

## الاهیات طبیعت

### آرامش دوستدار و نقد فرهنگ دینی در ایران - مبحث دوم

نوشتهء عبدی کلانتری

یکی از موضوعاتی که آرامش دوستدار در کتاب «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» به آن توجه نشان می دهد تفاوت خدایان یونانی است با خدایان غیر یونانی، به ویژه خدای زرتشتی از یک سو، و سه خدای متفاوت سامی از سوی دیگر. دلیل این توجه آن است که آنچه به نام «فلسفهء اسلامی» شناخته می شود، به ویژه در نوشته های ابن سینا، حامل مفهومی محوری به نام «واجب الوجود» است که طبق ادعای حامیان آن، از فلسفهء ارسطویی و مفهوم «محرک نامتحرک» ارسطو، گرفته شده است. ابن سینا برای اثبات پدید آمدن هستی از نیستی، یعنی توضیح فلسفی «خلقت جهان»، که در اسلام با مفاهیم «ابداع» و «صنع» توضیح داده می شود، از فلسفهء ارسطو، به ویژه دو اثر او «فیزیک» و «متافیزیک»، مدد می گیرد (از طریق نوشته های فارابی).

همانطور که در یکی از برنامه های گذشتهء نیلگون شرح دادیم، بنا به تعبیر آرامش دوستدار، وامگیری ابن سینا از ارسطو سرانجام با تحریف و تقلیب مفاهیم ارسطویی به پایان می رسد. این مفاهیم عبارت اند از: زمان، مکان، ماده، شکل، حرکت و تغییر، نامتناهی، ضرورت، و امکان<sup>(۱)</sup>. آرامش دوستدار پس از رد استدلال ابن سینا در مورد «حدوث» و «قدم» و تنافر آنها با مفاهیم ارسطویی، به توضیح تفاوتی می رسد که به طور مستقیم به درک مفهوم «خدا» مربوط می شود.

### خدایگونگی طبیعت در برابر خدایان آنتروپومورفیک

خدایان می توانند به دو تعبیر آنتروپومورفیک باشند. «آنتروپومورفسم» یعنی تصور خدا به صورت انسان. خدای آنتروپومورفیک در پنداشت کسانی که آن خدا را می پرستند با خصایل و صفات انسانی تشخص

پیدا می کند. در فرهنگ پیش مدرن، دست کم به دو تعبیر می توان خدایان را انسانگونه تصور کرد. یکی، خدایان اساطیری، به ویژه در نمونه های کلاسیک اساطیر یونانی، که درست همانند شخصیت های انسانیِ درامای یونانی دارای عواطف، انگیزه ها، ضعف ها و توانایی های انسانی اند. دوم، خدای «واحد» در ادیان تک خدایی و در زرتشتیت. برای مثال، اهورامزدا، یهوه، و الله، که هرچند در مقایسه با خدایان اساطیری، به میزان زیادی «انتزاعی» اند (انتزاع یافته از رفتار عینی و انضمامی و این جهانی)، اما اوصاف و عملکرد آنها، چنانکه در «کتب آسمانی» و داستانهای این کتب آمده (که خود ریشه در اساطیر قدیم تر دارند)، بسیار شبیه انسان است.

زبان شناس و یونان شناس برجسته آلمانی ورنر یگر در کتاب خود به نام «الاهیات نخستین فیلسوفان یونان» هشدار می دهد که وقتی صحبت از مفاهیمی چون «خدا» (گاد)، «خدایگونه» (دیواین - اسم، با حرف تعریف)، و «الاهیات» (تئولوژی) می کنیم، باید به خاطر داشته باشیم که این مفاهیم نزد فیلسوفان یونانی همان معنی ای را نداشتند که در مسیحیت از آنها مفاد می شود. ورنر یگر می نویسد: «تاریخ الاهیات فلسفی نزد یونانیان عبارت است از تاریخ رویکرد عقلانی آنها به خود ماهیت واقعیت در مراحل متوالی [تطوری] اش.» (۲)

الاهیات یا تئولوژی در تلقی یونانی، به گمان ورنر یگر، نوعی روال فکری است که در آن «لوگوس» (عقل) جایگاه ویژه ای دارد و «تئو-لوگیا» به معنی رویکرد به خدا یا خدایان (تئوی) با استعانت از لوگوس است (۳). در کنار تئولوژی، مفهوم «تئوگونی» را داریم که به معنی پیدایش خدایان یا «نسب نامه خدایان» است. در سروده های کسانی چون هزیود با تئوگونی سروکار داریم. ورنر یگر بعید نمی داند که یونانیان آسیای صغیر در عصر باستان، در اثر تماس با فرهنگ های شرقی از راه تجارت و صناعت و هنرها، با افسانه های «آفرینش» مشرق زمین نیز آشنا شده، تحت تأثیر آنها در سروده های خود مثلاً در آثار هزیود به «یزدان سرایی» پرداختند، از جمله در افسانه نخستین زن و شرح آمدن گناه و شر به زمین. اما حتا در تئوگونی هزیود نیز، نشان اندیشه یونانی را مشاهده می کنیم که به نحوی متفاوت از مشرقیان، رگه های تفکر عقلی را نشان می دهد. ورنر یگر می نویسد: «عقل گرایی از نوع هزیودی، با تعبیر و ترکیب کردن افسانه ها و اساطیر گذشته، جای خود را به نوع تازه تر و ریشه ای تری از تفکر عقلی می دهد که از این پس دیگر محتوای خود را از سنت اساطیری، یا هر سنت دیگری، نمی گیرد، بلکه نقطه شروع خود را واقعیات مشخص تجربه انسانی، یا چیزهایی که موجود اند»، قرار می دهد.» (۴)

در توضیح این مرحله گذار از تفکر اسطوره ای به تفکر فلسفی، ورنر یگر در کتاب دیگرش به نام «پایدیا» می نویسد: «جوانه های تفسیر فلسفی داستان های اساطیری را حتی در اشعار هومر نیز می توان یافت؛ ولی هزیود نخستین کسی است که - در اثر بزرگ خود «پیدایش خدایان» - تمامی اسطوره را به صورت نظام فلسفی فراگیری منظم ساخت. داستانهای پهلوانی ممکن نبود موضوع تفکر درباره الوهیت و پیدایش جهان قرار گیرد در حالی که داستانهای مربوط به خدایان مواد مناسب را در اختیار این گونه تفکر می توانست نهاد. احساس ضرورت جست و جوی علتی مطابق واقع برای هر رویداد، که به تازگی بیدار شده بود، هزیود را برآن داشت که برای خدایان آسمان و زیرزمین تبارنامه ای استادانه تنظیم کند. در تصور اساطیری کائوس (فضای خالی که دهن باز کرده است)، و زمین و آسمان عناصر بدیهی و گزیر ناپذیر هر اندیشه ای درباره جهان اند، و کائوس در اساطیر اقوام شمالی نیز وجود دارد و بی گمان در زمره تصورات فطری نژاد هند و اروپایی است. ولی اروس هزیود، تصویری خاص خود او و زاده اندیشه فلسفی تازه بسیار باروری است.» (۵)

### خدایگونه به مثابه اسم، نه صفت

فیلسوفان یونانی (ایونایی) طبیعت اندیش بودند و کیهانشناسی (کازمولوژی) آنان، پیدایش جهان را برخلاف افسانه های شرق باستان، با عطف به ویژگی ها طبیعت توضیح می داد. هنگامی که ورنر یگر از «تولوژی طبیعی [طبیعی]» فیلسوفان یونانی نام می برد، به دقت، تبارشناسی خدایان را در دید اساطیری و ادیان شرق قدیم، از پنداشت یونانی «خدا» (the Divine) متمایز می کند. خدای یونانی، هستنده ای تشخص یافته نیست که «خدایی» یا «خدایگونه» یکی از صفات او باشد. برعکس، خدا/خدایگونه، بنا به گفته ورنر یگر، مفهومی مستقل است که با اصل عقلانی «نامتاهی» معادل گرفته می شود. فیلسوفان یونانی «جهان طبیعی را نقطه شروع [اندیشه] خود می گرفتند و پس از رسیدن به والاترین اصل، آن را خدایی یا خدایگونه می خواندند.» ورنر یگر معتقد است مفهوم دیواین با این تلقی طبیعت گرایانه برای نخستین بار در آثار آناکسیماندر ظاهر می شود. نامتاهی (آپیرون / باوندلس - بی کرانه، بی نهایت) هست نشده، بلکه همواره بوده است.

آرامش دوستدار همین مفهوم را اینگونه توضیح می دهد:

«زبان فارسی که حرف تعریف ندارد نمی تواند از صفت اسم بسازد چه رسد به اسم خنثی . . . اگر در اینجا از واژه «خداوندانه» با افسودن پسوند «گی» ترکیبی چون «خداوندانگی» و خداوندگاری می سازیم صرفاً برای این است که به وسیله این ترکیب ها بتوانیم در زبان

خودمان از نظر معنی و منظور به الگوهای مربوط و به دست داده شده از زبان یونانی و آلمانی اندکی نزدیک شویم. (این ترکیب ها طبعاً برابرهایی همسان برای صفت اسم شده، در زبان یونانی و آلمانی نیستند. اما به گمان من می توانند در احساس زبان مادری ما فارسی، معنایی به هرسان تازه و دیگر برپایه معنای «خداوند» به ذهن متبادر نمایند، شاید تا اندازه ای شبیه به حضور و تمرکز تجریدی بدانگونه که صفت اسم شده در زبان یونانی و آلمانی القا می نماید. منظوم به سخن دیگر این است که شالوده و برد تجریدی در واژه «خداوندانگی» بیشتر است تا در واژه خدا یا خداوند. اما از این سخن هرگز نباید و نمی توان این نتیجه غلط را گرفت که ترکیب مفهومی نامبرده، یا اساساً ترکیب هایی از این نوع، مابه ازای واقعی برای ما دارند یا می یابند...). بدینسان تنها قصد ما از آوردن آن ترکیبهای فارسی که در ساختگونگی شان با نمونه های معنایی یونانی در واژه های الگویی شان تا اندازه ای بخوانند، این است که راهی به نگرش یونانی در چنین ارتباطی بگشاییم. این راه، یا در واقع تنگراه، باید بتواند ما را از دور هم شده به درک تفاوت بنیادی میان پنداشت یونانی از خدا و پنداشت غیر یونانی آن، پنداشتی که زرتشتی، یهودی، مسیحی، اسلامی که مآلاً از آن ما نیز هست، به گونه ای قادر سازد. [به این ترتیب] نه تنها صفت «خداوندانه» که با گرفتن حرف تعریف خنثی اسم می شود، بلکه خود واژه اسمی خدا در پنداشت و زبان یونانی، برخلاف پنداشت و زبان ما و از آن دینهایی که نامبردیم، معنا و نقشی معمولی داشته و به سبب این بعد برای غیر یونانیان بیگانه می ماند.» (۶)

### محمول به جای موضوع

با این توضیحات، در پنداشت فیلسوفان یونانی، خدا موضوع نیست بلکه محمول است. در هر گزاره منطقی، پیوند یا رابطه دو جزء «موضوع» و «محمول» در این است که محمول چیستی موضوع را متعین می کند. در گزاره «خدا عقوبت دهنده است»، خدا موضوع و عقوبت دهنده محمول است. اما اگر بگوییم «دوستی من و تو خدایی است»، خدایی محمول است. به گفته آرامش دوستدار به نقل از ویلامویتس مولندرف: «یونانی نمی گفته است خدا مهربان است، بلکه مهربانی، خدا، خداوندانه، یا خداوندگی است. یا نمی گفته خدا دوست است، بلکه دوستی، خدایی است... در واقع نه فقط خدا، بلکه هر چیز مؤثری را یونانی به همین گونه متعین می کرده است. مثلاً نمک را یونانی به سبب تأثیرش خداوندانه می پنداشته است.» (۷)

بنا به گفته آرامش دوستدار، «خدایان برای یونانیان به همان اندازه به سازواره جهان طبیعی تعلق دارند و جلوه هایی از زندگی اند که «خندیدن و گریستن، جشن و شکوه، بی پروایی و سختی، رنگارنگی و

سرخوشی» (برونو سنل). «فیزیس» واژه یونانی برای طبیعت است و اطلاق می شود به آنچه از نیروی خودش پدید می آید، می روید، می شود، و مؤثر است (فلیکس هاینمان)، به آنچه در این رویداد و چگونگی اش همیشه بوده است و هست و خواهد بود. از این دید که بنگریم، خدایان یونانی نیز نمی توانسته اند خارج از طبیعت و جز طبیعت باشند.»

همین برداشت یونانی از طبیعت است که در پنداشتهای اسلامی «واجب الوجود»، «ابداع» و «صنع» مسخ و مقلوب می شوند.

### محرک نامتحرک و خدای ارسطویی

ارسطو در کتاب «فیزیک»، به هنگام بحث از محرک نامتحرک یا پویاننده ناپویا، نامی از خدا نمی برد. تنها در کتاب «متافیزیک» است که او به طور مشخص به «خدا» می پردازد. پیش از پرداختن به این بخش از متافیزیک ارسطو، بد نیست اشاره ای به نظر ورنر یگر درباره مفهوم «محرک نامتحرک» بکنیم که کمی با تعبیر آرامش دوستدار متفاوت است. ورنر یگر اعتقاد دارد که «محرک نامتحرک» ارسطو تا اندازه ای برگرفته از برداشت وحدانی گزنوفانس است که، برخلاف آناکسیماندر، کمتر طبیعتی اندیش، و نزدیک تر به الاهیات تک خدایی قرون وسطا و یونیورسالیسم مسیحی بود. (۸) اما نزد گزنوفانس نیز، تمایل به آنتروپومورفیک دیدن خدای واحد به سخره گرفته می شود (۹). نزد گزنوفانس مفهوم «خلقت» نیز طبعاً وجود ندارد (۱۰). تفاوت آناکسیماندر و گزنوفانس در این است که اولی به طور کامل در چارچوب کیهانشناسی طبیعی و با روش عقلی و استدلالی، از روی مشاهدات و منطق، به مفهوم نامتناهی (آپیرون) می رسد؛ در حالیکه دومی، بدون داشتن پایه عقلی و استدلالی، نسبت به «خدا» (دیواین) احساسی از ستایش و خضوع دارد که می توان آن را آغازگر روال دینی (یا دین خو به تعبیر آرامش دوستدار) دانست.

ارسطو در کتابهای یازدهم و دوازدهم «متافیزیک»، به شرح فلسفه نخستین یا «فلسفه اولی» خود می پردازد که در ادامه مباحث «فیزیک»، خداشناسی یا «الهیات» او را پایه می ریزد. عنوان فلسفه نخستین شاید نام مناسب تری برای تمام رساله ارسطو می بود زیرا عنوان «ماورالطبیعه» برخلاف آنچه در وهله اول به نظر می رسد، معنای امروزی ندارد و منظور از آن پهنه ای ماوراء جهان طبیعی نیست. ارسطو چنین پهنه ای را به رسمیت نمی شناسد. «ماوراء طبیعت» نامی است که ویراستاران و گردآورندگان آثارش به آن بخش که پس از «فیزیک» نوشته شده داده اند. آنچه ارسطو در متافیزیک از خدا یا خدایگونگی (دیواین - با حرف تعریف) درک می کند همچنان در درون فلسفه طبیعتی یونانی و بنابراین از مقوله «الاهیات

طبیعی» یا «الاهیات طبیعت» است. «خدا» ی ارسطویی، برخلاف اهورامزدا، یهوه، سه جزء تثلیث، و الله، دارای شعور یا آگاهی نیست، اراده ندارد، خلق نمی کند، و فاقد سایر ویژگی های آنتروپومورفیک است مانند نارسیسیم پرستیده شدن، رضایت از تملق و طاعت، دادن پاداش، یا خشم گرفتن و جزا دادن، و از این قبیل.

### «عشق» و نظام طبیعت

چیزی که شگفتی همهء مفسران ارسطو را باعث شده و هنوز همچون معمایی جلوه می کند که در ظاهر امر با الاهیات طبیعی او در تعارض است، توضیحی است که ارسطو برای نحوهء به حرکت درآمدن چیزها توسط «محرک نامتحرک» به دست می دهد. این توضیح به هیچ وجه از نوع استدلالات عقلی او در رد دلایل محتمل دیگری که ممکن است در دفاع از این نظریه ارائه شود نیست. فراموش نکنیم که «حرکت» شامل جابه جایی یا انتقال، حرکت درونی یا دگرگونه شدگی یا خود-دگرگشتی، و نیز حرکت به فعل نیامده و بالقوه است (۱۱). روشن است که به همین دلیل ارسطو برای مطالعهء این موضوع، دانشی متفاوت با دانش طبیعی پیشنهاد می کند و می نویسد: «پس در بارهء موجود مفارق و نامتحرک، دانشی متفاوت با آن دو دانش [طبیعیات و ریاضیات] وجود دارد. اگر که جوهری از آنگونه وجود داشته باشد؛ یعنی جوهری مفارق و نامتحرک، چنانکه خواهیم کوشید آنرا ثابت کنیم. اگر طبیعتی از اینگونه در جهان اعیان هست، پس وجود الاهی نیز باید در این جهان، در جایی یافت شود، و اوست که باید نخستین و قاهرترین مبدأ باشد. بدینسان روشن می شود که سه گونه از دانشهای نظری وجود دارد: طبیعی، ریاضی، و الاهی (تئولوژی)». (۱۲) از این گفتهء ارسطو هنوز بر نمی آید که دانش خداشناسی یا تئولوژی او به معنی امروزی، دینی و غیرطبیعتی یا ماوراءطبیعی است.

با اینهمه وقتی که به کتاب دوازدهم می رسیم، جایی که قرار است ارسطو پاسخ این پرسش را بدهد که پس چطور ممکن است آنچه که خود بی حرکت است باعث تحرک چیزها شود، پاسخ او گیج کننده است. ارسطو به تمثیل متوسل می شود و می گوید محرک نامتحرک بدان سان حرکت را باعث می شود که گویی موضوع عشق معشوقی است که به سوی او کشیده می شود. به نثر خود ارسطو: «اما اینکه «به خاطر آن» (یا از بهر آن، یعنی علت غایی) در چیزهای نامتحرک وجود دارد، از راه تقسیم (معانی) آن روشن می شود. زیرا «به خاطر آن» هم برای چیزی است و هم به سوی چیزی، که از آن دو این یکی [به سوی چیزی] در چیزهای نامتحرک وجود دارد، اما آن یکی نه [برای چیزی]. پس (به خاطر آن، یا علت غایی) همچون معشوق به حرکت در می آورد، اما چیزهای دیگر به آن اعتبار به حرکت می آورند که

خودشان متحرکند.» (۱۳) در ادامه این فصل زبان ارسطو میان زبان تحلیلی و زبان شاعرانه نوسان می کند و از جوهری جاویدان نام می برد که فعلیت بالذات دارد که همان «زندگی بهترین و جاویدان» است. آنگاه می افزاید، «از اینجاست که ما می گوئیم خدا زنده، جاویدان، و بهترین است، چنانکه زندگی جاودانه (سرمدی) و هستی پیوسته و جاودانه از آن خداست. زیرا خدا این است.» (۱۴)

این گفته های ارسطو را می توان همچنان در چارچوب الاهیات طبیعت تفسیر کرد و این کاری است که آرامش دوستدار می کند. او می گوید نحوه توضیح تمثیلی ارسطو درباره کشش عاشقانه به خودی خود اهمیتی ندارد، آنچه حائز اهمیت است هستی محرک نامتحرک، یا «چگونگی هستانی» پویاننده ناپویا است که فقط با عطف توجه به «محمول بودن خدایان یونانی» قابل توضیح است.

اما زبان ارسطو در این فصل طوری است که این شک را ایجاد می کند که او به نحوی، به موضعی توحیدی نزدیک شده که، اگر نه شبیه به مونوتئیسم، دست کم نزدیک به نوعی پان تئیسم است. در الاهیات طبیعی یونانی، ارتباط هستندند ها با هستندگی خدایگونه هرگز با مفاهیم اخلاقی انسانی یا مفاهیم آنتروپومورفیک توضیح داده نمی شود (برای مثال با عبارات گناه ازلی، هبوط، جدایی، آمرزش، وصال، و غیره). به محض آنکه در جایی اندیشه یونانی، ولو کمرنگ، تمایل به این نشان می داده که به نیروهای طبیعت، صفات انسانگونه مثل آگاهی، قصدیت و اراده، و انگیزه های اخلاقی نسبت دهد، حتا مستقل از دخالت انسانها، در آنجا در مرزی گام می زده که آن سوی اش جهان رازگون دینی بوده است.

یونان شناس آلمانی تئودور گمپرتس می نویسد: «موضعی که ارسطو در برابر معماهای بزرگ جهان اتخاذ کرده، موضعی است توحیدی، با بسیاری از خصوصیات همه خدا انگاری؛ و یقین قاطع بر وحدت و یکسانی کل طبیعت، او را نیز مانند پیشروانش کسنوفانس و افلاطون بر فرض وجود ذاتی که عنان رهبری جهان را بدست دارد رهنمون شده است.» (۱۵)

### خدای ارسطویی فاقد اراده و اثربخشی است

تئودور گمپرتس از مفسرانی است که ارسطو را پان تئیست و نزدیک به بینش متأخر سپینوزا می دانند. اما او نیز تأکید می کند که خدا و طبیعت برای ارسطو دو ذات مجزا نیستند و حتا برای ارسطو طبیعت برتری دارد. گمپرتس می نویسد، «حق این بود که از برتری طبیعت [نزد ارسطو] سخن می گفتیم. خدا و طبیعت برای ارسطو به معنی نیروهایی است که در طبیعت حکم می رانند و به عنوان ذوات الهی پرستیده می شوند

نه اینکه در یک سو طبیعت قرار داشته باشد و در سوی دیگر، در جنب طبیعت، خدای موجود بنفسه، که مستقلاً عمل می کند. ارسطو از خدا، به عنوان خدای موجود بنفسه، هرگونه عمل و اثربخشی و حتی خواستن، و در نتیجه خواستن نیک و نظر به غایت را، سلب می کند (ارسطو، درباره آسمان، کتاب اول، فصل چهارم، ۲۷۱ الف). گروهی کوشیده اند این سخنان مخالف تصورات دینی عادی را از طریق تفسیر، تعدیل و تضعیف کنند ولی کسان دیگری بی معنایی این گونه تفسیرهای تصنعی را به قدر کافی روشن ساخته اند.» (۱۶) خدای ارسطو به گفته گمپرتس، نه پدری مهربان و مشفق است، نه داوری پاداش و کیفر دهنده، نه معمار مدبر جهان؛ او کوچک ترین ارتباطی نیز با ضعف های بشری ندارد. خدای ارسطو بی اثر و بی اهمیت است و از او هیچ عملی سر نمی زند.

اکنون، می توانیم به این دو پرسش پردازیم: یک) خدای ادیان سامی و خدای زرتشتی چه تفاوتی با خدایان یونانی دارند؟ دو) میان خدایان دسته اول، اهورامزدا، یهوه، خدای پدر و پسر و روح القدس، و الله چه تفاوت های بنیادی وجود دارد؟

پانوشته ها:

- ۱- عبدی کلاتری، آرامش دوستدار و نقد «فلسفه اسلامی»، نیلگون برای رادیو زمانه، ۶ خرداد ۱۳۸۶
- ۲- [http://www.radiozamaneh.org/nilgoon/2007/05/post\\_55.html](http://www.radiozamaneh.org/nilgoon/2007/05/post_55.html)
- ۳- ورنر یگر، الاهیات نخستین فیلسوفان یونان، به زبان انگلیسی، مقدمه
- ۴- Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*; Clarendon Press, ۱۹۴۷
- ۳- همان، ص ۱۸
- ۴- همان، ص ۱۸
- ۵- ورنر یگر، پایدیا، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۶، ص ۱۱۷
- ۶- آرامش دوستدار، امتناع تفکر در فرهنگ دینی، انتشارات خاوران، ۱۳۸۳، ص ۶۹-۲۶۸
- ۷- همان، ص ۲۷۰
- ۸- ورنر یگر، الاهیات نخستین فیلسوفان یونان، به زبان انگلیسی، ذکر شده در پانوشته یکم، ص ۴۵
- ۹- همان، ص ۴۷
- ۱۰- همان، ص ۵۱
- ۱۱- نگاه کنید به شرح کوتاه این استدلالات در امتناع تفکر در فرهنگ دینی، صص ۶۶-۲۶۲ و نیز سماع طبیعی ارسطو
- ۱۲- ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف الدین خراسانی، نشر گفتار، ۱۳۶۷، کتاب یازدهم، فصل هفتم بخش ۱۰۶۴b، ص ۳۶۴
- ۱۳- همان، کتاب دوازدهم، فصل هفتم، بخش ۱۰۷۲b، ص ۴۰۰
- ۱۴- همان، همانجا،
- ۱۵- تئودور گمپرتس، متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۵، جلد سوم، ص ۱۴۳۴
- ۱۶- همان، ص ۱۴۳۷