

رساله‌ی دکترای فلسفه اختلاف بین فلسفه‌ی طبیعت دموکریتی و اپیکوری



کارل مارکس

فهرست

یادداشت مترجمان

مقدمه

فصل اول:

بررسی اجمالی اختلاف بین فلسفه‌ی طبیعت دموکریت و اپیکور

بخش نخست: موضوع رساله

بخش دوم: نظراتی در مورد ارتباط بین فیزیک دموکریت و

اپیکور

بخش سوم: مشکلات ناشی از یکسان دانستن فلسفه‌ی طبیعت

دموکریت و اپیکور

بخش چهارم: اصول کلی اختلاف فلسفه‌ی طبیعت دموکریت و

اپیکور

بخش پنجم: نتیجه*

فصل دوم:

بررسی تفصیلی اختلاف بین فلسفه‌ی طبیعت دموکری و اپیکور

بخش نخست: انحراف اتم از مسیر مستقیم

بخش دوم: کیفیات اتم

بخش سوم: اصول تجزیه‌ناپذیر و عناصر تقسیم‌ناپذیر

بخش چهارم: زمان

بخش پنجم: شهاب‌ها

بخشی از پیوست نقد جدل پلوتارک با الهیات اپیکور

الف: جاودانگی فردی

۱- درباره‌ی فنودالیزم دینی، دوزخ عامه

۲- آرزومندی جماعت*

۳- نخوت برگزیده شده*

بخشی از یادداشت‌های پیوست نقد جدل پلوتارک با الهیات اپیکور

ب: رابطه‌ی انسان با خدا

۱- ترس و وجود آن جهانی

۲- آیین و فرد

۳- مشیت و تنزل مقام خداوند
پیش‌نویس مقدمه‌ی جدید
توضیحات ویراستار مجموعه آثار

مترجمان: دکتر محمود عبادیان- حسن قاضی مرادی

ویراستار: حسن مرتضوی

منبع: نشر اختران سال ۱۳۸۱

بازنویس: یاشار آذری

مسئول نشر کارگری سوسیالیستی: یاشار آذری

آدرس اینترنتی کتابخانه: <http://www.nashr.de/>

ایمیل یاشار آذری: yasharazarri@gmail.com

تاریخ بازنویسی: ۱۳۹۶

تقدیم به دوست عزیز و همچون پدرم لودویگ فن وستفالن مشاور امنیتی حکومت در ترییر به نشانه‌ی عشق فرزندی

دوست عزیز که برایم چون پدر می‌مانید، می‌بخشید اگر نامتان را، که سخت برایم عزیز است، بر بالای این جزوه‌ی کم اهمیت می‌گذارم، نمی‌توانم منتظر فرصت دیگری بمانم تا گوشه‌ی بی از علاقه‌ام را به شما نشان بدهم.

شاید دیگران در این خوشبختی من تردید داشته باشند که می‌توانم مردی سالخورده اما سرشار از نیروی جوانی را تحسین کنم؛ کسی که از هر گام رو به جلوی زمانه با شور و شوق و خردمندی استقبال می‌کند و با ایده‌آلیزم تابناک و عمیقاً نافذش به تنهایی آن واژه‌ی حقیقی را می‌شناسد که به ندایش ارواح جهان پدیدار می‌شوند؛ نه در مقابل سایه‌های سنگین ارواح واپسگرا کنار می‌کشد نه در مقابل ابرهای اغلب تیره‌ی زمانه؛ بلکه با انرژی خدای‌گون و نگاه خیره و مطمئن مردانه از خلال همه‌ی حجاب‌ها ملکوتی را نظاره می‌کند که در قلب جهان شعله‌ور است. دوست عزیزم که برایم چون پدر می‌مانید، همواره شاهد زنده‌ی بی‌برایم بوده‌اید که ایده‌آلیزم پرورده‌ی خیال نیست بلکه حقیقتی است.

نیازی نمی‌بینم برای سلامت جسمانی‌تان دعا کنم. روح پزشک بزرگی است چیره‌دست در سحر و جادو، که خود را با اطمینان به آن سپرده‌اید.

یادداشت مترجمان

هر چند تحصیلات دانشگاهی مارکس در رشته‌ی حقوق و در دانشگاه بن آغاز شد اما با اخذ درجه‌ی دکترای فلسفه از دانشگاه ینا به پایان رسید. مارکس در اکتبر ۱۸۳۵ در هفده سالگی دوره‌ی دبیرستان را در ترییر به پایان رساند و به دانشگاه بن رفت. در دبیرستان پس از آموختن زبان فرانسه و لاتین در سطح عالی، نزد خود به آموزش زبان‌های اسپانیایی، ایتالیایی، اسکاندیناویایی، هلندی، روسی و انگلیسی پرداخت. با ورود به دانشگاه به تشویق و تأکید پدرش - که دوست داشت حقوقدان شود- تحصیل در رشته‌ی حقوق را شروع کرد. با این وجود به فلسفه و ادبیات بیش از حقوق علاقه داشت. همچنان که دوست داشت شاعر و نمایشنامه‌نویس شود. از همین دوره بود که به مطالعه‌ی اسطوره‌شناسی یونان و روم باستان و تاریخ هنر پرداخت.

مارکس در نخستین سال تحصیل - شاید به همین علت که به رشته‌ی حقوق بی علاقه بود- تا حدودی از آموزش رسمی دانشگاهی کناره گرفت. همین باعث شد که پدرش مصلحت بینانه با انتقال او به دانشگاه برلین (سال ۱۸۳۶) موافقت کند. در دانشگاه برلین با جمع بزرگی از متفکران برجسته که در قلمروهای دین، فلسفه، اخلاق، سیاست،... در چالش نظری با یکدیگر بودند مواجه شد. سلطه‌ی عظیم فکری از آن هگل بود. مارکس به آموزش جدی فلسفه‌ی هگل - که بعدها او را «استاد بزرگ ما» خواند- پرداخت. در همین دوره بود که به هگلی‌های جوان پیوست. او که دیگر به رشته‌ی فلسفه

پیوسته بود چهار سال در برلین ماند و در مارس ۱۸۴۱ دوره‌ی دانشجویی خود را در رشته‌ی فلسفه به پایان رساند و رساله‌ی دکترای فلسفه اش را به دانشگاه ینا عرضه کرد. این دانشگاه در ۱۵ آوریل ۱۸۴۱ با پذیرش رساله‌ی بسیار پیچیده اش درجه‌ی دکترای فلسفه را به مارکس داد.

مارکس از سال ۱۸۳۸ در دانشگاه برلین به مطالعه‌ی گسترده‌ی فلسفه‌ی یونان بر مبنای منابع اصلی به زبان یونانی و به ویژه به مطالعه‌ی فلسفه‌ی اپیکور پرداخت. حاصل این مطالعات از جمله هفت دفتر یادداشت در باره‌ی فلسفه‌ی اپیکور بود. این دفاتر بخشی از مطالبی بودند که می خواست در نوشتن اثر بزرگی مورد استفاده قرار دهد؛ اثری که خیال داشت در مورد فلسفه‌ی یونان باستان و به ویژه فلاسفه‌ی رواقی، اپیکوری و شک‌گرا بنویسد. از این مطالعات و یادداشت های گسترده فقط همین رساله‌ی دکترای او با عنوان «اختلاف بین فلسفه‌ی طبیعت دموکریت و اپیکور» تنظیم، تدوین و به دانشگاه ارائه شد. چنانکه خود او در مقدمه توضیح می دهد به علت اولویت های جدید فلسفی و سیاسی که برای او به وجود آمد دیگر هرگز به قصد خود در نوشتن چنان اثری بازنگشت و تنها کوشید رساله‌ی دکترای خود را منتشر کند. در این دوره‌ی تلاش برای چاپ رساله بود که متن اصلی دستنویس گم شد. همچنان که در یادداشت های ویراستار مجموعه‌ی آثار مارکس و انگلس در پایان رساله آمده مارکس باز هم کوشید تا رساله را مطابق با رونوشت ناقصی به چاپ رساند که توسط فردی که اکنون ناشناخته است، نوشته شده بود. مارکس این رونوشت ناقص را بازخوانی و به خط خود تصحیح و حاشیه نویسی کرد. اما بخش های ناقص آن (بخش های چهارم و پنجم فصل اول و قسمت بیش تر ضمیمه) به این رونوشت اضافه نشد. به هر

حال رساله به همان صورت ناقص برای نخستین بار در سال ۱۹۰۲ به شکل کتاب بچاپ رسید. در سال ۱۹۵۶ مجموعه‌ی هفت دفتر یادداشت او در باره‌ی فلسفه‌ی اپیکور برای نخستین بار و به زبان اصلی در مجموعه آثار مارکس و انگلس انتشار یافت.

رساله‌ی دکترای مارکس حاصل دوره‌ی ۱۸۴۱-۱۸۳۸ زندگی اوست. در این دوره، مارکس به حلقه‌ی هگلی‌های جوان پیوسته بود و به مرور، خود از بنیانگذاران جناح چپ هگلی‌های جوان شد. هم انتخاب موضوع رساله و هم نوع نگاهی که مارکس به این موضوع دارد نشانگر این موضع فکری اوست. در مقدمه‌ی رساله اش مدعی می‌شود که می‌خواهد گره‌ی ناگشوده‌ی در تاریخ فلسفه - یکسان پنداشتن فیزیک دموکریت و اپیکور- را بگشاید. در تاریخ فلسفه از ابتدا این نظر رایج بود که فیزیک دموکریت و اپیکور در اساس تفاوتی با هم ندارند؛ اپیکور به بازنویسی نظرات دموکریت پرداخته و اگر اینجا و آنجا هم به ظاهر تفاوت‌هایی وجود دارد ناشی از نکته‌پردازی‌های دلخواهانه‌ی اپیکور است تا نظرات خود را از آرای دموکریت متمایز نشان دهد. محور رساله‌ی مارکس پرداختن به همین موضوع است. مارکس با چنین نظری، که از سوی متفکران بسیاری، از سیسرو تا لایب نیتس، اظهار شده است مخالفت می‌کند. او هر چند به مبانی مشترک فیزیک دموکریت و اپیکور توجه دارد اما اپیکور و دموکریت را نهایتاً متعلق به دو مکتب مهم در تاریخ اندیشه‌ی فلسفی یونانی می‌داند: یکی حلقه‌ی فلسفه‌ی رواقی، اپیکوری، شک‌گرا و دیگری حلقه‌ی بی‌به نام عمومی تفکر اسکندرانی.

مارکس در بخش‌های مختلف دو فصل رساله اش از جنبه‌های مختلفی فیزیک (فلسفه‌ی طبیعت) دموکریت و اپیکور و پی‌آمدهای آن دو را می‌سنجد.

در سه بخش به جا مانده از فصل اول، اختلاف میان فلسفه‌ی طبیعت دموکریت و اپیکور را از منظری کلی بررسی می‌کند. در بخش اول موضوع رساله را شرح داده و در بخش دوم نظرات چند تن از متفکران را که بر ضد اپیکور موضع گرفته و او را به سرقت ادبی از فلسفه‌ی طبیعت دموکریت متهم کرده‌اند طرح کرده و سپس در بخش سوم مشکلاتی را که در صورت یکسان انگاری دو فیزیک دموکریت و اپیکور ایجاد می‌شود از منظری کلی متذکر می‌شود.

در فصل دوم رساله، مارکس همین اختلاف میان فلسفه‌ی طبیعت دو فیلسوف را به طور تفصیلی بررسی می‌کند. در بخش نخست حرکت انحراف اتم از مسیر مستقیم را به عنوان نکته‌ی مهم اختلاف دو فیزیک دموکریت و اپیکور مطرح کرده و به تحلیل این حرکت و نتایج فلسفی آن می‌پردازد. بخش دوم به کیفیات اتم اختصاص دارد و تضاد مفهوم و وجود اتم سنجیده می‌شود. در بخش سوم بحث پیچیده‌ی در تمایزگذاری میان اصول یا مبادی تجزیه ناپذیر با عناصر تقسیم ناپذیر ارائه می‌شود. موضوع بخش چهارم، زمان در فلسفه‌ی طبیعت دموکریت و اپیکور است. مارکس در این بخش به برخورد کیفیاً متفاوت دموکریت و اپیکور به مسأله‌ی زمان می‌پردازد. بخش پنجم به بررسی نظریه‌ی «شهاب‌ها»ی اپیکور که مارکس برای آن جایگاه مهمی در جهان‌شناسی و فلسفه‌ی اپیکور قائل است، اختصاص داده شده است. در قسمت ناچیزی که از ضمیمه‌ی باقیمانده مارکس جدل پلوتارک را علیه الهیات اپیکور نقد می‌کند.

مارکس با بررسی چنین موضوعاتی است که موضع فلسفی و انتقادی خود را نسبت به نظرات فیلسوفان و از جمله هگل روشن می‌کند. از یکسو با اینکه

نگرش ماتریالیستی را هم در دموکریت و هم در اپیکور تشخیص می‌دهد اما نگرش فیزیکی اپیکور و نتایج فلسفی آن را تأیید می‌کند؛ تأییدی که در آن انقلابیگری خودش - البته در اینجا در قلمرو فلسفه - ظنین انداز است. و از سوی دیگر تأیید او از اپیکور یکجانبه نیست، چرا که به طور ضمنی از اپیکور نیز انتقاد می‌کند؛ به طور مثال آنجا که آزادیخواهی انسان‌گرایانه‌ی اپیکور را در حد ادراک حسی می‌شمارد. و نیز با اینکه در سنجش فلسفه‌ی طبیعت اپیکور و دموکریت آشکارا نگرش هگلی دارد - و این موضوع حتی در سبک نگارش رساله اش بارز است - اما موضع انتقادی اش را نیز نسبت به هگل نشان می‌دهد. چرا که اگر چه استاد بزرگ او در درس‌هایی در تاریخ فلسفه اش به برجسته کردن نقش دموکریت در تاریخ فلسفه‌ی یونان می‌پردازد و در عین حال چندان اعتنایی به اپیکور نشان نمی‌دهد، این شاگرد سرکش برعکس استاد رفتار می‌کند. رفتاری نه فقط در جهت انتقاد از هگل بلکه انتقاد از هر فیلسوف دیگری که مطابق با نظرات مرسوم به بررسی نظرات اتمیست‌های یونان باستان و به ویژه دموکریت و اپیکور پرداخته بود.

مارکس در بیست سالگی آموزش و تحقیق در فلسفه‌ی یونان را به طور جدی دنبال کرد و در بیست و سه سالگی رساله‌ی دکترای غامض و بسیار انتزاعی اش را ارائه کرد. طبعاً موضوع رساله و نیز سنت فلسفی بی که مارکس در چارچوب آن به تحقیق و نقد پرداخته در تشدید بار انتزاعی آن نقش داشته است. او به بررسی نظرات فیلسوفان اتمیست (و اخلاق‌گرای) یونان می‌پردازد، فیلسوفانی که صرفاً از طریق تفکر انتزاعی فلسفی می‌کوشیدند تا الگویی مجرد برای تبیین اتمی جهان طبیعی خلق کنند. الگویی که اساساً نه ممکن بود و نه قرار بود علمی باشد. این الگویی فلسفی بود که

نتایج آن به کار تبیین فکری- عملی زندگی بشر در جهان می آمد. مارکس در مقام دانشجوی فلسفه بی که معرف اوج فلسفه‌ی کلاسیک آلمان یعنی فلسفه‌ی هگل بود، با اینکه از موضع نگرش مادی همین اوج فلسفی را زیر نگاه انتقادی خود دارد به سنجش الگوی مجردی می پردازد که حاصل تأمل نظری فلاسفه‌ی اتمیست یونانی است. طبعاً چون این تلاش انتزاعی از چنین موضعی و آن هم توسط دانشجویی که معترف به تدوین رساله‌ی «فاضل مآبانه» است شرح و نقد شود، حاصل همین رساله‌ی غامض و مجردی می شود که ارائه شده است. در عین حال رساله‌ی مارکس معرف نگرش موشکافانه و ژرف او نسبت به موضوعی است که به عنوان محور رساله اش انتخاب کرده، همچنان که تلاش بسیار محققانه‌ی بی را برای اثبات مدعای خویش صرف کرده است. نگرش و تلاشی که در متن رساله و نیز یادداشت های متن به چشم می خورد و از جمله در بخش اول از فصل دوم (انحراف اتم از مسیر مستقیم) مثال زدنی است. به منظور معرفی جامع تر محتوای رساله و برای خوانش واضح تر فقط همین بخش، به پیشینه‌ی نظریه‌ی اتمی در یونان باستان اشاره بی می کنیم.

محور فرهنگ و تمدن یونان باستان رابطه‌ی انسان و طبیعت است که علم و فلسفه از آن نتیجه می شوند. در مرحله‌ی نخستین تحول اندیشه‌ی فلسفی در یونان، فلاسفه در مشاهده‌ی طبیعت و دگرگونی های دائمی آن عمدتاً با دو مسأله مواجه بودند: یکی اینکه طبیعت چگونه و از چه ساخته شده است و دیگر آنکه آیا در پس این همه دگرگونی، بنیان های ثابتی وجود دارد یا نه.

اگر نخستین فلاسفه‌ی طبیعتگرا - برجسته تر از همه، امپدوکلس- با عواملی چون آب و آتش و باد و خاک به عنوان عناصر بنیانی طبیعت به توضیح جهان طبیعی می پرداختند، اتم گرایان در جستجوی عنصر اساسی ثابت، نابود نشدنی

و تقسیم ناپذیری بودند که به عنوان عنصر بسیط و مطلق، کل طبیعت از آن منشأ گرفته باشد. اینان به فرض وجود اتم، (Atomos) به معنای عنصر تقسیم ناپذیر، رسیدند. هستی‌یی که وجودش به هیچ چیز بستگی ندارد. اتم، پُر و صلب در نظر گرفته شد. در عین حال برای اینکه حرکت اتم از نظر منطقی ممکن باشد فضای تهی یا خلاء نیز فرض گرفته شد. این دو - اتم و خلاء - از نظر اتمیست ها دو وجود پایه‌ی طبیعت بودند. بدینسان، اتمیست ها نحله‌ی فلسفی با گرایش مادی را در فلسفه‌ی یونان باستان تشکیل می دادند. (به طور مثال متمایز از فیثاغورثیان که چون «عدد» را عنصر پایه‌ی می شناختند به گرایشات ایده آلیستی تعلق داشتند.)

مؤسس مکتب اتم گرایان یونانی را لنوسیپوس (Leucippus) (۳۷۰-۴۵۰ ق.م) می شناسند. او به تعریف اتم پرداخت و برخی از ویژگی های آن را - مثل شکل و اندازه - برشمرد. اما چهره‌ی برجسته‌ی اتم گرایان که سهم مهمی در توضیح نظام مند جهان بر اساس نظریه‌ی اتمی داشت، شاگرد او دموکریت است.

دموکریت (۳۷۰ - ۴۶۰ ق.م) معتقد بود در جهان طبیعی چیزی جز اتم و خلاء وجود ندارد. از نظر او همه‌ی خصایصی که انسان برای عناصر طبیعی قائل است (مثلاً سختی و نرمی، شیرینی و تلخی و...) ناشی از عرف است و نه اینکه چنین ویژگی هایی در خود طبیعت وجود داشته باشد. او تحریک حواس و خود آنان را نیز ناشی از تأثیر اتم بر روان انسان می داند. او برای اتم ها ذات یکسانی قائل بود و در عین حال از نظر او اتم ها در اندازه و شکل و وضع و ترتیب (یعنی ترتیب ترکیب اتم ها) از هم متمایز می شوند. دموکریت با قائل شدن به چنین ویژگی هایی برای اتم، نخستین فیلسوفی است که

می‌کوشد حتی بو و رنگ را مطابق با نظریه‌ی اتمی تبیین کند. هر اتحاد و به هم پیوستگی اتم‌ها معرف تولد و زندگی و هر از هم پاشیدگی و جدایی آنان معرف مرگ است. از نظر دموکریت روح انسان نیز از اتم‌های سبک مثل اتم‌های آتش تشکیل شده که با مرگ جسم از آن جدا و پراکنده می‌شوند.

از نظر دموکریت، از آنجا که اتم هستی مطلق و ابدی است و همه چیز از اتم تشکیل شده است پس در جهان نه چیزی خلق و نه نابود می‌شود؛ بلکه همه چیز هست و تغییر می‌یابد. دموکریت علت اولیه‌ی حرکت اتم‌ها و برخوردشان به یکدیگر را گرداب آغازین هستی و اینرسی ناشی از برخورد اتم‌ها می‌داند. از این لحاظ، او برای حرکت اتم‌ها علتی و رای هستی خود آنان در نظر می‌گیرد.

دموکریت برای حرکت اتم‌ها و تغییر در ترکیب آنان با یکدیگر، طرح یا هدفی از پیش قائل نیست. او این حرکت و تغییر را ناشی از ضرورت صرف می‌داند. به همین دلیل مطابق نظریه‌ی اتمی او، با دانستن موقعیت، سرعت و جهت اتم می‌توان آینده‌ی حرکت اتم را با قطعیت تعیین کرد. چرا که حرکت اتم مبتنی بر ضرورت بی‌خدشه است. همین طرز تلقی چون به متافیزیکی دموکریت کشیده شود نتیجه‌ی بی‌جز این به دست نمی‌آید که زندگی انسان در قید ضرورت مطلق و سرنوشت و تقدیر خدشه‌ناپذیر است.

او معتقد است که تغییر در کمیت اتم‌ها موجب تغییر کیفی مجموعه‌ی آنان در هستی بخشیدن به اشیاء و پدیده‌های طبیعی می‌شود. او برای اتم کیفیاتی قائل است و بیش از همه بر اندازه و شکل اتم تأکید دارد. وزن اتم از نظر دموکریت مشخصه‌ی مهمی نیست، بلکه بیش تر همچون یکی از پروتات اندازه‌ی اتم در نظر گرفته می‌شود.

نظریه‌ی اتمی دموکریت که بسیار استادانه طراحی شده مظهر اعتلای ماده‌گرایی یونان باستان است. ماده‌گرایی او نیز از جمله بر این امر تأثیر داشت که در قلمرو اخلاق خواستار شادی بود و بالاترین خیر را میانه‌روی و آرامش می‌دانست. انگار گریزی از این نبوده و نیست که جستجوی غایت در هر نوع گرایش فلسفی ماده‌گرایانه، به این یا آن صورت، راه به «شادی» بجوید.

اپیکور (۲۷۰ - ۳۴۰ ق.م.) ماده‌گرایی اتمیست های یونان باستان را به اوج رساند. اپیکور معتقد است که چیزی از هیچ پدید نمی‌آید. از این رو برای جهان هستی نقطه‌ی آغاز قائل نیست، جهان همیشه وجود داشته و همیشه وجود خواهد داشت. اتم و خلاء دو هستی مطلق هستند که وجودشان به وجود هیچ چیز وابسته نیست و همه‌ی جهان از این دو عنصر اولیه هستی می‌گیرد. بنیاد فیزیک اپیکور بر فیزیک دموکریت استوار است اما در نظریه‌ی اتمی دستکم در سه مورد از آن متفاوت است و همین موارد اختلاف در اتم‌شناسی این دو فیلسوف است که به نتایج فلسفی بسیار متمایزی در توضیح جهان از سوی آنان انجامیده است. سه مورد اختلاف عبارت است از:

۱- وزن: اپیکور علاوه بر شکل و اندازه برای اتم‌ها وزن قائل شد و آن را عامل اولیه‌ی حرکت اتم در خلاء معرفی کرد. به این معنی که اتم به واسطه‌ی وزن خود در خلاء حرکت سقوطی در مسیر مستقیم دارد. حرکتی با سرعت ثابت که بر آمده‌ی ذات طبیعی (مادی) خود اتم بوده و هیچ علت و ضرورتی در خارج از هستی اتم ندارد. همین قائل شدن به سرعت ثابت در حرکت سقوطی برای تمام اتم‌ها با شکل، اندازه و وزن متفاوت، نشانی از عظمت و تعالی اندیشه‌ی فلسفی یونان باستان دارد. اما اگر اتم فقط چنین حرکتی داشته

باشد - که به واسطه‌ی فقط وزن، حرکت دیگری برای آن متصور نیست - برخورد اتم‌ها با یکدیگر و بنابر این خلق اشیاء و پدیده‌های طبیعت ناممکن می‌شود. از این رو منطقاً باید حرکت دیگری وجود داشته باشد که اپیکور آن را «انحراف اتم از مسیر مستقیم» می‌داند.

۲- انحراف اتم از مسیر مستقیم: اپیکور معتقد است که حرکت انحرافی اتم‌ها از مسیر مستقیم سقوطی، حرکتی خود به خودی و تصادفی است که در مکان و زمان نامشخصی در حد ناچیزی روی می‌دهد و باعث تلاقی و دفع (واژنش) اتم‌ها نسبت به یکدیگر می‌شود. این حرکتی است که علت معینی ندارد. با قائل شدن به تصادفی بودن این حرکت، اپیکور عنصر تصادف را وارد توضیح جهان مادی کرده و جبرگرایی تام و بی‌خدشه‌ی دموکریت را نفی می‌کند. اپیکور با قائل شدن به حرکت انحراف اتم از مسیر مستقیم، هم ضرورت و هم تصادف را به عنوان جلوه‌های واقعیت عینی بر می‌شمارد. در تفکر فلسفی انسان، این قدم بزرگی به پیش بود. هر چند که پیش از آن، ضرورت در مفهوم Ananke و تصادف در مفهوم Tyche در اسطوره شناسی یونان حضور داشت اما از جمله با اپیکور بود که ضرورت و تصادف به عنوان دو جنبه‌ی واقعیت عینی به تفکر فلسفی راه یافت.

۳- کیفیات مخصوص: دموکریت معتقد بود که در جهان فقط اتم و خلاء وجود دارد و هر کیفیت اشیاء مثل شیرینی و تلخی و یا نرمی و سختی و... ناشی از «عرف» و «قرارداد» است و وجود ندارد. او بر این عقیده است که اتم به خودی خود (فی نفسه) هیچ کیفیت محسوسی ندارد و از این لحاظ منطقاً اجسامی که از آنان پدید می‌آید نباید کیفیت محسوسی داشته باشند. این کیفیات فقط به حواس ما در می‌آید اما ذاتی اجسام نیست. نتیجه‌ی چنین

دریافتی برای دموکریست از جمله این است که چون یک شیء یا پدیده در شرایط متفاوت تأثیرات متفاوتی بر حواس انسان می‌گذارد پس نمی‌توان به حواس انسانی اعتماد کرد. ادامه‌ی این نظر می‌رسد به اینکه جهان برای حواس انسانی ناشناختنی می‌ماند.

اما اپیکور معتقد است که هر چند اتم‌های منفرد دارای کیفیات محسوس مشخصی نیستند اما اشیاء و پدیده‌های واقعی که از ترکیب اتم‌های بسیار به وجود می‌آیند از کیفیت محسوس برخوردار می‌شوند. در واقع کمیت اتم‌ها آنجا که شیء و جسمی مادی را می‌سازد ایجاد کیفیت می‌کند. یعنی شیرینی و تلخی یا نرمی و سختی و... کیفیت‌های ذاتی اشیاء و اجسامی هستند که با حواس انسانی شناخته می‌شوند. در عین حال، اپیکور معتقد است که این کیفیت‌ها در ارتباط با حواس و ارگانیزم انسانی است که معنی می‌یابند. چرا که به‌طور مثال او معتقد نیست که «سَم» در ذات خود کُشنده باشد، بلکه «سَم» در ارتباط با ارگانیزم انسانی است که کیفیت کشندگی از خود بروز می‌دهد. از این لحاظ کُشندگی سَم در ارتباط با ارگانیزم انسانی به یک خصلت آن تبدیل می‌شود.

از جمله بر بنیان همین تمایزات است که نظام فلسفی اپیکور از نظام فلسفی دموکریست جدا شده و به دنبال آن، نگرش فلسفی انسان‌گرایانه‌ی تدوین می‌شود. اپیکور با این تلقی که حرکت اتم (سقوط در خط مستقیم، انحراف از مسیر مستقیم و سپس برخورد و دفع) ذاتی بوده و به هیچ علت و عامل خارج از اتم بستگی ندارد جهان طبیعی را با خود-ساماندهی توضیح می‌دهد. عدم دخالت علت خارجی در شیوه‌ی هستی اتم، ایجاب می‌کند که حرکت آن ناشی از طبیعت خودش، به عنوان خصیصه‌ی بی‌در خود، باشد. با چنین دریافتی است

که اپیکور به توضیح مکانیکی حرکت اتم می‌پردازد. از این رو هر چند اپیکور وجود خدایان را انکار نمی‌کند اما برای آنان هیچگونه دخالتی در امور جهان قائل نیست و اصولاً چنین دخالتی را در تضاد با مفهوم و شیوه‌ی هستی «خدا» می‌داند.

اپیکور بر این عقیده است که دو چیز باعث نفی شادی انسان می‌شود: ترس از خدایان و ترس از مرگ (و وضع پس از مرگ). او بر بنیان فیزیک ماده‌گرایانه‌اش، متافیزیک خود را چنان از آن نتیجه‌گیری می‌کند تا انسان‌ها را در غلبه بر این دو ترس یاری دهد. آرامش (بی‌غمی Ataraxy) در متافیزیک اپیکور مفهومی کلیدی است و غایت‌اعلای زندگی شناخته می‌شود. مفهوم خدا در این ارتباط معنی می‌شود که خدا، روح متعالی و آرماتی است که شیوه‌ی هستی او آرامش (بی‌غمی) مطلق است. از این لحاظ دغدغه‌ی مصایب و معضلات این جهان را داشتن و همچنان به اداره‌ی امور آن پرداختن با آرامش مطلق به عنوان شیوه‌ی هستی خدا در تضاد است. بنابر این خدایان هیچ دغدغه‌ی جهان و دخالت در امور آن را ندارند. از آنجا که اپیکور معتقد است از هیچ چیزی پدید نمی‌آید، بنابر این، از نظر او جهان همیشه بوده و همیشه خواهد بود. پس خدایان اپیکور از مشخصه‌ی آفرینندگی برخوردار نیستند. آنان که در «فضای بین جهان‌ها» و در آرامش مطلق زندگی می‌کنند. اصلاً به هستی ما نیز وقوف ندارند. پس از این روی که خدایان در کار جهان هیچگونه دخالتی ندارند انسان نباید از خشم خدایان بترسد یا چشم به لطف آنان داشته باشد. می‌توان گفت خدای اپیکور یک هستی اخلاقی است، حاصل نوعی آرماتی‌سازی (Idealization) ذهنیت و غایات انسانی و تجلی‌شایسته‌ترین زندگی بی‌که می‌تواند وجود داشته باشد. به علاوه، نظام فلسفی

اپیکور در مورد طبیعت، به انسان یاری می‌دهد تا از طریق همزیستی با طبیعت بر ترس غیرمنطقی‌اش از پدیده‌های طبیعی فایق آید. همچنان که مرگ را نیز جلوه‌یی از همین همزیستی با طبیعت دانسته و از این طریق، انسان را در طرد ترس از مرگ یاری می‌دهد.

انسانگرایی اپیکور جلوه‌یی از حرکت خودبخودی و تصادفی اتم‌ها در انحراف جستن از مسیر مستقیم است. بر بنیان چنین حرکتی است که اپیکور بسته بودن انسان را به زنجیر ضرورت - که در نظام فلسفی دموکریت امری مطلق بود - نفی می‌کند و برای انسان آزادی انتخاب مطابق با ضرورت‌های وجودی خودش قائل می‌شود. اگر حرکت انحرافی اتم از مسیر مستقیم آن را از قید ضرورت مطلق می‌رهاند و برخلاف نظریه‌ی دموکریت در حرکت آن جنبه‌یی از پیش‌بینی ناپذیری را وارد می‌کند، انطباق همین امر در زندگی انسانی عبارت می‌شود از اینکه خود تحقق بخشی انسان‌ها نیز از جمله بر بنیان اراده‌ی آزاد آن‌ها استوار است؛ آنچه که به کردار آدمی جنبه‌یی از پیش‌بینی ناپذیری می‌دهد. چنین دریافتی به معنای قائل شدن به جنبه‌یی انتخابی - انتخاب بین این یا آن - برای زندگی انسانی است. خود تعیین بخشی اتم‌ها چه در حرکت ضروریشان در مسیر مستقیم و چه در حرکت تصادفیشان در انحراف از آن مسیر، زمینه‌ی مادی خود تعیین بخشی جهان است.

مارکس در بخش نخست از فصل دوم رساله‌اش به توضیح «انحراف اتم از مسیر مستقیم» در فیزیک اپیکور و برخی از نتایج آن در مقایسه با فیزیک دموکریت می‌پردازد.

مارکس در آغاز این فرض را پیش می‌گذارد که دموکریت به دو حرکت و اپیکور به سه حرکت اتم معتقدند؛ حرکت سوم مورد اعتقاد اپیکور حرکت

انحراف از مسیر مستقیم است. سپس نظرات برخی از متفکران قدیم و جدید را در انتقاد از نظر اپیکور درباره‌ی حرکت اتم‌ها طرح و درک غلط آنان را از این حرکت آشکار کرده و سپس به توضیح این حرکت و جایگاه آن در فیزیک اپیکور می‌پردازد. او از جنبه‌های مختلفی این حرکت را می‌سنجد.

در فیزیک اپیکور کل وجود از دو عنصر پایه‌ی و در عین حال متضاد اتم و خلاء تشکیل شده است. خلاء، فضای انتزاعی است و اگر هستی با اتم متعین می‌شود پس فضای تهی - یا ناهستی- می‌شود خلاء؛ وقتی هستی مطلق به اتم نسبت داده شد، ناهستی مطلق نیز باید وجود داشته باشد تا حرکت ممکن شود. این ناهستی همانا خلاء است. اما اگر خلاء فضای انتزاعی است، نفی آن یعنی به هستی در آمدن، که معرف هستی اتم است، نیز باید فضایی باشد. اما حرکت سقوطی اتم در خط مستقیم حرکتی غیرفضایی است. در حالی که اتم نفی خلاء و به قول مارکس «نفی بیواسطه‌ی فضای انتزاعی» است، پس خودش نیز باید در حرکت فضایی تعین یابد. تحقق این ضرورت همانا حرکت انحراف اتم از مسیر مستقیم است. با این حرکت است که اتم می‌تواند به عنوان «نقطه‌ی فضایی» نفی‌کننده‌ی فضای انتزاعی خلاء «در تمام قلمروش» باشد.

از نظر مارکس، اپیکور حرکت اتم در مسیر مستقیم را صرفاً ناشی از مادیت محض اتم می‌داند. اما «وجود مطلقاً مادی» اتم باعث «هستی نسبی» آن می‌شود. چرا که اتم کیفیات وجودی دیگری نیز دارد که در شکل محض آن تعین می‌یابد (مثلاً اندازه یکی از تعینات شکل محض اتم است). این دو در یکپارچگی با هم، هستی مطلق اتم را می‌سازند. برای تحقق هستی مطلق اتم می‌باید هستی نسبی ناشی از مادیت اتم از طریق در تقابل قرار گرفتن آن با تعین دیگر اتم یعنی شکل محض نفی شود. اما نفی این هستی نسبی جز به

معنای نفی حرکت اتم در مسیر مستقیم - شیوه‌ی هستی برآمده از مادیت صرف اتم در حرکت - یعنی جز به معنای انحراف جستن از مسیر مستقیم نیست. در اینجا سخن او دو شیوه‌ی هستی نسبی و مطلق اتم است. شیوه‌ی هستی به واسطه‌ی مادیت صرف، شیوه‌ی با واسطه‌گی است. اما شیوه‌ی هستی در بیواسطه‌گی محض، شیوه‌ی هستی فراز آمده در فردیت محض است. برای اینکه شیوه‌ی هستی مطلق متحقق شود باید شیوه‌ی هستی نسبی نفی شود و این یعنی نفی حرکت اتم در مسیر مستقیم. مارکس در توضیح نظر اپیکور تأکید دارد که با در نظر گرفتن اتم در شیوه‌ی هستی محض و مطلق اش، شکل وجودی اتم انحراف از مسیر مستقیم است.

اپیکور قائل به هستی مطلق و محض اتم است؛ هستی‌یی که مطابق با شیوه‌ی وجودی اش می‌باید هر شیوه‌ی دیگر هستی اتم را نفی کند. اما شیوه‌ی دیگر هستی اتم به واسطه‌ی «وجود مطلقاً مادی اش»، حرکت سقوطی در خط مستقیم است. منطقاً نفی این شیوه‌ی هستی با واسطه‌ی اتم، شیوه‌ی هستی است که با حرکت انحراف اتم از مسیر مستقیم مشخص می‌شود. این شیوه‌ی هستی بر ضرورت مادی و یا علتی خارج از اتم متکی نیست. این توجیه منطقی و فلسفی حرکتی است که علتی برای آن تبیین نمی‌شود. همین است که گفته می‌شود برای تحقق مفهوم اتم به عنوان هستی مطلق، شیوه‌ی هستی متناسب با آن یعنی انحراف از مسیر مستقیم نیز باید وجود داشته باشد. مارکس علت انحراف اتم را از منظر اپیکور علتی درونی و این را جنبه‌ی بی‌از کمال یافتگی او می‌داند. او در اینجا درک لوکرتیوس را از حرکت انحراف اتم از مسیر مستقیم که با تعبیراتی همچون «قیود جبر را می‌شکند» و یا «انحراف چیزی در قلب اتم است» بیان کرده مورد تأیید قرار می‌دهد.

حرکت انحراف از مسیر مستقیم، شکل وجودی هستی محض و مطلق اتم است که به صورت خودبخودی و تصادفی وقوع می‌یابد. به نظر مارکس این حرکت که باعث تلاقی و دفع اتم‌ها شده و اجسام و مظاهر طبیعی را پدید می‌آورد صرفاً حاصل خود-تعیین بخشی اتم در حرکت است. چنین است که مارکس، انحراف اتم از مسیر مستقیم را حرکت «خود-بسندگی» می‌خواند. از همین حرکت است که خود-ساماندهی طبیعت نتیجه گرفته می‌شود. این نتیجه یکی از جلوه‌های فیزیک اپیکور است که علم نوین را در اساس، شرح آن باید دانست. از اینجاست که در فیزیک اپیکور دیگر هیچ ضرورتی وجود ندارد که جهان طبیعی از سوی نیروی ماورای طبیعت هدایت و اداره شود: طبیعت، خود-سازمانده است. مارکس در تأیید چنین نگرشی با رد نظر فلاسفه‌یی که اپیکور را از آن روی که حرکت انحراف اتم از مسیر مستقیم را بی‌علت می‌خواند به انتقاد می‌گیرند، جستجوی علت برای این حرکت را جستجویی می‌داند «به وضوح بی‌معنی برای او که در نظرش اتم علت هر چیزی است و بنابر این خودش علتی ندارد.»

از نظر مارکس در نگرش اپیکور، خودتعیین بخشی خودبسندانه‌ی اتم شامل وجود مادی صرف اتم نیست؛ وجودی که فقط با حرکت در مسیر مستقیم سقوطی بروز یافته و معرف پیروی اتم از ضرورت تام است. بلکه برای آن باید اتم به هستی فردیت محض اعتلا یابد؛ هستی‌یی که علاوه بر شیوه‌ی هستی مبتنی بر ضرورت اتم، حرکت تصادفی انحراف اتم از مسیر مستقیم را نیز دربر می‌گیرد. مارکس با تأیید نظر لوکرتیوس در مورد این حرکت که «انحراف، قیود جبر را می‌شکند»، نشان می‌دهد که توضیح شیوه‌ی هستی اتم بر مبنای جبر (ضرورت) تام از سوی دموکریت را نمی‌پذیرد. نکته‌ی قابل

تأکید اینکه اتخاذ چنین موضعی از سوی مارکس این نظر را که مارکس به جبرگرایی تام معتقد بوده است باطل می‌کند.

استوار داشتن بنیان متافیزیک اپیکور بر فیزیک او و به ویژه حرکت انحراف اتم از مسیر مستقیم، مارکس را به این نتیجه می‌رساند که تمام فلسفه‌ی اپیکور متأثر از همین حرکت بوده و این حرکت، هر قلمروی از فلسفه‌ی او را البته متناسب با ویژگی‌های خاص همان قلمرو، تعیین می‌بخشد. در فلسفه‌ی اپیکور این حرکت از جمله معرف و تعیین بخش «فردیت انتزاعی» است که در هر قلمروی، از خود اتم تا هستی‌خدایان، بروز می‌یابد. در مورد خود اتم، فردیت انتزاعی، «برای خود بودن محض» است که اگر در کلیت بروز نیابد و فقط با یک شیوه‌ی معین هستی - حرکت در مسیر مستقیم - تعیین یابد، نقض و نفی می‌شود. فردیت محض اتم در «نفی هر شیوه‌ی هستی متعین شده توسط هستی دیگر» تحقق می‌یابد. از این لحاظ اتم در «کلیت»، در «برای خود بودن محض» است که می‌تواند به عنوان هستی مستقل، بدون آنکه شیوه‌ی هستی‌اش با واسطه‌ی هستی دیگری تعیین یابد، در ارتباط با دیگر اتم‌ها قرار گرفته و جهان طبیعی را خلق کند. بنابر این همچنان که مارکس تأکید می‌کند انحراف اتم از مسیر مستقیم نه نتیجه‌ی ارتباط اتم‌ها با یکدیگر - تلاقی و دفع - بلکه برعکس، ارتباط اتم‌ها نتیجه‌ی انحراف اتم از مسیر مستقیم است. فردیت انتزاعی در ارتباط با هستی‌خدایان این نتیجه را به دست می‌دهد که هستی‌آرمانی خدایان در فردیت انتزاعیشان در شرایطی متحقق می‌شود که خدایان هیچ ارتباطی با جهان نداشته باشند. حال اگر آرمان‌سازی هستی اتم در فردیت انتزاعی‌اش، به انحرافی باز بسته بود که از شیوه‌ی هستی و از مادیت صرف آن ناشی می‌شد، همین امر در مورد هستی

خدایان به معنای انحراف آنان از چنین شیوهی هستی یعنی قطع ارتباط با جهان مادی (طبیعی) صادق است. این قطع ارتباط است که خدایان را بر فراز هستی صرف مادی در «فضای بین جهان ها»، در آرامش آرمانی و انتزاعیشان قرار می دهد. نفی دخالت خدا در کار جهان در فلسفه‌ی اپیکور باعث می شود که در این فلسفه، تکریم خدایان نه به دلیل ترس از خشم و عتاب آنان یا درخواست عنایت و لطف اشان بلکه صرفاً به خاطر مثالی بودن هستی اشان باشد. در چنین تبیینی است که اپیکور با خردمندی ترس از خدایان را در انسان زایل می کند بی آنکه وجود آنان را انکار کرده باشد.

مارکس در پی این توضیحات در مورد خود تعین بخشی اتم از طریق انحراف از مسیر مستقیم، نتیجه‌ی اجتناب ناپذیر این حرکت را بررسی می کند: اتم که همچون فردیت انتزاعی هستی مستقل یافته است یعنی توانسته از شیوه‌ی هستی نامستقل انحراف جوید، به عنوان فردیت مستقل امکان تلاقی و دفع می یابد. یعنی در عین حال که اتم در فردیت انتزاعی اش با شیوه‌ی هستی نامشروط تعین یافته و هستی اش از این رو به هیچ هستی دیگری وابسته نیست، به واسطه‌ی همان شیوه‌ی هستی نامشروط امکان ارتباط با هستی های دیگر را می یابد؛ هستی های دیگری که در چنین حالتی دیگر هستی های متمایز نیستند بلکه اتم اند. چرا که در رفع وجود نسبی، در رفع مشروطیت پذیري شیوه‌ی هستی، اتم - به گفته‌ی مارکس - از هر «هستی متخالف» از خود منتزع می شود. اتم فقط می تواند با اتم یعنی با خود در دفع و تلاقی مرتبط شود.

حال اگر همین نتیجه در قلمرو فیزیک اپیکور به قلمرو زندگی انسانی انطباق داده شود آنگاه جلوه‌ی زیبایی از انسانگرایی اپیکور با توضیح بسیار

روشن‌گرانه‌ی مارکس آشکار می‌شود. انسان در مسیری که از شیوه‌ی هستی‌مبنتی بر مادیت صرف خود انحراف می‌جوید، «زاده‌ی طبیعت بودن» خود را از دست می‌دهد و در ارتباط با هستی دیگری قرار می‌گیرد. اما این ارتباط در مرحله‌ی انحراف جستن از «زاده‌ی طبیعت بودن» یا طبیعی بودن صرف، با این شرط ممکن می‌شود که «هستی دیگری که او خودش با آن ارتباط دارد وجود متفاوتی نباشد.» اما انسان تا به چنین جایگاهی برسد «باید در خودش، هستی نسبی خود را یعنی قدرت اشتیاق و توانایی فقط طبیعی بودن را از سرگذرانده باشد.» تحقق این امر، خودآگاهی است. ارتباط انسان با هستی انسانی دیگر به معنای خودآگاهی است. همچنان که برعکس، تحقق خودآگاهی انسان فقط در ارتباط انسان با هستی دیگری ممکن است که انسان و یا به مثابه‌ی فردیت انسانی باشد. مارکس همچنان تأکید می‌کند انسان در شرایطی می‌تواند به این مرتبه اعتلا یابد که از شیوه‌ی هستی‌مبنتی بر مادیت صرف خود انحراف جسته و یا فراگذشته باشد. چرا که اگر این فراگذشتن روی نداده باشد آنگاه انسان خود را با هستی دیگری «همچون با چیزی که کاملاً دیگری است» ارتباط می‌دهد؛ ارتباطی که از نظر مارکس صرفاً مادی است و بنابر این به خودآگاهی نمی‌انجامد. در حالی که خودآگاهی در اشکال پیچیده‌تر آن در انطباق با زندگی انسانی در «دوستی» بروز می‌یابد که از نظر مارکس در فلسفه‌ی اپیکور «به عنوان برترین خیر ستوده می‌شود.»

با شرحی که در مورد بخش اول از فصل دوم رساله آمد تلاش شد تا نشان داده شود که مارکس با چه نگاه موشکافانه و تلاش پیگیرانه‌ی بی‌کوشیده است تا پرتوی بر تاریخ فلسفه‌ی یونان بیندازد. به نظر می‌رسد انتخاب چنین موضوعی برای رساله دکترا از سوی مارکس را می‌باید با تعلق فکری او به

هنگلی‌های جوان در دوره‌ی ۴۱- ۱۸۳۸ توضیح داد. از یکسو فلاسفه‌ی اتمیست یونان باستان از جمله دموکریس و اپیکور در نگرش ماده‌گرایانه (ماتریالیستی) به جهان، نظریه‌ی اتمی را تدوین کرده و تکامل بخشیده بودند و از سوی دیگر گروه مکاتب رواقی، اپیکوری و شک‌گرا که مارکس توجه خود را به آنان معطوف کرده بود معرف مرحله‌ی اخلاقی تاریخ فلسفه‌ی یونان بودند؛ مرحله‌ی بی‌که از سنت‌های عمیق و اصیل انسان‌گرایانه‌ی برخوردار شد. فلسفه‌ی اپیکور به واسطه‌ی همین گرایش انسان‌گرایانه‌ی اش بود که بر فیلسوفان انسان‌گرای عصر روشنگری از دیدرو به بعد تأثیر عمیق گذاشت. هنگلی‌های جوان و مارکس در رأس جناح چپ آن‌ها، برای خود هویت انقلابی قائل بودند و در میان فلاسفه‌ی یونان باستان یکی از مکاتبی که گرایش عملی به زندگی داشت مکتب اپیکور بود. در عین حال، شخصیت اپیکور در قلمرو فلسفه برای مارکس جوان همچون شخصیت پرومته در قلمرو اسطوره، جلوه‌ی قهرمانانه داشت. اگر پرومته با هدیه‌ی آتش به انسان او را در رفع وابستگی‌اش به خدایان یاری داد، اپیکور با نظریه‌ی اتمی خود و بسط این نظریه در قلمرو متافیزیک و فلسفه به انسان یاری داد تا اندیشه‌ی ورزانه بر ترس خود از خدایان غلبه کرده، خود را از زنجیر تقدیر و سرنوشت رهانیده و با خودآگاهی و باور به خودبستگی به اتکای اراده‌ی آزادش به شکوفایی برسد.

مارکس در رساله‌ی خود، بررسی فیزیک اپیکور را همچون زمینه‌ی دانست تا در آن نهایتاً به دفاع از آزادی انسانی پردازد. از این منظر رساله‌ی مارکس را می‌توان جزء نخستین جلوه‌های برجسته‌ی ایده‌های انسان‌گرایانه‌ی مارکس دانست که در آثار اولیه‌ی اش مجال گسترده‌تری برای پرداختن به آن

داشت. رساله‌ی‌ی که هر چند مارکس در جوانی نوشت اما نگاه ژرف او در دوران شکوفایی اندیشه‌ی ورزی اش از لابلای سطور آن بازشناختنی است.

این رساله‌ی‌ی است فلسفی که عمدتاً به کار دانشجویان فلسفه می‌آید. یکی از هدف‌های ترجمه‌ی این رساله نیز ارائه‌ی نمونه‌ی‌ی از تحقیق فلسفی به دانشجویان فلسفه بوده است. در نوشتن رساله، مارکس پس از مطالعه‌ی تقریباً همه‌ی منابع فلسفه‌ی یونانی در موضوع مورد تحقیق اش و نیز متونی که در باره‌ی تاریخ فلسفه‌ی یونان - در زبان‌های اصلی یونانی و لاتین و یا زبان‌های دیگر - تا زمان او منتشر شده بود به تحقیق بسیار موشکافانه‌ی آکادمیک و به قول خودش، «فاضل‌مآبانه»‌ی‌ی می‌پردازد. علاوه بر آن، رساله‌ی مارکس پرتوی می‌افکند بر نکته‌ی‌ی از فلسفه‌ی یونان باستان، فلسفه‌ی‌ی که فرهنگ و تمدن غرب به طور وسیعی بر آن متکی بوده است. همین که توجه شود در ۳۰۰ سال پیش از میلاد، اپیکور به طور مثال در چنین اوج و شکوه اندیشه‌ی ورزانه‌ی‌ی به توضیح فلسفی انحراف اتم از مسیر مستقیم پرداخته است، آنگاه می‌توان به میراث عظیم فکری‌ی‌ی اندیشید که می‌بایست پشتوانه‌ی فرهنگ و تمدن غرب در دوران جدید قرار گیرد. هدف از ترجمه‌ی این رساله نیز این بوده که نشان دهیم اگر گفته می‌شود فرهنگ و تمدن یونان باستان بر محوریت رابطه‌ی انسان و طبیعت تکوین یافته، چنین محوری امکان داده تا علم و فلسفه در آن حد از اعتلا متحقق شوند که عصر روشنگری با بازتولید آن، فرهنگ و تمدن جهان نو را بنیان نهد. این موضوع، در سنجش عقب ماندگی ما و پیشرفت «آنان» از منظر تاریخ و در قلمرو اندیشه‌ی ورزی قابل تأمل است.

ترجمه‌ی رساله نخست از روی متن انگلیسی مجموعه آثار مارکس و انگلس، انتشارات پروگرس، چاپ سال ۱۹۷۵ شروع شد و ادامه یافت تا متن اصلی به زبان آلمانی آن فراهم آمد. مرحله‌ی پایانی ترجمه مستقیماً از متن آلمانی انجام گرفت و سپس کل ترجمه با متن آلمانی و انگلیسی مطابقت داده شد.

لازم به یادآوری است که شماره‌هایی که در متن داخل دو هلال آمده اند به یادداشت‌هایی اشاره دارند که در پایان هر بخش آمده اند. این یادداشت‌ها که توسط مارکس و عمدتاً از متون اصلی انتخاب شده اند کم‌تر از متن رساله اهمیت ندارند. یادداشت‌های ویراستار کلیات آثار که در متن با شماره‌های داخل دو قلاب مشخص شده، نیز در پایان رساله آورده شد. شماره‌هایی که در متن با علامتی مشخص نشده اند مربوط به پانوشت اند. از بخش چهارم فصل اول فقط برخی قطعات متن و یادداشت‌هایی باقی مانده که پس از یادداشت‌های بخش سوم همین فصل قرار داده شد. پانوشت‌ها به جز توضیحات ویراستار انگلیسی از مترجمین اند؛ همچنان که معدود کلمات و عباراتی که به منظور آسان‌تر خوانده شدن متن در متن رساله و بین دو قلاب آورده شده است.

مترجمان وظیفه‌ی خود می‌دانند که از همت و دقت والای آقای حسن مرتضوی در مقابله‌ی ترجمه با متن انگلیسی رساله و ویرایش آن قدردانی کنند. تلاش و پیگیری متعهدانه و دوستانه‌ی ایشان در ادراک پذیر شدن متن رساله تأثیر بسیار داشته است.

آبان ماه ۱۳۸۱

مقدمه [۱]

اگر هدف اصلی این رساله تدوین یک پایان نامه نبود، شکل آن می توانست از یکسو کاملاً علمی و از سوی دیگر در بسیاری از استدلال هایش کم تر فاضل مآبانه باشد. با این همه، به دلایلی ناگزیر شدم آن را به همین شکل کنونی منتشر کنم. علاوه بر این، اعتقاد دارم در این رساله مسأله‌یی را در تاریخ فلسفه‌ی یونان حل کرده ام که تاکنون لاینحل مانده بود.

اهل فن می دانند هیچ تحقیقات مقدماتی، که ارزش استفاده داشته باشد، درباره‌ی موضوع این رساله وجود ندارد. راجی های سیسرو^۱ و پلوتارک^۲ پس از آنان نیز تا به امروز ادامه داشته است. گاسندی^۳، که اپیکور را از حکم تحریم آبای کلیسا و سراسر قرون وسطی یعنی دوران تحقق بی خردی آزاد کرد، در توضیحات [۲] خود تنها یک ویژگی جالب دارد. او می کوشد وجدان کاتولیکی خود را با دانش شرک آمیزش و اپیکور را با کلیسا آشتی دهد که بیگمان تلاش عبثی است؛ گویی بخواهیم جامه‌ی راهبه‌ی مسیحی را بر

^۱ - Cicero، سیسرو، مارکوس تولیوس؛ ۱۰۶-۴۳ ق. م. دولت مرد، سخنور و نویسنده‌ی رومی.

^۲ - Plutarch، پلوتارک؛ ۴۶-۹۲۰ ق. م. شرح حالنویس و اخلاق‌گرای یونانی.

^۳ - Gassendi، پیر گاسندی (۱۶۵۵-۱۵۹۲) متأله و فیلسوف فرانسوی؛ منتقد ارسطوگرایی.

پیکر روشن و رویان لیس^۴ یونانی بپوشانیم. در واقع گاسندی بیش تر در حال آموختن فلسفه از اپیکور است تا اینکه فلسفه‌ی اپیکور را به ما بیاموزاند. این رساله را باید مقدمه‌ی بر اثر بزرگ تری دانست که قصد دارم در آن به تفصیل حلقه‌ی فلسفه‌های اپیکوری، رواقی و شک‌گرایی را در ارتباط با کل اندیشه‌ی نظری یونانی [۳] بررسی کنم. کمبودهای این رساله از نظر شکل و سایر جنبه‌ها در آن اثر بعدی برطرف خواهد شد.

هگل یقیناً جنبه‌های عمومی این نظام‌های فلسفی را در کل به درستی تعریف کرده است. اما در طرح تحسین برانگیز، سترگ و شجاعانه‌ی تاریخ فلسفه‌ی او، که به تنهایی می‌توان آن را در کل، سرآغازی برای تاریخ فلسفه دانست، از یکسو پرداختن به جزئیات امکانپذیر نبود و از سوی دیگر نظر این اندیشمند عظیم نسبت به آنچه که ضروری تمام عیار می‌نامید، مانع آن می‌شد تا اهمیت سترگ این نظام‌ها را در تاریخ فلسفه‌ی یونان و ذهن یونانی در کل به رسمیت بشناسد. این نظام‌ها کلید درک تاریخ راستین فلسفه‌ی یونان هستند. در مقاله‌ی دوستم کوپن^۵، با عنوان فریدریش کبیر و مخالفان او^۶، می‌توان دلایل ژرف تر ارتباط این نظام‌ها را با زندگی یونانی یافت. [۴]

به این دلیل نقد جدل پلوتارک با الهیات اپیکور را در پیوست آورده‌ام چون به هیچ وجه این جدل موردی استثنایی نیست بلکه بیش تر مظهر یک نوع است، نوعی که در آن به برجسته‌ترین نحو رابطه‌ی خرد کلامی با فلسفه ارائه می‌شود.

^۴ - Lais روسی درباری در یونان باستان.

^۵ - Köppen

^۶ - Friedrich der Grosse und seine Widersacher

نقد، علاوه بر موارد دیگر به دیدگاه کلاً نادرست پلوتارک نیز نمی‌پردازد که فلسفه را به محل برخورد آراء با مذهب تبدیل می‌کند. در این مورد کافی است به جای هرگونه استدلال، فرازی از دیوید هیوم نقل شود:

«... مطمئناً این نوعی بی‌حرمتی به فلسفه است که مرجعیت بی‌چون و چرایش باید همه جا تصدیق شده و وادار شود تا در هر موردی از استنتاج‌های خود دفاع کند و خود را در مقابل هر هنر و علم خاصی که به آن توهین می‌کند توجیه کند، گویی پادشاه را به اتهام خیانت کبیره به رعایای اش به دادگاه فرا خوانند.» [۵]

مادام که قطره‌یی خون در قلب رام‌کننده‌ی جهان و کاملاً آزاد فلسفه جریان دارد، در خروش اپیکور هرگز از پاسخگویی به دشمنانش باز نمی‌ماند:

«به راستی خدانشناس کسی است که باورهای عامه به خدایان را تصدیق می‌کند، نه آن کس که خدایان مورد ستایش عامه را انکار می‌کند.» [۶]

فلسفه این نظر را پنهان نمی‌کند. اعتراف پرومته‌که:

به کلام ساده از این خیل خدایان بیزارم.

(آشیل- پرومته دربند)

در واقع اعتراف خود فلسفه و کلام قصار آن است بر ضد تمام خدایان زمینی و آسمانی که خود آگاهی آدمی را به عنوان برترین الوهیت نمی‌پذیرند. خودآگاهی آدمی هم‌اوردی ندارد.

اما فلسفه به خرگوشان بی نوای بهاری که از موقعیت مدنی ظاهراً خراب
فلسفه شادی می کنند همان پاسخی را می دهد که پرومته به هرمس^۷،
خدمتگزار خدایان داد:

مطمئن باش که وضع خویش را،

سرنوشت شوم خود را،

با بندگی تو عوض نمی کنم؛

صد بار بهتر آنکه خدمتکار این صخره باشم،

تا غلام حلقه به گوش پدر زنوس.

(آسیل- همان)

پرومته شهیرترین قدیس و شهید گاه شمار فلسفی است.

برلین، مارس ۱۸۴۱

^۷ - Hermes، هرمس، خدای یونانی، پشتیبان بازرگانان و قاصدان.

فصل اول:

بررسی اجمالی اختلاف فلسفه‌ی طبیعت دموکریت و اپیکور

بخش نخست: موضوع رساله

گویی فلسفه‌ی یونان با موضوعی روبرو است که از تراژدی‌های خوب انتظار نمی‌رود، یعنی پایان ملال‌آوری داشته باشند. گویی تاریخ عینی فلسفه در یونان با ارسطو، اسکندر مقدونی فلسفه‌ی یونان، به پایان می‌رسد، حتی رواقیون نیز با قدرت مردانه‌شان در آنچه اسپارت‌ها در معابدشان انجام دادند - یعنی زنجیر کردن آتنه به هرکول از بیم فرار او - موفق نشدند.

[فلسفه‌ی] اپیکوری‌ها، رواقیون و شکاکان تقریباً افزوده‌ی نابجایی تلقی می‌شود که هیچ ارتباطی با صغری و کبری‌های محکم‌شان ندارند. فلسفه‌ی اپیکور همچون ترکیبی التقاطی از فیزیک دموکریت و اخلاق کورنه‌یی^۸ پنداشته می‌شود، همچنان که فلسفه‌ی رواقی ترکیب تفکر هراکلیت درباره‌ی طبیعت و جهان بینی اخلاقی - کلبی مسلک با جنبه‌هایی از منطق ارسطو تلقی

^۸ - Cyrenaica؛ پیرو مکتب آریستیپوس کورنایی.

شده است، و سرانجام فلسفه‌ی شک باوری همچون شرّ ناگزیری پنداشته شده که با این جزم اندیشی‌ها در تعارض است. در نتیجه، این فلسفه‌ها ناآگاهانه با تبدیل شدن به یک مشرب‌التقاطی گرایشدار و یکسویه به فلسفه‌ی اسکندرانی پیوند خورده‌اند. و سرانجام فلسفه‌ی اسکندرانی یکسره همچون تعالی و به هم ریختگی [فلسفه] شمرده می‌شود - اغتشاشی که در آن حداکثر بتوان جهانشمولی هدف را تشخیص داد.

یقیناً این حقیقتی است معمولی که زایش، شکوفایی و زوال، چرخه‌ی آهنینی را وضع می‌کند که هر امر انسانی ناگزیر از طی آن است. پس نباید شگفت‌انگیز باشد که فلسفه‌ی یونان پس از رسیدن به اوج خود در فلسفه‌ی ارسطو دچار پژمردگی شده است. اما مرگ قهرمان به غروب خورشید می‌ماند، نه به متلاشی شدن قورباغه بی‌ورم کرده.

و از این گذشته: زایش، شکوفایی و زوال، مفاهیمی بسیار عام و بسیار مبهم هستند که یقیناً برای تمام چیزها صادق است اما بر اساس آن‌ها چیزی را نمی‌توان درک کرد. زوال و انحطاط خود به زندگی دگرذیسی می‌یابد، از این رو شکل آن را باید چون شکل زندگی در خصوصیت ویژه اش درک کرد.

سرانجام، چون به تاریخ بنگریم آیا فلسفه‌های اپیکور، رواقی و شکاک‌ی پدیده‌های ویژه بی‌هستند؟ و مگر آن‌ها سرنمون‌های ذهن رومی نیستند، شکلی که در آن یونان از روم سر در آورد؟ آیا جوهر آن‌ها از خصلتی چنان غنی، ژرف و ابدی برخوردار نیست که جهان نوین می‌باید شهروندی معنوی تمام و کمالشان را تصدیق کند؟

از آن جهت بر این نکته تأکید می‌کنم که اهمیت تاریخی این نظام‌ها را متذکر شوم. با این همه، در اینجا دغدغه‌ی درک اهمیت این نظام‌ها را برای

فرهنگ به طور کلی نداریم، بلکه پیوندشان با فلسفه‌ی کهن تر یونانی مورد نظرمان است.

آیا این رابطه نباید ما را دستکم به تحقیقی برانگیزد تا دریابیم فلسفه‌ی یونان به دو گروه مختلف نظام‌های التقاطی انجامیده است: یکی، حلقه‌ی فلسفه‌ی اپیکوری، رواقی و شکاکی و دیگری که با عنوان عمومی نظری اسکندرانی طبقه‌بندی می‌شود؟ افزون بر آن، آیا قابل توجه نیست که پس از فلسفه‌های افلاطونی و ارسطویی - که گستره‌ی جهانشمول دارند- نظام‌های نوینی پدید می‌آید که به این اشکال فکری غنی متکی نیستند بلکه قدمتشان به گذشته‌های دور می‌رسد و به ساده‌ترین مکتب‌های فلسفی توسل می‌جویند: به فلاسفه‌ی طبیعت در موضوع فیزیک و به مکتب سقراطی در موضوع اخلاق؟ از این گذشته، به چه دلیل نظام‌هایی که پس از ارسطو می‌آیند مبانی خود را، که گویی حاضر و آماده بودند، در گذشته می‌جویند؟ چرا دموکریت به مکتب کورنه‌یی و هراکلیت به مکتب کلبی پیوند داده شده‌اند؟ آیا تصادفی است که اپیکوریان، رواقیون و شکاکان مظهر تمام و کمال همه‌ی جنبه‌های خودآگاهی هستند، اما به این شکل که هر جنبه چون وجودی خاص مطرح می‌شود؟ آیا تصادفی است که این نظام‌ها در تمامیتشان، ساختار جامع و کامل خودآگاهی را شکل می‌دهند؟ و سرانجام، آیا اتفاقی است که آن خصلت اسطوره‌یی، که گویی فلسفه‌ی یونانی با هفت فرزانه آغاز می‌شود و به اصطلاح نقطه‌ی کانونی این فلسفه است، در سقراط به مثابه‌ی خالق آن تجسم یافته است - منظورم همان خصلت فرزندگان یعنی سوفوس^۹ است- آیا تصادفی

است که در این نظام ها سوفوس چون واقعیت علم حقیقی مورد تأیید قرار گرفته است؟

بنظرم می‌رسد که گرچه نظام‌های پیشین به لحاظ محتوا مهم‌تر و جالب‌ترند، نظام‌های ما بعد ارسطویی و در وهله‌ی نخست حلقه‌ی مکاتب اپیکوری، رواقی و شکاکی به لحاظ شکل ذهنی، که همانا خصالت فلسفه‌ی یونانی است، اهمیت بیش‌تری دارند. اما تاکنون همین شکل ذهنی، این حامل معنوی نظام‌های فلسفی، را به نفع ویژگی‌های متافیزیکی آن‌ها تقریباً به تمامی نادیده گرفته‌اند.

درباره‌ی معرفی فلسفه‌های اپیکوری، رواقی و شکاکی در کل و نیز در ارتباط کاملشان با ضروری‌های پیشین و پسین یونانی بعداً بحث مفصل‌تری خواهم کرد.

در اینجا کافی است با ارائه‌ی مثالی این رابطه را، چنانکه بود، و آن هم فقط از یک منظر، یعنی ارتباطشان با ضروری پیشین، بسط دهم.

چنین مثالی را از رابطه‌ی میان فلسفه‌های طبیعت اپیکور و دموکریت انتخاب می‌کنم. باور ندارم که این آسان‌ترین راه باشد. به واقع، از یکسو بر اساس یک پیشداوری متعصبانه و کهنه، فیزیک دموکریت و اپیکور را یکسان می‌دانند، چنانکه جرح و تعدیلات اپیکور را صرفاً بوالهوسی‌های خودسرانه تلقی می‌کنند. از سوی دیگر ناگزیرم در مورد جزئیات به تحقیقاتی موشکافانه دست بزنم. اما دقیقاً به این دلیل که این پیشداوری به قدمت تاریخ فلسفه بوده و این تفاوت‌ها چنان پنهان بوده‌اند که تنها با میکروسکوپ می‌توانند کشف شوند، و سرانجام به رغم وابستگی متقابل فیزیک دموکریت و اپیکور، آشکار کردن تفاوت اساسی [میان این دو فلسفه] در کوچک‌ترین جزئیات بسیار مهم

است. اگر بتوانیم این تفاوت را در ابعاد کوچک نشان دهیم، به سادگی می‌توانیم بروز آشکارتر آن را در ابعاد بزرگ‌تر نمایش دهیم، حال آنکه اگر روند معکوس آن را طی کنیم ملاحظات بسیار عام این تردید را باقی می‌گذارند که نتیجه‌ی حاصل، در جزئیات هم کاربرد دارد یا نه.

بخش دوم:

نظراتی در مورد ارتباط بین فیزیک دموکریت و اپیکور

نظر عمومی من درباره‌ی دیدگاه‌های پیشینیان زمانی کاملاً آشکار خواهد شد که به اختصار نظرات مؤلفان باستانی را درباره‌ی ارتباط بین فیزیک دموکریت و اپیکور مرور کنیم.

پوسیدونیوس^{۱۰} روافی، نیکلانوس و سوتیون^{۱۱} به اپیکور خرده می‌گیرند که آیین دموکریتی اتم‌ها و آموزه‌ی آریستئیپوس^{۱۲} درباره‌ی خوش‌باشی را همچون نظرات خودش ارائه داده است. (۱) آکادمیسین کوتا از سیسرو می‌پرسد: «چه چیزی در فیزیک اپیکور هست که به دموکریت تعلق ندارد؟ بله، او بعضی جزئیات را تغییر می‌دهد، اما اغلب آن را پس از دموکریت تکرار می‌کند.» (۲) خود سیسرو به همین نحو می‌گوید:

^{۱۰} - پوسیدونیوس (۱۲۵-۵۰ ق. م.) فیلسوف رواقی و نویسنده‌ی رساله‌ی درباره‌ی طبیعت خدایان. از دیگر کارهای او تلاش برای اندازه‌گیری محیط کره‌ی زمین بود. او ارتفاع آتمسفر را برابر با ۴۰۰ استادیا (Stadia) اندازه‌گیری کرد که نزدیک به اندازه‌ی واقعی آن است.

^{۱۱} - سوتیون: صرف و نمودان و فیلسوف اسکندرانی. آموزگار سنکا (Seneca).

^{۱۲} - آریستئیپوس (۴۳۵-۳۶۶ ق. م.) فیلسوفی از پیروان سقراط. او مؤسس مکتب خوش‌باشی و اخلاق شادی بود. او شادی را بلند مرتبه‌ترین ارزش انسانی می‌دانست.

«در فیزیک، که اپیکور بیش‌ترین ادعا را دارد، بیگانه‌ی بی‌تام و تمام است. بیش‌تر سخنان او به دموکریست تعلق دارد، زمانی هم که سخن دیگری می‌گوید، یعنی زمانی که می‌کوشد سخنان دموکریست را اصلاح کند، آن را تباه و بدتر می‌کند.»^(۳)

اگرچه مؤننان بسیاری اپیکور را به علت بی‌احترامی به دموکریست سرزنش می‌کنند، اما لئونتیوس به گفته‌ی پلوتارک تصدیق می‌کند که اپیکور از این رو به دموکریست احترام می‌گذاشت که پیش از او به آموزه‌ی حقیقی دست یافته و اصول طبیعت را زودتر کشف کرده بود.^(۴) در مقاله‌ی در مدارج فیلسوفان،^{۱۳} از اپیکور به عنوان فیلسوفی یاد شده که به شیوه‌ی دموکریست به فلسفه می‌پردازد.^(۵) پلوتارک در کولوتس^{۱۴} از این هم فراتر می‌رود. او با مقایسه‌ی اپیکور با دموکریست، امپدوکلس، پارمیندس، افلاطون، سقراط، استیپو،^{۱۵} کورنهی‌ها و آکادمیسین‌ها می‌کوشد اثبات کند که «اپیکور از تمام فلسفه‌ی یونانی آنچه را که غلط بود اقتباس کرد و حقیقت را شناخت.»^(۶) به همین ترتیب در رساله‌ی برهان اینکه با پیروی از اپیکور نمی‌توان خوشبخت زندگی کرد با کنایه‌هایی غیردوستانه از این دست با او برخورد می‌شود.

آبای کلیسا نیز این عقیده‌ی نامساعد نسبت به اپیکور را، که نظر بیش‌تر مؤلفان باستانی بود، حفظ کردند. در یادداشتی که تنها فرازی از آن را نقل می‌کنم کلمنت اسکندرانی^(۷)، یکی از آبای کلیسا که شایسته است از او در ارتباط با اپیکور به نیکی یاد کرد، هشدار پولس حواری را بر ضد کل فلسفه همچون هشدار بر ضد فلسفه‌ی اپیکور تفسیر می‌کند؛ در این تفسیر از

^{۱۳} - De Placitis philosophorum

^{۱۴} - Colotes

^{۱۵} - استیپو: از شاخص‌ترین فلاسفه‌ی رواقی که در سال ۳۳۶ ق. درخشید. گفته می‌شده او در آستانه‌ی مرگ خود را مسموم کرد تا وحشت از مرگ را بکاهد.

اپیکور چون کسی یاد می شود که حتی یکبار در باب مشیت و امثال آن خیالبافی نکرد. (۸) اما گرایش عمومی به متهم کردن اپیکور در سرقت ادبی، از سوی سکستوس امپریکوس^{۱۶} به نحو بسیار بارزی نشان داده شد؛ وی مایل بود تا فرازهایی کاملاً نامناسب از هومر و اپیچارموس^{۱۷} را چون منابع اصلی فلسفه ی اپیکور بشناساند. (۹)

نویسندگان جدیدتر به طور کلی اپیکور را در مقام فیلسوف طبیعت چون سارق ادبی آثار دموکریت معرفی کرده اند. اظهارنظر زیر از لایبنتیس می تواند نظر کلی آنان را نشان دهد:

«از این مرد بزرگ (دموکریت) چیز زیادی جز آنچه اپیکور از او وام گرفته نمی دانیم، و اپیکور نیز همیشه قادر نبود بهترین ها را از او اقتباس کند.» (۱۰)

بدینسان، سیسرو ضمن آنکه می گوید اپیکور آیین دموکریتی را به تباهی کشاند، دستکم این اعتبار را برای او قائل می شود که وی قصد اصلاح این آیین را با آگاهی از ضعف های آن داشت، پلوتارک او را آشفته (۱۱) و متمایل به امور پست می داند و به این ترتیب حتی به مقاصد او مزنون است، اما لایبنتیس حتی توانایی او را در گلچین کردن ماهرانه از [آثار] دموکریت انکار می کند.

و همگان متفق القول اند که اپیکور فیزیک خود را از دموکریت به عاریت گرفته است.

^{۱۶} - سکستوس امپریکوس (حدود ۲۰۰ میلادی) فیلسوف شک گرا که از کامجویی عملی مکتب پیرونی حمایت کرد و آن را تنها راه رسیدن به بی غمی (Ataraxy) اصیل دانست.
^{۱۷} - اپیچارموس: (۴۵۰-۵۴۰ ق.م.) شاعر و فیلسوف فیثاغورثی. رسالاتی در فلسفه و پزشکی نوشت. به عقیده ی ارسطو و پلینی (Pliny) حروفی را به الفبای یونانی اضافه کرده است.



(۱) - دیوگنس لائرتیوس، X، ۴: به دنبال آنان، پوسیدونیوس رواقی و مکتب او و نیکلائوس و سوتیون... [مدعی اند] که او (اپیکور) آموزه‌های دموکریته را درباره‌ی اتم و اریستیپوس را درباره‌ی خوش باشی به نام خویش ارائه کرد.

(۲) - سیسرو، درباره‌ی طبیعت خدایان، I، XXVI [۷۳]: در فلسفه‌ی طبیعی اپیکور چه چیز هست که از دموکریته اخذ نشده است؟ زیرا حتی وقتی او برخی تغییرات را انجام داد... باز هم اساس نظام او همان است....

(۳) - سیسرو، درباره‌ی برترین نیکی‌ها و شرها، I، VI [۲۱]: بنابراین وقتی اپیکور، آیین‌های دموکریته را تغییر می‌دهد، آن‌ها را در جهت بدتر شدن دگرگون می‌کند؛ در حالی که اعتبار نظرانی که اقتباس کرده تماماً به دموکریته تعلق دارد....

- پیشین، [۱۷]، [۱۸]: ... موضوع فلسفه‌ی طبیعی، آنچه مباهات خاص اپیکور است. در اینجا، در وهله‌ی نخست، او تماماً متفکری دست دوم است. آموزه‌های او با تغییرات بسیار اندکی از آن دموکریته است. و هرچا که می‌کوشد اصل را اصلاح کند، به باور من فقط در خراب کردن چیزها موفق است... اپیکور به سهم خود، آنجا که از دموکریته پیروی می‌کند، عموماً مرتکب خطا نمی‌شود.

(۴) - پلوتارک، یاسخ به کولوتس (منتشر شده از سوی تسیلاندر)، ۱۱۰۸: لئونتیوس... می‌نویسد... اپیکور به خاطر اینکه دموکریته پیش از او به ره یافت صحیح شناخت دست یافته بود قدردانی می‌کند... چرا که دموکریته نخستین فردی بوده که به اولین اصول فلسفه‌ی طبیعی رسیده است. ر. ک. همان، ۱۱۱۱.

(۵) - پلوتارک، درباره‌ی هیجان‌ات فیلسوفان، V، ۲۳۵، (منتشر شده از سوی تاوخنیتس): اپیکور، پسر نئوکلس، از آتن، که به پیروی از دموکریت به فلسفه پرداخت....

(۶) - پلوتارک، پاسخ به کولوتس، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۷، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰ و ادامه.

(۷) - کلمنت اسکندرانی، جنگ، VI، P، ۶۲۹، چاپ کلن [۲]: اپیکور جزم‌های اصلی خود را از دموکریت سرقت کرده است.

(۸) - بیشین، ص ۲۹۵ [I، ۱۱]: «آگاه باشید مبادا کسی شما را با فلسفه و خدعه‌ی بیهوده، به تقلید از سنت انسان‌ها، به تقلید از عناصر دنیا و نه به تقلید از مسیح، تباہ کند.» [کلن، II، ۸] مقصود برجسب زدن به هر فلسفه‌یی نیست، بلکه به فلسفه‌ی اپیکور که پولس در اعمال حواریون [اعمال، XVII، ۱۸۱] متذکر می‌شود. [فلسفه‌یی] که مشیت را... و هر آنچه را که دیگر فلسفه‌ها ارج می‌نهند، انکار می‌کند، و در عین حال نه دلیل کافی در برابر آن‌ها قرار می‌دهد و نه خالق را درک می‌کند.

(۹) - سکتسوس امپریکوس، بر ضد پروفیسورها (چاپ ژنو) [I، ۲۷۳]: اپیکور به این دلیل که بهترین جزم‌های خود را از شاعران دزدیده است، همچون گناهکاری افشاء شده است. زیرا مشخص شده که تعریفش را از شور و شدت خوش باشی - یعنی «طرد هر آنچه دردناک» است - از تنها یک مصرع زیر اقتباس کرده است:

«آنگاه که آنان هرگونه اشتیاق به نوشیدن و خوردن را کنار گذاشته بودند.»

[هومر، ایلیاد، سرود یکم. مصرع ۴۶۹]

و در این مورد که مرگ «برای ما چیزی نیست»، اپیچارموس این نکته را به او گوشزد کرده بود:

«مردن یا مرده بودن به ما ربطی ندارد.»

علاوه بر این، او این نظر را که کالبد‌های مرده فاقد احساس اند از این سروده‌ی هومر دزدید:

«او این خاک بی احساس را در خشم بریرانه اش می گوید.»

[همان- سرود چهاردهم، مصرع ۵۴]

(۱۰)- نامه‌ی لایبنتس به آقای مزو، حاوی توضیحات... ویراستار ل. دوتس، جلد ۲، ص ۶۶-۶۷.

(۱۱)- پلوتارک، پاسخ به کولوتس، ۱۱۱۱: بنابر این دموکریست نه برای پذیرش نتایجی که از اصول او منتج می شوند، بلکه به سبب مقرر داشتن اصولی که به چنین نتایجی منجر شد مورد سرزنش قرار می گیرد... اگر «نمی گوید» به معنای «نمی پذیرد که چنین است» باشد، او کنش آشنای خود را دنبال می کند؛ بنابر این او (اپیکور) مشیت را منتفی می شمارد، اما می گوید که ما را به دست تقوا سپرده است؛ او دوستانی برای خوشباشی‌یی که می یابد برمی گزیند، اما می گوید بزرگ ترین دردها را از جانب آنان تقبل می کند؛ و می گوید هنگامی که او عالم بیکرانی را وضع می کند در عین حال «بالا» و «پایین» را حذف نمی کند.

بخش سوم:

مشکلات ناشی از یکسان دانستن فلسفه‌ی طبیعت دموکریت و اپیکور

جدا از شواهد تاریخی، نشانه‌های بسیار دیگری در همانندی فیزیکی دموکریت و اپیکور وجود دارد. مبانی آن‌ها یعنی اتم‌ها و خلاء بی‌چون و چرا یکسان‌اند. ظاهراً فقط در موارد استثنایی میان آن‌ها تفاوتی ناچیز و از این رو غیراساسی وجود دارد.

با این همه، معمای شگفت‌انگیز و لاینحل باقی است. دو فیلسوف دقیقاً علم واحدی را به شیوه‌ی دقیقاً مشابهی آموزش می‌دهند، اما - و چه متناقض! - در تمام آنچه به حقیقت، قطعیت و کاربرد این علم مربوط می‌شود، و تمام آنچه در کل با رابطه‌ی اندیشه و واقعیت ارتباط دارد، کاملاً در دو قطب مخالف قرار می‌گیرند. می‌گویم این دو فیلسوف کاملاً در دو قطب مخالف قرار دارند و اکنون می‌کوشم تا این موضوع را اثبات کنم.

الف. نظر دموکریت درباره‌ی حقیقت و قطعیت شناخت آدمی به دشواری قابل اثبات است. در آثار دموکریت بخش‌های متضادی پیدا می‌شود، و یا دقیق‌تر اینکه نه بخش‌ها که دیدگاه‌های خود دموکریت با هم در تضاد هستند. تأکید ترندلن بورگ در تفسیرش بر روانشناسی ارسطویی بر اینکه فقط مؤلفان

بعدی و نه ارسطو چنان تضادهایی را می‌شناختند، به واقع نادرست است. البته در روانشناسی ارسطو بیان شده که: «دموکریت روح و ذهن را یکسان می‌داند، زیرا پدیدار را همان امر حقیقی تلقی می‌کند.» (۱) اما در متافیزیک خود می‌نویسد: «دموکریت تصریح می‌کند که هیچ چیز حقیقی نیست و یا اینکه حقیقت بر ما پوشیده است.» (۲) آیا این گفته‌های ارسطو متضاد نیستند؟ اگر پدیدار امر حقیقی است چگونه امر حقیقی می‌تواند پوشیده باشد؟ پوشیدگی فقط زمانی آغاز می‌شود که پدیدار و حقیقت از هم جدا می‌شوند. اما دیوگنیش لائرتیوس گزارش می‌دهد که دموکریت را از جمله‌ی شکاکان می‌دانسته‌اند. این گفته از دموکریت نقل می‌شود که «در واقع ما چیزی نمی‌دانیم، چرا که حقیقت در ژرفنا قرار دارد.» (۳) می‌توان نقل و قول‌های مشابهی را در سکستوس امپیریوس یافت. (۴)

این دیدگاه شکاک، غیرقطعی و از نظر درونی متناقض دموکریت بعدها فقط در مسیری گسترش می‌یابد که در آن رابطه‌ی اتم و جهان که برای حواس آشکار است براساس آن تعیین می‌شود.

از یکسو، نمود حسی از آن خود اتم‌ها نیست. این، نمود عینی نیست، بلکه صورت ذهنی است. «مبانی حقیقی، اتم‌ها و خلاء هستند، هر چیز دیگر عقیده و صورت ذهنی است.» (۵) «سرما فقط بنا به عقیده وجود دارد، گرما فقط بنا به عقیده وجود دارد. اما در واقعیت فقط اتم‌ها و خلاء وجود دارد.» (۶) بنابر این وحدت حقیقتاً از کثرت اتم‌ها نتیجه نمی‌شود، بلکه در عوض، «هر شیء به نظر می‌رسد که با ترکیب اتم‌ها به یک وحدت بدل می‌شود.» (۷) بنابر این، این مبانی را تنها می‌توان از طریق خرد درک کرد. زیرا آن‌ها، حتی اگر فقط به خاطر اندازه‌ی کوچکشان هم باشند، برای حس بینایی دور از دسترس

هستند. همین است که آن‌ها را حتی ایده‌ناییده اند. (۸) از سوی دیگر، نمود حسی تنها ابژه‌ی حقیقی است، و ادراک حسی همانا عقلانی است، هر چند که این چیز حقیقی در حال تغییر، ناپایدار و پدیدار باشد. اما پدیدار را چیز حقیقی دانستن تناقض‌گویی است. (۹) بدینسان، گاه این جنبه و گاه جنبه‌ی دیگر، ذهنی و عینی می‌شود. بنابر این به نظر می‌رسد که تضاد رفع شده و بین هر دو جهان [عینی و ذهنی] تقسیم شده است. متعاقباً، دموکریت واقعیت حسی را به صورت ذهنی تبدیل می‌کند؛ اما اکنون تنازع احکام، که از جهان ابژه‌ها کنار گذاشته شده، در خود آگاهی خود او ظاهر می‌شود، یعنی آنجا که مفهوم اتم و ادراک حسی با یکدیگر خصمانه مواجه می‌شوند.

بنابر این، دموکریت از تنازع احکام‌گزیزی ندارد. هنوز وقت توضیح این مطلب فرا نرسیده است. به همین اکتفا می‌کنیم که نمی‌توان وجود [این تنازع احکام] را انکار کرد.

حال اجازه می‌خواهم به سخنان اپیکور گوش فرا دهیم.

او می‌گوید فرزانه موضع جزمی می‌گیرد، نه شکاکانه. (۱۰) آری، دقیقاً همین اعتقاد راسخ، او را از دیگران برتر می‌کند. (۱۱) «همه‌ی حواس مبشران حقیقت‌اند.» (۱۲) آنچنان که در قانون گفته می‌شود: «نه چیزی وجود دارد که بتواند حواس را تکذیب کند، و نه همانندی می‌تواند همانندی را به دلیل اعتبار یکسانشان رد کند، نه ناهمانندی می‌تواند ناهمانندی را به این دلیل که بر امر یکسانی حکم نمی‌کنند رد کند؛ و نه مفهوم می‌تواند مفهوم را تکذیب کند، زیرا که مفهوم وابسته به ادراکات حسی است.» (۱۳) اما در حالی که دموکریت جهان حسی را به صورت ذهنی تبدیل می‌کند، اپیکور آن را به نمود عینی برمی‌گرداند. در اینجا اپیکور کاملاً آگاهانه موضعی متفاوت با

دموکریت می‌گیرد؛ چرا که مدعی است اگر چه از اصولی یکسان پیروی می‌کند اما کیفیت‌های حسی را به چیزهایی که اعتقاد صرف‌اند تقلیل نمی‌دهد. (۱۴)

بنابر این، چون در واقع ملاک اپیکور احساس بود و نمود عینی با آن سازگار است، فقط می‌توان نظر اپیکور را نتیجه‌گیری صحیح دانست، نتیجه‌یی که سیسرو از سر بی‌اعتنایی با آن برخوردار می‌کند:

«دموکریت خورشید را بزرگ می‌داند، زیرا عالم است و به هندسه بسیار تسلط دارد؛ اما اپیکور بزرگی آن را تقریباً دو ذرع می‌داند، چرا که خورشید را به همان بزرگی تصور می‌کند که به نظر می‌رسد.» (۱۵)

ب: تفاوت داوری‌های نظری دموکریت و اپیکور درباره‌ی قطعیت علم و حقیقت ابژه‌هایش در توانایی علمی نابرابر و کردار این دو متفکر آشکار می‌شود.

دموکریت، که از یکسو اصل را بخشی از نمود نمی‌داند و بدون واقعیت و وجود باقی می‌ماند، از سوی دیگر با جهان محسوس به عنوان جهان واقعی و سرشار از محتوا مواجه می‌شود. درست است که این جهان، صورت ذهنی است، اما دقیقاً به همین دلیل از اصل دور افتاده و به واقعیت مستقل خود واگذاشته شده است. در همان حال [جهان واقعی] تنها ابژه‌ی واقعی و یگانه است و به همین معنا ارزش و اهمیت دارد. از این رو دموکریت به مشاهده‌ی تجربی سوق داده می‌شود. او، ناخشنود از فلسفه، خود را به آغوش علوم اثباتی می‌اندازد. پیش‌تر دیده‌ایم که سیسرو او را عالم می‌خواند. او در فیزیک، اخلاق، ریاضیات، در قواعد دانشنامه‌یی و در هر هنری استاد شده است. (۱۶) فقط فهرست کتاب‌های اش که دیوگنیش لائرتیوس ذکر کرده شاهده‌ی

بر دانش ورزی اوست. (۱۷) اما از آنجا که نشانه‌ی بارز دانش ورزی گسترش یافتن در پهنا و گردآوری و پژوهش در [جهان] خارج است، ما دموکریته را در کسب تجربه، شناخت و مشاهدات در نیمی از جهان سرگردان می بینیم. او با افتخار می گوید: «در میان معاصرینم وسیع ترین بخش زمین را زیر پا گذاشته ام و به بررسی دوردست ترین چیزها پرداخته ام. اقلیم ها و سرزمین های بسیاری را دیده ام و به مردان فرهیخته‌ی بسیاری گوش سپرده ام و در استدلال کردن حتی به اصطلاح ارسپیدوناپت Arsipedonapt مصری نیز از من پیشی نگرفته است.» (۱۸)

دمتریوس در مردان همنام^{۱۸} و انتیس تیس^{۱۹} در اخلاق فیلسوفان^{۲۰} گزارش می دهند که دموکریته برای آموختن هندسه از کاهنان به مصر سفر کرد و نزد کلدانی ها به ایران رفت و به دریای سرخ رسید. برخی مدعی اند که با جوکیان برهنه [۷] در هند نیز ملاقات کرد و پا به حبشه گذاشت. (۱۹) از یکسو اشتیاق به شناخت او را از استراحت باز می داشت؛ اما در همان حال ناخشنودی از حقیقت یعنی شناخت فلسفی او را به سرزمین های دور می کشاند. شناختی که او حقیقی می داند عاری از محتوا است و شناختی که به او محتوا می دهد فاقد حقیقت است. این شناخت می توانست یک حکایت، اما حکایتی حقیقی از پیشینیان، باشد چرا که به او تصویری از عناصر متضاد در

^{۱۸} - Homonymois

^{۱۹} - انتیس تیس: فیلسوف کلبی مسلک و از سرآمدان این مکتب. دیوگنس معروف از شاگردان او بود. وقتی در باره‌ی سقراط شنید، مدرسه اش را بست و به شاگردان خود گفت بروید و رئیسی برای خود بیابید. من اکنون یکی یافتم. به یکی از شاگردانش در پاسخ به این سوال که به چه فلسفه‌ی معتقد است گفت: «زیستن با خودم!» بعضی از نامه‌های او باقی مانده است. از آموزه‌های او در مورد سختی کشیدن تا وقتی که زنده بود پیروی می شد؛ اما وقتی مرد فراموش شد. دوره‌ی او ج او در ۳۹۶ ق. م. بود.

^{۲۰} - Diadochais

هستی‌اش می‌دهد. گویا دموکریت خود را کور کرده است تا روشنایی حسی چشم، روشنایی عقل او را تیره و تار نکند. (۲۰) این همان مردی است که به گفته‌ی سیسرو نیمی از جهان را زیر پا گذاشت. اما آنچه را جستجو می‌کرد، نیافت.

اما در اپیکور با شخصیت متضادی روبرو هستیم.

اپیکور در فلسفه، خشنود و سعادتمند است. می‌گوید:

«باید به فلسفه خدمت کنی تا آزادی راستین، سرنوشت تو باشد. کسی که مطیع و پیرو فلسفه می‌شود لازم نیست انتظار بکشد، او به یکباره رهایی یافته است. چرا که خدمت به فلسفه همانا خودِ آزادی است.» (۲۱) در نتیجه اپیکور به ما می‌آموزد: «نگذارید کسی در جوانی در آموختن فلسفه درنگ کند و در سالخورگی از آموختن آن کسل شود. چرا که کسب سلامت روان برای هیچکس نه خیلی زود است نه خیلی دیر. و آن کس که می‌گوید عصر فلسفه هنوز فرا نرسیده و یا سپری شده همچون کسی است که می‌گوید دوره‌ی شادی برای او هنوز فرا نرسیده و یا دیگر سپری شده است.» (۲۲)

در حالی که دموکریت از فلسفه خشنود نبود و خود را به آغوش شناخت تجربی می‌افکند، اپیکور چیزی جز تحقیر نثار علوم اثباتی نمی‌کند؛ چرا که به عقیده‌ی او آن‌ها به کمال حقیقی یاری نمی‌رسانند. (۲۳) او را دشمن علم و تحقیرکننده‌ی دستورزبان خوانده‌اند. (۲۴) حتی او را به جهل متهم کرده‌اند. در عین حال یک اپیکوری به نقل از سیسرو می‌گوید: «اما اپیکور فاقد معرفت نبود؛ کسانی جاهل‌اند که معتقدند آدم سالخورده باید هنوز چیزی را تکرار کند که ندانستن آن برای پسرچه‌ها هم شرم‌آور است.» (۲۵)

در حالی که دموکریت در جستجوی آموزش از کاهنان مصری، کلدانی‌های پارسی و جوکیان برهنه‌ی هندی است، اپیکور به خود می‌بالد که معلم نداشته و خودآموزی کرده است. (۲۶) سِنِکا^{۲۱} از قول او نقل می‌کند کسانی هستند که بی هیچ کمکی برای حقیقت مبارزه می‌کنند. در میان چنین مردمانی او راهش را یافته است. و اپیکور خودآموختگان را بیش از همه می‌ستاید. به زعم او، دیگران اذهان درجه دوم‌اند. (۲۷) در حالی که دموکریت به گوشه و کنار دنیا کشیده می‌شود، اپیکور به ندرت باغش را در آتن - فقط دو یا سه بار - به قصد ایونیا، آن هم نه برای مطالعه و آموزش بلکه برای ملاقات دوستان ترک می‌کند. (۲۸) سرانجام، در حالی که دموکریت ناامید از دستیابی به شناخت، خود را کور می‌کند، اپیکور هنگامی که نزدیک شدن مرگ را حس می‌کند، حمام گرم می‌گیرد؛ شراب ناب می‌طلبد و به دوستانش سفارش می‌کند به فلسفه وفادار بمانند. (۲۹)

پ: تفاوت‌هایی را که برشمرديم نباید به فردیت تصادفی دو فیلسوف نسبت داد؛ آنان مظهر دو گرایش متضاداند. ما تفاوت توانایی عملی این دو فیلسوف را، که در فرازهای فوق بیان شد، در تفاوت آگاهی نظری آن دو می‌دانیم.

سرانجام، شکلی از بازتاب را بررسی می‌کنیم که بیانگر رابطه‌ی اندیشه با هستی و ارتباط متقابل آن‌ها است. فیلسوف در آن رابطه‌ی عامی که میان جهان و اندیشه برقرار می‌کند، فقط آگاهی خاص خویش را در رابطه با جهان واقعی عینیت می‌بخشد.

اکنون دموکریت ضرورت را شکلی از بازتاب واقعیت می‌داند. (۳۰) ارسطو در باره‌ی او می‌گوید او هر چیزی را تا ضرورت [آن] دنبال می‌کند. (۳۱)

^{۲۱} - سنکا (۴ قبل از میلاد - ۶۵ بعد از میلاد) دولت مرد رومی و فیلسوف رواقی صاحب «نامه‌های اخلاقی» و «گفتگوها».

دیوگنس لائرتیوس گزارش می‌دهد که گرداب اتم‌ها، یعنی خاستگاه همه چیز، ضرورت دموکریتی است.^{۲۲} توضیحات رضایت‌بخش‌تر از سوی مؤلف درباره‌ی جایگاه فیلسوفان^{۲۳} داده شده است:

«به گفته‌ی دموکریت، ضرورت سرنوشت و قانون، مشیت و خالق جهان است. اما جوهر این ضرورت، پادنمون و حرکت و ضربان ماده است.^{۲۴} فراز مشابهی در گزینه‌های فیزیکی استوبانوس^{۲۵} (۳۴) و در ششمین کتاب تدارک انجیل^{۲۶} اوسیبوس^{۲۷} یافت می‌شود. (۳۵) در گزیده‌های اخلاقی استوبانوس، کلمات قصار زیر از دموکریت ثبت شده است (۳۶) - که تقریباً عیناً در چهاردهمین کتاب اوسیبوس تکرار شده است (۳۷): انسان‌ها دوست دارند به توهم بخت پناه ببرند. نمادی از آشفتگی شخصی‌اشان - چرا که بخت با تفکر دقیق سازگار نیست. سیمپلیسیوس^{۲۸} به همین نحو فرازی را به دموکریت نسبت می‌دهد که در آن ارسطو از آیین‌های باستانی بی‌سخن می‌گوید که بخت را طرد می‌کنند. (۳۸)

این موضوع را با نظر اپیکور مقایسه کنید:

«ضرورت، که برخی آن را حاکم مطلق معرفی کرده‌اند، وجود ندارد، ولی بعضی چیزها ناشی از بخت هستند و بقیه به اراده‌ی خودسرانه‌ی ما بستگی دارند. ضرورت را نمی‌توان متقاعد و مجاب کرد، اما بخت بی‌ثبات است. بهتر است از افسانه‌ی خدایان پیروی کنیم تا برده‌ی سرنوشت فیزیکدان‌ها باشیم.

^{۲۲} - De placitis philosophorum

^{۲۳} - استوبانوس: نویسنده‌ی یونانی که دوره‌ی شکوفایی اش ۴۰۵ بعد از میلاد بود.

^{۲۴} - praeparatio evangelica

^{۲۵} - اوسیبوس (۳۴۰-۲۶۰ بعد از میلاد)، کشیش و از نزدیکان امپراتور کنستانتین و رهبر جناح میانه رو در مجلس Nicaea.

^{۲۶} - سیمپلیسیوس: از مفسران یونانی ارسطو، آثارش در اواخر قرن پنزدهم و در قرن شانزدهم به چاپ رسید.

چرا که اگر به خدایان احترام بگذاریم در رحمت را به روی ما باز می‌گذارند، در حالی که سرنوشتی که فیزیکدان می‌گوید ضرورتی محتوم است. اما بخت و نه خدا را باید پذیرفت، چنانکه عوام باور دارند. (۳۹) «زیستن در ضرورت شوربختی است، اما زیستن در ضرورت ضروری نیست. از هر سو مسیرهایی کوتاه و ساده به آزادی باز است. بنابر این خدا را سپاس می‌گزاریم که هیچکس را نمی‌توان در زندگی مجبور کرد و اجازه داریم ضرورت را تسلیم خود کنیم.» (۴۰)

ولنیوس^{۲۷} اپیکوری به نقل از سیسرو، موضوع مشابهی را درباره‌ی فلسفه‌ی رواقی می‌گوید:

«درباره‌ی فلسفه‌ی بی‌که همانند پیرزنان نادان معتقد است هر چیز مطابق سرنوشت خود روی می‌دهد، چه نظری می‌توان داشت؟... اپیکور ما را رستگار کرد و آزاد ساخت.» (۴۱)

اپیکور حتی قضاوت انفضالی^{۲۸} را نیز انکار می‌کند تا مجبور به تصدیق هیچ مفهومی از ضرورت نشود. (۴۲)

درست است که ادعا شده دموکریت نیز مفهوم بخت را به کار برده، ولی یکی از دو فرازی که در این خصوص در سیمپلیسیوس (۴۳) یافت می‌شود موجب شده تا فراز دوم شک برانگیز شود؛ زیرا به وضوح نشان می‌دهد که این دموکریت نبود که مقوله‌ی بخت را به کار برده بلکه سیمپلیسیوس آن را چون پی‌آمد [نظرش] به او نسبت داده است. چرا که می‌گوید: دموکریت به طور کلی برای خلقت جهان علتی قائل نیست. پس به نظر می‌رسد او بخت را علت می‌داند. با این همه، دغدغه‌ی ما در اینجا نه تعیین محتوا [ی نظرات]

^{۲۷} - ولنیوس (۱۹ قبل از میلاد - ۳۱ بعد از میلاد) مورخ رومی.

^{۲۸} - lu disjunctive

بلکه شکلی است که دموکریت آگاهانه به کار می‌برد. این وضعیت مشابه با گزارشی است که اوسیبوس ارائه می‌دهد؛ بنا به این گزارش، دموکریت بخت را حاکم بر لاهوت و ناسوت می‌دید و مدعی بود که هر چه اینجا روی می‌دهد برآمده از بخت است، در حالی که در واقع او بخت را از زندگی آدمی و طبیعت تجربی بیرون رانده و هواداران آن را احمق می‌دانست. (۴۴)

ما در این اظهارات فقط تا حدی شاهد اشتیاق اسقف مسیحی دیونیزیوس برای گرفتن نتیجه‌ی اجباری هستیم. آنجا که لاهوت و ناسوت آغاز می‌شود مفهوم دموکریتی ضرورت، دیگر با بخت تفاوتی ندارد.

بنابر این از لحاظ تاریخی می‌توان یقین داشت که دموکریت از ضرورت و اپیکور از بخت دفاع می‌کردند و هر یک نظر دیگری را به شدت رد می‌کرد. پی‌آمد اساسی این تفاوت در شیوه‌ی توضیح پدیده‌های فیزیکی جداگانه به نمایش در می‌آید.

ضرورت در طبیعت متناهی همچون ضرورتی نسبی و جبر آشکار می‌شود. ضرورت نسبی فقط از امکان واقعی استنتاج می‌شود؛ یعنی شبکه‌ی از شرایط، دلایل، علل و غیره که ضرورت خود را از طریق آن‌ها آشکار می‌کند. امکان واقعی تبیین ضرورت نسبی است. و ما در می‌یابیم که دموکریت از آن دفاع می‌کند. فزازهایی از سیمپلیسیوس را نقل می‌کنیم.

در مورد کسی که تشنه است و می‌نوشد و احساس بهتری پیدا می‌کند، دموکریت تشنگی و نه بخت را علت می‌داند. هر چند به نظر می‌رسد که او بخت را در مورد آفرینش جهان نیز به کار می‌برد، با این حال عقیده دارد که بخت علت هیچ رویداد خاصی نیست؛ بلکه برعکس به سایر علت‌ها رجوع

می کند. بنابر این مثلاً حفر کردن علت گنجی است که یافته می شود و یا رُستن علت درخت زیتون است. (۴۵)

اشتیاق و جدیت دموکریت در باب کردن این شیوه‌ی توضیح در مشاهده‌ی طبیعت و اهمیتی که برای روشن کردن علت ها قائل است، ساده دلانه در این اظهار نظر بیان شده است:

«کشف یک علت جدید را به تاج و تخت پارس ترجیح می دهم.» (۴۶)

بار دیگر اپیکور کاملاً در تضاد با دموکریت قرار می گیرد. از نظر او، بخت واقعی است که فقط ارزش امکان را دارد. هر چند، امکان انتزاعی نقطه‌ی مقابل امکان واقعی است. امکان واقعی همانند خرد به مرزهای دقیقی محدود می شود؛ امکان انتزاعی همانند تخیل بی حد و مرز است. در امکان واقعی کوشیده می شود تا ضرورت و واقعیت ابژه‌ی آن توضیح داده شود؛ در امکان انتزاعی به ابژه‌ی بی که توضیح داده می شود علاقمند نیستیم بلکه به سوژه‌ی بی نظر داریم که توضیح می دهد. ابژه فقط باید ممکن و قابل درک باشد. آنچه که به لحاظ انتزاعی ممکن است و می تواند درک شود مانع، محدودیت و یا سدی را برای سوژه‌ی اندیشنده به وجود نمی آورد. اینکه چنین امکانی نیز واقعی است، خارج از موضوع بحث است؛ چرا که در اینجا توجه و علاقه به ابژه به عنوان ابژه بسط نمی یابد.

بنابر این اپیکور با خونسردی بی پایانی به توضیح پدیده های فیزیکی مجزا روی می آورد.

بعداً با بررسی نامه‌ی پیثوکلس^{۲۹} این واقعیت را روشن خواهیم کرد. در اینجا کافی است به دیدگاه اپیکور درباره‌ی فیزیکدانان متقدم توجه کنیم. هر

^{۲۹} - پیثوکلس: اهل آتن و از نسل آراتوس (Aratus)، گفته می شود پلوتارک به خاطر او و یا با راهنمایی او تاریخ زندگی آراتوس را نوشت.

کجا که مؤلف جایگاه فیلسوفان و استوبانوس دیدگاه‌های مختلف فیلسوفان را درباره‌ی جوهر ستارگان، اندازه و شکل خورشید و موضوعات مشابه نقل می‌کنند، همواره درباره‌ی نظر اپیکور می‌گویند که او هیچیک از این عقاید و دیدگاه‌ها را رد نمی‌کرد و می‌گفت که همه‌ی آن‌ها ممکن است درست باشد و به مقوله‌ی امکان وفادار باقی می‌ماند. (۴۷) به راستی، اپیکور حتی بر ضد شیوه‌ی تبیین بر اساس امکان واقعی مجادله می‌کرد؛ شیوه‌ی بی‌که دقیقاً به علت تعیین کردن عقلانی [دلایل] یکجانبه است.

بدینسان سنکا در اثرش مسایل طبیعت می‌گوید: اپیکور از این اعتقاد دفاع می‌کرد که تمام این علت‌ها ممکن هستند و سپس می‌کوشید توضیحات اضافی دیگری نیز ارائه کند. کسانی را سرزنش می‌کند که مدعی اند فقط موارد خاصی از آن علت‌ها رخ می‌دهد؛ زیرا قضاوت قطعی در مورد چیزی که فقط از حدسیات می‌تواند نتیجه‌گیری شود شتابزدگی است. (۴۸)

پیداست که [اپیکور] به جستجو و یافتن علت‌های واقعی موضوعات علاقه نداشت. موضوع مورد علاقه‌ی او راحتی خیال در توضیح موضوع است. از آنجا که هر چیز ممکن به عنوان امری ممکن الوقوع تصدیق شده - که با خصلت امکان انتزاعی مطابقت دارد - بخت در هستی آشکارا فقط به بخت در اندیشه منتقل شده است. تنها قاعده‌ی بی‌که اپیکور توصیه می‌کند، یعنی اینکه «توضیح نباید مغایر با احساس باشد» امری بدیهی است؛ چرا که آنچه انتزاعاً ممکن است یقیناً در هستی از تضاد آزاد است و از این رو باید از آن پرهیز کرد. (۴۹) و اپیکور نهایتاً معترف است که شیوه‌ی تبیین او فقط معطوف به هدف آرامش یافتن خودآگاهی است؛ [۸] و نه شناخت طبیعت در خود و برای خود. (۵۰)

به توضیح بیش تری نیاز نیست تا نشان دهیم نظر اپیکور در این مورد نیز با دموکریست متفاوت است.

بنابر این می بینیم که این دو مرد از همه لحاظ با هم مخالف اند. یکی، شکاک است، دیگری جزمی؛ یکی جهان محسوس را صورت ذهنی و دیگری نمود عینی می داند. آنکه جهان محسوس را صورت ذهنی می داند به علوم طبیعی تجربی و دانش اثباتی روی می آورد و مظهر بیقراری در مشاهده و تجربه است، از همه جا می آموزد و جهان پهناور را زیر پا می گذارد. دیگری که جهان نمود را واقعی می داند، تجربه گرایی را به دیده ی حقارت می نگرد و تجسم صفا و آرامش اندیشه یی است که از خود رضایت دارد؛ متکی به خویش است و سرچشمه ی شناخت خود را اصلی درونی^{۳۰} می داند. اما تضاد به مراتب بیش تری میان این دو وجود دارد. شکاک و تجربه گرا، که طبیعت محسوس را صورت ذهنی برمی شمارد، از دیدگاه ضرورت به موضوع نگاه می کند و می کوشد هستی واقعی چیزها را توضیح دهد و درک کند. از سوی دیگر، فیلسوف و جزمگرا، که نمود را امری واقعی می داند، همه جا فقط تصادف را می بیند، و روش توضیح او بیش تر به نفی تمام واقعیت عینی طبیعت گرایش دارد. ظاهراً نوعی یاوه گی و بیهودگی در این تضادها به چشم می خورد.

با این همه هنوز به دشواری می توان فرض کرد که این دو مرد که در همه ی نکات با هم در تضاد هستند به یک آموزه ی مشابه وفادار و گویی چون رشته زنجیری به هم گره خورده باشند.

هدف بخش بعدی درک رابطه ی آن ها به صورت کلی است. [۹]



(۱) - ارسطو، درباره‌ی روان، ص ۸ (ناشر، ترندلنبورگ) [هومر، ایلیاد، I]، ۴۶۹:] دموکریت صراحتاً روان و ذهن را یکی می‌داند، زیرا آنچه را که ظاهری است با آنچه حقیقی است یکسان می‌داند.

(۲) - ارسطو، متافیزیک، IV، ۵ [۱۰۰۹، (هومر، ایلیاد، ۲۴، ۵۴) ۱۸-۱۱:] و به این علت است که دموکریت به هر حال می‌گوید یا حقیقت وجود ندارد و یا دستکم برای ما آشکار نیست. و به طور کلی از این روست که آنان [این متفکرین] شناخت را همانا احساس می‌دانند، و این [احساس] باید یک دگرگونی فیزیکی باشد. آنان می‌گویند آنچه بر حواس ما تأثیر می‌گذارد باید حقیقی باشد؛ و به همین دلایل است که هم امپدوکلس و هم دموکریت، و کم و بیش می‌توان گفت دیگران، به دام اینگونه عقاید افتاده اند. چرا که امپدوکلس می‌گوید وقتی انسان‌ها شرایط اشان را تغییر می‌دهند، شناخت خود را نیز تغییر می‌دهند.

تصادفاً، تضاد در همین فقره از خودِ متافیزیک بیان شده است.

(۳) - دیوگنِس لائرتیوس، نهم، ۷۲: به علاوه، آنان گزنوفان، زنون الیایی و دموکریت را شکاک می‌دانند... دموکریت [می‌گوید:] «از حقیقت چیزی نمی‌دانیم، چرا که حقیقت در ژرفنا است.»

(۴) - رجوع کنید به: ریتز، تاریخ فلسفه‌ی باستان (به آلمانی) قسمت اول، ص ص ۵۷۹ و ادامه، (چاپ دوم، چاپ ویرایش شده، ۱۸۳۶، ص ص ۶۱۹ و ادامه).

(۵) - دیوگنس لانرتیوس، نهم، ۴۴: نظرات او (دموکریت) چنین است: نخستین اصول کیهان، اتم‌ها و فضای خالی هستند؛ هر چیز دیگری فقط در اندیشه است که وجود دارد.

(۶) - پیشین - نهم، ۷۲. دموکریت کیفیت‌ها را رد می‌کند و می‌گوید: «گرما و سرما موضوع عقیده است. اما واقعیت، اتم‌ها و فضای خالی است.»

(۷) - سیمیلیسیوس، اسخولیا به ارسطو (گردآوری براندیس)، ص ۴۸۸: ... با این همه او (دموکریت) به واقع نمی‌پذیرد که هستی واحد از غیرها تشکیل می‌شود. زیرا می‌گوید کاملاً احمقانه است که دو یا بیش‌تر تبدیل به واحد شوند.

ص ۵۱۴: [...] و بنابر این آنان (دموکریت و لئوسیپوس^{۳۱}) گفته‌اند که نه واحد کثیر می‌شود و نه کثیر حقیقتاً به واحد تفکیک‌ناپذیر تبدیل می‌گردد، بلکه از طریق ترکیب اتم‌هاست که گویی هر چیزی به یک یگانگی بدل شده است.

(۸) - پلوتارک، یاسخ به کولوتس، ۱۱۱: اتم‌ها که او (دموکریت)، ایده‌ها می‌نامد.

(۹) - ر. ک. به ارسطو، یکم، C.

(۱۰) - دیوگنس لانرتیوس، دهم، ۱۲۱: او (مرد فرزانه) می‌خواهد جزمگرا باشد، نه شکاک صرف.

(۱۱) - پلوتارک، یاسخ به کولوتس، ۱۱۱۷: چون یکی از اعتقادات اپیکور این است که فرزانه، و نه کس دیگر، قاطعانه متقاعد می‌شود.

^{۳۱} - لئوسیپوس: فیلسوف مشهوری که در ۴۷۰ ق. م. درخشید. او نخستین واضع نظام مشهوری در مورد اتم‌ها و خلاء بود که بعداً توسط دموکریت و اپیکور به طور کامل‌تری توضیح داده شد.

(۱۲) - سیسرو، درباره‌ی سرشت خدایان، I ۲۵۷ (۷۰): بنا بر این او (اپیکور) گفت که همه‌ی حواس گزارش حقیقی می‌دهند.

همان، ر. ک. به درباره‌ی برترین خیرها و شرها، VII, I (پلوتارک) درباره‌ی هیجان‌ات فیلسوفان، چهارم، ص ۲۸۷، (۸): اپیکور بر آن است که هر تأثر و هر تخیل حقیقی است.

(۱۳) - دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۳۱: اکنون اپیکور در قانون تأیید می‌کند که حواس و پیش ادراکات و احساسات ما ملاک هایی برای حقیقت اند... ۳۲: نه چیزی هست که بتواند حواس را رد کند و نه چیزی که آن ها را خطا بداند. یک حس نمی‌تواند حسی با سرشت یکسان با خود یا حس دیگری را نفی و محکوم کند، چرا که هر دو به یکسان معتبرند؛ و نیز هیچ حسی نمی‌تواند حس دیگری را که با آن سرشت یکسان ندارد اما با آن ناهمگن است رد کند، زیرا ابژه‌های آن دو احساس یکسان نیستند؛ همچنین عقل نمی‌تواند آن ها را رد کند، زیرا عقل کاملاً به احساس وابسته است.

(۱۴) - پلوتارک، یاسخ به کولوتس، یکم. c [۱۱۱۰ - ۱۱۱۱]: او (کولوتس) می‌گوید این عبارت دموکریت که «رنگ زاده‌ی عرف، شیرینی زاده‌ی عرف و ترکیبی ناشی از عرف است» و غیره و نیز «آنچه واقعی است، خلأ و اتم‌هاست» گونه‌یی حمله به حواس است... من منکر این حقیقت نیستم اما می‌توانم تأیید کنم که این دیدگاه همانطور از نظریه‌های اپیکور جدایی ناپذیر است که شکل و وزن از اتم. مگر دموکریت چه می‌گوید؟ ذات‌های بی‌نهایت، نامرنی و فناپذیر، که علاوه بر آن از کیفیت بی بهره اند و از تغییر ناتوان، به صورت پراکنده در خلأ حرکت می‌کنند؛ این ذات‌ها با نزدیک شدن به هم یا تصادم می‌کنند و یا درهم پیچیده می‌شوند اما بر ایند کلی

آن‌ها در یک مورد به آب تبدیل می‌شود؛ در مورد دیگر به آتش، به یک رستنی یا یک انسان؛ اما در عین حال همه‌ی چیزها، به گفته‌ی او به واقع «اشکال» تجزیه‌ناپذیر هستند (یا، به گفته‌ی او اتم‌ها و «ایده‌ها») و نه چیز دیگر. زیرا که ناموجود را زایشی نیست، و از موجود هم چیزی نمی‌تواند تولید شود، زیرا اتم‌ها به قدری محکم‌اند که تأثیرپذیر و تغییرپذیر نیستند. از این‌ها نتیجه می‌شود که رنگی در کار نیست، زیرا می‌باید از چیزهای بی‌رنگ پدید آید؛ و نیز نه ذات طبیعی وجود دارد و نه ذهن، چرا که می‌بایست از چیزهای فاقد کیفیت حاصل شوند... بنابر این دموکریست باید نکوهش شود، نه به خاطر پذیرش نتایجی که از اصول او بر می‌آید، بلکه به دلیل طرح اصولی که به چنین نتایجی می‌انجامد... اپیکور مدعی طرح همان اصول اولیه است، اما با این وجود نمی‌گوید که «رنگ حاصل عرف است»، و همچنین در مورد کیفیت‌ها (شیرین، تلخ) و دیگر چیزها.

(۱۵) - سیسرو، درباره‌ی برترین خیرها و شرّها، ۱، VI: چون دموکریست انسانی فرهیخته و در هندسه بسیار صاحب نظر است، فکر می‌کند که خورشید ابعاد عظیمی دارد؛ اپیکور قطر آن را حدود دو ذرع می‌داند. زیرا اعلام می‌کند که دقیقاً به همان بزرگی است که به نظر می‌آید. رجوع کنید به: پلوتارک، درباره‌ی هیجانان فیلسوفان، دوم، ص ۲۶۵.

(۱۶) - دیوگنس لائرتیوس، نهم، ۳۷: (و حقیقتاً دموکریست) خود را هم در اخلاق و هم در فیزیک تربیت کرده بود. و علاوه بر این، در ریاضی و موضوع‌های عادی تربیتی عالم و در هنرها کاملاً کارشناس بود.

(۱۷) - ر. ک. به دیوگنس لائرتیوس، (نهم)، ۴۶ (-۴۹).

(۱۸) - اوسیبوس، تدارک برای انجیل، دهم، ص ۴۷۲: و او (دموکریت) در جایی با غرور درباره‌ی خود می‌گوید: «من بیش از هر یک از معاصرین خود، در جستجوی دورترین چیزها، در بخش‌های هر چه گسترده‌تر زمین پرسه زده‌ام، و غالب اقلیم‌ها و سرزمین‌ها را دیده‌ام و با آموزش یافته‌ترین مردان آشنا شده‌ام، و از نظر استدلال کردن حتی به اصطلاح آرسپیدونایت مصری که او را در هشتاد سالگی ملاقات کردم از من پیشی نگرفته است.» زیرا که او دورتر از بابل و پارس و مصر رفت، در مصر نیز نزد کاهنان مصری به آموزش پرداخت.

(۱۹) - دیوگنس لائرتیوس، نهم، ۳۵: مطابق با نظر دمیتریوس در کتابش درباره‌ی مردان همنام و انتیس تیس در اثرش به نام زنجیره‌ی فیلسوفان، او (دموکریت) به مصر سفر کرد تا از کاهنان هندسه بیاموزد و نیز به پارس رفت تا با کلدانی‌ها ملاقات کند. همچنان که به تماشای دریای سرخ رفت. برخی می‌گویند او با جوکیان در هند مراد شده است و به حبشه رفت.

(۲۰) - سیسرو، مباحثات توسکولی، پنجم، ۳۹: دموکریت بینایی خود را از دست داد... و باور کرد که دید چشمان مانعی در یافتن بینش نافذ روح است، و در حالی که دیگران اغلب از دیدن آنچه جلوی پایشان افتاده ناتوان هستند، او آزادانه خود را به دست لایتناهی می‌سپرد، بی‌آنکه مرز یا کرانه‌یی او را متوقف کند.

سیسرو، درباره‌ی برترین خیرها و شرها، پنجم، xxix (۸۷): می‌گویند خود دموکریت خویشتن را از بینایی محروم کرد و به یقین [چنین کرد] تا ذهنش تا حد امکان با مشاهده کردن منحرف نشود.

(۲۱) - لوک. آن. سنکا، آثار، جلد دوم، ص ۲۴، آمستردام، ۱۶۷۲، نامه‌ی هشتم: من هنوز به دقت آثار اپیکور را می‌خوانم... «اگر می‌خواهی از آزادی واقعی بهره مند شوی باید در خدمت فلسفه باشی.» آنکه خود را تحت تأثیر و نفوذ فلسفه قرار می‌دهد زیاد انتظار نمی‌کشد. بلادرنگ وارسته می‌شود، زیرا که خدمت به فلسفه عین آزادی است.

(۲۲) - دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۱۲۲: باشد که انسان تا جوان است در جستجوی فرزانیگی سستی نکند و زمانی که به پیری رسید از پژوهش در آن خسته نشود. از این رو که هیچ دوره‌ی بی‌از عمر برای سلامت روان بسیار زود یا بسیار دیر نیست. گفتن اینکه فصل آموختن فلسفه هنوز فرا نرسیده و یا سپری شده، مانند آن است که بگوییم که فصل شادی هنوز نرسیده و یا گذشته است. از این رو چه پیر و چه جوان باید در جستجوی فرزانیگی باشند؛ پیر برای اینکه با گذشت عمر می‌تواند به برکت چیزهایی که بر او رفته در چیزهای نیک جوان بماند، و جوان برای اینکه تا زمانی که جوان است، ممکن است در همان حال پیر باشد زیرا ترسی از آنچه بر او خواهد آمد ندارد. ر. ک. به کلمنت اسکندرانی، چهارم، ۵۰۱.

(۲۳) - سکستوس امپیریکوس، بر ضد پروفیسورها، یکم، ۱. مخالفت با ریاضیدانان (یا: استادان هنر و علوم) به طور کلی بیان شده است، و به نظر می‌رسد که هم اپیکور و هم مکتب پیرونی، با دیدگاه‌هایی متفاوت، در این مورد باهم سازگارند. موضع اپیکور این بود که آموختن مطالب به ارتقای فرزانیگی کمک نمی‌کند...

(۲۴) - پیشین، ص ۱۱ (یکم، ۴۹): ما باید اپیکور را از آنان بدانیم، هر چند که ظاهراً دشمن سرسخت استادان هنر و علوم باشد.

- پیشین، ص ۵۴ (یکم، ۲۷۲)... پیرون و اپیکور، آن تهمت زندگان به دستور زبان...

نگاه کنید به: پلوتارک، اپیکور به واقع زندگی شاداب را ناممکن می‌کند.
۱۰۹۴.

(۲۵) - سیسرو، درباره‌ی برترین خیرها و شرها، یکم، XXI (۷۲): نه! اپیکور فرهیخته بود: نادانان واقعی آنانند که از ما می‌خواهند تا پایان عمر به آموزش مطالبی بپردازیم که باید شرم‌منده باشیم چرا در نوجوانی نیاموخته‌ایم.

(۲۶) - دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۱۳. آپلودوروس^{۳۲} در گاه شماری خود به ما می‌گوید که فیلسوف ما (یعنی اپیکور) شاگرد نو سیفانز و پراسیفانز بود، هر چند که خود اپیکور در نامه اش به یوریدیکوس این مسأله را انکار می‌کند و می‌گوید که خودآموخته بوده است.

سیسرو، درباره‌ی سرشت خدایان، یکم، XXVI (۷۲): چون او (اپیکور) لاف می‌زد که هرگز معلمی نداشته است. می‌توانم این گفته را کاملاً باور کنم، حتی اگر خود او اعلام نمی‌کرد؛...

(۲۷) - سنکا، نامه‌ها، پنجاه و دوم، ص ۱۷۷: اپیکور اعلام می‌کند افراد مطمئنی که مسیر خود را به حقیقت بی‌کمک دیگران هموار کرده‌اند، گذرگاه خودشان را می‌کاوند. و او برای اینان ارج ویژه‌ی قائل است، چون محرک‌هایشان از درون بر می‌آید و به نیروی خودشان پیش افتاده‌اند. او می‌افزاید دیگرانی هستند که به کمک بیرونی نیازمندند، بدون هدایت از سوی کسی پیش نمی‌روند، و صادقانه پیروی می‌کنند. او می‌گوید البته

^{۳۲} - آپلودوروس: صرف و نمودان و اسطوره‌شناس معروف آتنی. در سال ۱۱۵ درخشید. او تاریخ آتن را نوشت.

مترودوروس فردی از این سنخ بود؛ این نوع انسان هرچند فوق العاده است اما به رتبه‌ی دوم تعلق دارد.

(۲۸) - دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۱۰: او به رغم مصیبت‌هایی که در آن سن به سرش آمد تمام عمر خود را در یونان گذراند. یکی دو باری نیز که به ایونیا سفر کرد به خاطر ملاقات دوستانش بود. البته دوستان از همه جا سراغ او می‌آمدند و با او در باغ اش دیدار می‌کردند. این نکته را آپولودوروس گفته است؛ هم او گفته که اپیکور باغ را به قیمت هشتاد مینه خرید.

(۲۹) - پیشین، دهم، ۱۵، ۱۶: هرمیبوس^{۳۳} نقل می‌کند که او وارد وان برنزی آب ولرم شد و شراب ناب خواست. آن را نوشید و سپس از دوستانش که آموزه‌های او را یاد می‌کردند روی برگرفت و نفس آخر را درکشید.

(۳۰) - سیسرو، درباره‌ی سرنوشت، دهم (۲۲، ۲۳): اپیکور (فکر می‌کند) از حتمیت سرنوشت می‌توان پرهیز کرد. ... دموکریت ترجیح می‌داد این نظر را بپذیرد که همه‌ی رویدادها معلول ضرورت اند.

- سیسرو، درباره‌ی سرشت خدایان، یکم، xxv، (۶۹): او (اپیکور) طرحی برای گریز از جبر اختراع کرده بود. (نکته‌ی بی‌که ظاهراً از توجه دموکریت دور مانده بود).

- اوسیبوس، تدارک برای انجیل، یکم، ص ۲۳ و بعد: دموکریت ابدراپی (می‌پنداشت) ... تمام دوره‌ها - گذشته و نیز حال و آینده - همواره [از پیش] تعیین شده است زیرا زمان بنا به ضرورت جاودانه است.

(۳۱) - ارسطو، درباره‌ی زایش حیوانات، پنجم، ۸ (۷۸۹، ۳-۲): دموکریت تمام کارکردهای طبیعت را ناشی از ضرورت می‌داند.

^{۳۳} - هرمیبوس، فیلسوف رهرو سمیرنا (Smyrna) که در ۲۱۰ ق. م. درخشید.

(۳۲) - دیوگنس لائرتیوس، نهم، ۴۵: همه‌ی چیزها بنا به ضرورت روی می دهند. گردابی علت خلق همه‌ی چیزهاست، و این را او (دموکریت) ضرورت می نامد.

(۳۳) - (پلوتارک)، درباره‌ی هیجانات فیلسوفان، ص ۲۵۲ (یکم، ۲۵): پارمنیدس و دموکریت (می گویند) چیزی جز ضرورت در جهان نیست، و این همان ضرورتی است که به اشکال دیگر سرنوشت، حق، مشیت و آفریدگار جهان نامیده می شود.

(۳۴) - استوبانوس، گزینه‌های فیزیکی، یکم، ۸: پارمنیدس و دموکریت (می گویند) هر چیزی بنا به ضرورت اتفاق می افتد؛ ضرورتی که سرنوشت، عدالت، مشیت (و معمار جهان) است. لئوسیپوس (می گوید) هر چیزی زاده‌ی ضرورت است؛ این همان سرنوشت است. چرا که او می گوید... چیزی بدون علت آغاز نمی شود. بلکه هر چیزی ناشی از یک علت و ضرورت است.

(۳۵) - اوسیبوس، تدارک برای انجیل، چهارم، ص ۲۵۷: ... سرنوشت... در نظر دیگران (یعنی دموکریت) وابسته به این اجسام خرد است که به پایین کشیده می شوند و سپس دوباره بالا می روند، گردهم می آیند و باز پراکنده می شوند، از هم می‌گریزند و سپس به علت ضرورت دوباره به هم می‌پیوندند.

(۳۶) - استوبانوس، گزینه‌های اخلاقی، دوم، (۴): مردم دوست دارند برای خود توهم بخت بسازند- عذری برای سردرگمی اشان؛ و از این روست که اعتقاد به بخت با تفکر سالم ناسازگار است.

(۳۷) - اوسیبوس، تدارک برای انجیل، چهاردهم، ص ۷۸۲: ... و او (دموکریت)، بخت را سرور و فرمانروای کیهان و ملکوت کرده و مدعی شده که همه چیز زابیده‌ی آن است. در همان حال او بخت را از زندگی انسان دور

کرده و کسانی را که مدعی آن هستند آدم هایی احمق و ناچیز می داند. در واقع در آغاز درس های خود می گوید: «آدم ها دوست دارند به توهم بخت پناه ببرند - عذری برای حماقت خودشان؛ زیرا طبیعی است که تفکر سالم با اعتقاد به بخت ناسازگار است. و گفته اند که این بدترین دشمن تفکر است، و یا بیش از این، بخت را به جای تفکر، با حذف و رفع کامل تفکر سالم، می پذیرند. از همین رو، آنان تفکر را همچون امر لذت بخش ارج نمی نهند، بلکه بخت را عقلانی ترین امر می دانند.»

(۳۸) - سیمیلیسیوس، یکم، C، ص ۳۵۱: عبارت «همچون آیین باستانی که بخت را حذف می کند.» به نظر می رسد به دموکریت برمی گردد...

(۳۹) - دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۱۳۳، ۱۳۴: ... او [اپیکور] با نظری تحقیرآمیز به تقدیر که افرادی آن را چون حاکم قاهر بر همه چیز معرفی می کنند می خندد؛ او تصدیق می کند که برخی چیزها معلول ضرورت اند، برخی زائیده ی بخت و پاره یی محصول عمل خود ماست. زیرا می بیند که ضرورت مسئولیت را نابود می کند و تصادف یا بخت بی ثبات است؛ در حالی که اعمال ما با اختیار همراه است و همین اعمال است که طبیعتاً ستایش و نکوهش را برمی انگیزند. به راستی بهتر بود افسانه های خدایان را بپذیریم تا زیر یوغ سرنوشتی سر خم کنیم که فلاسفه ی طبیعی برای ما رقم زده اند. [در این باور] که اگر ما خدایان را ستایش کنیم پس [از ضرورت] می گریزیم، فرد امید اندکی می یابد؛ حال آنکه ضرورت طبیعت گرایان نسبت به همه ی تمناها ناشنوا است. اما اپیکور به بخت متکی است نه به خدا، همچنان که جهان به طور کلی چنین است...

(۴۰) - سنکا، نامه‌ها، دوازدهم، ص ۴۲: «با ضرورت زیستن اشتباه است. اما هیچکس مجبور نشده با ضرورت زندگی کند. ... در همه‌ی جهات راه‌های کوتاه و ساده به آزادی وجود دارد؛ بگذار خدا را شکر کنیم که هیچکس را نمی‌توان به زندگی مجبور کرد. ما می‌توانیم محدودیت‌های بسیاری را که در بندها می‌کشند طرد کنیم.» این عبارات از آن اپیکور است. ...

(۴۱) - سیسرو، در باره‌ی سرشت خدایان، یکم، xx، (۵۶-۵۵): اما چه ارزشی می‌توان برای فلسفه‌ی (منظور فلسفه‌ی رواقی است) منظور داشت که بر آن است هر چیزی تابع سرنوشت است؟ این اعتقاد برای پیرزنان شایسته است؛ پیرزنان جاهل نسبت به آن... اما اپیکور ما را [از دهشت خرافی] آزاد کرده و اسارت رها نموده است...

(۴۲) - پیشین، یکم، xxv (۷۰) اپیکور همین رفتار را در مبارزه اش با منطقیون دارد. آنان آیینی را پذیرفتند که طبق آن، در هر گزاره‌ی منفصل در شکل «این طور و آن طور، یا این یا آن» یکی از دوشق باید صحیح باشد. اپیکور متوجه هشدار شد؛ چنانچه گزاره‌ی مثل «اپیکور یا می‌خواهد یا نمی‌خواهد فردا زنده باشد» مطرح شود یکی از دوشق می‌باید ضروری باشد. نتیجتاً او ضرورت یک گزاره‌ی منفصل را کلاً انکار کرد.

(۴۳) - سیمپلیسیوس، یکم، c، ص ۳۵۱: اما دموکریت نیز، در جایی که مناسب می‌داند، اعلام می‌کند که انواع مختلف باید خود را از تمامیت جدا کنند؛ اما به چگونگی و دلیل آن نمی‌پردازد، و به نظر می‌رسد آن‌ها را رها می‌کند تا خودبخود و با تصادف پدید آیند.

- پیشین، ص ۳۵۱. ... و از آنجا که این مرد (یعنی، دموکریت) آشکارا بخت را در خلقت جهان در نظر داشته است...

(۴۴) - رجوع کنید به: اوسیبوس، یکم، C، XIV، ص (ص) (۷۸۱-)
۷۸۲: ... و این شخص (یعنی دموکریت) بیهوده و بی دلیل در جستجوی علت
بوده است، چون از یک اصل تهی و فرض غلط آغاز کرد و در فهمیدن
رویدادهای غیرعقلانی (و احمقانه) بزرگ ترین فرزاندی را قائل شد، بی آنکه
ریشه و ضرورت عام چیزها را ببیند...

(۴۵) - سیمپلیسیوس، یکم، C، ص ۳۵۱: ... به راستی وقتی کسی تشنه
است، آب سرد می نوشد و مجدداً احساس آرامش می کند؛ اما دموکریت
احتمالاً بخت را به عنوان علت نمی پذیرد، بلکه تشنگی را علت می داند.
- پیشین، ص ۳۵۱: ... زیرا با وجود آنکه به نظر می رسد او (دموکریت)
بخت را در مورد خلقت جهان به کار می برد ولی از این نظر دفاع می کند که
در موارد منفرد بخت علت هیچ چیز نیست، بلکه ما را به علل دیگری رجوع
می دهد. به طور مثال، علت گنج یافتن را حفر زمین یا کاشتن [را علت] درخت
زیتون می داند و...

- رجوع کنید به: پیشین، ص ۳۵۱. ... اما در موارد منفرد، او (دموکریت)
می گوید (بخت) علت نیست.

(۴۶) - اوسیبوس، یکم، C، XIV، ۷۸۱: به راستی پذیرفته اند که خود
دموکریت گفته است که بیش تر مایل به کشف توضیح علی جدیدی است تا
دست یافتن به تاج سلطنتی پارسیان.

(۴۷) - (پلوتارک)، درباره ی هیجانانات فیلسوفان، دوم، ص ۲۶۱، (۱۳):
اپیکور هیچکدام از این عقاید را رد نمی کند زیرا آنچه را که ممکن است (حفظ
می کند).

- بیشین، دوم، ص ۲۶۵، (۲۱): اپیکور بار دیگر می‌گوید که همه‌ی آنچه ذکر شد، ممکن است.

- بیشین، (دوم، ۲۲): اپیکور عقیده دارد که همه‌ی آنچه ذکر شد، ممکن است.

- استوبائوس، گزینه‌های فیزیکی، یکم، ص ۵۴: اپیکور هیچیک از این عقاید را رد نمی‌کند، زیرا او آنچه را که ممکن است حفظ می‌کند.

(۴۸) - سنکا، مسائل طبیعت، (ششم) XX (۵) ص ۸۰۲: اپیکور این نکته را تأکید می‌کند که همه‌ی موارد پیش گفته ممکن است علت باشند، اما می‌کوشد برخی موارد دیگر را به آن‌ها بیفزاید. او نویسندگان دیگر را به خاطر تصدیق بسیار قاطع این موضوع که در بعضی موارد خاص علت‌هایی مسبب آن‌ها هستند مورد انتقاد قرار می‌دهد؛ همچنان که در مواردی که درباره‌ی علل خاص آن باید به حدس و گمان متوسل شد نمی‌توان با یقین نکته‌ی بی‌اظهار کرد.

(۴۹) - رجوع کنید به: قسمت دوم، فصل ۵.

- دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۸۸: اگر چه، ما باید هر واقعیت را همچون امری جاری مشاهده و سپس تمام واقعیت‌های مرتبط را از آن جدا کنیم، اما پذیرش علت‌های گوناگون برای روی دادن واقعیتی معین، با واقعیت‌های موجود در تجربه‌ی ما در تناقض نیست. ... همه‌ی این شقوق ممکن هستند؛ هیچکدام از این واقعیت‌ها آن‌ها را نقض نمی‌کند.

(۵۰) - دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۸۰: نباید فرض کنیم که رفتارمان با این موضوعات، تا آنجا که برای اطمینان از آرامش و شادیمان لازم است، صحت و دقت را کاهش می‌دهد.

یادداشت های فصل اول بخش چهارم:

اصول کلی اختلاف فلسفه ی طبیعت دموکریت و اپیکور

۱- پلوتارک در زندگینامه یی که از ماریوس نوشته است، نمونه ی تاریخی وحشتناکی را ارائه می کند که در آن این نوع اصول اخلاقی تمام از خود گذشتگی های نظری و عملی را از بین می برد. بعد از شرح سقوط دهشتناک سیمبری، نقل می کند که شمار اجساد به حدی زیاد بود که ماسیلیان ها [۱۰] توانستند تاکستان های خود را با آن ها کود دهند. سپس باران بارید و آن سال بهترین سال شراب و میوه بود. اما، تاریخ نویس شریف ما درباره ی اضمحلال سوگبار آن مردم چه اندیشه یی داشت؟ پلوتارک آن را اقدامی اخلاقی از جانب خدا می داند که اجازه داد تمام مردم یک قوم بزرگ و شریف از میان بروند تا نافرهیختگان ماسیلیایی از محصول سرشار میوه نصیب ببرند. بنابر این حتی تبدیل یک قوم به توده یی کود فرصتی است مناسب برای برپایی جشن و شادی در جهت حفظ اصول اخلاقی!

۲- در مورد هگل، فقط از نادانی شاگردان اوست که این یا آن تعین نظام [فلسفی] او را با اشتیاق با همسازی و مانند آن یا در یک کلام برحسب اصول

اخلاقی توضیح می‌دهند. آنان فراموش کرده‌اند که تا همین چند وقت پیش برای تمام ویژگی‌های شخصی او که آشکارا در آثارش مشخص است، سر و دست می‌شکستند.

راستی را که اگر آنان از دانش حاضر و آماده‌ی او چنان تأثیر پذیرفتند که با اعتمادی ساده‌لوحانه و غیرنقادانه یکسره تسلیم او شدند، چقدر باید بی‌وجدان باشند که اینک استاد را متهم می‌کنند که در پس‌بینش خود نیت پوشیده‌یی داشته است! برای استاد علم پدیده‌یی ایستا نبود بلکه آن را در روند شدن می‌دانست و برای رسیدن به دورترین کرانه‌هایش خون در قلب اندیشمندش سخت به جریان می‌افتاد! برعکس، شاگردانش به این متهم شده‌اند که قبلاً نیز جدی نبوده‌اند. و اکنون آنان با شرایط پیشین به چالش برخاسته و آن را به هگل نسبت می‌دهند؛ و با این همه فراموش می‌کنند که رابطه‌ی هگل با نظام‌اش بیواسطه و ذاتی بود حال آنکه رابطه‌ی آن‌ها بازتابی از آن بوده است.

کاملاً قابل فهم است که فیلسوفان در نتیجه‌ی گونه‌یی هم‌نوايي [با زندگی] دستخوش ناسازگاری ظاهری شوند؛ و ممکن است خود از آن آگاه باشند. اما چیزی که نمی‌دانند این امکان است که هم‌نوايي ظاهری در نابسندگی یا تدوین نابسندگی اصولشان ریشه‌های ژرفی دارد. فیلسوفی را در نظر می‌گیریم که واقعاً با خودش هم‌نوا باشد. آنگاه شاگردان او باید براساس آگاهی ذاتی و درونی او آنچه را که برای خود او شکلی از آگاهی بیرونی بوده است شرح دهند. از این رهگذر، آنچه به عنوان پیشرفت آگاهی شمرده می‌شود هم‌زمان روند پیشرفت شناخت است. هیچ شک و تردیدی به آگاهی خاص این

فیلسوف برده نمی‌شود اما شکل ذاتی آگاهی اش تفسیر شده و به شکل و معنی معینی ارتقاء و به این طریق نیز تعالی می‌یابد.

افزون بر این، من این گرایش غیرفلسفی را در چند بخش بزرگی از مکتب هگلی همچون پدیده بی‌می‌دانم که همواره با گذار از انضباط به آزادی همراه است.

این قانونی روانشناختی است که ذهن تنوریک، هنگامی که در خود به آزادی می‌رسد، به انرژی عملی تبدیل می‌شود و با ترک قلمرو سایه‌دار مردگان به عنوان اراده، به واقعیت جهان موجود بدون آن روی می‌آورد. (با این همه، از دیدگاهی فلسفی مهم است که این جنبه‌ها بیش‌تر مشخص شوند، زیرا بر اساس روش خاص این چرخش می‌توانیم استدلال خود را به تعیین جاری و ساری و خصلت تاریخی عام یک فلسفه معطوف کنیم. در اینجا گویی شاهد مسیر زندگی آن فلسفه بی‌هستیم که در ویژگی ذهنی اش خلاصه شده است.) البته عمل فلسفه خود نظری است. نقد است که وجودی فردی را برحسب ذات، و واقعیت خاص را برحسب ایده می‌سنجد. اما این تحقق‌پذیری بیواسطه‌ی فلسفه در کنه ذاتش دستخوش تضاد است و ذات آن در نمود شکل می‌گیرد و مهر خود را بر آن می‌کوبد.

وقتی فلسفه خودش را همچون اراده در برابر جهان نمود شکل می‌دهد آنگاه نظام فلسفی به تمامیتی انتزاعی فرو کاهیده می‌شود؛ یعنی جنبه‌یی از جهان شده است که در تقابل با جنبه‌ی دیگر است. رابطه‌اش با جهان، رابطه‌یی بازتابی است. فلسفه متأثر از اشتیاق به تحقق خود، با دیگری [=جهان] در تنش قرار می‌گیرد. خرسندی درونی و جامعیت درهم شکسته می‌شود. آنچه که نوری درونی بود به شعله‌یی سوزان تبدیل شده است که به بیرون زبانه

می‌کشد. حاصل اینکه با فلسفی شدن جهان، فلسفه نیز این جهانی می‌شود، و تحقق آن همانا نابودی آن است. آنچه موضوع مبارزه‌ی فلسفه در بیرون است، نابسندگی درونی خود آن است؛ اما [فلسفه] در همین مبارزه دقیقاً به همان نقایص دچار می‌شود که با آن‌ها به عنوان نقایص طرف مقابل می‌جنگد. و این نقایص را تنها وقتی می‌تواند از میان بردارد که خود گرفتار آن‌ها شود. آنچه در تخالف با آن است و آنچه با آن مبارزه می‌کند، پیوسته خودش است با این تفاوت که عوامل معکوس شده‌اند.

وقتی ما این امر را صرفاً به طور عینی همچون تحقق بیواسطه‌ی فلسفه در نظر می‌گیریم یک روی سکه را دیده‌ایم. با این همه، جنبه‌ی ذهنی هم دارد که فقط شکل دیگری از آن است. این جنبه عبارت است از رابطه‌ی نظام فلسفی که در حاملان فکری اش و خودآگاهی فردی، که پیشرفت اش در آن [نظام فلسفی] ظهور می‌کند، تحقق یافته است. این ارتباط به چیزی می‌انجامد که هنگام تحقق خود فلسفه در مقابل جهان قرار می‌گیرد، یعنی این حقیقت که این خودآگاهی‌های انفرادی همیشه حامل خواستنی دلبسته هستند، یک لبه بر ضد دنیا و دیگری بر ضد خود فلسفه. در واقع آنچه در خود چیزها به عنوان رابطه‌ی معکوس در خود، ظاهر می‌شود، در این خودآگاهی‌ها به صورت امری مضاعف جلوه می‌کند؛ به صورت یک تقاضا و یک کنش در تضاد با یکدیگر. آزاد ساختن جهان از نافلسفه توسط آنان، در همان حال آزاد ساختن خودشان از فلسفه‌ی است که به عنوان نظامی خاص آنان را در قید و بند نگه داشته است. از آنجا که آنان خود صرفاً دیگر عمل و انرژی بیواسطه‌ی تکامل‌اند - و بنابر این هنوز به لحاظ نظری از آن نظام پدید نیامده‌اند - فقط

تضاد را با یکسانی انعطاف پذیر- در- خودِ نظام درک می کنند و نمی دانند که در مقابله با آن فقط جنبه های منفرد خود را تحقق می بخشند.

این دوگانگی خودآگاهی فلسفی سرانجام همچون گرایش دوگانه یی ظاهر می شود که هر یک به تمام و کمال نقطه یی مقابل دیگری است. یک گرایش، آنچنان که به طور کلی می توان به آن نام گرایش لیبرال داد، مفهوم و مبانی فلسفه را همچون تعین اصلی اش تداوم می دهد؛ گرایش دیگر، صورت غیرمفهومی آن، یعنی لحظه یی از واقعیت است. این گرایش دوم فلسفه یی پوزیتیویستی [۳۱] است. کار نخستین جنبه، نقد است، بنابر این دقیقاً روی کردن - به - فراسوی- خودِ فلسفه است. کار دومین جنبه تلاش برای تفکر فلسفی است، بنابر این به - خود- روی کردنِ فلسفه است. این جنبه یی دوم می داند که نارسایی، ذاتِ خودِ فلسفه است؛ در حالی که اولی آن را چون نارسایی جهانی می شناسد که باید به صورت فلسفی ساخته و پرداخته شود. هر یک از این دو گرایش، دقیقاً آن چیزی را انجام می دهد که دیگری می خواهد انجام دهد و خود نمی خواهد. هر چند که گرایش نخست به رغم تضاد درونی اش، در کل از مبانی و هدفِ خود آگاه است، عکس آن در دومی صادق است که می توانیم رُک بگوییم دیوانگی به معنای مطلق کلمه است. از نظر محتوا تنها حزب لیبرال به پیشرفت واقعی دست می یابد، چرا که حزب مفاهیم است؛ در حالی که فلسفه یی پوزیتیویستی می تواند تقاضاها و گرایشاتی را تدارک ببیند که شکل اشان در تضاد با معنی اشان است.

آنچه در وهله یی نخست همچون ارتباط معکوس و گرایش خصمانه یی فلسفه به جهان به نظر می رسد در وهله یی دوم تبدیل به گرایش خود آگاهی فردی در

خود می‌شود و سرانجام به عنوان جدایی بیرونی و دوگانگی فلسفه، چون دو گرایش متضاد فلسفی، متجلی می‌شود.

بدیهی است که جدا از این موضوع، هنوز شماری اشکال فرعی و درهم تنیده‌ی فاقد فردیت پدیدار می‌شوند. برخی از آنان خود را پشت غولی فلسفی از گذشته پنهان می‌کنند - که البته به زودی خر در پوست شیر شناسایی می‌شود؛ صدای هق هق آدمک امروزی یا دیروزی در تقابل مضحک با آوای پُرطنین اعصار گذشته به زوزه‌ی می‌ماند - مانند ارسطو که خود ابزار ناخوشایندش را برگزیده بود. درست مثل لالی که برای کمک به خود سرنای بسیار بزرگی را به صدا درآورد. و یا مانند لیلی پوتی^{۳۴} با دوربین دو چشمی که بر نقطه‌ی ریزی از کفل غولی ایستاده باشد و بخواهد کل غرایب شگفت‌انگیزی را که از منظر خویش می‌بیند به جهانیان اعلام کند و با این توضیح خود را مسخره کند که نه در قلب متلاطم بلکه بر جایگاه مستحکم خود نقطه‌ی ارشمیدس را، که جهان به آن آویزان است، یافته است. بدین صورت ما با فلاسفه‌ی مو، ناخن، پنجه، مدفوع و سایر فیلسوفانی سروکار خواهیم داشت که حتی بیانگر کار کردی بدتر در جهان رازآمیز انسان سوندنبورگ هستند. هر چند که همه‌ی این نرم تنان ذاتاً همچون عناصر دو گرایش ذکر شده در سطور بالا به آن‌ها تعلق دارند. اما در مورد این دو گرایش در جای دیگر روابط ایشان را تمام و کمال تبیین خواهیم کرد؛ از سویی نسبت به یکدیگر و از سوی دیگر نسبت به فلسفه‌ی هگل و همچنین نسبت به لحظه‌های خاص تاریخی که این تکامل خود را آشکار خواهد ساخت.

^{۳۴} - ساکنان سرزمین کوتوله‌ها در کتاب سفرهای گالیور - م

۳- دیوگنس لائرتیوس، [کتاب] نهم، ۴۴: از هیچ، چیزی به وجود نمی‌آید و چیزی در هیچ نیست نمی‌شود. (دموکریت)

همان، دهم، ۳۸. در آغاز، هیچ از آنچه ناموجود است به هستی در نمی‌آید. زیرا در این صورت هر چیزی می‌تواند از هر چیز دیگری به وجود آید و... ۳۹: و اگر آنچه سپری می‌شود نابود شده و ناموجود شود می‌بایست همه‌ی چیزها نابود شده باشند؛ چرا که آنچه آنان در آن نیست می‌شوند، وجود ندارد. به علاوه، کل مجموعه‌ی اشیاء همواره آنچنان بوده که اکنون نیز هست و هم آنچنان که همیشه باقی خواهد ماند. زیرا هیچ چیزی وجود ندارد که بتواند آن [کل مجموعه‌ی اشیاء] را دگرگون کند. (اپیکور)

۴- ارسطو، فیزیک، یکم، ۴ (۱۸۷، ۳۵-۳۲): ... زیرا هر آنچه به وجود می‌آید باید یا از آنچه هست و یا از آنچه نیست به وجود آید؛ و ناممکن است [از دومی، یعنی] از چیزی به وجود آید که نیست (در این باره، همه‌ی فیزیکدان‌ها هم‌نظرند).

۵- تمیستیوس^{۳۰}، حاشیه بر ارسطو (گردآوری براندیس) ورق ۴۲، ص ۳۸۳: درست همانگونه که در هیچ تمایزی وجود ندارد، بنابراین این در خلاء نیز چیزی نیست، چرا که خلاء، چیزی است ناموجود و نابوده. (دموکریت) می‌گوید...

۶- ارسطو، متافیزیک، یکم، ۴ (۹۸۵-۹-۴): لنوسیپوس و همکارش، دموکریت، می‌گویند که پُر و خالی، عناصرند؛ یکی را هستی و دیگری را ناهستی می‌نامند. پُر و هستی صلب به عنوان هستی و خلاء به عنوان

^{۳۰} - تمیستیوس ۳۸۸-۳۱۷ بعد از میلاد. معلم فلسفه و سناتور. در فلسفه‌ی علم بسیار معروف است. مفسر آثار افلاطون و ارسطو هدفش قابل فهم کردن این آثار برای همگان بود. تفاسیر او بود که به عربی ترجمه شد و مورد استفاده‌ی متفکران عرب و ایرانی قرار گرفت.

ناهستی (تا آنجا که می‌گویند هستی بیش از ناهستی نیست، زیرا که صلب
بیش از تهی نیست.)

۷- سیمپلیسیوس، C. ۱، ص ۳۲۶: دموکریست نیز (تأیید می‌کند که) پُری و
خلأ وجود دارند. او درباره‌ی آن‌ها می‌گوید اولی «آنچه هست» است و
دومی «آنچه نیست» (...)

تمیستیوس، C. ۱، ص ۳۸۳: به گفته‌ی دموکریست، خلأ چیزی همچون
ناموجود و نابوده است.

۸- سیمپلیسیوس، C. ۱، ص ۴۸۸: دموکریست معتقد است که طبیعت امر
سرمدی از هستی‌های کوچک و به تعداد بی‌نهایت تشکیل می‌شود؛ او برای
این هستی‌ها مکانی با وسعت بی‌نهایت در نظر می‌گیرد، او این مکان را با
واژه‌های خلأ، هیچ، نامتناهی بیان می‌کند، ولی هر هستی واحد را با این
چیز، امر صلب و هستنده بیان می‌کند.

۹- ر. ک. سیمپلیسیوس، همان، ص ۵۱۴. یگانه و کثرت.

۱۰- دیوگنس لائرتیوس، C. ۱، ۴۰: ... و اگر فضایی نبود (که ما آن را
خلأ، مکان و طبیعت ناملموس می‌خوانیم)...

استوبانوس، گزینه‌های فیزیکی، یکم، ص ۳۹: اپیکور همه‌ی اسامی مانند
خلأ، مکان و جا را مترادف باهم به کار می‌برد.

۱۱- استوبانوس، گزینه‌های فیزیکی، یکم، ص ۲۷: اتم خوانده شده است
نه به این علت که خُردترین است...

۱۲- سیمپلیسیوس، C. ۱، ص ۴۰۵: ... آنان که تجزیه‌پذیری نامتناهی را
انکار کردند می‌گفتند چون تقسیم کردن تا بی‌نهایت ناممکن و چنین تجزیه‌ی
دست‌نیافتنی است، پس اجسام از [عناصر] تجزیه‌ناپذیر تشکیل می‌شوند و

می‌توانند تا حد این [عناصر] تجزیه ناپذیر تقسیم شوند. لنوسیوس و دموکریت نه فقط تأثرناپذیری* را علت تجزیه ناپذیری اجسام اولیه می‌شناسند، بلکه در ضمن کوچکی آن‌ها و فقدان اجزا [در آنان] را نیز مؤثر می‌دانند. اپیکور بعدها این فرض را که آن‌ها فاقد اجزا هستند نپذیرفت ولی می‌گوید آن‌ها به علت تأثرناپذیری، تجزیه ناپذیرند. ارسطو مکرراً عقیده‌ی دموکریت و لنوسیوس را نقادانه آزموده و محتمل است که به سبب این انتقادات که برای هستی - بدون - اجزا نامطلوب به شمار می‌آمد، اپیکور (که بیش تر زیست) با نظر دموکریت و لنوسیوس در مورد اجسام اولیه همدلی و از این نظر حمایت کرده باشد که آن‌ها تأثرناپذیرند...

۱۳- ارسطو، درباره‌ی کون و فساد، یکم، ۲ (۳۱۶، ۱۴-۵) فقدان تجربه، توانایی دستیابی ما را به دریافت جامع از واقعیت‌های پذیرفته شده کاهش می‌دهد. در نتیجه آنان که با طبیعت و پدیده‌های آن آشنایی دارند برای مبانی نظریه‌ها و اصولشان توانایی هر چه بیش تری می‌یابند که به گسترش وسیع و جامع امکان عمل می‌دهد. برعکس! کسانی که با غرق شدن در تأملات به آنچه موجود است توجه ندارند، آمادگی دارند تا با مشاهده‌ی چند مورد محدود با تعصب قضاوت کنند. از این طریق می‌توان دریافت که تا چه اندازه اختلاف بین شیوه‌ی تحقیق «علمی» و «دیالکتیکی» زیاد است. زیرا در حالی که افلاطونیان استدلال می‌کنند که باید مقادیر اتم وجود داشته باشد - چرا که در غیر این صورت «مثلت» مثالی چندین شکل خواهد داشت - به نظر می‌رسد که دموکریت با استدلال‌های مناسب - یعنی بر اساس علم طبیعت - در مورد این موضوع متقاعد شده است.

* - اتم از سوی چیزی خارج از خود متأثر نمی‌شود. (یادداشت ویراستار انگلیسی)

۱۴- دیوگنس لائرتیوس، نُهَم (۴۰)، ۷ و ۸. اریستوکسنوس^{۳۶} در یادداشت‌های تاریخی‌اش تأیید می‌کند که افلاطون می‌خواست تمام نوشته‌های دموکریت را که جمع‌آوری کرده بود بسوزاند، اما امپیکلس و کلینیاس فیثاغورثی او را از این کار باز داشتند و آن را بی‌فایده دانستند، زیرا که آن کتب را بسیار کسان در اختیار داشتند. نکته‌ی واضح این است که افلاطون، که تقریباً از همه‌ی فیلسوفان قدیمی نام می‌برد در هیچ‌جا به دموکریت اشاره نکرده است، و حتی آنجا که باید او را نقد کند، از کنار او گذشته است احتمالاً به این دلیل که می‌دانست باید با شاهزاده‌ی فیلسوفان روبرو شود...

^{۳۶} - اریستوکسنوس (متولد حدود ۳۶۴ قبل از میلاد)، شاگرد ارسطو. در زمینه‌ی نظریه‌پردازی موسیقی یونانی فعالیت می‌کرد. مقالات بسیاری را در زمینه‌ی های گوناگون نوشت.

فصل دوم:

بررسی تفصیلی اختلاف بین فلسفه‌ی طبیعت دموکریت و اپیکور

بخش نخست: انحراف اتم از مسیر مستقیم

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

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

«اپیکور از این نکته دفاع می‌کرد که اتم‌ها به علت وزن خود در مسیر خط مستقیم به پایین کشیده می‌شوند؛ او این حرکت را حرکت طبیعی اجسام

می‌دانست. اما سپس به ذهنش رسید که اگر همه‌ی اتم‌ها به پایین کشیده شوند با یکدیگر برخورد نمی‌کنند. بنابر این به دروغ ادعا کرد که اتم‌ها تغییر جهت ناگهانی بسیار ناچیزی می‌یابند که البته کاملاً امکان‌ناپذیر است. از همین تغییر جهت پیچیدگی‌ها، ترکیب‌ها و چسبیدگی‌های اتم‌ها پدیدار شد و از آن‌ها جهان، همه‌ی بخش‌ها و محتویات آن سر برآورد. صرف نظر از تمام این مطالب، این ادعا اختراعی کودکانه است. اپیکور حتی نمی‌تواند به چیزی که تمایل دارد برسد.»^(۳)

قرائت دیگری از این موضوع را می‌توان در کتاب اول رساله‌ی سیسرو به نام درپاره‌ی سرشت خدایان خواند:

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

پیر بایل^{۳۷} عقیده‌ی مشابهی را بیان می‌کند:

«قبل از او (یعنی اپیکور) فقط حرکت [ناشی از] وزن و حرکت بازتابی اتم‌ها تأیید شده بود... اپیکور فرض کرد که حتی در کانون خلأ، اتم‌ها اندکی از مسیر مستقیم منحرف می‌شوند و آزادی از همین امر نتیجه می‌شود. ... ضمناً

^{۳۷} - پیر بایل (۱۷۰۶-۱۶۴۷) فیلسوف فرانسوی که بیش تر عمر خود را در هلند گذراند. برجسته‌ترین اثر او فرهنگ تاریخی و انتقادی (۱۶۹۷) است.

باید توجه کرد که این موضوع تنها انگیزه‌ی اپیکور برای ابداع حرکت انحرافی اتم‌ها نبود. وی همچنین از آن برای توضیح برخورد اتم‌ها استفاده کرد. چرا که به وضوح می‌دید با فرض حرکت سقوطی همه‌ی اتم‌ها در مسیر مستقیم و با سرعت یکسان، هیچگاه نخواهد توانست برخورد آن‌ها را با هم توضیح دهد و بنابر این آفرینش جهان ناممکن می‌شود. پس ضروری بود که آن‌ها از مسیر مستقیم منحرف شوند.» (۵)

در حال حاضر مسأله‌ی اعتبار این نظرات را چون موضوعی حل نشده به حال خود رها می‌کنم. همین اندازه بگویم که هر کس می‌تواند پی ببرد که جدیدترین منتقد اپیکور، شاو‌باخ، از سخنان سیسرو برداشت نادرستی دارد:

«اتم‌ها همگی به واسطه‌ی جاذبه، و به دلایل فیزیکی در

مسیری موازی، به پایین کشیده می‌شوند، اما حرکت دافعه‌ی

متقابل آن‌ها حرکت دیگری را به وجود می‌آورد که بنا به

گفته‌ی سیسرو (درباره‌ی سرشت خدایان یکم، XXV (۶۹))

حرکتی است مورّب که از علل تصادفی و محققاً از ابدیت ناشی

می‌شود.» (۶)

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

و سرانجام، یک ویژگی مشترک در اندیشه‌های سیسرو و بایل چنان آشکار است که نمی‌توان بلادرنگ مورد تأکید قرار نداد. آنان برای نظر اپیکور انگیزه‌هایی قائل می‌شوند که همدیگر را نقض می‌کنند. گویی اپیکور در یکجا انحراف اتم‌ها را از مسیر مستقیم برای توضیح دفع اتم‌ها و در جایی دیگر برای توضیح آزادی مطرح کرده است. اما اگر اتم‌ها بدون انحراف با هم برخورد نکنند، پس انحراف به عنوان توضیح آزادی زاید است؛ چون همانگونه که لوکرتیوس اذعان می‌کند ضد آزادی تنها با برخورد جبری و اجباری اتم‌ها آغاز می‌شود. اما اگر اتم‌ها بدون انحراف با هم برخورد کنند، آنگاه چنین امری برای توضیح دفع زاید است. من معتقدم که این تضاد زمانی پدید می‌آید که علل انحراف اتم‌ها را از مسیر مستقیم مانند سیسرو و بایل به صورت سطحی و نامرتب درک کنیم. لوکرتیوس، که به طور کلی از میان [متفکران] باستان تنها کسی است که فیزیک اپیکور را درک کرده، شرح دقیق تری از آن داده است. اکنون به موضوع انحراف اتم‌ها می‌پردازیم:

درست همانگونه که نقطه در خط نفی می‌شود، هر جسم در حال سقوط در مسیر مستقیمی که می‌پیماید نفی می‌شود. کیفیت خاص آن اساساً در اینجا مورد توجه نیست. سیب درست مانند تکه‌ی آهن در هنگام سقوط مسیر عمودی را طی می‌کند. هر جسم در حال سقوطی چیزی جز نقطه‌ی متحرک نیست، و در حقیقت نقطه‌ی بی‌است و وابسته، که در وجهی از هستی خود یعنی در مسیر مستقیمی که می‌پیماید، فردیت اش را از دست می‌دهد. بنابر این ارسطو حق دارد به فیثاغورثی‌ها اعتراض کند: «شما می‌گویید حرکت خط سطح را ایجاد می‌کند و حرکت نقطه‌ی خط را؛ پس حرکت مواندها نیز خطوط را ایجاد خواهد کرد.» (۸) چون مواندها و نیز اتم‌ها پیوسته در حال حرکت

هستند (۹)، نتیجه‌ی امر چنین خواهد بود که موناها و اتم‌ها وجود ندارند بلکه در عوض در خط مستقیم ناپدید می‌شوند؛ زیرا هنگامی که اتم تنها به عنوان چیزی در حال سقوط در خط مستقیم در نظر گرفته می‌شود، حتی صلبیت اتم نیز مطرح نیست. با فرض اینکه خلاً به عنوان خلاً مکان تصور شود، آنگاه اتم نفی بیواسطه‌ی فضای انتزاعی، و بنابر این یک نقطه‌ی فضایی خواهد بود. استحکام که خود را در برابر پراکندگی فضا حفظ می‌کند، تنها می‌تواند به واسطه‌ی اصلی چون زمان در طبیعت واقعی که فضا را در تمامی قلمروش نفی می‌کند، [به اتم] اضافه شود؛ علاوه بر این، اگر خود این امر تصدیق نشود، اتم تا جایی که در خط مستقیم حرکت می‌کند فقط بر مبنای فضا به عنوان هستی نسبی و یک وجود کاملاً مادی تعیین می‌شود. اما دیدیم که یک جنبه‌ی مفهوم اتم، شکل محض آن و نفی تمام نسبیت‌ها و نفی هرگونه وجهی از هستی است. در همان حال متوجه شدیم که اپیکور به هر دو جنبه عینیت می‌بخشد، دو جنبه‌ی متضاد که با این همه در ذات مفهوم اتم هستند. پس چگونه اپیکور می‌تواند با نفی هر نوع وجهی از هستی توسط هستی دیگر به تعیین صرفاً شکلی اتم، یعنی مفهوم فردیت محض، عینیت بخشد؟ از آنجا که او در قلمرو هستی بیواسطه حرکت می‌کند، همه‌ی تعینات را بیواسطه می‌داند. بنابر این تعینات مخالف چون واقعیت‌های بیواسطه در تقابل با یکدیگر قرار می‌گیرند.

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

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

بنابر این هر چند اپیکور، مادیت اتم را برحسب حرکت اش در امتداد مسیری مستقیم نشان می‌دهد، به تعینِ شکلی اتم در انحراف از مسیر مستقیم واقعیت داده است، و این تعیناتِ مخالف به عنوان حرکت های کاملاً مخالف نشان داده شده اند.

از این رو لوکرتیوس به درستی می‌گوید که انحراف، قیود جبر^{۳۸} را درهم می‌شکند (۱۰)، و چون او این نکته را بلاواسطه به آگاهی مربوط می‌کند درباره‌ی اتم می‌توان گفت که انحراف چیزی در قلب اتم است که می‌تواند دفاع کند و مقاومت ورزد.

اما وقتی سیسرو، اپیکور را سرزنش می‌کند که:

«او حتی به هدفی که به خاطر آن همه‌ی این‌ها را ساخته و پرداخته کرد دست نیافت؛ چرا که اگر همه‌ی اتم‌ها انحراف یابند هرگز ترکیب نمی‌شوند و یا برخی منحرف می‌شوند و اتم‌های دیگر به واسطه‌ی حرکتشان در خط مستقیم رانده می‌شوند. در نتیجه لازم بود تا وظیفه‌یی از پیش تعیین شده به اتم‌ها محول شود: اینکه کدام یک در خط مستقیم و کدام یک به طور مورّب حرکت کنند.»

حقانیت ایراد فوق در آن است که دو جنبه‌ی ذاتی در مفهوم اتم چون حرکت‌های کاملاً متمایز نشان داده شده است، و بنابر این باید به افراد متفاوتی

fatī foedera -^{۳۸}

تخصیص داده شوند: یک بی ثباتی که در عین حال باثبات است؛ چرا که قلمرو اتم بیواسطه گی است.

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

این انحراف در کوچک ترین فضای ممکن روی می دهد. (۱۴)

علاوه بر این سیسرو (۱۵) و مطابق نظر پلوتارک، تعدادی از مؤلفان باستان (۱۶)، از این جنبه بر اپیکور خرده می گیرند که می گوید انحراف اتم بی علت روی می دهد. به نظر سیسرو، ننگین تر از این نمی تواند برای عالم طبیعی پیش آید. (۱۷) اما در وهله ی نخست علت فیزیکی، چنانکه سیسرو در نظر دارد، انحراف اتم را در قلمرو جبرگرایی قرار می دهد، همان قلمرویی که دقیقاً قرار بود از آن فراتر رود. و دیگر اینکه اتم پیش از تسلیم شدن به انحراف جبری به هیچ وجه کامل نیست. از این رو جستجو برای علت این جبر به معنای جستجو در علتی است که اتم را به یک اصل تبدیل می کند؛ جستجویی آشکارا بی معنی برای کسی که اتم را تمام چیزها می داند و بنابراین خودش علت ندارد.

سرانجام، بایل (۱۸)، با تکیه بر مرجعیت آگوستین که مدعی است دموکریت اتم را به اصلی روحانی تبدیل کرده (یعنی مرجعیتی که در مقابل ارسطو و دیگر اندیشمندان باستانی فاقد هرگونه اهمیت است)، اپیکور را به این دلیل سرزنش می کند که به جای توجه و پرداختن به این اصل روحانی، به مفهوم انحراف اتم اندیشیده است. اما، برعکس، با «روح اتم» فقط یک واژه بیان

شده است؛ در حالی که انحراف، معرف و نمایانگر روح واقعی اتم و مفهوم فردیت انتزاعی است.

پیش از اینکه ما نتایج انحراف اتم را از خط مستقیم بررسی کنیم باید به عنصر بسیار مهم دیگری توجه کنیم که تاکنون کلاً نادیده گرفته شده است.

انحراف اتم از خط مستقیم به اصطلاح جبر خاصی نیست که تصادفاً در فیزیک ایپیکور نمایان می شود. برعکس! قانونی است که در سراسر فلسفه‌ی ایپیکور جاری است؛ با این همه آشکار است که جبر ظاهری آن به قلمروی وابسته است که در آن به کار برده می شود.

در واقع، فردیت انتزاعی می تواند مفهوم خودش، تعیین شکلی اش، برای خود بودن محض، استقلال از هستی بیواسطه و نفی هرگونه نسبت را فقط با انتزاع از هستی بی که با آن مواجه است کارآمد کند؛ زیرا برای اینکه فردیت انتزاعی به راستی بر هستی غلبه کند می بایست صورت مثالی به آن بدهد؛ امری که تنها جامعیت می تواند به آن تحقق بخشد.

بدینسان، اتم با انتزاع از وجود نسبی، که همانا خط مستقیم باشد، یعنی با انحراف از آن خویش را آزاد می کند. به این ترتیب تمامی فلسفه‌ی ایپیکور در هر جا که مفهوم فردیت انتزاعی، خودبستگی و نفی همه‌ی روابط با چیزهای دیگر می باید در وجود آن بازنمایی شود، از هر شیوه‌ی محدود کننده‌ی هستی انحراف پیدا می کند.

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

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

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

و با این همه، این خدایان افسانه‌های ساخت اپیکور نیستند. آن‌ها وجود داشتند. آن‌ها خدایان کالبدپذیر هنر یونان‌اند. [۱۲] سیسروی رومی به حق آن‌ها را به ریشخند می‌گیرد (۲۵)، اما پلوتارک یونانی دیدگاه یونانی را به کلی فراموش کرده است که ادعا می‌کند این آیین خدایان هر چند ترس و خرافه را دفع می‌کند، هیچ شادی یا لطفی را در حق آنان روا نمی‌دارد؛ بلکه در عوض، همان رابطه‌ی را با آن‌ها دارند که ما با ماهی دریای خزر [۱۳] که نه به ما سود می‌رساند و نه ضرر. (۲۶) آرامش نظری یکی از مشخصه‌های عمده‌ی خدایان یونانی است. چنانکه ارسطو می‌گوید:

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

* - intermundia فضاهای بین جهان‌ها، (لفظاً: بین دنیاها). (توضیح ویراستار انگلیسی)

اکنون پیامدی را بررسی می‌کنیم که مستقیماً از انحراف اتم ناشی می‌شود: نفی کردن اتم از تمام حرکات و رابطه‌ی بی‌که بر مبنای آن به عنوان شیوه‌ی خاصی از هستی توسط هستی دیگر تعیین می‌شود. این امر به این نحو نمودار می‌شود که اتم از هستی متخالف منتزع می‌شود و خود را از آن پس می‌کشد. اما آنچه اتم حاوی آن است، یعنی نفی آن از تمام روابط با چیزهای دیگر، باید تحقق و به طور ایجابی استقرار یابد. این امر تنها در صورتی می‌تواند انجام شود که آن هستی بی‌که اتم به خود مرتبط می‌کند چیزی جز خودش نباشد، بنابراین این به همانسان، آن هستی نیز باید از یک اتم و چون خودش نیز کاملاً تعیین یافته، از بسیاری اتم تشکیل شده باشد. از این رو پس زدن این اتم‌های زیاد همانا تحقق ضروری قانون اتم (Lex atomi) است: نامی که لوکرتیوس بر انحراف می‌گذارد. اما چون در اینجا هر تعیین چون هستی خاص استقرار یافته، دفع به عنوان حرکت سوم به دو حرکت پیشین افزوده می‌شود. بنابراین این لوکرتیوس حق دارد که می‌گوید اگر اتم‌ها انحراف پیدا نمی‌کردند نه دفع و نه تلاقی‌اشان انجام نمی‌گرفت، و جهان هرگز آفریده نمی‌شد. (۲۸) چرا که اتم‌ها یگانه‌ی خودشان هستند و فقط می‌توانند به خودشان ارتباط یابند. از این رو بر اساس اصطلاحات [هندسه‌ی] فضایی تلاقی اتم‌ها فقط به این دلیل است که وجود نسبی این اتم‌ها که به واسطه‌ی آن می‌توانستند با هستی‌های دیگر مرتبط شوند نفی شده است. همانطور که دیدیم این وجود نسبی همانا حرکت اصلی اتم‌ها یعنی سقوط در امتداد خط مستقیم است. در نتیجه، آن‌ها به دلیل انحراف از خط مستقیم با هم تلاقی می‌کنند که این صرفاً به تجزیه‌ی مادی ارتباطی ندارد. (۲۹)

و در حقیقت، فردیت بیواسطه از نظر مفهومی فقط تا حدی تحقق می یابد که با چیز دیگری که در واقع خودش است ارتباط پیدا می کند. حتی وقتی که آن چیز دیگر در شکل وجودی بیواسطه رویاروی آن قرار می گیرد. بنابر این، انسان فقط زمانی زادهی طبیعت نخواهد بود که هستی دیگری که با آن ارتباط دارد، وجود متفاوتی نباشد بلکه خود یک فرد انسانی دیگر باشد، حتی اگر هنوز ذهن (روح) نباشد. اما انسان به عنوان انسان برای اینکه به ابژهی واقعی خودش بدل شود، باید هستی نسبی خود، یعنی قدرت دلخواست و طبیعت بودن صرف را در وجود خویش رفع کند. دفع، نخستین شکل خودآگاهی است، از این رو با آن خودآگاهی که خود را هستی بیواسطه و چون فردی انتزاعی می پندارد، منطبق است.

بنابر این مفهوم اتم، تا حدی که شکل انتزاعی دارد در دفع تحقق می یابد؛ اما متضاد آن نیز، تا حدی که مادهی انتزاعی است، کم تر از آن نیست؛ زیرا آن چیزی که به آن مربوط می شود، به واقع شامل اتم ها، البته از اتم های دیگر، است. اما وقتی من خودم را به خودم به مثابه چیز کاملاً متفاوتی مربوط می سازم، آنگاه رابطهی من رابطهی بی مادی است. این شدیدترین درجهی بیگانگی است که می تواند درک شود. بنابر این در دفع اتم ها، مادیت آن ها که در سقوط در امتداد خط مستقیم فرض می شود، با تعیین شکلی آن ها که در انحرافشان تثبیت می شود، به طور مصنوعی وحدت می یابد.

برعکس! دموکریت آنچه را که از نظر اپیکور تحقق مفهوم اتم است به حرکتی اجباری یعنی به عملی تابع ضرورت کور تبدیل می کند. در سطور بالا دیدیم که او گردابی را در نظر می گیرد که ضمن آنکه پیامد دفع و تلاقی اتم است، جوهر ضرورت تلقی می شود. بنابر این او در دفع فقط جنبهی مادی،

تلاشی و تغییر را می‌بیند و نه جنبه‌ی مثالی آن را که مطابق با آن، تمام روابط موجود با هر چیزی نفی می‌شود و حرکت به مثابه خود - تعیین بخشی تثبیت می‌شود. این نکته را آشکارا از این واقعیت می‌توان دریافت که دموکریت جسمی واحد را به گونه‌ی بی‌درک می‌کند که از رهگذر فضای تهی به طرز کاملاً محسوسی به اجزای متعددی تقسیم می‌شود، مثل طلا که به تکه‌هایی خرد تقسیم شده باشد. (۳۰) بدینگونه او نمی‌تواند واحد را به مثابه مفهوم اتم درک کند.

ارسطو به درستی بر ضد او چنین استدلال می‌کند:

«چون لئوسیپوس و دموکریت تأکید می‌کنند اجسام اولیه همواره در خلاء و در نامتناهی حرکت می‌کنند، باید می‌گفتند این کدام نوع حرکت است، و چه حرکتی را طبیعی می‌دانند. چرا که اگر هر یک از این عناصر به اجبار توسط عنصر دیگر به حرکت واداشته شود، ناگزیر هر کدام باید حرکتی طبیعی داشته باشند که هر حرکتی خارج از آن اجباری است. و این حرکت نخستین نباید اجباری بلکه باید طبیعی باشد. در غیر این صورت این روند تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت. (۳۱)»

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

همین است که ما نیز اشکال انضمامی تر دفع را که از سوی اپیکور به کار گرفته شده می‌یابیم: در حیطه‌ی سیاسی، میثاق (۳۲) و در عرصه‌ی اجتماعی دوستی (۳۳) است که به عنوان برترین خیر ستوده می‌شود.



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

ر.ک. سیسرو، درباره‌ی برترین خیرها و شرها، یکم، vi پلوتارک، در باره‌ی هیجانات فیلسوفان، ص ۲۴۹ (یکم، ۱۲)، استوبائوس، C. ۱، ص ۴۰.

(۲) - سیسرو، درباره‌ی طبیعت خدایان، یکم، xxvi (۷۳): چه چیز در فلسفه‌ی طبیعی اپیکور وجود دارد که از دموکریت اخذ نشده است؟ و این حتی در موردی که او برخی تغییرات را [در فلسفه‌ی دموکریت] به وجود آورد، مثلاً تغییر جهت ناگهانی اتم‌ها که هم اینک درباره‌ی آن سخن گفتم...

(۳) - سیسرو، درباره‌ی برترین خیرها و شرها، یکم، vi (۱۸-۱۹): او (اپیکور) معتقد است که همین اجسام صلب تقسیم‌ناپذیر در حرکت عمودی به پایین با وزن خودشان رانده می‌شوند، [حرکتی] که به نظر او حرکت طبیعی همه‌ی اجسام است؛ اما در ضمن این مرد زیرک در مواجهه شدن با این معضل که اگر آن‌ها همه در خط مستقیم به سوی پایین، و همچنان که من گفتم به طور عمودی، حرکت کنند هیچ اتمی هرگز قادر نخواهد بود از اتم دیگری

سبقت بگیرد، ایده‌ی را که ساخته‌ی خودش بود رواج داد: او گفت اتم چرخش بسیار خفیفی، کم‌ترین انحراف ممکن، را انجام می‌دهد؛ و از این طریق، درگیری‌ها، ترکیب‌ها و به هم چسبیدگی‌های اتم‌ها پدید می‌آید که منجر به خلق جهان، همه‌ی اجزای آن و همه‌ی آنچه در آن هاست می‌شود.

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

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

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

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

(۸) - ارسطو، درباره‌ی نفس، یکم، ۴ (۵-۱ و ۴۰۹): چگونه می‌توانیم واحدی (موند) را در حال حرکت به تصور آوریم؟ توسط کدام عامل؟ چه نوع حرکتی را می‌توان به چیزی بدون اجزا یا اختلاف‌های درونی نسبت داد؟ اگر

واحد، هم موجب حرکت و هم خودش قادر به حرکت است، پس باید حاوی اختلاف نیز باشد. علاوه بر این چون می‌گویند حرکت خط، صفحه و حرکت نقطه، خط را ایجاد می‌کند حرکت مواندها باید خط باشد.

(۹) - دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۴۳. اتم‌ها حرکتی پیوسته دارند.

- سیمپلیسیوس، C.۱، ص ۴۲۴... پیروان اپیکور... حرکت ابدی (را می‌آموختند).

(۱۰) - لوکرتیوس، درباره‌ی طبیعت چیزها، دوم، ۲۵۱، ۲۵ - ۲۵۳: ...اگر

اتم‌ها هرگز منحرف نشوند تا حرکت جدیدی آغاز شود و قید و بند سرنوشت را درهم بشکنند، همه چیز در توالی ابدی علت و معلول باقی خواهد ماند...

(۱۱) - همان، دوم، ۲۸۰-۲۷۹: ...در قلب انسان چیزی نهفته است که

می‌تواند با این نیرو بستیزد و به مقاومت پردازد.

(۱۲) - سیسرو، درباره‌ی برترین خیرها و شرها، یکم، vi (۲۰-۱۹): ...با

این همه او به موضوعی که به خاطر نجات آن چنین افسانه‌یی را ساخت و پرداخت، دست نمی‌یابد. زیرا اگر همه‌ی اتم‌ها منحرف می‌شوند، هیچکدام هرگز به دیگری نخواهد پیوست؛ اما اگر برخی منحرف شوند در حالی که بقیه به واسطه‌ی گرایش طبیعی خودشان در خط مستقیم سیر می‌کنند، در مرتبه‌ی نخست، این معادل انتساب حوزه‌های مختلف عمل به اتم‌ها است، یعنی برخی در سیر مستقیم و بعضی به جهات دیگر...

(۱۳) - لوکرتیوس، C.۱، ۲۹۳.

(۱۴) - سیسرو، درباره‌ی سرنوشت، X (۲۲): ...وقتی اتم در فضایی

کوچک به جهات دیگر منحرف می‌شود، اپیکور آن را با مفهوم کوچک‌ترین (elacheston) بیان می‌کند.

- (۱۵) - همان: همچنین او در حقیقت - اگر چه نه به صراحت - مجبور به اذعان شده که این انحراف بدون علت رخ می دهد.
- (۱۶) - پلوتارک، درباره‌ی آفرینش روان، ششم، ص ۸. (چاپ کلیشه‌ی): چون آن‌ها با اپیکور موافق نیستند که اتم به نحوی منحرف می شود، از این رو او حرکت بی دلیلی را خارج از ناوجود مطرح می کند.
- (۱۷) - سیسرو، درباره‌ی برترین خیرها و شرّها، یکم، vi (۱۹): انحراف افسانه‌ی خود ساخته است. (زیرا اپیکور می گوید اتم‌ها بدون علت منحرف می شوند، وقتی فیلسوفی طبیعی مدعی می شود که چیزی بدون علت روی می دهد لغزش بزرگی کرده است.) همچنین بی جهت اتم‌ها را از آنچه خود مدعی است که حرکت طبیعی همه‌ی اجسام سنگین شمرده می شود - یعنی حرکت رو به پایین در امتداد خط مستقیم - محروم می کند...
- (۱۸) - بایل (Bayle)، C. ۱.
- (۱۹) - آگوستین، نامه‌ها، ۵۶.
- (۲۰) - دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۱۲۸: چون فرجام همه‌ی اعمال ما قرار است آزاد بودن از رنج و ترس باشد.
- (۲۱) - پلوتارک: همین که اپیکور به واقع زندگی شاد را ناممکن می کند، ۱۰۹۱. اپیکور همچنین اظهار مشابهی دارد مبنی بر اینکه نیکی با پرهیز از شرّ حاصل می شود...
- (۲۲) - کلمنت اسکندرانی، جنگ، دوم، ص ۴۱۵ (۲۱)... و نیز اپیکور می گوید که رفع درد شادی است....
- (۲۳) - سنکا، درباره‌ی احسان‌ها، چهارم (۴، ۱۱، ص ۶۹۹): بلی، و بنابر این خدا به ما احسان نمی کند، بلکه او به دور از هرگونه توجه و نگرانی

نسبت به ما، به جهان، پشت می‌کند... و به احسان همانقدر بی‌اعتناست که به آزار و اذیت...

(۲۴) - سیسرو، درباره‌ی سرشت خدایان، یکم، XXIV (۶۸): ... اکنون راهی نشانمان دادی. خدا نه پیکر که شبه پیکر دارد؛ نه خون که شبه خون دارد.

(۲۵) - همان، Xi (۱۱۲، ۱۱۶ - ۱۱۵): خوب، دیگر چه طعام و آشامیدنی، چه هم‌نواایی موسیقی و گل‌های رنگارنگ و چه لذت تماس و بوییدنی به خدایان خواهی داد تا غرق شادیشان کنی؟... چه دلیلی داری که انسان برای ستایش خدایان مدیون است، مگر نه آنکه خدایان نه تنها نیم‌نگاهی به انسان ندارند، حتی غم چیزی را نمی‌خورند و اساساً کاری نمی‌کنند؟ «اما خداوند جلال و شکوهی دارد که به حکم سرشت خود، نیایش فرزندگان را بر می‌انگیزد.» اما چگونه جلال و شکوه در هستی‌یی تواند بود که در خوشی‌های خویش چنان غرق شده که یکسره به بطالت و بی‌عملی ادامه داده و ادامه خواهد داد؟

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

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

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

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

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

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

(۳۱) - همان، سوم، ۲ (۱۷-۹ و ۳۰۰): از این رو باید از لئوسیپوس و دموکریت، که می‌گویند اجسام اولیه در خلاء یا لایتناهی در حرکت دائمی هستند، خواست تا شیوه‌ی حرکت و نوع حرکت طبیعی آن‌ها را توضیح دهند. چون اگر عناصر گوناگون از سوی یکدیگر ناگزیر به حرکت می‌شوند، هر کدام می‌باید حرکتی طبیعی داشته باشند که حرکت اجباری آن را نقض می‌کند، و نخستین متحرک باید نه به اجبار بلکه به طور طبیعی عامل حرکت باشد. اگر

حرکت علتی طبیعی و غایی نداشته باشد و هر حرکت قبلی در این زنجیره تحت اجبار به حرکت در آید، آنگاه ما با فرایندی بی نهایت روبرو هستیم.

(۳۲) - دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۱۵۰: حیواناتی که نمی توانند با این هدف میان خود پیمان برقرار کنند که نه به هم زیان برسانند و نه زیان ببینند، چیزی از عدالت و بی عدالتی نشنیده اند. و آن قبایلی که نمی توانند یا نمی خواهند، با هدفی مشترک با هم پیمان ببندند نیز همین وضع را دارند. عدالت مطلق هرگز وجود نداشته، بلکه با مراددهی متقابل در برخی مناطق گاه توافقی به عمل می آمد تا مانع رنج و آزار هم شوند.

(۳۳)*

* - یادداشت های (۳۲) و (۳۳) بعداً از سوی مارکس به متن اضافه شده بود. متن یادداشت (۳۳) ضمیمه نبوده است.

بخش دوم:

کیفیات اتم

قائل شدن خصوصیات برای اتم مفهوم آن را نقض می‌کند، زیرا به گفته‌ی اپیکور هر خصوصیتی ناپایدار است حال آنکه اتم‌ها تغییر نمی‌کنند. (۱) با این همه، ناگزیر باید به اتم خصوصیتی را نسبت داد. در حقیقت، اتم‌ها پس از عمل دفع که با فضای محسوس از هم جدا شده‌اند، ناگزیر باید بیواسطه از هم و از ذات محض اشان متفاوت باشند، یعنی باید کیفیتی داشته باشند.

بنابر این، در تحلیل زیر به ادعای شنایدر و نورنبرگر، که «اپیکور، کیفیاتی برای اتم‌ها قائل نشد؛ در بندهای ۴۴ و ۵۴ نامه‌ی دیوگنس لائرتیوس به هرودوت تحریفاتی شده است» توجهی ندارم. اگر واقعاً چنین است چگونه می‌توان گواهی لوکرتیوس، پلوتارک و در حقیقت تمام نویسندگان دیگری که از اپیکور سخن می‌گویند، بی اعتبار دانست؟ علاوه بر این، دیوگنس لائرتیوس نه در دو بلکه در ده بند ۴۲-۴۴ و ۵۴-۵۹ و ۶۱ از کیفیت‌های اتم صحبت می‌کند. دلایلی که این منتقدان برای استدلال خود ارائه می‌کنند یعنی اینکه «فلاسفه‌ی یونان نمی‌دانستند چگونه کیفیات اتم را با مفهوم آن آشتی دهند» بسیار سطحی است. [۱۴] اسپینوزا می‌گوید که نادانی بیانگر هیچ

نوع استدلالی نیست.^{۳۹} اگر قرار بود هر کس فرازهایی از متون باستانی را که نمی فهمد حذف کند، دیری نمی گذشت که جز لوح نانوشته^{۴۰} چیزی در دست نمی داشتیم!

اتم از طریق کیفیت‌ها وجودی می‌یابد که با مفهوم آن تضاد دارد؛ یعنی هستی خارجیت یافته‌ی بی که با ذات خود متفاوت فرض شده است. عمدتاً این تضاد مورد توجه اپیکور بوده است. از این رو، به محض آنکه خصوصیتی را مسلم فرض می‌کند و بدینگونه نتیجه‌ی طبیعت مادی اتم را استنتاج می‌کند، در همان حال تعیین‌هایی که بار دیگر این خصوصیت را در قلمرو خویش نابود می‌کنند و در عوض به مفهوم اتم اعتبار می‌بخشند نامسلم می‌گیرد. بنابر این، او همه‌ی خصوصیات را به نحوی تعیین می‌کند که در تضاد با خود قرار می‌گیرند. از سوی دیگر، دموکریست در هیچ جا خصوصیات را در ارتباط با خود اتم بررسی نمی‌کند و به تضاد میان مفهوم و وجود، که ذاتی آن‌هاست، عینیت نمی‌دهد. همه‌ی اشتیاق او بیش‌تر به باز نمود کیفیت طبیعت انضمامی‌بی معطوف است که از آن کیفیات شکل می‌پذیرد. از نظر او، این کیفیات صرفاً فرضیاتی هستند برای تبیین تکراری که نمود خودش را می‌سازد. در نتیجه مفهوم اتم ارتباطی با آن‌ها ندارد.

برای اثبات ادعای خود نخست ضروری است منابعی را شرح دهیم که به نظر می‌رسد در این مورد با هم تضاد دارند. در رساله‌ی هیچانات فیلسوفان^{۴۱} می‌خوانیم:

^{۳۹} - اسپینوزا، اخلاق، بخش یکم، قضیه ی ۲۶، پیوست. - مارکس

^{۴۰} - tabula rasa

^{۴۱} - De placitis philosophorum

«اپیکور تأکید می‌کند اتم‌ها سه کیفیت دارند: اندازه، شکل، وزن. دموکریت دو کیفیت قائل است، اندازه و شکل؛ اپیکور وزن را به عنوان کیفیت سوم اضافه کرد.^(۲)

همین فراز کلمه به کلمه در تدارک برای انجیل اوسیپوس^۲ تکرار شده است.^(۳)

در گواهی سیمپلیسیوس^(۴) و فیلوپونوس^۳ ^(۵) تأیید شده که دموکریت برای اتم‌ها فقط اختلاف در اندازه و شکل قائل بود. و این آشکارا خلاف موضع ارسطو بود که در کتاب درباره‌ی کون و فساد^۴ به اتم‌های دموکریت اختلاف در وزن را نیز نسبت می‌دهد.^(۶) در فراز دیگری (در کتاب اول درباره‌ی آسمان‌ها^۵)، ارسطو این مسأله را بی نتیجه رها می‌کند که دموکریت برای اتم‌ها وزن قائل است یا نه. چرا که می‌گوید:

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

ریتر در تاریخ فلسفه‌ی باستان^۶ با اتکا به مرجعیت ارسطو، ادعاهای پلوتارک، اوسیپوس و استوبائوس^(۸) را رد می‌کند. او به شهادت سیمپلیسیوس و فیلوپونوس توجه نمی‌کند.

^۲ - praeparatio evangelica of Eusebius

^۳ - فیلوپونوس (philoponus) (۵۷۰-۴۹۰ بعد از میلاد) از اسکندریه. او با نظرات علمی ارسطو مخالفت کرد و از دیدگاه مسیحیت قائل به آفرینش جهان شد.

^۴ - De generatione et corruptione

^۵ - De caelo

^۶ - Geschichte der alten philosophie

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

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

از این فراز نتایج بسیاری می‌توان گرفت. وزن به عنوان خصوصیت اتم‌های دموکریت ذکر نشده است. تکه‌های پراکنده‌ی ماده، که در خلأ پخش شده‌اند، باید اشکال خاصی داشته باشند، و آن‌ها را از بیرون با مشاهده‌ی فضا کاملاً می‌توان درک کرد. این نکته با وضوح بیش تری در فراز زیر از ارسطو نمایان است:

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

در این نقل قول آشکار است که دموکریّت خاصیت های اتم را فقط در ارتباط با تکوین تفاوت ها در جهان نموده‌ها و نه در ارتباط با خود اتم بررسی می‌کند. نتیجه‌ی دیگر اینکه دموکریّت وزن را خاصیت ذاتی اتم‌ها نمی‌داند. از نظر او وزن امری است بدیهی، زیرا هر چیز جسمانی وزن دارد. به همین ترتیب، به گفته‌ی او حتی اندازه نیز کیفیتی بنیادی نیست؛ [بلکه] تعینی تصادفی است که همراه با شکل به اتم‌ها داده شده است. تنها گوناگونی اشکال مورد توجه دموکریّت است، چرا که جز شکل، موقعیت و ترتیب چیز بیش‌تری یافت نمی‌شود. اندازه، شکل و وزن به همان صورت که در نظریه‌ی اپیکور ترکیب شده‌اند، تفاوت‌هایی هستند که اتم در خود دارد. شکل، موقعیت و ترتیب، تفاوت‌هایی هستند که اتم در ارتباط با چیزهای دیگر دارد. در حالی که دموکریّت برای تبیین جهان نموده‌ها به تعینات فرضی استناد می‌کند، از نظر اپیکور پی‌آمد خود اصول به ما عرضه می‌شود. بنابر این درباره‌ی تعیناتی که او برای خصوصیات اتم قائل است به تفصیل بحث خواهیم کرد.

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

«به این طریق اپیکور با استناد به لائرتیوس (دهم، ۴۴) که گفته بود اتم‌ها اندازه ندارند، کوشید نازکی اتم‌هایی را که به نحو باور نکردنی کوچک بودند قابل قبول سازد.» (۱۶)

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

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

دومین خصوصیت اتم‌های اپیکور شکل (۲۱) است. اما این تعیین نیز با مفهوم اتم در تضاد است و نقیض آن باید در نظر گرفته شود. فردیتِ انتزاعی همانا این همانیِ انتزاعی و بنابر این بدون شکل است. از این رو تفاوت در شکل اتم‌ها نمی‌تواند متعین شود (۲۲)، هر چند آن‌ها مطلقاً نامتناهی نیستند. (۲۳) در واقع به واسطه‌ی شمار معین و محدودی از اشکال است که اتم‌ها از یکدیگر متمایز می‌شوند. (۲۴) از این نکته آشکار می‌شود که به تعداد اتم‌ها شکل‌های متفاوت وجود ندارد، (۲۵) حال آنکه دموکریت به وجود تعداد بی‌نهایت شکل برای اتم معتقد است. (۲۶) اگر هر اتم شکل خاصی داشته باشد پس باید بی‌نهایت اندازه وجود داشته باشد (۲۷)؛ زیرا آن‌ها از یکدیگر

و در خود، همانند مونادهای لایب نیتس، بی نهایت تفاوت دارند. از این موضوع معکوس اظهار نظر لایب نیتس - نتیجه گرفته می شود. (۲۸) این نظر آشکارا بار دیگر تعین شکلی را نفی می کند، زیرا شکلی که با شکل دیگر تفاوت نداشته باشد، دیگر شکل نیست.

سرانجام، نکته‌ی بسیار مهم این است که اپیکور وزن را سومین کیفیت اتم می داند (۲۹)، زیرا ماده در مرکز جاذبه دارای فردیت مثالی است که تعین اصلی اتم را تشکیل می دهد. از این رو، به محض آنکه اتم ها به قلمرو فرامود می آیند، باید وزن هم داشته باشند.

اما وزن نیز مستقیماً مفهوم اتم را نقض می کند، زیرا فردیت ماده است که همچون مقصودی مثالی بیرون از ماده قرار دارد. اما خود اتم همانا این فردیت است، چنانکه مرکز جاذبه‌ی بی بوده که چون وجود فردی تصور شده است. بنابر این از نظر اپیکور وزن فقط به مثابه وزن متفاوت وجود دارد و خود اتم ها مانند اجرام آسمانی مراکز بنیادی جاذبه هستند. اگر این نکته کاربرد مشخص یابد، نتیجه‌ی بدیهی آن واقعیتی است که بروکر مشهور شگفت آور (۳۰) می یابدش و لوکرتیوس به ما اطمینان می دهد (۳۱) که زمین، مرکزی ندارد که هر چیزی را به سوی خود جذب کند، و اینکه قطبین وجود ندارد. علاوه بر این، از آنجا که وزن فقط متعلق به اتمی است که از دیگر اتم ها متمایز است و از این رو خارجیت یافته و خصوصیت هایی دارد، پس آشکارا زمانی که انبوه اتم ها فقط در رابطه با خلأ به تصور در می آیند و نه براساس تمایزشان، تعین وزن موجودیت نمی یابد. بنابر این، اتم ها به رغم تفاوت در جرم و شکل با سرعتی یکسان در فضای تهی حرکت می کنند. (۳۲) بدینسان، اپیکور وزن را فقط در مورد دفع و ترکیب های حاصل از آن به کار

می برد. از آن این حکم نتیجه شد که وزن فقط با درهم آمیزی های اتم ها پدید می آید و نه با خود اتم ها. (۳۳)

گاسندی به این دلیل اپیکور را می ستاید که منحصرأ با هدایت عقل این حقیقت تجربی ثابت شده را پیش بینی کرد که تمام اجسام، صرف نظر از وزن و جرم اشان، هنگام سقوط از بالا به پایین سرعتی یکسانی دارند. (۳۴)

بنابر این، بررسی خصوصیات اتم ها ما را به همان نتیجه ی بررسی انحراف می رساند: اپیکور تضاد موجود در مفهوم اتم یعنی تضاد بین ماهیت و وجود را عینیت می بخشد. بنابر این او ما را با اتم شناسی آشنا کرد. از سوی دیگر، در آثار دموکریت مبانی اتم درک نمی شود. او فقط جنبه ی مادی را مورد تأکید قرار می دهد و فرضیه هایی را برای مشاهده ی تجربی ارائه می کند.



(۱) - دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۵۴: هر کیفیتی تغییر می کند، اما اتم ها تغییر نمی کنند.

- لوکرتیوس، درباره ی طبیعت چیزها: دوم، ۸۶۲-۸۶۱: اگر می خواهیم کیهان بر بنیادهای تباہ ناپذیری استوار شود تا ایمن باشد، باید آن ها [بنیادها] را از اتم ها جدا نگه داشت...

(۲) - (پلوتارک)، درباره ی هیجانات فیلسوفان: (یکم، ۳). اپیکور... تصریح می کند که... اجسام وابسته به این سه عرض اند: شکل، اندازه و وزن. دموکریت دو عرض را (تصدیق کرد): اندازه و شکل. اپیکور با نکته سنجی عنصر سوم یعنی وزن را اضافه کرد. چرا که اظهار داشت ضروری است... که

اجسام حرکتشان را از آن تکانه، که خود نشأت گرفته از وزن است، کسب کنند. سکستوس امپریکوس، بر ضد فیلسوفان، ص ۴۲۱ (دهم، ۲۴۰)

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

(۴) - سیمیلیسیوس، C. ۱. ص ۳۶۲... (دموکریت) برای آن‌ها (اتم‌ها) با

توجه به اندازه و شکل، تفاوت قائل است...

(۵) - فیلوپونوس، همان: او (دموکریت) سرشت یگانه و متعارف جسم را به

همه‌ی اشکال اختصاص می‌دهد؛ اجزای آن، اتم‌ها هستند که در اندازه و شکل با هم متفاوت هستند؛ زیرا نه تنها اشکالی متفاوت دارند بلکه برخی از آن‌ها بزرگ‌تر و برخی کوچک‌ترند.

(۶) - ارسطو، درباره‌ی کون و فساد، ۱، ۸، (۳۲۶، ۱۰): ... با این همه،

او (دموکریت) می‌گوید: «هر چه تقسیم ناپذیری بیش‌تر می‌شود، سنگین‌تر می‌گردد.»

(۷) - ارسطو، درباره‌ی آسمان‌ها، یکم، ۷ (۲۷۶، ۲-۱، ۴۰۷): اما،

چنانکه مدعی هستیم، هر تکه باید حرکت یکسانی داشته باشد... بنابر این اگر همه‌ی اجسام دارای وزن باشند، هیچ جسمی به معنای دقیق کلمه سبک نیست؛ و اگر سبکی عام باشد، هیچ جسمی سنگین نیست. به علاوه، هر چیزی که سبک یا سنگین باشد، در یکی از دو کران نهایی و یا در میان آن دو کران جای خواهد داشت.

(۸) - ریتر، تاریخ فلسفه‌ی باستان (به آلمانی)، یکم، ص ۵۶۸، یادداشت

دوم (ویراست دوم، ۱۸۳۶، ص ۶۰۲، یادداشت دوم).

(۹) - ارسطو، متافیزیک، هشتم، ۲، (۱۴-۱۱ و ۱۰۴۲): ظاهراً دموکریت

فکر می‌کند که سه نوع تفاوت بین اشیاء (اتم‌ها) وجود دارد؛ جسم بنیادی و

ماده مانند هم هستند، اما در ریتم یعنی شکل، یا در پیچش یعنی وضعیت، و یا در ارتباط درونی یعنی نظم، تفاوت دارند.

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

(۱۱) - دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۴۴: ... اتم‌ها کیفیتی به جز شکل، اندازه و وزن ندارند... دیگر آنکه آن‌ها اندازه‌ی خاصی ندارند؛ به هر حال تاکنون هرگز هیچ اتمی به حواس ما درنیامده است.

(۱۲) - همان، دهم، ۵۶: اما نسبت دادن اندازه‌ی خاص به اتم‌ها کمکی به توضیح تفاوت کیفیت چیزها نمی‌کند؛ علاوه بر این، در این مورد اتم‌ها باید آنقدر بزرگ می‌بودند که می‌دیدیم اشان که البته هرگز تاکنون رخ نداده است؛

همچنین نمی‌توان دریافت که چگونه چنین رویدادی امکانپذیر است یعنی اتمی قابل رؤیت شود.

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

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

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

(۱۶) - ایپکور، قطعات برگزیده (درباره‌ی طبیعت)، دوم و دهم، گردآوری از روسینیوس، چاپ اورلی، ص ۲۶.

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

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

(۱۹) - ارسطو، درباره‌ی کون و فساد، یکم، ۸، (۳۰ و ۳۲۴): ... نادیدنی... به سبب خردیشان...

(۲۰) - اوسیبوس، تدارک برای انجیل، چهاردهم، ص ۷۴۹: دموکریت... قابلیت درک اجسام را از طریق عقل... از اصول چیزهای تقسیم‌ناپذیر

[می دانست]... ر. ک. (پلو تارک)، درباره‌ی هیجان‌ات فیلسوفان، یکم، ص ۲۳۵ (۳).

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

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

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

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

- اوسیبیوس، تدارک برای انجیل، چهاردهم، ص ۷۴۹: اپیکور... (می گوید)... که اشکال خود اتم‌ها محدودند، نه بی‌نهایت... ر. ک. (پلو تارک)، درباره‌ی هیجان‌ات فیلسوفان، ۱. C.

(۲۵) - دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۴۲: اتم‌ها، همانند هر شکل، مطلقاً بی‌نهایت اند.

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

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

- فیلیپونوس، ۱. C: آن‌ها... نه تنها یکسره اشکالی کاملاً متفاوت اند... (۲۷) - لوکرتیوس، درباره‌ی طبیعت چیزها، دوم، ۴۸۴-۴۷۴، ۴۹۲-۴۹۱، ۴۹۷-۴۹۵: ... تعداد اشکال مختلف اتم‌ها محدود و معین است. اگر چنین نبود برخی از اتم‌ها می‌بایست مقداری بی‌نهایت می‌داشتند. در محدوده‌ی تنگ هر ذره‌ی منفرد، فقط گستره‌ی محدودی از اشکال می‌تواند وجود داشته باشد...

...اگر خواهان تغییر هر چه بیش‌تر شکل آن هستید... ترتیب هنوز مستلزم اجزای بیش‌تری است... تنوع در شکل با افزایش در اندازه تناسب دارد. بنابر این نمی‌توان باور کرد که اتم‌ها بر اساس بی‌نهایتی اشکال متمایز می‌شوند... (۲۸) - ر. ک. یادداشت (۲۵).

(۲۹) - دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۴۴ و ۴۵.

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

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

(۳۲) - دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۴۳: اتم‌ها با سرعت مساوی حرکت می‌کنند، چرا که خلأ برای سبک‌ترین و سنگین‌ترین اجسام راه یکسانی را تا به ابد می‌گشاید... ۶۱: وقتی اتم‌ها در خلأ سیر می‌کنند و با مقاومتی مواجه نمی‌شوند، باید با سرعت یکسان حرکت کنند؛ چنین نیست که اتم‌های سنگین سریع‌تر از اتم‌های کوچک و سبک سیر می‌کنند. مادام که چیزی با آن‌ها برخورد نکند اتم‌های کوچک نیز سریع‌تر از اتم‌های بزرگ سیر نمی‌کنند. البته مشروط به اینکه همیشه گذرگاهی متناسب با اندازه‌ی خود پیدا کنند؛ و نیز مشروط به اینکه با هیچ مانعی مواجه نشوند.

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

(۳۳) - ر. ک. فصل ۳.

(۳۴) - فویرباخ. تاریخ فلسفه‌ی متأخر^{۴۷}، (۱۸۳۳، به نقل از گاسندی، ۱. C. سی و سوم، شماره‌ی ۷: با آنکه اپیکور شاید هرگز درباره‌ی این تجربه نیندیشیده بود، (با این همه) او، به کمک عقل، به همان عقیده‌ی درباره‌ی اتم‌ها رسید که اخیراً تجربه به ما آموخته است. اینکه تمام اجسام... با وزن و حجم بسیار متفاوت هنگام سقوط سرعت یکسانی دارند. بنابراین، این، عقیده داشت که تمام اتم‌ها، هر چند با اندازه و وزنی متفاوت، با سرعتی برابر حرکت می‌کنند.

بخش سوم:

اصول تجزیه‌ناپذیر و عناصر تقسیم‌ناپذیر

شاو‌باخ در رساله‌اش درباره‌ی مفاهیم اخترشناختی اپیکور، که تاکنون به آن ارجاع داده ایم، نکته‌ی زیر را ابراز می‌کند:

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

بگذارید دقیق‌تر به فرازی بپردازیم که شاو‌باخ از دیوگنس لائرتیوس نقل می‌کند. به طور مثال در آن چنین گزاره‌یی را می‌یابیم که «هستی» شامل

اجسام و طبیعت غیرجسمانی است؛ یا اینکه عناصر تقسیم ناپذیر وجود دارند و از این قبیل اظهارنظرها.

اپیکور در نامه‌یی به پیثوکلس می‌آموزاند که آموزه‌ی شهاب‌ها با تمام آیین‌های دیگر در فیزیک تفاوت دارد؛ مثلاً اینکه هر چیزی یا جسم است یا خلاء، یا اینکه عناصر بنیادی تقسیم ناپذیری وجود دارند. آشکارا دلیلی برای پذیرش اینکه این موضوع به نوع دوم اتم‌ها مربوط می‌شود نداریم. (۴) شاید به نظر رسد که گسست بین این دو عبارت که «هستی شامل اجسام و طبیعت غیرجسمانی است» و اینکه «عناصر تقسیم ناپذیر وجود دارند»، اختلافی بین سوما [جسم، ماده] و عناصر تقسیم ناپذیر ایجاد می‌کند. از این رو ممکن است بگوییم که سوما معرف اتم‌های نوع اول و در تقابل با عناصر تقسیم ناپذیر است. اما چنین چیزی اصلاً مطرح نیست. سوما به معنای جسمانی در تقابل با خلاء است که به همین دلیل اسوماتون [غیرجسمانی، غیرمادی] خوانده می‌شود. (۵) بنابراین، واژه‌ی سوما هم شامل اتم‌ها و هم اجسام مرکب است. به طور مثال در نامه به هرودوت می‌خوانیم: «هستی جسم است... اگر چیزی که خلاء، فضا و طبیعت غیرجسمانی می‌خوانیمش وجود نداشت... در میان اجسام برخی مرکب هستند، بقیه چیزهایی اند که ترکیبات را پدید آورده اند و این دومی ها، تقسیم ناپذیر و تغییر ناپذیر هستند... در نتیجه، ضرورتاً این نخستین اصول مربوط به طبیعت جسمانی تقسیم ناپذیر هستند.» (۶)

بنابراین در نقل قولی که در آغاز آمد، اپیکور از جسمانی به طور کلی و در تقابل با خلاء، و سپس از جسمانی به طور خاص، [یعنی] از اتم‌ها سخن می‌گوید.

استناد شایب‌بخ به ارسطو چیزی را ثابت نمی‌کند. درست است که تفاوت بین اصل نخستین و عنصر را، که به ویژه رواقیون بر آن تأکید داشتند (۷)، نزد ارسطو نیز می‌توان یافت (۸)، اما با این همه ارسطو دو عبارت را یکسان می‌داند. (۹) او حتی به صراحت می‌آموزاند که عنصر اساساً دلالت بر اتم دارد. (۱۰) لئوسیپوس و دموکریت به همین‌سان از پُر بودن و خلأ نام می‌برند. (۱۱)

به نظر لوکرتیوس، در نامه های اپیکور که دیوگنس لائرتیوس از آن‌ها در کولوتس پلوتارک (۱۲) و از سکستوس امپیریکوس (۱۳) نقل قول می‌کند، این خصوصیت‌ها به خود اتم‌ها نسبت داده شده‌اند، و به همین جهت آنان همچون فراروی از خویش تعین یافته‌اند.

اما اگر این نظر را متناقض بدانیم که اجسامی که فقط از طریق عقل ادراک پذیرند باید کیفیات مکانی داشته باشند، پس پذیرش این امر که خود کیفیت‌های مکانی فقط از طریق خرد قابل درک هستند با تناقض بیش‌تری همراه است. (۱۴)

سرانجام، شایب‌بخ در تأیید بیش‌تر نظر خود این نقل قول را از استوبانوس می‌آورد: «اپیکور (می‌گوید) (اجسام) اولیه می‌بایست بسیط باشند، هر چند اجسامی که از آن‌ها تشکیل می‌شوند باید دارای وزن باشند.»

به این فراز از استوبانوس این نکته را می‌توان افزود که عناصر تقسیم‌ناپذیر چون نوع خاصی از اتم تلقی شده‌اند: (پلوتارک، درباره‌ی هیجان‌ات فیلسوفان، یکم، ۲۴۶ و ۲۴۹؛ استوبانوس، گزینه‌های فیزیکی، یکم، ص ۵) (۱۵) اما در بقیه‌ی موارد، در این فرازها به هیچ وجه ادعا نشده که اتم‌های اصلی بدون اندازه، شکل و وزن هستند. برعکس وزن به تنهایی

خصوصیت ویژه‌ی اصول تجزیه ناپذیر و عناصر تقسیم ناپذیر تلقی می‌شود. اما در فصل پیشین دریافتیم که وزن تنها در ارتباط با دفع و ترکیبات حاصل از آن به کار رفته است.

با اختراع عناصر تقسیم ناپذیر نیز چیزی به دست نمی‌آوریم. فرا رفتن از اصول تجزیه ناپذیر به عناصر تقسیم ناپذیر به همان اندازه دشوار است که بخواهیم خصایصی را مستقیماً به آن‌ها نسبت دهیم. با این حال، یکسره چنین تمایزی را منکر نیستیم. فقط این نکته را انکار می‌کنم که دو نوع اتم متفاوت و ثابت وجود دارد. آن‌ها در عوض تعینات متفاوت یک نوع اتم هستند.

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

شاید بتوان با مثال زیر این روش را توضیح داد:

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

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

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

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

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

در تمام این معانی - و این‌ها تنها معانی یا به عبارتی حتی تنها معانی ممکن برای اتم باوران هستند - نامتناهی صرفاً تعیین‌اتم‌ها و خلاء است؛ با این همه همچون وجودی خاص متمایز می‌شود و حتی به عنوان ماهیتی ویژه در کنار اصولی مطرح می‌شود که تعیین‌اشان را تبیین می‌کند.

بنابر این، حتی اگر خود اپیکور هم تعیینی را مشخص کرده باشد که به مدد آن اتم به عنصری همچون نوع اصیل مستقل اتم تبدیل می‌شود - موردی که از قضا بر اساس رجحان تاریخی این منبع بر منبع دیگر مورد قضاوت قرار نمی‌گیرد، حتی اگر آن منبع مترودوروس [۱۵] شاگرد اپیکور باشد که موثق‌تر از منابع دیگر است - باز هم نخستین کسی بود که تعیین‌تمایزیافته را به وجود تمایزیافته تغییر داد (۲۰)؛ ما باید تغییر وجوه جداگانه‌ی اتم را به

وجودی مستقل، ناشی از حالت ذهنی آگاهی اتمیستی بدانیم. تصدیق شکل وجود با تعینات متفاوت به درک تفاوت آن‌ها نینجامیده است.

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

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

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

درست است که اتم‌ها جوهر طبیعت هستند (۲۱) و از آن‌ها هر چیزی پدید می‌آید و در آن هر چیزی ناپدید می‌شود (۲۲)، اما فنای مداوم جهان نمود، به نتیجه‌ی بی‌نمی‌انجامد. نمودهایی جدید شکل می‌گیرند؛ ولی خود اتم همیشه اساساً همچون شالوده باقی می‌ماند. (۲۳) بنابر این تا جایی که اتم مفهومی ناب تلقی می‌شود، وجودش فضای تهی و طبیعت ناپود شده است. تا جایی که اتم واقعیت می‌یابد، به بنیانی مادی فرو می‌غلتد که همچون حامل جهان مناسبات متنوع فقط در اشکالی موجودیت می‌یابد که نسبت به آن بی‌اعتنا و خارجی است. این بی‌آمدی ضروری است زیرا اتم که به طور انتزاعی منفرد و

کامل فرض می‌شود، نمی‌تواند خود را به مثابه قدرت مثالی و عام این تنوع فعلیت بخشد.

فردیت انتزاعی آزادی از هستی است، نه آزادی در هستی. نمی‌تواند در نور هستی بدرخشد. این همان عنصری است که در آن این فردیت خصوصیت اش را از دست می‌دهد و مادی می‌شود. به همین دلیل اتم به روز روشن نمود وارد نمی‌شود (۲۴) و یا اگر وارد شود به بنیانی مادی در خواهد غلتید. اتم به این معنا فقط در خلاء وجود دارد. بنابر این مرگ طبیعت به جوهر جاودانی اش تبدیل شده است؛ و لوکرتیوس به درستی ندا سر می‌دهد:

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

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



(۱) - آمتوخوا کئو ابدأ به معنای این نیست که «فضا را پُر نمی‌کند». بلکه به معنای آن است که «سهمی از خلاء ندارد» (استوبانوس، گزینه‌های فیزیکی، یکم، ص. ۳۰۶). این چیزی است که شبیه آن را دیوگنس لائرتیوس در جای دیگری چنین بیان می‌کند: «هر چند در اجزا فاقد تمایز هستند». به همین طریق باید این عبارت را در درباره‌ی هیجانات فیلسوفان، (پلوتارک)، یکم، ص ۲۳۶ و سیمیلیسیوس، ص ۴۰۵، توضیح دهیم.

(۲) - پس این هم نتیجه‌گیری نادرستی است. بنابراین، آنچه در مکان تقسیم نمی‌شود، خارج از مکان و یا بدون ارتباط مکانی نیست.

(۳) - شاویاخ، ۱. C. (ص) ص ۵۵۰ (۵۴۹).

(۴) - دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۴۴.

(۵) - همان، دهم، ۶۷: اما امکان ندارد جز فضای تهی چیزی را که غیر جسمانی است، همچون چیزی در خود درک کرد.

(۶) - همان، دهم، ۳۹، ۴۰ و ۴۱.

(۷) - همان، هفتم، (فصل) ۱، (۱۳۴): مطابق نظر آنان (یعنی رواقیون) بین اصول و عناصر اختلاف وجود دارد: اصول، زاینده یا نابودکننده نیستند در حالی که وقتی همه چیز دستخوش حریق شده باشد، عناصر نابود می‌شوند.

(۸) - ارسطو، متافیزیک، چهارم، ۱ و ۳.

(۹) - رجوع کنید. ۱. C.

(۱۰) - همان، پنجم، (۶-۵ و ۱۰۱۴ و ۳۱-۳۴ و ۱۰۱۴): به همین‌گونه

آنان که از عناصر اجسام سخن می‌گویند منظورشان چیزهایی است که اجسام نهایتاً به آن‌ها تقسیم می‌شوند، در حالی که دیگر به چیزهایی که از نظر نوع

مختلف‌اند تقسیم نمی‌شوند، ... به همین دلیل آنچه کوچک و بسیط و تقسیم ناپذیر است، عنصر نامیده می‌شود.

(۱۱) - همان، یکم، ۴.

(۱۲) - دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۵۴.

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

(۱۳) - سکستوس امپریکوس، بر ضد پیروفسورها، ص ۴۲۰.

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

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

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

(۱۶) - رجوع کنید. ۱. C.

(۱۷) - سیسرو، درباره‌ی برترین خیرها و شرّها، یکم، vi: ... آنچه که او دنبال می‌کند... اتم‌ها، خلاء، خودنامتناهی [است] که آنان (یعنی اپیکوریان) بیکرانگی می‌خوانند...

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

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

(۱۹) - سیمپلیسیوس، ۱. C. ص ۴۸۸.

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

- استوبانوس، گزینه‌های فیزیکی، یکم، ص ۵۲: مترودوروس، آموزگار اپیکور (می‌گوید)... که با این همه علت‌ها همان اتم‌ها و عناصرند.

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

- دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۳۹: علاوه بر این، مجموعه‌ی همه‌ی چیزها همیشه همان بوده که اکنون هست و برای همیشه نیز چنین خواهد بود. زیرا چیزی وجود ندارد که بتواند به آن تغییر داده شود. چرا که خارج از مجموعه‌ی همه‌ی چیزها، چیزی وجود ندارد که بتواند به این مجموعه وارد شود و آن را تغییر دهد... تمامیت هستی مرکب از اجسام است... ۴۱: این عناصر تقسیم ناپذیر و دگرگون ناشدنی هستند و بنابراین، اگر قرار نیست که تمام چیزها نابود و به نیستی کشیده شوند، ناگزیر باید آنقدر قوی باشند تا از هم گسیختگی اجسام مرکب را تحمل کنند؛ زیرا آنان طبیعت صلب دارند و نمی‌توانند در جایی و به گونه‌ی خاص منحل شوند.

(۲۲) - دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۷۳: ... و همه‌ی چیزها دوباره منحل می‌شوند، برخی سریع‌تر و بعضی کندتر، پاره‌ی‌ی تحت تأثیر رشته‌ی‌ی علل، بقیه در اثر کُنش دیگری. ۷۴: بنابر این آشکار است که او (اپیکور) نیز جهان‌ها را فاسد شدنی می‌یابد، همچنان که اجزای آن‌ها موضوع تغییر هستند. - لوکرتیوس، پنجم، ۱۱۰-۱۰۹: باشد که عقل بیش از خود واقعیت متقاعدت کند که با ایجاد شکافی تمامی جهان می‌تواند فروپاشد!

- همان، پنجم ۳۷۵-۳۷۳: پس نتیجه این می‌شود که در گاه مرگ به روی آسمان و زمین و خورشید و بر توفان‌های مجهول دریا بسته نیست. این درگاه به طور ترسناکی باز است و با ورطه‌ی پهناوری رویاروی آنان قرار می‌گیرد. (۲۳) - سیمیلیسیوس، ۲۰۱، ص ۴۲۵.

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

بخش چهارم:

زمان

از آنجا که در اتم، ماده همچون رابطه‌ی محض با خود از هرگونه نسبیت و تغییرپذیری مستثنی شده، بلافاصله این نتیجه گرفته می‌شود که زمان نیز می‌باید از مفهوم اتم یعنی جهان ماهیت حذف شود. زیرا ماده ابدی است، و فقط تا حدی مستقل است که در آن انتزاع زمان انجام شده باشد. در این مورد دموکریست و اپیکور هم عقیده‌اند. اما از نظر شیوه‌یی که طبق آن زمان حذف شده از جهان اتم‌ها، تعیین می‌یابد - صرفنظر از اینکه به کجا انتقال می‌یابد - با هم اختلاف دارند.

از نظر دموکریست، زمان برای سیستم نه اهمیت دارد و نه ضرورت. او زمان را برای آن شرح می‌دهد تا آن را نفی کند. به گفته‌ی ارسطو (۱) و سیمپلیسیوس (۲)، زمان به این دلیل همچون امری ابدی تعیین یافته تا ظهور و سپری شدن و بنابر این زمانندی از مفهوم اتم‌ها حذف شود. زمان خود شاهده‌ی است بر اینکه همه چیز مستلزم یک خاستگاه و یک لحظه‌ی آغاز نیست.

در این آموزه نکته‌یی ژرف‌تر را می‌توان دریافت. ذهن خیالپرداز، که استقلال جوهر را درک نمی‌کند، در شد آیند آن در زمان دست به جستجو

می‌زند. نمی‌تواند دریابد که با زمانمند کردن جوهر، زمان را نیز جوهری و در نتیجه مفهوم آن را نفی می‌کند، چرا که زمان مطلق دیگر گذرا نیست. اما این راه حل از دیدگاهی دیگر قانع‌کننده نیست. زمان مستثنی شده از جهان ماهیت، به خودآگاهی سوژه‌ی فلسفه پرداز انتقال می‌یابد، اما با خود جهان ارتباط برقرار نمی‌کند.

نظر اپیکور کاملاً مخالف این موضوع است. زمان، مستثنی شده از جهان ماهیت، از نظر او به شکل مطلق نمود تبدیل می‌شود. به این معنی، زمان همچون عَرَضِ عَرَض^{۴۸} تعیین می‌یابد. عَرَضِ تغییر جوهر به طور کلی است. عَرَضِ عَرَضِ تغییری است که در خود بازتات می‌یابد، یعنی تغییر به مثابه تغییر. این شکل محض جهان نمود همانا زمان است. (۳)

ترکیب، فقط شکل انفعالی طبیعت انضمامی است؛ زمان شکل فعال آن است. اگر ترکیب را بر حسب هستی‌اش در نظر بگیریم، آنگاه اتم در ورای آن، در خلاء یعنی در تخیل وجود دارد. اگر اتم را بر حسب مفهوم اش در نظر بگیریم، آنگاه ترکیب یا اساساً وجود ندارد و یا فقط در تخیل وجود دارد. زیرا ترکیب ارتباطی است که در آن اتم‌ها مستقل و تنیده در خویش، گویی بی‌اعتنا به هم، ارتباطی با هم ندارند. زمان، برعکس، تغییر متناهی به گستره‌یی است که در آن تغییر به عنوان تغییر بدیهی تلقی می‌شود، و به همان میزان شکلی واقعی است که نمود را از جوهر جدا می‌کند و آن را به عنوان نمود فرض می‌کند، و در عین حال آن را به جوهر باز می‌گرداند. ترکیب صرفاً مبین مادیت اتم‌ها و نیز طبیعتی است که از آن‌ها سر بر می‌آورد. در مقابل، زمان از جهان نمود

accidens of the accidens - ^{۴۸}

است، در حالی که مفهوم اتم از جهان ماهیت است، یعنی انتزاع، نابودی و تقلیل همه‌ی هستی متعین به هستی - برای - خود.

از چنین ملاحظاتی می‌توان به نتایج زیر رسید: نخست، اپیکور تضاد میان ماده و شکل را مشخصه‌ی سرشت نمود می‌داند، که به این ترتیب به ضد تصویر سرشت ماهیت یعنی اتم تبدیل می‌شود. این تبدیل از طریق تقابل زمان با مکان، و تقابل شکل فعال نمود با شکل منفعل آن انجام می‌شود. دوم، اپیکور نخستین کسی بود که نمود را همچون نمود یعنی به عنوان بیگانه شدگی ماهیت دریافت، که در واقعیت خویش همچون بیگانه‌یی فعال می‌شود. از سوی دیگر، از نظر دموکریت، که ترکیب را به عنوان تنها شکل سرشت نمود در نظر می‌گیرد، نمود به خودی خود نشان نمی‌دهد که نمود است و از ماهیت متفاوت. بنابراین وقتی نمود برحسب وجودش در نظر گرفته شود، ماهیت کاملاً با آن در می‌آمیزد؛ وقتی بر حسب مفهوم‌اش بررسی شود، ماهیت کاملاً از وجود آن جدا می‌شود و در نتیجه به سطح صورت ذهنی تنزل می‌کند. ترکیب به بنیادهای ماهوی‌اش با بی‌اعتنایی و به لحاظ مادی برخورد می‌کند. از سوی دیگر، زمان آتش ماهیت است که پیوسته نمود را مصرف می‌کند و بر آن مهر وابستگی و ذاتی بودن می‌زند. سیرانجام، از آنجا که بنا به نظر اپیکور زمان همانا تغییر به مثابه تغییر یعنی بازتاب نمود در خودش است، ماهیت نمود یقیناً به عنوان امر عینی مسلّم فرض می‌شود؛ و هر چند که اتم - بنیان نمود - فقط از طریق عقل قابل درک است، احساس یقیناً معیار واقعی طبیعت انضمامی است.

در حقیقت، زمان، که بنا به اتم‌گرایی آگاهی اپیکوری شکل انتزاعی احساس است، با این ضرورت مواجه می‌شود که همچون طبیعتی تثبیت شود که وجود

جداگانه‌ی بی‌درون طبیعت دارد. تغییرپذیری جهان محسوس، یعنی تغییر آن به عنوان تغییر، و بازتاب نمود در خود که مفهوم زمان را تشکیل می‌دهد، وجود جداگانه‌ی بی‌در احساس آگاهانه دارد. بنابراین این احساس انسانی هماتا زمان متجسد یعنی بازتاب موجود جهان محسوس در خود است.

هر چند این نکته بلادرنگ از تعریف مفهوم زمان توسط اپیکور نتیجه‌گیری می‌شود، اما می‌توان آن را کاملاً به تفصیل نیز نشان داد. در نامه‌ی از اپیکور به هرودوت (۴) زمان به گونه‌ی تعریف می‌شود که فقط هنگامی بروز می‌یابد که عرض‌های اجسام، که توسط حواس درک شده‌اند، عرض اندیشه می‌شوند. بنابراین ادراک حسی، که در خود بازتاب یافته است، در اینجا منبع زمان و خود زمان است. از این رو، زمان نمی‌تواند نه با تمثیل تعریف شود و نه اینکه چیز دیگری درباره اش گفته شود، ولی ضروری است که قاطعانه به خود Enargie^{۴۹} استناد کنیم؛ چرا که ادراک حسی بازتاب یافته در خودش خود زمان است و راهی به فراسوی آن وجود ندارد.

از سوی دیگر از نظر لوکرتیوس، سکتوس امپیریکوس و استوبانوس (۵) عرض‌عرض یعنی تغییری که در خود بازتاب می‌یابد، به عنوان زمان تعریف می‌شود. بنابراین بازتاب عرض‌ها در ادراک حسی و بازتابشان در خود، به عنوان امری واحد فرض می‌شود.

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

انگاره‌ها اشکال اجسام طبیعی هستند، این اجسام چون لایه‌های پوست از آن‌ها جدا می‌شوند و به نمود انتقال می‌یابند. (۶) اشکال چیزها پیوسته از

^{۴۹} - واژه‌ی یونانی به معنای «ادراک واضح».

آن‌ها تراوش می‌کند و با نفوذ به حواس دقیقاً امکان آن را فراهم می‌آورند تا ابژه‌ها پدید آیند. از این رو با گوش دادن به طبیعت سخن خود را می‌شنود، با بوییدن آن خود را می‌بوید، با دیدن آن خود را می‌بیند. (۷) بنابراین حس پذیری انسانی یک رسانه است که در آن فرایندهای طبیعی از آن، چون یک کانون، بازتابانده می‌شوند و در نور نمود فروزان می‌شوند.

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

سرانجام پیوند میان حس‌پذیری و زمان به نحوی آشکار می‌شود که خصلت زمانمند چیزها و نمودشان برای حواس چون امری واحد در نظر گرفته می‌شوند. دقیقاً به این علت که فقط هنگامی اجسام بر حواس ظاهر می‌شوند که از میان رفته باشند. (۸) در حقیقت، انگاره‌ها با جدا کردن پیوسته‌ی خود از اجسام و سرازیر شدن به حواس، به واسطه‌ی اینکه وجود حسی‌اشان همچون طبیعت غیر در خارج از خودشان وجود دارد و با عدم بازگشت به خودشان یعنی جداافتادگی، انحلال می‌یابند و از میان می‌روند.

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

* * *

- (۱) - ارسطو، فیزیک، هشتم، ۱ (۱۷-۱۵ و ۲۵۱): ... در واقع درست همین موضوع دموکریست را قادر می‌کند نشان دهد که همه‌ی چیزها نمی‌توانند شونوی داشته باشند؛ چون می‌گویند زمان خلق نشده است.
- (۲) - سیمیلیسیوس، ۱. C. ص ۴۲۶: دموکریست قویاً متقاعد شده بود که زمان جاودانی است یعنی برای اینکه نشان دهد همه‌ی چیزها سرآغاز و منشاء ندارند، بدیهی دانست که زمان سرآغاز ندارد.
- (۳) - لوکرتیوس، یکم، ۴۵۹، ۴۶۳-۴۶۲: به همین سان، زمان فی نفسه وجود ندارد... نباید ادعا شود که هر کس می‌تواند زمان فی نفسه را جدا از حرکت چیزها یا سکون آرامشان حس کند.
- همان، یکم، ۴۸۲-۴۷۹: بنابراین ممکن است متوجه شوی که نمی‌توان گفت رویدادها مثل ماده مولود خودشان هستند یا همانند مکان هستند. در واقع باید آن‌ها را به عنوان عرض‌های ماده و یا مکانی که چیزها در آن روی می‌دهند شرح دهی.
- سکستوس امپیریکوس، بر ضد پروفیسورها، ص ۴۲۰: در اینجا اپیکور زمان را عرض عرض‌ها می‌نامد.
- استوبانوس، گزینه‌های فیزیکی، یکم، ۸: اپیکور (زمان) را یک عرض (می‌نامد)، ... یعنی چیزی که همراه حرکات است.
- (۴) - دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۷۲: موضوع دیگری هست که باید به دقت آن را در نظر بگیریم. هنگام تحقیق در مورد یک سوژه نباید زمان را همانند عرض‌های دیگر بررسی کنیم، یعنی آن را به پیش تصوراتی رجوع دهیم که در ذهن خود ما نقش می‌بندند؛ در عوض باید خود واقعیت صرف را، چون از زمان طولانی یا کوتاه صحبت می‌کنیم، در نظر گیریم و آن را با ویژگی تداوم

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

(۵) - لوکرتیوس، درباره‌ی طبیعت چیزها، ۱. C.

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

هستند، آنگاه بنا به نظر اپیکور زمان می‌باید عَرَضِ خودش باشد. ر. ک. استوبائوس، ۱. C.

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

- لئوکریتیوس، چهارم، ۳۲-۳۰: ... «انگاره‌های» چیزها، نوعی پوست خارجی [است] که دائماً از سطح اشیاء کنده می‌شوند و در هوا به اینسو و آنسو پرواز می‌کنند.

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

(۷) - دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۴۹: همچنین باید در نظر داشته باشیم که با ورود چیزی که از اشیای خارجی می‌آید ما شکل آن‌ها را می‌بینیم و به آن‌ها می‌اندیشیم. چرا که اشیای خارجی ماهیت خود را بر ما نقش نمی‌زنند... به همین‌گونه قشرهای نازکِ مشخصی که از خود اشیاء به وجود می‌آیند در ورود به چشمان ما یا ذهن ما، به تناسب اندازه‌اشان، همان رنگ و شکل اشیای خارجی را دارند... ۵۰: (...) و این باز هم بیانگر این است که چرا آن‌ها معرّفِ نمودِ یک شیءِ پیوسته هستند و کُنش متقابلی با شیء دارند... ۵۲: شنیدن زمانی رخ می‌دهد که جریانی از ابژه، خواه شخص یا چیز، می‌گذرد و

صوتی منتشر می کند و یا احساس شنیدن را به هر طریق ممکن تولید می کند. این جریان به ذرات همگنی خُرد می شود که در همان حال ارتباط متقابلی دارند... ۵۳: ... باید باور کنیم که اگر ذراتی از **ابژه** تراوش نیابد تا به نحو مناسبی عضو بویایی را تحریک کند، بوییدن همچنان که شنیدن، احساسی را بر نمی انگیزاند.

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

بخش پنجم:

شهاب‌ها

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

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

آناکساگوراس، که خود نخستین کسی بود که آسمان را از لحاظ فیزیکی تبیین کرد و از این رهگذر آن را در معنایی متفاوت با نظر سقراط به زمین کشاند، در پاسخ به این پرسش که با چه هدفی زاده شده است گفت: «برای

اینکه خورشید، ماه و آسمان را مشاهده کنم.» (۱) اما گزنوفان با نگاه به آسمان گفت: خداوند یگانه است. (۲) نگرش مذهبی قیثاغورثی‌ها، افلاطون و ارسطو به اجسام آسمانی امر معروفی است.

به راستی که اپیکور با دیدگاه تمام مردم یونان به مخالفت می‌پردازد. ارسطو می‌گوید اغلب به نظر می‌رسد که مفهوم برای پدیدار مدارکی فراهم می‌کند و پدیدار برای مفهوم. بنابر این همه‌ی مردم، چه بربر چه هلنی، و به طور کلی همه‌ی کسانی که به وجود خدا باور دارند، تصویری از خدایان دارند و بالاترین قلمرو را به الوهیت اختصاص می‌دهند و آشکارا امر سرمدی را به امر سرمدی پیوند می‌دهند، زیرا خلاف آن امکانپذیر نیست. بنابراین، اگر الوهیتی وجود داشته باشد - که در واقع وجود دارد - آنگاه هر چه درباره‌ی جوهر اجسام سماوی می‌گوییم نیز درست است. اما این موضوع تا جایی که مسأله‌ی اعتقاد انسانی مطرح است، با ادراک حسی نیز سازگار است. چرا که بنا به خاطراتی که نسل به نسل انتقال یافته است، در سراسر این دوران به نظر نمی‌رسد که در کل آسمان یا حتی در گوشه‌ی بی از آن چیزی تغییر کرده باشد. حتی نام اجسام سماوی نیز از عهد باستان به دوران کنونی به ارث رسیده و آنچه را که پیشینیان پذیرفتند ما هم می‌گوییم. زیرا نه یک بار، نه دو بار بلکه به دفعات بی شمار همان مناظر را دیده ایم. همین است که جسم اولیه - به غیر از خاک، آتش، هوا و آب - چیز متفاوتی است که بالاترین قلمرو، «اتر»، مشتق از واژه‌ی یونانی *their aei* (همیشه روان) نامیدندش و به آن لقب زمان ابدی دادند. (۳) اما پیشینیان آسمان و بالاترین قلمرو را به خدایان اختصاص داده بودند زیرا فقط آن‌ها نامیرا هستند. اما تعالیم امروزی گواه آن است که سماوات نابود نمی‌شوند، مخلوق نیستند و دستخوش هیچ حادثه‌ی

ناگواری نمی‌گردند. به این ترتیب، مفاهیم ما با نشانه‌هایی درباره‌ی خداوند مطابقت دارد. (۴) اما بدیهی است که فقط یک آسمان وجود دارد. این باور که اجسام آسمانی خدایان هستند و اینکه الوهیت همه‌ی طبیعت را دربر می‌گیرد، سنتی است که از نیاکان و پیشینیانمان به ارث رسیده و به شکل اسطوره‌های نسل‌های بعد تداوم یافته است. بقیه‌ی اعتقادات، که برای قوانین و برای زندگی سودمند هستند، به شکل اسطوره‌ی بی‌باور توده‌ها اضافه شد. بنابراین اساطیر خدایان را مشابه با انسان‌ها و برخی از موجودات زنده‌ی دیگر می‌آفرینند و چیزهایی مرتبط با آن‌ها را اختراع می‌کنند. اگر ما افزوده‌ها را کنار بگذاریم و فقط باور نخستین، یعنی اینکه جوهرهای اولیه خدایان اند، را در نظر بگیریم، آنگاه باید چنین تلقی کنیم که دست خداوند در کار بوده است و باید معتقد باشیم که پس از آنکه انواع هنرها و فلسفه‌هایی که به این یا آن طریق اختراع شده‌اند و دوباره از میان رفته‌اند، چنین نظراتی چون یادگارهایی به ما رسیده است. (۵)

برعکس، اپیکور می‌گوید:

به همه‌ی این‌ها باید این نکته را اضافه کنیم که بزرگ‌ترین آشفتگی روان آدمی از این جهت است که بنا به اساطیر، اجسام آسمانی مقدس و از بین نرفتنی قلمداد شده و دارای امیال و اعمال متعارض بوده و دستخوش بدگمانی‌اند. (۶) در مورد شهاب‌ها نیز باید باور کنیم که حرکت و موقعیت و افول و صعود و جایگاه و پدیده‌های مرتبط با آن‌ها به واسطه‌ی یگانه‌ی فرمانروا و آمر یا فرمانبر به وجود نمی‌آیند؛ یگانه‌ی بی‌که در همان حال گمان می‌رود مالک همه‌ی کرامت‌ها و نامیرایی‌ها باشد. چرا که اعمال با کرامت سازگاری ندارند، بلکه به واسطه‌ی عللی رخ می‌دهند که کاملاً به ضعف، ترس و احتیاج

مربوط هستند. تصورپذیر نیست که برخی اجسام آتش و ش بهره مند از کرامت، خودسرانه به این حرکت ها تن دهند. اگر کسی با این نکته موافق نباشد، آنگاه خود این تضاد بزرگ ترین آشفتگی را در روان انسان ها ایجاد می کند. (۷)

ارسطو مردم باستان را بابت اعتقاد به اینکه آسمان نیازمند تکیه گاه اطلس است سرزنش کرد (۸)، کسی که «در غرب می ایستد و شانه هایش تکیه گاه ستون های آسمان و زمین می شود.» (ایسخیلوس، پرومته، ۳۴۸ و صفحات بعد از آن). از سوی دیگر، اپیکور کسانی را مورد عتاب قرار می دهد که باور دارند انسان به آسمان نیاز دارد. او اعتقاد به وجود اطلس را که شانه هایش تکیه گاه آسمان است ناشی از حماقت و خرافه‌ی انسانی می داند. حماقت و خرافه نیز خاص تیتان ها است.

نامه‌ی اپیکور به پیثوکلس تماماً درباره‌ی نظریه‌ی اجسام آسمانی است؛ تنها در بخش پایانی نامه به احکام اخلاقی می پردازد. در این نامه احکام اخلاقی به نحو مناسبی با آموزه‌ی شهاب ها ارتباط می یابد. این نظریه برای اپیکور موضوع وجدان است. بنابر این مطالعه‌ی ما عمدتاً مبتنی بر این نامه است و آن را با نامه‌ی از اپیکور به هرودوت تکمیل می کنیم که در آن به نامه به پیثوکلس ارجاع شده است. (۹)

نخست نباید گمان کنیم که با شناخت شهاب ها، چه در کل و چه در جزء، می توان به هدف دیگری غیر از بی غمی و اطمینان استوار رسید، درست همان چیزی که از شناخت هر علم طبیعی دیگر می توان انتظار داشت. (۱۰) زندگی به تفکر نظری و توخالی نیاز ندارد و تنها باید بدون آشفتگی زندگی کرد. همانطور که هدف از بررسی طبیعت در کل جستجوی مهم ترین بنیادهای

آن است، شناخت از شهاب‌ها موجب شادی [خاطر انسان] می‌شود. نظریه‌ی جایگاه و صعود، موقعیت و افول شهاب‌ها در خود و برای خود زمینه‌ی ویژه‌ی برای شاد شدن ندارد؛ وحشت تنها کسانی را دربر می‌گیرد که شهاب‌ها را بدون درک ماهیت و علل اصلی [پیدایش آن‌ها] می‌بینند. (۱۱) تاکنون، فقط این تصور رد شده است که گویا نظریه‌ی شهاب‌ها بر سایر علوم برتری دارد؛ اکنون این نظریه در همان سطح سایر علوم قرار دارد.

اما نظریه‌ی شهاب‌ها در مقایسه با روش نظام‌های اخلاقی و هم با سایر مسائل فیزیکی به طور مشخص تفاوت دارد؛ مثلاً، در مورد عناصر تجزیه‌ناپذیر و امثال آن فقط یک توضیح وجود دارد که با آن پدیده‌ها سازگار است. اما چنین چیزی در مورد شهاب‌ها صادق نیست. (۱۲) برای منشأ آن‌ها نمی‌توان علت ساده‌ی یافت و بیش از یک جوهر با این پدیده انطباق دارد، زیرا مطالعه‌ی طبیعت نمی‌تواند در تطابق با اصول اولیه و قوانین تهی دنبال شود. (۱۳) پیوسته تکرار شده است که شهاب‌ها را نمی‌توان همانند بلکه باید به صور گوناگون توضیح داد. این نکته در مورد طلوع و غروب خورشید و ماه (۱۴)، بدر و محاق ماه (۱۵)، شباهت ماه به یک چهره (۱۶)، تغییر مدت روز و شب (۱۷) و دیگر پدیده‌های سماوی نیز مصداق دارد.

این پدیده‌ها را چگونه باید توضیح داد؟

هر توضیحی بسنده است. تنها باید اسطوره حذف شود. هنگامی اسطوره زدوده می‌شود که با مشاهده‌ی پدیده‌ها نتایجی از آنان بگیریم که مرتبط با امور غیرقابل رؤیت است. (۱۸) باید به شدت از نمود و احساس دفاع کنیم. از این رو باید از تمثیل استفاده کرد. به این طریق می‌توان ترس را توضیح داد و

خود را از آن رهند یعنی با نشان دادن علل تشکیل شهاب ها و پدیده هایی که پیوسته اتفاق می افتند و مردم را متوحش می کنند. (۱۹)

انبوه توضیحات و کثرت امکانات نباید فقط ذهنمان را غرق آرامش کند و علل ترس را برطرف کند، بلکه همچنین باید وحدت اجسام آسمانی و قانون مطلق را نفی کند که همواره یکسان پنداشته می شود. اجسام آسمانی گاهی ممکن است به این طریق و گاه به طریق دیگری رفتار کنند؛ اینکه رفتار آن ها با هیچ قانونی مطابقت ندارد خصیصه‌ی واقعیت آن هاست؛ ناپایداری و بی‌ثباتی از ویژگی آن هاست. (۲۰) کثرت توضیحات در عین حال باید وحدت ابژه را رفع کرده و آن را ارتقاء بخشد.

بنابراین، با اینکه ارسطو همراه با سایر فیلسوفان یونانی اجسام آسمانی را به این علت که همیشه به یک طریق رفتار می‌کنند سرمدی و فناپذیر می‌داند و حتی عنصری برتر از اجسام آسمانی را که تابع نیروی جاذبه نیست به آن ها نسبت می‌دهد، اپیکور برعکس خلاف این اظهارات را مدعی است. او استدلال می‌کند که نظریه‌ی شهاب ها به طور خاص از تمام آموزه‌های فیزیکی از این لحاظ متمایز است که هر چیزی در شهاب ها به چنان شیوه‌های متعدد و بی‌قاعده‌ی رخ می‌دهد که می‌باید با علل چندگانه و بی‌شمار آن ها را توضیح داد. آری، اپیکور با خشمی پُرشور نظر مخالف را رد و اعلام کرد کسانی که تنها از یک روش توضیح دفاع کرده و توضیحات دیگر را رد می‌کنند، و کسانی که یگانگی و از این رو سرمدیت و الوهیت را برای شهاب ها قائل هستند، دستخوش توضیح سازی بیهوده و حیل‌گری‌های فاقد ابتکار اخترشناسان می‌شوند؛ آنان حد و مرز مطالعه‌ی طبیعت را زیر پا می‌گذارند و خود را در آغوش اسطوره می‌اندازند؛ آنان می‌کوشند به ناممکن دست یابند

و کار پوچی می‌کنند؛ حتی این موضوع را تشخیص نمی‌دهند که آرامش [مردم] را در معرض خطر قرار می‌دهند. باید تنفر خود را از پُرچانگیشان نشان دهیم. (۲۱) باید از این پیشداوری پرهیز کنیم که اگر هدف از تحقیق درباره‌ی این موضوعات آرامش و سعادت ماست، نمی‌تواند دقیق و موşkافانه انجام شود. (۲۲) برعکس، این قانونی مطلق است که هیچ چیز نمی‌تواند آرامش را مختل سازد، خطرآفرین باشد و [در همان حال] از آن طبیعت فناپذیر و ابدی باشد. آگاهی باید درک کند که این قانون مطلق است. (۲۳)

بنابر این اپیکور نتیجه‌گیری می‌کند: چون جاودانگی اجسام آسمانی آرامش خودآگاهی را مختل می‌کند، آن‌ها ضرورتاً و اکیداً جاودانه نیستند.

اما چگونه می‌توان این دیدگاه ویژه‌ی اپیکور را درک کرد؟ همه‌ی نویسندگانی که درباره‌ی فلسفه‌ی اپیکور نوشته‌اند این نظر را با سایر موضوعات فیزیک و دکتترین اتمی ناسازگار دانسته‌اند. مبارزه با رواقیون، خرافات و اختربینی با دلایلی اساسی انجام شده است. دیدیم که خود اپیکور روش به کار برده شده در نظریه‌ی شهاب‌ها را از روش فیزیک متمایز می‌کند. اما در کدامیک از تعاریف اصل او ضرورت چنین تمایزی یافت شود؟ چگونه این اندیشه به ذهنش خطور کرد؟

اپیکور نه تنها با اختربینی بلکه همچنین با خودِ نجوم، با قانون ابدی و وجود عقلانیت در نظام آسمانی مبارزه می‌کرد. و سرانجام باید گفت که مخالفت او با رواقیون چیزی را تبیین نمی‌کند. پیش از اعلام اینکه اجسام آسمانی ترکیب‌های تصادفی اتم‌ها هستند و فرایندهایشان حاصل حرکت‌های تصادفی اتم‌هاست، خرافات و کل نظرات رواقیون رد شده بودند. در نتیجه

طبیعت ابدیشان از بین رفته بود؛ نتیجه‌یی که دموکریت مایل بود از این پیش فرض‌ها استنتاج کند. (۲۵) بنابراین این اتم باور نیازی به روش جدید نداشت. اما این هنوز تمام دشواری نیست. هنوز خلاف آمدهای گیج‌کننده تری وجود دارد. اتم استقلال و فردیت ماده است چنانکه بیانگر وزن است. اما اجسام آسمانی تحقق کامل وزن اند. همه‌ی خلاف آمدهای میان شکل و ماده، میان مفهوم و وجود، که موجب تکامل اتم می‌شوند، در آن‌ها حل شده‌اند؛ تمام آنچه که نیازمند عوامل تعیین‌کننده هستند در آن‌ها تحقق یافته است. اجسام آسمانی سرمدی و تغییرناپذیرند؛ مرکز ثقل اشان درون آن‌هاست نه بیرون آن‌ها. تنها کُنش آن‌ها حرکت است؛ و جدا شده از هم با فضای تهی، از خط مستقیم منحرف می‌شوند و در حالی که مراقب استقلال خود هستند نظامی از جذب و دفع را تشکیل می‌دهند و سرانجام زمان را به عنوان شکل نمود خود از خویش به وجود می‌آورند. بنابر این اجسام آسمانی اتم‌هایی هستند که واقعیت یافته‌اند. ماده در آن‌ها به فردیت خود دست یافته است. پس در اینجا اپیکور باید برترین وجود اصل خود یعنی نقطه‌ی اوج نظام خود را مجسم کرده باشد. وی اعلام داشت که اتم را به گونه‌یی به تصور درآورده که گویی طبیعت به بنیادهایی جاودان دست یافته است. مدعی بود که دغدغه اش فردیت ذاتی ماده بوده است. اما وقتی به واقعیت طبیعت مورد نظرش روی می‌آورد (و او طبیعتی جز طبیعت مکانیکی نمی‌شناسد)، وقتی به ماده‌ی مستقل و فناپذیر در اجسام آسمانی - که جاودانگی و تغییرناپذیری اش با باور مردم آزموده شده بود- می‌پردازد و به داوری فلسفه و آشکار بودن حواس تن می‌دهد، آنگاه تنها و یگانه اشتیاقش این است که آن را در زمره‌ی بی‌ثباتی زمینی جای دهد.

او به شدت با کسانی مخالفت می‌کند که طبیعت مستقلی را می‌ستایند که در خود کیفیت فردی دارد. این خیره‌کننده‌ترین تضاد اوست.

در نتیجه اپیکور احساس می‌کند در اینجا مقولات پیشین او فرو می‌پاشند و روش نظریه‌اش متفاوت می‌شود. ژرف‌ترین معرفت نظام اپیکور و کامل‌ترین انسجام آن این است که از آن آگاه است و آن را آگاهانه ابراز می‌کند.

در حقیقت، دیدیم که چگونه کل فلسفه‌ی طبیعت اپیکور با تضاد میان ماهیت و وجود، میان شکل و ماده گسترش می‌یابد. اما این تضاد در اجسام آسمانی حل شده و جنبه‌های در حال تعارض به سازش رسیده‌اند. ماده در نظام سماوی از خودش شکل پذیرفته، در خودش فردیت یافته و بنابراین به استقلال رسیده است. اما در این نقطه، دیگر تأییدی بر خودآگاهی انتزاعی‌اش نیست. در جهان اتم‌ها، همچون عالم پدیدار، شکل با ماده در ستیز بود؛ یک تعیین، دیگری را نفی کرد و دقیقاً در این تضاد، خودآگاهی فردی-انتزاعی‌پی‌برد که طبیعت‌اش عینیت یافته است. شکل انتزاعی، که به صورت ماده با ماده‌ی انتزاعی ستیز کرده بود، خودآگاهی بود. اما اکنون که ماده در خویشتن خویش با شکل سازگاری یافته و خودبسند شده است، خودآگاهی فردی از پیله سر بر می‌آورد، خودش را اصل راستین اعلام می‌کند و با طبیعت، که مستقل شده، به مخالفت می‌پردازد.

می‌توان تمام این مطالب را از دیدگاه دیگری نیز به شکل زیر بیان کرد: ماده، که شکل را درون فردیت خویش پذیرفته است مانند مورد اجسام آسمانی، دیگر فردیت انتزاعی نیست و به فردیت و عمومیتی انضمامی تبدیل می‌شود. از این رو در شهاب‌ها، خودآگاهی فردی-انتزاعی با متضاد خود، که در شکل مادی شده‌ی آن متجلی است، روبرو می‌شود؛ عمومیتی که وجود و

طبیعت یافته است. از این رو در شهاب‌ها دشمن قهارش را می‌شناسد، و همانند اپیکور تمام اضطراب و آشفتگی انسان‌ها را به آن‌ها منسوب می‌کند. به راستی، اضطراب و زوالِ خودآگاهی فردی - انتزاعی دقیقاً همانا عمومیت است. بنابراین این اکنون دیگر نمی‌توان اصل راستین اپیکور یعنی خودآگاهی فردی - انتزاعی را پنهان کرد. رها از زبانِ الکن مادی‌اش از مخفیگاه خود خارج می‌شود و می‌کوشد واقعیتِ طبیعتی را که به واسطه‌ی شرحی مطابق با امکانِ انتزاعی مستقل شده است نابود کند: آنچه یک «امکان» است می‌تواند خلاف آن را نیز دربر داشته باشد؛ متضاد «امکان» نیز «امکان» است. به این دلیل است که با کسانی جدل می‌شود که اجسام آسمانی را به طور مطلق یعنی تنها به یک روش خاص توضیح می‌دهند، چرا که «یگانه» «ضرورت» است و در خود مستقل.

بنابر این مادام که طبیعت همچون اتم و پدیدار بیاتگرِ خودآگاهی فردی و متضاد آن است، ذهنیتِ خودآگاهی فقط به شکلِ خودِ ماده ظاهر می‌شود. از سوی دیگر، هنگامی که مستقل می‌شود و خود را در خود باز می‌تابد، با ماده در شکل خاص خود به عنوان شکل مستقل مواجه می‌شود.

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

بنابر این در نظریه‌ی شهاب‌ها روح فلسفه‌ی طبیعت اپیکور متجلی می‌شود. هر چه آرامش خودآگاهی فردی را از بین ببرد ابدی نیست. اجسام آسمانی

آرامش و متانت خودآگاهی را مختل می‌کنند، چرا که آن‌ها عمومیت موجود هستند، چرا که طبیعت در آنان مستقل شده است.

به اینسان، اصل فلسفه‌ی اپیکور چنانکه کریسیپیوس^{۵۰} معتقد است شکم چرانی آرخستراتوس^{۵۱} نیست (۲۶) بلکه مطلقیت و آزادی خودآگاهی است؛ حتی اگر خودآگاهی فقط در شکل فردیت درک شود.

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

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

«وقتی که زندگی آدمی در منظر همه‌ی انسان‌ها خوار می‌شود، و زیر وزن مرده‌ی مذهب که هیبت عبوسش از چهار گوشه‌ی آسمان تهدیدکنان بر سر موجود فانی آوار می‌شود، مردی از یونان نخستین کسی بود که فانیان را به

^{۵۰} - کریسیپیوس (Chrysippus)، فیلسوف رواقی از تارسوس (Tarsus) نویسنده‌ی ۳۱۱ رساله که در ۲۰۷ ق. م. درگذشت.

^{۵۱} - ارخستراتوس (Archestratus)، پیرو اپیکور و کسی که شعری در ستایش شکم چرانی سرود.

تمرد و سرکشی فرا خواند؛ نخستین کسی که راست ایستاد و شجاعانه به چالش پرداخت. نه افسانه های خدایان مقهورش کرد، نه رعد و تندر و نه تهدید غران آسمان... مذهب زیر پای او خرد می شود و با پیروزی او تا بلندای آسمان ها اوج می گیریم.

اختلاف میان فلسفه ی طبیعت اپیکور و دموکریت که در پایان فصل بررسی تفصیلی مطرح کردیم، با دقت شرح داده شده و در تمام حوزه های طبیعت تأیید شده است. بنابر این در فلسفه ی اپیکور اتم باوری با همه ی تضادهای اش جاری است و چون علم طبیعی خودآگاهی کامل شده است. این خودآگاهی در شکل فردیت انتزاعی اصلی مطلق است. بدینگونه، اپیکور اتم باوری را به نتیجه ی نهایی اش رساند که عبارت است از انحلال آن و مخالفت آگاهانه با عمومیت. از سوی دیگر، از نظر دموکریت اتم فقط بیان عینی عام تحقیق تجربی طبیعت در کل است. از این رو اتم را مقوله یی محض و انتزاعی می داند، فرضیه یی که نتیجه ی تجربه است و نه یک اصل فعال. بنابراین، این فرضیه واقعیت نمی پذیرد؛ همانگونه که نقش تعیین کننده یی در پژوهش واقعی طبیعت ندارد.

* * *

(۱) - دیوگنس لائرتیوس، دوم، ۳، ۱۰.

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

(۳) - ارسطو، درباره ی آسمان ها، یکم، ۳ (۲۴-۴ و ۲۷۰): به نظر

می رسد که نظریه یی ما تجربه را تأیید کرده و با تجربه تأیید شده است. زیرا تمام انسان ها درکی از سرشت خدایان دارند، و همه ی کسانی - خواه بربر یا یونانی- که در کل به وجود خدایان معتقدند، یقیناً به این دلیل که فرض می کنند

فناپذیر به فناپذیر پیوسته و هرگونه فرض دیگری را قابل درک نمی‌داند، می‌پذیرند که برترین جایگاه به خدا تعلق دارد. در این صورت اگر الوهیتی وجود داشته باشد، که یقیناً وجود دارد، آنچه ما هم اکنون درباره‌ی جوهر جسمانی اولیه گفتیم درست بوده است. همین وجود صرف حواس برای آنکه ما را به این حداقل یقین انسانی متقاعد کند کافی است. چون در سراسر زمان گذشته، تا آنجا که میراث مستند ما نشان می‌دهد، به نظر نمی‌رسد هیچگونه تغییری نه در طرح کلی دورافتاده‌ترین آسمان و نه در هیچکدام از بخش‌های خاص آن رخ داده باشد. نام مشترکی که از نیاکان دور به روزگار ما انتقال یافته نیز نشان می‌دهد که آنان آن را به همان نحو درک می‌کردند که ما شرح داده‌ایم. هر کس باید بپذیرد که اندیشه‌های همانند نه یک بار و دو بار، بلکه بارها به ذهن انسان‌ها خطور می‌کند. و به این ترتیب با اشاره به اینکه جسم اولیه چیز دیگری است فراسوی زمین، آتش، هوا و آب، آنان به برترین جایگاه نامی از خود می‌دهند، اثر (اثیر) مشتق از این واقعیت که در ابدیت زمان «همیشه می‌پوید.»

(۴) - همان، دوم، ۱ (۵-۲ و ۲۸۴ و ۱۱-۱۵ و ۲۸۴): پیشینیان، آسمان یا جایگاه اعلاء را به خدایان به عنوان تنها هستی فناپذیر اختصاص دادند؛ و استدلال کنونی ما، زاده نبودن و فناپذیر بودن آن را تصدیق می‌کند. علاوه بر این، از هیچگونه ناراحتی فناپذیر متأثر نیست. ... نه تنها مناسب‌تر است که ابدیت آن را درک کنیم، بلکه تنها براساس این فرضیه می‌توانیم نظریه‌ی مناسب با پیشگویی‌های عامه‌ی مردم در باره‌ی طبیعت الهی ارائه کنیم.

(۵) - ارسطو، متافیزیک، یازدهم (دوازدهم)، ۸ (۳) و ۱۰۷۴، ۳۸-۳۱ و ۱۰۷۴): بدیهی است که فقط یک آسمان وجود دارد. ... نیاکان باستانی ما از

دیرینه‌ترین اعصار، سنتی را به شکل اسطوره به اعقابشان سپرده اند مبنی بر اینکه این اجسام خدایان اند و اینکه الوهیت همه‌ی طبیعت را دربر گرفته است. بعداً بقیه‌ی سنت در شکل اسطوره‌ی و به منظور اقتناع توده‌ی مردم و به جهت استفاده‌ی قانون و مصلحت همگانی افزوده شده است. می‌گویند که این خدایان به شکل انسان و یا همانند برخی جانوران دیگر هستند؛ آنان مطالب دیگری را همانند آنچه که ما ذکر کرده ایم نیز می‌گویند. اما اگر کسی نکته‌ی اول را از افزوده‌ها جدا کرده باشد و فقط آنچه را ایشان دریافتند یعنی اینکه جوهرهای نخستین خدایان اند در نظر گیرد، آنگاه از آن باید چون سخنی هوشمند یاد کرد؛ و باید اندیشید که در شرایطی که احتمالاً هر هنر و علمی که اغلب تا حد امکان رشد داده شده بود بار دیگر از میان رفته، این عقاید همانند بقایای گنجینه‌ی باستانی تاکنون حفظ شده است.

(۶) - دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۸۱: هنوز باید به نکته‌ی دیگری اشاره کرد؛ اینکه بزرگ‌ترین نگرانی ذهن آدمی از این باور برمی‌خیزد که اجسام آسمانی قدسی و فناپذیرند، و اینکه در همان حال دارای اراده و کُنش اند... مغایر با این عقیده... برخی شرها را از اسطوره می‌دانند...

(۷) - همان، دهم، ۷۶: ما مقید به این باور شده ایم که تغییر و تحول آسمان، انقلاب‌های تابستانی و زمستانی، کسوف، طلوع و غروب و غیره خود به خود اتفاق می‌افتند، چه اکنون و چه در آینده، بدون آنکه کسی در همان حال از سعادت تام جاودانگی لذت ببرد. ۷۷. زیرا اضطرابات و نگرانی‌ها... با سعادت آسمانی سازگار نیست، بلکه همیشه به ضعف و ترس و وابستگی به همسایگان مربوط می‌شود. باز باید چنین در نظر گیریم که چیزهایی که جز توده‌های آتش‌کروی نیستند، در همان حال به آن‌ها کرامت اعطا شده و این

حرکت‌ها از روی اراده است. ... و در غیر این صورت چنین تبیینی به نفسه کافی است تا بدترین آشوب ذهنی دامنگیرمان شود.

(۸) - ارسطو، در باره‌ی آسمان ها، دوم، ۱ (۲۰-۱۸ و ۲۸۴): بنابر این ما نباید افسانه‌ی کهنی را باور کنیم که می‌گوید عالم نیازمند چند اطلس است تا آن را به سلامت نگه دارند.

(۹) - دیوگنس لائرتیوس، دهم، ۸۵: در نتیجه تو (یعنی پیثوکلس) آن‌ها را درست بدان و بیاموز و با مطالب اصلی نامه ام به هرودوتوس هماهنگ کن.

(۱۰) - همان، دهم، ۸۵: در قدم اول، به یاد داشته باش که شناخت پدیده‌های سماوی مثل هر چیز دیگر، صرفنظر از اینکه به چیزهای دیگر وابسته و یا مجزا از آنان باشد، درست مثل علوم دیگر غایتی ندارد جز آرامش ذهن و اطمینان استوار.

- همان، دهم، ۸۲: اما آرامش ذهنی به معنی رهاشدگی از همه‌ی این اضطرابات و یادآوری مداوم برترین و مهم‌ترین حقایق است.

(۱۱) - همان، دهم، ۸۷: زیرا زندگی کنونی ما نیازی به ایدئولوژی‌ها و عقاید خطا ندارد؛ تنها نیاز ما وجود فارغ از اضطراب است.

- همان، دهم، ۷۸: به علاوه باید توجه کنیم که به شناخت دقیق علت چیزها که مهم‌ترین جنبه اش دانش طبیعی است دست یابیم؛ و اینکه شاد شدن به این موضوع وابسته است. (رجوع کنید به: در باره‌ی شناخت پدیده‌های سماوی.)

- همان، دهم، ۷۹: آگاهی از علت طلوع و غروب و انقلابات تابستانی و زمستانی و کسوف و موضوعاتی از این دست نقشی در شادیمان ندارد؛ اما آنان که از چنین مطالبی به خوبی آگاه هستند و با این وجود از چیستی واقعی

اجسام آسمانی و مهم ترین علل پدیده ها غافل اند، همان اندازه - و شاید حتی بیش تر- واهمه دارند که آنانی که فاقد چنین اطلاعاتی هستند.

(۱۲)- همان، دهم، ۸۶: ما نه جویای آن هستیم که با آنچه ناممکن است درگیری قهرآمیزی داشته باشیم و نه همه‌ی مطالب را تماماً درست درک می‌کنیم، و نه رفتارمان همیشه به آن وضوحی است که درباره‌ی زندگی انسان بحث می‌کنیم و یا اصول اخلاق را به طور عام شرح می‌دهیم... به طور مثال، اینکه تمام هستی شامل اجسام و طبیعت نامحسوس است، یا اینکه عناصر غایی چیزها تقسیم ناپذیرند، یا هرگونه قضیه‌ی دیگری که فقط یک توضیح از پدیدارها را امکانپذیر می‌داند. اما این موضوع در مورد پدیده‌های سماوی صادق نیست.

(۱۳)- همان، دهم، ۸۶: در همه حال، این‌ها تصدیق علل گوناگون وقوعشان و اهمیت چند جانبه‌ی آن‌هاست که هیچکدام در تعارض با احساس و سرشت آن‌ها نیست. زیرا در مطالعه‌ی طبیعت (فیزیولوژی) نباید با مفروضات تهی و قوانین دلبخواه سازش داشته باشیم، بلکه [باید] دنبال جنبه‌ی اقتاع‌کننده‌ی امور واقع باشیم.

(۱۴)- همان، دهم، ۹۲.

(۱۵)- همان، دهم، ۹۴.

(۱۶)- همان، دهم، ۹۵ و ۹۶.

(۱۷)- همان، دهم، ۹۸.

(۱۸)- همان، دهم، ۱۰۴: و (اپیکور می‌گوید) شیوه‌های متنوع دیگری هست که ممکن است از طریق آن‌ها تندرهای تولید شود. مستثنی کردن اسطوره تنها یک شرط ضروری است، و در صورتی چنین خواهد شد که انسان به

امور واقع به درستی توجه کند و از آن‌ها برای تفسیر آنچه مبهم است استنتاجاتی بکند.

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

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

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

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

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

- همان، دهم، ۸۷: اگر همه چیز را بتوان با کثرت علل توضیح داد، با تداوم بیوقفه‌ی آن‌ها روبرو خواهیم بود... آنگاه به زودی می‌توان چیزهایی را که در مورد آن‌ها ادعای معقولی می‌شود درک کرد...

(۲۱) - همان، دهم، ۹۸: کسانی که فقط یک توضیح را می‌پذیرند در تعارض با واقعیت‌ها قرار می‌گیرند و به کلی از مسیری که انسان می‌تواند به شناخت نایل شود دور می‌شوند و به خطا می‌روند.

- همان، دهم، ۱۱۳: هنگامی که واقعیت‌ها حاکی از وجود علل مختلف است، قائل شدن به علتی واحد برای توضیح این اثرات نشانه‌ی دیوانگی و ناسازگاری غریب است؛ با وجود این، طرفداران بی‌پروای اختربینی چنین کرده‌اند؛ همان‌ها که با تحمیل وظایف پُرمسئولیت و خسته‌کننده بر دوش الوهیت، علل بی‌معنایی را برای ستارگان قائل هستند.

- همان، دهم، ۹۷: اکنون نظم مدارهای ستارگان را با همان شیوه‌ی توضیح می‌دهیم که رویدادهای معمولی در چارچوب تجربه‌ی خود را؛ در توضیح این موضوع نباید به طبیعتِ قدسی استناد کرد، بلکه باید طبیعت را از ادای چنین وظیفه‌ی رهانید و در رستگاری کامل حفظ کرد. در غیر این صورت، کل بررسی پدیده‌های سماوی عبث خواهد بود؛ و چنین نکته‌ی دامنگیر کسانی شد که به روش ممکن توجه نکردند، بلکه به این حماقت دچار شدند که چنین رویدادهایی فقط به یک طریق اتفاق می‌افتند و سایر طریقه‌های ممکن دیگر را انکار کردند، و به این طریق به قلمرو نامفهوم در غلتیدند و

قادر نشدند که دیدگاهی جامع از امور واقع داشته باشند که چون سرنخی برای موارد دیگر در نظر گرفته شود.

- همان، دهم، ۹۳: ... نیرنگ‌های پست اختربینان در او بی‌تأثیر بود...

- همان، دهم، ۸۷: ... ما یقیناً از بررسی طبیعت کاملاً دور می‌شویم و به اسطوره در می‌غلطیم.

- همان، دهم، ۸۰: ... بنابراین این ما باید... در باره‌ی علل پدیده‌های سماوی، که تماماً ناشناخته‌اند تحقیق کنیم، (... چون کسانی که تفاوت بین آنچه حاصل علت واحدی است یا از آن سرچشمه می‌گیرد و آنچه را که ممکن است نتیجه‌ی یکی از چند علت گوناگون باشد تشخیص نمی‌دهند، این واقعیت را نادیده می‌گیرند که ابژه‌ها فقط از یک فاصله دیده می‌شوند و نسبت به شرایطی که به ذهن آرامش می‌بخشد یا آن را ناممکن می‌کند غافل‌اند. با چنین اشخاصی باید با تحقیر رفتار کرد.

(۲۲) - همان، دهم، ۸۰: نباید فرض کنیم که رویکردمان به این مطالب فاقد دقت است، زیرا نیازمندیم از آرامش و شادیمان مطمئن باشیم.

(۲۳) - همان، دهم، ۷۸: ... بلکه موضع ما باید این باشد که چیزی که محرک تعارض یا تشویش است با طبیعت جاودانی و قدسی سازگار نیست. و ذهن آدمی توانایی دستیابی به این حقیقت مطلق را دارد.

(۲۴) - ر. ک. ارسطو، در باره‌ی آسمان‌ها، یکم، ۱۰.

(۲۵) - همان، یکم، ۱۰ (۲۶-۲۵ و ۲۷۹): فرض کنید که جهان از عناصری شکل می‌گرفت که قبلاً به صورت دیگری جز آنچه اکنون هستند مشروط شده بود. پس... اگر شرط آن عناصر همیشه چنین بود و نمی‌توانست جز این باشد، جهان هرگز نمی‌توانست هستی یابد.

- (۲۶) - آتنانوس، میهمانی دانش آموختگان، سوم، ۱۰۴: ... هرکس... برای
تأیید نظر خریسیوس شریف به خاطر درک زیرکانه اش از «طبیعت» اپیکور
می بایست دلیل کافی داشته باشد؛ همچنان که به خاطر این گفته اش که در
مرکز فلسفه ی اپیکور، شکم چرائی ارخستراتوس قرار دارد... .
- (۲۷) - لوکرتیوس، در باره ی طبیعت چیزها، یکم، ۶۳-۷۰، ۸۰-۷۹.

بخشی از پیوستِ نقدِ جدلِ پلوتارک با الهیات اپیکور [۱۶]

الف: جاودانگی فردی

۱- در باره‌ی فنودالیزم دینی، دوزخ عامه

این بررسی بار دیگر بر اساس آموزه‌ی وجود دائمی روان، به رابطه‌های ستمکاران و رذل‌ها، سپس توده‌ی مردم و نافرهیختگان و سرانجام شایستگان و خردمندان [۱۷] (C. ۱. ۱۱۰۴.) تقسیم می‌شود. نفس این تقسیم به تمایزات کیفی ثابت نشان می‌دهد که تا چه اندازه درک پلوتارک از اپیکور، که به عنوان فیلسوف، روابط ذاتی روان انسانی را در کل بررسی می‌کند، ناچیز است.

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

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

«میان توده‌یی که از آنچه پس از مرگ روی می‌دهد هراسی ندارند، امید اسطوره‌یی به زندگی ابدی و اشتیاق به هستی، یعنی کهن‌ترین و قدرتمندترین همه‌ی سائق‌ها، مسرت و احساس شادی ایجاد کرده، بر آن هراس کودکانه غلبه می‌کند. (C. ۱. و ۱۱۰۴) از این رو، کسی که فرزندان، همسر و دوستان خود را از دست داده بیش تر دوست دارد آن‌ها در جایی باشند که حتی اگر سختی می‌کشند به زندگی ادامه دهند تا کلاً از دست رفته و نیست و نابود شده باشند. از سوی دیگر، آن‌ها مشتاقانه به چنین اظهاراتی گوش می‌سپارند که: "درگذشتگان به جایی دیگر می‌روند و محل اقامتشان را تغییر می‌دهند" و یا به هر گفته‌ی دیگری که بر آن است که مرگ فقط تغییر ماورای روان است و نه نابودی آن... (C. ۱. و ۱۱۰۴) عبارت‌هایی همچون "از دست رفت"، و "نابود شده است" و "او دیگر نیست" آنان را مضطرب می‌کند... کسانی که می‌گویند "ما انسان‌ها فقط یکبار به دنیا می‌آییم، کسی نمی‌تواند بار دومی متولد شود." مرگ محض را در ذهن خود تداعی می‌کنند... از آنجا که زمان حال برایشان کم ارج است و یا در مقایسه با ابدیت هیچ ارزشی ندارد، آن‌ها با ناخرسندی می‌گذرانند و از فعالیت و فضیلت غفلت می‌کنند؛ بی‌روح و بیزار از خویش، خود را مخلوقاتِ یک روزه و موجودی گذرا و چندان بی‌ارزش می‌دانند که قابل ذکر نیستند. زیرا این آموزه که «زندگی بدون احساس است و هستی زایل شده است و آنچه احساسی ندارد به ما مربوط نیست» وحشت از مرگ را نمی‌زداید، بلکه آن را بیش تر تأیید می‌کند. زیرا

این همان چیزی است که طبیعت از آن می‌هراسد... تجزیه‌ی روان به چیزی که نه می‌اندیشد و نه حس می‌کند؛ وقتی اپیکور این موضوع را با پراکندگی خلاء و اتم برجسته می‌کند، در عین حال امیدمان را به جاودانگی از میان می‌برد؛ امیدی که به خاطر آن (می‌توانم بگویم) همه‌ی مردان و همه‌ی زنان حاضرند توسط سگ سربروس^۲ دریده شوند و دائماً با غربال در خمره‌ی دانائیدها^۳ آب بریزند تا فقط بتوانند زندگی ابدی داشته باشند و از بین نروند. (ص ۱۱۰۴-۱۱۰۵، ۱.C.)

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

از این رو کسی که همسر و فرزندش را از دست می‌دهد بیش تر تمایل دارد که آنان حتی در شرایط بد در جایی حضور داشته باشند تا به کلی نیست و نابود شده باشند. اگر موضوع فقط عشق باشد آنگاه همسر و فرزند فرد

^۲ - سربروس: سگ پلوتو (pluto). به روایت هزیود پنجاه سر داشت و به روایت دیگر اسطوره‌شناسان، سه سر، نگهبانی بود که جلوی در ورودی دوزخ قرار داشت و مانع ورود زندگان به قلمرو مردگان و گریز مردگان از اسارتشان می‌شد.

^۳ - دانائیدها: پنجاه دختر دانائوس (Danaus) شاه. آنان نامزد پنجاه عموزاده پشان می‌شوند. اما پیش از انجام مراسم ازدواج برای جلوگیری از توطئه‌ی احتمالی عموزادگان علیه پدر، در توطئه‌ی قتل آنان شرکت کرده و به همین دلیل محکوم می‌شوند تا در جهنم خمره بی را با غربال از آب پر کنند؛ آنچه معرف مجازات ابدی است.

می‌توانند با صفای تمام در قلب او حفظ شوند، حالتی از هستی که از وجود تجربی بسیار متعالی‌تر است. اما اوضاع به گونه‌ی دیگری است. همسر و فرزند به عنوان همسر و فرزند تا جایی وجود تجربی دارند که به فرد دیگری تعلق داشته باشند که خود وجود تجربی دارد. از این رو آن فرد ترجیح می‌دهد آن‌ها، حتی با شرایط سخت نیز، جایی در فضای محسوس حضور داشته باشند تا اینکه هیچ‌جا نباشند: و این معنایی جز این ندارد که فرد خواستار حفظ شعور وجود تجربی خویش است. پوشش عشق سایه‌ی بی‌بیش نبوده است. «من» عریان تجربی یعنی عشق به خویشتن، که کهن‌ترین عشق است، اصلی است مرکزی که در هیچ شکل مشخص و آرمانی جان تازه‌ی نیافته است. پلوتارک باور دارد که واژه‌ی «تغییر» ظنینی دلنوازتر از «اضمحلال تام و تمام» دارد. اما چنین نیست که تغییر از نوع تغییر کیفی باشد؛ فرض بر آن است که من فردی در هستی فردی اش باقی بماند؛ پس این واژه فقط تصور حسی چیزی است که مصداق آن واژه است و باید به معنای تصدیق معنای مخالف باشد. قرار نیست همین که چیزی در تاریکی قرار گرفت تغییر پیدا کند. جهش کیفی - و هر تمایز کیفی یک جهش است و بدون چنین جهشی وجود مثالی معنا ندارد. با دخالت فاصله‌ی خیالی تیره و تار می‌شود.

پلوتارک همچنین می‌اندیشد که این آگاهی...^{۴۰}

^{۴۰} - دست نوشته در اینجا ناتمام می‌ماند.

بخشی از یادداشت‌های پیوست نقد جدل پلوتارک با الهیات اپیکور

ب: رابطه‌ی انسان با خدا

۱- ترس و وجود آن جهانی

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

۲- (هولیاخ)، نظام طبیعت (لندن، ۱۷۷۰) بخش دوم، ص ۹. [۱۹]: اندیشیدن به عواملی چنین قدرتمند همواره با ایجاد وحشت همراه بوده است؛ نامشان همواره برای انسان یادآور بدبختی‌های خود یا تبارش بوده است؛ اگر

امروز می‌ترسیم به این علت است که نیاکامان هزاران سال ترسیده‌اند. اندیشه‌ی الوهیت همیشه محرک افکاری رنج‌آور در ماست... هرگاه نام‌اش را می‌شنویم ترس‌ها و اندیشه‌های تیره‌ی کنونی... به ذهن‌ها خطور می‌کند. ر. ک. ص ۷۹.

وقتی انسان رفتار اخلاقی خود را بر خصلتِ نه‌چندان اخلاقی‌ خدایی بنا می‌کند که رفتارش متلون است، آنگاه هرگز نمی‌تواند بفهمد چه دینی به خدا یا چه دینی به خود یا به دیگران دارد. بنابر این هیچ چیز خطرناک‌تر از این نیست که انسان متقاعد شود که هستی فوق طبیعت وجود دارد، وجودی که عقل باید در برابرش خاموش بماند و برای آنکه رستگار شود باید هر چیز [دنیوی] را قربانی‌اش کند.

۳- یلوتارک ۱. C، ۱۱۰۱: وقتی مردم از او (خدا) به عنوان حاکمی می‌ترسند که با آدم‌های خوب مهربان و از آدم‌های بد متنفر است، پس به علت ترس است که از عمل‌خطا پرهیز می‌کنند، و از بسیاری کارها که به جرم می‌انجامد دوری می‌گزینند؛ و چون آنان شرارت را در وجود خود مهار می‌کنند تا به تدریج نابود شود کم‌تر از کسانی عذاب می‌بینند که شرارت را در خود آزاد می‌گذارند و در اعمالی آشکار به آب و آتش می‌زنند و فقط یکبار به هراس می‌افتند و پشیمان می‌شوند.

۲- آیین و فرد

۴- یلوتارک، ۱. C، ۱۱۰۱: (...) نه، هر زمان که روح به حضور خداوند ایمان داشته باشد و آن را عمیقاً درک کند، تمام دردها، ترس‌ها و نگرانی‌ها

را از خود دور کرده و دستخوش چنان لذتی می‌شود که با سر مستی سرخوشانه و دل انگیز و موضوعات لذت بخش عشقی برابری می‌کند.

۵- همان، ۱. C.

۶- همان، ۱. C. ۱۱۰۲: نه و فور شراب و گوشت بریان، که اعتماد خوشبینانه و باور به حضور مهربان خدا و رضای بخشاینده‌ی اوست که دل‌ها را در جشن‌ها شاد می‌کند.

۳- مشیت و تنزل مقام خداوند

۷- پلوتارک، ۱. C، ۱۱۰۲: ...خوشی هایشان چه شگرف است، از آن رو که ایمانشان به خدا منزّه و پاک است؛ خدایی که راهنمای ما به همه‌ی برکات است، نیای هر چیز شریف که در مقابل آنچه که پست و فرومایه است تنها رنج می‌برد. چه او خیر است و از خیر حسادت، ترس، خشم و تنفر سر نمی‌زند؛ زیرا اگر گرما بتواند سرد کند، پس خیر هم می‌تواند زیان برساند. خشم به حکم خصلت خود دورترین فاصله را با لطف و رحمت دارد، و غضب نیز دورترین فاصله را با نیت خیر دارد، به همانسان که عشق و مهربانی انسان از عداوت و دهشت افکنی چه دور است. زیرا دسته‌ی بی‌به فصیلت و قدرت تعلق دارند و دسته‌ی دیگر به ضعف و شرارت. در نتیجه این درست نیست که الوهیت اسیر احساساتی چون خشم و لطف باشد؛ بیش تر، از آن رو که سرشت خداست که لطف ارزانی دارد و یاری دهد. سرشت [او] این نیست که عضیناک شود و آزار رساند. ...

۸- همان: آیا فکر می کنید که انکارکنندگان مشیت نیاز به کیفری دیگر دارند، و همین کافی نیست که خودشان را از چنان خوشی و شعفی شگرف محروم کرده اند؟

۹- «خرمند ناچیز کسی نیست که خدایی عینی را نمی شناسد، بلکه کسی است که می خواهد چنین خدایی را بشناسد.» شلینگ، نامه های فلسفی در باره ی جزمیت و نقدگرایی» (به آلمانی) در «آثار فلسفی» جلد یکم. لندشوت، ۱۸۰۹، ص ۱۲۷، نامه ی دوم.

بجاست دستکم به آقای شلینگ توصیه شود که نخستین آثارش را بازخوانی کند. به طور مثال در مقاله اش به نام «در باره ی "من" به عنوان اصل فلسفه» می خوانیم:

«مثلاً فرض کنیم که خدا به اعتبار آنکه به عنوان ابژه تعین یافته همچون بنیان حقیقی شناخت ما باشد، پس تا آنجا که ابژه است به قلمرو شناخت ما تعلق دارد، و بنابر این نمی تواند برای ما آن نقطه یی غایی باشد که کل این قلمرو به آن تکیه دارد.» (C. ۱. ص ۵)

سرانجام، آخرین کلمات از نامه یی که هم اکنون نقل شد را به آقای شلینگ یادآور می شویم:

«زمان آن رسیده است که به بخش بهتر انسانیت، آزادی اندیشه را اعلام کنیم و پیش از این تحمل نکنیم که آنان بر از دست دادن بندهایشان افسوس خورند.» (C. ۱. ص ۱۲۹)

اگر این «زمان» در ۱۷۹۵ فرا رسیده بود، در سال ۱۸۴۱ چه می توان گفت؟ [۲۰]

°° - کلمات سیاه در نقل قول شلینگ از سوی مارکس مشخص شده است.

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

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

«چیزی را که به نحوی واقعی تصور می‌کنم، از نظر من مفهومی واقعی دارد.»

یعنی بر من تأثیر می‌گذارد. به این معنا، تمام خدایان چه طبیعی و چه مسیحی وجود واقعی داشته‌اند. پس آیا مولوخ باستانی حکومت می‌کرد؟ و آپولوی معبد دلفی هم در زندگی یونانیان واقعاً قدرت داشت؟ از این منظر نقد کانت [۲۲] بی‌معناست. وقتی کسی می‌پندارد که صد تالر پول دارد، و این مفهوم برای او دلخواهی و ذهنی نباشد، آنگاه اگر به این تصور ایمان داشته باشد، صد تالر خیالی همان ارزشی را برای او خواهد داشت که صد تالر واقعی. به طور مثال، می‌تواند به نیروی خیال‌اش قرض بالا بیاورد؛ نیروی خیال او عمل می‌کند، به همان طریق کل بشر به خدایان خویش بدهکار است.

عکس این موضوع نیز حقیقت دارد. مثال کانت ممکن بود در خدمت برهان هستی-شناختی قرار گیرد. تالرهاى واقعی همانقدر وجود دارند که خدایان خیالی. آیا یک تالرِ واقعی جز در خیال، یعنی فقط در خیالِ کَلِّی و یا در تصور مشترک انسان ها، وجود دیگری دارد؟ [۲۳] اسکناس را به کشوری ببرید که استفاده از پول کاغذی در آنجا ناشناخته است، آنگاه همه به تصور ذهنی تان می خندند، با خدایانتان به کشوری بیایید که خدایان دیگری را می ستایند؛ به تو نشان خواهند داد که دستخوش خیالات هستی. و به درستی چنین است. کسی که خدایی وندی [۲۴] را به یونان باستان برده بود ممکن بود برهان عدم وجود این خدا را دریافته باشد. زیرا یونانیان آن خدا را نمی پرستیدند. آن سرزمین خاصی که قلمرو خدایانی بیگانه است، کشور عقل است که سرزمین خدایان به طور کَلِّی است؛ سرزمینی که در آن او از هستن باز می ماند.

در ارتباط با گزینه‌ی دوم، که چنین براهینی به براهین وجود خودآگاهی ذاتی انسان و توضیحات منطقی آن تبدیل می شوند، شواهد هستی شناختی را مثال می زنیم. کدام هستی، زمانی که به سوژه‌ی اندیشه تبدیل می شود، بیواسطه است؟ خودآگاهی.

به این معنا، هرگونه اثبات وجود خدا، براهین ناوجود او هستند. آن ها ردیه‌هایی اند بر همه‌ی تصورها از خدا. اثبات حقیقی باید خصلتی متضاد داشته باشد: «چون طبیعت بد سامان داده شده است خدا وجود دارد.»، «چون جهان فاقد عقل است بنابر این خدا هست.» «چون اندیشه‌ی نیست خدا هست.» اما مگر این عبارات چیزی جز این را بیان می کنند که برای کسی که جهان را بی منطق می داند و در نتیجه خود او نیز بی منطق است، خدا وجود دارد؟ یا به کلام دیگر فقدان عقل همانا اثبات وجود خداست.

«... وقتی شما ایده‌ی یک خدای عینی را پیش فرض قرار می‌دهید، چگونه می‌توانید از قوانینی حرف بزنید که عقل در ورای خود ایجاد می‌کند، زیرا خودمختاری فقط می‌تواند از آن یک هستی مطلقاً آزاد باشد». شلینگ، ۱. C. ص ۱۹۸ (نامه‌ی دهم)

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

پیشنویس مقدمه‌ی جدید [۲۰]

رساله‌ی بی که به پیوست برای چاپ می فرستم قسمتی از یک کار قدیمی است که ابتدا قصد داشتم بخشی از یک شرح تفصیلی و جامع بر فلسفه‌ی اپیکوری، رواقی و شک گرا باشد.^{۵۶} هر چند که در اوضاع کنونی شرایط فلسفی و سیاسی کاملاً متفاوتی مرا از تکمیل آن باز می دارد.^{۵۷}

اکنون زمان آن رسیده که نظام های اپیکوری، رواقیون و شک گرایی درک شوند. آنان فیلسوفان خودآگاهی هستند. دستکم رساله‌ی کنونی نشان می دهد که تاکنون در حل این مسأله موفقیت اندکی حاصل شده است.

در اواخر سال ۱۸۴۱ یا اوایل سال ۱۸۴۲ نوشته شده.

انتشار در: مجموعه آثار مارکس- انگلس

^{۵۶} - عبارت زیر از دستنوشته خط خورده است: «از آنجا که در این فاصله فعالیت های سیاسی و نیز فعالیت فلسفی فوری تری در حال حاضر مرا از پایان دادن شرح تفصیلی و کامل این فلسفه ها باز می دارد- و بنابر این نمی دانم چه موقع دوباره فرصت بازگشت به این موضوع را خواهم داشت، به همین میزان راضی ام...»

^{۵۷} - عبارت زیر از دستنوشته خط خورده است: «فلسفه‌ی اپیکوری، رواقی، شک گرا، فلسفه های خودآگاهی که اصلاً تا زمان حال چه بسیار که از سوی فلاسفه‌ی غیرنظرو و نیز مدرسان فرهیخته بی که تاریخ فلسفه هم می نویسند، دستکم گرفته شده است...»

توضیحات ویراستار مجموعه آثار

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

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

نسخه‌ی دستنویس مارکس گم شده است. آنچه باقی مانده، نسخه‌ی ناقصی است که شخص ناشناسی نوشته است. این نسخه تصحیحات و الحاقاتی به خط مارکس دارد. متن بخش‌های چهارم و پنجم فصل اول و ضمایم به جز یک قسمت گم شده است. یادداشت‌های نویسنده در هر بخش از فصل اول و دوم توسط مارکس شماره‌گذاری شده است. این یادداشت‌ها به شکل نقل قول از منابع و به علاوه‌ی تفاسیری هستند که ناقص اند. [در ترجمه‌ی فارسی، یادداشت‌های هر بخش در پایان همان بخش آورده شده است.]

در نخستین چاپ رساله در بازمانده‌های ادبی مارکس، انگلس و فردیناند لاسال، جلد اول، اشتوتگارت، ۱۹۰۲، پاره‌هایی از ضمیمه‌ی «نقد جدل

پلوتارک با الهیات اپیکور» و همه‌ی یادداشت‌های نویسنده به جز برخی قطعات منتخب حذف شده بود. نخستین چاپ کامل رساله (مطابق با آن بخش از دستنوشته که حفظ شده) از سوی انجمن مارکسیزم-لنینیسم CCCPSU در ۱۹۲۷ در جلد اول مجموعه‌ی آثار مارکس و انگلس با عنوان مجموعه‌ی آثار تاریخی، جلد اول، ص ۸۱-۳ چاپ شد.

نخستین ترجمه‌ی انگلیسی رساله را کورت کارل مرز در ۱۹۴۶ در ملبورن انجام داد. مقدمه‌ی رساله در مجموعه‌ی: ک. مارکس و ف. انگلس: درباره‌ی دین، مسکو، ۱۹۵۷ ص ۱۵-۱۳ چاپ شد. در ۱۹۶۷ ترجمه‌ی از سوی نورمن د. لیورگود در کتاب فعالیت در فلسفه‌ی مارکس انتشار یافت. دو گزیده از این رساله در کتاب نوشته‌هایی از مارکس جوان در باره‌ی فلسفه و جامعه، نیویورک، ۱۹۶۷، ص ۶۷-۶۰ و کتاب کارل مارکس؛ نوشته‌های اولیه، آکسفورد، ۱۹۷۱، ص ۲۲-۱۱ به چاپ رسید.

۲- در اینجا مارکس به کتاب پیری گاسندی به نام مخالفت روحی در کتاب دهم دیوگنس لائرتیوس در باره‌ی زندگی ارواح اشاره می‌کند.

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

۴- این موضوع مربوط می‌شود به نکته‌ی زیر از کتاب کارل فردریش کوپن به نام فردریش کیپر و مخالفانش؛ لایبزیگ ۱۸۴۰: «اپیکوریاتیسم، رواقیگری و شک‌گرایی سیستم عصبی و جذب روده‌ی ارگانیک دوران کهن هستند که وحدت بیواسطه و طبیعی آن، زیبایی و کردار اخلاقی روزگار باستان را مشروط کرد و با زوال روزگار باستان از هم پاشید.» کوپن کتابش را به مارکس هدیه کرد.

۵- مارکس از ترجمه‌ی آلمانی اثر هیوم رساله‌ی پی در باره‌ی طبیعت انسانی نقل می‌کند: رساله‌ی هیوم در باره‌ی طبیعت انسانی به همراه متن انتقادی از لودویک هاینریش یاکوب (بند ۱، ۱۷۹۰، ص ۴۸۵).

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

۷- Gymnosophists - نام یونانی برای دانایان هندی

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

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

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

جنگ ماریوس با قبایل سیمبری ژرمنی که به قلمرو گل‌ها و شمال ایتالیا تجاوز کرده بودند در سال ۱۰۱ ق. م. نزدیک ورسلی روی داد.

۱۱- در اینجا مارکس به کشمکش‌های گرایش‌های مختلف در فلسفه‌ی آلمان در اواخر دهه‌ی سی و اوایل دهه‌ی چهل قرن نوزدهم اشاره می‌کند.

منظور مارکس از «حزب لیبرال» در اینجا، هگلی‌های جوان است. پیشروترین هگلی‌های جوان (لودویگ فویرباخ، برنوباونر، آرنولد روگه) موضع الحادی و رادیکالیزم سیاسی را اتخاذ کردند. در پاسخ به این تحول جناح چپ مکتب هگلی، فلاسفه‌ی محافظه‌کار آلمانی زیر پرچم به اصطلاح

فلسفه‌ی اثباتی - با گرایش دینی- عرفانی- به انتقاد از فلسفه‌ی هگل از موضع راست پرداختند. (کریستین هرمان وایسه، امانوئل هرمان فیخته جوان، فرانتس کساور فن بادر، آنتون گونتر). فیلسوفان اثباتی می‌کوشیدند تا فلسفه را از طریق این مدعا که وحی الهی تنها منبع شناخت «اثباتی» است در مرتبه‌ی پایین تری از دین قرار دهند.

آنان هر فلسفه‌ی که شناخت عقلانی را منشاء خود اعلام می‌داشت، منفی می‌نامیدند.

۱۲- مارکس در اینجا برای توصیف خدایان اپیکور، آشکارا، نظر ارائه شده از سوی یوهان یواخیم وینکلیمان را در کتاب دو جلدی اش به نام تاریخ هنر باستان، (درسدن ۱۷۶۷) در ذهن داشت: «زیبایی خدایان در سن مردانگیشان عبارت است از ترکیب نیروی سال‌های بلوغ و شادی جوانی؛ و در اینجا عبارت است از فقدان اعصاب و رگ و پی‌ها که در شکوفایی این سال‌ها کم‌تر آشکار است. اما در عین حال توضیحی است از خودبسندگی الهی که به قسمت‌هایی از بدن ما که به تغذیه‌اش خدمت می‌کنند نیازمند نیست؛ و این عقیده‌ی اپیکور راجع به شکل خدایان روشن می‌کند که به آن‌ها بدنی می‌دهد که شبیه بدن است و خونی که شبیه خون است؛ آنچه که سیسرو به طور مبهم و غیرقابل درکی در نظر می‌گیرد.»

۱۳- Hyrcanian Sea - نام قدیمی دریای خزر

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

۱۵- این فرد، مترودوروس لمپساکوس مرید اپیکور نیست، بلکه مترودوروس چینوس، مرید دموکریت است که نام اش از سوی استوبائوس به اشتباه به عنوان معلم اپیکور ذکر شده است. همین مطالب را می‌توان در پنجمین دفتر یادداشت‌های [مارکس] در باره‌ی فلسفه‌ی اپیکور یافت.

۱۶- دو پاره از ضمیمه حفظ شده است: شروع اولین بخش قسمت دوم و یادداشت‌های نویسنده درباره‌ی قسمت اول. عنوان کلی ضمیمه که در نخستین پاره مفقود است، در اینجا مطابق با محتوای آن باز آفرینی شده است. متن این پاره تقریباً کلمه به کلمه مطابق است با متن سومین دفتر یادداشت‌ها درباره‌ی فلسفه‌ی اپیکور که با دستخط فرد ناشناخته‌ی روی همان صفحه‌های متن دفترچه‌های یادداشت نوشته شده است. بر این اساس برخی از محققان بر این نظرند که این قطعه به رساله‌ی دکترای تعلق ندارد، بلکه بخشی از اثر مفقود شده‌ی درباره‌ی فلسفه‌ی دوران باستان است. هر چند محتوای این پاره و نقل قول‌های آن از پلوتارک ارتباط نزدیکی با یادداشت‌های نویسنده بر ضمیمه دارد. از آنجا که بر اساس اطلاعات موجود قضاوت نهایی در باره‌ی اینکه این قطعه متعلق به چه متنی است امکانپذیر نیست، در این چاپ به عنوان جزئی از رساله‌ی دکترای چاپ می‌شود.

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

۱۸- در دستنویس یادداشت‌های نویسنده همه‌ی نقل قول‌ها از متن اصلی یونانی یا لاتین آورده شده است. در حالی که مارکس در یادداشت‌هایی در باره‌ی فلسفه‌ی اپیکوری، نقل قول‌ها از دیوگنس لائرتیوس را از نسخه‌ی پیرگاسندی (لیون، ۱۶۴۹) می‌آورد، در رساله‌ی دکترای نقل قول‌های دیوگنس

لانرتیوس را مطابق با نسخه‌ی تاوخنیتس می نویسد: درباره‌ی زندگی فیلسوفان، کتاب دهم، بخش ۱-۲، لایپزیک، (۱۸۳۳).

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

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

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

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

۲۳- مارکس به این تذکر کانت در اثرش نقد عقل محض اشاره می کند که در ارتباط است با تأمل در باره‌ی معنی منطقی عناصر استدلال (مبتدا، خبر و فعل ربطی «هستن»): «... صد تالر واقعی بیش از صد تالر سکه نیست. از

آنجا که این دومی دلالت دارد بر مفهوم و اولی بر ابژه و بدیهی دانستن ابژه، پس باید اولی حاوی مضمونی بیش از دومی باشد، در این حالت ادراک من همه‌ی ابژه را توضیح نمی‌دهد و بنابر این ادراک دقیقی از آن نیست، هر چند موقعیت مالی من از صد تالر واقعی به مراتب بیش تر تأثیر می‌پذیرد تا فقط از مفهوم صرف آن (یعنی از امکان آن). زیرا ابژه آنچنان که عملاً وجود دارد، به صورت تحلیلی ادراک مرا شامل نشده است، بلکه به صورت ترکیبی به ادراک من (که تعینی از وضع من است) اضافه شده است؛ با این همه صد تالر تصور شده، از طریق هستی یافتن در خارج از ادراک من افزایش نمی‌یابد.»

۲۴- Wends - نام قدیم قبایل اسلاو غربی.

۲۵- در پایان سال ۱۸۴۱ و شروع سال ۱۸۴۲ مارکس باز هم تلاش کرد تا رساله‌اش را به چاپ برساند. او به طرح مقدمه‌ی جدیدی پرداخت که در آن بسیاری از قطعات تغییر می‌کرد و یا حذف می‌شد. احتمالاً در همان دوره بود که او یادداشت بر ضد شلینگ را نوشت که با دستخط مارکس به نسخه‌ی رونوشت دستنوشته اضافه شد.

آدرس اینترنتی کتابخانه: <http://www.nashr.de>

ایمیل یاشار آذری: yasharazarri@gmail.com

مسئول نشر کارگری سوسیالیستی: یاشار آذری



نشر کارگری سوسیالیستی