینه هنر، کرت خوشبهای بیشتری با مصر داشته، منتها هنر کرتی اصالت دارد و به نحو خیره کننده ای زنده و با روح است. مرکز تمدن کرتی جایی است که آن را «کاخ مینوس» نامیده اند و در شهر کنوسوس Knossos واقع است و در ادبیات یونان بدان اشاره هایی شده است. کاخهای کرت بسیار با شکوه بوده، اما در حدود پایان قرن چهارم ق.م. شاید به دست مهاجمان یونانی، نابود شده است. سلسله وقایع تاریخ کرت از روی آثار مصری که در کرت پیدا می شود و آثار کرتی که در مصر به دست می آید معلوم می گردد. اطلاعات ما در این خصوص تماماً متکی بر شواهد باستانشناسی است.

کرتیها يك الهه، بلکه چند الهه، را می پرستیدند. مسلم ترین خدای آنها «پانوی جانوران» یا الهه شکار است که شاید اصل و مأخذ آرتیمیس یونانی بوده باشد^۱. این الهه فرزندی نیز داشته، و غیر از «سرور جانوران» تنها خدای نر پسر جوان اوست. بنا بر شواهدی که در دست است، کرتیها نیز مانند مصریها به يك نوع زندگی بعدی

۱. این الهه همزاد یا جفتی نیز دارد به نام «سرور جانوران» Master of Animals که از لحاظ اهمیت به پای او نمی رسد. یکی شدن آرتیمیس و (مادر بزرگ آسیای صغیر) در زمانهای دیرتر سوخت گرفته است.

اعتقاد داشته‌اند که در آن زندگی انسان از روی اعمال خود در این جهان پاداش می‌گرفته است. اما به طوری که از آثار هنری کرت بر می‌آید مردم کرت عموماً مردم شاد و خوشی بوده‌اند و چندان زیر بار خرافات سیاه نرفته‌اند. گاو بازی را دوست می‌داشته‌اند و در این بازی مردان و زنان سوار، شیرینکاریهای شگفت‌انگیزی می‌کرده‌اند. سر آرتور اوانز عقیده دارد که این گاو بازیها مراسم دینی بوده است و گاو بازیها از اصیل‌ترین نجبا بوده‌اند؛ اما این نظر مورد قبول همه نیست. تصویرهایی که از این بازیها به‌جای مانده، تصویرهایی است پر حرکت و نشان‌دهنده واقعیت.

کرتیها يك نوع خط هم داشته‌اند، ولی این خط هنوز خواننده نشده است. مردم کرت در سرزمین خود مردم سلیمی بوده‌اند و شهرهاشان بارو نداشته است. ولی بی‌شک نیروی دریایی از جزیره‌شان دفاع می‌کرده است.

فرهنگ مینوی پیش از نابود شدن در حدود ۱۶۰۰ ق.م. به سرزمین یونان راه یافت و در آنجا با گذراندن مراحل تغییر شکل تدریجی تا حدود ۹۰۰ ق.م. باقی ماند. تمدنی که در سرزمین اصلی یونان پدید آمد تمدن میسنه‌ای نامیده می‌شود و آن را از روی مقبره‌های پادشاهان و قلعه‌هایی که بر فراز تپه‌ها ساخته شده باز می‌شناسند. این آثار نشان می‌دهد که در یونان بیش از کرت بیم جنگ می‌رفته است. این مقبره‌ها و قلعه‌ها در مخیله مردم یونان قدیم اثر گذشته‌اند. آثار هنری کهن در کاخهای یونانی، یا کار استادان کرتی است، یا اینکه به آثار کرتی شباهت بسیار دارد. تمدن میسنه‌ای، اگر از پشت پرده مه‌آلود افسانه بدان بنگریم، همان است که در آثار هومر تصویر شده است.

اما دربارهٔ مردم میسنه شك فراوان وجود دارد. آیا تمدن خود را مدیون شکست خوردن از کرتیها بودند؟ آیا به زبان یونانی سخن می گفتند یا خود نژاد قدیمتری از سرزمین یونان بودند؟ به این پرسشها پاسخ محقق نمی توان داد، ولی شواهدی در دست است که می توان احتمال داد مردم میسنه فاتحانی بوده اند که به زبان یونانی سخن می گفته اند و لاقلاً اشراف آنها مهاجمان زرین مویی بوده اند که از شمال آمده و زبان یونانی را با خود آورده بودند. یونانیها در در سه موج پشت سرهم سرازیر شدند: نخست ایونیها Ionians، سپس آکاییها Achaeans و سرانجام دوریها Dorians. به نظر می رسد که ایونیها، گرچه فاتح بودند، تمدن کرتی را کاملاً پذیرفتند؛ چنان که بعدها رومیان تمدن یونانیان را قبول کردند. اما ایونیها به وسیلهٔ جانشینان خود، یعنی آکاییها، مورد تاخت و تاز واقع شدند و تسلط خود را تا حدی از دست دادند. از روی لوحه های حتی که در بغاز کوی به دست می آید معلوم می شود که آکاییها در قرن چهارم ق. م. امپراتوری پنهاور و منظمی داشته اند. تمدن میسنه ای که در نتیجهٔ جنگهای ایونیها و آکاییها ضعیف شده بود به دست دوریها، یعنی آخرین مهاجمان یونانی، به کلی نابود شد. بیشتر مهاجمان قبلی دین میسویی را پذیرفته بودند، حال آنکه دوریها دین اصلی هند و اروپایی اسلاف خود را حفظ کردند. اما دین عصر میسنه ای نیز موجودیت خود را، خاصه در میان طبقات پایین، ادامه داد. دین یونان قدیم ترکیبی

۱. *The Minoan-Mycenaean Religion and Its Survival in Greek Religion*, by Martin P. Nilsson, p. 11 ff.

۲. Hittite یکی از اقوام ناشناخته ای که در هزارهٔ دوم پیش از میلاد آسیای

صغیر و سوریه را متصرف شدند. م.

از این هردو بود: درحقیقت بعضی از الهه‌های یونانی اصل و نسبشان به خدایان میسنه‌ای می‌رسید.

هرچند آنچه گفته شد محتمل به نظر می‌رسد، باید در نظر داشت که ما نمی‌دانیم که میسنه‌یان یونانی بوده‌اند یا نه. آنچه می‌دانیم این است که تمدن آنها به انحطاط گرایید و در حدود زمانی که این تمدن به پایان عمر خود رسید، آهن جای مفرغ را گرفته بود؛ و دیگر این که برای مدتی تفوق در دریا به دست فینیقیها افتاد.

هم در دورهٔ اخیر عصر میسنه و هم پس از پایان آن عصر، برخی از مهاجمان در سرزمین یونان جایگزین شدند و به کشاورزی پرداختند، و برخی پیشتر رفتند و نخست به جزایر آسیای صغیر و سپس سیسیل و جنوب ایتالیا قدم گذاشتند و در این نقاط شهرهای دیدند که از راه تجارت دریایی گذران می‌کردند. در این شهرهای دریایی، یونانیان کمکهایی به تمدن کردند که از لحاظ کیفیت تازگی داشت. شهر آتن تفوق خود را بعدها به دست آورد، و در آن هنگام نیز این تفوق به همین اندازه به نیروی دریایی بستگی داشت.

سرزمین یونان کوهستانی است و مقدار زیادی از آن قابل کشت نیست. اما دره‌های حاصلخیز بسیاری در این سرزمین وجود دارد که راهشان به دریا باز است. ولی راه آسان خود این دره‌ها به یکدیگر، به وسیلهٔ کوههای بن آنها قطع شده است. در این دره‌ها جامعه‌های کوچک و مجزایی تشکیل شد که از راه کشاورزی گذران می‌کردند و به دور شهرهای نزدیک به دریا گرد می‌آمدند. در چنین اوضاعی طبیعتاً همینکه عدد افراد یک جامعه به حدی می‌رسید که نمی‌توانستند از حاصل زمین زندگی کنند ناچار رو به دریا می‌آوردند. بدین ترتیب

شهرهای سرزمین اصلی در جاهای مناسب مستعمراتی برای خود بنا کردند. این بود که در نخستین دوره تاریخی یونانیان آسیای صغیر و سیسیل و ایتالیا از یونانیان سرزمین اصلی بسیار غنی تر بودند.

نظام اجتماعی در قسمتهای مختلف یونان بسیار متفاوت بود. در اسپارت، يك جامعه اشرافی كوچك از دسترنج بردگان ستمكشی كه تراد دیگری داشتند زندگی می کردند. در نواحی کشاورزی كه ثروت كمتر بود، جامعه بیشتر از کشاورزانی تشكيل می شد كه خود و خانواده شان زمین را شخم می زدند و می كاشند؛ ولی هر جا كه تجارت و صنعت پدید می آمد، شهرنشینان از دسترنج بردگان ثروت می اندوختند. از بردگان مرد در معدنها و از بردگان زن در كارگاههای پارچه بافی كار می كشیدند. در سرزمین ایونی این بردگان از قومهای وحشی نواحی همسایه بودند و عموماً و در وهله اول در جنگ به چنگ می آمدند. ثروت كه زیاد شد، جدایی و بركناری زنان توانگران از كارهای اجتماعی نیز افزایش یافت؛ به طوری كه در زمانهای بعد، جز در شهرهای اسپارت و لسبوس، جنبه های متمدن زندگی یونان، در زنان كمتر دخالت داشتند.

در یونان يك سیر تكاملی بسیار كلی در جریان بود؛ بدین معنی كه حكومت نخست از شكل سلطنتی به اشرافی و سپس به يك سلسله حكومتهای استبدادی و دموكراسی تغییر یافت. پادشاهان یونان مانند پادشاهان مصر و بابل مطلق العنان نبودند، بلكه با شورایی كه از شیوخ قوم تشكيل می شد در كار مملكت شور می كردند؛ و اگر از عرف و رسم سر می پیچیدند از مكافات عمل مصون نمی ماندند. معنی «استبداد» این نبود كه حتماً حكومت ستمگری بر سر كار باشد، بلكه

منظور حکومت يك فرد بود که حق حکومت نیز برایش موروثی نبود. «دموکراسی» به معنی حکومت کردن همه شهروندان بود، اما در این میان بردگان و زنان به حساب نمی آمدند. نخستین فرمانروایان مستبد، مانند پادشاهان مدیچی Medici، از این راه به قدرت رسیدند که از میان ثروتمندان حاکم (plutocracy) خود از همه ثروتمندتر بودند. منبع ثروت آنها غالباً معدنهای طلا و نقره بود، و چون رسم به کار بردن سکه را به تازگی از کشور لیدی فرا گرفته و رواج داده بودند، سود این معدنها بیشتر شده بود. به نظر می رسد که سکه زنی کمی پیش از ۷۰۰ ق.م. اختراع شده باشد.

برای یونانیها، یکی از مهمترین نتایج تجارت یا دزدی دریایی - که در آغاز به ندرت از هم جدا بود - فرا گرفتن فن نوشتن بود. با آنکه این فن از هزاران سال پیش در مصر و یونان وجود داشت، و مینویها نیز خطی داشتند (که خوانده نشده است)، باز هیچ دلیل قاطعی در دست نیست که یونانیان پیش از قرن دهم پیش از میلاد خط الفبایی را فرا گرفته بوده باشند. یونانیها فن نوشتن را از فینیقیها آموختند. قوم اخیر مانند سایر ساکنان سوریه هم با مصریان و هم با بابلیان در تماس بودند و تا هنگام پدید آمدن شهرهای یونانی در ایونی و ایتالیا و سیسیلی، در تجارت دریایی تفوق داشتند. در قرن چهاردهم سوریان در نامه نگاری به ایخاتون (فرعون ملحد مصر) خط میخی بابلی را به کار می بردند، ولی حیرام صوری (۹۶۹-۳۶۹) الفبای فینیقی را به کار می برد که احتمال دارد از تکامل خط مصری پدید آمده باشد. مصریان ابتدا خط تصویری خالص به کار می بردند. این

تصویرها که اشکال بسیار قراردادی پیدا کرده بودند، رفته رفته به صورت علامتهایی برای بیان هجاها درآمدند. (هر تصویری نشان دهنده نخستین هجای نام شیئی بود که تصویرش را می کشیدند.) این تحول آخر، که تمام و کمال به دست مصریان انجام نگرفت بلکه فینیقیان صورت دادند، سرانجام الفبا را با تمام مزایایش به وجود آورد. یونانیان این الفبا را از فینیقیان گرفتند، آن را مطابق مقتضیات زبان خود تغییر دادند، و این ابداع بزرگ را نیز در آن کردند که حروف صدادار بدان افزودند و تنها به حروف بیصدا اکتفا بس نکردند. بیشک پدید آمدن چنین روش آسانی در خط نویسی ظهور تمدن یونان را تسریع کرد.

نخستین محصول قابل ذکر یونان هومر است. هر آنچه درباره هومر گفته شود آمیخته با حدس و گمان خواهد بود، ولی گروهی بر این عقیده اند که آثار هومر نه از یک شاعر بلکه از چندین شاعر است. به نظر کسانی که این عقیده را معتبر می دانند میان سرودن «ایلیاد» و «اودیسه» در حدود دویست سال فاصله هست. برخی می گویند که این فاصله از ۷۵۰ تا ۵۵۰ ق. م است؛ و برخی دیگر عقیده دارند که آثار منسوب به هومر در پایان قرن هشتم کمابیش تمام شده است. اشعار هومر، به شکل امروزش، به وسیله پهایسیس تراتوس Peisistratus به آتن آورده شد. پهایسیس تراتوس از ۵۶۰ تا ۵۲۷ ق. م. (با فاصلههایی) بر آتن حکومت کرد. از زمان او به بعد جوانان آتن اشعار هومر را از بر می کردند و این اشعار مهمترین قسمت آموزش

۱. ریک «تاریخ یونان» *Griechische Geschichte* Beloch.

۲. ریک «تاریخ جهان باستان» *History of the Ancient World* Vol Rostovtseff, I, p. 399.

آنان بود. در بعضی از قسمتهای یونان، که از جمله اسپارت را می توان نام برد، هومر نام و اعتبار خود را در زمانهای دیرتری به دست آورد. اشعار هومر، مانند داستانهای آراسته او آخر قرون وسطی، نماینده نقطه نظر اشراف متمدنی است که خرافات گوناگون توده مردم را به عنوان عقاید عوام نادیده می گیرند. اما در زمانهای خیلی دیرتر، بسیاری از این خرافات بار دیگر آفتابی شد. بسیاری از نویسندگان متأخر به راهنمایی علم مردم شناسی بدین نتیجه رسیده اند که هومر نه تنها بدوی (primitive) نبوده، بلکه شاعری تهذیب کننده بوده است، از نوع همان کسانی که در قرن هجدهم افسانه های باستانی را تهذیب می کردند و به صورتی موافق عقل و منطق در می آوردند و از تنویر افکار به شکلی پیراسته که موافق آرمانهای اشراف باشد هواداری می کردند. خدایان المپ، که در آثار هومر نماینده دینند، چه در زمان هومر و چه پس از او، تنها خدایان مورد پرستش نبودند. در دین توده مردم عناصر تاریکتر و وحشیانه تری نیز بود که تعکر یونانی فقط در اوج کمال خود از آنها دوری می جست. اما این عناصر در حال انتظار باقی ماندند تا در لحظات ضعف یا وحشت حمله خود را آغاز کنند. سرانجام در زمان انحطاط تمدن یونان معلوم شد که معتقداتی که هومر نادیده انگاشته بود در دوره درخشان تمدن به صورت نیمه مدفون به وجود خود ادامه داده است. این حقیقت بسیاری چیزها را که در صورت نادیده گرفتن این امر ضد و تقیض و شگفت انگیز می نماید توجیه می کند.

شکل ابتدایی دین در همه جا بیشتر قبیله ای بود تا فردی. مراسم خاصی اجرا می شد تا به قوه جادو منافع قوم و قبیله توسعه یابد؛ به

ویژه در مورد افزودن محصولات گیاهی و جانوری و انسانی. در زمستان می‌بایست خورشید را تشویق کرد تا از نیروی خود نگاهد. در بهار و فصل درو نیز می‌بایست مراسم خاصی اجرا شود. این مراسم غالباً چنان بود که هیجان دسته‌جمعی شدید پدید می‌آورد. در این هیجان افراد حس فردی خود را از یاد می‌بردند و در قبیله محو و مستهلك می‌شدند. در سراسر جهان، در مرحله خاصی از تکامل دین، حیوانات مقدس و انسان با تشریفات کشته و خورده می‌شده‌اند. در دینهای مختلف، این مرحله در زمانهای بسیار گوناگون پیش آمده است. رسم قربان کردن انسان معمولاً دیرتر از رسم خوردن قربانی می‌پایید. در یونان نیز در آغاز دوره تاریخ این رسم هنوز از میان نرفته بود، مراسم فراوان ساختن محصول بدون این جنبه‌های خشنش، در سراسر یونان معمول بود، به ویژه مراسم اسرار الویسس *Eleusinian Mysteries* که از لحاظ رمز (سمبولیسم) اساس کشاورزی دارد.

باید اعتراف کرد که در آثار هومر دین چندان دینی نیست. فرق خدایان با انسان این است که خدایان دارای عمر جاوید و نیروهای فوق بشری هستند؛ اما از نظر اخلاق جای هیچگونه تعریف و تمجیدی ندارند. مشکل می‌توان پذیرفت که این خدایان در دل بندگان خود چندان ترس و تعبدی پدید آورده باشند. در بعضی از فصلهای آثار هومر، گویا فصلهای آخر، از خدایان با نوعی بی‌اعتقادی سخن می‌رود که لحن خاص ولتر را به یاد می‌آورد. احساس دینی واقعی و اصیلی که در آثار هومر می‌توان یافت، بیش از آن که به خدایان المپ مربوط باشد مربوط به چیزهایی است که بیشتر جنبه وهم دارد. مانند سرنوشت و جبر و تقدیر، که حتی زئوس نیز اسیر آنهاست.

مفهوم سرنوشت در تمام فلسفه یونان تأثیر کرده است و شاید یکی از مبادی اعتقادی که بعدها علم به قانون طبیعی پیدا کرد، همین سرنوشت باشد.

خدایان آثار هومر، خدایان اشراف فاتحند، نه خدایان مردمی که برای فراوان ساختن محصول زمینشان دست به اجرای مراسم دینی می‌زدند. چنان که گیلبرت موری Gilbert Murray می‌گوید: «خدایان غالب ملتها مدعی هستند که جهان را خلق کرده‌اند. خدایان المپ چنین ادعایی ندارند؛ بیشترین کاری که کرده‌اند این است که جهان را به تصرف خود در آورده‌اند... و تازه پس از تصرف این جهان مگر چه می‌کنند؟ آیا به کار دولت می‌رسند؟ زراعت را رونق می‌بخشند؟ دست به تجارت و صنعت می‌زنند؟ هرگز. چه لزومی دارد به کار شرافتمندانه پردازند؟ برای آنها آسانتر است که هزینه‌های زندگانشان را با گرفتن باج و خراج تأمین کنند و مردمی را که از پرداختن خراج سر بیچند به ضرب برق و رعد در هم بکوبند. [خدایان المپ] خانهای فاتحند، دزدان دریایی‌اند، که بر تخت سلطنت نشسته‌اند. می‌جنگند و مهمانی می‌دهند و بازی می‌کنند و چنگ می‌نوازند و شراب بسیار می‌نوشند و به آهنگر لنگی که خدمتگزار ایشان است قهقهه رعد آسا می‌زنند. هرگز نمی‌ترسند، مگر از پادشاه خودشان. هرگز دروغ نمی‌گویند، مگر در عشق، و در جنگ.»

قهرمانان بشری هومر نیز بر همین موالند و رفتارشان چندان پسندیده نیست. خاندان برجسته آثار او خاندان «پلوپس» Pelops است. اما اعضای این خاندان موفق نمی‌شوند نمونه یک خاندان خوشبخت را

به دست دهند.

تانتالوس Tantalos مؤسس آسیایی این سلسله، کار خود را با تعرض مستقیم به خدایان آغاز می کند. بعضی گفته اند که وی می کوشد خدایان را بفریبد تا از گوشت انسان، گوشت پسرش پلوپس، بخورند. پلوپس به واسطه معجزه ای زنده می شود و به نوبت خود از پدرش عقب نمی ماند. در مسابقه معروف گردونه جنگی با اوینوماوس Oinomaos پادشاه پیزا Pisa به واسطه خیانت میرتیلوس Myrtilos گردونه ران پادشاه، برنده می شود و همدست خود را که قول داده بود پاداش بدهد به دریا پرتاب می کند و خود را از او خلاص می سازد. این ملعنت به پسرانش آترئوس Atreus و تیستس Thyestes نیز به صورت حالتی که یونانیان *atē* می نامند به ارث می رسد، و آن تمایلی است نیرومند، اگر نگوئیم مقاومت ناپذیر، به جنایت. تیستس زن برادر خود را می فریبد و بدین وسیله می تواند «بخت» خاندان، یعنی قوچ زرین پشم را بدزدد. آترئوس نیز به نوبت خود برادرش را تبعید می کند و سپس به بهانه آشنی او را باز پس می خواند و بر سفره ای که از گوشت تن فرزندان وی فراهم ساخته، مهمانی می کند. آنگاه این سرشت جنایتکارانه به آگاممنون Agamemnon، پسر آترئوس، به ارث می رسد. او نیز با کشتن یک گوزن ماده آرمیس (الهه شکار) را می رنجاند و دختر خودش ایفی ژنی Iphigenia را قربانی می کند تا آن الهه را خشنود سازد و خود را سالم در تروا Troy به کشتباهش برساند. آگاممنون نیز به نوبت خود به وسیله زن بیوفایش کلیتایمنسترا Klytaimnestra و فاسکش ایجیستوس Aigisthos پسر بازمانده تیستس کشته می شود. اورستس Orestes پسر آگاممنون نیز به نوبت

برای گرفتن انتقام خون پدر، مادر خود و ایجیستوس را می کشد.^۱ آثار هومر، به عنوان يك اثر کامل و پرداخته، زاینده سرزمین ایونی است؛ یعنی قسمت یونانی آسیای صغیر و جزایر مجاور آن. این اشعار در زمانی که لااقل ممکن است قرن ششم پیش از میلاد بوده باشد، به شکل ثابت امروزی خود درآمده است. و نیز در همین قرن بود که علم و فلسفه و ریاضیات یونانی بنیاد نهاده شد. در خلال این احوال در سایر قسمت‌های جهان وقایع مهم و اساسی روی می داد. کنفوسیوس و بودا و زرتشت، اگر وجودشان محقق باشد، احتمالاً متعلق به همین قرنند.^۲ در نیمهٔ این قرن شاهنشاهی ایران به وسیلهٔ کورش تأسیس شد. در پایان این قرن شهرهای یونانی سرزمین ایونی که ایرانیان خودمختاری به آنها داده بودند به شورش بیهوده‌ای دست زدند، و داریوش این شورش را فرونشاند و بهترین مردان این شهرها در به در شدند. عده‌ای از فیلسوفان این دوره پناهندگانی بودند که در قسمت‌های آزاد یونان سرگردان از شهری به شهری می رفتند و تمدنی را که تا آن زمان محدود و منحصر به ایونی بود گسترش می دادند. مردم شهرها این فیلسوفان سرگردان را به گرمی می پذیرفتند. گزنوفانس Xenophanes که در نیمهٔ دوم قرن ششم می زیست و خود یکی از پناهندگان بود، می گوید: «هنگام زمستان پس از خوردن خوراکی گوازا کنار آتش می لمیدیم و شراب شیرین می نوشیدیم و نخود

۱ «فرهنگ بدوی در یونان»، H. J. Rose, 1925, *Primitive Culture in Greece*, p 139.

۲. در حال تاریخ زمان زرتشت با حدس و گمان معین می شود. برخی آنرا ۱۰۰۰ سال پیش از میلاد می دانند. رگ «تاریخ باستان کمبریج»

Cambridge Ancient History Vol. IV p. 207.

برشته می خوردیم و سخنانی از این قبیل می گفتیم که: سرور نکو، از کدام کشوری و چند سال داری؟ هنگامی که مادها پدید آمدند چند ساله بودی؟»

قسمتهای دیگر یونان توانستند در جنگهای سلامیس Salamis و پلاتئا Plataea استقلالشان را نگه دارند؛ و پس از این جنگها بود که سرزمین ایونی برای مدت درازی آزادی یافت.

یونان به عدد زیادی ایالتهای کوچک مستقل تقسیم شده بود، و هر یک از این ایالتها از یک شهر و مقداری زمین کشاورزی در اطراف آن تشکیل شده بود. سطح تمدن در قسمتهای مختلف ایونی بسیار متفاوت بود و فقط تعداد کمی از شهرها به پدید آوردن تمدن یونانی کمک کردند. شهر اسپارت، که در صفحات آینده از آن به شرح سخن خواهم گفت، از لحاظ نظامی اهمیت داشته، نه از لحاظ فرهنگی. کورینت (قرنط) Corinth شهری بود ثروتمند و توانگر و مرکز تجارتی بزرگ، اما مردان بزرگی در دامان خود نپروراند.

جز اینها جوامعی هم بودند که فقط جنبه کشاورزی داشتند، مانند آرکادیا Arcadia که آوازه اش مثل شده است. مردم شهری این جوامع را شاعرانه می پنداشتند، حال آنکه در حقیقت آکنده از بیم و هراس وحشی و کهن بودند.

ساکنان این نواحی هرمس Hermes و پان Pan را می پرستیدند و مراسم بسیاری برای فراوان ساختن محصول داشتند و در این مراسم

۱. در نتیجه شکست آتن از اسپارت بار دیگر ایرانیان بر نیمه سواحل آسیای صغیر دست یافتند و حق آنها بر این سواحل به موجب صلحنامه آنتالسیداس Antalcidas (۳۸۷-۶ ق. م.) به رسمیت شناخته شد. در حدود پنجاه سال بعد این سواحل به امپراتوری اسکندر متضم گردید.

غالباً فقط يك ستون چهارپهلوی جای مجسمه خدا را می گرفت. مظهر تولید بز بود، زیرا دهقانان بسیار فقیر بودند و گاو نر نداشتند. هنگامی که خوراک کمیاب می شد مجسمه پان را کتک می زدند. (هنوز در دهکده های دور افتاده چین کاری مانند این می کنند.) قومی نیز بودند که به عقیده مردم افراد آن می توانستند خود را مبدل به گرگ کنند. شاید این قوم با مراسم قربان کردن انسان و آدمخواری همبستگی داشته اند. می پنداشته اند که هر کس به گوشت انسان قربان شده لب بزند به «آدمگرج شده» مبدل خواهد شد. يك غار مقدس متعلق به زئوس لیکایوس *Lykaios* (زئوس گرگ) وجود داشت و در این غار هیچکس سایه نداشت و هر کس داخل آن می شد در ظرف يك سال می مرد. همه این خرافات در دوره درخشان تمدن یونان نیز همچنان باقی بود.

پان، که به گفته بعضی نام اصلیش پائون *Pan* یعنی خوراک دهنده یا چوپان بوده است، اسم معروفتر خود را، که «خدای کل» (*All-God*) ترجمه کرده اند، در قرن پنجم به دست آورد؛ زمانی که شهر آتن پس از جنگ با ایرانیان این خدا را برای پرستش پذیرفت.^۱ باری، در یونان باستان چیزهای بسیاری وجود داشته است که بنا به مفهوم می که ما از کلمه «دین» داریم می توانیم آنها را دین بنامیم. این دین به المپیان مربوط نبود؛ بادینوسوس *Dionysus* یا باکوس *Bacchus* ارتباط داشت که ما او را به عنوان خدای بدنام شراب و مستی می شناسیم. اما در نتیجه پرستش این خدا، عرفانی عمیق به وجود

۱. «یونان بدوی» *Rose, Primitive Greece* p. 65, ff.

۲. «مقدمه ای بر مطالعه دین یونانی» *J. E. Harrison, Prolegomena to the Study of Greek Religion*, p. 651.

آمد که بسیاری از فلاسفه را تحت تأثیر قرار داد و حتی در تشکیل الهیات مسیحی نیز سهمی داشت، و چگونگی این امر بسیار دلکش است. هر کس بخواهد جریان رشد فلسفه یونان را مطالعه کند باید این نکته را دریابد.

دیونیسوس یا باکوس در اصل يك خدای تراسی Thracian بود. تراسیان از لحاظ تمدن خیلی عقبتر از یونانیان بودند و یونانیان آنها را وحشی می‌دانستند. این مردم مانند همه کشاورزان بدوی در میان خود مراسمی داشتند که می‌پنداشتند برای فراوان ساختن محصول زمین مفید است، و خدایی داشتند که تولید را برکت می‌داد. نام این خدا «باکوس» بود. هرگز معلوم نگشته است که این خدا به شکل انسان بوده است یا گاونر. هنگامی که تراسیان راه ساختن آبجو را پیدا کردند و از نوشیدن آبجو مست شدند، مستی را امری خدایی پنداشتند و در برابر باکوس سر تعظیم فرود آوردند. سپس هنگامی که شراب را شناختند و نوشیدند، مقام و منزلت باکوس در نظر آنها بازم گرامتر شد. در نتیجه، وظیفه اصلی باکوس که عبارت بود از برکت دادن محصولات زمین به‌طور کلی، تحت تأثیر وظیفه خاص وی در مورد انگور و مستی مقدس شراب قرار گرفت.

اینکه پرستش باکوس در چه زمانی از تراس به یونان سرایت کرده است، معلوم نیست؛ ولی به نظر می‌رسد که کمی پیش از آغاز دوران تاریخی بوده است. مراسم کیش باکوس پرستی با مخالفت شدید متعصبان روبرو شد، ولی با این حال باکوس جای خود را باز کرد. در این مراسم عناصر وحشیانه زیادی وجود داشت، مانند پاره پاره کردن جانوران و خوردن گوشت خام آنها. يك عنصر عجیب این

آین جانبداری از حقوق زنان بود؛ بدین معنی که زنان و دختران محترم دسته دسته شب را بر فراز تپه‌های برهنه به پایکوبی و دست افشانی می‌گذراندند و این رقص در آنها شور و خلسه پدید می‌آورد. این شبها به مستی می‌گذشت که تا اندازه‌ای بر اثر الکل دست می‌داد، اما بیشتر جنبهٔ جذبهٔ عرفانی داشت. شوهران از این کار خرسند نبودند، ولی نمی‌توانستند با دین مخالفت ورزند. اورپیدس^۱ در اثر خود به نام «زنان معبد باکوس»^۲ Bacchae هم زیبایی و هم خشونت این مراسم را توصیف کرده است.

عجیب نیست که دیونیسوس در یونان قبول عام یافت، زیرا یونانیان، یا لاقلاً قسمتی از آنان، مانند همهٔ جماعتی که به سرعت متمدن شده باشند، به زندگی بدوی دل بستگی پیدا کرده بودند و به راه و رسم این زندگی که در مقایسه با آنچه مورد تأیید اخلاق موجود بود، غریزیتر و پرشورتر بود، علاقهٔ هوسناکی داشتند. مرد یا زنی که در نتیجهٔ اجبار بیشتر در رفتار ظاهری خود متمدن است تا در احساسات باطنی، معقول و موقر بودن برایش خسته کننده می‌شود و تقوی و فضیلت را همچون باری بر دوش و طوقی بر گردن خود احساس می‌کند. این وضع منجر به بروز عکس‌العمل در احساس و فکر و کردار او می‌شود. البته آنچه مخصوصاً مورد توجه ما خواهد بود عکس‌العمل فکری است، اما نخست باید دربارهٔ عکس‌العمل احساس و کردار نیز قدری سخن گفت.

۱. Euripides (۴۸۰ - ۴۰۶ ق. م) سومین شاعر تراژدی‌نویس بزرگ

یونان، م.

۲. به فرانسه Les Bacchantes یکی از تراژدیهای اورپیدس است دربارهٔ

زنانی که خدمتکار پرستشگاه باکوس بودند، م.

انسان متمدن را از روی «حزم» یا «دوران‌اندیشی» او بازمی‌شناسند. انسان متمدن حاضر است رنج حال را به خاطر لذت آینده تحمل کند، هر چند این لذت مربوط به آینده‌ای نسبتاً دور باشد. با آمدن کشاورزی، این خصلت اهمیت پیدا کرد. هیچ جانوری یا انسان وحشی حاضر نمی‌شود در بهار کار کند تا در زمستان آینده خوراک به دست آورد. مگر در چند مورد که شکل غریزی محض دارد، مانند زنبور که عسل می‌سازد و سنجاب که گردو زیر خاک پنهان می‌کند. اما در این موارد دوران‌اندیشی در کار نیست؛ بلکه فقط سائقه مستقیمی در جهت عمل خاصی وجود دارد که، به نظر انسانی که ناظر آن عمل است، بعدها مفید واقع خواهد شد. دوران‌اندیشی حقیقی فقط هنگامی در کار می‌آید که انسان دست به کاری بزند که سائقه غریزی او را در آن جهت نراند، بلکه عقلش به وی بگوید که در آینده از این کار سود خواهد برد. شکار مستلزم دوران‌اندیشی نیست، زیرا نفس این عمل لذت بخش است. اما پر کردن زمین زحمت دارد و انسان بر اثر تمایل ناگهانی و خود به خودی بدان دست نمی‌زند.

تمدن جلو تمایلات ناگهانی را می‌گیرد؛ نه فقط به وسیله دور اندیشی، که خود آن مانعی است که بر او حکومت می‌کند، بلکه نیز به وسیله قانون و عرف و دین. مانع اخیر، یعنی دین را تمدن از وحشیگری به ارث می‌برد، منتها از جنبه‌های غریزی آن می‌کاهد و آن را بیشتر تحت نظم و قاعده در می‌آورد. تمدن کارهای خاصی را جنایت می‌نامد و هر که را مرتکب چنین کارهایی شود مجازات می‌کند. کارهای دیگری بد نامیده می‌شود و، گرچه قانون برای آنها مجازاتی معین نمی‌کند، هر کس دست بدان کارها بزند در معرض سرزنش

جامعه قرار می گیرد. برقرار شدن مالکیت خصوصی، زیردستی زنان و معمولاً پدید آمدن طبقه بردگان را نیز به دنبال دارد. از یک طرف مقاصد جامعه بر عهده فرد تحمیل می شود، و از طرف دیگر فرد که خو کرده است زندگی خود را من حیث المجموع در نظر آورد، هر چه بیشتر حال را فدای آینده می سازد.

پنداست که این کار ممکن است از حد بگذرد - چنانکه در مورد مردم خسیس چنین می شود. اما بی آنکه کار به افراط بکشد، ممکن است که حزم و دوراندیشی با از دست رفتن مقداری از بهترین چیزهای زندگی همراه باشد. پرستنده دیونیسوس در برابر حزم عکس العمل نشان می دهد. در حال مستی جسمانی یا روحانی آن شور و شوق یا قوت و شدت احساسی را که حزم از میان برده است باز می یابد. دنیا را پر از شادی و زیبایی می بیند و نیروی خیالش ناگهان از بند گرفتاریهای روزانه رها می گردد. مراسم کیش با کوس چیزی پدید می آورد که آن را «جذبه» می نامیدند. یعنی اینکه پرستنده به سوی پرستیده جذب شود و خود را با خدا یکی بداند. در بسیاری از بزرگترین توفیقای انسان مقداری از عنصر مستی^۱ و از میدان رانده شدن «حزم» به وسیله «هوس» سرشته است. با نبودن عنصر آیین با کوسی، زندگی ملال انگیز می شد. اما با بودن این عنصر نیز زندگی خطرناک می شود. وجود حزم و هوس تضادی است که سراسر تاریخ را گرفته است؛ و این تضادی نیست که بر ما لازم باشد مطلقاً جانب یکی از طرفین آن را بگیریم.

در عالم فکر، تمدن متین و وزین کمایش مرادف علم است. اما

۱. منظره مستی، روحانی است نه الکلی.

علم خالص و بیغش کافی و رضایت بخش نیست. انسان به شور و هیجان و هنر و دین هم نیاز دارد. علم ممکن است حدودی برای معرفت معین کند، اما نباید نیروی خیال را محدود سازد. از میان فلاسفه یونانی، چنانکه از میان فلاسفه زمانهای بعدی، کسانی در وهله اول علمی، و کسانی در وهله اول دینی بوده اند. دسته دوم، به طور مستقیم یا غیر مستقیم، تا اندازه زیادی تحت تأثیر آیین باکوسی قرار داشته اند. این امر خصوصاً در مورد افلاطون، و به واسطه او در مورد جریسانهایی که سرانجام در قالب حکمت الهی مسیحی ریخته شد، صدق می کند.

پرستش دیونیسوس به شکل اصلیش کاری وحشیانه و از بسیاری جهات زننده بود. شکل وحشیانه این آیین نبود که فلاسفه را تحت تأثیر گرفت، بلکه آنچه در فلاسفه مؤثر افتاد شکل لطیف و روحانی آن آیین بود که آن را به ارفئوس Orpheus نسبت می دادند، و نوعی ریاضت بود که جای مستی روحانی یا جسمانی را می گرفت.

اورفئوس سیمایی مبهم ولی جالب است. برخی بر آنند که وی یک انسان واقعی بوده است، و برخی دیگر او را یک خدا یا قهرمان خیالی می دانند. مطابق اخبار و احادیث قدیم، ارفئوس نیز مانند باکوس در تراس قدم به جهان نهاده است؛ ولی محتملتر آن است که او (یا نهضتی که با نام او بستگی داشت) از جزیره کرت برخاسته باشد. چیزی که مسلم است، مقدار زیادی از اصول عقاید ارفئوسی از قبیلی است که به نظر می رسد ریشه شان از مصر آب بخورد و بیشتر از طریق کرت و مصر به یونان سرایت کرده باشد. گفته اند ارفئوس مصلحی بوده است که زنان خدمتگار پرستشگاه باکوس بر او خشم گرفته پاره پاره اش کرده اند. در اشکال قدیم افسانه های یونانی، دل بستگی ارفئوس

به موسیقی بدان اندازه که بعدها شهرت یافت برجستگی ندارد. اورفئوس در وهله اول روحانی و فیلسوف بوده است.

آموزشهای اورفئوس (اگر وجود او را مسلم بگیریم) هرچه بوده بهدرستی روشن نیست؛ اما آموزشهای اورفئوسیان (پیروان آیین اورفئوسی) معروف خاطر همگان است. اورفئوسیان به تناسخ ارواح اعتقاد داشتند و می گفتند که روح پس از تناسخ، مطابق رفتاری که بر روی زمین داشته، یا به سعادت ابدی می پیوندد یا گرفتار عذاب ابدی یا عذاب موقت می شود. می کوشیدند خود را «پاک» بیازند، و برای این مقصود هم مراسم تطهیر به جای می آوردند و هم از انواع خاصی از پلیدیها پرهیز می کردند. متعصبانشان غذای حیوانی نمی خوردند، مگر هنگام اجرای مراسم و مناسک خاص خود، که مطابق شعائر دینی جانور می خوردند. به عقیده آنها انسان پاره ای از خاک و پاره ای از آسمان پاک سرشته شده، و اگر پاک زندگی کند پاره آسمانی اش افزوده و پاره خاکی اش کاسته می شود. سرانجام فرد بشر ممکن است با با کوس یکی گردد و او نیز «یک با کوس» نامیده شود. آیین اورفئوسی الهیات دقیقی داشت که مطابق آن با کوس دوبار متولد شده بود؛ یکبار از شکم مادرش سمله Semele و باز دیگر از ران پدرش زئوس.

اشکال بسیاری از افسانه دیونیسوس وجود دارد. مطابق یکی از این اشکال دیونیسوس پسر زئوس و پرسفون Persephone است؛ در شکل دیگر دیونیسوس را در کودکی غولها Titans پاره پاره می کنند و همه گوشتهای تنش، جز دلش را، می خورند. برخی می گویند که دل او را زئوس به سمله داد؛ برخی دیگر می گویند که زئوس آن را

بلعید؛ در هر دو حال این باعث تولد دوباره دیونیسوس شد. پاره پاره شدن جانوران وحشی و خورده شدن گوشت خام آنها به وسیله زنان خدمتگار پرستشگاه با کوس، عبارت بود از در آوردن شبیه پاره پاره شدن و خورده شدن دیونیسوس به وسیله گولها؛ و به يك معنی جانور تجسمی از خدا محسوب می شد. گولها موجوداتی خاکی بودند، ولی پس از خوردن خدا پرتوی آسمانی در وجودشان سرشته شد. این است که وجود انسان نیمی از خاک و نیمی از آسمان است، و هدف مناسک آیین با کوسی این بود که او را هر چه بیشتر و کاملتر آسمانی سازد.

اورپیدس اعترافی در دهان يك کاهن اورفئوسی می گذارد که از این رهگند آموزنده است:

ای خدایگان صوری نژادان!
 ای زاده زئوس که صد دژ از جزیره کرت
 در پیش پای خویش داری!
 من، از این معبد تاریک، ترا می جویم.
 معبدی که سقفش از تیرهای تراشیده است
 و پولاد و خون گاو نر،
 و باگره های کنده سرو
 استوار شده است.

دیگر روزهای من سپری شده است،
 اما اینجا ماجرای پاک می گذرد.
 من خدمتگار و محرم حریم دیونیسوسم.

نیمشب، هنگام هنگامه‌زا گروس^۱، هنگام هنگامه من است.
 من فریاد تندر آسای او را شنیده‌ام.
 سنتهای خونین و سرخگون او را گزارده‌ام.
 شعله کوهستانی «مپین مام» را فروزان داشته‌ام،
 اکنون آزاد گشته‌ام.
 با کوسی از کاهنان رزه پوش می نامندم.
 سپید جامه و پا کپوشم،
 و پاک از پلید رایش آدمی و کالبد خاکی‌ام،
 و لب و دندان به گوشت جانور زنده‌ای نیالوده‌ام.

در مقبره‌ها لوحهای اورفئوسی به دست آمده‌است که روی آنها روح مرده را راهنمایی کرده‌اند که چه بکند و چه بگوید تا خود را مستحق آمرزش بشناساند. این لوحها شکسته و ناقص است، و کاملترین آنها (لوح پتالیا Petelia) به قرار زیر است:

در طرف چپ خانه ارواح به چشمه‌ای خواهی رسید،
 و در کنار این چشمه درخت سروی خواهی دید.
 به این چشمه نزدیک شو.

اما در «دریاچه خاطر» چشمه دیگری خواهی دید،
 [که] آب خنک از آن فوران می کند و جلوش نگهبانانی
 ایستاده‌اند.

بگو. «من فرزند زمین و آسمان پرستاره‌ام؛

۱. یکی دیگر از نامهای متمدن دیونیوس

اما تژادم [فقط] از آسمان است. شما خود این را می دانید.
 و اینک من از تشنگی می سوزم و هلاک می شوم. زود به من بدهید از
 آن آب سردی که از «دریاچه خاطر» فوران می کند.»
 و آنها خود جرعه‌ای از [آب] آن چشمه مقدس به تو خواهند داد.
 و از آن پس تو نیز در میان قهرمانان دیگر سروری خواهی کرد...

لوح دیگر می گوید: «درود [بر تو]، ای رنج دیده... تو
 انسان بوده‌ای و خدا گشته‌ای.» و باز در لوح دیگر: «ای خوشبخت
 آمرزیده، تو به جای فانی بودن خدا خواهی بود.»

چشمه‌ای که روح نباید از آب آن بنوشد «چشمه فراموشی» است
 که فراموشی می آورد. آن چشمه دیگر «چشمه یاد» است. اگر روح
 بخواهد دردنیای دیگر رستگار شود نباید فراموش کند، بلکه به عکس
 باید حافظه‌ای نیرومندتر از حافظه طبیعی به دست آورد.

اورفئوسیان فرقه‌ای ریاضت کش بودند. در نظر آنان شراب فقط
 حکم يك «رمز» (symbol) داشت، چنانکه بعدها در شعائر کیش
 مسیحی نیز چنین شد. آن هستی که اورفئوسیان در جستجویش بودند
 مستی «جذبه»، یعنی یکی شدن با خدا بود. آنها بر آن بودند که
 بدین طریق می توان معرفتی عرفانی به دست آورد که به طرق عادی
 به دست آمدنی نیست. این عنصر عرفانی به وسیله فیثاغورس داخل فلسفه
 یونانی شد. فیثاغورس مصلح کیش اورفئوسی بود، همانطور که خود
 اورفئوس مصلح کیش دیونیسوسی بود. عناصر اورفئوسی از طریق
 فیثاغورس وارد فلسفه افلاطون شد، و از طریق افلاطون در قسمت عمده
 فلسفه دینی بعد از افلاطون نفوذ کرد.

هرجا کیش اورفئوسی نفوذ داشت، عناصر خاصی که کاملاً متعلق به کیش باکوسی بود وجود خود را حفظ می کرد. یکی از این عناصر جنبه زنانه کیش باکوسی بود که در فلسفه فیثاغورس مقدار زیادی از آن دیده می شود و در فلسفه افلاطون به حدی می رسد که وی خواستار برابری حقوق سیاسی زن و مرد می گردد. فیثاغورس می گوید: «جنس زن طبیعتاً بیشتر با تقوی همبستگی دارد.» یکی دیگر از عناصر مذهب باکوس حرمت گذاردن به احساسات تند و خشن بود. تراژدی یونانی از مناسک کیش دیونیسوسی ریشه گرفت. به خصوص اوریپیدس به دو خدای اورفئوسی، یعنی دیونیسوس و اروس Eros ارادت می ورزید، و نسبت به انسان مؤدب و خودپسند نظر خوبی نداشت. در تراژدیهای او این انسان در نتیجه خشم خدایان از کفر و ناسزاگویی وی، یا دیوانه می شود و یا به اندوه و غم دچار می گردد.

اخبار واحادیث متداول و کهن درباره یونانیان حکایت می کنند که این قوم منانت شایان تحسینی از خود نشان می دادند و این خصلت آنها را قادر می ساخت که شور و شهوت را از بیرون مورد تحقیق و تفکر قرار دهند، و در حالی که خود آرام و بلند نظر بودند، می توانستند همه زیبایهای شور و شهوت را دریابند. اما این نظر خیلی یکطرفانه است. شاید در مورد هومر و سوفوکل و ارسطو صدق کند؛ لیکن در مورد آن دسته از یونانیانی که به طور مستقیم یا غیر مستقیم متأثر از کیش باکوسی یا اورفئوسی بودند، به هیچ وجه صادق نیست. در الویس، که مناسک سری کیش الویسی مقدسترین قسمت دین دولتی آن را تشکیل می داد، نغمه ای خوانده می شد که چنین بود:

با ساغرت ، آنگاه که مست ، می گردانی بر سر دست ،
 با تشنگی جنون انگیزت ،
 به درهٔ پر گل الوسیس بیا ،
 ای با کوس که درود بر تو باد.

در اثر اورپیدس ، دستهٔ زنان خدمتگار پرستشگاه با کوس
 ترکیبی از شعر و توحش از خود بروز می دهند که درست نقطهٔ مقابل
 آرامش و متانت است. از شقه کردن جانوری وحشی شادی می کنند
 و گوشت خام آن جانور را می خورند.

خوشا هنگامی که بر فراز کوهها
 خسته و وامانده خود را یله کنی
 هنگامی که حیوان مقدس حناگون پوست می ماند ،
 و دیگر هر چه هست دور می شود.
 خوشا شادی چشمه های زندهٔ سرخ رنگ
 و نوشیدن خون بز کوهی پاره پاره شده.
 و بلعیدن گوشت جانور وحشی ،
 آنجا که قلّهٔ تپه آفتابگیر است.
 در کوهستانهای فریجی ولیدی
 «برومیوس» است که راهنما است.

(برومیوس یکی دیگر از اسامی متعدد دیونیوس است.)
 رقص زنان خدمتگار پرستشگاه تنها يك رقص وحشتناك نبود ، بلکه

گریزی بود از قید و بندهای تمدن به دنیای زیبایی غیر بشری و آزادی بادها و ستارگان. این زنان هنگامی که کمتر دستخوش احساسات تند و وحشی بودند چنین می خواندند:

دیگر آیا آن رقصهای طولانی
 که شب همه شب در تاریکی
 تا گاهی که اختران رنگ می بازند دنباله دارد
 نصیب خواهد شد ؟
 دیگر آیا شبم را بر گلویم
 و جنبش هوا را در مویم
 احساس خواهم کرد ؟
 دیگر آیا پاهای سپید ما در فضای تاریک
 خواهد درخشید ؟
 آه ، آنک پاهای حیوان حناگون پوست که به جنگل سبز گریخت ،
 تنها به آغوش سبزه و زیبایی گریخت .
 خوشا جهش صیدی که دیگر بیم بر او چیره نیست ،
 جهشی بالاتر از نیشخندها و سخنگیریها .
 اما باز هم از دور دست صدایی می آید ،
 صدا و ترس و شتاب سگها
 که سخت می جنبند و می کوشند
 و در کنار دره و رودخانه می دوند
 این صدا از چیست ؟
 از وحشت است یا از شادی است ؟

و از چیست این جنبش طوفان‌وار شما،
 به سوی سرزمین عزیزی که پای انسان بدان نرسیده است ؟
 سرزمینی که در آن صدایی به گوش نمی‌رسد ،
 و در سبزه‌های پرسایه‌اش
 جانداران جنگل کوچک
 پنهان از نظر
 می‌زیند.

اکنون پیش از آنکه با مدعی شوید که یونانیان مردمی «متین» و
 «موقر» بوده‌اند، بهتر است پیش خود مجسم کنید که زنان شهر فیلا دلفیای
 امریکا، و لودر نمایشنامه‌های یوجین او نیل، چنین حرکاتی از خود نشان دهند.
 پیروان کیش اورفئوسی از پرستندگان دیونیسوس که هنوز
 از اصلاح کیش خود خبری نداشته باشند، «متین» تر نیستند. در نظر
 اورفئوسیان زندگی در این جهان جز رنج و ملال چیزی نیست. ما
 وابسته به چرخ هستیم که دور بی‌پایان زندگی و مرگ را طی
 می‌کند. زندگی حقیقی مان در ستارگان است، ولی ما خود زمین‌گیر
 گشته‌ایم. فقط از راه پاکی و تزکیه نفس و ریاضت است که می‌توانیم
 خود را از این چرخ رها سازیم و سرانجام لذت پیوستن به حق را دریابیم.
 این نظر نمی‌تواند متعلق به مردمی باشد که زندگی بر آنها آسان و
 خوش بوده است؛ بلکه بیشتر به این سرود سیاه‌پوستان شبیه است که:

وقتی که به وطن باز گشتم
 همه رنج‌هایم را برای خدا باز خواهم گفت.

همه یونانیان نه ، اما گروه بزرگی از آنان مردمی سودایی و شوریده رنگ و بی آرام بودند که با نفس خود در ستیز بودند. عقل آنان را به راهی می راند و هوس به راهی دیگر. خیالشان بهشت را تصور می کرد ، شعورشان دوزخ را. مثلی در میانشان سائر بود که می گوید: «هیچ چیز نباید بیش از اندازه باشد ، لیکن در حقیقت در همه چیز زیاده روی می کردند - در فکر محض ، در شعر ، در دین ، در گناه. راز بزرگیشان - هنگامی که بزرگ بودند - در آمیزش عقل و هوس بود. هیچیک از این دو عامل به تنهایی نمی تواند در سراسر زمان آینده تغییری را که یونانیان در جهان پدید آوردند صورت دهد. نمونه اصلی یونانیان زئوس اساطیری نیست ، بلکه پرومته است که از آسمان آتش آورد و شکنجه جاودان پاداش گرفت.

اما اگر بخواهیم آنچه را اکنون گفتیم معرف همه یونانیان بدانیم ، این تعریف همانقدر یکطرفی خواهد بود که خواسته باشیم این مردم را با لفظ «متین» وصف کنیم. در حقیقت دو تمایل در یونان وجود داشت : یکی سودایی ، دینی ، عرفانی ، و آنجهانی ؛ دیگری شاد ، تجربی ، عقلانی ، و خواهان کسب دانش در موضوعهای گوناگون. هرودوت نماینده تمایل اخیر است. همچنین اند نخستین فلاسفه ایونی ، و نیز تا اندازه ای ارسطو. بلوک (در کتابی که از آن نقل کردیم ، جلد اول ، بخش ۱ ص ۴۳۴) پس از تعریف کیش اورفئوسی می گوید:

«اما ملت یونان بیش از آن نیروی جوانی داشت که بتواند به طور کلی عقیده ای را بپذیرد که این جهان را تقی می کند و زندگی واقعی را به بعد محول می سازد. در نتیجه کیش اورفئوسی به محافل نسبتاً

محدود محارم منحصر ماند و حتی در شهرهایی مانند آتن که در آنها اجرای مراسم سری مذهبی را به آیین رسمی پیوسته و این مراسم را به پناه قانون درآورده بودند، نتوانست کمتر نفوذی به دست آورد. می‌بایست هزار سال تمام بگذرد تا این عقاید گو در لباس مبدل الهیات در دنیای یونانی پیروز شود.»

به نظر می‌رسد که این سخن گزافه‌آمیز است، به‌خصوص در مورد مراسم سری کیش الوسیسی که محتوی آن همان عقاید اورفئوسی بود. به‌طور کلی می‌توان گفت کسانی که طبیعت دینی داشتند به عقاید اورفئوسی گراییدند، و پیروان روش عقلانی از آن عقاید بیزار بودند. می‌توان وضع کیش اورفئوسی را باروش دستوری (Methodism) اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم در انگلستان مقایسه کرد.

ما کمابیش می‌دانیم که يك نفر یونانی تعلیم یافته چه چیزهایی از پدر خود می‌آموخته است؛ ولی از اینکه در سالهای کودکی از مادر خود، که درهای تمدنی که مردان از آن برخوردار بودند تا اندازه زیادی به رویش بسته بود، چه مطالبی فرا می‌گرفته است، چندان نمی‌دانیم. محتمل می‌نماید که حتی در بهترین دوره تمدن یونان، آتنی‌های تعلیم یافته هر چند در فعالیت‌های مغزی خود که مسلماً آگاهانه بوده است به راه عقل می‌رفته‌اند، در عین حال از حیث فکر و احساس بیشتر تمایلات بدوی داشته‌اند. این تمایلات یادگار ستنهای قدیم و دوران کودکی آنها بوده است؛ و به‌خصوص هنگامی که فشاری بر آنها وارد می‌آمد این تمایلات بر آنها مستولی می‌شد. به همین جهت تجزیه و تحلیل ساده جهان بینی یونانی کافی به نظر نمی‌رسد.

نفوذ دین، به خصوص دین غیر المپی، در فکر یونانی تا همین اواخر به قدر کافی شناخته نشده بود. اما یک کتاب انقلابی به نام «مقدمه‌ای بر مطالعه دین یونانی» *Prolegomena to the Study of Greek Religion* تألیف جین هرینسن Jane Harrison وجود هر دو عنصر بدوی و دیونیوسی را در دیانت مردم عادی یونان تأیید و تأکید کرد. کتاب ف.م. کورنفورد F. M. Cornford به نام «از دین تا فلسفه» *From Religion to Philosophy* کوشید تا مباحث فلسفه یونانی را متوجه نفوذ دین در فلسفه سازد؛ لیکن از لحاظ بسیاری از تفسیرهایش، و یا حتی از لحاظ علم مردم‌شناسی، نمی‌توان آن را تماماً معتبر دانست. متعادلترین شرحی که من سراغ دارم در کتاب جان برنت John Burnet «فلسفه یونان قدیم» *Early Greek Philosophy* به خصوص در فصل دوم آن تحت عنوان «علم و دین» آمده است. برنت می‌گوید که در نتیجه نهضت «تجدید حیات دین که در قرن ششم پیش از میلاد سراسر سرزمین هلاس Hellas را فرا گرفت»، اختلافی میان علم و دین پدید آمد، و این امر همراه بود با منتقل شدن میدان عمل از ایونی به غرب. وی می‌گوید: «در قسمت اروپایی هلاس دین به راهی رفته بود که با راه دین یونانی فرق بسیار داشت. به خصوص پرستش دیونیوس که از تراس سرچشمه گرفته و در آثار هومر نیز به صراحت از آن یاد شده، در اصل حاوی طریقی نوی برای نگرستن در روابط انسان و جهان بود. اگر هر گونه نظریه عالی را به حساب خود مردم تراس بگذاریم مسلماً به راه خطا رفته‌ایم، لیکن در این نیز شک نیست که پدیده

۱. اما از طرف دیگر کتابهای کورنفورد درباره رساله‌های مختلف افلاطون به نظر من تماماً پایان تحسین است.

وجد و نشاط برای یونانیان این فکر را پیش آورد که روح چیزی است
بیش از همزاد ضعیف و درمانده جسم؛ چیزی است که فقط هر گاه از تن
جدا شود می تواند ماهیت حقیقی خود را نشان دهد...»

چنین به نظر می رسد که چیزی نمانده است دین یونانی وارد
مرحله ای گردد که ادیان شرقی پیشتر بدان رسیده بودند؛ و، صرف نظر
از ظهور علم، مشکل می توان معلوم کرد که چه چیز جلو این تمایل
را گرفت. معمولاً می گویند یونانیان بدان سبب از نوع شرقی دین
ایمن ماندند که طبقه روحانی نداشتند. ولی این، معلول را به جای
علت گرفتن است. احکام جزمی را روحانیان نمی سازند، بلکه همینکه
چنین احکامی ساخته شد، روحانیان در حفظ آن می کوشند. ملتهای
شرقی نیز در مراحل نخستین سیر تکاملی خود دارای طبقات روحانی
بدان معنی که مورد نظر است نبودند. یونانیان را بیشتر بودن مکاتب
علمی نجات داد تا نبودن طبقات روحانی.

«دین جدید - زیرا به یلکمعنی جدید بود، هر چند به معنای
دیگر به قدر نوع بشر قدمت داشت - با تشکیل جامعه های اورفئوسی
به عالیترین نقطه سیر تکاملی خود رسید. تا آنجا که بر ما معلوم است
سرزمین اصلی این جامعه ها آتیکا Attica بوده است، ولی این جامعه ها
با سرعت خارق العاده ای، به خصوص در جنوب ایتالیا و جزیره سیسیل،
گسترش یافتند. این جامعه ها پیش از هر چیز دسته هایی از مردم بودند
که برای پرستش دیونیسوس فراهم می آمدند. اما دو چیز که در میان
مردم یونان تازگی داشت آنها را مشخص می ساخت: یکی اینکه وحی
و مکاشفه را مبنای مقام دینی می دانستند، دیگر اینکه این مردم
به شکل جامعه های تصنعی فراهم آمده بودند. اشعاری که حاوی حکمت

الهی این فرقه بود به اورفئوس تراسی نسبت داده می‌شد، و خود اورفئوس نیز به عالم ارواح نزول کرده بود و بدین جهت در دنیای دیگر برای ارواحی که جسمهای خود را رها می‌کردند، در میان مخاطراتی که سرراهشان قرار داشت، راهنمای مطمئنی محسوب می‌شد.

برنت سپس می‌گوید که میان عقاید اورفئوسی و عقایدی که در همان ایام در هندوستان رواج داشته است، شباهت آشکاری به چشم می‌خورد؛ هرچند به نظر وی ممکن نیست ارتباطی میان این دو برقرار بوده باشد. آنگاه برنت به بحث درباره معنای اصلی کلمه «orgy» می‌پردازد که اورفئوسیان آن را به معنای «شعیرۀ دینی» به کار می‌بردند و مراد از شعائر دینی مراسم تطهیر ارواح پیروان آیین اورفئوسی بود تا بتوانند خود را از دور زایش و مرگ رها سازند. اورفئوسیان برخلاف کاهنان کیشهای المپی چیزی را بنیاد نهادند که ما می‌توانیم آن را «کلیسا» بنامیم؛ یعنی جامعه‌هایی تشکیل دادند که هر کسی، صرف نظر از نژاد و جنس، بدانها راه داشت، و بر اثر نفوذ این جامعه‌ها بود که مفهوم فلسفه، به عنوان روش زیستن، پدید آمد.

فصل دوم مکتب ملطی

در عمه کتابهای تاریخ فلسفه که برای دانشجویان این رشته نوشته شده است، نخستین مطلبی که عنوان می شود این است که فلسفه با طالس آغاز شد که گفت همه چیز از آب ساخته شده است. این موضوع برای شخص مبتدی که تلاش می کند شاید هم تلاشی نه چندان شدید تا آن حرمتی را که ظاهراً بر نامه تحصیلی برای درس فلسفه قائل است در خود احساس کند، دلسرد کننده است. مع هذا بنا به دلایل فراوانی ما نسبت به طالس می توانیم احساس احترام کنیم - گو اینکه شاید

این احترام را برای وی بیشتر به عنوان يك عالم قائل باشیم تا يك فیلسوف به معنای جدید کلمه.

طالس اهل ملطیه بود که شهر تجارتي ثروتمندی بود در آسیای صغیر، و قسمت بزرگی از جمعیت آن را بردگان تشکیل می دادند و در قسمت آزاد مردم آن، مبارزه طبقاتی سختی میان توانگران و تهیدستان جریان داشت. «در ملطیه نخست پیروزی با توده مردم بود، و زنان و کودکان اشراف را می کشتند، سپس اشراف مسلط شدند و مخالفان خود را زنده زنده سوزاندند و میدانهای شهر را با مشعلهای زنده روشن ساختند.»^۱ در زمان طالس يك چنین وضع اجتماعی در بیشتر شهرهای یونان پیش آمد.

ملطیه نیز مانند سایر شهرهای تجارتي ایونی، در قرنهای هفتم و ششم از جهات اقتصادی و سیاسی سیر تکاملی مهمی طی کرد. در آغاز نیرو در دست اشراف بود که مالک زمینها بودند؛ ولی این حکومت به تدریج جای خود را به حکومت دسته جمعی تاجران داد. این دسته نیز به نوبت جای خود را به يك حاکم دادند که (مطابق معمول) به کمک توده مردم به قدرت رسیده بود. کشور پادشاهی لیدی در مشرق شهرهای ساحلی یونان قرار داشت، ولی تا زمان سقوط نینوا (۶۱۲ ق. م.) روابط آن شهر با شهرهای یونان دوستانه بود. این امر کشور لیدی را آزاد می گذاشت که متوجه غرب گردد، ولی شهر ملطیه معمولاً می توانست با کشور لیدی و به خصوص با شخص کروسوس آخرین پادشاه لیدی که به سال ۵۴۶ ق. م. به دست کوروش مغلوب شد،

روابط دوستانه خود را نگهدارد. از طرف دیگر میان ملطیه و مصر نیز روابط مهمی وجود داشت؛ چونکه فرعون مصر متکی به زور سر بازان اجیر یونانی بود و بدین جهت دروازه چند شهر مصر را به روی بازرگانان یونانی باز گذاشته بود. نخستین باری که یونانیان در مصر مستقر شدند زمانی بود که يك قلعه مصری به وسیله سپاهیان ملطی اشغال شد؛ ولی مهمتر از همه استقرار یونانیان بین سالهای ۶۱۰ تا ۵۶۰ ق. م. در شهر دافنه Daphnae بود. ارمیاء نبی و بسیاری دیگر از فراریان بنی اسرائیل از دست بخت النصر به دافنه پناه بردند. (عهد عتیق، کتاب ارمیاء نبی، باب چهل و سوم، آیه ۵ و بعد از آن.) بدون شك مصریان در یونانیان تأثیر کردند، ولی قوم یهود در یونانیان تأثیری نداشتند. و نیز نمی توان پذیرفت که ارمیاء نبی نسبت به قوم مظنون و مشکوک یونانی جز بیم و وحشت احساسی داشته است.

اما در مورد تاریخ زمان طالس، چنانکه گذشت بهترین راهنما این است که طالس به سبب پیش بینی کردن خسوفی که بنا بر نظر منجمان بایستی در حدود سال ۵۸۵ ق. م. رخ داده باشد، شهرت یافته بود. قرائن دیگری نیز با قرار دادن فعالیت های طالس در این حدود زمانی وفق می دهد. پیش بینی خسوف دلیل بر نبوغ فوق العاده طالس نیست. ملطیه با کشور لیدی متفق بود و لیدی نیز با بابل روابط فرهنگی داشت، و منجمان می توانستند خسوف را به طور نسبتاً دقیق پیش بینی کنند؛ اما در مورد کسوف مشکلی در کارشان بود و آن اینکه کسوف ممکن است در يك نقطه از زمین قابل رؤیت باشد و در نقطه دیگر نباشد. در نتیجه منجمان فقط تا این اندازه می دانستند که در فلان تاریخ بی ضرر است مترصد وقوع کسوف بودن. به احتمال زیاد تمام

معلومات طالس همین مطالب بوده است. نه طالس می دانسته است که چرا در وقوع خسوف و کسوف تسلسل وجود دارد، و نه منجمان بابلی.

گفته اند که طالس در مصر سفر کرده و علم هندسه را از آنجا به یونان برده است. اما آنچه مصریان از هندسه می دانستند بیشتر قواعد تجربی بود، و دلیلی در دست نیست که بگوییم طالس به براهین استنتاجی، بدان معنی که بعدها یونانیان کشف کردند، رسیده باشد. به نظر می رسد که محاسبه دوری کشتی از ساحل به وسیله مشاهده کشتی در دو نقطه از خشکی، و تعیین ارتفاع هرم از روی طول سایه آن، از کشفهای طالس باشد. بسیاری قضایای هندسی دیگر نیز به طالس منسوب است، ولی احتمال دارد که نسبت نادرست باشد.

طالس یکی از «خردمندان هفتگانه» یا «حکمای سבעه» بود که هر کدام به واسطه گفته پر مغزی شهرت داشتند. بنا بر احادیث، گفته طالس چنین بوده است: «آب بهترین است.»

بنا به قول ارسطو، طالس آب را ماده‌المواد می دانست که همه چیزهای دیگر از آن ساخته شده است. طالس بر آن بود که زمین بر روی آب قرار دارد. ارسطو از قول طالس همچنین می گوید که مغناطیس روح دارد، زیرا آهن را تکان می دهد. دیگر اینکه همه اشیاء انباشته از خدایانند.^۱

این گفته را، که همه چیز از آب ساخته شده، باید به عنوان یک فرضیه علمی در نظر گرفت که به هیچ‌رو احمقانه هم نیست.

۱. برنت در کتاب «فلسفه قدیم یونان»، ص ۱۵، این گفته را مورد تردید قرار

بیست سال پیش از این نظریه مقبول و متداول این بود که همه چیز از ایدروژن ساخته شده، و باید به یادداشت که ایدروژن دو سوم آب را تشکیل می‌دهد. یونانیان در فرضیه‌های خود بی‌پروا بودند، ولی حداقل مکتب ملطی این آمادگی را داشت که این فرضیه‌ها را به طریق تجربی بیازماید. درباره طالس کمتر از آن اطلاع داریم که بتوانیم او را درست وصف کنیم. اما درباره حکیمان ملطی پس از طالس اطلاعات بیشتری موجود است، و منطقی است که بینگاریم این حکیمان قسمتی از نظریات خود را از طالس گرفته‌اند. علم و فلسفه طالس هر دو خام بود، اما باعث تحریک و تسریع تفکر و مشاهده شد.

درباره طالس داستانهای بسیاری هست، ولی من گمان نمی‌کنم بیش از همین چند نکته که گفتم چیزی از احوال وی معلوم باشد. برخی از این داستانها، مثلاً داستانی که ارسطو در رساله «سیاست» (۱۲۵۹) نقل می‌کند، خالی از لطف نیست: «او را به علت تبیدستیش سرزنش کردند، که از فلسفه سودی بر نمی‌خیزد. بنا بر روایت داستان، طالس از روی دانشی که از ستارگان داشت می‌دانست که سال بعد محصول زیتون فراوان خواهد بود. پس با مختصر پولی که داشت بیعانه‌ای برای اجازه همه کارگاههای روغن‌گیری شهرهای کیوس و Chios و ملطیه پرداخت و آن کارگاهها را به بهای کمی اجاره کرد، زیرا کسی به رقابت وی بر نخاست. هنگام برداشت محصول که فرا رسید و ناگهان همه به کارگاههای روغن‌گیری نیازمند شدند، طالس کارگاه‌های خود را به هر بهایی که می‌خواست به اجاره داد و مبلغی پول به دست آورد و از این راه به جهانیان نشان داد که فلاسفه اگر بخواهند به آسانی می‌توانند ثروتمند شوند، اما هدف آنها چیز دیگر است.»

انکسیمندر Anaximander، دومین فیلسوف مکتب ملطی از طالس بسیار جالبتر است. تاریخ زمان او مورد تردید است، ولی گفته‌اند که وی در سال ۴۵۶ ق. م. شصت و چهار سال داشته است، و دلایلی هم در دست است که این سخن را قرین صحت بدانیم. انکسیمندر عقیده داشت که همهٔ اشیا از یک ماده ساخته شده‌اند، ولی این ماده برخلاف آنچه طالس می‌پنداشت آب نیست، و نیز هیچیک از موادی که ما می‌شناسیم نیست؛ بلکه ماده‌ای است نامتناهی و جاویدان که همهٔ جهانها را در بر گرفته است. چون انکسیمندر زمین را یکی از جهانهای متعدد می‌پنداشت. این ماده نخستین به صورت موادی که ما می‌شناسیم در می‌آید، و خود این مواد نیز به یکدیگر مبدل می‌شوند. در این خصوص، وی گفتهٔ مهم و قابل ذکرى دارد:

«اشیا چنانکه مقرر است به همان چیزی که از آن برخاسته‌اند باز می‌گردند، زیرا که بیعدالتی یکدیگر را در زمان مقتضی جبران و مرمت می‌کنند.»

اندیشهٔ «عدل» چه به معنای عدالت جهانی و چه به معنای عدل بشری، در دین و فلسفهٔ یونان سهمی داشته است که شناختن آن برای مردم عصر جدید رویهم‌رفته آسان نیست. حقیقت این است که کلمهٔ انگلیسی «justice» [عدل] این معنی را به دشواری می‌رساند، ولی مشکل می‌توان کلمهٔ بهتری برای این معنی پیدا کرد. فکری که انکسیمندر بیان می‌کند به نظر می‌آید که چنین باشد؛ در جهان باید میان آتش و خاک و آب تناسب معینی برقرار باشد، ولی هر کدام از این

۱. خوانندگان ملاحظه خواهند کرد که کلمهٔ «عدل» این معنی را بهتر از کلمهٔ انگلیسی «justice» می‌رساند. — م.

عناصر (که به عنوان يك خدا تصور می شود) مدام می کوشد که قلمرو خود را گسترش دهد. لیکن نوعی جبر یا ناموس طبیعی وجود دارد که مدام تعادل را برقرار می کند. مثلاً هر جا که آتش بوده است خاکستر بر جای می ماند که همان خاک است. این مفهوم عدل - یعنی حدود ثابت و ابدی که تجاوز آنها به یکدیگر ممکن نیست - یکی از عمیقترین عقاید یونانی بود. خدایان نیز مانند انسان تابع عدل بودند، ولی خود نیروی عالی عدل دارای شخصیت و تجسم نبود و يك خدای عالی محسوب نمی شد.

انکسیمند برای اثبات اینکه ماده‌المواد نمی تواند آب و یا یکی دیگر از عناصر شناخته شده باشد، چنین استدلال می کرد: اگر یکی از این عناصر عنصر اصلی بود، عناصر دیگر را تسخیر می کرد. ارسطو از قول وی می گوید که این عناصر معلوم مخالف یکدیگرند: هوا سرد و آب مرطوب و آتش گرم است. «پس اگر یکی از اینها نامتناهی می بود، اکنون آن دیگران را فرا گرفته بود.» پس، در این ستیزه جهانی، ماده‌المواد باید خنثی باشد.

انکسیمند می گفت يك حرکت دائم و ابدی وجود دارد که در ضمن این حرکت کائنات به وجود آمده است. کائنات برخلاف آنچه در الهیات یهودی یا مسیحی آمده است، خلق نشده بلکه تکامل یافته است. جانوران از عنصر مرطوب، در حالی که به وسیله آفتاب بخار می شده است، پدید آمده اند. انسان نیز مانند همه جانداران از اخلاف ماهی است. ولی پیداست که انسان جانوری غیر از آنچه امروز هست بوده است، زیرا اگر در اصل به همین صورت می بود به علت طولانی بودن دوران کودکی نسلش بر جا نمی ماند.

انکسیمندر سرشار از حس کنجکاوی علمی بود. گفته‌اند که او نخستین کسی بود که نقشهٔ جغرافیا کشید. وی عقیده داشت که زمین به شکل استوانه است. روایت‌های مختلفی از قول او نقل کرده‌اند که گفته است آفتاب به بزرگی زمین، یا بیست برابر زمین، یا بیست و هشت برابر زمین است.

انکسیمندر، در همهٔ مواردی که نظریات تازه‌ای از خود بیان می‌کند، دارای نظریات علمی و عقلانی است.

انکسیمنس *Anaximenes*، آخرین فیلسوف از فلاسفهٔ سه‌گانهٔ ملطیه به اندازهٔ انکسیمندر جالب نیست، ولی باید گفت که وی به پیشرفت‌های بزرگی توفیق یافت. تاریخ زمان وی به تحقیق معلوم نیست، اما مسلم است که پس از انکسیمندر می‌زیسته، و نیز مسلم است که پیش از ۴۹۴ ق.م. به بار آمده است؛ زیرا که در این سال ایرانیان هنگام فرونشاندن شورش ایونی شهر ملطیه را ویران کردند.

انکسیمنس می‌گفت که مادهٔ المواد هواست. روح هواست. آتش هوای رقیق شده است. هوا چون متراکم گردد نخست به آب مبدل می‌شود، سپس چون بیشتر متراکم شد خاک، و سرانجام سنگ می‌گردد. این نظریه امتیازش این است که اختلاف میان مواد مختلف را اختلافی کمی می‌داند، که فقط به درجهٔ تراکم بستگی دارد.

وی زمین را به شکل يك میز گرد می‌پنداشت و هوا را محیط بر همه چیز می‌دانست. همچنان که روح ما، که هواست، ما را فراهم نگه می‌دارد، باد و نفس همهٔ جهان را در بر گرفته است. به نظر او گویا جهان نفس می‌کشد.

انکسیمنس در زمان باستان بیش از انکسیمندر مورد تحسین و

تمجید قرار گرفت، اما دنیای امروز ارزش آنها را به عکس معین می کند. انکسیمنس تأثیر مهمی در فیثاغورس و فلسفهٔ پس از وی داشت. فیثاغوریان کشف کردند که زمین کروی است، ولی اتومیستها Atomists به همان نظریهٔ انکسیمنس که می گوید زمین به شکل بشقاب است معتقد ماندند. اهمیت مکتب ملطی در آنچه به دست آورد نیست، بلکه در آن چیزهایی است که خواست به دست آورد. این مکتب در نتیجهٔ تماس فکر یونانی با بابل و مصر پدید آمد. ملطبه شهر تجارتي ثروتمندی بود که به واسطهٔ ارتباط یافتن با ملت‌های متعدد، تعصبات و خرافات بدوی در آن روبه نر می نهاد. سرزمین ایونی، تا آغاز قرن پنجم که به دست داریوش گشوده شد، از حیث علم و فرهنگ مهمترین قسمت دنیای یونانی بود. این قسمت از آن نهضت دینی که به اورفئوس و دیونیسوس مربوط می شد، کمابیش پاک و برکنار ماند. دین آن دین المپی بود، ولی به نظر می رسد که این دین را هم چندان به جد نمی گرفته اند. اندیشه‌های طالس و انکسیمندر و انکسیمنس را باید به عنوان فرضیه های علمی شناخت. در این اندیشه‌ها به ندرت تمایل نسبت دادن خدایان و اشیا به اوصاف انسانی و اخلاقی دیده می شود. مسائلی که این سه فیلسوف طرح کردند مسائل خوبی بود، و قوت فکر آنها محققین بعدی را الهام بخشید.

مرحلهٔ بعدی فلسفهٔ یونانی، که با شهرهای یونانی در جنوب ایتالیا بستگی دارد، جنبهٔ دینی اش بیشتر، و خاصه جنبهٔ اورفئوسی اش نیرومندتر است. این مرحله از بعضی جهات جالبتر است و توفیق‌هایی که به دست آورد شایان تحسین است، لیکن کمتر از مکتب ملطی جنبهٔ علمی دارد.

فصل سوم فیثاغورس

فیثاغورس که تأثیرش در زمانهای قدیم و جدید موضوع بحث من در این فصل خواهد بود، از لحاظ قوای فکری، چه هنگامی که اندیشه‌اش به راه صواب می‌رود و چه زمانی که خطا می‌اندیشد، یکی از مهمترین افراد انسانی است که تا کنون قدم به جهان هستی گذاشته‌اند. ریاضیات، به عنوان استدلال استنتاجی، با وی آغاز می‌شود؛ و در وجود او ریاضیات با شکل خاصی از عرفان مربوط می‌شود. نفوذ ریاضیات در فلسفه، از زمان فیثاغورس تا کنون هم

عمیق بوده است و هم شایان تأسف.

بگذارید بحث خود را با همان مختصر اطلاعی که از زندگانی او در دست داریم شروع کنیم. فیثاغورس از مردم جزیره ساموس Samos بود و در حدود سال ۵۳۲ ق.م. به بار آمد. برخی می گویند که وی فرزند یکی از بزرگان ساموس به نام منسارخوس Mnesarchos بود و برخی دیگر بر آنند که پدرش آپولون خدا Apollo بود. من انتخاب یکی از این دو را بر عهده خوانندگان می گذارم. در این زمان جزیره ساموس زیر فرمان پولیکراتس Polycrates بود. پولیکراتس پیر هرزه‌ای بود که ثروت بسیار به چنگ آورد و نیروی دریایی بزرگی تشکیل داد.

جزیره ساموس رقیب بازرگانی ملطیه بود. بازرگانان این جزیره در خشکی نیز تا حدود تارتسوس Tartessus اسپانیا مسافرت می کردند. تارتسوس به سبب معدنهایش شهرت داشت.

پولیکراتس در حدود سال ۵۳۵ ق.م. حاکم ساموس شد و تا سال ۵۱۵ ق.م. حکومت کرد. این حاکم مستبد که چندان به اصول اخلاقی پایبند نبود خود را از زحمت دو برادرش که نخست در حکومت با وی شریک بودند خلاص کرد، و نیروی دریایی اش را بیشتر در راه دزدی دریایی به کار برد. وی از این امر که شهر ملطیه به تازگی تسلیم ایرانیان شده بود، سودجویی کرد. برای اینکه از پیشروی ایرانیان به سوی غرب جلوگیری کند، خود را با آماسیس فرعون مصر متحد ساخت. ولی هنگامی که کمبوجیه شاهنشاه ایران، همه نیروی دریایی خود را به کار تصرف مصر گماشت، پولیکراتس دریافت که ممکن است پیروزی با ایرانیان باشد، و جانب را عوض

کرد. ناوگانی را که از دشمنان سیاسی خود تشکیل داده بود برای حمله به مصر فرستاد، ولی سرنشینان کشتیها شوریدند و به ساموس باز گشتند تا به خود پولیکراتس حمله کنند. پولیکراتس بر آنها غالب آمد، لیکن سرانجام قربانی حرص و آز خود شد. حاکم ایرانی شهر سارد چنین وانمود کرد که قصد دارد برضد شاهنشاه سر به شورش بردارد و حاضر است در ازای کمک پول هنگفتی به پولیکراتس بدهد. پولیکراتس برای ملاقات و مذاکره به سارد رفت و در آنجا او را گرفتند و به صلابه زدند.

پولیکراتس حامی و مشوق هنرهای زیبا هم بود و شهر ساموس را با بناهای عمومی زیبا ساخت. آنا کرئون Anacreon شاعر دربار او بود. اما فیثاغورس از او بیزار بود و به همین سبب از ساموس بیرون رفت. گفته اند، و بعید هم نیست، که فیثاغورس به مصر رفت و مقدار زیادی از دانش خود را در آنجا فرا گرفت. سفرش به مصر تا هر اندازه راست باشد، این نکته مسلم است که فیثاغورس در کروتون Crotou، جنوب ایتالیا جایگزین شد.

شهرهای یونانی جنوب ایتالیا، مانند ساموس و ملطیه، شهرهای توانگری بودند؛ به علاوه در معرض خطر حمله ایرانیان قرار نداشتند. دو شهر سیباریس Sybaris و کروتون، بزرگتر از همه بودند. شکوه و تجمل شهر سیباریس مثل گشته است. بنا بر گفته دیودوروس Diodorus جمعیت سیباریس در اوج بزرگیش به ۳۰۰،۰۰۰ تن می رسیده است. ولی این رقم بیشک گزافه آمیز است. کروتون نیز کمابیش به اندازه

۱. شهرهای یونانی سبسیل در معرض خطر کارتازیان قرار داشت. اما در ایتالیا این خطر از نزدیک احساس نمی شد.

سیارایس بوده است. این هر دو شهر از راه وارد کردن کالاهای ایونی گذران می کرده اند. از این کالاها پاره‌ای در خود ایتالیا مصرف می شده است و پاره‌ای از ساحل غربی این کشور باز به بیرون صادر می شده و به کشورهای گل و اسپانیا می رفته است. شهرهای مختلف یونانی نشین در شبه جزیره ایتالیا، با یکدیگر سخت می جنگیدند. هنگامی که فیثاغورس به کروتون وارد شد، این شهر تازه از لوکری Locri شکست خورده بود. اما هنوز چیزی از آمدن فیثاغورس نگذشته بود که کروتون در جنگ با سیارایس پیروزی کامل به دست آورد و آن شهر را سخت ویران کرد (۵۱۰ ق. م.). سیارایس در زمینه تجارت همبستگی نزدیکی با ملطیه داشت. شهر کروتون در علم طب شهرت داشت. دموسدس Democedes نامی از مردم کروتون پزشک ویژه پولیکراتس بود و سپس پزشک ویژه داریوش شد.

در کروتون فیثاغورس انجمنی از شاگردان خود تشکیل داد، و این انجمن مدتی در شهر دارای قدرت و نفوذ بود. اما سرانجام مردم شهر با فیثاغورس مخالف شدند و او به متاپونتئون Metapontion (نیز واقع در جنوب ایتالیا) رفت و در آنجا در گذشت. فیثاغورس به زودی شخصیت افسانه‌ای پیدا کرد و معجزات و کرامات و قوای جادویی به او نسبت دادند. اما فیثاغورس بنیادگذار مکتب ریاضی هم بود.^۱ بدین سبب خاطره وی به روایت‌های مختلف نقل شد و بیرون کشیدن حقیقت از این میان کاری است دشوار.

۱. ارسطو درباره وی می گوید که «فیثاغورس نخست سرگرم ریاضیات و حساب بود و سپس خود را تنزل داد و مدتی به کلهای اعجاز آمیز که فرسیدس Pherecydes بدان می پرداخت، مشغول شد.»

فیثاغورس یکی از جالبترین و حیرت‌انگیزترین مردان تاریخ است. احادیث راجع به وی نه تنها ترکیب غیر قابل تجزیه‌ای از راست و دروغ است، بلکه خالصترین این احادیث، و آنها که کمتر از همه مورد اختلافند، نیز سیمای فیثاغورس را با روحیات بسیار شگفت و جالب به ما نشان می‌دهند. به‌طور خلاصه می‌توان او را ترکیبی از اینستین و خانم ادی دانست. فیثاغورس دینی پدید آورد که اصول عمده آن عبارت بود از تناسخ ارواح^۱ و حرمت خوردن حیوانات. دین وی فرقه‌ای پدید آورد که در برخی نقاط قدرت دولتی به دست می‌آوردند و حکومتی از مقدسان تشکیل می‌دادند. اما از میان توده مردم، آنهایی که تعشان خوب تزکیه نشده بود، هوس خوردن حیوانات می‌کردند و دیر یا زود دست به شورش می‌زدند.

برخی از احکام دین فیثاغوری چنین بود:

۱. باید از خوردن حیوانات پرهیز کرد.

۱. Mrs Eddy بنیانگذار مذهب «علم مسیحی» Christian Science است. مطابق این مذهب، که در سال ۱۸۶۶ پدید آمد، علت و معلول به طور کلی اموری روحانیند و اگر انسانی اصل الهی تعلیمات مسیح و روش شفا بخش او را به طور کامل درک کند، گناه و بیماری و مرگ از میان خواهد رفت. این فرقه تعلیمات خود را بر اساس تعبیراتی که خود از انجیل می‌کنند، قرار می‌دهند. م.

۲. دلتك، عقیده فیثاغورس دربارهٔ غاز وحشی چیست؟

مالولیو: عقیده‌اش این است که روح مادر بزرگ ما ممکن است در بدن يك مرغ جا بگیرد.

دلتك: نظر تو دربارهٔ عقیده او چیست؟

مالولیو: من روح را شریف می‌دانم و به هیچ وجه عقیده او را تأیید نمی‌کنم.

دلتك: خدا حافظ. در تاریکی بمان. پیش از آنکه من از هوش تو انتظار داشته باشم، به عقاید فیثاغورس مؤمن خواهی شد.

(از نمایشنامهٔ «شب دوازدهم» اثر شکسپیر)

۲. نباید آنچه را افتاده است برداشت.
۳. نباید به خروس سفید دست زد.
۴. نباید نان را شکست.
۵. نباید از روی تیزی که بر سر راه است قدم برداشت.
۶. نباید آتش را با آهن بهم زد.
۷. نباید از يك گرده نان تمام خورد.
۸. نباید تاج گل را چید.
۹. نباید روی پیمانۀ يك رطلی نشست.
۱۰. نباید دل را خورد.
۱۱. نباید در جاده راه رفت.
۱۲. نباید گذارد پرستو در سقف خانه لانه کند.
۱۳. هنگامی که ظرفی را از روی آتش برمی دارید نباید جای آن را روی آتش باقی بگذارید، بلکه باید آتش را به هم بزنید.
۱۴. در آینه‌ای که در کنار چراغ باشد نگاه نکنید.
۱۵. هنگامی که از رختخواب برمی خیزید، آن را به هم بیچید و اثر بدن خود را روی آن صاف کنید.

همۀ این تصورات متعلق به عقاید بدوی است که برخی چیزها را حرام و ممنوع می‌شناخته‌اند.

کورثفورد (در کتاب «از دین تا فلسفه») می‌گوید که به عقیده وی «مکتب فیثاغورس نماینده شاخه اصلی آن سنت عرفانی است که ما در برابر تمایلات علمی قرارش می‌دهیم». کورثفورد، پارمنیدس Parmenides را، که «کاشف منطق» می‌نامدش، به عنوان «نتیجه مذهب

فیثاغورس، می‌شناسد و می‌گوید «خود افلاطون نیز منبع الهام خود را در فلسفه ایتالیایی یافته است.» کورنفرود می‌گوید که مذهب فیثاغورس يك نهضت اصلاحی در دین اورفتوسی بود، و دین اورفتوسی يك نهضت اصلاحی در پرستش دیو نیسوس بود. اختلاف تعقل و اشراق که سراسر تاریخ را فرا گرفته است، نخستین بار در میان یونانیان به عنوان اختلاف میان خدای اورفتوسی و خدایان دیگری، که بهره‌شان از تمدن کمتر است و نزدیکیشان به عقاید بدوی موضوع بحث مردم‌شناسان بیشتر، ظاهر گردید. در این اختلاف فیثاغورس دو جانب اشراقیان قرار داشت، هر چند اشراق او از نوعی بود که به خصوص صبغه عقلی و فکری داشت. فیثاغورس برای خود يك شخصیت نیمه خدایی قائل بود و گویا گفته است: «انسانها هستند و خدایان، و موجوداتی مانند فیثاغورس.» کورنفرود می‌گوید همهٔ مکتب‌هایی که از فیثاغورس الهام گرفته‌اند «جنبهٔ آنجهان‌شان می‌چربد و همهٔ ارزشها را در اتحاد نادیده با خدا می‌جویند و جهان پیدا را به این عنوان که دروغین و فریبنده است محکوم می‌کنند. می‌گویند که این دنیا افق تیره‌ای است که در آن اشعهٔ انوار الهی منکسر شده و در ابهام و تیرگی فرو رفته است.»

دیکاریار کوس *Dikarchos* می‌گوید فیثاغورس چنین تعلیم می‌داد که: «تخت، روح موجودی است باقی و به شکل انواع دیگری از موجودات زنده در می‌آید؛ دیگر اینکه، هر چیزی که قدم به جهان هستی می‌گذارد پس از گذراندن دوران معینی دوباره به دنیا می‌آید و بنابراین هیچ چیزی مطلقاً جدید نیست؛ و دیگر اینکه با موجوداتی که زنده به دنیا می‌آیند باید مهربانی کرد.»^۱

می گویند فیثاغورس نیز مانند فرانسیس قدیس برای جانوران موعظه می کرد.

در جامعه‌ای که فیثاغورس بنیاد نهاد، زن و مرد با حقوق مساوی پذیرفته می شدند؛ مال و راه و رسم زندگی اشتراکی بود. حتی کشفهای علمی و ریاضی را امری اشتراکی، می انگاشتند، و حتی پس از مرگ فیثاغورس بر این عقیده باقی بودند. هیپاسوس Hippasos متاپیتونی این قانون را زیر پا نهاد، و در نتیجه خدایان بر کفر او خشم گرفتند و خانه خرابش کردند.

اما این مطالب با ریاضیات چه ربطی دارد؟ رابطه این دو، اخلاق و رفتاری است که زندگی اندیشمندان را تمجید و تشویق می کرد. برنت این اخلاق و رفتار را چنین خلاصه می کند:

«ما در این دنیا غریبیم. تن گور روان است، اما نباید راه فرار را در خود کشی بجوییم؛ زیرا که ما رمه خدا هستیم و او چوپان ما است، و بی فرمان او حق نداریم پا به فرار بگذاریم. در این زندگی سه جور انسان هست - درست همانطور که سه دسته مردم به مسابقات المپیک می آیند. پایینترین دسته کسانی هستند که برای خرید و فروش می آیند، و دسته بالاتر آنهایی که در مسابقات شرکت می کنند؛ اما بهترین دسته را کسانی تشکیل می دهند که فقط برای تماشا می آیند. پس بزرگترین مطهرات علم خالی از تعصب است، و انسان کسی است که هم خود را مقصور به این علم بازد. و فیلسوف حقیقی کسی است که واقعاً خود را از «دور ولادت» رهانیده باشد.»

تغییراتی که در معانی کلمات رخ می دهد غالباً بسیار آموزنده

است. در باره کلمه «orgy» سخن گفتم؛ اکنون می‌خواهم درباره کلمه «theory» (نظریه) بحث کنم. این واژه در اصل يك اصطلاح اورفئوسی بوده است که کورنورد آن را به «تفکر پرشور مشفقانه» تعبیر می‌کند. وی می‌گوید که در چنین حالی شخص ناظر «به خدایی که رنج می‌کشد ملحق می‌شود، مرگ را در مرگ او درک می‌کند و با تولد مجدد او به هستی بازمی‌گردد.» برای فیثاغورس «تفکر پرشور مشفقانه» امری عقلانی بود، و معرفت ریاضی از آن حاصل می‌شد. بدین طریق کلمه «تئوری» به وسیله فیثاغورس تغییر معنی داد و معنای تازه‌ای یافت. اما نزد همه کسانی که از فیثاغورس الهام می‌گرفتند جنبه «مکاشفه» آمیخته به وجد و حال، در معنای این کلمه باقی ماند. شاید این نکته به نظر کسانی که در مدرسه از روی بی‌میلی مختصر ریاضیاتی خوانده‌اند عجیب بیاید؛ ولی برای آنهایی که لذت سرمست کننده فهم ناگهانی را، که گهگاه در ریاضیات دست می‌دهد، چشیده باشند، برای آنهایی که به ریاضیات عشق می‌ورزند، این نظر فیثاغوری اگر هم نادرست بنماید اینقدر هست که کاملاً طبیعی خواهد بود. شاید بتوان گفت که فیلسوف تجربی اسپر موضوع کار خویش است، ولی ریاضیدان مطلق، مانند موسیقیدان، خالق آزاد دنیای خود است که دنیای زیبایی منظم است.

خالی از لطف نیست که در شرحی که برنت از اخلاق فیثاغوری بیان می‌کند دقت کنیم و اختلاف این اخلاق را با ارزشهای جدید ببینیم. مثلاً در مورد يك مسابقه فوتبال، انسانی که دارای فکر متجدد است، بازیکنان را مهمتر از تماشاگران می‌داند. همچنین در مورد دولت، سیاستمداران که در بازی شرکت دارند بیش از کسانی که

فقط تماشا می کنند مورد تحسین قرار می گیرند. این تغییر ارزشها با تغییری که در نظام اجتماعی روی داده است مربوط می شود. جنگجو و اشرافی و عضو دولت و دیکتاتور، هر کدام برای تعیین راستیها و خوبیها معیار و مقیاسی خاص خود دارند. يك آقای اشرافی در عرصه نظریات فلسفی نیز مدت مدیدی آقایی کرده است؛ زیرا خود را بانوغ یونانی وابسته می داند؛ زیرا داشتن فضیلت تفکر اعتماد دین را جلب می کند؛ زیرا گرامی داشتن حقیقت خالی از تعصب به زندگی فضلا آبرو و حیثیت می بخشد. يك آقای اشرافی را باید چنین تعریف کرد: فردی از جامعه ای که از افراد متساوی الحقوق تشکیل شده و آن جامعه از دسترنج بردگان یا باری از دسترنج کسانی که پستی و خواریشان مسلم است گذران می کند. باید در نظر داشت که این تعریف شامل عابد و عالم هر دو می شود، زیرا که زندگی هر دو بیشتر فکری است تا فعلی.

تعریفهای جدیدی که از حقیقت می کنند، مانند تعریفهای مذاهب فلسفی «عملگرایی» pragmatism و «ابزار گرایی» instrumentalism بیشتر فعلی است تا فکری. این تعاریف از صنعت الهام گرفته اند، نه از اشرافیت.

نظر شما درباره آن نظام اجتماعی که بردگی را روا می دارد هر چه می خواهد باشد؛ اما باید دانست که ما ریاضیات مطلق را مدیون اشراف، به همان معنایی که گذشت، هستیم. گرامی داشتن اندیشمندی، از آن جهت که منجر به خلق ریاضیات شد، منبع فعالیت مفیدی بوده است. پدید آمدن ریاضیات بر حیثیت اندیشه افزود و الهیات و علم اخلاق و فلسفه برای آن جایی باز کرد که در غیر آن صورت باز نمی شد.

این مطالب همه در توضیح دو جنبهٔ مختلف شخصیت فیثاغورس بود: یکی به عنوان پیامبر دین، دیگری به عنوان ریاضیدان مطلق. شخصیت فیثاغورس در هر دو مورد بی اندازه مؤثر بود؛ و این دو جنبه، برخلاف آنچه امروز می‌نماید، از یکدیگر چندان دور نبوده است. بیشتر علمها در آغاز امر با نوعی از باورهای نادرست همراه بوده‌اند، و این امر بدانها رنگ خیالی و پنداری می‌داده است. ستاره‌شناسی با ستاره‌بینی (یا طالع‌بینی)، و شیمی با کیمیاگری مربوط بوده است. اما ریاضیات با نوع خالصتری از خطا همراه بوده است. یعنی چنین به نظر می‌رسیده است که معرفت ریاضی امری است مسلم، دقیق، و قابل انطباق با جهان واقع. به علاوه این معرفت از راه تفکر محض، بی آنکه نیازی به مشاهده داشته باشد، به دست می‌آید. در نتیجه ریاضیات را غایتی پنداشتند که معرفت تجربی عادی به پای آن نمی‌رسید. براساس ریاضیات، این تصور پیش آمد که فکر برتر از حس و مکاشفه برتر از مشاهده است. اگر دنیای محسوس به کار ریاضیات نیاید، بدا به حال دنیای محسوس. از راههای مختلف روشهایی برای رسیدن به کمال مطلوب ریاضی جستجو شد، و حاصل این جستجوها بود که منبع اشتباهات بسیاری در مابعدالطبیعه و نظریهٔ معرفت گردید. این نوع فلسفه با فیثاغورس آغاز می‌شود.

چنانکه همه می‌دانند، فیثاغورس گفت: «همه چیز عدد است.» این سخن را اگر از نقطهٔ نظر جدید تفسیر کنیم، منطقیاً بیهوده است؛ اما منظور فیثاغورس مطلقاً بیهوده نبود. فیثاغورس اهمیت اعداد را در موسیقی کشف کرد و رابطه‌ای که وی میان موسیقی و حساب پدید آورد، هنوز در اصطلاحات ریاضی «معدل هارمونیک» (harmonic mean)

و «تصاعد هارمونیک» (harmonic progression) بر جای مانده است. فیثاغورس اعداد را به صورت اشکال در نظر می آورد - چنانکه روی وجوه طاس یا ورق بازی دیده می شود. ما هنوز اصطلاحات «عدد مربع» و «عدد مکعب» را به کار می بریم. این اصطلاحات را از فیثاغورس گرفته ایم. خود وی از اعداد مستطیل و مثلث و هرمی و نظایر اینها نیز سخن می گفت. این اعداد عبارت بودند از تعداد ریگهایی که برای ساختن اشکال مورد بحث به کار می رفته اند. گمان می رود که فیثاغورس جهان را متشکل از اتمها می دانسته و می اندیشیده که اجسام از مولکولهایی مرکب از اتمها، که به اشکال مختلف گرد هم چیده شده اند، ساخته شده است. بدین طریق فیثاغورس امیدوار بود که در فیزیک نیز مانند زیبایی شناسی حساب را موضوع اساسی قرار دهد.

بزرگترین کشف فیثاغورس، یا شاگردان بلافصل او، این قضیه راجع به مثلث قائم الزاویه است که مجموع مجذورین دو ضلع مجاور زاویه قائمه برابر است با مجذور ضلع سوم، یعنی وتر. مصریان می دانستند که مثلثی که اضلاعش ۳ و ۴ و ۵ باشد دارای یک زاویه قائمه است؛ ولی ظاهراً یونانیان نخستین کسانی بودند که دریافتند $3^2 + 4^2 = 5^2$ و بر اساس این موضوع برهانی برای اثبات آن قضیه کلی کشف کردند.

بدبختانه، از لحاظ فیثاغورس، قضیه او فوراً به کشف اعداد گنگ (اصم) منجر شد که با فلسفه اش به طور کلی مغایرت داشت. در مثلث قائم الزاویه متساوی الساقین مجذور وتر دو برابر مجذور هر یک از دو ضلع دیگر است. حال فرض کنیم که هر یک از این اضلاع یک سانتی متر طول داشته باشند؛ در این صورت طول وتر چقدر است؟

فرض می کنیم که طول وتر $\frac{m}{n}$ سانتی متر است. پس $\frac{m^2}{n^2} = 2$. حال اگر m و n مضرب مشترک داشته باشد، آنها را کوچک می کنیم. آن وقت یا m باید فرد باشد، یا n . اکنون داریم $m^2 = 2n^2$ بنا برین m^2 زوج است. پس m زوج است. بنا برین n فرد است. اکنون فرض کنیم $m = 2p$. پس $4p^2 = 2n^2$. بنا برین $n^2 = 2p^2$ و بنا برین n زوج است، و این خلاف فرض است. پس هیچ کسری به ازای $\frac{m}{n}$ اندازه طول وتر نخواهد بود. برهان بالا اساساً همان است که در جلد دوم کتاب اقلیدس آمده است^۱.

این برهان نشان داد که ما هر واحد طولی را انتخاب کنیم، باز طولهایی وجود دارند که با واحد ما نسبت حقیقی ندارند؛ بدین معنی که دو عدد صحیح m و n وجود ندارند به طوری که m برابر طول مورد بحث، n برابر واحد ما باشد. این امر ریاضیدانهای یونانی را معتقد ساخت که هندسه را باید بر اساسی مستقل از حساب بنیاد نهاد. در رساله‌های افلاطون فصلهایی هست که ثابت می کند تلقی هندسه را کمابیش یک علم مستقل می شناخته اند. اقلیدس این استقلال را مسلم ساخت. وی در جلد دوم کتاب خود قضایای بسیاری را که ما بالطبع از راه جبر اثبات می کنیم، از راه هندسه اثبات می کند؛ مانند این قضیه: $(a+b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$. در نتیجه اشکالاتی که در مورد اعداد گنگ پدید آمد، اقلیدس این راه را لازم دانست. عین همین امر در مورد بحث وی درباره نسبت درجدهای پنجم و ششم نیز صدق می کند. روش وی از لحاظ منطقی تماماً رضایت بخش است و در دقت از ریاضی-

۱. ولی این برهان متعلق به اقلیدس نیست. در این خصوص رک «ریاضیات» یونانی *Greek Mathematics* تألیف هیث Heath. احتشمال می رود که افلاطون نیز این برهان را می دانسته است.

دانهای قرن نوزدهم گرو می برد. تا هنگامی که يك نظریهٔ حسابی کافی برای اعداد گنگ وجود نداشت، روش اقلیدس بهترین روشی بود که در هندسه امکان داشت. هنگامی که دکارت هندسهٔ تحلیلی را ابداع کرد، و بدین ترتیب حساب بار دیگر تفوق خود را به دست آورد، وی حل مسئلهٔ اعداد گنگ را ممکن شناخت، گواینکه در زمان او هنوز راه حل پیدا نشده بود.

تأثیر هندسه در فلسفه و روش علمی عمیق بوده است. هندسه، به شکلی که یونانیان آن را بنیاد کردند، با اصول بدیهی و آشکاری آغاز می شود که به خودی خود مسلمند (یا چنین انگاشته می شوند)، و آنگاه با استدلال استنتاجی پیش می رود و به قضایایی می رسد که نه تنها به خودی خود مسلم نیستند بلکه از چنین حالی بسیار دورند. فرض این است که اصول بدیهی در فضای واقعی، یعنی آنچه در عمل وجود دارد، صدق می کند. بدین طریق ممکن به نظر می رسد که از دنیای واقع چیزهایی کشف کنیم - از این راه که نخست در یابیم که چیزهایی به خودی خود مسلمند، و آنگاه از این چیزها نتیجه گیری کنیم. این نظر عقیده افلاطون و کانت و بیشتر فلاسفهٔ بین این دو را تشکیل می دهد. هنگامی که «اعلامیهٔ استقلال امریکا» می گوید: «در نظر ما این حقایق به خودی خود مسلمند»، در حقیقت از اقلیدس سرمشق می گیرد. نظریهٔ «حقوق طبیعی» که در قرن هیجدهم پدید آمد کوششی است برای یافتن اصول بدیهی اقلیدسی در زمینهٔ سیاست. رسالهٔ «اصول» *Principia* نیوتون نیز، هر چند از لحاظ موضوع تجربی است، از حیث شکل کاملاً

۱. فرانکلین عبارت «مقدس و غیر قابل انکار» را که جفرسن نوشته بود عوض کرد و به جای آن نوشت: «به خودی خود مسلم».

تحت تأثیر اقلیدس قرار دارد. اشکال کاملاً مدرسی (اسکولاستیک) الهیات نیز در روش خود از همین منبع الهام گرفته‌اند. مذاهب شخصی از روش «وجد و حال» گرفته شده است و الهیات از ریاضیات؛ و این هر دو را در فیثاغورس می‌توان یافت.

به نظر من بزرگترین منشأ اعتقاد به حقیقت کامل و ابدی، و نیز اعتقاد به دنیای مفهوم و نامحسوس همان ریاضیات است. هندسه از دایره‌های کامل بحث می‌کند، اما هیچ شیء محسوسی «کاملاً» مدور نیست. هر اندازه پرگار را با دقت به کار بریم باز نقائص و ناسازیهایی در دایره‌ای که می‌کشیم وجود خواهد داشت. از اینجا این نظر پیش می‌آید که برهانهای دقیق و کامل با «شیء آرمانی» (در مقابل شیء محسوس) قابل انطباق است. پس امری است طبیعی که ما بازهم پیشتر برویم و بگوییم که فکر از حس اصیلتر است، و اشیا فکری یا ذهنی از اشیا حسی به ادراک حسی تعلق دارند و واقعیت‌مند. نظریات عرفانی درباره نسبت زمان و ابدیت نیز به وسیله ریاضیات مطلق تقویت می‌شود؛ زیرا که اشیا ریاضی، مانند اعداد، اگر اصولاً واقعیتی داشته باشند ابدی هستند و در بستر زمان قرار ندارند. چنین اشیا ابدی را می‌توان افکار خدا پنداشت. نظریه افلاطون که می‌گوید خدا «مهندس» (geometer) است، و عقیده سرجیمز جینز Sir James Jeans که می‌گوید خدا به علم حساب معتاد است از اینجا آب می‌خورد. دین عقلی، در برابر دین اشرافی، از زمان فیثاغورس و خاصه از زمان افلاطون تا کنون کاملاً متأثر از ریاضیات و اسلوب ریاضی بوده است.

ترکیب ریاضیات و الهیات که با فیثاغورس آغاز شد، در یونان و قرون وسطی و عصر جدید تا شخص کانت صفت مشخص فلسفه دینی

شد. پیش از فیثاغورس کیش اورفئوسی به آن ادیان آسیایی که دارای مناسک سری بودند شباهت داشت. ولی در نظریات افلاطون و اگوستین قدیس St. Augustine و توماس اکویناس Thomas Aquinas و دکارت و اسپینوزا و لایب نیتس، آمیزش گرمی میان دین و عقل، شوق و تحسین منطقی آنچه ابدی است، وجود دارد. این آمیزش از فیثاغورس سرچشمه می گیرد و به الهیات اروپا جنبه تعقلی می دهد و آنرا از عرفان آسیایی که ساده تر است متمایز می سازد. تنها در زمانهای اخیر بود که ممکن شد موارد فساد نظریات فیثاغورس به طور قطعی و روشن معلوم گردد. من جز فیثاغورس کسی را نمی شناسم که در عالم فکر به این اندازه مؤثر بوده باشد. این را بدین جهت می گویم که آنچه در بادی امر به عنوان مذهب افلاطونی جلوه می کند، پس از تجزیه و تحلیل همان مذهب فیثاغوری از آب در می آید. مفهوم جهان ابدی، جهانی که بر عقل مکشوف می شود اما بر حس مکشوف نمی شود، تماماً از فیثاغورس گرفته شده است. اگر فیثاغورس نمی بود، مسیحیان عیسی را «کلمه» نمی پنداشتند؛ اگر او نمی بود حکمای الهی در پی دلایل «منطقی» وجود خدا و جاودانگی نمی گشتند. چیزی که هست همه این مطالب در نظریات فیثاغورس در پس پرده ابهام است. اینکه این ابهام چگونه از میان برخاست، نکته ای است که در ضمن بحثهای آینده ما روشن خواهد شد.

فصل چهارم هراکلیتوس

امروزه دو طرز نگاه به یونانیان رواج دارد. یکی آنکه از زمان تجدید حیات فرهنگی تا همین زمانهای اخیر تقریباً در سراسر جهان معمول بود و آن احترام کمابیش خرافی بود نسبت به یونانیان، به عنوان مبدع و مخترع بهترین چیزها و صاحب نبوغ فوق بشری، که مردم جدید را نمی‌رسد سودای رسیدن به مقام و مرتبه آنان را در سر پیوراندند. طرز نگاه دیگر، که از پیروزیهای علم و اعتقاد خوشبینانه به پیشرفت سرچشمه گرفته، این است که اعتبار و نفوذ

فلاسفه باستانی را همچون بختکی می‌دانند که بر سینه علم سنگینی می‌کند، و عقیده دارند که اکنون دیگر بهتر است بیشتر کم‌کهای را که یونانیان به سرمایه علم کرده‌اند فراموش کنیم. من شخصاً نمی‌توانم جانب هیچکدام از این دو نظر افراطی را بگیرم. به نظر من هر کدام از این دو نظر تا حدی صواب و تا حدی خطاست. پیش از آنکه وارد جزئیات شویم، من خواهم کوشید نشان دهم که ما چه نوع حکمتی هنوز می‌توانیم از مطالعه فلسفه یونانیان بیاموزیم.

در باره ماهیت و ساختمان جهان، وجود فرضیه‌های مختلف ممکن است. پیشرفت در مابعدالطبیعه، تا آنجا که صورت گرفته، عبارت بوده است از پالایش تدریجی این فرضیه‌ها، و پروراندن مفاهیم آنها، و تنظیم مجدد آنها برای پاسخ دادن به ایرادهایی که پیروان فرضیه‌های مختلف وارد می‌کرده‌اند. آموختن اینکه چگونه باید جهان را مطابق هر یک از این دستگامهای فلسفی تصور کرد. خود يك لذت فکری است که در حکم پاد زهر جزمیت نیز هست. به علاوه حتی اگر هیچیک از این فرضیات قابل اثبات نباشد، از خود این موضوع که چه چیزی این فرضیه‌ها را با خود و با حقایق معلوم وفق می‌دهد، دانش اصیل و حقیقی به دست می‌آید. اما باید دانست که تقریباً همه فرضیه‌هایی که فلسفه جدید را زیر سلطه خود گرفته‌اند، برای نخستین بار به خاطر یونانیان خطور کرده‌اند. در تمجید قدرت تخیل و ابداع آنها در موضوعات مجرد و معنوی هر چه بگوئیم زیاد نگفته‌ایم. همه گفتنی‌هایی که من در باره یونانیان دارم، از این نظر گاه است. من از یونانیان به چون کسانی یاد خواهم کرد که توانسته‌اند نظریاتی پدید آورند که برای خود زندگی و رشد مستقلی یافته‌اند. هر چند این نظریات در

آغاز قدری خام و بدوی بوده‌اند، لیکن توانسته‌اند بیش از دو هزار سال دوام کنند و پرورش یابند.

درست است که یونانیان کمک دیگری نیز به عالم دانش کردند که، در مقایسه با فکر محض، رنگش ثابتتر از کار درآمد. منظورم این است که این قوم ریاضیات و فن استدلال استنتاجی را کشف کردند، به خصوص هندسه از مخترعات آنها است، که بدون آن وجود علم جدید ممکن نمی‌بود. اما در مورد ریاضیات يك جنبه بودن فکر یونانی آشکار می‌شود: فکر یونانی از روی آنچه به‌خودی خود مسلم می‌نمود به نحو استنتاجی استدلال می‌کرد، اما به استقرای مشهودات نمی‌پرداخت. توفیق شگفت‌انگیز فکر یونانی در به کار بردن شیوه استنتاجی نه فقط دنیای قدیم بلکه دنیای جدید را هم دچار گمراهی ساخت. روش علمی که می‌کوشد از راه استقرا به اصول برسد، به‌کندی توانسته است جای اعتقاد به استنتاج از اصول مسلم و درخشان را که زاده فکر فیلسوف یونانی است، بگیرد. به این دلیل، صرف نظر از دلایل دیگر، خطاست که از یونانیان با احترام و ارادت خرافه‌آمیز سخن بگوییم. طبیعت فکر یونانی از روش علمی بیگانه است - گو اینکه چند تن از فلاسفه یونان بویی هم از این روش برده بودند. کوشش در تجلیل یونانیان از راه تحقیر پیشرفتهای فکری چهار قرن اخیر، بر فکر جدید اثر نامطلوبی خواهد داشت.

بر ضد این گونه ارادت و احترام، چه نسبت به یونانیان و چه نسبت به دیگران، دلیل کلی‌تری هم وجود دارد. هنگام مطالعه نظریات يك فیلسوف طرز برخورد درست نه ارادت است و نه تحقیر؛ بلکه باید در آغاز امر نسبت به وی نوعی همدلی (sympathy) فرضی

در خود پدید آوریم تا ممکن شود که بدانیم اگر به نظریات او باور داشته باشیم چه حالی خواهیم داشت؛ فقط در این هنگام است که باید طرز برخورد انتقادی را در خود زنده کنیم. و این طرز برخورد نیز باید تا آنجا که ممکن است مانند حالت فکری شخصی باشد که می‌خواهد عقایدی را که تا کنون بدانها باور داشته، رها کند. در این جریان، در مرحله اول حس تحقیر و در مرحله دوم ارادت مانع کار می‌شود. دو چیز را باید به یاد داشت: یکی اینکه هر کس نظریاتش، به مطالعه بپردازد، لابد از فهم و هوش بهره‌ای داشته است. دیگر اینکه به هیچ وجه احتمال نمی‌رود آن کس در موضوعی، هرچه باشد، به حقیقت کامل و نهایی رسیده باشد. هنگامی که شخص هوشمندی نظری اظهار می‌کند که در نظر ما آشکارا مخیف می‌نماید نباید بکوشیم تا ثابت کنیم آن به نحوی درست است؛ بلکه باید بکوشیم تا دریابیم که آن نظر چگونه درست می‌نماید. این طرز به کار بردن تخیل تاریخی و روانی فوراً دامنه اندیشه ما را گسترش می‌دهد و به ما کمک می‌کند تا دریابیم در عصری که دارای طرز تفکر دیگری است چگونه بسیاری از عقاید گرامی ما احمقانه می‌نماید.

میان فیثاغورس و هراکلیتوس (هرقلیطوس) که در این فصل مورد بحث ماست، فیلسوف دیگری نیز بود به نام گزنوفانس که اهمیتش از آن دو کمتر بود. تاریخ زمان او به تحقیق معلوم نیست، و بیشتر از روی این موضوع معین می‌شود که او از فیثاغورس نام می‌برد و هراکلیتوس به او اشاره می‌کند. گزنوفانس در ایونی به دنیا آمد، ولی بیشتر عمر خود را در جنوب ایتالیا به سر برد. وی عقیده داشت که همه چیز از خاک و آب ساخته شده است. در مورد دین و خدایان،

گزنوفانس آزاداندیش بسیار برجسته‌ای بود. «هومر وهزیود Hesiod همه چیزهایی را که در میان آدمیان ننگ و زشتی به شمار می‌رود به خدایان نسبت داده‌اند؛ مانند دزدی و زنا و فریب... گویی خدایان نیز مانند آدمیان زاده شده‌اند؛ و لباس می‌پوشند و صدا و شکل دارند... آری اگر گاو و اسبان یا شیران نیز دست می‌داشتند و می‌توانستند با دستهای خود نقاشی کنند و همچون آدمیان آثار هنری پدید آورند، اسبان خدایان را به شکل اسب می‌کشیدند و گاو را به شکل گاو، و بدن خدایان را به شکل نوع خود می‌ساختند... حبشیان خدایان خود را سیاه و پهن بینی می‌سازند؛ تراسیان می‌گویند که خدایان نشان چشمان آبی و موی سرخ دارند.» گزنوفانس به خدای واحدی اعتقاد داشت که از حیث هیئت و فکر به انسان شباهتی نداشت؛ و «بی‌رحمتی، به نیروی اندیشه خود همه چیز را حرکت می‌دهد.» گزنوفانس نظریه فیثاغوری تناسخ ارواح را مسخره می‌کند: «آورده‌اند که [فیثاغورس] روزی از راهی می‌گذشت و دید که سگی را آزار می‌دهند. گفت: دست بدارید! او را مزید که روح یکی از دوستان است. من به شنیدن صدایش او را شناختم.» وی عقیده داشت که درمباحث الهیات نمی‌توان به حقیقت مسلم دست یافت. «در باره خدایان و آنچه من از آن سخن می‌گویم، هیچکس نیست که حقیقت مسلم را بداند و [چنین کسی] هرگز نخواهد بود. حتی اگر کسی بر حسب تصادف چیزی بگوید که بسیار صحیح باشد، باز خود او بر صحت آن واقف نخواهد بود. هیچ جا چیزی جز حدس و گمان نیست.»

۱. نقل از «رواقیان و شکاکان» اثر ادوین بوان Edwyn Bevan, *Stoics and Sceptics*, Oxford, 1913, p. 121.

گزنوفانس، در سلسلهٔ فلاسفهٔ عقلانی که با تمایلات اشراقی فیثاغورس و دیگران مخالف بودند، مقامی دارد؛ ولیکن به عنوان یک متفکر مستقل از طراز اول نیست.

به طوری که دیدیم، جدا کردن نظریات فیثاغورس از نظریات شاگردان و مریدان وی بسیار دشوار است. گرچه خود فیثاغورس بسیار قدیمی است، اما نفوذ مکتب وی پس از مکتبهای مختلف دیگر ظاهر شده است. نخستین فیلسوف این مکتبها هراکلیتوس است که صاحب نظریه‌ای است که هنوز هم نفوذ دارد. از زندگانی هراکلیتوس اطلاع مهمی در دست نیست، جز اینکه وی از اشراف شهر افسوس بوده است. در زمان باستان شهرت هراکلیتوس بیشتر به واسطهٔ این نظریه‌اش بود که: همه چیز در جریان است. ولی به طوری که خواهیم دید، این نظریه فقط یکی از وجوه فلسفهٔ ما بعدالطبیعهٔ او است.

هراکلیتوس هر چند از مردم ایونی بود، از سنت علمی مکتب ملطی برکنار بود. وی اهل عرفان بود، اما عرفان وی از نوعی خاص بود. آتش را مادهٔ المواد می‌دانست و می‌گفت که هر چیزی مانند شعلهٔ آتش از مرگ چیز دیگری پدید می‌آید. «فانی باقی و باقی فانی است؛ یکی در مرگ دیگری می‌زید و در زندگی دیگری می‌میرد.» در این جهان وحدت وجود دارد، اما این وحدت از جمع اضداد پدید آمده است. «همه چیز از یک چیز و یک چیز از همه چیز به وجود می‌آید؛ اما متکثر از واحد، که همان خدا است، کمتر واقعیت دارد.»

هراکلیتوس، چنان که از بقایای آثارش معلوم می‌شود، مردی

۱. کورنفرود در ص ۱۸۴ کتابی که یاد کردیم این مطلب را تأیید می‌کند و به نظر من حق با او است. نظریات هراکلیتوس، به علت اینکه او را شبیه سایر فلاسفهٔ ایونی می‌پندارند، غالباً به غلط تعبیر می‌شود.

دوست داشتنی نبوده است. به تحقیر و توهین سخت عادت داشته و مفهوم مخالف آدم «دموکرات» بوده است. در خصوص همشهریان خود می گوید: «بہتر آن است کہ ہمہ مردان بالغ افسوس خود را بہ دار آویزند و شہر را برای پسرانی کہ ریش ندارند خالی بگذارند؛ زیرا کہ این مردم بہترین فرد شہر خود، یعنی ہرمودوروس Hermodorus را از میان خود رانده اند و گفته اند کہ «ما کسی را کہ بہتر از دیگران باشد در میان خود نمی خواهیم. اگر چنین کسی پیدا شود، بگذارید در جای دیگر و در میان مردم دیگر باشد.» ہراکلیتوس از ہمہ اسلاف برجستہ خود نیز، جز یک تن، بہ بدی نام می برد. ہومر را باید از [میان صفحات] کتاب بیرون کشید و تازیانہ زد.» «از میان ہمہ کسانی کہ من گفته ہاشان را شنیدہ ام، ہیچکس موفق بہ فہم این معنی نگشتہ است کہ خرد از ہمگی دور است.» فرا گرفتن مطالب بسیار فہم نمی آورد، و گرنہ ہزیود و فیثاغورس و ہمچنین گزنوفانس و ہکاتئوس Hecataeus فہم می داشتند. «فیثاغورس . . . آنچه را کہ جز اطلاع وسیع و فن موذیگری چیزی نبود بہ عنوان عقل و خرد برای خود ادعا می کرد.» یگانہ کسی کہ از محکومیت جستہ است، تئوتاموس Teutamus است کہ ہراکلیتوس او را بدین عنوان کہ «بیش از دیگران حائز اهمیت است»، بہ یک اشارہ از دیگران جدا می کند. و چون در پی دلیل این تحستین بگردیم، می بینیم کہ تئوتاموس گفته است: «بیشتر مردم بدنند.»

نظر تحقیر آمیزی کہ ہراکلیتوس نسبت بہ نوع بشر داشت او را بہ این نتیجہ رسانید کہ فقط زور می تواند انسان را وادارد کہ مطابق خیر و صلاح رفتار کند. می گوید: «ہر حیوانی بہ ضرب چماق

به چراگاه رانده می‌شود.» و باز: «خران گاه را بر ملا ترجیح می‌دهند.»

چنانکه انتظار می‌رود، هراکلیتوس به جنگ عقیده دارد. می‌گوید: «جنگ پدر و پادشاه همگان است. او است که برخی را خدا و برخی را انسان ساخته و برخی را برده و برخی را آزاد کرده است.» باز: «هومر اشتباه می‌کرد که می‌گفت: «بود آیا که این ستیزه از میان خدایان و آدمیان برخیزد؟» وی ندانسته برای نابودی جهان دعا می‌کرد؛ زیرا اگر دعای او مستجاب می‌شد، همه چیز از میان می‌رفت.» و نیز می‌گوید: «باید دانست که جنگ امری عمومی است و ستیزه عدالت است، و همه چیز در نتیجه ستیزه به وجود می‌آید و از میان می‌رود.»

اخلاق هراکلیتوس نوعی ریاضت‌کشی غرور آمیز است که شباهت زیادی به اخلاق نیچه Nietzsche دارد. وی روح را ترکیبی از آب و آتش می‌داند که از این دو آتش شریف است و آب پست. روحی را که بیش از همه آتش دارد، وی روح «خشک» می‌نامد. «روح خشک خردمندترین و بهترین ارواح است.» «روحها از تر شدن لذت می‌برند.» «مزد، هنگام مستی به شکل پسری که ریشش ندمیده است در می‌آید؛ افنان و خیزان راه می‌رود؛ نمی‌داند پایش را کجا بگذارد؛ زیرا که روحش تر شده است.» «برای روح، آب شدن همان است و مرگ همان.» «مشکل است با امبال دل جنگیدن. دل به هر چه میل کند، آن‌را به بهای روح می‌خرد.» «برای انسان خوب نیست که هر چه آرزو کند به دست آورد.» می‌توان گفت که هراکلیتوس به نیرویی که در نتیجه خودداری به دست می‌آید ارجح می‌گذارد، و از شہواتی که انسان را از

هدفهای اصلیش دور می کند نفرت دارد.

طرز برخورد هراکلیتوس با کیشهای زمان خود، یا دست کم با کیش باکوسی بیشتر خصمانه است؛ اما خصومت وی غیر از خصومت پیروان روش تعقلی علمی است. هراکلیتوس دینی خاص خود دارد و از الهیات موجود، قسمتی را برای انطباق با نظریه خود تفسیر می کند و قسمتی را با خشم شدید به دور می افکند. کورنفورد هراکلیتوس را باکوسی نامیده و فلیدر Pfleiderer او را مفسردین اسرارداشته است. اما به نظر من قطعات مربوط به مذهب که در آثار هراکلیتوس دیده می شود، مؤید این نظر نیست. مثلاً در جایی می گوید: «مراسمی که میان مردم معمول است مراسم نامقدسی است.» این گفته می رساند که وی در اندیشه خود مراسم تصور می کرده است که نه تنها «نامقدس» نبوده است، بلکه با مراسم موجود کاملاً فرق داشته است. اگر هراکلیتوس چنان از توده مردم منتقر نبود که نتواند به تبلیغ نظریات خود پردازد، می توانست يك مصلح دینی باشد.

جملات زیر همه گفته‌هایی است که از هراکلیتوس باقی مانده و طرز نگاه او را به الهیات زمان وی نشان می دهد.

خدایی که معبد دلفی از آن اوست، منظور خود را نه بیان می کند و نه پنهان می دارد؛ بلکه آن را به کنایه نشان می دهد.

زن پیغامبر با لبان غران کلمات ناخوش و نیساراسته بر زبان می راند، و با قدرت خدایی که در وجود او نهفته است، صدای خود را از پس هزار سال به گوش می رساند.

ارواح در جهان مردگان بوی گند می دهند.
هرچه مرگ بزرگتر باشد، سهم مرده بیشتر است. (کسانی که

به چنین مرگهایی بمیرند مبدل به خدا می شوند.)

شبگردان، جادوگران، کاهنان [پرستشگاه] با کوس و زنان کاهن خم شراب، دلالان مناسک سری.

مراسمی که در میان مردم معمول است، مراسم نامقدسی است. آنها در برابر این بتها دعا می کنند، چنانکه گویی انسان با خانه کسی سخن بگوید و نداند که خدایان و قهرمانان چه هستند. اگر نه به درگاه دیونیسوس بود که این مراسم را به جای می آوردند و سرود شرم آور ذکرپرستی (phallicism) را می خواندند، عمل آنها بسیار بیشرمانه می بود. اما دیونیسوس که این مردم به افتخار او دیوانه می شوند و جشن خم شراب برپا می کنند، همان خدای مردگان است.

آنها بیهوده با آلودن خود به خون، خویشتن را پاک می کنند. درست چنان است که کسی که قدم در گل و لای نهاده باشد، پای خود را با گل و لای بشوید. هر کس چنین شخصی را در این حال ببیند او را دیوانه خواهد پنداشت.

هراکلیتوس عقیده داشت که آتش عنصر نخستین است، و همه چیزهای دیگر از آن برخاسته اند. خزانندگان به یاد دارند که بد نظر طالس همه چیز از آب ساخته شده بود، وانکسیمنس می اندیشید عنصر نخستین هواست. هراکلیتوس آتش را انتخاب کرد. سرانجام امپدوکلس (Empedocles) سازش سیاستمدارانهای پیشنهاد کرد: بدین معنی که وی به چهار عنصر قائل شد: خاک و هوا و آتش و آب. پیشرفت فلاسفه باستانی در علم شیمی در همین نقطه موقوف شد، و دیگر پیشرفتی در این علم حاصل نشد، تا اینکه کیمیاگران مسلمان شروع کردند به

پژوهش برای یافتن کیمیا و اکسیر حیات و راه تبدیل فلزهای پست به طلا.

حکمت ما بعدالطبیعی هراکلیتوس چنان بر حرکت است که می تواند بی قرارترین متفکرین منجد را راضی کند.

« این جهان را که برای همه یکی است، نه خدایان ساخته اند و نه آدمیان؛ بلکه يك «آتش» جاوید همیشه بوده است و اکنون هست و همیشه خواهد بود، که مقادیری از آن برافروخته می شود و مقداری خاموش می گردد. »

« صورت مبدل «آتش» دریاست، و دریا نیمی خاک است و نیمی گرد باد. »

در چنین دنیایی باید حرکت و تغییر دائم را انتظار داشت، و تغییر دائم همان چیزی است که هراکلیتوس بدان اعتقاد داشت.

اما هراکلیتوس نظریه دیگری نیز داشت که برای آن حتی بیش از حرکت دائم قائل به اهمیت بود؛ و آن نظریه جمع اضداد است. وی می گوید: « مردم نمی دانند که آنچه در حال تغییر است چگونه با خود توافق دارد. این توافق و هماهنگی دو کشش متضاد است، مانند هماهنگی کششهای کمان و زه. » اعتقاد هراکلیتوس به ستیزه با این نظریه ارتباط دارد، زیرا که اضداد در حال ستیز به اتفاق حرکتی را پدید می آورند که خود يك هماهنگی است. در جهان وحدت وجود دارد، اما این وحدت وحدتی است که از کثرت حاصل شده است:

« هر جفتی يك چیز تمام هست و يك چیز تمام نیست؛ چیزی است که فراهم می شود و می پراکند، چیزی که با خود توافق و تنافر دارد. ذات خدا از همه چیز ساخته شده، و همه چیز از ذات خدا ناشی

می‌شود.»

گاه چنان سخن می‌گوید که گویا وحدت اساسیتر از کثرت

است :

«نیک و بد یکی است.»

«در نظر خدا همه چیز منصفانه و خوب و درست است؛ ولی

انسان برخی چیزها را درست و برخی را نادرست می‌داند.»

«راه فراز و راه نشیب هر دو یک راه است.»

«خدا روز و شب، زمستان و تابستان، جنگ و صلح، سیری و

گرسنگی است؛ اما اشکال گوناگون به خود می‌گیرد؛ همچنان که

آتش، هنگامی که با ادویه آمیخته شود، بر حسب نام هر یک از آن

ادویه به نامهای مختلف نامیده می‌شود.»

مع هذا، اگر اضداد وجود نمی‌داشتند که با یکدیگر جمع

شوند، وحدت نیز وجود نمی‌داشت: «ضد است که برای ما خوب است.»

نظفۀ فلسفۀ هگل Hegel که از ترکیب اضداد نتیجه می‌شود، در

بطن این نظریه نهفته است.

ما بعد الطبیعۀ هر اقلیتوس، مانند ما بعد الطبیعۀ انکسیمندر، زیر

سلطۀ مفهوم عدالت جهانی است - عدالتی که همیشه از پیروزی نهایی

یکی از اضداد و پایان یافتن ستیزه جلوگیری می‌کند.

«همۀ اشیا قابل تبدیل به آتشند، و آتش قابل تبدیل به همۀ

اشیاست؛ چنانکه هر کالایی به طلا، و طلا به هر کالایی قابل تبدیل

است.»

«آتش در مرگ هوا می‌زید و هوا در مرگ آتش، آب در مرگ

خاک می‌زید، و خاک در مرگ آب.»

«آفتاب از حد خود تجاوز نمی کند؛ اگر تجاوز کند ارنیس ها،
 زنان خادم «عدالت»، خواهند فهمید.»

«باید بدانیم که جنگ امری عمومی است و ستیزه عدالت است.»
 هراکلیتوس بارها از «خدا» به عنوان وجودی سوای «خدایان»
 نام می برد. «در رفتار انسان خرد نیست، ولی در رفتار خدا هست....
 خدا آدمی را طفل می نامد، چنانکه يك مرد كودك را خرده مند-
 ترین مردم در قیاس با خدا بوزینه ای بیش نیست، چنانکه زیبا ترین
 بوزینگان در قیاس با آدمی زشت است.»

بدون شك «خدا» تجسم عدالت جهانی است.

این نظریه که همه چیز در حال حرکت است، معروفترین
 نظریات هراکلیتوس است، و چنانکه افلاطون در رساله «تهتوس»
Theaetetus شرح می دهد، پیروان هراکلیتوس آن را بیش از سایر نظریات
 او مورد تأکید قرار داده اند.

«ما نمی توانیم دو بار در يك رودخانه داخل شویم؛ زیرا که
 هدام آبهای تازه روی ما جریان می یابد.»
 «خورشید هر روز تازه است.»

معمولاً تصور می شود که اعتقاد هراکلیتوس به تغییر جهانی در
 این عبارت بیان شده است که: «همه چیز در جریان است؛ ولی احتمال
 دارد که اصالت این عبارت مورد تردید باشد، چنانکه در اصالت گفته
 واشینگتن: «پدر، من نمی توانم دروغ بگویم،» و گفته ولینگتن:
 «پاسداران برخیزید و حمله کنید!» تردید هست. سخنان هراکلیتوس

۱. مقایسه کنید با این جمله: «ما دريك رودخانه قدم می گذاریم و قدم نمی گذاریم؛
 ما هستیم و نیستیم.»

نیز مانند سخنان همه فلاسفه پیش از افلاطون تنها از راه نقل قولهایی که از آنها شده بر ما معلوم است؛ و این قولها بیشتر به وسیله افلاطون و ارسطو، به منظور رد کردن سخنان فیلسوف مورد بحث نقل شده است. وقتی که انسان می اندیشد که اگر قرار بود فلاسفه عصر جدید را از روی ردیه‌هایی که مخالفانشان بر آنها نوشته اند بشناسیم عقاید آن فلاسفه چه صورتی پیدا می کرد، آنوقت می توان دریافت که فلاسفه پیش از سقراط چقدر شایان تحسین بوده اند؛ زیرا که این فلاسفه حتی از پس حجاب بدخواهی و کینه توزی دشمنانشان بزرگ می نمایند. در هر صورت، اینقدر هست که افلاطون و ارسطو در این قول متفقند که هر اکلیتوس می آموخته است که: «هیچ چیز نمی باشد، همه چیز می شود.» (افلاطون) و: «هیچ چیز ثابت نمی باشد.» (ارسطو).

من هنگام بحث درباره افلاطون که خیلی علاقه مند به رد کردن این نظریه است، بار دیگر به این نظریه خواهم پرداخت و آن را بررسی خواهم کرد. فعلاً به تحقیق این مطلب نمی پردازم که فلسفه در خصوص این نظریه چه می گوید؛ اما بگذارید ببینیم که از این نظریه به شاعران چه احساسی دست داده، و دانشمندان در این باره چه آموخته اند.

جستجو برای یافتن چیز پایدار از عمیقترین انگیزه‌هایی بوده که انسان را به سوی فلسفه رانده است. بی شک این غریزه از عشق و علاقه آدمی به خانه و میل او به داشتن پناهگاهی در برابر خطرات سرچشمه گرفته است. به همین سبب است که می بینیم در میان آنهایی که زندگیشان بیشتر در معرض مصائب قرار دارد، این تمایل شدیدتر و سودایی تر است. دیانت پایداری را در دو چیز

می‌جوید: خدا و عمر جاویدان. در وجود خدا تغییر و تغیر وجود ندارد و اثری از حرکت دیده نمی‌شود. زندگی پس از مرگ نیز ابدی و بی‌تغیر است. اما شادی و سرخوشی قرن نوزدهم انسان را از این مفاهیم جامد و را کد بیزار ساخت؛ و به همین جهت حکمت الهی مترقی جدید معتقد است که در عرش الهی پیشرفت وجود دارد و ذات باری هم تکامل می‌یابد. لیکن حتی در همین تصور نیز یک چیز پایدار وجود دارد، و آن خود امر پیشرفت و هدف ثابت آن است. شاید یک مصیبت کافی باشد که امیدهای انسان به همان شکل آنجهانی قدیم خود بازگردد. اگر به زندگی روی زمین امیدی باقی نماند، فقط در بهشت می‌توان به صلح و سلامت رسید.

شاعران از دست نیروی زمان که هر چه را بدان عشق ورزیده‌اند از میان برده است، بسیار نالیده‌اند:

« زمان رنگ و روی جوانی را دیگرگون می‌کند.

و خطوط زیبای چهره را درهم می‌شکند.

خورش او از نوادر خون طبیعت است.

و هیچ چیزی در برابر داس بران او تاب ایستادن ندارد.»

ولی معمولاً این نکته را اضافه می‌کنند که اشعار خودشان از این

قاعده مستثناست و فناپذیر است:

« اما شعر من از آفت زمان مصون خواهد ماند.

و شکوه و جلال ترا خواهد ستود.»

عارفانی که به فلسفه نیز تمایل دارند چون نمی‌توانند این امر را منکر شوند که هر آنچه در بستر زمان قرار دارد گذران است، ناچار این تصور ابدیت را ابداع کرده‌اند که ابدیت چیزی نیست که در طول زمان بی‌پایان باقی بماند، بلکه وجودی است خارج از همه جریانهای دنیوی. مطابق نظر برخی از الهیان، مثلاً اسقف ویلیام اینگ^۱ ابدیت به معنای موجودیت در همه لحظات زمان آینده نیست، بلکه نوعی از هستی است که کلاً مستقل از زمان است و در آن قبل و بعد و تقدم و تأخر وجود ندارد و لذا در آن امکان منطقی تغییر هم مفقود است. این نظر را و آن^۲ به طرز شاعرانه‌ای بیان کرده است:

«دوش ابدیت را به خواب دیدم.
همچون چنبری بزرگ از نور پاک بی‌پایان.
همه آرامش و همه درخشش،
و در زیر آن، زمان: ساعتها و روزها و سالها،
همچون سایه‌ای عظیم و جنبنده،
که جهان و هر چه در او هست در آن جای داشت.»

در چند دستگاه فلسفی کوشش شده است که این معنی با نثری وزین بیان شود، به عنوان مطلبی که تعقل و استدلال نیز، اگر با صبر و حوصله کافی آن را دنبال کنیم، ما را به قبول آن ملزم خواهد ساخت.

۱. Rev. William Inge اسقف کلیسای سن پول لندن که آثار فراوانی در الهیان و فلسفه نوشته و به «اسقف فمگین» معروف شده است. م.
۲. Henry Vaughan (۱۶۲۲-۹۲) شاعر انگلیسی که اشعار دینی‌اش معروف است. م.

خود هراکلیتوس نیز با همه اعتقادی که به تغییر داشت، باز به يك چیز جاویدان قائل است. تصور ابدیت را (به عنوان چیزی سوای مدت بی پایان) که از عقاید پارمنیدس Parmenides سرچشمه گرفته است، نمی توان در نظریات هراکلیتوس یافت؛ اما در فلسفه هراکلیتوس آتش اصلی هرگز خاموش نمی شود. جهان همیشه «يك آتش زنده» جاوید بوده است و اکنون هست و همیشه خواهد بود. ولی آتش چیزی است که مدام در تغییر است و پایداری آن پایداری يك جریان (process) است، نه پایداری ماده. اما این نظر را نباید به هراکلیتوس نسبت داد.

علم نیز مانند فلسفه کوشیده است تا با یافتن يك ماده اصلی در میان پدیده های متغیر راهی برای گریز از نظریه حرکت دائم پیدا کند. چندی به نظر می رسید که علم شیمی این تمایل را ارضا می کند. زیرا معلوم شد که آتش که ظاهراً نابود می کند، در واقع فقط اشیا را تغییر شکل می دهد. ترکیب عناصر به هم می خورد، ولی همه اتمهایی که پیش از سوختن وجود دارند. پس از سوختن نیز همچنان وجود دارند. بدین جهت این تصور پدید آمد که اتم فنا ناپذیر است و تغییرات جهان مادی جز تغییر آرایش عناصر پاینده چیزی نیست. این نظریه تا زمانی که رادیو آکتیوینت کشف شد به قوت خود باقی بود؛ ولی سپس معلوم شد که اتم قابل تجزیه است.

اما جای نگرانی نبود. فیزیکدانها واحدهای جدید کوچکتری به نام «الکترون» و «پروتون» پدید آوردند که اتم از آنها تشکیل می شود. و چند سالی نیز پنداشته می شد این واحدها آن ابدیتی را که به اتم نسبت می دادند دارا هستند. بدبختانه به نظر می رسد که این

الکترونها و پروتونها می‌توانند بهم برسند و چیزی تشکیل دهند که يك ماده جدید نیست، بلکه امواج انرژی است که به سرعت نور در جهان پراکنده می‌شود. پس می‌بایست انرژی به عنوان چیزی که پایدار است جای ماده را بگیرد. ولی انرژی برخلاف ماده، شکل خالص و مصفای مفهوم «شیء» نیست؛ بلکه خاصیت جریانهای فیزیکی است. می‌توان آن را در عالم خیال با «آتش هراکلیتوس» یکی دانست؛ ولی این نفس سوختن است نه چیز سوختنی. «سوختنی» از صحنه علم فیزیک جدید بیرون شده است.

اگر از خرد به کلان پردازیم نیز می‌بینیم که علم نجوم دیگر به ما اجازه نمی‌دهد اجرام آسمانی را جاویدان بدانیم. سیارات از خورشید جدا شده‌اند و خورشید از ابر پدید آمده است. این خورشید چندی زیسته است و چندی دیگر نیز خواهد زیست، اما دیر یا زود— شاید در حدود يك میلیون سال دیگر— متفجر خواهد شد و همه سیارات را نابود خواهد ساخت. لااقل ستاره‌شناسان چنین می‌گویند. بسا که چون روز موعود نزدیک شود، ستاره‌شناسان اشتباهاتی در حسابهای خود پیدا کنند.

نظریه تغییر دائم، چنانکه هراکلیتوس آورده است، نظریه دردناکی است؛ و چنانکه دیدیم علم نیز برای رد کردن آن کاری از دستش ساخته نیست. یکی از بزرگترین آرزوهای فلاسفه این بوده است که امیدهایی را که به نظر می‌رسیده به دست علم کشته شده‌اند از نو زنده کنند؛ بدین جهت با سماجت بسیار در پی چیزی گشته‌اند که تابع قلمرو «زمان» نباشد. این جستجو با پارمنیدس آغاز می‌شود.

فصل پنجم پارمنیدس

یونانیان در عقاید و اعمال خود با میانه‌روی میانه‌ای نداشتند. هراکلیتوس بر آن بود که «همه چیز» تغییر می‌کند؛ پارمنیدس در پاسخ گفت که «هیچ چیز» تغییر نمی‌کند.

پارمنیدس اهل الئا Elcia بود که در جنوب ایتالیا است. وی در نیمه اول قرن پنجم پیش از میلاد به بار آمد. بنا به قول افلاطون، سقراط در جوانی (بگیریم در حدود سال ۴۵۰ ق م) محضر پارمنیدس را که در آن هنگام پیر بود درك کرده و چیزهای بسیاری از او

آموخته است. خواه این امر حقیقت تاریخی داشته باشد و خواه نداشته باشد، اینقدر هست که افلاطون از نظریات پارمنیدس متأثر است و این موضوع از جهات دیگری جز دیدار سقراط و پارمنیدس نیز آشکار می‌شود. فلاسفه جنوب ایتالیا و سیسیل بیش از فلاسفه یونانی که تمایلاتشان عموماً علمی و شکاکی بود، مشرب عرفانی داشتند. ریاضیات، تحت تأثیر فیثاغورس، در شهرهای یونانی‌نشین ایتالیا بیش از یونانی به ثمر رسید. چیزی که هست، در آن هنگام ریاضیات به اشراق و عرفان آمیخته بود. پارمنیدس از فیثاغورس متأثر شده است، ولی حدود این تأثر به تحقیق معلوم نیست. چیزی که به پارمنیدس اهمیت تاریخی می‌دهد این است که يك نوع برهان مابعدالطبیعی پدید آورد که به اشکال مختلف در نظریات همه فلاسفه پس از او تا زمان هگل، و از جمله خود هگل، دیده می‌شود. غالباً گفته می‌شود که پارمنیدس علم منطق را ابداع کرده است؛ ولی آنچه وی واقعاً ابداع کرد علم مابعدالطبیعه مبتنی بر منطق بود.

نظریه پارمنیدس در شعری تحت عنوان «در باره طبیعت» تشریح شده است. پارمنیدس حواس را فریبده می‌دانست و همه اشیا محسوس را بدین عنوان که وهم و فریبی بیش نیستند محکوم می‌کرد. یگانه حقیقت ذات «احدیت» است که نامتناهی و نامرئی است؛ و آن، برخلاف آنچه در حکمت هراکلیتوس آمده است، مجموعه اعداد نیست، زیرا که اعدادی وجود ندارند.

چنین پیدا است که پارمنیدس می‌اندیشیده است که فی‌المثل «سرد» فقط به معنای «غیر گرم» و «تاریک» فقط به معنای «غیر روشن» است. وی «احدیت» را چنان تصور نمی‌کرده است که با خدا را تصور

می‌کنیم. به نظر می‌رسد که وی «احدیت» را به عنوان يك وجود مادی و بسیط می‌انگاشته است؛ زیرا که از آن به عنوان يك کره نام می‌برد. لیکن احدیت او را نمی‌توان تقسیم کرد؛ زیرا که تمام آن در همه جا حضور دارد.

پارمنیدس تعالیم خود را دو بخش می‌کند؛ يك بخش «طریق حقیقت» و بخش دیگر «طریق عقیده» نامیده می‌شود. ما نیازی نداریم که به طریق دوم پردازیم؛ زیرا نکات اساسی آنچه وی دربارهٔ طریق حقیقت می‌گوید، تا آنجا که گفته‌های او باقی مانده است، از این قرار است:

«نمی‌توانی بر آنچه نیست آگاه شوی - این امری است محال. و نیز نمی‌توانی آن را بیان کنی، زیرا که هر چه بتواند به اندیشه درآید می‌تواند باشد.»

«پس چگونه آنچه هست می‌تواند در آینده باشد؟ یا چگونه توانسته است هست شود؟ اگر هست شده است، پس نیست؛ و نیز اگر در آینده خواهد بود، پس نیست. بدین گونه شدن نابود می‌شود، و از میان رفتن نیز دیگر به گوش نخواهد رسید.»

«چیزی که می‌تواند به اندیشه درآید، و چیزی که اندیشه به خاطر آن وجود دارد يك چیز است؛ زیرا نمی‌توان اندیشه‌ای یافت بی آنکه چیزی باشد که اندیشه بدان بیندیشد.»^۱

جوهر و شیرۀ این برهان این است: وقتی که می‌اندیشید، دربارهٔ چیزی می‌اندیشید؛ وقتی که نامی را به کار می‌برید، آن نام باید متعلق

۱. یادداشت برنت: «به نظر من معنای این جمله این است که ... اندیشه‌ای نیست که منطبق با اسمی باشد و آن اسم متعلق به يك چیز واقعی نباشد.»

به چیزی باشد. پس لازم است که هم اندیشه و هم زبان موضوعاتی خارج از خود داشته باشند. و چون می‌توانید در هر زمانی که بخواهید دربارهٔ چیزی بیندیشید، و یا از چیزی نام ببرید، پس هر چه بتواند اندیشیده شود، یا درباره‌اش سخنی گفته شود، باید در هر زمانی وجود داشته باشد. در نتیجه تغییر و تغیر نمی‌تواند صورت گیرد؛ زیرا که تغییر به وجود آمدن و از میان رفتن چیزهاست.

در زمینهٔ فلسفه، این نخستین نمونهٔ براهینی است که از اندیشه و زبان گرفته شده و با دنیای واقع منطبق گشته‌اند. البته این برهان را نمی‌توان صحیح دانست، ولی ارزش این را دارد که ببینیم چه مایه حقیقت در آن نهفته است.

این برهان را می‌توانیم بدین شکل در آوریم: اگر زبان صرفاً مهمل نباشد، کلمات باید معنی داشته باشند؛ و به‌طور کلی معانی کلمات نباید کلمات دیگر باشند، بلکه باید چیزهایی باشند که خواه ما دربارهٔ آن چیزها سخن بگوییم و خواه سخن نگوییم، آن چیزها وجود داشته باشند. حال فرض کنید که، فی‌المثل، ما دربارهٔ جورج واشینگتن سخن بگوییم. اگر در تاریخ شخصی بدین نام وجود نداشت، این نام (ظاهراً) بی‌معنی می‌بود؛ و جمله‌هایی که حاوی این نام می‌بودند مهمل می‌شدند. پارمنیدس بر آن است که جورج واشینگتن نه فقط باید در گذشته موجود بوده باشد، بلکه به یک معنی باید هنوز هم وجود داشته باشد؛ زیرا که ما هنوز می‌توانیم نامش را به طوری که مفید معنی باشد به کار بریم. پیداست که این ادعا حقیقت ندارد؛ ولی آیا چگونه باید خود را از چنگ این برهان برهانیم؟

بگذارید یک شخص خیالی را برگزینیم، مثلاً هملیت را. به این

گفته توجه کنید: «هملت شاهزاده دانمارك بود.» این بیان به يك معنی صحیح است، ولی نه به معنای ساده تاریخی. بیان صحیح این است که: «شکسپیر می گوید که هملت شاهزاده دانمارك بود.» یا روشتر از این: «شکسپیر می گوید که يك شاهزاده دانماركی بود به نام هملت.» اکنون دیگر در این جمله هیچ چیز خیالی وجود ندارد. شکسپیر و دانمارك و لفظ «هملت» واقعی هستند؛ ولیکن لفظ «هملت» در واقع اسم نیست، زیرا که هیچکس واقعاً «هملت» نامیده نمی شود. اگر بگویید «هملت نام يك شخص خیالی است»، دقیقاً صحیح نگفته اید؛ بلکه باید بگویید «خیال می شود که هملت نام يك شخص واقعی است.»

هملت يك شخص خیالی است. «یونیکورن» هم يك جانور خیالی است. بعضی جمله ها که حاوی لفظ «یونیکورن» اند راستند، و بعضی ناراست؛ ولی در هر دو صورت مستقیماً چنان یا چنین نیستند. به این جمله ها توجه کنید: «یونیکورن يك شاخ دارد»، و «گاو دو شاخ دارد». برای اثبات جمله آخر باید به يك گاو نگاه کنید. کافی نیست که بگویید در فلان کتاب نوشته شده است که گاو دو شاخ دارد. اما دلیل اینکه یونیکورن يك شاخ دارد فقط باید در کتابها پیدا شود. و در حقیقت بیان صحیح این است: «بعضی کتابها می گویند که جانور يك شاخی وجود دارد که یونیکورن نامیده می شود.» همه آنچه در باره یونیکورن ها گفته شده در واقع در باره کلمه «یونیکورن» است، و همه آنچه در باره هملت گفته شده در واقع در باره کلمه «هملت» است.

۱. Unicorn جانوری افسانه ای که معمولاً پنداشته می شد به شکل اسب است و يك شاخ در میان پیشانی دارد. خود کلمه «یونیکورن» به معنی «تکشاخ» است. - م.

ولی پیداست که ما در بیشتر موارد نه از کلمات بلکه از معانی کلمات سخن می‌گوییم. و این امر ما را به برهان پارمنیدس باز می‌گرداند که اگر يك کلمه بتواند به‌طوری که مفید معنی باشد به کار رود، معنایش باید چیزی باشد، نه هیچ چیز؛ و لذا آنچه معنای این کلمه است باید به يك معنی وجود داشته باشد.

پس درباره‌ی جورج واشینگتن چه باید بگوییم؟ به نظر می‌رسد که دو راه بیشتر نداریم: یکی اینکه بگوییم او هنوز وجود دارد؛ دیگر اینکه بگوییم هنگامی که ما الفاظ «جورج واشینگتن» را به کار می‌بریم در واقع درباره‌ی مردی که این نام را داشته است سخن نمی‌گوییم. هر دو صورت مهمل می‌نماید؛ ولی صورت اخیر کمتر مهمل به نظر می‌رسد؛ و من خواهم کوشید معنایی را باز نمایم که بدان معنی صورت اخیر حقیقت دارد.

پارمنیدس چنین فرض می‌گیرد که کلمات معانی ثابت دارند. این در واقع اساس برهان او است که پارمنیدس آن را غیر قابل تردید می‌پندارد. با اینکه در لغتنامه یا دائرةالمعارف در برابر هر کلمه معنای رسمی نوشته شده که مورد اجماع عام است، حتی دو نفر را نمی‌توان یافت که يك کلمه را به کار برند و در مغز خود اندیشه‌ی واحدی داشته باشند.

خود جورج واشینگتن می‌توانست نام *جو* یا کلمه «من» به عنوان کلمه مترادف به کار برد. او می‌توانست اندیشه‌های خود و حرکات جسم خود را ادراک کند و لذا می‌توانست نام خود را به معنایی کاملتر از آنچه برای دیگران ممکن بود به کار برد. دوستانش در حضور او می‌توانستند حرکات جسم او را ادراک کنند و اندیشه‌هایش

را دریابند. برای آنها نام «جورج واشینگتن» حاکی از چیزی بود که شخصاً در عمل دیده بودند. پس از مرگ واشینگتن آنها بایستی خاطرات را جانشین ادراکات کنند، و این امر متضمن تغییری بود که هنگام بردن نام جورج واشینگتن در اعمال مغزی آنها صورت می گرفت. برای ما که واشینگتن را هرگز نمی شناخته ایم، اعمال مغزی باز تفاوت می کنند. ممکن است ما درباره تصویر وی بیندیشیم و به خود بگوییم «آری، آن مرد.» ممکن است بیندیشیم: «نخستین رئیس جمهور ایالات متحده.» یا، اگر ما آدمهای خیلی بی اطلاعی باشیم، ممکن است او برای ما فقط «مردی به نام جورج واشینگتن» باشد. این نام هر چیزی را به خاطر ما بیاورد، اینقدر هست که این چیزها نمی تواند خود واشینگتن باشد؛ چرا که ما وی را هرگز نمی شناخته ایم؛ بلکه آنچه به خاطر ما می آید چیزی است که اکنون نزد حواس، یا حافظه، یا اندیشه ما حضور یافته است. و این معنی فساد برهان پارمنیدس را نشان می دهد.

این تغییر دائم در معانی کلمات، زیر این حقیقت پنهان شده است که به طور کلی این تغییر در صحت و بطلان موضوعی که حاوی آن کلمات است مؤثر نیست. اگر شما جمله صحیحی را در نظر بگیرید که حاوی نام «جورج واشینگتن» باشد، هر گاه به جای این نام بگذارید «نخستین رئیس جمهور ایالات متحده» جمله مزبور قاعدتاً صحت خود را حفظ می کند. اما در این قاعده استثنائاتی هم وجود دارد. پیش از انتخاب واشینگتن به ریاست جمهور، ممکن بود شخصی بگوید: «امیدوارم جورج واشینگتن نخستین رئیس جمهور ایالات متحده بشود.» ولی نمی گفت: «امیدوارم نخستین رئیس جمهور ایالات

متحده، نخستین رئیس جمهور ایالات متحده بشود؛ مگر اینکه آن شخص شهوت خاصی به قانون هویت داشته باشد. ولی به آسانی می توان قاعده ای برای جدا ساختن این استثنائات وضع کرد، و در باقی موارد می توان هر عبارت وصفی را که تنها به شخص جورج واشینگتن قابل اطلاق است به جای نام «جورج واشینگتن» نهاد. و تنها به وسیله این قبیل عبارات است که ما دانش خود را درباره جورج واشینگتن به دست آورده ایم.

پارمنیدس می گوید که چون ما می توانیم آنچه را معمولاً گذشته می نامند در زمان حال بدانیم، پس آن چیز نمی تواند در واقع گذشته باشد، بلکه باید، به یک معنی، اکنون هم وجود داشته باشد. پارمنیدس از این مقدمه نتیجه می گیرد که چیزی که تغییر نامیده می شود وجود ندارد. آنچه ما در خصوص جورج واشینگتن گفتیم به این استدلال پاسخ می دهد. باید گفت که ما، به یک معنی، دانشی از گذشته نداریم. وقتی که انسان چیزی را به یاد می آورد، آن یاد در زمان حال واقع می شود و عین واقعه ای که به یاد آورده می شود نیست؛ بلکه یاد حامل وصفی از واقعه گذشته است، و برای غالب مقاصد عملی لازم نیست که میان وصف و موصوف قائل به تمایز شویم.

از این استدلال برمی آید که چه آسان می توان از زبان نتایج مابعدالطبیعی گرفت؛ و یگانه راه احتراز از براهین سوفسطایی این است که مطالعه منطقی و روانشناختی زبان را بیش از آنچه حکمای فلسفی بدان پرداخته اند بسط دهیم.

باری، من گمان می کنم که اگر پارمنیدس زنده می شد و آنچه را من در اینجا گفته ام می خواند، مطالب من به نظرش بسیار سطحی

می آمد و می گفت: «از کجا می دانید که بیسان شما در باره جورج واشینگتن به زمان گذشته راجع است؟ بنا بر قول خودتان رجوع مستقیم متوجه اموری است که اکنون حاضرند. مثلاً یادهای شما در زمان حال واقع می شوند، نه در زمانی که شما می اندیشید آن را به یاد می آورید. اگر حافظه را به عنوان دانش پذیریم، پس گذشته باید در برابر ذهن حال باشد؛ و لذا باید به يك معنی وجود داشته باشد.»

من اکنون نخواهم کوشید که به این برهان که موضوع دشواری است پاسخ دهم. این برهان را برای آن آوردم که به خوانندگان یادآوری کنم که نظریات فلسفی پس از آنکه در شکل نخستین خود رد شدند، می توانند به اشکال دیگری از نو زنده شوند. کمتر اتفاق می افتد که رد کردن يك نظریه عملی نهایی باشد؛ بلکه در غالب موارد این عمل فقط مقدمه ای است برای تصفیه های مجدد نظریه مورد بحث.

نظریه محال بودن تغییر در فلسفه بعد از پارمنیدس مورد قبول واقع نشد؛ زیرا که این نظریه مهملتر و بغرنجتر از آن بود که بتواند پذیرفته شود. آنچه از عقاید پارمنیدس تا همین ایام اخیر در فلسفه پذیرفته می شد نظریه بقای جوهر بود. کلمه «جوهر» در آثار اخلاف بلافصل پارمنیدس نیامده است؛ لیکن مفهوم آن در افکار آنان دیده می شود. فرض شد جوهر موضوع باقی و ثابت محمولهای متغیر است، و این فرض یکی از مفاهیم اساسی فلسفه روانشناسی و فیزیک و الهیات شد، و بیش از دو هزار سال دوام کرد. من در یکی از فصلهای آینده در این باره به شرح سخن خواهم گفت؛ اکنون همین قدر می گویم که این فرض برای این پیشنهاد شد که بدون آنکه حقایق آشکار انکار شوند در حق برهان پارمنیدس نیز شرط عدالت رعایت شده باشد.

فصل ششم امپدو کلس

ترکیب فیلسوف و پیامبر و عالم و شارلاتان، که قبلاً در فیثاغورس
ملاحظه کردیم، نزد امپدو کلس (انبادقلس) نیز به نحوی بارز صورت
گرفته است. امپدو کلس در حدود ۴۴۰ ق. م. به بار آمد، و بنابراین
معاصر جوانتر پارمنیدس بود. هر چند نظریاتش از بیشتر جهات
به نظریات هراکلیتوس شباهت دارد. وی از مردم آکراگاس Acragas
واقع در ساحل جنوبی سیسیل بود. سیاستمداری بود دموکرات که
در عین حال داعیه خدایی هم داشت. در بیشتر شهرهای یونانی نشین،

و بخصوص در شهرهای جزیره سیسیل مدام کشمکش می‌شد، رهبران اعدا یا تبعید می‌شدند. تبعیدشدگان غالباً با دشمنان یونان در مشرق ایران و در مغرب کارتاژ وارد مذاکره می‌شدند. امیدوکلس نیز به نوبه خود تبعید شد، ولی گویا در تبعید زندگی حکیمانه را بر نحوه زندگی يك پناهنده توطئه‌گر ترجیح داده است. احتمال دارد که امیدوکلس در جوانی پیرو کیش اورفئوسی بوده باشد. ظاهراً وی پیش از تبعید سیاست و علم را در هم می‌آمیخته و فقط در سالهای آخر زندگانش، یعنی در تبعید، پیامبر شده است.

در باره امیدوکلس افسانه فراوان است. می‌پنداشته‌اند که معجزات و کراماتی از او سر می‌زده؛ و یا شاید دست به کارهایی می‌زده که چنین به نظر می‌رسیده است؛ و در این کارها گاهی از جادو و زمانی از علم استفاده می‌کرده است. گویا زنی را که مدت سی روز مرده می‌پنداشته‌اند، زنده کرده است. و نیز می‌گویند که سرانجام برای اینکه ثابت کند از خدایان است خود را در دهانه آتشفشان اتنا انداخته است. به گفته شاعر:

« امیدوکلس، آن مرد بزرگ،

در آتشفشان اتنا جهید و پاک بسوخت. »

ماتیو آرنولد^۱ نیز شعری در این باره سروده است که، هر چند از بدترین اشعار او است، بیت بالا در آن دیده نمی‌شود.

۱. Mathew Arnold (۱۸۲۲-۸۸) شاعر و نویسنده معروف انگلیسی. - م.

امپدوکلس نیز مانند پارمنیدس به نظم می نوشته است. لو کرتیوس^۱ که از او متأثر است، او را به عنوان شاعر ستوده است. اما در این خصوص عقاید مختلف است و چون از آثار امپدوکلس بیش از قطعاتی چند باقی نمانده است، ارزش وی به عنوان شاعر ناچار باید در پرده ابهام باقی بماند.

علم و دین امپدوکلس را باید جدا گانه مورد بحث قرار دهیم؛ زیرا که این دو با یکدیگر توافق ندارند. من نخست درباره علم او، و سپس فلسفه اش و سرانجام دیانتش بحث خواهم کرد.

مهمترین کمکی که امپدوکلس به سرمایه علم کرد این بود که هوا را به عنوان يك ماده جدا گانه شناخت. وجود هوا را وی با این آزمایش ثابت کرد که اگر سطل یا ظرف دیگری را وارو در آب فرو بریم، آب وارد آن نمی شود. امپدوکلس می گوید:

« هنگامی که دختری سرگرم بازی با يك ساعت آبی است که از برنج درخشان ساخته شده، اگر سوراخ لوله را روی دست زیبای خود بگذارد و آنگاه ساعت را در آب روان سیمگون فرو برد، جریان آب وارد لوله نخواهد شد؛ زیرا مقدار هوایی که درون لوله است و بر سوراخهای مسدود فشار می آورد، آب را در لوله راه نمی دهد، تا آنکه دختر دست خود را از روی سوراخ مسدود بردارد. آنگاه هوا خارج می شود و معادل حجم آن، آب به درون می آید.»

این قطعه قسمتی است از اثری که وی در توضیح تنفس نوشته است.

۱. Titus Lucretius شاعر رومی که در قرن اول ق. م. می زیسته و اشعار فلسفی زیبایی از او به جای مانده است. م.

امپدوکلس حداقل يك نمونه از نیروی گریز از مرکز نیز کشف کرده است و آن این بود که هر گاه يك فنجان آب را به ریسمانی ببندیم و مانند آتشگردان بگردانیم، آب از فنجان نمی‌ریزد.

امپدوکلس می‌دانست که گیاهان نیز نر و ماده دارند. راجع به تکامل و بقای انبساط نیز نظریه‌ای داشته (که باید اعتراف کرد چیزی جز خیالی‌بافی نبوده است.) بنا بر این نظریه، در ابتدا در همه‌های بیشماری از موجودات فانی بر روی زمین پراکنده بودند که همه گونه اشکال مختلف به آنها عطا شده بود و منظرشان شگفت‌انگیز بود. سر بی‌گردن، بازوی بی‌شانه، چشم بی‌پیشانی، و تک لنگه‌های پا که در به در دنبال جفت خود می‌گشتند، روی زمین وجود داشتند. این چیزها بر حسب تصادف به هم پیوستند و موجوداتی پدید آمدند که فی‌المثل با دستهای بیشمار افتان و خیزان راه می‌رفتند، یا صورت و سینه‌شان رو به جهات مخالف بود، یا تن گاو و سر آدمی داشتند، و یا از تن انسان و از سر گاو بودند. موجوداتی پدید آمدند که آلت‌های زنی و مردی هر دو در آنها دیده می‌شد، ولی عقیم بودند. اما سرانجام فقط اشکال خاصی از این موجودات باقی ماندند.

در خصوص نجوم، امپدوکلس می‌دانست که تابش ماه به واسطه انعکاس نور است؛ و می‌پنداشت که این امر در مورد خورشید هم صدق می‌کند. وی می‌گفت که نور در طی زمان حرکت می‌کند، ولی این زمان آنقدر ناچیز است که ما نمی‌توانیم آنرا دریا بیم. و نیز می‌دانست که کسوف در نتیجه میان واقع شدن ماه حادث می‌شود؛ و به نظر می‌رسد که این نکته را از انکساگوراس Anaxagoras آموخته باشد.

امپدوکلس بنیادگذار مکتب پزشکی ایتالیایی بود، و این

مکتب در افلاطون و ارسطو هر دو مؤثر افتاد. به نظر برنت (p. 234) این مکتب در تمایل تفکر علمی و فلسفی اثر کلی داشته است. این مطالب نشان دهنده قدرت علمی عصر امپدوکلس است - که در اعصار بعدی تمدن یونان قدرتی همسنگ آن پدید نیامد.

اکنون پردازیم به «جهانشناسی» (cosmology) امپدوکلس. چنانکه گذشت، امپدوکلس خاک و هوا و آتش و آب را به عنوان چهار عنصر اصلی شناخت. (هر چند وی کلمه «عنصر» را به کار نبرده است.) بنا بر نظریه او این چهار عنصر جاویدانند، ولی ممکن است به نسبتهای مختلف به هم آمیخته شوند، و بدین ترتیب مواد مرکب گوناگونی که ما در جهان می بینیم پدید آیند. این عناصر به وسیله «مهر» با هم ترکیب می شوند و در نتیجه «ستیزه» از هم جدا می گردند. در نظر امپدوکلس «مهر» و «ستیزه» مواد اصلی و نخستینی هستند که در ردیف خاک و هوا و آتش و آب قرار دارند. گاهی «مهر» مسلط می شود و زمانی «ستیزه» می چربد. يك عصر طلایی وجود داشته است که در آن عصر «مهر» کاملاً پیروز بوده است. در آن عصر مردم فقط آفرودیت قبرسی را می پرستیده اند (p. 128). تغییراتی که در جهان روی می دهد از روی غرض نیست، بلکه در نتیجه «تمادف» و «جبر» است. در تغییرات جهان دور و تسلسل وجود دارد؛ بدین معنی که وقتی عناصر به وسیله «مهر» کاملاً با هم آمیخته شدند، «ستیزه» آنها را به تدریج از هم جدا می کند؛ و چون «ستیزه» آنها را جدا کرد، «مهر» بار دیگر آنها را به هم می پیوندد. بنابراین ماده مرکب موقت است. فقط عناصر بسیط و «مهر» و «ستیزه» جاویدانند.

در این نظریه شباهتی با هراکلیتوس دیده می شود، اما از او

ملائیتر است؛ زیرا که در این نظریه «ستیزه» تنها نیست بلکه «ستیزه» و «مهر» با هم تغییر را پدید می آورند. افلاطون در رساله «سوفسطایی» امیدو کلس و هراکلیتوس را در کنار هم قرار می دهد.

برخی از متفکران ایونی، و در زمانهای نزدیکتر برخی از متفکران سیسیلی، به این نتیجه رسیدند که تلفیق دو اصل وحدت و کثرت تعبیر اطمینان بخش تری است؛ و گفتند که وجود در عین حال واحد است و متکثر؛ و این دو به واسطه دوستی و دشمنی فراهم می آیند. مدام در تنافر و مدام در تلاقی هستند. این تعبیری است که متفکران جدی و سخنگیر می کنند. آنها که نرمترند، در نگهداری صلح و ستیزه دائم اصرار نمی ورزند، و قائل به امکان تعطیل و تبدیل این دو امر هستند؛ و می گویند که زمانی به سبب تسلط یافتن آفرودیت صلح و وحدت برقرار می شود، و باز گاهی بنا بر اصل ستیزه کثرت و جنگ پدید می آید.

امپدو کلس بر آن بود که جهان مادی به شکل کره است. در «عصر طلایی» ستیزه در بیرون و مهر در درون این کره بوده است. آنگاه به تدریج ستیزه به درون راه یافته و مهر بیرون رانده شده است؛ و زمانی خواهد رسید که ستیزه تماماً درون و مهر تماماً بیرون کره باشد. آنگاه - به علتی که روشن نیست - حرکتی در خلاف این جهت آغاز خواهد شد. تا هنگامی که «عصر طلایی» باز گردد؛ ولی این «عصر طلایی» نیز پایدار نخواهد بود، بلکه این دور تماماً تکرار خواهد شد. می توان فرض کرد که هر یک از این دو نهایت ممکن است پایدار باشد؛ ولی نظر امپدو کلس جز این بود. وی می خواست که امر حرکت را توجیه کند و براهین پارمنیدس را نیز در عین حال

به حساب آورد، و میل نداشت که در هیچ مرحله‌ای به جهان تغییر ناپذیر برسد.

عقاید دینی امیدو کلس اغلب فیثاغوری است. در قطعه‌ای، که به اغلب احتمال به فیثاغورس راجع است، می‌گوید: «در میان آنان مردی بود در دانش یگانه و در حکمت استاد، که از سرمایه خرد بیشترین سهم را به دست آورده بود: زیرا که هر گاه با تمام قوا مغز خود را به کار می‌گمارد همهٔ اموری را که در مدت ده بلکه بیست برابر عمر بشر روی می‌دهند به آسانی می‌دید.» در عصر طلایی، چنان که پیش از این نیز گفته شد، بشر فقط آفرودیت را می‌پرستیده است «و از قربانگاه بوی ناخوش خون خالص گاو نر بر نمی‌خواست؛ بلکه خوردن پاهای زیبای جانور قربانی شده در میان مردم از زشت‌ترین کارها به شمار می‌رفت.»

امیدو کلس يك بار هم آشکارا خود را خدا می‌نامد:

«ای دوستان، که در شهر بزرگ مشرف بر کوه زردفام آکراگاس خانه دارید و به کارهای نیک می‌پردازید و پناه دهندهٔ غریب‌اند و از پستیها بیگانه‌اید، درود بر شما باد. من در میان شما خدایی جاویدانم. اکنون دیگر فانی نیستم. چنانکه شایستهٔ من است، همگان گرامیم می‌دارند و بر سرم تاج گل و نوارهای زیبا می‌گذارند. چون به شهرهای آبادان قدم می‌گذارم، مردم از زن و مرد به دنبال من می‌آیند و مرا اکرام و اعزاز می‌کنند. گروهی بشمار سر در پی من می‌گذارند و از من مراد می‌خواهند. برخی از من انتظار غیبگویی دارند و برخی دیگر، که روزهای بسیار به بلای بیماری دچار بوده‌اند، از من به التماس می‌خواهند که با يك کلمه آنان را شفا بخشم . . . ولی

من چرا چنین می گویم؟ آیا امر مهمی است که من از حدود انسان فانی و فسادپذیر فراتر رفته باشم؟

در جای دیگر خود را گناهکاری بزرگ احساس می کند که کفاره بیدینی خود را می پردازد:

«در جهان ناموسی حاکم است که مشیت دیرین خدایان است و به سوگندهای گران استوار گشته، [و آن این است] که هر گاه یکی از ارباب انواع، که طول زمان نصیب آنهاست، دست خود را گناهکارانه به خون آلوده ساخت، باید تا سی هزار سال از جایگاه سعادت‌مندان رانده و سرگردان باشد، و در این مدت به شکل همه موجودات فانی به دنیا بیاید و انواع مشقات را تحمل کند؛ زیرا که «باد» توانا او را به «دریا» می اندازد و «دریا» او را به «خاک» خشک می راند، و «خاک» او را به میان پرتوهای «آفتاب» پرتاب می کند، و «آفتاب» نیز بار دیگر او را به میان گردباد و هوا می افکند. هر کدام او را از دیگری می گیرند و همه او را از خود می رانند. من اکنون یکی از این کسانم. خدایان مرا رانده و سرگردان ساخته اند؛ زیرا که من به ستیزه و حشیانه ایمان آوردم.»

ما از اینکه گناه امیدوکلس چه بوده است اطلاعی نداریم، ولی شاید چیزی نبوده است که در نظر ما چندان مهم باشد؛ زیرا که خود وی می گوید:

«وای بر من، که روز بیرحم مرگ مرا نابود نساخت، تا آنکه من مرتکب عمل پلید خوردن شدم! ...»

«از برگ درخت غار پرهیز کنید.»

«بدبختان، ای بدبختان، از حیوانات دست بردارید!»

بنابر این قرائن می توان احتمال داد که شاید از امپدوکس گناهی سخت تر از جویدن برگ غار یا بلعیدن لوبیا سرزده باشد. مشهورترین قطعه آثار افلاطون - قطعه ای که جهان را به غاری تشبیه می کند که در آن ما فقط سایه های جهان روشن برین را می بینیم - از زبان امپدوکس نیز شنیده می شود و سرچشمه آن تعالیم اورفئوسیان است.

کسانی هستند - شاید آنهایی که در چندین دور زندگی از گناه احتراز می کنند - که سرانجام به جمع خدایان می پیوندند و به سعادت ابدی نائل می شوند:

« اما سرانجام آنها در میان آدمیان، آدمیان فانی، بصورت های پیامبر و شاعر و پزشک و شاهزاده ظاهر می شوند؛ و سپس به صورت خدایان پر افتخار در می آیند و در خانه سایر خدایان منزل می کنند و با آنها بر سر خوان می نشینند، و از اندوه های بشری فارغ و از دست تقدیر در امان و از زحمت آسوده می گردند.»

چنان که پیداست، در این مطالب کمتر چیزی دیده می شود که در تعالیم اورفئوسی و فیثاغوری نیامده باشد. تازگی فلسفه امپدوکس، صرف نظر از اکتشافات علمی او، نظریه چهار عنصر اصلی است و به کار بردن دو قوه «مهر» و «ستیزه» برای توجیه امر تغییر.

۱. معلوم نیست که «آنها» چه کسانی هستند، ولی می توان پنداشت که منظور کسانی هستند که شرایط پاکی را رعایت کرده اند.

امپدوکلس وحدت را رد می کرد و بر آن بود که امور طبیعت نتیجه جبر و اتفاق است، نه قصد و عمد. از این جهت نظریات امپدوکلس از نظریات پارمنیدس و افلاطون و ارسطو علمینتر بود. از جهات دیگر نیز، هر چند امپدوکلس اسیر خرافات عصر خود شده بود، باید گفت که وی از این حیث از بسیاری از دانشمندان متأخر بدتر نبود.

فصل هفتم آتن و فرهنگ

دوران عظمت آتن از زمان دو جنگ یونان و ایران (۴۹۰ ق.م. و ۴۸۰ ق.م.) آغاز می‌شود. پیش از این زمان، ایونی و شهرهای یونانی نشین جنوب ایتالیا و جزیره سیسیل پرورنده مردان بزرگ بودند. پیروزی آتن بر داریوش در ماراتون (۴۹۰) و پیروزی نیروی دریایی متحد یونانیان بر خشایارشا (۴۸۰)، پسر و جانشین داریوش، آتن را که رهبر جنگ با ایرانیان بود صاحب حیثیت و آبروی بسیار ساخت. یونانیان جزایر و قسمتی از سرزمین اصلی آسیای صغیر بر ضد ایرانیان

شوریده بودند. رانده شدن ایرانیان از سرزمین اصلی یونان در آزادی مردم ایونی مؤثر افتاد. مردم اسپارت که تنها به نگهداری شهر خود کوشا بودند، در این ماجراها شرکت نکردند. به همین جهت در اتحادیه‌ای که برضد ایران به وجود آمد، آتن مقام مهم و برجسته‌ای به دست آورد. بنا بر عهدنامه این اتحادیه، هر يك از دولتهای عضو موظف بودند که یا تعداد معینی کشتی یا بهای آنها را به اتحادیه بپردازند. بیشتر دولتها شق دوم را برگزیدند؛ و در نتیجه آتن نسبت به متفقین خود تفوق دریایی به دست آورد، و به تدریج اتحادیه را به امپراتوری آتن مبدل ساخت. آتن ثروتمند شد و به رهبری خردمندانۀ پریکلس کارش بالا گرفت. پریکلس از راه انتخابات آزاد به حکومت رسید و تا سال ۴۳۰ ق.م. که سقوط کرد در حدود سی سال حکومت کرد:

عصر پریکلس خوشترین و افتخار آمیزترین عصر تاریخ یونان است. اشیلوس Aeschylus که در جنگ یونان و ایران شرکت کرده بود تراژدی یونانی را بنیاد کرد و در یکی از تراژدیهایش به نام «ایرانیان» رسم انتخاب موضوعات هومری را کنار می گذارد و درباره شکست داریوش سخن می گوید. پس از وی به زودی سوفوکلس و سپس اوریپیدس پدید آمدند. اما زندگی شاعر اخیر تا زمان جنگ آتن و پلوپونسوس Peloponnesus که منجر به سقوط و مرگ پریکلس شد، ادامه داشت؛ و در نتیجه شکایت دوره پس از پریکلس در اشعار وی منعکس گردید. اریستوفانس Aristophanes شاعر هزال همان عصر، همۀ مذاهب و عقاید متداول را از نظر گاه محدود و مؤثر فهم عادی هجو می کند، و به خصوص سقراط را بدین عنوان که منکر وجود زئوس است و به امور نامقدس و علم دروغین می پردازد، به باد سرزنش می گیرد.

خشیارشا آتن را متصرف شده و پرستشگاههای آکروپولیس Acropolis را با آتش ویران ساخته بود. پریکلِس در تجدید بنای آن عمارات کوشید. پارتنون Parthenon و پرستشگاههای دیگر که ویرانه‌هاشان هنوز باقی است و عصر مارا تحت تأثیر خود قرار می‌دهند، به دست پریکلِس ساخته شدند. فیدِیاس Phidias پیکر تراش را دولت آتن استخدام کرد تا مجسمه‌های بزرگی از خدایان زن و مرد بسازد. در پایان این دوره آتن زیباترین و پرشکوهرترین شهزندیای یونانی بود. هرودوت، پدر تاریخ، از مردم هالیکارناسوس Halicarnassus واقع در آسیای صغیر بود؛ لیکن زندگی خود را در آتن گذراند و به وسیله دولت آتن تشویق شد و شرح جنگهای یونان و ایران را از نقطه نظر آتن نوشت.

کارهایی که در زمان پریکلِس در آتن صورت گرفت، شاید شگفت‌انگیزترین حوادث تاریخ باشد. تا آن زمان آتن نسبت به بسیاری دیگر از شهرهای یونان عقب افتاده بود؛ نه در هنر و نه در ادبیات هیچ مرد بزرگی به وجود نیاورده بود (جز سولون Solon که او نیز قبل از هر چیز قانونگذار به شمار می‌رود). اما ناگهان به سائقه پیروزی و توانگری و احتیاج به ترمیم و تجدید بنا، گروه معماران و پیکر تراشان و نمایشنامه‌نویسان آتن، که تا کنون جهان بهتر از آنها به خود ندیده است، آثاری پدید آوردند که زمانهای بعد را تا عصر جدید تحت تأثیر قرار داد. و این امر هنگامی بیشتر شگفت می‌نماید که ما کمی جمعیت یونان را در نظر بگیریم. آتن در اوج عظمت خود، یعنی در حدود ۴۳۰ ق. م. تقریباً ۲۳۰،۰۰۰ تن جمعیت داشته است (با در نظر گرفتن بردگان)؛ و ناحیه زراعتی آتیکا Attica در نزدیک آتن نیز شاید کمتر از خود آتن

جمعیت داشته است. چه پیش از دوره درخشان آتن و چه پس از آن، هیچ جایی که جمعیتی در این حدود داشته باشد، خود را توانای آفرینش آثار عالی و بزرگ نشان نداده است.

در زمینه فلسفه، آتن فقط دو نام بزرگ به سلسله فلاسفه افزود، و این دو عبارتند از سقراط و افلاطون. افلاطون متعلق به دوره نسبتاً دیرتری است، اما سقراط سالهای کودکی و جوانی را در زمان حکومت پریکلس به سر برد. مردم آتن چنان به فلسفه علاقه مند بودند که با شوق و ذوق به سخنان معلمانی که از شهرهای دیگر به آتن می آمدند گوش فرامی دادند. جوانانی که آرزوی آموختن فن جدل و مناظره در سر داشتند به دنبال معلمان فلسفه و سوفسطاییان می گشتند. سقراط افلاطونی^۱ در رساله «پروتاگوراس» *Protagoras* وصف لطیف و هجو آمیزی دارد از شاگردان پرحرارتی که به کلمات مهمان برجسته آتن، یعنی پروتاگوراس، می چسبند. چنانکه خواهیم دید، پریکلس انکساگوراس را به آتن آورد و سقراط، بنا به گفته خودش، از او آموخت که در عالم وجود روح برتر از ماده است.

افلاطون چنین می نگارد که مکالمات بیشتر رساله های او در دوره پریکلس صورت گرفته است؛ و باید گفت که این مکالمات تصویر قابل قبولی از زندگی مردم توانگر به دست می دهد. افلاطون متعلق به یکی از خانواده های اشرافی آتن بود و بر طبق سنتهای دورانی تربیت شد که هنوز جنگ و دموکراسی، ثروت و امنیت طبقات بالا را از میان نبرده بود. جوانانی که در آثار افلاطون با آنها رو به رو می شویم، از کار کردن بی نیازند و بیشتر اوقات فراغت خود را صرف فرا گرفتن

۱. منظور از «سقراط افلاطونی» سقراطی است که از خلال نوشته های افلاطون شناخته می شود. - م.

علم و ریاضیات و فلسفه می کنند. این جوانان آثار هومر را تقریباً از بردارند و خوانندگان حرفه‌ای اشعار را مورد نقد و داوری قرار می دهند. در آن زمان فن استنتاج تازه کشف شده و موجب پدید آمدن نظریات جدید درست و نادرست در سراسر عرصه دانش گشته بود. در آن دوره، مانند چند دوره محدود و محدود دیگر، این امکان حاصل شده بود که بتوان در عین حال هم هوشمند و هم سعادتمند بود؛ بتوان به وسیله هوش سعادت را به دست آورد.

اما تعادل نیروهایی که این عصر طلایی را پدید آورده بودند، تعادلی ناپسایدار بود. این تعادل هم از درون و هم از بیرون تهدید می شد. از درون به وسیله دموکراسی، و از بیرون به وسیله شهر اسپارت. برای آنکه بتوانیم آنچه را پس از پریکلس روی داد بفهمیم، باید تاریخ آتیکا را قبل از این دوره بررسی کنیم.

در آغاز دوران تاریخی، آتیکا ناحیه کشاورزی کوچکی بود که بر وجود خود قائم بود. پایتخت آن، آتن، شهر بزرگی نبود؛ اما جمعیت این شهر رو به افزایش بود. این جمعیت از صنعتگران و پیشه‌ورانی تشکیل می شد که خواهان عرضه کردن محصولات خود در بازارهای خارج بودند. به تدریج معلوم شد که بهتر است از زمینها برای کشت درخت مو و زیتون استفاده شود و غلات از خارج، یعنی از سواحل دریای سیاه، وارد شود. کشت مو و زیتون بیش از کشت غلات سرمایه می خواست و در نتیجه کشاورزان خرده پا زیر بار قرض رفتند. در عهد هومر، آتیکا نیز مانند سایر ایالتهای یونان حکومت سلطنتی داشت؛ ولی رفته رفته پادشاه به صورت يك مقام دینی در آمد و قدرت سیاسی خود را پاك از دست داد. دولت به دست اشراف افتاد، و

اشراف کشاورزان ده و صنعتگران شهری را زیر فشار گذاشتند. در آغاز قرن ششم به دست سولون اصلاحاتی صورت گرفت و مقداری آزادی به دست آمد، و در دوره حکومت جباری پس از سولون، یعنی در زمان حکومت پئی‌سیستراتوس Peisistratus و پسرش، مقدار زیادی از اصلاحات سولون همچنان به قوت خود باقی ماند. هنگامی که این دوره به پایان رسید، اشراف به‌عنوان مخالفان حکومت مطلق، توانستند پشتیبانی توده مردم را سلب کنند. تا هنگام سقوط پریکلس، اشراف یونان، مانند اشراف انگلستان در قرن نوزدهم، از پشتیبانی توده مردم برخوردار بودند؛ اما در سالهای آخر عمر پریکلس رهبران توده مردم آتن برای خود سهم بیشتری در قدرت سیاسی خواهان شدند. در عین حال سیاست امپراتوری پریکلس، که قدرت اقتصادی آتن بدان وابسته بود، باعث بروز اختلاف روز افزون میان آتن و اسپارت شد؛ و سرانجام این اختلاف منجر به جنگ این دو شهر شد (۴۳۱-۴۰۴ ق. م.). و در این جنگ آتن به کلی شکست خورد.

اما با وجود سقوط سیاسی، حیثیت آتن برجای خود باقی ماند و این شهر برای مدتی در حدود یک هزار سال، مرکز فلسفه شد. اسکندریه از لحاظ ریاضیات و علوم از آتن پیش افتاد؛ ولی وجود افلاطون و ارسطو آتن را از حیث فلسفه برتر ساخت. «آکادمی» که افلاطون در آن درس می‌داد، بیش از همه مکاتب دیگر عمر کرد و تا دو قرن پس از آنکه امپراتوری روم به کیش مسیحی درآمد، این مکتب به عنوان یک «جزیره» کفر با سماجت به زندگی خود ادامه داد. سرانجام در سال ۵۲۹ پس از میلاد ژوستینین از روی تعصب دینی آکادمی را بست و «قرون سیاه» بر اروپا سایه افکند.

فصل هشتم انکساگوراس

فیلسوف موسوم به انکساگوراس هر چند همسنگ فیثاغورس و هراکلیتوس یا پارمنیدس نیست، دارای اهمیت تاریخی بسیار است. انکساگوراس اهل ایونی بود و سنت علمی و عقلانی آن سرزمین را ادامه داد. وی نخستین کسی بود که مردم آتن را با فلسفه آشنا ساخت، و نخستین کسی بود که گفت علت اصلی تغییرات طبیعی روح است. انکساگوراس در حدود سال ۵۰۰ ق. م. در شهر کلازومنه Clazomenae واقع در ایونی به دنیا آمد؛ ولی در حدود سی سال از

عمر خود را در آتن گذراند که به تقریب بین سالهای ۴۶۲ تا ۴۳۲ بوده است. محتمل است که پریکلز، که برای متمدن ساختن همشهریان خود کمر همت بسته بود، انکسا گوراس را به آتن فرا خوانده باشد. و شاید آسپاسیا *Aspasia* که خود اهل ملطیه بود، وی را به پریکلز شناسانده باشد. افلاطون در رساله «فیدروس» *Phaedrus* می گوید:

«چنین می نماید که پریکلز با انکسا گوراس موافق شد، و او مردی دانشمند بود، و پریکلز نظریه او را درباره آنچه در آسمان است آموخت و پس از آنکه دانش ماهیت حقیقی عقل و بلاهت را که عین موضوع سخنان انکسا گوراس بود فرا گرفت، از این منبع دانش آنچه را برای بهتر کردن فن خطابه مفید یافت بیرون کشید.»

گفته اند که انکسا گوراس در اورپیدس نیز تأثیر داشته است؛ ولیکن در این نکته شك و تردید بیشتر است.

مردم شهر آتن، مانند مردم سایر شهرها و زمانها و قارهها، با کسانی که می خواستند فرهنگی عالتر از آنچه آنها بدان خو داشتند رواج دهند، دشمنی می ورزیدند. هنگامی که پریکلز به سالهای پیری رسید، مخالفانش با حمله کردن به دوستان او به مبارزه با او برخاستند. به فیدیاس بهتان زدند که مقداری از طلائی را که قرار بوده است در مجسمه ها به کار برد حیف و میل کرده است. قانونی گذراندند که مطابق آن می توانستند هر که را مراسم دینی به جای نمی آورد و «درباره چیزهایی که در آسمان است» درس می داد، به محکمه جلب کنند. بر طبق این قانون انکسا گوراس را محاکمه کردند، زیرا وی متهم بود که در

تعالیم خود گفته است که خورشید سنگ گداخته است و ماه از جنس خاک است. (عین همین اتهامات به وسیلهٔ محاکمه کنندگان سقراط نیز تکرار شد و سقراط آنها را به خاطر عقبماندگیشان ریشخند کرد.) آنچه رخ داد به تحقیق معلوم نیست، جز اینکه انکساگوراس ناچار شد آتن را ترک گوید. شاید که پریکلس توانسته است او را از زندان درآورد و از آتن دور کند. انکساگوراس به ایونی بازگشت و آنجا مکتبی بنیاد نهاد. بنا بر وصیت وی سالگرد مرگش را برای کودکان دبستانی روز تعطیل ساختند.

انکساگوراس بر این بود که همه چیز بی نهایت قابل تقسیم است. دیگر اینکه حتی کوچکترین پارهٔ ماده از هر عنصری مقداری در خود دارد. اشیا همان چیزی به نظر می آیند که از آن چیز بیشتر از هر چیزی در خود دارند. بدین معنی که، فی المثل، هر چیزی مقداری آتش در خود دارد؛ ولی ما فقط وقتی چیزی را آتش می نامیم که عنصر آتش در آن بر عناصر دیگر بچربد. انکساگوراس نیز مانند امپدوکلس بر ضد وجود خلأ استدلال می کند و می گوید که ساعت آبی یا خیک پر باد نشان می دهد که درجایی که به نظر می رسد چیزی نیست هوا هست.

انکساگوراس با اسلاف خود در این موضوع اختلاف نظر دارد که می گوید «روح» nous جوهری است که در ترکیب چیزهای زنده دخالت دارد و این چیزها را از مادهٔ مرده متمایز می سازد. وی می گوید که در همه چیز مقداری از همه چیز، جز روح، وجود دارد؛ و در برخی چیزها روح نیز وجود دارد. روح بر همهٔ چیزهایی که زندگی دارند مسلط است. روح چیزی است نامتناهی و آزاد، که با هیچ چیز

مخلوط نمی‌شود. جز در مورد روح، هر چیزی، هر چند ناچیز باشد، مقادیری از همه اضداد، مانند گرمی و سردی و سفیدی و سیاهی، در بر دارد. انکساگوراس عقیده داشت که (قسمتی از) برف سیاه است. روح منشأ حرکت است و چرخشی پدید می‌آورد که در سراسر جهان گسترش می‌یابد و باعث می‌شود که سبکترین اشیا به سوی محیط این چرخش بروند و سنگینترین اشیا به سوی مرکز آن. روح دارای شکل واحدی است و در جانوران نیز به همان خوبی است که در انسان است. برتری ظاهری آدمی در این است که آدمی دست دارد. همه تفاوتی که میان هوش آدمی و جانوران به نظر می‌رسد، در واقع تفاوتی جسمانی است.

ارسطو و سقراط افلاطونی هر دو از این شکایت دارند که انکساگوراس پس از آن که روح را معرفی می‌کند، آن را خیلی کم مورد استفاده قرار می‌دهد. ارسطو می‌گوید که انکساگوراس فقط هنگامی روح را به عنوان علت امری معرفی می‌کند که علت دیگری سراغ ندارد. هر جا که بتواند، قضایا را به نحو مکانیکی توجیه می‌کند. جبر و اتفاق را به عنوان تعیین کنندگان مبادی قضایا نمی‌پذیرد، ولی در جهان‌شناسی وی «تقدیر» نیز محلی ندارد. به نظر می‌رسد که انکساگوراس اخلاق یا دیانت را چندان مهم نمی‌انگاشته، و شاید چنانکه محاکمه کنندگانش اعتقاد داشتند، لا مذهب بوده است. انکساگوراس از همه اسلاف خود متأثر بود، مگر از فیثاغورس. تأثیر پارمنیدس در او، مانند تأثیر همدو در امپدوکلس بوده است.

در زمینه علم، انکساگوراس ارج فراوان داشت. نخستین کسی که توضیح داد تابش ماه از انعکاس نور است، او بود. هر چند در

آثار پارمینیدس نیز قطعاً سر بسته‌ای دیده می‌شود که نشان می‌دهد او هم این را می‌دانسته است. انکساگوراس نظریه صحیح خسوف و کسوف را بیان کرد. وی می‌دانست که ماه پایینتر از خورشید قرار دارد. می‌گفت که خورشید و ستارگان سنگهای آتشی هستند، ولی ما حرارت ستارگان را احساس نمی‌کنیم، زیرا که از ما خیلی دورند. خورشید از سرزمین پلوپونسوس بزرگتر است. ماه کوهها و (به خیال او) ساکنانی دارد.

گفته‌اند که انکساگوراس به مکتب انکسیمنس تعلق داشته است. آنچه مسلم است، وی سنت عقلانی و علمی فلاسفه یونانی را زنده نگه داشت. آن عقده اخلاقی و دینی که از فیثاغوریان به سقراط و از سقراط به افلاطون رسید و فلسفه یونانی را دچار انحراف تیره‌اندیشانه (obscurantist) ساخت، در او دیده نمی‌شود. انکساگوراس کاملاً در تراز اول قرار ندارد، اما چون نخستین کسی است که فلسفه را به آتن برد، و نیز از عواملی است که سقراط را پدید آورد، دارای اهمیت است.

فصل نهم اتومیستها

بنیادگذاران اتمیسم atomism دو تن بودند: لیوسیپوس Leucippus و دموکریتوس Democritus (ذیمقراطیس). جدا ساختن این دو از یکدیگر کار دشواری است؛ زیرا که نام این دو معمولاً باهم آمده است و ظاهراً بعضی از آثار لیوسیپوس بعدها به دموکریتوس منسوب شده است.

لیوسیپوس، که به نظر می‌رسد در حدود سال ۴۴۰ پیش از میلاد

به بار آمده باشد، اهل ملطیه بود و فلسفه علمی و عقلانی وابسته به آن شهر را ادامه داد. وی تا حد زیادی از پارمنیدس و زنو Zeno متأثر بود. اطلاع ما بر احوال او چنان اندک است که پنداشته می‌شد اپیکوروس (یکی از پیروان بعدی دمو کریتوس) وجود او را یکسره انکار کرده است؛ و برخی از متجددان نیز این نظریه را بار دیگر زنده ساخته‌اند. اما به هر حال در آثار ارسطو اشاره‌هایی به لیوسیپوس می‌شود و باور نکردنی می‌نماید که اگر وجود وی افسانه‌ای بیش نبوده، این اشاره‌ها (که متضمن نقل قول‌هایی نیز هستند) در آثار ارسطو آمده باشند.

اما سیمای دمو کریتوس بسیار معلوم‌تر و مشخص‌تر است. دمو کریتوس اهل آبدرا Abdera واقع در تراس بود. اما در مورد تاریخ زمان او، خودش می‌گوید که هنگام پیری انکساگوراس - بگیرییم در حدود ۴۳۲ ق. م. - وی جوان بوده است. بدین ترتیب می‌توان گفت که در حدود ۴۲۰ ق. م. به بار آمده است. دمو کریتوس برای تحصیل دانش سفرهای زیادی در سرزمینهای جنوبی و شرقی کرد، و احتمال دارد که مدت قابل ملاحظه‌ای را در مصر گذرانده باشد؛ و مسلم است که به ایران سفر کرده است. وی سپس به آبدرا بازگشت و در آنجا ماندگار شد. تسلر Zeller دمو کریتوس را «از حیث دانش از همه فلاسفه پیش از دو معاصر او غنی‌تر و در زیر کی و استقامت منطقی فکر از اغلب آنها برتر» یاد می‌کند.

دمو کریتوس از معاصران سقراط و سوفسطاییان بوده است، و

۱. سیریل بیلی Cyril Bailey در کتاب «انومیستهای یونانی و اپیکوروس» *The Greek Atomists and Epicurus* تخمین می‌زند که لیوسیپوس در حدود ۴۳۰ ق. م. یا قندی زودتر، به بار آمده باشد.

لذا از حیث ترتیب وقایع باید در کتاب تاریخ ما قدری دیرتر از این مورد بحث قرار گیرد. ولی مشکل اینجاست که جدا ساختن وی از لیوسیپوس بسیار دشوار است. بدین جهت با آنکه قسمتی از فلسفه او در پاسخ پروتاگوراس همشهری خود او و برجسته‌ترین فیلسوف سوفسطایی پرداخته شده، باز من او را پیش از سقراط و سوفسطاییان مورد بررسی قرار می‌دهم. هنگامی که پروتاگوراس به آتن سفر کرد، مردم آتن با ذوق و شوق از او پذیرایی کردند. اما دموکریتوس می‌گوید: «من به آتن رفتم و هیچ‌کس مرا نشناخت.» در آتن مدتها به فلسفه دموکریتوس توجهی نشد. برنت می‌گوید: «روشن نیست که افلاطون از او اطلاعی داشته باشد.... لیکن ارسطو دموکریتوس را خوب می‌شناسد؛ زیرا که او نیز از مردم شمال ایونی بود.»^۱ افلاطون در «مکالمات» خود نامی از او نمی‌برد. ولی دیوگنس لائرتیوس^۲ می‌گوید که افلاطون چنان از دموکریتوس بدش می‌آمده که می‌خواسته است همه کتابهای او را بسوزاند. هیث دموکریتوس را، به عنوان ریاضیدان، دارای ارزش بسیار می‌شناسد.^۳

افکار اساسی فلسفه مشترک لیوسیپوس و دموکریتوس متعلق به فیلسوف نخستین است؛ اما در مورد پرورش این افکار به دشواری می‌توان این دو را از یکدیگر جدا کرد. برای منظور ما نیز چنین کوششی اهمیت ندارد. لیوسیپوس - اگر نه دموکریتوس - خواست میانه مذهب وحدت و مذهب کثرت را، چنانکه پارمنیدس و امپدوکلس

۱. «از طالسی تا افلاطون». From Thales to Plato, p. 193.

۲. Diogenes Laertius اهل لائرت واقع در جزیره سیسیل که در قرن دوم یا سوم میلادی می‌زیسته و ده جلد کتاب در «زندگانی فلاسفه» نوشته است.

۳. «ریاضیات یونان». Greek Mathematics, Vol. 1, p. 176.

بیان کرده بودند، بگیرد؛ و در نتیجه به مذهب اتومیسم رسید. نقطه نظر این دو فیلسوف، تا حدی، به نقطه نظر علم جدید شباهت دارد، و از غالب خطاهایی که فکر یونانی بدان راغب بود احتراز می کند. این دو عقیده دارند که همه چیز از اتومیهای تشکیل شده است که از لحاظ فیزیکی، ولی نه از لحاظ هندسی، غیر قابل تقسیمند: میان اتومها فضای تهی است؛ و اتومها فنا ناپذیرند؛ و همیشه در حرکت بوده اند و همیشه در حرکت خواهند بود؛ و تعداد اتومها، و حتی تعداد انواع آنها، بی نهایت است؛ و تفاوت آنها در شکل و اندازه آنها است. ارسطو می گوید که مطابق نظر اتومیستها اتومها از حیث حرارت نیز با یکدیگر فرق دارند: اتومهای گرمی که آتش را تشکیل می دهند گرمترین اتومها هستند؛ و از حیث وزن، ارسطو از قول دمو کریتوس چنین نقل می کند که: «هر لاینجزائی هر چه بزرگتر باشد سنگینتر است.» ولی این مسئله که در نظریات اتومیستها اتوم اصولا دارای وزن است یا نه، مسئله ای است مورد اختلاف.

اتومها همیشه دارای حرکت بوده اند، اما در خصوص ماهیت حرکت نخستین، میان شارحان اختلاف نظر موجود است. به قول تسلسر، برخی بر آنند که اتومیستها می اندیشیده اند که اتومها همیشه در حال سقوطند، و آنها که سنگینترند سریعتر سقوط می کنند. در نتیجه اتومهای سنگین در جریان سقوط به اتومهای سبک رسیده اند و با آنها تصادم کرده اند و مانند توپهای بیلیارد از مسیر خود منحرف شده اند. نظر اپیکوروس به تحقیق چنین بوده، و او از غالب جهات نظریات خود را بر اساس نظریات دمو کریتوس بنا می کرده است؛ و در عین حال به

نحوی نسبتاً دور از هوشمندی می‌کوشیده انتقادات ارسطو را نیز به حساب آورد. اما بنا بر دلایل قابل توجهی می‌توان پنداشت که وزن از خواص اصلی اتومهای لیوسیپوس و دموکریتوس نبوده است. بیشتر محتمل می‌نماید که در نظر آنها اتومها در اصل وابتدا به‌طور بی‌سرانجام در حرکت بوده‌اند؛ مانند حرکتی که در نظریه جدید حرکتی گازها - که تولید گاز را نتیجه حرکت اتومها می‌دانند - به اتومها نسبت داده می‌شود. دموکریتوس می‌گفت که در تهی بی‌پایان نه بالا وجود دارد و نه پایین. وی حرکت اتومها را در روح تشبیه می‌کرد به حرکت ذرات غبار در نور خورشید، هنگامی که باد نمی‌وزد. این نظر بسیار هوشمندانه‌تر از نظر اپیکوروس است و به نظر من می‌توانیم آن را متعلق به لیوسیپوس و دموکریتوس بدانیم.^۱

در نتیجه برخورد اتومها با یکدیگر، دسته‌هایی از اتومها به شکل حلقه‌های دوار در می‌آیند. باقی نظریات اتومیستها تا اندازه زیادی بر سیاق نظریات انکساگوراس ادامه می‌یابد؛ و این، یعنی توجیه حرکت حلقه‌های دوار به نحو مکانیکی به جای نسبت دادن این حرکت به عمل روح، خود در آن زمان پیشرفتی بوده است.

در زمان باستان چنین معمول بود که اتومیستها را متهم کنند بدین که همه چیز را به تصادف نسبت می‌دهند؛ حال آنکه، به‌عکس، اتومیستها جبری محض بودند و عقیده داشتند که همه چیز بر طبق قوانین طبیعی رخ می‌دهد. دموکریتوس به صراحت امکان وقوع هر امری را بر حسب تصادف انکار می‌کند.^۲

۱. برنت این تعبیر را قبول می‌کند، و بیلی نیز در مورد لیوسیپوس آنرا می‌پذیرد (همان کتابی که از آن نقل شد. ص ۸۳).

۲. راجع به جبریت دموکریتوس ر. بیلی، همان کتاب، ص ۱۲۱.

لیوسیپوس نیز، هر چند وجودش مورد تردید است، قولی دارد که: «هیچ امری بی سبب رخ نمی دهد، بلکه هر امری برای علتی و ضرورتی واقع می شود.» راست است که وی دلیلی به دست نداده است که چرا باید جهان در ابتدا بدان شکل که بوده پدید آمده باشد؛ و شاید بتوان این امر را به تصادف نسبت داد؛ ولی همینکه جهان پدید آمد، تکامل بعدی آن به طور تغییر ناپذیر بر طبق اصول مکانیکی بنیاد شد. ارسطو و دیگران بر لیوسیپوس و دموکریتوس خرده می گرفتند که اینان حرکت نخستین اتومها را توجیه نمی کنند. لیکن در این مورد اتومیستها از ناقدان خود عمیقتر بودند؛ زیرا علیت ناگزیر باید از جایی آغاز شود؛ و از هر جا که آغاز شود، برای علت نخستین نمی توان علتی قائل شد. جهان را ممکن است به خالق نسبت داد، ولی حتی در این صورت نیز باز خود خالق توجیه نمی شود. در حقیقت نظریه اتومیستها از همه نظریات دیگری که در زمان باستان مطرح شده است، به نظریه علم جدید نزدیکتر است.

اتومیستها می خواستند جهان را توجیه کنند و برخلاف سقراط و افلاطون و ارسطو مفهوم «غرض» یا «علت غائی» را پیش نکشند. «علت غائی» يك امر عبارت است از حادثه ای در زمان آینده که آن امر به خاطر آن واقع می شود. این تصور با امور بشری قابل انطباق است. چرا نانوا نان می پزد؟ برای اینکه مردم به نان نیازمند خواهند شد. چرا راه آهن احداث می شود؟ برای اینکه مردم میل به مسافرت خواهند کرد. در این موارد قضایا به وسیله غرض خود توجیه می شوند. وقتی که ما در خصوص امری بپرسیم: «چرا؟» منظورمان از این پرسش دو چیز می تواند باشد: یکی اینکه: «این امر چه غرضی دارد؟» دیگر

اینکه: «کدام شرایط قبلی این امر را باعث شدند؟» پاسخ گفتن به سؤال نخستین همان از توجیه غائی یا توجیه به وسیله علل نهایی است؛ و پاسخ گفتن به سؤال دوم توجیه مکانیکی است. بر من معلوم نیست که چگونه ممکن بوده است از پیش دانست که علم کدامیک از این دو پرسش را بایستی طرح کند، یا اینکه بایستی هر دو پرسش را مطرح کند؛ ولی تجربه نشان داده است که پرسش مکانیکی ما را به معرفت علمی راهنمایی می کند، حال آنکه پرسش غائی راه به جایی نمی برد. اتومبیلها پرسش مکانیکی را طرح کردند و پاسخ مکانیکی بدان دادند. اما اخلاف آنها، تا زمان زمانس بیشتر به پرسش غائی علاقه داشتند و بدین ترتیب قافله علم را به بن بست کشاندند.

در مورد هر دو پرسش محدودیتی هست که چه در تفکر عادی و چه در فلسفه غالباً نادیده گرفته می شود. هیچیک از این دو پرسش را نمی توان در باره واقعیت من حیث المجموع (که خدا نیز در آن به حساب آمده باشد) طرح کرد؛ بلکه پرسش می تواند فقط به قسمتی از واقعیت راجع باشد. توجیه غائی فوراً منجر می شود به «خالق» یا حداقل «صانع» که غرض او در جریان امور طبیعت تحقق می یابد. اما اگر کسی در توجیه غائی چنان خیره سر باشد که سؤال خود را دنبال کند و بپرسد که غایت و غرض وجود خود «خالق» چیست، آنوقت آشکار می شود که سؤالش همانا کفر و بیدینی است. به علاوه، این سؤال بی معنی نیز هست؛ چونکه برای ما معنی ساختن آن ناچاریم فرض کنیم که خالق خود مخلوق يك «فوق خالق» است و غایت و غرضش اوست. بنابراین مفهوم غایت «در» واقعیت قابل انطباق است، نه «با» واقعیت من حیث المجموع.

برهانی نه بی شباهت به آنچه گذشت، در مورد توجیه مکانیکی هم صدق می کند. يك امر را امر دیگری باعث می شود، و آن دیگری را امر سوم، و قس علی هذا. ولی اگر ما برای همه این امور علتی جويا شویم، باز می رسیم به خالقی که خود باید بی علت باشد. لذا همه توجیحات مبتنی بر علت باید يك مبنای قائم بالذات داشته باشند. به همین دلیل اگر اتومیستها حرکت نخستین اتومها را توجیه نشده باقی گذارده اند، این نکته عیبی در نظریه آنان به شمار نمی رود.

نباید پنداشت که دلایلی که آنها برای نظریات خود می آورند، تماماً تجربی است. نظریه اتومی در عصر جدید برای این احیا شد که معلومات علم شیمی را توجیه کند. اما یونانیان از این معلومات بیخبر بودند. در زمان باستان میان مشاهده تجربی و استدلال منطقی تفاوت چندان بارزی وجود نداشت. درست است که پارمنیدس مشهورات را به نظر تحقیر می نگریست، ولی امپدوکلس و انکساگوراس قسمت بزرگی از فلسفه ما بعد الطبیعی خود را با مشاهداتی از ساعت آبی و سطل چرخان درهم آمیختند؛ اما تا هنگام پدید آمدن سوفسطاییان، به نظر نمی رسد که هیچ فیلسوفی در این باره شك کرده باشد که با ترکیب مقدار زیادی استدلال و مختصری مشاهده می توان ما بعد الطبیعه و جهان شناسی کاملی بنا کرد. اتومیستها، از حسن اتفاق، موفق شدند به وضع فرضیه ای که بیش از دو هزار سال بعد دلایلی برای اثبات آن به دست آمد؛ ولی با این حال، عقیده آنها در عصر خودشان هیچ شالوده استواری نداشت.

۱. برای کسب اطلاع از مبانی منطقی و ریاضی نظریات اتومیستها، راجع «فلسفه هندسی یونان» تألیف گاستون میلهو

Gaston Milhaud, *Les Philosophes Géomètres de la Grèce*, chap. iv.

لیوسیپوس هم مانند سایر فلاسفه عصر خود در جستجوی راهی بود برای سازش دادن حقایق آشکار حرکت و تغییر با براهین پارمنیدس. چنانکه ارسطو می گوید:

«هر چند این عقاید (عقاید پارمنیدس) ظاهراً به طور منطقی در يك بحث جدلی تنظیم شده اند، ولی هنگامی که انسان واقعیات را مورد توجه قرار دهد می بیند که باور کردن آن عقاید همسایه دیوار به دیوار جنون است. زیرا به نظر نمی رسد که هیچ دیوانه ای چنان مشاعر خود را از دست داده باشد که چنین بیانگارد که آتش و یخ هردو یکی هستند. فقط میان آنچه درست است و آنچه در نتیجه عادات درست می نماید برخی از مردم از بیخردی فرقی نمی بینند.»

اما لیوسیپوس می اندیشید که نظریه اش با ادراک حسی موافق است و در عین حال به وجود آمدن یا از میان رفتن یا حرکت و کثرت اشیا را نمی گوید. وی در برابر حقایق مدرك بدین امور قائل شد؛ و از طرف دیگر به این نظر پیروان وحدت وجود نیز تسلیم شد که بدون وجود تهی حرکت نمی تواند وجود داشته باشد. نتیجه این سازش نظریه ای است که وی آن را چنین بیان می کند: «تهی نیستی» است؛ و هیچ جزئی از آنچه «هست»، «نیستی» نیست؛ زیرا آنچه به معنای دقیق کلمه «هست»، پر مطلق است. اما این پر «واحد» نیست؛ بلکه بعکس «متکثر» است، و تعداد آن بینهایت و از فرط خردی تقسیم ناپذیر است. این متکثرها در تهی حرکت می کنند (زیرا که تهی وجود دارد)

و با فراهم شدن، به وجود آمدن (کون) را باعث نمی‌شوند، و با پراکنده شدن، از میان رفتن (فساد) را. به علاوه هر جا بر حسب تصادف در تماس با یکدیگر قرار گیرند (زیرا که واحد نیستند) فعل و انفعال رخ می‌دهد و با تراکم تولید هستی می‌کنند و درهم بافته می‌شوند. از طرف دیگر، از آنچه اصلاً و حقیقتاً «واحد» است هرگز تکثیر حاصل نمی‌شود، و آنچه اصلاً و حقیقتاً متکثر است هرگز واحد نمی‌گردد؛ این غیرممکن است.»

ملاحظه می‌کنید که تا اینجا همه در یک نکته توافق دارند و آن اینکه در پر یا ملاً حرکت نمی‌تواند وجود داشته باشد. اما در این موضوع همه با هم اشتباه می‌کردند؛ زیرا در ملاً حرکت دورانی می‌تواند وجود داشته باشد، به شرط آنکه این حرکت همواره وجود داشته باشد. اندیشه آنها این بود که شیء فقط در فضای خالی می‌تواند حرکت کند، و در ملاً جای خالی وجود ندارد. شاید بتوان اثبات کرد که در ملاً حرکت هرگز نمی‌تواند آغاز شود، ولی نمی‌توان بر آن بود که حرکت مطلقاً نمی‌تواند واقع شود. به هر حال به نظر یونانیان چنین می‌نمود که انسان باید یا به دنیای بی‌تغییر پارمنیدس تن دردهد، یا اینکه خلااً را بپذیرد.

اکنون دیگر استدلالات پارمنیدس بر ضد نیستی شکست‌ناپذیر می‌نمود، و با کشف اینکه هر جا به نظر می‌رسد چیزی موجود نیست در واقع هوا موجود است، این استدلال تقویت شد. (این نمونه‌ای است از آمیزش آشفته‌وار منطقی و مشاهده که در آن زمان معمول بود.) ما می‌توانیم براهین پارمنیدیان را بدین صورت در آوریم: «می‌گویید

خلاً هست، بنابراین خلاً هیچ است؛ لذا خلاً نیست. نمی توان گفت که اتومیستها به این برهان پاسخ دادند، بلکه آنها همین قدر اعلام کردند که می خواهند این برهان را نادیده بگیرند، بدین دلیل که حرکت يك حقیقت عملی است، و بنابراین خلاً باید وجود داشته باشد، هر چند که فهم آن دشوار بنماید.

اکنون بگذارید سرگذشت بعدی این مسئله را مطالعه کنیم. نخستین و آشکارترین راه برای اجتناب از اشکال منطقی این است که «ماده» از مکان متمایز شود. مطابق این نظر مکان هیچ است، ولی حال يك ظرف را دارد که هر قسمتی از آن را در نظر بگیریم می تواند پر باشد یا نباشد. ارسطو می گوید «طبیعت»: «این نظریه که خلاً وجود دارد حاکی از وجود مکان نیز هست؛ زیرا خلاً را می توان به عنوان مکان که جسم را از آن برداشته باشند تعریف کرد.» نیوتون این نظریه را به وضوح تمام حلاجی کرده است. وی می گوید که مکان مطلق وجود دارد، و بر همین اساس حرکت مطلق را از حرکت نسبی متمایز می کند. دردهوای کوپرنیکوس، طرفین (هر چند خودشان کمتر متوجه شده باشند) گرفتار این نظر بودند، زیرا می اندیشیدند که فرق است میان این قول که «افلاک از مشرق به مغرب می گردند» و این قول که «زمین از مغرب به مشرق می چرخد.» اگر همه حرکات نسبی باشند، این دو قول دو طرز بیان يك امر است؛ مانند

۱. بیلی (همان کتاب، ص ۷۵) به عکس معتقد است که لیوسیپوس پاسخی داشته که «بینهایت دقیق» بوده است. این پاسخ اساساً عبارت بوده است از قبول وجود چیزی (تهی) که جسمیت نداشته باشد. برنت نیز می گوید: «عجیب اینجاست که اتومیستها که معمولاً مائریالیستها بزرگ زمان باستان شناخته می شوند، در واقع نخستین کسانی بودند که گفتند يك چیز می تواند واقعی باشد بی آنکه جسم باشد.»

اینکه بگوییم «عمر و پند زید است» و «زید پسر عمرو است». ولی اگر همه حرکات نسبی باشند و مکان مادیت نداشته باشد، در آن صورت باز ما می‌مانیم و براهین پارمنیدس بر ضد خلا.

دکارت، که براهینش عیناً از نوع براهین فلاسفه قدیم یونان است، گفته است که بسط ذاتی ماده است و بنابراین ماده همه جا وجود دارد. اما در نظری بسط عرض است، نه جوهر؛ و بدون جوهر خود نمی‌تواند وجود داشته باشد. در نظری وی مکان خالی همان قدر بی‌معنی است که سعادت بدون موجود صاحب ادراک که آن را درک کند. لایب‌نیس Leibniz نیز بر اساس دلایلی که تا حدی با دلایل دکارت متفاوت بود به ملاء اعتقاد داشت؛ ولی بر آن بود که مکان فقط نظام روابط است. در این خصوص میان او و نیوتون مجادله معروفی در گرفت که در آن کلارک Clarke نقش نیوتون را بر عهده داشت. این مجادله تا زمان اینشتین بی نتیجه ماند؛ سرانجام نظریه اینشتین به طور قطعی پیروزی را نصیب لایب‌نیس کرد.

فیزیکدان جدید در عین حالی که همچنان ماده را به يك معنی اتمی می‌داند، به مکان خالی اعتقاد ندارد. آنجا که ماده نیست، باز «چیزی»، خاصه امواج نور، هست. ماده دیگر آن مقام بلندی را که در نتیجه براهین پارمنیدس در فلسفه احراز کرده بود، ندارد. ماده دیگر جوهر لایتغیر نیست، بلکه فقط نحوه‌ای از اجتماع وقایع است. برخی وقایع متعلق به گروههایی هستند که می‌توان آنها را اشیای مادی دانست؛ و باقی، مانند امواج نور، به این گروهها تعلق ندارند. وقایع هستند که جهان را «پر» می‌کنند، و هر يك از این وقایع عمر کوتاهی دارند. در این مورد علم جدید موافق هر اکلیتوس و مخالف پارمنیدس

است. ولی تاهنگام ظهور اینشتین و نظریهٔ «کوانتوم»، علم جدید جانب پارمنیدس را می‌گرفت.

در مورد مکان نظر جدید این است که مکان نه چنان که نیوتون می‌گفت، و لیوسیپوس و دموکریتوس می‌بایست بگویند، جوهر است؛ و نه چنان که دکارت می‌اندیشید از اعراض اجسام منبسط است؛ بلکه چنانکه لایب‌نیس معتقد بود از نظام روابط است. به هیچوجه معلوم نیست که این نظر با وجود خلأ موافق باشد. شاید در عالم منطبق مطلق بتوان آن را با خلأ سازش داد. می‌توانیم بگوییم که میان هر دو چیزی يك «مسافت» معین، کم یا فزون، وجود دارد؛ و این مسافت وجود اشیای میانی را ایجاد نمی‌کند؛ اما به کار بردن چنین نقطهٔ نظری در فیزیک جدید ممکن نیست. از ظهور اینشتین به بعد دیگر مسافت میان «وقایع» است، نه میان اشیا؛ و، علاوه بر مکان، متضمن زمان نیز هست. این برداشت اساساً يك برداشت مبتنی بر علل است، و در فیزیک جدید فعل و انفعال از ورای مسافت وجود ندارد. به هر حال، همهٔ این نظریات بیشتر برمبانی تجربی پی‌ریزی شده است تا برمبانی منطقی. به علاوه نظریهٔ جدید را نمی‌توان جز به زبان معادلات دیفرانسیل بیان کرد؛ و لذا برای فلاسفهٔ زمان باستان قابل فهم نیست. از این رو به نظر می‌رسد که بسط منطقی نظریات اتومیستها همان نظریهٔ مکان مطلق نیوتون است، که مشکل نسبت دادن هستی به نیستی را حل می‌کند. به این نظریه هیچ ایراد «منطقی» وارد نیست؛ ولی ایراد عمده این است که مکان مطلق مطلقاً غیر قابل شناخت است؛ و لذا نمی‌تواند در علم تجربی فرضیهٔ لازمی باشد. ایراد علمیت دیگر این است که علم فیزیک بدون این فرضیه نیز می‌تواند کار خود را ادامه

دهد. اما دنیای اتومیستها همچنان منطقیاً ممکن باقی می ماند، و بیش از دنیای هر فیلسوف باستانی دیگری به دنیای واقعی شباهت دارد.

دموکریتوس نظریات خود را به تفصیل قابل ملاحظه‌ای تحلیل کرده است و برخی از تحلیلهای او جالب توجه است. می گوید که اتم خلل ناپذیر و تقسیم ناشدنی است؛ زیرا که خلأ در بر ندارد. هنگامی که سیبی را با کارد می برید، آن کارد باید جاهای خالی پیدا کند تا در آن جاها داخل شود. اگر سیب خلأ در بر نمی داشت، بینهایت سخت و لذا جسماً غیر قابل تقسیم می بود. اتم در درون خود لایتغیر است و در حقیقت يك «واحد» پارمیدی است. تنها کاری که اتمها می کنند این است که حرکت می کنند و به یکدیگر بر می خورند، و هر گاه بر حسب تصادف اشکالشان طوری باشد که بتوانند درهم قفل شوند، باهم ترکیب می شوند. اتمها به همه گونه اشکال وجود دارند. آتش از اتمهای کوچک کروی تشکیل شده؛ روح همچنین. در نتیجه اتصال اتمها حلقه‌هایی تشکیل می شود و این حلقه‌ها اجسام، و عاقبت جهانها، را پدید می آورند. جهانها بسیارند؛ برخی در حال تکوینند و برخی در حال فساد. برخی ممکن است ماه یا خورشید نداشته باشند؛ و برخی چند ماه و خورشید داشته باشند. هر جهانی آغاز و انجالی دارد. يك جهان ممکن است بر اثر تصادم با جهان دیگری منهدم شود. این جهانشناسی را می توان در این دو شعر شلی Shelly خلاصه کرد:

از آفرینش تا انهدام

۱. درباره این که این امر چگونه رخ می دهد، رک بیلی، همان کتاب، ص ۱۳۸ و بعد از آن.

پیوسته جهانها بر جهانها می‌غلند و می‌گذرند،
مانند جابها بر آبهای رودها
که می‌درخشند و می‌ترکند و درمی‌گذرند.

زندگی از لجنزارهای دوران اول برخاسته است. در همه جای
تن زنده مقداری آتش هست، ولی در مغز یا سینه آتش بیشتر است.
(در این خصوص مراجع فلسفی اختلاف دارند.) تفکر نوعی حرکت
است و بنابراین همه جا می‌تواند باعث حرکت شود. ادراک و تفکر
اعمالی جسمانی است. ادراک دو نوع است: یکی مربوط به حواس، و
دیگری مربوط به فهم. ادراکهای نوع اخیر فقط وابسته به چیزهای
ادراک شونده اند، حال آنکه ادراکهای نوع سابق به حواس ما نیز
بستگی دارند؛ و لذا مستعد فریبندگی هستند. دمو کریتنوس مانند لاک
Locke بر آن بود که کیفیتهایی از قبیل گرما و مزه و رنگ، واقعاً
در خود شیء نیستند بلکه مربوط به آلات حاسة ما هستند؛ حال آنکه
کیفیتهایی از قبیل وزن و غلظت و سختی، واقعاً در خود شیء هستند.
دمو کریتنوس يك مادی (ماتریالیست) کامل بود. در نظر او،
چنانکه دیدیم، روح از ائومها تشکیل می‌شد و تفکر عملی جسمانی
بود. در جهان مقصودی نبود، فقط ائومها تابع قوانین مکانیکی بودند.
دمو کریتنوس به دین عمومی اعتقاد نداشت، و بر ضد روح (nous)
انکساگوراس استدلال می‌کرد. در اخلاق شادی را هدف زندگی
می‌دانست و اعتدال و فرهنگ را بهترین طریق کسب شادی می‌دانست.
از هر چیز تند و سودایی بیزار بود؛ با رابطه جنسی مخالف بود، زیرا
که، به گفته او، این کار لذت را بر شعور چیره می‌سازد. به دوستی ارج

می‌نهاد، اما زنان را بد می‌پنداشت و میلی به داشتن فرزند نداشت؛ زیرا تعلیم و تربیت آنها را مانع کار فلسفی می‌دانست. دموکریتوس در همه این صفات شباهت زیادی به جرمی بنتام *Jeremy Bentham* داشت و به اندازه او آنچه را یونانیان دموکراسی می‌نامیدند دوست می‌داشت.^۱

دموکریتوس - حداقل به عقیده من - آخرین فرد آن سلسله از فلاسفه یونانی است که از عیب خاصی که بعدها فلسفه باستانی و قرون وسطایی را تباه ساخت مبرا بودند. همه فلاسفه‌ای که ما تا کنون مورد بحث قرار داده‌ایم سرگرم کوششی خالی از تعصب بودند برای شناختن جهان. درست است که امر شناختن جهان را آسانتر از آنچه هست می‌پنداشتند؛ اما اگر این خوش بینی را نمی‌داشتند، نمی‌یارسند این کوشش را بنیاد کنند. روش آنها، هر گاه که تعصبات عصر را در بر نداشت، حقیقتاً علمی بود. اما « فقط » علمی نبود، بلکه تخیلی نیرومند و سرشار از حس خطر جویی نیز بود. این فلاسفه به همه چیز - از شهاب ثاقب و خسوف و کسوف و ماهی و گردباد تا دین و اخلاق - علاقه‌مند بودند؛ و اندیشه شکافنده را با ذوق و شوق کودکانه یکجا داشتند.

از این نقطه به بعد، با وجود پیشرفت‌های شگرف، جرثومه‌های فساد پدید می‌آید و سپس انحطاط تدریجی آغاز می‌شود. عیبی که حتی در بهترین مکاتب فلسفی پس از دموکریتوس دیده می‌شود اهمیت غیر لازمی است که در قیاس انسان و جهان برای انسان قائل هستند.

۱. می‌گوید: «فقر در دموکراسی بسیار بهتر است از آنچه ثروت نامیده می‌شود در حکومت مستبدان؛ چنانکه آزادی بهتر است از بردگی.»

نخست همپای سوفسطاییان شکاکیت پیش می‌آید که منجر می‌شود بدین که به جای کسب دانش تازه پردازند به مطالعه این مسئله که ما «چگونه» می‌دانیم؛ سپس، همراه سقراط اهمیت دادن به اخلاق؛ همراه افلاطون مرد عالم محسوس به نفع عالم ساخته اندیشه محض؛ و همراه ارسطو اعتقاد به غایت و غرض به عنوان تصور اساسی علم پیش می‌آید. با همه نبوغی که افلاطون و ارسطو داشتند، افکار آنها بدیهایی داشت که بی اندازه زیان بخش از کار درآمد. پس از زمان آنها قوت و قدرت در فلسفه رو به انحطاط نهاد و خرافات عادی بار دیگر عود کرد. بر اثر پیروزی مذهب کاتولیک جهان بینی دیگری که تا حدی تازه‌گی داشت پدید آمد و تا زمان تجدید حیات فرهنگی طول کشید تا فلسفه توانست آن قدرت و استقلالی را که از مشخصات مکاتب پیش از سقراط است بار دیگر به دست بیاورد.

فصل دهم پروتاگوراس

دستگاههای فلسفی بزرگ پیش از سقراط که از آنها بحث کردیم، در نیمه قرن پنجم با يك نهضت شکاکیت رو به رو شدند که بزرگترین شخصیت آن پروتاگوراس، بزرگ سوفطاییان بود. لفظ «سوفطایی» در اصل معنای بدی نداشت، بلکه معنایش به آنچه ما از کلمه معلم اراده می کنیم بسیار نزدیک بود. «سوفطایی» کسی را می نامیدند که امور خاصی را که پنداشته می شد در زندگی عملی به کار می آید به جوانان می آموخت و از این راه اعاشه می کرد. چون

برای این قبیل آموزشها مدارس عمومی دایر نبود، سופسطایان فقط به کسانی درس می‌دادند که خود یا کسانشان توانگر بودند. این موضوع باعث می‌شد که تمایل طبقاتی خاصی در آنها پدید آید، و اوضاع سیاسی زمان نیز این را تشدید می‌کرد. در آتن و بسیاری از شهرهای یونان دموکراسی از لحاظ سیاسی فاتح شده بود، اما برای کم کردن ثروت کسانی که متعلق به خانواده‌های اشرافی قدیم بودند، کاری صورت نگرفته بود. آنچه به عنوان فرهنگ یونانی به نظر ما می‌رسد به دست طبقه توانگر تجسم یافته است؛ چون آنها بودند که معلومات و فراغت کافی داشتند، مسافرت تعصبات دیرینه‌شان را نرم ساخته بود، و وقتی که صرف مباحثه می‌کردند بر هوش و ذکاوت آنها می‌افزود. آنچه دموکراسی نامیده می‌شد دست به ترکیب نظام برده‌داری نمی‌زد. برده‌داری توانگران را قادر می‌ساخت که بی آنکه مردم آزاد شهر را زیر فشار بگذارند از دازایی خود استفاده کنند.

به هر حال، در بسیاری از شهرها، خاصه آتن، مردم بی‌چیز نسبت به توانگران دشمنی دوجانبه‌ای داشتند: یکی در نتیجه حسادت، و دیگری بر اثر اعتقاد به روایات و احادیثی که از قدیم در باره توانگران شایع بود. مردم می‌پنداشتند - و غالباً حق نیز داشتند - که توانگران بیدین و بی‌اخلاقند و عقاید قدیم را خراب می‌کنند، و چه بسا که می‌کوشند دموکراسی را از میان بردارند. بدین ترتیب دموکراسی سیاسی با محافظه‌کاری فرهنگی همبسته شد، و کسانی که به نوآوری فرهنگی می‌پرداختند از لحاظ سیاسی تمایلات ارتجاعی داشتند. همین وضع کمابیش در امریکای امروز وجود دارد. «انجمن

تامانی^۱ به عنوان سازمانی که میل غالب آن کاتولیکی است، اکنون هم خود را در راه دفاع از اصول اخلاقی و دینی کهن در برابر حمله های نهضت تنویر افکار صرف می کند. در امریکا، نسبت به آتن، طبقه منور قدرت سیاسی کمتری دارند؛ زیرا نتوانسته اند با حکومت متحد شوند. اما در امریکا يك طبقه مهم و بسیار روشنگر وجود دارد که کارش دفاع از حکومت، است و این طبقه و کلای دعاوی هستند. از برخی جهات وظیفه آنها با آنچه سوفسطاییان در آتن انجام می دادند شباهت دارد.

اما دموکراسی آتن، گرچه این محدودیت مهم را داشت که بردگان و زنان را شامل نمی شد، از برخی جهات بیش از هر نظام جدیدی دموکراتی بود. قضات و غالب صاحب منصبان قوه مجریه از راه رأی گرفتن انتخاب می شدند، و مدت خدمتشان کوتاه بود. در نتیجه این اشخاص، مانند افراد هیئتهای منصفه ما، از افراد متوسط شهر بودند که صفت مشخصه شان عبارت بود از داشتن سوابق ذهنی و تعصبات، و نداشتن تخصص حرفه ای. برای رسیدگی به هر دعوایی عادتاً عدد زیادی قاضی فراهم می آمدند. مدعی و مدعی علیه یا دادستان و متهم شخصاً در برابر قضات قرار می گرفتند، نه به واسطه وکلای حرفه ای. طبیعتاً توفیق یا شکست در محاکمه، به مهارت در سخنرانی و یافتن رگ خواب تعصبات عمومی بستگی پیدا می کرد. البته شخص می بایست نطقش را خودش ایراد کند، ولسی می توانست يك نفر متخصص را اجیر سازد تا این نطق را برایش بنویسد؛ یا،

۱. Tammany Society يك دسته سیاسی نیرومندا متمايل به حزب دموکرات امریکا است که به نام «تامانی»، مقدس سرخپوستی که نسبت به سفیدپوستان خیرخواهی و مهربانی بسیار نشان می داده، بنیاد شده است. - م.

چنانکه عده زیادی ترجیح می‌دادند، می‌توانست در ازای مبلغی پول فوننی را که برای پیروزی در محاکم لازم بود فرا گیرد. وظیفهٔ سوفسطاییان تعلیم دادن همین فنون بود.

عصر پریکلس. در تاریخ یونان، نظیر عصر ویکتوریا در تاریخ انگلستان است. آتن ثروتمند و نیرومند بود. چندان گرفتار جنگ نبود؛ و حکومتی داشت دموکراتی که به دست اشراف اداره می‌شد. چنانکه هنگام بحث دربارهٔ انکساگوراس ملاحظه کردیم، در برابر پریکلس يك جبههٔ دموکراتی مخالف به تدریج نیرو گرفت و دوستان او را يكايك مورد حمله قرار داد. جنگ آتن و اسپارت در ۴۳۱ ق. م. آغاز شد. آتن (و نیز بسیاری نقاط دیگر) مورد هجوم بیماری و با قرار گرفت. جمعیت آن که در حدود ۲۳۰۰۰۰ تن بود بسیار کاهش یافت، و دیگر هرگز به میزان پیشین نرسید. (تاریخ یونان، تألیف بوری *Bury, History of Greece, I, p. 444*) خود پریکلس در ۴۳۰ ق. م. از مقامش معزول شد و به عنوان اختلاس از بیت‌المال به وسیلهٔ دادگاهی که از ۱۵۰۱ قاضی تشکیل شده بود جریمه شد. دو پسرش از او با مردند، و خودش در سال بعد (۴۲۹) در گذشت. فیدياس و انکساگوراس محکوم شدند؛ آسپاسیا به عنوان بیدینی و دایر کردن مکان فساد مجا که شد، ولی برائت یافت.

در چنین اجتماعی طبیعی است کسانی که احتمال می‌دهند طرف دشمنی سیاستمداران دموکرات قرار گیرند، مایلند در امور مجا که مهارتی به دست آورند؛ زیرا که آتن با آنکه به پرونده‌سازی خو گرفته بود در کوته فکری و مخالفت با اصول آزادی به پای آمریکای

امروز نمی‌رسید؛ به این دلیل که در آنجا به کسانی که به بیدینی و فاسد کردن جوانان متهم می‌شدند اجازه داده می‌شد که از خود دفاع کنند. باری، این موضوع علت محبوبیت سوفسطاییان را در میان يك طبقه و منقور بودن آنان را در میان طبقه دیگر، روشن می‌کند. اما سوفسطاییان در افکار خود مقاصدی را می‌پروراندند که کمتر جنبه شخصی داشت: و روشن است که بسیاری از آنان علاقه‌شان حقیقتاً متوجه فلسفه بود. افلاطون هم خود را مصروف این کرد که آنها را به صورتی زشت و مسخره‌آمیز جلوه دهد. ولی نباید از روی مجادلات افلاطون در حق آنها داوری کرد. به قطعه زیر از رساله «اوتیدموس» *Enthydemus* توجه کنید، که در آن افلاطون بیشتر سر شوخی دارد. در این قطعه دو تن سوفسطایی، دیونیسودوروس *Dionysodorus* و اوتیدموس، می‌کوشند شخص ساده لوحی به نام کلسیپوس *Clesippus* را گیج کنند. دیونیسودوروس شروع می‌کند:

گفنی که يك سگ داری؟

آری، سگ ناچنسی دارم.

و او توله‌هایی هم دارد؟

آری، و خیلی هم به خودش شبیهند.

و آن سگ پدر آن توله‌ها است؟

وی گفت: آری من به چشم خود دیدم که با مادر توله‌ها جفت شد.

و آن سگ مال تو نیست؟

چرا، البته مال من است.

پس آن سگ پسر است و مال تو است؛ پس پسر تو است، و
توله‌ها برادران تو هستند.

و اما در يك حال جدیتر، رساله «سوفسطایی» افلاطون را در
نظر بگیرید. این رساله يك بحث منطقی درباره تعریف است که در آن
سوفسطایی من باب تمثیل به کار رفته است. فعلا ما با منطق آن کاری
نداریم؛ تنها چیزی که من اکنون می‌خواهم از این رساله بگویم
نتیجه نهایی آن است:

«فن تناقض‌سازی، از نوع ریاکارانه‌ای از مسخرگی خودپسندانه
سرچشمه گرفته است که از قماش مقلدی زاینده از شبیه‌سازی است،
به عنوان چیزی نه آسمانی بلکه بشری از شعبده‌بازی با کلمات.
چنین است اصل و نسبی که می‌توان با حقیقت تمام به سوفسطاییان
نسبت داد.»

درباره پروتاگوراس داستانی هست، بی‌شک ساختگی، که ارتباط
سوفسطاییان را با ما محاکم، لااقل از نظر عوام‌الناس، روشن می‌سازد.
می‌گویند که پروتاگوراس جوانی را تعلیم می‌داد بدین قرار که اگر
آن جوان در نخستین دعوی قسانونی خود پیروز شود، حق‌التعلیم او
را پردازد، والا پردازد. و آنگاه می‌گویند که نخستین دعوی علیه آن
جوان را خود پروتاگوراس اقامه کرد تا حق‌التعلیمش به هدر نرود.
به هر حال، اکنون وقت آن است که این مقدمات را رها کنیم
و بنگریم که درباره پروتاگوراس واقعاً چه معلوماتی در دست است.
پروتاگوراس در حدود سال ۵۰۰ ق. م. در شهر آپدرا، همان
زادگاه دموکریتوس، به دنیا آمد. دوبار به آتن سفر کرد و سفر

دومش دیرتر از ۴۳۲ ق.م. نبود. در سالهای ۳-۴۴۴ ق.م. يك لايجه قوانین برای شهر توری Thurii تنظیم کرد. می گویند او را به اتهام بیدینی محاکمه کرده اند. کنایی به نام «درباره خدایان» نوشت که چنین آغاز می شد: «در خصوص خدایان من به یقین نمی دانم که هستند یا نیستند، و نیز نمی دانم که از حیث شکل و هیئت به چه مانندند، زیرا دانش مسلم موانع بسیار دارد، مانند ابهام موضوع و کوتاهی عمر آدمی.» ولی به نظر می رسد که این گفته خالی از حقیقت باشد.

سفر دوم پروتاگوراس به آتن، در رساله افلاطون به نام «پروتاگوراس» به طرز کمابیش هزل آمیزی توصیف شده است. اما نظریات وی در رساله «ته تتوس» به طور جدی مورد بحث قرار گرفته است. پروتاگوراس بیشتر به واسطه این نظریه اش معروف است که: «انسان میزان همه چیز است؛ میزان چیزهایی که هستند که هستند؛ و میزان چیزهایی که نیستند که نیستند.» این بیان را چنین تفسیر کرده اند که هر انسانی میزان همه چیز است و چون انسانها بایکدیگر اختلاف نظر داشته باشند، يك حقیقت عینی وجود ندارد که مطابق آن نظر یکی صحیح و نظر دیگری سقیم باشد. این نظریه اساساً يك نظریه شکاکی است، و می توان گفت که بر پایه «فریبندگی» حواس پی ریزی شده است.

شیلر F. C. S. Schiller یکی از سه تن بنیادگذاران مذهب عملگرایی (پرگماتیسیم) عادت داشت که خود را شاگرد پروتاگوراس بنامد. به نظر من این امر بدان سبب بود که افلاطون در رساله «ته تتوس» در تفسیر نظریات پروتاگوراس می گوید که يك عقیده می تواند «بتر» از عقیده دیگر باشد، اما نمی تواند «صحیح» تر باشد. فی المثل

وقتی کسی دچار بیماری یرقان باشد همه چیز در نظرش زرد می نماید. معنی ندارد بگوییم که اشیای واقعاً زرد نیستند و بدان رنگی هستند که به نظر شخص سالم می نماید؛ اما می توان گفت که چون تندستی بهتر از بیماری است پس عقیده شخص تندست از عقیده شخص یرقانی بهتر است. این نقطه نظر، چنانکه پیداست، متعلق به پرگماتیسم است.

بی اعتقادی به حقیقت عینی، اکثریت را مجاز و مختار می سازد که برای مقاصد عملی به هر چه بخواهد اعتقاد پیدا کند. و به همین سبب بود که پروتاگوراس به مدافعه از قانون و قرارداد و اخلاق متداول قدیم کشانده شد؛ در عین حالی که، چنانکه دیدیم نمی دانست خدایان وجود دارند یا نه، یقین داشت که باید خدایان را پرسنید. بدیهی است برای کسی که شکاکیت نظری اش کامل و منطقی باشد، نقطه نظر صحیح جز این نیست.

پروتاگوراس سالهای نیمه دوم عمر را در سفر دائم گذراند؛ بدین معنی که در شهرهای یونان می گشت و در ازای حق التعلیمی به «هر کس که خواهان کفایت در زندگی عقلی و تربیت فکری بود» (تسلر، ص ۱۲۹۹) درس می داد. افلاطون — به لحنی که مطابق مفاهیم جدید تاحدی خود فروشانه است — به این کار سفسطاییان، یعنی پول گرفتن در ازای درس دادن، اعتراض می کند. او خود بضاعت کافی داشت و ظاهراً نمی توانست نیازمندیهای کسانی را که مانند او توانگر نبودند درک کند. اما شگفت اینجاست که استادان امروزی هم که دلیلی برای رد کردن حقوق ماهانه خود ندارند، خرده گیریهای افلاطون را مکرر می کنند.

اما سفسطاییان با اکثر فلاسفه عصر خود فرقی هم داشتند. جز

در میان سوفسطاییان، معمول این بود که استاد مدرسه‌ای بنیاد می‌کرد که از پاره‌ای جهات به يك انجمن اخوت شباهت داشت. در این مدرسه یا مکتب، زندگی کمابیش اشتراکی بود و غالباً به زندگی در دیر می‌مانست. معمولاً يك نظریهٔ محرمانه نیز در میان خود داشتند که آن‌را از پرده بیرون نمی‌انداختند. در جایی که فلسفه از کیش اورفئوسی سرچشمه می‌گرفت این کاملاً طبیعی بود. اما در میان سوفسطاییان چنین خبری نبود. تعالیم آن‌ها - در نظر خودشان - ربطی به دین و اخلاق نداشت. آن‌ها فن استدلال و احتجاج را درس می‌دادند و هر مایه دانش که برای این کار لازم بود بدان مزید می‌کردند. به‌طور کلی، سوفسطاییان مانند وکلای دعاوی امروزی حاضر بودند نشان دهند که چگونه باید له یا علیه عقیده‌ای استدلال کرد؛ و علاقه‌ای نداشتند که جانب استنتاجات خود را بگیرند. اما کسانی که فلسفه را طریقی از زیستن می‌دانستند و میان فلسفه و دیانت همبستگی نزدیکی می‌دیدند، طبیعتاً از این امر تکان می‌خوردند. در نظر آن‌ها سوفسطاییان مردمی سبکسر و فاسد بودند.

خصوصیتی که سوفسطاییان نه فقط در مردم عادی بلکه در افلاطون و فلاسفهٔ بعدی هم نسبت به خود برانگیختند، تا اندازه‌ای - گرچه نمی‌توان گفت تا چه اندازه - به واسطهٔ قدرت فکرشان بود. اگر ما در پژوهش حقیقت صادق و صمیمی باشیم، باید ملاحظات اخلاقی را نادیده بگیریم؛ چرا که ما نمی‌توانیم از پیش بدانیم که حقیقت همان چیزی از کار در خواهد آمد که در فلان جامعه موافق اخلاق انگاشته می‌شود. سوفسطاییان حاضر بودند که هر جا استدلال آن‌ها را راهنمایی کند بروند و استدلال غالباً به شکایت راهنمایی می‌کرد. گورگیاس

Gorgias، یکی از سوفسطاییان، بر این بود که هیچ چیزی وجود ندارد؛ و اگر چیزی وجود داشته باشد غیر قابل شناخت است؛ و به فرض آنکه چیزی وجود داشته باشد و برای فردی از افراد بشر نیز قابل شناخت باشد آن فرد هرگز نمی‌تواند دریافت خود را به دیگری منتقل کند. ما از استدلالات گورگیاس اطلاعی نداریم، ولی برای من بخوبی قابل تصور است که براهین وی دارای چنان قدرت منطقی بوده است که مخالفانش را ناچار می‌ساخته به پشت سنگ اخلاق پناه برند. افلاطون همواره علاقه‌مند به پشتیبانی از نظریاتی است که برای تربیت مردم به صورتی که او نیک و پسندیده می‌دانست مفید باشد. کمتر پیش می‌آید که افلاطون از لحاظ فکری درست و صادق باشد، زیرا به خود اجازه می‌دهد که نظریات را با معیار عواقب اجتماعی‌شان بسنجد. اما حتی در این مورد هم درست و صادق نیست، زیرا که به ظاهر چنین وانمود می‌کند که به آنچه برهان حکم می‌کند تسلیم می‌شود؛ حال آنکه در حقیقت بحث را چنان می‌پیچاند که به یک نتیجه نیکو و پسندیده برسد. افلاطون این عیب را در فلسفه داخل کرد، و از آن هنگام تا کنون این عیب همچنان در فلسفه بر جای مانده است. شاید بیشتر دشمنی با سوفسطاییان بوده که این رنگ را به مکالمات افلاطون داده است. یکی از معایب همه فلاسفه پس از افلاطون این است که تحقیقات آنها در اخلاقیات بر اساس این فرض آغاز می‌شود که نتایجی را که می‌خواهند بدان برسند خود از پیش می‌دانند.

به نظر می‌رسد که اواخر قرن پنجم در آتن کسانی به تعلیم نظریات سیاسی می‌پرداخته‌اند که از دیده معاصرانشان خلاف اخلاق می‌نموده است و در نظر «ملل آزاد» عصر حاضر نیز خلاف اخلاق

می نماید. تراسیماخوس Thrasymachus در کتاب اول «جمهوری» چنین استدلال می کند که عدالت وجود ندارد مگر آنکه به نفع قوی باشد؛ و قوانین را دولتها به سود خود طرح می کنند؛ و هیچ معیار بی طرفانه‌ای وجود ندارد که در کشاکش نیروها بتوان بدان رجوع کرد. بنا بر گفته افلاطون (در رساله «گورگیاس») کالیکلس Calicles نیز دارای چنین نظری بوده است. وی می گفته است که قانون طبیعت قانون قوی است و در نظام طبیعت ضعیف پامال است؛ منتهی انسان برای مصلحت کار رسوم و قواعد اخلاقی وضع کرده است تا جلو اقویا را بگیرد. این قبیل نظریات در عصر ما بیش از زمان باستان محل قبول یافته است؛ و داوری ما درباره سفسطاییان هر چه باشد، اینقدر هست که وجه مشخص آنان این نظریات نیست.

سهم سفسطاییان در تغییر وضع آتن هر چه بود، آتن در قرن پنجم تغییر کرد؛ بدین معنی که سادگی و خشکه مقدسی جای خود را به بدبینی و پرده‌داری زیر کانه و بیرحمانه‌ای داد که با ایمانی خرف و منحط و همانقدر بیرحمانه در جدال بود. در آغاز قرن پشتیبانی آتن از شهرهای ایونی در برابر ایرانیان و پیروزی ماراتون در ۴۹۰ ق. م. پیش آمد؛ و در پایان قرن شکست آتن از اسپارت در ۴۰۴ ق. م. و اعدام سقراط در ۳۹۹ ق. م. روی داد. از این پس دیگر آتن اهمیت سیاسی خود را از دست داد؛ ولی از حیث فرهنگ تفوق مسلمی به دست آورد که تا هنگام پیروزی مسیحیت آن را نگهداشت.

نقل مختصری از تاریخ قرن پنجم برای فهمیدن نظریات افلاطون و همه تفکرات یونانی پس از او لازم است. در جنگ یونان و ایران به واسطه پیروزی قاطع ماراتون افتخار عمده نصیب آتن شد.

ده سال بعد، در جنگ دوم، آتنیان همچنان در دریا برتر از همه یونانیان بودند؛ ولی پیروزی در خشکی بیشتر به وسیله اسپارتیان به دست آمد که رهبران مسلم دنیای یونانی بودند. اما اسپارتیان سخت کوتاه نظر بودند و همینکه ایرانیان از قسمت اروپایی یونان بیرون رانده شدند، دیگر از مقابله با آنها دست کشیدند. اما آتن پشتیبانی از قسمت آسیایی یونان و آزاد ساختن جزایری را که ایرانیان اشغال کرده بودند به عهده گرفت و پیروزی درخشانی به دست آورد. آتن در نیروی دریایی تفوق یافت و بر جزایر ایونی استیلای قابل ملاحظه‌ای به دست آورد. آتن به رهبری پریکلس که دموکرات و امپریالیست معتدلی بود به کامروایی رسید. پرستشگاههای بزرگی که هنوز ویرانه‌هاشان موجب افتخار آتن است به دست وی به جای پرستشگاههایی که خشایارشا ویران کرده بود ساخته شد. شهر از حیث ثروت و فرهنگ به سرعت رشد کرد، و چنانکه در این گونه مواقع رخ می‌دهد، به خصوص هنگامی که ثروت در نتیجه تجارت خارجی به دست آمده باشد، اخلاق و عقاید دیرینه رو به ضعف نهاد.

در این هنگام تعداد خارق‌العاده‌ای مردان نابغه در آتن وجود داشتند. سه نمایشنامه‌نویس بزرگ، آشیلوس و سوفوکلس و اورپیدس، به قرن پنجم تعلق دارند. آشیلوس در جنگ ماراتون شرکت داشت و نبرد سالامیس Salamis را از نزدیک دید. سوفوکلس هنوز به دین اعتقاد داشت، ولی اورپیدس تحت تأثیر پروتاگوراس و رسم آزاداندیشی زمان خود قرار گرفت و ملرز برخورد او با اساطیر شکاکانه و مخرب است. آریستوفانس، شاعر هزّال، سقراط و سوفسطاییان را هجو می‌کرد؛ اما خود او نیز وابسته به محفل آنان بود. افلاطون

در رساله « بزم سخن » *Symposium* نشان می‌دهد که آریستوفانس با سقراط روابط بسیار دوستانه‌ای دارد. فیدياس پیکر تراش نیز، چنانکه دیدیم، به محفل پریکلس تعلق داشت.

اما در این هنگام بلندی مقام آتن بیشتر در هنر بود تا در فلسفه. جز سقراط هیچیک از فلاسفه و ریاضیدانهای بزرگ قرن پنجم آتنی نبودند. سقراط نیز نویسنده نبود، بلکه به بحثهای شفاهی اکتفا می‌کرد.

پیشامد جنگ آتن و اسپارت در سال ۴۳۱ ق. م. و مرگ پریکلس در ۴۲۹ ق. م. دوران تاریکی را در تاریخ آتن آغاز کرد. آتنیان در دریا برتری داشتند، ولی در زمین برتری با اسپارتیان بود. اسپارتیان در هنگام تابستان اتیکارا (جز آتن) مکرر اشغال می‌کردند. در نتیجه جمعیت آتن از حد گذشت و آنگاه از بیماری وبا به سختی آسیب دید. در ۴۱۴ ق. م. آتنیان به امید تصرف سیرا کوس پناه بزرگی به سیسیل که متحد اسپارت بود فرستادند؛ ولی این کوشش به شکست انجامید. جنگ آتنیان را ترسناک و ستمگار ساخت. در ۴۱۶ ق. م. جزیره ملوس *Melos* را تصرف کردند، و از مردان آنجا هر که را به سن سر بازی بود کشتند و باقی را برده ساختند. نمایشنامه « زنان تروایی » *The Trojan Women* اثر اورپیدس اعتراضی به این گونه وحشیگریهاست. اختلاف آتن و اسپارت يك جنبه عقیدتی هم داشت؛ و آن اینکه اسپارت هوادار حکومت توانگران (*Oligarchy*) بود و آتن هوادار حکومت مردم (دموکراسی). آتنیان دلایلی در دست داشتند که بر برخی از اشراف خود گمان خیانت ببرند، و اعتقاد عمومی چنین بود که در شکست نهایی ناوگان در اگوسپوتامی

Aegospotami در ۴۰۵ ق. م. اشراف دست داشته‌اند.

پس از جنگ، اسپارتیان يك و حکومت توانگران ، در آتن تشکیل دادند که به نام دولت «سی تن جبار» معروف است. از این سی تن، برخی، از جمله رئیس آنها کریتیاس Critias ، سابقاً از شاگردان سقراط بودند. مردم از این جباران بیزار بودند و حق داشتند و در ظرف يك سال آنها را برانداختند. با رضایت اسپارت بار دیگر دموکراسی در آتن برقرار شد، اما دموکراسی ناگواری که با دادن عفو عمومی به دشمنان خود آغاز کار کرد. لیکن اگر این دموکراسی ناخشنود بود از اینکه نمی‌توانست از دشمنان داخلی خود انتقام بگیرد، در عوض خرسند بود که می‌توانست به بهانه‌هایی که مشمول عفو عمومی نباشد، این دشمنان را تعقیب کند. در چنین محیطی بود که محاکمه و اعدام سقراط (۳۹۹ ق. م.) صورت گرفت.

٢

سقراط، افلاطون، ارسطو

فصل یازدهم سقراط

برای شخص تاریخ‌نویس سقراط موضوع بسیار دشواری است. کسان بسیاری هستند که مسلم است درباره‌شان اطلاعات بسیار اندکی در دست است؛ و نیز کسانی هستند که باز مسلم است از احوالشان اطلاعات فراوانی موجود است؛ ولی در خصوص سقراط تردید در این است که آیا از احوال او اندک می‌دانیم یا بسیار؟ چیزی که مسلم است، وی یکی از افراد متوسط الحال آتن بود که وقت خود را صرف مناظره می‌کرد و به جوانان فلسفه می‌آموخت، ولی نه چون

سوفسطاییان در ازای مزد. نیز مسلم است که سقراط محاکمه و محکوم به مرگ شد، و در سال ۳۹۹ ق. م. در حدود هفتاد سالگی اعدامش کردند. و شك نیست که وی در شهر آتن شخصیت معروفی بوده است؛ زیرا که آریستوفانس در شعر «ابرها» *The Clouds* او را دست انداخته است. اما از این مطالب که بگذریم، دچار اختلاف نظر می شویم. دو تن از شاگردان وی، گزنفون Xenophon و افلاطون مطالب بسیاری درباره او نوشته اند؛ اما نوشته های آنها با یکدیگر اختلاف بسیار دارد. حتی در جاهایی که مطالب آن دو با هم می خوانند، به عقیده برنت، گزنفون از آثار افلاطون رونویسی کرده است. و آنجاها که مطالب با هم نمی خوانند برخی به گزنفون و برخی دیگر به افلاطون اعتقاد دارند. در چنین اختلاف خطرناکی من جانب هیچکدام را نخواهم گرفت؛ بلکه نقطه نظرهای مختلف را به طور مختصر تشریح خواهم کرد.

بگذارید بحث خود را با گزنفون آغاز کنیم که مردی است سپاهی، که به هنگام تقسیم مغز میان آدمیان بهره چندانی بدو نرسیده، و به طور کلی دارای جهان بینی عادی و متعارفی است. متهم شدن سقراط به بیدینی و فاسد کردن جوانان برای گزنفون ناگوار است. می گوید که خیر، سقراط بسیارهم دیندار بود، و در کسانی که از او متأثر می شدند اثری کاملاً نیکو داشت. از قرار، افکار سقراط نه تنها مخرب نبوده، بلکه نسبتاً محافظ کارانه و پیش پا افتاده نیز بوده است. اما دفاع گزنفون از سقراط، از حدود حقیقت گویی فراتر می رود، زیرا که بالاخره خصومتی را که در حق سقراط صورت گرفت توجیه نشده باقی می گذارد. به قول برنت («از طالس تا افلاطون» ص ۱۴۹) «دفاع

گزنفون از سقراط بیش از حد توفیق آمیز است. اگر سقراط چنان بود که او می گوید، هرگز محکوم به مرگ نمی شد.

در میان محققان تمایلی وجود داشته است بدانکه پندارند هر آنچه گزنفون می گوید راست است، چرا که گزنفون هوش و ذکاوت کافی برای دروغپردازی نداشته است. اما این برهان اعتبار ندارد. نقل سفیه از قول عاقل، هرگز دقیق نیست؛ زیرا که آن سفیه به طور ناخود آگاه آنچه را می شنود به زبانی ترجمه می کند که برایش قابل فهم باشد. من ترجیح می دهم که سخنانم به وسیله سخت ترین دشمنانم از میان فلاسفه نقل شود تا به وسیله دوستی که روحش از فلسفه بی خبر باشد. پس اگر مطالب گزنفون متضمن نکته فلسفی دشواری باشد، یا جزئی باشد از برهانی در اثبات این مدعی که سقراط به ناحق محکوم شد، ما نمی توانیم بپذیریم.

با این حال، برخی از خاطرات گزنفون از سقراط بسیار جالب اعتماد است. گزنفون می گوید (و افلاطون نیز) که سقراط همواره سرگرم این مسئله بود که مردان با کفایت را به قدرت برساند. سؤالهایی از این قبیل مطرح می کرد که «اگر من بخواهم کفشی را تعمیر کنم، چه کسی را باید بدین کار بگمارم؟» و جوانان هوشمند بدو پاسخ می دادند که: «کفاش را، ای سقراط.» وی درودگران و مسگران و دیگران را نیز نام می برد، و سرانجام سؤالی از این قبیل مطرح می کرد که «کشتی دولت را چه کسی باید تعمیر کند؟».... هنگامی که سقراط با «سی تن جبار» اختلاف پیدا کرد، کریتیاس رئیس جباران که سابقاً از شاگردان سقراط بود و با شیوه های او آشنایی داشت، وی را از درس دادن به جوانان بازداشت و گفت: «بهتر است که دیگر کفاشان

و درودگران و مسگرنان را رها کنی؛ چون آنها را به قدری دورشهر گردانده‌ای که اکنون باید پاشنه‌هاشان به کلی ساییده شده باشد. «(خاطرات گزنفون، Xenophon, Memorabilia کتاب اول، فصل دوم). این واقعه در دوره کوتاه «حکومت توانگران» که اسپارتیان پس از جنگ در آتن مستقر ساختند روی داد. ولی در غالب اوقات آتن حکومت دموکراسی داشت، تا جایی که حتی سرداران سپاه از راه رأی گرفتن برگزیده می‌شدند. سقراط جوانی را دید که آرزو داشت سردار شود، و او را متقاعد ساخت که خوب است چیزی از فنون جنگ بیاموزد. آن جوان مطابق نظر سقراط رفت و یک دوره کوتاه تا گنیک جنگ را تعلیم گرفت. هنگامی که بازگشت سقراط پس از قدری تمجید و تحسین هزل‌آمیز، باز وی را برای گرفتن تعلیمات بیشتر روانه کرد. (همان کتاب؛ کتاب سوم، فصل اول). سقراط جوان دیگری را به آموختن اصول بازرگانی وادار کرد. این نقشه را در مورد عده زیادی از اشخاص دیگر، از جمله وزیر جنگ، نیز به کار برد. اما آتنیان چنین تشخیص دادند که خاموش ساختن سقراط به وسیله زهر شوکران از علاج معایبی که وی از آنها شکایت داشت آسانتر است.

در مورد شرحی که افلاطون درباره سقراط بیان می‌کند مشکل غیر از آن است که در مورد شرح گزنفون وجود دارد؛ بدین معنی که بسیار به سختی می‌توان تشخیص داد که افلاطون تا چه اندازه می‌خواهد سقراط واقعی را تصویر کند، و تا چه اندازه شخصی را که در مکالمات خود به نام سقراط می‌خواند به عنوان گوینده عقاید خودش به کار می‌برد. افلاطون گذشته از فیلسوف بودن نویسنده صاحب فریجه‌ای است

که نبوغ و سحر کلام فوق‌العاده‌ای دارد. هیچکس چنین نمی‌انگارد که مکالمات رساله‌های افلاطون عیناً به همان نحوی که وی ثبت کرده است واقع شده باشد؛ و خود افلاطون نیز به طور جدی چنین وانمود نمی‌کند. با این حال در این رساله‌ها محل نخستین مکالمات کاملاً طبیعی است و اشخاص کاملاً واقعی به نظر می‌رسند. قدرت نویسندگی افلاطون بر آثار او، به عنوان آثار یک مورخ، گرد شك و تردید می‌باشد. سقراط افلاطونی شخصیت محکم و بسیار جالبی است که ساختن و پرداختن او از حیطة قدرت بسیاری از نویسندگان خارج است؛ ولی به گمان من افلاطون از عهده این کار بر می‌آمده است. اما اینکه او واقعاً این کار را کرده است یا نه، البته مسئله دیگری است.

رساله‌ای که عموماً برایش ارزش تاریخی قائلند، «دفاع» *Apology* است. این اثر ظاهراً منطقی است که سقراط در دفاع از خود در محکمه ایراد کرده است - که البته گزارش تندنویسی شده آن نطق نیست، بلکه آنچه از آن نطق در حافظه افلاطون مانده، پس از چند سالی تدوین شده و فوت و فن ادبی در آن به کار رفته و بدین صورت که هست در آمده است. افلاطون در محاکمه حضور داشت و تا اندازه رضایت‌بخشی مسلم می‌نماید که آنچه او نوشته از قبیل مطالبی است که از زبان سقراط شنیده شده است؛ و قصد افلاطون از ثبت این مطالب تاریخ‌نویسی، به معنای وسیع کلمه، بوده است. این اثر با همه محدودیت‌هایش تصویر نسبتاً روشنی از شخصیت سقراط است.

موضوعات عمده محاکمه سقراط مورد شك و تردید نیست. تعقیب وی بر پایه این اتهام بود که «سقراط مردی بدکار و شخصی کنجکاو است که در پی چیزهای زیر زمین و بالای آسمان می‌گردد،

و بد را خوب جلوه می‌دهد، و همهٔ اینها را به دیگران می‌آموزد. کمابیش مسلم است که علت عمدهٔ خصومنی که در حق او شد این بود که می‌پنداشتند سقراط با اشراف ارتباط دارد، زیرا که بیشتر شاگردان او ازین دسته بودند و برخی از آنها پس از رسیدن به قدرت ستمگریهای بسیار کرده بودند. اما محاکمه کنندگان سقراط به سبب عفو عمومی نمی‌توانستند به این امر استناد کنند. سقراط به اکثریت آرا محکوم شد، و لذا مطابق قوانین آتن حق داشت مجازاتی خفیف‌تر از مرگ برای خود بخواهد. اگر قضات منم را مجرم می‌شناختند، می‌بایست میان مجازاتی که دادستان خواسته و آنکه منم تقاضا کرده است یکی را انتخاب کنند. بنابراین به نفع سقراط بود که به جای مجازات مرگ مجازاتی پیشنهاد کند که ممکن باشد قضات آنرا کافی تشخیص دهند. اما وی جریمه‌ای به مبلغ سی «مینه» *Minae* پیشنهاد کرد، که دوستانش (از جمله افلاطون) حاضر بودند آنرا پردازند؛ لیکن این مجازات به قدری سبک بود که محکمه را به خشم آورد و این بار سقراط به اکثریتی بیش از پیش محکوم به مرگ شد. بی‌شک سقراط این نتیجه را پیش‌بینی کرده بود، و مسلم است که نمی‌خواست با عقب‌نشینی که ممکن بود به عنوان اعتراف به جرم تلقی شود از مرگ احتراز کند.

دادستانهای محکمه عبارت بودند از آنتیوس *Anaxus* سیاستمدار دموکرات؛ ملئوس *Meletus* شاعر تراژدی‌نویس، «جوان و گمنام، با موهای صاف و ریش کم پشت و بینی عقابی؛» و لیکون *Lykon* خطیب گمنام (رک داز طالسی تا افلاطون، ص ۱۸۰، تألیف برنت). این اشخاص مدعی بودند که سقراط خدایان دین رسمی را نمی‌پرستد،

بلکه خدایان دیگری آورده است؛ به علاوه با تعالیم فاسد کننده جوانان را فاسد می کند.

بی آنکه بیش از این با این مسئله لاینحل که سقراط افلاطونی چه نسبتی با سقراط واقعی دارد خود را رنجه بداریم، بگذارید ببینیم که در پاسخ این اتهامات، افلاطون چه سخنانی از زبان سقراط نقل می کند.

سقراط نخست مدعیان خود را به زبان آوری متهم می کند و این اتهام را که به خود وی بسته بودند، رد می کند. می گوید که فقط در بیان حقیقت زبان آور است؛ اگر به عادت مألوف خود سخن بگوید، نه به صورت «خطابه مدونی که به صنایع و لطایف مزین باشد»، نباید بر او خشم بگیرند. وی بیش از هفتاد سال دارد و تا کنون در محکمه‌ای حضور نیافته است، و بنا برین اگر طرز بیانش خلاف رسم محاکم است، باید او را معذور بدارند.

آنگاه می گوید که علاوه بر مدعیان رسمی، گروه بزرگی مدعی غیر رسمی نیز دارد، که از زمانی که قضات کودکانی بیش نبوده اند، همه جا از «سقراط نامی که مردی است دانا و درباره آسمانهای زهرین می اندیشد و در زمین زیرین کاوش می کند و بد را خوب جلوه می دهد»، سخن گفته اند. این اتهام دیرینه از جانب افکار عمومی، از اتهامات رسمی خطرناکتر است؛ خاصه آنکه وی نمی داند وارد کنندگان این اتهامات چه کسانی هستند، مگر در مورد اریستوفانس.^۱ سقراط در پاسخ این دشمنیهای دیرینه می گوید که وی مردی عالم نیست - «مرا با اندیشیدن درباره طبیعات چه کار؟» - و نیز معلم نیست

۱. سقراط در شعر «ابرها»ی اریستوفانس منکر وجود زئوس معرفی شده است

و در ازای تدریس مزدی نمی گیرد. آنگاه سوفسطاییان را مسخره می کند و دانشی را که آنها مدعی اش هستند مردود می شمارد. پس چیست «دلیل آنکه مرا دانا می نامند و بدین عنوان بدنام گشته ام؟»

گویا يك بار از معبد دلفی پرسیده اند که آیا شخصی داناتر از سقراط وجود دارد، و پاسخ آمده است که چنین شخصی وجود ندارد. سقراط می گوید که در این امر مبهوت و متحیر است؛ زیرا خود دانشی ندارد، و خدا نیز ممکن نیست دروغ بگوید. بدین سبب سقراط به نزد کسانی می رود که به دانایی معروف بوده اند، تا شاید بتواند خدا را متوجه اشتباه خود سازد. نخست به نزد سیاستمداری می رود که «برخی او را دانا می شمردند و خود او خود را باز داناتر می دانست.» اما به زودی در می یابد که آن مرد دانا نیست، و سقراط این معنی را، به ملایمت و در عین حال به قوت، برای او توضیح می دهد. سپس به سراغ شاعران می رود و از آنها می خواهد قطعاتی از آثار خود را برایش توضیح دهند؛ ولی شاعران از عهده این کار بر نمی آیند. «آنگاه من دانستم که شعر سرودن شاعران از فرط دانایی نیست، بلکه بر اثر نوعی نبوغ و الهام است.» سپس به نزد صنعتگران می رود، ولی اینان را نیز به همان اندازه مأیوس کننده می یابد. سقراط می گوید که در این جریان دشمنان فراوانی برای خود تراشیدم است. سرانجام به این نتیجه می رسد که «فقط خدا داناست؛» و با این پاسخ می خواهد نشان دهد که ارزش دانش بشر ناچیز و یا خود هیچ است. می گوید که منظور خدا شخص سقراط نیست، بلکه نام سقراط را از باب مثال به کار برده است؛ مانند اینکه بگوید «کسی داناست که مانند سقراط بداند که دانایی اش هیچ ارزشی ندارد.» کار رسوا کردن کسانی که خود را

دانا وانمود می کنند همه وقت سقراط را گرفته و او را فقیر و بی چیز ساخته است، اما سقراط وظیفه خود می داند که گفته خدا را به اثبات برساند.

سقراط می گوید که جوانان طبقه ثروتمند که چندان کاری ندارند، خوش دارند که به سخنان او، که حقیقت را آشکار می کند، گوش فرا دهند؛ و آنگاه خود این جوانان بدین کار می پردازند، و بدین ترتیب بر شماره دشمنان او می افزایند. «زیرا که مردم خوش ندارند قبول کنند که ادعای دانایی شان مورد تفتیش قرار گیرد.»

اینها مطالبی بود که سقراط در پاسخ مدعیان نخست می گوید. سپس می پردازد به مدعی خود ملتوس، «آن مرد نیک و میهن پرست راستین، به قول خودش.» سقراط از ملتوس می پرسد آنها که جوانان را اصلاح می کنند چه کسانی هستند. ملتوس نخست قضات را نام می برد، سپس قدم به قدم ناچار می شود که بگوید همه مردم آتن جوانان را اصلاح می کنند، مگر سقراط. در اینجا سقراط به مناسبت چنین بخت نیکویی که نصیب شهر آتن شده، به آتنیان تبریک می گوید. آنگاه می گوید که زیستن در میان مردم صالح بهتر است از زیستن در میان مردم فاسد، بنابراین نمی توان گفت که سقراط چنان سفیه است که به علم و عمد به فاسد کردن همشهریان خود بکوشد؛ و اگر سهواً چنین می کند در آن صورت ملتوس باید او را هدایت کند، نه محاکمه.

در ادعای نامه گفته شده است که سقراط نه تنها خدایان رسمی را نمی پذیرد، بلکه خدایانی از خود آورده است. اما ملتوس می گوید که سقراط به کلی منکر وجود خداست و اضافه می کند که: «وی

می گوید خورشید سنگ و ماه خاکستر است. سقراط در پاسخ می گوید که گویا ملتوس او را با انکسا گوزاس اشتباه کرده است، که عقایدش را می توان با پرداخت يك درهم در تماشاخانه شنید. (گمان می رود در نمایشنامه های اورپیدس.) سقراط البته نشان می دهد که این اتهام جدید با مفاد ادعای تناقض دارد، و سپس به ملاحظات کلی می پردازد.

ما بقی «دفاع» اساساً لحن دینی دارد. سقراط سرباز بوده است و يك بار به او دستور داده اند که در نقطه ای به نگهبانی بایستد، و او مدت درازی همانجا ایستاده است. و اکنون «خدا به من امر می کند که به اجرای وظیفه فلسفی جستجوی در خود و دیگران پردازم.» و اگر اکنون وظیفه خود را ترك کند همانقدر ننگین خواهد بود که گویی وظیفه سربازی خود را ترك گفته باشد. ترس از مرگ دانایی نیست، زیرا بر هیچکس معلوم نیست که مرگ خیر مطلق نباشد. اگر به سقراط بدین شرط حیات بدهند که دیگر به اندیشه های خود نپردازد، در پاسخ خواهد گفت: «ای مردم آتن، من شما را حرمت می گذارم و دوست می دارم، ولی اطاعت خدا را بر اطاعت شما ترجیح می دهم. و تا هنگامی که جان و توان دارم از فلسفه و تعلیم آن و پند دادن به هر کس که با من روبه رو شود، دست نخواهم کشید... زیرا بدانید که این امر خدا است و به عقیده من تاکنون هیچ امری که از خدمت من به خدا بزرگتر باشد در شهر روی نداده است.» سقراط چنین ادامه می دهد:

چیز دیگری نیز می خواهم بگویم که شاید شما به شنیدن آن

بنخواهید فریاد بکشید؛ ولی به عقیده من گوش فرا دادن به سخنان من برای شما مفید است. بنابراین از شما تمنا می‌کنم فریاد نکشید. من به شما می‌گویم که اگر کسی همچون مرا بکشید، به خود بیش از من آسیب می‌رساند. نه ملتوس و نه آنتوس، هیچکدام به من آسیب نمی‌رسانند - زیرا که شخص بد نمی‌تواند به بهتر از خودی آسیب برساند. من انکار نمی‌کنم که شاید آنتوس بهتر از خودی را بکشد، یا تبعید کند، یا از حقوق اجتماعی محروم سازد؛ و چنین پندارد، و دیگران نیز چنین پندارند، که آسیب بزرگی به وی رسانده است. ولی من در این نکته با آنها موافق نیستم، زیرا زیان آنتوس - یعنی زیان بناحق گرفتن زندگی يك فرد - از بدی آن آسیب بزرگتر است.

سقراط می‌گوید که دفاعش به خاطر قضاات است، نه به خاطر خودش. خود را به خرمگسی تشبیه می‌کند که خداوند به شهر آتن فرستاده است، و یافتن شخص دیگری مانند او آسان نخواهد بود. «من به جرئت می‌توانم گفت که شاید شما (مانند کسی که از خواب بیدارش کرده باشند) درخشم شوید و گمان کنید که می‌توانید همانطور که آنتوس توصیه می‌کند، مرا به آسانی بکشید و باقی عمر را همچنان در خواب بگذرانید - مگر آنکه خداوند از راه مرحمت خرمگس دیگری به سراغ شما بفرستد.»

چرا سقراط فقط در مجامع خصوصی سخن گفته و در امور اجتماعی به دادن پند و اندرز نپرداخته؟ شما دیده‌اید که من مکرر و در جاهای بسیار از يك سروش غیبی یا نشانه‌ای که به من الهام

می دهد، همان خدایی که ملتوس در ادعاینامه به سخره می گیرد، سخن گفته ام. این نشانه که نوعی صداست، نخستین بار هنگامی به سراغ من آمد که کودکی بیش نبودم. این صدا همیشه مرا از انجام دادن کاری که می خواهم بدان اقدام کنم نمی می کند، ولی هرگز به من امر نمی فرماید. این صداست که مرا از سیاستمداران برحذر می دارد. «سپس می گوید که در عالم سیاست هیچ مرد درستکاری نمی تواند مدت مدیدی پایدار بماند. سقراط دو مورد را ذکر می کند که در آن موارد به ناچار در سیاست مداخله کرده است: در مورد نخست با دموکراسی و در مورد دوم با «سی تن جبار» مخالفت ورزیده است؛ و در هر دو مورد هنگامی مخالفت کرده است که مقامات دولتی برخلاف قانون رفتار می کرده اند.

سقراط می گوید که در میان حاضران بسیاری از شاگردان سابق او و پیدان و برادران آنها وجود دارند؛ اما در ادعاینامه حتی یکی از اینان به عنوان شاهد معرفی نشده است. (در «دفاع» سقراط این تقریباً یگانه دلیلی است که می تواند مورد تأیید *یک نفر* و کیل مدافع قرار گیرد.) سقراط از پیروی رسم متداول حاضر کردن کودکان گریبان خود در محکمه، برای به رقت آوردن قلوب قضات، خودداری می کند؛ و می گوید که چنین صحنه‌هایی منتهم و محکمه را به *یک اندازه مضحک و مسخره* می سازد. سقراط وظیفه خود می داند که قضات را مجاب کند، نه اینکه آنها را بر سررحم آورد

پس از صدور حکم و رد شدن پیشنهاد سی مینه جریمه، (که در این خصوص سقراط نام افلاطون را به عنوان یکی از ضامنهای خود که در محکمه حاضر دارند ذکر می کند،) سقراط *یک خطابه* نهایی

ایراد می کند.

ای کسانی که مرا محکوم ساخته‌اید، من اکنون باخشنودی برای شما پیشگویی می کنم؛ زیرا که من در آستانه مرگم، و هنگام مرگ نیروی پیشگویی به انسان ارزانی می شود. من برای شما که کشندگان من هستید پیشگویی می کنم که به زودی پس از رحلت من مجازاتی بسیار سنگین تر از آنچه بر من روا داشته‌اید در انتظار شما خواهد بود.... اگر می اندیشید که با کشتن من می توانید کسی را از نکوهش زندگی زیان آورتان باز دارید، در اشتباهید. این راه فرار راهی نیست که ممکن یا آبرومندانه باشد. آسانترین و شریف ترین راه، از پای در آوردن دیگران نیست، بلکه بهتر ساختن خویشان است.

آنگاه سقراط رو به قضاتی می کند که به برائت وی رأی داده اند؛ و می گوید در هیچ يك از کارهایی که در روز محاکمه انجام داده است سرش عالم غیبش او را نهی نکرده است، حال آنکه در مواقع دیگر غالباً کلام او را قطع می کرده است. سقراط می گوید: «این نشان می دهد که آنچه بر من گذشته خیر است؛ و از میان ما کسانی که مرگ را بد می پندارند در اشتباهند؛ زیرا که مرگ یا خوابی است بی رؤیا - که خوبی آن آشکار است - یا رفتن روح است به دنیای دیگر. و آیا انسان در ازای هم صحبتی اورفئوس و موسی و هزیود و هومر، از چه چیزی حاضر نیست دست بشوید؟ نه، اگر این راست باشد، پس بگذارید من بمیرم و باز هم بمیرم.» سقراط می گوید که در

دنیای دیگر با کسانی هم صحبت خواهد شد که شربت شهادت نوشیده‌اند؛ و بالاتر از همه اینکه جستجوی خود را در طلب دانش در آن دنیا ادامه خواهد داد. «در دنیای دیگر، کسی را به خاطر پرسیدن محکوم به مرگ نمی‌کنند؛ آری مسلم است چنین نمی‌کنند. زیرا اگر آنچه می‌گویند راست باشد گذشته از اینکه مردم آن دنیا از ما سعادتمند ترند، جاویدان نیز هستند....»

«زمان رحلت فرا رسیده است و ما هر يك به راه خود می‌رویم من به راه مرگ و شما به راه زندگی. کدامیک بهتر است، فقط خدا می‌داند.»

«دفاع» تصویر روشنی از آدم خاصی به دست می‌دهد: آدمی بسیار مطمئن از خود، بزرگ منش، بی‌اعتنا به امور دنیوی، معتقد به اینکه سرش عالم غیب او را هدایت می‌کند، و متقاعد به اینکه مهمترین شرط لازم زندگانی صحیح، روشن‌اندیشی است. جز در مورد نکته‌ی اخیر، سقراط به شهدای مسیحی و پوریتانها Puritans شباهت دارد. از خواندن آخرین قسمت دفاعش، آنجا که به وقایع پس از مرگ می‌پردازد، ناچار این احساس دست می‌دهد که سقراط اعتقاد محکمی به بقای روح دارد، و تظاهری که به شك می‌کند ساختگی است. وی برخلاف مسیحیان از بیم عذاب ابدی نگران نیست؛ شکی ندارد که زندگی‌اش در دنیای دیگر زندگی سعادتمندانه‌ای خواهد بود. در رساله «فیدو» سقراط افلاطونی براهینی برای اعتقاد به بقای روح بیان می‌کند؛ اما اینکه آیا سقراط واقعی به استناد همین براهین معتقد به بقای روح بوده است یا نه، مسئله‌ای است که حل آن ممکن نیست.

مشکل بتوان در این نکته شك كرد كه سقراط واقعی مدعی بوده است كه به وسیلهٔ سروش غیبی هدایت می‌شود. ولی اینکه آیا این سروش نظیر همان چیزی است كه مسیحیان آنرا ندای وجدان می‌نامند، یا به صورت ندا یا صوت واقعی بر سقراط ظاهر می‌شده، باز موضوعی است كه دانستنش غیرممکن است. به ژان دارك نیز صداهایی الهام می‌شده است كه از دلایل عادی جنون است. سقراط دچار حملات صرعی می‌شده، یا حداقل به نظر می‌رسد كه این تصور توجیه طبیعی حادثه‌ای باشد كه هنگام سربازی سقراط برایش پیش آمده است:

يك روز صبح دربارهٔ مسئله‌ای می‌اندیشید كه قادر به حل آن نبود. اما از آن دست نكشید؛ بلکه از سحر تا ظهر به اندیشیدن ادامه داد. سقراط غرقه در فكر بر جای خشك شده بود. هنگام ظهر توجه مردم به سوی او جلب شد. در میان مردم شگفت زده این خبر شایع شد كه از صبح تا به حال سقراط دارد دربارهٔ چیزی می‌اندیشد. سرانجام هنگام شب، پس از شام، تنی چند از ایونیان از راه كنجكاوی حصیرهای خود را بیرون آوردند و در هوای آزاد خوابیدند (باید توضیح دهم كه حادثه در تابستان روی داده است نه در زمستان)، تا سقراط را تماشا كنند و ببینند كه آیا تمام شب را همچنان بر سر پا خواهد ایستاد یا نه. سقراط تا صبح دیگر همانجا ایستاد. و چون سپیده دمید، رو به جانب خورشید دعایی خواند و به راه خود رفت. (رسالهٔ «بزم».)

این نوع حالات، البته قدری خفیف‌تر، برای سقراط پیش

آمدهای عادی بود. در آغاز رساله «بزم» سقراط با آریستودموس به مهمانی می‌رود، ولی به سقراط حالت خلسه‌ای دست می‌دهد و عقب می‌ماند. هنگامی که آریستودموس به مقصد می‌رسد آگاتون میزبان می‌گوید: «سقراط را چه کردی؟» آریستودموس در شگفت می‌شود که سقراط با وی نیست. پس برده‌ای می‌فرستد که سقراط را بیابد، و آن برده سقراط را در درگاه خانهٔ همسایه می‌یابد. هنگامی که باز می‌گردد می‌گوید که «[سقراط] آنجا برجای خود خشک شده است و هنگامی که او را صدا می‌زنم، تکان نمی‌خورد.» کسانی که سقراط را خوب می‌شناسند توضیح می‌دهند که «او عادت دارد که هر جایی توقف کند و بی سبب از خود بیخود گردد.» در نتیجه سقراط را به حال خود می‌گذارند و او هنگامی می‌رسد که بزم تقریباً به پایان رسیده است. در این نکته همه توافق دارند که سقراط مردی بسیار زشترو بوده است. «بینی کوفته و شکم برآمده داشت، و از همهٔ سیلنوس‌های نمایشهای ساتیریک زشت‌تر بود»، «گزنفون»، «بزم». همیشه لباس ژنده و کهنه می‌پوشید و همه‌جا با پای برهنه می‌رفت. قدرت او در تحمل گرما و سرما و گرسنگی و تشنگی همه را در شگفت می‌کرد. در رسالهٔ «بزم» الکیادس دربارهٔ دوران سربازی سقراط می‌گوید:

تاب و توانش بسیار بود. گاهی آذوقه نمی‌رسید و ما بی‌غذا می‌ماندیم. در چنین مواقعی، که به هنگام جنگ غالباً پیش می‌آید، سقراط نه تنها از من بلکه از همه برتر بود. هیچکس با وی قابل

۱. Silenus پدرخوانده و تربیت‌کنندهٔ پاکوس که معمولاً به شکل پیرمرد فریه و میخواره‌ای که پائین تنهٔ بزرگ دارد در نمایشهای یونان قدیم نشان داده می‌شده است. - م.

قیاس نبود... قدرتش در تحمل سرما نیز شگفت‌انگیز بود. یخ‌بندان سختی بود، زیرا که زمستان در آن ناحیه به‌راستی سرد است، و همه یا در خانه می‌ماندند یا اگر بیرون می‌رفتند پوشاک فراوان به تن می‌کردند و پاهای خود را در پشم یا نمد می‌پیچیدند. در چنین هنگامی، سقراط با پاهای برهنه و پوشاک عادی خود بهتر از سربازان دیگر روی یخ قدم بر می‌داشت؛ و سربازان از روی خشم و کینه بدو می‌نگریستند، زیرا چنان می‌نمود که سقراط آنها را تحقیر می‌کند.

از تسلط سقراط بر همه تمایلات جسمانی مکرر یاد شده است. وی شراب به ندرت می‌نوشید، ولی اگر می‌خواست می‌توانست از همه بیشتر بنوشد. هرگز کسی مستی او را ندیده بود. اگر افلاطون راست گفته باشد، سقراط در امر عشق‌بازی حتی در برابر برانگیزاننده‌ترین وسوسه از حدود عشق «افلاطونی» تجاوز نمی‌کرد. سقراط يك مقدس اورفئوسی به تمام معنی بود؛ و در کشاکش میان روح آسمانی و تن خاکی، وی به پیروزی کامل روح بر تن رسیده بود. بی‌اعتنایی سقراط به مرگ در آخر کار، دلیل نهایی این پیروزی است. اما سقراط يك اورفئوسی قشری نیست، بلکه فقط نظریات اساسی کیش اورفئوسی را می‌پذیرد و خرافات و مناسک تطهیر این کیش را مردود می‌داند.

سقراط افلاطونی طبیعه و مبشر هر دو فرقه رواقیان (Stoics) و کلبیان (Cynics) است. رواقیان بر آن بودند که عالیترین خوبی فضیلت است، و علل خارجی نمی‌توانند آدمی را از فضیلت دور کنند. این نظر در این گفته سقراط مستتر است که فضات نمی‌توانند به وی آسیب برسانند، کلبیان از خوبیهای دنیوی بیزار بودند و به نظر

تحقیر در آنها می‌نگریستند؛ و برای نمایاندن این اعتقاد از تسبیلات تمدن دوری می‌جستند؛ و این همان نظری است که باعث می‌شد سقراط ژولیده و برهنه پا زندگانی کند.

تا اندازه رضایت بخشی مسلم می‌نماید که آنچه اندیشه سقراط را به خود مشغول می‌داشته بیشتر اخلاق بوده است تا علم. چنانکه دیدیم وی در «دفاع» می‌گوید: «مرا با اندیشیدن درباره طبیعیات چه کار؟» نخستین رساله‌های افلاطون که در نظر عموم محققان بیش از سایر آثار افلاطون حاکی از انکار سقراطند، بیشتر در پیرامون تعاریف اصطلاحات علم اخلاق در بر می‌زنند. «خارمیدس» درباره میانه روی و معتدال، «لوسیسی» درباره دوستی، و «لاخس» درباره شجاعت بحث می‌کند. در هیچیک از این رساله‌ها بحث به نتیجه نرسیده است؛ ولی سقراط این نکته را روشن می‌کند که در نظر وی بررسی این مسائل دارای اهمیت است. سقراط افلاطونی مکرر می‌گوید که هیچ نمی‌داند و فقط از این حیث از دیگران داناتر است که می‌داند که هیچ نمی‌داند. اما سقراط دانش را غیر قابل حصول نمی‌داند، بلکه به عکس برای جستجو و تحصیل دانش قائل به اهمیت فراوان است. می‌گوید که هیچ کس از روی علم و عمد مرتکب گناه نمی‌شود، و لذا فقط علم می‌تواند آدمی را به فضیلت کامل برساند.

ارتباط نزدیک میان فضیلت و دانش، از صفات مشخص سقراط و افلاطون است. این ارتباط تا حدی در تمامی فلسفه یونانی، در مقابل فلسفه مسیحی، وجود دارد. در اخلاق مسیحی صفای دل دارای اهمیت اساسی است؛ یا حداقل این تصور را در میان طبقه جاهل و طبقه درس خوانده مسیحی به یک اندازه می‌توان دید. این تفاوت میان اخلاق

یونانی و اخلاق مسیحی تا به امروز همچنان برجای مانده است. شیوه جدلی (دیالکتیک)، یعنی جستجوی دانش از راه سؤال و جواب، اختراع سقراط نیست. گویا این شیوه به روش خاصی به وسیله زنو Zenon، شاگرد پارمنیدس، نیز به کار می‌رفته است. در رساله افلاطون تحت عنوان «پارمنیدس»، زنو همان گونه با سقراط به بحث می‌پردازد که در سایر آثار افلاطون سقراط با دیگران مباحثه می‌کند. ولی به دلایل فراوانی می‌توان گفت که سقراط این شیوه را به کار بست و پرورش داد. چنانکه دیدیم هنگامی که سقراط محکوم به مرگ می‌شود به خرسندی می‌اندیشد که در دنیای دیگر خواهد توانست تا ابد سؤال طرح کند و دیگر کسی نخواهد توانست او را محکوم به مرگ کند، زیرا که در آن دنیا عمر ابدی خواهد داشت. اگر سقراط شیوه جدل را به همان نحوی که در «دفاع» وصف شده به کار بسته باشد، علت کینه‌ورزی ابنای زمانه نسبت بدو کاملاً روشن می‌شود؛ زیرا که در آن صورت بایستی همه دغلكاران آتن بر ضد او دست به هم داده باشند.

و اما شیوه جدلی برای پاره‌ای از مسائل مناسب و برای پاره‌ای دیگر نامناسب است. شاید که این شیوه در تعیین نوع تحقیقات افلاطون بی‌اثر نبوده است؛ چرا که بیشتر این تحقیقات از نوعی است که با این شیوه سازگار است. و به واسطه نفوذ افلاطون، قسمت اعظم مکاتب فلسفی پس از وی دچار محدودیت‌هایی شدند که از این شیوه پدید می‌آید.

پیداست که برخی از موضوعات برای سلوک با این شیوه مناسب نیستند علم تجربی - فی‌المثل - از آن جمله است. درست است که

گالیله برای اثبات نظریات خود از شیوه گفتگو استفاده می کرد، ولیکن باید به یاد داشت که وی این شیوه را برای فائق آمدن بر تعصبات عصر خود به کار می برد، براین مثبت کشفیات او را نمی توان بدون تصنع و تکلف بسیار در قالب گفتگو ریخت. در آثار افلاطون سقراط همواره چنین وانمود می کند که از روی معلوماتی که طرف مخاطب در اختیار دارد به استنتاج می پردازد. این است که خود را به ما تشبیه می کند. در رساله های «فیدو» *Phaedo* و «منو» *Meno* هنگامی که سقراط می خواهد شیوه خود را در مورد مسائل هندسی به کار برد، ناچار می شود که سؤالیهای راهنمایی کننده ای طرح کند، که من گمان نمی کنم هیچ داورى آنها را مجاز بداند. این شیوه با نظریه یادآوری یا تذکر هماهنگ است. مطابق این نظریه آموختن ما فقط یادآوری مطالبی است که ما در زندگی قبلی خود می دانسته ایم. برای مقابله با این نظریه مثلاً این را که علت شیوع بیماریها با کتریها هستند در نظر بگیرید. مشکل بنوان مدعی شد که چنین دانشی را می توان با شیوه گفتگو با شخصی که اطلاع قبلی ندارد به دست آورد.

موضوعاتی که برای سلوک به روش سقراطی مناسبند دارند آنهایی هستند که ما درباره شان معلومات لازم برای رسیدن به نتیجه صحیح را در دست داریم اما به واسطه آشفتگی فکری و تحلیل نیکردن موضوع نتوانسته ایم از این معلومات به بهترین نحوه منطقی استفاده کنیم. پیداست که سؤالی از قبیل «عدالت چیست» برای مباحثه افلاطونی مناسب دارد. همه ما کلمات «عادلان» و «غیرعادلان» را بدون قید و بند به کار می بریم. با استقرای موارد استعمال این کلمات می توان به تعریفی رسید که به بهترین وجهی منطبق با موارد استعمال

این کلمه باشد. تنها چیزی که در اینجا مورد احتیاج خواهد بود دانستن این است که کلمات مورد بحث در چه مواردی استعمال می شوند. اما هنگامی که تحقیق به نتیجه رسید، تازه ما فقط به کشفی در زبان‌شناسی نایل شده‌ایم، نه در علم اخلاق.

اما این روش را به نحوی مفید در مورد دسته نسبتاً بزرگی از مسائل می‌توان به کار برد. هر جا که موضوع بحث بیشتر جنبه منطقی داشته باشد تا واقعی، برای استخراج حقیقت مباحثه روش خوبی است. فی‌المثل فرض کنید که شخصی معتقد باشد که دموکراسی خوب است، اما اشخاصی که دارای فلان مرام هستند نباید حق رأی داشته باشند. در اینجا ما می‌توانیم این شخص را متوجه تناقض عقیده‌اش سازیم و بر او ثابت کنیم که حداقل یکی از دو گفته‌اش باید کمابیش خطا باشد. به گمان من اشتباهات منطقی بیش از آنچه بسیاری از مردم تصور می‌کنند اهمیت دارند. این اشتباهات باعث می‌شوند که اشتباه کنندگان در هر موضوعی عقیده‌ای را که مناسب و ملایم وضع خود تشخیص می‌دهند انتخاب کنند. هر نظریه‌ای که از حیث منطقی منسجم و خالی از تناقض باشد بیگمان قسمتهایی از آن ناگوار و مخالف تعصبات متداول خواهد بود. شیوه جدلی - یا از آن کلی‌تر، عادت به مباحثه آزاد - در ایجاد انسجام منطقی مؤثر است و بدین طریق مفید واقع می‌شود. اما هنگامی که مقصود کشف نکات جدید باشد، این شیوه یکسره بی نتیجه است. شاید بتوان فلسفه را به عنوان جمع کل تحقیقاتی که با شیوه افلاطونی قابل انطباق باشند تعریف کرد. ولی اگر این تعریف مطابق موضوع باشد باید گفت به علت نفوذ و تأثیر افلاطون در فلسفه پس از اوست.

فصل دوازدهم تأثیر اسپارت

برای شناختن افلاطون، و در حقیقت بسیاری از فلاسفه پس از وی، مختصر دانشی درباره شهر اسپارت لازم است. اسپارت از دو راه در فکر یونانی تأثیر داشت. یکی از راه واقعیت، دیگری از راه افسانه، و این هر دو دارای اهمیت است: واقعیت اسپارتیان را قادر ساخت که آتن را در جنگ شکست دهند؛ و افسانه در نظریات سیاسی افلاطون و نویسندگان بشمار پس از وی تأثیر کرد. شکل کاملاً پرورده این افسانه را می‌توان در کتاب پلوتارک به نام «زندگی لیکورگوس» *Life*

of Lycurgus ملاحظه کرد. آرمانهای این افسانه در تشکیل نظریات روسو و نیچه و مرام ناسیونال سوسیالیسم سهم بزرگی داشته‌اند. از لحاظ تاریخی این افسانه بیش از واقعیت اهمیت داشته است؛ معیناً ما بحث خود را از واقعیت آغاز می‌کنیم، زیرا که واقعیت منشأ و مبدأ افسانه بوده است.

ایالت لاکونیا که شهر اسپارت پایتخت آن بود، ناحیه جنوب شرقی پلوپونسوس را فرا می‌گرفت. اسپارتیان که نژاد حاکم این ناحیه بودند در زمان حمله دوریان از جانب شمال این سرزمین را تسخیر کردند و مردم آنجا را برده خود ساختند. این بردگان را «هلوت» (Helot) می‌نامیدند. در دوران تاریخی همه زمینها متعلق به اسپارتیان بود. اما خود آنها به موجب قانون و عرف از شخم‌زدن و کشتن ممنوع شده بودند، به دو علت: یکی اینکه این کار را دونشان خود می‌دانستند، دیگر اینکه آنها بایستی همواره آماده خدمت سربازی باشند. بردگان قابل خرید و فروش نبودند، بلکه به زمین بستگی داشتند، و زمینها به قطعاتی تقسیم شده بودند، چنانکه به هر مرد اسپارتی يك یا چند قطعه زمین می‌رسید. این زمینها نیز مانند بردگان قابل خرید و فروش نبودند، بلکه به موجب قانون از پدر به پسر می‌رسیدند (ولی ممکن بود ارثیه زمین را برای دیگری نیز گذاشت). صاحب زمین هر سال از هلوتی که روی زمین کار می‌کرد هفتاد «مدیمنی» (medimni در حدود ۳۷۸۰ کیلو) غله برای خود و دوازده مدیمنی برای زتش می‌گرفت و همچنین سهم معینی از شراب و میوه دریافت می‌کرد. غیر از این هرچه بود به هلوت می‌رسید. هلوتها

۱. صرف‌نظر از دکتر تماس آرنولد Thomas Arnod و مدارس ملی انگلستان.

نیز مانند اسپارتیان یونانی بودند و از اسارت خود به سختی ناخرسند بودند و هر گاه از دستشان برمی آمد می شوریدند. اسپارتیان برای مقابله با این خطر يك سازمان پلیس مخفی داشتند، ولی برای تکمیل این مقابله کار دیگری نیز می کردند؛ و آن اینکه سالی يك بار به هلوتها اعلان جنگ می دادند تا جوانان اسپارتی بی آنکه در برابر قانون مرتکب قتل شده باشند هلوتهای نافرمان را از دم تیغ بگذرانند. دولت اسپارت می توانست هلوتها را آزاد سازد، ولی صاحبان آنها نمی توانستند. گاهی، آن هم به ندرت، هلوتها به خاطر نشان دادن شجاعت فوق العاده در جنگ، آزاد می شدند.

در یکی از سالهای قرن هشتم پیش از میلاد اسپارتیان کشور همسایه خود مسنیا Messenia را تسخیر کردند و مردم آنجا را برده خود ساختند. در اسپارت «جای زیست» یا «فضای حیاتی» کم شده بود؛ اما تسخیر این سرزمین علت ناخرسندی مردم را برای مدتی از میان برد. قطعات زمین متعلق به عوام اسپارت بود؛ اشراف املاک خاص خود داشتند. قطعات در واقع حصههایی از زمین عمومی بود که به دولت تعلق داشت.

مردم آزاد سایر قسمت‌های سرزمین لا کونیا، که «Perioeci» نامیده می شدند، از قدرت سیاسی سهمی نداشتند.

تنها کار مردم اسپارت جنگیدن بود، و از هنگام تولد بدین منظور تربیت می شدند. کودکان علیل و رنجور را سران قوم معاینه می کردند و فقط آنهایی که نیرومند شناخته داده می شدند، حق پرورش داشتند. همه پسران تا بیست سالگی در يك مدرسه بزرگ تعلیم می دیدند. هدف برنامه این مدرسه آن بود که آنها را سخت و بی اعتنا به درد و رنج

و با انضباط بار آورد. به تعلیمات فرهنگی و علمی توجیبی نمی‌شد. یگانه هدف این بود که سربازان خوبی تربیت شوند که سرایا در خدمت دولت آماده باشند.

در بیست سالگی خدمت نظام آغاز می‌شد. ازدواج برای جوانانی که بیش از بیست سال داشتند مجاز بود، ولی مرد بایستی تا سی سالگی در «خانهٔ مردان» زندگی کند، و ازدواج خود را مانند رابطهٔ نامشروع پنهان نگهدارد. پس از سی سالگی، مرد به صورت یک فرد کامل عیار اسپارتی درمی‌آمد. هر فردی به یک سازمان تغذیهٔ دسته‌جمعی تعلق داشت و با اعضای آن سازمان غذا می‌خورد، و وظیفه داشت که از محصولات قطعه زمین خود به آن سازمان سهمی بپردازد. دولت اسپارت بر اساس این نظریه حکومت می‌کرد که هیچ فرد اسپارتی نباید بینوا یا ثروتمند باشد. هر فردی می‌بایست از محصولات قطعه زمین خود گذران کند. نسبت به آن قطعه نمی‌توانست از خود سلب مالکیت کند؛ مگر اینکه آن‌را به رایگان ببخشد. هیچکس اجازهٔ داشتن طلا و نقره نداشت. سکه از آهن زده می‌شد. سادگی زندگی اسپارتیان در زمان باستان مثل گشته بود.

زنان اسپارت وضع خاصی داشتند. مانند زنان محترم سایر نقاط یونان درانزوا به سر نمی‌بردند. دختران نیز همان تعلیماتی را می‌دیدند که به پسران داده می‌شد. چیزی که بیشتر قابل توجه است اینست که پسران و دختران با هم ورزش می‌کردند، و همه برهنه بودند. در اسپارت چنین می‌خواستند (از «لیکور گوس» پلوتارک نقل می‌کنیم):

که دختران به وسیلهٔ ورزشهای دوو کشتی و پرتاب میله و

تیراندازی تن خود را ورزیده سازند؛ بدین منظور که فرزندان آنها بر اثر تغذیه از بدن نیرومند و زیبا، بهتر بار بیایند؛ و نیز با کسب نیرو به وسیله ورزش [زنان] بتوانند درد زایمان را آسانتر تحمل کنند... و گرچه دختران بدین ترتیب خود را به آشکار برهنه می کردند، هیچ فعل بدی دیده نمی شد و اتفاق نمی افتاد، بلکه این ورزشها بازی بود و هرزگیهای جوانی در آنها نبود.

مردانی که زن نمی گرفتند «قانوناً ننگین» بودند، و آنها را مجبور می ساختند که حتی در سردترین هوا در بیرون محل ورزش و رقص جوانان برهنه قدم بزنند.

زنان اجازه نداشتند هیچگونه احساسی را که موافق مصالح دولت نباشد از خود بروز دهند. می توانستند اشخاص جیون و ترسو را تحقیر کنند. اگر شخص ترسو فرزند خودشان بود، عمل آنها مورد تشویق و تمجید قرار می گرفت؛ اما اگر نوزادشان به علت ضعف محکوم به مرگ می شد یا فرزندشان در جنگ کشته می شد، حق اندوهگساری نداشتند. اسپارتیان را سایر مردم یونان بسیار با عفت می دانستند. در عین حال اگر دولت به زن شوهردار بی فرزندی دستور می داد که ببیند شاید مرد دیگری در افزودن جمعیت بیش از شوهرش توفیق یابد، آن زن اعتراض نمی کرد. قانون فرزند آوردن را تشویق می کرد. به گفته ارسطو هر پدیری که سه پسر داشت از خدمت نظام معاف می شد، و هر آنکه چهار پسر داشت از همه خدمات دولتی. سازمان دولت اسپارت بفرنج بود. دو پادشاه، از دو سلسله جداگانه، در اسپارت سلطنت می کردند و سلطنت در خاندان هر دو

موروثی بود. هنگام جنگ یکی از پادشاهان فرماندهی سپاه را به عهده می گرفت، ولی در زمان صلح اختیارات آنها محدود بود. در ضیافتها سهم غذای آنها دو برابر سهم دیگران بود، و هر گاه یکی از آن دو درمی گذشت عزای عمومی اعلام می شد. پادشاهان عضو «شورای شیوخ» بودند. این شورا از سی تن (از جمله دو پادشاه) تشکیل می شد. بیست و هشت تن دیگر بایستی نشان بالسخ بر شصت باشد، و همه مردم شهر آنها را مادالعمر انتخاب می کردند؛ اما این شیوخ بایستی فقط از میان خاندانهای اشراف انتخاب شوند. این شورا به دعاوی جنایی رسیدگی می کرد و موضوعاتی را که بایستی در «مجلس» مورد بحث قرار گیرد، آماده می ساخت. «مجلس» از همه مردم شهر تشکیل می شد و حق ابتکار عمل نداشت؛ بلکه فقط می توانست به پیشنهاد هایی که مطرح می شد رأی مثبت یا منفی بدهد. هیچ قانونی بی تصویب مجلس قابل اجرا نبود. شیوخ و قانونگذاران می بایست تصمیم مجلس را اعلام کنند تا قانون اعتبار پیدا کند.

دولت اسپارت علاوه بر پادشاهان و «شورای شیوخ» و «مجلس»، شعبه دیگری نیز داشت که خاص اسپارت بود. این شعبه عبارت بود از پنج تن «ناظر». این نظار از میان همه مردم شهر برگزیده می شدند. روش برگزیدن آنها را ارسطو «بسیار کودکانه» می داند، و بوری Bury می گوید که این نظار در حقیقت با قرعه انتخاب می شدند. هیئت نظار در سازمان دولتی اسپارت يك عنصر «دموکراتی» تشکیل می داد^۱

۱. هنگامی که از عناصر «دموکراتی» در سازمان دولتی اسپارت سخن میگوئیم البته باید به یاد داشته باشیم که مردم اسپارت مجموعاً نسبت به «هلوتهاس» طبقه حاکمه‌ای را تشکیل می‌دادند و در کمال جبر و فخر بر آنها حکومت می‌کردند و برای غیر اسپارتیان آزاد نیز سهمی در حکومت نمی‌شناختند.

که ظاهراً غرض از وجود آن قرار دادن وزنه‌ای در برابر پادشاهان بوده است. هر ماه پادشاهان سوگند یسادمی کردند که اساس دولت را نگهدارند، و آنگاه نظار سوگند می‌خوردند که مادام که پادشاهان به سوگند خود وفادار بمانند، آنها نیز پادشاهان را نگهدارند. هر گاه یکی از پادشاهان برای جنگ از شهر بیرون می‌رفت، دو تن از نظار همراه وی می‌رفتند تا بر رفتار و کردار او نظارت کنند. نظار عالیترین دیوان غیر نظامی را تشکیل می‌دادند؛ ولی بر پادشاهان اختیار قضایی نداشتند.

در اواخر زمان باستان چنین انگاشته می‌شده است که سازمان دولتی اسپارت ساخته و پرداخته یک نفر مصلح و قانونگذار به نام لیکور گوس بوده است؛ و می‌گفتند که وی قوانین خود را در سال ۸۸۵ ق.م. پدید آورده است. اما حقیقت این است که نظام دولت اسپارت بر اثر رشد و تکامل تدریجی پدید آمده بود و لیکور گوس شخصیتی اساطیری و در اصل از خدایان بود. نامش به معنای «دور کننده گرگ» و منشأش آرکادیا است.

شهر اسپارت در میان سایر شهرهای یونان چنان شهرت و آبرویی داشت که در نظر ما شگفت می‌نماید. این شهر در ابتدا خیلی کمتر از بعدها با سایر شهرهای یونان تفاوت داشت. در روزگاران قدیم شهر اسپارت نیز شاعران و هنرمندانی به خوبی شاعران و هنرمندان شهرهای دیگر پدید می‌آورد. اما در حدود قرن هفتم پیش از میلاد، بلکه دیرتر، سازمان دولتی اسپارت (که به غلط آنرا به لیکور گوس نسبت داده‌اند) به شکلی که ملاحظه کردیم درآمد. همه چیز فدای پیروزی در جنگ شد. و از آن پس دیگر

شهر اسپارت در آنچه یونان به مایه تمدن جهان افزود هیچ سهمی نداشت. به نظر ما چنین می‌رسد که دولت اسپارت نمونه کوچکی است از دولتی که نازیها، اگر پیروز می‌شدند، تشکیل می‌دادند. اما در نظر یونانیان این دولت جلوه دیگری داشت. چنانکه بری می‌گوید:

در قرن پنجم اگر ناشناسی از آتن یا ملطیه می‌آمد و دهکده‌های پراکنده‌ای را که شهر ساده و بی‌برج و باروی اسپارت از آنها تشکیل می‌شد می‌دید، بیگمان می‌پنداشت که به یکی از اعصار قدیم بازگشته است - عصری که در آن انسان موجودی دلیرتر و بهتر و ساده‌تر بود و هنوز ثروت تنش را تباه و اندیشه روانش را آشفته نساخته بود. در نظر فیلسوفی چون افلاطون که درباره علم سیاست می‌اندیشید، دولت اسپارت نشانه‌ای از کمال مطلوب بود؛ و یک نفر یونانی عادی آن را سازمان جدی و ساده‌زیبایی می‌دید. در نظر یونانیان این شهر دوری (Dorian) نیز مانند پرستشگاههای دوریا متین و با وقار می‌نمود؛ آن را از شهر خود بسیار عالیتر می‌دانست، ولی شهر خود را برای زندگی کردن مناسبتر می‌دید.

یکی از عللی که تحسین سایر شهرهای یونان را نسبت به اسپارت بر می‌انگیخت ثبات و دوام آن بود. در همه شهرهای یونان انقلاب رخ داد، حال آنکه اساس حکومت شهر اسپارت قرن‌ها ثابت ماند، و جز افزایش تدریجی قدرت هیئت نظار، آن‌هم از راههای قانونی و بی‌شدت عمل، تغییری در آن روی نداد.

نمی‌توان انکار کرد که اسپارتیان برای مدت درازی در نقشه خود، که عبارت بود از پدید آوردن تژادی جنگجو و شکست ناپذیر، توفیق یافتند. نبرد ترموپیل (۴۸۰ ق. م.) هر چند که رسماً منجر به شکست شد، شاید بتوان گفت بهترین نمونه شجاعت اسپارتیان بود. ترموپیل گذرگاه تنگی بود در میان کوهها که یونانیان امید داشتند در آنجا بتوانند جلو سپاه ایران را بگیرند. در این گذرگاه سصد تن اسپارتنی با کمک قوای امدادی همه حملات بر این جبهه را دفع کردند، ولی ایرانیان از میان کوهها پیراههای یافتند و توانستند که در آن واحد از دو جانب به یونانیان حمله کنند. همه اسپارتیان در موضع خود کشته شدند. فقط دو نفر به علت چشم درد شدید جزو صورت بیماران بودند. یکی از این دو اصرار ورزید که برده‌اش او را به میدان جنگ هدایت کند، و رفت و هلاک شد. دیگری، به نام آریستودموس *Aristodemus* حالش چنان خراب بود که نتوانست در جنگ شرکت کند و در نتیجه از میدان جنگ غیبت کرد. اما هنگامی که به اسپارت بازگشت کسی با او سخن نگفت و او را «آریستودموس ترسو» نامیدند. يك سال بعد، وی با مرگ دلیرانه خود در نبرد پلاتئا *Plataea*، که به پیروزی اسپارتیان انجامید، لکه ننگ را از دامن خود زدود.

پس از نبرد ترموپیل، اسپارتیان در این محل سنگ یادبودی کار گذاردند که روی آن فقط نوشته شده بود: «ای ناشناس، به لاکونیان بگو که ما در راه اطاعت فرمان آنها در اینجا خفته‌ایم» تا مدت مدیدی اسپارتیان خود را در زمین شکست ناپذیر معرفی کردند و این تفوق را تا سال ۳۷۱ ق. م. همچنان به دست داشتند. در

این سال بود که در جنگ لوکترا Leuctra از تیبی‌ها Thebans شکست خوردند. این شکست پایان عظمت نظامی اسپارتیان بود.

اما صرف نظر از جنگ، واقعیت شهر اسپارت هرگز با اساس نظری آن شهر مطابقت کامل نداشت. هرودوت که در دوره عظمت نظامی اسپارت می‌زیسته است، با کمال تعجب می‌گوید که هیچ فرد اسپارتی نمی‌توانست در برابر رشوه مقاومت کند: حال آنکه یکی از مهمترین هدفهای تعلیم و تربیت اسپارتی خوارداشتن ثروت و دوست داشتن زندگی ساده بود. می‌گویند که زنان اسپارتی با عفت بودند. اما چندبار اتفاق افتاد که وارث تاج و تخت را بدان سبب که فرزند شوهر مادر خود نبود بر کنار کردند. می‌گویند که اسپارتیان وطن‌پرستان سرسختی بودند؛ با این حال پادشاه آنها، پوسانیاس Pausanias، فاتح پلاتئا، سرانجام خیانت کرد و مزدور خشایارشا شد. گذشته از این افتضاحات، سیاست اسپارت نیز همواره تنگ نظرانه بود. هنگامی که آتن یونانیان آسیای صغیر و جزایر مجاور را از دست ایرانیان آزاد ساخت، اسپارت خود را کنار کشید. مادام که ایالت پلوپونوس در امان بود، اسپارت به سرنوشت باقی یونانیان علاقه‌ای نداشت. هر کوششی که برای متحد ساختن یونان صورت می‌گرفت به واسطه خودسری و انزوا طلبی اسپارت منجر به شکست می‌شد.

ارسطو که پس از سقوط اسپارت می‌زیسته است، سازمان دولتی اسپارت را به لحن بسیار خصمانه‌ای وصف می‌کند. گفته‌های او به قدری با گفته‌های دیگران مغایرت دارد که مشکل می‌توان باور کرد هر دو دربارهٔ يك شهر سخن می‌گویند. مثلاً: «قانونگذار می‌خواسته

است که همهٔ مردم کشور را دلیر و معتدل سازد. وی قصد خویش را در مورد مردان عملی کرده است، ولی زنان را که با تجملات و انواع بی‌اعتدالیها زندگی می‌کنند، فراموش کرده است. نتیجه اینکه در چنین کشوری مال و ثروت بیش از اندازه ارج می‌یابد؛ خاصه اگر مردان، مانند مردان غالب نژادهای جنگی، به زیر سلطهٔ زنان خود در آیند... حتی در مورد شجاعت که در زندگانی روزمره به کار نمی‌آید و فقط هنگام جنگ بدان نیاز هست، نیز تأثیر زنان لا کونی بسیار بد بوده است... این آزادی زنان لا کونی از قدیمترین زمانها وجود داشته و امری است که باید انتظارش را داشت. زیرا که بنا بر احادیث و اخبار، هنگامی که لیکورگوس می‌خواست زنان را وادار به پیروی از قوانین خود کند آنها مقاومت کردند و لیکورگوس از قصد خود صرف نظر کرد.

ارسطو سپس اسپارتیان را به حرص و آز منسوب می‌کند و این خصائل را نتیجهٔ تقسیم نامساوی ثروت می‌داند. می‌گوید گرچه قطعات زمین را نمی‌توان فروخت، آنها را می‌توان بخشید. یا به ارث برای کسی گذاشت. و اضافه می‌کند که دو پنجم همهٔ زمینها متعلق به زنان است. نتیجه اینکه جمعیت شهر به میزان عظیمی کم می‌شود. می‌گویند که جمعیت شهر زمانی به ده هزار تن می‌رسیده است، ولی هنگام شکست خوردن از تیبی‌ها جمعیت اسپارت از یک هزار نیز کمتر بوده است.

ارسطو به سازمان دولت اسپارت نکته به نکته خرده می‌گیرد. می‌گوید که ناظران غالباً بسیار فقیرند، و بدین سبب به آسانی می‌توان بدانها رشوه داد. اختیارات آنها به قدری زیاد است که

پادشاهان ناچار می‌شوند به آنها تملق بگویند؛ در نتیجه دولت اسپارت به يك دموکراسی مبدل گشته است. ارسطو می‌گوید که ناظران بیش از اندازه لازم اختیار دارند و طرز زندگی آنها مخالف روح قانون اساسی اسپارت است؛ حال آنکه خشکی و محدودیت زندگی مردم عادی به حدی است که مردم ناچار به لذا ید جسمانی پنهانی و غیر قانونی متوسل می‌شوند.

ارسطو مطالب خود را در زمان انحطاط شهر اسپارت نوشته است، ولی تصریح می‌کند که این مفاصد از زمانهای قدیم نیز وجود داشته است. لحن کلام او چنان خشک و واقع بینانه است که باور نکردن سخنانش دشوار می‌نماید؛ به علاوه این سخنان با تجارب جدیدی که از اجرای قوانین غلیظ و شدید به دست آمده است توافق دارد. ولی آنچه در خاطر مردم از اسپارت برجای ماند، نه اسپارت ارسطو، بلکه اسپارت افسانه‌ای پلوتارک بود و اسپارتی که در «جمهوری» افلاطون به زبان فلسفی به صورت کمال مطلوب وصف شده است. جوانان قرن‌ها این آثار را می‌خواندند و این آرزو در دل آنها زبانه می‌کشید که آنها نیز به نوبت خود مانند لیکورگوس حاکمی حکیم یا حکیمی حاکم بشوند. اجتماع خیالپرستی و قدرت‌طلبی، بارها باعث گمراهی اشخاص شده است و امروز نیز باعث بسی گمراهیها می‌شود.

افسانه اسپارت را خوانندگان قرون وسطی و عصر جدید بیشتر از زبان پلوتارک شنیده‌اند. هنگامی که پلوتارک تاریخ خود را نوشت شهر اسپارت و سرگذشتش به گذشته افسانه‌ای تعلق داشت. دوران عظمت اسپارت از عصر پلوتارک همانقدر فاصله داشت که عصر کریستف

کلمب از زمان ما. محققان تاریخ دولتها باید گفته‌های پلوتارک را با احتیاط تمام تلقی کنند؛ اما برای کسانی که در افسانه‌های قدیم تحقیق و تتبع می‌کنند آثار پلوتارک اهمیت بسیار دارد. یونان همیشه از راه متأثر ساختن افکار و آرمانها و امیدهای بشر جهان را تحت تأثیر خود قرار داده است، نه از راه مستقیم قدرت سیاسی خود. امپراتوری روم جاده‌هایی ساخت که بسیاری از آنها هنوز باقی است، و قوانینی پدید آورد که مبنا و مبدأ بسیاری از قوانین امروزی است؛ اما آنچه به این جاده‌ها و قوانین اهمیت می‌بخشید سپاه روم بود. یونانیان با آنکه جنگجویان سلحشوری بودند به فتح بزرگی توفیق نیافتند؛ زیرا که قدرت سپاه خود را بیشتر در میان خودشان به کار می‌بردند. یونانیان منتظر ماندند تا اسکندر نیمه وحشی بیاید و راه و رسم یونانیگری را در خاور نزدیک رواج دهد و زبان یونانی را زبان ادبی مصر و سوریه و آسیای صغیر سازد. خود یونانیان هرگز به صورت دادن چنین مهمی قادر نبودند؛ نه به علت نداشتن نیروی سپاهی، بل بدان سبب که استعداد اتحاد سیاسی نداشتند. وسایل و وسایط انتقال و توسعه تمدن یونانی همواره غیر یونانی بوده است. اما نبوغ یونانی فاتحان بیگانه را وادار می‌ساخت که در بسط و گسترش تمدن و فرهنگ یونانی بکوشند.

آنچه در نظر نویسنده تاریخ جهان اهمیت دارد جنگهای کوچک میان شهرهای یونان یا مبارزات تنگ نظرانه احزاب سیاسی برای به دست آوردن قدرت سیاسی نیست؛ مهم خاطراتی است که پس از آن وقایع در اذهان مردم باقی ماند؛ مانند خاطره طلوع خورشید از پس کوهستان آلپ در ذهن کوهنوردی که با برف و بوران دست

به گریبان باشد. این خاطرات که رفته رفته محو می شدند، در اذهان مردم تصاویر قللهایی را به جای می گذاشتند که در پرتو نور سپیده دم می درخشیدند، و این اندیشه همچنان زنده می ماند که در پس ابرها هنوز فر و شکوه خورشید باقی است و هر آن ممکن است پدیدار شود. در میان این قللهای درخشان، در صدر مسیحیت افلاطون از همه نمایانتر بود، و در کلیسای قرون وسطی ارسطو بیش از همه درخش داشت. اما پس از تجدید حیات فرهنگی که مردم رفته رفته برای آزادی سیاسی قائل به ارزش شدند، پلوتارک بیش از دیگران مورد توجه قرار گرفت. پلوتارک در آزادیخواهان قرن هیجدهم فرانسه و انگلستان و بنیادگذاران ایالات متحده امریکا نفوذ عمیقی داشت؛ در آلمان نیز نهضت رمانتیک را متأثر ساخت، و تا امروز هم، البته بیشتر از راههای غیرمستقیم، تفکر آلمانی را تحت تأثیر دارد. اما تأثیر پلوتارک از لحاظی خوب بود و از لحاظی بد. از حیث لیکورگوس و اسپارت تأثیر وی بد بود. سخنان پلوتارک درباره لیکورگوس حائز اهمیت است و من، حتی به قیمت تکرار بوخی مطالب هم شده، مختصری از سخنان او را در اینجا نقل می کنم.

پلوتارک می گوید که لیکورگوس مصمم بود که قوانینی برای شهر اسپارت تدوین کند، و بدین منظور سفرهای بسیار کرد تا سازمانهای دولتی مختلف را از نزدیک ببیند. قوانین جزیره کرث را که بسیار «مستقیم و مستحکم» بود، پسندید؛ لیکن قوانین ایونی را که دارای حشو و زوائد بیهوده بود مطابق طبع خود نیافت. در مصر بر فواید تفکیک سپاهیان از سایر مردم آگاه شد، و بعدها هنگامی که از سفرهای خود بازگشت، این اندیشه را در اسپارت عمل کرد. در

اسپارت برای بازرگانان و صنعتگران و کارگران هر يك سهمی جداگانه مقرر داشت و بیت‌المال جدیدی بنا نهاد و زمینها را میان مردم اسپارت به تساوی تقسیم کرد تا شهر را از درماندگی و حسد و آز و تن‌آسانی و نیز از فقر و ثروت بپیراید. به کار بردن سکه طلا و نقره را منع کرد و سکه‌های آهنین رواج داد، و ارزش آن سکه‌ها چنان اندک بود که معادل ده مینه از آن سکه‌ها اتاقتی را می‌انباشت. لیکور گوس بدین ترتیب همه «فنون سطحی و بیپوده» را از میان برد؛ زیرا که پول کافی برای دادن به کسانی که بدان فنون می‌پرداختند وجود نداشت. و نیز به همین ترتیب تجارت خارجی را غیرممکن ساخت. خطیبان و پائاندازان و جواهرسازان، که سکه‌های آهنین را دوست نمی‌داشتند، از اسپارت دور شدند. سپس فرمان داد که همه مردم شهر با هم غذا بخورند، و غذایشان يك چیز باشد.

لیکور گوس نیز تربیت کودکان را عمده‌ترین و مهمترین امری که «قانونگذار باید معین کند» می‌دانست؛ و مانند همه کسانی که هدف اصلی‌شان نیروی سپاهی است شوق فراوانی به پالا بردن میزان توالد و تناسل داشت. بازیها و رقصهای دختران برهنه در برابر جوانان برای این بود که جوانان را به زن گرفتن برانگیزند. برخلاف گفته افلاطون جوانان را به حکم براهین هندسی به زن گرفتن وادار نمی‌کردند؛ بلکه آنها را با شوق و میل و رغبت بدین کار می‌کشاندند. رسم پنهان داشتن زناشویی در سالهای نخستین به شکل يك ارتباط نهانی، در هر دو طرف عشق سوزانی پدید می‌آورد و شور و رغبت آنها را به یکدیگر زنده نگه می‌داشت. یا لا اقل عقیده پلوتارک چنین بوده است. سپس می‌گوید که «اگر مرد پیری، زنی جوان داشت

و به مرد جوانی اجازه می‌داد که از آن زن فرزندی پدید آورد، مردم او را سرزنش نمی‌کردند. همچنین هر گاه مردی درستکار زن مرد دیگری را دوست می‌داشت . . . مجاز بود که از شوهر آن زن خواهش کند که بگذارد با زن او هم آغوش گردد و آن زمین زیبا و ثمربخش را شخم زند و تخم کودکان نازپرورد در آن بکاردهد. در این موارد نمی‌بایست احساسات احمقانه بروز داد، زیرا که لیکورگوس نمی‌خواست کودکان به کسی تعلق داشته باشند، بلکه دوست می‌داشت کودکان، به خاطر آسایش عموم، عمومی باشند. و به همین جهت، برای آنکه مردم شهر چنان باشند که باید، لیکورگوس می‌خواست که از هر کسی فرزند پدید نیاید، بلکه کودکان فقط از مردان درستکار پدید آیند. پلوتارک سپس توضیح می‌دهد که این همان اصلی است که در مورد جفتگیری چهارپایان معمول و متداول است.

هنگامی که کودکی به دنیا می‌آید، پدر او را به نزد ریش سفیدان قوم می‌برد تا معاینه‌اش کنند. اگر کودک سالم بود او را به پدرش پس می‌دادند تا پرورش یابد، و گرنه او را به گودال آبی می‌انداختند. از همان آغاز کودکان را با اوضاع سخت و خشن پرورش می‌دادند، که از بعضی جهات خوب بود - مثلاً آنها را در قنناق نمی‌پچیدند. پسران در هفت سالگی از خانه به مدرسه شبانه‌روزی می‌رفتند. آنجا آنها را چند دسته می‌کردند، و هر دسته را تحت فرمان یکی از خود آنها که به سبب هوش و شجاعت برگزیده می‌شد قرار می‌دادند. تا آنجا که وقت اجازه می‌داد، تعلیمات مؤثر می‌دیدند، و باقی وقت را صرف این می‌کردند که چگونه اطاعت کنند و در برابر درد و رنج مقاومت داشته باشند و زحمت بکشند و در جنگ پیروز شوند. پس از

آنکه دوازده ساله می شدند، دیگر نیم تنه نمی پوشیدند و جز سالی چند بار شستشو نمی کردند و همیشه ژولیده و خشن بودند و بر بستر گاه می خفتند و در زمستان خار بته به بستر گاهی خود مخلوط می کردند. بدانها می آموختند که دزدی کنند و اگر گیر می افتادند مجازات می شدند - نه برای دزدی، بلکه برای کودنی.

در اسپارت عشق بین دو همجنس، چه مرد و چه زن، امری متعارف و متداول بود و جزو برنامه تربیتی پسران بالغ به شمار می رفت. عاشق در کارهای خوب یا بد معشوق مسئولیت داشت. پلوتارک می گوید که يك بار پسری از زخمی که هنگام نبرد برداشته بود فریاد کشید، و عاشق آن پسر را به جرم ترسو بودن معشوقش جریمه کردند.

فرد اسپارتی، در همه مراحل زندگی آزادیش بسیار محدود

بود.

پس از بلوغ نیز نظم و انضباط در زندگی آنها برقرار بود، زیرا قانون اجازه نمی داد که هر کس به هر نحوی که بخواهد زندگی کند. زندگی در شهر اسپارت مانند زندگی در اردو گاه بود، و هر فردی می دانست که جز انجام دادن وظایف خود چه کارهایی می تواند بکند. کوتاه سخن آنکه اندیشه همه این بود که نه برای خود، بلکه برای خدمت به کشور به دنیا آمده اند... یکی از بهترین و خوشترین چیزهایی که لیکورگوس آورد فراغت بود؛ اما وی مردم شهر خود را از پرداختن به کارهای زشت و پست منع کرد. مردم اسپارت نیازی نداشتند که در راه کسب ثروت جهد کنند، زیرا در اسپارت ثروت نه

سودی داشت و نه کسی بدان ارج می نهاد. زیرا که هلوته‌ها، یعنی اسپرانی که در جنگ به دست می آمدند، زمینها را کشت می کردند و هر سال سهمی به صاحبان زمینها می دادند.

پلوتارك سپس داستان يك نفر آتنی را نقل می کند که به جرم تنبلی محکوم گشته بود، و یکی از اسپارتيان داستان او را شنید و در شگفت شد و گفت: «آن مردی را که به جرم زندگی نجیبانه و اشرافی محکوم گشته است به من نشان دهید.»

پلوتارك ادامه می دهد که «لیکورگوس افراد شهر خود را چنان تربیت کرده بود که نه می خواستند و نه می توانستند تنها زندگی کنند؛ بلکه همواره با یکدیگر همکاری می کردند و مانند زنبوران عسل که گرد ملکه خود فراهم می آیند، آنها نیز همیشه با هم بودند.»

اسپارتيان حق مسافرت نداشتند، و خارجیان را نیز، مگر هنگامی که برای تجارت می آمدند، به شهر اسپارت راه نمی دادند؛ زیرا بیم آن می رفت که رسوم بیگانه فضیلت لا کونیایی را از میان ببرد.

پلوتارك قانونی را نقل می کند که به موجب آن اسپارتيان حق داشتند هر گاه اراده کنند هلوته‌ها را بکشند، اما پلوتارك از قبول اینکه چنین قانون شنیعی اثر لیکورگوس باشد، سر باز می زند: «زیرا من نمی توانم بپذیرم که عملی بدین زشتی و پستی را ابداع یا معمول کرده باشد. زیرا از روی رأفت و عدالتی که در سایر آثار وی مشهود است، من او را شخصی سلیم النفس و رؤوف می پندارم.»

غیر از این مورد، پلوتسارک از دولت اسپارت جز به تمجید و تحسین سخن نمی گوید.

تأثیر اسپارت در افلاطون، که اکنون موضوع بحث ما قرار خواهد گرفت، از شرح مدینه فاضله او، که فصل بعدی ما را تشکیل خواهد داد، روشن و مبرهن خواهد شد.

فصل سیزدهم منابع عقاید افلاطون

از میان فلاسفه باستانی و قرون وسطایی و جدید، نفوذ افلاطون و ارسطو از همه بیشتر است؛ و از این دو افلاطون در اخلاف خود تأثیر بیشتری داشت. من این را به دو دلیل می گویم: نخست اینکه ارسطو خود محصول افلاطون است؛ دوم اینکه الهیات مسیحی، باری تا قرن سیزدهم، بیشتر افلاطونی بوده است تا ارسطویی. بنابراین در تاریخ فلسفه باید افلاطون - و به اندازه کمتری ارسطو - را به شرحتر از اسلاف یا اخلافشان مورد بحث قرار دهیم.

مهمترین موضوعات فلسفه افلاطون عبارتند از: نخست مدینه فاضله، که نخستین حلقه سلسله طولانی مداین فاضله است؛ دوم نظریه مثل، که نخستین کوشش برای حل مسئله لاینحل جهان هستی است؛ سوم براهین وی در اثبات بقای روح؛ چهارم جهان‌شناسی او؛ پنجم تصور وی از معرفت به عنوان خاطره به جای ادراک. اما پیش از آنکه به این موضوعات پردازیم، من چند کلمه درباره اوضاع زندگی افلاطون و عواملی که تعیین‌کننده عقاید فلسفی و سیاسی وی بوده‌اند سخن خواهم گفت.

افلاطون در ۷-۴۲۸ ق. م. - یعنی نخستین سالهای جنگ آتن و اسپارت - به دنیا آمد. وی یکی از اشراف مرفه بود و با بسیاری از کسانی که با دولت «سی تن جیار» بستگی داشتند خویشی داشت. هنگامی که آتن شکست خورد، افلاطون جوان بود. ممکن است وی این شکست را نتیجه دموکراسی پنداشته باشد؛ خاصه آنکه وضع اجتماعی و نسبت خانوادگی بیزاریش را از دموکراسی محتمل می‌سازد. وی یکی از شاگردان سقراط بود و بدو علاقه و ارادت تمام داشت؛ و سقراط را حکومت دموکراسی محکوم به مرگ کرد. پس شگفت نیست که افلاطون در طرح جامعه اشتراکی مطلوب خود به جانب اسپارت رو کرده باشد. افلاطون این هنر را داشت که می‌توانست پیشنهادهاى مخالف اصول آزادی را چنان جامه‌ای بپوشاند که قرنهاى آینده را فریب دهد؛ زیرا در قرنهاى پس از او کتاب «جمهوری» مورد تحسین قرار گرفت، بی‌آنکه دانسته شود که پیشنهادهاى «جمهوری» متضمن چه اموری است. همیشه رسم چنین بوده است که افلاطون را تمجید و تحسین کنند، ولیکن او را نشناسند. این سرنوشت

مشترك مردان بزرگ است. ولی غرض من و ارونه این امر است. من می‌خواهم او را بشناسم، اما هنگام بحث درباره او برایش همانقدر احترام قائل باشم که گوئی افلاطون يك نفر انگلیسی یا امریکایی معاصر از مدافعان حکومت «يك حزبی» (totalitarianism) است.

عوامل فلسفی محضی هم که در افلاطون اثر کردند از قبیلی بودند که وی را برای متمایل شدن به جانب اسپارت مستعد می‌ساختند. این عوامل به طور کلی از این قرار بودند: فیثاغورس، پارمنیدس، هرakلیتوس، سقراط.

افلاطون عناصر اورفئوسی فلسفه خود را (به واسطه سقراط یا هر واسطه دیگری) از فیثاغورس گرفت. جنبه دینی اعتقاد به بقای روح، تعلق خاطر به دنیای دیگر، لحن روحانی، تشبیه جهان به غار و مفاد این تشبیه، و نیز احترامی که افلاطون برای ریاضیات قائل است، و آمیختگی تعقل و اشراق که در نظریات او دیده می‌شود، همه نتیجه نفوذ فیثاغورس است.

افلاطون این اعتقاد را از پارمنیدس گرفت که واقعیت ابدی و مستقل از زمان است؛ و دیگر اینکه بنا بر براهین منطقی تغییر و تغیر امری موهوم است.

از هرakلیتوس این نظریه متغی را گرفت که در جهان محسوس هیچ چیزی پایدار نیست. ترکیب این نظر با اعتقاد پارمنیدس منجر به این نتیجه شد که حصول معرفت از راه حواس امکان ندارد، بلکه باید به وسیله عقل بدان رسید. این نتیجه نیز به نوبت خود با آیین فیثاغوری کاملاً موافق بود.

و اما از سقراط. احتمال دارد که افلاطون اشتغال خاطر به

مسائل اخلاقی و تمایل به توجیه غایی جهان به جای توجیه مکانیکی آن را از او به ارث برده باشد، «خوبیها» بر فکر افلاطون بیش از فلاسفه پیش از سقراط تسلط دارند؛ و مشکل است که این امر را نتیجه نفوذ سقراط ندانیم.

اما ارتباط این مطالب با مرام «دولتگرایی» (authoritarianism)

چیست؟

نخست اینکه: چون خوبی و واقعیت مستقل از زمانند، پس بهترین دولت آن است که از روی نمونه آسمانی، و هرچه شبیه‌تر بدان، ساخته شده باشد؛ بدین ترتیب که حداقل تغییر و حداکثر ثبات در آن موجود باشد و فرمانروایان آن کسانی باشند که «خوبی» ابدی را به بهترین نحوی درک کنند.

دوم اینکه: در عقاید افلاطون، مانند همه اشراقیان، هسته یقینی وجود دارد که جز از راه سیر و سلوکی خاص اساساً از راه دیگر قابل انتقال نیست. فیثاغورثیان می‌کوشیدند که حکومتی از محارم اسرار تشکیل دهند؛ و اگر نیک به عمق مطلب بنگریم، این همان چیزی است که افلاطون آرزو می‌کند. اگر کسی بخواهد سیاستمدار خوبی باشد باید «خوبی» را بشناسد، و این شناسایی به وسیله‌تر کبیبی از ریاضت فکری و ریاضت اخلاقی میسر است. هرگاه کسانی که این مراحل را نگذرانده باشند در کار دولت دست یابند، لاجرم باعث فساد دولت خواهند شد.

سوم اینکه: برای تشکیل حکومت خوب مطابق اصول افلاطون، تعلیم و تربیت بسیار لازم است. اصرار در آموختن هندسه به دیونیسوس جوان، پادشاه سیراکوس، برای اینکه وی پادشاه خوبی به بار آید،

در نظر ما کار غیر عاقلانه‌ای است؛ ولی از نقطه نظر افلاطون این کار لازم بود. نفوذ فیثاغورس در افلاطون آنقدر بود که افلاطون معتقد باشد بدین که عقل حقیقی بدون ریاضیات حاصل نمی‌شود. این نظر اعتقاد به اولیگارشی (حکومت خواص و توانگران) را ایجاب می‌کند.

چهارم اینکه: افلاطون نیز مانند اکثر فلاسفه یونان بر آن بود که فراغت برای حصول عقل ضرورت دارد. بنابراین در میان کسانی که برای گذران زندگی خود ناچارند کار کنند، نمی‌توان سراغی از عقل گرفت؛ بلکه عقل را باید فقط در میان کسانی جستجو کرد که از خود بضاعتی دارند یا دولت بار تلاش معاش را از دوشان برداشته است. این نقطه نظر اساساً اشرافی است.

در مقایسه افلاطون با افکار جدید، دو سؤال مطرح می‌شود. نخست اینکه: آیا چیزی به نام «عقل» وجود دارد؟ دوم اینکه: گرفتیم چنین چیزی وجود داشته باشد، آیا می‌توان دولتی پدید آورد که قدرت سیاسی بدان بدهد؟

اینجا مراد از «عقل» هیچ نوع فن خاص، از قبیل آنچه کفاش یا طبیب یا سردار سپاه دارد، نیست؛ بلکه عقل کلی‌تر از اینهاست، زیرا داشتن عقل انسان را قادر می‌سازد که عاقلانه حکومت کند. من گمان می‌کنم که ممکن بود افلاطون بگوید که عقل از معرفت و خوبی تشکیل می‌شود، و آنگاه این تعریف را با این نظریه سقراط تکمیل کند که هیچکس از روی علم و عمد مرتکب گناه نمی‌گردد که از آن می‌توان این نتیجه را گرفت که هر کس خوبی را بشناسد عملش نیز عین صواب خواهد بود. اما نزد ما این نظر دور از واقعیت

می نماید. طبیعی تر آن است که بگوییم منافع مختلفند، و شخص سیاستمدار باید بهترین سازش ممکن را میان این منافع حاصل کند. افراد يك طبقه یا ملت ممکن است دارای منافع مشترکی باشند، لیکن این منافع عادتاً با منافع طبقات یا ملل دیگر تعارض پیدا می-کنند. شك نیست که نوع بشر کلیتاً نیز منافع دارد، ولی این منافع برای تعیین نحوه عمل سیاسی کافی نیستند. در آینده شاید کفایت حاصل کنند، ولی تا هنگامی که عدۀ زیادی دول مستقل وجود دارند، این کفایت حاصل نمی شود. حتی در آن هنگام نیز دشوارترین نکته در پیروی از منافع عمومی عبارت خواهد بود از سازش دادن منافع خصوصی که با یکدیگر تعارض دارند.

اما گرفتیم که چیزی به نام «عقل» هست آیا شکلی از، حکومت وجود دارد که قدرت را به دست عاقلان بدهد؟ بدیهی است که اکثریتها، از قبیل شوراهای عمومی، ممکن است اشتباه کنند، و در واقع اشتباه هم کرده اند. حکومتهای اشرافی همیشه عاقلانه نیستند. پادشاهان غالباً احمقند. پاپها، به رغم معصوم بودنشان، تا کنون مرتکب خطاهای بزرگ شده اند. آیا کسی می تواند از این نظر پشتیبانی کند که دولت باید به دست فارغ التحصیلان دانشگاهها یا حتی مجتهدان حکمت الهی سپرده شود؟ یا باید به دست مردانی سپرده شود که بیچیز به دنیا آمده اند ولی ثروتهای کلان اندوخته اند؟ روشن است که هیچ دسته بر گزیده ای از مردم اجتماع، که قانوناً قابل تعریف باشند، عملاً از مجموعه اجتماع عاقلتر نیستند.

ممکن است گفته شود که به وسیله تعلیمات مناسب می توان اشخاص را دارای عقل سیاسی ساخت. اما این سؤال پیش می آید که

آن تعلیمات مناسب چیست؟ و آنگاه معلوم می‌شود که این سؤال يك سؤال حزبی است.

- بنابراین مسئله یافتن يك دسته از مردان «عاقل» و سپردن دولت به دست آنان، مسئله‌ای است لاینحل. این دلیل نهایی دموکراسی است.

فصل چهاردهم مدینه فاضله افلاطون

«جمهوری»، مهمترین رساله افلاطون، به طور کلی از سه بخش تشکیل شده است. بخش نخست (اواخر کتاب پنجم) وصف سازمان يك جامعه اشترایی کامل مطلوب است. این قدیمترین مدینه فاضله است.

یکی از نتایجی که افلاطون بدانها رسیده این است که حکام باید حکیم باشند. کتابهای ششم و هفتم صرف تعریف کلمه «حکیم» یا «فیلسوف» شده است. این بحث بخش دوم را تشکیل می دهد.

بخش سوم عمدتاً بحث درباره انواع مختلف دولت‌های واقعی است، و ذکر معایب و محاسن آنها.

غرض ظاهری کتاب «جمهوری» تعریف «عدالت» است. اما در زمان مراحل اول بحث افلاطون چنین تشخیص می‌دهد که چون مشاهده قضایا در مقیاس بزرگ آسانتر از مقیاس کوچک است، پس بهتر آن است به جای آنکه ببینیم چه چیزهایی شخص عادل را به وجود می‌آورد، به تحقیق این امر پردازیم که چه عواملی دولت عادل را پدید می‌آورد. و چون عدالت باید از جمله صفات بهترین دولت قابل تصور باشد، پس نخست چنین دولتی وصف می‌شود و آنگاه مشخص می‌گردد که کدامیک از کمالات آن دولت را باید «عدالت» نامید.

بگذارید نخست مدینه فاضله افلاطون را به صورت طرح کلی آن تصویر کنیم، و آنگاه نکاتی را که پیش می‌آید مورد بحث قرار دهیم.

افلاطون چنین آغاز می‌کند که افراد جامعه باید به سه طبقه تقسیم شوند. عوام الناس، سربازان، و سرپرستان. فقط طبقه اخیر باید قدرت سیاسی داشته باشند. عدد افراد این طبقه باید از آن دو طبقه دیگر بسیار کمتر باشد. گویا این افراد باید در بادی امر به وسیله شخص قانونگذار برگزیده شوند و از آن پس به حکم وراثت جانشین یکدیگر شوند؛ ولی در موارد استثنایی می‌توان کودک مستعد را از یکی از طبقات پست ارتقا داد، و از میان فرزندان طبقه سرپرست نیز اگر کودک یا جوان نابابی یافته شد می‌توان او را تنزل داد.

در نظر افلاطون مشکل عمده این است که چگونه محرز و مسلم

کنیم که سرپرستان مقاصد قانونگذار را جامعه عمل بپوشانند. برای این مقصود، وی پیشنهادهای گوناگون تربیتی و اقتصادی و بیولوژیک و دینی دارد. در همه موارد روشن نیست که این پیشنهادها تا چه اندازه در مورد طبقات دیگر، غیر از سرپرستان، به کار بسته می‌شود. لیکن علاقه اصلی افلاطون متوجه سرپرستان است که مانند یسوعیان در پاراگوای قدیم، و کشیشان در دولتهای کلیسایی تا سال ۱۸۷۰، و حزب کمونیست در روسیه امروز، برای خود طبقه جدایی هستند.

نخستین امری که باید بدان پرداخت تعلیم و تربیت است؛ و آن به دو بخش تقسیم می‌شود: ورزش و موسیقی. معانی این دو کلمه در اصطلاح افلاطون وسیعتر از معانی امروزی آنها است. «موسیقی» قلمرو فنون و هنرها را شامل می‌شود و «ورزش» آنچه را به تربیت بدن و شایستگی و سلامت آن راجع است در بر می‌گیرد. معنای «موسیقی» تقریباً به وسعت معنایی است که ما از کلمه «فرهنگ» اراده می‌کنیم؛ و معنای «ورزش» از آنچه ما «تربیت بدن» می‌نامیم قدسی وسیعتر است.

فرهنگ باید متوجه این هدف باشد که اشخاص را «نجیب» (gentleman) بار بیاورد، به همان معنایی که، بیشتر به واسطه تعوذ افلاطون، امروز در انگلستان از این کلمه مستفاد می‌شود. آتن در عصر افلاطون از جهتی نظیر انگلستان در قرن نوزدهم بود. در این هر دو یک جامعه اشرافی وجود داشت که از ثروت و حیثیت اجتماعی برخوردار بود، ولی قدرت سیاسی را در انحصار خود نداشت؛ و باز در آن هر دو، جامعه اشرافی ناچار بود با رفتار و کردار فریبا و مؤثر تا

آنجا که بتواند برای خود کسب قدرت کند. اما در مدینه فاضله افلاطون حکومت اشراف بلا معارض است.

مناات و ادب و شجاعت، ظاهراً صفاتی است که باید بیشتر از طریق تعلیم و تربیت پرورش یابد. نوشته‌هایی که در دسترس جوانان قرار می‌گیرد، و موسیقی که به گوشان می‌رسد، باید از همان نخستین سالهای زندگی جوانان تحت سانسور شدید قرار گیرد. مادرها و الله‌ها باید قصه‌های مجاز را برای کودکان خود نقل کنند. آثار هومر و هزیود به چند دلیل باید منع شود. نخست اینکه در این آثار گاهی از خدایان حرکات ناشایسته‌ای سر می‌زند، که مغایر اخلاق پسندیده است. باید به کودکان چنین آموخت که از خدایان هرگز شرارت سر نمی‌زند، زیرا که خدا صانع همه چیز نیست، بلکه فقط صانع چیزهای خوب است. دوم اینکه در آثار هومر و هزیود مطالبی هست که برای ترساندن خوانندگان از مرگ نوشته شده است؛ حال آنکه در تعلیم و تربیت باید هرچه بیشتر کوشید که جوانان برای جان دادن در میدان جنگ آماده و راغب باشند. پسران باید بیاموزند که بردگی بدتر از مرگ است؛ بنابراین نباید داستانهایی بشنوند که در آنها مردان نیک‌گریه و زاری می‌کنند، هر چند زاری آنها در عزای دوستانشان باشد. سوم اینکه ادب حکم می‌کند که انسان هرگز به صدای بلند خنده سر ندهد؛ حال آنکه هومر از صدای «قهقهه» همیشگی خدایان سعادتمند، سخن می‌گوید. مادام که کودکان می‌توانند این عبارت را نقل کنند، آموزگار چگونه می‌تواند با دم‌گرم در نکوهش عیاشی داد سخن بدهد؟ چهارم اینکه در آثار هومر قطعاتی در توصیف سفره‌های رنگین و هوسرانی خدایان وجود دارد؛

و این قطعات برای میانروی و اعتدال مضر است. (اسقف اینگ، که يك افلاطونی حقیقی است، آین بیت از یکی از اشعار معروف را که در وصف شادیهای بهشت سروده شده است مورد اعتراض قرار داد: «فریاد پیروزمندان و سرودباده گاران.») و نیز نباید داستانهایی وجود داشته باشد که در آنها بدان خرسند و خوبان ناخرسند باشند؛ زیرا که تأثیر این قبیل داستانها بر روح لطیف کودکان ممکن است بسیار مضر باشد. بنا بر همه این ملاحظات، خیل شعرا را نیز باید محکوم و مردود دانست.

سپس افلاطون به بیان پرهان عجیب خود در باره هنر نمایش می پردازد و می گوید که شخص خوب نباید رغبتی به تقلید از شخص بد داشته باشد؛ و در اغلب نمایشنامهها اشخاص بد دیده می شوند. بنابراین نویسنده و بازیگری که نقش شخص بد را بازی می کنند ناچارند تقلید اشخاصی را کنند که دست به همه گونه جنایت می زنند. نه تنها جنایتکاران، بلکه زنان و بردگان و بهطور کلی فرومایگان را اشخاص شریف نباید تقلید کنند. (در یونان نیز مانند انگلستان عصر الیزابت در نمایشها نقش زن را مرد بازی می کرد.) بنابراین، نمایشنامه، اگر اصولاً مجاز باشد، جز قهرمانان مرد بی عیب نجیب و شریف نباید قهرمان دیگری داشته باشد. اما محال بودن چنین نمایشی چنان آشکار است که افلاطون بر آن می شود دروازه شهر را به روی همه نمایشنامه نویسان ببندد.

«هر گاه یکی از حضرات تقلید کنند گانی که از فرط زیرکی می توانند همه چیز را تقلید کنند به شهر ما بیایند و بخواهد خود و

اشعارش را به نمایش بگذارد، ما در برابر او به خاک خواهیم افتاد و وجود شریف و نازنیش را مورد تعظیم و تکریم قرار خواهیم داد، ولی ناچار این مطلب را نیز به اطلاع او خواهیم رسانید که در شهر ما نظایر او حق وجود ندارند، زیرا قانون اجازه نمی‌دهد. بنابراین پس از آنکه سر او را با روغن مردهین کردیم و تاجی از پشم بر فرقش نهادیم، او را به سوی شهر دیگری روانه خواهیم کرد.»

پس از این موضوع، افلاطون به موضوع سانسور موسیقی (به معنای جدید کلمه) می‌پردازد و می‌گوید که مقامهای لیدیایی و ایونی باید ممنوع شود؛ زیرا که اولی غم‌انگیز و دومی سنی آور است. فقط مقام دوری (برای شجاعت) و مقام فریژی (برای اعتدال) می‌تواند مجاز باشد. مقامات ضربی باید ساده باشند و زندگی شجاعانه و موزون و متعادلی را بیان کنند.

تربیت بدن باید بسیار سخت باشد؛ هیچکس نباید ماهی بخورد؛ گوشت نیز جز بریان کرده‌اش نباید خورده شود. انواع چاشنیها و شیرینیها نیز نباید مصرف شود. افلاطون مدعی است که مردمی که مطابق دستورهای او زندگی کنند به طبیب نیازمند نخواهند شد.

جوانان تا سن معینی نباید چشمشان به زشتی و بدی بیفتد؛ اما در وقت مناسب باید آنها را با چیزهای «فریبنده» رو به رو ساخت. چیزهای فریبنده عبارت خواهند بود از مناظر وحشت‌آور و لذتهای پلید. در برابر این چیزها جوانان باید ترسند و سنی اراده نشان ندهند. فقط هنگامی که جوانان از این آزمایشها پیروز درآمدند

می توان آنها را برای سرپرستی جامعه شایسته دانست.

پسران باید پیش از رسیدن به سن بلوغ جنگ را به چشم ببینند، اما نباید در جنگ شرکت کنند.

در مورد اقتصاد، افلاطون برای سرپرستان زندگی اشتراکی کامل پیشنهاد می کند، و (به نظر من) برای سربازان نیز همین نوع زندگی را در نظر دارد، هر چند که این نکته کاملاً روشن نیست. سرپرستان باید خانه های کوچک و غذای ساده داشته باشند؛ زندگی شان مانند زندگی سربازی باشد؛ دسته جمعی غذا بخورند؛ جز ضروریات هیچگونه اموال خصوصی نداشته باشند. داشتن طلا و نقره باید ممنوع شود. سرپرستان گرچه ثروتمند نیستند، دلیلی نیست که سعادت مند نباشند. اما هدف و غرض شهر، خیر و صلاح عموم است، نه سعادت يك طبقه. ثروت و فقر هر دو مضرند؛ و در شهر افلاطون هیچکدام وجود ندارند. افلاطون استدلال عجیبی هم درباره جنگ دارد؛ بدین معنی که می گوید شهر ما به آسانی می تواند متحد و متفق برای خود به دست آورد، زیرا که شهر ما از غارت و غنایم جنگی سهمی نخواهد گرفت.

سقراط افلاطونی مرام اشتراکی را با قدری بی میلی ساختگی در مورد خانواده نیز به کار می بندد. می گوید که دوستان باید همه چیزشان اشتراکی باشد، از جمله زن و فرزندشان. سقراط اعتراف می کند که این امر مشکلاتی در پی دارد؛ ولی به نظر او این مشکلات طوری نیست که نتوان بر آنها فائق آمد. قبل از هر چیز، تعلیم و تربیت دختران و پسران باید عین یکدیگر باشد. دختران نیز باید مانند پسران موسیقی و ورزش و فن جنگ را بیاموزند. زن باید از

هر جهت با مرد کاملاً مساوی باشد. همان تعلیماتی که يك مرد را سرپرست خوبی خواهد ساخت، يك زن را نیز سرپرست خوبی به بار خواهد آورد «زیرا که این هر دو در اصل از يك گوهرند.» بی شك زن و مرد فرقهایی دارند، ولی این فرقه‌اربطی به سیاست ندارد. برخی زنان فلسفی هستند و برای سرپرستی مناسبند، و برخی جنگی‌اند و برای سربازی خوبند.

شخص قانونگذار پس از آنکه سرپرستان را از زن و مرد برگزید، آنگاه مقرر خواهد داشت که خانه و خوراک آنها مشترك باشد. امر ازدواج، به شکلی که ما می‌شناسیم، تغییر اساسی خواهد کرد. در جشنهای معینی عروسها و دامادها را، به تعدادی که برای ثابت نگاه داشتن میزان جمعیت لازم است، دست به دست خواهند داد. ظاهراً همسران با قرعه انتخاب خواهند شد، و به آنها خواهند آموخت که به قرعه اعتقاد داشته باشند؛ اما در حقیقت حکام شهر قرعه‌ها را مطابق اصول اصلاح‌تراد تنظیم خواهند کرد و ترتیبی خواهند داد که بهترین والدین بیشترین فرزندان را دارا شوند. همه کودکان پس از تولد از والدینشان گرفته خواهند شد و دقت تمام به کار خواهد رفت تا والدین فرزندان را نشناسند؛ و نیز کودکان والدین خود را به جا نیاورند. کودکان ناقص‌الخلقه و آنهایی که والدینشان پست باشند «در جای سری نامعلومی که باید باشند گذاشته خواهند شد.» اگر کودکی از والدینی پدید آمد که دولت ازدواج آنها را تصویب نکرده باشد، آن کودک حرامزاده شناخته خواهد شد. سن

۱. «این زنان، بدون استثنا، همسران این مردان خواهند بود و هیچکس

مادران باید میان بیست تا چهل، و سن پدران میان بیست و پنج تا پنجاه و پنج باشد. خارج از این حدود ارتباط آزاد، ولی سقط جنین یا کشتن نوزاد اجباری خواهد بود. در ازدواج، هایی که دولت ترتیب می دهد، طرفین ازدواج حقی ندارند، بلکه باید به حکم وظیفه‌ای که در قبال دولت دارند عمل کنند، نه از روی احساسات مبتذلی که مورد تحسین و ستایش مثنی شاعر مردود و مطرود است.

چون هیچکس والدین خود را نمی شناسد، پس بر هر فردی واجب است که مردانی را که از حیث سال می توانند پدر او باشند «پدر» بنامد. در مورد «مادر» و «خواهر» و «برادر» نیز قضیه از همین قرار خواهد بود. (نظیر این رسم در میان بعضی قبایل وحشی متداول بوده و باعث شگفتی مبلغان مسیحی که به میان آن قبایل می رفته اند می شده است) میان «پدر» و «دختر» و «مادر» و «پسر» ازدواج ممنوع است. ازدواج «خواهر» و «برادر» نیز به طور کلی ممنوع است، اما ممنوع مطلق نیست. (من گمان می کنم اگر افلاطون قدری بیشتر در این موضوع دقت می کرد متوجه می شد که جز موارد استثنائی ازدواج «خواهر» و «برادر» ازدواج را مطلقاً ممنوع ساخته است.)

افلاطون چنین می انگارد که عواطفی که اکنون کلمات «پدر» و «مادر» و «خواهر» و «برادر» متضمّنند، در مدینه فاضله نیز همچنان در ضمن این کلمات باقی خواهد ماند. مثلاً یک مرد جوان دست روی هیچ پیر مردی بلند نخواهد کرد، زیرا که شاید پدر بود و او نداندا.

غرض از این ترتیب این است که حس مالکیت خصوصی تضعیف شود و روحیه اجتماعی بر مردم مستولی گردد تا به امحای مالکیت

خصوصی راضی شوند. عواملی که منجر به سنت تجرد روحانیان مسیحی شد نیز از همین گونه بود.^۱

در پایان این شرح مجمل از مدینه فاضله افلاطون، من به جنبه دینی نظام افلاطونی می پردازیم. منظور از جنبه دینی این نظام خدایان معروف یونانی نیست، بلکه منظور افسانه‌های خاصی است که دولت مدینه فاضله باید در گوش مردم بخواند. افلاطون تصریح می کند که دروغگویی حق خاص دولت است، چنانکه تجویز دارو حق خاص پرشک است. چنانکه پیش از این نیز دیدیم دولت باید چنین وانمود کند که ازدواج از روی قرعه کشی معین می شود، و بدین گونه دولت باید مردم را فریب دهد؛ اما این امر جنبه دینی ندارد.

باید يك «دروغ شاهانه» در کار باشد، که افلاطون امیدوار است که شاید این دروغ فرمانروایان مدینه فاضله را نیز بفریبد، ولی یقین دارد که در هر حال توده مردم شهر فریب این دروغ را خواهند خورد. افلاطون این دروغ را به تفصیل قابل ملاحظه‌ای تشریح کرده است. مهمترین قسمت این دروغ این حکم است که خدا آدمیان را به سه گونه آفریده است: بهترین آدمیان از طلا، دیگر بهترین از نقره، و توده مردم از مفرغ و آهن ساخته شده‌اند. آدمهای طلایی برای سرپرستی خوبند؛ آدمهای نقره‌ای باید سرباز شوند، و دیگران باید به کارهای دستی پردازند. کودکان بر حسب عادت از تراد والدین خود خواهند بود، ولی این قاعده قطعی و کلی نیست. هنگامی که کودک از تراد والدین خود نباشد، باید بر حسب تراد خود ترقی یا

۱. ر. ک. «تاریخ تجرد روحانیان» تألیف هنری سی لی، Henry C. Lea,

تنزل یابد. افلاطون بعید دانسته است که نسل اول این افسانه را بپذیرد، ولی بر آن است که نسل دوم و همه نسلهای بعدی را می توان چنان تعلیم داد که در این موضوع شکی به دل راه ندهند.

افلاطون حق دارد که می گوید اعتقاد به افسانه را می توان در طی عمر دو نسل پدید آورد. از سال ۱۸۶۸ به مردم ژاپون آموخته اند که میکادو از اخلاف ربه النوع خورشید است و سرزمین ژاپون پیش از سایر قسمت های جهان خلق شده است. در ژاپون هر استاد دانشگاهی، ولو در آثار علمی خود، در این احکام شك کند به جرم فعالیت ضد ژاپونی از کار خود منفصل خواهد شد. اما نکته ای که ظاهراً افلاطون بدان التفاتی نکرده این است که این قبیل افسانه ها با فلسفه سازگار نیست و ایجاد اعتقاد نسبت بدانها مستلزم نوعی تعلیم و تربیت است که با پرورش هوش و ذکاوت افراد منافات دارد.

تعریف «عدالت» که ظاهراً هدف همه این بحثهاست در کتاب چهارم به دست می آید. بنابراین تعریف، عدالت عبارت است از این که هر کسی سرش به کار خودش باشد و فضولی نکند؛ شهر هنگامی «متعادل» است که پیشه ور و سرباز و سرپرست، هر کدام به کار خود پردازند و در امور طبقات دیگر دخالت نکنند.

اینکه هر کس باید سرش به کار خودش باشد، بی شك قانون قابل تحسینی است، ولی گمان نمی رود این قانون با مفهوم جدید «عدالت» منطبق باشد. لفظ یونانی که در زبان انگلیسی به «justice» (عدل) ترجمه می شود حاکی از مفهومی بود که در فلسفه یونانی اهمیتی به سزا داشت، ولی در زبان انگلیسی معادل دقیقی برای آن یافت نمی شود.

در اینجا بد نیست گفته انکسیندر را دوباره یادآوری کنیم:

«اشیا چنانکه مقرر است بار دیگر به همان چیزی که از آن برخاسته اند باز می گردند؛ زیرا که بیهیچدیگر را در زمان مقتضی ترمیم و جبران می کنند.»

پیش از آغاز فلسفه، یونانیان درباره جهان نظریه یا احساسی داشتند که می توان آن را دینی یا اخلاقی نامید. مطابق این نظریه هر کس یا چیزی دارای جایگاه و وظیفه معینی است. این امر تابع مشیت زئوس نیست، زیرا که خود زئوس نیز تابع همان قانونی است که بر دیگران حاکم است. این نظریه با مفهوم سر نوشت و تقدیر بستگی دارد. خدایان نیز کاملاً تابع این قانونند. اما هر جا که نیرو وجود داشته باشد، تمایلی برای تجاوز از حدود این قانون، یعنی عدالت، وجود دارد؛ و ستیزه از اینجا برمی خیزد. اما یک نوع قانون فوق المپی غیر متجسم تجاوزکنندگان را مجازات می کند و نظمی را که آنها می خواسته اند برهم زند بار دیگر برقرار می سازد. مجموعه این جهان بینی، به صورت اصلی خود و شاید به طور ناخود آگاه، وارد فلسفه شد. این جهان بینی را در جهان شناسیهای مبتنی بر ستیزه، مانند جهان شناسی هراکلیتوس و امپدوکلس، و همچنین در نظریات وحدت وجودی، مانند نظریات پارمنیدس، می توان ملاحظه کرد. این جهان بینی منشأ اعتقاد به قانون طبیعی و قانون بشری است؛ و پیداست که شالوده تصور افلاطون از عدالت نیز مبتنی بر همین جهان بینی است. معنای حقوقی کلمه «عدالت» بیش از مفهوم سیاسی آن به تصور

افلاطون نزدیک است. ما به واسطه نفوذ نظریه دموکراسی، مفهوم عدالت را با مساوات مربوط ساخته‌ایم؛ حال آنکه در نظر افلاطون از این کلمه معنای مساوات بر نمی‌آید. معنای حقوقی عدالت بیشتر راجع است به حقوق مالکیت که ربطی به مساوات ندارد. نخستین تعریفی که در کتاب «جمهوری» برای عدالت پیشنهاد شده این است که عدالت عبارت است از ادای دین. این تعریف به علت نارسایی به زودی طرد می‌شود؛ ولی جزیی از آن تا آخر بحث باقی می‌ماند.

در خصوص تعریف افلاطون باید چند نکته را تذکر داد. نخست اینکه این تعریف عدم تساوی اختیارات و حقوق افراد را بدون وقوع ظلم ممکن می‌انگارد. در مدینه فاضله همه اختیارات باید در دست سرپرستان باشد، زیرا که آنها خردمندترین افراد اجتماع هستند. بنا بر تعریف افلاطون فقط هنگامی ظلم واقع می‌شود که در میان طبقات دیگر افرادی وجود داشته باشند که از برخی از سرپرستان خردمندتر باشند. به همین جهت است که افلاطون ترقی و تنزل افراد جامعه را پیش بینی می‌کند؛ در حالی که به گمان وی امتیاز دو جانبه خون و تربیت در اغلب موارد فرزندان طبقه سرپرست را برتر از فرزندان طبقات دیگر به پار خواهد آورد. اگر علم سیاسی دقیقتر از آنچه هست وجود می‌داشت، و اگر تبعیت مردم از قوانین قطعی‌تر و متیقن‌تر از این می‌بود، در آن صورت می‌توانستیم در تأیید نظام اجتماعی بسیار داد سخن بدهیم. اگر ما تیم فوتبال کشور را از بهترین فوتبالیستها تشکیل دهیم هیچکس این کار را خلاف عدالت نخواهد شناخت؛ گو اینکه افراد تیم بدین وسیله برتری خاصی نسبت به دیگران به دست می‌آورند. اما اگر بازی فوتبال به اندازه

حکومت آتن دموکراتی می بود، در آن صورت بایستی افراد تیم از روی قرعه انتخاب شوند. منتها در مسائل حکومتی مشکل می توان تشخیص داد که چه کسی بیش از دیگران مهارت دارد؛ و بسیار جای تردید است در این که شخص سیاستمدار در به کار بردن مهارت خود نفع جامعه را مقدم بداند بر نفع خودش، یا طبقه اش، یا حزبی، یا عقیده اش.

نکته دیگر این است که تعریف افلاطون مبتنی است بر فرض وجود دولتی که یا مطابق سنن قدیم تشکیل شده باشد، یا مانند دولت خود افلاطون برای تحقق بخشیدن به یک آرمان اخلاقی به وجود آمده باشد. افلاطون می گوید عدالت این است که هر فردی وظیفه خود را انجام دهد؛ اما باید دید وظیفه فرد چیست؟ در کشوری مانند مصر قدیم یا کشور اینکاها، که قرنها تغییری در آن روی ندهد، هر کسی وظیفه خود را از پدرش می آموزد، و بدین ترتیب اشکالی پیش نمی آید. اما در کشور افلاطون هیچکس پدر قانونی ندارد. پس وظیفه هر فردی را باید ذوق آن فرد تعیین کند، یا تصمیم دولت که مبتنی خواهد بود بر استعدادی که در آن فرد تشخیص می دهد. پیداست که منظور و مقصود افلاطون شق اخیر است. اما کارهایی هست که هر چند ممکن است مستلزم مهارت و استعداد فراوان باشند، بعید نیست که در مدینه فاضله مضر شناخته شوند؛ کما اینکه افلاطون شاعری را از این جمله می داند، و من کاری را که ناپلئون در آن مهارت بسیار داشت از این قماش می شناسم. پس مقاصد دولت در تعیین اینکه وظیفه هر کسی چه باید باشد دخالت دارد. گرچه همه فرمانروایان کشور افلاطون باید فیلسوف باشند، در این کشور ابداع و نوآوری ممنوع است.

فیلسوف کسی است که غرض افلاطون را می‌فهمد و با او موافق است. اما اگر پرسیم که مدینه فاضله به چه مقصودی خواهد رسید و به چه توفیقی دست خواهد یافت، می‌بینیم که پاسخ این سؤال مبتذل و پیش‌پا افتاده است: مدینه فاضله در جنگ با کشورهای که جمعیتشان کم‌ابیش با آن برابر باشد پیروز خواهد شد. در این شهر زندگی عدل معین و معدودی نیز تأمین خواهد شد. تقریباً مسلم است که به علت شدت و غلظت قوانین هیچ هنر یا علمی به وجود نخواهد آمد. این جمهوری از این جهت نیز، مانند جهات دیگر، نظیر اسپارت خواهد بود. ملاحظه می‌کنید که پس از آن همه صغری و کبری و سخن‌پردازی تنها چیزی که به دست می‌آید عبارت است از مهارت در جنگ و قوت لایموت. افلاطون در سالهای قحط و شکست می‌زیسته و شاید به‌طور ناخود چنین می‌پنداشته که دفع این دو بلا بهترین هدف فن کشور داری است.

بدیهی است که هر مدینه فاضله‌ای، اگر غرض از توصیف آن هزل و فکاهت نباشد، باید آرمانهای خالق خود را مجسم کند. اکنون بگذارید آنچه را که ممکن است از کلمه «آرمانها» (ideals) مراد داشته باشیم مورد بحث قرار دهیم. نخست اینکه این آرمانها به وسیله کسانی که بدانها عقیده دارند خواسته می‌شوند؛ اما این خواستن مانند خواستن وسایل راحت شخصی، همچون غذا و مسکن، نیست. تفاوت میان آرمان و خواهش عادی این است که آرمان امری غیر شخصی است؛ چیزی است که (حداقل به ظاهر) با نفس کسی که آن خواهش را احساس می‌کند ارتباط خاصی ندارد و لذا می‌تواند بالفرض مورد خواهش همه واقع شود. از این قرار می‌توانیم «آرمان» را چنین

تعریف کنیم: آرمان چیزی است که خواسته شود، نه چنان که نفس شخص خواهنده مرکز این خواهش باشد، بل چنان که شخص خواهنده بخواهد که دیگران نیز آن را بخواهند. مثلاً ممکن است من آرزو کنم که همه مردم غذای کافی داشته باشند و همه در حق هم مهربانی کنند، و قس علیهذا؛ و اگر چیزی ازین قبیل آرزو کنم، این را هم آرزو خواهم کرد که همه مردم آن چیز را آرزو کنند. بدین طریق من می توانم اخلاقی پدید آورم که به ظاهر غیر شخصی می نماید؛ هر چند که در واقع آن اخلاق بر شالوده شخصی خواهش شخص من قرار دارد؛ زیرا که اگر خود آن چیزی که خواسته می شود به شخص من ربطی نداشته باشد، باز خواستن آن چیز متعلق به من است. فی المثل ممکن است یکتفر بخواهد که همه مردم دانشمند باشند، و دیگری بخواهد که همه مردم هنر را درک کنند. در اینجا تفاوت شخصی میان این دو نفر است که تفاوت میان آرمانهای آنها را پدید می آورد.

همینکه پای اختلاف به میان بیاید، جنبه شخصی قضیه ظاهر می شود. فرض کنید که یکتفر بگوید: «تو غلط می کنی که خوشبختی برای همه آرزو می کنی؛ تو باید خوشبختی را برای مردم آلمان و بدبختی را برای دیگران آرزو کنی.» اینجا کلمه «باید» را می توان چنین تعبیر کرد که این چیزی است که گوینده می خواهد من آرزو کنم. ممکن است من در پاسخ بگویم که چون آلمانی نیستم از لحاظ روحی برایم ممکن نیست که برای همه آنها بی که آلمانی نیستند بدبختی آرزو کنم؛ ولی این جواب نارسا به نظر می رسد.

علاوه بر این، ممکن است بین آرمانهای کاملاً غیر شخصی هم تعارض وجود داشته باشد. قهرمان نیچه با قدیس مسیحی فرق دارد؛

معهدا هر دو به طور غیر شخصی مورد ستایش قرار می گیرند: یکی به وسیله پیروان نیچه، دیگری به وسیله مسیحیان. ما جز به وسیله تمایلات خودمیان به چه وسیله دیگری می توانیم میان این دو حکم کنیم؟ پس اگر به وسیله دیگری نباشد، اختلاف اخلاقی فقط به وسیله توسل به عواطف، یا به وسیله زور - که شکل نهائی آن می شود جنگ - قابل حل است. در مسائل مربوط به واقعیت می توانیم به علم و روشهای مشاهده علمی متوسل شویم؛ ولی در مسائل نهائی اخلاق چنین مراجعی وجود ندارد. پس اگر قضیه فی الواقع از همین قرار باشد، اختلافات اخلاقی به مسابقه قدرت - از جمله قدرت تبلیغاتی - مبدل می شوند.

در نخستین کتاب «جمهوری»، تراسیماخوس صورت خام این نظریه را مطرح می کند. تراسیماخوس نیز مانند کما بیش همه اشخاص مکالمات افلاطون، یک شخص واقعی بوده است. وی یک سوفسطایی کالسدون *Chalcedon*، و یکی از آموزگاران مشهور خطابه بوده و در نخستین کمده آریستوفانس، ۳۲۷ ق. م.، ظاهر شده است. پس از آنکه سقراط با شخصی به نام سفالوس *Cephalus* و برادران بزرگتر افلاطون، گلاو کون *Glaucon* و آدئیمانتوس *Adeimantus*، بحث شیرینی درباره عدالت می کند، تراسیماخوس که حوصله اش سررفته با اعتراض شدید به این مهمالات کودکانه ناگهان وارد بحث می شود و با قوت و تأکید تمام اعلام می کند که عدالت چیزی جز منافع اقویا نیست.

سقراط این نظر را با زبانبازی رد می کند؛ و پس از آن دیگر این نظر هرگز مورد بحث منصفانه قرار نمی گیرد. اما این نظر مسئله

اساسی اخلاق و سیاست را دربر دارد، و آن این است که: آیا برای تمیز دادن «خوب» از «بد» معیاری جز آنکه به کار برنده این کلمات می‌خواهد وجود دارد؟ اگر چنین معیاری وجود نداشته باشد، بسیاری از نتایجی که تراسیماخوس گرفته است اجتناب‌ناپذیر به نظر می‌رسد. اما چگونه می‌توان گفت که چنین معیاری وجود دارد؟

در اینجا دین در نظر اول پاسخ ساده‌ای دارد: خدا خوب و بد را معین می‌کند؛ و آن کس که اراده‌اش با اراده خدا هماهنگ باشد شخص خوبی است. این پاسخ هم کاملاً مطابق دیانت نیست؛ زیرا حکمای الهی می‌گویند که خدا خوب است، و از اینجا لازم می‌آید که خوبی معیاری مستقل از اراده خدا داشته باشد. بدین ترتیب ناچار با این مسئله روبه‌رو می‌شویم که: آیا درقولی از قبیل «لذت خوب است» صحت یا بطلان عینی وجود دارد؟ - به همان معنی که درقولی از قبیل «برف سفید است» ممکن است وجود داشته باشد.

پاسخ دادن به این مسئله مستلزم بحث طولانی است. ممکن است عده‌ای بر این باشند که برای مقاصد عملی می‌توان از موضوع اساسی احتراز کرد و گفت که: «من نمی‌دانم مراد از «صحت عینی» چیست، ولیکن سخنی را صحیح خواهیم دانست که مورد اجماع کسانی که به تحقیق آن پرداخته‌اند باشد.» بدین معنی «صحیح است» که برف سفید است، و یولیوس قيصر کشته شده است، و آب مرکب از ایدروژن و اکسیژن است، و قس علی‌هذا. پس ما با يك مسئله واقعی روبه‌رو می‌شویم: آیا در اخلاق اقوالی که مورد اجماع عام باشد وجود دارد؟ اگر وجود داشته باشد، چنین اقوالی می‌توانند مبنای قوانین و رفتار خصوصی، هر دو، واقع شوند. اما اگر چنین اقوالی وجود نداشته

دوازدهم به بعد عوام ثروتمند دارای تعلیم و تربیتی بس بهتر از نجبای شمال آلپ بودند. شهرهای تجاری ثروتمند، گرچه در جدال پاپ و امپراتور جانب پاپ را می گرفتند، از خود دارای جهان بینی و دین نبودند. در قرون دوازدهم و سیزدهم بسیاری از این شهرها مانند بازرگانان انگلستان و هلند پس از اصلاح دین، به بدعتهایی از نوع بدعت یوریشانی روی آوردند. بعدها مردم این شهر به آزاد اندیشی گراییدند؛ یعنی مراسم کلیسا را طوطی وار ادا می کردند، اما قلباً از هر گونه ایمان و دیانتی بری بودند. داتنه آخرین فرد نوع قدیم و بوکاجو نخستین فرد نوع جدید است.

جنگهای صلیبی

جنگهای صلیبی به عنوان جنگ مورد بحث ما نیست، لیکن از لحاظ فرهنگی اهمیتی دارند. طبیعی است که ابتکار شروع جنگ با دستگاه پاپ و، حد اقل به ظاهر، به خاطر دین بود. بدین ترتیب با تبلیغات جنگی و شور و حرارتی که در نتیجه آن در میان مردم پدید آمد نیروی پاپ افزایش یافت. نتیجه مهم دیگر آن کشتار گروه کثیری از یهودیان بود، و هر کس هم کشته نشد از اموال خود محروم شد و به زور غسل تعمید یافت. به هنگام نخستین جنگ صلیبی در آلمان، و در سومین جنگ به هنگام برنخت نشستن ریچارد شیردل در انگلستان، یهودیان بسیاری را کشتار کردند. بورك، که در آن نخستین امپراتور مسیحی سلطنت خود را آغاز کرده بود، صحنه یکی از سهمناکترین کشتارهای یهودیان شد. یهودیان پیش از جنگهای صلیبی تقریباً انحصار تجارت کالاهای مشرق زمین را در سراسر اروپا به دست داشتند. پس از آن جنگها در نتیجه عذاب و

آزار یهودیان این تجارت بیشتر به دست مسیحیان افتاد . یکی دیگر از آثار بسیار متفاوت جنگهای صلیبی عبارت بود از برقرار ساختن روابط ادبی با قسطنطنیه . در نتیجه این روابط در قرن دوازدهم و اوایل قرن سیزدهم ترجمه‌های زیادی از متون یونانی به زبان لاتینی صورت گرفت . تجارت با قسطنطنیه همیشه زیاد صورت می گرفت ، خصوصاً به وسیلهٔ ونیسیها ، اما بازرگانان ایتالیایی به آثار قدیم یونانی همانقدر توجه می کردند که بازرگانان انگلیسی و امریکایی در شانکهای به دنبال آثار قدیم چینی می رفتند . (معلومات اروپاییان از آثار قدیم چین ، بیشتر از مبلغین دینی گرفته می شد .)

رشد فلسفهٔ مدرسی

فلسفهٔ مدرسی به معنای اخص کلمه در اوائل قرن دوازدهم آغاز می شود و به عنوان مکتب فلسفی دارای خصوصیات معینی است . اولاً محدود به حدودی است که به نظر خود نویسندهٔ آن دیانت صحیح باشد ، و اگر آرای وی از طرف شورایی محکوم شود حاضر است سخنان خود را پس بگیرد و از آن بگذرد . این را نباید تماماً نتیجهٔ ترس دانست . این تسلیم نظیر تسلیم قاضی بدوی است به رأی محکمهٔ استئناف . ثانیاً ارسطو ، که در قرون دوازدهم و سیزدهم به تدریج بهتر شناخته شد ، قبولیتش به عنوان عالیترین مرجع روز به روز افزایش می یابد و افلاطون مقام اول را از دست می دهد . ثالثاً اعتقاد زیادی به « دیالکتیک » (احتجاج نظری) و استدلال قیاسی وجود دارد . مشرب عمومی مدرسیان بیشتر باریک بینی و موشکافی و جدل منطقی است تا روش عرفانی . رابعاً مسئلهٔ کلیات با معلوم شدن این که افلاطون و ارسطو در آن خصوص با یکدیگر توافق ندارند بار دیگر پیش کشیده

دادن حکومت فلاسفه اقدام کرده بود. هنگام مسافرت افلاطون به سیسیل و جنوب ایتالیا، ارخیتاس فیثاغوری Archytas در شهر تاراس Taras دارای قدرت سیاسی بود. استخدام دانشمندان برای وضع قوانین در آن زمان امری متداول بود. قوانین آتن را سولون، و از آن توریی Thurii را پروتاگوراس وضع کرد. در آن روزگار مستعمرات به کلی خارج از دامنه قدرت شهرهای اصلی بودند؛ و کاملاً میسر بود که گروهی از افلاطونیان در سواحل اسپانیا یا گول جمهوری افلاطون را تشکیل دهند. بدبختانه دست تصادف افلاطون را به سیرا کوس انداخت که شهر تجارتی بزرگی بود دچار جنگهای سخت با دولت کارتاژ. در چنین محیطی هیچ فیلسوفی کار مهمی انجام نمی‌دهد. در نسل بعد، ظهور دولت مقدونی همه دولتهای دیگر را بر انداخت و همه آزمایشهای سیاسی کوچک و محدود را عقیم ساخت.

فصل پانزدهم نظریهٔ مثل

اواسط کتاب «جمهوری»، یعنی از اواخر کتاب پنجم تا پایان کتاب هفتم، بیشتر صرف مسائل فلسفی محض، در برابر سیاست، شده است. این مسائل کما بیش ناگهان مطرح می‌شوند:

مفاسد نوع بشر هرگز نقصان نخواهد یافت مگر آنگاه که در شهرها فلاسفه پادشاه شوند یا آنانکه هم اکنون عنوان پادشاهی و سلطنت دارند به راستی و جداً در سلك فلاسفه درآیند و نیروی سیاست

و حکمت توأماً در فرد واحد جمع شود و از طرفی هم به موجب قانون سخن کسانی که منحصرأ یکی از این دو رشته را تعقیب می کنند از دخالت در اداره امور ممنوع گردند. تا این شرایط انجام نشود هرگز ممکن نیست طرحی که ما در ضمن این مباحثه در نظر گرفتیم از مرحله امکان بگذرد و پا به عرصه وجود نهد.

اما اگر این سخن درست باشد، فیلسوف کیست و منظور از «فلسفه» چیست؟ بحثی که به دنبال این سؤال پیش می آید معروفترین قسمت «جمهوری» است و شاید نمود آن نیز از سایر قسمتهای این کتاب بیشتر بوده باشد. پاره ای از سطوح این قسمت در نهایت زیبایی و لطافت است. بسا که خواننده ای (مانند خود من) با آنچه افلاطون می گوید مخالف باشد، ولی مسلماً از خواندن آن بی اختیار تکان می خورد.

فلسفه افلاطون بر اساس تمیز دادن میان واقعیت و صورت ظاهر، یا بود و نمود که نخست پارمنیدس آنرا بیان کرده بود، استوار است. در سراسر بحثی که اکنون از آن سخن می گوئیم، اصطلاحات و استدلالات پارمنیدس مکرر به کار می رود. اما در خصوص بود لحنی دینی به گوش می خورد که بیشتر فیثاغورس است تا پارمنیدی. در زمینه ریاضیات و موسیقی نیز مطالب بسیاری در این بحث هست که می توان پی آن را مستقیماً تا شاگردان فیثاغورس دنبال کرد. از آمیزش منطق پارمنیدس و نظریه آن جهانی فیثاغورس و اورفئوسیان ترکیبی پدید آمد که

ظاهر آ عواطف عقلی و دینی هر دو را راضی می کرد. و از این آمیزش معجونی ساخته شد که، به اشکال گوناگون، فلاسفه بزرگدرا، از آن پس تا هگل، زیر تأثیر گرفت. اما تنها فلاسفه زیر تأثیر افلاطون قرار نگرفتند. چرا پوریتانها به موسیقی و نقاشی و تجملات کلیسای کاتولیک اعتراض می کردند؟ پاسخ را در کتاب دهم «جمهوری» خواهید یافت. چرا در مدرسه به کودکان ریاضیات درس می دهند؟ دلایل این امر در کتاب هفتم بیان شده است.

نظریه مثل افلاطونی در چند بند زیر خلاصه می شود:

سؤال ما این است: فیلسوف کیست؟ پاسخ اول، از لحاظ لغت شناسی این است که فیلسوف یعنی دوستدار حکمت. ولیکن دوستدار حکمت با دوستدار دانش، بدان معنی که درباره شخص کنجکاو می گوئیم فلانی دانش را دوست می دارد، دو تا است. شخص از کنجکاو می عوامانه فیلسوف نمی شود. لذا تعریف خود را اصلاح می کنیم: فیلسوف کسی است که منظر راستی یا جمال حق را دوست می دارد. اما جمال حق چیست؟

شخصی را در نظر آورید که چیزهای زیبا را دوست می دارد، همیشه لازم می داند که در نمایش تراژدیهای جدید حاضر شود، فیلمهای تازه را ببیند، و موسیقی تازه را بشنود. چنین شخصی فیلسوف نیست، زیرا که فقط چیزهای زیبا را دوست می دارد؛ حال آنکه فیلسوف زیبایی را فی نفسه دوست می دارد. آنکه چیزهای زیبا را دوست می دارد خواب می بیند؛ و آنکه زیبایی مطلق را می شناسد کاملاً بیدار است. شخص نخستین فقط دارای عقیده است؛ حال آنکه شخص اخیر صاحب معرفت است.

و اما فرق میان «عقیده» و «معرفت» چیست؟ شخصی که صاحب معرفت است، بر چیزی معرفت دارد؛ یعنی چیزی که موجود است؛ زیرا چیزی که موجود نباشد هیچ است. (این نکته پارمنیدس را به خاطر می آورد.) پس معرفت مصون از خطاست؛ زیرا که منطقیاً نمی تواند خطا باشد؛ ولی عقیده ممکن است خطا باشد. چگونه؟ عقیده، نه می تواند از آنچه نیست باشد، زیرا که این محال است؛ و نه می تواند از آنچه هست باشد، زیرا که در آن صورت عین معرفت خواهد بود. پس عقیده باید از آنچه هم هست و هم نیست باشد.

اما این چگونه ممکن است؟ پاسخ این است که اشیا جزئی متضمن صفات متضادند: چیزی که زیباست، از جهتی هم زشت است؛ چیزی که عادلانه است از جهتی هم ظالمانه است؛ و هكذا. افلاطون می گوید که همه اشیا جزئی محسوس دارای این تناقضند، و لذا میان هستی و نیستی قرار دارند، و می توانند منشأ عقیده واقع شوند، و نمی توانند منشأ معرفت باشند. «اما آنان که وجود مطلق و ابدی ولایتیغیر را می بینند، می توان گفت که تنها دارای عقیده نیستند، بلکه صاحب معرفتند.»

بدین ترتیب به این نتیجه می رسیم که عقیده مربوط به عالم محسوس است؛ حال آنکه معرفت مربوط به عالم ابدی فوق محسوسات است. فی المثل عقیده مربوط به چیزهای زیباست، اما معرفت به زیبایی مطلق مربوط است.

یگانه برهانی که در این بحث اقامه شده این است که فرض اینکه يك چیز زیبا هست و زیبا نیست، یا عادلانه هست و عادلانه نیست، تناقض دارد و مع ذلك اشیا جزئی دارای چنین خصائص متناقضی به نظر

می‌رسند؛ لذا اشیاى جزئى واقعى نیستند. هراکلیتوس گفته بود: «ما در يك رودخانه قدم می‌گذاریم و قدم نمی‌گذاریم؛ ما هستیم و نیستیم.» اگر این گفته را با فلسفه پارمنیدس در آمیזیم، به نتیجه افلاطون می‌رسیم.

اما در نظریه افلاطون مطلب مهمی هم وجود دارد که سابقه آن را نمی‌توان در نظریات اسلاف او یافت؛ و آن نظریه «مثل» یا «صور» است. این نظریه پاره‌ای منطقی و پاره‌ای ما بعد طبیعی است. پاره منطقی آن به معانی اسمای عام راجع است. تعداد زیادی جانور وجود دارد که جمله «این گربه است» درباره آنها صدق می‌کند. اما منظور از کلمه «گربه» چیست؟ البته چیزی است غیر از این یا آن گربه خاص. ظاهراً يك جانور از این جهت گربه است که از يك ماهیت کلی، که میان همه گربه‌ها مشترك است، بهره دارد. زبان نمی‌تواند بی‌اسمای عام، مانند «گربه»، عمل کند؛ و پیداست که این اسما بی‌معنی نیستند. اما اگر لفظ «گربه» معنایی داشته باشد، این معنی فلان یا بهمان گربه خاص نیست؛ بلکه نوعی گربگی مطلق است، که با تولد فلان گربه به وجود نمی‌آید و با مرگ آن گربه از میان نمی‌رود. در حقیقت فارغ از زمان و مکان است؛ «ابدی» است. این بود پاره منطقی نظریه افلاطون. بر این اثبات آن، بگذریم از اینکه بالمآل اعتبار دارند یا نه، قوی هستند و یکسره مستقل از پاره ما بعد طبیعی این نظریه.

اما بنا بر پاره ما بعد طبیعی، کلمه «گربه» به معنای گربه کلی است؛ یعنی «همان گربه» که خدا آفریده است، و یکتاست. گربه‌های جزئی، از ماهیت آن گربه بهره‌ای دارند؛ ولی این بهره کمابیش ناقص است؛ و فقط به سبب این نقص وجود گربه‌های متعدد ممکن است. آن

گر به واقعی است؛ گریه‌های جزئی ظاهری هستند.

در آخرین کتاب «جمهوری» برای محکوم ساختن نقاشان شرح بسیار روشنی از نظریه مثل یا صور آمده است.

اینجا افلاطون توضیح می‌دهد که هر گاه عده‌ای از افراد اسمی مشترك یا عام داشته باشند، این افراد «مثال» یا «صورت» مشتركی نیز دارند. فی‌المثل تخیلاتی بسیاری وجود دارند، اما فقط يك «مثال» یا «صورت» از تخیلات وجود دارد. چنان که تصویر يك تخیلات در آینه فقط ظاهری است و «واقعی» نیست، تخیلاتی جزئی مختلف نیز غیر واقعی هستند، زیرا که فقط تصاویری از «مثال» اند که یگانه تخیلات واقعی است و خدا آن را آفریده است. از این یگانه تخیلات، که خدا آفریده، معرفت حاصل می‌شود؛ حال آنکه درباره تخیلاتی متعددی که درود گران می‌سازند فقط «عقیده» می‌توان داشت. فیلسوف کسی است که به آن یگانه تخیلات «مثالی» دلبنده است و به تخیلاتی متعددی که در عالم محسوس یافته می‌شوند، اعتنا ندارد؛ لذا به امور دنیوی دل نمی‌بندد؛

«آن کس که دارای روح بزرگ است و به سراسر زمان و سراسر وجود نظر دارد چگونه می‌تواند زندگی آدمی را مهم بداند؟»
 کودکی که می‌تواند فیلسوف شود از اینجا از میان همگانش باز شناخته می‌شود که منصف و مهربان است؛ آموختن را دوست می‌دارد؛ حافظه‌اش قوی و روحیاتش طبیعتاً متعادل است. چنین کودکی را باید تعلیم داد تا فیلسوف و سرپرست شود.

در اینجا آدئیمانوس اعتراض کنان وارد بحث می‌شود، و می‌گوید هر وقت که یا سقراط وارد بحث می‌شود در هر قدم خود را

گمراهتر می‌بیند، و سرانجام همه تصوراتی که سابقاً در خاطر داشته و ارونه می‌شود. سقراط هر چه می‌خواهد بگوید، اما همه می‌دانند و این نکته مسلم است که کسانی که در پی فلسفه می‌روند به صورت موجوداتی غریب - اگر نگوییم دغلبازانی به تمام معنی - درمی‌آیند، و حتی بهترین آنان به واسطه فلسفه بیفایده گشته‌اند.

سقراط می‌پذیرد که در دنیا، چنانکه هست، این موضوع حقیقت دارد؛ ولی مدعی است که تقصیر از مردم است، نه از فلاسفه. در جامعه خردمندان فلاسفه احمق به نظر نمی‌رسند، فقط در میان احمقان است که خردمندان بیخرد پنداشته می‌شوند.

اما تکلیف ما در برابر این دو شق چیست؟ گفتیم که برای ایجاد مدینه فاضله دو راه موجود است: یکی پادشاه شدن فلاسفه، دیگری فیلسوف شدن پادشاهان. شق اول به عنوان ابتدای کار غیر ممکن می‌نماید؛ زیرا در شهری که فلسفی نشده باشد فلاسفه آبرویی ندارند؛ اما کسی که شاهرزاده به دنیا بیاید ممکن است فیلسوف شود. و «یک تن کافی است». اگر یک تن که شهری را درید اختیار دارد وجود داشته باشد، همو مدینه فاضله‌ای را که جهانیان چنین با نظر تردید در آن می‌نگرند پدید خواهد آورد. «افلاطون می‌پنداشت که دیونیسوس کوچک، حاکم سیراکوس، همین شاهرزاده است. لیکن آن جوان سرانجام ناپاب از کار درآمد.

در کتابهای ششم و هفتم «جمهوری» افلاطون به دو مسئله می‌پردازد: نخست اینکه فلسفه چیست، دوم چگونه می‌توان یک پسر یا دختر مستعد را چنان تربیت کرد که فیلسوف شود. در نظر افلاطون فلسفه نوعی بینش است - «بینش جمال حق». فلسفه یک چیز کاملاً عقلانی

نیست؛ صرف دانش نیست؛ بلکه عشق به دانش است. «عشق عقلانی به خدا»، که اسپینوزا از آن سخن می‌گوید، ترکیبی است از تفکر و احساس که به ترکیب افلاطون شباهت بسیار دارد. هر کس به نوعی آفرینش پرداخته باشد کمابیش می‌داند که پس از کوشش و زحمت بسیار، هنگامی که حقیقت یا زیبایی با درخشش ناگهانی ظاهر می‌شود حالی دست می‌دهد. حقیقتی که بدین ترتیب کشف می‌شود ممکن است مربوط به يك موضوع كوچك، یا مربوط به جهان بزرگ باشد؛ اما حالی که در لحظه کشف حقیقت دست می‌دهد بسیار اطمینان بخش است. شك و تردید ممکن است بعد راه خود را باز کند، ولیکن در آن لحظه اطمینان کامل وجود دارد. به گمان من بیشتر کارهای آفرینشی که در زمینه‌های هنر و علم و ادب و فلسفه صورت گرفته محصول چنین لحظاتی است. دیگران را نمی‌دانم. اما در مورد خود من چنین است که هر وقت می‌خواهم درباره موضوعی کتابی بنویسم نخست باید خود را در جزئیات آن موضوع غوطه‌ور کنم تا همه جای آن برایم آشنا گردد. آنگاه، روزی، اگر بخت یاری کند، تمامی آن کتاب را به شکلی که همه فصلهایش با هم مربوط و مرتبط باشد در نظر می‌آورم. پس از آن تنها کاری که باید بکنم این است که بنشینم و آنچه را دیده‌ام روی کاغذ بیاورم. نزدیکترین تشبیه این که انسان کوهستان مه‌آلودی را پیماید تا آنکه همه راهها و قلهها و دره‌های آن، هر يك جداگانه، با ذهن آشنا شوند؛ و آنگاه از جای بلندی آن کوهستان را در پرتو خورشید درخشان تماشا کند.

به گمان من در کار آفرینش درك چنین حالی لازم است، ولی کافی نیست. حقیقت این است که آن اطمینان و ایقان ذهنی که از این

حال ناشی می‌شود، ممکن است سخت گمراه کننده باشد. ویلیام جیمز William James داستان مردی را نقل می‌کند که اثر گاز خنده آور را تجربه می‌کرد. وقتی که تحت تأثیر گاز قرار می‌گرفت راز هستی بر او مکشوف می‌شد اما همینکه به هوش می‌آمد آن را فراموش می‌کرد. سرانجام با کوشش بسیار موفق شد پیش از آنکه اثر گاز زایل شود راز را بنویسد. وقتی که حالش کاملاً به جا آمد از جا پرید که ببیند چه نوشته است. نوشته‌اش این بود: «بوی نفت همه جا پیچیده است.» آنچه ابتدا به نظر روشن بینی ناگهانی می‌نماید ممکن است گمراه کننده باشد؛ و باید پس از رفع آن وجد و حال، به طور جدی مورد آزمایش قرار گیرد.

بیش افلاطون، که وی هنگام نوشتن «جمهوری» بدان اعتقاد تمام داشت، سرانجام به یک تمثیل نیازمند است تا حقیقت آن برای خواننده روشن شود، و آن تمثیل غار است. اما این تمثیل پس از بحثهای مقدماتی گوناگون آورده می‌شود، تا خواننده ضرورت دنیای «مثل» را دریابد. نخست دنیای فکر از دنیای حواس متمایز می‌شود؛ سپس فکر و ادراک حسی نیز هر یک به دو گونه تقسیم می‌شوند. ما به بحث درباره دو نوع ادراک حسی نیازی نداریم؛ اما دو نوع فکر عبارتند از: «عقل» و «فهم». از این دو، عقل نوع عالیتر است و با مثل خالص سروکار دارد، و روش کار آن جدلی (دیالکتیکی) است. «فهم» آن نوع فکر است که در ریاضیات به کار می‌رود، و از «عقل» پست‌تر است؛ زیرا فرضیاتی به کار می‌برد که نمی‌تواند صحت آنها را تحقیق کند. فی‌المثل در علم هندسه می‌گوییم: «فرض داریم که مثلث ABC دارای اضلاع مستقیم است.» اینجا خلاف قاعده است که بپرسیم آیا

اضلاع این مثلث فی الواقع مستقیمند یا نه؛ حال آنکه می دانیم اگر این مثلث را رسم کنیم مسلماً اضلاعش مستقیم نخواهند بود؛ زیرا که ما نمی توانیم خطوط کاملاً مستقیم رسم کنیم. پس ریاضیات نمی تواند آنچه را که «هست» به ما بگوید؛ بلکه آنچه را «می بود اگر...» به ما می گوید. در دنیای محسوس خط مستقیم وجود ندارد؛ بنابراین اگر ریاضیات چیزی بیش از حقیقت فرضی در برداشته باشد ما باید شواهدی دائر بر وجود خط مستقیم فوق محسوس در دنیای فوق محسوس به دست آوریم. اما کشف این شواهد با فهم میسر نیست بلکه، به نظر افلاطون، با عقل میسر است؛ و عقل نشان می دهد که يك مثلث با اضلاع مستقیم در آسمان وجود دارد که از روی آن قضایای هندسی را می توان به طور قطعی اثبات کرد، نه به طور فرضی.

در اینجا اشکالی هست که از نظر افلاطون پوشیده نمانده، و بر فلاسفه ایده آلیست جدید نیز آشکار بوده است. دیدیم که خدا فقط يك تخنخواب ساخته است. اما اگر يك مثلث آسمانی وجود داشته باشد، پس خدا باید لا اقل سه خط مستقیم ساخته باشد. اشکال هندسی، ولو مثالی، باید متعدد باشند. فی المثل، وقتی که ما از دو دایره متقاطع سخن می گوئیم. به امکان وجود دو دایره نیازمندیم؛ و قس علی هذا. از این موضوع چنین برمی آید که در نظریه افلاطون هندسه نمی تواند به مقام حقیقت نهائی نائل شود؛ بلکه باید آن را به بررسی ظواهر محدود و منحصر دانست. ولی ما این نکته را، که پاسخ افلاطون بدان چندان روشن نیست، نادیده می انگاریم.

افلاطون می خواهد فرق میان بینش روشن عقل و بینش آشفته ادراک حسی را به کمک تشبیهی مربوط به حس بینایی توضیح دهد.

می گوید که بینایی با حواس دیگر فرق دارد، زیرا که در جریان عمل بینایی نه تنها چشم و شیء، بلکه نور نیز لازم است. اشیایی را که آفتاب بر آنها می تابد خوب می بینم؛ در نور کم آشفته می بینم؛ و در تاریکی مطلق اصلاً نمی بینم. دنیای مثل مانند دیدن اشیاست در پرتو آفتاب؛ حال آنکه دنیای اشیای گذران تار و مبهم است. افلاطون چشم را به نفس تشبیه می کند و خورشید را، به عنوان منبع نور، به حقیقت یا خوبی.

نفس مانند چشم است؛ چون متوجه چیزی شود که بر آن [نور] حقیقت و هستی بنا بد، آن را درک می کند و روشن می گردد؛ اما چون به دنیای نیم تاریک کون و فساد توجه کند، از آن فقط عقیده ای به دست می آورد. و درست نمی بیند، و زمانی بدین عقیده و زمانی بدان عقیده پای بند می شود، و کودن به نظر می رسد... چیزی که به معلوم حقیقت می بخشد و به عالم قدرت کسب علم می دهد، همان است که من میل دارم آن را مثال خوبی بنامید، و شما آن را علت علم می شناسید.

و این مقدمه منجر می شود به تمثیل معروف غار که می گوید کسانی را که از فلسفه بی بهره اند می توان تشبیه کرد به زندانیانی که در غاری جای دارند و فقط می توانند به یک سو نگاه کنند، زیرا که در زنجیرند، و در پشت سرشان آتش است و در پیش رویشان دیوار. میان آنها و دیوار چیزی نیست. آنچه می بینند سایه های خودشان است و چیزهایی که در پشت سرشان قرار دارد، که از پرتو آتش روی دیوار نقش می بندد. زندانیان ناچار این سایه ها را واقعی می-

پندارند و از اشیائی که باعث این سایه‌ها هستند خبر ندارند. سرانجام يك تن از غار می‌گریزد و قدم در نور خورشید می‌گذارد، و برای نخستین بار اشیاى واقعی را می‌بیند و درمی‌یابد که تا کنون سایه‌ها او را می‌فریفته‌اند. اگر این زندانی فراری از آن فلاسفه‌ای باشد که برای سرپرستی خوبند، وظیفهٔ خویش خواهد دانست که به غار باز گردد و حقیقت را به زندانیان بگوید و راه نجات را بداتنا نشان دهد. چیزی که هست، این شخص در متقاعد ساختن زندانیان به صدق مطالب خود دچار اشکال خواهد شد؛ زیرا چون از روشنی به تاریکی رفته است. سایه‌ها را به خوبی زندانیان نمی‌بینند و در نظر زندانیان ابله‌تر از زمانی که هنوز فرار نکرده بود می‌نماید.

«گفتم اگر اکنون يك چنین منظره‌ای پیش خود مجسم کنی، می‌توانی به چگونگی طبیعت انسان با توجه به تأثیر تربیت پی‌بری. چنین تصور کن که مردانی در يك مسکن زیرزمینی شبیه به غار مقیمند که مدخل آن در سراسر جبههٔ غار رو به روشنائی است. این مردم از آغاز طفولیت در این مکان بوده‌اند و پا و گردن آنان با زنجیر بسته شده به طوری که از جای خود حرکت نمی‌توانند کرد و جز پیش‌چشم خود به سوی دیگر هم نظر نمی‌توانند افکنند، زیرا زنجیر نمی‌گذارد که آنان سر خود را به عقب برگردانند. پشت سر آنها نور آتشی که بر فراز يك بلندی روشن شده از دور می‌درخشد، میان آتش و زندانیان جادهٔ مرتفعی هست. اکنون چنین فرض کن که در طول این جاده دیوار کوتاهی وجود دارد شبیه به پرده‌ای که نمایش دهندگان خیمه شب‌سازی بین خود و تماشاکنندگان قرار داده و از بالای آن

عروسکهای خود را نمایش می دهند. گفت چنین فرض کردم. گفتم حال فرض کن که درطول این دیوار کوتاه باربرانی با همه نوع آلات عبور می کند و باری که حمل می نمایند از خط الرأس دیوار بالاتر است و در جزو بار آنها همه گونه اشکال انسان و حیوان چه سنگی چه چوبی وجود دارد والبته درمیان باربرانی که عبور می کنند برخی گویا و برخی خاموشند. گفت چه منظره شگفت انگیزی! چه زندانیان عجیبی! گفتم مثل آنان مثل خود ماست. اینها در وضعی که هستند نه از خود چیزی می توانند دید نه از همسایگان خود مگر سایه هایی که بر اثر نور آتش بر روی آن قسمت که غار برابر چشم آنان است نقش می بندد.

در فلسفه افلاطون، خوبی (خیر) مقام خاصی دارد. می گوید که علم و حقیقت مانند خوبیند، ولیکن مقام خوبی بالاتر است. «خوبی ذات نیست، بلکه از حیث مقام و قدرت از ذات بسیار بالاتر است.» در جستجوی درک خوبی مطلق، بحث و جدل ما را به انتهای دنیای فکر می برد. به وسیله خوبی است که بحث و جدل می تواند از فرضیات ریاضیدانها قطع نظر کند. تصویری که شالوده فلسفه افلاطون را تشکیل می دهد این است که واقعیت، در برابر صورت ظاهر، کاملاً و تماماً خوب است؛ لذا درک خوبی یعنی درک واقعیت. همان آمیزش تعقل و اشراق که در فلسفه فیثاغورس دیده می شود سراسر فلسفه افلاطون را فرا گرفته است، اما در این نقطه اوج خوب پیداست که اشراق غالب شده است.

نظریهٔ مثل افلاطون چند فساد آشکار دارد؛ مع هذا این نظریه پیشرفت بسیار مهمی را در فلسفه نشان می‌دهد؛ زیرا این نخستین نظریه‌ای است که مسئلهٔ کلیات را طرح کرده، و از آن هنگام تا کنون این مسئله به اشکال مختلف در فلسفه مطرح بوده است. شکل نخستین يك نظریه ممکن است خام باشد، ولی نمی‌توان به حساب این خامی اصالت آن را نادیده گرفت. حتی پس از آنکه همهٔ اصلاحات لازم در این نظریه بشود، باز مقدماتی از آنچه افلاطون گفته است در نظریه‌اش برجای می‌ماند. حداقل آنچه برجای می‌ماند، حتی از نظر کسانی که سخت‌ترین مخالفت را با افلاطون دارند، چنین است: ما نمی‌توانیم تصورات خود را به زبانی بیان کنیم که تماماً از اسمای خاص ترکیب شده باشد، بلکه باید اسمای عام نیز، از قبیل «آدم» و «سگ» و «گره» داشته باشیم؛ یا اگر هم از استعمال این اسما احتراز کنیم، از داشتن کلمات نسبی مانند «شبه» و «پیش» و امثالشان ناگزیریم. این کلمات اصوات بی‌معنا نیستند؛ اما در دنیایی که سراسر از اشیا جزئی تشکیل شده، که به اسمای خاص نامیده می‌شوند، مشکل می‌توان دریافت که چگونه این کلمات می‌توانند معنی داشته باشند. شاید راهپایی برای رد این استدلال وجود داشته باشد، ولی به هر حال می‌توان گفت که این استدلال مقدمات برهانی را برای اثبات کلیات پی‌ریزی می‌کند. من عاجلاً برای این استدلال تا حدی اعتبار قائل می‌شوم؛ اما پذیرفتن این موضوع به هیچوجه مستلزم پذیرفتن باقی گفته‌های افلاطون نیست.

اولاً، افلاطون «ترکیب فلسفی» (philosophical syntax) را نمی‌فهمد. من می‌توانم بگویم: «سقراط آدمی است.» و «افلاطون

آدمی است،» و هکذا. در همهٔ این موارد می توان فرض کرد که کلمهٔ «آدمی» عیناً يك معنی دارد. اما این کلمه هر معنایی داشته باشد، آن معنی چیزی است غیر از سقراط و افلاطون و سایر افراد آدمی. «آدمی» صفت است؛ بنا برین اگر بگوییم: «آدمی آدمی است»، جمله بی معنی است. اشتباهی که افلاطون می کند مانند این است که بگوییم: «آدمی آدمی است.» افلاطون می اندیشد که زیبایی زیست می اندیشد که «آدمی» کلی نام يك قالب است که خدا آفریده و آدمیان جزئی نسخه های ناقص و نسبتاً غیر واقعی آن قالب اصلیند. به هیچ وجه نمی تواند بفهمد که چه شکاف بزرگی میان «کلیات» و «جزئیات» وجود دارد. «مُثل» وی در واقع جزئیات دیگری هستند که نسبت به نوع عبادی اشیا از لحاظ علم اخلاق و علم الجمال برتری دارند. خود افلاطون هم متوجه این اشکال شد و این موضوع در رسالهٔ «پارمنیدس» دیده می شود، و این رساله در تاریخ انتقاد از خود یکی از جالبترین مواردی است که به وسیلهٔ يك فیلسوف صورت گرفته است.

ظاهراً مکالمهٔ «پارمنیدس» را آنتیفون Antiphon، (برادر ناتنی افلاطون) نقل می کند. او تنها کسی است که گفتگوها را به یاد دارد، اما اکنون به چیزی جز اسب علاقه ندارد. جمعی او را می بینند که دههٔ اسبی در دست دارد، و به زحمت و ادارش می کنند که مباحثهٔ معروف پارمنیدس و زنو و سقراط را نقل کند. گویا این مباحثه هنگامی صورت گرفته است که پارمنیدس پیر (در حدود شصت و پنج) و زنو میانسال (در حدود چهل) و سقراط جوان بوده است. سقراط نظریهٔ مثل را مطرح می کند. وی یقین دارد که برای شباهت و عدالت، زیبایی و خوبی مثلی وجود دارد؛ اما یقین ندارد که برای انسان نیز مثالی

وجود داشته باشد، و این سخن را که آیا برای چیزهایی مانند مو و گل و کثافت نیز مثلی وجود دارد با خشم رد می کند اما اضافه می کند که گاهی می اندیشد که هیچ چیزی بدون مثال وجود ندارد. سقراط بدان سبب از این نظر می گریزد که می ترسد در ورطه مهملات سقوط کند.

«پارمنیدس، گفت: آری سقراط، علتش این است که تو هنوز جوانی؛ اما اگر اشتباه نکنم زمانی خواهد رسید که فلسفه با دست محکمتری گریانت را بگیرد. آنوقت از پست ترین چیزها نیز بیزار نخواهی بود.»

سقراط می پذیرد که در نظر وی «مثلی وجود دارند که هر چیزی بهره ای از آنها دارد و نام خود را از آنها می گیرد. مثلاً چیزهای مشابه بدان سبب مشابهند که از شباهت بهره دارند؛ چیزهای بزرگ بدان سبب بزرگند که از بزرگی بهره دارند؛ و چیزهای عادلانه و زیبا بدان سبب عادلانه و زیبایند که از عدالت و زیبایی بهره دارند.»

اما پارمنیدس به خرده گیری می پردازد: (الف) آیا جزئی از تمام مثال بهره مند است یا فقط پاره ای از آن را دربردارد؟ به هر دو شق اعتراض وارد است: شق اول لازم می آورد که یک چیز در آن واحد در مکانهای متعدد باشد و شق دوم مستلزم این است که مثال قابل تقسیم باشد و بدین ترتیب چیزی که پاره ای از کوچکی را در برداشته باشد از «کوچکی مطلق» کوچکتر است، و این مهمل است. (ب) وقتی که

جزئی مثال را در برداشته باشد، آن جزئی و آن مثال هر دو یکی هستند؛ پس لازم است که يك مثال دیگر نیز وجود داشته باشد که جزئی و مثال هر دو را دربر گیرد، و هكذا الی غیرالنهاییه. پس هر مثالی به يك سلسلهٔ بی نهایت مبدل می شود. (این مانند برهان ارسطو دربارهٔ «شخص سوم» است.) (ج) سقراط می گوید که شاید مثل اندیشه باشند، ولی پارمیندس خاطر نشان می کند که اندیشه باید راجع به چیزی باشد. (د) بنا بر دلیلی که در بند «ب» ارائه شد، مثل نمی تواند به جزئیات شباهت داشته باشند. (ه) اگر هم مثل وجود داشته باشند، نمی توانند بر ما معلوم باشند، زیرا علم عامطلق نیست. (و) اگر علم خدا مطلق باشد، خدا ما را نمی شناسد و لذا نمی تواند بر ما فرمانروایی کند.

معیناً نظریهٔ مثل یکسره طرد نمی شود. سقراط می گوید که اگر مثل نباشند چیزی وجود ندارد که عقل بر آن تکیه کند، و بنابراین تعقل از میان می رود؛ و پارمیندس می گوید که مشکلات وی بدان سبب است که این نظریه را از پیش نیاموخته است. اما سرانجام از این مباحثه نتیجهٔ معینی گرفته نمی شود.

من گمان نمی کنم ایرادهای منطقی افلاطون بر واقعیت جزئیات از بوتۀ آزمایش درست در آیند. مثلاً می گوید که هر چیزی که زیانست از برخی جهات زشت نیز هست؛ چیزی که دو برابر است، نیم نیز هست؛ و قس علی هذا. هنگامی که ما دربارهٔ يك اثر هنری می گوئیم که این اثر از جهاتی زیبا و از جهاتی دیگر زشت است همیشه (لااقل به فرض) می توانیم اثر را تجزیه کنیم و بگوئیم «این جزء یا این جهت زیباست و آن جزء یا آن جهت زشت است.» در

مورد «دو برابر» و «نیم» باید گفت که اینها اصطلاحات نسبی هستند، و در این معنی که ۲ دو برابر ۱ و نیم ۴ است تناقصی وجود ندارد. افلاطون بر اثر شناختن اصطلاحات نسبی مدام دچار اشکال می‌شود. می‌اندیشد که اگر «فلان» بزرگتر از «بهمان» و کوچکتر از «باستار» باشد، در آن صورت «فلان» در عین حال هم بزرگ است و هم کوچک، و این به گمان او اجتماع تقیضین است. این اشکالات از جمله امراض عقیم‌کننده فلسفه است.

تمایز میان واقعیت و صورت ظاهر نمی‌تواند نتایجی را که پارمنیدس و افلاطون و هگل بدان نسبت می‌دهند داشته باشد. اگر صورت واقعاً ظاهر می‌شود، پس «هیچ» نیست، یعنی چیزی است، و لذا جزو واقعیت است. این برهان از نوع صحیح براهین پارمنیدی است. و اگر صورت واقعاً ظاهر نمی‌شود، پس دیگر چرا سر خود را برای آن به درد آوریم؟ اما شاید کسی بگوید: «صورت واقعاً ظاهر نمی‌شود، بلکه ظاهراً ظاهر می‌شود.» ولیکن این برهان فایده‌ای ندارد؛ زیرا که ما خواهیم پرسید: «آیا واقعاً ظاهراً ظاهر می‌شود یا فقط ظاهراً ظاهراً ظاهر میشود؟» بدین ترتیب، اگر هم صورت ظاهراً ظاهر شود دیر یا زود به جایی می‌رسیم که واقعاً ظاهر شود، و لذا جزو واقعیت خواهد بود. افلاطون به هیچوجه در صدد انکار این نبود که ظاهراً تختخوابها متعددند، حال آنکه بیش از يك تختخواب واقعی، یعنی همان تختخوابی که خدا ساخته است، وجود ندارد. اما به نظر نمی‌رسد که وی با مفاهیم ضمنی این معنی، یعنی وجود صورتهای متکثر، و اینکه این کثرت جزو واقعیت است، رو به رو شده باشد. هر کوششی برای تقسیم جهان به دو قسمت، که يك قسمت «واقعی» تر از دیگری باشد، محکوم

به شکست است.

یکی دیگر از نظریات عجیب افلاطون نیز با این موضوع بستگی دارد؛ و آن این است که معرفت و عقیده از حیث موضوع نیز با هم اختلاف دارند. ما می‌گوییم که: اگر من بیندیشم که برف خواهد آمد، این عقیده است؛ بعد اگر بینم که برف می‌آید، این «معرفت» است؛ اما در هر دو مورد موضوع عقیده و معرفت یکی است، که همان آمدن برف باشد. ولیکن افلاطون می‌اندیشد که آنچه بتواند زمانی موضوع عقیده قرار گیرد، هرگز نمی‌تواند موضوع معرفت باشد. معرفت یقینی و خطاناپذیر است؛ عقیده نه همان خطا پذیر، بلکه ناگزیر از خطا است؛ زیرا چیزی را که صورتی بیش نیست واقعیت می‌انگارد. اینها همه تکرار گفته‌های پارمنیدس است.

ولیکن ما بعد الطبیعه افلاطون از يك جهت با ما بعد الطبیعه پارمنیدس فرق دارد؛ در نظر پارمنیدس فقط «واحد» وجود دارد، حال آنکه نزد افلاطون مثل متکثرند. نه تنها زیبایی و حقیقت و خوبی وجود دارند بل چنان که دیدیم، يك تختخواب آسمانی که خدا آفریده نیز وجود دارد، و يك انسان آسمانی، يك سگ آسمانی، يك گربه آسمانی، و خلاصه يك نمونه آسمانی از همه سر نشینان کشتی نوح وجود دارد. مثل اینکه این موضوع در کتاب «جمهوری» خوب حل و فصل شده است. يك مثال افلاطونی فکر نیست، ولی می‌تواند موضوع فکر باشد. مشکل می‌توان دریافت که خدا چگونه ممکن است مثال را آفریده باشد، زیرا که هستی مثال فارغ از زمان است، و خدا نمی‌توانسته است به خلق يك تختخواب اراده کند مگر اینکه عین همان تختخوابی را که افلاطون می‌گوید خدا آفریده باشد به عنوان موضوع

در فکر خود داشته باشد. چیزی که فارغ از زمان است لاجرم مخلوق نیست. اینجا ما به مشکلی برمیخوریم که گریبان بسیاری از روحانیان متفلسف را گرفته است: فقط جهان محدث، یعنی جهانی که در بسنر زمان و مکان قرار دارد، ممکن است خلق شده باشد؛ اما جهان محدث عین جهان عادی است که به عنوان موهوم بودن، و همچنین بد بودن، محکوم شده است؛ و لذا چنین به نظر می‌رسد که خالق فقط وهم و بدی را خلق کرده است. برخی از اصحاب معرفت باطنی (Gnostics) در پذیرفتن این نظر اصرار داشتند؛ اما در نظریات افلاطون این اشکال هنوز آشکار نشده بود، و چنین به نظر می‌رسد که وی در کتاب «جمهوری» هیچ توجهی بدان نداشته است.

بنا بر نظر افلاطون، فیلسوفی که باید سرپرست شود، باید به غار بازگردد و با کسانی که در عمر خود هرگز خورشید حقیقت را ندیده‌اند زندگی کند. ظاهراً خود خدا نیز اگر مایل به اصلاح مخلوقات خویش باشد باید همین کار را بکند. شخص افلاطونی مسیحی موضوع حلول خدا را در جسم مسیح چنین تعبیر می‌کند. اما توضیح این مسئله به کلی محال می‌نماید که چرا خدا به همان دنیای مثل قناعت نکرد. فیلسوف می‌بیند که غار موجود است و حس نوع دوستی او را وامی‌دارد که به غار بازگردد، اما خدا، اگر خودش همه چیز را خلق کرده باشد، می‌توانست اصلاً غاری پدید نیاورد.

اما شاید این اشکال فقط در مورد مفهوم مسیحی خدا پیش آید، و بر خالق افلاطونی وارد نباشد؛ زیرا افلاطون می‌گوید که خدا همه چیز را نیافریده بلکه فقط آنچه را خوب است آفریده است. بنابراین نظر، تکثر دنیای محسوس باید مبدائی غیر از خدا داشته باشد؛ و

در این صورت شاید مثل مخلوق خدا نه بلکه اجزاء مرکبه ذات او باشند. بدین ترتیب جنبه کثرت وجودی تعدد مثل اساسی نخواهد بود. اساساً فقط خدا یا خوبی وجود دارد؛ و مثل صفات اویند. باری، این یکی از تعابیر ممکن فلسفه افلاطون است

سپس افلاطون طرح جالبی برای پرورش جوانی که باید سرپرست مدینه فاضله شود به دست می‌دهد. پیشتر دیدیم که چنین جوانی برحسب مجموعه‌ای از صفات فکری و اخلاقی برای افتخار سرپرستی برگزیده می‌شود. این جوان باید عادل و مهربان و علاقه‌مند به تحصیل علم و صاحب حافظه‌ای نیرومند و روحیاتی معتدل باشد. جوانی که به واسطه داشتن این محاسن برگزیده شد از بیست تا سی سالگی را به تحصیل چهار رشته فیثاغوری خواهد گذارند؛ و آن چهار عبارتند از حساب و هندسه (مسطحه و فضایی) و نجوم و موسیقی. تحصیل این رشته‌ها برای فایده آنها نیست؛ بلکه برای این است که قوه عاقله جوان را برای سیر در امور سرمدی آماده کند. مثلاً در رشته نجوم لزومی ندارد که جوان خود را با اجرام آسمانی واقعی چندان رنجه سازد؛ بلکه باید سروکارش بیشتر با اجرام آسمانی آرمانی (ایده آل) باشد. شاید این سخن به گوش مردم امروز احمقانه بیاید، ولی شگفت این است که این نظر برای نجوم علمی مفید از آب درآمد. چگونگی این امر عجیب و قابل توجه است.

حرکات ظاهری سیارات، اگر نیک تجزیه و تحلیل نشود، بی‌نظم و بفرنج به نظر می‌رسد و به هیچ وجه آن گونه نیست که بتوان گفت آنها را يك «خالق فیثاغوری» تنظیم کرده است. بر یونانیان مسلم بود که آسمان نمونه‌ای است از زیبایی ریاضی، و این فقط در صورتی میسر

بود که حرکات سیارات مستدیر باشد. این نکته برای افلاطون نیز، که بر خوبی تأکید فراوان می کرد، می بایست مسلم بوده باشد. از اینجا این سؤال پیش می آمد که: آیا فرضیه‌ای وجود دارد که آشفتگی ظاهری حرکات سیارات را به صورت نظم و زیبایی و سادگی در آورد؟ اگر چنین فرضیه‌ای وجود داشته باشد، «خوبی» اختیار کردن آن را توجیه می کند. آریستارخوس ساموسی چنین فرضیه‌ای را یافت، و آن اینکه همه سیارات، از جمله زمین، روی مدار مستدیری گرد خورشید می گردند. این نظر مدت دو هزار سال مردود بود، و علت این امر تا حدی نفوذ ارسطو بود که فرضیه‌ای کمابیش نظیر این را به «فیثاغوریان» نسبت می دهد. کوپرنیکوس این نظر را احیاء کرد و توفیق آن ممکن بود تمایل افلاطون را به زیبایی شناسی در زمینه نجوم موجه جلوه دهد. ام. بدبختانه کیپلر کشف کرد که مدار سیارات بیضی است نه دایره، و خورشید در یکی از کانونهای این بیضی قرار می گیرد نه در مرکز آن و سپس نیوتون کشف کرد که مدار سیارات حتی بیضی هم نیست. بدین ترتیب آن سادگی هندسی که افلاطون در جستجویش بود و آریستارخوس ظاهراً آن را یافته بود سرانجام موهوم از کار درآمد.

این قطعه از تاریخ علم يك پند کلی می آموزد: هر فرضیه‌ای، هر چند مهمل باشد، ممکن است برای علم مفید واقع شود؛ به شرط اینکه بخت با مکتشفی یاری کند تا موضوع کار خود را از نظر گاه تازه‌ای بنگرد. اما هنگامی که چنین فرضیه‌ای به یاری بخت خدمت خود را بدین نحو انجام داد، احتمال دارد که از آن پس مانع پیشرفت گردد. اعتقاد به «خوبی» به عنوان کلید درك علمی جهان، در مرحله

معینی برای علم نجوم مفید واقع شد؛ ولی تأثیر آن در همه مراحل بعدی مضر بود. تمایل افلاطون - و بیش از او تمایل ارسطو - به زیبایی و اخلاق در کشتن علم یونانی سهم به سزایی داشت.

قابل توجه است که افلاطونیان امروز، جزئی چند، از ریاضیات بیگانه‌اند: حال آنکه خود افلاطون برای حساب و هندسه اهمیت بسیار قابل بود، و این علوم در فلسفه او تأثیر فراوان داشته‌اند. این نمونه‌ایست از مضار تخصص: انسان نباید در باره افلاطون سخن بگوید مگر آنکه بسی از سالهای جوانی خود را صرف مطالعه زبان یونانی کرده باشد، و از اینرو برای فرا گرفتن چیزهایی که افلاطون مهم می‌دانسته مجال باقی نگذاشته باشد.

فصل شانزدهم

نظریه افلاطون درباره بقای روح

رساله‌ای که «فیدو» Phaedo نام دارد، از چند جهت جالب توجه است. این رساله آخرین لحظات زندگی سقراط را وصف می‌کند و گفته‌های او را پس از نوشیدن جام شوکران، و پس از آن تاهنگامی که از هوش می‌رود، باز می‌گوید. «فیدو» آرمان افلاطون را در مورد انسان نشان می‌دهد: انسانی در حد اعلای خردمندی و خوبی، که ترس از مرگ در او راه ندارد. رفتار سقراط در برابر مرگ، چنانکه افلاطون وصف می‌کند، چه در زمان باستان و چه در عصر جدید

از لحاظ اخلاقی دارای اهمیت بوده است. مکالمه «فیدو» برای فلاسفه غیر متدین یا آزاداندیش دارای همان ارزش و اعتباری بوده است که شرح مصیبت مسیح در انجیل برای مسیحیان داراست.^۱ اما بی‌اعتنایی سقراط به مرگ در آخرین ساعت‌های زندگی، با اعتقاد وی به بقای روح بستگی دارد؛ و اهمیت «فیدو» در این است که نه تنها مرگ يك مظلوم را شرح می‌دهد، بلکه به تشریح نظریات بسیاری می‌پردازد که بعدها به کیش مسیحی تعلق گرفت. الهیات پولس رسول و آباء مسیحیت تا اندازه زیادی به طور مستقیم یا غیر مستقیم از همین رساله «فیدو» گرفته شده است؛ و اگر افلاطون را نادیده بگیریم این الهیات را مشکل می‌توان فهمید.

«کریتو» *Crito*، که رساله قدیمتری است، می‌گوید که برخی از دوستان و شاگردان سقراط نقشه‌ای کشیده بودند تا سقراط از زندان به تسالی *Thessaly* فرار کند. شاید اگر سقراط فرار می‌کرد دولت آتن خیلی هم خوشوقت می‌شد؛ و می‌توان گفت نقشه‌ای که دوستان سقراط به او پیشنهاد کردند شدنی هم بوده است. اما سقراط به هیچ وجه این نقشه را نپذیرفت، و در پاسخ گفت که به موجب قانون محکوم گشته است و خطاست که برای گریز از مجازات دست به کاری خلاف قانون بزند. سقراط نخست اصلی را بیان کرد که ما آن را با «موعظه بر بالای کوه» (*Sermon on the Mount*) مربوط می‌دانیم. و آن این است که: «نباید بدی را با بدی تلافی کنیم، هر چند که از آن

۱. «حتی برای بسیاری از مسیحیان نیز مرگ سقراط پس از مرگ مسیح بزرگترین مصیبتها است.» در هیچ تراژدی قدیم یا جدید، در هیچ شعری، و در هیچ تاریخی (به استثنای يك مورد) چیزی مانند آخرین ساعت‌های زندگی سقراط در آثار افلاطون وجود ندارد. « این کلمات از روحانی مسیحی بنجامین جاور *Benjamin Jowett* است.

رنج دیده باشیم، آنگاه سقراط چنین می‌انگارد که با قوانین آتن مشغول مکالمه است؛ و در این مکالمه قوانین می‌گویند که وی نسبت به قوانین همان گونه حرمتی را به گردن دارد که پسر به پند و پرده به صاحب خود مدیون است، اما مرتبهٔ این حرمت از آن بالاتر است. به علاوه هر فرد آتنی اگر از دولت آتن بیزار باشد آزاد است که از شهر مهاجرت کند. قوانین نطق مطول خود را چنین پایان می‌دهند:

پس ای سقراط، از ما که تو را پرورانده‌ایم بشنو زندگی و فرزندان را بر عدالت مقدم بدان: بلکه نخست عدالت را در نظر داشته باش، تا کردات در برابر بزرگان جهان پایین صواب باشد. زیرا اگر چنان کنی که کریتو می‌گوید، نه خود را قرین سعادت یا قدس یا عدالت جهانی یا سعادت ابدی ساخته‌ای و نه کسانت را. تو اکنون بیگناه می‌روی؛ در حالی می‌روی که بد نکرده‌ای بلکه بد با تو کرده‌اند. «توقربانی قوانین نیستی، بلکه قربانی مردمی. اما اگر تو پاسخ بدی را بدی بدهی، و در ازای آسیب برسانی، و بدین طریق عهد و پیمانی را که با ما بسته‌ای بشکنی، و بر کسانی که کمتر از همه سزاوار ستم هستند، یعنی خودت و دوستان و کشورت و ما، ستم رواداری، آنگاه تازنده‌ای ما بر تو خشم خواهیم گرفت، و برادران ما، یعنی قوانین عالم دیگر، نیز ترا دشمن خواهند داشت؛ زیرا خواهند دانست که تو در راه از میان بردن ما از هیچ کاری فروگذار نکرده‌ای.

سقراط می‌گوید: «در نظرم چنین می‌نماید که این ندا، مانند

نوای نی در گوش اهل عرفان، طنین انداز است.» و بدین نتیجه می‌رسد که وظیفه دارد بماند و حکم اعدام را گردن نهد.

در رساله «فیدو» آخرین ساعت فرا رسیده است، زنجیر از پای سقراط برداشته‌اند، بدو اجازه داده‌اند که آزادانه با دوستانش سخن بگوید. سقراط زن خود را بیرون می‌فرستد تا گریه و زاریش مختل مباحثه آنها نشود.

سقراط چنین آغاز سخن می‌کند که گرچه کسی که دارای روح فلسفی باشد از مرگ باک ندارد، بلکه مرگ را به طیب خاطر می‌پذیرد، مع‌هذا چنین شخصی جان خود را نمی‌ستاند؛ زیرا که این کار خلاف قانون است. دوستانش می‌پرسند که چرا خود کشتی خلاف قانون شمرده می‌شود، و پاسخ سقراط که مطابق مسلك اورفئوسی است کما بیش عین سخنی است که ممکن است در این مورد از زبان يك نفر مسیحی شنیده شود: «نظریه‌ای هست که در نهان نجوا می‌شود، و آن این است که انسان زندانی است که حق ندارد در را باز کند و بیرون رود؛ این سر بزرگی است که من آن را خوب نمی‌فهمم.» سقراط رابطه انسان و خدا را به رابطه گله و گله‌دار تشبیه می‌کند و می‌گوید که اگر گاو شما جسارت ورزد و از راه بیرون رود، شما خشمگین خواهید شد؛ و لذا «شاید بی دلیل نباشد اگر بگوییم که انسان باید صبر کند و تا هنگامی که خدا او را مانند من فرانخوانده است جان خود را نستاند.» وی از مرگ خود اندوهناک نیست، زیرا که «اولا من به نزد خدایان دیگری می‌روم که دانا و خوبند (و در این مورد من حد اعلای یقین را دارم)، و ثانیاً (گرچه در این مورد یقین ندارم)، به نزد کسانی می‌روم که از آنان که رهشان می‌کنم بهترند. من اطمینان دارم که برای مردگان چیزی

در پیش است، چیزی که خوبان بسیار بیش از بدان از آن برخوردار می شوند.»

سقراط می گوید که مرگ جدایی روح است از تن. در اینجا ما با ثنویت افلاطون روبه رو می شویم - بود و نمود، معقولات و محسوسات، تعقل و ادراک حسی، روح و تن. این جفتها به یکدیگر مربوطند، و در هر جفت اولی هم از حیث واقعیت و هم از حیث خوبی بر دومی برتری دارد. نتیجه طبیعی این ثنویت اخلاق ریاضت کشانه است. مسیحیت این نظریه را تا حدی پذیرفت، ولی هرگز تمام آنرا اتخاذ نکرد. در این راه دو مانع وجود داشت: یکی اینکه اگر افلاطون راست می گفت ممکن بود آفرینش عالم محسوسات کار ناشایسته ای جلوه گر شود، و لذا آفریننده نمی توانست «خوب» باشد؛ دیگر اینکه کیش مسیحی هرگز نمی توانست کار را به تحریم زناشویی بکشاند، هر چند که این کیش تجرد را امری شریف می دانست. مانویان از هر دوی این جهات توافق بیشتری با افلاطون دارند.

تمیز دادن میان ذهن و ماده، که در فلسفه و علم و افکار عامه اکنون به صورت یک موضوع بش پافتاده در آمده است دارای ریشه دینی است، و از تمایز روح و جسم سرچشمه گرفته است. چنان که قبلاً دیدیم، اورفئوسیان خود را فرزند زمین و آسمان پرستاره می نامند: جسم از زمین و روح از آسمان است. و همین نظریه است که افلاطون می کوشد آنرا به زبان فلسفی بیان کند.

سقراط بلافاصله می پردازد به اینکه از نظریه خود نتایج زاهدانه بگیرد. چیزی که هست، زهد او نوعی زهد معتدل و بزرگ منشا نه است. وی نمی گوید که فیلسوف باید یکسره از همه لذات

چشم ببوشد، بلکه می گوید که فیلسوف نباید اسیر این لذات شود. فیلسوف نباید در بند خوردن و نوشیدن باشد، ولی البته باید به مقدار لازم غذا بخورد. سقراط روزه گرفتن را پیشنهاد نمی کند، و می گوید با آنکه به شراب علاقه ای نداشته هر گاه پایش می افتاده می توانسته بیش از دیگران شراب بنوشد، بی آنکه مست شود. همچنین فیلسوف نباید در بند لذت عشق یا جامه های گرانبها، یا کفش، یا دیگر زینتهای تن باشد؛ بلکه باید توجه خود را کاملاً به روح معطوف سازد، نه به تن. «[فیلسوف] تا آنجا که می تواند دوست می دارد که خود را از قید تن خلاص کند و به دامان روح بگریزد.»

پیداست که این نظریه، هنگامی که در میان عوام الناس شایع شود، به صورت يك نظریه زاهدانه درمی آید؛ ولی در حقیقت غرض و هدف اصلی آن زاهدانه نیست. فیلسوف با کوشش و تلاش خود را از لذات تن محروم نمی کند، بلکه اصولاً فکرش به چیزهای دیگر مشغول است. خود من فلاسفه بسیاری را می شناسم که غذا خوردن را بارها فراموش کرده اند و تا مطالعه کتابی را به پایان نبرده اند، غذا نخورده اند. این اشخاص همان گونه رفتار کرده اند که افلاطون لازم می داند: اینان با تلاش روحی خود را از شکم خوارگی باز نداشته اند، بلکه علاقه شان متوجه چیزهای دیگر بوده است. گویا فیلسوف باید با همین بی توجهی و فراموشکاری زن هم بگیرد و فرزند پدید آورد، و آنها را پرورش دهد؛ اما از هنگامی که زنان آزادی به دست آورده اند بردشواری این امر افزوده شده است. جای تعجب نیست که گزانتیپ Xanthippe (زن سقراط) غرولند بسیار می کرده است.

سقراط ادامه می دهد که فلاسفه می کوشند رابطه روح را با تن

قطع کنند؛ حال آنکه در نظر سایر مردم، برای کسی که درك لذت نکند و در لذات شرکت نجوید، زندگی ارزش ندارد. به نظر می‌رسد که افلاطون - شاید بی آنکه خود متوجه باشد - در جمله بالا نظر طبقه خاصی از اخلاقیان را بیان می‌کند که می‌گویند لذات تن تنها لذاتی هستند که باید به حساب آیند. این طبقه از اخلاقیان می‌گفتند که هر کس در پی لذات تن نباشد از همه لذات و زندگی با فضیلت محروم می‌ماند. اما این اشتباهی است که زیانهای بیشمار به بشر رسانیده است. تا آنجا که ما جدایی روح و تن را می‌پذیریم، باید بگوییم که بدترین، و نیز بهترین، لذت‌ها مربوط به روح است. حسد و اشکال گوناگون ستم و قدرت پرستی از این گونه‌اند. شیطان میلتنون از عذاب جسمانی يك قدم بالاتر می‌گذارد و از خرابکاریهای خود فقط لذت روحی می‌برد. بسیاری از روحانیان لذتهای جسمانی را بر خود حرام می‌سازند، اما در برابر لذتهای دیگر خود را بی‌حفاظ می‌گذارند. در نتیجه قدرت پرستی بر آنها مستولی می‌شود، و آنها را به قساوتهای و ستمگریهای وحشتناکی می‌کشاند که به نام دین مرتکب می‌شوند. در همین عصر ما هیتلر از این گونه مردم است. از هر جهت که بنگریم، لذتهای تن برای او بسیار کم اهمیتند. آزاد شدن از تسلط تن به بزرگی کمک می‌کند؛ اما در بزرگی گناه نیز همان اندازه مؤثر است که در بزرگی تقوی.

باری، این موضوع گریزی بود که زدیم؛ و اکنون باید به سقراط باز گردیم.

اکنون می‌رسیم به جنبه عقلانی دیانتی که افلاطون (به درست یا نادرست) به سقراط نسبت می‌دهد. افلاطون می‌گوید تن آدمی مانع

کسب معرفت است؛ بینایی و شنوایی اعتبار ندارند؛ وجود حقیقی، اگر حصول معرفت آن برای روح ممکن باشد، از راه تعقل جلوه گر می‌شود، نه از راه حس. اکنون بگذارید مفاهیم ضمنی این نظریه را مطالعه کنیم. این نظریه متضمن طرد کامل معرفت تجربی، از جمله تاریخ و جغرافیاست. ما نمی‌توانیم بدانیم که شهری به نام «آتن» وجود داشته و یا مردی به نام «سقراط» می‌زیسته است. مرگ او، و شجاعتی که هنگام مرگ نشان داده به عالم محسوسات تعلق دارد؛ زیرا که ما فقط از راه حواس بینایی و شنوایی از این موضوعات اطلاع به دست می‌آوریم و فیلسوف حقیقی برای بینایی و شنوایی اعتباری قائل نیست. پس برای فیلسوف چه چیز باقی می‌ماند؛ نخست منطق و ریاضیات؛ اما اینها امور فرضی هستند، و هیچ بیان قطعی را درباره جهان واقع توجیه نمی‌کنند. قدم بعدی - و قطعی - بر مثال خوبی قرار می‌گیرد. فیلسوفی که به این مثال رسیده باشد، خوبی را واقعی می‌داند، و لذا می‌تواند نتیجه بگیرد که دنیای مثل دنیای واقعی است. فلاسفه پس از افلاطون برای اثبات ماهیت واقعیت و خوبی استدلالاتی کرده‌اند، ولیکن گویا خود افلاطون این موضوع را به خودی خود مسلم می‌پنداشته است. ما، اگر بخواهیم نظریه افلاطون را بشناسیم، باید این پندار را موجه فرض کنیم.

سقراط می‌گوید که فکر هنگامی به عالیترین درجه می‌رسد که روح گرد خود فراهم آمده باشد و صدا یا منظره یا درد یا لذت مخل جمعیت آن نباشد؛ یعنی روح از بدن جدا شود و در جستجوی هستی حقیقی برود؛ «و در این حال است که فیلسوف بدن را پست می‌دارد.» از این جا به بعد سقراط به بحث درباره مثل یا صور یا

ذوات می‌پردازد. عدالت مطلق زیبایی مطلق و خوبی مطلق وجود دارند؛ اما چشم ما نمی‌تواند آنها را ببیند. «و من تنها از اینها سخن نمی‌گویم، بلکه از بزرگی و سلامت و قوت مطلق، ذات یا ماهیت حقیقی همه چیز سخن می‌گویم.» این چیزها را باید به چشم عقل دید. بنابراین هنگامی که ما در قالب تن گرفتاریم، و روح از مضرت تن متأثر است، میل ما به یافتن حقیقت نمی‌تواند ارضا شود.

این نقطه نظر، تجربه و مشاهده علمی را به عنوان راه کسب معرفت مردود می‌دارد؛ زیرا شخصی که مشغول آزمایش باشد «به گرد خود» فراهم نیامده است، و از صداها و مناظر نیز احتراز نمی‌کند. دنیای فعالیت فکری، که مطابق روش افلاطون ممکن است، عبارتند از ریاضیات و سیر و سلوک عرفانی. و همین موضوع نشان می‌دهد که چرا در فلسفه افلاطون و فیثاغوریان این دو با هم در آمیخته‌اند.

در نظر فیلسوف تجربی، تن عبارت است از چیزی که تماس ما را با واقعیت خارجی برقرار می‌سازد؛ اما در نظر افلاطون تن از دو جهت مغل کسب معرفت است: یکی اینکه تن بیش ما را دچار ابهام و آشفتگی می‌کند و باعث می‌شود که دنیا را مانند هنگامی که از پشت شیشه نگاه می‌کنیم تار بینیم؛ دیگر اینکه، به عنوان منبع شهوات، توجه ما را از جستجوی معرفت و سیر در جهت حقیقت منحرف می‌سازد. لذا، مقداری از گفته‌های افلاطون این نکته را روشن می‌کند:

تن به سبب نیازی که به غذا دارد برای ما منبع زحمت بی‌پایانی است. همچنین تن در معرض بیماریها است، که ما را از

جستجوی حقیقت باز می‌دارند. تن ما را آکنده از عشق و شهوت و هم و حماقت بی‌پایان می‌سازد، و قدرت تفکر را عملاً از ما می‌گیرد. مگر جنگ و ستیز و افتراق از کجا بر می‌خیزد؟ آیا این آنها جز بدن و شهوات آن سرچشمه‌ای دارند؟ جنگ از عشق به پول بر می‌خیزد؛ و پول را باید به خاطر بدن و برای خدمت بدان به دست آورد. در نتیجه این موانع دیگر برای ما وقتی باقی نمی‌ماند که به فلسفه پردازیم. و اما آخرین و بدترین همه اینکه اگر فراغتی دست دهد که بخواهیم آن را صرف تفکر کنیم، بدن مدام بر ما هجوم می‌کند و باعث پریشانی و درهم ریختگی تحقیقاتمان می‌شود، و چنان ما را منحیر می‌سازد که از دیدار جمال حق محروم می‌مانیم. به تجربه بر ما ثابت شده است که اگر در پی معرفت حقیقی درباره چیزی باشیم، باید تن را رها کنیم. روح فی حد ذاته باید در اشیا فی حد ذاته بنگرد، و در این صورت است که ما به وصال معرفتی که جویمایش هستیم و خود را عاشق جمالش می‌نامیم نائل می‌شویم. این معرفت در زندگی دست نمی‌دهد، بلکه پس از مرگ میسر می‌شود؛ زیرا هنگامی که روح اسیر تن است قادر به کسب معرفت خالص نیست. کسب معرفت، اگر اصولاً میسر باشد، موکول به پس از مرگ است.

و چون بدین طریق از قید سفاهت تن خلاص شویم پاک خواهیم شد، و با پاکان محشور خواهیم گشت، و همه جا دیده از دیدار فیض عظمی روشن خواهیم کرد، و آن جز نور حق چیزی نیست، زیرا که ناپاکان مجاز نیستند به پاکان نزدیک شوند، ... و پاکی چیست جز رهایی از قید تن؟ ... و این رهایی را مرگ نامیده‌اند.... و فلاسفه حقیقی، و فقط آنها، همواره خواهان رها ساختن روحند.

يك سكه حقیقی وجود دارد که باید همه چیز را با آن مبادله کرد، و آن معرفت است.

به نظر می‌رسد که بنیادگذاران اسرار به معنایی نظر داشتند و بیهوده نبود که در زمانهای پیشین به طریق تمثیل اشاره می‌کردند بدین که هر کس ناپاک و نامحرم به دنیای دیگر برود آرامگاهش در مرداب خواهد بود، و هر کس پس از پاک شدن و محرم گشتن به اسرار قدم به آن جهان بگذارد با خدایان محشور خواهد شد. زیرا، چنانکه در اسرار آمده است، علمداران بسیارند ولی عارفان اندک؛ و به گمان من در اینجا مراد از عارف همان فیلسوف است.

این زبان و بیان، عرفانی و مأخوذ از «اسرار» است. «پاکی» مفهومی است اورفتوسی که دراصل معنای آن با مناسک کیش اورفتوسی مربوط می‌شده است؛ اما در نظر افلاطون مراد از «پاکی» رهایی از اسارت تن و اعمال آن است. برای ما جالب است از زبان افلاطون بشنویم که جنگ بر اثر عشق به پول در می‌گیرد، و پول برای خدمت به تن لازم است. نیمه نخستین این عقیده همان است که بارکس می‌گوید؛ ولی نیمه دوم آن متعلق به جهان بینی کاملاً متفاوتی است. افلاطون بر آن است که اگر انسان نیازمندیهای خود را به حداقل برساند می‌تواند با پولی ناچیز گذران کند؛ و این البته درست است. اما در عین حال اعتقاد دارد که فیلسوف باید از کار بدنی معاف باشد، و بنابراین باید با پولی گذران کند که دیگران فراهم می‌کنند. در يك کشور بسیار فقیر ممکن است هیچ فیلسوفی وجود نداشته باشد. در عصر پریکلس، جهانگشایی آتن بود که به آتنیان امکان داد به فلسفه پردازند.

به عبارت کلی، کالای معنوی نیز به اندازه کالای مادی خرج برمی‌دارد، و به همان اندازه به اوضاع اقتصادی بستگی دارد. علم به کتابخانه و آزمایشگاه و دوربین و ریزبین و مانند اینها نیاز دارد. مخارج زندگی کسانی که به علم می‌پردازند باید از دسترنج دیگران تأمین شود. اما در نظر اهل عرفان پرداختن بدین چیزها حماقت است. يك مرد مقدس هندی یا تبتی به هیچ اسباب و آلاتی نیاز ندارد. پوشاکش گزی کرباس و خوراکش مستی برنج است. مردم با مختصر احسانی زندگی را تأمین می‌کنند، زیرا او را دانا می‌دانند. این گونه زندگی نتیجه منطقی نقطه نظر افلاطون است.

اکنون به بحث خود درباره «فیدو» باز گردیم: سبس Cebes درباره بقای روح پس از مرگ اظهار تردید می‌کند و از سقراط دلیل می‌خواهد. سقراط دلایلی می‌آورد، ولی باید گفت که این دلایل بسیار سست است.

دلیل نخست این است که همه چیزهایی که دارای ضد هستند از ضد خود پدید آمده‌اند - و این سخن ما را به یاد نظر انکسیمندر درباره عدالت جهانی می‌اندازد. زندگی و مرگ ضد یکدیگرند، و لذا هر يك باید دیگری را پدید آورد. از اینجا نتیجه می‌شود که ارواح مردگان باید در جایی وجود داشته باشند تا در موقع مقتضی به روی زمین بازگردند. کلام پولس رسول که می‌گوید: «وتخمن زنده نمی‌شود، مگر آنکه بمیرد»، ظاهراً ناظر بر همین معنی است.

دلیل دوم این است که معرفت یادآوری یا تذکر است، و بنا برین روح باید پیش از تولد موجود بوده باشد. نظریه دایر بر تذکر بودن معرفت بیشتر مبتنی بر این است که ما دارای مفاهیمی هستیم، از قبیل

تساوی تام، که ممکن نیست از تجربه گرفته شده باشند. ما از تساوی تقریبی تجربه داریم، ولی تساوی تام یا مطلق هرگز در میان اشیای محسوس دیده نمی‌شود. معیناً ما مراد خود را از «تساوی مطلق» درمی‌یابیم. و چون این معنی را به تجربه درنیافته‌ایم، پس لابد آن را از يك زندگی پیشین با خود آورده‌ایم. سقراط می‌گوید که این برهان در مورد همه مفاهیم دیگر نیز صدق می‌کند. بدین طریق، وجود ذوات، و استعداد ما برای دریافتن آنها، دلیل بر آن می‌شود که روح شخص صاحب معرفت از پیش وجود داشته است.

بحث درباره تذکر بودن معرفت، در رساله «منو» *Meno* (بعد از بند ۸۲) به تفصیل بیشتر پرورانده شده است. در این رساله سقراط می‌گوید که: «تعلیم وجود ندارد، بلکه فقط حافظه وجود دارد.» سقراط برای اثبات نظر خود منو را وادار می‌کند که غلام بچه‌ای را فرا بخواند. آنگاه سقراط از آن غلام بچه مسائل هندسی می‌پرسد. گویا پاسخهای آن پسر نشان می‌دهد که وی در واقع هندسه می‌داند منتهی خودش خبر ندارد. در رساله «منو» نیز مانند «میدو» چنین نتیجه گرفته می‌شود که روح معرفت را از يك زندگی قبلی با خود می‌آورد.

در اینجا، می‌توان گفت که اولاً این برهان در مورد معرفت تجربی به هیچ وجه صدق نمی‌کند. آن غلام بچه‌ها نمی‌توان راهنمایی کرد بدین که «به یاد بیاورد» که اهرام مصر در چه زمانی ساخته شدند، یا شهر تروا در چه سالی محاصره شد. مگر اینکه وی در آن وقایع حاضر و ناظر بوده باشد. فقط آن نوع معرفت را که «از پیشی» *a priori* نامیده می‌شود. — خاصه منطقی و ریاضیات. — می‌توان فرض کرد

که در هر شخصی مستقل از تجربه وجود دارد. در واقع این نوع معرفت (غیر از سیر و سلوک عرفانی) تنها معرفتی است که افلاطون آن را به عنوان معرفت حقیقی می‌پذیرد. اما بگذارید ببینیم در مورد ریاضیات چگونه می‌توان بدین برهان پاسخ داد.

مفهوم «تساوی» را در نظر بیاورید، باید اعتراف کنیم که ما در میان اشیای محسوس تجربه‌ای از تساوی تام نداریم، بلکه فقط تساوی تقریبی را مشاهده می‌کنیم. در این صورت چگونه به مفهوم تساوی مطلق می‌رسیم؟ نکند که اصولاً چنین مفهومی را نداشته باشیم؟ بگذارید یک مورد مشخص را در نظر بگیریم. «متر» عبارت است از طول یک میله معین در شهر پاریس در یک درجه حرارت معین. اگر ما در خصوص میله دیگری بگوییم که طول آن یک متر است، آیا معنای گفته ما چیست؟ من فکر نمی‌کنم که این گفته ما معنایی داشته باشد. ما می‌توانیم بگوییم که: دقیق‌ترین روش‌های اندازه‌گیری که تا کنون شناخته شده‌اند نمی‌توانند نشان دهند که میله ما از آن متر اصلی که در پاریس وجود دارد بلندتر است یا کوتاه‌تر. و اگر به‌قدر کافی بی‌پایه باشیم، می‌توانیم این را نیز به گفته خود بیفزاییم که فن اندازه‌گیری هر اندازه دقیقتر از این که هست بشود، باز این حکم را تغییری نخواهد داد. اما این هنوز یک بیان تجربی است، بدین معنی که هر آن ممکن است شواهد تجربی آن را نفی کنند. من گمان نمی‌کنم که ما واقعاً، چنان‌که افلاطون می‌پنداشت، مفهوم تساوی مطلق را داشته باشیم.

تازه به فرض اینکه ما مفهوم تساوی را فی الواقع داشته باشیم واضح است که هیچ‌کودکی پیش از رسیدن به سن معینی نمی‌تواند

تاریخ فلسفه غرب

چنین مفهومی را داشته باشد، و بدیهی است که وی این مفهوم را از تجربه استنباط می کند، گو اینکه آن را مستقیماً از تجربه نگیرد. وانگهی، وجود ما پیش از تولد نمی توانسته مانند زندگی فعلی واجد این مفهوم باشد، مگر آنکه آن وجود نیز وابسته به ادراک حسی بوده باشد؛ و اگر فرض کنیم قسمتی از موجودیت پیشین ما فوق محسوس بوده است، این سؤال پیش می آید که چرا این فرض را در مورد موجودیت فعلی خود نکنیم؟ بنا برین دلایل، برهان سقراط مردود است.

پس از آنکه نظریه تذکر بودن معرفت مسلم شناخته می شود، سبس می گوید: «در حدود نیمی از آنچه لازم بود به اثبات رسید؛ یعنی معلوم شد که روح ما پیش از تولد وجود داشته است. اما اینکه روح ما پس از مرگ نیز وجود خواهد داشت، نیمه دیگری است که برهان آن هنوز در دست نیست.» و بدین ترتیب سقراط به استدلال در این خصوص می پردازد. می گوید که بقای روح از همان موضوعی نتیجه می شود که قبلاً گفته است، یعنی هر چیزی از ضد خود پدید می آید. بنا برین همچنان که زندگی مرگ را پدید می آورد، مرگ نیز باید زندگی را پدید آورد. اما سقراط برهان دیگری نیز بر این می افزاید که سابقه آن در فلسفه دیرینتر است؛ و آن این است که فقط چیزهای مرکب دستخوش فساد می شوند، حال آنکه روح مانند مثل بسیط است و از اجزا ترکیب نیافته است. بر حسب تصور سقراط، گویا چیز بسیط آغاز و انجام ندارد و تغییری در آن رخ نمی دهد. بر این قیاس ذوات لایتغیرند؛ فی المثل زیبایی مطلق همواره همان است که بوده است، حال آنکه چیزهای زیبا مدام در تغییرند. و هم بر این قیاس محسوسات

موقت و معقولات مؤبدند. جسم محسوس است و روح معقول؛ لذا روح در زمره چیزهای ابدی است.

روح، چون خود ابدی است، هنگامی شاد و روشن است که درباره چیزهای ابدی، یعنی معقولات، بیندیشد؛ اما هنگامی که به محسوسات و عالم کون و فساد پردازد دچار حیرت و سرگستگی می‌شود.

روح، هنگامی که جسم را به عنوان وسیله ادراک به کار می‌برد، یعنی هنگامی که بینایی و شنوایی و حواس دیگر را به کار می‌گمارد، (چرا که ادراک به وسیله جسم چیزی جزممان ادراک حسی نیست).... [در این حال، روح] به وسیله جسم به عالم کون و فساد کشانده می‌شود و سرگشته و حیران می‌گردد. هنگامی که روح با کون و فساد روبه‌رو می‌شود، حالت مستان را پیدا می‌کند و دنیا به گرد او می‌چرخد... اما هنگامی که به خود می‌آید وارد عالم دیگری می‌شود که عالم خلوص و ابدیت و ثبات است، و اینها از جنس روحند و روح در تنهایی با آنها به سر می‌برد و در برابر خود مانعی نمی‌بیند، و در همان هنگام است که روح از خطا مصون می‌گردد و چون با لایتغیر ارتباط دارد خود نیز لایتغیر است؛ و این حالت روح خردمندی نامیده می‌شود.

روح فیلسوف حقیقی که در زمان حیات از اسارت تن‌رهای یافته است پس از مرگ به جهان نامرئی خواهد رفت و با خدایان محشور خواهد شد، اما روح ناپاک که به تن عشق ورزیده است به صورت شبحی در خواهد آمد که در گور لانه می‌کند، یا، مطابق طبیعت خود،

به جسم جانورانی چون خر و گریز و عقاب می‌رود. اگر شخصی بی آنکه فیلسوف باشد با تقوی زندگی کند به صورت زنبور عسل، یا زنبور عادی، یا مورچه، یا جانور اجتماعی دیگری در خواهد آمد. فقط فیلسوف حقیقی پس از مرگ به بهشت می‌رود. هیچ کسی که فلسفه نپاموخته و هنگام رحلت از این جهان کاملاً پاک نباشد، اجازه همشینی با خدایان را نخواهد یافت؛ این سعادت خاص دوستاناران معرفت است. و به همین جهت است که دوستاناران فلسفه از شهوات تن پرهیز می‌کنند، نه بدان سبب که از فقر و ننگ هراسی داشته باشند، بل سبب آنست که می‌دانند که روح به بدن بسته یا چسبانده شده است و تا هنگامی که فلسفه او را دریافته بود فقط می‌توانست از پس میله‌های زندان هستی حقیقی را ببیند، و از دیدن هستی فی السذات و بالذات عاجز بود، ... و به واسطه شهوت عامل اصلی اسارت خود بود. فیلسوف میانه روی را مرام خود می‌سازد زیرا که هر لذت یا رنجی همچون میخی است که روح را به جسم می‌کوبد، تا آنجا که روح مانند جسم می‌شود و این حال را حقیقت می‌پندارد، و جسم نیز آن را تأیید می‌کند.

در اینجا سیمپاس Simmias این عقیده فیثاغوری را پیش می‌کشد که روح آهنگ (harmony) است؛ و می‌گوید که اگر چنگ بشکند آیا آهنگ بر جای می‌ماند؟ سقراط پاسخ می‌دهد که روح آهنگ نیست، زیرا که آهنگ مرکب است و روح بسیط. وانگهی آهنگ بودن روح با موجودیت قبلی روح، که به وسیله نظریه تذکر به اثبات رسید سازگار نیست؛ زیرا که آهنگ پیش از چنگ وجود ندارد.

آنگاه سقراط می‌پردازد به تشریح نتیجه گیریهای فلسفی خود، که هر چند جالب است ولیکن به بحث اصلی مربوط نیست. وی نظریهٔ مثل را تشریح می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که مثل وجود دارند و سایر اشیا از وجود مثل بهره‌مندند و نام خود را از مثل می‌گیرند. سرانجام سقراط سرنوشت ارواح را پس از مرگ بیسان می‌کند و می‌گوید که خوبان به بهشت می‌روند و بدان به دوزخ، و میانه حالان به اعراف.

واپسین لحظهٔ زندگی سقراط و بدرود گفتن او نیز توصیف شده است. آخرین کلام سقراط این است: «کریتو، من يك خروس به اسکلیپوس Asclepius مدیونم، آیا به یاد خواهی داشت که این دین مرا ادا کنی؟» توضیح آنکه مردم یونان قدیم چون از بیماری شفا می‌یافتند خروسی نزد اسکلیپوس می‌کردند؛ و سقراط از تب زندگی شفا یافته بود.

فیدو مکالمه را چنین به پایان می‌رساند: «[سقراط] داناترین و عادلترین و بهترین مرد این روزگار بود.»

سقراط افلاطونی قرن‌ها سرمشق فلاسفه بود. آیا نظر ما از لحاظ اخلاقی دربارهٔ سقراط چگونه باید باشد؟ (منظور من فقط سقراطی است که افلاطون تصویر می‌کند.) محاسن او آشکار است: به توفیق دنیوی اعتنایی ندارد؛ چنان از ترس بیگانه است که تا دم واپسین منانت و ادب و نکته‌گویی خود را حفظ می‌کند، و بدان چیزی که خود حق می‌پندارد بیش از هر چیز دیگری اهمیت می‌دهد. اما این سقراط معایب بسیار مهمی نیز دارد: در بحث و استدلال نادرست و مغالطه‌کار است و هنگام اندیشیدن، به جای جستجوی بیطرفانه حقیقت، نیروی

اندیشه خود را برای اثبات نتایج مطلوب خود به کار می‌اندازد. نوعی خودپسندی و چرب‌زبانی در او دیده می‌شود که انسان را به یادکشیشان سالوس می‌اندازد. اگر سقراط اعتقاد نمی‌داشت که در آن جهان با خدایان محشور و از سعادت ابدی بهره‌مند خواهد شد شجاعتش در برابر مرگ بیشتر شایان توجه می‌بود. وی، برخلاف عده‌ای از اسلاف خود، نحوه تفکر علمی نداشت، بلکه مصمم بود که ماهیت جهان را موافق معیارهای اخلاقی خود اثبات کند. این خیانت به حقیقت است و بدترین گناه فلسفی به شمار می‌رود. سقراط را به عنوان انسان می‌توان مقبول جمع قدیسان پنداشت؛ ولیکن به عنوان فیلسوف، نیازمند آن است که مدت مدیدی در تصفیه خانه علم، دوره اعراف خود را بگذراند.

فصل هفدهم

جهانشناسی افلاطون

فرضیه جهانشناسی (cosmology) افلاطون در رساله «تیمایوس»^۱ تشریح شده است. سیسرو Cicero این رساله را به زبان لاتینی ترجمه کرد، و در نتیجه این یگانه رساله افلاطون بود که مغرب زمین در قرون وسطی با آن آشنایی داشت. این رساله چه در قرون وسطی و

۱. *Timaeus*. این رساله حاوی مطالب مبهم فراوان است و باعث بروز اختلاف میان شارحان گشته است. روی هم رفته من با نظر کورنفورد در کتاب شایان تحسین او به نام «جهانشناسی افلاطون» *Plato's Cosmology* موافقم.

چه پیش از آن بیش از سایر آثار افلاطون در فلسفه نو افلاطونیان، تأثیر داشته است؛ و شگفت اینکه این رساله بیش از همه آثار افلاطون حاوی مطالب احمقانه است. این رساله از لحاظ فلسفی اهمیتی ندارد، ولی از لحاظ تاریخی اهمیتش چندان است که باید آن را اندکی به شرح بررسی کنیم.

در رساله « تیمایوس » جای سقراط را يك تن فیثاغوری گرفته است و قسمت عمده نظریات مکتب فیثاغوری در این رساله بیان شده است، از جمله (تا اندازه‌ای) این نظر فیثاغوری که اعداد حقیقت جهانند. در این رساله نخست مجملی از پنج کتاب اول « جمهوری » بیان می‌شود، سپس افسانه « اتلانتیس » نقل می‌گردد، از این قرار که « اتلانتیس » جزیره‌ای بوده است رو به روی « ستونهای هرکول » که وسعت آن از مجموع لیبی و آسیا بیشتر بوده است. آنگاه تیمایوس، که يك منجم فیثاغوری است، به نقل تاریخ جهان، از آغاز تا آفرینش بشر، می‌پردازد. خلاصه گفته‌های او از این قرار است:

چیزهای لایتغیر را عقل درمی‌یابد، و چیزهای متغیر را عقیده. جهان چون محسوس است، قدیم نیست؛ پس خدا آن را آفریده است. چون خدا خوب است، جهان را از روی نمونه قدیم آفرید. چون از حسد مبرا است، خواست همه چیز حتی الامکان همانند خودش باشد. «خدا خواست همه چیز حتی الامکان خوب باشد و هیچ چیز بد نباشد.» «چون دید که جهان محسوس قرار ندارد و سراسر دچار جنبشی آشفته و بی‌نظم است، پس از بی‌نظمی نظم پدید آورد.» (بدین ترتیب چنین می‌نماید که خدای افلاطون، برخلاف خدای یهود و خدای مسیحیان، جهان را از هیچ پدید نیاورده بلکه آن را از موادی که پیشتر وجود

داشته «تنظیم» کرده است.) خدا عقل را در روح و روح را در تن جای داد. جهان را مجموعاً به صورت موجود جاننداری که دارای روح و عقل است در آورد. بنسب بر پندار فلاسفه پیش از سقراط، فقط يك جهان وجود دارد و هستی متعدد نیست. مجال است بیش از يك جهان وجود داشته باشد، زیرا جهان سواد موقتی است که چنان ساخته شده که با اصل مخلد خود جاننداری محسوس است که همه جانداران دیگر را در بردارد. جهان گروهی است، زیرا که «همانند» بهتر از «ناهمانند» است، و همه جای گره همانند است. جهان می چرخد، زیرا که چرخش کاملترین حرکت است؛ و چون چرخش یگانه حرکت زمین است پس زمین به دست و پا نیاز ندارد.

چهار عنصر عبارتند از آتش و هوا و آب و خاک؛ و گویا نماینده هر يك از این عناصر يك عدد است، و این اعداد با یکدیگر نسبت مشترك دارند؛ یعنی نسبت آتش به هوا مانند نسبت هواست به آب، و آب به خاک. خدا در ساختن جهان همه عناصر را به کار برده است، و بنابراین جهان تمام است و در معرض پیری و بیماری نیست. نسبت اجزای جهان با یکدیگر هماهنگی دارد، و این امر باعث می شود که جهان دارای روح دوستی باشد و اجزای آن جز به دست خود از هم نباشد.

خدا نخست روح را آفرید و سپس تن را. روح از «تقسیم ناپذیر تغییر ناپذیر» و «تقسیم پذیر تغییر پذیر» ترکیب یافته و خود ذات ثالثی است که میان آن دو است.

آنچه در زیر نقل می شود شرحی فیثاغوری درباره ستارگان است که سرانجام به توضیح مبدأ زمان می رسد:

هنگامی که پدر و آفریننده جنبش و زندگی، زندگی آفریده خود و تصویر موقت خدایان مخلد را دید شاد شد و در آن حال مصمم شد که سواد را باز هم به اصل همانند تر سازد. و چون اصل مخلد بود، خواست جهان را نیز حتی الامکان خلود بخشد. هستی کامل خالد است، لیکن در مرحله محسوسات امکان خلود محال است. این بود که رأی خدا بر این قرار گرفت که تصویر متحرکی از خلود پدید آورد، و هنگامی که آسمان را تنظیم کرد این تصویر را مخلد ولی از حیث عدد متحرك ساخت، حال آنکه نفس خلود بر وحدت استوار است؛ و این تصویر را ما «زمان» می نامیم.^۱

پیش از این شب و روز نبود. در باره ذات ابدیت نباید بگوییم «بود» یا «خواهد بود»، بلکه فقط «هست» صحیح است. ولی اگر درباره «تصور متحرك خلود» بگوییم «بود» یا «خواهد بود» درست گفته ایم.

زمان و آسمانها در يك آن پدید آمدند. خدا خورشید را برای آن آفرید که جانوران بتوانند حساب یاد بگیرند چونکه گویا اگر تسلسل شب و روز نبود آدمی به فکر اعداد نمی افتاد. دیدن روز و شب، و ماهها و سالها، معرفت عدد را پدید آورد و تصور زمان را به ما داد، و فلسفه از اینجا پیدا شد. این بزرگترین نعمتی است که بنیایی به ما بخشیده است.

جز کل عالم، چهار نوع جانور وجود دارد: خدایان، پرندگان، ماهیان، و جانوران زمینی. خدایان بیشتر از آتشند، ثوابت جانوران

۱. ظاهراً و آن Vaughan هنگام خواندن این قطعه، شعر «دوش ابدیت را به خواب دیدم» را سروده است.

آسمانی خالدند. آفریننده به خدایان گفته است که «می تواند» نابودشان سازد، ولی چنین نمی کند. پس از آنکه آفریننده جزء خالد و آسمانی جانوران را ساخت، ساختن جزء فانی آنها را به خدایان واگذار کرد. (شاید این گفته را نیز، مانند سایر قطعاتی که راجع به خدایان در آثار افلاطون دیده می شود، نباید چندان به جد گرفت. تیمایوس در آغاز گفتگو می گوید که فقط در جستجوی احتمال است و از حصول یقین مأیوس است. آشکار است که بسیاری از جزئیات عقاید او خیالیافی است و مراد افلاطون معنای ظاهری عبارات نبوده است. تیمایوس می گوید که آفریننده برای هر ستاره ای روحی ساخت. روحها احساس و محبت و ترس و خشم دارند. اگر بتوانند این عواطف را مهار کنند رستگار خواهند بود، والا فلا. اگر کسی خوب زندگی کند پس از مرگ به ستاره خود خواهد رفت و به سعادت ابدی خواهد پیوست؛ لیکن اگر بد زندگی کند در زندگی بعدی مبدل به زن خواهد شد. اگر مرد یازنی در بدکاری افراط ورزد مبدل به حیوان خواهد شد، و روحش همواره از جسمی به جسمی دیگر خواهد رفت، تا سرانجام عقل او پیروز شود. خدا مقداری روح در زمین و مقداری در ماه و مقداری در سیارات و ثوابت دیگر نهاده است؛ و ساختن بدنهای این ارواح را به خدایان دیگر واگذار کرده است.

دو قسم علت وجود دارد: عللی که با شعورند، و آنهایی که به وسیله علل دیگر به حرکت در آمده اند و به نوبه خود وادار شده اند. علل دیگر را به حرکت در آورند. علل نخستین با شعورند و سازنده چیزهای خوب و زیبایند. علل دوم آثار تصادفی بی نظم و بی قاعده را پدید می آورند. هر دو قسم علل را باید بررسی کرد، زیرا که آفرینش

مرکب است، و از ضرورت و شعور تر کیب یافته است. (ملاحظه می شود که ضرورت تابع نیروی خدا نیست.) در اینجا تیمایوس می پردازد به بحث درباره سهمی که جبر در آفرینش دارد.

خاک و هوا و آتش و آب، اصول یا حروف یا عناصر نخستین نیستند، حتی هجاها یا جملات نخستین نیستند. فی المثل، آتش را نباید «این» نامید، بلکه باید آن را «چنین» خواند؛ یعنی آتش جوهر نیست، بلکه حالتی از جوهر است. اینجا این سؤال پیش می آید که: آیا ذاتهای قابل فهم فقط اسمند؟ سپس گفته می شود که پاسخ بسته به این است که اندیشه و عقیده صحیح هر دو یک چیز باشند یا نباشند. اگر یک چیز باشند، لازم می آید که معرفت، معرفت از ذاتها باشد، و بنابراین ذاتها نمی توانند اسم محض باشند. لیکن مسلم است که اندیشه با عقیده صحیح تفاوت دارد، زیرا یکی از طریق اعلام پدید می آید، دیگری از طریق اقتناع؛ یکی همراه با عقل حقیقی است، دیگری چنین نیست. همه افراد بشر در عقیده صحیح مشترکند؛ اما اندیشه مختص خدایان و عده قلیلی از آدمیان است.

این موضوع به نظریه شگفتی در باره مکان منجر می شود و مطابق این نظریه زمان چیزی است میان جهان ذاتها و جهان محسوسات ناپایدار.

نوعی هستی وجود دارد که همیشه یکسان است و مخلوق نیست

۱. کونفورد (در «جهانشناسی افلاطون») می گوید که «ضرورت» را نباید با تصور جدید حکومت جبری قانون (deterministic reign of law) اشتباه کرد. آنچه به واسطه «جبر» رخ می دهد از روی غرض نیست؛ در این گونه وقایع نظم و غرض و نیروی از قانون وجود ندارد.

وفنا ناپذیر است و هرگز چیزی را از خارج به خود راه نمی‌دهد و خود در چیز دیگری داخل نمی‌شود، بلکه چیزی است ناپیدا و حواس قادر به درک آن نیستند و فقط اندیشه می‌تواند در باره آن بیندیشد؛ و ماهیتی همانم آن نیز وجود دارد که به آن شبیه است و حواس آن را درک می‌کنند و مخلوق است و همواره در حرکت است و در مکان واقع می‌شود و از مکان ناپدید می‌گردد و حس و عقیده آن را درمی‌یابند. و نیز ماهیت سومی وجود دارد، و آن مکان است و ازلی و ابدی است، و فنا نمی‌پذیرد و برای اشیای مخلوق جا فراهم می‌کند، و بی‌واسطه حس به وسیله نوعی عقل غیر حقیقی دریافته می‌شود، و مشکل بتوان گفت واقعیت دارد، و ما آن را، مانند رؤیایی، می‌بینیم و می‌گوییم که وجود باید در جایی باشد و مکانی را پر کند، چیزی که نه در آسمان باشد و نه در زمین وجود ندارد.

این قطعه، قطعه بسیار دشواری است. و من ادعا نمی‌کنم که آن را خوب می‌فهمم. اما گمان می‌کنم که نظریه‌ای که در این قطعه بیان شده، از تفکر درباره هندسه برخاسته باشد؛ زیرا به نظر می‌رسید که هندسه نیز مانند حساب عقل محض است، و مع هذا با مکان، که یکی از وجوه جهان محسوس است، ارتباط دارد. به طور کلی، جستجوی نظریات مشابه در فلاسفه بعدی نوعی بازیگوشی است، ولی من نمی‌توانم از این اندیشه دوری کنم که کانت بایستی این نظریه را، به عنوان چیزی شبیه به نظریه خود، پسندیده باشد.

تیمایوس می‌گوید که عناصر حقیقی جهان مادی خاک و هوا و آتش و آب نیستند، بلکه عناصر حقیقی عبارتند از دو نوع مثلث قائم

الزاویه: یکی مثلثی که نصف مربع است، و دیگری مثلثی که نصف مثلث متساوی الاضلاع است. در آغاز همه چیز درهم ریخته بوده، و عناصر گوناگون پیش از آن که نظم و آرایش یابند و جهان را پدید آورند در جاهای گوناگون بوده اند؛ ولی سپس خدا آنها را با شکل و عدد آرایش داد و «آنها را که خوب و زیبا نبودند تا سرحد امکان خوب و زیبا ساخت.» گویا آن مثلثهایی که در بالا یاد کردیم زیباترین اشکالند، بدین سبب خدا آنها را در ساختن ماده به کار برد. با این مثلثها چهار تا از احجام منظم پنجگانه را ساخت، و هر يك از اتومهای چهار عنصر اصلی یکی از آن احجام منظم است. اتوم خاک شش سطحی، اتوم آتش چهار سطحی، اتوم هوا هشت سطحی، و اتوم آب بیست سطحی است. (درباره دوازده سطحی هم اکنون سخن خواهیم گفت.)

نظریه احجام منظم که در کتاب سیزدهم اوقلیدس تشریح شده است در زمان افلاطون کشف تازه‌ای بود. این کشف به وسیله ته‌توس، که در رساله‌ای به نام خود وی به شکل مردی بسیار جوان پدیدار می‌شود، کامل شد. بنا بر احادیث، ته‌توس نخستین کسی بود که ثابت کرد فقط پنج کثیرالسطوح منظم وجود دارد، و از این پنج هشت سطحی و بیست سطحی را پیدا کرد.^۱ وجوه چهار سطحی و هشت سطحی و بیست سطحی منظم مثلث متساوی الاضلاع است. دوازده سطحی دارای وجوه پنج ضلعی است. بنابراین نمی‌توان با دو مثلث افلاطون وجوه آنرا تشکیل داد. به همین دلیل است که وی دوازده سطحی را در ساختمان

۱. ر. ک. به «ریاضیات یونانی» اثر هیت.

چهار عنصر اصلی دخالت نمی‌دهد.

در بارهٔ دوازده سطحی، افلاطون فقط می‌گوید: «یک ترکیب پنجم نیز وجود دارد که خدا در طرح جهان به کار برد.» این جمله مبهم است و چنین می‌رساند که جهان دوازده سطحی است، حال آنکه در جای دیگر جهان کروی یاد شده است.^۱ کثیرالاضلاع پنج ضلعی همیشه در جادوگری مقامی داشته است، و گویا این مقام را مدیون فیثاغورس باشد که این شکل را «سلامت» می‌نامیدند و به عنوان نشان شناسایی افراد فرقهٔ دینی خود به کار می‌بردند. ^۲ ظاهراً پنج ضلعی خواص خود را از اینجا دارد که دوازده سطحی دارای وجوه پنج ضلعی است، و بنابراین از جهتی کنایه از جهان است. این موضوع برای بحث جالب و گیراست، ولی مشکل می‌توان مطالب زیادی را در این زمینه به تحقق رسانید.

تیمایوس پس از بحثی دربارهٔ احساس، می‌پردازد به توضیح دو روح که در انسان هست: یکی باقی و دیگر فانی؛ یکی مخلوق خدا، و دیگری مخلوق خدایان. روح فانی «تابع عواطف وحشتناک مقاومت ناپذیر است و مقدم بر همه [ی این عواطف] لذت است که بزرگترین بدی است؛ و پس از آن رنج است که انسان را از خوبی باز می‌دارد؛ و نیز تهور و ترس، که مشاورانی نابخردند، و خشمی که مشکل فرو نشیند؛ و امیدی که آسان گمراه شود. اینها را آنها [خدایان] مطابق قوانین لازم با حواس غیر عقلانی و عشق بیباکانه درهم آمیختند و آدمی را ساختند.»

۱. برای سزای دادن این دو نظر رک. به کتاب «جهانشناسی افلاطون» تألیف کورنفورد، ص. ۲۱۹.

۲. هیت، همان کتاب، ص. ۱۶۱.

روح باقی در سر، و روح فانی در سینه جای دارد.

در این رساله، فیزیولوژی شگفت آوری نیز دیده می شود، از قبیل این که می گوید غرض از وجود روده ها این است که با نگهداشتن غذا از پر خوری جلوگیری کنند. شرحی نیز درباره تناسخ ارواح آمده است که می گوید مردان پست و نادرست در زندگی بعدی خود زن خواهند شد؛ مردان بیگناه اما سبک مغزی که می پندارند ستاره شناسی را فقط با نگرستن به ستارگان و بی دانستن ریاضیات می توان فرا گرفت به پرندگان مبدل خواهند شد؛ و کسانی که فلسفه ندارند (یعنی دوستدار علم نیستند) به صورت جانوران وحشی در خواهند آمد؛ و ابله ترین مردم مبدل به ماهی خواهند شد.

آخرین بند رساله موضوع را خلاصه می کند:

اکنون می توانیم بگوییم که بیانات ما در باره جهان به پایان رسیده است. دنیا جانوران فانی و باقی دریافت کرده و از این جانوران کمال یافته و خود جانوری مرئی گشته است که حاوی خدای محسوس است که صورت خدای معنوی نامحسوس است که بزرگترین و زیباترین و کاملترین اشیاست، که همان فلك منحصر واحد باشد.

مشکل می توان تشخیص داد که در رساله تیمایوس چه چیزهایی را باید به جد گرفت و چه چیزهایی را باید بازی خیال انگاشت. به نظر من شرح خلقت و پدید آمدن نظم از بی نظمی را باید کاملاً به جد گرفت. همچنین است تقسیم بندی چهار عنصر و رابطه آنها با احجام منتظم و مثلثایی که آنها را تشکیل می دهند. آنچه درباره زمان و مکان

آمده پیداست که نظریاتی است که افلاطون بدانها اعتقاد دارد. همچنین است نظری که درباره جهان محدث به عنوان سوادی از اصل قدیم آمده است. اختلاط جبر و اختیار در جهان عقیده‌ای است که کمابیش میان همه یونانیان مشترک است و مدتها پیش از ظهور فلسفه نیز وجود داشته است. افلاطون با پذیرفتن این اختلاط، از مسئله بدی که باعث زحمت الهیان مسیحی است دوری جست. من گمان می‌کنم منظور افلاطون از «جانور جهانی» جدی است، اما آنچه درباره تناسخ ارواح می‌گوید و سهمی که برای خدایان قائل می‌شود، و سایر مطالب غیر اساسی، به نظر من به منظور تمثیل و قابل لمس ساختن مطلب آمده است.

چنانکه پیشتر نیز گفتم، تمامی این رساله در خور مطالعه است؛ زیرا که در فلسفه باستانی و قرون وسطایی تأثیر فراوان داشته؛ و این تأثیر به آن قسمتهایی که کمتر جنبه خیالبافی دارد منحصر نبوده است.

فصل هجدهم

معرفت و ادراك در فلسفه افلاطون

بیشتر متجددان این را مسلم می‌انگارند که معرفت تجربی وابسته به ادراك یا مشتق از آن است؛ اما در فلسفه افلاطون، و برخی مکتبهای دیگر، در این باره نظر بسیار متفاوتی وجود دارد؛ بدین معنی که هیچ چیزی که شایسته نام «معرفت» باشد از حواس حاصل نمی‌شود، و یگانه معرفت حقیقی مربوط بیه مفاهیم است. مطابق این نظر « $2+2=4$ » معرفت حقیقی است؛ اما قولی از قبیل «برف سفید است» آنقدر ابهام و عدم ایتقان دارد که نمی‌تواند در ردیف حقایق

فلسفی محلی از اعراب داشته باشد.

شاید بتوان پی این نظر را تا پارمنیدس دنبال کرد. اما جهان فلسفی شکل صریح و روشن آن را از افلاطون گرفته است. من می-خواهم در این فصل پردازم به بحث درباره انتقاد افلاطون بر این نظر که معرفة و ادراك هر دو يك چیز است. این انتقاد نیمه اول رساله «تتوس» را فرا گرفته است.

این مکالمه می خواهد تعریفی برای «معرفة» پیدا کند، ولی سرانجام با گرفتن نتیجه متقی به پایان می رسد. چندین تعریف مطرح می شود و مردود می گردد؛ و اما هیچ تعریف رضایتبخشی ارائه نمی شود. نخستین تعریفی که مطرح می شود، و یگانه تعریفی که من مورد بحث قرار خواهم داد، به وسیله تتوس چنین بیان می شود:

«به نظر من چنین می رسد که وقتی کسی بر چیزی معرفة دارد، آن چیز را درك می کند؛ و تا آنجا که اکنون بر من معلوم است معرفة چیزی جز ادراك نیست.»

سقراط این نظر را با نظر پروتاگوراس، دائر بر اینکه «انسان میزان همه چیز است»، یکی می داند و آن را چنین معنی می کند که هر چیز مفروضی «در نظر من همان است که بر من ظاهر می شود، و در نظر تو همان است که بر تو ظاهر می شود.» سقراط اضافه می کند که: «پس ادراك همیشه چیزی است که هست. و به عنوان معرفة بری از خطاست.» قسمت زیادی از استدلالی که به دنبال این بحث می آید، صرف توصیف ادراك می شود، و پس از آن که این توصیف کامل شد، دیگر اثبات این که چیزی مانند ادراك نمی تواند معرفة باشد، چندان

طول نمی کشد.

سقراط به نظریه پروتاگوراس این نظریه هراکلیتوس را می افزاید که می گوید همه چیز همواره در تغییر است، یعنی «همه چیزهایی که از روی رضای خاطر می گوئیم هستند در واقع در حال شدن اند.» افلاطون این را در مورد موضوعات حس صادق می داند، ولی در مورد معرفت حقیقی صادق نمی داند. اما نظریات مثبت او در هیچ جای رساله مطرح نمی شود.

از نظریه هراکلیتوس (ولو اینکه آن را فقط در مورد موضوعات حس صادق بدانیم) و تعریف معرفت به عنوان ادراک، روی هم رفته چنین نتیجه می شود که معرفت راجع است به آنچه، می شود نه آنچه هست.

در اینجا مشکلاتی پیش می آید که دارای اهمیت بسیار اساسی است. می گویند چون عدد ۶ بزرگتر از ۴ و کوچکتر از ۱۲ است، پس ۶ هم بزرگ است و هم کوچک، و این اجتماع نقیضین است. دیگر اینکه سقراط اکنون از ته تتوس که هنوز قد نکشیده بلندتر است، اما چند سال دیگر سقراط از ته تتوس کوتاهتر خواهد بود؛ پس سقراط هم بلند است و هم کوتاه. به نظر می رسد که اندیشه قضیه نسبی افلاطون را دچار سرگشتگی ساخته است؛ چنانکه همین اندیشه بیشتر فلاسفه بزرگ را تا زمان هگل (و از جمله خود هگل را) به همین وضع دچار می ساخت. اما این معماها با برهان اصلی چندان بستگی ندارند و می توان آنها را نادیده گرفت.

در اینجا مکالمه باز به موضوع ادراک باز می گردد. گفته می شود که ادراک نتیجه عمل متقابل میان شیء و آلت حاسه است، که

هر دو مطابق نظریهٔ هراکلیتوس همواره تغییر می کنند و هر دو در حال تغییرند. سقراط می گوید هنگامی که حالش خوب است شراب به دهانش شیرین می آید، و هنگامی که بیمار است ترش. در اینجا تغییر ادراك كتنده است که ادراك را تغییر می دهد.

خرده‌هایی بر نظریهٔ پروتاگوراس گرفته می شود، اما سرانجام طرف برخی را پس می گیرد. گفته می شود که پروتاگوراس بایستی خوك و بوزینه را نیز میزان همه چیز بشناسد؛ زیرا که اینها نیز ادراك كتنده اند. دربارهٔ اعتبار ادراك هنگام خواب دیدن و دیوانگی نیز سؤالهایی طرح می شود. گفته می شود که اگر پروتاگوراس درست گفته باشد هیچکس از کس دیگر بیشتر نمی داند؛ نه تنها پروتاگوراس به اندازهٔ خدایان داناست، بل جدی تر آنکه وی از يك ابله داناتر نیست. همچنین اگر قضاوت يك شخص هما تقد صحیح باشد که قضاوت شخص دیگر، پس کسانی که می گویند پروتاگوراس اشتباه می کند دلیلشان به اندازهٔ دلیل پروتاگوراس اعتبار دارد.

سقراط عجالناً خود را به جای پروتاگوراس می گذارد و به گردن می گیرد که برای بسیاری از این خرده‌ها پاسخ بیابد. در مورد خواب دیدن، مددکات عالم رؤیا مددکات حقیقی شناخته می شوند؛ استدلال خوك و بوزینه به عنوان يك ناسزای مبتذل طرد می شود؛ در مورد این برهان که اگر انسان میزان همه چیز است پس هر کس به اندازهٔ دیگری می داند، سقراط از طرف پروتاگوراس پاسخی شنیدنی می دهد؛ بدین معنی که می گوید که يك حکم نمی تواند از حکم دیگر «صحیح تر» باشد، اما می تواند از آن «بتر» باشد. بدین معنی که عواقب و نتایج بهتری بر آن مترتب باشد. این گفته فلسفهٔ «عمل گرایی» را به

خاطر می آورد.^۱

اما این پاسخ هم، هر چند سقراط خود آن را اختراع کرده است، او را راضی نمی کند. مثلاً اصرار می ورزد که هنگامی که يك پزشك جریان بیماری مرا پیش بینی می کند، در واقع بیش از خود من آینده ام را می داند؛ هنگامی که مردم در این باره که دولت چه فرمانهایی باید صادر کند با هم اختلاف نظر پیدا می کنند این اختلاف نشان می دهد که برخی از مردم درباره آینده بیش از دیگران اطلاع دارند. پس، از پذیرفتن این نتیجه ناگزیریم که: شخص دانا برای چیزها میزانی است بهتر از شخص نادان.

این مطالب همه خرده گیری از این نظر است که انسان میزان همه چیز است. همین خرده ها از نظریه ای که می گوید «معرفت» یعنی «ادراك» نیز به طور غیر مستقیم گرفته می شود - البته تا آنجا که نظریه اخیر منجر به نظریه سابق می شود. برهان مستقیمی نیز مطرح می شود و آن این که باید حافظه را نیز مانند ادراك به حساب آورد. حافظه نیز به حساب می آید، و تعریفی که پیشنهاد شده است از این حیث اصلاح می شود.

پس می رسیم به انتقاد نظریه هراکلیتوس. ابتدا این نظریه به شکل افراطی طرح می شود، و گفته می شود که در این کار از پیروان هراکلیتوس در میان جوانان هوشمند شهر افسوس پیروی می شود. هر چیزی ممکن است از دو جهت تغییر کند: یکی از جهت حرکت انتقالی، دیگری از جهت تغییر کیفی؛ و به زعم افلاطون، نظریه

۱. شاید همین قطعه بود که در ابتدا باعث ارادت شپلر F. C. S. Schiller به گوراس شد.

هر اكلیتوس که دائر بر جریان همیشگی است قائل به هر دو جهت است، و می گوید که در هر چیزی تنها يك تغییر کیفی روی نمی دهد، بلکه هر چیزی همواره همه کیفیات خود را تغییر می دهد؛ این است عقیده مردان زیرك و هوشمند افسوس. این نظریه عواقب نامساعدی دارد. فی المثل نمی توانیم بگوییم: «این سفید است؛» زیرا اگر هنگام لب به سخن گشودن سفید بوده باشد، پیش از آنکه جمله ما به پایان برسد دیگر نیست. اگر بگوییم که چیزی را می بینیم درست نگفته ایم؛ زیرا که دیدن همواره به ندیدن تغییر می یابد. اگر همه چیز از هر جهت در تغییر باشد، پس دیدن حق ندارد به جای دیدن ندیدن نامیده نشود؛ یا ادراك به جای ادراك عدم ادراك خوانده نشود. و هنگامی که می گوئیم «ادراك معرفت است»، می توانیم بگوییم «ادراك عدم معرفت است.»

نتیجه ای که از استدلال بالا به دست می آید این است که معانی کلمات باید ثابت بمانند، ولو اینکه همه چیز همواره در جریان باشد؛ یا لا اقل معانی کلمات باید تا مدتی ثابت باشد. زیرا که در غیر این صورت هیچ بیانی قطعی نخواهد بود، و هیچ بیانی بیش از آنچه غلط باشد صحیح نخواهد بود. اگر بیان و معرفت را ممکن بدانیم، باید چیزی کمابیش ثابت وجود داشته باشد. به نظر من این را باید

۱. گویا افلاطون و جوانان پر شور افسوس در نیافته اند که در شکل نهائی نظریه هر اكلیتوس حرکات انتقالی ناممکن است. حرکت مستلزم آن است که شیء معین الف زمانی در اینجا و زمانی در آنجا باشد و در حال حرکت همان شیء باقی بماند. در نظریه ای که افلاطون مورد بررسی قرار می دهد تغییر کیفی و تغییر مکانی هر دو مطرح است، ولیکن تغییر جوهر مطرح نیست. از این لحاظ فیزیک کوانتوم جدید حتی از تندترین شاگردان هر اكلیتوس در زمان افلاطون نیز تندتر می رود. لابد افلاطون این تندروی را برای علم مضر می دانست؛ اما در عمل چنین نبوده است.

پذیرفت، اما مقدار زیادی از نظریه جریان با این پذیرش سازگار است.

در این قسمت از رساله از بحث درباره پارمنیدس خودداری می‌شود، بدین بهانه که مقام پارمنیدس والاتر از آن است که بتوان در باره او بحث کرد. وی سیمای «محترم و ترس آوری است.» در او نوعی عمق وجود داشت که یکسره خوب و پسندیده بود. وی «کسی است که پیش از همه مورد احترام من است.» با این اشارات، افلاطون علاقه خود را به جهان ثابت ولایتیغیر، و بی‌سازیش را از جریان هراکلیتی، که آن را به حکم برهان پذیرفته بود، نشان می‌دهد؛ اما پس از این اظهار ارادت به پارمنیدس از پروراندن يك جواب پارمنیدی در برابر هراکلیتوس خودداری می‌کند.

در اینجا می‌رسیم به برهان نهائی افلاطون بر ضد یکی بودن معرفت و ادراک. وی چنین آغاز می‌کند که ما از راه چشم و گوش ادراک می‌کنیم، نه با چشم و گوش؛ و سپس می‌گوید که مقداری از معرفت ما مربوط به هیچیک از آلهای حس ما نیست. فی‌المثل، می‌دانیم که صداها و رنگها به هم شبیه نیستند، حال آنکه هیچ آلت خاصی برای ادراک «وجود و عدم، شباهت و بی‌شباهتی، مطابقت و اختلاف، و نیز وحدت و کثرت عموماً،» وجود ندارد. همین موضوع در مورد محترم و غیر محترم و خوب و بد نیز صدق می‌کند. «ذهن برخی چیزها را به وسیله خودش مورد تفکر قرار می‌دهد و باقی را از راه دستگاههای جسمانی.» ما سختی و نرمی را از راه لمس کردن ادراک می‌کنیم، اما ذهن است که حکم می‌کند سختی و نرمی وجود دارند و ضد یکدیگرند. فقط ذهن می‌تواند وجود را دریابد؛ و ما

اگر وجود را در نیابیم نمی‌توانیم حقیقت را دریابیم. از اینها نتیجه می‌شود که مانمی‌توانیم بر اشیا از راه حواس تنها معرفت حاصل کنیم، زیرا که از راه حواس تنها نمی‌توانیم بدانیم که اشیا وجود دارند. بنابراین معرفت تفکرات نه تأثر؛ و ادراک معرفت نیست، بدان سبب که «سهمی در فهمیدن حقیقت ندارد، زیرا که در شناختن وجود سهم نیست.»

در این برهان افلاطون بر ضد یکی بودن معرفت و ادراک، جدا ساختن آنچه پذیرفتنی است از آنچه باید رد شود به هیچ وجه آسان نیست. افلاطون سه رأی مربوط به هم را مورد بحث قرار می‌دهد که عبارتند از:

(۱) معرفت ادراک است.

(۲) انسان میزان همه چیز است.

(۳) همه چیز در حال جریان است.

(۱) رأی نخستین را، که برهان افلاطون مقدماتاً بدان مربوط می‌شود، مشکل می‌توان گفت که در حد خود مورد بحث قرار گرفته است، مگر در قطعه آخر رساله، که آن را بررسی کردیم. در این قطعه گفته می‌شود که قیاس و معرفت بر وجود و فهمیدن عدد در معرفت مقام اساسی دارند، اما مشمول ادراک نمی‌شوند؛ زیرا که اثر آنها از راه هیچکدام از آلهای حس پدید نمی‌آید. مطالبی که باید در این خصوص گفت گوناگون است؛ بگذارید با همانندی آغاز کنیم.

اینکه دو درجه از رنگ که من می‌بینم، بسته به مورد، همانندند یا ناهمانند، امری است که من، به نوبت خود، آن را به عنوان «دریافت» (percept) نمی‌پذیرم، بلکه آن را «حکم ادراک» (judgement of

(perception) می دانم. من می گویم که «دریافت» معرفت نیست، بل امری است که روی می دهد، و نه جهان فیزیک و جهان روانشناسی به یک اندازه تعلق دارد. ما به طبع مانند افلاطون ادراک را ارتباط میان ادراک کننده و شیء می دانیم. ما می گوئیم: «من یک میز می بینم.» اما «من» و «میز» اجزای منطقی جمله اند. هسته اصلی رویداد خالص فقط چند لکه رنگ است این لکه های رنگ با تصورات لمسی همبستگی پیدا می کنند (یا به عبارت دیگر: تصورات لمسی را تداعی می کنند)، و ممکن است باعث بیان شدن کلماتی شوند یا به صورت منبع خاطراتی در آیند. هنگامی که «دریافت» به وسیله تصورات لمسی تکمیل شود به صورت «عین» در می آید که جسمانی انگاشته می شود؛ و چون به وسیله کلمات و خاطرات کامل شود به صورت «ادراک» در می آید که جزو «ذهن» است و روانی محسوب می شود. دریافت فقط یک رویداد است: نه صحیح است نه غلط؛ اما هنگامی که به وسیله کلمات کامل شود حکم است و می تواند صحیح یا غلط باشد. این حکم را من «حکم ادراک» می نامم؛ و این قضیه که می گوید «معرفت ادراک است» باید بدین معنی تعبیر شود که: «معرفت احکام ادراک است.» فقط در این صورت است که این سخن می تواند از لحاظ دستور زبان درست باشد.

اکنون باز گردیم به همانندی و ناهمانندی. هنگامی که من دو رنگ را در یک زمان ادراک می کنم ممکن است که همانندی یا ناهمانندی آنها را جزو فرض خود بدانم و آن را در حکم ادراک بیان کنم. برهان افلاطون دایره بر این که ما آلتی برای ادراک همانندی یا ناهمانندی نداریم غشای مغز را نادیده می گیرد و مبتنی بر این توهم است که همه آلت های حس باید در سطح بدن باشند.

برهان این که همانندی و ناهمانندی نیز می‌توانند در شمار معلومات مدرك قرار گیرند چنین است: فرض کنیم که ما دو رنگ الف و ب را می‌بینیم، و حکم می‌کنیم که: «الف مانند ب است.» و نیز، چنانکه افلاطون فرض می‌کند، فرض کنیم که این حکم اولاً علی‌العموم صادق است و ثانیاً علی‌الخصوص، نسبت به مورد تحت مطالعه، نیز صادق می‌کند. در این صورت رابطه همانندی میان الف و ب برقرار است، و تنها این نیست که ما از جانب خود بر همانندی حکم کرده باشیم. اگر تنها حکم ما در کار بود، این حکم انشائی می‌بود و قابلیت صدق و کذب نمی‌داشت. اما چون پیدا است که این حکم قابلیت صدق و کذب دارد، پس همانندی میان موجود الف و ب است و امری صرفاً ذهنی نیست. حکم «الف مانند ب است» (اگر صادق باشد) به اعتبار «واقعی» صادق است؛ چنانکه حکم «الف سرخ است»، یا «الف گرد است»، به همین اعتبار می‌تواند صادق باشد. در ادراك همانندی ذهن بیش از ادراك رنگ دخالت ندارد.

اکنون می‌رسیم به وجود که افلاطون قویاً بر آن تکیه می‌کند و می‌گوید که در مورد صدا و رنگ ما اندیشه‌ای داریم که هر دو را در آن واحد شامل می‌شود: یعنی می‌اندیشیم که صدا و رنگ وجود دارند. وجود به همه چیز تعلق دارد، و از جمله چیزهایی است که ذهن به وسیله خود آنها را درمی‌یابد. بدون رسیدن به وجود وصول به حقیقت محال است.

برهانی که در اینجا باید بر ضد افلاطون اقامه کرد با آنچه در مورد همانندی و ناهمانندی آوردیم تفاوت کلی دارد. در اینجا برهان این است که همه آنچه افلاطون درباره وجود می‌گوید از حیث دستور

زبان غلط است؛ یا به عبارت دیگر تألیف کلام (syntax) غلطی است. این نکته دازای اهمیت است - نه تنها در مورد افلاطون، بلکه نیز در مورد موضوعات دیگری از قبیل برهین مبتنی بر بودشناسی (ontology) در اثبات وجود خدا.

فرض کنید که شما به کودکی می‌گویید: «شیر وجود دارد اما دواپا وجود ندارد.» تا آنجا که قضیه به شیر راجع است، می‌توانید دست کودک را بگیرید و به باغ وحش ببریدش و به او بگویید: «نگاه کن، آن شیر است!» و بدین ترتیب گفته خود را اثبات کنید. اما به جمله اخیر خود نخواهید افزود که «لهذا شیر وجود دارد، مگر آنکه فیلسوف باشید. اما اگر هم فیلسوف باشید و این را به جمله خود بیفزایید، در حقیقت مهمل گفته‌اید. قول «شیر وجود دارد» بدین معنی است که «شیر هست»، یعنی: «عبارت «شیر است» به ازای x مناسبی صحیح است.» ولی درباره آن x مناسب نمی‌توان گفت که «وجود دارد»، بلکه فعل «وجود داشتن» را فقط می‌توانیم در یک وصف کامل یا ناقص به کار ببریم. «شیر» یک وصف ناقص است، زیرا که این اسم به چیزهای متعدد اطلاق می‌شود؛ اما «بزرگترین شیر باغ وحش» وصف کامل است، زیرا که فقط به یک چیز قابل اطلاق است. اکنون فرض کنید که من به یک لکه رنگ سرخ نگاه می‌کنم. من می‌توانم بگویم: «این دریافت کنونی من است!» و نیز می‌توانم بگویم: «دریافت کنونی وجود دارد»، اما نباید بگویم: «این وجود دارد»، زیرا «وجود دارد» فقط هنگامی معنی می‌دهد که در مورد «وصف»، در مقابل «اسم»، به کار برده شود. این برهان ما را

از شر « وجود »، به عنوان یکی از چیزهایی که ذهن از اشیا در می-یابد، خلاص می کند.

اکنون می رسیم به فهمیدن معنی اعداد. در اینجا دو چیز بسیار متفاوت را باید مورد توجه قرار داد: یکی قضایای حسابی، دیگری قضایای تجربی شمارش اعداد. « $۲ + ۲ = ۴$ » از نوع نخست، و « من ده انگشت دارم » از نوع دوم است.

من در این نکته با افلاطون موافقم که حساب، و ریاضیات محض به طور کلی، از ادراك گرفته نشده است. ریاضیات محض عبارت است از تکرارهایی از قبیل « آدمی آدمی است، » منتهی بفرنجتر. برای فهمیدن صحت يك قضیه ریاضی لازم نیست دنیا را مطالعه کنیم. اگر از تعاریف (که غرض از آنها فقط اختصار است) صرف نظر کنیم، می بینیم که این رموزها کلماتی هستند از قبیل « یا » و « نه » و « تمام » و « بعضی، » که برخلاف کلمه « سقراط » به چیزی در عالم واقع راجع نیستند. معادله ریاضی می گوید که دو گروه از رموزها يك معنی دارند، و مادام که ما از حدود ریاضیات محض تجاوز نکرده باشیم، این معنی باید بی دانستن چیزی درباره آنچه قابل ادراك است فهمیده شود. بنابراین چنانکه افلاطون می گوید، حقیقت ریاضی مستقل از ادراك است، ولی نوع خاصی از حقیقت است که فقط با رموزها سروکار دارد. اما قضایای شمارشی، از قبیل « من ده انگشت دارم، » از مقوله کاملاً جدایی هستند؛ و پیداست که حداقل تا اندازه ای به ادراك بستگی دارند. روشن است که تصور « انگشت » از ادراك گرفته شده، اما تصور « ده » چگونه؟ در اینجا ممکن است چنین به نظر برسد که ما به يك « کلی » حقیقی یا « مثال » افلاطونی برخورد کرده ایم. نمی توان گفت که

«ده» از ادراك گرفته شده، زیرا که هر تصویری که بتوانیم در آن به عنوان ده مصداق از يك چیز بنگریم، به عنوان دیگری نیز همچنان قابل نگرستن است. فرض کنید که من مجموع انگشتان يك دستم را «پنجه» بنامم. در این صورت به آسانی می توانم بگویم «من دو پنجه دارم»، و این گفته بیان کننده همان حقیقت ادراکی است که من پیشتر به كمك عدد ده آن را وصف کردم. بنا برین در قول «من ده انگشت دارم»، در قیاس با «این سرخ است»، ادراك سهم کوچکتر و تصور سهم بزرگتر را بر عهده دارد. اما این اختلاف فقط يك اختلاف کمی است.

جواب کامل در مقابل قضایایی که کلمه «ده» در آنها آمده این است که وقتی که این قضایا را به طرز صحیح تحلیل کنیم خواهیم دید که هیچ جزئی که معنی ده از آن مستفاد شود در آنها وجود ندارد. توضیح این موضوع در مورد عدد بزرگی مانند ده پیچیده است؛ پس بگذارید به جای مثال قبلی بگویم: «من دو دست دارم». این جمله یعنی: « a و b را داریم، چنانکه a و b یکی نیستند و x هر چه باشد جمله « x دست من است» در صورتی، و فقط در آن صورت، صادق است که x عبارت از a یا x عبارت از b باشد.»

در بیان بالا کلمه «دو» ذکر نشده است. درست است که دو حرف a و b مطرح شده اند، اما نیاز ما به دانستن اینکه اینها دو حرفند از نیاز ما به دانستن اینکه سیاهند یا سفید یا فلان رنگ دیگر بیشتر نیست.

بنابراین، اعداد به يك معنای دقیق کلمه «صوری» اند؛ یعنی حقایقی که قضایای گوناگون دائر بر دو عضوی بودن دسته های

گوناگون اشیا را تصدیق و تأیید می کنند نه در اجزای مشکل بلکه در صورت مشترکند؛ و از این حیث با قضایای راجع به «مجسمه آزادی» یا ماه یا جورج واشنگتن تفاوت دارند. این قبیل قضایا به پاره خاصی از «زمان مکان» راجعند، و همین موضوع است که میان همه بیانهایی که درباره «مجسمه آزادی» مصداق دارد مشترك است. اما میان قضایایی از قبیل «دوفلان وجود دارد»، جز صورت هیچ چیز مشترکی موجود نیست. ارتباط نشانه «دو» با معنای قضیه‌ای که این نشانه در آن به کار رفته، بسیار بغرنجتر است از ارتباط نشانه «سرخ» با معنای قضیه‌ای که این نشانه در آن به کار رفته است. به يك معنی، می توان گفت که این نشانه «دو» هیچ معنایی ندارد؛ زیرا که وقتی این نشانه در بیان صحیحی به کار رفته باشد در معنای آن بیان هیچ جزئی که این نشانه بدان راجع باشد وجود ندارد. اگر بخواهیم می توانیم به سخن خود چنین ادامه دهیم که اعداد ابدی اند و تغییر ناپذیر و قس علی هذا؛ ولی باید این نکته را نیز بپذیریم که اعداد چیزی جز تصورات منطقی نیستند.

نکته دیگر: افلاطون درباره صدا و رنگ می گویند: «هر دو با هم دوتا هستند، و هر کدام به تنهایی یکی.» درباره دو بحث کردیم، اکنون به يك بپردازیم. در اینجا اشتباهی است بسیار شبیه به اشتباهی که در مورد وجود روی داده بود. محمول «يك» قابل حمل بر اشیا نیست، بلکه فقط بر دسته‌های آحاد قابل حمل است. می توان گفت: «زمین يك ماه دارد»، ولی اگر بگوییم «ماه يك است» مرتکب اشتباه دستوری شده‌ایم، زیرا معنی چنین جمله‌ای چه تواند بود؟ می توانید به جای آن بگویید: «ماه متعدد است؛» زیرا ماه اجزای متعدد دارد.

گفتن این که «زمین يك ماه دارد»، یعنی بیان یکی از خواص مفهوم «ماه زمین»، یعنی بیان خاصیت زیر:

«c هست، چنان که «x ماه زمین است» در صورتی، و فقط در آن صورت، صادق است که x عبارت از c باشد.»

این يك حقیقت نجومی است، اما اگر به جای «ماه زمین» کلمه «ماه» یا هر اسم خاص دیگری بگذاریم، نتیجه یا مهمل خواهد بود یا مکرر گویی (tautology). بنابراین «يك» از مختصات بعضی مفاهیم است؛ چنانکه «ده» از مختصات مفهوم «انگشتان من» است. اما این برهان که «زمین يك ماه دارد یعنی ماه يك است»، به همان اندازه غلط است که بگوییم «حواریان دوازده بودند؛ پطرس از حواریان بود؛ بنابراین پطرس دوازده بود.» حال آنکه اگر به جای «دوازده» بگذاریم «سفید» برهان قابل قبول می شود.

ملاحظات بالا نشان داد که نوعی معرفت صوری، یعنی معرفت منطقی و ریاضی، وجود دارد که از ادراك گرفته نشده است؛ اما بر این افلاطون در مورد همه معارف دیگر قاسد است. البته این موضوع اثبات نمی کند که نتیجه افلاطون باطل است، بلکه فقط اثبات می کند که افلاطون برای صحیح دانستن نتیجه خود برهان معتبری نیاورده است. (۲) اکنون می پردازیم به نظر پروتاگوراس که می گوید انسان میزان همه چیز است؛ یا، بنا بر تفسیر نظر وی، هر انسانی میزان همه چیز است. اینجا انتخاب نقطه آغاز بحث اهمیت اساسی دارد. آشکار است که باید در آغاز کار میان «استنباط» (inference) و «دریافت» (percept) قائل به تمایز شویم. دریافت هر انسانی ناچار به دریافتی خود او محدود است، و آنچه از دریافتی دیگران می

داند از راه استنباط از دریافتهای خود می داند. دریافتهای کسانی که در حال خواب دیدند، یا دریافتهای دیوانگان، به عنوان دریافت، به اندازه دریافتهای دیگران اعتبار دارند؛ تنها ایرادی که بر آنها وارد است این است که چون زمینه شان غیر عادی است مستعد برانگیختن استنباطهای غلطند.

اما استنباط چطور؟ آیا استنباطها نیز به همین اندازه شخصی و خصوصیتند؟ باید اعتراف کنیم که از جهتی چنینند. آنچه من باید باور کنم، باید بنا بر دلیلی که در نظر من معتبر است باور کنم. درست است که دلیل من ممکن است از زبان دیگری جاری شده باشد، اما آن دلیل ممکن است کاملاً کفایت کند. فی المثل چنین فرض کنید که من قاضی ام و به دلایل شهود گوش می دهم. و من هر چند که شخصی پروتاگوری باشم منطقی است که عقیده شخص حسابدار را در مورد ارقام و اعداد بر عقیده خود ترجیح دهم؛ زیرا ممکن است که من به کرات نظر او را مخالف نظر خود یافته باشم ولی پس از اندکی تأمل دریافته باشم که حق با اوست. از این جهت من می توانم بپذیرم که شخص دیگری ممکن است از من داناتر باشد. نظر پروتاگوراس، اگر درست تفسیر شود، متضمن این عقیده نیست که من هرگز اشتباه نمی کنم؛ بلکه فقط می گوید دلایل اشتباه من باید بر من ظاهر شود. من گذشته را می توان مانند شخص دیگر مورد قضاوت قرار داد. اما همه این برهان مستلزم يك فرض قبلی است، و آن اینست که در مورد استنباطها - در مقابل دریافتهای آنها - يك محك غیر شخصی وجود دارد. اگر هر استنباطی که من بر حسب اتفاق از امری می کنم درست به اندازه هر استنباط دیگری معتبر باشد آن آشفنگی فکری که افلاطون از

پس و تا گوراس استنتاج می کند در واقع پدید می آید. پس به نظر می رسد که در این نکته، که نکته مهمی است، حق با افلاطون باشد. اما تجربیان (empiricists) خواهند گفت که ادراکات محک صحت استنباط در موضوعات تجربی نیستند.

(۳) نظریه جریان کلی، را افلاطون به شکل گزافه آمیزی بیان می کند و مشکل می توان پذیرفت که کسی این نظریه را بدان شکل گزافه آمیز باور داشته است. برای نمونه فرض کنیم رنگهایی که من می بینم مدام در حال تغییرند. کلمه ای مانند «سرخ» به چندین درجه از رنگ اطلاق می شود؛ پس وقتی که من می گویم: «من سرخ می بینم» دلیلی ندارد که در مدتی که ادای این بیان ادامه دارد، صحت آن دوام نداشته باشد. افلاطون نتیجه خود را از این راه می گیرد که يك سلسله اضداد منطقی — از قبیل ادراك كردن و ادراك نكردن، دانستن و ندانستن — را در جریان تغییر دائم می گذارد. اما این اضداد برای توصیف و ترسیم آن جریان مناسب نیستند. فرض کنید که در يك روز مه آلود مردی را می نگرید که در راهی از شما دور می شود؛ این مرد محو و محوتر می شود و سرانجام لحظه ای می رسد که شما یقین دارید که دیگر او را نمی بینید. اما میان این لحظه و لحظه ای که یقین داشتید که او را می بینید، يك دوره تردید وجود دارد. اضداد منطقی برای آسانی کار ما اختراع شده اند، اما تغییر دائم لازمهاش در دست داشتن يك دستگاه سنجش کمی است که افلاطون امکان آن را نادیده می گیرد. بدین جهت بیشتر مطالبی که وی در این خصوص می گوید پرت است.

در عین حال باید پذیرفت که اگر معانی کلمات تاحدی ثابت

نبود سخن گفتن محال می بود. اینجا نیز آسان است که راه گزافه پیش گیریم. کلمات معانی خود را تغییر می دهند. برای نمونه همین کلمه «مثال» را در نظر بگیرید. فقط پس از يك جریان آموزشی طولانی ما می توانیم معنایی نظیر آنچه افلاطون به آن داده است از آن اراده کنیم. لازم است که تغییراتی که در معانی کلمات روی می دهند از تغییراتی که کلمات آنها را توصیف می کنند کندتر باشند، ولی لازم نیست که هیچ تغییری در معانی کلمات رخ ندهد. شاید این امر در مورد کلمات مجرد منطقی و ریاضی صادق نباشد؛ اما چنانکه دیدیم این کلمات مجرد فقط به صورت قضایا راجعند، نه به ذات آنها. اینجا باز می بینیم که منطق و ریاضیات علوم خاصی هستند. افلاطون، زیر تأثیر فیثاغوریان، معارف غیر ریاضی را بیش از آنچه باید به ریاضیات تشبیه می کرد. بسیاری از فلاسفه بزرگ در این باره با افلاطون اتفاق نظر دارند؛ مع هذا این نظر خطاست.

فصل نوزدهم

مابعد الطبیعة ارسطو

هنگام خواندن آثار هر فیلسوف مهمی، خاصه ارسطو، باید افکار او را از دو جهت مطالعه کنیم: یکی با توجه به اسلافش، دیگری با توجه به اخلافش. از جهت نخست، ارسطو بسیار شایسته تحسین است و از جهت دوم به همان اندازه سزاوار سرزنش. اما در مورد معایب ارسطو، اخلاف او بیش از خودش مسئولند. ارسطو در پایان دوره خلاق فلسفه یونان ظهور کرد؛ و پس از مرگش دو هزار سال گذشت تا جهان توانست فیلسوفی پدید آورد که بتوان او را، به تقریب، همسنگ

ارسطو دانست. تا پایان این دورهٔ دراز، مقام و منزلت ارسطو کمابیش همچون مقام و منزلت کلیسا بی چون و چرا بود. در زمینهٔ علم هم، مانند فلسفه، ارسطو به صورت مانع مهمی در راه پیشرفت در آمد. از آغاز قرن هفدهم تا کنون کمابیش هر پیشرفت فکری مهمی ناچار حرکت خود را با حمله به یکی از نظریات ارسطویی آغاز کرده است. در زمینهٔ منطق، این موضوع تا امروز هم صادق است. اما اگر هر یک از اسلاف ارسطو، (شاید جز دموکریتوس) مقامی مانند وی به دست می آوردند نتیجه به همین اندازه مصیبت بار می شد. برای آنکه شرط انصاف را در حق ارسطو رعایت کنیم باید در آغاز بحث هم شهرت فوق العادهٔ پس از مرگ او را فراموش کنیم، و هم محکومیتی را که این شهرت سرانجام به بار آورد و به اندازهٔ همان شهرت شدید بود.

ارسطو گویا در ۳۸۴ ق. م. در شهر استاگیرا Stagyra، واقع در تراس، به دنیا آمد. پدرش مقام پزبک خاص پادشاه مقدونیه را به ارث برده بود. ارسطو در حدود هیجده سالگی به آتن رفت و شاگرد افلاطون شد و تاهنگام مرگ افلاطون در ۷-۳۴۸ ق. م.، یعنی کمابیش به مدت بیست سال، در «آکادمی» به سر برد. آنگاه چندی به مسافرت پرداخت و با زنی که خواهر یا خواهرزادهٔ جباری به نام هرمیاس Hermias بود ازدواج کرد. (در افواه شایع بود که آن زن رفیقہ یا دختر هرمیاس است، ولی این شایعات پذیرفتنی نیست، زیرا که هرمیاس مقطوع النسل بود.) در سال ۳۴۳ ق. م. ارسطو آموزگار اسکندرشد و در آن مقام بود تا اسکندر شانزده ساله شد و پدرش او را در این سن رشید دانست، و اسکندر در غیاب فیلیپ نایب السلطنه شد. هیچ یک از مطالبی را که انسان میل دارد دربارهٔ روابط ارسطو و اسکندر بداند

نمی‌توان به تحقیق معلوم کرد؛ خاصه آنکه به زودی در پیرامون این موضوع افسانه‌های فراوان ساخته شد. نامه‌هایی به نام آنها وجود دارد که عموماً آنها را ساختگی می‌شناسند. کسانی که به هر دوی آنها ارادت می‌ورزند بر آنند که استاد شاگرد را تحت تأثیر خود قرا داده بود. هگل می‌گوید که کارهای اسکندر نشان دهندهٔ قواید عملی فلسفه است. بن A. W. Benn در این باره می‌گوید: «جای تأسف می‌بود اگر فلسفه نمی‌توانست از جانب خود گواهی بهتر از شخصیت اسکندر ارائه دهد. . . . اسکندر خودپسند و می‌خوااره و سنگدل و کینه‌جو و خرافات پرست، رذایل سرکردگان کوه‌نشینان اسکاتلند و دیوانگیهای پادشاهان خود کلمهٔ مشرق زمین را در خود گرد آورده بود.»

من به سهم خود، در عین حالی که در خصوص شخصیت اسکندر باین موافقم، عقیده دارم که کارهای اسکندر بسیار مهم و بسیار مفید بود؛ زیرا که اگر او نمی‌بود بسا که تمدن یونانی یکسره نابود می‌شد. اما در مورد تأثیر ارسطو در اسکندر ما آزادیم که آنچه به نظرمان پذیرفتنی می‌آید حدس بزنیم. من به سهم خود، این تأثیر را هیچ می‌دانم. اسپکنر جوانکی جاه طلب و پر شور بود که با پدرش میانهٔ خوبی نداشت و شاید بتوان گفت که مرد درس خواندن هم نبود. ارسطو بر آن بود که هیچ دولتی نباید بیش از صد هزار تن نفوس داشته باشد^۱ و نظریهٔ میانه‌روی را موعظه می‌کرد. من جز این نمی‌توانم تصور کنم که شاگردش او را پیری نکته‌گیر و نادلپذیر می‌دانسته

۱. «فلسفه یونان» The Greek Philosophers, Vol. I, p. 285

۲. رسالهٔ «اخلاق» Ethics, 1170 B

ومی پنداشته که پدرش این پیرمرد را بر سر او گماشته است تا او را از گرایش به فساد باز دارد. راست است که اسکندر برای آنکه خود را متمدن جلوه دهد برای تمدن یونان قائل به احترام بود، ولی این موضوع در همه افراد سلسله او، که می خواستند ثابت کنند وحشی نیستند، دیده می شود. این احترام مانند احساساتی بوده است که اشراف روسیه قرن نوزدهم نسبت به پاریس از خود نشان می دادند، بدین جهت نمی توان آن احترام را نتیجه تربیت ارسطو دانست. و من در شخصیت اسکندر صفت دیگری که احياناً بتوان آن را نتیجه تربیت ارسطو دانست سراغ ندارم.

شگفت انگیزتر این است که تأثیر اسکندر نیز در ارسطو تا بدان پایه ناچیز بود؛ زیرا که افکار ارسطو در زمینه سیاست این حقیقت را به آسانی نادیده می گیرد که دوره دولتهای شهری شهری شده و دوره دولتهای امپراتوری فرا رسیده است. من گمان می کنم که ارسطو تا به آخر نیز اسکندر را به عنوان «آن جوانک بیکاره که از فلسفه سر در نمی آورد» می شناخته است.

خلاصه چنین به نظر می رسد که تماسهای این دو مرد بزرگ چنان بی حاصل بوده است که گویی هر يك از آنان در دنیای دیگری می زیسته اند.

از سال ۳۳۵ ق. م. تا ۳۲۳ ق. م. (سالی که اسکندر در گذشت) ارسطو در شهر آتن می زیست. در این دوازده سال بود که وی مکتب خود را بنا نهاد و بیشتر کتابهای خود را نوشت. با هر گ اسکندر آتنیان سر به طغیان برداشتند و به دشمنی دوستان اسکندر، از جمله ارسطو، برخاستند. ارسطو به بیدینی متهم شد؛ ولی برخلاف سقراط فرار را

برقرار ترجیح داد. سال بعد، (۳۲۲) از جهان در گذشت.
 ارسطو، به عنوان فیلسوف، از بسیاری جهات با همه اسلاف خود
 فرق بسیار دارد. وی نخستین فیلسوفی بود که معلم وار به تدوین
 اندیشه‌های خود پرداخت. رساله‌های او منظم و مباحثاتش مرتبند.
 ارسطو معلمی است حرفه‌ای، نه پیامبری ملهم. آثارش انتقادی و دقیق
 و خشک است و اثری از شور و سودای باکوسی در آنها دیده نمی‌شود.
 آن عناصر اورفئوسی که در افلاطون به چشم می‌خورد در ارسطو رقیق
 گشته و با مقدار زیادی عقل سلیم در آمیخته است. در مواردی که
 آثار ارسطو جنبه افلاطونی دارد انسان احساس می‌کند که حال طبیعی
 او تحت الشعاع موضوع بحث قرار گرفته است. ارسطو از شور و شوق
 بری است و هیچ جنبه عمیق دینی در او دیده نمی‌شود. خطاهای اسلاف
 وی خطاهای افتخار آمیز جوانی است که دست به کارهای محال زند؛
 و خطاهای خود او خطاهای پیری است که نتواند خود را از قید
 تعصباتی که بدانها خو گرفته است رها سازد. ارسطو در تفصیل جزئیات
 و انتقاد از نظریات حد اعلای قدرت خود را نشان می‌دهد، اما به سبب
 نداشتن روشن بینی اساسی و شور و شوق کافی در بنای کلیات کمیتش
 لنگ می‌شود.

حکم کردن در این که شرح ما بعد الطبیعه ارسطو را از کجا باید
 آغاز کرد کار دشواری است؛ اما شاید بهترین نقطه شروع خرده گیری
 ارسطو باشد بر نظریه مثل افلاطونی و شرح نظریه کلیات که خود وی
 به جای آن ارائه می‌کند. ارسطو چندین برهان بسیار قوی بر ضد
 نظریه مثل می‌آورد، که بیشتر آنها را از پیش در رساله پارمنیدس
 افلاطون می‌توان دید. قویترین این برهانها، برهان «انسان سوم»

است، و آن این است که اگر انسان از آن جهت انسان است که به انسان مثالی شباهت دارد، پس باید يك انسان مثالی دیگر نیز وجود داشته باشد که هم انسان عادی و هم انسان مثالی بدو شبیه باشند. دیگر اینکه سقراط هم انسان است و هم حیوان؛ پس این سؤال پیش می‌آید که آیا انسان مثالی، حیوان مثالی است؟ اگر هست، پس باید به تعداد انواع حیوان، حیوانهای مثالی وجود داشته باشد. لازم نیست مطلب را بیش از این دنبال کنیم؛ ارسطو این موضوع را روشن می‌کند که وقتی عده‌ای از افراد در صفتی مشترك باشند علت این امر نمی‌تواند این باشد که آن افراد با چیزی نسبت دارند که از نوع خود آنها ولیکن کلی‌تر و کاملتر است. تا اینجا را می‌توان مسلم دانست. اما نظریهٔ خود ارسطو نیز به هیچ وجه روشن نیست؛ و همین ناروشنی بود که اختلاف «نامگرایان» (nominalists) و «واقعگرایان» (realists) را در قرون وسطی ممکن ساخت.

به تقریب می‌توان گفت که مابعدالطبیعهٔ ارسطو همان فلسفهٔ افلاطون است که با مقداری شعور عادی در آمیخته است. شناختن ارسطو دشوار است، زیرا که فلسفهٔ افلاطون با شعور عادی آسان در نمی‌آمیزد. هنگامی که انسان می‌کوشد فلسفهٔ ارسطو را بفهمد، گاهی می‌پندارد که وی نظریات عادی شخصی را بیان می‌کند که روحش از فلسفه بی‌خبر است؛ و زمانی می‌اندیشد که ارسطو فلسفهٔ افلاطون را به زبان جدیدی تشریح می‌کند. تکیه کردن بر يك قطعه از آثار ارسطو درست نیست، زیرا که ممکن است در قطعه دیگری آن قطعهٔ نخستین اصلاح شده یا تغییر شکل یافته باشد. روی هم رفته آسانترین راه برای فهمیدن نظریهٔ کلیات و نظریهٔ ماده و صورت ارسطو این

است که نخست نظریه شعور عادی را، که تشکیل دهنده نیمی از عقاید ارسطو است، شرح دهیم و سپس تغییر شکل‌های افلاطونی را که وی به این نظریه می‌دهد بررسی کنیم.

نظریه کلیات تا حدی ساده است: در زبان اسمای خاص و صفات وجود دارند. اسمای خاص به «اشیا» یا «اشخاصی» اطلاق می‌شوند که هر یک از آنها یگانه شیء یا شخصی است که اسم مورد بحث بدان اطلاق می‌شود. خورشید، ماه، فرانسه، و ناپلئون یگانه‌اند. به عبارت دیگر این اسما مصادیق متعدد ندارند. اما از طرف دیگر کلماتی مانند «گره»، «سگ»، و «انسان» به چیزهای مختلف و متعدد اطلاق می‌شوند. مسئله کلیات مربوط به معنای این گونه کلمات است، و نیز مربوط است به صفات، مانند «سفید»، «سخت»، «گرد»، و جز اینها. ارسطو می‌گوید: «مراد من از اصطلاح «کلی» چیزی است که بر موضوعهای بسیار قابل حمل باشد، و مراد من از «جزئی» چیزی است که بدین طریق قابل حمل نباشد.»

اسم خاص مفید «جوهر» است؛ حال آنکه آنچه از صفت یا اسم عام، از قبیل «آدمی» یا «انسان» مستفاد می‌شود، «کلی» نامیده می‌شود. جوهر «این» است، و کلی «چنین» - یعنی بر نوع چیز دلالت می‌کند، نه بر خود چیز. کلی جوهر نیست، زیرا که «این» نیست. (تخنخواب آسمانی افلاطون در نظر کسانی که به درک آن نایل می‌شدند «این» می‌بود. افلاطون و ارسطو در این باره اختلاف نظر دارند.) ارسطو می‌گوید: «محال به نظر می‌رسد که اصطلاح کلی نام جوهر باشد، زیرا جوهر هر چیزی آن است که خاص آن چیز باشد و به چیز دیگری

تعلق نیابد، حال آنکه کلی مشترك است؛ زیرا چیزی کلی نامیده می‌شود که چنان باشد که به بیش از یک چیز تعلق یابد. تا اینجا لب مطلب این است که کلی نمی‌تواند در خود موجود باشد، بلکه فقط می‌تواند در اشیا جزئی وجود داشته باشد.

به طور سطحی، نظریه ارسطو به قدر کافی روشن است. اگر من بگویم: «چیزی به نام بازی فوتبال وجود دارد»، غالب مردم این گفته را توضیح واضح خواهند انست؛ اما اگر من از این گفته نتیجه بگیرم که بازی فوتبال می‌تواند بی فوتبال بازان وجود داشته باشد، همان مردم معتقد خواهند شد که من مهمل می‌گویم؛ و حق با آنها است. بر همین قیاس، چیزی به نام «مادری» وجود دارد، منتها بدان سبب که مادرانی وجود دارند؛ چیزی به نام «شیرینی» وجود دارد، منتها بدان سبب که چیزهای شیرین وجود دارند؛ و «سرخ» وجود دارد، منتها بدان سبب که چیزهای سرخ وجود دارند. اما این وابستگی دو جانبه نیست؛ یعنی کسانی که فوتبال بازی می‌کنند اگر هم فوتبال بازی نمی‌کردند باز وجود می‌داشتند؛ و چیزهایی که عادتاً شیرینند ممکن است ترش شوند؛ و چهره من که عادتاً سرخ است ممکن است بی آنکه دیگر چهره من نباشد رنگ خود را بیازد. از این راه به گرفتن این نتیجه هدایت می‌شویم که معنای صفت قائم بر معنای اسم خاص است؛ حال آنکه عکس قضیه صادق نیست. به گمان من منظور ارسطو این است. نظریه وی در این مورد عقیده‌ای عادی است که به زبان «فاضلان» بیان شده است.

اما دقت و قاطعیت بخشیدن به این نظریه کار آسانی نیست. گرفتیم که بازی فوتبال نتواند بی فوتبال بازان موجود باشد، اما به

خوبی می‌تواند بی‌فلان یا بهمان فوتبال باز خاص موجود باشد؛ و گرفتیم که يك شخص بتواند بی‌آنکه فوتبال بازی کند وجود داشته باشد، ولی نمی‌تواند بی‌آنکه کاری بکند موجود باشد. صفت سرخی نمی‌تواند بی‌موصوف وجود داشته باشد، ولی می‌تواند بی‌فلان یا بهمان موصوف خاص موجود باشد. بر همین قیاس موصوف نمی‌تواند بی‌صفت وجود داشته باشد، ولی می‌تواند بی‌فلان یا بهمان صفت خاص موجود باشد. پس مبنای تمایز اشیا و کیفیات موهوم است.

مبنای حقیقی این تمایز در واقع يك مبنای زبانشناسی است و ناشی از «تألیف کلام» (syntax) است. در زبان، اسمای خاص و صفات و الفاظ نسبی وجود دارند. ممکن است ما بگوییم «عمر و داناست، زید نادان است. عمر و بلندتر از زید است.» اینجا، «عمر و» و «زید» اسم خاص و «دانا» و «نادان» صفت، و «بلندتر» لفظ نسبی است. از زمان ارسطو به بعد، حکما این اختلاف دستوری و تألیفی را به طرز ما بعد طبیعی تعبیر کردند؛ بدین معنی که: عمر و و زید جواهرند و دانایی و نادانی کلیات. (الفاظ نسبی را یا نادیده می‌گرفتند، یا به غلط تعبیر می‌کردند.) شاید پس از دقت کافی معلوم شود که اختلافات ما بعد طبیعی با اختلافات تألیفی ربط دارند؛ ولی، اگر هم چنین ربطی برقرار باشد، این ربط از راه تحلیل‌های مفصل معلوم خواهد شد که، اتفاقاً، مستلزم پدید آوردن يك زبان ساختگی فلسفی است؛ و چنین زبانی حاوی اسمائی از قبیل «عمر و» و «زید» و صفاتی مانند «دانا» و «نادان» نخواهد بود؛ بلکه در این زبان همه کلمات مورد تجزیه و تحلیل قرار خواهند گرفت و جای خود را به کلماتی خواهند داد که مفادشان کمتر بفرنج باشد. تا این کار صورت نگیرد نمی‌توان مسئله

کلیات و جزئیات را به طور کافی و وافی مورد بحث قرار داد. وانگهی، چون به جایی رسیدیم که بتوانیم سرانجام این مسئله را مورد بحث قرار دهیم، خواهیم دید که مسئله‌ای که مورد بحث ماست با آنچه در شروع کار می‌پنداشتیم کاملاً متفاوت است.

بنابراین، اگر من نتوانسته باشم نظریه کلیات را روشن سازم علت این امر (به نظر من) این است که این نظریه خود روشن نیست. اما، چیزی که مسلم است، این نظریه از نظریه مثل افلاطونی يك قدم پیشتر است و مسلماً به يك مسئله حقیقی و بسیار مهم نظر دارد.

اصطلاح دیگری نیز در فلسفه ارسطو و نزد پیروان مددسی او اهمیت دارد، و آن «ذات» است. این اصطلاح به هیچ روی مرادف «جوهر» نیست. می‌توان گفت که ذات آن مختصاتی است از هر چیزی که آن چیز نمی‌تواند بی آنکه دیگر همان چیز نباشد آن مختصات را از دست بدهد. نه تنها فرد، بلکه نوع نیز دارای ذات است. من هنگام بحث در باره منطوق ارسطو، به مفهوم «ذات» باز خواهم گشت. اکنون همبستد می‌گویم که ذات، به نظر من، مفهوم آشفته‌ای است که توانایی پذیرفتن دقت و روشنی را ندارد.

نکته دیگر در مابعدالطبیعه ارسطو، تمایز «ماده» از «صورت» است. (باید دانست که «ماده»، بدین معنی که در برابر «صورت» قرار دارد، غیر از «ماده» در برابر «روح» است.)

اینجا باز اساس این نظریه را شعور عادی تشکیل می‌دهد؛ ولی در اینجا آن دگرگونیهای افلاطونی که به شعور عادی داده می‌شود، بسیار بیش از مورد «کلی» اهمیت دارد. می‌توانیم بحث خود را با يك مجسمه مرمر آغاز کنیم: اینجا مرمر ماده است و شکلی که پیکر تراش

بدان می‌بخشد صورت. تمثیل خود ارسطو را در نظر بگیریم؛ اگر شخصی يك کرهٔ مفرغی بسازد، مفرغ ماده است و کرویت صورت. در مورد دریای آرام، آب ماده است و همواری صورت. تا اینجا قضیه ساده است.

سپس ارسطومی گوید به اعتبار صورت است که ماده چیز مشخص و معینی است؛ و صورت جوهر شیء است. ظاهراً منظور ارسطو همان چیزی است که از شعور عادی برمی‌آید؛ یعنی: هر «شیء»ی باید محدود باشد، و حدودش صورت او را تشکیل می‌دهد. فی المثل قدری آب را در نظر بگیرید؛ هر جزئی از آن می‌تواند با جای گرفتن در ظرفی از مابقی متمایز شود؛ و سپس این جزء يك «شیء» می‌شود؛ ولی مادام که این جزء به هیچ نحوی از تودهٔ یکپارچهٔ آب متمایز نگشته باشد، «شیء» نیست. مجسمه «شیء» است: حال آنکه مرمری که مجسمه از آن تشکیل شده، به يك معنی، نسبت به هنگامی که جزئی از يك تخته سنگ یا قسمتی از محتویات معدن بود تغییری نکرده است. البته ما نمی‌گوییم که صورت است که جوهریت می‌بخشد؛ اما علت این موضوع این است که فرضیهٔ اتمی در مغز ما ریشه دوانده است. اما اگر هر اتمی يك «شیء» باشد، بدین اعتبار چنین است که از سایر اتمها محدود و متمایز است؛ و بنابراین، به معنایی، دارای «صورت» است.

اکنون می‌رسیم به بیان دیگری که در نظر اول دشوار می‌نماید. ارسطو می‌گوید که روح صورت جسم است. اینجا روشن است که مراد از صورت «شکل» نیست. من در جای دیگر دربارهٔ این معنی، که بر حسب آن روح صورت جسم است، بحث خواهم کرد. اکنون همین قدر می‌گوییم که در دستگاه فلسفی ارسطو روح عاملی است که

جسم را يك چیز می‌سازد - چیزی که غرض واحدی را دنبال می‌کند و دارای خصایصی است که ما از کلمهٔ «اورگانیزم» (organism) اراده می‌کنیم. غرض چشم دیدن است؛ ولی اگر چشم از بدن جدا شود نمی‌تواند ببیند. پس در حقیقت روح است که می‌بیند.

بدین ترتیب به نظر می‌رسد که «صورت» چیزی است، که به لختی از ماده وحدت می‌بخشد؛ و این وحدت غالباً - اگر نگوئیم همیشه - وحدت غایی است. اما در حقیقت «صورت» ارسطو قدم را از این حد فراتر می‌گذارد، و به همان نسبت از آنچه گفتیم بسیار دشوارتر می‌شود.

ارسطو می‌گوید که صورت هر چیز ذات و جوهر نخستین آن چیز است. صور جواهرند؛ حال آنکه کلیات جواهر نیستند. هنگامی که شخصی بخواهد يك گوی مفرغی بسازد ماده و صورت آن گوی هر دو از پیش وجود دارند؛ و تنها کاری که آن شخص باید بکند این است که آن دو را فراهم بیاورد. دخالت آن شخص در ساختن صورت گوی بیش از دخالت وی در ساختن مفرغ نیست. همه چیز ماده ندارد. چیزهایی هستند که جاویدانند. این چیزها ماده ندارند؛ مگر آنکه قابلیت حرکت در مکان داشته باشند. اشیا چون صورت پذیرند به فعل درمی‌آیند؛ مادهٔ بی‌صورت قوهٔ محض است.

این نظر که صور جواهری هستند مستقل از ماده‌ای که در آن تجسم می‌یابند، ظاهراً ارسطو را در معرض همان برهانی که خود وی برضد مثل افلاطونی می‌آورد قرار می‌دهد. مراد ارسطو از صورت چیزی است یکسره جدا از کلی؛ ولی صورت بسیاری از خصایص کلی را داراست. ارسطو می‌گوید که صورت از ماده «واقعی‌تر» است؛ این

«انحصار واقعیت» همان مثل افلاطونی را به خاطر می آورد. تغییری که ارسطو در ما بعد الطبیعه افلاطون می دهد ظاهراً کمتر از آن است که وی مدعی است. تسلر Zeller بر این عقیده است؛ وی درباره مسئله صورت و ماده می گوید:

«اما باید دلیل نهائی ابهام فلسفه ارسطو را در این موضوع اینجا یافت که، چنانکه خواهیم دید، وی فقط تا حدی توانسته بود خود را از قید تمایل افلاطون به قائل شدن جوهر مستقل برای مثل رهایی بخشد. «صورت» ارسطو، مانند «مثل» افلاطون، دارای وجود ما بعد طبیعی خاص خود بودند، به طوری که همه اشیاى جزئی را تحت الشعاع خود قرار می دادند. درست است که ارسطو رشد مثل را از مبانی تجربی زیر کانه دنبال می کند، ولی این نیز درست است که این مثل، خاصه در مرحله ای که به حد اعلای فاصله خود از تجربه و ادراک مستقیم می رسند، سرانجام دگر دسی می یابند و از صورت محصول منطقی فکر بشر به صورت جلوه مستقیم عالم فوق محسوس در می آیند، و بدین معنی موضوع اشراق عقلانی قرار می گیرند.»

من نمیدانم اگر ارسطو این انتقاد را می شنید چگونه می توانست در برابر آن پاسخی بیابد.

تنها پاسخی که به نظر من می رسد این است که بگوییم هیچ دو چیزی نمی توانند يك صورت داشته باشند. اگر مردی دو کره مفرغی بسازد، (باید گفت که) هر کدام باید کرویت خاص خود را داشته باشند، که کرویتی است جوهری و جزئی، و مصداقی است از «کرویت»

مطلق و کلی، ولی عین او نیست. من گمان نمی‌کنم که فحوای کلامی که در بالا نقل کردم چنین تفسیری را تأیید کند؛ و محل این خرده‌گیری باقی می‌ماند که در نظر ارسطو این کرویت جزئی شناخت‌ناپذیر خواهد بود؛ حال آنکه از اساس مابعدالطبیعه او یکی این است که هرچه صورت افزایش یابد و ماده کاهش پذیرد، اشیا به تدریج شناخت‌پذیرتر می‌شوند. این نکته موافق باقی نظریات ارسطو نیست؛ مگر اینکه صورت بتواند در اشیا جزئی متعدد تجسم یابد. اما اگر ارسطو می‌خواست بگوید که به تعداد مصداقهای کرویت، صور کرویت وجود دارند، در آن صورت می‌بایست در فلسفه خود تغییرات بسیار اساسی بدهد. فی‌المثل این نظر ارسطو که صورت عین ذات خویش است با راه فراری که در بالا پیشنهاد شد سازگار نیست.

نظریه ماده و صورت در فلسفه ارسطو با تمایز قوه از فعل ربط دارد. ماده محض به‌عنوان قوه صورت تصور می‌شود، و هر تغییری عبارت از چیزی است که ما آن را «تکامل» (evolution) می‌نامیم؛ بدین معنی که پس از روی نمودن تغییر، شیء مورد بحث بیش از پیش صورت است. چیزی که بیشتر صورت باشد، بیشتر «فعلی» است. خدا صورت محض و فعل محض است؛ بنابراین در او هیچ تغییری روی نمی‌دهد. خواهیم دید که این نظریه خوش‌بینانه (optimistic) و «غایت‌نگرانه» (teleological) است. بنابراین نظریه، جهان و هرچه در او هست به سوی چیزی که همواره از آنچه در گذشته بوده بهتر است پیش می‌رود.

تصور قوه در پاره‌ای موارد ساده‌است؛ به شرط آنکه این اصطلاح را چنان به کار بریم که بتوان بیان خود را به عبارتی که این تصور در آن مفقود باشد تعبیر کنیم. مثلاً: «تخته سنگ مرمر مجسمه بالقوه

است. اما هنگامی که قوه به عنوان يك تصور اساسی و غیر قابل تفسیر و تعبیر به کار رود، متضمن آشفتگی فکری است. نحوه به کار رفتن این تصور در فلسفه ارسطو یکی از معایب دستگاه فلسفی او است.

الهیات ارسطو مبحث دلکشی است و رابطه نزدیکی با ما بعد الطبیعه او دارد. در حقیقت الهیات (theology) یکی از نامهایی است که ارسطو بر آنچه ما «ما بعد الطبیعه» می نامیم می گذارد. (رساله «ما بعد الطبیعه» ارسطو به وسیله خود او نامگذاری نشده است.)

ارسطو می گوید که سه گونه جوهر وجود دارد: آنها که محسوس و فانیند؛ آنها که محسوسند ولی فانی نیستند؛ آنها که نه محسوسند و نه فانی. دسته نخستین شامل گیاهان و جانوران است؛ دسته دوم شامل اجرام سماوی است (که ارسطو می پنداشت در آنها تغییری جز حرکت روی نمی دهد)؛ دسته سوم شامل نفس ناطقه انسان، و نیز شامل خداست.

برهان اصلی اثبات وجود خدا، برهان «علت نخستین» است؛ یعنی باید چیزی باشد که جنبش را پدید می آورد، و خود آن چیز باید ناجنبد و جاودان و جوهر و فعل باشد. ارسطو می گوید که موضوع میل و موضوع فکر جنبش پدید می آورند؛ حال آنکه هر علت دیگری چنان عمل می کند که خود نیز به جنبش درآید (مانند توپ بیلارد). خدا اندیشه مطلق است، زیرا که اندیشه بهترین چیزهاست. «زندگی ما نیز از آن خداست؛ زیرا که فعلیت اندیشه زندگی است؛ و خدا آن فعلیت است؛ و فعلیت به خود وابسته خدا بهترین زندگی جاویدان است. پس گوییم خدا وجودی است زنده، جاویدان، بهترین؛ چنانکه زندگی و مدت مداوم و مؤبد از آن خداست؛ زیرا که این

خدا است» (۱۰۷۲ b).

«پس، از آنچه گفته آمد روشن شد که جوهری وجود دارد که جاویدان و جنبش ناپذیر و جدا از محسوسات است. باز نموده شد که این جوهر دارای حجم نیست، بلکه بسیط و تقسیم ناپذیر است... ولی باز نموده شد که این جوهر تأثیر ناپذیر و تبدیل ناپذیر است؛ زیرا که تغییر مکان مقدم بر همه تغییرات دیگر است» (۱۰۷۳ a).

خدای ارسطو دارای صفات خدای مسیحی نیست؛ زیرا فرود مرتبه کبریایی او است که درباره چیزی جز آنچه کامل است بیندیشد؛ و آنچه کامل است هم او است. «اندیشه الهی باید درباره خود بیندیشد، (زیرا که او عالیترین چیزهاست) و اندیشیدن او اندیشیدن درباره اندیشه است» (۱۰۷۴ b). بدین ترتیب باید چنین استنباط کنیم که خدا از وجود جهان زیرین ما آگاه نیست. ارسطو نیز مانند اسپینوزا بر آن است که در عین حالی که انسان باید عاشق خدا باشد محال است که عشق خدا شامل حال انسان شود.

خدا، به عنوان «جنباننده ناجنبد» قابل تحدید نیست؛ بلکه، برخلاف، شواهد نجومی ما را بدین نتیجه راهبری می کنند که چهل و هفت یا پنجاه و پنج جنباننده ناجنبد وجود دارند (۱۰۷۴ a). رابطه اینها با خدا، روشن نشده است؛ و در حقیقت تفسیر طبیعی این موضوع چنین خواهد بود که چهل و هفت یا پنجاه و پنج خدا وجود دارد. زیرا ارسطو در یکی از قطعاتی که در بالا راجع به خدا نقل شد چنین ادامه می دهد: «نباید این مسئله را نادیده بگیریم که آیا باید به يك چنین جوهری قائل شویم یا به بیش از یکی؟» و بلافاصله می پردازد به استدلالی که به چهل و هفت یا پنجاه و پنج جنباننده ناجنبد

منجر می شود.

تصور «جنباننده ناجنبیده» تصور دشواری است. در نظر متجددان چنین می نماید که علت هر تغییری يك تغییر قبلی است؛ اگر جهان زمانی بی حرکت می بود همیشه بی حرکت می ماند. برای اینکه ما منظور ارسطو را بفهمیم باید آنچه را وی درباره علت می گوید در نظر داشته باشیم. بنا بر نظر ارسطو علت بر چهار قسم است که به ترتیب عبارتند از مادی و صوری و فاعلی و غایی. بگذارید باز همان مرد پیکر تراش را مثال بزنیم: علت مادی مجسمه مرمر است؛ علت صوری ذات مجسمه‌ای است که باید پدید آید؛ علت فاعلی بر خورد قلم است با مرمر؛ علت غایی هدفی است که پیکر تراش در نظر دارد. در اصطلاح امروز، لفظ «علت» فقط به علت فاعلی اطلاق می شود. جنباننده ناجنبیده را می توان علت غایی دانست؛ زیرا که هدف و غایت تغییر است، و تغییر تکاملی است در جهت ماندن شدن به خدا.

گفتم که طبیعت ارسطو عمیقاً دینی نیست؛ ولیکن این گفته فقط تاحدی راست است. شاید بتوان یکی از جهات دیانت او را، به تعبیری نسبتاً آزاد، چنین وصف کرد:

خدا جاودانه وجود دارد؛ و او اندیشه مطلق است و سعادت و کامل بالذات؛ و هیچ غرض تحقق نیافته‌ای در او نیست. جهان محسوس، به عکس، ناقص است؛ ولی زندگی و میل و اندیشه ناقص و شوق دارد. همه جانداران کما بیش بر خدا آگاهند و به واسطه پرستیدن خدا و عشق ورزیدن بدو به جنبش درمی آیند. پس خدا علت غایی هر جنبشی است. تغییر، صورت پذیرفتن ماده است؛ اما در مورد اشیا محسوس همیشه درد یا تفاله‌ای از ماده بر جای می ماند. فقط خدا از صورت

بی‌ماده تشکیل شده است. جهان همواره به سوی صورت کمال می‌یابد؛ یعنی صورتش افزایش و ماده‌اش کاهش می‌گیرد؛ و بدین ترتیب جهان همواره به خدا مانندتر می‌شود. ولی این جریان به حد کمال نمی‌رسد، زیرا که ماده پاک از میان نمی‌رود.

این دیانت، دیانت پیشرفت و تکامل است؛ زیرا کمال ثابت خدا فقط به توسط عشقی که موجودات بدو می‌ورزند جهان را به جنبش در می‌آورد. فلسفه افلاطون مبتنی بر ریاضیات بود، حال آنکه حکمت ارسطو بر زیستشناسی استوار است. این امر، اختلاف دیانت آن دورا توضیح می‌دهد.

اما این فقط گوشه‌ای از دین ارسطو بود. در او، دلبستگی خاص یونانیان به کمال ثابت و تغییر ناپذیر و برتر شناختن اندیشه از عمل نیز دیده می‌شود. نظریه ارسطو درباره روح یا نفس این جنبه فلسفه او را نشان می‌دهد.

اینکه آیا ارسطو قائل به بقای روح بود یا نه، مسئله‌ای است که مورد اختلاف نظر شدید شارحان است. ابن رشد، که عقیده داشت ارسطو به بقای روح قائل نبوده است، در کشورهای مسیحی نیز پیروانی داشت که افراطی‌ترین آنها را «اپیکوریان» می‌نامیدند؛ و دانته آنان را در دوزخ ملاقات کرد. حقیقت این است که نظریه ارسطو بفرنج است و به آسانی مورد سوء تفاهم قرار می‌گیرد. وی در رساله «درباره روح» روح را وابسته به جسم می‌داند و نظریه فیثاغوری تناسخ ارواح را به ریشخند می‌گیرد (۴۰۷ b). به نظر می‌رسد که روح همراه بدن از میان می‌رود: «بی‌شک چنین نتیجه می‌شود که روح از بدن جدایی ناپذیر است» (۴۱۳ a)؛ ولی بلافاصله اضافه می‌کند که: «یا به هر

تقدیر بعضی از اجزای آن چنینند. روح و بدن به عنوان ماده و صورت به یکدیگر مربوطند. «روح باید جوهر باشد، به معنای صورت جسم مادی، که حاوی زندگی بالقوه است. اما جوهر فعلیت است؛ و لذا روح فعلیت جسم است، چنانکه وصف شد» (۴۱۲ a). روح «جوهر است، بدان معنی که با حد ذات شیء منطبق باشد. یعنی روح «چپود ذاتی» جسم است، چنانکه وصف شد» (یعنی جسم زنده) (۴۱۲ b). روح نخستین مرحله فعلیت جسم طبیعی است که حاوی زندگی باشد. جسمی که چنین وصف می شود، عبارت است از جسم نظام یافته (۴۱۲ a). پرسیدن اینکه روح و جسم یکی هستند یا نه همانقدر بی معنی است که پرسیم موم و نقشی که مهر روی آن پدید می آورد یکی هستند یا نه (۴۱۳ a). توانایی غذا دادن به خود، یگانه توانایی روانی است که گیاهان دارند (۴۱۳ a). روح علت غایی جسم است (۴۱۴ a). در این رساله، ارسطو میان «روح» (soul) و «نفس» (mind) قائل به تمایز می شود و نفس را بالاتر از روح قرار می دهد و آن را کمتر وابسته به تن می داند. پس از بحث درباره ارتباط روح و جسم می گوید: «موضوع نفس جداست. به نظر می رسد که نفس جوهر مستقلی است که در روح استقرار یافته، و آن را نمی توان از میان برد» (۴۰۸ b). و باز: «هنوز نشانی از نفس در دست نداریم. به نظر می رسد که نفس با روح تفاوت بسیار دارد، و تفاوت آنها تفاوت میان باقی و فانی است. نفس به تنهایی و جدا از هر گونه نیروی روانی وجود دارد. چنانکه از آنچه گفتیم معلوم شد، هیچکدام از سایر اجزای روح، به رغم برخی بیانات مخالف، وجود مستقل ندارند» (۴۱۳ b). نفس آن قسمت از وجود ماست که ریاضیات و فلسفه را درمی یابد. موضوعهای نفس مستقل

از زمان هستند، و بنابراین خود نفس نیز مستقل از زمان شناخته می‌شود. روح حرکت دهنده تن و ادراک کننده محسوسات است. خصایص آن عبارتند از غذا دادن به خود، تأثر، احساس جنبندگی. (۴۱۳ b). اما نفس وظیفه عالیتری دارد، و آن اندیشیدن است، که با تن یا حواس ارتباطی ندارد. از این جهت نفس می‌تواند باقی باشد؛ حال آنکه مابقی روح نمی‌تواند چنین باشد.

برای اینکه نظریه ارسطو را در باره روح بفهمیم، باید به یاد داشته باشیم که روح «صورت» جسم است. اما میان روح و شکل چه وجه مشترکی موجود است؟ به گمان من، وجه مشترک عبارت است از وحدت بخشیدن به مقداری ماده. آن قسمت از تخته سنگ مرمر که از این پس مجسمه‌ای خواهد شد هنوز از مابقی مرمر جدا نشده است؛ و لذا هنوز «چیز» نیست، و هنوز وحدت نیافته است. اما پس از آنکه پیکر تراش مجسمه را ساخت وحدت می‌یابد، و این وحدت را از شکل خود می‌گیرد. اکنون می‌گوییم آن جزء اساسی روح، که روح به اعتبار آن جزء «صورت» بدن است، آن است که بدن را، به عنوان یک دستگاه منظم، وحدت می‌بخشد؛ چنانکه بدن، به عنوان یک شیء، اغراضی را تعقیب می‌کند. یک عضو مجزا و منفرد اغراضی دارد که بیرون از حدود او است. چشم بیرون از بدن قادر به دیدن نیست. بر همین قیاس، افعال بسیاری را می‌توان نام برد که جانور یا گیاه، من حیث المجموع، فاعل آن افعال باشد. حال آنکه این امر در باره هیچیک از اجزای بدن جانور یا گیاه صدق نکند. بدین معنی است که نظام یا صورت جوهریت می‌بخشد. آنچه به گیاه یا جانور جوهریت می‌بخشد همان چیزی است که ارسطو آن را روح می‌نامد. اما «نفس» چیز

دیگری است. همبستگی آن با بدن کمتر است. شاید جزئی از روح باشد، ولی عده کمی از جانوران دارای نفسند (۴۱۵ a). نفس، به عنوان روح اندیشمند، هرگز نمی‌تواند علت جنبش باشد؛ زیرا که نفس هرگز درباره امور عملی نمی‌اندیشد، و هرگز نمی‌گوید که از چه باید دوری جست و در پی چه باید رفت (۴۳۲ b).

نظریه‌ای مشابه آنچه گذشت، منتها با اندکی تفاوت از حیث اصطلاحات، در رساله «اخلاق نیکوماخوس» تشریح شده است. در نص يك عنصر متعقل وجود دارد، و يك عنصر غیر متعقل. عنصر غیر متعقل نیز دو تا است: نفس نباتی که در هر جاننداری، اعم از نبات و حیوان، وجود دارد؛ و نفس حیوانی که خاص حیوان است (۱۱۰۲ b). اما زندگی عنصر متعقل اندیشیدن است که سعادت کامل انسان است، هر چند نمی‌توان کاملاً بدان دست یافت. چنین زندگی بالاتر از حد آدمی است؛ زیرا که آدمی، نه به لحاظ آدمی بودن، بلکه به لحاظ داشتن يك عنصر ملکوتی است که بدین زندگی دست می‌یابد؛ و [فقط] تا هنگامی می‌تواند بدین زندگی دست یابد که در ترکیب ماهیت او آن عنصر ملکوتی بر جنبه دیگر (یعنی جنبه عملی) تفوق داشته باشد. اگر عقل ملکوتی باشد، در مورد آدمی زندگی مطابق با عقل در قیاس با زندگی بشری [امری] ملکوتی است. ليك نباید به سخن کسانی گوش فرادهم که می‌گویند چون ما بشریم پس باید به امور بشری بیندیشیم؛ بلکه باید خود را حتی القوه جاودان کنیم و همه رگهای خود را واداریم که مطابق بهترین عناصر وجود ما زندگی کنند، زیرا که این زندگی، هر چند از حیث حجم ناچیز باشد، از حیث نیرو بسیار بزرگ است و بر همه چیز افضل و اشرف است (۱۱۷۷ b).

از این مطالب چنین برمی آید که فردیت - یعنی آنچه يك تن را از دیگران متمایز می سازد - به بدن و نفس غیر متعقل مربوط است؛ حال آنکه نفس متعقل یا عقل، عنصری ملکوتی و غیر شخصی است. یکی صدف ماهی را دوست می دارد، دیگری آناناس را. این امر آنان را از یکدیگر متمایز می کند. اما هنگامی که آن دو دربارهٔ جدول ضرب می اندیشند، اگر درست بیندیشند، فرقی میان آنها نیست. عنصر غیر متعقل ما را از یکدیگر جدا می کند؛ حال آنکه عنصر متعقل ما را با یکدیگر متحد می سازد. بنابراین، بقای نفس یا عقل، بقای افراد متمایز و مجزا نیست؛ بلکه جزو بقای خداست. گویا ارسطو به بقای فردی یا شخصی، بدان معنی که افلاطون و سپس مسیحیت تعلیم می دادند، باور نداشته است. باور ارسطو تنها این بوده است که انسان تا آن حد که متعقل است از خدا بهره مند است؛ و این بهره باقی است. انسان می تواند عنصر خدایی را در طبیعت خود افزایش دهد، و افزایش این عنصر بالاترین فضیلت است. اما اگر انسان در این امر توفیق کامل یابد دیگر به عنوان شخص متمایز و مجزا وجود نخواهد داشت. این تعبیر، شاید یگانه تفسیر ممکن کلام ارسطو نباشد، ولی، به عقیدهٔ من، طبیعی ترین تفسیر است.

فصل بیستم اخلاق ارسطو

در مجموعه آثار ارسطو سه رساله درباره اخلاق وجود دارد؛ ولی اکنون عقیده عموم بر این است که دو تا از این سه را شاگردان ارسطو نوشته‌اند. در خصوص اصالت قسمت عمده رساله سوم، یعنی «اخلاق نیکوماخوس»، شکی در میان نیست؛ اما حتی در این رساله نیز قسمتهایی هست (کتابهای پنجم و ششم و هفتم) که، بنا بر نظر بسیاری از محققان، با آثار شاگردان ارسطو در آمیخته است. من این مسئله مورد اختلاف را نادیده خواهم گرفت و رساله «اخلاق نیکوماخوس»

را، کلیتاً به عنوان اثر ارسطو مورد بحث قرار خواهم داد.

نظریات ارسطو در زمینه اخلاق، عمدتاً، نماینده عقاید غالب مردم با فرهنگ و با تجربه عصر او است. نظریات ارسطو، برخلاف افلاطون، آمیخته به دیانت عرفانی نیستند؛ و از عقاید خلاف ایمان و اعتقاد عمومی نیز، که نمونه‌های آنها را در مورد مالکیت و خانواده می‌توان در کتاب «جمهوری» یافت، پشتیبانی نمی‌کنند. کسانی که از حدیث شهر و ند مؤدب و موقر فراتر یا فروتر نمی‌روند، در رساله «اخلاق» تفصیل منظم و مدون اصولی را خواهند خواند که عقیده دارند رفتارشان باید برطبق آن اصول تنظیم شود. کسانی که بیش از این توقع دارند نوید خواهند شد. مخاطبان این رساله مردم مسن و محترمند؛ و همین مردم، از قرن هفدهم تا کنون، برای فرو نشاندن شور و حرارت جوانان، از این رساله استفاده کرده‌اند. اما در نظر کسی که احساساتش عمقی داشته باشد این رساله ممکن است بیزار کننده بنماید.

ارسطو می‌گوید که خوبی سعادت است، و آن فعالیت روح است. می‌گوید که افلاطون حق داشت که نفس را به دو جزء بخرد و نابخرد تقسیم کرد. خود وی جزء نابخرد را به نفس نباتی (که در گیاهان نیز وجود دارد)، و نفس حیوانی (که خاص جانوران است) تقسیم می‌کند. نفس حیوانی ممکن است تا اندازه‌ای بخرد باشد؛ و آن هنگامی است که آنچه نفس حیوانی بدان میل دارد چیزی باشد که عقل یا خرد آنرا مصاب بداند. این موضوع در تعریف فضیلت دارای اهمیت اساسی است؛ زیرا که در حکمت ارسطو عقل صرفاً اندیشگی است و بی کمک نفس حیوانی نمی‌تواند به فعالیت منجر شود.

فضیلت بر دو گونه است: عقلی و اخلاقی، که با دو جزء نفس

مناظرند. فضائل عقلی از آموختن حاصل می‌شوند، و فضایل اخلاقی از عادت. وظیفهٔ قانونگذار است که با پدید آوردن عاداتی خوب شهروندان را خوب سازد. ما با انجام دادن کارهای عادلانه عادل می‌شویم. در مورد فضائل نیز قضیه بر همین منوال است. ارسطو می‌پندارد که اگر ما را به کسب عاداتی خوب وادار کنند زمانی خواهد رسید که از انجام دادن کارهای خوب لذت خواهیم برد. اینجا انسان هملت را به یاد می‌آورد که به مادرش می‌گوید:

فضیلت را اگر نداری بر خود ببند.
دیو رسوم شعور را می‌خورد،
و عاداتی شیطانی دارد،
که به کارهای پسندیده و زیبا نیز
لباسی برازنده می‌پوشاند!

اکنون می‌رسیم به نظریهٔ معروف میانه روی. هر فضیلتی حد وسط افراط و تفریط است، که هر کدام در جای خود رذیلتند. این موضوع با بررسی فضائل گوناگون به اثبات می‌رسد. شجاعت حد وسط بزدلی و بی‌پروایی است؛ سخاوت حد وسط تبذیر و بخل است؛ عزت نفس حد وسط خودخواهی و خاکساری است؛ نکته سنجی حد وسط لودگی و خشکی است؛ آزر حد وسط کمرویی و دریدگی است. اما به نظر می‌رسد که برخی از فضائل در این دسته بندی نمی‌گنجد؛ مانند راستگویی. ارسطو می‌گوید که این فضیلت حد وسط لاف‌زنی و فروتنی دروغین است (۱۱۰۸b)؛ اما این گفته فقط در مورد راستگویی دربارهٔ

خویشتن صدق می کند. من نمی دانم که راستگویی، به معانی وسیعتر کلمه، چگونه می تواند در این دسته بندی بگنجد. می گویند زمانی يك نفر شهردار، که نظریه ارسطو را شعار خود ساخته بود، در پایان دوره شهرداری اش نطقی کرد و گفت: «من کوشیده ام از خط باریک حد وسط بی غرضی و غرض رانی منحرف نشوم.» نظریه میانه روی در راستگویی نیز مشکل خردمندانه تر از این باشد.

عقاید ارسطو در مسائل اخلاقی همان عقاید متداول زمان او است. در پاره ای موارد، خاصه در مواردی که شکلی از اشرافیت در میان باشد، عقاید او با عقاید عصر ما فرق می کند. ما عقیده داریم که افراد بشر، حداقل در نظریه اخلاق، دارای حقوق برابر هستند؛ و لازمه عدالت مساوات است. ارسطو می پندارد که لازمه عدالت مساوات نیست، بلکه تسهیم به نسبت صحیح است؛ و این تسهیم به نسبت فقط ماهی همان مساوات است (۱۱۳۱ b). عدالت ارباب یا پدر با عدالت شهروند تفاوت دارد؛ زیرا برده یا فرزند ملك است و ببعدهائی در حق ملك ناممکن است (۱۱۳۴ a). اما در مورد این مسئله که آیا شخص می تواند با برده خود دوست باشد یا نه، این نظریه اندکی دگرگونی می پذیرد: «دوطرف هیچ وجه مشترکی با یکدیگر ندارند؛ برده، به عنوان برده، افزاری جاندار است، و بنابراین انسان نمی تواند با وی دوست باشد؛ اما به عنوان انسان می تواند؛ زیرا به نظر می رسد که میان انسانی با هر انسان دیگری که بتواند در يك نظام قانونی شرکت داشته باشد، یا طرف توافق واقع شود، نوعی عدالت وجود دارد، پس بدین جهت انسان می تواند با برده، از حیث انسانیت او دوست باشد» (۱۱۶۱ a).

پدر می تواند فرزند ناخلف را از خود براند؛ اما فرزند نمی-

تواند پدر را از خود براند؛ زیرا که فرزند از پدر دینی به گردن دارد - خاصه وجود خود را - که نمی‌تواند ادا کند (۱۱۶۳ b). در روابط نامساوی، از آنجا که هر کس باید به قدر خود مورد محبت قرار گیرد، درست این است که محبت کمتر به مهر بیشتر از محبت مهر به کمتر باشد. زنان و کودکان و رعایا باید نسبت به شوهران و والدین و پادشاهان خود محبتی داشته باشند بیش از آنچه اشخاص اخیر نسبت بدانها دارند... در ازدواج خوب مرد بر حسب قدر خود در موضوعاتی که بر او واجب است حکم می‌کند؛ اما موضوعاتی را که مناسب حال زن باشد باید به زن خود محول سازد. (۱۱۶۵ b) مرد نباید در حیطه اختیارات زن دخالت کند؛ و زن نیز نباید در کارهای مرد دخالت کند؛ چنانکه گاهی که زن ثروتی به ارث می‌برد اتفاق می‌افتد.

بهترین فرد بشر، در نظر ارسطو، با قدیس مسیحی تفاوت بسیار دارد. انسان ارسطو باید دارای عزت نفس باشد و محاسن خود را کوچک نشمرد. باید هر کس را در خور نفرت است متفوق بدارد (۱۱۲۴ b). وصف انسان بزرگوار، از لحاظ نشان دادن تفاوت اخلاق پیش از مسیح و اخلاق مسیحی، و تعبیری که به استناد آن نیچه مسیحیت را اخلاق بردگی نامیده است، بسیار دلکش است:

انسان بزرگوار، از آنجا که بیش از هر کسی شایستگی دارد، باید به اعلی درجه خوب باشد؛ زیرا که شخص بهتر همیشه شایستگی بیشتر دارد، و بهترین شخص بیشترین شایستگی را داراست. و زندگی از هر حیث بر شخص بزرگوار برآورنده است. و بر انسان بزرگوار بسیار نازیبنده است که دستهای خود را از هم باز کند و از خطر

بگریزد، یا به دیگری آسیب برساند؛ زیرا کسی که در نظرش هیچ چیزی جلوه‌ای نداشته باشد، چرا باید دست به کارهای ننگین بیالاید؟... پس چنین می‌نماید که بزرگواری در رأس سایر فضائل قرار دارد؛ زیرا که این فضیلت سایر فضائل را بزرگتر می‌سازد، و خود نیز بی آنها دیده نمی‌شود. بدین سبب دشوار است که انسان حقیقتاً بزرگواری باشد؛ زیرا که بی شرافت و نیک سیرتی بزرگواری ناممکن است. پس انسان بزرگواری بیشتر با نام و ننگ سروکار دارد. با رسیدن به نام بلندی که خوبان ارزانی کنند آهسته خرسند می‌شود و می‌اندیشد که به جایگاه خود، و حتی فروتر از جایگاه خود، دست یافته است؛ زیرا که هیچ نامی نیست که در حد فضیلت کامل باشد. اما وی به هر تقدیر آن را می‌پذیرد؛ زیرا که آنان چیز بزرگتری ندارند که بدو ارزانی کنند؛ اما [انسان بزرگواری] افتخاری را که هر نا کسی بخواهد به علتی ناشایست بدو ببخشد پست می‌شمارد؛ زیرا آنچه درخور او است، این نیست؛ و ننگ نیز چنین است؛ زیرا که در حق وی نمی‌تواند عادلانه باشد... قدرت و ثروت به خاطر افتخار مطلوبند؛ و در نظر شخصی که حتی افتخار را به چیزی نگیرد سایر چیزها نیز چنینند. از اینجاست که مردمان بزرگواری متکبر پنداشته می‌شوند... مرد بزرگواری با مخاطرات ناچیز دست به گریبان نمی‌شود،... بلکه با مخاطرات بزرگ روبه‌رو می‌گردد؛ و هنگامی که در خطر است از جان خود پروا ندارد، زیرا که می‌داند زندگی [فقط] تحت شروطی ارزش دارد. و او از آن گونه کسان است که به دیگران سود می‌رسانند ولیکن خود از دریافت آن سود عار دارند؛ زیرا که سود رساندن نشانهٔ مهتری و سود دریافتن نشانهٔ کهنتری است. و او آماده است تا در عوض سود

بیشتری برساند؛ زیرا که از این راه نه تنها دین سودرسان اصلی پرداخته خواهد شد، بلکه [آن سودرسان] رهین منت او نیز خواهد گشت ... نشان شخص بزرگوار این است که هیچ چیزی را تمنا نکند، یا کمتر چیزی را تمنا کند، اما برای دستگیری آماده باشد؛ و در برابر کسانی که دارای مقام و منزلت رفیعند و قسار از خود نشان دهد و در برابر مردم متوسط الحال بی کبر باشد؛ زیرا که برتر بودن از طبقه نخست کاری است دشوار، و برتر بودن از طبقه اخیر کاری است آسان؛ و برتری فروختن بر طبقه نخست نشانه بی ادبی نیست، حال آنکه چنین کاری در میان مردم وضعی همانقدر پست است که زورورزی با مردم ناتوان ... او در ابراز محبت و نفرت خود نیز باید صریح باشد، زیرا که پنهان داشتن احساسات خود یعنی اندیشه دیگران را بر راستی مقدم داشتن؛ و این کار ترسویمان است ... در سخن گفتن آزاد است، زیرا کسی را به چیزی نمی گیرد، و به راستگویی عادت دارد، مگر هنگامی که برسبیل استهزا با عوام سخن بگوید ... و نیز به ستایش و پرستش خو ندارد، زیرا که در نظر او هیچ چیزی بزرگ و مهم نیست ... و غیبت نیز نمی کند، زیرا که به تمجید خود و تحقیر دیگران دلبسته نیست ... شخصی است که داشتن چیزهای زیبا و بی سود را برداشتن چیزهای پرسود ترجیح می دهد ... علاوه بر اینها راه رفتن آهسته و صدای آرام و بیان یکنواخت در خور شخص بزرگوار است ... پس چنین است انسان بزرگوار؛ هر کس به پایه او نرسد فرومایه است، و هر کس از او بگذرد خودخواه، (۱۱۲۵۸ - ۱۱۲۳۵).

انسان از تصور اینسکه شخص خودخواه چگونه شخصی خواهد

بود بر خود می لرزد.

اما دربارهٔ انسان بزرگوار هر چه پنداشته شود يك چیز مسلم است، و آن اینکه در اجتماع تعداد فراوانی از این افراد نمی توانند وجود داشته باشند. منظورم صرف این معنای کلی نیست که چون فضیلت دشوار است پس بعید است که مردم صاحب فضیلت فراوان باشند؛ بلکه منظورم این است که فضائل انسان بزرگوار بیشتر به داشتن مقامی کم نظیر در جامعه وابسته اند. ارسطو اخلاق را شاخه‌ای از سیاست می داند و با تمجیدی که از غرور و عزت نفس می کند شگفت انگیز نیست که در نظر او بهترین شکل حکومت، حکومت سلطنتی و سپس حکومت اشرافی باشد. سلاطین و اشراف می توانند «بزرگوار» باشند، اما اگر يك آدم عادی خواست چنین رفتاری را سرمشق زندگی خود سازد وضعش خنده آور خواهد شد.

این موضوع مسئله‌ای را پیش می کشد که نیمی اخلاقی و نیمی سیاسی است؛ و آن اینکه آیا جامعه‌ای که در آن، به اقتضای سازمانش، بهترین چیزها در اختیار اقلیت فرار می گیرد و از اکثریت خواسته می شود که به چیزهای درجه دوم قانع باشد، از لحاظ اخلاقی رضایت بخش است؟ افلاطون و ارسطو می گویند آری؛ نیچه هم با آنها موافق است. رواقیان و مسیحیان و دموکراتها می گویند نه. رواقیان و مسیحیان قدیم فضیلت را بزرگترین خوبی می دانند و بر آنند که اوضاع و احوال خارجی نمی توانند انسان را از فضیلت محروم کنند. بنابراین نظام عادلانه اجتماعی لازم نیست؛ زیرا که بی عدالتی اجتماعی فقط در امور بی اهمیت مؤثر است. دموکراتها، برعکس، معمولاً بر آنند که حداقل تا آنجا که مسئله به سیاست مربوط می شود مهمترین چیزها عبارتند از

رور و مال؛ و بدین سبب نمی‌توانند به نظام اجتماعی کردن نهند که از این لحاظ غیر عادلانه باشد.

نظر رواقیان و مسیحیان تصویری از فضیلت را لازم می‌آورد که با تصور ارسطو تفاوت بسیار دارد؛ زیرا نظر رواقیان و مسیحیان باید دائر باشد بر این که فضیلت برای برده و ارباب به یک اندازه میسر است. اخلاق مسیحی عزت نفس را، که ارسطو فضیلت می‌شمارد، تجویز نمی‌کند. شکسته نفسی را، که ارسطو عیب می‌شناسد، می‌ستاید. فضائل عقلی، که افلاطون و ارسطو بیش از همه فضائل دیگر بدانها ارجح می‌گذارند، باید همگی از صف فضائل بیرون رانده شوند؛ برای آن که مردم فقیر و حقیر نیز بتوانند مانند هر کس دیگری صاحب فضیلت شوند. پاپ گرگوری کبیر اسقفی را به خاطر آموختن دستور زبان سخت مؤاخذه کرد.

این نظر ارسطویی که بالاترین فضائل خاص اقلیت است، منطقاً به تبعیت اخلاق از سیاست مربوط می‌شود. اگر هدف بیشتر جامعه خوب باشد تا فرد خوب، در این صورت ممکن است جامعه خوب چنان جامعه‌ای باشد که تبعیت در آن معمول باشد. در دسته نوازندگان، «ویولون اول» از «او بو» مهمتر است، گویانکه هر دوی آنها برای خوبی دسته نوازندگان، من حیث المجموع، لازمند. ممکن نیست دسته نوازندگان را بر پایه این اصل تشکیل دهیم که به هر شخصی سازی را بدهیم که برای او، به عنوان یک فرد مجزا و مستقل، بهترین ساز باشد. نظیر همین امر در مورد دولتهای بزرگ امروزی نیز، هر چند دموکراتی باشند، صادق است. دموکراسی جدید بر خلاف دموکراسی باستانی، در دست برخی اشخاص برگزیده، مانند رئیس جمهوری یا نخست‌وزیر،

قدرت فراوان می‌گذارد و از آنها کفایت و لیاقتی انتظار دارد که از افراد عادی نمی‌توان متوقع بود. وقتی که مردم برحسب مفاهیم دینی یا اختلافات سیاسی نیندیشند احتمال دارد معتقد شوند که رئیس جمهوری خوب بیش از بقا قابل احترام است. در حکومت دموکراسی از رئیس جمهوری انتظار نمی‌رود که عیناً مانند انسان بزرگوار ارسطو باشد؛ ولی از او انتظار می‌رود که تا اندازه‌ای با افراد عادی تفاوت کند و دارای محاسن خاصی که به مقام او مربوط می‌شود باشد. شاید این محاسن خاص «اخلاقی» شناخته نشوند؛ ولی علت این امر آن است که ما صفت «اخلاقی» را به معنایی محدودتر از مراد ارسطو به کار می‌بریم.

تمایز محاسن اخلاقی از سایر محاسن، بر اثر جزئیات احکام مسیحی امروز نسبت به عصر یونان باستان بسیار بارزتر شده است. برای شخص حسن است که شاعر یا آهنگساز یا نقاش بزرگی باشد، اما حسن اخلاقی نیست. ما این استعدادها را به حساب فضیلت نمی‌گذاریم؛ یا احتمال نمی‌دهیم که شخصی به واسطه داشتن این محاسن به بیست برود. حسن اخلاقی فقط به کارهای ارادی مربوط می‌شود؛ یعنی میان راه‌های ممکن راه صواب را برگزیدن^۱. مسرا بدین علت که اوپرا نوشته‌ام نباید مقصر شناخت؛ چرا که من از این هنر بی‌بهره‌ام. نظر دینی این است که هر گاه دو راه عمل ممکن باشد، وجدانم به من گواهی می‌دهد که کدامیک راه صواب است؛ و برگزیدن آن راه دیگر گناه خواهد بود. فضیلت بیشتر پرهیز از گناه است تا پرداختن به امر

۱. درست است که ارسطو نیز این را می‌گوید (۱۱۰۵). اما نتایج معنایی که او از این موضوع برده می‌کند، به اندازه نتایج تفسیر مسیحی آن دوررس نیستند.

مثبت. هیچ دلیلی وجود ندارد که شخص درس خوانده را از شخص درس نخوانده یا شخص زیرک را از شخص کودن اخلاقاً بهتر بدانیم. بدین طریق تعداد فراوانی از محاسن که دارای اهمیت اجتماعی بسیارند از قلمرو اخلاق طرد می‌شوند. صفت «خلاف اخلاق»، بر حسب استعمال جدید خود، از صفت «نامطلوب» دامنه بسیار تنگتری دارد. کم عقل بودن نامطلوب است، ولی خلاف اخلاق نیست.

اما بسیاری از فلاسفه جدید این نظر را درباره اخلاق پذیرفته‌اند. اینان چنین اندیشیده‌اند که نخست باید خوبی را تعریف کنیم؛ و سپس بگوییم که کارهای ما باید چنان باشند که خوبی را تحقق بخشند. این نقطه نظر بیشتر به نقطه نظر ارسطو شبیه است که می‌گوید خوبی سعادت است. درست است که عالیترین سعادت فقط برای فیلسوف میسر است؛ ولی از نظر ارسطو این موضوع عیب آن نظریه به‌شمار نمی‌رود.

نظریات اخلاقی را، بر حسب اینکه فضیلت را هدف بشمارند یا وسیله، می‌توان به دو دسته تقسیم کرد. ارسطو روی هم‌رفته بر آن است که فضائل و سائلی هستند برای رسیدن به هدفی، که سعادت باشد. «چون هدف چیزی است که ما آن را آرزو می‌کنیم، و وسیله چیزی است که درباره‌اش می‌اندیشیم و آن را برمی‌گزینیم، [بنابراین] اعمال مربوط به وسیله باید انتخابی و اختیاری باشند. پس رعایت فضائل مربوط به وسیله است» (b ۱۱۱۳). اما فضیلت معنای دیگری نیز دارد که بر حسب آن معنی، فضیلت مشمول هدف می‌شود: «خوبی بشری فعالیت روح است مطابق فضیلت در زندگی کامل» (a ۱۰۹۸). به گمان من، منظور ارسطو این بوده است که فضائل عقلی هدفند حال آنکه فضائل عملی و سائلی بیش نیستند. آموزگاران اخلاق مسیحی می‌گویند

در عین حالی که نتایج فضیلت عموماً خوبند، این نتایج به خوبی خود فضیلت نیستند. فضیلت را باید به اعتبار نفس فضیلت ارج نهاد، نه به اعتبار اثراتی که بر آن مترتب است. از طرف دیگر، کسانی که خوشی را خوبی می‌دانند، می‌گویند فضیلت وسیله‌ای پیش نیست. هر تعریف دیگری از خوبی، به جز تعریف آن به عنوان فضیلت، همین نتیجه را خواهد داشت؛ یعنی اینکه فضائل وسیلهٔ تحصیل خوبیهای سواى فضائلند. چنانکه قبلاً نیز گفته شد، ارسطو در این مسئله بیشتر (نمی‌توان گفت کاملاً) با کسانی موافق است که می‌اندیشند نخستین وظیفهٔ اخلاق این است که خوبی را تعریف کند؛ و فضیلت باید چنین تعریف شود: فضیلت عملی است که به حصول خوبی منجر شود.

رابطهٔ اخلاق و سیاست مسئلهٔ اخلاقی دیگری را نیز پیش می‌کشد که دارای اهمیت فراوان است. گرفتیم که خوبی، که عمل صواب باید بدان توجه کند، خوبی تمامی جامعه باشد، یا اینکه بالمآل خوبی تمامی نژاد بشر باشد؛ در این صورت آیا خوبی اجتماعی حاصل جمع خوبیهایی است که افراد از آن برخوردار می‌شوند، یا چیزی است اساساً متعلق به کل و تعلق به اجزا ندارد؟ می‌توانیم مسئله را به بدن انسان تشبیه کنیم. لذتها بیشتر به اجزای مختلف بدن بستگی دارند؛ لیکن ما آنها را به شخص، من حیث المجموع، متعلق می‌دانیم. ممکن است ما از بوی خوش لذت ببریم؛ ولی می‌دانیم که بینی به تنهایی نمی‌تواند از آن بو لذت ببرد. کسانی در پاسخ می‌گویند که بر همین قیاس خوبیهایی وجود دارند که متعلق به کلند و به هیچیک از اجزا تعلق ندارند. این کسان، اگر معتقد به ما بعدالطبیعه باشند، همچون هگل بر آن خواهند بود که هر کیفیتی که خوب باشد یکی از صفات جهان

است من حیث المجموع؛ لیکن غالباً به گفته خود این نکته را اضافه می کنند که اگر خوبی را به يك کشور نسبت دهیم کمتر از آن اشتباه کرده ایم که آن را به يك فرد نسبت دهیم. این نظر را منطقاً می توان چنین بیان کرد: می توانیم به يك کشور صفات گوناگونی نسبت بدهیم که آن صفات را به افراد مجزای آن کشور نمی توانیم نسبت دهیم. یعنی بگوییم آن کشور وسیع است و نیرومند و پر جمعیت و هکذا. نظری که مورد بحث ماست، صفات اخلاقی را در زمره این دسته از صفات قرار می دهد، و می گوید که این صفات فقط به طور تبعی و اشتقاقی به افراد تعلق می گیرند. ممکن است شخصی به يك کشور پر جمعیت یا يك کشور خوب متعلق باشد؛ ولی آنها می گویند که میزان خوبی این شخص بیش از میزان پر جمعیت بودن او نیست. این نظر، که بسیاری از فلاسفه آلمانی بدان معتقد بوده اند، نظر ارسطو نیست؛ مگر، تا اندازه ای، در مورد تصویری که وی از عدالت دارد. قسمت بزرگی از رساله «اخلاق» مصروف بحث در باره دوستی شده است؛ و این دوستی همه روابطی را که متضمن مهر و محبت باشد شامل می شود. دوستی کامل فقط میان خوبان میسر است، و ممکن نیست که انسان با کسان بسیاری دوست باشد. انسان نباید با کسی که مقامش بالاتر از اوست دوست شود؛ مگر اینکه آن کس دارای فضیلت بالاتری نیز باشد، که در این صورت حرمتی که انسان بدومی گذارد موجه خواهد بود. پیشتر دیدیم که در روابط نامساوی، مانند روابط شوهر و زن، یا پدر و پسر، شخص برتر باید سهم بیشتری از محبت ببرد.... دوست شدن با خدا محال است، زیرا که او نمی تواند به ما محبت ورزد. ارسطو به بحث در باره این مسئله می پردازد که آیا شخص می تواند با

نفس خود دوست شود؛ و بدین نتیجه می‌رسد که اگر شخص خوب باشد، این امر ممکن است. می‌گوید که مردمان بد غالباً از خود بیزارند شخص خوب باید خود را دوست بدارد - اما نجیبانه (۱۱۶۹ a). دوستان هنگام سختی اسباب تسلاهی خاطرند، ولی انسان نباید با تمنای همدردی دوستان، چنانکه آیین ز : و مردان زن صفت است، دوستان را زحمت دهد (۱۱۷۱ b). تنها در هنگام سختی نیست که دوستان مطلوبند، زیرا که شخص خوشبخت نیز به دوستانی نیاز دارد تا آنان را در سعادت خود سهیم سازد. دنیا را هیچکس به شرط تنهایی نخواهد پذیرفت؛ زیرا که انسان موجودی مدنی است که طبیعتش اقتضا می‌کند که با دیگران باشد؛ (۱۱۶۹ b). آنچه ارسطو در باره دوستی می‌گوید معقول است و حتی يك کلمه که از حدود شعور عادی تجاوز کند در این گفته‌ها دیده نمی‌شود.

ارسطو جنبه صحیح و سالم فکر خود را در بحث « لذت » نیز نشان می‌دهد. افلاطون این موضوع را به طرز کمی بیش زاهدانه مورد بحث قرار داده بود. لذت، چنانکه ارسطو این کلمه را به کار می‌برد، از سعادت متمایز است - گرچه بی لذت سعادت نمی‌تواند وجود داشته باشد. ارسطو می‌گوید که سه نظر درباره لذت وجود دارد: (۱) لذت به هیچ‌وجه خوب نیست؛ (۲) برخی لذات خوبند، ولی بیشتر لذات بدند؛ (۳) لذت خوب است، ولی بهترین چیز نیست. وی شق نخستین را رد می‌کند؛ بدین دلیل که رنج مسلماً بد است، و بنابراین لذت باید خوب باشد. ارسطو می‌گوید، و بسیار درست می‌گوید، که قول بدین که انسان می‌تواند زیر شکنجه نیز سعادتمند باشد باطل است. مقداری عوامل خارجی مساعد لازمه سعادت است. ارسطو این نظر را نیز که

همه لذات جسمانیند رد می‌کند؛ هر چیزی دارای مقداری عنصر ملکوتی است، و بنابراین قادر به درک لذات عالیه است. مردمان خوب همیشه از لذت برخوردارند، مگر آنکه بدبخت باشند. خدا همواره از لذتی واحد و بسیط برخوردار است (۱۱۵۳-۱۱۵۲).

در یکی از فصول بعدی کتاب «اخلاق» بحث دیگری نیز درباره لذت وجود دارد، که روی هم رفته با آنچه در بالا گذشت توافق تام ندارد. اینجا چنین استدلال شده است که لذات بد نیز وجود دارند، لیکن این لذات برای مردمان خوب لذتی ندارند (۱۱۷۳)؛ و لذات از حیث نوع باهم فرق دارند (همانجا)؛ و لذات، بر حسب اینکه وابسته به فعالیت‌های خوب یا بد باشند خوب و بد دارند (۱۱۷۵ b). چیزهایی هست که بیش از لذت ارزش دارد؛ هیچکس راضی نمی‌شود که با عقل خردسالان زندگی را به سر برد، ولو اینکه چنین زندگی لذت بخش باشد. هر حیوانی لذت خاص خود را دارد؛ و لذت خاص انسان لذت عقلانی است.

این نکته منجر می‌شود به یگانه نظریه‌ای در کتاب اخلاق که صرف شور عبادی نیست. سعادت در فعالیت فضیلت خیز نهفته است؛ و سعادت کامل در بهترین فعالیت است؛ و آن فعالیت فکری است. تفکر بر جنگ یا سیاست یا هر مشغله دیگری رجحان دارد؛ زیرا که تفکر فراغت را می‌سازد، و فراغت اساس سعادت است. از فضیلت عملی فقط نوعی سعادت درجه دوم حاصل می‌شود. عالیه‌ترین سعادت به کار بردن عقل است؛ زیرا که عقل بیش از هر چیز دیگری انسانی است. انسان نمی‌تواند تماماً متفکر باشد، و در حد متفکر بودنش در زندگی خدایی سهیم است. «فعالیت خدا، که در سعادت از همه پیشتر است،

باید فکری باشد.» از میان افراد بشر، فعالیت شخص فیلسوف به فعالیت خدا مانندتر است؛ و بدین سبب فیلسوف سعادت‌مندترین و بهترین مردمان است.

هر کس عقل خود را به کار برد و ورزش دهد به نظر می‌رسد که هم در بهترین حال روحی است و هم به نزد خدایان از همه گرامی‌تر است. زیرا اگر خدایان، چنانکه پنداشته می‌شود، توجهی به امور بشری داشته باشند، عقل حکم می‌کند آنها از آنچه بدانها مانندتر و در نظرشان بهتر است (یعنی عقل) خوشنود شوند و نیز کسانی را که بدین چیز بیشتر مهر می‌ورزند و حرمت می‌نهند پاداش دهند؛ و این نشان می‌دهد که خدایان بدانچه نزد آنان گرامی است توجه دارند، و کار آنان صواب و بزرگووارانه است. و آشکار است که همه این صفات بیش از هر کسی به شخص فیلسوف تعلق دارد. بدین سبب وی نزد خدایان گرامی‌ترین کسان است. او است که می‌توان گفت خوشبخت‌ترین مردمان نیز خواهد بود؛ و از این حیث نیز فیلسوف بیش از هر کسی خرسند خواهد بود (۱۱۷۹a).

این قطعه، از حیث معنی، پایان کتاب «اخلاق» است. چند بندی که از این پس می‌آید برای انتقال بحث به سیاست است. اکنون بگذارید ببینیم که دربارهٔ محاسن و معایب کتاب «اخلاق» چه باید بیندیشیم. به رغم بسیاری نکات که مورد بحث فلاسفه یونانی قرار گرفته، در زمینهٔ اخلاق پیشرفتهای مسلمی، به معنای اکتشافات متیقن، دست نداده است. در اخلاق هیچ چیزی به معنای علمی کلمه

معلوم نیست؛ به همین جهت دلیلی ندارد که يك رساله قدیمی در باب اخلاق به جهتی از جهات ارزشش کمتر از يك رساله جدید باشد. هنگامی که ارسطو دربارهٔ نجوم سخن می گوید می توان به یقین گفت که اشتباه می کند؛ ولی هنگامی که دربارهٔ اخلاق سخن می گوید نمی توان به همان نحو دربارهٔ صحت یا بطلان سخن او حکم کرد. به طور کلی سه سؤال داریم که می توانیم دربارهٔ اخلاق ارسطو یا اخلاق هر فیلسوف دیگر طرح کنیم: آیا این اخلاق در درون خود توافق دارد؟ آیا با مابقی نظریات صاحب این اخلاق موافق است؟ آیا به مسائل اخلاقی پاسخی می دهد که موافق احساسات اخلاقی ما باشد؟ اگر پاسخ سؤال اول یا دوم منفی باشد فیلسوف مورد بحث مرتکب اشتباه فکری شده است؛ اما اگر پاسخ سؤال سوم منفی باشد ما حق نداریم بگوییم که او اشتباه کرده است؛ بلکه همیشه می توانیم بگوییم که ما نظرات او را نمی پسندیم.

بگذارید این سه سؤال را در مورد نظریه‌ای که در «اخلاق

نیکوماخوس» تشریح شده است به ترتیب مورد بحث قرار دهیم.

(۱) این کتاب روی هم رفته با خود توافق دارد، مگر از چند جهت محدود و نه چندان مهم. این نظریه که خوبی سعادت است، و سعادت عبارت است از فعالیت توفیق آمیز، خوب پرورانده شده است. این نظر که هر فضیلتی حد وسط دو نهایت است، هر چند بسیار پاکیزه و صادقانه پرورانده شده، کمتر قرین توفیق است؛ زیرا که، در مورد تفکر عقلانی که ارسطو می گوید بهترین فعالیت است صادق نیست. اما می توان گفت که غرض از نظریهٔ حد وسط یا میانروی به کار بردن آن در فضایل عملی است، نه در فضایل عقلی. نکتهٔ دیگر اینکه شاید وضع

قانونگذار نیز قدری مبهم باشد. قانونگذار باید کودکان و جوانان را وادار کند که عادت انجام دادن کارهای خوب را فراگیرند، تا این عادت سرانجام آنان را به یافتن لذت در فضیلت رهنمون شود و باعث شود که قانون رفتار انسان بی اجباری با فضیلت درآمیزد. پیداست که به همین اندازه امکان دارد که قانونگذار باعث شود که مردم عادت‌های بد فراگیرند. اگر بخواهیم از این وضع دوری بجوییم باید قانونگذار دارای خرد سرپرستان افلاطونی باشد؛ و اگر از این وضع دوری نجوییم بنای این استدلال که زندگی توأم با فضیلت لذت بخش است فرومی‌ریزد؛ نهایت آنکه شاید این مسئله بیشتر به سیاست مربوط باشد تا به اخلاق.

(۲) اخلاق ارسطو از هر حیث با ما بعدالطبیعه او توافق دارد. در حقیقت ما بعدالطبیعه او بیان نوعی خوش بینی اخلاقی است. ارسطو به اهمیت علمی علل غایی باور دارد، و این باور متضمن این اعتقاد است که مقصودی بر سیر تکاملی جهان حکومت می‌کند. وی می‌اندیشد که تغییرات چنانند که تشکل، یا صورت، را افزایش می‌دهند؛ و اعمال فضیلت خیز اعمالی هستند که اساساً با این تمایل موافق باشند. راست است که قسمت بزرگی از اخلاق عملی ارسطو فلسفی به معنای اخص کلمه نیست، بلکه فقط نتیجه مشاهده امور بشری است؛ اما این قسمت از نظریه او، هر چند ممکن است جزو ما بعدالطبیعه او نباشد، با آن مخالف نیست.

(۳) هنگامی که ما ذوق و سلیقه ارسطو را در اخلاق با ذوق و سلیقه خود بسنجیم، در وهله اول، چنان که پیش از این نیز گفته شد، به عدم مساوات برمی‌خوریم که برای بسیاری از مردمان امروزه

نقوت آور است. در اخلاق ارسطو نه تنها ایرادی به بردگی، یا تفوق شوهر و پدر بر زن و فرزند، وارد نمی‌شود، بلکه این اعتقاد نیز به چشم می‌خورد که بهترین چیزهای جهان اساساً مختص عدّه معدودی است، که همان انسانهای بسزرگوار و فلاسفه باشند. از این موضوع ظاهراً چنین نتیجه می‌شود که توده مردم وسیله‌ای هستند برای پدید آوردن تنی چند حاکم و عالم. کانت می‌گفت که هر فردی فی نفسه غایتی است؛ و این را می‌توان بیانی دانست از نظری که مسیحیت مطرح کرده بود. اما نظر کانت خالی از اشکال منطقی نیست؛ زیرا هنگامی که منافع دو فرد تعارض پیدا کند نظر کانت وسیله‌ای برای حکم کردن میان آنها به دست نمی‌دهد. اگر هر فردی فی نفسه غایتی باشد، پس چگونه می‌توان اصلی یافت که برطبق آن اصل بتوان حکم کرد که یکی از طرفین باید تسلیم شود؟ چنین اصلی باید به جامعه بیش از فرد مربوط شود. باید اصل عدالت، به وسیعترین معنای کلمه، باشد. بنام Bentham و «بهره‌جویان» (utilitarians) «عدالت» را به «مساوات» تعبیر می‌کنند؛ یعنی اینکه هرگاه منافع دو فرد تعارض پیدا کند، راه صحیح آن راهی است که مجموع سعادت‌تی که پدید می‌آورد بیشتر باشد. قطع نظر از این که کدامیک از طرفین از سعادت برخوردار می‌شوند، یا این که این سعادت به چه نسبتی میان آنها تسهیم می‌شود. اگر سهم طرف بهتر از سهم طرف بدتر بیشتر باشد این امر بدین سبب است که با پاداش گرفتن خوبی و به مکافات رسیدن بدی سعادت عمومی افزایش می‌یابد؛ نه بدان سبب که يك نظریه اخلاقی نهایی دائر بر اینکه استحقاق خوبان بیش از بدان است چنین حکم می‌کند. مطابق این نظر، «عدالت» عبارت است از سنجش مقدار سعادت‌تی که متضمن هر امری است، قطع نظر از

تمایل به سود يك فرد یا طبقه، یا به زیان فرد یا طبقه دیگر. فلاسفه یونان، از جمله افلاطون و ارسطو، تصور دیگری از عدالت داشتند که هنوز در عقاید بسیاری کسان باقی است. آنان - بیشتر به دلایلی که پایه دینی داشت - می اندیشیدند که هر چیز یا شخصی دارای حیطه یا حریم خاص خویش است که تجاوز از آن «غیر عادلانه» است. برخی اشخاص، به اعتبار شخصیت یا استعدادشان، حیطه‌ای وسیعتر از حیطه دیگران دارند؛ و بنا برین اگر این اشخاص سهم بیشتری از سعادت دریافت کنند بی‌عدالتی روی نمی‌دهد. ارسطو این نظر را مسلم می‌انگارد؛ اما شالوده‌های آن در دیانت بدوی، که در آثار فلاسفه قدیم آشکار است، در نوشته‌های ارسطو به چشم نمی‌خورد.

در آثار ارسطو جای چیزی که میتوان آن را نیکخواهی یا بشر دوستی نامید کاملاً خالی است. رنجهای نوع بشر، تا آنجا که ارسطو از آنها آگاه است، او را تکان نمی‌دهد، این رنجها را از لحاظ عقلی به عنوان بدی می‌شناسد؛ ولی هیچ نشانی در دست نیست از اینکه این رنجها باعث نگرانی او می‌شوند؛ مگر آنکه رنجبران دوستان او باشند.

به طور کلی در رساله «اخلاق» نوعی فقر عاطفی دیده می‌شود که در آثار فلاسفه پیشین هویدا نیست. در تفکرات ارسطو راجع به امور بشری نوعی راحتی و آسودگی غیر موجه دیده می‌شود؛ گویی همه آن چیزهایی که باعث می‌شود انسان عشق پر شور و شوق نسبت به دیگران احساس کند از یاد رفته است. حتی توصیفی که او از دوستی می‌کند حرارتی ندارد. ارسطو هیچ نشانه‌ای بروز نمی‌دهد که حکایت کند او نیز مرز آن حالی را که طاقت از کف عقل و خویشتن‌داری

می‌ر باید چشیده است؛ ظاهراً همه جنبه‌های عمیق زندگی اخلاقی بر او مجهولند. می‌توان گفت که ارسطو آن عوالم بشری را که به دین مربوط می‌شود یکسره از قلم انداخته است. آنچه می‌گوید فقط به کار مردان راحت‌طلبی می‌آید که شور و شهوتشان چندان قوتی نداشته باشد؛ اما برای کسانی که خدا یا شیطان داشته باشند، یا مردمی که سبیل ناملایمات آنها را به ورطه یأس افکنده باشد، در آثار ارسطو هیچ مطلب جالبی وجود ندارد. به این دلایل، من گمان می‌کنم که «اخلاق» ارسطو، به رغم شهرتی که دارد، فاقد اهمیت واقعی است.

فصل بیست و یکم فلسفه سیاسی ارسطو

رساله «سیاست» هم دلکش است و هم مهم - دلکش است، از آنکه تعصبات و معتقدات یونانیان درس خوانده زمان ارسطو را نشان می‌دهد؛ و مهم است، از اینکه منبع اصول فراوانی بوده است که تا پایان قرون وسطی نفوذ و تأثیر داشته‌اند. من گمان نمی‌کنم در این کتاب مطالب فراوانی یافت شود که بتواند مورد استفاده سیاستمداران امروزی واقع شود؛ ولی مطالب فراوانی در آن یافت می‌شود که اختلافات دسته‌ها و جماعت‌های قسمتهای مختلف یونان را روشن می‌کند.

از اشکال دولتهای غیر یونانی چندان اطلاعی از آن به دست نمی آید. درست است که اشاره‌هایی به مصر و بابل و ایران و کارتاژ دارد؛ ولی جز در مورد کارتاژ، این اشاره‌ها روی هم رفته سطحی است. از اسکندر سخنی به میان نمی آید، و حتی از تغییر شکل کاملی که وی به جهان داد کمترین آگاهی دیده نمی شود. بحث همواره در پیرامون «دولتهای شهری» دور می زند، و هیچ پیش بینی راجع به از میان رفتن این دولتها دیده نمی شود. سرزمین یونان از آنجا که به شهرهای مستقل تقسیم شده بود صورت آزمایشگاه سیاسی یافته بود؛ ولی از زمان ارسطو تا هنگام ظهور شهرهای ایتالیا در قرون وسطی هیچ چیزی که به آزمایش‌های این آزمایشگاه مربوط باشد پدید نیامد. تجربه‌ای که ارسطو بدان توسل می جوید بیشتر به دنیای نسبتاً جدید مربوط می شود تا به دنیایی که در طی پانزده قرن پس از نوشته شدن این کتاب پدید آمد. در این کتاب جسته گریخته نکات ظریف فراوانی دیده می شود که پیش از آنکه به بحث درباره نظریه سیاسی ارسطو پردازیم می توانیم برخی از آن نکات را یادآور شویم. ارسطو می گوید هنگامی که اورپییدس در دربار ارخه لائوس Archelaus پادشاه مقدونی به سر می برد، دکام نیخوس Decamnichus نامی او را به بدبویی دهان متهم ساخت. پادشاه برای آنکه خشم اورپییدس را فرو نشاند بدو اجازه داد که دکام نیخوس را تازیانه بزند؛ و زد. دکام نیخوس پس از سالها انتظار بر ضد پادشاه در دسیسه‌ای شرکت کرد و پادشاه را برانداخت، اما در این هنگام اورپییدس در گذشته بود. نیز می گوید که نطفه کودکان را باید در زمستان بست که باد از سوی شمال می وزد. دیگر اینکه باید از بدبانی سخت دوری جست، زیرا «گفتار زشت به کردار

زشت می انجامد. دیگر اینکه بشرمی را نباید تحمل کرد، مگر در پرستگاه، که در آنجا قانون حتی هرزگی را نیز مجاز کرده است. مردم نباید زود ازدواج کنند؛ زیرا اگر چنین کنند فرزندانشان دخترانی ضعیف خواهند بود؛ و زنان بی‌عفت خواهند شد و شوهران نحیف و نزار خواهند گشت. سن مقتضی ازدواج برای مرد سی و هفت و برای زن هجده است.

در این کتاب می‌خوانیم که طالس حکیم که از تهیدستی در زحمت بود همه کارگاههای روغنگیری را اجاره کرد و آنگاه توانست نرخ اجاره آنها را در انحصار خود داشته باشد. وی این کار را بدین منظور کرد که نشان دهد فلاسفه می‌توانند پول در آورند؛ و اگر با تهیدستی روزگار می‌گذارند بدین سبب است که اندیشه‌شان به چیزی مهمتر از پول مشغول است. اینها حاشیه بود، اکنون وقت آن است که به مطالب جدی‌تر پردازیم.

کتاب «سیاست» با یادآوری اهمیت دولت آغاز می‌شود. دولت عالیشان نوع جامعه است، هدف آن والاترین خوبی یا خیراعلی است. به ترتیب زمانی، نخست خانواده قرار دارد، و آن بر پایه دو رابطه اساسی بنا شده که عبارتند از رابطه زن و مرد، و رابطه ارباب و برده؛ و این هر دو روابطی طبیعی هستند. چند خانوار که فراهم آیند یک دهکده پدید می‌آورند؛ و چند دهکده یک دولت - به شرط آنکه تعداد آنها آنقدر باشد که بتوانند نیازمندیهای خود را تأمین کنند. دولت گرچه از لحاظ زمانی بعد از خانواده قرار دارد طبیعتاً بر خانواده و حتی بر فرد مقدم است؛ زیرا صورتی را که هر چیزی پس از رشد کامل می‌پذیرد ما طبیعت آن چیز می‌نامیم، و جامعه بشری پس از رشد کامل

به صورت دولت درمی آید؛ و کل مقدم بر جزء است. تصویری که در این نظر نهفته است، تصور «اورگانیزم» است: ارسطو می گوید که دست، پس از نابود شدن بدن، دیگر دست نیست. یعنی دست را باید بر حسب غرض از وجود آن - یعنی گرفتن - تعریف کرد؛ و کار گرفتن را دست هنگامی می تواند انجام دهد که متصل به تن زنده باشد. بر همین قیاس، فرد نیز اگر جزو دولت نباشد نمی تواند غرض خود را تحقق بخشد. ارسطو می گوید کسی که دولت را بنانهد، بزرگترین نیکوکاران بود؛ زیرا انسان بدون قانون از حیوان پست تر است و وجود قانون متکی به دولت است. دولت تنها عبارت از اجتماعی نیست که مقصود از آن تبادل کالا و جلوگیری از وقوع جرم باشد؛ «مقصود از دولت زندگی خوب است . . . دولت عبارت است از اتحاد خانواده ها و دهکده ها به صورت زندگی کاملی که بتواند نیازمندیهای خود را تأمین کند؛ و منظور ما از این زندگی، زندگی سعادت‌مندان و محترمانه است» (۱۲۸۰a). «جامعه سیاسی به خاطر کارهای خوب وجود دارد، نه تنها برای همزیستی محض» (۱۲۸۱a).

چون دولت از خانه ها تشکیل می شود، و هر خانه را یک خانواده تشکیل می دهد، پس بحث درباره دولت را باید از خانواده آغاز کرد. قسمت اعظم این بحث مصروف بردگی شده است - زیرا که در زمان باستان بردگان را جزو خانواده می دانستند. بردگی امری صحیح و مصلحت آمیز است؛ منها برده باید طبیعتاً پایین تر از صاحب خود باشد. برخی زبردست به دنیا می آیند، و برخی زبردست. هر کسی که طبیعتاً متعلق به خود نه، بلکه متعلق به دیگری باشد، طبیعتاً برده است. بردگان نباید یونانی باشند، بلکه باید از نژادی پست تر و دارای

روحی کوچکتر باشند (۱۳۳۰e و ۱۲۵۵a). جانوران اهلی هنگامی که در دست آدمی باشند در وضع بهتری به سر می‌برند؛ و بر همین قیاس، کسانی که طبیعتاً پستند هنگامی که زیر دست برتران زندگی کنند روزگار بهتری دارند. شاید پرسیده شود که آیا برده ساختن اسیران جنگی نیز کار درستی است؟ چنین به نظر می‌رسد که زور، یعنی زوری که باعث پیروزی در جنگ شود، متضمن فضیلت عالیتری است؛ هر چند این موضوع همیشه صادق نیست. اما جنگ، در صورتی که بر ضد کسانی باشد که گرچه طبیعتاً برای زیردستی ساخته شده‌اند تسلیم نمی‌شوند، همیشه امری عادلانه است (۱۲۵۶a)؛ و گویا در چنین موردی برده ساختن طرف مغلوب کار درستی است. همین اندازه، برای توجیه عمل همه فاتحان تاریخ کفایت می‌کند؛ زیرا هیچ ملتی نمی‌پذیرد که طبیعتاً به قصد زیردستی ساخته شده است، و تنها نشانه‌ای که ما را به غرض طبیعت دلالت می‌کند همانا نتیجه جنگ است. بنابراین در هر جنگی حق با قوی است. آفرین!

سپس بحثی در باره تجارت پیش می‌آید که در اصول قضاوت مدرسی اثری عمیق داشته است. هر چیزی دو استعمال دارد: یکی شایسته، دیگری ناشایسته. مثلاً کفش را می‌توان به پا کرد؛ این استعمال شایسته است؛ و می‌توان آن را با چیزی مبادله کرد؛ این استعمال ناشایسته است. از این موضوع چنین نتیجه می‌شود که کفاس به لحاظی پست و فرومایه است؛ زیرا که برای گذران زندگی کفشهای خود را مبادله می‌کند. ارسطو می‌گوید که پیشه‌وری جزو طبیعی فن ثروت اندوزی نیست (۱۲۵۷a). راه طبیعی ثروت اندوختن مهارت در اداره کردن خانه و زمین است. ثروتی که از این راه به دست آید، محدود

است؛ اما ثروتی که از راه تجارت به دست آید محدود نیست. تجارت با پول سروکار دارد؛ حال آنکه ثروت اندوختن سکه نیست. ثروتی که از راه تجارت به دست آید به حق مورد تفر است؛ زیرا غیر طبیعی است. «مفقورترین نوع [کسب ثروت]، به بزرگترین دلیل، ربا-خواری است. زیرا که [رباخوار] از خود پول سود می برد، نه از راه وظیفه طبیعی آن، زیرا که پول برای به کار رفتن در مبادله پدید آمده است، نه برای افزایش یافتن از راه گرفتن سود ... این راه از همه راههای ثروت اندوژی غیر طبیعی تر است» (۱۲۵۸).

نتیجه این گفته را می توانید در کتاب «دین و ظهور سرمایه داری» *Religion and the Rise of Capitalism* اثر تاوینی Tawney مطالعه کنید. اما هر چند اطلاعات تاریخی تاوینی قابل اعتماد است، تفسیرهای او تمایلی به نفع اصول ما قبل سرمایه داری نشان می دهد.

و اما «رباخواری» یعنی معادل تمام پول سود گرفتن، نه مانند امروز پول را فقط به نرخی گزاف به مرابحه گذاشتن. از عصر یونان تا امروز، نوع بشر - یا حداقل آن قسمت از نوع بشر که رشد اقتصادی داشته است - به دو طبقه بدهکار و بستانکار تقسیم شده است. بدهکاران با رباخواری مخالفند و بستانکاران موافق. زمینداران غالب اوقات بدهکار بوده اند؛ حال آنکه غالب کسانی که به تجارت پرداخته اند، بستانکار بوده اند. عقاید فلاسفه، با چند مورد استثنایی، با منافع مادی طبقه ای که فیلسوف بدان تعلق داشته منطبق بوده است. فلاسفه یا متعلق به طبقه زمینداران بودند، یا در خدمت آنان، بدین سبب با رباخواری مخالفت می کردند. فلاسفه قرون وسطی اهل کلیسا بودند، و دارایی کلیسا را غالباً زمین تشکیل می داد، بدین سبب فلاسفه کلیسا

دلیلی نمی‌دیدند که در عقیده ارسطو تجدید نظر کنند. اعتراض آنان به رباخواری به وسیله مرام ضد یهودی نیز تقویت شد؛ زیرا که قسمت اعظم سرمایه جاری متعلق به یهودیان بود. کلیسا و بارونها میان خود اختلافاتی داشتند که گاهی نیز بالا می‌گرفت، ولی هر دو طرف می‌توانستند بر ضد یهودی خبیث که در خشکالی از سختی نجاتشان داده بود و اکنون در قبال پولهایش خود را مستحق پاداشی می‌دانست، متحد شوند.

پس از نهضت «اصلاح دین» (Reformation) وضع دیگرگون شد. بسیاری از پروتستانهای سرسخت تاجر پیشه بودند و قرض دادن پول در برابر سود برایشان اهمیت اساسی داشت. در نتیجه نخست کالوین Calvin و پس از او سایر روحانیان پروتستان رباخواری را تصویب کردند. سرانجام کلیسای کاتولیک نیز ناچار شد از این کار پیروی کند، زیرا که مناهای قدیم دیگر بادیای جدید مناسب نداشت. فلاسفه که در آمدشان از محل سرمایه گذاریهای دانشگاه تأمین می‌شد، پس از آنکه از کلیسا بریدند و دیگر بازمینداری رابطه‌ای نداشتند، جانب رباخواران را گرفتند. در هر کدام از این مراحل گنجینه‌ای از دلیل و برهان برای پشتیبانی از عقیده‌ای که از لحاظ اقتصادی متضمن صرفه و صلاح بوده پدید آمده است.

ارسطو مدینه فاضله افلاطون را به دلایل گوناگون مورد انتقاد قرار می‌دهد. در انتقادات ارسطو نخست این نکته بسیار جالب دیده می‌شود که افلاطون بیش از حد به دولت وحدت می‌دهد و آن را به صورت فرد در می‌آورد. سپس استدلالی بر ضد پیشنهاد افلاطون برای از میان بردن خانواده مطرح می‌شود که به طبع هر خواننده‌ای ممکن

است بدان بپندیشد. افلاطون می‌پندارد که به محض دادن عنوان «فرزند» به همه کسانی که نشان اقتضای فرزندى کند، انسان نسبت به همه همان عواطفی را خواهد داشت که اکنون مردم نسبت به فرزندان حقیقی خود دارند. در مورد عنوان «پدر» نیز به همین. ارسطو، برعکس، می‌گوید که آنچه میان بیشترین افراد مشترك باشد کمترین توجه را دریافت خواهد کرد؛ و اگر «فرزندان» میان «پدران» بسیاری مشترك باشند، مشتركاً فراموش خواهند شد. بهتر است که انسان به معنای حقیقی برادرزاده باشد تا به معنای افلاطونی «فرزند». طرح افلاطون مایه مهر و محبت را رقیق می‌سازد. سپس استدلال غریبی دیده می‌شود، دایر بر اینکه چون خود داری از ارتکاب زنا فضیلت است؛ پس دریغ است که آنچنان نظام اجتماعی پدید آوریم که این فضیلت را به‌همراه رذیلتی که نقیض آن است از میان بردارد (۱۲۶۳). آنگاه ارسطو از ما می‌پرسد که اگر زن اشتراکی باشد، پس خانه را که اداره خواهد کرد؟

من يك وقت مقاله‌ای نوشتم تحت عنوان «معماری و نظام اجتماعی»، و در آن مقاله نشان دادم که همه کسانی که نظام اشتراکی را با امحای خانواده ملازم می‌دانند به طبع طرفدار خانه‌های اشتراکی برای سکونت گروه‌های بزرگ، و آشپزخانه‌های اشتراکی و تالار-های غذاخوری اشتراکی و اقامتگاه‌های اشتراکی و شیرخوارگاه‌های اشتراکی نیز خواهند بود. این نظام را می‌توان به صومعه بی‌تجرد تعبیر کرد. چنین نظامی برای اجرای طرح‌های افلاطون اهمیت اساسی دارد؛ ولی مسلماً از بسیاری از چیزهای دیگری که وی توصیه می‌کند محال‌تر نیست.

نظام اشتراکی افلاطون ارسطو را نگران می‌سازد. می‌گوید که این نظام مردم تنبل را هدف خشم دیگران قرار می‌دهد، و منجر به منازعاتی می‌شود که میان همسفران پیش می‌آید. بهتر است که هر کس سرش به آغل خودش باشد. مالکیت باید خصوصی باشد؛ اما مردم را باید چنان تربیت کرد که مال خود را تا حد زیادی در اختیار دیگران بگذارند. گذشت و دستگیری فضیلت است، و بی مالکیت خصوصی این فضایل غیر ممکن است. سرانجام ارسطو می‌گوید که اگر طرحهای افلاطون خوب بودند زودتر از اینها به خاطر شخص دیگری می‌رسیدند. من با افلاطون موافق نیستم؛ اما اگر چیزی می‌توانست مرا با او موافق کند، آن چیز همین براهینی می‌بود که ارسطو برضد افلاطون می‌آورد.

چنانکه در مبحث بردگی دیدیم، ارسطو به مساوات اعتقاد ندارد. اما گرفتیم که بردگان و زنان زیر دستند، آیا باز مسئله مساوی بودن همه شهروندان از حیث حقوق سیاسی بر جای می‌ماند؟ ارسطو می‌گوید که برخی بر آنند چنین مساواتی مطلوب است؛ زیرا که همه انقلابات بر سر نحوه تقسیم مال روی می‌دهد. ارسطو این برهان را رد می‌کند؛ بدین ادعا که جرایم بزرگ بیشتر به واسطه زیاد روی می‌دهند تا بر اثر نیازمندی؛ چنانکه هیچکس برای احتراز از سرما جبار نمی‌شود.

دولتی خوب است که هدفش خیر و صلاح تمامی جامعه باشد؛ و دولتی بد است که فقط در اندیشه خود باشد. دولت خوب بر سه قسم است: سلطنتی، اشرافی، و مشروطه (یا پولیتی). دولت بد نیز بر سه قسم است: حکومت جباران، حکومت توانگران (oligarchy) و حکومت توده

مردم (democracy). اشکال میانی بسیار نیز وجود دارد. می بینید که خوبی یا بدی دولت از روی کیفیات اخلاقی صاحبان قدرت معین می شود، نه از روی شکل سازمان دولت، اما این امر فقط تاحدی صحیح است. حکومت اشراف، حکومت مردم فضیلت مند است و حکومت توانگران از آن مردم ثروتمند. و ارسطو فضیلت و ثروت را کاملاً مترادف نمی داند. آنچه وی، بنا بر نظریه میانه روی، بدان اعتقاد دارد این است که ثروت معتدل به اغلب احتمال با فضیلت همراه است؛ نوع بشر فضیلت را به کمک مادیات به دست نمی آورد، بلکه مادیات را به کمک فضایل به دست می آورد؛ و سعادت، خواه عبارت از لذت باشد، خواه فضیلت، خواه هر دو، نزد کسانی که ذهن و ضمیرشان پیش از دیگران پرورش یافته باشد و دارای سهم متوسطی از مادیات باشند بیشتر یافت می شود تا نزد کسانی که به مقدار بی فایده ای مادیات در اختیار دارند اما از حیث کیفیات عالیتر کمینشان می لنگد، (b و a ۱۳۲۳).

بنا برین، میان حکومت بهترین مردم (آریستوکراسی) و حکومت ثروتمندترین مردم (اولیگارشی) فرق است؛ زیرا که بهترین مردم به اغلب احتمال ثروت متوسطی دارند. حکومت مردم و حکومت جمهوری [= یا پولیتی] نیز، علاوه بر تفاوت های اخلاقی، بایکدیگر فرق دارند؛ زیرا که در آنچه ارسطو «پولیتی» (Polity) می نامد عناصر حکومت توانگری نیز وجود دارد (b ۱۲۹۳). اما میان حکومت سلطنتی و حکومت جباری فقط تفاوت اخلاقی موجود است.

ارسطو تمایز حکومت توانگران را از حکومت مردم بر حسب وضع اقتصادی طبقه حاکم مورد تأکید قرار می دهد. هر گاه ثروتمندان بی توجه به بی چیزان حکومت کنند حکومت، حکومت توانگران

است؛ حکومت مردم هنگامی است که مردم بی چیز بی توجه به منافع ثروتمندان حکومت کنند.

حکومت سلطنتی بهتر از اشرافی، و اشرافی بهتر از «پولیتی» است. اما هنگامی که بهترین شکل حکومت فاسد شود، بدترین شکل همان خواهد بود. بنابراین حکومت جباری بدتر از حکومت توانگران و حکومت توانگران بدتر از حکومت مردم است. بدین طریق ارسطو دفاع به سزایی از حکومت مردم می کند؛ زیرا که غالب حکومت‌های موجود بودند، و بنابراین در میان حکومت‌های بد، حکومت مردم از همه بهتر است.

تصور یونانی حکومت مردم یا دموکراسی از بسیاری جهات نسبت به تصویری که ما از دموکراسی داریم افراطی تر است. مثلاً ارسطو می گوید که برگزیدن قضات مطابق موازین حکومت توانگران است؛ حال آنکه تعیین قضات از راه قرعه کشی مطابق موازین حکومت مردم است. در اشکال افراطی دموکراسی در یونان باستان، مجمع عمومی شهروندان بالاتر از قانون بود و در هر مسئله‌ای مستقلاً حکم می کرد. محاکم آتن از گروهی از شهروندان که به توسط قرعه معین می شدند تشکیل می شد و هیچ قاضی در خدمت این محاکم نبود. این شهروندان البته ممکن بود تحت تأثیر زبان آوری متهم یا مدعی واقع شوند یا اغراض حزبی را در رأی خود دخالت دهند. پس هنگامی که دموکراسی مورد انتقاد قرار می گیرد باید دانست که این گونه دموکراسی منظور است.

کتاب «سیاست» بحث مفصلی نیز درباره علل انقلاب دارد. در یونان انقلاب به همان اندازه رخ می داد که سابق در امریکای جنوبی.

بنابراین ارسطو تجربیات متعددی در دست داشت تا از آنها نتیجه‌گیری کند. علت عمده، اختلاف توانگران و توده مردم بود. ارسطو می‌گوید حکومت مردم از این اعتقاد ناشی می‌شود که مردمی که از حیث آزادی برابرند باید از همه حیث برابر باشند. حکومت توانگران از این سرچشمه آب می‌خورد که مردمی که از یک حیث برترند، حقوق فراوانی برای خود می‌خواهند. هر دو دارای نوعی عدالت هستند، ولی این عدالت از بهترین نوع نیست. «بدین سبب هر دو طبقه، هرگاه سهمی که در دولت دارند با عقایدی که از پیش در سر پرورانده‌اند منطبق نباشد دست به انقلاب می‌زنند» (۱۳۰۱ a). در حکومت مردم کمتر از حکومت توانگران احتمال انقلاب می‌رود؛ زیرا که توانگران ممکن است جانب یکدیگر را رها کنند. گویا این توانگران آدمهای گردن کلفتی بوده‌اند؛ زیرا ارسطو می‌گوید که در برخی از شهرها سوگند یاد می‌کردند که: «من دشمن مردم خواهم بود و تا آنجا که در قدرت دارم از رساندن هر گونه آزار به آنان فروگذار نخواهم کرد». امروز مرتجعان این اندازه صراحت لهجه ندارند.

سه چیزی که برای جلوگیری از انقلاب لازمند عبارتند از: تبلیغات دولتی در فرهنگ، احترام گذاردن به قانون حتی در امور جزئی، و رعایت عدالت در اجرای قانون و اداره مملکت، یعنی «مساوات نسبی و اینکه هر شخصی از حقوق خود برخوردار باشد» (۱۳۱۰ a, ۱۳۰۷ b, ۱۳۰۷ a). هیچ پیدا نیست که ارسطو دشواری موضوع «مساوات نسبی» را دریافته باشد. اگر چنین مساواتی باید عدالت حقیقی باشد، پس نسبت باید بر حسب فضیلت باشد، اما

اندازه گیری فضیلت دشوار است، و امری است که مورد اختلاف طبقاتی است. بنابراین در زمینه سیاست، فضیلت بر حسب مقدار درآمد اندازه گیری می شود. تمایز میان حکومت اشراف و حکومت توانگران، که ارسطو می گوشت بدان قائل شود، فقط در صورتی ممکن است که اصالت موروثی بسیار عمیق و پا برجایی وجود داشته باشد. حتی در آن صورت نیز، همینکه طبقه وسیعی از ثروتمندان بی اصل پدید آمد، باید آنان را در دولت شراکت داد تا مبادا دست به انقلاب بزنند. دولتهای اشرافی موروثی نمی توانند مدت درازی دوام کنند، مگر در جایی که زمین یگانه منبع درآمد باشد. هر گونه نابرابری اجتماعی در تحلیل آخر همان نابرابری درآمد است. این استدلالی است که به سود دموکراسی تمام می شود: یعنی کوشش برای پدید آوردن «عدالت نسبی» بر پایه هر امتیازی جز ثروت متکی باشد محکوم به شکست است. مدافعان حکومت توانگران مدعی هستند که درآمد مناسب با فضیلت است. پیغمبر گفت که هرگز ندیدم نیکمردی نان خود را از راه دریوزه به دست آورد؛ و ارسطو می اندیشد که مردمان خوب در آمدشان درست به اندازه درآمد خود او است — یعنی نه بسیار و نه کم. ولی این عقاید احمقانه است. جز تساوی مطلق، هر گونه «عدالت» در عمل صفتی را ملاک اعتبار قرار خواهد داد که با فضیلت یکسره تفاوت دارد؛ و بنابراین باید آن را محکوم کرد.

فصل دلکشی نیز درباره حکومت جباری سخن می گوید. جبار خواهان ثروت است؛ حال آنکه پادشاه خواهان افتخار است. نگهبانان جبار سر بازان مزدورند؛ حال آنکه نگهبانان پادشاه شهروندانند. جباران غالباً فریبکارند و با دادن این قول که مردم را در برابر گردن

کشان نگهداری خواهند کرد قدرت به دست می آورند. ارسطو به لحن ما کیاولی ریشخند آمیزی شرح می دهد که جبار برای نگهداری قدرت خود چه باید بکند؛ باید از پا گرفتن هر شخص ممتازی، از راه اعدام یا عنداللزوم جنایت، جلوگیری کند؛ باید غذا خوری دسته جمعی، مجامع، و هر گونه تعلیماتی را که ممکن است احساسات مخالف پدید آورد ممنوع سازد؛ نباید هیچ گونه مجمع یا مباحثه ادبی را اجازه دهد؛ نباید بگذارد که مردم یکدیگر را خوب بشناسند؛ باید آنان را مجبور کند که درملاء عام مطابق مرام او زندگی کنند؛ باید جاسوسانی مانند کار آگاهان زن در سیرا کوس، به کار گمارد؛ باید تخم نزاع و تفاق پاشد، و اتباع خود را دچار فقر سازد؛ باید به زنان و بردگان قدرت بدهد، تا برایش خبر چینی کنند؛ باید جنگ راه بیندازد تا اتباعش سرگرم و به رهبری نیازمند باشند (۵ و ۱۳۱۳).

جای تأسف است که از میان همه مطالب کتاب ارسطو تنها این پاره امروز مصداق دارد. ارسطو نتیجه می گیرد که هیچ ردیلتی نیست که در حد شخص جبار نباشد. ولی می گوید که راه دیگری نیز برای نگهداری حکومت جباری وجود دارد؛ و آن عبارت است از مدارا و تظاهر به دیانت. اما ارسطو حکم نکرده است که کدامیک از این دو راه بیشتر احتمال توفیق دارد.

استدلال مفصلی نیز آمده است برای اثبات اینکه هدف دولت گرفتن سرزمینهای خارجی نیست؛ و این امر نشان می دهد که بسیاری کسان نظر جهانگیری داشته اند. اما این قاعده يك استثنا هم دارد: تصرف «بردگان طبیعی» درست و عادلانه است. در نظر ارسطو این موضوع جنگ بر ضد وحشیان را توجیه می کند؛ اما جنگ بر ضد

یونانیان را توجیه نمی کند؛ زیرا که یونانیان «برده طبیعی» نیستند. به طور کلی، جنگ فقط وسیله است نه هدف؛ شهر، در وضع تنها و مجزا که تصرف آن ممکن نباشد، می تواند سعادت مند باشد. دولتی که در چنین وضعی زندگی کند لازم نیست را کد باشد. خدا و کائنات را کد نبسند؛ حال آنکه تصرف خارجی در مورد آنها محال است. بنابراین گرچه شاید جنگ برای حصول سعادت، که دولت در جستجوی آن است، گاهی وسیله لازمی باشد اما نفس جنگ سعادت نیست؛ بلکه سعادت فعالیت های مسالمت آمیز است.

از اینجا این سؤال پیش می آید که: قلمرو دولت باید به چه وسعتی باشد؟ ارسطو می گوید که شهرهای بزرگ هرگز خوب اداره نمی شوند؛ زیرا که نفوس بسیار نظم نمی پذیرد. کشور باید آن قدر وسعت داشته باشد که بتواند نیازمندی های خود را کمابیش تأمین کند؛ اما از حدودی که مناسب حکومت مشروطه است نباید بیشتر باشد. کشور باید آن قدر کوچک باشد که افراد آن بتوانند خصایص یکدیگر را بشناسند؛ زیرا که در غیر این صورت هنگام انتخابات و محاکمه، حق به جا نخواهد آمد. قلمرو دولت باید آن قدر کوچک باشد که از بالای تپه ای بتوان تمامی آن را نظاره کرد. ارسطو می گوید که چنین کشوری باید نیازمندی های خود را تأمین کند (b ۱۳۲۶)، و واردات و صادرات داشته باشد (e ۱۳۲۷). در این دو گفته تناقضی به نظر می رسد.

کسانی که برای امرار معاش کار می کنند نباید حق تابعیت شهر را داشته باشند. شهروندان نباید زندگی صنعتی یا تجارتنی داشته باشند؛ زیرا چنین زندگی پست است و با فضیلت منافات دارد. کشاورز هم نباید باشد؛ زیرا به فراغت نازمندند. شهروندان باید زمیندار

باشند، اما کشاورزان باید بردگانی از تژاد دیگری باشند (۱۳۳۰۲).
 ارسطو می گوید که تژادهای شمالی با روحند و تژادهای جنوبی با
 هوش؛ پس بردگان باید از تژادهای جنوبی باشند، زیرا که با روح
 بودن برده مقرون به صلاح و صرفه نیست. فقط یونانیانند که هم با
 روحند و هم با هوش. بر آنان بهتر از قبایل وحشی می توان حکومت
 کرد. یونانیان اگر با هم متحد شوند می توانند بر جهان حکومت
 کنند (۱۳۲۷۸). شاید خواننده منتظر باشد که در اینجا ارسطو اشاره‌ای
 به اسکندر بکند؛ ولی اصلاً چنین اشاره‌ای نمی کند.

در مورد وسعت کشور، ارسطو مرتکب همان اشتباهی می شود که
 بسیاری از لیبرالهای جدید بدان دچارند؛ منتها میزان این اشتباه
 فرق می کند. هر کشوری باید بتواند در هنگام جنگ از خود دفاع
 کند؛ و، اگر بخواهیم فرهنگ لیبرالی از جنگ جان به در برد، هر
 کشوری حتی باید بتواند بی دشواری از خود دفاع کند. اینکه چنین
 امری مستلزم چه وسعتی است، به صنعت و فنون جنگی مربوط است.
 در زمان ارسطو دولتهای شهری برافزاده بودند؛ زیرا نمی توانستند در
 برابر مقدونیه از خود دفاع کنند؛ در زمان ما تمامی یونان، که مقدونیه
 هم جزو آن است، به همین معنی برافزاده است. اکنون هواداری از
 استقلال کامل یونان یا هر کشور کوچک دیگری همان قدر بی ثمر است
 که هواداری از استقلال کامل شهری که تمامی قلمرو آن را بتوان از
 بالای تپه بلندی نظاره کرد. استقلال نمی تواند وجود داشته باشد، مگر
 برای کشور یا اتحادیه‌ای که بتواند تعرض هر کشور بیگانه‌ای را دفع
 کند. هیچ کشوری که کوچکتر از امریکا یا مجموعه امپراتوری

بریتانیا باشد جواب این احتیاج را نمی‌دهد؛ و شاید اتحاد نیز برای این مقصود کافی نباشد.

کتاب «سیاست» که به شکلی که در دست ماست ناتمام به نظر می‌رسد، با بحثی دربارهٔ تعلیم و تربیت خاتمه می‌یابد. البته تعلیم و تربیت منحصر به کودکانی است که سپس شهروند خواهند شد. به بردگان می‌توان هنرهای سودمندی، مانند آشپزی، آموخت؛ ولی این چیزها جزو تربیت شمرده نمی‌شوند. شهروندان باید مطابق شکل دولت خود پرورش یابند. بنا برین برحسب اینکه حکومت متعلق به توانگران یا مردم باشد، آموزش باید تفاوت کند. اما در این بحث ارسطو لازم می‌داند که همهٔ شهروندان در قدرت سیاسی سهم داشته باشند. کودکان باید آنچه را برایشان مفید است بیاموزند؛ ولی چیزهایی که آنها را پست سازد نباید بدانها آموخته شود. مثلا نباید چیزهایی بدانها آموخت که بدنشان را از ریخت بیندازد؛ یا آنها را به تحصیل مال توانا سازد. کودکان باید به‌طور معتدل ورزش کنند، و نه تا آن حد که مهارت حرفه‌ای به دست آورند. جوانانی که برای شرکت در مسابقه‌های المپیک ورزش می‌کنند تندرستی‌شان آسیب می‌بیند؛ و این نکنه از اینجا آشکار می‌شود که کسانی که در خردسالگی قهرمان می‌شوند، در سالخوردگی به ندرت باز چنین مقامی به دست می‌آورند. کودکان باید رسامی بیاموزند، تا زیبایی شکل بشر را دریابند. باید شناختن مجسمه‌هایی را که مبین افکار اخلاقی است و لذت بردن از آنها را به کودکان آموخت. خواندن آواز و نواختن ابزارهای موسیقی را می‌توان به کودکان تعلیم داد، تا حدی که بتوانند موسیقی را نقد کنند و از آن لذت ببرند؛ اما نه تا حدی که به صورت خوانندگان و

نوازندگان ماهر در آیند؛ زیرا هیچ آزاد مردی به خواندن آواز یا نواختن موسیقی نمی‌پردازد، مگر در هنگام مستی. کودکان باید خواندن و نوشتن را، با آنکه فنونی بی‌فایده‌اند، بیاموزند. اما مقصود از تربیت حصول «فضیلت» است، نه فایده. منظور ارسطو از «فضیلت» همان چیزی است که در رساله «اخلاق» بیان کرده است، و در «سیاست» مکرر بدان اشاره می‌کند.

مفروضات اساسی ارسطو در کتاب «سیاست»، با مفروضات نویسندگان جدید فرق بسیار دارد. در نظر او، هدف دولت عبارت است از پدید آوردن اشراف با فرهنگ — یعنی مردمی که هم دارای روح اشرافی و هم دلبسته به علم و هنر باشند. این ترکیب به کاملترین شکلی در زمان پریکلس وجود داشت — البته نه در میان همه مردم، بلکه نزد طبقه مرفه. اما در سالهای آخر دوره پریکلس این ترکیب رو به تجزیه نهاد. توده مردم که بی‌فرهنگ بودند به دشمنی دوستان پریکلس برخاستند اینان ناگزیر شدند که با خیانت و جنایت و قانون شکنی و راههای دیگری که چندان جوانمردانه نبود به دفاع از امتیازات ثروتمندان پردازند. پس از مرگ سقراط، آتش کین توده مردم آتن فرونشست، و شهر آتن همچنان مرکز فرهنگ باستانی باقی ماند؛ اما قدرت سیاسی به جای دیگری انتقال یافت. در سراسر دوره اخیر زمان باستان فرهنگ و قدرت از هم جدا ماندند: قدرت در چنگ سپاهیان قوی پنجه بود، و فرهنگ در دست یونانیان ناتوان و غالباً برده. این امر در ایام عظمت روم فقط تا حدی مصداق داشت؛ اما پیش از سیزرو و مارکوس اورلیوس Marcus Aurelius کاملاً صادق بود. پس از هجوم وحشیان، «نجا» را وحشیان شمالی تشکیل می‌دادند، و اهل

علم را کشیشان زیرک جنوبی. این وضع کمابیش تا زمان رنسانس، که عوام الناس شروع به کسب فرهنگ کردند، ادامه یافت. از رنسانس به بعد تصور یونانی حکومت به وسیله اشراف با فرهنگ رفته رفته رواج گرفت تا اینکه در قرن هجدهم به اوج خود رسید.

عوامل گوناگونی به این وضع پایان دادند: نخست، دموکراسی به شکلی که در انقلاب فرانسه و پس از آن تجسم یافت. اشراف با فرهنگ، مانند دوره پس از پریکلس، ناگزیر شدند در برابر توده مردم از امتیازات خود دفاع کنند؛ ولی در این گیرودار هم شرافت خود را از دست دادند، و هم فرهنگ خود را. عامل دیگر عبارت بود از ظهور صنعت همراه با فنون علمی، که با فرهنگ باستانی تفاوت بسیار دارد. عامل دیگر عمومی شدن تعلیم و تربیت بود، که توانایی خواندن و نوشتن را به مردم بخشید اما فرهنگ به مردم نبخشید. این امر نوع جدیدی از عوام فریبان را توانا ساخت که به نوع جدیدی تبلیغ، که در حکومت‌های دیکتاتوری متداول است، پردازند.

بنابراین، دوره اشراف با فرهنگ به طوری قطعی و ابدی به سر رسید، اما جای خود را به دوره بهتری نداد.

فصل بیست و دوم منطق ارسطو

ارسطو در بسیاری زمینه‌های گوناگون تأثیر عظیم داشت؛ اما در زمینه منطق تأثیرش از همه‌جا عظیمتر بود. در اواخر دوره باستان، که افلاطون هنوز در حکمت اولی صاحب مقام اول بود، در حوزه منطق ارسطو مرجع شناخته می‌شد، و این مقام در سراسر قرون وسطی برایش محفوظ ماند. در قرن سیزدهم فلاسفه مسیحی مقام اول را در حکمت اولی نیز بدو تفویض کردند. پس از رنسانس ارسطو این مقام را تا حدی از دست داد؛ اما در منطق همچنان مقام خود را نگاهداشت. حتی

امروز هم آموزگاران کاتولیک فلسفه و بسیاری از دیگران اکتشافات منطق جدید را با لجاج رد می کنند و به دستگاهی که همچون نجوم بطلمیوسی کهنه و منسوخ است سفت و سخت می چسبند. تأثیر ارسطو در زمان حاضر چنان مغایر روشن اندیشی است که به دشواری می توان تصور کرد که وی نسبت به اسلاف خود (از جمله افلاطون) به چه پیشرفت عظیمی توفیق یافت؛ یا کار او در زمینه منطق تا چه پایه شایان تحسین می بود اگر به جای اینکه مقدمه دو هزار سال رکود باشد مرحله ای از پیشرفت مداوم قرار می گرفت. در بحث راجع به اسلاف ارسطو لازم نیست به خوانندگان یادآوری کنیم که کلام آنان وحی منزل نیست و لذا می توان توانایی شان را ستود بی آنکه تصور شود شخص ستاینده پای نظریات آنان صحنه می گذارد. لیکن ارسطو هنوز محل بحث و مجادله است، و نمی توان به لحن تاریخی خشک در باره او سخن گفت.

مهمترین کار ارسطو در منطق نظریه قیاس است. قیاس عبارت از برهانی است مشتمل بر سه جزء: مقدمه کبری و مقدمه صغری و نتیجه. قیاس اقسام گوناگون دارد و مدرسیان بر هر یک نامی نهاده اند. معروفترین قسم آن است که «باربارا» Barbara نامیده می شود:

هر آدمی فانی است، (مقدمه کبری)

سقراط آدمی است، (مقدمه صغری)

پس سقراط فانی است (نتیجه)

یا : هر آدمی فانی است،

هر یونانی آدمی است.

پس هر یونانی فانی است.

(ارسطو این دو قسم را از یکدیگر تمیز نمی‌دهد، و خواهیم دید که این خطاست.)

اقسام دیگر از این قرارند: هیچ ماهی عاقل نیست، هر کوسه‌ای ماهی است، پس هیچ کوسه‌ای عاقل نیست (این قسم «سلارنت» Celarent نامیده می‌شود.)

هر آدمی عاقل است، برخی از جانوران آدمیند، پس برخی از جانوران عاقلند. (این قسم «داری» Darii نامیده می‌شود.)

هیچ یونانی سیاه نیست، برخی از آدمیان یونانیند، پس برخی از آدمیان سیاه نیستند. (این قسم «فریو» Ferio نامیده می‌شود.)

این چهار قسم «شکل اول» را تشکیل می‌دهند. ارسطو دو شکل دیگر نیز بر آن افزود، و مددسیان شکل چهارمی بر آن مزید کردند. اما ثابت شده است که سه شکل اخیر را می‌توان از راه‌های گوناگون به همان شکل اول مبدل کرد.

برخی نتایج را از يك مقدمه می‌توان گرفت. از «برخی از آدمیان فانیند» می‌توان نتیجه گرفت که: «برخی از فانیان آدمیند.» بنا بر نظر ارسطو همین نتیجه را از «هر آدمی فانی است» هم می‌توان گرفت. از «هیچ خدایی فانی نیست» می‌توان نتیجه گرفت که «هیچ فانی خدا نیست»؛ ولی از «برخی از آدمیان یونانیند» نتیجه نمی‌شود که: «برخی از یونانینان آدمی نیستند.»

ارسطو و پیروانش بر آن بودند که گذشته از این استنتاجات، هر استنتاجی، اگر بی‌کم و زیاد تبیین شود، قیاسی است؛ و با تشریح

همه اقسام مفید و معتبر قیاس و تبیین هر استدلال مفروضی به طریق قیاسی می‌توان از هر گونه مغالطه پرهیز کرد.

این دستگاه صورت نهایی منطق شکل بود و بدین اعتبار هم مهم بود و هم شایان تحسین. اما اگر آن را صورت نهایی - و نه ابتدایی - منطق فرض کنیم سه ایراد بر آن وارد است:

۱. وجود فساد صوری در داخل دستگاه؛

۲. قائل شدن ارزش بیش از اندازه برای قیاس نسبت به سایر

اشکال استدلال؛

۳. قائل شدن ارزش بیش از اندازه برای استنتاج قیاسی به

عنوان یکی از اشکال استدلال.

در باره هر يك از این سه مورد باید اندکی سخن گفت.

۱. فساد صوری. بگذارید بحث خود را با این دو قضیه آغاز

کنیم: «سقراط آدمی است»، و «هر یونانی آدمی است». لازم است

که این دو را کاملاً از یکدیگر متمایز کنیم، و این کاری است که در

منطق ارسطو صورت نگرفته است. قضیه «هر یونانی آدمی است» بر -

حسب تفسیر معمول متضمن این معنی است که یونانی وجود دارد. بی

این معنای ضمنی برخی از قیاسهای ارسطو کاذب می‌شوند. برای نمونه

این قیاس را در نظر بگیرید:

«هر یونانی آدمی است، هر یونانی سفید است، پس بعضی

آدمی سفید است.» این قیاس در صورتی که یونانیانی وجود داشته

باشند صادق است، و نه در غیر این صورت. اگر من بگویم: «هر کوه

طلایی کوه است، هر کوه طلایی طلا است، پس بعضی کوه طلا است،»

نتیجه قیاس من دروغ است؛ گو اینکه مقدمات آن به معنایی درستند.

برای اینکه واضح سخن گفته باشیم باید قضیه «هر یونانی آدمی است» را به دو قضیه تقسیم کنیم: یکی اینکه «یونانیان وجود دارند،» دیگر اینکه «اگر چیزی یونانی باشد، آن چیز آدمی است.» قضیه اخیر کاملاً شرطی است و متضمن این معنی نیست که یونانیان وجود دارند.

پس قضیه «هر یونانی آدمی است» بسیار پیچیده تر است از قضیه «سقراط آدمی است.» در قضیه «سقراط آدمی است،» «سقراط» موضوع است؛ حال آنکه در قضیه «هر یونانی آدمی است،» «هر یونانی» موضوع نیست زیرا که نه در قضیه «یونانیان وجود دارند» چیزی که بر «هر یونانی» دلالت کند دیده می شود، نه در قضیه «اگر چیزی یونانی باشد، آن چیز آدمی است.»

این خطای صوری محض منشاء خطاهایی در مابعد الطبیعه و نظریه معرفت واقع شده است. وضع معرفت ما را در دو قضیه «سقراط فانی است،» و «هر آدمی فانی است» در نظر بگیرید. برای دانستن حقیقت قضیه «سقراط فانی است» غالب ما به شهادت دیگران تکیه می کنیم. اما اگر بتوان به شهادت تکیه کرد، شهادت باید ما را به قهقرا برد تا برسیم به شخصی که سقراط را می شناخته و مرده او را نیز دیده است. در این صورت يك موضوع مدرك - یعنی جسد مرده سقراط - همراه با این علم که صاحب آن جسد «سقراط» نام داشته است برای متقاعد ساختن ما به فانی بودن سقراط کافی می بود. اما هنگامی که می گوئیم: «هر آدمی» فانی است، موضوع تفاوت می کند، مسئله علم ما بر این گونه قضایای کلی مسئله بسیار دشواری است. گاه این قضایا لغوی محضند؛ مانند «هر یونانی آدمی است.» از اینجا معلوم است که

هیچ چیزی «یونانی» نامیده نمی‌شود، مگر اینکه آدمی باشد. این قبیل قضایای کلی را می‌توان از روی کتاب لغت تحقیق کرد؛ زیرا که این قضایا از اصل لغت سخن نمی‌گویند، بلکه به نحوه کار برد لغت راجعند. اما «هر آدمی فانی است» از این قبیل نیست. در «آدمی جاوید» از لحاظ منطقی هیچ تناقضی وجود ندارد. اعتقاد ما به قضیه «هر آدمی فانی است»، مبتنی بر استقراست؛ زیرا هیچ مورد محقق و مصدق که آدمی (مثلاً) بیش از ۱۵۰ سال عمر کند دیده نشده است. ولی این امر قضیه را محتمل می‌سازد، نه محقق. تا زمانی که آدمیان زنده وجود دارند این قضیه به تحقیق نمی‌رسد.

خطاهای ما بعدالطبیعی از اینجا برخاست که حکما پنداشتند در قضیه «هر آدمی فانی است» «هر آدمی» موضوع است، چنانکه در قضیه «سقراط فانی است»، «سقراط» موضوع است. این امر بدین عقیده میدان داد که «هر آدمی» بر همان نوع وجودی دلالت دارد که «سقراط». این امر ارسطو را بدانجا کشانید که گفت هر نوعی به يك معنی جوهری است. خود ارسطو دقت می‌کند که این موضوع را سبک و قابل هضم سازد؛ اما شاگردانش، خاصه فروریوس، چندان پروایسی نشان نمی‌دهند.

اشباه دیگری که ارسطو به واسطه این خطا بدان دچار می‌شود این است که می‌پندارد محمول محمول می‌تواند محمول موضوع اصلی باشد. اگر من بگویم: «سقراط یونانی است»، هر یونانیی آدمی است، به نظر ارسطو «آدمی» محمول «یونانی» و «یونانی» محمول «سقراط» و لذا «آدمی» محمول «سقراط» است. اما حقیقت این است که «آدمی» محمول «یونانی» نیست. بدین طریق تمایز میان اسم و محمول، یا به اصطلاح

حکمای فلسفی جزئی و کلی، مبهم و محو می‌شود و این امر در فلسفه نتایج وخیمی به بار می‌آورد. یکی از اشتباهاتی که از این رهگذر پدید می‌آید این بود که پنداشته می‌شد نوعی که مشتمل بر فقط يك فرد باشد عین همان يك فرد است. این موضوع حصول نظریه صحیح راجع به عدد يك را غیر ممکن ساخت و به مغالطات ما بعد طبیعی بی‌پایانی منجر شد.

۳. قائل شدن ارزش بیش از اندازه برای قیاس. قیاس فقط یکی از اقسام استدلال استنتاجی است. در ریاضیات، که علمی است تماماً استنتاجی، قیاس کمتر دیده می‌شود. البته می‌توان استدلال ریاضی را به شکل قیاس در آورد؛ اما چنین کاری تصنع خواهد بود، و تازه باعث تقویت استدلال مورد بحث هم نخواهد شد. برای نمونه حساب را در نظر بگیرید. اگر من چیزی را به بهای ۱۶ شیلینگ و ۳ پنی بخرم و يك اسکناس يك لیره‌ای به فروشنده بدهم، چقدر باید پس بگیرم؟ اگر بخواهیم این حساب ساده را به شکل قیاس در آوریم کار عبثی کرده‌ایم. چنین کاری ماهیت اصلی استدلال را از نظر می‌پوشاند. گذشته از این در منطق نیز استدلال غیر قیاسی وجود دارد؛ مانند «اسب جانور است، پس هر اسب سر جانور است.» در حقیقت قیاسات معتبر جزو استنتاجات معتبرند، و هیچ تقدم منطقی بر سایر اشکال استنتاج ندارند. کوشش برای تقدم بخشیدن به قیاس در استنتاج فلاسفه را در مورد ماهیت استدلال ریاضی نیز به اشتباه انداخت. کانت دریافت که ریاضیات قیاسی نیست، و به این نتیجه رسید که در ریاضیات اصول غیر منطقی معمول است؛ ولیکن عقیده داشت که این اصول غیر منطقی نیز به اندازه اصول منطقی متیقن است. او نیز مانند اسلاف خود، منتها به

نحوی دیگر، به واسطه ارادت ورزیدن به ارسطو در راه خطا افتاد.

۳. قائل شدن ارزش بیش از اندازه برای استنتاج. یونانیان عموماً بیش از آنچه معمول فلاسفه جدید است برای استنتاج ارزش قائل می شدند. در این مورد ارسطو کمتر از افلاطون به راه خطا می رود. وی مکرر اهمیت استقرا را می پذیرد و به این مسئله توجه بسیار دارد که: مقدمات استنتاج را از کجا می دانیم؟ مع هذا ارسطو نیز مانند سایر یونانیان در نظریه معرفت خود مقام و منزلت غیر لازمی برای استنتاج قائل می شود. ما قبول می کنیم که زید فانی است؛ و ممکن است به طور سرسری بگوییم که این را می دانیم که هر انسانی فانی است. ولی آنچه ما واقعاً می دانیم این نیست که «هر انسانی فانی است»، بلکه بیشتر چیزی است شبیه به این که «هر انسانی که بیش از صد و پنجاه سال پیش متولد شده باشد فانی است، و تقریباً هر انسانی که بیش از صد سال پیش متولد شده باشد فانی است.» این است دلیل آنکه ما می اندیشیم زید خواهد مرد؛ اما این استدلال استقراست، نه استنتاج. قدرت این استدلال از استنتاج کمتر است، نتیجه آن هم احتمال است نه ایقان. اما از طرف دیگر این استدلال معرفت تازه به ما می دهد، که از استنتاج به دست نمی آید. همه استدلالات مهم، خارج از حیطه منطق و ریاضیات استقرائیند، نه استنتاجی. تنها استثنائات این قاعده عبارتند از حقوق و الهیات، که اصول نخستین خود را از نصوص بی چون و چرای قوانین و کتب آسمانی می گیرند.

گذشته از رساله «تحلیل اول» یا «انالوطیقا» *The Prior Analytics*، که درباره قیاس بحث می کند، ارسطو آثار دیگری نیز در منطق دارد که در تاریخ فلسفه دارای اهمیت بسیارند. یکی از این آثار، رساله

کوتاهی است درباره « مقولات » یا « قاطیغوریاس » *The Categories* فرفورئوس نوافلاطونی شرحی بر این رساله نوشته که در حکمت قرون وسطی نفوذ فراوان داشته است. اما اکنون بگذارید فرفورئوس را نادیده بگیریم و بحث خود را به ارسطو منحصر سازیم.

من باید اعتراف کنم که هرگز نتوانسته‌ام، چه در فلسفه ارسطو و چه در فلسفه کانت یا هگل، مراد از لفظ «مقوله» را درست دریابم؛ و شخصاً معتقد نیستم که اصطلاح «مقوله»، به عنوان نماینده یک تصور روشن، در فلسفه مفید فایده‌ای باشد. در فلسفه ارسطو «مقوله وجود دارد که عبارتند از: جوهر، کم، کیف، وضع، این، ملک، متی، فعل، انفعال، اضافه. تنها تعریفی که برای اصطلاح «مقوله» آمده این است: «تبییناتی که به هیچ روی مرکب نیستند، دلالت دارند بر...» و پس از این جمله همان ده مقوله‌ای که برشمردیم آمده‌اند. ظاهراً منظور از این تعریف این است که هر کلمه‌ای معنایش مرکب از معانی کلمات دیگر نباشد، دلالت دارد بر جوهر یا کم، یا کیف، یا سایر «مقولات». از اصلی که این مقولات دهگانه بر اساس آن تقسیم شده‌اند هیچ سخنی به میان نیامده است.

«جوهر» در بدایت امر ماهیتی است که قابل حمل بر «موضوع» نباشد، و در موضوعی حلول نداشته باشد. یک ماهیت را هنگامی گویند «در موضوعی حلول دارد» که هر چند آن جوهر جزو موضوع نیست، بی‌موضوع نتواند وجود داشته باشد. مثالی که برای این امر آورده شده، حلول علم نحو در ذهن آدمی است، یا حلول سفیدی در پوست بدن. جوهر به معنای بدوی فوق، شیء یا شخص یا جانور مفرد است. اما جوهر به معنای ثانوی شامل نوع یا جنس - مثلاً «انسان» یا

«حیوان» - می‌شود. این معنای ثانوی غیر قابل دفاع به نظر می‌رسد، و در آثار نویسندگان بعد از ارسطو به مقدار زیادی مغالطات ما بعد طبیعی میدان داده است.

رساله «تحلیل دوم» *The Posterior Analytics* درباره مسئله‌ای بحث می‌کند که نظریات مبتنی بر استنتاج قیاسی را متزلزل می‌سازد، و آن اینکه: آیا مقدمات نخستین چگونه به دست می‌آیند؟ چون لازم است که استنتاج از جایی آغاز شود، پس ما باید نقطه شروع استنتاج را امر اثبات نشده‌ای قرار دهیم که علم ما بر آن امر به طریقی غیر از استدلال حاصل شده باشد. من نظریه ارسطو را به تفصیل بیان نخواهم کرد؛ زیرا که این نظریه بامفهوم «ذات» بستگی دارد. ارسطومی گوید که تعریف عبارت است از تبیین ماهیت ذاتی هر چیزی. مفهوم «ذات» یکی از اجزای اصلی همه دستگامهای فلسفی بعد از ارسطو تا عصر جدید را تشکیل می‌دهد. به نظر من این مفهوم به طرز علاج ناپذیری آشفته و مبهم است؛ اما اهمیت تاریخی آن لازم می‌آورد که چند کلمه درباره آن سخن بگوییم.

چنین به نظر می‌رسد که «ذات» هر چیز عبارت است از «آن خواص آن چیز که آن چیز نمی‌تواند بی از دست دادن آن خواص خود را تغییر دهد.» سقراط ممکن است گاه شادو گاه غمگین، یا گاه خوش و گاه ناخوش باشد؛ چون او می‌تواند بی آنکه دیگر سقراط نباشد این خواص خود را تغییر دهد. پس این خواص جزو ذات او نیستند. اما چیزی که مربوط به ذات سقراط انگاشته می‌شود این است که او انسان است؛ گو اینکه فیثاغوریان که به تناسخ اعتقاد دارند این را نخواهند پذیرفت. در حقیقت مسئله «ذات» مسئله‌ای است مربوط به

طرز استعمال کلمات. ما يك اسم را در مواقع مختلف به مصادیق متفاوتی اطلاق می‌کنیم که در نظر ما عبارتند از جلوه‌های يك «شخص» یا يك «شیء». این امر در حقیقت تسهیل لغوی است. پس «ذات» سقراط عبارت است از آن خواصی که اگر غایب باشند نباید نام «سقراط» را به کار برد. مسئله صرفاً مربوط به زیان‌شناسی است: کلمه می‌تواند ذات داشته باشد، اما شیء نمی‌تواند.

تصور «جوهر» نیز مانند تصور «ذات» چیزی نیست مگر انتقال یکی از تسهیلات لغوی به مبحث ما بعدالطبیعه. برای ما، هنگامی که جهان را توصیف می‌کنیم، سهل است که يك عده وقایع خاص را به عنوان وقایع زندگی «سقراط» بنامیم، و يك عده وقایع دیگر را تحت عنوان وقایع زندگی «زید» (مثلاً) قرار دهیم. این امر ما را هدایت می‌کند بدین که لفظ «سقراط» یا «زید» را دال بر چیزی بدانیم که در فلان تعداد سال وجود دارد و از اموری که بر او طاری می‌شوند به نحوی «جسمانی» تر و «واقعی» تر است. اگر سقراط بیمار باشد، ما فکر می‌کنیم که ممکن است روزی شفایابد؛ بنابراین هستی او مستقل از بیماری است. از طرف دیگر بیماری لازم می‌آورد که شخصی موجود باشد تا آنگاه بیمار شود. اما اگر چه لازمه هستی سقراط بیماری نیست، اگر بخواهیم سقراط را موجود بدانیم باید «امری» بر او واقع شود. پس خود او از اموری که بر او طاری می‌شوند جسمانی‌تر نیست. «جوهر»، اگر به طور جدی مورد تحقیق قرار گیرد، تصویری است که محال است از اشکالات مبری شود. می‌گویند که جوهر موضوع اعراض است، و در عین حال از همه اعراض متمایز است. اما هنگامی که اعراض را از جوهر منتزع سازیم و بکشیم خود جوهر را

در نظر بگیریم، می بینیم که چیزی بر جای نمانده است. اگر بخواهیم موضوع را به طریق دیگر بیان کنیم چنین می شود: چه چیزی يك جوهر را از جوهر دیگر متمایز می سازد؟ این چیز تفاوت اعراض نیست؛ زیرا که مطابق منطق جوهر، تعدد جوهر مقدم بر تفاوت اعراض است. پس لازم می آید که دو جوهر فقط دو جوهر باشند، بی آنکه بتوان به جهتی از جهات آنها را فی نفسه از یکدیگر تمیز داد. پس ما از کجا معلوم کنیم که آنها دو جوهرند؟

در حقیقت «جوهر» راه آسانی است برای دسته بندی وقایع. ما درباره زید چه چیزهایی می توانیم بدانیم؟ هنگامی که به وی نگاه می کنیم، نقشی از رنگها می بینیم؛ چون به سخن گفتن او گوش می دهیم، سلسله ای از اصوات می شنویم. ما عقیده داریم که او نیز چون ما فکر و احساس دارد. ولی آیا زید، غیر از این وقایع، چیست؟ فقط يك قلاب خیالی است که گویا این وقایع بدان آویخته اند. در حقیقت نیاز این وقایع به داشتن قلابی که بدان بیاویزند از نیاز زمین به گاوی که روی شاخ او قرار گیرد بیشتر نیست. همه می دانند که در موارد مشابه، در زمینه جغرافیا، لفظی از قبیل «فرانسه» (مثلا) فقط تسهیل لغوی است، و در فوق و ورای قسمتهای مختلف کشور فرانسه چیزی به نام «فرانسه» وجود ندارد. نظیر همین امر در مورد «زید» صادق است. «زید» يك اسم جمع است برای يك سلسله وقایع؛ اگر معنای بیشتری برای آن قایل شویم این نام دال بر چیزی خواهد بود که به کلی شناخت ناپذیر است؛ ولذا برای بیان آنچه ما می شناسیم لازم نیست.

خلاصه اینکه «جوهر» يك اشتباه ما بعد طبیعی است ناشی از تطبیق ساختمان جملات مرکب از مبتدا (موضوع) و خبر (محمول)

بر ساختمان جهان.

من در اینجا نتیجه می گیرم که نظریات ارسطو، که در این فصل از آنها سخن گفتیم، تماماً غلط است؛ به استثنای نظریهٔ صوری قیاس، که آن هم اهمیتی ندارد. امروز هر کس بخواهد منطق بیاموزد اگر آثار ارسطو یا هر کدام از پیروان او را بخواند وقت خود را تلف می کند. معیناً، آثار ارسطو در باب منطق نشان دهندهٔ قدرت فراوانی است؛ اگر این آثار در زمانی پدید آمده بود که قوهٔ ابداع فکری هنوز از فعالیت نیفتاده بود، به حال بشر مفید واقع می شد. بدبختانه این آثار درست در پایان دورهٔ زایندهٔ فکر یونانی پدید آمد و بدین سبب به عنوان قول مسلم پذیرفته شد. هنگامی که ترویج ابداع منطقی بار دیگر زنده شد دو هزار سال از سلطنت ارسطو می گذشت و خلع او کاری بس دشوار بود. در سراسر عصر جدید هر پیشرفتی در علم، یا منطق، یا فلسفه، با مخالفت شدید پیروان ارسطو رو به رو شده است.

فصل بیست و سوم فلسفه طبیعت ارسطو

در این فصل می‌خواهم درباره دو کتاب از آثار ارسطو بحث کنم: یکی آن که «طبیعت» یا «سماع طبیعی» *Physics* نامیده می‌شود، دیگر آن که «درباره آسمان» *On the Heavens* نام دارد. این دو کتاب بایکدیگر رابطه نزدیک دارند؛ بدین معنی که کتاب دوم رشته استدلال را از جایی آغاز می‌کند که کتاب نخست پایان داده است. هر دو کتاب بسیار مؤثر بوده‌اند و تا هنگام ظهور گالیله بر علم حکومت می‌کرده‌اند. کلماتی مانند «اثیر» (یا «عنصر پنجم» *quintessence*) و «تحت القمر» از مباحث

این دو کتاب گرفته شده‌اند. بنابراین، با آنکه مشکل می‌توان حتی يك جمله از این دو کتاب در پرتو علم جدید پذیرفت، بر نویسنده تاریخ فلسفه فرض است که آنها را بررسی کند.

برای شناختن نظریات ارسطو - همچون بیشتر یونانیان - در باره طبیعت، باید زمینه تخیل و تفکر او را بشناسیم. هر فیلسوفی علاوه بر دستگاه فلسفی رسمی که به جهانیان عرضه می‌دارد، دستگاه بسیار ساده‌تری نیز دارد که ممکن است خود از آن پاك بیخبر باشد. اگر هم از آن با خبر باشد، شاید متوجه شود که چنین دستگاهی صورت بازار ندارد؛ این است که آن را می‌پوشاند و چیزی عرضه می‌کند که چم و خم بیشتری داشته باشد.

خود فیلسوف بدان سبب به این دستگاه پیچیده اعتقاد دارد که مانند همان دستگاه ساده و خام او است؛ اما از دیگران بدین سبب می‌خواهد آن را بپذیرند که می‌پندارد آن را چنان ساخته و پرداخته است که قابل ابطال نیست. پیچ و خم و شاخ و برگ برای ابطال انتقادات دیگران اضافه می‌شود؛ ولی این امر به تنهایی هرگز نتیجه مثبت نمی‌دهد؛ یعنی نهایت امر این است که صحت نظریه‌ای ممکن شود؛ نه اینکه لازم باشد. جنبه الزام آور هر نظریه‌ای، هر چند صاحب آن نظریه متوجه نباشد، نتیجه تصورات تخیلی پیشین او است، یا همان چیزی که سانتایانا Santayana آن را «ایمان بهیمی» (animal faith) می‌نامد.

در مورد طبیعیات میان زمینه تخیلی ارسطو با زمینه تخیلی محقق امروزی فرق بسیار است. امروز جوانان زندگی خود را با علم مکانیک آغاز می‌کنند که حتی نامش ماشین را به خاطر می‌آورد. با

اتوموبیل و هواپیما سروکار دارند، و حتی در تاریکترین زوایای ضمیر ناخودشان نمی‌اندیشند که درون اتوموبیل نوعی اسب پنهان است، یا هواپیما به کمک بالهای مرغی جادویی پرواز می‌کند. در تصور تخیلی ما از جهان، که در آن آدمی - به عنوان فرمانروای محیط عمدتاً بیجان و غالباً مفید - کمابیش تنهاست، جانوران اهمیت خود را از دست داده‌اند.

در نظر یونانیانی که می‌خواستند حرکت را به زبان علمی توجیه کنند نظریه حرکت مکانیکی محض اصولاً رخ نمی‌نمود - مگر در برابر چشم نوابغ و نوادری مانند دموکریتوس و ارشمیدس. دو دسته از پدیده‌ها مهم به نظر می‌رسیدند: حرکات جانوران، و حرکات اجرام سماوی. در نظر دانشمند متجدد بدن حیوان ماشینی است دقیق که ساختمان فیزیکو شیمیایی بسیار بفرنجی دارد؛ و هر کشف جدیدی، قدمی است در راه از میان برداشتن فرق بین جانور و ماشین. اما در نظر یونانیان طبیعی‌تر می‌نمود که حرکات چیزهای ظاهراً بیجان را به حرکات جانداران تشبیه کنند. هنوز هم کودک جانور زنده را پدین وسیله از چیزهای دیگر تمیز می‌دهد که جانور می‌تواند خود به خود حرکت کند. این خاصیت جانور خود را در نظر بسیاری از یونانیان، خاصه ارسطو، به عنوان انبساط نظریه عمومی طبیعت جلوه گر ساخت. اما اجرام آسمانی چطور؟ تفاوت آنها با جانوران در نظمی است که در حرکات آنها دیده می‌شود؛ ولی این امر ممکن است فقط نتیجه برتری کمال آنها باشد. فلاسفه یونانی - بگذریم از اینکه در بزرگی چه‌ها می‌اندیشیدند - در کودکی می‌شنیدند که ماه و خورشید خدا هستند. انکساگوراس را به جرم بیدینی تحت تعقیب قرار دادند

زیرا که می‌اندیشید خورشید و ماه جاندار نیستند، پس طبیعی بود که اگر فیلسوف نتواند خود اجرام آسمانی را خدایانی پندارد حداقل حرکات آن اجرام را منبث از اداره ذاتی خدایی تصور کند که یونانی‌وار دلبستگی خاصی به نظم و سادگی هندسی داشته باشد. از اینجاست که «اراده» منشأ و منبع همه حرکات می‌شود؛ بر زمین اراده بی‌ثبات انسان و حیوان حکومت می‌کند، اما در آسمان اراده تغییر ناپذیر «صانع اعظم» حاکم است.

من نمی‌گویم که تحلیل بالا در باره همه گفته‌های ارسطو صادق است، ولی می‌گویم که این تحلیل زمینه فکری او را به دست می‌دهد و روشن می‌کند که هنگامی که وی به تحقیق می‌پرداخت چگونه چیزهایی را منتظر بود به عنوان حقیقت کشف کند.

پس از این مقدمات، اکنون ببینیم آنچه ارسطو واقعاً می‌گوید چیست.

طبیعیات در فلسفه ارسطو علم بر چیزی است که یونانیان آن را «فوزیس» (*physis*) می‌نامیدند. این کلمه را «طبیعت» ترجمه می‌کنند، ولی معنای آن عین معنایی نیست که ما به کلمه «طبیعت» نسبت می‌دهیم. ما هنوز از «علوم طبیعی» و «تاریخ طبیعی» نام می‌بریم ولیکن خود کلمه «طبیعت»، هر چند معانی بسیار وسیع و متعدد دارد، معنای «فوزیس» را نمی‌رساند. «فوزیس» به معنای نشو و نما بوده است؛ چنانکه می‌توان گفت «فوزیس» یا «طبیعت» يك دانه بلوط این است که درخت بلوط بشود، و در این صورت است که کلمه را به معنای ارسطویی‌اش به کار برده‌ایم. ارسطو می‌گوید «طبیعت» هر چیز غایت آن است، یعنی چیزی که آن چیز به خاطر آن وجود دارد.

پس این کلمه متضمن يك معنای غائی است. برخی چیزها به اقتضای طبیعت وجود دارند. برخی به اقتضای علت‌های دیگر. جانوران و گیاهان و جرم‌های بسبب (عناصر) به اقتضای طبیعت وجود دارند، و درون آنها قوه حرکت موجود است. (کلمه‌ای که به «حرکت» ترجمه می‌شود معنایی وسیعتر از «حرکت انتقالی» دارد. علاوه بر حرکت انتقالی، این کلمه تغییرات کمی و کیفی را نیز شامل می‌شود.) طبیعت مبداء حرکت یا سکون است. اگر اشیا دارای يك چنین قوه داخلی باشند «طبیعت» دارند. اصطلاح «مطابق طبیعت» به همین اشیا و صفات ذاتی آنها اطلاق می‌شود. (از اینجا بود که کلمه «غیر طبیعی» حاکی از جرم و تقصیر شد.) طبیعت در صورتی که نه در ماده، چیزی که بالقوه گوشت یا استخوان باشد هنوز بر طبیعت خود دست نیافته است، و هر چیزی هنگامی بیشتر خود آن چیز است که به کمال رسیده باشد. این نقطه نظر را گویا تماماً علم زیست‌شناسی پیشنهاد کرده است: دانه بلوط «بالتوه» درخت بلوط است.

طبیعت متعلق است به آن دسته از علل که به خاطر امری عمل می‌کنند. این موضوع می‌کشد به بحث درباره نظری که می‌گوید طبیعت از روی جبر عمل می‌کند بی آنکه غایتی داشته باشد؛ و ارسطو می‌پردازد به بحث درباره بقای انسب به شکلی که امیدو کلس گفته بود. ارسطو می‌گوید که بقای انسب درست نیست؛ زیرا که وقایع محتومند، و هنگامی که سلسله وقایع غایتی داشته باشد، همه مراحل قبلی برای رسیدن به این غایت طی می‌شوند. چیزهایی «طبیعی» اند که «به واسطه حرکتی مداوم که از قوه‌ای درونی سرچشمه می‌گیرد به غایت می‌رسند» (۱۰۹۵).

این تصور از «طبیعت»، هر چند ممکن است به نظر برسد که با نشوونمای جانوران و گیاهان تناسب شایان تحسینی دارد، مجموعاً به صورت مانعی بزرگ در راه پیشرفت علم، و منبعی از نظریات اخلاقی غلط، درآمد. از لحاظ اخیر، این تصور هنوز هم زیان می‌رساند.

ارسطو می‌گوید که حرکت عبارت است از کامل شدن آنچه در قوه است. این نظر گذشته از معایب دیگر، با نسبییت حرکات انتقالی سازگار نیست. هنگامی که الف به طور نسبی به سوی ب حرکت می‌کند ب نیز به طور نسبی به سوی الف حرکت می‌کند؛ و بی‌معنی است که بگویم یکی از آنها در حرکت و دیگری ساکن است. هنگامی که سگی استخوانی را می‌قاپد، در نظر شعور عادی چنین می‌نماید که سگ در حرکت است و استخوان (تا هنگامی که هنوز قاپیده نشده) ساکن است، و نیز چنین می‌نماید که حرکت سگ دارای غایتی است که عبارت است از اجرا و اكمال «طبیعت» سگ. اما ثابت شده است که این نقطه نظر را نمی‌توان در مورد ماده بیجان به کار برد، و نیز معلوم شده است که برای علم فیزیک هیچ تصویری از «غایت» مفید فایده‌ای نیست، و هیچ حرکتی را نمی‌توان در دایره علم جز به عنوان حرکت نسبی پذیرفت.

ارسطو خلاصه را بدان سان که لیوسیپوس و دموکرینوس آن را ادعا می‌کردند رد می‌کند. سپس می‌پردازد به بحث غریبی درباره زمان. می‌گوید شاید کسانی مدعی شوند که زمان وجود ندارد، زیرا که زمان مرکب از گذشته و آینده است، و ازین دو یکی دیگر وجود ندارد و دیگری هنوز وجود نیافته است. ارسطو این نظر را رد می‌کند. می‌گوید که زمان حرکتی است که قابل شمارش است. (روشن نیست

که چرا برای شمارش اهمیت اساسی قائل می‌شود.) و ادامه می‌دهد که می‌توانیم پرسیم که آیا زمان بدون روح می‌تواند وجود داشته باشد یا نه؛ زیرا اگر شمرنده‌ای نباشد، شمرده نیز نخواهد بود؛ و می‌دانیم که زمان مستلزم شمارش است. ظاهراً ارسطو زمان را به‌عنوان فلان تعداد ساعت یا روز یا سال می‌شناسد. وی اضافه می‌کند که برخی چیزها جاویدانند؛ بدین معنی که در بستر زمان قرار ندارند. شاید منظورش چیزهایی از قبیل اعداد بوده است.

حرکت همیشه بوده است و همیشه خواهد بود؛ زیرا بی‌حرکتی زمان نمی‌تواند وجود یابد؛ و همه در این خصوص موافقند که زمان امری است قدیم (غیر محدث) - مگر افلاطون که مخالف است. پیروان مسیحی ارسطو ناچار بودند که در این نقطه از او جدا شوند؛ زیرا انجیل می‌گوید که جهان آغاز داشته است.

رسالة «طبیعت» با استدلالی برای اثبات وجود جنبانندهٔ ناجنبدیه یا محرك نخستین، که در بحث راجع به «ما بعدالطبیعه» آن را بررسی کردیم، به پایان می‌رسد. يك محرك نخستین وجود دارد که مستقیماً باعث حرکت مستدیر می‌شود. حرکت مستدیر نوع بدوی حرکت است و تنها نوعی است که می‌تواند مداوم و بی‌پایان باشد. محرك نخستین دارای اجزا یا حجم نیست، و در محیط جهان واقع است.

اکنون که به این نتیجه رسیدیم به آسمانها می‌پردازیم.

کتاب «آسمان» نظریهٔ ساده و دلکشی را شرح می‌دهد. چیزهایی که در زیر ماه واقعند در معرض کون و فساد قرار دارند. از ماه به بالا همه چیز قدیم و فناپذیر می‌شود. زمین، که کروی است، مرکز جهان است. در فلک «زیر ماه» (تحت القمر) همه چیز از چهار عنصر

خاک و آب و آتش و باد ساخته شده است؛ ولیکن عنصر پنجمی نیز وجود دارد که اجرام آسمانی از آن ساخته شده‌اند. حرکت طبیعی عناصر زمینی مستقیم و حرکت عنصر پنجم مستدیر است. افلاک کاملاً کرویند، و مناطق بالاتر از مناطق پایین‌تر ملکوتی‌ترند. ثوابت و سیارات نه از آتش بلکه از عنصر پنجم ساخته شده‌اند؛ حرکت آنها منبعث از حرکت افلاک است که بدانها متصل‌اند. (همه این مطالب به زبان شاعرانه در «بهشت» داتته آمده است.)

عناصر چهارگانه زمینی جاویدان نیستند، بلکه از یکدیگر زاییده شده‌اند. آتش مطلقاً سبک است، بدین معنی که حرکت طبیعی‌اش به سوی بالا است؛ خاک مطلقاً سنگین است؛ باد نسبتاً سبک است و آب نسبتاً سنگین.

این نظریه مشکلات بسیاری برای قرنهای بعد فراهم کرد. ستارگان دنباله‌دار که فناپذیر شناخته می‌شدند ناچار می‌بایست به فلک زیره ماه منسوب شوند، حال آنکه در قرن هفدهم معلوم شد که این ستارگان در مداری گرد خورشید می‌گردند و بسیار به ندرت به اندازه ماه به زمین نزدیک می‌شوند. چنین پنداشته می‌شد که چون حرکت طبیعی اجسام طبیعی روی خط مستقیم است، اگر تیری به طور افقی رها شود مدتی به طور افقی حرکت خواهد کرد و آنگاه ناگهان به طور عمودی فرود خواهد آمد. کشف گالیله دایره‌براینکه تیر روی خط منحنی یا همان «سهمی» حرکت می‌کند، همکاران ارسطویی او را سخت شگفت‌زده ساخت. کوپرنیکوس Copernicus و کپلر Kepler و گالیله برای اثبات اینکه زمین مرکز جهان نیست بلکه شبانه روزی یک بار گرد خود و سالی یک بار گرد خورشید

می‌گردد ناچار بودند با آثار ارسطو نیز علاوه بر کتاب مقدس نبرد کنند.

و اما يك نکته کلی تر اینکه طبیعت ارسطو با «قانون اول حرکت» نیوتون که ابتدا به وسیله گالیله مطرح شد سازگار نیست. این قانون می‌گوید هر جسمی که به حال خود گذاشته شود، اگر از پیش در حرکت بوده باشد، به سرعت یکنواخت حرکت خود را ادامه خواهد داد، بدین ترتیب علل خارجی نه برای توجیه حرکت، بلکه برای توجیه تغییر آن — چه در سرعت و چه در جهت — لازم می‌آیند. حرکت مستدیر، که ارسطو آن را حرکت طبیعی اجسام آسمانی می‌پنداشت، متضمن تغییر مداوم در جهت حرکت است؛ و بنابراین مستلزم نیروی است که متوجه مرکز دایره باشد — چنانکه در قانون جاذبه نیوتون منظور است.

آخر اینکه نظریه جاودانگی و فساد ناپذیری اجرام آسمانی نیز ناچار متروک شد. عمر خورشید و ستارگان دراز است، ولی ابدی نیست. اینان از ابری پدید آمده‌اند و سرانجام یا متفجر خواهند شد یا از سرما خواهند فسرد. چیزی در جهان پیدا از تغییر و فساد برکنار نیست. عقیده ارسطو که خلاف این را می‌گوید، هر چند در قرون وسطی مورد قبول مسیحیان بود، از کیش کفر آمیز پرستش خورشید و ماه سرچشمه گرفته است.

فصل بیست و چهارم ریاضیات و نجوم قدیم یونان

در این فصل بحث من در باره ریاضیات است، منتها نه به اعتبار ریاضیات، بلکه به لحاظ رابطه‌ای که این علم با فلسفه یونانی داشته است - رابطه‌ای که خصوصاً در فلسفه افلاطون بسیار نزدیک بوده است. برجستگی یونانیان در ریاضیات و نجوم از هر زمینه دیگری نمایانتر و روشنتر است. آنچه آنان در زمینه‌های هنر و ادب و فلسفه کردند شاید، بر حسب ذوق شخص داور، خوب و بد بردار باشد؛ اما آنچه در هندسه انجام دادند یکسره بی‌چون چراست. یونانیان سرمایه دانش

را مبلغی از مصر و مبلغی، نسبتاً کمتر، از بابل وام گرفتند؛ ولی آنچه از این منابع به دست آوردند، در زمینه ریاضیات، بیشتر قوانین ساده بود و در زمینه نجوم عبارت بود از سوابق رصد گیری‌هایی که مدتی دراز را در بر می‌گرفت. فن استدلال ریاضی کمابیش کاملاً ریشه یونانی دارد.

داستانهای شیرین بسیاری هست که شاید حقیقت تاریخی نداشته باشد، اما نشان می‌دهد که چگونه مسائل علمی دانشمندان را به تحقیقات ریاضی بر می‌انگیخته است. کهن‌ترین و ساده‌ترین این داستانها از طالس حکایت می‌کند که هنگامی که در مصر به سر می‌برد فرعون از او خواست تا ارتفاع هرمی را تعیین کند. طالس منتظر وقتی از روز شد که در آن وقت سایه خود او به درازای قامت او بود؛ آنگاه سایه هرم را اندازه گرفت - که البته مساوی با ارتفاع هرم بود. می‌گویند که قوانین علم مناظر و مرایا (perspective) را نخستین بار آگاتارکوس Agatharcus دانشمند هندسه‌دان مورد مطالعه قرار داد تا برای نمایشنامه‌های اسخیلوس (آشیل) دکور بسازد. مسئله پیدا کردن فاصله کشتی از ساحل، که گفته‌اند نخستین بار طالس آن را بررسی کرد، در همان زمانهای قدیم به راه حل صحیح رسید. می‌گویند یکی از بزرگترین مسائلی که هندسه‌دانهای یونانی را به خود مشغول می‌داشت، یعنی دو برابر کردن حجم، از میان کاهنان معبدی برخاست که سرش معبد به آنها گفته بود که خدا خواهان مجسمه‌ای است که حجم آن دو برابر مجسمه موجود باشد. کاهنان نخست به سادگی پنداشتند که همه ابعاد مجسمه را باید دو برابر کنند، اما دیدند مجسمه‌ای که بدین ترتیب بدست می‌آید هشت برابر مجسمه اصلی

خواهد بود؛ و خرج چنین مجسمه‌ای بیش از آن می‌شد که خدا خواسته بود. این بود که نماینده‌ای نزد افلاطون فرستادند تا ببیند آیا در آکادمی کسی پیدا می‌شود که بتواند مشکل آنان را آسان کند. هندسه دانان به حل مسئله پرداختند و قرن‌ها بر سر آن کار کردند، و در ضمن این کار بر حسب تصادف آثار شایان تحسین فراوان پدید آوردند. اما اشکال آن مسئله البته در پیدا کردن ریشه سوم عدد ۲ است.

ریشه دوم عدد ۲، که نخستین عدد گنگی بود که کشف شد، بر فیثاغوریان قدیم معلوم بوده و راه‌های اصیلی برای تخمین مقدار آن در دست بوده است. بهترین راه از این قرار بوده است: دو ستون از اعداد تشکیل می‌دهیم که آنها را ستون a و ستون b خواهیم نامید. هر دو ستون از عدد ۱ آغاز می‌شوند. رقم بعدی ستون a در هر مرحله‌ای عبارت خواهد بود از حاصل جمع آخرین ارقام ستون‌های a و b . رقم بعدی ستون b از افزودن دو برابر a قبلی به b به دست خواهد آمد، شش جفت نخستین که از این طریق به دست می‌آید چنین خواهند بود:

a	b
۱	۱
۲	۳
۵	۷
۱۲	۱۷
۲۹	۴۱
۷۰	۹۹

در هر جفتی $2a^2 - b^2$ یا 1 است یا 1 — بنا برین $\frac{b}{a}$ به تقریب مساوی است با ریشه دوم عدد دو؛ و در هر مرحله جدید این تقریب به تحقیق نزدیکتر می شود. برای مثال خواننده می تواند به خود اطمینان بدهد که مجذور $\frac{99}{25}$ به طور قریب به تحقیق مساوی است با 2 . فیثاغورس — که همیشه سیمایی مبهم دارد — بنا به گفته پروکلس Proclus نخستین کسی بود که هندسه را در شمار علوم عالی قرار داد. بسیاری از مراجع علمی، از جمله سرتامس هیت^۱، معتقدند که احتمال دارد خود فیثاغورس قضیه ای را که به نام او معروف است کشف کرده باشد؛ و آن قضیه این است که در هر مثلث قائم الزاویه مجذور وتر مساوی است با مجموع مجذورین دو ضلع دیگر. در هر صورت، این قضیه، را فیثاغوریان از زمانهای بسیار قدیم می دانسته اند؛ و نیز می دانسته اند که مجموع زوایای هر مثلث دو قائمه است.

ریشه های گنگ، غیر از ریشه دوم عدد 2 ، به شکل موارد خاص به وسیلهٔ تئودوروس Theodorus، از معاصران سقراط، مورد مطالعه قرار گرفتند؛ و ته تتوس، که کمابیش همزمان افلاطون منتها اندکی از او پیرتر بوده است، در این زمینه به طور عام تحقیق کرد. دموکریتوس هم رساله های در بارهٔ ریشه های گنگ نوشته است؛ ولی از محتویات آن چندان اطلاعی در دست نیست. افلاطون به این موضوع علاقه ای عمیق داشت و از کارهای تئودوروس در رساله های که به نام شخص اخیر معروف است یاد می کند. در رسالهٔ «قوانین» (۸۲۰ — ۸۱۹) می گوید که بی اطلاعی عموم از این موضوع مایهٔ شرمساری است؛ و می رساند

۱. دک. «ریاضیات یونانی»

Sir Thomas Heath, *Greek**Mathematics Vol. I, p. 145.*

که خود وی در سالهای نسبتاً دیر زندگیش به کسب اطلاع در این باره پرداخته است. موضوع ریشه‌های گنگ البته در فلسفه فیثاغوری مقام مهمی داشته است.

یکی از مهمترین نتیجه‌های کشف ریشه‌های گنگ عبارت بود از ابداع نظریه تناسب هندسی که به دست اودو کسوس (Eudoxus) در حدود ۴۰۸-۳۰۸ در حدود ۳۵۵ ق. م. صورت گرفت. پیش از اودو کسوس فقط نظریه تناسب عددی وجود داشت. بنابراین نظریه، نسبت a به b مانند نسبت d به c است، در صورتی که حاصل ضرب a در b مساوی با حاصل ضرب b در c باشد. این تعریف، درغیاب نظریه عددی ریشه‌های گنگ، فقط با اعداد گویا (منطق) قابل انطباق است. اما اودو کسوس تعریف تازه‌ای به دست داد که از این محدودیت مبرا است و در قالب شیوه‌ای قرار دارد که شیوه‌های تحلیل جدید را به خاطر می‌آورد. این نظریه در کتاب اوقلیدس پرورده شده و دارای زیبایی منطقی فراوان است.

اودو کسوس همچنین روش افنا (method of exhaustion) را ابداع کرده یا آن را کامل ساخته است. این روش را بعدها ارشمیدس با توفیق بسیار به کار بست. روش افنا پیش در آمد «حساب جامعه» (integral calculus) است. برای نمونه مسئله مساحت دایره را در نظر بگیرید. می‌توان در دایره یک شش ضلعی یا دوازده ضلعی منتظم محیط کرد، یا تعداد اضلاع این کثیرالاضلاع منتظم را به هزار یا میلیون رسانید. مساحت چنین کثیرالاضلاعی، تعداد اضلاعش هر چه باشد، متناسب با مجذور قطر دایره خواهد بود. اگر تعداد اضلاع را زیاد کنیم، می‌توانیم ثابت کنیم که می‌توان مساحت کثیرالاضلاع را به

مقداری به دست آورد که تفاوت آن با مساحت دایره از هر مقدار قبلی، هر چند ناچیز، کمتر باشد. برای این مقصود «اصل ارشمیدس» به کار می رود. این اصل (هنگامی که آن را قدری ساده کنیم) می گوید که اگر از دو مقدار نامساوی آن را که بزرگتر است نصف کنیم، و آنگاه آن نصف را نصف کنیم و بر همین منوال پیش رویم، سرانجام به مقداری خواهیم رسید که از مقدار کوچکتر اصلی کوچکتر باشد. به عبارت دیگر، اگر a بزرگتر از b باشد، عدد صحیح n وجود دارد به طوری که n ضرب در b بزرگتر است از a .

روش افنا گاه به نتیجه محقق می رسد، مانند تعیین سطح شلجمی، چنانکه ارشمیدس به دست آورد؛ و گاه به تقریب مداوم منجر می شود، چنانکه در مثال کوشش برای تعیین سطح دایره دیده می شود. مسئله تعیین سطح دایره عبارت است از تعیین نسبت محیط دایره به قطر آن که π نامیده می شود. ارشمیدس در محاسبه تقریب $\frac{22}{7}$ را به کار می برد. وی با محاط کردن و محیط کردن یک کثیر الاضلاع ۹۶ ضلعی بر دایره ثابت کرد که π کوچکتر از $3\frac{1}{7}$ و بزرگتر از $3\frac{1}{11}$ است. این روش را می توان تا هر درجه ای از تقریب ادامه داد، و از هیچ روش دیگری هم در این مسئله بیش از این کاری ساخته نیست. به کار بردن کثیر الاضلاع های محاطی و محیطی برای تقریب عدد π از زمان آنتیفون Antiphon که از معاصران سقراط بود سابقه دارد.

اوقلیدس که در زمان جوانی من هنوز کتابش یگانه کتاب درس رسمی هندسه برای جوانان بود، در حدود سال ۳۰۰ ق. م. چندسالی پس از مرگ اسکندر و ارسطو، در اسکندریه می زیست. قسمت اعظم کتاب «اصول» Elements وی تازگی نداشت، اما ترتیب قضایا و سازمان

منطقی هندسه او متعلق به خود اوقلیدس بود. انسان هرچه بیشتر هندسه را مطالعه می کند می بیند که این ترتیب و سازمان منطقی بیشتر شایان تحسین است. بحث وی در باره خطوط موازی به توسط اصل معروف خطوط موازی، دارای این حسن مضاعف است که هم دراستنتاج دقیق است و هم مشکوک بودن فرض نخستین را پوشیده نمی دارد. نظریه تناسب که پس از او دوکسوس پدید آمد به وسیله روشهایی که اساساً نظیر روشهایی است که وایرشراس Weierstrass در قرن نوزدهم وارد تحلیل ریاضی کرد، از همه اشکالات مربوط به ریشههای گنگ پرہیز می کند. اوقلیدس سپس به نوعی جبر هندسی می پردازد، و در کتاب دهم، به بحث درباره ریشههای گنگ می رسد. پس از آن می رود بر سر هندسه فضائی و بحث را با بنا کردن احجام منتظم، که به وسیله ته تتوس کامل شده و در رساله « تیمائوس » افلاطون مسلم انگاشته شده است پایان می دهد.

« اصول » اوقلیدس به طور مسلم یکی از بزرگترین کتابهایی است که تا کنون نوشته شده است و یکی از کاملترین آثار فکری یونانی است. البته معایب خاص یونانیان را دارد: روش آن استنتاجی محض است و در درون آن راهی برای تحقیق صحت مفروضات نخستین وجود ندارد. این مفروضات مسلم انگاشته می شدند؛ اما در قرن نوزدهم هندسه غیر اوقلیدسی نشان داد که برخی از این مفروضات ممکن است غلط باشند، و فقط مشاهده می تواند صحت و بطلان آنها را تعیین کند.

همان نظر تحقیر نسبت به فوائد عملی امور که افلاطون مکرر بیان کرده بود نزد اوقلیدس هم دیده می شود. می گویند که یکی از شاگردان او پس از گوش فرادادن به اثبات قضیه ای پرسید که تحصیل

هندسه چه فایده‌ای دارد؛ و اوقلیدس در پاسخ برده‌ای را فراخواند و گفت: «پشیزی به این جوان بده، زیرا که می‌خواهد حتماً از تحصیل فایده برد.» اما نظر تحقیر آنان نسبت به فواید عملی امور از لحاظ علمی موجه بود. در زمان باستان هیچکس گمان نمی‌برد که مقاطع مخروطات فایده و مورد استعمالی هم داشته باشد. اما سرانجام در قرن هفدهم گالیله کشف کرد که پرتابه روی خط سهمی حرکت می‌کند و کیپلر کشف کرد که سیارات روی مدار بیضی حرکت می‌کنند و ناگهان کارهایی که یونانیان به صرف عشق به نظریات انجام داده بودند به صورت کلید فنون جنگی و علم نجوم درآمد.

رومیان بیش از آن سرگرم امور عملی بودند که بتوانند آثار اوقلیدس را بفهمند. نخستین کسی از رومیان که از او اقلیدس نام می‌برد سیرو است که شاید در زمان او هنوز ترجمه کتب به زبان لاتینی معمول نبود، و راستی هم پیش از بوئتیوس Boethius (در حدود ۴۸۰ میلادی) هیچ سابقه‌ای از ترجمه لاتینی دیده نشده است. اما قدرت درک تازیان بیشتر بود: در حدود سال ۷۶۰ میلادی امپراتور روم شرقی (بیزانس) نسخه‌ای از کتاب اوقلیدس را برای خلیفه فرستاد و در حدود سال ۸۰۰ میلادی به فرمان هارون الرشید ترجمه‌ای به زبان تازی از آن کتاب فراهم آمد. نخستین ترجمه لاتینی که در دست است در حدود سال ۱۱۲۰ میلادی به توسط ادلارد باتمی Adalard of Bath از زبان تازی برگردانده شده است. از آن پس تحصیل هندسه باز دیگر در مغرب زمین رواج گرفت. اما فقط در اواخر رنسانس بود که در این فن پیشرفت‌های مهم حاصل شد.

اکنون می‌پردازم به علم نجوم که توفیق‌های یونانیان در آن

زمینه هم چون هندسه فراوان بود. پیش از دوره یونانیان در مصر و بابل بر اثر قرن‌ها مشاهده و رصدگیری شالوده‌ای ریخته شده بود. حرکات آشکار سیارات را ثبت کرده بودند، اما دانسته نبود که ستاره شام و ستاره سحر یکی است. وجود دور را در خسوف و کسوف در بابل مسلماً و در مصر محتملاً کشف کرده بودند، و این امر باعث شده بود که بتوان خسوف را به نحوی کمابیش مطمئن پیش‌بینی کرد. ولی پیش‌بینی کسوف ممکن نبود، زیرا کسوف همیشه در يك جای معین قابل رؤیت نیست. تقسیم زاویه قائمه را به نود درجه، و هر درجه را به شصت دقیقه، ما از بابلیان داریم. بابلیان به عدد شصت، و حتی دستگاه شمارش مبنی بر شصت، دل‌بستگی خاصی داشتند. یونانیان دوست می‌داشتند که دانش پیش‌گامان خود را ره‌آورد سفر آنان به مصر بدانند؛ حال آنکه دانشی که واقعاً پیش از یونانیان به دست آمده بود بسیار ناچیز بود. اما پیش‌بینی خسوف به وسیله طالس نتیجه نفوذ دانش خارجی بود، و دلیلی در دست نیست که بگوییم طالس بر آنچه از منابع مصری یا بابلی فرا گرفته بود چیزی افزود؛ و راست در آمدن پیش‌بینی‌اش از حسن اتفاق بود.

بگذارید بحث خود را با برخی از قدیم‌ترین اکتشافات و فرضیات صحیح آغاز کنیم. انکسیمندر می‌اندیشید که زمین آزاد در فضا شناور است و بر چیزی تکیه ندارد. ارسطو که غالباً بهترین فرضیات عصر خود را رد می‌کرد، بدین نظریه انکسیمندر خرده می‌گرفت که چون زمین در مرکز واقع است نمی‌تواند حرکت کند؛ زیرا دلیلی ندارد که حرکت در يك جهت را بر حرکت در جهت دیگر ترجیح دهد. وی می‌گفت. اگر این نظر صحیح باشد هر گاه مردی را وسط دایره‌ای

بگذاریم و در نقاط مختلف محیط دایره خوراک بچینیم، آن مرد باید به سبب فقد دلیل برای برگزیدن یکی از خوراها به جای دیگری سرانجام از گرسنگی تلف شود. این برهان در فلسفه مدرسی هم تکرار می شود، منتها نه درباره نجوم، بلکه درباره اختیار. در فلسفه مدرسی این برهان به صورت «خر بوریدان» Buridan در آمده است، خر بوریدان از میان دو دسته علف که در چپ و راست او به فاصله مساوی قرار دارد نمی تواند یکی را برگزیند، و بدین سبب از گرسنگی می میرد.

فیثاغورس به اغلب احتمال نخستین کسی بود که زمین را کروی انگاشت؛ ولی (باید تصور کرد که) دلایل وی بیشتر جنبه زیبایی شناسی داشت تا جنبه علمی. اما دلایل علمی این موضوع به زودی کشف شد. انکساگوراس کشف کرد که نور ماه عاریتی است و نظریه قطعی خسوف را به دست داد. خود وی هنوز زمین را مسطح می پنداشت، ولی شکل سایه زمین که هنگام خسوف به روی ماه می افتد دلایل قطعی بر کرویت زمین به دست فیثاغوریان داد. فیثاغوریان قدم را از این هم فراتر نهادند و زمین را یکی از ستارگان دانستند. آنها می دانستند (گویا از قول خود فیثاغورس) که ستاره شام و ستاره سحری یکی است، و می پنداشتند که همه ستارگان، از جمله زمین، روی مدار مستدیر حرکت می کنند، نه به گرد خورشید، بلکه به گرد «آتش مرکزی». آنان کشف کرده بودند که ماه همیشه فقط یک رویش به سوی زمین است، و نیز می پنداشتند که زمین نیز همیشه فقط یک رویش به سوی «آتش مرکزی» است. و ناحیه مدیترانه در سویی است که رو به آتش مرکزی نیست، و بدین سبب آن آتش همیشه ناپیدا است. آتش مرکزی را «خانه زئوس» یا «مادر خدایان» می نامیدند؛ و می پنداشتند که تابش

خورشید انعکاس نور آن آتش است؛ و علاوه بر زمین، جسم دیگری نیز به نام «زمین مقابل»، به همین فاصله از آتش مرکزی وجود دارد. برای این موضوع دو دلیل داشتند: یکی علمی، دیگری مأخوذ از اسرار اعداد. دلیل علمی عبارت بود از این مشاهده صحیح که گاه خسوف هنگامی رخ می‌دهد که خورشید و ماه هر دو بالای افق قرار دارند. انکسار نور، که باعث این پدیده است، نزد آنان شناخته نبود؛ و در این موارد می‌اندیشیدند که مسبب خسوف باید سایه جسمی غیر از زمین باشد. دلیل دیگر این بود که خورشید و ماه و ستارگان پنجگانه و زمین و «زمین مقابل» روی هم ده جسم آسمانی می‌شوند، و ده عدد رمزی فیثاغوریان بود.

این نظریه فیثاغوری به فیلولائوس تبی Philolaus of Thebes که در پایان قرن پنجم پیش از میلاد می‌زیسته منسوب است. این نظر، هر چند خیالی است و بخشی از آن نیز کاملاً غیر علمی است، دارای اهمیت بسیار است؛ زیرا که قسمت اعظم آن کوشش فکری را که برای تصور فرضیه کوپرنیکوس لازم است در بر دارد. تصور کردن زمین، نه به عنوان مرکز جهان بلکه به عنوان یکی از ستارگان، نه به شکل ثابت جاویدان بلکه به شکل کره‌ای سرگردان در فضا، نشان‌دهنده وارستگی شگفتی است از قید طرز تفکری که آدمی را مرکز هستی می‌شناسد. چون تصور طبیعی انسان از جهان يك بارچنین تکانی خورده بود، دیگر هدایت انسان به یاری براهین علمی به سوی نظریات دقیقتر چندان دشوار نبود.

به این نظریه، مشاهدات گوناگون افزوده شد. اوئوپیدس Oenopides، که اندکی پس از انکساگوراس می‌زیست، کجی مدار

زمین را کشف کرد. به زودی روشن شد که خورشید باید از زمین بسیار بزرگتر باشد؛ و این امر گفته‌گسانی را که می‌گفتند زمین مرکز جهان نیست تأیید می‌کرد. هنوز چیزی از زمان افلاطون نگذشته بود که فیثاغوریان «آتش مرکزی» و «زمین مقابل» را رها کردند. هراکلیدس پونتوسی (Heraclides of Pontus) که زمانی در حدود ۳۸۸ تا ۳۱۵ ق. م. یعنی معاصر ارسطو است) کشف کرد که زهره و عطارد گرد خورشید می‌گردند و بر این شد که زمین هر بیست و چهار ساعت یک بار گرد محور خود می‌چرخد. موضوع اخیر قدم بسیار مهمی بود که هیچک از اسلاف وی برنداشته بودند. هراکلیدس متعلق به مکتب افلاطون بود و باید مرد بزرگی بوده باشد؛ لیکن چنانکه انتظار می‌رود مورد احترام نبوده است؛ و از او به عنوان یک مرد سبکسر نام برده‌اند.

اریستارخوس ساموسی (Aristarchus of Samos) که در حدود ۳۱۰ تا ۲۳۰ ق. م. می‌زیسته، و از این قرار بیست و پنج سال از ارشمیدس بزرگتر بوده، جالبترین منجم باستان زمان است؛ زیرا که وی شکل کامل فرضیه کوپرنیکوس را طرح کرد؛ یعنی گفت که همه ستارگان، از جمله زمین، در دایره‌هایی گرد خورشید می‌گردند، و زمین هر بیست و چهار ساعت یک بار گرد خود می‌چرخد. چیزی که قدری بزرگ کننده است اینکه یگانگی اثری که از اریستارخوس باقی مانده رساله «در باره اندازه‌ها و فاصله‌های خورشید و ماه» است که بنا بر عقیده مرکز بودن زمین نوشته شده است. البته از حیث مسئله‌ای که این رساله در آن بحث می‌کند اتخاذ هر کدام از نظریات تفاوتی حاصل

1. *On the Sizes and Distances of the Sun and the Moon.*

نمی‌کند؛ و شاید وی به همین ملاحظه خلاف عقل دانسته باشد که بار مخالفت غیر لازم را با عقیده عموم منجمان در آن رساله بردوش بکشد؛ یا شاید پس از نوشتن این رساله به فرضیه کوپرنیکوس رسیده باشد. سرتامس هیث در اثر خود درباره اریستارخوس^۱، که متن و ترجمه این رساله را در بر دارد، به نظر اخیر تمایل دارد؛ اما در هر حال شواهد اینکه اریستارخوس نظر کوپرنیکوس را عنوان کرده است قطعی است.

نخستین و بهترین شواهد این امر از آن ارشمیدس است که، چنانکه دیدیم، معاصر جوانتر اریستارخوس بود. ارشمیدس در ضمن سخن گفتن در باره گلون Gelon پادشاه سیراکوس، می‌گوید که اریستارخوس کتابی پدید آورد که «حاوی فرضیات خاصی» بود، و ادامه می‌دهد که: «فرضیات وی عبارتند از اینکه ثوابت و خورشید بیحرکت بر جای خویش قرار دارند، و زمین روی محیط دایره گرد خورشید می‌گردد و خورشید در میان مدار جای دارد». قطعه‌ای نیز در تاریخ پلوتارک دیده می‌شود که می‌گوید کلئانتس Cleanthes «می‌اندیشد که وظیفه یونانیان این بود که اریستارخوس ساموسی را به جرم بی‌دینی محاکمه کنند، زیرا که وی کانون جهان (یعنی زمین) را به حرکت در آورده است، و این برای آن است که می‌خواهد این پدیده را محقق سازد که آسمان بر جای ثابت است و زمین در مداری کج گرد آن می‌گردد، در حالی که به گرد محور خود نیز در چرخش است». کلئانتس از معاصران اریستارخوس بود و در حدود ۲۳۲ ق. م.

۱. «اریستارخوس ساموسی، کوپرنیکوس زمان باستان» مطالب زیر مأخوذ از این کتاب است. *Iristarchus of Samos, the Ancient Copernicus*

در گذشت. در قطعه دیگری پلوتارک می گوید که اریستارخوس نظر خود را فقط به عنوان فرضیه مطرح کرد. اما خلف او، سلیو کوس Seleucus آن را مسلم دانست. (سلیو کوس در حدود ۱۵۰ ق. م. به بار آمد.) آئه تیوس Aëtius و سکستوس امپیریوس Sextus Empiricus نیز می گویند که اریستارخوس این نظر را فقط به عنوان فرضیه مطرح کرد. اگر هم چنین باشد بعید نیست که اریستارخوس نیز، مانند گالیه در دوهزار سال بعد، از تعصبات دینی اندیشیده باشد؛ و این اندیشه، چنانکه از لحن کلام کلثانتس سابق الذکر بر می آید، پایه مستحکمی داشته است.

پس از آنکه فرضیه کوپرنیکی به طور قطعی یا آزمایشی به وسیله اریستارخوس پیش کشیده شد، سلیو کوس آن را قطعی گرفت؛ ولی از میان منجمان باستانی دیگر کسی بدان توجهی نکرد. علت این امر بیشتر متوجه هیپارخوس Hipparchus است که میان سالهای ۱۶۱ تا ۱۲۶ ق. م. به بار آمد. سر تامس هیث از او به عنوان «بزرگترین منجم زمان باستان» یاد می کند.^۱ هیپارخوس نخستین کسی بود که از روی اسلوب به نوشتن درباره مثلثات پرداخت؛ جریان افزایش و کاهش طول روز و شب را کشف کرد؛ طول ماه قمری را، با خطایی کمتر از یک ثانیه، معین کرد؛ تخمینهای اریستارخوس را درباره اندازه ها و فاصله های خورشید و ماه اصلاح کرد؛ و صورتی از هشتصد و پنجاه ستاره ثابت، با تعیین طول و عرض آنها، تنظیم کرد. برای رد کردن فرضیه اریستارخوس دایره بر مرکزیت خورشید، نظریه «فلکهای تدویر را» (epicycles) - یعنی دایره هایی که مرکزهاشان بر محیط دایره

1. *Greek Mathematics*, Vol. II, p. 243

بزرگتری باشد. اتخاذ و اصلاح کرد. این نظریه را اپولونیوس Apollonius، که در حدود سال ۲۲۰ ق. م. به بار آمد ابداع کرده بود. دستگاہی که بعدها به نام بطلمیوس منجم — که در اواسط قرن دوم میلادی به بار آمد — معروف شد، شکل پرورده همین نظریه بود.

شاید کوپرنیکوس نیز چیزی، گرچه ناچیز، از فرضیه کمابیش فراموش شده ایستارخوس خوانده بوده و یافتن مرجعی باستانی در تأیید فرضیه تازه اش دلش را گرم ساخته باشد. از این که بگذریم، فرضیه اریستارخوس در علم ستاره شناسی پس از وی در واقع هیچ تأثیری نداشت. ستاره شناسان باستانی در تخمین اندازه های زمین و ماه و خورشید و فواصل ماه و خورشید، روشهایی به کار می بردند که از لحاظ نظری معتبر بود، اما به سبب نبودن ابزار کار دقیق به مانع برخورد می کرد. بسیاری از نتایجی که آنان گرفتند، با در نظر گرفتن نبودن ابزار کار، به طرزی شگفت انگیز قرین صحت است. اراتوستنس Eratosthenes قطر زمین را ۷۸۵۰ میل حساب کرد، که فقط در حدود پنجاه میل کمتر از اندازه حقیقی است. بطلمیوس فاصله متوسط ماه را ۲۹٫۵ برابر قطر زمین حساب کرد؛ رقم صحیح ۳۰٫۲ است. اما هیچکدام از آنان در محاسبات خود به اندازه و فاصله خورشید نزدیک نشدند، و همه این دو رقم را کمتر از حقیقت حساب کردند. تخمینهای آنها با واحد قرار دادن قطر زمین از این قرار بود:

اریستارخوس : ۱۸۰؛

هیپارخوس : ۱۲۵۴؛

پوزیدونیوس^۱ : ۶۵۴۵؛

۱. Posidonius استاد سیروس. وی در نیمه اخیر قرن دوم ق. م. به بار آمد.

رقم صحیح ۱۱۷۲۶ است. چنانکه پیداست این تخمینها همواره به حقیقت نزدیکتر می شده است. (اما رقم بطلمیوس تنزل می کند) و رقم پوزیدونیوس در حدود نصف رقم صحیح است. روی هم رفته تصویری که آنان از مجموعه شمس داشتند چندان دور از حقیقت نبود.

نجوم یونانی هندسی بود، نه دینامیک. منجمان باستانی حرکات اجرام آسمانی را یکدست و مستدیر، یا مرکب از حرکات مستدیر می پنداشتند. آنان تصور «نیرو» را نداشتند. گمان می کردند که گیتی از افلاکی تشکیل شده که مجموعاً در حرکتند، و اجرام فلکی گوناگون روی آنها نصب شده اند. با ظهور نیوتون و نیروی جاذبه، نقطه نظر جدیدی که کمتر هندسی بود به میان آمد. و شگفت اینکه در «نظریه نسبیت عام اینشتین» که تصور «نیرو» به معنای نیوتونی کلمه، در آن راه نیافته باز گشتی به نقطه نظر هندسی دیده می شود.

مسئله از نظر شخص منجم چنین است: حرکات ظاهری اجسام آسمانی در فلک معلوم، مطلوب است فرضیه یک مختصه ثالث، یعنی ارتفاع، به طوری که ترسیم پدیدهها را حتی الامکان ساده کند. حسن فرضیه کوپرنیکی حقیقت داشتن آن نیست، بلکه سادگی آن است. در نظریه نسبیت حرکت، مسئله حقیقت مطرح نیست. یونانیان در جستجوی فرضیاتی که پدیدهها را توجیه کند سرانجام... گرچه نمی توان گفت از روی قصد و عمد... مسئله را از راه علمی صحیح مورد بررسی قرار دادند. مقایسه آنان با اسلافشان، و نیز با اخلافشان تا برسیم به کوپرنیکوس، باید هر محقق را به نبوغ حقیقتاً شگفت آنان معتقد سازد.

دو مرد بسیار بزرگ، ارشمیدس و اپولونیوس، جمع ریاضیدان.

های طراز اول یونان را کامل می کنند. ارشمیدس دوست و شاید عموزاده پادشاه سیراکوس بود؛ و هنگامی که شهر سیراکوس در ۲۱۲ ق. م. به تصرف رومیان درآمد کشته شد. اپولونیوس در جوانی در اسکندریه می زیست. ارشمیدس نه فقط ریاضیدان بلکه فیزیکدان و محقق علم تعادل آبگونه‌ها (hydrostatics) نیز بود. اپولونیوس بیشتر به واسطه آثار خود درباره مقاطع مخروطات اهمیت دارد. من بیش از این درباره این دو دانشمند چیزی نخواهم گفت؛ زیرا که اینان دیرتر از آن آمدند که بتوانند در فلسفه تأثیر کنند.

پس از این دو مرد، گرچه هنوز کارهای شایان احترامی در اسکندریه صورت می گرفت، دیگر عصر بزرگ به پایان رسیده بود. زیر سلطه رومیان، یونانیان اعتماد به نفس را که وابسته به آزادی سیاسی است از دست دادند، و در عوض ارادت و احترام فلج کننده‌ای نسبت به اسلاف خود به دست آوردند. آن سرباز رومی که ارشمیدس را کشت، مظهري بود از هلاکت فکر اصیل و بدیع که روم در سراسر دنیای یونانی باعث آن شد.

۳

فلسفہ باستانی پس از ارسطو

فصل بیست و پنجم جهان یونانی

تاریخ دنیای یونانی زبان را در زمان باستان می توان به سه دوره تقسیم کرد: دوره «دولت شهر» های آزاد، که به دست فیلیپ و اسکندر پایان گرفت؛ دوره تسلط مقدونیه، که آخرین بقایای آن با الحاق مصر به روم پس از مرگ کلئوپاترا از میان رفت؛ و سرانجام دوره امپراتوری روم. در این سه دوره، صفت مشخص دوره نخست آزادی و بی نظمی و، از آن دوره دوم رقیبت و بی نظمی و، از آن دوره سوم رقیبت و نظم است.

از این سه دوره، دوره دوم به «عصر یونانی» معروف است. کاری که در این دوره در زمینه علوم و ریاضیات صورت گرفت بهترین توفیقی است که یونانیان بدان نایل شدند. در زمینه فلسفه، این کار عبارت است از پی ریزی مکتبهای اپیکوری و رواقی (Stoic) و نیز مکتب شک گرای (Scepticism) به عنوان یک دستگاه فلسفی مکمل و مدون. پس این دوره هنوز هم از رهگذر فلسفه اهمیت دارد. هر چند اهمیت آن به پای دوره افلاطون و ارسطو نمی‌رسد. پس از قرن سوم ق. م. دیگر تا هنگام ظهور نو افلاطونیان (Neoplatonists) در قرن سوم میلادی، در واقع هیچ مطلب تازه‌ای در فلسفه یونانی دیده نمی‌شود. اما در همین مدت بود که دنیای رومی برای پیروزی مسیحیت آماده می‌شد.

دوره کوتاه حکومت اسکندر ناگهان یونان را دیگرگون ساخت. در مدت ده سال، از ۳۳۴ تا ۳۲۴ ق. م. اسکندر آسیای صغیر و سوریه و مصر و بابل و ایران و سمرقند و بلخ و پنجاب را تصرف کرد. شاهنشاهی ایران، یعنی بزرگترین امپراتوری که جهان به خود دیده بود، در سه جنگ از میان رفت. کنجکامی یونانیان با دانشهای کهن و خرافات بابلیان، و دوتا پرستی زرتشتی، و دینهای هندوستان - که در میان آنها دین بودایی در راه تفوق پیش می‌رفت - آشنا شد. اسکندر به همه جا سر کشید؛ حتی در کوهستانهای افغانستان، و سواحل سیحون، و شاخه‌های رود سند، شهرهای یونانی بنا کرد؛ و کوشید در این شهرها سازمان یونانی با حکومتی کمابیش خود مختار پدید آورد. گرچه سپاه او بیشتر از مقدونیان تشکیل می‌یافت، و گرچه بیشتر تمدن یونانی اروپا بر خلاف میل خود تسلیم او شده بود، اسکندر در آغاز کار خود را پیشوای یونانیان می‌دانست. اما همچنان که کشور

گشایی او گسترش یافت سیاست آمیزش دوستانه یونانیان و غیر یونانیان را در پیش گرفت.

عواملی که اسکندر را بدین کار برانگیخت گوناگون بود. از يك سو پیدا بود که سپاهیان او، که چندان زیاد نبودند، نمی توانستند امپراتوری پهناوری را به زور نگهدارند، و سرانجام بایستی بر سازش با کشورهای تصرف شده تکیه کنند. از سوی دیگر مشرق زمین به هیچگونه حکومتی جز حکومت پادشاه آسمانی خو نداشت، و اسکندر بازی کردن نقش چنین پادشاهی را باطبع خود می دید. اینکه آیا اسکندر واقعاً خود را خدا می دانست یا مصالح سیاسی باعث می شد که خود را خدا بخواند، مسئله ای است که باید روانشناسان به حل آن پردازند، زیرا که شواهد تاریخی قاطع نیست. در هر صورت مسلم است که وی در مصر به عنوان جانشین فرعون، و در ایران به عنوان شاهنشاه از چاپلوسی چاپلوسان خرم و خرسند شد. سرکردگان مقدونی او - که آنها را «ندیمان» می نامیدند - در برابر او رفتاری داشتند که اشراف مغرب زمین در برابر پادشاه حکومت مشروطه خود نشان می دادند: خود را در برابر او به خاک نمی انداختند، و حتی به بهای خطر جانی از اندزدادن و خرده گیری خودداری نمی کردند. هنگامی که ندیمان او را وادار کردند که به جای پیشروی برای تصرف گنگ از سواحل سند به سوی وطن بازگردد، در لحظه حساسی جلو او را گرفتند. اما مشرق زمینیان، اگر احترام عقاید دینی شان نگهداشته می شد، بیشتر سر نرمی و سازش داشتند. این امر برای اسکندر مشکلی پدید نیاورد، زیرا همین قدر کافی بود که عامون یا بعل را بازئوس یکی کند و خود را پسر خدا بخواند. روانشناسان می گویند که اسکندر از

پدرش فیلیپ بیزار بوده و شاید در کشتن او هم دست داشته است؛ و دوست می‌داشته تصور کند که مادرش اولیمپاس Olympias، مانند زنان اساطیر یونان، معشوقه‌ی یکی از خدایان بوده است. کارهای اسکندر چنان معجز آسا بود که به خوبی ممکن است اواصل و منشاء توفیقهای شگرف خود را اعجاز پنداشته باشد.

یونانیان احساس برتری شدیدی نسبت به غیر یونانیان داشتند. هنگامی که ارسطو می‌گوید نژادهای شمالی با روحند و نژادهای جنوبی متمدن ولی فقط یونانیان هم با روحند و هم متمدن، بسی شك عقیده‌ی عموم را بیان می‌کند. افلاطون و ارسطو برده ساختن یونانیان را خطا می‌دانستند، حال آنکه در باره‌ی غیر یونانیان چنین اعتقادی نداشتند. اسکندر که خود کاملاً یونانی نبود، کوشید تا این احساس برتری را درهم شکند. خود وی دو شاهدخت غیر یونانی را به زنی گرفت و سرکردگان مقدونی خود را واداشت که با زنان اصیل زاده‌ی ایرانی ازدواج کنند.

انسان می‌اندیشد که در شهرهای یونانی بیشماری که اسکندر در خارج از یونان بنا کرد باید شماره‌ی مردان مهاجر بیش از زنان بوده باشد؛ و بنا برین لازم می‌آید که این مردان در ازدواج با زنان محلی از اسکندر پیروی کرده باشند. نتیجه‌ی این سیاست این بود که تصور نوع بشر، من حیث المجموع، در سر مردان متفکر راه یابد؛ و این بود که دیگر اعتقاد دیرین سال آنها به دولن شهرها، و (تا حد کمتری) به نژاد یونانی، کافی و کامل به نظر نمی‌رسید. در زمینه‌ی فلسفه این نقطه‌ی نظر «جهان میهنی» (cosmopolitan) با ظهور روایان آغاز می‌شود؛ اما در عمل آغاز آن قدیمتر است، یعنی با ظهور اسکندر

مقارن بود. نتیجه اینکه تأثیر و تأثر یونانیان و غیر یونانیان دوجانبه بود: غیر یونانیان اندکی از علوم یونانی را آموختند، و یونانیان بسیاری از خرافات آنان را فرا گرفتند. تمدن یونانی دامنه پناور - تری یافت، اما از خلوص و بیغشی یونانی اش کاسته شد.

تمدن یونانی اساساً تمدنی شهری بود. البته بسیاری از یونانیان به کشاورزی می پرداختند، اما اینان در پدید آوردن آنچه در فرهنگ یونانی برجسته است چندان سهمی نداشتند. از مکتب ملطیه به بعد، یونانیانی که در علم و فلسفه و ادبیات مقام بلندی داشتند، وابسته به شهرهای بازرگانی ثروتمندی بودند که غالباً در محاصره اقوام غیر یونانی قرار داشتند. این گونه تمدن را نه یونانیان، بلکه فینیقیان بنیاد کردند. در شهرهای صور و سیدون و کارتاژ کار بدنی در درون شهر بر عهده بردگان بود، و در جنگها از سربازان مزدور استفاده می شد. زندگی این شهرها، برخلاف شهرهای بزرگ امروزی، بر توده های وسیع روستایی که با مردم شهر از حیث خون و حقوق سیاسی برابر باشند متکی نبود. نزدیکترین نظیر این تمدن را در عصر جدید بایستی در نیمه اخیر قرن نوزدهم در خاور دور مشاهده کرد. سنگاپور و هونگ کونگ و شانگهای و دیگر بندرهای تحت معاهده چین جزایر اروپایی کوچکی بودند که در آنها سفید پوستان جوامع اشرافی تجاری تشکیل داده بودند و از دسترنج مزدوران گزدان می کردند. در امریکای شمالی، در شمال خط میسون دیکسون Mason Dixon، چون چنین دسترنجی موجود نبود، سفید پوستان ناچار خود به کشاورزی پرداختند. بدین سبب تسلط تژاد سفید بر امریکای شمالی مأمون و مسلم است. حال آنکه تسلط این تژاد بر خاور دور بسیار کاهش یافته است.

و به آسانی ممکن است پاك از میان برود. اما مقدار زیادی از این نوع فرهنگ سفیدپوستان، خاصه صنعت او، بر جای خواهد ماند. این تشبیه ما را برای شناختن وضع یونانیان در قسمتهای شرقی امپراتوری اسکندر یاری می‌دهد.

تأثیر اسکندر بر مخیلهٔ آسیا عظیم و پایدار بود. «کتاب اول مکابیان» با شرحی از کارهای اسکندر آغاز می‌شود:

«و آن پس از اسکندر رخ نمود که پسر فیلیپ مقدونی بود و از سرزمین چتییم برخاست و دارا پادشاه پارسها و مادها را شکست داد و بر جای او بر تخت نشست و نخستین پادشاهی بود که بر یونان فرمان راند و جنگ بسیار کرد و مواضع مستحکم بسیار به تصرف در آورد و خون پادشاهان روی زمین بریخت و به انتهای جهان خاکی رفت و از ملل بسیار باج و خراج گرفت، چندانکه زمین در برابر او رام گشت و او بدین سبب سرمست شد و بلند پروازی آغاز کرد و آنگاه سپاهی بزرگ و سترگ بیاراست و بر ممالک و خلائق و سلاطین فرمان راند و جمله را خراجگزار خویش ساخت.

«آنگاه بیمار شد و دریافت که مرگش فرا رسیده است. پس، از میان خدمتگاران خود آنان را که محترم بودند و از روزگار جوانی با او بسر برده بودند فرا خواند و هنگامی که هنوز زنده بنود قلمرو خویش را میان آنان تقسیم کرد. بدین منوال اسکندر دوازده سال پادشاهی کرد و آنگاه در گذشت.»

اسکندر در دین اسلام به نام قهرمانی افسانه‌ای باقی ماند. خوانین کوچک دامنه‌های هیمالیا هنوز خود را از دودمان اسکندر

میدانند.^۱ در سراسر تاریخ هیچ قهرمان واقعی دیگری چنین زمینه کاملی برای افسانه پردازی و شعر سرایی فراهم نساخته است.

هنگام مرگ اسکندر کوشش شد تا وحدت امپراتوری او نگهداشته شود. اما از دو پسر اسکندر یکی کودک خردسال بود، و دیگری هنوز به دنیا نیامده بود. هر يك از این دو پسر هوادارانی داشتند، اما در جنگی که برخاست هر دو از میدان رانده شدند. سر انجام امپراتوری او میان خانواده‌های سه تن از سردارانش تقسیم شد؛ و به تقریب، به یکی قسمت اروپایی و به دیگری قسمت افریقایی و به آن سه دیگر قسمت آسیایی متصرفات اسکندر رسید. قسمت اروپایی سر-انجام به دست نوادگان آنتیگونوس Antigonus افتاد. بطلمیوس، که مصر را به دست آورد، اسکندریه را پایتخت خود ساخت. سلوکوس، که پس از جنگهای بسیار بر آسیا دست یافت، چنان سرگرم جنگ و جدال بود که نتوانست پایتخت ثابتی داشته باشد؛ ولی در زمانهای دیرتر انطاکیه پایتخت دولت سلوکی شد.

بطلمیوسان و سلوکیان هر دو سیاست اسکندر را، که آمیزش یونانیان با غیر یونانیان بود، رها کردند و حکومتهای جبار نظامی پدید آوردند که در آغاز متکی بود بر سهمی که از سپاهیان مقدونی به آنان رسیده بود، و به وسیلهٔ سربازان مزدور یونانی تقویت می‌شد. بطلمیوسان مصر را با ایمنی رضایت بخشی در دست داشتند؛ ولی در آسیا دو قرن با جنگهای درهم و برهم میان مدعیان سلطنت گذشت و سرانجام این جنگها با در آمدن آن نواحی به تصرف دولت روم پایان

۱. شاید اکنون دیگر این موضوع راست نباشد. پیرا پسران کسانی که چنین ادعایی داشتند در دانشگاه اکسفورد تحصیل کرده‌اند.

یافت. در این دو قرن ایران به تصرف پارتها در آمد و یونانیان باختری، بیش از پیش از سرزمین اصلی خود مجزا شدند.

این یونانیان در قرن دوم ق. م. (که از آن پس به سرعت بر افتادند) پادشاهی داشتند به نام مناندر Menander که امپراتوریش در هندوستان دامنه‌ای پهناور داشت. چند گفتگو میان او و کاهنی بودایی به زبان پالی Pali (زبان دینی بوداییان) به جا مانده است و ترجمه قسمتی از آن به زبان چینی موجود است. دکتر تارن Tarn می گوید اساس نسخه پالی متنی است یونانی، ولیکن نسخه چینی که با کناره گرفتن مناندر از سلطنت و در آمدن او به سلك مقدسان بودایی پایان می یابد مسلماً بی اساس است.

در این هنگام دین بودایی نهضتی نیرومند بود که مردم را به سوی خود می کشید. آسوگا (۲۶۴ - ۲۲۸ ق. م.)، پادشاه مقدس بودایی، در نوشته‌ای که در دست است چنین نوشته است که هیئتهای دینی به نزد همه پادشاهان مقدونی فرستاده است: «و در نظر خداوندگار این بزرگترین پیروزی است، یعنی پیروزی قانون؛ و نیز این همان چیزی است که خداوندگار هم در کشور خود روا داشته است و هم در سرزمینهای همسایه، تا حدود ششصد فرسنگ - حتی در جایی که انتیوخوس Antiochus، پادشاه یونانی، مقام دارد؛ و در آنسوی آنتیوخوس، تا جایی که قلمرو چهار پادشاه است که بطلمیوس و آنتیگونوس و ماگاس Magas و اسکندر نام دارند ... و نیز در اینجا، در قلمرو پادشاه در میان یوناها Yonas^۱.» (یعنی یونانیان پنجاب.)

۱. این قطعه را بوان Bevan در کتاب «سلسله سلوکوس» House of Seleucus Vol. I, p. 298n نقل کرده است.

متأسفانه در مغرب زمین هیچ شرحی در باره این هیئتهای دینی در دست نیست .

تأثیر تمدن یونانی در بابل بسیار عمیقتر بود. چنانکه دیدیم، یگانه دانشمند باستانی که در اعتقاد به فرضیه کوپرنیکی از اریستارخوس ساموسی پیروی کرد سلوکوس بود که در حدود ۱۵۰ ق. م. در سلوکیه Seleucia، در ساحل رود دجله، به بار آمد. تاسیتوس Tacitus می گوید که در قرن اول میلادی سلوکیه «به عادت و حیثیته پارتها تنزل نکرده و هنوز سازمانهای بنیادگذار خود سلوکوس^۱ را نگهداشته است. سیصد تن از شهروندان، که به خاطر دارایی یا داناییشان برگزیده شده اند، سنا را تشکیل می دهند. توده مردم نیز در دولت سهمی دارند.»^۲ در سراسر بین النهرین نیز مانند نواحی غربی تر زبان یونانی به صورت زبان فرهنگ و ادب درآمد و تا هنگام پیروزی اسلام بدین صورت بود.

شهرهای سوریه (غیر از یهودیه) از حیث زبان و ادبیات کاملاً یونانی شدند؛ اما توده های روستایی که بیشتر محافظه کار بودند دینها و زبانهای را که بدانها خو کرده بودند نگه داشتند.^۳ در آسیای صغیر شهرهای یونانی سواحل قرنها در همسایگان خود نفوذ داشتند؛^۴ بر اثر فاتح شدن مقدونیه این نفوذ تقویت شد. نخستین برخورد راه و رسم یونانی با قوم یهود در «کتابهای مکابیان» نقل شده است. این داستان برخلاف سایر وقایع امپراتوری مقدونیه بسیار دلکش است. من در

۱. پادشاه، نه منجم.

۲. «سالنامهها» Annals, Book VI. chap. 42.

۳. ر. لک. «تاریخ باستان کمبریج»

Cambridge Ancient History,

Vol. VII. pp. 194 - ۶.

یکی از فصلهای آینده، هنگامی که به ریشه و رشد مسیحیت رسیدیم، در این باره سخن خواهیم گفت. در جاهای دیگر نفوذ یونان با چنین ایستادگی سخت و استواری رو به رو نشد.

از حیث فرهنگ، درخشانترین توفیق قرن سوم ق. م. پدید آوردن شهر اسکندریه بود. مصر کمتر از قسمتهای اروپایی یا آسیایی امپراتوری مقدونیه میدان جنگ شد و اسکندریه برای تجارت دارای وضع و موقعی بسیار مناسب بود. بطليموسان حامی و مروج علم بودند و بسیاری از بهترین مردان آن عصر را به پایتخت خود جلب کردند. ریاضیات در انحصار اسکندریه درآمد و تا به هنگام سقوط رم بدین حال ماند. درست است که ارشمیدس از مردم سیسیل (صقلیه) بود و به تنها قسمتی از جهان تعلق داشت که در آنجا دولتهای یونانی استقلال خود را (تا روز مرگ ارشمیدس در ۲۱۲ ق. م.) حفظ کرده بودند؛ اما ارشمیدس هم در اسکندریه تحصیل کرده بود. اراتوستنس رئیس کتابداران کتابخانه معروف اسکندریه بود. ریاضیدانها و دانشمندانی که در قرن سوم ق. م. رابطه‌ای کمابیش نزدیک با اسکندریه داشته‌اند از حیث قدرت با یونانیان قرنهای پیش برابری می‌کنند، و آثاری که پدید آوردند همسنگ آثار آنهاست. اما این دانشمندان کسانی نبودند که مانند اسلاف خود همه علوم را زمینه کار خود بدانند و فلسفه‌ای کلی و عام ارائه کنند؛ بلکه، به معنای امروزی کلمه، «متخصص» بودند. اوقلیدس و اریستارخوس و ارشمیدس و اپولونیوس به ریاضیات قناعت می‌کردند و در زمینه فلسفه تا حد ابداع پیش نمی‌رفتند.

نه تنها در جهان دانش، بلکه در همه زمینه‌ها، تخصص صفت مشخص آن عصر بود. در شهرهای خود مختار یونان، در قرنهای پنجم

و چهارم، چنین پنداشته می شد که يك تن مرد با کفایت، کفایت همه کار را دارد. چنین مردی بر حسب موقع سپاهی، یا سیاسی، یا قانون گذار، یا فیلسوف می شد. سقراط هر چند از سیاست بیزار بود نمی توانست خود را از کشمکشهای سیاسی بر کنار نگهدارد. وی در جوانی سرباز و (با آنکه در «دفاع» این را تکذیب می کند) محصل علوم طبیعی بود. پروتاگوراس، هنگامی که از آموختن فلسفه شك به جوانان اشرافی که خواهان تازه ترین مطالب بودند فراغتی به دست می آورد به طرح قوانینی برای شهر توری می پرداخت. افلاطون هم از سیاست بازی غافل نبود، منتها به جایی نرسید. گزنفون، هنگامی که نه به نوشتن درباره سقراط مشغول بود و نه از اشراف روستایی محسوب می شد، وقت خود را به سرداری می گذراند. ریاضیدانهای فیثاغوری می کوشیدند حکومت شهری را به دست آورند. بر هر فردی لازم بود در امر قضا و سایر امور اجتماعی شراکت داشته باشد. در قرن سوم این وضع دگرگون شد. درست است که در دولتهای شهری کهن سیاست بازی همچنان ادامه یافت؛ ولی این بازی دیگر محلی و بی اهمیت شده بود؛ زیرا که یونان در سایه حمایت سپاهیان مقدونی به سر می برد. کشاکش جدی و واقعی برای به دست آوردن قدرت سیاسی، فقط در میان سپاهیان مقدونی جریان داشت. در این کشاکشها، پای اصول در میان نبود، بلکه منازعه فقط بر سر ملك و مال بود - میان حادثه - جویانی که با یکدیگر رقابت می کردند. این سپاهیان کمابیش بی تربیت کارشناسان یونانی را به کارهای دیوانی و فنی می گماشتند. مثلا در مصر، در زمینه آبیاری و زهکشی کارهای بزرگ صورت گرفت. سپاهی و دیوانی و پزشک و ریاضیدان و فیلسوف یافته می شد، ولی

هیچکس نبود که در فن همه اینان حریف باشد.

روزگار چنان بود که اگر کسی کیسه‌اش از نقدینه پر و سرش از هوای قدرت تهی بود، می‌توانست زندگی بسیار خوشی داشته باشد. اگر گذار لشکر غارتگری به کوی او نمی‌افتاد. دانشمندانی که خود را مورد عنایت و حمایت شهریاری می‌ساختند می‌توانستند زندگانی بسیار پرشکوهی برای خود فراهم کنند، به شرط آنکه در هنر چاپلوسی استاد باشند و از اینکه موضوع لطیفه‌های احمقانه همایونی واقع شوند نیز بد به دل راه ندهند. اما چیزی که امنیت یا ایمنی نامیده می‌شود وجود نداشت. بسا ممکن بود که شورش در کاخ سلطنتی روی دهد و بساط ولینعمت دانشمند چاپلوس را در نوردد؛ یا آنکه غلاطیان سرایش را ویران کنند؛ یا اینکه میان دو سلسله نبردی در بگیرد و در این میانه شهر دستخوش چپاول شود. پس جای شگفتی نیست که در چنین وضعی مردم به پرستش الهه «بخت» پردازند. در نظام امور بشری هیچ چیزی معقول نمی‌نمود. کسانی که برای یافتن نشانی از عقل در گوشه‌ای از زندگی سرسختانه تلاش می‌کردند سرانجام در خود فرو می‌رفتند و مانند شیطان میلئون بدین نتیجه می‌رسیدند که:

نفس جایگاه خویش است و در درون خود

می‌تواند از بهشتی دوزخی، و از دوزخی بهشتی، بسازد.

باری، جز خود جویان حادثه خواه کسی هوای شرکت جستن در کارهای اجتماعی در سر نداشت. پس از دوره درخشان پیروزیهای اسکندر، به سبب نبودن فرمانده توانایی که بتواند نیروی پایدار به

دست آورد، یا به واسطه نداشتن اصل نیرومندی که بتواند هماهنگی اجتماعی را تأمین کند، دنیای یونانی رفته رفته در هرج و مرج فرو رفت. فکر یونانی در برابر مشکلات سیاسی ناتوانی کامل از خود نشان داد. شك نیست که رومیان در مقام قیاس با یونانیان ابله و حیوان صفت بودند؛ ولی حد اقل نظم و نسقی پدید می آوردند. آن بی نظمی روزهای دیرین آزادی قابل تحمل بود، زیرا هر فردی در آن سهمی داشت؛ ولی این بی نظمی تازه مقدونی، که به دست حکام بی کفایت بر مردم تحمیل می شد، یکباره غیر قابل تحمل بود. — بسیار بیش از اسارت بعدی در دست حکومت روم غیر قابل تحمل بود.

نارضایی همه جا را گرفته بود و بیم انقلاب می رفت. مزدکار آزاد، شاید به واسطه رقابت کار بردگان شرقی، پایین می آمد، و بهای لوازم زندگی بالا می رفت. در اینجا انسان می بیند که اسکندر در آغاز کار خود از بستن قراردادهایی برای نگهداشتن طبقه بی چیز در جای خود غافل نبوده است. «در معاهداتی که به سال ۳۵۵ میان اسکندر و «دول اتحادیه کورنیت» بسته شد قرار بر این نهاده شد که شورای جامعه و نمایندگان اسکندر ترتیبی بدهند که در هیچیک از شهرهای اتحادیه مصادره اموال شخصی یا تقسیم اراضی یا ابطال دیون یا آزاد ساختن بردگان به منظور انقلاب روی ندهد.»^۱ در دنیای یونانی معابد کار بانکها را انجام می دادند، خزانه طلا متعلق به آنها بود، و اعتبارات به وسیله آنها تعیین می شد. در اوایل قرن سوم معبد آپولو واقع در دِلوس Delos با سود صدی ده پول قرض می داد. پیش

۱. مقاله «مسئله اجتماعی در قرن سوم» به قلم تارن Tarn در کتاب «عصر یونانی». *The Hellenistic Age*, Cambridge, 1923. این مقاله بی اندازه دلکش است و در آن اطلاعاتی وجود دارد که از جاهای دیگر آسان به دست نمی آید.

از آن ترخ مرابحه بالاتر از این بوده است.

کارگران آزادی که دستمزدشان کفاف نیازمندیهای خشک و خالی را هم نمی‌داد، اگر جوان و نیرومند بودند می‌توانستند به سپاه سر بازان مزدور بپیوندند. شك نیست، که زندگی سر بازان مزدور هم پر از سختی و مخاطره بود؛ ولی در عین حال فرصتهای گرانبهای نیز در برداشت. ممکن بود غارت يك شهر ثروتمند شرقی پای دهد؛ ممکن بود شورش پرمقمتی رخ نماید. لابد مرخص کردن سپاهیان نیز برای فرماندهان خطرناک بوده است؛ و بسا که یکی از علل جنگهای تقریباً دائمی همین امر بوده باشد.

آن روح شهری کهن در شهرهای کهنسال یونان کمابیش برجای ماند؛ اما در شهرهای تازه‌ای که اسکندر بنا کرده بود دوام نکرد. و اسکندریه از این قاعده مستثنی نبود. در زمانهای پیشتر، هر شهر تازه‌ای از مهاجران شهرهای کهن فراهم می‌آمد، و رشته‌ای عاطفی پیوند او را با مادرش نگه می‌داشت. این رشته دوام بسیار داشت، چنان که در مورد فعالیتهای دیپلماتی شهر لامپسا کوس Lampsacus، واقع در کنار داردانل، در سال ۱۹۶ ق. م. به تحقیق رسید. آنتیو کوس سوم، پادشاه سلوکی، این شهر را تهدید به تصرف کرد. لامپسا کوس بر آن شد که از روم حمایت بخواهد؛ فرستادگانی به رم گسیل شدند؛ اما این فرستادگان یگراست به رم نرفتند، بلکه با همه دوری راه نخست به بندر ماری رفتند که مانند لامپسا کوس مستعمره فوکیا Phocaea بود، و علاوه بر این با رومیان دوستی داشت. مردم ماری پس از شنیدن نطق سفیر بر آن شدند که برای پشتیبانی از شهری که آنرا خواهر

شهر خود می‌دانستند هیئتی بهرم بفرستند. گلها که دور از ساحل ماری می‌زیستند، با نوشتن نامه‌ای به مردم هم نژاد خود در آسیای صغیر، یعنی غلاطیان، در این پشتیبانی شرکت کردند و شهر لامپسا کوس را دوست خود خواندند. دولت روم طبعاً از یافتن بهانه‌ای برای مداخله در کارهای آسیای صغیر خرسند شد و با وساطت روم لامپسا کوس آزادی خود را حفظ کرد. تا آنکه سرانجام رومیان آن را مزاحم خود یافتند.

فرمانروایان آسیا عموماً خود را «دوستار یونان» می‌نامیدند، تا آنجا که مصالح سیاسی و نظامی اجازه می‌داد، با شهرهای کهن یونان دوستی می‌کردند. این شهرها آرزو و (هرگاه می‌توانستند) ادعا داشتند که حکومت خود مختار توده‌ای داشته باشند و خراج نگزارند، و از زحمت پادگانهای سلطنتی آزاد به سر برند. دوستی این شهرها ارزش داشت، زیرا که ثروتمند و صادرکننده سر باز مزدور بودند، و بسیاری از آنها بندرگاههای مهمی در اختیار داشتند. ولیکن اگر به هنگام جنگ داخلی در انتخاب جانب خبط می‌کردند به تصرف درآمدن خاک آنها حتمی بود. روی هم رفته پادشاهان سلوکی با آنها بد رفتاری نمی‌کردند، ولی در این میان استثنائاتی هم وجود داشت.

شهرهای جدید، هر چند تا حدی خود مختار بودند، ستمهای شهرهای کهن را نداشتند. مردمانشان از يك نژاد نبودند، بلکه از قسمتهای مختلف سرزمین یونان فراهم آمده بودند. این مردم بیشتر حادثه جویانی بودند نظیر نخستین کسانی که به امریکا رفتند، یا در یوهانسبورگ منزل گزیدند؛ نه مهاجران آرام و سر بسراهی مانند

مستعمره نشینان قدیم یونان، یا پشاهنگان نیواینگلند New England. این امر فرمانروایی پادشاه را تسهیل می کرد، اما از لحاظ گسترش تمدن یونانی دلیل ضعف نبود.

تأثیر دین و خرافات غیر یونانی در دنیای یونانی عمدتاً — اما نه کلیتاً — بد بود. این تأثیر ممکن بود برخلاف آنچه بود باشد. یهود و ایرانیان و بوداییان همه دینهای داشتند که بیگمان از شرك یونانی برتر بود. حتی بهترین فلاسفه یونان می توانستند از مطالعه این ادیان کسب فیض کنند. ولی متأسفانه بابلیان و کلدانیان بیش از همه در تخیل یونانی تأثیر کردند. پیش از هر چیز، قدمت آنها مؤثر بود. سابقه روحانیان آنها به هزار سال می رسید، و هزاران سال نیز خود آنان با ادعا بر آن می افزودند. دیگر، مقداری دانش صحیح و اصیل بود که در میان آنها رواج داشت. بابلیان مدتها پیش از یونانیان می توانستند خسوف را کمابیش پیش بینی کنند. اما این دانش فقط واسطه تأثیر بابل در یونان بود. آنچه یونانیان از بابلیان گرفتند بیشتر ستاره بینی و جادوگری بود. پرفسور گیلبرت موری Gilbert Murray می گوید: «ستاره بینی، مانند بیماری که به جان ساکنان جزیره دور افتاده ای بیفتد، به جان یونانیان افتاد. مقبره اوزیمانندیاس Ozymandias، چنانکه دیودوروس Diodorus آن را وصف می کند، پوشیده از علائم ستاره بینی بوده است. آرامگاه آنتیو کوس اول که در کوماژن Commagene کشف شد نیز همین حال را دارد. برای پادشاهان طبیعی بود که بپندارند ستارگان نگران آنها هستند؛ چیزی که غریب است اینکه همه برای گرفتن این بیماری آمادگی داشتند.»^۱

گویا یونانیان نخستین بار در زمان اسکندر به وسیلهٔ مردی کلدانی به نام بروسوس Berosus ستاره بینی را آموختند. این شخص در جزیرهٔ کوس تدریس می کرد و به گفتهٔ سنکا Seneca «بعل را تعبیر می کرد». پروفیسور موری می گوید که «معنای این سخن لابد این است که وی «چشم بعل» را به زبان یونانی ترجمه می کرده است، که رساله‌ای است در هفتاد لوح که از کتابخانهٔ آشور بنی پال (۶۸۶ - ۶۲۶ ق. م.) به دست آمده، اما در هزارهٔ سوم ق. م. برای سارگون Sargon نوشته شده است.»^۱

چنانکه خواهیم دید، حتی غالب فلاسفهٔ درجهٔ اول دچار اعتقاد به ستاره بینی شدند. این اعتقاد چون آینده را قابل پیش بینی می دانست متضمن اعتقاد به جبر یا تقدیر بود، که فلاسفه می توانستند آن را در برابر اعتقاد عموم مردم به بخت قرار دهند. بی شک مردم به هر دو اعتقاد داشتند، بی آنکه متوجه تناقض آنها شوند. این گم گشتگی عمومی، ناچار بیش از ناتوانی فکری انحطاط اخلاقی پدید می آورد. نا امنی مداوم، در عین حالی که با پدید آمدن عده‌ای معدود از عالی ترین نمونه‌های تدین و فضیلت سازگار است، با فضایل پیش پا افتاده و دوز مرهٔ اشخاص محترم عادی سازش ندارد. وقتی که ممکن باشد فردا اندوختهٔ انسان به باد رود، در صرفه جویی امروز حکمتی به نظر نمی رسد؛ و در جایی که مسلم است با هر کس درستی کنی تو را خواهد فریفت، درستکاری حسنی ندارد؛ و هنگامی که هیچ هدفی مهم نباشد، یا پایهٔ پیروزی بلرزد، در راه هدف کوشیدن بی حاصل است؛ و وقتی که فقط زبان بازی و پشت هم اندازی زندگی را تأمین کند، برای

راستگویی دلیلی به نظر نمی آید. انسانی که فضایلش هیچ منبعی جز حزم و دوراندیشی مادی ندارد، در چنین دنیایی اگر جرئت داشته باشد حادثه‌جو خواهد شد، و گر نداشته باشد گمنامی را به عنوان وسیله آسانی برای گذاردن عمر انتخاب خواهد کرد.

مانند که متعلق به این عصر است می گوید:

من بسیار دیده‌ام

کسانی را که در نهاد خود دغلكار نبوده‌اند

و از بد بختی ناچار دغلكار گشته‌اند.

این گفته ماهیت اخلاق قرن سوم پیش از میلاد را - جز در مورد چند شخصیت استثنائی - در چند کلمه بیان می کند. حتی در آن چندتن انگشت‌شمار نیز بیم جای امید را گرفته بود؛ و هدف زندگی آنان بیشتر به در بردن گلیم خویش از موج بود تا سعی در گرفتن غریق. « فلسفه اولی در طاق نسیان می افتد و اخلاق - که اکنون جنبه فردی دارد - در طراز اول قرار می گیرد. فلسفه دیگر خط آتشی در پیشاپیش جویندگان حقیقت نیست، بلکه نقش کشی است که به دنبال کاروان تلاش معاش حرکت می کند و درماندگان و زخمیان را از سر راه بر می دارد. »

فصل بیست و ششم کلیبان و شکاکان

در دوره‌های گوناگون، رابطهٔ مردانی که از حیث قوای فکری برجسته بوده‌اند با اجتماع زمان تفاوت بسیار کرده است. در برخی دوره‌های خسته این مردان با محیط خود هماهنگی داشته‌اند؛ البته اصلاحاتی را که ضروری می‌دیده‌اند پیشنهاد می‌کرده‌اند، ولی کما بیش مطمئن بوده‌اند که از پیشنهادهاشان استقبال خواهد شد. این مردان از دنیای خود، حتی اگر هم اصلاح نمی‌شد، بیزار نبوده‌اند. اما در دوره‌های دیگر این مردان انقلابی بوده‌اند؛ زیرا که جهان را نیازمند

تغییرات اساسی می‌دیده‌اند و انتظار داشته‌اند که این تغییرات، تاحدی به‌یمن مجاهدت ایشان، زود صورت پذیرد. نیز در دوره ای دیگر این مردان از جهان نومید گشته‌اند، و با آنکه می‌دانسته‌اند جهان به چیزهایی نیازمند است احساس می‌کرده‌اند که امیدی به تحقق یافتن آن چیزها نیست. این روحیه به آسانی مبدل به نومیدی ژرفتری می‌شود که زندگانی زمینی را اساساً بد می‌داند و فقط به‌زندگی آینده یا نوعی تغییر و تصعید عرفانی چشم امید می‌دوزد.

در برخی دوره‌ها نیز مردان گوناگون که در یک‌زمان می‌زیسته‌اند همه این روشها را در پیش گرفته‌اند. برای نمونه آغاز قرن نوزدهم را در نظر بگیرید: گوته راضی و راحت است؛ بنام Bentham اصلاح طلب است؛ شلی Shelly انقلابی است؛ لئوپاردی Leopardi بدبین است. اما در بیشتر دوره‌ها، لحن خاصی بر آثار نویسندگان بزرگ غلبه دارد. در انگلستان، در دوره الیزابت و قرن هجدهم این نویسندگان آسوده‌خاطر بودند؛ در فرانسه، در حدود سال ۱۷۵۰ انقلابی شدند؛ در آلمان از ۱۸۱۳ تا کنون متعصب بوده‌اند.

در دوران تسلط کلیسا، یعنی از قرن پنجم تا پانزدهم، میان آنچه از لحاظ نظری مورد اعتقاد بود و آنچه در عمل احساس می‌شد تضادی وجود داشت. از لحاظ نظری، جهان سرای سپنجی محنت‌بازی بود که در آن آدمی با رنج و مشقت خود را برای سرای جاودان آماده می‌کرد. اما در عمل، نویسندگان که تقریباً اهل کلیسا بودند نمی‌توانستند از مستی قدرت کلیسا بر کنار بمانند. برای فعالیت‌های بسیار، در زمینه‌هایی که مفید می‌پنداشتند، دست و پایشان باز بود. از این سبب روحیات طبقه حاکمه را داشتند، نه از آن کسانی که خویش را تبعید

شده به دنیایی غریب می انگارند. این موضوع جزئی است از دوگانگی شگفتی که در سراسر قرون وسطی دیده می شود. علت این بود که کلیسا با آنکه بر اساس معتقدات اخروی استوار بود در امور دنیوی و روزمره نیز مهمترین سازمان به شمار می رفت.

آمادگی روحی برای پذیرش جنبه اخروی کیش مسیح از دوره یونانی آغاز می شود و با زوال دولت شهرها مربوط است. فلاسفه یونانی از قدیم تا ارسطو، با آنکه گهگاه از این و آن شکوه و شکایتی داشتند، غالباً از دنیا نومید نبودند و از لحاظ سیاسی نیز خود را عقیم و ناتوان احساس نمی کردند. ممکن بود که گاه به طبقه شکست خورده ای تعلق داشته باشند، لیکن در این صورت نیز شکست آنها به مصداق این بود که « بازی سرشکستن هم دارد، » نه اینکه خردمند از زور و زر محروم است و چاره ای نیست. حتی کسانی که چون فیثاغورس، و گاه افلاطون، عالم محسوس را محکوم می کردند و به عرفان پناه می بردند برای حکیم ساختن حکام نقشه های عملی داشتند. هنگامی که قدرت سیاسی به دست مقدونیان افتاد فلاسفه یونان چنانکه طبیعی بود از سیاست روی گرداندند، و هم و غم خود را مصروف تحصیل فضیلت و رستگاری فردی ساختند. دیگر نپرسیدند که چگونه می توان دولت خوب پدید آورد؛ بلکه پرسیدند چگونه می توان در جهان رذیلت به فضیلت دست یافت، یا در وادی محنت به سعادت رسید. البته این تغییر، تغییر کمی بود؛ پیش از آن نیز این گونه پرسشها مطرح می شد، و پس از آن باز رواقیان چندی به سیاست پرداختند. البته سیاست روم، نه سیاست یونان. مع هذا این تغییر، تغییر واقعی بود. از دوره کوتاه پرداختن رواقیان به سیاست روم که بگذریم، جهان بینی کسانی که فکر و احساسی جدی داشتند

روز به روز ذهنی تر و انفرادی تر شد، تا آنکه سرانجام مسیحیت از این جهان بینی کتابی مبتنی بر رستگاری فردی فراهم آورد و این کتاب الهام دهنده مبلغان دینی و پدید آورنده کلیسا شد. تاهنگامی که این امر واقع نشده بود، فلاسفه سازمانی نداشتند که از ته دل بدان بگرایند، و بنابراین عشق حقیقی آنها به قدرت مجال کافی برای تظاهر نمی یافت. بدین سبب فلاسفه دوره یونانی به عنوان افراد آدمی، محدودترند از مردم دوره ای که در آن هنوز دولت شهر می توانست الهام بخش گرایش باشد. فلاسفه دوره یونانی هنوز می اندیشند، زیرا که نمی توانند نیندیشند؛ اما کمتر امیدوارند که اندیشه هایشان در امور دنیوی نتیجه ای به بار آورد.

در پیرامون زمان اسکندر چهار مکتب فلسفی پدید آمد. رواقیان و اپیکوریان که معروفترند، موضوع بحث فصلهای آینده خواهند بود. در فصل حاضر در باره کلییان (Cynics) و شکاکان (Sceptics) سخن خواهیم گفت.

مکتب کلییان به توسط بنیانگذار آن، دیوگنس Diogenes از عقاید آنتیستنس Antisthenes - یکی از شاگردان سقراط که بیست و هفت سال از افلاطون بزرگتر بود - گرفته شده است. آنتیستنس شخصیتی جالب توجه است که از بعضی جهات به تالستوی شباهت دارد. وی تا پس از مرگ سقراط در محفل اشرافی شاگردان وی به سر می برد و نشانی از ارتداد نشان نمی داد. اما چون سالهای جوانی را پشت سر گذاشت، چیزی - شاید شکست آتن یا مرگ سقراط یا بیزاری از زبان بازی فلسفی - باعث شد که وی از آنچه پیشتر در نظرش ارزشمند بود متفر شود. دیگر جز خوبی صاف و ساده هیچ چیز را نمی پذیرفت.

با کارگران محشور شد و جامعه آنان را به تن کرد. به زبانی که مردم درس نخوانده نیز بفهمند در کوی و برزن به موعظه پرداخت. فلسفه های دقیق و نکات باریک در نظرش بی ارزش بود. می گفت آنچه قابل فهم باشد، برای مردم ساده عادی نیز قابل فهم است. به « بازگشت به طبیعت » اعتقاد داشت. و در این اعتقاد افراط می کرد. می گفت باید نه دولت وجود داشته باشد، نه مالکیت خصوصی، نه زناشویی، نه دین. پیروانش - اگر نگوییم خودش - بردگی را محکوم می کردند. وی زاهد تمام عیار نبود، اما از تجملات و لذات تصنعی جسمانی بیزار بود. می گفت:

« ترجیح می دهم مجنون باشم و عیاش نباشم. »^۱

شهرت دیو گنس، شاگرد آنتیس تنس، از آوازه استادش فراتر رفت. دیو گنس « جوانی بود از مردم سینوپ Sinope، واقع در ساحل دریای سیاه، که [آنتیس تنس] وی را ابتدا به چیزی نگرفت. فرزند صرافی بدنام بود که به جرم ساییدن و از بها انداختن مسکوکات به زندان افتاده بود. آنتیس تنس این جوان را از نزد خود براند، ولی او از جای نجنید. طالب « حکمت » بود و می دید که آنتیس تنس دارای حکمت است. هدفش در زندگی همان چیزی بود که پدرش انجام داده بود؛ یعنی از بها انداختن مسکوکات؛ منتها به میزانی بسیار بزرگتر؛ می خواست همه مسکوکاتی را که در جهان رایج است از بها بیندازد. عناوین و القاب قراردادی را دروغ می دانست. کسانی که لقب سرداری و پادشاهی داشتند، چیزهایی که عنوان شرافت و دانایی و خوشی و ثروت بر آنها اطلاق می شد، همه فلزی بی بها بودند که عناوینی به دروغ بر

1. Benn, Vol. II, pp 4, 5; Murray, *Five Stages*, pp.

آنها نقش شده بود.»

دیو گنس بر آن شد که همچون سگ زندگی کند، و بدین سبب او را «کلبی» نامیدند. وی به همه قراردادها - از دین و آداب و رسوم گرفته تا خانه و خوراک و پوشاک و پاکیزگی - پشت پا زد. می گویند که دیو گنس در تشتی می زیسته؛ اما گیلبرت موری اطمینان می دهد که این گفته اشتباه است: تشت نبوده و خمره بزرگی بوده، از نوعی که در زمان قدیم برای دفن اجساد به کار می برده اند.^۱ دیو گنس مانند جو کیان هندی با درپوزه روزگار می گذراند. وی برادری خود را نه فقط با نوع بشر، بلکه با جانوران نیز اعلام کرد. مردی بود که حتی در زمان زندگی نیز افسانهها در باره اش ساخته شد. همه می دانند که اسکند به دیدن او رفت و بدو گفت که چیزی بخواهد، و دیو گنس گفت: «از جلو خورشید کنار برو.»

حکمت دیو گنس با آنچه امروز در زبانهای اروپایی «Cynical» (یعنی پرده درانه و بیشرمانه) نامیده می شود به هیچ وجه یکی نیست، بلکه خلاف آن است. دیو گنس عشقی پر شور به «فضیلت» داشت، که جیفه دنیوی را در قیاس با آن به هیچ می گرفت. فضیلت و فرزاندگی را در وارستگی از تمایلات نفسانی می دانست. می گفت: به لذتهایی که از مال بر می خیزد دل میند، تا از قید ترس برهی. چنانکه خواهیم دید، در این مورد رواقیان نظر دیو گنس را شعار خود ساختند، اما در مورد پشت پا زدن به تسهیلات و تفریحات تمدن از او پیروی نکردند. دیو گنس پرومته را، از آن سبب که انسان را با فونونی که بفرنجی و

1. *Ibid.* P. 117.

2. *Ibid.* P. 119.

تصنع زندگی جدید را پدید آوردند آشنا ساخت، سزاوار مجازات می دانست. از این حیث دیوگنس باتائویان^۱ و روسو و تالستوی شباهت دارد؛ چیزی که هست هماهنگی عقایدش بیش از آنهاست.

گرچه خود دیوگنس معاصر ارسطو بود، نظریه اش از لحاظ طبیعت و ماهیت به «دوره یونانی» تعلق دارد. ارسطو آخرین فیلسوف یونانی است که با چهره‌ای گشاده با جهان رو به رو می‌شود. پس از او فلاسفه هر یک به لحنی نغمه شکست و یأس سر می‌دهند: دنیا بد است، بیاید خود را از آن بی‌نیاز کنیم؛ لذتهای مادی ناپایدارند، زیرا به تأیید بخت و اقبال حاصل می‌شوند، نه به واسطه سعی و کاردانی؛ فقط لذتهای معنوی - فضیلت یا بی‌نیازی حاصل از تسلیم و رضا - محل اعتنا و اعتبارند؛ و بدین سبب فقط این لذتها در نظر مرد خردمند فرزانه ارزش دارند. خود دیوگنس از حیث قوای جسمانی کامل بود، اما نظریه اش، مانند نظریات «دوره یونانی» از نوعی است که برای مردمان نحیف و نزار مایوس از لذت طبیعی ساخته و پرداخته شده باشد، و مسلم است که غرض از پرداختن آن دامنه دادن به فعالیت‌های هنری یا علمی یا سیاسی یا کارهای مفید دیگر نبود - مگر اعتراض بر ضد ظلم و فساد نیرومندان.

بررسی اینکه عقاید کلبیان در میان عوام الناس چه صورتی پیدا کرد کاری است دلکش. در آغاز قرن سوم ق. م. عقاید کلبیان، خاصه در اسکندریه، باب شده بود. کلبیان مقاله‌هایی انتشار می‌دادند و در آنها

۱. taoists پیروان آیین چینی Taoism که از لفظ «تائو» به معنای «راه» گرفته شده است و بنابر اخبار در قرن ششم ق. م. لائوسه Lao - Tse آن را بنیاد نهاد. پیروان این آیین می‌گویند زندگی انسان باید موافق ناموس طبیعت، و نظام اجتماعی و سیاسی در نهایت سادگی باشد. - م.

موعظه می کردند که چه آسان است دل کندن از مادیات، چه خوش است غذاهای ساده، چه گرم است لباسهای ارزان بها (که شاید در مصر راست باشد!)، چه احمقانه است وطن پرستی یا کریستن در مرگ عزیزان. تلس Teles، یکی از کسانی که حکمت کلیان را به زبان عوام ترجمه می کرد، می گوید: «آیا مرگ زن یا فرزند من دلیل بر این می شود که من خودم را که هنوز زنده ام فراموش کنم و دیگر در بند اموال خود نباشم؟» اینجاست که دیگر مشکل می توان به زندگی ساده، که روی هم رفته بیش از اندازه ساده شده است، احساس علاقه کرد معلوم نیست چه کسانی این مواعظ را می پسندیده اند؛ توانگران، که می خواستند رنجهای درویشان را خیالی پندارند، یا کاسه لیسان که به خود اطمینان می دادند کاسه لیبی عیبی ندارد؟ تلس به یکی از توانگران می گوید: «تو سخاوتمندانه می دهی، و من دلیرانه می ستانم؛ نه به خاک می افتم و نه خود را در پای تو پست می کنم، و نه می نالم.»^۱ چه نظریه راحت بخش! حکمت کلیبی عوامانه نمی گفت که باید از نعمتهای جهان پرهیز کرد، بلکه می گفت باید نوعی بی اعتنائی نسبت به آنها نشان داد. در مورد شخص قرض گیرنده، این موضوع ممکن بود به صورت حداقل امتنان از شخص قرض دهنده در آید. از اینجا می توان دید که چگونه کلمه Cynic (کلیبی) معنای امروزی خود (د بی حیا، «بی چشم و رو») را به دست آورده است.

بهترین جنبه های فلسفه کلیان را رواقیان که دارای فلسفه ای روی هم رفته کاملتر و پرداخته تر بودند به ارث بردند.

1. *Hellenistic Age* (Cambridge 1923), p. 84ff

2. *Ibid.* p. 86.

شکاکیت، به عنوان یکی از نظریات مکاتب فلسفی، نخستین بار به وسیله پیرهو Pyrrho اعلام شد. وی در سپاه اسکندر خدمت می کرد و در جنگهای آن سپاه تاهندوستان رفته بود. گویا از همین اندازه به مرز سفر پی برده و باقی عمر را در زادگاه خود، شهر الیس Elis گذرانده و همانجا به سال ۲۷۵ ق. م. در گذشته است. گذشته از تنظیم و تدوین شکهای کهن، مطالب تازه نظریات او فراوان نبود. شکاکیت در مورد حواس از دوره های بسیار قدیم گریبان فلاسفه یونانی را گرفته بود. فقط کسانی از این شکاکیت برکنار بودند که مانند پارمنیدس ارزش معرفت زایی ادراک را انکار می کردند، و این انکار را به صورت محملی برای جزمیت فکری مورد استفاده قرار می دادند. سوفسطایان، خاصه پروتاگوراس و گورگیاس از ابهامات و تناقضات ظاهری ادراک حسی به نوعی «ذهن گرایی» (Subjectivism) رسیده بودند که به «ذهن گرایی» هوم Hume بی شباهت نیست. و اما پیرهو ظاهراً (چونکه از فرط زیرکی کنایی نوشته است) شکاکیت در اخلاق و منطق را بر شکاکیت در حواس افزوده است. می گویند که وی مدعی بوده است که محال است برای ترجیح عملی بر عمل دیگر دلیل عقلانی وجود داشته باشد. معنای این عقیده در عمل چنین می شود که انسان باید همرنگ جماعت شود. کسی که امروزه پیرو این عقیده باشد، روز یکشنبه به کلیسا می رود و مراسم زانو به زمین زدن را تمام و کمال به جا می آورد، بی آنکه به هیچکدام از عقایدی که الهام دهنده این اعمال است معتقد باشد. شکاکان زمان باستان در همه مراسم دین شریک می جستند، و حتی گاه خود از کاهنان بودند. شکاکیت ایشان خاطریشان را آسوده می کرد که هرگز

نمی‌توان اثبات کرد که این رفتار خطاست؛ و شعور عادی ایشان (که از دست فلسفه‌شان جان به درمی‌برد) به آنها اطمینان می‌داد که این رفتار قرین صرفه و صلاح است.

شکاکیت، بسیاری از اذهان غیر فلسفی را نیز به طبع به سوی خود می‌کشید. مردم اختلاف مکتبها و شدت مشاجرات و مجادلات آنها را می‌دیدند، و بدین نتیجه می‌رسیدند که همهٔ مکتبها به یکسان مدعی معرفتی هستند که در واقع غیر قابل حصول است. شکاکیت باعث تسلای خاطر مردم تنبل بود، زیرا که مردم نادان را نیز مانند دانشمندان مشهور دانان نشان می‌داد. شاید در نظر کسانی که طبیعتاً به کتاب آسمانی نیازمند بودند شکاکیت رضایت‌بخش نبود، اما شکاکیت نیز مانند همهٔ نظریات گوناگون «دورهٔ یونانی» خود را به عنوان نوشداروی رنج و غم معرفی می‌کرد. چرا غم فردا را بخوریم؟ فردا به کلی نامعلوم است؛ به جای غم خوردن می‌توانیم دم را دریا بیم. «روزی که نیامده است، هنوز معلوم نیست.» بدین علتها بود که شکاکیت تا حد قابل ملاحظه‌ای قبول عام یافت.

باید دانست که شکاکیت فلسفهٔ شك محض نیست، بلکه چیزی است که می‌توان آن را «شك جزمی» نامید. دانشمند می‌گوید: «گمان می‌کنم چنین و چنان باشد، ولی یقین ندارم.» اندیشمند کنجکاومی گوید: «نمی‌دانم چگونه است، ولی امیدوارم که کشف کنم.» شكاک فلسفی می‌گوید: «هیچکس نمی‌داند، و هیچکس هرگز نخواهد دانست.» وجود همین عنصر جزمی است که تیغ انتقاد را بر تن این دستگاه فلسفی بران می‌کند. اگر به شکاکان بگوییم که شما حصول معرفت را به طور جزمی غیر ممکن اعلام می‌کنید فوراً تکذیب می‌کنند. ولی تکذیب آنها چندان

پذیرفتنی نیست.

و اما تیمون Timon شاگرد پیرهو چند برهان عقلی ارائه کرد که از نظر گاه منطق یونانی پاسخ دادن بدانها بسیار دشوار بود. یگانه منطقی که یونانیان آن را می‌پذیرفتند منطق قیاسی بود؛ و هر قیاسی را مانند هندسه^۱ اوقلیدسی باید ناگزیر از اصول عامی که فی نفسه مسلم شناخته می‌شوند آغاز کرد. تیمون امکان یافتن چنین اصولی را منکر شد. بنا بر این هر چیزی باید به وسیله چیز دیگری اثبات شود. در نتیجه در هر استدلالی یا دور لازم می‌آید یا تسلسل، و در هر دو صورت هیچ چیزی قابل اثبات نیست. این استدلال، چنانکه پیداست تیشه بر ریشه فلسفه^۲ ارسطو که بر قرون وسطی تسلط داشت می‌زد.

برخی از اشکال شکاکیت، که در عصر ما مورد پشتیبانی کسانی است که خود به هیچ وجه شك تمام عیار نیستند، از خاطر شکاکان زمان - باستان نگذشته بود. شکاکان قدیم درباره نمودها، یا قضایای استقهای که به عقیده آنها بیان کننده دانش مستقیم ما از نمودهاست، شك نمی‌کردند. قسمت اعظم آثار تیمون از میان رفته است، اما دو قطعه از آنچه در دست است این نکته را روشن می‌کند. یکی از این قطعات می‌گوید: «نمود همیشه معتبر است.» قطعه دیگر می‌گوید: «من از گفتن اینکه عسل شیرین است خود داری می‌کنم؛ اما گفتن این را که عسل شیرین می‌نماید کاملاً مجاز می‌دانم.» اما شك امر روزی می‌گوید که نمود فقط روی می‌دهد؛ نه معتبر است و نه بی اعتبار، آنچه می‌تواند معتبر یا بی اعتبار باشد بیان است؛ و هیچ بیانی پیوستگی اش با نمود چنان

۱. نقل شده به توسط ادوین یوان در کتاب «درواقیان و شکاکان»

Stoics and Sceptics, p. 126.

نزدیک نسبت که نتواند دروغ باشد. بدین سبب شكك امر وزی می گوید که بیان «عسل شیرین می نماید» فقط قویاً محتمل است، و متیقن مطلق نیست.

نظریه تیمون از برخی جهات شباهت بسیار به نظریه هیوم دارد. هیوم می گفت که چیزی را که هرگز مورد مشاهده قرار نگرفته باشد - مانند اتم - نمی توان استنباط کرد؛ ولی هنگامی که دو نمود مکرر باهم مشاهده شوند استنباط یکی از دیگری ممکن است.

تیمون در سالهای آخر عمر دراز خود در آتن می زیست. و در سال ۲۳۵ ق.م. در آنجا در گذشت. با مرگ او مکتب پیرهو، به عنوان مکتب بسته شد؛ اما، هر چند ممکن است عجیب بنماید، نظریات او را «آکادمی» که نماینده سنت افلاطونی بود، با اندکی دگرگونی، پذیرفت.

مردی که این انقلاب شکفت انگیز فلسفی را پدید آورد آرسه زیلائوس Arcesilaus از معاصران تیمون بود که در حدود سال ۲۴۰ ق.م. در پیری در گذشت. آنچه بیشتر مردم از افلاطون گرفته اند عبارت است از جهات معقولات فوق محسوس و اعتقاد به برتری روح باقی از جسم فانی. اما تعلیمات افلاطون چند پهلو است و از برخی جهات می توان نسبت شکاکیت بدانها داد. سقراط افلاطونی می گوید که هیچ نمی داند ما این گفته را طبعاً حمل بر استهزا می کنیم؛ ولی می توان آن را به جد گرفت. بسیاری از مکالمات افلاطون به نتیجه نمی رسند، و هدف آنها این است که خواننده را در شك و تردید رها کنند. برخی - مثلاً قسمت اخیر مکالمه «پارمنیدس» - ممکن است چنین بنماید که غرض از نوشتن آنها چیزی نبوده است جز نشان دادن این نکته که طرفین بحث می توانند

مدعای خود را به يك اندازه موجه جلوه دهند. جدل افلاطونی را می توان به جای وسیله هدف انگاشت، و در این صورت برای دفاع از شکاکیت جان می دهد. ظاهراً آرسه زیلائوس تعلیمات افلاطون را، که هنوز او را مرشد و مراد خود می نامید، بدین صورت تفسیر و تعبیر می کرده است. آرسه زیلائوس سر افلاطون را بریده بود؛ اما تنی که بر جای مانده بود تن حقیقی افلاطون بود.

اگر جوانانی که از محضر آرسه زیلائوس استفاضه می کردند می توانستند از فلج شدن به وسیله روش آموزش او بر کنار بمانند، روش او شایسته تحسین فراوان می بود. او خود هیچ نظری را عنوان نمی کرد، بلکه به رد هر نظری که شاگردانش طرح می کردند می پرداخت. گاه خود در دو مجلس منوالی دو قضیه متناقض را مطرح می کرد و نشان می داد که چگونه می توان به سود هر کدام استدلال کرد. شاگردی که قدرت مقاومت و سرپیچی داشت می توانست تر دستی در استدلال و فوٹ و فن احتراز از سفسطه و مغلطه را فرا گیرد. اما در واقع به نظر می رسد که هیچک از شاگردان او چیزی نیاموختند مگر زیرکی و بی اعتنایی به حقیقت. نفوذ آرسه زیلائوس به قدری بود که شکاکیت تا دو بیست سال در «آکادمی» باقی ماند.

در اواسط این دوره شکاکیت واقعه بامزه ای رخ داد. کارنیادس Carneades - یکی از جانشینان شایسته آرسه زیلائوس بر کرسی استادی «آکادمی» - یکی از سه تن فیلسوفانی بود که بسال ۱۵۶ ق. م. به عنوان نمایندگان سیاسی از طرف آتن به رم اعزام شدند. کارنیادس دلیلی ندید که مقام سفارت را مانع فرصت مناسبی که دست داده بود قرار دهد، و این بود که آغاز يك دوره مجلس درس را در شهر رم اعلام کرد. جوانان

آن زمان که به تقلید رفتار یونانیان و به کسب معارف یونانی اشتیاق داشتند برای شنیدن درس او فراهم آمدند. نخستین درس او تشریح عقاید افلاطون و ارسطو در باب عدالت بود و کاملاً آموزنده و تهذیب کننده می نمود. اما درس دوم عبارت بود از رد آنچه در جلسه قبل گفته بود. نه برای آنکه عکس آن مطالب را نتیجه بگیرد، بلکه برای اثبات این معنی که هیچ عقیده ای محل اعتبار نیست. سقراط افلاطونی استدلال کرده بود که زیان ظلم برای ظالم بیش از مظلوم است. کارنیادس در درس دوم این گفته را تحقیر کرد و گفت که دول بزرگ بزرگی خود را با تجاوزهای ظالمانه به همسایگان ضعیف خود به دست آورده اند، و این موضوع را در شهر رم به آسانی نمی توان انکار کرد. هنگام شکستن کشتی انسان ممکن است جان خود را به قیمت جان ضعیفتر از خودی نجات دهد، و اگر چنین نکند احمق است. گویا در نظری شعاع اول زنان و کودکان، که هنگام شکستن کشتی یا اینگونه پیشامدها اعلام می شود منجر به نجات شخص نمی شود. اگر شما در حال فرار از پیش دشمن فاتح اسب خود را از دست داده باشید اما ببینید که همقطارتان زخمی و براسبی سوار است، چه خواهید کرد؟ اگر صاحب عقل و منطق باشید او را از اسب بزیر می کشید و خود سوار می شوید؛ عدالت هر چه می خواهد بگوید. شنیدن این استدلال از زبان کسی که پیرو افلاطون نامیده می شود شگفت انگیز است؛ ولی گویا جوانان رم که دارای مغز متجدد بودند از شنیدن این سخنان خشنود شدند.

اما مردی هم بود که از این سخنان خشنود نشد، و او کاتو Cato ی پیر، نماینده اخلاق سخت و خشک و سبانه و ابلهانه ای بود که رم با اتکالی به آن کار تاژ را شکست داده بود. وی از جوانی تا پیری ساده

می زیست و سحر خیز بود و به کارهای بدنی سخت می پرداخت و غذای ناهموار می خورد و جز جامه بسیار ارزان بها نمی پوشید. در برابر دولت بی اندازه امین و درستکار بود و از هر گونه ارتشا و اختلاس پرهیز می کرد. وی رعایت همه اصولی را که خود مرعی می داشت از مردم روم می خواست و می گفت که منم ساختن و تعقیب بدکاران بهترین کاری است که از شخص درستکار ساخته است. کاتوتا آنجا که می توانست سنهای سخت و خشن زندگی رومی را اجرا می کرد.

«کاتو، مانیلیوس Manilius نامی را که احتمال قوی می رفت سال بعد به کنسولی برگزیده شود از سنا بیرون راند؛ فقط برای آنکه در روز روشن جلو دخترش زن خود را با شوق پیش از اندازه بوسیده بود و هنگامی که وی را سرزنش می کرد بدو می گفت که زنت هرگز او را نمی بوسد، مگر هنگامی که رعد می غرد.»^۱

هنگامی که کاتو قدرت را در دست داشت تجمل پرستی و جشن گرفتن را ممنوع کرد. زن خود را مجبور کرد که نه فقط به کودکان خود بلکه به کودکان بردگانش نیز شیر بدهد، تا برده پادگان فرزندان او را دوست بدارند. هنگامی که بردگانش پیر می شدند و دیگر توانایی کار کردن نداشتند، بدون احساس رحم و شفقت آنها را می فروخت. وی اصرار داشت که بردگانش یا در حال کار کردن باشند، یا در خواب. بردگان خود را به نزاع و زد و خورد با یکدیگر تشویق می کرد، زیرا «صلاح نمی دید که آنها با یکدیگر دوست باشند.» هنگامی که برده ای مرتکب خطای مهمی می شد سایر بردگان را فرامی خواند و آنها را اواردار

۱. پلوتارک، «حیات مردان نامی»، مارکوس کاتو.
North's Plutarch
Lives, Marcus Cato.

می ساخت که بردهٔ خطاکار را محکوم به مرگ کنند، و آنگاه حکم را به دست خود جلو چشم بردگان اجرا می کرد.

تضاد کاتو و کارنیادس کامل بود. یکی به واسطهٔ اخلاقی خشک و کهنه پرستانه همچون حیوان شده بود، و دیگری به سبب اخلاقی سست و آلوده به فساد اجتماعی یونان، ناجنس و پلید گشته بود.

«مار کوس کاتو از همان آغاز امر که جوانان به فرا گرفتن زبان یونانی پرداختند و این کار در رم رواج گرفت ناخرسند بود و از آن می ترسید که مبادا جوانان رم که مشتاق فرا گرفتن دانش و دست یافتن به فصاحت و بلاغت بودند شرافت و افتخار سلاح را به یکسو بیندازند... این بود که روزی در سنا خرده گرفت که مدت اقامت فرستادگان بدر از کشیده است و شتابی نشان نمی دهند؛ و نیز باید در نظر داشت که اینان مردانی زیر کند و آنچه بخواهند به آسانی دنبال می کنند، یا اگر ملاحظات دیگری در کار نبود شاید همین اندازه کفایت می کرد که برای آنان جوابی تهیه کنند و آنان را به کشور خود باز پس بفرستند تا به مدارس خود بروند و به کودکان یونانی تعلیم دهند و دست از سر کودکان رومی بردارند، تا آنها اطاعت کردن از قانون را بیاموزند، چنانکه پیش از این آموخته اند. اما وی این سخنان را، چنانکه برخی پنداشته اند، از روی بدخواهی در حق کارنیادس در سنا بیان نکرد، بلکه بدین علت بیان کرد که وی اصولاً از فلسفه بیزار بود.»^۱

در نظر کاتو آنتیان تژادی پست و بی قانون بودند. مهم نبود که آنها در نتیجهٔ سفسطه با فیهای سطحی متفکران دچار انحطاط شوند؛

اما جوانان رومی را بایستی پاك و جهانگشای و بیرحم و احمق نگاه داشت. ولی کوشش او به جایی نرسید: رومیان دوره بعد در عین حالی که بسیاری از معایب کاتو را نگهداشتند معایب کارنیادس را نیز کسب کردند.

رئیس دیگر «آکادمی»، پس از کارنیادس، (در حدود ۱۸۰ تا ۱۱۰ ق. م.) مردی کارتاژی بود که نام اصلی اش هاسدروبال Hasdrubal بود اما خوشتر داشت که نزد یونانیان خود را کلیتوماخوس Clitomachus بنامد. کلیتوماخوس بر خلاف کارنیادس، که به تدریس اکتفا می کرد، بیش از چهارصد کتاب نوشت که برخی به زبان فنیقی بود. به نظر می رسد که اصول نظریات او، همان اصول کارنیادس بوده است. این اصول از برخی جهات مفید بودند. کارنیادس و کلیتوماخوس با فالگیری و جادوگری و ستاره بینی که روز به روز گسترش می یافت مخالفت کردند. همچنین نظریه مفیدی درباره حساب احتمالات پدید آوردند، از این قرار که: گر چه ما هرگز در احساس یقین در باره هیچ موضوعی ذیحق نخواهیم بود، احتمال صحت بعضی چیزها از چیزهای دیگر بیشتر است. در عمل باید احتمال را راهنمای خود سازیم، زیرا عقل حکم می کند که مطابق محتمل ترین فرضیات ممکن عمل کنیم. این نظری است که بیشتر فلاسفه جدید با آن موافقت. متأسفانه رسالاتی که این نظریه در آنها تشریح شده از میان رفته اند و مشکل می توان نظریه مورد بحث را از روی اشاره هایی که در دست است از نو ساخت.

پس از کلیتوماخوس آکادمی شکاکیت را کنار گذاشت، و از زمان آنتیوخوس (که در ۶۹ ق. م. در گذشت) به بعد نظریات آکادمی

عملا از نظریات رواقیان قابل تشخیص نبود.

اما شکاکیت از میان نرفت. آنسیدموس Aenesidemus کرتی، آن را احیا کرد. وی از مردم کنوسوس بود و، تا آنجا که می دانیم دو هزار سال پیش از اوشکاکیست در آن شهر رواج داشته است و درباریان فاسد و هرزه کرت با شك کردن در خدایی «بانوی جانوران» عیش و عشرت خود را تکمیل می کرده اند. تاریخ عصر آنه سیدموس به درستی دانسته نیست. وی نظریه احتمال را که کار نیادس عنوان کرده بود به دور افکند و به همان شکل کهنه شکاکیت چسبید. نفوذ او قابل ملاحظه بود؛ زیرا در قرن دوم میلادی لوسین Mocten شاعر و پس از اوسکتوس امپیریکوس Sextus Empiricus از او پیروی کردند؛ و شخص اخیر الذکر یگانه فیلسوف شكك باستانی است که آثارش برجای مانده است. مثلا مقاله ای در دست است به نام «براهینی چند بر ضد اعتقاد به خدا» که ادوین یوان در کتاب خود تحت عنوان «دین دوره اخیر یونان» *Later Greek Religion* (ص ۵۲ - ۵۶) آن را ترجمه کرده است و می گوید که شاید سکتوس امپیریکوس آن را از قول کلیتوماخوس نقل کرده باشد. این مقاله با تذکار این نکته آغاز می شود که شکاکان در کردار به خدا و دین اعتقاد دارند: «مماشاکان در عمل از راه و رسم جهان پیروی می کنیم، ولی در باره آن هیچ عقیده ای نداریم. ما از وجود خدایان سخن می گوئیم و آنها را می پرستیم و می گوئیم که آنها تعیین کننده تقدیرند، ولی در این سخنان هیچ اعتقادی را بیان نمی کنیم و از بیباکی جزمیان می پرهیزیم.»

پس استدلال می کند که مردم درباره ماهیت خدا اختلاف نظر دارند؛ مثلا برخی او را جسم می دانند و برخی غیر جسم؛ ولیکن ما

هیچ ادراکی از وجود او نداریم و نمی توانیم به اوصاف او پی بریم . وجود خدا به خودی خود مبرهن نیست، و بنا برین به برهان نیازمند است. آنگاه استدلال کمابیش آشفته‌ای می کند برای اثبات اینکه اقامه چنین برهانی غیر ممکن است . سپس مسئله بدی را مطرح می کند و مقاله را چنین پایان می دهد :

« کسانی که به طور مسلم وجود خدا را تأیید می کنند نمی توانند از سقوط در نوعی بی دینی خودداری کنند، زیرا که اگر بگویند خدا همه چیز را در ید اختیار دارد ، او را سازنده چیز های بد نیز دانسته اند؛ و اگر بگویند که او فقط برخی چیزها را در اختیار دارد، یا اینکه هیچ چیزی را در اختیار او نیست. ناچار باید خدا را یا خیس بدانند یا ناتوان؛ و پیداست که این نوعی بی دینی است.»

شکاکیت در عین حالی که تا حدود قرن سوم میلادی مورد توجه برخی افراد درس خوانده بود با روح زمان، که روز به روز به سوی مذهب جزمی و نظریه رستگاری اخروی گرایش می یافت، منافات داشت. شکاکیت آن اندازه توانایی داشت که مردم درس خوانده را از دین رسمی ناراضی کند، ولی حتی در عرصه فکر نیز چیز مثبتی در چنته نداشت که به جای آن دین بگذارد. از رنسانس به بعد شکاکیت دینی در غالب موارد با اعتقاد و جذب به علم همراه بوده است؛ ولی در زمان باستان چنین همراهی برای شك وجود نداشت . جهان باستان بی آنکه به استدلالات شکاکان پاسخ دهد روی خود را از آنان بر تافت . چون اعتبار خدایان الپ از میان رفت برای هجوم ادیان شرقی، که در جلب نظر خرافات پرستان از یکدیگر سبقت می گرفتند، راه باز شد تا آنکه کیش مسیحی پیروز آمد.

فصل بیست و هفتم اپیکوریان

دومکتب بزرگ دوره یونانی، یعنی مکاتب رواقی و اپیکوری، در يك زمان تأسیس شدند. مؤسسان آنها، زنو و اپیکوروس، تقریباً در يك زمان به دنیا آمدند و با چند سال اختلاف به عنوان رئیس فرقه خود در آتن جای گزین شدند. من بحث خود را با اپیکوریان آغاز می کنم؛ زیرا که نظریات آنان يك بار برای همیشه به وسیله مؤسس فرقه اپیکوریان معین شد؛ حال آنکه آیین روانی سیر تکاملی درازی دارد که سابقه اش به امپراتور مارکوس اورلیوس Marcus Aurelius،

که به سال ۱۸۰ ق. م. در گذشت، می‌رسد.

بزرگترین منبع اطلاع از زندگی اپیکوروس دیوگنس لائرتس-تیوس Laertius است که در قرن سوم میلادی می‌زیسته است. اما دواشکال هم در پیش است: نخست اینکه خود دیوگنس لائرتس حاضر است داستانهایی را که ارزش تاریخی ندارند یا ارزش تاریخی‌شان ناچیز است بپذیرد؛ دوم اینکه قسمتی از کتاب «زندگی» *Life* او اتهامات رسوایی آمیزی است که رواقیان به اپیکوروس می‌بستند، و هرگز روشن نمی‌شود که آیا نویسنده خود سخن می‌گوید یا فقط به نقل یکی از اتهامات می‌پردازد. داستانهای رسوایی آمیزی که رواقیان در آورده‌اند حقایقی است در باره خود آنان، و هنگامی که اخلاق جنت مکانی رواقیان مورد تمجید قرار می‌گیرد باید این داستانها را به یاد آورد. اما در باره اپیکوروس، این داستانها حقیقتی در بر ندارند. مثلاً بنا بر افسانه‌ای گویا مادر اپیکوروس زنی جادوگر بوده است، و دیوگنس در این باره می‌گوید:

«آنان (ظاهر رواقیان) می‌گویند که وی خانه به خانه همراه مادرش می‌رفت و دعاها را می‌خواند و برای بدست آوردن قوت لایموت به پدر خود که درس ابتدایی می‌داد کمک می‌کرد.»
بیلی Bailey در این خصوص چنین اظهار نظر می‌کند: «و اگر این داستان که وی به عنوان دستیار همراه مادرش می‌رفته و او را تکرار می‌کرده حقیقتی داشته باشد پس احتمال قوی می‌رود که وی

۱. *The Greek Atomists and Epicurus* اپیکوروس و ااتومیستهای یونانی، by Cyril Bailey Oxford 1928 p. 221. مطالعه در احوال و آثار اپیکوروس را بصورت رشته‌ای تخصصی در آورده است و کتاب او برای طلاب فلسفه بسیار گرانبهاست.

در همان اوان کودکی از خرافات نقرتی در دلش پدید آمد که بعدها از اجزای برجسته فلسفه او شد. « نظر جالبی است، اما با توجه به آسودگی وجدان مردم دوره اخیر زمان باستان هنگام ساختن افسانه های قبیح، به نظر من نمی توان اساسی برایش قائل شد^۱. این حقیقت نیز برضد نظر بالا است که اپیکوروس دلبستگی فراوان به مادر خود داشته است.^۲

اما مطالب اساسی زندگی اپیکوروس مسلم به نظر می رسند. پدرش از مهاجران بی چیز آتنی ساکن ساموس بود. اپیکوروس در ۳۴۲ ق.م. به دنیا آمد، ولی معلوم نیست که زادگاه او ساموس بود یا آتیکا. بهر حال، دوره کودکی در ساموس گذشت. خودش می گوید که از چهارده سالگی به تحصیل فلسفه پرداخته است. در هیجده سالگی، کمابیش مقارن مرگ اسکندر، ظاهراً برای کسب تابعیت به آتن رفت؛ ولی هنگامی که وی در آتن به سر می برد مهاجران آتن از ساموسی بیرون رانده شدند (۳۲۲ ق.م.) خانواده اپیکوروس به آسیای صغیر پناه برد. خود او نیز در آنجا به خانواده اش پیوست. در این هنگام، یا شاید زودتر از این، از نویسیفانس Nausiphanes، که گویا از پیروان دموکریتوس بوده است، درس فلسفه می گرفت. هر چند فلسفه اپیکوروس بیش از همه از دموکریتوس متأثر است خود او جز با تحقیر از نویسیفانس نام نمی برد، و او را « نرم تن » می نامد.

۱. رواقیان در حق اپیکوروس بی انصافی بسیار می کردند. مثلا اپیکتتوس Epictetus خطاب به او می گوید: « این است آن زندگی که تو خود را شایسته آن می دانی، خوردن، نوشیدن، جماع، قضای حاجت، و خرناس کشیدن. » از « گفتار های اپیکتتوس »
Discourses of Epictetus, Book II, chap. xx,
 ۲. « پنج مرحله » از گیلبرت موری p. 130 *Five Stages* Gilbert Murray

ایپکوروس بسال ۳۲۱ مکتب خود را تأسیس کرد. جای آن نخست در میتیلن Mitylene و سپس در لامپسا کوس بود، و در ۳۰۷ به آتن منتقل شد و در آنجا بود که به سال ۱ - ۳۰۷ ق.م. در گذشت. پس از سالهای سخت جوانی، زندگی او در آتن آرام بود و فقط بیماری آزارش می داد. خانه‌ای داشت و باغی (ظاهرأ جدا از خانه) و در همان باغ بود که مجلس درس برپا می کرد. در آغاز کار شاگردان مکتب او سه برادرش و تنی چند از دیگران بودند؛ ولی در آتن اظهار فاشی از افزایش یافتند؛ و اینان تنها پیروان فلسفی او نبودند، بلکه عده‌ای از آنها را دوستان او و فرزندانشان، و بردگان و کنیزکان، تشکیل می دادند. دشمنان ایپکوروس این کنیزکان را بهانه بدگویی در حق او ساختند، ولی ظاهرأ گفته‌های آنان بهتان بوده است. ایپکوروس برای دوستی و اخلاص انسانی ظرفیتی شگرف داشت. نامه‌های شیرینی به فرزندان و افراد انجمن خود می نوشت، و در ابراز احساسات خود آن وقار و احتیاطی را که از فلاسفه آن زمان انتظار می رفت رعایت نمی کرد. نامه‌هایش به طرز شگفت آوری طبیعی و عاری از تصنع و تظاهر است.

زندگی انجمن آنان بسیار ساده بود. پاره‌ای از این سادگی اصولی بود و پاره‌ای (بی شک) نتیجه بی پولی. خوردنی و نوشیدنی‌شان بیشتر نان و آب بود، که ایپکوروس را بسیار خوش آمد. می گوید: و در حالی که به نان و آب روز می گذارم تم از خوشی سرشار است؛ و بر خوشیهای تجمل آمیز آب دهان می اندازم، نه به خاطر خود آن خوشیها، بلکه به خاطر سخنیهایی که در پی دارند، انجمن آنها از لحاظ مالی دست کم تاحدی به کمکهای دسته جمعی تکیه داشت. ایپکوروس

می نویسد: « اندکی پنیر کهنه برایم بفرست تا هر گاه هوس داشته باشم خود را بدان مهمان کنم. » به دوست دیگر: « از جانب خودت و فرزندان هدایایی برای ادامه زندگی جمع مقدس ما بفرست. » و باز: « تنها کمکی که می خواهم همان است که... شاگردان را فرمود برای من بفرستند، اگر چه در آنسوی کوهها باشند. من میل دارم که از هر کدام از شما سالی دو یست و بیست در اخم^۱ دریافت کنم، و نه بیش. »

اپیکوروس در همه عمر از بیماری رنج می برد، ولی آموخته بود که این رنج را با شکیبایی تحمل کند. نخستین کسی که گفت انسان می تواند در زیر شکنجه نیز خوشبخت باشد اپیکوروس بود، نه یک تن رواقی. دو نامه - که یکی چند روز پیش از مرگ او و دیگری در روز مرگش نوشته شده - نشان می دهد که وی در این عقیده خود تا اندازه ای حق داشته است. نامه نخستین می گوید: « هفت روز پیش از نوشتن این نامه انسداد کامل شد و من دردهایی کشیدم که جان آدمی را به لب می رساند. اگر من طوری شدم تا چهار پنج سالی از اطفال مترودوروس Metrodorus نگهداری کن، اما بیش از آنچه اکنون خرج من می کنی خرج آنها مکن. » نامه دوم می گوید: « من این را در روز واقعاً خوش زندگیم به تو می نویسم، چونکه مرگم فرا رسیده است. بیماری مثانه و معده من راه خود را می پیمایند، و از شدت معمول خود کم و کاستی ندارند. با اینهمه از یادآوری گفتگوهای که با تو داشته ام دلم از شادی لبریز می شود چنانکه از علاقه ای که از زمان کودکی به من و فلسفه داشته ای انتظار دارم از اطفال مترودوروس خوب نگهداری کن. » مترودوروس یکی از شاگردان قدیم اپیکوروس بود که در گذشته بود

و اپیکوروس در وصیتنامه اش زندگی آنها را تأمین کرد.

گرچه اپیکوروس با بیشتر مردم خلیق و مهربان بود، در ارتباط با فلاسفه جنبه دیگر از شخصیت او ظاهر می شد، خاصه در برابر فلاسفه ای که ممکن بود وی را دیونشان دانست. می گوید: «گمان می کنم این فرغ و ها مرا شاگرد «نرم تن» (نوسیفانس) بدانند و پندارند که من با چند جوان میخواره به تعلیمات او گوش می دادم. زیرا که برآستی مرد بدی بود و عادت های او هرگز انسان را به حکمت راهنمایی نمی کرد.» اپیکوروس هرگز دینی را که از دموکریتوس برعهده داشت نپذیرفت، و در مورد لیوسیپوس می گفت که اصلاً چنین فیلسوفی وجود نداشته است؛ و بی شک مرادش این نبود که چنین کسی وجود نداشته بلکه می خواست بگوید که آن کس فیلسوف نبوده است. دیوگنس لائرتیوس ریز کامل دشنامهایی را که اپیکوروس به برجسته ترین اسلاف خود می داده است به دست می دهد. براین بی لطفی در حق فلاسفه، عیب دیگری هم افزوده می شود و آن جزمیت خودکامانه او است. شاگردان اپیکوروس بایستی مذهبی را که مشتمل بر نظریات او بود بیاموزند و حق نداشتند بدین نظریات خرده بگیرند. تا به آخر، هیچیک از آنها بر حکمت اپیکوروس چیزی نیفزود، و چیزی از آن را دگرگون نکرد. دویست سال بعد، لوکرتیوس Lucretius فلسفه اپیکوروس را به شعر درآورد و تا آنجا که می توان حکم کرد، هیچ نظری بر تعالیم استاد نیفزود. در جاهایی که قیاس میسر باشد می بینیم که آثار لوکرتیوس دقیقاً با اصل برابر می کند، و عقیده عموم بر این است که می توان

آثار لوکرتیوس را برای پر کردن خلأئی که بر اثر از میان رفتن سبده رسالهٔ اپیکوروس در ذهن ما پدید آمده به کار برد. از نوشته‌های خود اپیکوروس چیزی در دست نیست - مگر چند نامه، چند قطعه از رسالات او، و گفتاری تحت عنوان «نظریات اصلی» *Principal Doctrines*. فلسفهٔ اپیکوروس مانند همهٔ فلسفه‌های زمان او (به جز مقداری از فلسفهٔ شکاکیت)، در وهلهٔ اول برای تأمین آرام روانی طرح ریزی شده است. اپیکوروس لذت را خوبی می‌دانست و با هماهنگی قابل ملاحظه‌ای به همهٔ نتایج این نظر اعتقاد داشت. می‌گفت: «لذت آغاز و انجام زندگی سعادت‌مندانه است.» دیوگنس لائرتیوس از قول او نقل می‌کند که در کتابی به نام «هدف زندگی» *The End of Life* گفته است: «اگر من لذت‌های چشایی و لذت‌های عشق و لذت‌های بینائی و شنوایی را کنار بگذارم دیگر نمی‌دانم خوبی را چگونه تصور کنم.» باز: «سر آغاز و سرچشمهٔ همهٔ خوبیها لذت شکم است؛ حتی حکمت و فرهنگ را باید راجع به آن دانست.» می‌گوید که لذت روح تفکر در بارهٔ لذت‌های جسم است، و یگانه امتیاز آن بر لذت‌های جسم این است که ما می‌توانیم به جای تفکر در بارهٔ رنج به تفکر در بارهٔ خوشی پردازیم؛ بدین ترتیب بر لذت‌های روحی بیش از لذت‌های جسمی تسلط داریم. «فضیلت»، اگر به معنای «حزم در جستجوی لذت» نباشد، اسمی بسی مسمی است. مثلاً عدالت عبارت است از رفتاری که علتی برای ترسیدن از دیگران از آن پدید نیاید - و این عقیده‌ای است که به نظریه‌ای در بارهٔ منشأ اجتماع منجر می‌شود که به نظریهٔ «قرارداد اجتماعی» بی‌شبهت نیست.

اپیکوروس از این لحاظ که لذات را به دو دستهٔ فعال و

منفعل یا متحرك و ساکن تقسیم می کند با برخی از اسلاف خود که به اصالت لذت معتقد بوده اند اختلاف نظر دارد. لذت متحرك دست یافتن بر مقصودی است که انسان بدان گرایش دارد و آن گرایش دردناک است. لذت ساکن عبارت است از حالت اعتدالی که نتیجه آن وضعی است که اگر مفقود باشد انسان بدان گرایش پیدا می کند. به گمان من می توان گفت که ارضای حس گرسنگی در حین انجام گرفتن لذت متحرك است، و حالت سکونی که پس از ارضای کامل گرسنگی ناگهان دست می دهد لذت ساکن است. از این دو نوع لذت، اپیکوروس طبعاً نوع دوم را بیشتر مقرون به حزم می داند؛ زیرا که این لذت پاک و بی غش است و به وجود درد به عنوان محرك نیازمند نیست. هنگامی که بدن در حال اعتدال باشد دردی وجود ندارد؛ پس ما باید در طلب اعتدال باشیم و لذتهای آرام را بخواهیم، نه خوشیهای شدید را. به نظر می رسد که اپیکوروس آرزو می کرده است، اگر ممکن می شد، همیشه در حال سیری ملایم باشد و هرگز اشتهای تند و تیزی نداشته باشد.

بدین ترتیب، در عمل وی بدانجا کشانیده می شد که به جای وجود لذت فقدان درد را مطلوب انسان خردمند بداند. شکم ممکن است ریشه و منشأ سایر امور باشد، اما دل درد لذت پر خوری را از یاد می برد. و بنا بر همین عقیده بود که اپیکوروس به نان خالی می ساخت و فقط در روزهای جشن و ضیافت لختی پنیر بدان می افزود. گرایشهایی مانند گرایش به دارایی و نام بی حاصلند؛ زیرا که انسان را قانع نمی-

۱. (در نظر اپیکوروس) «فقدان درد، فی نفسه لذت است؛ و حتی در تحلیل نهائی حقیقی ترین لذات همین است.» بیلی در کتاب «انومیستهای یونانی و اپیکوروس»، ص ۲۴۹.

کنند، بلکه بیقرار می سازند. «بزرگترین خوبی حزم است. حزم حتی از فلسفه نیز گرانباتر است.» در نظر وی فلسفه عبارت بود از دستگاه عملی که برای تأمین زندگی سعادت‌مندان ساخته شده باشد، و لازمه آن را فقط شعور عادی می دانست، نه منطق و ریاضیات و تعالیم دقیقی که افلاطون تجویز و توصیه کرده بود. اپیکوروس به شاگرد و دوست خود پیتوکلس Pythocles می گوید که: «از هر گونه فرهنگ بگریز. یکی از نتایج طبیعی اصول وی این بود که می گفت باید از زندگی اجتماعی کناره گرفت زیرا به همان نسبتی که انسان قدرت به دست می آورد بر شمار کسانی که بدو حسد می ورزند، و لذا می خواهند بدو آسیب برسانند، افزوده می شود. حتی اگر انسان از مصیبت خارجی جان به در برد، در چنین وضعی آرام روح بر او حرام می شود. خردمند کسی است که بکوشد گمنام زندگی کند، تا دشمن نداشته باشد.

عشق جنسی، ظبعاً به عنوان یکی از «متحرك ترین» لذتها منع می شود. فیلسوف ما می گوید که: «رابطه جنسی هرگز برای کسی فایده‌ای نداشته و اگر ضرری نرساند از یاری بخت بوده است.» وی کودکان (دیگران) را دوست می داشت، ولی گویا برای ارضای این علاقه خود امیدش به این بوده است که دیگران از پند وی پیروی نکنند. به نظر می رسد که وی در حقیقت کودکان را بر خلاف اعتقاد خود دوست می داشته است؛ زیرا وی زن گرفتن و فرزند پدید آوردن را باعث انصراف از مقاصد جدی می دانست. لو کرتیوس که در محکوم کردن عشق از اپیکوروس پیروی می کند رابطه جنسی را بی ضررمی دانند، به شرط آنکه به شور شهوت آمیخته نباشد.

به عقیده اپیکوروس عالیترین لذت اجتماعی، دوستی است. او

نیز مانند بنام می‌پندارد که همه مردم در همه اوقات در طلب لذت خود هستند؛ منتها این طلب گاه خردمندانه است و گاه نا بخردانه. اما - باز هم مانند بنام - طبیعت مهربان او مدام رأیش را می‌زند و او را به رفتار و کردار شایان ستایش و اداری می‌کند که بنا بر نظریات خود وی بایستی از آن دوری جوید. پیداست که اپیکوروس دوستان خود را بی در نظر گرفتن سودی که از آنها می‌برده دوست می‌داشته است، ولی به خود چنین تلقین می‌کرده است که او نیز به همان اندازه که در فلسفه او دیگران خود خواه انگاشته می‌شوند اسیر خود خواهی است - به طوری که سیسرو می‌گوید اپیکوروس عقیده داشته است که «دوستی نمی‌تواند از لذت جدا باشد، و به همین سبب باید آن‌را پرورانیم، زیرا که بی آن نمی‌توانیم در امان و فارغ از بیم زندگی کنیم، و نیز حتی نمی‌توانیم زندگی خوشی داشته باشیم.» اما گاه نیز اپیکوروس نظریات خود را کمابیش فراموش می‌کند و می‌گوید: «هر دوستی فی‌نفسه مطلوب است، و می‌افزاید: «اگر چه از احتیاج به کمک سر چشمه می‌گیرد.»

با آنکه دیگران اخلاق اپیکوروس را حیوانی و فاقد اعتلای روحی می‌دانستند، وی مسائل اخلاقی و فلسفی را بسیار به جد می‌گرفت. چنانکه دیدیم، از انجمن باغ خود به نام «جمع مقدس ما» نام می‌برد.

کتابی نیز به نام «در بارهٔ تقدس» *On Holiness* نوشته است. همان شور و شوقی که در مصلحین دینی دیده می‌شود در او وجود داشته است. به نظر می‌رسد که برای دردهای بشر به شدت دلسوزی می‌کرده است، و نیز اعتقاد استواری داشته است به این که اگر مردم از فلسفه او

پیروی کنند از دردهاشان کاسته خواهد شد. فلسفه او فلسفه مردی رنجور است که برای دنیایی که سعادت آمیخته به حادثه در آن میسر نیست ساخته شده باشد: کم بخورید، مبادا رودل پیدا کنید؛ کم بنوشید، مبادا تا صبح فردا سرتان درد بگیرد؛ از سیاست و عشق و هر گونه فعالیت شدید پرهیزید؛ زن مگیرید و فرزند میاورید، تا اسیر بخت و اقبال نشوید؛ به خود بیاموزید که در زندگی روحی خود درباره لذت بیندیشید و از درد دوری جوید. درد جسمانی مسلماً بد است؛ اما اگر شدید باشد مدتش کوتاه است، و اگر مدید باشد می توان به وسیله انضباط روحی و اندیشیدن درباره لذت بردرد پیروز شد. بالاتر از همه اینکه چنان زندگی کنید که از ترس فارغ باشید.

به واسطه همین مسئله پرهیز از ترس بود که اپیکوروس به فلسفه نظری کشیده شد. وی عقیده داشت که دو منبع از بزرگترین منابع ترس عبارتند از دین و مرگ، و هر دو به هم مربوطند؛ زیرا که دین این نظر را تأیید می کند که مردگان سعادت مند نیستند. بدین سبب اپیکوروس در جستجوی فلسفه ای بود که ثابت کند خدایان در امور بشری مداخله نمی کنند و روح با جسم از میان می رود.

بیشتر متفکران امروزی دین را به عنوان وسیله تسلی خاطر بشر می شناسند؛ ولی اپیکوروس خلاف این اعتقاد را دارد. در نظر وی مداخله ماورای طبیعت سرچشمه وحشت است، و اعتقاد به بقای روح را به عنوان امید انسان به رهایی یافتن از بند درد و رنج، اعتقادی شوم می داند. بنا بر این معتقدات؛ وی نظریه ای دقیق تنظیم کرد که برای رهایی انسان از اعتقاداتی که وحشت پدید می آورند ساخته شده است.

ایپیکوروس دهری بود، اما جبری نبود. در اعتقاد به این که جهان از اتم و تهی ساخته شده پیرو دمو کریتوس بود؛ ولسی برخلاف دمو کریتوس عقیده نداشت که اتمها همیشه کاملاً از قوانین طبیعی تبعیت می کنند. چنانکه قبلاً دیدیم، تصور جبریت در یونان قدیم ریشه دینی داشت، و شاید حق با ایپیکوروس بود که حمله به دین را، در صورتی که با جبریت کاری نمی داشت، حمله ای ناقص و ناتمام می دانست. اتمهای او وزن دارند و در حال سقوط دائمند؛ اما جهت سقوط اتمها هرگز زمین نیست، بلکه اتمها به «پایین»، به يك معنای مطلق، سقوط می کنند. ولی این اتمها به واسطه چیزی شبیه به اختیار، اندکی از مسیر خود منحرف می شوند؛ در نتیجه با اتمهای دیگر تصادم می کنند. از اینجا به بعد تشکیل حلقه های گردان و غیره، به ترتیبی که به نظریه دمو کریتوس شباهت بسیار دارد پیش می آید. روح مادی است، و از اجزائی مانند اجزای باد و گرما تشکیل شده است. (ایپیکوروس می پنداشت که باد ذاتاً با هوا فرق دارد و هوای متحرك محض نیست.) اتمهای روح در بدن پراکنده اند. احساس کردن بر اثر این است که اجسام ورقه های نازکی از خود بیرون می فرستند، و این ورقه ها ممکن است پس از نابود شدن جسمی که از آن جدا شده اند نیز وجود داشته باشند؛ این امر خواب دیدن را توجیه می کند. پس از مرگ روح منلاشی می شود، و اتمهای آن - که باقی می مانند - دیگر قدرت احساس

۱. - ر. تعان ما نیز ادینگتون Eddington در تعبیر خود از اصل حتمیت چنین نظری را تبلیغ می کند. (یاد داشت مترجم - خوانندگان برای کسب اطلاع از نظر ادینگتون در این باره می توانند به مقاله «ماهیت جهان مادی»، ترجمه آقای مصدحین تمدن، در کتاب «فلسفه علمی»، مجلد دوم، انتشارات سخن، مراجعه کنند.)

کردن ندارند، زیرا که دیگر با بدن مربوط نیستند. از این موضوع نتیجه می‌شود که، به قول خود اپیکوروس، مرگ برای ما هیچ است؛ زیرا چیزی که متلاشی شده باشد فاسد احساس است، و چیزی که احساس نداشته باشد هیچ است.

و اما در مورد خدایان، اپیکوروس اعتقاد استواری به وجود آنها دارد؛ زیرا که در غیر این صورت نمی‌تواند تصور خدایان را که در اذهان وجود دارد توجیه کند. ولی اطمینان دارد که خدایان خاطر خود را با مداخله در امور بشری رنجه نخواهند ساخت. خدایان لذت جویانی منطقی هستند که از پند اپیکوروس پیروی می‌کنند و از زندگی اجتماعی کناره می‌جویند. حکومت کردن زحمنی است غیر لازم، و خدایان در زندگی خود که سعادت مطلق است بدان گرایش ندارند. غیغویی و فالگیری و این قبیل کارها خرافات محض است، و اعتقاد به تقدیر نیز چنین است.

پس دلیلی ندارد که از خشم خدایان یا آتش دوزخ بیمی به دل راه دهیم، گرچه ما تابع نیروی طبیعی هستیم که از لحاظ علمی قابل بررسی است، اراده آزاد داریم و تا حدودی بر سر نوشت خویش مسلطیم. از مرگ گریزی نیست؛ ولی مرگ، اگر آن را درست بشناسیم، چیز بدی نیست. اگر بنا بر اندرهای اپیکوروس یا حزم زندگی کنیم، شاید تا اندازه‌ای از درد رهایی یابیم. چنانکه می‌بینیم، مذهب اپیکوروس مذهبی ملایم و معتدل است، اما برای برانگیختن شور و جذبه در کسی که از بدبختیهای بشر متأثر باشد کافی است.

اپیکوروس به علم، به خاطر علم، علاقه‌ای ندارد؛ بلکه فقط از این حیث برای آن ارزشی قائل می‌شود که علم می‌تواند پدیدمهایی را

که خرافات پرستان آنها را به قدرت خدایان منسوب می کنند به طریق طبیعی توجیه کند. وی معتقد است که هر گاه چند توجیه ممکن برای پدیده ای وجود داشته باشد، کوشش برای انتخاب یکی از آنها بیهوده است. مثلاً تغییر شکل ماه را به طرق گوناگون توجیه کرده اند؛ اما اعتبار این طرق، مادام که این پدیده را به خدایان نسبت نمی دهند، به يك اندازه است و کوشش برای کشف اینکه کدام يك حقیقت دارند کنجکاو بیهوده است. پس عجیب نیست که اپیکوریان هیچ چیزی به دانش طبیعی نیفزودند. اپیکوریان با اعتراض به اعتقاد روز افزون یونانیان پیش از مسیحیت به جادو و جنبل و ستاره بینی و غیبگویی کار مفیدی انجام دادند؛ ولی مانند مؤسس مکتب خود دارای عقاید جزمی و فکر محدود بودند و به چیزی جز سعادت فردی خود دل بستگی حقیقی نداشتند. پیروان اپیکوروس احکام مذهب او را از بر کردند، ولی در سراسر قرنهایی که این مذهب باقی بود هیچ چیزی بر آن نیفزودند.

یگانه پیرو برجسته اپیکوروس لو کرتیوس شاعر (۵۵ - ۹۹ ق.م.) است که معاصر ژولیوس سزار بود. در آخرین روزهای جمهوری روم اندیشه آزاد باب شده بود و نظریات اپیکوروس در میان مردم درس خوانده طرفدار داشت. اما امپراتور او گوستوس Augustus دین و تقوای منسوخ و قدیمی را احیا کرد، و در نتیجه اشعار لو کرتیوس از نظرها افتاد و تا زمان رنسانس بدین حال ماند. در قرون وسطی فقط يك نسخه خطی از کتاب لو کرتیوس باقی بود و آن يك نسخه نیز از دست متعصبان به دشواری سالم ماند. کمتر شاعر بزرگی ناچار شده است مدتی بدین درازی در انتظار شناخته شدن بماند؛ اما در عصر جدید

همه جهانیان آثار لو کرتیوس را دریافته‌اند؛ مثلاً لو کرتیوس و بنجامین فرانکلین دو نویسنده مورد علاقه شلی بودند.

لو کرتیوس فلسفه اپیکوروس را در قالب نظم بیان می‌کند. این دو تن گرچه از حیث نظریات همانند یکدیگرند، از لحاظ طبع و ذوق تفاوت بسیار دارند. لو کرتیوس مردی بود سودا زده و پر شور و بسیار بیش از اپیکوروس به هدایت حزم و احتیاط محتاج بود. وی سرانجام خود کشی کرد، و ظاهراً دچار حملات جنون موسمی می‌شده است که برخی عقیده دارند نتیجه عشق یا از آثار ناخواسته داروی مهر بوده است. لو کرتیوس اپیکوروس را همچون منجی خود می‌داند و با آنکه او را نابود کننده دین می‌شناسد از او به زبانی که شور و جذبه دینی از آن می‌تراود سخن می‌گوید:

هنگامی که حیات بشری، گسترده بر پهنه خاک،

آشکارا پایمال خشونت دین شده بود؛

هنگامی که دین از فراز افلاک،

با حال و هیبتی هراسناک،

بر آدمیان مردگار تن خمانده چنگ و دندان می‌نمود؛

در این هنگام،

مردی یونانی سربرداشت، قد برافراشت،

و با چشمان میرای خویش به خشم در او نگریدست.

او نخستین کس بود که پیش دین به ایستادگی برخاست.

نه افسانه‌های خدایان، نه تند و آذرخش،

و نه آسمان باغرشهای ترساننده اش،
 هیچیک، نتوانستند او را زبون از پای بنشانند.
 بل بیشتر بیباکی روحش را برانگیختند،
 زیرا که او می خواست نخستین شکننده درهای بسته طبیعت باشد.
 چنین بود که روان پر شور و توانایش پیروز شد،
 چنین بود که او پیش رفت و پیشتر رفت،
 تا دورترین راهها،
 آن سوی برج و باروهای مشتعل جهان.
 و چنین بود که او با اندیشه بلند و روح گشاده خویش،
 فراخنای جهان را سراسر فرا و فرو گرفت.
 و چنین است که به کردار فاتحی نزد ما باز می گردد.
 ره آوردش دانشی است،
 که از آنچه تواند بود، یا نتواند بود، سخن می گوید.
 می آموزدمان که نیروی آنچه هست بر چه بنیادی استوار است،
 و می نمایاندمان که مرزها کجاست.
 از این رو است که اکنون دین پیش پای مردم فرو ریخته است،
 و به نوبت خویش آشکارا پایمال شده است - پایمال حقایق
 حیات بشری،
 از پیروزی او است که آدمیان سر به سپهر می ساینند.

اگر آنچه را که معمولا در وصف نشاط و شادی دین یونانی و
 مناسک آن می گویند بپذیریم. شناختن علل و اسباب نفرت ایبکوریوس
 و لو کرتیوس از دیانت چندان آسان نخواهد بود. مثلا شعر کیتس

Keats به نام «چکامه‌ای دربارهٔ یک خاگردان یونانی» *Ode on a Grecian Urn* نوعی تشریفات دینی را توصیف می‌کند، اما این تشریفات مربوط به آن نسوع ادیانی نیست که ذهن انسان را از وحشت و ظلمت پر می‌کنند. من گمان می‌کنم که عقاید عامهٔ مردم یونان قدیم از این نوع عقاید شاد و با نشاط نبوده است. پرستش خدایان المپیک، در قیاس با سایر اشکال دین یونانی، کمتر جنبهٔ حیوانی و خرافی داشته است؛ ولی حتی همین خدایان المپیک نیز تا حدود قرن هفتم یا ششم پیش از میلاد گهگاه قربانیانی از میان آدمیان طلب می‌کردند، و این امر در اساطیر و نمایشنامه‌ها انعکاس یافته است^۱. در زمان اپیکوروس هنوز در سرزمین بربرها قربانی کردن انسان مرسوم بود. تا هنگام فتح رومیان این کار در مواقع بحرانی، از قبیل جنگ کارتاژ، حتی به وسیلهٔ متمدن‌ترین اقوام بربر صورت می‌گرفت.

چنانکه جین هاریسون Jane Harrison به زبانشی بسیار متین و مستحکم اثبات کرده است، یونانیان علاوه بر دین رسمی زئوس و خانوادهٔ او معتقدات بدوی دیگری هم داشته‌اند که با مراسمی کمابیش وحشیانه همراه بوده است. این مراسم در تشکیل دین اورفئوسی، که در میان مردم مذهبی مزاج رواج گرفت، دخیل بود. گاه می‌پندارند که «دوزخ» اختراع مسیحیان است، حال آنکه این پندار اشتباهی بیش نیست. کاری که مسیحیان در این باره کردند فقط تنظیم عقاید عامهٔ مردم بود. از همان ابتدای کتاب «جمهوری» افلاطون پیداست که در آتن ترس از مکافات پس از مرگ شایع بوده است، و بعید می‌نماید که در فاصلهٔ میان سقراط و اپیکوروس این ترس تخفیف یافته باشد. (منظورم

۱. لوکرئوس قربانی کردن ایفی زنی را نمونه‌ای از مضرات دین می‌داند. کتاب اول.

اقلیت درس خوانده نیست، بلکه توده عوام را در نظر دارم. (همچنین مسلم است که نسبت دادن مصائبی از قبیل طاعون و زمین لرزه و شکست به خشم خدایان، یا اعتقاد به سعد و نحس، امری متداول بوده است. من گمان می کنم که هنر و ادبیات یونانی از حیث نمایش معتقدان عمومی بسیار غلط انداز است. مثلاً اگر در کتابها و تابلوهای نقاشی اشراف اثری از مذهب «متودیسیم» Methodism بر جای نمانده بود ما اکنون از این فرقه مذهبی قرن هیجدهم چه خبری می داشتیم؟ متودیسیم، مانند دین یونان قدیم، از پایین اجتماع آغاز شد و در زمان پاسول Boswell و سرجوشوا رینولدز Sir Joshua Reynolds به قدرت رسید؛ حال آنکه در آنچه آنان راجع به این فرقه گفته اند اشاره ای به قدرت آن دیده نمی شود. پس نباید از روی تصاویر «خاکدانهای یونانی» یا آثار شاعران و فیلسوفان اشرافی درباره دین توده مردم یونان داوری کرد. ایبکوروس نه از حیث نسب اشرافی بود و نه به حکم سبب. شاید این امر بتواند دشمنی بی نظیر او را با دیانت توجیه کند.

به واسطه شعر لو کر تیوس، از رنسانس تاکنون فلسفه ایبکوروس نزد خوانندگان معروف بوده است. اگر این خوانندگان فلاسفه حرفه ای نبوده باشند، چیزی که بیش از همه توجهشان را جلب کرده تناقضی است که در زمینه هایی از قبیل ماده گرایی و نفی تقدیر و دین و بقای روح میان این اشعار و آیین مسیحی دیده می شود. آنچه خصوصاً به چشم خوانندگان امروزی می خورد این است که این نظریات که امروز همه غم آلود و خفگی آور شناخته می شوند - به عنوان نوید آزادی از قید ترس و هراس مطرح می شوند. لو کر تیوس درست مانند شخص مسیحی به اهمیت اعتقاد حقیقی به موضوعات دینی ایمان دارد.

وی پس از توصیف اینکه چگونه انسان، هنگامی که قربانی نبرد درونی خویش می‌شود، در جستجوی راه گریز می‌گردد می‌گوید:

از خویشتن می‌گریزد،

اما به راستی از آن نمی‌تواند گریخت،

بی آنکه بخواهد تنگش به بر می‌گیرد،

و به تنگش دشنام می‌دهد؛

زیرا که بیمار است، اما نمی‌داند بیماریش از چیست و چراست.

اگر می‌شد به درستی دانست،

اگر می‌توانست،

اگر به سوی دانستن راهی بود،

همه کار خود را رها می‌کرد،

تا نخست این را بداند که جهان چیست و چراست.

زیرا این فرصت زیست که آدمیان مردگار دارند،

این نفسی‌اند که در زمان بی‌چند مهلت ماست،

پیش زمانی که پس از مرگ در پیش است،

لحظه‌ای بیش نیست؛

که در آن نیز جای شك باقی است.

عصر اپیکوروس عصر ملال آوری بود. در چنین عصری نابودی

می‌توانست صورت وارستگی دلپذیری از رنجهای روحی پیدا کند. ولی

در نظر بیشتر رومیان، به عکس، آخرین قرن جمهوری قرن نومیدی

و سرخوردگی نبود. مردانی که نیروی شگرف داشتند در این عصر به

پدید آوردن نظمی نو بر روی آشفته‌گیهای گذشته سرگرم بودند؛ و

این همان کاری بود که مقدونیان در آن در مانده بودند. اما در نظر اشراف که از میدان سیاست کناره می گرفتند و علاقهای به کسب قدرت و اندوختن غنیمت نداشتند جریان وقایع بایستی عمیقاً یأس انگیز بوده باشد. هنگامی که مصیبت جنون موسمی را نیز بر این موضوع بیفزاییم دیگر عجیب نخواهد بود که لوکرتیوس امید به نابودی را همچون راه رهایی پذیرفته باشد.

اما ترس از مرگ در غرایز انسان ریشه‌ای چنان عمیق دارد که مذهب اپیکوری در هیچ زمانی نتوانست قبول عام یابد، بلکه همواره به شکل مذهب مشتی مردم درس خوانده باقی ماند. حتی در میان فلاسفه نیز - از زمان اوگوستوس به بعد - این مذهب به نفع مذهب رواقیان طرد می شد. راست است که مذهب اپیکوری، گرم با قدرتی کمتر، تا شصت سال پس از مرگ وی باقی ماند؛ اما همچنان که فشار محنت و مرارت زندگی خاکی بردوش آدمی بیشتر شد مردم از فلسفه یا دین داروی مسکن قویتری طلبیدند. همه فلاسفه، مگر چند تن انگشت شمار، به مذهب نوافلاطونی پناه بردند و توده مردم درس نخوانده به خرافات گوناگون شرقی پناهنده شدند، و سپس به آیین مسیحی روی آوردند که در شکل قدیم خود همه نعمتها و لذتها را به آنسوی گور حواله می داد و بدین ترتیب مذهبی به مردم ارائه می کرد که درست نقطه مقابل مذهب اپیکوری بود. اما در پایان قرن هجدهم نظریاتی مانند نظریات اپیکوروس به وسیله فلاسفه فرانسه احیا شد، و بنام وپروانش آنها را به انگلستان آوردند. این کار از روی مخالفت آگاهانه با آیین مسیحی صورت گرفت، که این اشخاص آن را به همان اندازه دشمن می داشتند که اپیکوروس مذاهب زمان خود را.

فصل بیست و هشتم فلسفه رواقیان

فلسفه رواقیان در اصل با فلسفه اپیکوری هم زمان بود، ولی عمرش از آن بیشتر و ثبات عقایدش کمتر است. تعالیم بنیادگذار این مذهب، زنو، نیمه اول قرن سوم پیش از میلاد، به هیچ وجه با تعالیم مارکوس اورلیوس، نیمه دوم قرن دوم میلادی، مشابه و مماثل نیست. زنو فیلسوفی ماده گرای بود که نظریاتش بیشتر از ترکیب عقاید کلیان و هراکلیتوس پدید می آمد، ولی رفته رفته رواقیان با درآمیختن عقاید افلاطونی به نظریات خود، ماده را رها کردند تا جایی که سر-

انجام کمتر اثری از ماده گرایی در نظریات آنان بر جای ماند. راست است که نظریه اخلاقی رواقیان چندان تغییر نمی کند و اکثر آنان بیشترین اهمیت را برای آن قائل بودند؛ اما حتی در این مورد نیز لحن کلام آنان شدت و ضعف دارد. همچنان که زمان می گذرد از جنبه های غیر اخلاقی فلسفه رواقیان کمتر سخن به میان می آید، و بیشتر تکیه آنان بر اخلاق و آن قسمت از الهیات که بیشتر جنبه اخلاقی دارد قرار می گیرد. در مورد رواقیان قدیم، کار ما از این حیث دشوار است که از آثار آنان بیش از چند قطعه معدود باقی نمانده است. فقط آثار سنکا Seneca و اپیکتتوس Epictetus و مارکوس اورلیوس، که متعلق به قرون اول و دوم میلادی هستند، به صورت کتابهای کامل در دست است.

فلسفه رواقیان کمتر از همه فلسفه هایی که تا کنون در باره شان بحث کرده ایم جنبه یونانی دارد. رواقیان قدیم غالباً سوری و رواقیان اخیر اغلب رومی بودند. تارن Tarn (در کتاب «تمدن یونانی») تأثیر کلدانیان را در فلسفه رواقیان محتمل می داند. او بروگک Ueberweg درست می گوید که یونانیان، در جریان یونانی کردن غیر یونانیان، آنچه را که فقط شایسته خود آنان بود از دست دادند. فلسفه رواقیان بر خلاف اغلب فلسفه های یونانی خالص از حیث عواطف محدود و از جهتی تعصب آمیز است. اما عناصر دینی هم در آن دیده می شود که جهان خود را بدانها نیازمند می دید، و یونانیها از تأمین آنها عاجز بودند. فلسفه رواقی برای فرمانروایان گிரایی خاصی داشت. پروفوسور گیلبرت هوری می گوید: «تقریباً همه اخلاف اسکندر - می توان گفت

همه پادشاهان مهم بعد از زنو - خود را رواقی می نامیدند.

زنو مردی فینیقی بود که در حدود نیمه دوم قرن چهارم پیش از میلاد در سینپوم Citium واقع در قبرس به دنیا آمد. بعید نیست که از خانواده ای تجارت پیشه بوده و نخستین بار منافع تجاری او را به آتن کشانیده باشد. اما همینکه پایش به آتن رسید شوق تحصیل فلسفه در او پدید آمد. نظریات کلیان بیش از مکتبهای دیگر با ذوق او موافق بود، ولی از تأثیر عقاید دیگران نیز کاملاً برکنار نماند. پیروان افلاطون او را متهم ساختند که «آکادمی» را از کار باز داشته است. در سراسر تاریخ رواقیان، سقراط بزرگترین قدیس آنان بود. رفتار او به هنگام محاکمه، سرپیچی اش از فرار، منانتهش در برابر مرگ، این دعویش که ستمگر به خویش بیش از ستمکش آسیب می رساند، همه با تعلیم رواقیان موافق بود. بی پروایی سقراط از سرما و گرما، سادگی در خوراک و پوشاک، وارسنگی کاملش از همه اسباب راحت جسم نیز با تعالیم رواقیان کاملاً موافق بود. اما رواقیان نظریه مثل افلاطونی را نگرفتند، و بیشترشان براهین افلاطون را در اثبات بقای روح رد می کردند. فقط رواقیان دوره اخیر در غیر مادی دانستن روح از افلاطون پیروی می کردند. رواقیان دوره نخست با هراکلیتوس همداستان بودند که روح از آتش مادی تشکیل شده است. این نظریه، با اصطلاحاتی مشابه در آثار اپیکتتوس و مارکوس اورلیوس نیز دیده می شود؛ چیزی که هست گویا در آثار اینان نباید «آتش» را درست به معنای یکی از چهار عنصر اصلی گرفت.

زنو حوصله موşkافیهای مابعد طبیعی را نداشت. وی فضیلت را مهم می دانست و برای طبیعت و مابعد طبیعت تا جایی قائل به اهمیت

بود که در حصول فضیلت مؤثر باشد. زنو می کوشید تا به کمک شعور عادی، که در یونان همان ماده گرایبی بود، با تمایلات مابعد طبیعی زمان خود نبرد کند. شك آوردن در اعتبار حواس او را خشمگین می ساخت و بر آن می داشت که در آوردن نظریات ضد مخالفان حواس راه افراط پیماید.

«زنو ابتدا وجود جهان واقعی را بیان کرد. يك نفر شكك پرسید: «منظورت از جهان واقعی چیست؟» [گفت: «منظورم جهان جسمانی و مادی است. منظورم این است که این میز جسم مادی است.» شكك پرسید: «خدا و روح چطور؟» زنو گفت: «کاملاً مادیند. اگر وجود داشته باشند از این میز هم مادی ترند.» [پرسید: «فضیلت یا عدالت، یا قوانین سه گانه، اینها هم اجسام مادیند؟» زنو گفت: «البته، کاملاً مادیند.»^۱

پیدا است که در اینجا زنو هم مانند بسیاری از دیگران، به واسطه تعصب ورزیدن در ضدیت مابعدالطبیعه به يك مابعدالطبیعه خاص خود دچار آمده است.

و اما نظریات عمده ای که مکتب رواقیان در همه عمر خود بدانها پای بند ماند مربوطند به جبر جهانی و اختیار بشری. زنو بر آن بود که چیزی به نام تصادف وجود دارد، و جریان امور طبیعی کاملاً تابع جبر قوانین طبیعی است. در اصل فقط آتش وجود داشته و سپس عناصر دیگر، یعنی هوا و آب و خاک، به همین ترتیب، به تدریج پدید آمده اند. اما دیر یا زود يك آتش سوزی بزرگ جهانی روی خواهد نمود، و بار دیگر همه چیز مبدل به آتش خواهد شد. بنابر نظر رواقیان این

۱. «فلسفه رواقی.» تألیف گیلبرت موری.

آتش سوزی، برخلاف پایان جهان در آیین مسیحی، سرمنزل نهایی نیست بلکه فقط پایان يك دوره است؛ تمام این جریان الهی غیرالنهایی تکرار خواهد شد. آنچه روی می‌دهد از این پیش‌روی داده است و از این پس نیز روی خواهد داد - نه يك بار، بلکه بینهایت بار.

تا اینجا ممکن است این نظریه عاری از شادی و نشاط بنماید و از هیچ جهتی تسلی بخش‌تر از ماده‌گرایی متعارف، مانند ماده‌گرایی دموکریتوس، به نظر نرسد. لیکن این موضوع فقط یکی از جنبه‌های فلسفه رواقی بود. در این فلسفه مانند الهیات قرن هیجدهم، جریان امور طبیعت را «قانونگذار»ی که درعین حال «خدای قادر منان» است، تنظیم می‌کند. تمامی طبیعت، تا کوچکترین اجزایش، برای این ساخته شده است تا اسباب طبیعی تحقق غایات خاصی را تأمین کند. این غایات را، جز آنچه به خدایان و ارباب انواع مربوط می‌شود، باید در زندگی آدمی یافت: هرچیزی دارای غایتی است که با زندگی آدمی بستگی دارد. برخی از جانوران برای خوراک خوبند، برخی برای آزمودن میزان دلبری به کار می‌آیند؛ حتی ساس به جای خود بیفایده نیست، زیرا که مارا صبح زود از خواب بیدار می‌کند و نمی‌گذارد بیش از اندازه در رختخواب بمانیم. نیروی برتر از همه گاه «خدا» و گاه «ژئوس» نامیده می‌شود. سنکا این ژئوس را از ژئوسی که موضوع اعتقاد عامه مردم بوده است متمایز می‌کند. وی برای ژئوس عوام الناس نیز قائل به واقعیت است. لیکن او را تابع ژئوس رواقیان می‌داند.

خدا از جهان جدا نیست، روح جهان است، و هر يك از ما در وجود خود بهره‌ای از «آتش الهی» داریم. همه اشیا اجزای يك

دستگاهند، و آن «طبیعت» است. زندگی فردی هنگامی خوب است که با طبیعت هماهنگ باشد. از یک جهت، همه زندگیها با طبیعت هماهنگند؛ زیرا که هر زندگی بدانسان است که طبیعت مقرر داشته است، اما از جهت دیگر زندگی فقط در صورتی با طبیعت هماهنگ است که اراده فردی متوجه غایتهایی باشد که از جمله غایتهای طبیعت باشند. فضیلت عبارت است از اراده‌ای که موافق طبیعت باشد. مردم خبیث، هر چند جبراً از قانون خدا پیروی می‌کنند، به حکم اجبار و اضطراب چنین می‌کنند. کلائانتس Cleanthes آنها را به سگهایی تشبیه می‌کند که به گاری بسته شده‌اند و ناچارند هر جا که گاری برود آنها نیز بروند.

یگانه خوبی در زندگی فرد فضیلت است. چیزهایی از قبیل سلامت، سعادت، ثروت، اهمیتی ندارند. از آنجا که مسکن فضیلت اراده است، در زندگی هر مردی هر آنچه واقعاً خوب یا بد باشد فقط به خود آن فرد بستگی دارد. انسان ممکن است به دست جباری زندانی شود، اما می‌تواند زندگی خود را همچنان هماهنگ طبیعت نگه دارد؛ ممکن است محکوم به مرگ شود، اما می‌تواند مانند سقراط بزرگوار بمیرد. مردمان دیگر فقط بر ظواهر دست دارند؛ فضیلت یگانه چیزی است که در حقیقت خوب است، و آن کاملاً در اختیار فرد است.

پس هر فردی اختیار کامل دارد؛ بدین شرط که عنان خود را از چنگ تمایلات دنیوی برهاند. این تمایلات فقط بر اثر داوری نا درست بر انسان چیره می‌شوند. دانشمندی که دارویش درست باشد در همه زمینه‌هایی که برای آنها قائل به ارزش است بر سر نوشت خویش مسلط خواهد بود؛ زیرا که هیچ نیروی خسار جسی نمی‌تواند او را از

فضیلت محروم سازد.

در این نظریه، اشکالات منطقی بسیار است. اگر فضیلت واقعاً یگانه خوبی است، پس یگانه کارخدای قادر مطلق باید پدید آوردن فضیلت باشد؛ حال آنکه قوانین طبیعی گناهکاران بشمار پدید آورده اند. اگر فضیلت یگانه خوبی باشد، پس دیگر دلیلی بر ضد ستم وجود نخواهد داشت؛ زیرا - چنانکه رواقیان هرگز از تکرار این نکته نمی آسایند - ستمگر بهترین فرصت را برای ستمکش فراهم می سازد تا مطابق فضیلت عمل کند. اگر جهان تابع جبر محض باشد، پس قوانین طبیعت معین خواهند کرد که من دارای فضیلت باشم یا نباشم. اگر من خبیث باشم، طبیعت مرا خبیث ساخته است، و آن آزادی و اختیاری که می گویند فضیلت به من می دهد برایم میسر نیست.

از لحاظ فکر جدید دشوار است که انسان شیفته و مشتاق زندگی فضیلت مندانه ای بشود که چیزی از آن به دست نمی آید.

ما فلان پزشک را که به هنگام شیوع طاعون جان خود را به خطر می اندازد تحسین می کنیم؛ زیرا می اندیشیم که بیماری بد است و می خواهیم از وجودش بکاهیم. اما اگر بیماری بد نباشد، آن پزشک می تواند آسوده در خانه بماند. در نظر رواقیان، فضیلت فی نفسه غایت است؛ چیزی نیست که نفعی عاید کند. هنگامی که ماهستی را از نظر گاه دوری بنگریم نتیجه نهایی چیست؟ نسا بودی جهان در آتش، و آنگاه تکرار شدن تمام جریان پیشین. آیا چیزی بی نتیجه تر از این می تواند باشد؟ شاید در برخی جاها، برای مدت زمانی، ترقی و تکاملی دیده شود؛ اما از نظر کلی جز تکرار مکررات چیزی رخ نمی دهد.

هنگامی که ما چیزهایی می بینیم که چنان دردناکند که تاب تحملشان را نداریم این امید را داریم که آن چیزها روزی به سر برسند؛ اما رواقیان به ما اطمینان می دهند که آنچه اکنون روی می دهد باز هم روی خواهد داد. انسان نزد خود می اندیشد که خدا، که همه این جریانات را می بیند، سرانجام از یأس خسته خواهد شد.

بدین موضوع خشکی خاص فضیلت رواقی هم افزوده می شود. در مذهب رواقیان نه تنها شهوات بد، بلکه همه عواطف محکومند. شخص حکیم احساس دلسوزی نمی کند؛ اگر زن و فرزندش بمیرند می اندیشد که این واقعه مانع فضیلت شخص او نمی تواند باشد؛ پس عمیقاً متأثر نمی شود. دوستی، که اپیکوروس آن را بدان حد می ستاید، هیچ اشکالی ندارد. اما نباید به جایی برسد که مصیبت فلازن دوست آرامش مقدس انسان را بر هم زند. ممکن است انسان موظف باشد که به زندگی اجتماعی پردازد؛ زیرا که این زندگی مجال رعایت عدالت و شکیبائی و غیره را به دست می دهد. اما انسان نباید به وسیله میل به فایده رساندن برانگیزخته شود؛ زیرا فوایدی که انسان می تواند برساند - مانند تأمین صلح یا افزایش خوراک مردم - فواید حقیقی نیستند؛ و در هر صورت برای انسان هیچ چیزی جز فضیلت اهمیت ندارد. رواقی فضیلتمند نیست تا خوبی کند، بلکه خوبی می کند تا فضیلتمند باشد. هرگز از خاطر او نگذشته است که همسایه اش را همچون خود دوست بدارد؛ دوستی و عشق در تصویری که رواقیان از فضیلت دارند جز به یک معنای سطحی وجود ندارد.

در اینجا که از «عشق» سخن می گویم، آن را به عنوان یک عاطفه در نظر می گیرم، نه به عنوان یک اصل (principle). رواقیان عشق

کلی را به عنوان يك اصل موعظه می کردند. این اصل در حکمت سنکا و اخلاف او دیده می شود؛ و شاید اینان هم آن را از رواقیان پیش از خود گرفته بودند. منطق مکتب رواقیان منجر به نظریاتی شد که پیروان این مکتب آنها را به حکم انسانیت خود نرم و ملایم ساختند. وجود تناقض در عقایدشان آنان را به صورت مردمانی در آورد بسیار بهتر از آنکه در صورت برائت از تناقض می بودند. کسانت، که به رواقیان شباهت دارد، می گوید که انسان باید با برادر خود مهربان باشد؛ نه برای اینکه او را دوست می دارد، بلکه قانون اخلاق حکم به مهربانی می دهد؛ ولی من شك دارم در این کسه وی در زندگی خصوصی اش مطابق این عقیده عمل کرده باشد.

اکنون بگذارید از این کلیات بگذریم و به تاریخ فلسفه رواقی پردازیم.

از آثار زنو فقط قطعاتی در دست است؛^۱ از این قطعات چنین برمی آید که وی خدا را به عنوان روح آتشین جهان تعریف می کرده و می گفته است که خدا جوهر جسمانی است و تمام جهان جوهر خدا را تشکیل می دهد. تر تولیان Tertullian گفته است که بنا بر این نظر زنو، خدا، مانند عمل در شبکه های کندو، در جهان گسترده است. بنا بر قول دیو گنس لائرتیوس، زنو عقیده داشته است که «قانون کلی» که همان «شعور عادی» است و همه چیز را دربر گرفته است، همان زئوس است که «رئیس عالی» حکومت جهان است. خدا، روح، تقدیر، زئوس، همه يك چیزند. تقدیر نیروی است که ماده را به حرکت در

۱. برای اطلاع از منابع مطالب زیر ركه «ادیان اخیر یونانی» تألیف بوان.

Bevan, *Later Greek Religions*, p. 1ff.

می آورد، و «پروردگاره» و «طبیعت» نامهای دیگر همین چیزند. زنو عقیده ندارد که برای پرستش خدا پرستشگاه لازم است. «نیازی به ساختن پرستشگاه نیست؛ زیرا که پرستشگاه را نباید چیزی گرانها یا مقدس دانست. هیچ چیز که ساخته دست بنایان و صنعتگران باشد گرانها و مقدس نیست.» گویا زنو هم، مانند رواقیان دوره های بعد، به ستاره بینی و غیبگویی اعتقاد داشته است. سیرومی گوید که وی برای ستارگان قائل به قدرت خدایی بود. دیوگنس لائرتیوس می گوید: «رواقیان همه غیب گویی را معتبر می دانند. می گویند اگر چیزی به نام «تقدیر» وجود دارد، پس باید غیبگویی هم ممکن باشد. چنانکه زنو می گوید، رواقیان واقعیت داشتن فن غیبگویی را با ذکر موارد صدق آن اثبات می کنند.» خریسیپوس Chrysippus نیز این را تصریح می کند.

نظریه رواقیان در باره فضیلت در آن قطعاتی که از آثار زنو بر جای مانده است دیده نمی شود؛ ولی به نظر می رسد که زنو بدین نظریه باور داشته است.

کلئانتس آسوسی Cleanthes of Assos خلف بلا فصل زنو، به دو لحاظ قابل ذکر است. نخست: چنانکه دیدیم عقیده داشت که اریستارخوس ساموسی را باید محاکمه کرد، زیرا که خورشید را به جای زمین در مرکز جهان قرار داده است. دوم: «سرود زئوس» را، که گویی پوپ Pope یا هر مسیحی درس خوانده ای در قرن پس از نیوتون سروده، او گفته است. دعای کوتاه کلئانتس حتی از این اندازه نیز کلیسای تراست:

بنمای راه مرا، ای زئوس و تو ای تقدیر،
راهم بنمای.

بنمای که چه باید کرد، بگو که چه مقرر است.
راهم بنمای.

بی که هیچم هول و هراسی باشد،
سالک طریق توام.

راهم بنمای.

گرچه ترا استوار ندارم.

گرچه مرا پای از اکراه بلنگد،
باز هم رهنورد راه توام.

خریسیپوس (۲۸۰ - ۲۰۷ ق. م.) که جانشین کلئانتس بود، نویسنده‌ای پرکار بود و می‌گویند که هفتصد و پنج کتاب نوشت. وی فلسفه رواقی را منظم و مدون ساخت. خریسیپوس بر آن بود که فقط زئوس، یعنی «آتش و آله جاویدان است؛ و خدا بان دیگر، از جمله خورشید و ماه، زاده شده‌اند و خواهند مرد. گویا به عقیده وی خدا در پدید آمدن بدی دخالتی ندارد، اما روشن نیست که وی این نظر را چگونه با جبریت وفق می‌داده است. در جای دیگر، به شیوه هراکلیتوس درباره بدی بحث می‌کند؛ یعنی می‌گوید که تضاد یکدیگر را پدید می‌آوردند، و وجود خوبی بدون بدی منطقاً غیرممکن است: «هیچ چیز مهم‌تر نیست از کسانی که می‌پندارند خوبی می‌تواند بدون بدی وجود داشته باشد. چون خوبی و بدی منافی یکدیگرند، پس لازم است که در تضاد با یکدیگر وجود داشته باشند.» اما برای تأیید این نظر به افلاطون رجوع می‌کند، نه به هراکلیتوس.

خریسیپوس مدعی بود که شخص خوب همیشه سعادتمند است و

شخص بد همیشه بدبخت؛ و سعادت شخص خوب از هیچ جهتی باسعادت خدا فرق ندارد. در این مسئله که آیا روح پس از مرگ باقی می ماند یا نه، اختلاف نظر وجود دارد. کلتانتس مدعی بود که همه ارواح باقی می مانند، تا هنگام آتش جهانی آینده (که همه چیز در وجود خدا مستهک می شود)؛ ولی خریسیپوس بر آن بود که این امر فقط در مورد کسان خردمند و حکیم صادق است.

خریسیپوس کمتر از رواقیان دوره های بعد پای بند مسائل اخلاقی محض و مطلق بود؛ در حقیقت وی برای منطق قائل به مقام اساسی شد. قیاس شرطی و منقصل و اصطلاح «انفصال» را رواقیان آوردند. تحقیق در دستور زبان و وجوه صرف انفعال نیز از ابداعات آنهاست.^۱ خریسیپوس و سایر رواقیان ملهم از آثار او نظریه پیچیده ای درباره معرفت داشتند که قسمت عمده آن تجربی بود، ولی اصول و عقایدی را نیز بدین عنوان که مورد «اجماع عام» است می پذیرفت. اما زنون و رواقیان رومی همه تحقیقات نظری را تابع و فرع اخلاق می دانستند. زنون می گوید که فلسفه همچون باغی است که در آن منطق دیوار است و طبیعیات درختان و اخلاق میوه؛ یا مانند تخم مرغی است که در آن منطق پوست و طبیعیات سفیده و اخلاق زرده است.^۲ اما به نظر می رسد که خریسیپوس برای تحقیقات نظری قائل به ارزش فراوان بوده است. شاید نفوذ وی را بتوان توجیه کننده این امر دانست که در میان رواقیان مردانی بودند که باعث پیشرفت های در ریاضیات و علوم دیگر شدند.

1. See Barth, *Die Stoa*, 4th edition, Stuttgart, 1922.

۲. همان کتاب.

شخص بد همیشه بدبخت؛ و سعادت شخص خوب از هیچ جهتی باسعادت خدا فرق ندارد. در این مسئله که آیا روح پس از مرگ باقی می ماند یا نه، اختلاف نظر وجود دارد. کلتانتس مدعی بود که همه ارواح باقی می ماند، تا هنگام آتش جهانی آینده (که همه چیز در وجود خدا منتهک می شود؛) ولی خریسیپوس بر آن بود که این امر فقط در مورد کسان خردمند و حکیم صادق است.

خریسیپوس کمتر از رواقیان دوره های بعد پای بند مسائل اخلاقی محض و مطلق بود؛ در حقیقت وی برای منطق قائل به مقام اساسی شد. قیاس شرطی و متصل و اصطلاح «اتصال» را رواقیان آوردند. تحقیق در دستور زبان و وجوه صرف انفعال نیز از ابداعات آنهاست.^۱ خریسیپوس و سایر رواقیان ملهم از آثار او نظریه پیچیده ای درباره معرفت داشتند که قسمت عمده آن تجربی بود، ولی اصول و عقایدی را نیز بدین عنوان که مورد «اجماع عام» است می پذیرفت. اما زنوورواقیان رومی همه تحقیقات نظری را تابع و فرع اخلاق می دانستند. زنو می گوید که فلسفه همچون باغی است که در آن منطق دیوار است و طبیعیات درختان و اخلاق میوه؛ یا مانند تخم مرغی است که در آن منطق پوست و طبیعیات سفیده و اخلاق زرده است.^۲ اما به نظر می رسد که خریسیپوس برای تحقیقات نظری قائل به ارزش فراوان بوده است. شاید نفوذ وی را بتوان توجیه کننده این امر دانست که در میان رواقیان مردانی بودند که باعث پیشرفت های در ریاضیات و علوم دیگر شدند.

1. See Barth, *Die Stoa*, 4th edition, Stuttgart, 1922.

پس از خریسپوس، دو شخصیت مهم دیگر گونسی فراوانی در فلسفه رواقی پدید آوردند. این دو تن پانتیوس Panaetius و پوزیدونیوس Posidonius نام داشتند. پانتیوس مقدار قابل ملاحظه‌ای از حکمت افلاطونی را داخل فلسفه رواقی کرد، و ماده گرایی را کنار گذاشت. وی از دوستان سی‌پیو Scipio کوچک بود و در اندیشه‌های سیسرو، که فلسفه رواقی بیشتر به توسط او به رومیان معرفی شد، تأثیر داشت. پوزیدونیوس، که سیسرو در رودز Rhodes نزد او درس می‌خواند، نیز در سیسرو تأثیری بیشتر داشت. خود پوزیدونیوس نزد پانتیوس، که در حدود ۱۱۰ ق. م. در گذشت، درس می‌خواند.

پوزیدونیوس (از حدود ۱۳۵ تا ۵۱ ق. م.) یک نفر یونانی سوری بود و هنگامی که امپراتوری سلوکیان منقرض شد سالهای کودکی را می‌گذراند. شاید هرج و مرج سوریه باعث شده باشد که او به سوی غرب سفر کند و نخست به آتن، جایی که حکمت رواقی را فراگرفت، و سپس به قسمت‌های غربی امپراتوری روم برود.

او «به چشم خویش دید که خورشید در اقیانوس اطلس، در آنسوی دنیای مکشوف، غروب می‌کند، و دید درختان ساحل افریقا در برابر خاک اسپانیا پراز بوزینگانند، و بر در خانه‌های دهکده‌های آنسوی بندر ماری کله‌های آدمی آویخته است، زیرا که آدمیخواری منظره‌ای است که در آنجا هر روز به چشم می‌خورد.» پوزیدونیوس کتابهای بسیاری در زمینه‌های علمی نوشت، و در واقع یکی از موجبات مسافرت او اشتیاق او به مطالعه و تحقیق موضوع جزر و مد بود؛ زیرا

۱. «روایان و شکاکان» تألیف بوان.

که در مدیترانه این کار میسر نمی‌شد. وی در زمینه نجوم تحقیقات درخشان کرد، و چنانکه در فصل بیست و چهارم دیدیم، محاسبه وی در باره فاصله خورشید، در زمان قدیم بهترین محاسبه بود.^۱ پوزیدونیوس مورخ قابل توجهی نیز بود و کار پولیبیوس Polybius را دنبال کرد. اما معروفیت وی بیشتر به عنوان فیلسوف النقطی بود، زیرا که وی مقدار زیادی از تعالیم افلاطون را، که ظاهراً در دوره شکایت آکادمی فراموش شده بود، با فلسفه رواقی درآمیخت.

نزدیکی پوزیدونیوس به افلاطون در تعالیم وی راجع به روح و زندگی پس از مرگ هویداست. پانتیوس، مانند بسیاری از رواقیان، گفته بود که روح همراه بدن نابود می‌شود. پوزیدونیوس، به عکس، گفت که روح در هوا زندگی را ادامه می‌دهد تا آنکه آتش سوزی جهانی رخ دهد. دوزخ وجود ندارد؛ ولی مردم بد پس از مرگ مانند مردم خوب خوشبخت نیستند؛ زیرا گناه جابهای روح را گل آلود می‌کند و نمی‌گذارد که روح بد مانند روح نیک اوج بگیرد. ارواح بسیار بد نزدیک خاک می‌مانند و بار دیگر مجسم می‌شوند. ارواحی که حقیقتاً فضا نماند باشند به فلک ستارگان عروج می‌کنند و وقت خود را به تماشای گردش ستارگان می‌گذرانند. این ارواح می‌توانند به ارواح دیگر کمک کنند؛ و این امر (به گمان پوزیدونیوس) حقیقت داشتن علم ستاره بینی را توجیه می‌کند.

یوان می‌گوید که ممکن است پوزیدونیوس با احبای مفاهیم

۱. وی تخمین زد که اگر از کادیز Cadiz کشتی را به سوی غرب برانیم پس از بیستون Stade ۷۰۰۰۰ به هندوستان خواهیم رسید. (این گفته مبنای اصلی اطمینان کریستف کلمب بود.)

اورفئوسی و دخالت دادن عقاید «نوفیثاغوری» Neo-Pythagorean راه را برای فلسفه معرفت باطنی Gnosticism هموار کرده باشد. وی می گوید و بسیار درست می گوید، که آنچه قدمش برای فلسفه‌هایی از قبیل فلسفه یوزیدونیوس نحوست داشت کیش مسیحی نبود بلکه فرضیه کوپرنیکوس بود. کثاتس حق داشت که اریستارخوس ساموسی را دشمنی خطرناک بداند.

کسانی که به لحاظ تاریخی (گرچه نه از حیث تاریخ فلسفه) اهمیتشان بسیار بیش از رواقیان قدیم است عبارتند از سه شخصیتی که با مردم مربوط می‌شوند؛ یعنی سنکا، اپیکتئوس، و مارکوس اورلیوس که به ترتیب وزیر و غلام و امپراتور بودند.

سنکا (از حدود ۳ ق. م. تا ۶۵ میلادی) یک تن اسپانیایی بود. پدرش مردی درس خوانده بود که در رم زندگی میکرد. سنکا به کار سیاست وارد شد و کمابیش توفیق یافت، تا آنکه در سال ۴۱ میلادی امپراتور کلودیوس Claudius او را به جزیره کورس تبعید کرد، زیرا که سنکا دشمنی ملکه ماسالینا Messalina را برانگیخته بود. اگر پینا Agrippina، زن دوم کلودیوس، سنکا را در ۴۸ میلادی از تبعید باز خواند و او را آموزگار پسر یازده ساله خود ساخت. سنکا در مورد شاگردش به قدر ارسطو بختیار نبود، زیرا که شاگردش امپراتور نرون بود. سنکا هر چند به عنوان یک تن رواقی رسماً از ثروت و مکتب بیزار بود عملاً دارایی فراوان فراهم کرد، که به قولی بریصد میلیون سترس Sesterce (در حدود شصت میلیون تومان) بالغ بوده است. بنا به گفته دیو Dio وی مقدار زیادی از این پول را از راه قرض دادن پول در بریتانیا به دست آورد، و نرخ سنگینی که بابت سود پول

می گرفت یکی از علل روی نمودن انقلاب در آن کشور بود. اگر این موضوع حقیقت داشته باشد باید گفت که ملکه بودیسیا Boadicea شورش را بر ضد سرمایه دارانی که نماینده آنان پیشوای مکتب زهد و ریاضت بوده رهبری می کرده است.

همچنانکه نرون لگام گسیخته تر می شد، سنکا رفته رفته از کار می افتاد. سرانجام - به حق یا ناحق - منم شد که در توطئه وسیعی شرکت داشته که غرض از آن کشتن نرون و بر تخت نشاندن يك امپراتور جدید - به قولی خود سنکا - بوده است؛ ولی به خاطر خدمات گذشته اش از راه لطف و مرحمت به او اجازه داده شد که خود کشی کند.

عاقبت کار سنکا عبرت انگیز بود. هنگامی که از تصمیم امپراتور آگاه شد، خواست وصیتنامه ای بنویسد، ولی چون به او گفتند که برای کاری چنین طولانی فرصت ندارد، به خانواده گریان خود رو کرد و گفت: «غم مخورید، من برای شما میراثی برجای می گذارم که بسیار بیش از مال دنیا ارزش دارد، و آن همانا سر مشق زندگی با فضیلت است؛» یا کلماتی از این قبیل. آنگاه رگ خود را برید و دیرانش را خواست تا سخنان دم واپسینش را یادداشت کنند. تاسیتوس می گوید که وی تا لحظه آخر هم نطقش کور نشد. برادرزاده اش لوکان Lucan شاعر نیز در همان هنگام دچار همین مرگ شد، و با خواندن شعرهای خودش در گذشت. در دوره های بعد، در باره سنکا بیشتر از روی عقایدش که قابل ستایش بود داوری کردند، نه از روی کارهایش که مشکوک می نمود. چندین تن از روحانیان صدر مسیحیت مدعی شدند که سنکا مسیحی بوده است و کسانی از قبیل یروم قدیس St. Jerom بر آن بودند که سنکا و پولس رسول با هم مکاتبه داشته اند.

اپیکتئوس (متولد در حدود ۶۰ و متوفی در حدود ۱۰۰ میلادی) کسی است که با سکا تفاوت بسیار دارد - هر چند به عنوان فیلسوف شباهت فراوان میان آنها دیده می‌شود. اپیکتئوس يك تن یونانی و در ابتدا بردهٔ اپافرودیتوس Epaphroditus بود که خود از بردگان آزاد شدهٔ نرون بود و بعدها به وزارت او رسید. اپیکتئوس لنگ بود و گفته‌اند که به سبب مجازات‌های شدید دورهٔ بردگی بدین حال افتاده بود و وی تا سال ۹۰ میلادی در رم می‌زیست و تدریس می‌کرد و در آن سال امپراتور دومین Domitian، که اهل فکر به کارش نمی‌آمدند، همهٔ فلاسفهٔ روم را تفرقه‌بلد کرد. در نتیجهٔ اپیکتئوس به نیکوپولیس Nicopolis واقع در اپیروس Epirus رفت و پس از آنکه چند سالی به تألیف و تدریس پرداخت در همانجا در گذشت.

مار کوس اورلیوس (۱۲۱ - ۱۸۰ میلادی) در آن کفهٔ ترازوی اجتماع قرار داشت. وی فرزندخواندهٔ امپراتور نیک سیرت آنتونینوس Antoninus بود که در عین حال عمو و پدر زن او نیز محسوب می‌شد. مار کوس اورلیوس که در ۱۶۱ میلادی جانشین او شد همواره یاد او را گرامی می‌داشت.

مار کوس اورلیوس در دورهٔ فرمانروایی در راه تحصیل فضیلت رواقی می‌کوشید. وی احتیاج مبرمی به شکیبایی داشت، زیرا دورهٔ سلطنتش با مصیبت‌های بسیار، مانند زمین‌لرزه و ناخوشی‌های همه‌جاگیر و جنگ‌های دراز و دشوار و طغیان‌های نظامی، همراه بود. کتاب داندیشه‌ها، *Meditations* می‌او، که خطاب به خود اوست، و ظاهراً به قصد انتشار نوشته نشده است، نشان می‌دهد که او وظایف اجتماعی‌اش را همچون باری بر دوش خود احساس می‌کرده و از خستگی شدید رنج

می برده است. یگانه پسرش کومودوس که به جای او نشست یکی از نابکارترین افراد گروه انبوه امپراتوران نابکار از کار در آمد؛ ولی توانست تازمانی که پدرش زنده بود تمایلات پلید خود را پوشیده نگه دارد. فاوستینا، زن مارکوس اورلیوس، شاید به ناحق متهم به فسق و فجور بود؛ ولی امپراتور هرگز بدو گمان بدنبرد و پس از مرگ آن زن برای تجلیل روح او متقبل زحمت فراوان شد. مارکوس اورلیوس مسیحیان را بدین عنوان که دین رسمی را نمی پذیرفتند تحت تعقیب قرار می داد، زیرا که دین رسمی را از لحاظ سیاسی لازم می دانست. در همه کارهایش جدیت نشان می داد، ولی در اکثر آنها شکست می خورد. مارکوس اورلیوس دارای سیمایی غم انگیز است. وی یک سلسله از تمایلات دنیوی را ذکر می کند که باید در برابر آنها مقاومت کرد، و تمایلی که در نظر او بیش از همه فریبنده می نماید این است که انسان به زندگی آرام و آسوده ای بیرون از شهر پناه ببرد. وی هرگز فرصتی برای تسلیم شدن بدین تمایل به دست نیاورد. برخی از واندیشه هاء او در اردو گاهها و نبرد گاههای دور دست نوشته شده است؛ و سختی همین نبردها سرانجام باعث مرگ او شد.

شایان توجه است که اپیکتوس و مارکوس اورلیوس در همه مسائل فلسفی اتفاق نظر دارند. این امر نشان می دهد که هر چند اوضاع اجتماعی در فلسفه هر عصری مؤثر است، وضع فردی کمتر از آنچه گاهی می پندارند در فلسفه فردی تأثیر دارد. فلاسفه عموماً وسعت نظر خاصی دارند و می توانند حوادث زندگی خود را تا حد زیادی به حساب نیاورند، ولی، با این حال، نمی توانند از محاسن و معایب بزرگ زمان خود فارغ بمانند. در زمانهای نامساعد به اختراع وسیله تسلاهی خاطر

می‌پردازند، و در زمانهای مساعد به جنبه‌های خالص فکر علاقه مند می‌شوند.

گیبون Gibbon، که تاریخ مفصل او با شرح کارهای زشت کومودوس آغاز می‌شود، با بیشتر نویسندگان قرن هجدهم همداستان است که دوره آنتونین‌ها Antonines را باید عصر طلایی نامید. «اگر از کسی بخواهند تا دوره‌ای از تاریخ را معین کند که در آن دوره نوع بشر بیش از مواقع دیگر از سعادت و ثروت برخوردار بوده است، چنین کسی بی تردید دوره‌ای را انتخاب خواهد کرد که از مرگ دومیسین آغاز می‌شود و با تاجگذاری کومودوس به پایان می‌رسد.» نمی‌توان با این نظر به طور کلی موافقت کرد. بردگی همراه با رنجهای توانفرسای بسیار بود و نیروی دنیای قدیم را از ریشه می‌خورد. در آن هنگام نمایشهای گلادیاتوری و نبرد با جانوران وحشی مرسوم بود. این کارها به شدت ستمگاران و خونخوارانه بود و طبیعی است که بایستی باعث پست شدن مردمی که از آنها لذت می‌برده‌اند بوده باشند. درست است که مارکوس اورلیوس فرمان داد تا گلادیاتورها با شمشیر کند نبرد کنند، ولی این فرمان دوامی نیافت. از این گذشته وی برای منع نبرد با جانوران وحشی کاری نکرد، نظام اقتصادی بسیار بد بود، محصول ایتالیا در کاهش بود، و شهر رم به فروش آزاد غله ایالات اتکا داشت. همه اختیارات در دست امپراتور و وزیران او بود. در سراسر عرصه پناور امپراتوری، جز از سردارانی که جسته‌گریخته سر به طغیان بر می‌داشتند، از هیچکس کاری جز تسلیم ساخته نبود. مردم خوبها را در گذشته می‌جستند و در نظر آنان آبنده به بهترین شکل خود ملال آورو به بدترین شکلش هر اس انگیز بود. هنگامی که لحن سخن

مار کوس ادرلیوس را با لحن بیکن Bacon یا لاک Locke یا کوندورسه Condorcet مقایسه کنیم فرق میان عصر خسته و عصر امیدوار را عیان می‌بینیم. در عصر امیدوار، معایب عظیم موجود را می‌توان تحمل کرد، زیرا پنداشته می‌شود که این معایب گذرانند؛ ولی در عصر خسته حتی محاسن واقعی هم زنگ و بوی خود را از دست می‌دهند. اخلاق رواقیان مناسب زمان اپیکوروس و مار کوس ادرلیوس بود، زیرا که تعالیم این اخلاق تحمل را به جای امید مبنی قرار می‌دهد.

بی‌شک از لحاظ خوشبختی عمومی عصر امپراتوران آنتونین نسبت به اعصار بعد، تازمان رنسانس، بهتر بود؛ ولی تحقیقات دقیق نشان می‌دهد که این عصر، چنانکه ممکن است از روی آثار معماریش پنداشته شود، چندان ثروت مند نبوده است. تمدن یونانی - رومی در نواحی زراعتی بسیار کم تأثیر کرده بود. تمدن در حقیقت منحصر به شهرها بود. حتی در درون شهرها نیز طبقه‌کامی و گری وجود داشت که از فقر فراوان رنج می‌کشید. طبقه بردگان هم عظیم بود. روستووتسف Rostovtseff بحثی در باره اوضاع اجتماعی و اقتصادی شهرها را چنین خلاصه می‌کند^۱.

«تصور اوضاع اجتماعی آنها به اندازه‌ی نمای خارجی شان جالب نیست. آنچه از منابع ما بر می‌آید این است که شکوه و جلال شهرها به دست اقلیت کوچکی از جمعیت آنها پدید آمده بود، و حتی آسایش این اقلیت کوچک نیز بر پایه‌هایی بالنسبه ضعیف تکیه داشت؛ و توده -

۱. «تاریخ اجتماعی و اقتصادی امپراتوری روم.» تألیف روستووتسف.

Rostovtseff, *The Social and Economic History of the Roman Empire*, p. 179.

های وسیع جمعیت شهر یا در آمدی بسیار ناچیز داشتند یا در نهایت فقر زندگی می کردند. خلاصه اینکه نباید ثروت شهرها را زیاد بزرگ جلوه دهیم. نمای ظاهری آن غلط انداز است.»

ایکتئوس می گوید که ما بر روی خاک در جسم خاکی زندانی هستیم. چنانکه مار کوس اورلیوس نقل می کند، وی همواره می گفته است که «تو روح حقیری هستی که جنازه ای را بر دوش می کشی.» زئوس نمی تواند جسم را آزاد سازد، بلکه بهره ای از الوهیت خود را به انسان می دهد. خدا پدر آدمیان است و ما با هم برادریم. ما نباید بگوییم: «من یک نفر آتی هستم.» یا: «من یک نفر رومی هستم.» بلکه باید بگوییم «من یکی از افراد جهان هستم.» اگر شما خویشاوند قیصر باشید، احساس امنیت و اطمینان خواهید کرد؛ پس اکنون از اینکه خویشاوند خدا هستید باید چقدر بیشتر احساس امنیت و اطمینان کنید؟ اگر ما بدانیم که فضیلت یگانه خوبی است، خواهیم دید که هیچ بدی نمی تواند دامنگیرمان شود.

من باید بمیرم. ولی آیا باید با ناله و زاری هم بمیرم؟ باید زندانی شوم. ولی آیا باید شیون هم بکنم؟ باید تبعید شوم. ولی آیا کسی می تواند مانع من شود که باروی خندان و شجاعت و صلح و صفا بروم؟ «راز را بگو.» من از گفتن راز سر باز می زنم، زیرا که این کار در اختیار من است. «ولی ترا به زنجیر می کشم.» چه می گویی، ای مردک؟ مرا به زنجیر می کشی؟ آری پایم را به زنجیر خواهی کشید؛ ولی اراده ام را چگونه؟ نه، حتی زئوس هم نمی تواند بر آن دست یابد. «ترا زندانی خواهم ساخت.» منظورت این پاره جسمی است که دارم.

«سرت را خواهم برید.» چرا؟ من چه وقت به تو گفتم که در این دنیا یگانه کسی هستم که سرم را نمی توان برید؟

اینها اندیشه‌هایی هستند که هر کس که در پی فلسفه می‌رود باید در سر داشته باشد. اینها سرمشق‌هایی هستند که باید هرروز بنویسد. باید با اینها خود را ورزیده سازد.^۱

بردگان بار دیگر مردمان برابرند، زیرا که آنها نیز فرزندان خدا هستند.

ما باید از خدا اطاعت کنیم، همچنانکه شهروند خوب از قانون متابعت می‌کند. «سرباز سوگند می‌خورد که حرمت قبصر را بیش از هر کسی نگه‌دارد؛ ولی ما سوگند می‌خوریم که قبل از همه احترام خود را نگه‌داریم.»^۲ «وقتی که شما در برابر فرمانروای خاك ظاهر می‌شوید به یاد داشته باشید که دیگری از فرار سر به آنچه روی می‌دهد نگران است؛ و شما باید رضایت او را بر این مرد مقدم بدانید.»^۳

پس يك تن رواقی چگونه انسانی است؟

کسی را به من بنمایید که در قالب داوریهایی که به زبان خودش جاری می‌شود ریخته شده باشد، آنچنان که می‌گوییم مجسمه‌کار فیدياس Phidias بر طبق هنر پیکرتراشی فیدياس ساخته شده است. کسی را به من بنمایید که در عین بیماری خوشبخت و در حین خطر خوشبخت و در حال نزع خوشبخت و در قید تبعید خوشبخت و در زیر بار تنگ خوشبخت باشد. او را به من بنمایید؛ به خدا سوگند که من

۱. نقل از Oates در کتابی که از آن نقل کردیم.

۲. همان کتاب.

۳. همان کتاب.

از دیدن يك تن رواقی خرسند خواهیم شد. نه، شما نمی توانید يك تن رواقی کامل را به من بنمایید. پس کسی را به من بنمایید که در راه کمال باشد، کسی که قدم در این راه نهاده باشد. این مرحمت را در حق من بکنید. به پیر مردی چون من از نشان دادن چیزی که تا کنون ندیده‌ام دریغ مکنید. چه! آیا در این اندیشه‌اید که زئوس یا فیدياس یا آتنای اورا، یعنی آن مجسمه عاج و طلا را، به من نشان خواهید داد؟ آنچه من می‌طلبم روح است. یکی از شما روح شخصی را به من بنمایید که آرزومند است با خدا همراه باشد و دیگر خدا یا آدمی را مقصر نداند، و در هیچ امری عاجز نماند، و هیچ بدبختی احساس نکند، و از خشم و بخل و حسد آزاد باشد؛ شخصی که - چرا در پرده می‌گویم سخن را؟ - آرزومند باشد که انسانیت خود را به الوهیت مبدل کند، و در این جسم خوار و حقیر خویش قصد پیوستن به خدا کرده باشد. او را به من بنمایید. نه، از شما ساخته نیست.

ایبکتوس هرگز از تکرار این نکته نمی‌آساید که چگونه باید با آنچه بدبختی نامیده می‌شود رو به رو شد. وی این کار را غالباً با مکالمات شیرینی انجام می‌دهد.

ایبکتوس مانند مسیحیان عقیده دارد که باید دشمنان خود را دوست بداریم. به طور کلی، او نیز مانند سایر رواقیان از لذت بیزار است.

«آتن زیباست. آری خوشبختی از آن بسیار زیباترست - و آن آزادی از قید شهوت و اضطراب است، درك این معنی است که امور انسان به هیچکس مربوط نیست.» (ص. ۴۲۸) «هر انسانی به منزله بازیگری است در نمایشی که خدا نقشهایش را معین کرده است؛ وظیفه

ما این است که نقش خود را، هر چه باشد، به نحوی شایسته بازی کنیم.

در نوشته‌هایی که تعالیم اپیکتئوس در آنها ضبط است صداقت و سادگی بسیار دیده می‌شود. (این نوشته‌ها را شاگردش آریان Arrian از روی یادداشت‌هایی تدوین کرده است.) اخلاق اپیکتئوس علوی و غیر دنیوی است. در زمانی که وظیفه عمده انسان عبارت بود از مقاومت در برابر قدرت حکومت جباری به دشواری می‌شد چیزی مناسبتر از این پیدا کرد. این اخلاق از برخی جهات، یعنی تصدیق برادری آدمیان و تساوی بردگان، بر اخلاق افلاطون و ارسطو یا هر فیلسوف دیگری که افکارش ملهم از دولتشهر باشد برتری دارد. در زمان اپیکتئوس، وضع دنیا بسیار پایینتر از آتن عهد پریکلس بود؛ ولی بدیهای دنیای موجود مرغ آرزوی او را پر و بال داده بود؛ و جهان مطلوب از جهان مطلوب افلاطون برتر است، زیرا که جهان موجود وی از جهان موجود قرن پنجم آتن فروتر بوده است.

«اندیشه‌های مارکوس اورلیوس با قدردانی از دین‌هایی که پدر بزرگ، پدرو پدرو خوانده‌اش برگردن او دارند آغاز می‌شود. برخی از پاسگزارهای او خالی از غرابت نیست. مثلاً می‌گوید که از دیوگنئوس Diogenes آموخته است به سخن کسانی که دم از اعجاز می‌زنند گوش فرا ندهد؛ از روستیکوس Rusticus آموخته است که شعر نسراید؛ از سکستوس Sextus آموخته است که بی‌تظاهر متین و موقر باشد؛ از اسکندر نحوی آموخته است که غلط دستوری دیگران را به رخشان نکشد، ولی ایندکی بعد خود حمله صحیح را به کار برد؛ از

اسکندر افلاطونی^۱ آموخته است که کثرت مشغله را عند تأخیر در پاسخ دادن نامه قرار ندهد؛ از پدر خوانده اش آموخته است که به پسران عشق نورزد. مارکوس اورلیوس ادامه می دهد که این امر را مدیون خدایان است که بیش از اندازه در کنار معشوقه پدر بزرگش نمانده و پیش از موقع نشان مردی از خود بروز نداده است؛ که فرزندانش نه کودتند و نه جسمشان معیوب است؛ که زنش مطیع و مهربان و ساده است؛ که هنگامی که به تحصیل فلسفه پرداخت وقت خود را بر سر تاریخ و قیاسیات و نجوم تلف نکرد.

در «اندیشه ها» مطالبی که جنبه شخصی ندارد بنا ایبکتوس موافقت نزدیک نشان می دهد. مارکوس اورلیوس در مورد بقای روح شك دارد؛ ولی همچون مسیحیان می گوید: «چون ممکن است که تو در همین لحظه زندگی را بندود بگویی همه کارها و اندیشه های را بر این حساب تنظیم کن.» آن زندگی خوب است که با جهان هماهنگی داشته باشد؛ و هماهنگی داشتن با جهان همان اطاعت از اراده خدا است.

«ای جهان، هر چیز که با تو هماهنگ باشد با من نیز هماهنگ خواهد بود. هیچ چیزی که برای تو به موقع باشد برای من زود و دیر نیست. هر آنچه فصلهای تو بیاورد برای من میوه است. ای طبیعت، همه چیز از تو می آید؛ همه چیز در تو وجود دارد؛ و همه چیز به تو باز می گردد. شاعر گوید: شهر گرامی سکروپس Cecrops، پس آیا تو نخواهی گفت شهر گرامی زئوس؟»

انسان می بیند که «شهر خدا»ی اگوستین قدیس مسیحی تا حدی

1. Alexander the platonist.

از این امپراتور کافر گرفته شده است.

مار کوس اورلیوس بر آن است که خدا به هر کس يك فرشته راهنما می دهد؛ و این همان عقیده ای است که در کیش میخی به عنوان «فرشته نگهبان» ظاهر می شود. وی در پنداشتن جهان به عنوان يك مجموعه به هم بلخته متراکم احساس تسلاي خاطر می کند؛ و می گوید که جهان موجودی زنده است که يك جوهر و يك روح دارد. یکی از پندهای او این است که: «مکرر همبستگی همه اشیاي موجود در جهان را مورد توجه قرار بده.» «آنچه بر تو بگذرد از ازل برایت آماده شده؛ و تأثیر علنها از ازل رسته وجود را تابیده است.» بر این موضوع، به رغم مقامی که مار کوس اورلیوس در دولت روم داشته است، این عقیده رواقی نیز افزوده می شود که تنوع بشر جامعه واحدی است: «شهر و کشور من، به لحاظ اینکه آنتونینوس هشتم، رم است؛ ولی به لحاظ اینکه انسان هشتم شهر و کشورم جهان است.» در اینجا نیز مشکلی که در عقاید همه رواقیان وجود دارد، دیده می شود؛ و آن سازش دادن جبر و اختیار است.

مار کوس اورلیوس هنگامی که درباره وظیفه خود به عنوان فرمانروای اندیشد می گوید: «آدمیان به خاطر یکدیگر وجود دارند.» و باز در همان صفحه، هنگامی که در باره این نظریه می اندیشد که فقط اراده فضیلتمند خوب است، می گوید: «بدی يك شخص به دیگری آسیب نمی رساند.» وی هرگز چنین نتیجه نمی گیرد که خوبی يك شخص هم سودی به دیگری نمی رساند، یا اینکه امپراتوری به سودی نرون نیز به هیچکس جز خودش آسیب نمی رساند. اما به نظر می رسد که از سخنان او این نتیجه طبعاً حاصل می شود.

وی می گوید: «خاصیت انسان این است که حتی کسانی را که بد می کنند دوست بدارد. و این هنگامی دست می دهد که وقتی آن کسان بد می کنند در نظر بیاوری که آنان خسویشاوندان تو اند و از روی نادانی بد می کنند، و به زودی تو و آنان خواهید مرد؛ و بالاتر از همه اینکه بد کار به تو هیچ آسیبی نرسانده، زیرا که وی اراده ترا از آنچه بود بدتر نساخته است.»

و باز: «بشر را دوست بدار. خدا را اطاعت کن..... و کافی است به یاد داشته باشی که قانون بر همه حاکم است.»

این قطعات، تناقضاتی را که در اخلاق و الهیات رواقیان وجود دارد به وضوح نشان می دهد. از يك طرف جهان مجموعه ای واحد و کاملاً جبری است، که هر چه در آن رخ می دهد نتیجه علت های گذشته است؛ از طرف دیگر اراده فرد کاملاً مختار است و هیچ علت خارجی نمی تواند انسان را به ارتکاب گناه مجبور سازد. این يك تناقض. تناقض دیگری نیز هست که رابطه نزدیکی با این يك دارد. چون اراده مختار است، و فقط اراده فضیلت مند خوب است، پس شخص نه می تواند در حق دیگران بدی کند و نه خوبی. بنابراین ممنوع دوسنی توهمی بیش نیست. در باره هر يك از این تناقضات، باید چند کلمه ای سخن گفت.

تناقض میان جبر و اختیار از آن تناقضاتی است که از زمانهای قدیم تا به امروز در فلسفه وجود داشته و در مواقع مختلف اشکال گوناگون به خود گرفته است؛ اکنون شکل رواقی آن مورد بحث ما است.

من گمان می کنم اگر بتوانیم يك تن رواقی را وادار کنیم که

به يك «استنطاق سقراط وار» پاسخ دهد، آن شخص از نظریات خود چنین مدافعه خواهد کرد: جهان «وجود»ی واحد و زنده است، دارای روحی که می توان آن را «خدا» یا «عقل» هم نامید. این وجود من- حیث المجموع مختار است. رأی خدا در آغاز کار بر این قرار گرفت که مطابق قوانین عمومی عمل کند؛ اما قوانینی را برگزید که بهترین نتایج را داشته باشند. گاهی، در پاره‌ای موارد خاص، این نتایج روی هم رفته مطلوب نیستند؛ اما این استثنائات قابل تحمل است؛ چنانکه در لوایح قوانین بشری نیز محض ثبات قانون برخی استثنائات را تحمل می کنند. انسان پاره‌ای از آتش و پاره‌ای از خاک پست ساخته شده. به لحاظ آتش بودنش (یا وقتی که آن آتش از بهترین نوع باشد) انسان جزو خداست. هنگامی که آن جزو الهی انسان اراده خود را با فضیلت مجری دارد آن اراده جزو اراده خداست، که مختار است. بدین جهت در چنین وضعی اراده بشری مختار خواهد بود.

این پاسخ تا حدی استوار است؛ ولی همینکه ما موجبات میل و اراده خود را مورد تحقیق قرار دهیم فرو خواهد ریخت. همه ما این را به عنوان حقیقت تجربی می دانیم که فی المثل بیماری سوء هاضمه در فضیلت انسان اثر بد دارد. و با داروهای خاصی که به زور به شخص خورنده شوند نیروی اراده را می توان از میان برد. مثال مورد نظر اپیکتئوس را در نظر بگیرید؛ یعنی مردی را فرض کنید که يك جبار او را به ناحق زندانی ساخته است - یعنی مثالی که در سالهای اخیر موارد حقیقی آن بیش از هر دوره دیگری در تاریخ بشر وجود داشته است. برخی از این مردان با آن قهرمانی که مطلوب رواقیان است

رفتار کرده‌اند. این موضوع روشن شده است که شکنجه، اگر به قدر کافی باشد، شکیبایی هر کسی را در هم خواهد شکست؛ و این هم مسلم است که مورفین و کوکاین می‌توانند انسان را رام کنند. در واقع اراده تا وقتی از دست جبار آزاد خواهد بود که آن جبار از روشهای علمی بیخبر باشد. این يك نمونه افراطی است؛ اما همان براهینی که برای اثبات وجود جبر در جهان بیجان موجود است، در زمینه تمایلات بشر نیز عموماً وجود دارد. من نمی‌گویم - یعنی فکر هم نمی‌کنم - که این براهین قطعی است؛ بلکه فقط می‌گویم که این براهین در هر دو جانب بیهیک قوت است؛ و دلیل قانع‌کننده‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد که آنها را در يك زمینه پذیریم و در زمینه دیگر رد کنیم. يك تن رواقی، وقتی که می‌گوید که روش ما در برابر گناهکار باید دایره بر تحمل باشد تصدیق می‌کند که اراده گناهکار نتیجه علل گذشته است، و فقط آزاده فضیلتمند در نظر او مختار می‌نماید. اما در این گفته تناقض هست. ما ز کوس اوراپوس فضیلت خود را مدیون نفوذ پدر و مادر و نیاگان و آموزگاران خود می‌دانند؛ بنابراین اراده خوب نیز به همان اندازه نتیجه علل گذشته است که اراده بد. شخص رواقی ممکن است به حق بگوید که فلسفه او موجب فضیلت پیروان آن فلسفه می‌شود. اما به نظر می‌رسد که این نتیجه حاصل نخواهد شد مگر اینکه يك اشتباه فکری در این فلسفه دخیل باشد. شناختن اینکه فضیلت و رذیلت هر دو به یکسان نتیجه اجتناب ناپذیر علتهای گذشته‌اند (چنانکه رواقیان می‌بایست معتقد باشند)، ممکن است در مساعی تهذیب‌کنندگان اخلاق اثر فلج‌کننده داشته باشد.

اکنون می‌رسیم به تناقض دوم، یعنی اینکه رواقیان در عین حالی

که ممنوع دوستی را موعظه می کردند از لحاظ نظری معتقد بودند که از هیچکس در حق دیگری نه خوبی ساخته است و نه بدی؛ زیرا که فقط ارادهٔ فضیلتمند خوب است و آن هم مستقل از علت‌های خارجی است. این تناقض بیش از آن دیگر مخصوص و منحصر به رواقیان (و از جمله عده‌ای از اخلاقیان مسیحی) است. توجیه اینکه چرا خود آنان متوجه این تناقض نشده‌اند این است که رواقیان نیز، مانند بسیاری از دیگران، دارای دو دستگاه اخلاقی هستند: یک دستگاه عالی برای خودشان، و یک دستگاه پست برای «نژادهای پست بی قانون». هنگامی که یک فیلسوف رواقی در بارهٔ خویشتن می‌اندیشد بر آن است که خوشبختی و همهٔ به اصطلاح نعمتهای دنیوی بی‌ارزشند، و حتی می‌گوید که آرزو کردن خوشبختی مغایر طبیعت است - یعنی متضمن تسلیم نشدن به رضای خداست. اما مارکوس اورلیوس، به عنوان مردی کاری که امپراتوری روم را می‌چرخاند، خوب می‌داند که این گونه اندیشه‌ها به کار نمی‌آید. او وظیفه دارد ترتیبی بدهد که کشتیهای حامل غله به موقع از افریقا به روم برسند، و برای رفع مصائب بیماریهای همه‌جا گیر کارهای لازم صورت بگیرد، و دشمنان بربر نتوانند به مرزها تجاوز کنند. معنای اینها این است که مارکوس اورلیوس در روابط خود با آن عده از رعایایش که آنها را، بالفعل یا بالقوه، فلاسفهٔ رواقی نمی‌شناسد معیارهای متعارف و دنیوی خوبی و بدی را می‌پذیرد. با به کار بردن این معیارهاست که وی به وظایف خود به عنوان رئیس دولت رسیدگی می‌کند. چیزی که غریب است، خود این وظیفه در شمار وظایف عالی حکیم رواقی است؛ اما از اخلاقی استنتاج شده است که حکیم رواقی آن را اساساً غلط می‌داند.

تنها پاسخی که در برابر این ایراد به نظر می‌رسد پاسخی است که شاید از لحاظ منطقی جای اعتراض نداشته باشد، ولی چندان قابل قبول نیست. من گمان می‌کنم که این پاسخ را کانت بایستی بدهد که دستگاه اخلاقی‌اش شباهت بسیار به دستگاه اخلاقی رواقیان دارد. کانت ممکن بود بگوید که درست است، هیچ چیز خوبی وجود ندارد مگر اراده خوب؛ اما اراده وقتی خوب است که متوجه مقاصد باشد که آن مقاصد فی نفسه خنثی باشند. مهم نیست که آقای فلان خوشبخت است یا بدبخت، ولی من، اگر فضیلتمند باشم، چنان عمل خواهم کرد که او را خوشبخت سازم؛ زیرا قانون اخلاقی چنین حکم می‌کند. من نمی‌توانم آقای فلان را فضیلتمند سازم، زیرا که فضیلت وی در دست خود او است؛ ولی می‌توانم در راه خوشبخت ساختن، یا اثر و تمند ساختن، یا دانشمند ساختن، یا سالم ساختن او کاری صورت دهم. بنابراین اخلاق رواقی را می‌توان چنین بیان کرد:

برخی چیزها معمولاً خوب پنداشته می‌شوند، ولی این اشتباه است؛ آنچه واقعاً خوب است اراده‌ای است که متوجه تأمین این خوبیه‌های دروغین برای دیگران باشد. در این نظر تناقض منطقی وجود ندارد؛ ولی اگر ما به راستی باور داشته باشیم که آنچه معمولاً خوب پنداشته می‌شود بی ارزش است، دیگر این نظر قابل قبول نخواهد بود؛ زیرا در آن صورت اراده فضیلتمند را می‌توان متوجه مقاصد کاملاً متفاوت دیگر نیز ساخت.

حکمت رواقیان در حقیقت به داستان شغال و انگور بی شباهت نیست. ما نمی‌توانیم خوشبخت باشیم، ولی می‌توانیم خوب باشیم؛ پس بیایید وانمود کنیم که تا هنگامی که خوب هستیم بدبخت بودن عیبی

ندارد. این نظریه قهرمانانه است و در يك دنیای نابسامان و نامساعد مفید واقع می‌شود. ولی نه کاملاً صحیح است، و نه، به يك معنای اساسی، کاملاً صادقانه.

گرچه اهمیت عمده رواقیان از لحاظ اخلاق بود، از دو لحاظ دیگر نیز تعالیم آنان در زمینه‌های غیر از اخلاق ثمرهایی به بار آورد؛ که یکی نظریه معرفت است و دیگری نظریه قانون طبیعی و حقوق طبیعی.

در نظریه معرفت، رواقیان بهرغم افلاطون ادراک را پذیرفتند. آنان می‌گفتند که فریبندگی حواس در حقیقت دادن حکم نادرست است، و می‌توان با اندکی دقت از آن احتراز کرد. اسفائروس Sphaerus، یکی از فلاسفه رواقی و شاگرد بلافصل زنو، يك بار به دربار بطلموس پادشاه دعوت شد. پادشاه که این نظریه را شنیده بود اناری به او تعارف کرد که از موم ساخته شده بود. فیلسوف تا خواست انار را بخورد پادشاه به او خندید. فیلسوف پاسخ داد که در حقیقی بودن انار احساس یقین نکرده، ولی بعید دانسته است که چیز نامأ کولی بر سر سفره شاهانه بیاورند. اسفائروس در این پاسخ متوسل می‌شود به تمایزی که رواقیان قائل بودند میان چیزهایی که به واسطه ادراک می‌توان درباره آنها معرفت یقینی حاصل کرد، و چیزهایی که بدین واسطه فقط محتمل هستند. این نظریه روی هم رفته سالم و منطقی بود.

اما یکی دیگر از عقاید رواقیان در نظریه معرفت دارای نفوذ بیشتری بود، گو اینکه جای ایراد نیز بیشتر داشت؛ و آن عبارت بود از اعتقاد آنان به «مفاهیم و اصول فطری». منطق یونانی یکسره قیاسی

بود، و این امر مسئله مقدمات نخستین را پیش می کشید. مقدمات نخستین، یا حد اقل برخی از آنها، می بایست عام باشند و هیچ روشی برای اثبات آنها وجود نداشت. رواقیان بر آن بودند که اصولی وجود دارند که به طرز درخشانی آشکار و مورد اجماع عام است. این اصول را، چنانکه اوقلیدس در کتاب «اصول» به کار برده است، می توان اساس قیاس و استنتاج قرار داد. مفاهیم فطری را نیز می توان به همین نحو همچون مبدأ تعاریف به کار برد. این نقطه نظر در سراسر قرون وسطی، و حتی نزد دکارت، مورد قبول افتاد.

نظریه «حق طبیعی»، به شکلی که در قرنهای شانزدهم و هفدهم و هجدهم ظاهر می شود، احیای یک نظریه رواقی است، با این تفاوت که تغییرات مهمی در آن صورت گرفته است. رواقیان بودند که میان «حقوق طبیعی» *jus naturale* و «حقوق بشری» *jus gentium* تمایز قائل شدند. حقوق طبیعی از اصولی گرفته شده است که به عقیده رواقیان اساس معرفت عمومی را تشکیل می دهد. رواقیان بر آن بودند که همه افراد طبیعتاً باهم برابرند. مارکوس اورلیوس در «اندیشه‌ها»ی خود بدولتی اظهار علاقه می کند که «برای همه افراد یک قانون داشته باشد؛ دولتی که با توجه به تساوی آزادی بیان اداره شود؛ سلطنتی که به آزادی رعایا پیش از هر چیز احترام بگذارد.» تحقق یافتن چنین آرمانی، چنانکه کامل و خالی از تضاد باشد، در امپراتوری روم ممکن نبود؛ ولی همین آرمان در اصلاح قوانین، و خاصه در بهبود وضع زنان و بردگان، مؤثر افتاد. مسیحیت این قسمت از حکمت رواقی را همراه با مقدار زیادی از سایر قسمتها به عاریت گرفت؛ و هنگامی که در قرن نوزدهم سرانجام مجال و موقع برای نبرد مؤثر با حکومت مطلقه دست داد، نظریات

رواقیان درباره حقوق طبیعی و تساوی طبیعی در جامعه مسیحی خود عملاً چنان قدرتی به دست آوردند که در زمان قدیم حتی امپراتور هم نمی توانست بدانها ببخشد.

فصل بیست و نهم

امپراتوری روم و رابطه آن با فرهنگ

امپراتوری روم، از راههای گوناگون و کمابیش جدا از هم در تاریخ فرهنگ تأثیر کرد.

نخست: تأثیر مستقیم روم در تفکر یونانی. این تأثیر چندان مهم یا عمیق نبود.

دوم: تأثیر یونان و مشرق زمین در نیمه غربی امپراتوری روم. این تأثیر عمیق و پایدار بود، زیرا که کیش مسیحی را هم شامل می شد.

سوم: اهمیت دوره طولانی صلح امپراتوری روم در گسترش

فرهنگ و خودادن مردم به تمدن واحدی که با نهضت واحدی بستگی داشت.

چهارم: انتقال یافتن تمدن یونان به نزد مسلمانان، و سرانجام از نزد آنها به اروپای غربی.

پیش از آنکه این تأثیرات روم را بررسی کنیم، آوردن شرح بسیار مختصری از رئوس مطالب تاریخ سیاسی مفید خواهد بود.

کشور گشایی اسکندر به مدیترانه غربی سرایت نکرد؛ و این سرزمین در آغاز قرن سوم ق. م. تحت حکومت دو دولن شهر مقتدر، یعنی کارتاژ و سیراکوس، قرار داشت. در نخستین و دومین جنگ روم و کارتاژ، (۲۶۴ - ۲۴۱ و ۲۱۸ - ۲۰۱) روم سیراکوس را تسخیر کرد و کارتاژ را به درجه يك دولت بی اهمیت تنزل داد. در طول قرن دوم، روم کشورهای سلطنتی مقدونی را تصرف کرد - گوا اینکه مصر تا هنگام مرگ کلئوپاترا (۳۰ ق. م.) به شکل دولت تحت الحمايه به زندگی خود ادامه داد. تصرف اسپانیا به عنوان یکی از حوادث جنگ با هانیبال صورت گرفت؛ فرانسه در اوایل قرن اول ق. م. به دست قیصر مسخر شد؛ و انگلستان در حدود صد سال بعد به تصرف در آمد. مرزهای امپراتوری روم، در دوره عظمت آن، در اروپا راین و دانوب بود و در آسیا فرات و در آفریقای شمالی صحرا.

شاید جهانگیری روم در آفریقای شمالی (که در تاریخ مسیحیت به عنوان موطن سیرین قدیس St. Cyprian و اوگوستین قدیس دارای اهمیت است) بیش از جاهای دیگر به نتیجه رسیده باشد؛ زیرا که در آنجا، چه پیش از زمان رومیان و چه پس از آن زمان نواحی پناوری زیر کشت بود و رومیان از محصولات آن برای تأمین نیازمندیهای شهر -

های پر جمعیت استفاده می کردند. امپراتوری روم روی هم رفته بیش از دوست سال، یعنی از تاجگذاری اوگوستوس (۳۰ ق. م.) تا فاجعه های قرن سوم، از صلح و آرام برخوردار بود.

در این مدت در اساس حکومت روم تکامل و تغییرات مهمی روی نمود. روم در اصل دولتشهر کوچکی بود که به دولتشهرهای یونان چندان بی شباهت نبود. خاصه از این لحاظ که مانند شهر اسپارت هنکی بر تجارت خارجی نبود. مانند یونان عهد هومر، پادشاهان جای خود را به جمهوری اشرافی داده بودند. در عین آنکه عنصر اشرافی که در دولت تجسم یافته بود به قوت خود باقی بود، به تدریج عنصر توده ای نیز بر آن افزوده شد.

پانکتیوس Panaetius (یکی از رواقیان که پولیبوس و سیزو نظریاتش را تکرار کردند) بر آن بود که ترکیبی که از این سازش پدید آمده است بهترین ترکیب مطلوب سه عنصر سلطنت و اشرافیت و توده است. اما کشور گشایهای روم این تعادل بی اساس را بر هم زد. این پیروزیها، ثروت جدید فراوان برای طبقه اشراف، و تا حد کمتری برای قشر بالای طبقه متوسط که «دلاوران» نامیده می شدند، فراهم آورد. کشاورزی اینالیا، که در دست دهقانان خرده پایی بود که با دسترنج خود و خانواده شان غله می کاشتند، به املاک وسیعی مبدل شد که به اشراف روم تعلق داشت؛ و در این املاک با دسترنج بردگان انگور و زیتون کشت می شد. نتیجه این شد که مجلس اعیان، یاسا، در حقیقت قدرت مطلقه به دست آورد. این قدرت به طرز بیشرمانه ای برای پر کردن کیسه های شخصی به کار می رفت، بی آنکه به منافع دولت یا آسایش رعیت توجهی بشود.

يك جنبش توده‌ای که در نیمه دوم قرن دوم ق. م. به وسیله برادران گراکوس^۱ آغاز شد منجر به يك سلسله جنگهای داخلی گشت و سرانجام - چنانکه غالباً در یونان رخ می‌داد - به تشکیل يك دولت «جباری» انجامید. مشاهده جریاناتی که در یونان منحصر به نواحی کوچک بود در عرصه پهناور امپراتوری روم خالی از شگفتی نیست. اوگوستوس، پسر خوانده و جانشین یولیوس قيصر، که از ۳۰ ق. م. تا ۱۴ میلادی سلطنت کرد، نبردهای داخلی را خاتمه داد و فتوحات خارجی را نیز (با چند استثنا) پایان بخشید. در این هنگام جهان باستان برای نخستین بار پس از آغاز تمدن یونان روی صلح و آرام دید.

دو چیز نظام سیاسی یونان را دچار شکست ساخته بود: نخست دعوی هر شهری برای حاکمیت مطلق؛ دوم نبرد شدید و خونین توانگران و بیچیزان در داخل اکثر شهرها. پس از مسخر شدن کارتاژ و کشورهای یونانی، علت نخستین برطرف شد؛ زیرا که هیچ مقاومت مؤثری در برابر روم ممکن نبود. اما علت دوم همچنان بر جای ماند. در جنگهای داخلی يك سردار خود را طرفدار مردم اعلام می‌کرد. پیروزی نصیب کسی می‌شد که به سربازان خود پاداش بیشتری می‌داد. سربازان نه تنها مزد و غنیمت، بلکه زمین هم می‌خواستند. بدین سبب پس از هر جنگ داخلی بسیاری از متصرفان زمین که اسماً مستأجر دولت بودند رسماً از سرزمینها برداشته می‌شدند تا جابرای سردار فاتح باز شود. مخارج جنگ، هنگامی که جنگ در جریان بود، با اعدام

۱. Gaius Gracchus (۱۵۳ - ۱۲۱ ق. م.) و برادرش Tiberius (۱۶۳ - ۱۳۳ ق. م.) سیاستمداران رومی منظور است. - م.

ثروتمندان و مصادرهٔ اموال آنان تأمین می‌شد. این نظام با همهٔ فجایعی که همراه داشت، به آسانی برچیده نشد؛ تا اینکه سرانجام پیروزیهای او گوستوس با کمال تعجب به جایی رسید که دیگر هیچ رقیبی در برابر او بر جای نماند.

کشف این نکته که دورهٔ جنگهای داخلی به پایان رسیده است، برای دنیای رومی شگفت آور بود؛ و این شگفتی همه را خوشحال می‌کرد، مگر گروه کوچکی که مجلس اعیان را تشکیل می‌دادند. هنگامی که روم، تحت حکومت او گوستوس، آن نظم و قراری را که یونانیان و مقدونیان بهبوده در طلبش کوشیده بودند و خود روم نیز پیش از او گوستوس آن را بسته و نیافته بود به دست آورد، جز اعضای مجلس اعیان همهٔ مردم آرام عمیق احساس کردند. بنا بر گفتهٔ روستو و تسف، رومیان چیز تازه‌ای به یونان نیاورده بودند، «مگر فقر و ورشکستگی و بستن راه هر گونه فعالیت سیاسی.»^۱

سلطنت او گوستوس دورهٔ خوش امپراتوری روم بود. در این دوره ادارهٔ امور ایالات سرانجام با اندکی توجه به آسایش مردم، و نه فقط بر اساس تاراج، تنظیم شد. او گوستوس پس از مرگ نه تنها رسماً به مقام خدایی رسید، بلکه در ایالات مختلف به طبع عنوان خدایی یافت. شاعران او را ستودند. پیشه‌وران صلح عمومی را موافق مصلحت خود یافتند. حتی مجلس اعیان نیز، که او گوستوس ظاهراً به احترام تمام با آن رفتار می‌کرد، هیچ فرصتی را برای فرو ریختن باران احترامات و اختیارات بر سر او از دست نداد.

اما با آنکه دنیا خوشبخت بود، از آنجا که امنیت بر حادثه

جویی رجحان یافته بود، زندگی تا اندازه‌ای بی نمک شده بود. در زمانهای قدیم هر فرد آزاد یونانی مجال حادثه جویی داشت. فیلیپ و اسکندر به این وضع خاتمه دادند؛ و در جهان یونانی فقط وارثان تاج و تخت یونانی از آزادی سلطنتی برخوردار بودند. دنیای یونانی جوانی خود را از دست داد، یاقید دین را به گردن نهاد، یا فلسفه کلبی را پیشه خود ساخت. امید تحقق بخشیدن به آرمانها در کالبدهای خاکی از میان رفت؛ و با از میان رفتن این امید، بهترین مردان یونان ذوق خود را نیز از دست دادند. در نظر سقراط بهشت جایی بود که وی بتواند در آن به بحث و مناظره خود ادامه دهد؛ حال آنکه در نظر فلاسفه پس از اسکندر بهشت جایی بود که بیش از اینها با زندگی بر روی خاک تفاوت داشته باشد.

در روم این قبیل تغییرات در زمان دیرتری روی نمود، و شکل آن هم کمتر دردناک بود. روم مانند یونان تصرف نشد، بلکه به عکس روم دارای نیروی جهانگیر پیروزمندی بود. در سراسر جنگهای داخلی، خود رومیان باعث بی نظمی بودند. یونانیان با تسلیم شدن به مقدونیان صلح و نظم برای خود تأمین نکردند؛ حال آنکه با تسلیم شدن به اوگوستوس، هم روم و هم یونان، هم صلح و هم نظم برای خود فراهم کردند. اوگوستوس رومی بود و بیشتر رومیان از سررضا و رغبت تسلیم او می شدند، نه فقط به سبب قدرتی که داشت. علاوه بر این، اوگوستوس دقت می کرد تا منشأ و مبنای دولت خود را که قدرت نظامی بود پوشیده بدارد، و خود را متکی بر فرمانهای مجلس اعیان نشان دهد. شك نیست که مدح و ثنای مجلس اعیان در حق او تا حدی ریاکارانه بود؛ لیکن غیر از طبقه اعیان که سنا را تشکیل می دادند

هیچکس در حکومت او گوستوس احساس حقارت نمی کرد. حالت رومیان در این هنگام حالت يك مرد عاشق پیشه فرانسوی در قرن نوزدهم است که پس از عمری ماجراهای عاشقانه سر برآه شده و تن به ازدواج عاقلانه‌ای داده باشد. این حالت گرچه راحت و رضایت آمیز است، آفریننده نیست. شاعران بزرگ عصر او گوستوس در روزگاری پرورش یافته بودند که ناراحتی بیشتر بود. هوراس Horace از فیلیپی Philippi گریخت؛ و مزارع او و ویرژیل Virgil هر دو به نفع سربازان فاتح مصادره شد. او گوستوس به خاطر آرام با اندکی ریا به احیای رسوم دینداری قدیم پرداخت؛ و بنا برین ناچار نسبت به تحقیقات و تبعات آزاد، نظری کمابیش مخالف داشت. دنیای رومی یکدمت و یکنواخت شد؛ و این جریان در دوره فراماتورایی امپراتوران بعدی هم ادامه یافت. جانشینان او گوستوس نسبت به اعضای مجلس اعیان و کسانی که ممکن بود رقیب جقّه امپراتور باشند با سنگدلی هراس انگیزی رفتار کردند. سوء سیاست این دوره تا حدی به ایالات هم سرایت کرد؛ ولی به‌طور کلی آن دستگاه و دیوانی که او گوستوس ساخته و پرداخته بود به نحوی رضایت بخش همچنان به کار خود ادامه می داد.

با تاجگذاری تراژان Trajan به سال ۹۸ میلادی، دوره بهتری آغاز شد، و تا مرگ مارکوس اورلیوس در ۱۸۰ میلادی ادامه یافت. در این مدت، حکومت امپراتوری، تا آنجا که برای حکومت مطلقه مقدور است، خوب بود. به عکس، در قرن سوم فجایع وحشت آوری رخ نمود. سپاهیان متوجه نیروی خود شدند و درازای پول نقد یا زندگی آسوده اشخاص را بر تخت امپراتوری می نشانند یا از آن سرنگون

می ساختند. در نتیجه، سپاه روم به عنوان نیروی جنگی مؤثر قدرت خود را از دست داد. بربرها از شمال و مشرق به قلمرو روم هجوم آوردند و دست به غارت گشودند. سپاه که سرگرم استفاده های خصوصی و اختلافات داخلی بود از عهده دفاع بر نمی آمد. نظام مالیات به هم خورد؛ زیرا که منابع تأمین مالیات کاهشی عظیم یافته بود و در عین حال، به سبب جنگ های داخلی و رواج رشوره خواری در میان سپاهیان، مخارج بسیار بالا رفته بود. علاوه بر جنگ، ناخوشی و آگیردار جمعیت را کم کرد. به نظر می رسد که امپراتوری روم در آستانه سقوط است.

اما دو مرد فعال و نیرومند از حدوث این امر جلوگیری کردند. این دو عبارت بودند از دیو کلیسین (Diocletian) (۲۸۶ - ۳۰۵ میلادی) و کنستانتین (قسطنطین) که سلطنت بلا معارض او از ۳۱۲ تا ۳۳۷ میلادی ادامه یافت. این دو امپراتوری روم را به دو نیمه شمالی و جنوبی تقسیم کردند؛ و ممالک تقسیم آنها، به تقریب، زبانهای لاتینی و یونانی بود. کنستانتین پایتخت روم شرقی را در بیزنطیوم قرار داد و نام آن شهر را کنستانتینوپل (قسطنطنیه) نهاد. دیو کلیسین با دگرگون ساختن ماهیت سپاه روم، آن را لگام زد. از این پس مؤثرترین نیروی جنگی از اقوام وحشی، خاصه طوایف ژرمن، تشکیل می شد؛ و راه رسیدن به عالیترین مقام فرماندهی نیز بر روی ژرمنها باز بود. پیداست که این کار خطرناک بود، و در اوایل قرن پنجم نتیجه طبیعی آن به بار آمد. اقوام وحشی بدین نتیجه رسیدند که جنگیدن برای خودشان از جنگیدن برای ارباب رومی با صرفه تر است. مع هذا کار دیو کلیسین بیش از یک قرن سودمند افتاد. اصطلاحات دیوانسی او نیز به همین اندازه مؤثر بود و سرانجام به همین اندازه مصیبت خیز از آب درآمد.

نظام حکومتی روم به شهرها خود مختاری می داد و جمع آوری مالیات را بر عهده مسئولین شهرها می گذاشت و دولت مرکزی فقط رقم ثابتی مالیات برای هر شهری معین کرده بود. به هنگام وفور ثروت، این ترتیب نتیجه مطلوب داده بود؛ ولی اکنون که اوضاع امپراتوری خراب بود مقدار مالیاتی که از شهرها خواسته می شد بیش از آن بود که بتوان بی جور و ستم وصول کرد. مقامات ایالتی که شخصاً مسئول امر مالیات بودند برای شانه خالی کردن از زیر پرداخت پا به گریز می نهادند. دیو کلیسین توانگران شهرها را وادار کرد که مسئولیت امر مالیات را بپذیرند و گریز را غیر قانونی اعلام داشت. بر اثر علت‌هایی از این قبیل، وی توده مردم روستاها را مبدل به «سرف» کرد که وابسته به زمین بودند و حق مهاجرت نداشتند. امپراتوران بعدی این وضع را نگه داشتند.

اما مهمترین بدعت دیو کلیسین همانا پذیرفتن مسیحیت به عنوان دین رسمی دولتی بود؛ و ظاهراً موجب این بود که گروه بزرگی از سربازان او مسیحی بودند. نتیجه این شد که در قرن پنجم، هنگامی که ژرمنها امپراتوری روم را نابود کردند، حیثیت آن امپراتوری باعث شد که دین مسیحی را بپذیرند. و بدین ترتیب آن مقدار از تمدن باستانی را که کلیسا به خود جنب کرده بود برای اروپای غربی نگه دارند. تکامل آن بخش از امپراتوری که جزو نیمه شرقی شده بود صورتی دیگر داشت. امپراتوری شرقی گرچه از حیث وسعت همواره کاهش می یافت (مگر به هنگام پیروزیهای زودگذر یوستینیوس Just nian در قرن ششم) تا سال ۱۴۵۳، که قسطنطنیه به دست ترکها گشوده شد، به حیات خود ادامه داد. اما در این مدت بیشتر مناطقی که جزو

امپراتوری روم شرقی محسوب می‌شد، به علاوه آفریقا و اسپانیا در غرب، دین اسلام را پذیرفتند. اعراب بر خلاف ژرمنها دین کشور مغلوب را رد کردند، اما تمدن آن را پذیرفتند. امپراتوری شرقی از حیث تمدن یونانی بود نه لاتینی؛ در نتیجه اعراب بودند که ادب و بقایای تمدن یونانی را، در مقابل لاتینی، نگه داشتند. از قرن یازدهم به بعد، نخست از طریق نفوذ مسلمانان شمال آفریقا، دنیای غرب آنچه را از میراث یونانیان از دست داده بود رفته رفته باز به دست آورد.

اکنون می‌پردازم به چهار طریق تأثیر امپراتوری روم در تاریخ فرهنگ.

۱. تأثیر مستقیم روم بر تفکر یونانی. این تأثیر از قرن دوم پیش از میلاد با دو تن آغاز می‌شود که عبارتند از پولیبیوس مورخ و پاتیسوس فیلسوف رواقی. نحوه برخورد طبیعی یونانیان با رومیان تحقیر آمیخته به ترس بود. یونانیان خود را از حیث تمدن برتر اما از حیث نیرو فروتر احساس می‌کردند؛ اگر رومیان در امر سیاست نیرومندند، از این موضوع فقط این نتیجه به دست می‌آید که سیاست امری پست است. يك تن یونانی متوسط قرن دوم پیش از میلاد آدمی بود لذت دوست، تند ذهن، در معاملات زیرک، در امور زندگی سهل‌انگار. اما هنوز هم در میان یونانیان کسانی که دارای استعداد فلسفی بودند دیده می‌شدند. برخی از این کسان، خاصه شکاکانی مانند کارنیدس، جدی بودن را از میدان رانده بودند تا به زیرکی و نکته‌سنجی میدان دهند. برخی هم، مانند اپیکوریان و فرقه‌ای از رواقیان، زندگی آرام و گوشه‌گیری را اختیار کرده بودند. اما عده کمی نیز که بصیرتشان از آنچه ارسطو در مورد اسکندر نشان داده بود بیشتر بود دریافته بودند

که عظمت روم نتیجه وجود امتیازاتی است که نزد یونانیان وجود ندارد.

پولیویوس مورخ که در حوالی ۲۰۰ ق.م. در آرکادیا متولد شده بود به عنوان اسیر به رم فرستاده شد، اما در آنجا بخت بدی یاری کرد و با سیپو Scipio کوچک دوست شد و در بسیاری از جنگهای آن سردار همراه او رفت. یونانیان به ندرت زبان لاتینی می دانستند؛ حال آنکه اکثر رومیان تحصیل کرده با زبان یونانی آشنایی داشتند. اما وضع زندگی، پولیبیوس را با زبان لاتینی کاملاً آشنا ساخت. وی تاریخ جنگهای کارتاژ را، که باب جهانگیری را به روی رومیان گشوده بود، برای یونانیان نوشت. نظر تحسین آمیزی که وی نسبت به شکل حکومت روم داشت به هنگام نوشته شدن این کتاب در حال کهنه شدن و منسوخ شدن بود، ولی تا آن زمان شکل حکومت روم، از لحاظ ثبات و توانایی، بر حکومتهای اکثر شهرهای یونان، که همواره در حال تغییر بودند، رجحان داشت. طبیعی است که رومیان تاریخ او را با خشنودی خواندند؛ اما در اینکه یونانیان هم از خواندن آن خشنود شده باشند جای تردید است.

پانتیوس رواقی را در فصل گذشته مورد بحث قرار دادیم. وی دوست پولیبیوس بود و مانند او در کتف حمایت سیپوی کوچک به سر می برد. تا هنگامی که سیپو زنده بود پانتیوس غالباً در شهر رم زندگی می کرد، ولی پس از مرگ او در ۱۲۹ ق.م. به عنوان مرشد مکتب رواقی به آتن رفت و در آنجا ماند. در روم هنوز آن امیدواری که به امکان فعالیت سیاسی بستگی دارد وجود داشت؛ حال آنکه یونان این امیدواری را از دست داده بود. بدین جهت نظریات پانتیوس در قیاس

با نظریات رواقیان قدیمتر بیشتر جنبه سیاسی دارد و کمتر به نظریات کلییان شبیه است. شاید نظر تحسین آمیزی که رومیان درس خوانده نسبت به افلاطون داشتند باعث شده باشد که پانتیوس تنگ نظری خشک و جزمی رواقیان پیشین را کنار بگذارد. مذهب رواقیان، بدان شکل گشاده تری که با تعالیم پانتیوس و جانشینانش پیدا کرد، توانست بیشتر مورد توجه رومیان که طرز تفکر جدی داشتند واقع شود.

مدتی بعد اپیکتوس، با آنکه یونانی بود، قسمت اعظم عمر خود را در روم گذراند. وی مقدار زیادی از حکم و امثال و استدلالات خود را از روم گرفته است. همیشه به خردمندان اندرز می‌دهد که در حضور امپراتور بر خود نلرند. تأثیر اپیکتوس بر مارکوس اورلیوس بر ما روشن است؛ اما دنبال کردن نفوذ وی بر یونانیان کار دشواری است.

پلوتارک (در حدود ۴۶ - ۱۳۰ میلادی) در کتاب خود به نام «حیات مردان نامی» نشابهی میان برجسته‌ترین مردان دو کشور یونان و روم نشان می‌دهد. وی مدت درازی در شهر روم زندگی کرد و از جانب هادریان Hadrian و ترازان، امپراتوران روم، مورد تکریم قرار گرفت. علاوه بر «حیات» کتابهای متعددی هم در فلسفه و دیانت و تاریخ و اخلاق نوشت. چنانکه پیداست، غرض از کتاب «حیات» این است که روم و یونان از لحاظ فکری باهم توافق یابند.

اما گذشته از این شخصیت‌های استثنائی، تأثیر روم در قسمتهای یونانی زبان امپراتوری در حکم آفتی بود. فلسفه و هنر هر دو سقوط کردند. تا پایان قرن دوم میلادی، زندگی برای اشخاص مرفه الحال خوشایند بود. انگیزه‌ای برای شورش و اشتیاق در کار نبود، و مجالی هم

برای حصول توفیقه‌های بزرگ وجود نداشت. مکاتب رسمی فلسفه یعنی آکادمی و مشائیان و اپیکوریان و رواقیان - به کار خود ادامه می‌دادند، تا آنکه یوستینیوس بساط آنها را برچید. اما هیچک آنها از زمان مارکوس اورلیوس به بعد نشانی از زندگی نشان ندادند؛ مگر نو افلاطونیان در قرن سوم میلادی، که در فصل آینده از آنها سخن خواهیم گفت. اما نو افلاطونیان اصولاً از روم متأثر نبودند. دو نیمه رومی و یونانی امپراتوری بیشتر و بیشتر از یکدیگر جدا شدند؛ آشنایان به زبان یونانی در غرب کمیاب شدند؛ و در شرق نیز پس از کنستانتین زبان لاتینی فقط در محاکم و در میان سپاهیان برجای ماند.

۲. تأثیر یونان و مشرق زمین بر روم، در اینجا دو چیز بسیار متفاوت را باید مورد بررسی قرار داد: نخست نفوذ هنر و ادب و فلسفه یونانی در اکثر مردم تربیت یافته روم؛ دوم گسترش دین و خرافات غیر یونانی در مغرب زمین.

(۱) هنگامی که رومیان نخستین بار با یونانیان تماس پیدا کردند، خود را در مقام مقایسه با یونانیان وحشی و ناهنجار یافتند. یونانیان از بسیاری جهات از آنان بسی برتر بودند. در صناعت و زراعت و کشورداری و مکالمه و هنر لذت بردن از زندگی، در هنر و فلسفه و ادب، در همه این امور، یونانیان پیش رفته بودند. تنها چیزهایی که رومیان در آنها برتری داشتند تا کنیک نظامی بود و پیوستگی طبقات اجتماعی. نسبت رومیان به یونانیان چیزی مانند نسبت پروسیان به فرانسویان در ۱۸۱۴ و ۱۸۱۵ بود؛ چیزی که هست نسبت اخیر موقت بود و حال آنکه نسبتاً رومیان و یونانیان مدتی دراز پایدار ماند. پس از جنگهای کارتاژ جوانان رومی علاقه تحسین آمیزی به یونانیان پیدا

کردند. زبان یونانی را آموختند، از معماری یونانیان تقلید کردند، پیکر تراشان یونانی را برای خود به کار گماشتند. خدایان رومی با خدایان یونانی یکی شدند. افسانه‌های ساخته شد که می گفت منشأ نژاد رومیان شهر ترواست، تا بدین ترتیب میان اساطیر یونان و روم رابطه‌ای برقرار شود. شاعران لاتینی بحور و اوزان یونانی را به عاریت گرفتند، و فلاسفه لاتینی نظریات یونانی را اتخاذ کردند. تا پایان کار رومیان از حیث فرهنگ طفیلی یونانیان بودند. رومیان نه اشکال تازه‌ای در هنر آورده‌اند و نه در فلسفه دستگاه نوی بنیاد کردند و نه در علم به اکتشافاتی نایل شدند. فقط جاده‌های خوب و قوانین منظم و سپاه نیرومند پدید آوردند. از سایر جهات چشم به یونانیان دوخته بودند.

یونانی شدن روم به همراه خود نوعی نرمی در آداب و رسوم رومی پدید آورد که با طبیعت کاتو سازگار نبود. تا هنگام جنگ‌های کارتاژ، رومیان ملتی کشاورز بودند که همان محاسن و معایب روستاییان را داشتند؛ یعنی مردمی بودند سخت، کاری، خشن، لجوج، ابله. زندگانی خانوادگی‌شان ثابت بود و به طرز مستحکمی بر پایه اصول پندسری بنا شده بود. زنان و کودکان مطیع محض بودند. اما با تغییر ناگهانی ثروت اوضاع دگرگون شد. مزارع کوچک از میان رفتند و جای خود را رفته رفته به املاک وسیع دادند. در این املاک بردگان به کار گماشته می شدند تا با وسائل جدید علمی به کشت و زرع پردازند. طبقه عظیمی از سوداگران و گروه کثیری از کسانی که به واسطه غنیمت و غارت به نان و نوا رسیده بودند، مانند «نواب» های قرن هجدهم انگلستان که در هندوستان ثروت به دست آوردند، پدیدار شدند. زنان که تا آن هنگام بردگانی سر به راه و با تقوی بودند آزاد و فاسد شدند. طلاق

رواج گرفت. ثروتمندان از باردار شدن زنان خود جلوگیری کردند. یونانیان که قرن‌ها پیش نظیر همین احوال را از سر گذرانده بودند، با سر مشقی که به رومیان می‌دادند، آن چیزی را که تاریخ نویسان «انحطاط اخلاقی» می‌نامند تشویق و تسریع می‌کردند. حتی در فاسدترین دورهٔ امپراتوری روم باز هم يك تن رومی متوسط خود را حافظ و مدافع پاکی اخلاق در برابر آلودگی و انحطاط یونان می‌دانست. از قرن سوم میلادی به بعد تأثیر فرهنگی یونان در امپراتوری غربی به سرعت رو به کاهش نهاد؛ و علت عمده این بود که فرهنگ به طور کلی دچار انحطاط شدید شد. این امر علت‌های گوناگون داشت، که یکی را باید خصوصاً نام برد. در اواخر دورهٔ امپراتوری غربی استبداد نظامی دولت بیش از سابق آشکار شده بود و سپاهیان معمولاً يك سردار فاتح را به عنوان امپراتور منصوب می‌کردند. اما در این زمان حتی عالی‌مقام‌ترین سپاهیان هم از رومیان درس خوانده و تربیت یافته نبودند، بلکه مردمانی نیمه وحشی که از مرزهای امپراتوری می‌آمدند مقام‌های سپاهی را در دست داشتند. این سربازان خشن از علم و معرفت بیگانه بودند و مردم متمدن شهرها را فقط به عنوان منابع مالیات در نظر می‌گرفتند. افراد کشور نیز فقیرتر از آن بودند که بتوانند در راه تربیت مال فراوان خرج کنند. دولت نیز تحصیل و تربیت را امری زائد و غیر لازم می‌دانست. نتیجه این شد که در دنیای غرب فقط تنی چند که دارای تحصیلات کم نظیر بودند سواد یونانی داشتند.

(۲) دین و خرافات غیر یونانی، بر خلاف فرهنگ یونانی، با گذشت زمان تسلط بیشتر و استوارتری در غرب به دست آورد. سابقاً دیدیم که چگونه کشور گشایبهای اسکندر دنیای یونانی را با عقاید

بابلی و ایرانی و مصری آشنا ساخت. کشور گشاییهای روم نیز به همین طریق دنیای غرب ۱۰ با آن عقاید، و نیز با عقاید یهودی و مسیحی آشنا ساخت. من آنچه را به یهودیان و مسیحیان مسربوط می شود در آینده مورد بحث قرار خواهم داد؛ اکنون تا آنجا که ممکن است بحث خود را به خرافات ملل کافر محدود می کنیم.^۱

در شهر رم، هر فرقه و هر پیامبری در عالیترین محافل دولتی نمایندگانی داشت و گاه توفیقی هم به دست می آورد. لوسین Lucian، که به رغم زودباوری و ساده لوحی متداول آن عصر طرفدار شکاکیت سالم بود، داستانی نقل می کند که عموماً آن را راست می دانند. این داستان در باره پیامبر و معجزه کننده ای است به نام اسکندر پافلاگونی Alexander the Paphlagonian که بیماران را شفا می بخشیده و از آینده خبر می داده و نیز باج می گرفته و کلاهبرداری می کرده است. آوازه او به گوش مارکوس اورلیوس رسید، که در آن هنگام در رود دانوب با نیروهای مارکومانی Marcomanni می جنگید. امپراتور از پیامبر استشاره کرده که چگونه در جنگ پیروز شود، و پیامبر گفت که اگر دو رأس شیر در رود دانوب بیندازد پیروزی بزرگی به دست خواهد آورد. امپراتور به توصیه پیامبر عمل کرد، ولی پیروزی نصیب نیروهای مارکومانی شد. اما به رغم این خطا شهرت اسکندر همچنان افزایش یافت. یکی از روحانیان برجسته به نام روتیلیانوس Rutilianus پس از آنکه در موارد بسیاری از اسکندر استشاره کرده بود سرانجام در باره انتخاب همسر نظر او را جویا شد. از قضا اسکندر نیز مانند اندیمیون^۲

1. See Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism*.

۲. در اساطیر یونان آمده است که اندیمیون جوان بسیار زیبایی بود که سزن، الهه ماه، عاشق او شد و او را خواب کرد و در خواب با او همافزونی شد. - م.

Endymion از مرحمت ماه برخوردار شده و دختری نیز از او به هم رسانده بود و سرش غیبی توصیه کرد که روتیلیانوس آن دختر را به زنی بگیرد. روتیلیانوس که در آن هنگام شصت سال داشت فوزاً فرمان خدا را اطاعت کرد و با قربانی کردن صدها گاو در راه مادر زن آسمانی اش دامادی خود را جشن گرفت.^۱

اما مهمتر از کارهای اسکندر، سلطنت امپراتور الاگابالوس Elagabalus (۲۱۸-۲۳۰ میلادی) بود. وی تا هنگامی که به وسیله سپاهیان به مقام امپراتوری رسید از کاهنان آفتاب پرست سوریه بود. هنگامی که با ثانی بسیار از سوریه به رم می‌رفت، تصویر خود را به عنوان تحفه به مجلس اعیان فرستاد و این تصویر زودتر از خود وی به رم رسید. تصویر او با جبهه‌های مقدس ابریشمین وزربفت، که آن را به شیوه فینیقیان و مادها فراخ دوخته بودند، کشیده شده بود. تاج بلندی بر سر داشت و یقه‌ها و حمایلپهای فراوانش به گوهرهایی که بهایشان از حساب بیرون بود آراسته بود. ابروانش رنگ سیاه خورده و گونه‌هایش سرخاب و سفیداب زده بود. سناتورهای محترم آه از نهاد بر کشیدند و اعتراف کردند که پس از آنکه استبداد شدید هموطنان خود را تحمل کرده‌اند، اکنون باید در زیر تجملات زنانه حکومت مطلقه مشرق زمینی خوار و خفیف شوند.^۲ الاگابالوس که قسمت مهمی از نیروهای سپاهی روم پشتیبانش بود با شور و حرارت تعصب آمیزی به رواج دادن مراسم دینی مشرق زمین پرداخت. نام وی نام خدای خورشید بود که در حمص او را می‌پرستیدند و خود وی نیز در آنجا مقام کاهن

1. Benn, *The Greek Philosophers*, Vol. II .p.226

2. Gibbon, chap. vi.

بزرگ را داشت. مادر یا مادر بزرگ او که فرمانروای حقیقی بود دریافت که او راه افراط می‌پیماید و او را معزول کرد و اسکندر (۲۲۲-۳۵) برادرزاده خود را به جای او نشاند، که تمایلات و اطوار مشرق زمینی اش ملایمتر بود. معجون عقایدی که در زمان او امکان وجود داشتند در اتاق او تجسم یافته بود. در این اتاق مجسمه‌های ابراهیم و اورفئوس و اپولونیوس و عیسی در کنار هم دیده می‌شدند.

کیش مهر پرستی که ریشه ایرانی داشت رقیب مسیحیت بود - خاصه در نیمه دوم قرن سوم میلادی. امپراتوران که برای تسلط یافتن بر سپاهیان به تلاشهای نومیدانه دست می‌زدند چنین احساس کردند که شاید دین آن ثبات و قرار را که بدان نیازمند بودند پدید آورد؛ اما دین بایستی از ادیان جدید باشد، زیرا که سر بازان به ادیان جدید دلبستگی داشتند. سرانجام این دین به رم وارد شد و از نقطه نظر سپاهیان شایسته ستایش بسیار بود. مهر (یا میترا) خدای خورشید بود، ولی مانند همقطار سوری خود جنبه زنانه نیافته بود. خورشید خدایی جنگی بود، و جنگ او همان نبرد بزرگ خوبی و بدی بود که از زمان زرتشت به بعد جزو دین بود. روتسو و تسف^۱ در کتاب خود تصویر نقش برجسته‌ای را درج کرده است که ستایش خورشید را نشان می‌دهد. این نقش در هدرنهایم Heddernheim، واقع در آلمان، در پرستشگاهی از زیر خاک به دست آمده است. این نقش نشان می‌دهد که پیروان کیش مهر پرستی نه تنها در شرق، بلکه در غرب نیز در میان سپاهیان فراوان بوده‌اند.

مسیحی شدن امپراتور کنستانتین از لحاظ سیاسی کاری تسوفیق

۱. *History of the Ancient World*, Vol. II, p. 343.

آمیز بود؛ حال آنکه کوششهای گذشته برای رواج دادن دین جدید به شکست انجامیده بود. اما آن کوششهای گذشته، از نظر دولتی، نظیر همین کاری بود که کنستانتین انجام داد. همهٔ این کوششها از اینجا ناشی شده بود که دیانت، به سبب زوال و انحطاط دنیای روم، امکان توفیق یافته بود. کیشهای قدیم یونان و روم مناسب حال مردمی بود که به امور دنیوی دل بسته و به سعادت روی زمین امیدوار باشند. آسیا، از آنجا که زهر یأس را بیشتر چشیده بود، پاد زهر بهتری به شکل امیدواری اخروی فراهم ساخته بود؛ و در میان همهٔ پادزهرها مسیحیت در دادن تسلای خاطر از همه مؤثرتر بود. چیزی که هست، هنگامی که مسیحیت به صورت دین رسمی درآمد مقدار زیادی از افکار و عقاید یونانی را جذب کرده بود و این افکار و عقاید را به همراه موادیهودی که در خود داشت در قرنهای بعد به دنیا پس داد.

۳. یکی شدن دولت و فرهنگ. علت این امر که حاصل تمدن دورهٔ عظمت یونان مانند حاصل تمدن کسرت از میان نرفت نخست اسکندر بود و سپس روم قدیم. در قرن پنجم ق. م. اگر کسی مانند چنگیزخان ظهور کرده بود می توانست همهٔ آن چیزهایی را که در جهان یونانی دارای اهمیت بود از صفحهٔ روزگار بزداید. اگر خشایار شاه اندکی بیشتر قدرت و کفایت داشت با که تمدن یونانی را از صورتی که پس از دفع حملات او به خود گرفت بسیار فروتر می آورد. دورهٔ اسخیلوس تا افلاطون را در نظر بگیرد: همهٔ کارهای این دوره به دست اقلینی از جمعیت چند شهر تجارتمی انجام گرفت. این شهرها، چنانکه آینده نشان داد، هیچ قدرتی برای مقابله با هجوم بیگانگان نداشتند؛ اما، از حسن اتفاقی شگفت، بیگانگانی که این شهرها را به

تصرف در آوردند «دوستدار یونان» بودند و برخلاف آنچه از خشیارشا یا کارتاژ انتظار می رفت متصرفات خود را ویران نمی کردند. این امر که ما اکنون با کارهای یونانیان در زمینه های هنر و ادب و فلسفه و علم آشنا هستیم نتیجه ثبات و قراری است که فاتحان غربی در یونان پدید آوردند؛ و نیز نتیجه این است که این فاتحان آن اندازه فهم و شعور داشتند که تمدنی را که به زیر فرمانشان در آمده بود ستایش کنند و منتهای کوشش خود را برای نگه داری آن به کار برند.

از برخی جهات سیاسی و اخلاقی، اسکندر و رومیان باعث پدید آمدن فلسفه ای شدند که از آنچه یونانیان در زمان آزادی خود پدید آورده بودند بهتر بود. چنانکه دیدیم، رواقیان به برادری نوع بشر اعتقاد داشتند و محبت و همدردی خود را به یونانیان منحصر نمی ساختند. تسلط طولانی روم یونانیان را به تمدن واحد در زیر لوای دولت واحد خود داد. البته ما می دانیم که پاره های مهمی از جهان زیر حکومت روم نبود. خاصه هندوستان و چین. ولی در نظر رومیان چنین می نمود که بیرون از مرزهای امپراتوری فقط اقوام ناشناخته و وحشی زندگی می کنند که هر وقت ارزش داشته باشد می توان آنها را به تصرف در آورد. در نظر رومیان امپراتوری روم اساساً و معنأً يك امپراتوری جهانی بود. این تصویر به شکل میراث به کلیسا هم رسید، که با وجود کیشهای بودایی و کنتوسوسی، و سپس اسلام، خود را «کانسولیک» (یعنی «عام») می نامید. دعوی «صلاحیت حفظ امنیت در سراسر جهان»^۱ که کلیسا آن را از رواقیان گرفت جاذبه خود را مدیون عالمگیری ظاهری امپراتوری روم بوده است. در قرون وسطی، بعد از زمان

۱. *Securus judicat orbis terrarum*.

شارلمانی، کلیسا و «امپراتوری مقدس روم» در معنی عالمگیر بودند، گو اینکه هر کسی می دانست که در واقع چنین نیستند. تصورات خانواده بشری و دین کاتولیک (عام) و فرهنگ جهانی و حکومت عالمگیر از هنگامی که امپراتوری روم بدانها تحقق تقریبی بخشید تا کنون فکر بشر را به خود مشغول داشته اند.

سهمی که روم در گستراندن دامنه تمدن داشت بسیار مهم بود. شمال ایتالیا و اسپانیا و فرانسه و قسمتهایی از آلمان غربی بر اثر مسخر شدن به دست سپاهیان روم متمدن شدند. همه این نواحی به اندازه خود روم استعداد پدید آوردن فرهنگ عالی از خود نشان دادند. در آخرین روزهای امپراتوری غربی سرزمین گل مردانی پدید آورد که دست کم با معاصران خود در مناطقی که تمدن سابقه بیشتر داشت همسنگ بودند. اگر با هجوم وحشیان ابر توحش فقط به طور موقت خورشید تمدن را پوشاند و تاریکی همیشگی پدید نیامد، این امر نتیجه گسترش فرهنگ به دست روم بود. شاید گفته شود که کیفیت تمدن هرگز به پای تمدن آتن در عصر پریکلس نرسید؛ اما باید در نظر داشت که در دنیایی که گرفتار جنگ و ویرانی باشد کمیت هم بالمآل با اندازه کیفیت مهم است؛ و این کمیت را روم پدید آورد.

۴. مسلمانان به عنوان واسطه انتقال فرهنگ یونانی. در قرن هفتم امت پیامبر اسلام سوریه و مصر و افریقای شمالی را به تصرف درآوردند. در قرن بعد اسپانیا را نیز تسخیر کردند. پیروزیهای آنان آسان و جنگهایشان کوتاه بود. مسلمانان، شاید جز در چند سال نخستین، تعصب نمی ورزیدند. مسیحیان و یهودیان را تا هنگامی که جزیه می پرداختند آزاد می گذاشتند. اعراب خیلی زود تمدن امپراتوری شرقی را گرفتند؛

ولی آنان به جای خستگی و زوال و انحطاط، امید و ترقی و تعالی با خود داشتند. دانشمندان نشان متون یونانی را مطالعه می کردند و شرح بر آنها می نوشتند. ارسطو بسی از شهرت خود را از آنها دارد. در زمان قدیم از ارسطو کمتر نامی برده می شد و او را با افلاطون در یک تراز نمی دانستند.

اگر برخی لغات را که ما از زبان عربی گرفته ایم مورد توجه قرار دهیم چیزها می آموزیم. کلماتی چون جبر، الکل، کیمیا، انبیق، قلیا، السم، زنیط، که در زبان ما به کار می روند از عربی گرفته شده اند. غیر از «الکل» [الکحل] - که در عربی به معنای شراب نیست بلکه یک ماده شیمیایی است - این کلمات تصویر روشنی از چیزهایی که ما مدیون اعراب هستیم به دست می دهند. جبر را یونانیان اسکندریه اختراع کرده بودند، ولی مسلمانان آن را پیش بردند. «کیمیا» و «انبیق» و «قلیا» لغاتی هستند که به کوششهایی که در راه تبدیل فلزات به طلا صورت می گرفته مر بوطند. اعراب کیمیاگری را از یونان گرفتند و در دنبال کردن آن به فلسفه یونانی رجوع می کردند. «السم» و «زنیط» هم اصطلاحات علم هستند، و اعراب بیشتر در مورد ستاره بینی آنها را به کار می برده اند.

اما تحقیق در کلمات دینی را که ما در فلسفه یونانی از اعراب به گردن داریم پوشیده می دارد؛ زیرا هنگامی که فلسفه یونانی بار دیگر در اروپا مورد مطالعه قرار گرفت اصطلاحات فنی لازم از زبانهای یونانی و لاتینی گرفته شد. در زمینه فلسفه، اعراب در تشریح بیش از

1. See *Alchemy, Child of Greek Philosophy*, by Arthur John Hopkins, Columbia, 1934.

ابداع استعداد نشان دادند. برای ما اهمیت اعراب در این است که آنها بودند - و نه مسیحیان - که آن قسمت از سنن باستانی یونان را که فقط در امپراتوری روم شرقی می توانست زنده بماند بلاواسطه به ارث بردند. تماس با مسلمانان در اسپانیا، و همچنین تا حد کمتری در جزیره سبیل، دنیای غرب را از وجود ارسطو، و نیز از وجود اعداد عربی و جبر و شیمی، آگاه ساخت و همین تماس بود که علم و تحقیق را در قرن یازدهم احیا کرد، و به پدید آمدن فلسفه مدرسی منجر شد. مدتی بعد، یعنی در قرن سیزدهم، تازه آموختن زبان یونانی اروپاییان را قادر ساخت که مستقیماً به آثار افلاطون و ارسطو و سایر نویسندگان عهد قدیم رجوع کنند. اما اگر اعراب سنن یونانی را نگه نمی داشتند، بسا که مردان دوره رنسانس گمان نمی بردند که از احیای معارف یونانی چه فوایدی ممکن است عاید شود.

فصل سیام فلوطين

فلوطين (۲۰۴ - ۷۰ میلادی) بنیانگذار مکتب نوافلاطونسی ،
آخرین فرد فلاسفه بزرگ عهد قدیم است . مدت زندگی او با یکی از
مصیبت آمیزترین دوره های تاریخ روم کما بیش منطبق است . اندکی
پیش از تولد او سپاه روم پی به نیروی خود برده بود و شروع کرده
بود به نصب امپراتوران درازای پول نقد ، و سپس کشتن آنها به منظور
خالی کردن تخت امپراتوری برای فروش مجدد . این امور ، شایستگی
سپاهیان را برای مدافعه از مرزها از میان برد ، و راه را برای هجومهای

پر قدمت ژرمنها از شمال و ایرانیان از مشرق باز کرد. جنگ و ناخوشی در حدود يك سوم از جمعیت امپراتوری را نابود کرد؛ و افزایش مالیات و کاهش منابع تولید ثروت حتی آن ایالت‌هایی را که از دسترس نیروهای دشمن بیرون بودند دچار ورشکستگی اقتصادی ساخت. ضربه سخت خصوصاً بر شهرهایی فرو آمد که زاینده فرهنگ بودند. توانگران برای گریز از چنگال مالیات ستانان گروه گروه علائق خود را می‌هشند و می‌رفند. فقط پس از مرگ فلوطین بود که از نو نظامی پدید آمد و با کوششهای پسرزور دیو کلیسین و کنستانتین امپراتوری موقتاً نجات یافت.

اما در آثار فلوطین از هیچیک از این جریانات سخنی به میان نمی‌آید. فلوطین از مانع فقر و ویرانی که در عالم واقع رو به رویش قرار گرفته بود روی گرداند و به تفکر در باره عالم ابدی خوبی و زیبایی پرداخت. در این کار با جدی‌ترین مردان عصر خود هماهنگ بود. در نظر همه آنان، چه مسیحی و چه کافر، چنین می‌نمود که از دنیای واقعی هیچ امیدی بر نمی‌خیزد و فقط «دنیای دیگر» است که ارزش دل‌بستن دارد. در نظر مسیحیان «دنیای دیگر» عبارت بود از «ملکوت آسمان» که انسان بایستی پس از مرگ از لذات آن برخوردار شود. در نظر افلاطون آن دنیا همان عالم ابدی «مثل» بود که دنیای واقعی مقابل این دنیای موهوم ظاهری است. الهیان مسیحی این نظریات را با هم در آمیختند و مقدر زیاده از فلسفه فلوطین را در عقاید خود داخل کردند. اسقف اینگ Inge، در کتاب گرانبایش در باره فلوطین، دینی را که مسیحیت از فلوطین بر عهده دارد به حق مورد تأکید قرار می‌دهد. می‌گوید: «مذهب افلاطونی قسمتی از ساختمان حیات مسیحیت

را تشکیل می‌دهد و به جرئت می‌توانم بگویم که هیچ فلسفه دیگری نمی‌تواند بی اصطکاک با مسیحیت منطبق شود.» و نیز می‌گوید که: «جدا کردن مذهب افلاطونی از مسیحیت بی‌ازهم‌پاشیدن مسیحیت ناممکن است.» و یاد آور می‌شود که او گوستین قدیس از دستگاه فلسفی افلاطون به عنوان «پاکترین و روشنترین دستگاه فلسفی» نام می‌برد، و فلوطین را شخصی می‌داند که در وجود او «افلاطون بار دیگر زندگی کرد»، و شخصی است که اگر اندکی دیرتر می‌زیست «کلماتی و اصطلاحاتی چند را تغییر می‌داد و مسیحی می‌شد.» بنا بر گفته اسقف اینگ، «توماس اکویناس به فلوطین نزدیکتر است تا به ارسطوی حقیقی.»

بنابراین، فلوطین به عنوان یکی از عوامل مؤثر در تشکیل مسیحیت قرون وسطایی و الهیات کاتولیکی دارای اهمیت تاریخی است. مورخ هنگامی که از مسیحیت سخن می‌گوید باید دقت کند تا تغییراتی را که در این دین رخ نموده، و حتی اشکال گوناگونی را که این دین در یک دوره ممکن است به خود گرفته باشد، در نظر آورد. در انجیل‌های مرقس و متی و لوقا، می‌توان گفت اثری از مابعدالطبیعه نیست. مسیحیت امریکای امروز، از این حیث مانند مسیحیت بدوی است؛ زیرا که فلسفه افلاطونی در امریکا دور از فکر و احساس عموم است و اکثر مسیحیان امریکایی بیشتر با وظایف دنیوی و ترقی اجتماعی در امور روزمره سروکار دارند تا با امیدهای مابعد طبیعی و اخروی که تسلی بخش خاطر کسانی است که دنیا آید یا س در گوششان فرو می‌خواند. منظورم این نیست که در عقاید جزمی مسیحیت تغییری رخ نموده، بل می‌خواهم بگویم که موارد تأکید و علاقه تفاوت کرده است. اگر

مسیحی متجدد نتواند دریابد که این تفاوت چه اندازه بزرگ است، نخواهد توانست مسیحیب قرنهای گذشته را بشناسد. ما، چون بحثمان جنبه تاریخی دارد، به عقاید مؤثر قرون گذشته علاقه مندیم، و در این مورد نمی توان با آنچه اسقف اینگک در باره نفوذ افلاطون و فلوطین می گوید مخالفت نمود.

اما فلوطین فقط از لحاظ تاریخی دارای اهمیت نیست. او بهتر از هر فیلسوف دیگری نماینده يك نظریه مهم است. يك دستگاه فلسفی را می توان به دلایل گوناگون مهم دانست. نخستین و آشکارترین این دلایل این است که بیندیشیم ممکن است دستگاه مورد بحث صحیح باشد. عدد محققان فلسفی که در خصوص فلوطین چنین می اندیشند چندان زیاد نیست. اسقف اینگک از این لحاظ يك مورد استثنایی است. اما يك دستگاه فلسفی ممکن است دارای زیبایی باشد؛ و این چیزی است که بیگمان در دستگاه فلوطین وجود دارد. در آثار فلوطین قطعاتی دیده می شود که انسان را به یاد بندهایی از منظومه «بهشت» دانتی می - اندازد و شاید هیچ نظیر دیگری در ادبیات نداشته باشد. توصیفی که وی از عالم ابدی می کند، همواره

در خیال اوج گرفته ما زنده می کند
 آوای نرم نغمه پاکی را
 که در پای سریری یاقوت گون
 برای سروری که بر بالای سریر نشسته است
 سروده می شود.

همچنين يك دستگاہ فلسفی ممكن است از اين لحاظ مهم باشد كه مطلبی را بيان كند كه انسان در حالت يا وضع خاصی مستعد باور داشتن بدان باشد. شادی و غم ساده موضوع فلسفه نيست، بلكه موضوع انواع ساده شعر و موسيقى است. فقط آن غم و شادی كه همراه تفكر و تعمق در باره جهان باشد نظريات فلسفی پديد می آورد. انسان ممكن است بد بين شاد يا خوش بين غمگين باشد. شايد بتوان ساموئل باتلر Samuel Butler را به عنوان مصداق مورد اول نام برد. فلوطين مصداق شايد ستايش مورد دوم است.

در عصری چون عصر او، بدبختی همه جا ريخته است و خود را تحميل می كند؛ حال آنكه خوشبختی، اگر اصولاً به دست آمدنی باشد، بايد با تفكر در باره چیز هایی كه از تاثيرات حسواس دورند جستجو شود. چنین خوشبختی همواره عنصر سختی و محرومیت در خود دارد و میان آن و خوشبختی ساده يك كودك فرق بسیار است. و چون اين خوشبختی از جهان روز مره گرفته نمی شود بلكه از تفكر و تخيل به دست می آید، مستلزم قدرتی است در نادیده گرفتن يا بیزاری جستن از زندگی جسمانی. بنا برین کسانی كه انواعی از خوش بینی فلسفی را ابداع می كنند كه مبتنی بر اعتقاد به جهان فوق محسوسات است کسانی نيستند كه از خوشبختی غریزی و طبیعی بر خوردار بوده باشند. در میان کسانی كه به معنای دنیوی كلمه بدبخت بوده اند وليكن باعزم استوار در پی خوشبختی والائتری در جهان معقولات می گشته اند، فلوطين مقام بسیار بلندی دارد.

امتیازات فكري او را نیز به هيچ وجه نبايد كوچك شمرد. فلوطين از بسیاری جهات تعاليم افلاطون را روشن ساخته است. همچنين

نظریه‌ای را که مورد حمایت مشترک خود او و بسیاری از دیگران است به حد اعلاى استحکام و انسجام ممکن بسط و پرورش داده است. استدلال‌اتش بر ضد ماده‌گرایی نیرومند و مجموعه تصورش از رابطه روح و جسم از تصور افلاطون و ارسطو روشنتر است.

فلوطین مانند اسپینوزا دارای نوعی طهارت اخلاق و مناعت طبع است که بسیار گیراست. لحن سخنش همیشه صادقانه است، هرگز تند یا عتاب آمیز نیست، و همواره قصدش این است که آنچه را در نظرش مهم است به ساده‌ترین زبانی که می‌تواند به خواننده بگوید. نظر ما در باره او به عنوان فیلسوف هرچه باشد، محال است نسبت به او به عنوان انسان محبت احساس نکنیم.

زندگی فلوطین، تا آنجا که معلوم است، از روی شرح حالی که دوست و شاگردش فرفورئوس در باره او نوشته روشن می‌شود. (فرفورئوس يك تن سامی بود که نام اصلیش مالخوس Malchus بود.) اما در این شرح حال سخن از معجزات و کرامات نیز می‌رود و این امر اعتماد کامل را بر قسمتهای معتمدتر آن نیز دشوار می‌سازد.

فلوطین برای وجود ظاهری خود که در بستر زمان و مکان قرار داشت اهمیتی قائل نبود و از سخن گفتن در باره عوارض وجود واقعی خود بیزاری می‌نمود. با این حال گفته است که در مصر به دنیا آمده و می‌دانیم که هنگام جوانی در اسکندریه درس خوانده و تا سی و هشت سالگی در آنجا به سر برده است، و معلم او در آن شهر آمونیوس ساکاس Ammionius Saccas بوده که غالباً او را بنیانگذار مکتب نو افلاطونی می‌دانند. سپس فلوطین در سفر جنگی امپراتور گوردیان Gordian سوم برای مقابله با ایرانیان همراه وی رفت. می‌گویند که

قصد فلوطین در این سفر آن بود که در مذاهب مشرق زمین تحقیق کند. امپراتور هنوز جوان بود، و چنانکه رسم آن زمان بود سپاهیان او را کشتند. این واقعه هنگامی رخ نمود که امپراتور به سال ۲۴۴ میلادی در بین‌النهرین سرگرم نبرد بود. در نتیجه فلوطین نقشه تحقیقات خود را در مشرق‌رها کرد و به رم رفت و در آنجا مستقر شد و به زودی شروع به تدریس کرد. از جمله کسانی که در مجلس درس او حاضر می‌شدند عده زیادی کسان صاحب نفوذ بودند و فلوطین بدین ترتیب مورد توجه امپراتور گالیلیه نوس Galilienus واقع شد. یک بار نقشه کشید تا جمهوری افلاطون را در کامپانیا Campania برپا کند برای این مقصود شهری تازه بسازد و نامش را پلاتونوپولیس Platonopolis بگذارد. امپراتور نخست با این نقشه موافق بود، ولی سرانجام اجازه را پس گرفت. عجیب به نظر می‌رسد که در آن زمان جایی چنان نزدیک به شهر رم برای ساختن یک شهر جدید وجود داشته است؛ ولی شاید در آن هنگام نیز مانند امروز این ناحیه مالاریا خیز بوده و پیشتر چنین نبوده است. فلوطین تا چهل و نه سالگی چیزی نوشت، ولی از آن پس آثار فراوان تألیف کرد. آثار او به دست فرفوروس گرد آورده و مدون شد. فرفوروس بیش از فلوطین به فیثاغورس گرایش داشت و همین باعث شد که مکتب نوافلاطونی بیش از آن که وفاداری به تعالیم آن تجویز می‌کرد به جانب مابعدالطبیعه متمایل شود.

۱. گیون در باره گالیلیه نوس می‌نویسد: «وی در چند علم عجیب ولی بی‌فایده استاد بود. سخنوری زبان آور و شاعری خوش‌فریحه و باغبانی ماهر و آشپزی ممتاز و شهریاری سخت فرمایشیه بود. هنگامی که حضور و توجه او برای رسیدگی به امور خطیر دولتی ضرورت داشت، وقت خود را به گفتگو با فلوطین حکیم یا به هرزگی می‌گذراند یا مقدمات ورود خود را در سلك اسرار یونانی آماده می‌کرد یا برای به دست آوردن یک کرسی در محکمه آتن می‌کوشید.» - فصل دهم.

فلوطین به افلاطون ارادت بسیار دارد و در آثار خود غالباً با کلمه «او» به افلاطون اشاره می‌کند. از گذشتگان عموماً به احترام نام می‌برد، ولی این احترام شامل حال اتومیستها نمی‌شود. با رواقیان و اپیکوریان، که هنوز فعالیت دارند، مخالفت می‌کند. با رواقیان به سبب ماده‌گرایی‌شان، و با اپیکوریان به واسطهٔ مجموع فلسفه‌شان مخالف است. در تعالیم فلوطین تأثیر ارسطو از آنچه به نظر می‌رسد بیشتر است؛ زیرا که غالباً عقاید ارسطویی ذکر نام او اخذ شده است. در بسیاری موارد انسان نفوذ پارمنیدس را احساس می‌کند.

اما آن افلاطونی که در آثار فلوطین دیده می‌شود، به اندازهٔ افلاطون واقعی زنده و پر خون نیست. آنچه از نظریات افلاطون در «رساله‌های نه‌گانه» (Enneads که نام آثار فلوطین است)، دیده می‌شود، عبارت است از نظریهٔ مثل و نظریات عرفانی «فیدو» و نظریات کتاب ششم «جمهوری» و بحث عشق که در رسالهٔ «بزم» آمده است. علائق سیاسی، جستجو برای یافتن تعریف فضائل گوناگون، لذت بردن از ریاضیات، شناسایی عواطف افراد بشر و همدردی نمودن با آنها، و بالاتر از همه مزاح و بذله‌گویی افلاطون، در آثار فلوطین اصلاً دیده نمی‌شود. چنانکه کارلایل Carlyle می‌گوید:

«ما بعدالطبیعهٔ فلوطین با نوعی «تثلیث مقدس» آغاز می‌شود که عبارت است از واحد و روح و نفس. این سه برخلاف اقاویم سه‌گانهٔ مسیحی از حیث مرتبه با یکدیگر برابر نیستند، بلکه مقام واحد از همه بالاتر است و پس از او روح و سپس نفس قرار دارد.»

۱. اوریکن Origen که معاصر فلوطین بود و هر دو نزد یک معلم درس فلسفه خواندند، می‌گفت که اقوم اول برتر از اقوم دوم و اقوم دوم برتر از اقوم سوم است و در این خصوص با فلوطین توافق نظر داشت. اما نظر اوریکن بعدها از طرف کلیسای مسیحی کفر شناخته شد.

مفهوم ذات واحد تاحدی مبهم است. گاه «خدا» و زمانی «خیر» نامیده می‌شود. وجود او بالاتر از «هستی» است، و «هستی» نخستین مرتبه پایین‌تر از واحد است. نباید خواص و صفاتی بدو نسبت دهیم، بلکه فقط باید بگوییم «او هست» (این موضوع پارمنیدس را به یاد می‌آورد). درست نیست که از خدا به «کل» تعبیر کنیم؛ زیرا که خدا بالاتر از «کل» است. خدا در همه چیز حی و حاضر است. واحد بی آن که به آمدن نیازمند باشد در همه جا حضور دارد، «در عین حالی که در هیچ جایی نیست که نیست.» با آنکه گاه از «واحد» به عنوان «خیر» نام می‌برد، می‌گوید که وجود او بر «خیر» و «زیبایی» هر دو مقدم است^۱.

گاهی به نظر می‌رسد که «واحد» فلوطين به خدای ارسطو شباهت دارد. فلوطين می‌گوید که خدا از فروغ خود بی نیاز است و عالم مخلوق را در نظر نمی‌آورد. «واحد» غیر قابل تعریف است و در مورد او سکوت بیش از هر کلامی حاوی حقیقت خواهد بود.

اکنون می‌رسیم به اقوم دوم که فلوطين آن را «nous» می‌نامد. یافتن کلمه‌ای که معنای صحیح این لفظ را برساند، دشوار است. لغت نامده‌ای انگلیسی معمولاً آن را به «mind» (ذهن) ترجمه می‌کنند. اما این کلمه معنای درست nous را نمی‌رساند؛ خاصه هنگامی که کلمه اخیر در فلسفه دینی به کار رفته باشد. اگر بگوییم که فلوطين «ذهن» (mind) را بالاتر از «نفس» (soul) قرار می‌دهد، در این صورت معنایی که از این کلمه به دست می‌آید، کاملاً نادرست خواهد بود. مک کنا (McKenna) مترجم انگلیسی آثار فلوطين «قوة عقلانی» (Intellectual)

۱. *Fifth Ennead, Fifth Tractate, Chap. 12.*

(Principle) به کار برده است؛ ولیکن این ترکیب نیز مناسب نیست و مفهومی را که در خور حرمت دینی باشد نمی‌رساند. اسقف‌اینگ «روح» (Spirit) به کار برده است؛ که شاید بهترین اصطلاح موجود باشد. ولیکن این کلمه نیز فاقد عنصر عقلی است،^۱ حال آنکه این عنصر در همه فلسفه‌های دینی پس از فیثاغورس در یونانی دارای اهمیت بوده است. در نظر فیثاغورس و افلاطون و فلوطین، ریاضیات - که جهان معقولات است - و هر اندیشه‌ای که به جهان غیر محسوس راجع باشد جنبه لاهوتی دارد. و همین گونه اندیشه‌ها هستند که اعمال nous را تشکیل می‌دهند، یا حد اقل نزدیکترین راه رسیدن به آن اعمال هستند که در تصور ما می‌گنجد. همین عنصر عقلی مذهب افلاطونی بود که باعث شد مسیحیان - نویسنده انجیل یوحنا - مسیح را با «لوگوس» Logos یکی بدانند. «لوگوس» را اینجا باید به «عقل» (reason) ترجمه کرد؛ و همین امر مانع می‌شود که ما nous را به «عقل» ترجمه کنیم. من به پیروی از اسقف‌اینگ کلمه «روح» (Spirit) را به کار خواهم برد - البته با قید این شرط که این کلمه يك مفهوم عقلی را نیز، که معمولاً ندارد، دلالت کند. با این حال این کلمه nous را نیز استعمال خواهم کرد.

فلوطین می‌گوید که nous تصویر «واحد» است و بدین سبب پدید آمده است که «واحد» در سیر خویشتن‌جویی خود به منظری می‌رسد، و nous همین منظر است. تصور این موضوع دشوار است. فلوطین می‌گوید

۱. مرحوم فردوسی در «سیر حکمت در اروپا» در این مورد «عقل» یا «عالم معقولات» به کار برده است، ولیکن ما به پیروی از نویسنده کتاب و به جهت ملاحظاتی که خواهد آمد کلمه «روح» را به کار می‌بریم. - م.

که وجود واحد بسیط می تواند بر نفس خود معرفت حاصل کند ؛ در این صورت اتحاد عاقل و معقول تحقق می پذیرد . در مورد خدا ، که افلاطون نیز او را به خورشید تشبیه می کند ، وجود منیر و وجود مستنیر هر دو يك وجودند .

بنابراین تشبیه ، می توان «نوس» را نوری دانست که ذات احد در پرتو آن خویشتن را می بیند . برای ما میسر است که بر «نفس الهی» ، که به سبب خود سری آن را فراموش کرده ایم ، معرفت حاصل کنیم . برای حصول معرفت بر «نفس الهی» باید در نفس خویشتن ، هنگامی که بیش از هر زمانی به خدا شبیه است ، سیر کنیم . باید جسم را ، و آن پاره از روح را که با جسم در آمیخته است ، و «امیال شهوانی و این قبیل بیهود گیها» را رها کنیم ، آنچه پس از اینها بر جای می ماند ، تصویری است از «عقل الهی» .

«آنان که به شوق و جذبۀ الهی مسخر و مملهند ، لااقل بر این امر آگاهند که وجودی عظیم در درون خود دارند ؛ هر چند نمی دانند که آن وجود چیست . از حرکاتی که از آنها سر می زند ، و کلماتی که بر زبان شان جاری می شود ، بدان نیرو ، نه بر نفس خود ، که آنها را به جنبش در می آورد پی می برند . به همین طریق ، هنگامی که روح خود را پاک و صافی سازیم ، به جانب باری تعالی روی می آوریم و بر «نفس الهی» که در درون ماست معرفت حاصل می کنیم ، و آن پدید آورنده هستی و همه وابسته های آن است . اما آن وجود دیگر را نیز می شناسیم و در می یابیم که در آن وجود هیچیک از اینها نیست ، بلکه اصلی است عالتر و بزرگتر از آنچه ما به عنوان هستی می شناسیم و برتر از عقل و نفس

و حس، که این نیروها را تفویض می‌کند، لیکن با آنها در نمی‌آمیزد.^۱ بدین ترتیب، هنگامی که به «شوق و جذبه الهی مسخر و ملهم» باشیم، نه تنها «نوس» را می‌بینیم، بلکه چشمان به جمال ذات احدیت نیز روشن می‌شود. هنگامی که بدین ترتیب به وصال حق نایل شویم کمیت عقل لنگ می‌شود و زبان از بیان آنچه می‌بینیم قاصر می‌گردد. تعقل و تبیین پس از زائل شدن آن حال میسر می‌شود. «در لحظه وصال مجال قال و مقال نیست. پس از رفع آن وجد و حال است که می‌توان به تعقل پرداخت. هنگامی که روح ناگهان منور می‌گردد، می‌دانیم که وصال دست داده است. این نور تراوش وجود باری تعالی است. ما حضور او را باور می‌کنیم، چنانکه آن خدای دیگر، هنگامی که شخص او را بخواند می‌آید و با خود نوری می‌آورد. نور دلیل بر حضور او است. پس روح، تا هنگامی که کسب نور نکرده باشد، به دیدار جمال الهی نایل نگشته، و هنگامی که منور گشت به وصال مطلوب خود رسیده است. و مطلوب حقیقی روح کسب نور و دیدار جمال حق است که منور به نور خویش است و نور اوست که سبب دیدار می‌شود، زیرا که روح از او نور می‌گیرد و او را می‌بیند؛ چنانکه نور خورشید است که ما را قادر به دیدن خورشید می‌سازد.»

اما چگونه باید به دیدار جمال حق نایل شد؟
به وسیله قطع علاقه از همه چیز^۲.

حالت «جذبه» (یعنی بیرون شدن از خود و جذب شدن به سوی

1. *Enneads*, V, 3, 14.

2. *Enneads*, V, 3, 17.

مطلوب) بارها به فلوطین دست می‌داد:

بارها از جسم خارج شده‌ام و به درون خود عروج کرده‌ام و از همه چیز برکنار رفته‌ام و در خود جمع آمده‌ام و به دیدار جمال بی‌مثالی نایل گشته‌ام و در آن حال به وصال عالترین وجود اطمینان یافته‌ام و طعم بهترین زندگی را چشیده‌ام و به ذات «الهی» ملحق گشته‌ام و در وجود او سکونت جسته‌ام و بالاتر از هر آنچه در قلمرو روح از ذات الهی فروتر است قرار گرفته‌ام؛ اما لحظه نزول فرامی‌رسد و از مرحله وجد و حال به ورطه قیل و قال سقوط می‌کنم و پس از چندی اقامت در مقام الوهیت از خود می‌پرسم چه شد که فرود آمدم و چگونه روح وارد جسم شد - روحی که حتی در درون جسم نیز همان وجود بلند مرتبه‌ای است که خود نشان داده است^۱.

اکنون می‌رسیم به «نفس»، یعنی آخرین اقنوم فلوطین. نفس با آنکه از «نوس» پایینتر است پدید آورنده همه چیزهای زنده است. خورشید و ماه و ستارگان و تمام جهان پیدا را نفس ساخته است. نفس زاده عقل الهی است و دو جانب دارد: جانب درونی که متوجه «نوس» است، و جانب بیرونی که رو به دنیای خارج دارد. روح بیرونی با سیر نزولی بستگی دارد و در این سیر است که تصور خود را که طبیعت و جهان محسوس باشد پدید می‌آورد. رواقیان طبیعت را با خدا یکی می‌دانستند، ولی فلوطین آن را پست‌ترین عالم می‌داند و می‌گوید که هرگاه نفس از نگرستن به جانب بالا یعنی «نوس» غفلت کند، این

عالم، یعنی طبیعت، از او صادر می‌شود. از این سخن ممکن است اصحاب معرفت باطنی چنین نتیجه بگیرند که عالم مرئی و محسوس بد است. اما باید دانست که فلوطین چنین نظری ندارد. در نظر او عالم محسوس زیباست و جای نفوس سعادت‌مند است؛ منتها این عالم از حیث خوبی به پای عالم معقول نمی‌رسد. در بحث انتقادی بسیار گیرایی در باره این نظریه اهل معرفت باطنی که عالم وجود و خالق آن بدهستند، فلوطین می‌پذیرد که شاید برخی از نظریات اهل معرفت باطنی، مانند بیزاری جستن از مادیات، نتیجه تعالیم افلاطون باشد؛ ولی بر آن است که سایر قسمتهای این نظریات که از افلاطون سرچشمه نگرفته نادرست است.

اعتراضات او بر معرفت باطنی بر دو قسم است: از يك طرف می‌گوید که نفس، هنگامی که به آفرینش جهان مادی می‌پردازد، از روی خاطره‌ای که از الوهیت دارد این جهان را می‌آفریند، نه بدین علت که فرود آمده است. فلوطین می‌گوید که عالم محسوس تا آنجا که برای محسوسات میسر است خوب است. وی زیبایی امور محسوس را با قوت تمام احساس می‌کند:

کیست نوای عقل را به گوش جان بشنود و - اگر میلی به جانب موسیقی داشته باشد - نتواند آن نوا را به صدای محسوس پاسخ دهد؟ کدام عالم هندسه یا حساب می‌تواند از تقارن‌ها و تطابق‌ها و نظامی که در اشیای محسوس دیده می‌شود لذت نبرد؟ حتی تصاویر را در نظر بگیرد: کسانی که به چشم تن تصاویر نقاشی را تماشا می‌کنند، تنها يك چیز را به يك طریق نمی‌بینند؛ بلکه باشناختن شبیه مکنونات خاطر

در اشیاى حاضر به وجد مى آیند و ذات حق را به یاد مى آورند، و این همان حالى است که «عشق» از آن بر مى خیزد. پس در جایی که نقش جمال حق بر چهرهٔ تصویری روح را به جهان دیگر پرواز دهد، مسلم است که با دیدن این همه نقش عجب بر در و دیوار وجود، این نظم شگرف که ستارگان با همهٔ دوری از خود نشان می دهند، هیچ کس چنان تیره مغز و کوردل نتواند بود که ذات حق را به یاد نیاورد و در برابر این همه عظمت که از آن مبدأ ناشی می شود احساس احترام نکند. هر گاه کسی چنین احساس نکند نشانهٔ آن است که نه در این جهان تأمل کرده و نه از آن جهان خبری گرفته است. (II, 9, 16)

برای رد نظر اصحاب معرفت باطنی، دلیل دیگری نیز وجود دارد. اصحاب معرفت باطنی بر آنند که خورشید و ماه و ستارگان هیچ جنبهٔ الوهیت ندارند، بلکه روحی خبیث آنها را خلق کرده است. در میان چیزهای قابل ادراک، تنها روح بشری حاوی خوبی است. ولسی فلوطين معتقد است که اجسام آسمانی، موجوداتی خدا مانندند که بر انسان بی اندازه برتری دارند. «عرفای باطنی روح خود را، یعنی روح حقیرترین افراد بشر را، جاویدان و حائز مقام الوهیت می دانند، و برای همهٔ افلاك و ستارگان رابطه‌ای با اصل بقا نمی شناسند؛ حال آنکه آسمانها و ستارگان از روح آنان بسیار پاکتر و زیباترند.» (II, 9, 5.) در مکالمهٔ «تیمایوس» مطالبی در تأیید نظر فلوطين وجود دارد؛ و برخی از آباء کیش مسیحی نیز، مثلاً اورینگن، این نظر را اتخاذ کرده اند. قوهٔ تخیل انسان نسبت به این نظر گرایش دارد؛ زیرا که این نظر بیان کنندهٔ همان حالى است که از دیدن اجرام سماوی

تاریخ فلسفه غرب
 طبیعتاً به انسان دست می‌دهد و باعث می‌شود که انسان خود را در جهان کمتر بی‌کس و تنها احساس کند.

در ملک عرفانی فلوطین هیچ جنبه‌ای که برای زیبایی ناگوار یا با آن دشمن باشد وجود ندارد. اما باید دانست که در میان پیشوایان دینی، در قرن‌های منمادی، فلوطین تنها کسی است که این امر در مورد او مصداق دارد. پس از او چنین پنداشته شد که زیبایی و لذات جسمانی متعلق به شیطان است. پس از فلسوفین کافران و مسیحیان، همه، به تجلیل زشتی و پلشتی پرداختند. جولیان حواری، مانند قدیمان کلیسای امروز، به پریشمی ریش خود مباحثات می‌کرد. حال آنکه از این قبیل چیزها هیچ در آثار فلوطین دیده نمی‌شود.

ماده مخلوق روح است و واقعیت مستقل ندارد. هر روحی دارای ساعت معهودی است که به محض آنکه فرارسید روح فرود می‌آید و در جسم مناسب خود حلول می‌کند. انگیزه آن عقل نیست، بلکه چیزی است که بیشتر به تمایل جنسی شباهت دارد. هنگامی که روح از بدن بیرون رود اگر گناهکار باشد باید در جسم دیگری حلول کند، زیرا که به حکم عدالت آن روح باید مجازات ببیند. هر کسی در این زندگی مادر خود را بکشد در زندگی بعدی مبدل به زن خواهد شد و به دست پسرش به قتل خواهد رسید. (III, 2, 30.) هر گناهی مجازاتی دارد؛ اما گناهکار طبیعتاً به سبب خطاهای خود به مجازات خواهد رسید.

آیا ما پس از مرگ این زندگی را به یاد خواهیم داشت؟ جواب این سؤال کاملاً منطقی است، ولیکن جوابی نیست که از زبان الهیان امروزی بتوان شنید. حافظه مربوط به زندگی در زمان است؛ حال

آنکه بهترین و حقیقی‌ترین زندگی در ابدیت است. بدین سبب روح همچنانکه به زندگی ابدی نزدیک می‌شود رفته رفته قوه حافظه را از دست می‌دهد. دوستان و زن و فرزند به تدریج فراموش خواهند شد و از این جهان هیچ چیز در یاد مانده ماند و فقط به تفکر در باره معقولات خواهیم پرداخت. انسان از شخصیت خویش چیزی به یاد نخواهد داشت؛ زیرا که انسان در مرحله شهود از خود بی‌خبر می‌شود. روح با «نوس» یکی خواهد شد؛ ولی این امر با از میان رفتن روح صورت نخواهد گرفت، بلکه روح و «نوس» در عین حال يك وجود و دو وجود خواهند بود.

در رساله چهارم از رساله‌های نهگانه فلوطین يك قسمت، یعنی مقاله هفتم، به بحث درباره بقای روح اختصاص یافته است. جسم چون مرکب است البته باقی نیست. پس اگر جسم جزو وجود ما باشد، ما تماماً باقی نخواهیم بود. اما روح با جسم چه نسبتی دارد؟ ارسطو (که از او به صراحت یاد نمی‌شود) گفته بود که روح صورت جسم است؛ ولی فلوطین این نظر را مردود می‌داند زیرا که اگر روح صورت جسم بود عمل تعقل ناممکن می‌شد. رواقیان روح را مادی می‌دانستند؛ اما وحدت روح ثابت می‌کند که این ممکن نیست. علاوه بر این، ماده چون متعقل است نمی‌تواند به خودی خود پدید آید، و اگر روح ماده را خلق نکرده باشد ماده نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ و اگر روح نباشد ماده در يك چشم برهم زدن ناپدید خواهد شد. روح نه ماده است و نه صورت جسم مادی، بلکه «ذات» است و «ذات» باقی است. این نظر به‌طور ضمنی از این استدلال افلاطون نیز بر می‌آید که روح باقی است، زیرا مثل ابدی هستند. ولی فقط در آثار فلوطین نظر

بالا بهصراحت بیان شده است.

روح چگونه فراغت و آزادی عالم معنی را ترك می گوید و در جسم حلول می کند؟ پاسخ این است که: به واسطه شهوت. درست است که شهوت گاه پست است؛ ولی می تواند بالنسبه شریف باشد. نفس در بهترین احوال خود مایل است از روی نمونه ای که در روح (نوس) دیده است، نظمی پدید آورد. یعنی روح قلمرو درونی ذات را به اندیشه در می آورد و میل می کند که چیزی پدید آورد که حتی الامکان شبیه بدان باشد و بتوان آن را به جای مکاشفه درونی از بیرون مورد مشاهده قرار داد؛ چنانکه (مثلا) آهنگساز نخست آهنگ خود را در خیال می آورد و آنگاه میل می کند که نوازش آن را به وسیله ارکستر بشنود. اما این تمایل روح به خلق و ایجاد، نتایج ناگوار دارد. روح تا هنگامی که در عالم ذات زندگی می کند از ارواح دیگری که در آن عالم به سر می برند جدا نیست؛ اما همینکه با جسم مربوط می شود، ناچار می گردد بر چیزی پست تر از خود حکومت کند و به سبب این کار میان او و ارواح دیگر، که جسمهای دیگر دارند، فراق می افتد. «جسم حقیقت را در هم و آشفته می سازد، اما در آنجا همه چیز روشن و متمایز است.» (IV, 9, 5)

این نظریه نیز مانند نظریه افلاطون، در احتراز از این نتیجه که خلقت امری خطا بوده است، دچار اشکال می شود. روح در بهترین احوال خود به «نوس»، یعنی عالم ذات، راضی و قانع است. پس اگر همیشه در بهترین احوال خود می بود به خلق و ایجاد نمی پرداخت،

۱. فلوطین کلمه «آنجا» را به شیوه مسیحیان به کار می برد. بدانگونه که مثلاً در این شعر آمده است: حیاتی که سرانجامی نمی شناسد، حیات بی اشک «آنجا» است.

بلکه به تفکر اکتفا می‌کرد. ظاهراً باید عمل خلق را بدین جهت معذور داشت که جهان مخلوق از حیث طرح کلی خود بهترین جهانی است که منطقاً ممکن است. این جهان نسخه بدل جهان ابدی است و بدین اعتبار دارای آن زیبایی است که در حد نسخه بدل می‌تواند باشد. روشنترین بیان این موضوع در مقاله راجع به معرفت باطنی آمده است. (II,9,8):

پرسیدن اینکه چرا روح عالم وجود را خلق کرده است یعنی پرسیدن اینکه چرا روح وجود دارد و چرا خالق خلق می‌کند. این پرسش فرض بدایت برای ابدیت را نیز متضمن است و علاوه بر این خلقت را عمل وجود متلونی می‌نمایاند که هر لحظه رأی او بر امری قرار می‌گیرد.

به آنان که چنین می‌اندیشند باید آموخت - اگر طاقت آموختن داشته باشند - که ماهیت ساکنان عالم بالا چیست؛ و باید آنان را منع کرد تا دست بردارند از انکار قوای ملکوتی، یعنی قوایی که بدین آسانی بر آن که باید سراپا ترس آمیخته به احترام باشد نازل می‌شود. حتی در اداره امور عالم نیز محلی برای چنین حمله‌ای وجود ندارد؛ زیرا که اداره امور عالم نیز مبین دلیل آشکار بر وجود ذات عقلانی است.

این وجود کل که زندگی یافته است مانند موجودات کوچکی که شب و روز از سرچشمه حیات او مایه می‌گیرند و پدید می‌آیند سازمانی بی شکل نیست؛ بلکه جهان حیاتی است منظم و مضبوط و مؤثر و معقد و محیط، و نشان دهنده حکمتی بیرون از حد تصور، پس

چه کسی می‌تواند انکار کند که جهان تصویری است روشن و زیبا از ذوات عقلانی ملکوتی؟ شك نیست که جهان اصیل نیست بلکه نسخه بدل است؛ ولیکن ماهیت آن همین است؛ جهان نمی‌تواند در عین حال رمز و حقیقت باشد، اما قول به این که این نسخه بدل نارساست صحت ندارد؛ در این نسخه بدل از هیچ چیزی که در حد تصویر مادی زیبا باشد فروگذار نشده است.

چنین تصویری ضرورتاً باید وجود داشته باشد - هر چند نه به عمد و اهتمام - زیرا که روح نمی‌توانست نهایت وجود باشد، بلکه بایستی دارای فعل دوگانه باشد تا گاه در درون خود عمل کند و گاه به بیرون پردازد. پس بایستی چیزی مؤخر بر وجود ملکوتی موجود باشد، زیرا فقط چیزی که نیرو در حد آن ختم شود از صدور چیزی به مرحله‌ای پایینتر از خود عاجز است.

این قطعه شاید بهترین پاسخی باشد به اهل معرفت باطنی که از اصول عقاید فلوطین برمی‌آید. همین مسئله را، با اندکی تفاوت از حیث اصطلاحات، الهیان مسیحی از فلوطین به ارث برده‌اند. توجیه خلقت، بدون لزوم این نتیجه کفر آمیز که خالق پیش از خلقت نقصی داشته است، در نظر آنان نیز دشوار می‌نماید. در حقیقت مشکل آنان از مشکل فلوطین بزرگتر است، زیرا فلوطین می‌توانست بگوید که ماهیت نفس خلقت را اجتناب‌ناپذیر می‌ساخت؛ حال آنکه در نظر مسیحیان، جهان در نتیجه عمل بلا مانع اراده مختار خدا پدید آمده است. فلوطین دریافتی بسیار قوی از نوع خاصی از زیبایی مجرد دارد. هنگامی که وضع «روح» را به عنوان حد فاصل ذات احدیت و نفس

توصیف می کند، ناگهان با بلاغتی کم نظیر به گفتار می آید:

آنچه ذات برترین را در مسیر خود به پیش می راند محملی بی روح یا حتی خود روح نمی تواند بود؛ بلکه در پیشاپیش او جمالی تابناک در می رسد، چنانکه در پیشاپیش شاهنشاه نخست فرودستان می آید و آنگاه مهتران و فرادستان و نزدیکان شاهنشاه و شاهوارتران دسته دسته به ترتیب فرا می رسند و پس ندیمان هرگزیده شاهنشاه می آید تا آنکه سرانجام در میان آن شکوه و جلال ناگاه شاهنشاه خود پدیدار می گردد و همگان در برابرش به خاک می افتند و به او درود می گویند - مگر آنان که به تماشای جنجال پیش از رسیدن شاهنشاه دل خوش کرده و رفته باشند.

در یکی از «مقالات» در باره «زیبایی عقلانی» سخن می گوید و از آن نیز همین گونه احساس بر می خیزد (۷، ۸):

بی گمان خدایان همه زیبا و باشکوهند، و زیبایی شان از حدود بیان ما بیرون است. چه چیز آنان را چنین زیبا ساخته است؟ عقل، خاصه عقلی که از درون آنها تجلی می کند (خورشید و ستارگان ملکوتی). راحت و آسایش در آنجاست، و حقیقت مادز و دایه و وجود و جوهر این موجودات ملکوتی است. آنچه دستخوش تغییر نباشد بلکه متعلق به هستی حقیقی باشد در معرض دید آنهاست؛ و خود را در همه چیز می بینند، زیرا که همه چیز شفاف است و هیچ چیز تیره و تار نیست، و همه جا نور علی نور است. و هر يك از آنها در وجود خود همه

چیز را شامل است و در عین حال همه چیز را در هر يك می‌بیند چنانکه همه جا همه چیز است و همه چیز همه جاست و هر يك همه چیز است و شکوه آن بی‌پایان است. هر يك از آنها بزرگ است؛ كوچك بزرگ است؛ خورشید آنجا همه ستارگان است؛ و هر ستاره‌ای همه ستارگان و خورشید است. شکلی از هستی در هر کدام تسلط دارد، اما هر کدام در یکایک دیگران منعکس گشته‌اند.

در نظر فلوطین نیز، مانند مسیحیان، علاوه بر نقصی که جهان از حیث نسخه بدل بودن دارد، عیب مثبتی نیز وجود دارد که از گناه بر می‌خیزد. گناه نتیجه اختیار است، و فلوطین علی‌رغم جبریان و خاصه ستاره‌بینان قائل به اختیار است. مخالفت وی تا آن اندازه نیست که ستاره بینی را یکسره مردود بداند، بلکه می‌کوشد حدودی برای آن معین کند، به طوری که آنچه پس از این تحدید بر جای می‌ماند با اصل اختیار سازگار باشد. در مورد جادوگری نیز همان کار رامی‌کند و می‌گوید که شخص حکیم از حیطة قدرت جادوگران بیرون است. فروریوس حکایت می‌کند که یکی از فلاسفه که با فلوطین رقابت داشت خواست او را طلسم کند ولی، به واسطه آنکه فلوطین حکیمی مقدس و خردمند بود، طلسم خود آن رقیب را گرفت. فروریوس و سایر پیروان فلوطین بسیار بیش از خود وی به خرافات اعتقاد دارند. در عقاید خود فلوطین، تا آنجا که در زمان او ممکن بوده است، خرافات اندک است.

اکنون بکوشیم محاسن و معایب نظریه فلوطین را که قسمت عمده آن، تا آنجا که عقلانی و دارای اسلوب است، وارد الهیات مسیحی

شد خلاصه کنیم.

مقدم بر هر چیز، ساختمان آن چیزی است که فلوطین آن را مأمّن آرمانها و امیدها می‌دانت و همچنین آن را مستلزم کوشش اخلاقی و عقلانی می‌شناخت. در قرن سوم و قرون پس از حمله اقوام وحشی، تمدن غرب به زوال کلی نزدیک شد. خوشبختانه، هنگامی که الهیات یگانه زمینه فعالیت فکری بود که ایزنا بودی جسته بود دستگاهی که مورد قبول واقع شد دستگاهی صرفاً و مطلقاً خرافی نبود، بلکه مقدار فراوانی از آثار فکری یونان و توجه به اخلاق را که وجه مشترک رواقیان و نوافلاطونیان است، در خود حفظ کرد؛ هر چند باید گفت که گاه این عناصر را در اعماق وجود خود دفن می‌کرد. این امر ظهور فلسفه مدسی را ممکن ساخت و بعدها، با آمدن رنسانس، عاملی بود که باعث مطالعه مجدد آثار افلاطون، و در نتیجه آثار سایر فلاسفه باستانی شد.

از طرف دیگر فلسفه فلوطین این عیب را دارد که انسان را تشویق می‌کند که به جای مشاهده بیرونی به مکاشفه درونی پردازد. هنگامی که ما درون را می‌نگریم، «نوس» را می‌بینیم که دارای مقام الوهیت است؛ و هنگامی که برون را می‌نگریم نقائص عالم محسوس را مشاهده می‌کنیم. این نوع ذهن‌گرایی دارای سیر تکامل تدریجی است و آن را در نظریات پروتاگوراس و سقراط و افلاطون و همچنین رواقیان و اپیکوریان می‌توان دید. چیزی که هست، این عقاید در ابتدا چیزی جز بحث نظری نبود و ربطی به حالات و روحيات نداشت و تا مدتها نتوانست حس کنجکاوی علمی را از میان ببرد. پیشتر دیدیم که چگونه پوزیدونیوس در حدود سال ۱۰۰ ق. م. برای تحقیق در

جزر و مد به اسپانیا و سواحل افریقا در اقیانوس اطلس سفر کرد؛ اما رفته رفته ذهن گرایبی بر احساسات مردم نیز همچون نظریاتشان حمله برد. دیگر علم پرورش نیافت و تنها فضیلت مهم انگاشته شد. افلاطون عقیده داشت که فضیلت هر چیزی را که در حیطة قدرت اندیشه باشد، شامل می شود؛ اما در قرون بعدی فقط ارادة فضیلمند شرط فضیلت پنداشته شد و میل به شناختن جهان مادی یا ترقی دادن مؤسسات بشری به حساب نیامد. مسیحیت نیز در نظریات اخلاقی خود از این عیب مبرا نبود؛ هر چند در عمل اعتقاد به توسعه دادن مسیحیت هدفی عملی برای فعالیت اخلاقی فراهم ساخت که به تکمیل نفس منحصر نمی شد.

فلوطين هم آغاز است و هم انجام. از نظر فلاسفه یونانی انجام است و از نظر کیش مسیحی آغاز. در دنیای قدیم، که بر اثر چندین قرن سرخوردگی خستگی عارض بشر گشته بود و نیروی او به سبب یأس از دست رفته بود، نظریات فلوطين ممکن بود پذیرفتنی باشد؛ ولی نمی توانست حرکتی پدید آورد. اما در دنیای خام و بی تمدن اقوام وحشی، که نیروهای سرشارش بیشتر نیازمند تحدید و تنظیم بودند تا تحریک و تسریع، آنچه از تعالیم فلوطين توانست نفوذ کند مفید واقع شد؛ زیرا که در آنجا مصیبتی که بایستی با آن مبارزه کرد دستی ورز کرد نبود بلکه شدت و خشونت بود. کار نقل آن مقدار از حکمت فلوطين که توانست باقی بماند به دست فلاسفه مسیحی آخرین دوره امپراتوری روم صورت گرفت.

