

مجموعه معارک عمومی

شماره ۸۸

زیر نظر محمد سعیدی

# حکمت در دوران شکوفائی فکری یونانیان

نوشته :

نیچه

بازسخنی از :

کامبیز گوتن



بیکارهای حساب و شاهیکاباد

تهران ۱۴۰۴



لهرض از انتشار «مجموعه معارف عمومی» این است که پک رشته کتب ارزنده درینون مختلف علوم و معارف به معنی وسیع آن که برای تربیت ذهنی افراد و تکمیل اطلاعات آنان سودمند باشد به تدریج ترجمه شود و در دسترس طالبان قرار گیرد.

امید می‌رود که این مجموعه در مزید آشنایی خوانندگان با جهان دانش وسائل علمی و فرهنگی دنیا امروز مؤثر واقع شود و فرهنگ دوستان و دانش پژوهان را به کار آید.



نوشته‌های پر شکوه و با عظمتی که روشنگر اوج فکری بشر باشد زیاد نیست، چه نویسنده‌گانی که جان خود را در قلم نهاده و با خون خود اندیشه‌های بارور خویش را بر صفحات کاغذ ترسیم کرده باشند اند کند. در دنای کترین سرنوشت یک اثر خوب این نیست که به آن اعتنایی نشود و یا کم خوانده شود، بلکه در اینست که در دست خوانندگانی بظاهر علاقمند و در باطن کاهل و کم خرد بیفتند و از آن برداشت‌های نادرست کنند. نوشته‌های نیچه اغلب چنین سرنوشت در دنای کی داشته‌اند. درست است که تأثیر افکار نیچه در اندیشمندان یک‌صد سال اخیر کم نبوده است، ولی این تأثیر در دیگران بنحوی نبوده که از بروز فاجعه عظیمی که در نتیجه برداشت‌های غلط از نوشته‌های نیچه پدید آمده است جلوگیری کند. در این مورد نیچه مقصوس نیست. نیچه حکیمی بزرگ و انساندوفست است؛ او آزاد مردیست که از وی آنطور که باید تجلیل نشده است. خود نیچه نیز حدس میزد که اندیشه‌های بزرگش که میتواند شالوده‌ای برای یک جامعه انسانی والا باشد، درجهت خلاف آن نیز بکار رود. چرا افکار نیچه نتایج متضاد بیار می‌آورد؟ دلیل این امر آنست که درک صحیح اندیشه‌های

بزرگ برای همه مغزها میسر نیست. اصولاً وقتی در آسمان فکری بشری خورشیدی چون نیچه طلوع میکند تأثیرش در محیطها و اوضاع و احوال گوناگون نمیتواند و نباید یکسان باشد. پرتو خورشید، در محیطی گلهای زیبا میپرورد یا درختان تنومند بیار میآورد و خلاصه در موارد بسیاری مایه زندگی و شادابی است، اما همین خورشید اگربر لجنزارها تایید تماساحهای وحشتاک و چانوران زهرآگین بوجود دمیآورد و چنانچه برلاشهای تایید عفونت میزاید. کورشدن مردی که به خورشید نگریسته و بینائی را از دست داده است، دلیل بر پلیدی خورشید نیست. اگر عدهای نابخداشته از اندیشه‌های نیچه سودجوئی کرده‌اند، مقصراً فیلسوف نیست.

شیوه نگارش نیچه گرچه بسیار روان و شیوه‌است معهذا برای پی بردن دقیق به منظور او، خواننده باید شکیباتی و تیزیتی زیاد داشته باشد. علاقمندان نیچه کم نیستند ولی کسانیکه فلسفه او را خوب درک‌کرده باشند نادرست. دلیل عمدۀ این امر اینست که نیچه فقط یک فیلسوف نیست بلکه در عین حال شاعر و هنرمندی تواناست و گاه جنبه عاطفی و احساسی آثار او بقدرتی قوی است که حتی از جنبه منطقی و فکری او نیز بهتر تعجلی میکند و تأثیر عمیقتر میگذارد. هنر، فکر و ظرافت تارویود اصلی آثار نیچه را تشکیل میدهد؛ بنابراین، خواننده‌ای که فقط به یکی از این سه جنبه یعنی هنر یا فکر یا ظرافت نیچه توجه دارد بسختی میتواند تصویری کامل از فیلسوف در ذهن خود بوجود آورد.

یکی از مهمترین عللی که از نیچه تعبیرهای نادرستی شده

است وجود ترجمه‌های ناقص و نارسا و حتی غلط آثار است. گرچه افراد محدودی در رفع این نقیصه کوشش فراوانی بکار برده‌اند، معهداً هنوز راه درازی در پیش است. من باکسانی که معتقد‌نمای آثار نیجه ترجمه ناپذیر است موافق نیستم. این عده اگر نیجه‌شناس خوبی هم باشند، مسلماً درکار ترجمه ورزیدگی لازم را ندارند. اصولاً در ترجمه یک اثر چندین نکتهٔ ظریف و حساس وجود دارد که توجه کامل بدانها ضروریست، مهمترینشان القاء فکر و احساس نویسنده بتوسط مترجم است. ترجمه لغت به لغت و باصطلاح «دقیق» متن اصلی نه تنها گاهی مترجم را در رسیدن به این هدف یاری نمی‌کند، بلکه حتی او را از مسیر خود دور می‌سازد. اجازه بدھید در این مورد مثالی بزنم. فرض کنید که جمله «حرارت هوا چهل درجه سانتیگراد بود» ترجمه دقیقی از یک زبان به زبان دیگر باشد. این جمله مفهومش برای یک فرد اسکیمو که اکثراً در سرمای پنجاه یا شصت درجه زیر صفر زندگی می‌کند با صحرانشینی که همواره در گرمای بیش از پنجاه درجه بالای صفر زیسته است نمی‌تواند یکسان باشد. برای فرد اسکیمو حرارت چهل درجه بالای صفر مفهومش اینست که هوا کشند و یا لااقل بی‌اندازه طاقت‌فرساست، در حالیکه برای فرد صحرانشین این مقدار حرارت نسبتاً معتل و حتی اندک می‌رسد. مشکل وقتی زیادتر می‌شود که فرد قطب‌نشین و یا صحرانشین اصولاً نداند که میزان الحرارة و یا درجه حرارت سانتیگراد که معیاری برای سنجش گراماست چیست. پس در اینجا مترجم جمله نباید که به کتاب لغت وفادار بماند و آنچه را که می‌خواند باصطلاح «دقیقاً» ترجمه کند، بلکه لازم است برای رساندن

منظور نویسنده از مفاهیمی که با ذهن خوانندگانش آشنا تر است بهره گیرد. چنین مترجمی نخست باید به این نکته بپردازد که حرارت چهل درجه هوا برای نویسنده ای که در محیطی خاص زیست میکند چه مفهومی دارد. فرضًا اگر نویسنده در اقلیمی گرم مثل آفریقا پرورش یافته و این درجه حرارت برای او مقدار معتدلی باشد، بهتر است که جمله وی را اینطور ترجمه کند: «هوا معتدل بود.» این تعبیر البته ترجمه دقیق و تحتاللطفی جمله اصلی نیست ولی مسلمان دارای یک مزیت است که عبارت از القای صحیح منظور نویسنده میباشد. قصد من از عنوان کردن این مطلب اینست که مترجم نباید بصرف وفاداری به کتاب لغت‌کار را برخود آسان گیرد و از زیر بار مسئولیتی که بعده دارد بهر ببهانه ای که شده شانه خالی کند.

مشکل دیگر مشکل زبان ماست، باید اعتراف کرد که زبان فارسی با وجود شیوه‌ایش آنقدر غنی نیست که بتوان بآسانی اندیشه‌های فلسفی غربی را با آن بیان کرد. روی همین اصل اکثر ترجمه‌هایی که از کتابهای فلسفی غربی در دست است ناقص، خسته‌کننده، مبهم و حتی بی ارزش مینماید. علاوه بر این اصولاً بسیاری از واژه‌ها و اصطلاحات ادبی و فلسفی و حتی سیاسی غربی در زبان فارسی مفاهیمی دیگر و حتی مخالف پیدا کرده‌اند. این امر یعنی دگرگونی برخی از معانی واژه‌های غربی در زبان فارسی باعث میشود آنطور که شایسته یک ملت با فرهنگ است از طرز فکر دیگران استفاده نبرد. مثلاً کلمه «ترازدی» که در زبان فارسی بکار برده میشود یک مفهوم با شکوه و عالی را در بر ندارد؛ اکثر مردم تصور میکنند ترازدی یعنی درد، اندوه

بدبختی و سرخوردگی ، بنابراین اگر عنوان کتاب نیچه را

Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen

که بطور تعتلفظی میشود ، «فلسفه در عهد تراژیک یونانیان» بهمان گونه که هست بکار بریم ، مسلماً اکثریت قریب به اتفاق مردم تصور خواهند کرد که کتاب درباره نحوه اندیشه یونانیان در یک دوره اندوهبار ، منحط و پر از بدبختی است . در حالیکه نیچه از فلسفه دورانی از تاریخ یونان صحبت میکند که عصر طلایی و اوج شکوفایی فکری لقب گرفته است و خود فیلسوف نیز معتقد است این عصر پر شمرترین و عالی ترین دوره ایست که تا بحال ملتی داشته است . در اینجا خواننده ای که فکر میکند تراژدی و یا یک مسأله تراژیک پدیده ایست از اندوه ، انحطاط و بدبختی باید قبول کند یا خود معنی واقعی کلمه را نمیداند و یا اینکه فیلسوف دچار آشتفتگی فکری شده و معنی کلمه را عوض کرده است .

تراژدی برای نیچه چنان مفهوم پر عظمتی دارد که قرن ششم و پنجم قبل از میلاد را که دوره طلایی و باوری فکری مردم یونان است دوره تراژیک نام نهاده . اگر بتوانیم معنی درست تراژدی را روشن کنیم ، شاید بتوانیم به این پرسش پاسخ دهیم که چرا نیچه پر شکوه ترین دوران مردم یونان را دوران تراژیک نام نهاده است . تراژدی یعنی نشان دادن عظمت آدمی و محدودیتهای او در نبرد با عوامل مخرب در عرصه نمایش زندگی . عصر تراژیک یونان بسان آینه ای صاف باز تابندۀ عظمت فکری ملتی بزرگ است که دلیرانه برای حل معماهی هستی در تلاش است ، می جنگد و میکوشد اما از

محضه‌ای که دچار آن شده است جان بسلامت بدر نمی‌برد. یونانیان موقعی به نوشت درامهای بنام تراژدی پرداختند که پختگی فکری یافته بودند. آنها مفهوم شادی، آزادگی، دلاوری، پاکی و حتی غم واقعی را بخوبی درک کرده بودند. برای یک انسان چه موهبتی بالاتر از اینست که بتواند با آزادی بیندیشد و مطابق معیارهای شخصی خود زندگی کند. این چنین آزادی ضمناً باعث میشود که انسان بخود متکی باشد و از اینکه انسان است و نه حیوان و نه گیاه و نه چیز دیگر بخود ببالد. برای یونانیان باستان انسان مهم بود و اندیشه انسان. درست است که آنها به وجود خدایان اعتقاد داشتند، ولی این اعتقاد ناشی از روح خواری کشیده و احساس ناتوانی و پستی نبود. برای یونانیان باستان خدایان بمنزله انسانهای تعالی یافته‌ای بودند که بدرد دوستی میخوردند. خدایان برایشان موجوداتی مبهم وحشتنا و مخفی در پس ابرها که فقط کارشان جاسوسی انسانها باشد و آدمیان را بطور دلخواه پاداش و مكافات دهند نبودند. این خدایان با وجود توجه‌ی که به آدمیان داشتند اغلب سرگرم کارخود بودند، نسبت بهم عشق میورزیدند، با هم می‌جنگیدند، بهم کمک میکردند و یا دام سر راه هم‌یگر مینهادند. ولی همانطوریکه انسانها مرتكب بی‌عدالتی و اشتباه میشند آنها نیز در کار یکدیگر و انسانها دخالت بیجا میکردند و موجب سیاهروزی میشندند. نمایشنامه‌های تراژدی در واقع ادعانامه‌ای علیه این نوع یدادگریها بود. تراژدی یعنی خروش دلیرانه و انسانی در دفاع از عدالت. تراژدی بازگوکننده سرنوشت موجودی است که بسبب اشتباهی کوچک و یا بازی مکارانه

نیروهایی سرکش محکوم بشکنجه‌ای عظیم شده است. جنبه تراژیک در تراژدی در آدمی احساس غمگساری زیاد بر میانگیزد که در عین حال با اندوهی عمیق و ثمریخش همراه است. اندوهی که بما از یک تراژدی دست میدهد باعث صفائ روح و افزایش قدرت معنویمان میشود نه باعث خرد شدن اعصاب و رخوت بیشتر. قهرمان یک تراژدی خیلی برتر از فردی معمولی است. یونانیان عهد باستان چنین قهرمانی را یک نیمه خدا و یا یک انسان ما فوق میدانستند. به چند نفر که سرنوشت‌شان با تراژدی آمیخته بوده است اشاره میکنیم:

پرومته یا پرمتوس یک موجود تراژیک است. او از فرمان زنوس که نیخواسته است بشر طرز افروختن آتش را بیاموزد سریچی میکند و بخاطر علاقه‌ای که خود به بشر داشته به وی طرز افروختن را میدهد. زئوس از این امر سخت خشمگین میشود و پرمتوس را به ستوی میبندد و دستور میدهد مرغانی چند جگر این خدمتگزار انسان را زنده زنده بدرند و بخورند. بعبارت دیگر پرمتوس بسبب یک سریچی کوچک محکوم به شکنجه‌ای دردناک و پایدار میشود. ما نسبت به پرمتوس احساس دلسوزی میکنیم برای اینکه هم به بشر خدمت کرده است و هم رنجی را که محکوم به کشیدنش شده است غیر عادلانه میدانیم. از این مهمتر اینکه چنین افسانه‌ای چیزی درباره عظمت روح و نحوه اندیشه یک یونانی بما می‌آموزد. تنها یک انسان والا و آزاده میتواند در برابر خدای خدایان خود قد علم کند و با شهامت از پرمتوس دفاع کند و شکنجه‌ای را که محکوم بتحملش شده غیر عادلانه بخواند.

تراژدی ادیپوس نیز که زاده اندیشه و درک عمیق یونانی است ما را ب اختیار وادر به تحسین کردن از فرهنگی میکند که شیرازه آنرا رشد فکری و انسان دوستی تشکیل میدهد. ادیپوس که خردمندترین مرد زمان خودش بوده برای فرار از سرنوشت شومی که همانا کشتن پدرش و ازدواج کردن با مادرش باشد کوشش فراوان میکند. اما سرانجام دوران سرنوشت دچار میشود و ندانسته هم پدرش را میکشد وهم بامادرش ازدواج میکند. اشتباهی که ادیپوس ندانسته مرتکب شده برایش بس گران تمام میشود. حاصل این اشتباه دردی جانکاه و شکجه‌ای دراز مدت است که ادیپوس محکوم بتحملش میشود. اینجا باز عظمت روح یونانی تعجب میکند و بیفهماند که چگونه حتی خردمندترین مرد نیز ممکن است بازیجه نیروهای مرمز و ناشاخته قرار گیرد و در قتلگاه هستی با شهامت شکجه‌ای عظیم را تحمل کند. ادیپوس نمونه‌ای از درایت و شجاعت است که بما درس هشیاری و پایداری میدهد.

برای اینکه معنی تراژدی روشنتر شود به سرنوشت رستم قهرمان حمامی و ملی خودمان اشاره میکنیم. اکثر ما از داستان رستم و سهراب آگاهی داریم. تراژدی رستم اینست که قهرمان ملی ما علیرغم فداکاریهای فراوانی که برای وطنش میکند و رنج جنگهای بیشماری را متحمل میشود، سرانجام در دام سرنوشتی هولناک دچار میشود و به فرزند کشی مبادرت میورزد. رستم در حالیکه نقاب بر چهره دارد با فرزندش بی اینکه اورا بشناسد پیکار میکند. سهراب قوی‌تر از رستم است و بار اول که رستم را بر زمین میزند و میخواهد او را بکشد،

وستم حیله بکار میبرد و میگوید در ایران رسم نیست کسی که حریف‌ش را برای نخستین بار بزمین میزند، او را بکشد. بار دوم هم که سه راب چیره میشود باز هم وستم نیرنگ دیگری میزند و میگوید باید سه بار به زمین بخورد تا سه راب حق کشتنش را داشته باشد. ما وستم را مردی آزاده و قهرمان ملی خودمان میدانیم، ولی بینید این مرد آزاده چه میکند. او بصرحا میرود و نیایش به درگاه ایزد میکند تا در پیکار با سه راب پیروزش کند. روز بعد که با سه راب کشتی میگیرد و او را بزمین میزند بی‌درنگ پهلوی حریف جوان و دلاور خود را میدرد. آیا براین عمل وستم باید نام نامرده و پستی نهاد؟ شاید. ولی باید دید انگیزه وستم از این عمل ظاهرآ پلید چه بوده است. وستم فکر میکند در ایران کس دیگری نیست که حتی برای یکبار نیز توانائی پیروزی بر سه راب را داشته باشد؟ او بسب وطن پرستی زیادش و برای نجات میهن‌ش از یک دشمن زورمند تصعیم میگیرد ننگ نامرده را بر خودش هموار کند. ولی در لحظاتی که سه راب جان می‌سپارد بی‌سپرد که دشنه بر شکم فرزند برومند خودش فرو برده است. در اینجا احساس ما چیست؟ ما نه تنها نامرده پیغمد را نادیده میگیریم بلکه حتی با او در حالیکه سرفزند درحال مرگش را بسینه می‌فشارد و می‌تالد و درد می‌کشد غم‌خواری میکنیم و گناهش را می‌خشیم. وستم یک قهرمان تراژیک است.

با شرح و توضیحی که درباره واژه «تراژدی» داده شد شاید روشن باشد که چرا نیجه پژوهشترین دوران تاریخ یونان را تراژیک می‌خواند. برای او سر زمین یونان در قرن ششم و پنجم قبل از میلاد

بسان صحنه‌ای است که در آن درامی تراژیک اجرا می‌شود ، درامی که به انسان آزادگی ، پایداری و هشیاری می‌آموزد . قهرمانان اصلی این درام یعنی فیلسوفان اصول آن زمان براستی آدمیانی والا و ره گشایان دلاوری بودند که در دریاهای بی کران فکر تا حد توانایی خود پیش رفتند و هرجا که توانستند برج دریائی فروزانی بنا کردند تا راهنمای مسافران آینده شود . آنها در تلاش عظیمی که برای دست یافتن به معرفت و ازین بردن جهل بکار برden البته دچار ناکامیها و لغزش‌های فراوانی نیز بوده‌اند . ولی آنچه تحسین انگیز است اینست که تا واپسین دم حیات خود نیز در بالا بردن ارزش زندگی بشری سستی نشان ندادند و در برابر وسوسه‌های فربینده و ضعف تسلیم نگشتد . عده‌ای خوش اعتراض علیه فیلسوفان بر میکشند و به این بhanه که باری از دوش دیگران بر نداشته و جوامع بشری را در مسیر آسایشی کامل و یا رضایت‌بخش هدایت نکرده‌اند ، بی اعتبارشان می‌خوانند . این عده واقعاً انتظارات بیجا و مضحكی از فیلسوفان دارند و بدینی شان از روی ناپختگی است . درنظر این عده ، فیلسوف یا یک خیال‌باف بیکار است و یا یک شعبده باز فکری . تعداد این گونه افراد در هر جامعه‌ای زیاد است . متأسفانه ، حتی یونانیان دوران طلائی نیز بعلت کم توجهی و یا انتظارات بیجا خود از ثمره اندیشه آن آزاد مردان و امکانات وسیع شخصی خود آنطور که می‌باید ، نتوانستند بهره‌مند شوند . جنبه اندوه‌بار و عبرت‌انگیز دوران تراژیک یونانیان دراینست که با وجود آنهمه امکانات عالی و با بودن چنان فرزانگان

بی همتائی آنان قادر نبودند به شکوه خود برای همیشه ادامه دهند و بسوی سقوط کشیده نشوند.

در اینجا ممکن است برای شما که بخواندن این اثر پرداخته اید این سوال مطرح شده باشد که با وجود اینهمه توضیح و تفسیر عنوان کتاب را چرا «فلسفه در دوران ترازیک یونانیان» ترجمه نکرده‌ایم. در پاسخ باید بگوییم اصولاً کتابی را که در دست دارد یک ترجمه عادی و معمولی نیست، بلکه نوعی بازگوئی کتاب بزبان فارسی است تا خواننده در درک مطالب دچار اشکال و سردرگمی نشود. واژه‌های فراوانی در این اثر وجود دارد که تا بحال آنطوریکه باید نه در زبان فارسی بکار رفته و نه تفسیر درستی بر آنها نوشته شده است. اگر می‌خواستم برای هریک از این واژه‌ها بصورت پانویس تفسیر و توضیح کامل و یا حتی قانع‌کننده‌ای بنویسم اولاً بر حجم کتاب افزوده می‌شد و ثانیاً خواننده از لذت خواندن خود کتاب هم باز می‌ماند. بهمین جهت برآن شدم که شیوه دیگری برگزینم که چندان متداول نیست، یعنی بجای ترجمه کردن تحت‌اللفظی اثر و نوشتمن تفسیر بر آن، تصمیم گرفتم به گونه‌ای به بازگوئی آن پردازم که خواننده احساس نکند با اثربری بیگانه و دراصل غیر فارسی روپردازست؛ در این مورد خود نیچه برآنم داشته که چنین کنم. زیرا، اونمی‌خواهد که اثرش به یک گزارش تحقیقی و خشک شبیه شود. بهمین دلیل نیز وقتی خود او از فیلسوفان مورد علاقه‌اش سخن میدارد به هیچ وجه درصد این نیست که با بحث کردن درباره واژه‌ها و یا اصطلاحات فلسفی به اتفاق وقت پردازد. او حتی موقعی هم که از فیلسوفان بزرگ نقل

قول میکند، «دقیقاً» ترجمه کلمات جمله‌های آنها را نمی‌آورد بلکه به سلیقه خود کلماتی را بکار میبرد که به ساده‌ترین وجه منعکس کننده فکر آنان است. من نیز با الهام گرفتن از خود نیچه و با در نظر گرفتن اسکانات زیان فارسی با وی همان کاری را کرده‌ام که او با فیلسوفان بزرگ یونان کرده است، یعنی کاملاً مراقب بوده‌ام که با کلام‌پردازی‌های نارسا از ارزش وی نکاهم. وفاداری من در درجه نخست به اندیشه‌های نیچه بوده است و نه به معیارهایی که برای ترجمه کتب معمولی وضع شده.

کامبیز گوتن

## ۱

افرادی هستند که مخالف هر نوع فلسفه‌ای میباشند. بد نیست به حرفهای این عده گوش کنیم، بخصوص وقتیکه به اذهان بیمار گونه آلمانیها توصیه میکنند از پرداختن به اندیشه‌های والا و غیر دنیوی دوری گزینند. این عده برای تزکیه نفس، روش گوته<sup>۱</sup> یعنی توسل جستن به طبیعت و نظام آنرا بدیگران تجویز میکنند و یا موعظه سر میدهند که برای تسکین آلامشان از شیوه ریشارد واگنر<sup>۲</sup> یعنی بکار بردن موسیقی استفاده کنند. طبیان فرهنگ ما فلسفه را تحریم میکنند چون فلسفه تاکنون نتوانسته است اجتماع ناسالمی را که در آن معیارهای فرسوده اوهام و اعتقادات مخرب جایگزین آزاد اندیشی شده و انحطاط همچو طاعون با گسترشی عظیم تار و بود اجتماع را دربرگرفته است بسلامت برگرداند. بحث درباره یک فرهنگ بیمار اگر بصورت شکوه و شکایتی باشد کاریست که یک شخص ضعیف و بیاراده میکند و شمره احتمالی آن جز اشاعه نومیدی

و رنج بیشتر در میان افراد حساس و آزاده نیست. کم نیستند کسانی که از فساد عصر خود مینالند و خود برای بهبود اوضاع کوچکترین اقدامی نمیتوانند بگذارند. ولی سن سعی میکنم با شمردن خصوصیات یک فرهنگ و اجتماع یمار زنگ خطری را بصدرا درآورم و سپس با نشان دادن جنبه‌هایی از یک فرهنگ سالم و نقش فلسفه در آن تموثه‌ای برای بازسازی یک فرهنگ برجسته ارائه دهم. قصد من برانگیختن پیکاری است سخت بین آنچه که والا و با شکوه میدانم با آنچه که فاسد و یمارگونش مینامم.

فرهنگ یمار یعنی آشفتگی فکری. بی‌هدفی، بدینی، اعتقاد به پوچی زندگی و خفاقان فکری از نشانه‌های اصلی چنین فرهنگی است. اجتماعی که دستخوش فرهنگ یمار است انباسته از پلیدیها و کیفیتهای ناخوشآیند است و هرچند احتمال وجود اشیاء نفیس بسیار کمی نیز در میانشان هست اما لازمه دست یافتن به آنها برای پوینده راه معرفت داشتن دستکش‌های پولادین و شکیباتی فراوان است. اکثر آدمیان چنین جامعه‌ای به زائدۀ‌های متحرکی می‌مانند که جهان برایشان جز لشه‌ای شکم سیرکن و شایسته تاراج و غارت نیست. میدرند و می‌بلعند، میکوشند و میکاوند، کاه میکوبند و در بی باد زحمت میکشند. این عده چنان درگیر چرخ دنده‌های زندگی بی ارزش و مبتذل خود هستند که نه از گذشته درس عبرتی می‌گیرند و نه به آینده‌ای بهتر و برتر می‌اندیشند. درگورهایی که خود کنده‌اند بزنده‌گی ادامه میدهند و چنان نیروی خود را برای بdst آوردن آمایش بیشتر تباه میکنند که در برابر طوفان آشفتگی روانی حتی یارای حلق آویز

کردن خود را نیز ندارند. بدینسان آهسته جان میکنند و این جانکدن تدریجی را زندگی مینامند. در جامعه‌ای که فرهنگ ناسالم حکومت میکند انسان والا مفهوم چندانی ندارد چون اعضای چنین جامعه‌ای می‌پندازند همه افراد انسانی باهم برابرند و نسبت بهم وجه امتیازی ندارند؛ همه دارای ارزش یکسانی هستند؛ کسی را که با اکثریت تفاوت داشته باشد محکوم و بیگانه میشمارند. درست مانند اجتماع عظیم جذام گرفتگانی که تاولهای چرکین خود را نشانه یگانگی، همانندی و اصالت خود دانسته و فردی را که عاری از رخم جذام باشد ناسالم و مکروه بدانند، نسبت بدیگران که با معیارهای آنان چور نباشند بدینند و آنها را برای اجتماع خود خطناک میدانند. چون افراد چنین جامعه‌ای نه حس تشخیص درستی دارند و نه چشم دیدن از خودشان بهتر را، بنایار برای اینکه ارزش خود را بر دیگران به اثبات برسانند جز با می‌ارزش کردن دیگران راه دیگری نمیشناستند، درست مانند بوزینگانی که در منجلابی دست و پا زند و برای اینکه سر خود را از دیگران یک وجب بالاتر نگهدارند دیگران را بزیر فرو میبرند، آنها نیز مواظبند کسی قد علم نکند. بهر حال، در یک اجتماع آلوده با فرهنگ ناسالم کسانی هستند که زیرکتر و تردستتر از دیگرانند و بهتر میتوانند همنوعان خود را استمارکنند و زالووار خونشان را بمکنند. این عده اگر بز دل نباشند و برای کسب قدرت هر نوع دنائت و رذالتی را تقبل کنند، جزء گروه حاکمه در

می‌آیند و چنانچه جربزه‌کمتری داشته باشند و یا بهدلائیل نتوانند جزء صدرنشیان دولتی در آیند ماسک روش‌فکری به چهره میزند و شروع بتراوش زهر میکنند و عنکبوت‌وار تار فرهنگ و ادب جامعه خود را می‌شنند. این عده را باید روش‌فکران وارونه خواند چون در وجودشان هرچیز ممکن است یافت مگر روش‌فکری. به حال، طبقه حاکمه و روش‌فکران وارونه در جامعه‌ای ناسالم با قدرت تمام هدف واحدی را دنبال می‌کنند و آن تبدیل افراد دیگر جامعه به آدمهای بی‌اراده ماشینی است تا آنها را تحت اختیار کامل خود درآورند. طبقه حاکمه‌آلمان اینکار را باز هر چشم گرفتن از مردم و یا تحریص و تطمیع آنها میکنند، و روش‌فکران وارونه برای دست یافتن به همان هدف از اشاعه تعلیم و تربیت عمومی سخن میگویند و خود بعنوان راهنمایان نوده مردم آنان را بسراشیبی سقوط هدایت میکنند و یا در زندان فکری میاندازند. در میان روش‌فکران وارونه سه گروه عمدۀ را میتوان تشخیص داد: خرچنگ صفتان، متعصبان بومی، و انگل خوبان.

خرچنگ صفتان در آلمان روش‌فکران وارونه‌ای هستند که روش راه رفتشان به قهقرا رفتن است. آنها نه برای آینده اندیشه‌ای درسر دارند و نه به زمان حال توجه میورزند. آنها بعقب برگشتن آرزو میکنند و عظمت را در گذشته میدانند. در میان ویرانه‌های اعصار باستان کهنه پاره جمع میکنند و خود را پاسدار و حامی پندارهای پیشین میدانند. شعار آنان ظاهراً باز تاباندن رسالت گذشتگان و پایدار نگهداشت

ستهای «والا» است، اما منظور اصلی آنان جز جلوگیری از جهش‌های فکری و رشد حیطه اندیشه، چیز دیگری نیست. هرگاه کسی بخواهد از روی درک و احساس شخصی نظریه‌ای بیان کند، روشنفکر وارونه خرچنگ صفت او را یا دشمن سنتها و ارزش‌های تثبیت شده میخواند و یا سعی میکند با فروبردن دست خود در اعماق گوری جمجمه‌ای پوسیده از آن بیرون کشد و بقولاند در گذشته افرادی که نظریه‌ای مشابه و احتمالاً بهتر داشتند میزیسته‌اند. تنها دلیلی که ارائه میدهد جمجمه وحشتناک است و پس. اکثر کسانی که از اندیشه‌های گذشته نمی‌توانند برای آفرینش فکری والاًتر بهره ببرند از همین دسته‌اند. اگراین گروه مدد راه پیشرفت طبیعی هنر و ادب نمی‌شوند، اگر آنها مانع کارکسانی که برای ساختن آینده‌ای بهتر و با شکوه‌تر در تلاشند نمی‌شوند، شاید می‌شد آنها را در گورستان گذشته‌ها واگذشت و وجودشان را راحت‌تحمل کرد. برای یک‌انسان آزاده، گذشته هراندازه هم که افتخار‌آمیز باشد فقط درسی است برای ساختن یک آینده با شکوه‌تر. راه انسانهای آزاده به پیش است نه به پس. اما روشنفکران وارونه خرچنگ صفت در مقابل چنین فکری پوزخند می‌زنند و آن را به هیچ می‌گیرند.

گروهی دیگر از روشنفکران وارونه آلمان مستعبان بومی هستند، قدرت تباہ‌کننده اینان در تنفسان است، اینها متصرف از هر آنچه که رنگ غیر بومی دارد هستند. آنها خود را عاشقان جنبه‌های بومی جلوه میدهند و دائم متظاهر بوطن‌پرستی هستند. پندار ناصحیحی که جای کم مغزی و کوتاه فکری آنها را پرکرده است اینست که

هر چیز غیر بومی منحط است و برای اجتماع مضر میباشد. این دسته با خصوصیت و یا شرمی بر تمام اصول و مکاتب دیگران میتواند و با هر حربه‌ای که بیابند ضربه‌بر پیکر تمدن و فرهنگ دیگران وارد میتواند. آنها هر آنچه را که بومی نیست و از جای دیگر وارد شده است بمنزله اسب مرگی می‌پندازند که برای نابودی سلیمانی و فرهنگ مردم سوزمینشان بوجود آمده است. عربده‌های ناهنجار این عده در آلمان که گاهی بصورت شعارهای ضد یهود و گاهی بصورت وطن پرستی لگام گسیخته از سینه‌های پرالتها بشان بیرون می‌آید فقط میتواند اراذل و اویاش را به بسیع عمومی ترغیب کند. اینها از رنج شادی آفریدن و از مشکلات معرفت آموختن را نمیدانند و از فضیلت صدف آگاه نیستند؛ صدف روی هر شیئی خارجی که در بطنش بیافتد کار میکند تا اینکه سرانجام آنرا تبدیل به مرواریدی زیبا و پر قیمت مینماید.

انگل خوبیان خطرناکترین دسته روشنفکران وارونه هستند آنها چهره‌های گوناگون دارند و دائمًا رنگ عوض میکنند و بهمین سبب بس خطرناکند. با دود فکری خود سعی میکنند تمام اعصار را پیوشانند؛ درباره هرچیز راغبند نظر دهند. آنها بترخ روز نان پیغورند و از هر موقعیتی بنفع خود استفاده میبرند، تنها در هر سوردى از روش انگل پیروی میکنند. انگل جویای هرچه که ناسالم، متعفن و کریه است میباشد و اگر آنرا نیافت سعی میکند هرچه را که سالم، با طراوت و زیباست بتباهی بکشاند. انگل برای قلمرو خود حدی نمی‌شناسد. روشنفکران وارونه انگل خو در محدوده خاصی عمل نمی‌کنند. آنها خود را درباره هر موضوعی خبره میدانند. آنها درباره

هر مطلبی اطلاعات نم داری کسب میکنند و خود را صاحب نظر میپندازند. کتاب طوری میخوانند که موشی آنرا میجود و ریز ریز میکند. افکار یکپارچه فکری در زیر دندانهای بی خردیشان از هم متلاشی شده و بدرون معدۂ شان کشیده میشود و پس از مدتی اندک بصورت استفراغ خارج شده و بر صفحات روزنامه ها یا مجلات نقش میبندد. معلوم نیست این افراد خود را از فیلسوفان، شاعران، نویسندها، بازیگران، موسیقیدانان، سیاستمداران، مورخان میدانند یا چیز دیگری مافوق همه اینها میپندازند. ظاهراً چنین وانمود میکنند که همه کارهاند، زیرا درباره هر موضوعی مطلب مینویسند. این عده در واقع با چوپانستیهای بلند شهرت خود بر سر چاه لجنهای فکری نشسته اند و گنداب بهم میزنند؛ چاه خودشان. با دید گان بدین بهرسو نظر میانگینند و بوی زننده از دهان ساطع میکنند. عجیب اینجاست که برخی از اینان توده های عظیمی از مردم جا هل را چنان فریته اند که توانسته اند لقب بزرگی را برای خود دزدی کنند و مقامی ظاهراً بالا بعنوان دلسوزان اجتماع کسب کنند. روشن فکران وارونه فقط به حماقت مردم خدمت میکنند و گاری عقب افتادگی فکری را میکشند. این گاری را بروی مزارع سربیز و گلزارهای معرفت دیگران میکشند و آنها را تباہ میکنند.

هدف من از بر شمردن خصوصیات یک فرهنگ بیمار آماده کردن زمینه بهتری برای روشنتر ساختن ویژه گیهای یک فرهنگ سالم و نقش فلسفه در آنست. امید من اینست کسانی که مصمم هستند خود را به مرزهای ترقی و تعالی برسانند اولاً از ورطه هایی که نابکاران پارسا نمایند آگاه باشند و در دام روشن فکران وارونه و طرفداران

فرهنگهای بیمارگون نیفتند و ثانیاً یاد بگیرند با دیده احترام به مظاهر عالی بشری بنگرند و از فرهنگ سالمی چون فرهنگ یونان باستان، برای ساختن آینده‌ای درخشان الهام گیرند. از شکوهمندیهای بشر آنچه که میتواند بیش از همه پایدار بماند و الهامبخش نسلهای بعدی باشد افکار عظیم و آثار ارزنده هنری است. آشنایی با معرفت و عظمت فرهنگی دیگران میتواند ما را برای ساختن یک زندگی بهتر و پرثمرتر یاری دهد. در این مورد شایسته نیست از یک تعصب پوییده ظاهراً «ملی» تبعیت‌کنیم و معرفت و بزرگی دیگران را ہوج و بی‌ارزش بدانیم. هر که ملیت نمیشناسد، معرفت که پلیدی بیار نمی‌آورد. خود را در پیله‌ای از افکار موهم، عقده‌های کشنده، رشکها و نومیدیهای فراوان زندانی کردن که فعالیت نمی‌باشد. حتی کرم ابریشم نیز در پیله خود در تکامل و زیبائیش کوشش میکند و وقتی که پروانه‌ای آزاده شد از زندان خود نقب به بیرون میزند و خود را آزاد می‌سازد، بال بر فراز اسارتگاه خود می‌گشاید و آنگاه تخم بالاترین امیدش را مینهد. از زندان و سوختنگاه فکری که نشانه‌های آن رخوت و نومیدی است باید خود را آزاد کنیم تا بتوانیم گامی فراتر درجهت تکامل خود برداریم؛ اندیشه و شیوه زندگی انسانهای بزرگ و خصوصیات فرهنگهای غنی و سالم میتواند سرمشقی برایمان باشند.

نمونه‌ای ارزنده از یک فرهنگ سالم، فرهنگی است که یونانیان قرن ششم و پنجم یعنی بیش از سقراط داشتند. یونانیان این دوره بودند که تاج گل شاداب فلسفه و معرفت را در محراب زندگی بجای گذاشتند. آزاد اندیشه لازمه یک فرهنگ سالم است که آنها داشتند. آنچه آنان را

به پیش میبرد و بر والاپیشان میافزود رقابت آنان در پی بردن به خصوصیات متاز دیگران بود تا بعنوان سومشی برای رسیدن با وظیفه کمال بیشتر استفاده کنند. در یک اجتماع ناسالم افراد معمولاً در صدد اینتند که نقطه ضعفهای دیگران را بیابند و از آنها برای رسیدن به هدفهای شوم و مبتذل خود سود ببرند. برای یونانیان آنچه والا بود، اهمیت داشت و بهمین جهت در تکمیل بیشتر آنها میکوشیدند تا بدین ترتیب برتری یابند. امروزه عده‌ای محقق احساساتی و ضعیف‌النفس میکوشند با انگشت نهادن بر ویژگیهای ظاهرآ منفی یونانیان آن دوره از قدر و اهمیت و تاثیر با شکوه فرهنگ یونان در پیشرفت تمدن و گسترش فکری بکاهند. برای مثال آنها نظام برده‌داری آنزمان را مخالف اصول عالی انسانی میدانند و آنرا محکوم میکنند. درست است که در عصر طلایی یونان توده عظیمی از مردم آن سرزمین بعنوان بودگان به کارهای صنعتی و کارهای عملی که به نیروهای جسمی نیاز داشت به کارگرفته میشدند، اما همین مسأله به مردان آزاد فرصت میداد تا در امور فکری، ادبی و هنری پیشرفت‌های شایانی بکنند. در همان دوره حتی برای برده هم امکان داشت خود را از اربابش بازخرید کند و با نشان دادن لیاقت و یا رشادت خود را به مرحله بالاتری بکشاند. کارگران کارخانه‌های صنعتی که بزندگی تنهی از اندیشه راضی هستند و به اضافه حقوقی مختصر برای خرید مقدار بیشتری آبجو دلخوشند قدر و منزلتی والاتر از آنچه برده‌گان، یا افزارمندان دوران طلائی یونان داشتند ندارند. اصولاً "بنظر من برای برقراری ترتیب بهتر جامعه، کارهای عملی سخت و مشکلات زندگی

باید به کسانی واگذار شود که از آنها کمترین رفع را میبرند؛ بعبارت دیگر، کارهای عملی باید بر حسب آسانیشان طبقه‌بندی شده و ساده ترین آنها به کسانیکه از همه حساسترند و حتی راحت‌ترین نوع زندگی باز هم بر ایشان دردآور است داده شود. عدم وجود چنین ترتیبی مشکلات روانی فراوانی بدایال می‌آورد که تعادل جامعه را از بین میبرد. وقتی اجتماعی بعنوان برقراری مساوات از فیلسوفی انتظار سنگ‌کشی و از سنگ‌کشی که از کار بدنی خوشش می‌آید انتظار کلیجار وقتی با افکار بزرگ را داشته باشد، چنین جامعه‌ای نمیتواند در مسیر یک وضع متعادل و آرمانی پیش رود. اما هدف من از پیش کشیدن این مطلب بر شمردن جزئیات فرهنگ یونانی و صرفاً دفاع از آن در برابر کسانیکه نظریات مخالفی دارند نیست. هدف من دفاع از حقانیت فلسفه است و برای رسیدن باین هدف باید نشان دهم برای چه منظوری یک فرهنگ سالم از فلسفه استفاده کرده است و میکند. شاید این امر به حامیان فرهنگ ییمارگون و اشاعه دهنده‌گان آن نیز هشدار دهد که چرا فلسفه بخصوص برای آنها مضر است. البته دلایل زیادی نیز هست که ادعا کنیم نوعی سلامت وجود دارد که بدون فلسفه یا با بکار بردن خیلی کم آن، میتواند به بقای خود ادامه دهد. رومیها در بهترین دوران خود بدون فلسفه زیستند. ولی چه دلیلی در دست است که بتوانیم مدعی شویم فلسفه فرهنگ ییمارگونه‌ای را به سلامت بازگردانده است؟ اگر فلسفه تاکنون توانسته نقش مفید و نجات‌بخشی بازی‌کند و یا سپر بلایی باشد فقط در یک فرهنگ سالم بوده است. فلسفه همواره کج اندیشان را کج اندیش ترکرده و بیماران فرهنگی

را بسوی بیماری بدتر سوق داده است. در هر زمانی که شالوده فرهنگی از هم گسیخته شده، هر وقت تنفس لازم بین اجزای متشكل آن نقصان یافته است، فلسفه هرگز نتوانسته اجزای مختلف آنرا بهم ربط دهد و یک گروه متشكل بازگرداند. هرگاه کسی تصمیم داشته که از دیگران کناره‌گیری کند و حصاری از خود کفایی برگرد خود پکشد، فلسفه آماده بوده است که او را بیشتر به ورطه انزوا بکشاند و سرانجام بوسیله همان انزوا نابودش سازد. فلسفه در جایی که نتواند با حق کامل خود به موجودیش ادامه دهد خطرنال است و فقط سلامت یک فرهنگ آزاده این امکان را میدهد که فلسفه با حق کامل و بطور ثمربخشی به هستی خود ادامه دهد.

یونانیان با فرهنگ واقعاً سالم خود، حقانیت فلسفه را به اثبات رساندند، باین ترتیب که با خلوص نیت به فلسفه پرداختند و مطابق عقاید فلسفی خود عمل کردند. در این راه پیش از هر ملت دیگری همت بخرج دادند. آنها حتی در وقت مناسبی که می‌باشد از فلسفه دست می‌کشیدند اباء ورزیدند و در دوره نزار زمانهای بعدی خود نیز سعی کردند رفتار متهورانه و در عین حال توان فرمایی بنیانگذاران و حامیان فلسفه عهد کهتر را حفظ کنند. شیوه زندگی استوئیکها یا رواقیان و اعتقاد راسخ آنها به بنیانگذار مکتب فلسفی‌شان تأیید کننده همین موضوع است. داستانی از یک پیرو مکتب رواقی نقل می‌شود که زیر شکنجه‌ای بس دردنگ را خونسردی به شکنجه دهنده خود می‌گفت که پایش در زیر آلت شکنجه خرد اخواهد شد و بمحض اینکه استخوان پایش خرد شد با همان می‌اعتنایی گفت: گفتم که پایم

خواهد شکست و توگوش نکردی . چنین اراده و تحملی بیش از آنکه تحسین انگیز باشد و حشت بر میانگیزد . اعتقاد به فلسفه‌ای اینگونه و عمل کردن به سفسطه‌های زاهدانه‌ای مانند آن که داگماتیستهای مسیحی جانبداری میکردند مسوی برتن انسان راست میکند . همین مسئله که یونانیان نتوانستند بموضع دست از فلسفه بردارند باعث شد که آنها ارزش خود را برای کاربرد نیروهای بدی و مهار نشده که نشانه - هایی از قدرت پرجوش و خروش زندگانی داشت کاهاش دهند و سرانجام در دام فربینده‌ای که تاروپودش با مهارت فراوان تنبله شده بود گرفتار آیند .

با وجود این مزیت درخشان یونانیان در این بود که دقیقاً میدانستند چگونه فلسفه را در هنگام شایسته‌ای آغاز کنند و درسی که آنها برای شروع کردن و پرداختن به فلسفه میدهند از درس هر ملت دیگری با ارزشتر و روشنتر است . آنها منتظر نماندند تا در وقت سیاهروزی و تیره‌بختی بفکر فلسفه یافتد ( درست عکس کسانیکه تصور میکنند باید فلسفه را از ژرفنای دل آزردگی شخصی خودشان بدست آورند ) ، بلکه فلسفه را در اوج خوشکامی و بعبوحه پختگی فکری آغاز کردند . نیروی محرك آنها در این مسیر ، وجود آتشینی بود که از بلوغی بر شهامت و پیروزمند ناشی میشد . در چنین دوره‌ای که شکوفاترین و والاترین عصر تاریخ یونانیان است آنها به فلسفه پرداختند . این موضوع نه تنها بما می‌آموزد فلسفه چیست و چه میتواند بکند ، بلکه ، علاوه بر آن ، اطلاعاتی درباره خود یونانیان بما میدهد . چه اگر آنها آنطور که کوتاه فکران تعلیم یافته عصر ما تصور میکنند یک عده

پیشه‌ورناپخته و خوشگذران و احساساتی بودند ، یا اگر بقول افسانه با فان بی دانش ، آنها فقط در غرقایی از خیال پردازیها و هوسهای شخصی غوطه‌ور بودند ، چشمچوشن فلسفه در یونان هرگز بوجود نیامد. یا اگر بوجود می‌آمد منفذی می‌بود که باریکه‌آیی از آن می‌تراوید و بزودی در شنزارهای اطراف فرو میرفت و یا بصورت بخاری در فضای بی‌کران محو می‌شد. حکمت با چنین کیفیتی نمی‌توانست رود پهناور و غورانگیزی باشد که ما آنرا عنوان فلسفه یونان می‌شناسیم. کوشش‌های بی‌گیری شده که نشان دهد چقدر یونانیان برای استوار کردن کاخ فلسفه از شرقیان آموخته و کسب کرده‌اند ، بی‌شک آنها از شرق بسیار جمع‌آوری کرده‌اند. ولی چیزی که دیدنش شگفت انگیز مینماید اینست که عده‌ای را عنوان معلمان شرقی در کنار پیروان یونانی آنها بینیم : زردشت در کنار هرآکلیتوس<sup>۱</sup> هندیها در کنار پیروان مكتب الثا<sup>۲</sup> ، مصریان در کنار امپدوکلس<sup>۳</sup> ، یا حتی آناکساگوراس<sup>۴</sup> در میان یهودیان ویتاگوراس<sup>۵</sup> ما بین چنین‌ها. بطور خلاصه از چنین مقایسه‌هائی چیزهای اندکی دستگیر شده است. اما بطور کلی ، در مورد این نوع پژوهشها و مقایسه‌کردنها حرفی نداریم مشروط براینکه دست اندک‌کاران این نوع کارها نخواهند برم تحمیل کنند که فلسفه صرفاً از ممالک دیگر به یونان صادر شده و پدیده‌ای رشد کرده و تکامل یافته در سرزمین یونان یعنی موطن اصلیش نیست. از این بدتر اینست که آنها ادعایند فلسفه عنوان یک پدیده بیگانه به منعدم کردن فرهنگ یونان کمک کرده است و نه

به بهتر ساختن آن . ضمناً چنین ادعایی هم که فلسفه بخودی خود فقط از یونان سر در آورده است ابلهانه است . بر عکس باید اذعان کرد یونانیان از فرهنگهای زنده دیگر بهره فراوان گرفته‌اند و در این مورد شکی باقی نیست . اصولاً دلیل پیشرفت خیره‌کننده آنها در فلسفه این بوده که از چیزی که دیگران نتوانسته بودند بطور شایسته با اثر کنند برای خود به بهترین وجه ممکن بارور گردانیدند . ورزیدگی یونانیان در امر آموختن چیزهای مفید تحسین‌آمیز بود . ما باید از همسایگان خود دقیقاً همانگونه کسب معرفت کنیم که یونانیان از همسایگان خود کردند بعبارت دیگر ، منظور از معرفت کسب کردن از دیگران نباید این باشد که صرفاً فضل فروشی کنیم بلکه باید از آنجه که یاد گرفته‌ایم بعنوان وسیله‌ای استفاده کنیم تا بتوانیم خود را بالا بکشیم و بتر از همسایگانمان گردیم .

نتلا برای یافتن سرآغاز فلسفه کار بیهوده‌ایست ، زیرا در هر چیز ابتدائی فقط خامی ، شکل ناگرفتگی ، پوکی و زشتی می‌باشیم . در هر چیز والاترین حد پیشرفت و تکامل آن اهمیت دارد و نه خامترین صورت آن . مردمی که ترجیح میدهند وقت خود را صرف مطالعه فلسفه مصر و ایران کنند باین بهانه که آنها «اصالت» بیشتری دارند و یا لاقل کهنه‌تر هستند و از تعمق در فلسفه یونان سر باز می‌زنند . دیگر گمراهی می‌باشند . این عده مثل کسانی هستند که نمی‌توانند می‌تولوژی پرشکوه و عمیق یونان را درک کنند و با بحث از عوامل مادی بس ابتدایی چون آفتاب و رعد و طوفان و مه ، که احتمالاً در بوجود آمدن اسطوره‌ها بی‌تأثیر نبوده ، از ارزشش می‌کاهمند .

همچنین کسانی هستند که چون بی برده‌اند آریائی‌های دوران کهن فقط به پرستش گبند آسمان می‌پرداختند و نه خدایان متعدد ، تعمور می‌کنند آنها فرم مذهبی منزه‌تری از آنچه که یونانیان دارا بوده‌اند داشته‌اند. همیشه و در هر مورد برگشت به سرآغاز هرچیز به بربریت مستهی می‌شود. هر کسی که در سورد یونانیان تحقیق می‌کند باید همیشه متوجه این نکته باشد که تشنگی مهار نشده ، برای کسب دانش بخاطر دانش ، آدمیان را همان اندازه به بربریت می‌کشاند که نفرت از دانش . خود یونانیان فطرآ دارای عطشی وافر برای کسب دانش بودند ، ولی آنرا ، بوسیله توجیهی که به تمام ارزش‌های زندگی داشتند و به سبب نیازی که به سایر مسائل برای رسیدن به آرمان‌های رفع احساس می‌کردند ، کنترل می‌کردند . آنچه آنها می‌امونختند بیدرنگ می‌خواستند با جنبه‌های دیگر زندگی خود تطبیق دهند و طبق معیارهای فکری مناسب زندگی کنند. آنها بعنوان انسانهای متمدن و با هدفهای بسیار پیشرفته همانگونه به فلسفه پرداختند که به سایر امور ، یعنی در صدد این بر نیامدنند که با فکری پر از تکبر و خودخواهی حکمت و علم دیگران را نادیده بگیرند و خود بساختن عناصر اولیه آن پردازنند ، بلکه بی‌درنگ برآن شدن عناصری را که از جاهای دیگر برگرفته بودند به مرحله کمال ، رشد ، والایی و پاکی برسانند بطوریکه در این راه خود جزء بازسازندگان و مبتکرین صالح و الاتبار شدند. زیرا آنچه آنها ابداع کردند عبارت از : ساختن الگوهای اصلی اندیشه‌های فلسفی بود.

تمام کوشش‌های نسلهای بعدی نتوانسته است چیز اساسی قابل توجهی به آنچه آنها کردند بیافزاید.

همه فرهنگهای دیگر در برایر فرهنگ یونان سرافکنده‌اند؛ فرهنگی که استادان و فیلسوفان بزرگی چون طالس<sup>۱</sup>، آناکسیمیندروس<sup>۲</sup>، هراکلیتوس، پارمنیدس<sup>۳</sup>، آناکساگواراس، امپدوکلس، دموکریتوس<sup>۴</sup> و سقراط<sup>۵</sup> نماینده آن بودند. آنها در تاریخ بشری بی‌همتا هستند. پیوند بین اندیشه و شخصیت فردی هر کدام از آنها مبین ضرورتی اجتناب ناپذیر بود. این آزادمردان مطابق آنچه میاندیشیدند زندگی میکردند. آنها نه در اسارت معیارهای رایج اجتماع خود بودند و نه گرفتار ضوابطی که فلسفه دانان حرفه‌ای از دانشگاه بیرون آمده امروز بآنها مقیدند. تمامی آنها، در انزواجی با شکوه، تنها افراد زمان خود بودند که زندگیشان را فقط وقف یینش فکری کرده بودند. همگی آنها به یمن دارا بودن نیروئی پاک و منزه به چنان مقامی دست یافته بودند که تاکنون نظریشان از حیث برتری دیده نشده، نیرویی که رهمنوں آنها بود تا به ویژگیهای فردی خودشان بی بربند و پس از دادن تعقول و دگرگونی به آنها تا حد عالی ترین و بزرگترین امکانات برسانند. در این راه قید و بندی نبود که مانع شان شود. جمهوری اندیشمندان خلاق نامیست که شوبنهاور<sup>۶</sup> بر جمیع آن آزادمردان نهاده است. گرچه این غولهای اندیشه همه یکجا و یک زمان جمع نبودند، ولی گویی بی توجه به گورزادانی که با جنجال و هیاهو از زبردست و پای آنها میگذشتند با هم در ارتباط بودند و گفت و شنودی والا داشتند.

من تصمیم دارم از نجوای روحی آنان داستانی را بازگو کنم. شاید علیرغم ثقل سامعه‌ای که زندگی فعلی در ما بوجود آورده است بتوانیم چیزی بشنویم و عظمت دوران گذشته یونان را تا حدی درک کنیم. چنین بنظرم می‌باید که این فرزانگان عهد باستان، از طالنس گرفته تا سقراط، در آنچه بر زبان رانده‌اند، ولو بطور کلی هم که باشد، تمام نشانه‌های برجسته دوران طلایی را که به هلنیزم<sup>۱</sup> مشهور است آشکار ساخته‌اند. آنها در گفته‌ها و نیز در شخصیتهاي خود قالب پر عظمت نوع یونانی را ریخته‌اند. بازتاب کدر و نیمه مشخص و نسخه کم اهمیت‌تراین نوع عبارت است از تعامی تاریخ یونان. اگر بتوانیم تمامی فرهنگ یونان را به درستی تفسیر کنیم باین نتیجه می‌رسیم که چکیده این فرهنگ همان چیزهایی است که خردمندان عصر باستان یونان منعکس کرده‌اند. فرهنگ یونان یعنی پرتوی که آن‌کواکب رخسان آسمان بشریت ساطع کرده‌اند. این واقعیت که فلسفه در یونان در نخستین دوران حیاتش مورد نکوهش و تکفیر مردم قرار نگرفت بلکه مورد تأیید و احترام نیز بود جنبه‌ای انکار ناپذیر و فراموش ناشدنی از آن دوران باشکوه است. ملل دیگر به مردان مقدس خود توجه داشتند. اما یونانیان به پروراندن خردمندان همت گماشتند. این گفته درست است که یک ملت را نه از حیث مردان بزرگی که دارد بلکه بیشتر بواسطه اینکه مردان بزرگ خود را می‌شناسد و از آنها تجلیل می‌کند باید با ارزش شمرد. ارزش والای یونانیان آن دوره در این بود که هم مردان بزرگ خود را تشخیص میدادند و هم از آنها

بنحو احسن تجلیل میکردند . در زبانها و مکانهای دیگر ، فیلسوف یک آدم در بدر است که بر حسب اتفاق پدیدار میشود . بنابراین یکه و تنها مجبور است در محيطی پر از عداوت یا سینه خیزان دور شود و یا با مشتهای گره کرده پوش برد . تنها در میان یونانیان آن دوره است که فیلسوف فاجعه یا پدیدهای ناگوار محسوب نمیشود . هنگامیکه وی درسله ششم و پنجم در میان خطرات عظیم و وسوسه های فریبنده ای که گسترش حیطه مادیات بوجود آورده بود پدیدار میشود ، درست مثل کسی که تازه از غارت و فوئوس<sup>۱</sup> بیرون آمده باشد و درنتیجه ، وفور بی بندوبار و ژروت و شهوترانیهای موجود در مستعمرات یونان و حق برخورداری از هر نوع آزادی نتواند اغوایش کند و تا واپسین دم با اراده ای نامتزلزل در میان آنمه فریبند گیهای منجر به انحطاط استوار بماند ، همچو یک ندای هشیار دهنده بما می فهماند او برای بیان همان منظوری آمده است که بخارش در آن سده درام تراژیک متولد شده بوده . قضاوتنی که آن فیلسوفان درباره زندگی و هستی کرده اند بطور کلی مفهوم برتری از یکایک داوریهای جدید دارد ، دلیلش هم اینست که آنها چنان زندگی پر شکوه و کاملی را در برابر خود می دیدند که عوامل دردناک و یا ناخوش آیند آن برایشان هیچ جلوه میکرد . درحالیکه ، احساس متفکران کنونی ما دچار اختلال و آشتگی شده است ، زیرا اینها می بینند ما ، از یک طرف ، میل یگانه ای به آزادی ، زیبائی و بزرگی نداریم و از طرف دیگر تحت تأثیر کششی درونی میخواهیم به حقیقت برسیم ، کششی که صرفاً می پرسد

«آخر، زندگی چه ارزشی دارد؟» با اوضاع و احوالی که ما داریم و تجاری که در این دوران منحظر بست آورده‌ایم نمی‌توانیم به گونه‌ای شایسته به راز مأموریت فیلسفی پی ببریم که در یک فرهنگ اصیل زندگی می‌کند، چون ما خود فرهنگی اصیل نداریم. و فقط فرهنگی چون فرهنگ یونانیان می‌تواند به این سوال که فیلسوف عهده‌دار چه سئولیتی است پاسخ دهد. بازهم تکرار می‌کنم، تنها یک فرهنگ اصیل است که می‌تواند حقانیت فلسفه را تأیید کند، زیرا چنین فرهنگی میداند و می‌توانند توجیه کنند که چرا و چگونه فیلسوف دریدر و آواره‌ای تصادفی و یا آدمی تبعیدی در این مکان یا در جای دیگر نیست. ضرورتی پولا دین است که فیلسفی را به فرهنگی اصیل پیوند میدهد. اما اگر چنین فرهنگی وجود نداشته باشد چه می‌شود؟ در اینصورت فیلسوف به اختر آتشین دنباله‌داری می‌ماند که رب عرب بر می‌انگیزد. چنانچه موقعیتی نیک دست دهد فیلسوف مانند ستاره‌ای درخشان در منظمه فلکی فرهنگ تابندگی می‌کند. فیلسفان دوران تراژیک یونان از چنان موقعیت ممتازی برخوردار بودند که در تاریخ بشری بی‌نظیر است. تنها در میان یونانیان بود که آنها اختران دنباله‌دار رب‌انگیز بحساب نمی‌آمدند.

## ۳

فیلسوفان قبل از افلاطون، از طالس گرفته تا سقراط ، همگی دارای ویراستگی خاصی هستند که میتواند وجه امتیاز آنها بر فیلسوفان از افلاطون گرفته به بعد باشد. هریک از اعضای این «جمهوری اندیشمندان خلاق» ، یعنی فیلسوفان قبل از افلاطون ، دارای مسلک فلسفی مخصوص و روشنی است که در آن نشانی از امتزاج و آغشتگی دیده نمیشود. امتزاج و آغشتگی افکار فلسفی از افلاطون شروع میشود، باین معنی که در آثار فکری او و فیلسوفان بعدی عناصری از اندیشه های فیلسوفان نخستین می بینیم که باهم مخلوط شده اند. برای نمونه باید گفت ، مُثُل یا بهترین جنبه فلسفی افلاطون معجوني است از عناصر فکری سقراط ، پیتا گوراس و هراکلیتوس و غیره . این نظریه افلاطون پدیده ای نیست که نشان دهنده یک نوع فلسفه ناب باشد. ممکنست کسی بمنظور اشاره کردن به ضعف استادان نخستین ، آنها را یک - جنبه ای و فیلسوفان بعدی را ، که در رأسشان افلاطون قرار دارد ، چند جنبه ای بخواند. ولی برای ابنکه درک صحیح و ساده تری داشته

باشیم بهتر است فیلسوفان از افلاطون به بعد را حکمای چند مایه و فیلسوفان نخستین را حکمای ناب بحساب آوریم. تمام فیلسوفان از افلاطون به بعد حکمای چند مایه هستند و نحوه اندیشه و حتی شخصیت هر کدام نشان میدهد تا چه حد آنها تحت تأثیر متکران دیگر بوده‌اند. اگر ما می‌بینیم که مثلاً در برخی از این فیلسوفان یک نوع تعصب یک جانبه با قدرت تجلی می‌کند این را بحساب ناب بودن آنها نمی‌توان گذاشت زیرا تعصب یک جانبه آنها در مقایسه با افکار استادان نخستین جز یک تقلید مضحك به چیز دیگری شبیه نیست. موضوعی که واقعاً اهمیت پیشتری دارد اینست که حکمای چند مایه تشکیل دهنده فرقه‌هایی شدند که دسته‌بندی‌ها یشان، با فرهنگ سالم پیشین و یکپارچگی پدیده‌های آن سازشی نداشت. البته این حکیمان نیز به طریق خود جویای رستگاری بوده‌اند، ولی تنها برای فرد یا برای گروه کوچکی از یاران و مریدان خود. در حالیکه، فعالیت فیلسوفان نخستین (بی‌اینکه خود کاملاً متوجه باشند) در جهت بهبود بخشیدن و منزه کردن همگان بود. آنها می‌خواستند که جریان عظیم فرهنگ یونان با مانع برخورد نکند. و همیشه آماده بودند هر خطر دهشتناکی را از مسیر آن برطرف کنند؛ با چنین اراده توانا و نیت نیکی بود که فیلسوف از سرزمین خود حفاظت و دفاع می‌کرد. اما بعد‌ها، که آغاز آن از افلاطون شروع می‌شود، فیلسوفان در زمرة تبعید شدگانی در آمدند که به توطئه چینی‌علیه سرزمین مادری خود پرداخته باشند.

واقعاً جای تأسف است که حتی یکی از آثار استادان دیرینه

هم بطور کامل بدست ما نرسیده است. آنچه در اختیار داریم بخش بسیار کوچکی از آثار آنهاست. تأثیر همین فقدان است که مارا بی اختیار بر آن میدارد برای سنجش اندیشه مردان بزرگ عالی ترین دوران یونان اغلب به معیارهای نادرستی متول شویم. به احتساب قوى برجسته ترین قسمت از افکار فیلسوفان یونان قدیم و حرفهایی که زده‌اند، برايمان بجای نمانده است. ما امروز از غالب نوشته‌های هرآکلیتوس، از اشعار باشکوه امپدوکلیس و آثار دموکریتوس معروفیم؛ کسانیکه به عقیده مردم باستان همدیف افلاطون و حتی از نظر درایت و هنرمندی برتر از او بودند. آدمی بندرت کتاب خوبی بوجود می‌آورد، کتابی که منعکس کننده خروش پیکار جویانه حقیقت باشد، کتابی که سروdi از دلاوری حکیمانه باشد. با وجود این، حوادث فجیع، کسوفهای ناگهانی اذهان آدمیان، دیوانگیهای زاده از خرافات و مسامحه کاریها، انگشتان فلنج و تنبل، حتی کرمها و دانه‌های باران، همگی می‌تواند در عرض یک قرن کتابی را تباہ و به خاکستر تبدیل کند. اما سوگواری بسبب کتابهای نفیسی که از میان رفته است فایده ندارد. باید دید ما با آنچه که در اختیار داریم چه می‌توانیم بکنیم. در واقع برای اینکه توجیه کنیم یونانیان حقانیت فلسفه را باثبت رساندند ما به کلامی یا نکته‌ای بیشتر از آنچه که برايمان بجای مانده است نیازی نداریم.

دورانی که از سطح مسخره تعلیمات عمومی رنج میبرد، در عین حال تهی از فرهنگی بمعنای یکپارچگی در تمام نمودهای زندگی است، کاملاً نمیداند با فلسفه چه کند. در یک چنین زمانه‌ائی

فلسفه یا زمزمه‌ای شخصی برای یک فرد تنها و خانه بدوش است ، یا غنیمتی است که کسی بر حسب تصادف فراچنگ آورده باشد ، یا اسکلتی است مخفی در گنجه که ترس بر میانگیزد ، یا وراجی بی ضرری است که بین کور مغزان سالخورده دانشگاهی و بجهه‌ها جریان دارد. در یک چنین وضعی ممکن است کسی جرأت نکند که قانون فلسفه را در مورد شخص خودش بکار بیندد و مانند پیشینیان با اعتقاد راسخ حکیمانه‌ای زندگی کند. همه فلسفه بافیهای عصر جدید جنبه سیاسی دارد که تحت نظر دولتها و کلیساها و دانشکده‌ها و عادات و رسوم رایج و بزدلی انسانهاست ، همه اینها فلسفه را به آگاهی بی‌رق محدود کرده است. فلسفه در عصر بیماری چون عصر ما از حقی برخوردار نیست و انسان فعلی اگر دارای شهامت و وجودانی باشد باید آنرا بصورتی که درآمده است طرد کند. چنین کسی در رد فلسفه میتواند چیزی نظیر آنچه افلاطون برای بیرون راندن شعرای تراژدی نویس از آتن گفت بگوید ، هرچند جوابی هم ، نظیر آنچه که شعرای تراژدی نویس به افلاطون دادند ، هست. در این مورد اگر فلسفه مجبور باشد جوابی بدهد ، ممکن است واقعاً بگوید : «ای مردم بیچاره ! سگر تقسیر منست که در میانتان همچو یک فالگیر دوره گرد کم ارزش جلوه میکنم ؟ سگر مقصراً منم که در برابر ام قضاوت میکنید زنی از راه بدر شده ام و باید خود را مخفی و استوار کنم ؟ فقط کافیست به خواهرم یعنی هنر نگاه کنید . او نیز مثل من در میان بربرها در تبعید بسر میبرد . ما دیگر نمیدانیم خودمان را چطور نجات دهیم . درست است که در میان شما همه حقوق خود را از دست داده ایم ، ولی داورانی که

حقوق از دست رفته با را باز خواهند گرداند درباره شما نیز قضایت خواهند کرد. بشما خواهند گفت: ببروید و برای خود فرهنگی بیایید، فقط آنگاه است که خواهید فهمید فلسفه چه میکند و چه خواهد کرد.»

## ۳

در حدود شصده سال پیش از میلاد خردمندی بنام طالس اهل میلیتوس<sup>۱</sup> ادعا میکند که آب ، اصل نخستین و منشاء پیدایش همه چیزهاست . چنین بنظر میرسد که همین گفته ساده و ظاهراً بی اساس سرآغاز فلسفه در یونان باشد . آیا واقعاً چنین ادعایی آنقدر با اهمیت هست که به آن با دقت زیاد توجه کنیم ؟ به سه دلیل بله : نخست آنکه این ادعا چیزی درباره اصل نخستین همه چیزها میگوید ؛ دوم اینکه ادعای طالس بری از هرگونه استعاره و افسانه موهم است ؛ بالاخره به این جهت که در آن ، بصورت ابتدائی هم که باشد ، این اندیشه نهفته است که « تمام چیزها یکیست » ، نخستین دلیلی که ذکر شد طالس را در جمع دینداران و حتی خرافیان مینمایاند ، چه این عده هم بهر حال سرچشمه‌ای برای بوجود آمدن چیزها قائلند . دومین دلیلی که به آن اشاره شد او را از چنین جمعی بیرون میکشد و او را طبیعی دانی معرفی میکند . اما به دلیل سوم میتوانیم او را بعنوان نخستین فیلسوف

یونان بپذیریم. در مورد اینکه اعتقاد طالس به یک اصل نخستین و با منشاء وجود، او را تا چه حد به دینداران و خرافیان نزدیک میکند میتوان به آسانی قبول کرد که چنین نزدیکی بسیار کم است، چه او اصلاً در اندیشه این نیست که از نظر دینی بدعتی بگذارد و همگان را به پرستش آب بعنوان خالق همه چیزها دعوت کند. اگر طالس به آب توجه زیاد داشته دلیل برای نیست که آنرا مقدس و قابل ستایش دانسته است. بهمین جهت او را از روی گفته اش نه میتوان موهوم پرست دانست و نه مبلغی متعصب.

اما ببینیم آیا گفته طالس بر مبنای بررسیهای علمی و نتیجه گیری‌های تجربی بوده است یا اصل دیگری دخالت داشته. آنچه بر ما محرز است اینست که متفکران عهد باستان و طبقه ممتاز اجتماع اصولاً کار عملی خوش‌آیندشان نبود و به ساختهای فکری ارج مینهادند و اصولاً لزوسی نمی‌دیدند که برای اثبات اندیشه خود به تجربه‌ای عملی متوصل شوند. آزمایشگاهی هم که در آن مسائل مورد مطالعه علمی قرار گیرد وجود نداشت. بنابراین تجارب طالس هم از حد مشاهدات سطحی روی پدیده‌های هستی تجاوز نمی‌کرده است. اما چرا آب برای او اهمیت فراوان داشته است و آنرا عهدهدار نقش اساسی در بوجود آمدن چیزهای دیگر بحساب آورده است؟ در این مورد پاسخی که شاید بتوان داد اینست که صور مختلف آب یعنی یخ (جامد)، مایع و بخار برای طالس پوشیده نبوده است و او از مشاهده اینکه مایع لزج یا تخمکی آبکی در داخل آب پس از مدتی تبدیل به جانوری با پوسته‌ای سخت یا ماهی بزرگی با فلس واستخوان

و گوشت میشود حق داشته است تصور کند که موجودات دیگر نیز شکل دگرگون شده‌ای از آبند. او قطعاً دیده بود که مایع درون تخم مرغ میتواند به جوجه‌ای با چشم و پر تبدیل شود. او مسلماً آگاه بود که ماده اصلی ای که زن را باردار میسازد یشترش از آب است. او احتمالاً بقایای جانوران آبزی را در دل کوهها دیده بود و میتوانسته گمان برد که حتی کوهها نیز در درون آب تشکیل یافته‌اند. اگر آب با اینهمه مزایا مایه زندگی و یا منشاء موجودیت همه چیزها نیست پس چه هست؟

مزیت عمدۀ‌ای که ادعای طالس در بردارد اینست که در توجیه دنیای مادی، اصلی مادی را منشاء همه چیز بحساب آورده است. او سر خود را در برف تخیلات غیر دنیوی فرو نبرده و نخواسته است با توسل به پندرهای افسانه‌ای و حتی نامفهوم سرپوشی بر حس کنجکاوی بشر بنهد. با وجود این، برسیهای نظری طالس بقدر کافی قانع کننده بمنظرنمیرسد که او را برآن دارد که فرضیه وحدت را بصورت تئوری آب ارائه دهد. برای اینکه این مسئله روشنتر شود، فرض کنیم کسی ظرفی پر از آب پیش طالس ببرد و از او که معتقد است منشاء همه چیز آب است بخواهد از آب ظرف یک مثقال طلا برایش بیرون بکشد تا خود این شخص نیز به صحت ادعای طالس ایمان بیاورد. فکر میکنید واکنش فیلسوف ما در این مورد چه باشد؟ او احتمالاً میتواند جوابی این چنین بدهد: آدم با شعور، من هیچ اصرار ندارم توبه آنچه که من میگویم ایمان بیاوری و برای اثبات نظریه خود نه امکانات و توانایی اینرا دارم که به آزمایشی عملی

دست بزند و نه لزومی برای اینکار میبینم ، ضمناً جادوگر هم نیستم که با تردستی طلا از آب بیرون بکشم . من مطمئنم آنچه که میگوییم درست است و تویی که معتقدی باید از راه تجربه علمی صحبت ثوری من ثابت شود اگر بتوانی صبر کنی شاید دوهزار و پانصد سال بعد دانشمندی بتواند در آزمایشگاه وسیع خود منظورت را عملی سازد . این جواب نمیتواند بی ارزش باشد چون در حال حاضر فرضیه طالس از نظر علمی هم قابل قبول است . زمانی بود که شیمی آنی را از شیمی معدنی جدا می پنداشتند زیرا دخالت عاملی بنام روح را در شیمی آلی ضروری تصور میکردند . سالیان دراز طول کشید تا براین جداگانه قلم بطلان کشیده شد و آن وقتی بود که توانستند از ترکیبات معدنی ماده ای آنی تهیه کنند و بدین ترتیب معلوم کنند که بیش از یک شیمی وجود ندارد . هنوز هم در میان مردم عادی چنین جدائیهای بین پدیده های هستی تصور میشود . مثلاً بسیاری خیال میکنند که بین موجودات زنده و بی جان یک که جداگانه مطلق وجود دارد ، در حالیکه برای یک دانشمند علم بیولوژی چنین جداگانه مطلق وجود ندارد و برایش حتی مشکل است مفهومی دقیق برای آنچه زنده است و برای آنچه که بی جان بحساب میآید پیدا کند . بوجود آوردن موجودی جاندار از عوامل بی جان امری معال نیست و تحقیقات علمی چند سال اخیر تأیید کننده این مطلب است . سوالی که در اینجا باید مطرح کرد اینست که طالس چگونه بی اینکه زمینه ای مناسب از جهت تحقیقات علمی داشته باشد توانسته چنان با قاطعیت آن نتیجه گیری کلی را بکند . جواب اینست که نیروی محرك او بسوی این نتیجه گیری

ایمانی معنوی بود که از درک و احساسی عرفانی حاصل گشته بود. در هر فلسفه‌ای ما به چنین ادعایی که «همه چیز یکیست» برمی‌خوریم، هر فلسفه‌ی سعی کرده است تئوری وحدت را بنحوی مناسبتر بیان کند. برای کسی که بخواهد از راه تجربه به نتیجه گیری طالس برسد، باید با حسابگری دقیق و صرف وقت فراوان هزاران مانع را از سر راه خود بردارد. ولی فیلسوف ما بی‌اینکه نیازی به این نوع حسابگری‌ها داشته باشد از تمام موانع تجربی عبور نمی‌کند و به هدفی با نیروی جذاب و مغناطیسی دست می‌باید. هدفی که هر متکری را بسوی خود می‌خواند. اینجاست که اهمیت فلسفه آشکار نمی‌شود. شگفتی فلسفه در اینست که با چاپک پائی از گذرگاههای بس باریک به جلو چesh می‌کند. امید و فراست‌گویی به آن بال بخشیده‌اند. در پس آن فکر محاسبه‌گر در حالیکه برای یافتن جای پاهای بهتری در تلاش است با تأثیر بیش می‌رود. چه او نیز خواهان رسیدن به هدفی است که قبل امکار آسمانیش بدان دست یافته. این درست مثل اینست که دو کوه نورد را ببینیم که در برابر رودی خروشان که در کوهساران جاریست و در مسیرش سنگپارها می‌غلتند، ایستاده‌اند: یکی از این دو با پا نهادن بروی سنگهای لغزانی که در روداند با چالاکی از روی رود عبور نمی‌کند، هر چند خود این سنگها از جای کنده شده و در پشت او بسوی ژرفناها فرو می‌غلتند، ولی کوه نورد ما با موفقیت راه خود را طی می‌کند و به آنسوی رود میرسد، کوه نورد دیگر در این سوی رود ناتوان و ترسان ایستاده است، و در اندیشه است که ابتدا برای خود جای پاهای محکم بنا کند تا بتواند با گامهای سنگین و

محاطی که دارد همان مسیر را طی کند. گاهی چنین کاری برایش مقدور نیست و خدا هم به کمکش نخواهد شتافت تا از مخصوصه‌ای که دچارش شده رهائیش دهد. در اینجا باید پرسید این چیست که تفکر فلسفی را با چنین سرعتی به سر منزل مقصود هدایت می‌کند؟ آیا تفکر فلسفی با اندیشه‌ای که محاسبه می‌کند و می‌سجد تفاوتش فقط دراینست که سرعت عملی بیشتر دارد؟ نه، آنچه تفکر فلسفی را به تعریک و امیداردن نیرویی ییگانه و فرا سوی حیطه منطق است و آن قوه تخييل خلاق نام دارد. همین قوه تخييل خلاق است که تفکر فلسفی را بر آن میدارد تا با راحتی از امکانی به امکان دیگر جهش کند و هر یک را بعنوان استراتحتگاهی موقتی مورد استفاده قرار دهد. گاهی بهنگام پرواز نیز چنین استراتحتگاهی را به چنگ می‌آورد. حس ششمی صدیق بسان راه‌گشایی مراقب همواره جایگاه امنی نشان میدهد. قدرت تخييل از دور دستها حدس میزند که جای استراحتی را که بتوان توجيهش کرد پیدا نخواهد کرد. قدرت تخييل دارای ویژگی منحصر به فردی است که میتواند به سرعت به قیاسها دست باید و آنها را روشن سازد. درستی ادعای طالس را هر چند ممکن است با روش علمی یا ممارستهای سنجیده و حساب شده نتوان توجيه کرد ولی معهذا دارای ارزش است، زیرا در آن نیروئیست که نوید ثمر بخش بودنش را در آینده میدهد.

البته منظور من این نیست که اندیشه طالس بطور ضعیف و در محدوده خاصی یک نوع ادستی شاعرانه در بردارد و صرفاً برای یک هترمند میتواند دارای ارزش باشد. برای اینکه مثالی زده باشم،

تصور کنید هترمند یا شاعری در پای آبشاری ایستاده است و به ریزش آب از بلندی توجه دارد. خوب، این شخص در هین اینکه جریان عظیم آبشار را مینگرد مسکن است شکلها بی هم از آدمیان حیوانات، گیاهان و سنگها، پری و دیو در آن تشخیص دهد و نتیجه گیری کند این ادعا که «همه چیز از آب است» درست است. ارزش اندیشه طالس در اینگونه نتیجه گیریهای شاعرانه نیست، بر عکس در اینست که عاری از هر گونه تمثیلی و استعاره ای است. کوششی که او برای شناخت هستی کرده دور از همه پندارهای ماوراء الطبیعه است. یونانیانی که طالس در میانشان چنان ناگهانی ظهر کرد درست نقطه مقابل رئالیستها بودند، بدین معنی که آنها فقط به واقعیت انسانها و خدایان اعتقاد داشتند و طبیعت و مظاهر آنرا صور دگرگون شده خدایان و انسانها می پنداشتند. برای آنها انسان واقعیت و رکن اصلی همه چیزها بشمار میرفت، هر چیز دیگر برایشان فربینده، غیر قابل اعتماد و واهی بنظر می آمد. روی همین اصل، پذیرفتن چنان نظریه ای برایشان بسادگی ممکن نبود. انسان عصر حاضرحتی برای آنچه که جنبه شخصی دارد و بخود انسان مربوط می شود مفهومی انتزاعی قائل می شود، در حالیکه برای یونانیان آن دوره اینطور نبود و حتی مجرد ترین چیز برای اینکه مفهومی میافت باید جنبه شخصی پیدا می کرد و بنحوی به انسان مربوط نمیشد. روی همین اصل میتوان گفت یونانیان آن زمان با مردم این دوره تفاوتی فاحش داشتند. چنین طرز تفکری، یعنی بحسب آوردن انسان بعنوان رکن اصلی هستی، از اعتقادات مذهبی و سنتی آنها مایه میگرفت. اما طالس پای خود را از حصار پندارهای



و برای اثبات فرضیه خود عمل اقدامی نکرده است ، آنرا باید بحساب خصوصیت فکر فلسفی او گذاشت ، چه فیلسوف در بند این نیست به جزئیاتی که در نظرش چندان مهم نیست توجه کامل کند وقت خود را بهدر دهد ؛ او این کار را واگذار کسانی میکند که به ریزه کاریها و جزئیات اهمیت میدهند . عبارت دیگر ، هتر فیلسوف در اینست که با اعمال سلیقه و حسن انتخاب بین مسائل بنحو با ارزشی تبعیض قائل شود . تفاوت فلسفه با علم در اینست که فلسفه حسن انتخاب و سلیقه را ملاک کار خود قرار میدهد و به چیزهایی که غیر معمولی ، شگفت‌انگیز ، مشکل و پرسکوه است میدارد ، اما علم حسن سلیقه‌ای بخرج نمیدهد . هدف علم اینست به اهمیت هر چه در دسترس هست بی برد و در این راه یعنی دانستن همه‌چیز هر بهائی را که لازم باشد می‌پردازد .

اندیشه فلسفی فقط معطوف به چیزها نیست که دانستشان از نظر عظمت و اهمیت دارای ارزش است و این فیلسوف است که از روی سلیقه شخصی تعین میکند چه چیز با عظمت است و چه چیز بی‌اهمیت . او هرچه را با عظمت یافت شایسته این میداند که در باره‌اش تحقیق کند تا ماهیتش آشکار گردد .

فلسفه میگوید : « این چیز با عظمتی است . » و بدین ترتیب انسان را بر ولع بی‌قید و بند وکور هوش جهت دست‌یابی به دانش چیره میگردداند و او را در موقعیتی بهتر قرار میدهد . فلسفه با تفهیم این موضوع که دولک‌ذاتی اصلی هستی از هرچیز دیگری بیشتر عظمت دارد و نیز اینکه میتوان به ماهیت و جوهر وجود بی برد انسان را از پیراهه

رفتها و سردرگمی می‌رهاند. وقتی طالس می‌گوید، «همه چیزآب است» آدمی بخود می‌آید که دیگر در میان علوم مختلفی که دارد همچو کرم به لولیدن و تفحص کردن قناعت نکند و برآن شود که با فرات حل نهایی همه مسائل را حدس زند و بدینسان بر محدودیتهای مبتنی دانشها ای که در درجه پائینتری قرار دارند چیره شود. فیلسوف میکوشد در درون خویش طین سفونی جهان را بشنود و سپس بصورت سفاهیمی گویا منعکس کند. او گرچه فکور و حساس همچو یک هنرمند، دلسوز مانند یک انسان پاوسا، جستجوگر هدفها و علت‌ها بسان یک دانشمند است، و هرچند احساس میکند برای دست یافتن به ماهیت هستی باید خود را تا سرحد عالم گسترش دهد، معهداً احوال خود را حفظ میکند و به خود با خونسردی طوری مینگرد که گویی فقط آینه جهان است. این نوع برداشت و احساس او را به نمایشنامه نویسی نزدیک میکند که خود را در قالب افراد بیگانه میگذارد و به زبان بیگانه آنان دادسخن میدهد و این تغییر حالات را در نوشه‌های خویش به گونه‌ای مجسم میسازد که گوئی بخودی خود وجود دارند. آندیشه‌های دیالکتیکی برای فیلسوف همانقدر اهمیت دارد که شعر برای شاعر. اگر فیلسوف برای مقاعد کردن دیگران مستشبّث به مباحثه و مناظره استدلالی میشود به‌این علت است که میخواهد شیفتگی خود را تحت اختیار درآورد و تداومش را حفظ کند. درست همانگونه که کلمات و اشعار برای یک درام نویس و سیله‌ای نیمه رسا برای بیان آنچه دیده و تجربه کرده است میباشد، برای فیلسوف نیز دیالکتیک یا موشکافیها و مناظره‌های استدلالی بمنظور تخطیه مخالفانش و نیز

نتیجه گیریهای علمی فقط طریقه‌ای است که بتواند آنچه را که دیده و دریافته است بر دیگران تفهیم کند. اما این طریق نیز متأسفانه نمیتواند گویای کاملاً دقیق درک فیلسوف باشد. آنچه طالس دریافته بود وحدت تمام چیزهای موجود بود، اما برای بیان این اصل خود را برآن یافت که از آب سخن گوید.

در حالیکه شمایل طالس بعنوان فیلسوفی اصیل طوری تعجلی میکند که گویی مهی متغیر مستورش کرده است ، سیمای جانشین و همشهری بزرگ او یعنی آناکسیمندروس با وضوح بیشتری خودنمایی میکند. او اولین فیلسوف دوران باستان است که به نگارش افکار خود همت می گمارد و در این کار سبکی دارد که نشان میدهد هنوز انتظارات بیجا مخصوصیت و سادگیش را تباہ نکرده است. بدین معنی که با قاطعیت و شیوه‌ای مخصوص جملات را به گونه‌ای دنبال هم می‌آورد که گویی هریک گواه بر آگاهی فکری و شخص‌کننده اوقاتی است که حرف عالی‌ترین نوع تفکر معنوی شده است. هر اندیشه او همچو سنگ فرسنگ نمائیست که در کنار راه منتهی به اوج کمال فکری خودنمایی میکند. در موردی با مهارت استادانه و شگرفی میگوید : «همه چیزها بنا به ضرورت راه فنا بجایی می‌سپارند که از آن برخاسته‌اند ، چه بواسطه‌ی دادگری خود باید ، مطابق فرمان زبان ، محاکمه شوند و توان پردازند». چنین ادعای معما آمیز یک

ناخوشین پارینه و یا سنگ نبشتۀ ابهام‌زای مرز فلسفه یونان را چگونه میتوان تفسیر کرد؟

تنها طرفدار جدی اخلاق قرن مادر پارگیز (جلد دوم<sup>۱</sup>، بخش ۱۲) عقیده مشابهی ابراز میکند. او میگوید: «معiar درست برای قضایت درباره هر انسانی، یا آدمیان بطور کلی اینست که اصولاً نباید وجود داشته باشند و برای هستی‌ای که دارند با رنجهای فراوان و مرگ خود جریمه میپردازند. از موجوداتی این‌چنین چه انتظار میتوان داشت؟ مگر نه اینکه ما همگی گناهکاران محکوم به مرگ هستیم؟ ما با زیستن و سپس مردن پس‌بسبب اینکه بدنی آمده‌ایم توان میپردازیم.» کسی که چنین استنباط درداشته را از سرنوشت انسانها میکند، کسی که میتواند با مشکافی زیاد کیفیت نامطلوب اساسی زندگانی انسانی را تشخیص دهد، بعید نیست که در مورد ماهیت کل هستی نیز به همان نتیجه‌گیری غم‌انگیز دست یابد.

کیفیت نامطلوبی که بر سرنوشت بشر حاکم است اینست که زندگیش دستخوش بازی هزاران عوامل ناشناخته و یا شناخته شده است. با دردی عظیم روی براین جهان می‌گشاید و با تن در دادن به بی‌عدالتی چند صباحی خود را باقی نگه میدارد و سرانجام توان از دست میدهد و می‌میرد. آن‌کسی‌مندروں میگوید بی‌جهت ادعا نکنید که معصومید و بی‌عدالتی نیکنید، چه اصولاً شالوده این جهان ناپایدار را بی‌عدالتی تشکیل میدهد. اگر رفع میکشیم، اگر محکوم به مرگ هستیم، به این دلیل است که چنین زیستی نارواست. باقی

ماندن در این جهان نارواست. اما فقط انسان نیست که مرتکب خطا و بی عدالتی می‌شود. تمام وجود یافتگان و یا هر آنچه دارای صفاتی معین است تا زمانی که فنا نشده است در مسیر بی‌عدالتی روزگار می‌گذراند. از انسانی که برای بقای خود در تکاپوست تا پشهای که خون می‌مکد و یا قطرات باران و علفهای هرزه که بناهای رفیع را منهدم می‌کنند همگی بی‌عدالتی می‌کنند. اگر ضامن بقای چند روزه ما و یا هر موجودی در این جهان گذرا بی‌عدالتی است، پس تمام این جهان گذرا مجموعه‌ای از بی‌عدالتیهاست. تمام این جهان پدیده‌ای نامشروع است. دلیل حضور ما و یا هر پدیده مشخص دیگر در این جهان اینست که از موجودی لایزال و ابدی که مادر و منشاء همه چیز‌هاست پیوند وحدت بریده‌ایم.

شاید منطقی بنظر نرسد، ولی مسلماً برداشتی انسانی است که مثل آناکسیمندروس تصور کنیم که هر بوجود آمدنی نشانگر یک جدال شدگی نامشروع از گوهر ابدی است؛ خطابی که جرمیه‌اش برای هر کس و هر چیز فقط نابودی است. هر آنچه بوجود آمده است باید راه منتهی به مرگ را در نوردد، و این چه انسان باشد، چه آب و چه گرمای و چه سرما فرق نمی‌کند. هر آنچه دارای صفات معین و مشخص است و بتوان احساس و یا درکش کرد، براساس تجارب بس فراوان می‌توانیم پیش‌بینی کنیم که زوال خواهد یافت. آناکسیمندروس می‌گوید این درست نیست که قبول کنیم یکی از پدیده‌های این جهان گذرا منشاء تمام چیزهای دیگر باشد. آب یا آتش و یا خاک و یا هر چیز دیگر را ما بواسطه صفات خاصی که دارند می‌شناسیم و تجربه

نشان میدهد که دارای صفات مشخص یا خاص بودن یعنی سرانجام فنا یافتن . پس چیزی که خود فنا پذیر است ، مثل آب ، چطور میتواند اصل نخستینی برای چیزهای دیگر محسوب شود ؟ طالس در تئوری خود گفته است که آب اصل نخستین و یا مبدأ همه چیزهای است . او آنقدر هوشیار بوده که نگوید آب تبدیل به دیگر چیزها میشود . چون در این صورت تمامی آبها بعلت اینکه زمانهای بس درازی گذشته است باید تا بحال تبدیل به چیزهای دیگر شده بود و در نتیجه چرخ زایشها متوقف میشد . ولی اشکالی که ، بهر حال ، در تئوری طالس وجود دارد اینست که دلیلی نمی‌یابیم که بتوانیم قبول کنیم آب موجودی است ابدی . حقیقت اینست که آب نمیتواند ابدی باشد چون صفات مشخصه آب ، آنرا بنا بودی میکشاند . در اینجا آناکسیمندروس نتیجه میگیرد آنچه که واقعاً هست ، باید دارای خصوصیات معینی باشد چون در غیر اینصورت مثل هر پدیده دیگری که بوجود آمده است پایان کارش فنا شدن خواهد بود . مرگ ناپذیری و یا جاودانگی اصل نخستین آن گونه که بسیاری از مفسران آناکسیمندروس تصور کرده‌اند در لایتاهی بودن و کیت بینهایت داشتن آن نیست ، بلکه در اینست که اصل نخستین بری از صفات مشخصی است که باعث فناش شوند . بهمین جهت اصل نخستین را آناکسیمندروس «نامشخص» نامید . با تعبیری این‌چنین ، اصل نخستین برتری از هر چیزیست که ظهور میکند و موجودیت میابد . همین برتری است که آنرا سرچشمه همه چیزها میکند و باعث میشود که جریان بوجود آمدن‌ها متوقف نشود . این یکپارچگی نهائی موجود ازلی که بطن پیداپیش همه چیزهای است و

آنا کسیمندروس «نامشخص» نامیده اش ، چیزیست که دنیای زایشها نمیتواند توصیف شود و بنابراین وقتی از آن یاد میشود چیزی منفی بنظر میرسد. برای اینکه درک بهتری داشته باشیم میتوانیم آنرا همانند دینگ آن زیغ<sup>۱</sup> «موجود قائم بذات» که کانت<sup>۲</sup> ، از آن یاد میکند بحساب آوریم.

ممکن است اعتراض شود : آخر این اصل نخستین و یا باشندۀ ازلی از چه جنسی میتواند باشد ؟ آیا عنصر حد واسطی بین هوا و آب است ؟ آیا چیزی بین هوا و آتش است ؟ اگر هیچ کدام از اینها نیست پس چه نوع چیزیست ؟ کسی که اینگونه به جرّ و بعثت میپردازد نسلماً منظور فیلسوف ما را اصلاً درک نکرده است. این موضوع در مردم کسانی هم صدق میکند که گمان میبرند آنا کسیمندروس احتمالاً اصل نخستین را مخلوطی از تمام عناصر موجود میپنداشته است. در اینجا لازم است بار دیگر توجه خودمان را به این جمله آنا کسیمندروس معطوف داریم : «همه چیزهاینا به ضرورت راه فنا بجای میسپارند که از آن برخاسته اند ، چه بواسطه بیدادگری خود باید ، مطابق فرمان زبان ، محاکمه شوند و توان بپردازنند.» نتیجه ای که میتوانیم از این کلام فیلسوف بگیریم اینست که از دیدگاهی مطلقاً مادی ، براین مسأله که سرچشمۀ این جهان چیست ، نظر نیفکننده است. بلکه ، وقتیکه او در کثرت چیزهای وجود یافته مجموعه ای از بی عدالتیها دیده است که باید به سزای خطای خود برسند ، با تهوری کم نظیر پنجه در گرۀ عمیق ترین مسأله اخلاقیات در

انداخته است. او اولین یونانی است که چنین کرده است. آناکسیمندروس میگوید: چرا ما آدمیان میمیریم؟ چرا هر موجودی یا چیزی که وجود یافته است باید فنا شود؟ یا ما حق وجود داشتن داریم یا نداریم، اگر این حق را داریم پس از چه روتست که در میگذریم؟ دنیای ما دنیای بیدادگریست، دنیای متغیر، بیآرامش و ثبات است، هرچه در آن است نیز بناحق ابراز وجود میکند. اگر غیر از اینست پس بوجود آمدنها و زادنها مبین چیست؟ سیماهی دردنالک و اخم آلود طبیعت و بیثباتی آن از کجاست؟ مرئیه پایان ناپذیری که در تمام قلمرو هستی طنین انداز است از چه روتست؟ آناکسیمندروس از این دنیا که پدیده‌ای نامشروعش میداند و آنرا نمایانگر وحدت - گسیختگی، بی عدالتی و وارتدادی بی‌شرمانه از باشندۀ یگانه ازلی میداند به دژ اندیشه‌های ماوراء طبیعی پناه میبرد و از آن خم میشود و نگاهی براین جهان میافکند و سرانجام پس از سکوتی اندیشمتدانه سوالی برای همه موجودات مطرح میکنند: «ارزش هستی شما چیست؟ و اگر بی ارزش است، پس چرا ایجاد شد؟» جواب اینست که گناه شما باعث میشود در هستی خودتان باقی بماند. تنها با مرگتان است که این گناه زدوده میشود. مرگ سزای شماست. بنگردید که چگونه چنین بر رخسار زین قناده است و رویه پژمردگی میرود، نگاه کنید که چگونه دریاها رویه نقصانند و دارند می‌خشکند؛ وجود پومتۀ آهکی صدف بر سر کوه مبین آنست که تا چه حد دریاها خشکیده‌اند. حتی همین الان هم آتش دارد دنیا را در کام خود فرو میبرد و نابودش میکند. روزی فرا خواهد رسید که این جهان همچو دود و بخار از هم

متلاشی خواهد شد . ولی همواره از نوجهان ناپایداری این چنین تشکیل خواهد شد . کیست که بتواند شما را از نفرین پیدایش یافتن برهاند ؟

کسی که چنین سوالاتی را مطرح میکند ، کسی که افکارش در سیر صعودی خود تمامی زنجیرهای تجربی را از هم میگسلد و در عوض دست بر آنجه برتر است می‌یازد چنین فردی مسلمًا از نعوه زندگی عادی و معمولی خوش نمی‌آید . روی این اصل براحتی میتوانیم شرحی را که از شیوه زندگی و رفتار او داده‌اند درست تلقنی کنیم . میگویند او در جامه‌ای با شکوه و می‌پیمود و در حرکات و رفتار روزانه خود غروری والا و تراژیک نشان میداد . او همانطور که می‌نوشت زندگی میکرد ، در سخن گفتن خود همان وقاری را داشت که از لباس پوشیدنش پیدا بود ، دستهای خود را طوری بالا میبرد و پاهای خود را بنحوی قرار میداد که گوبی این هستی درامی تراژیک بود که در آن برای ایفای نقش یک قهرمان زائیده شده بود . او با این کارهایش سرمشقی برجسته برای امپدوکلس بشمار میرفت . همشهربهای او بعدها بعنوان رهبر مستعمره‌ای که مهاجرانی چند تشکیلش داده بودند انتخابش کردند . شاید آنها خوشحال بودند که افتخاری بر وی ارزانی کرده و در عین حال از شرّش خلاص شده بودند . افکار او نیز از محدوده زادگاهش گذشت و در جاهای دیگر برای خود طرفدارانی پیدا کرد . درافسوس ! والثا نفوذ فکر او بعدی بود که مردم نمی‌توانستند خود را کنار بگشند و بی‌تفاوت بمانند و

در این دو شهر بود که شالوده مکتب بزرگی از فلسفه ریخته شد و نامی پایدار بخود گرفت.

دراینجا بجاست که مقایسه‌ای بین فلسفه طالس و آناسیمند -

روس بکنیم تا جنبه‌های آندو روشنتر جلوه کند. طالس در بیان اصل فلسفی خود از محدوده دنیای مادیات و چیزهای مملوس فراتر نرفت و تمام عناصر، موجودات و پدیده‌های این جهان را صور مختلف ماده‌ای واحد یعنی آب بحساب آورد. کاری که او کرد این بود که لزوم ساده کردن قلمرو کثرت را برای بین بردن به اصل وجود نشان داد. آناسیمندروس به این قانع نمی‌شود و دو گام فراتر بر میدارد و سعی می‌کند به دو سوال خودش پاسخ دهد. سوال اول اینست که اگر جهان هستی در واقع عبارت از موجودی یکتا وابدیست پس نوعی که مشاهده می‌کنیم چطور امکان پذیر شده و آنرا چگونه می‌توانیم توجیه کنیم؟ در اینجا تناقض، تباہ پذیری و عدم ثباتی که در ذات هر یک از پدیده‌های کثرت است کلیدی برای حل این معملا بدست او میدهد و نتیجه می‌گیرد، چون همگی چیزهای متعدد پایداری ندارند و راه فنا می‌پیمایند آنها را نباید بصورت موجوداتی مطلق و در سطح موجود راستین ابدی بحساب آورد. وجود آنها را فقط از نظر اخلاقی می‌توان توجیه کرد و نه از نظر هستی بمعنای واقعی. موجودیت کثرت نارواست، روی همین اصل است که هر یک از پدیده‌های آن با پیمودن راه فنا توان اجرم خود را که همانا بقای ناروای چند روزه‌اش باشد، سپردادارد. ولی در اینجا فیلسوف ما سوال دیگری در برابر خود می‌پیند: چرا تمام چیزهایی که پیدایش یافته‌اند تا بحال فنا نشده‌اند،

مگر نه اینکه تا بحال زمانی بی‌نهایت طولانی سپری شده است؟ بعبارت دیگر، علت تداوم جریان پیدایش یافتن چیست؟ در اینجا وی با توصل جستن به امکانی عرفانی خود را از اسیر شدن در دام این سؤال نجات میدهد و قبول میکند که تداوم همیشگی جریان پیدایش یافتن مربوط به اینست که سرچشمه‌اش فقط در موجود ابدی است و بس؛ بعبارت دیگر شرایطی که باعث میشود خلی در پکپارچگی موجود ابدی حاصل آید و جزئی از آن بصورت چیز پیدایش یافته‌ای برای مدتی در غرقاب بی‌عدالتی ابراز وجود کند برای همیشه بطور تغییر ناپذیری باقی است، سازمان هستی به گونه میباشد که پایانی برای پیدایش موجودات متنوع از بطن یا از رحم «موجود ابدی مشخص ناشدنی» نمیتوان انتظار داشت. در اینجا آناکسیمندروس از فراتر رفتن بازمیماند، چه بر سر کوهساران جهان بینی وی نکته‌ای مبهم بسان شبحی غول‌آسا خود نمائی میکند که امکان پیشروی را سلب میکند. هرچه خواسته‌اند ژرفای این معما را بکاوند و به کنه آن دست یا زند، که چطور از موجود نامشخص چیزی مشخص، از موجود ابدی چیزی ناپایدار، از موجود داد گر چیزی بی داد گر پدید می‌آید، در غلظت شبانه یشتری فرو شدند.

## ۵

درست در شب اسرار آمیزی که ظلمت ابهام مشکل آناکسیمند روس یعنی مسئله بوجود آمدن پدیده‌های گوناگون را در خود پوشانده بود، مردی از «افسوس» بنام هراکلیتوس پایی به میدان نهاد و با فروغی شکرف بسان آذربخش آسمانی آنرا روشن ساخت. او خطاب به دوستداران حقیقت و پویندگان راه حکمت چنین اعلام داشت: «من نیز چون شما جویای حل معماهی هستی بوده‌ام ، روی این اصل با دقیق برا این جهان نظر فکنده‌ام ولی آنرا سرای بیدادگریها و میدان اعدامی برای تعدادی محکوم و یا پدیده‌های وحدت‌گسیخته از موجودی لا یتغیر و بی‌تعزیز چاودانی نیافته‌ام . من اهن جهان را در مجموع دست پرورده عدالت کامل یافته‌ام که هریک از پدیده‌ها یاش به تعیت از آهنگ موزون نظمی خلل ناپذیر در حال تعییر یافتن و دگرگون شدن است. من هیچ پدیده‌ای را نمی‌بینم که از ثبات و سکون برخوردار باشد. هر موجودی در هر آن تعییر می‌کند و کاملاً آنچه در لحظه‌ای پیش بود نیست ، بعبارت دیگر ، آنچه من

می‌بینم «شدن» می‌باشد و بس. من به «بودن» یا تغییر نپذیرفتن چیزی در یک واحد زمانی نسبتاً بزرگ، مثلاً دو لحظه، معتقد نیستم. «شدن»، فکر مرا بخود معطوف داشته است. تمام نیروهای شگرف طبیعت در خدمت آنند تا تغییر و دگرگونی در هر یک از موجودات متوقف نشود. من تغییر یا پیدایش یافتن را مكافات و تنبیه تلقی نمی‌کنم بلکه آنرا پجا و حق می‌شمارم. اگر بنا بود طفیان و سرکشی یا ارتداد و قانون شکنی اصل حاکم براین جهان باشد، اگر بنا بود عدالتی براین جهان حکومت کند، اگر بنا بود خطا و گناه شالوده وجود هر چیزی در این جهان باشد دیگر هماهنگی، نظام و قانون نمی‌توانست وجود داشته باشد، دیگر زئوس و دخترش دیکه<sup>۱</sup> که حامی قانون است نقشی در این جهان نمی‌توانستند داشته باشند. اگر می‌بینید در محدوده و موقعیتی خاص ظاهراً یکی مظلوم و دیگر ظالم واقع شده اینرا بحساب حکومت مطلق ظلم در این جهان مگذرید چه اگر مسئله را در مجموع بررسی کنید به محکومیت این جهان رای نخواهد داد. »

با درکی این‌چنین که از روی فراست ذاتی حاصل شده بود، هرآکلیتوس به نفی دو موضوع که بنظرش بی‌اساس بودند پرداخت. نخست اینکه او منکر دوگانگی دو دنیای کاملاً متمایز از هم شد-دوگانگی‌ای که آن‌کسی‌مندروس مجبور به پذیرفتنش شده بود. بدین معنی که دنیای مادی را جدا از دنیای معنوی یا عالم بربین قلمداد

نکرد. این موضوع را که برای گیفیت‌های مشخص قلمروی و برای اصلی توصیف ناپذیر یا «نامشخص» قلمروی دیگر وجود دارد بی‌اساس شمرد. پس از برداشتن این قدم اول دیگر چیزی نبود که بتواند او را از برداشتن قدم دوم باز دارد. قدم دوم او این بود که بطور کل منکر «بودن» شد. چه بنابر عقیده وی همه چیز این دنیا تحت قوانینی نگاشته نشده‌ای بطرف بالا و پائین، بدین سوی و آن سوی درنوسان و تعرکی دائمی است و هیچ موردی نمی‌یابیم که میان رکورد، توقف و تغییر ناپذیری چیزی باشد. در مسیر این تحرك سدی وجود ندارد. با صدایی رسان از آنا کسیمندروس وی اعلام کرد: «در دنیا فقط «شدن» هست و نه «بودن» فریب مخورید! تقصیر از درک ناقص شماست و نه طبیعت چیزها که باور میکنید در اقیانوس زایشها و مرگ در جائی قطعه خاکی بی‌اینکه دستخوش تغییر باشد خود نمائی میکند. شما چیزها را چنان می‌خوانید که گویی لاقل تا مدتی دوام دارند ولا یتغیر باقی می‌مانند، معهذا حتی‌جویی که در آن برای بار دوم قدم نهاده‌اید همان جویی نیست که نخستین بار پای گذارده‌اید.»

آنچه در هرآکلیتوس شکوهمند است اینست که وی حل نهائی مسائل را بطور اعجاب انگیزی حدس می‌زند و به نیروی صائب اندیشی آنی توسل می‌جوید. ما طرز تفکر دیگری هم داریم که از پیوند استنباطات منطقی بهم دیگر حاصل نمی‌شود. نسبت به این نوع طرز تفکر، فیلسوف ما، خود را سرد، بی‌علاقه و حتی مخالف نشان میدهد و چنین بنظر می‌رسد هرگاه بتواند آنرا با حقیقتی که از روی

حدس دریافته است و یا از راه درک مستقیم کسب کرده نهی کند احساس شعف میکند. نمونه بارز آن ادعائی نظریاین است : «هر چیز همواره متضاد خود را بهمراه دارد.» این و برخی دیگر از گفته های وی دارای چنان لحن رک و غیرقابل انتظاری است که ارسسطو او را در مقابل دادگاه عقل به ارتکاب بزرگترین جرم یعنی گناه علیه قانون تناقض متهم کرد. ولی تفکر حدسی و یا صائب اندیشی آنی دو چیز را در بر میگیرد : نخست ، دنیای رنگارنگ و تغییر پذیر کنونی را که تجارتیمان ناشی از تماس با آن است ، دوم ، زمان و مکان را : شرایطی که خود بخود هر تجربه ای را در این جهان امکان پذیر میسازد. با اینکه زمان و مکان هیچ یک دارای محتوائی معین نیست و از هر تجربه ای مستقل میباشد و وابسته به چیز دیگری جز خود نیست معهدا میتوان با حدس و فراست و یا درک مستقیم بی برد که چیستند. وقتی هرآکلیتوس با چنین نحوی به تعمق و سمارست درباره زمان میپردازد ، یعنی جدا از هر تجربه ای ، در آن آموزنده ترین نمود آن چیزهایی را می یابد که در حیطه درک مستقیم یا حدس صائب قرار دارند. برای اینکه این موضوع روشن شود اشاره به استنباط شوینهاور از زمان میکنیم که با استنباط هرآکلیتوس یکی است. بنا به اظهار نظری که شوینهاور بارها در مورد زمان کرده است ، موجودیت هر لحظه منوط به مرگ لحظه پیشین است ، بعبارت دیگر هر لحظه فقط از مردۀ لحظه پیشین یعنی پدرش تغذیه میکند و خود نیز فوری به طریقی مشابه بوسیله لحظه بعدی بلعیده میشود. و نیز اینکه گذشته و آینده بسان هر رؤیائی از میان رفتتی است ، وحال چیزی جز مرز تهی از

اندازه و بُعد و ناپایدار بین آن دو نیست و نیز اینکه ، مکان درست مانند زمان است و باهم بودن چیزها در زمان و مکان چیزی جز موجودیتی نسبی نیست ، یعنی هر چیز بواسطه و برای چیزی نظری خود وجود دارد ، یا بگفته دیگر ، بواسطه و برای چیزی که خود نسبی میباشد . - این حقیقی است که فوری برای هر کس بدیهی جلوه میکند ، حقیقتی که رسیدن به آن از طریق استدلال و برهان بی اندازه مشکل است . اما کسی که خود را مستقیماً با آن مواجه میباید ناچار است همان نتیجه‌ای را بگیرد که هراکلیتوس گرفته است و بگوید ، ماهیت کلی واقعیت درکنشهای آن مستتر است و اینکه برای آن بودنی به گونه دیگر وجود ندارد .

اینکه در دنیا منحصرآ و بطور دائم پیدایش یافتن وجود دارد و هیچ واقعیتی پایدار نیست و تمام چیزها پیوسته از خود کنش نشان میدهند و بی هیچ وقفه‌ای در جریان پیدایش یافتنند و هرگز از موجودیتی ثابت برخوردار نیستند ، یا بعبات دیگر « بودن » در دنیا وجود ندارد و فقط « شدن » هست ، اندیشه خوف‌انگیز و فلنج کننده‌ایست . تأثیر آن تقریباً شبیه احساسی است که در موقع حادث شدن زلزله به آدمی دست میدهد ، یعنی شخص بناگاه متوجه میشود زمینی که به استحکام و سختی آن ایمان داشته زیرپایش سست شده و دارد فرو میریزد . نیروی شگفت‌انگیزی برای تبدیل چنین واکنشی به متضاد آن ، یعنی به احساسی از والایی و تعجبی پر شکوه ، لازم است . هراکلیتوس با توجهی که به جریان عملی پیدایش یافتن و از میان رفتن چیزها کرده بود به چنین مقصودی نائل شده بود . این جریان را

او بسان فعالیت یا واکنشی میداند که دوقطب مخالف نسبت بهم دارند. دو ماهیت متقارن یکه نیرو که در جهت یگانگی در تلاشند و همینکه میخواهند به اتحاد کامل با همدیگر دست یابند باز از هم روی بر میتابند. دائماً هر ماهیتی با خود درکشمکش است چون از دوقطب متضاد تشکیل شده که با هم سازگار نیستند و میخواهند از هم جدا شوند، دائماً این اضداد تا زمانی که از هم دورند برای رسیدن بهم در جنب و جوشند. زمانی همچو عاشق و معشوقی شیدا برای وصال با یکدیگر بی تابی میکنند و پس از وصلتی نافرجام برای گریز از هم کوشش میکنند. وقتی که هراکلیتوس میگوید هر چیز متضاد خود را بهمراه دارد منظورش همین است. مردمان عادی با دیدن چیزی خیال میکنند که آن چیز ثابت و کامل و همیشگی است، درحقیقت، علی رغم گمان آنها، روشنائی و تاریکی، تلخی و شیرینی در هر لحظه‌ای بهم چسبیده‌اند و درهم گره خورده‌اند، درست مانند دوکشته‌گیر که زمانی این یکی و زمانی آن دیگری حریف را به زیر برد. هراکلیتوس میگوید عسل هم از تلخی برخوردار است و هم از شیرینی؛ خود دنیا شراب مخلوطی است که باید پیوسته بهم بخورد. پیکار اضداد است که از آن پیدایش یافتن ناشی میگردد. کیفیتهای مشخصی که بنظر پایدار میرسد چیزی جز برتری آنی یکی از دو هماویز نیست. اما این بهیچوجه مبین پایان پیکار نیست. مبارزه تا ابد ادامه دارد. هر رویدادی بسب این مبارزه به وقوع می‌پیوندد و فقط در مبارزه است که عدالت ابدی پدیدار میشود. این نظریه‌ای است بس با شکوه که از اصیلترین تارویود هلنیزم، یا فرهنگی با معیارهای والا بر می‌خیزد. نظریه‌ای که مبارزه

را مظہر عدالت جاوید و تسلط این عدالت را بر همه چیزها اصلی خلل ناپذیر شمرده است. فقط از عهده یک یونانی بر میآید که در تلاش خود برای پی بردن به راز عالم به استنباطی این چنین دست یابد. در اینجا هراکلیتوس نه تنها رقابت افراد یونانی را باهم برای بدست آوردن برتری بیشتر، پیکار شهرها و احزاب سیاسی را جهت کسب قدرت، و روح مبارزه‌طلبی یک هنرمند را جهت برتری بر هر رقبی بمنظور رسیدن به مرتبه‌ای والاتر و نیز زور آزمایی‌های بدنی را که بصورت مسابقات ورزشی در آن زمان به شدت ادامه داشت نهی و انکار نکرده است، بلکه مدعی شده است که اصولاً چرخ عالم بر محور مبارزه دور میزند. به عقیده هراکلیتوس، درست همانطور که یک یونانی با چنان اعتقاد راسخی مبادرت به پیکار میکرد که گویی حق را فقط وی به گردن داشت و در هر لحظه سرنوشت پیروزی را معیار قضاوتی بی‌نهایت مطمئن تعیین میکرد، بهمان ترتیب نیز صفات مستضاد در گیر زورآزمائی با یکدیگرند و از قوانین و معیارهای تخلف ناپذیر رزم تبعیت میکنند. چیزهایی که ظاهراً در فکر آدمی، همچو در فکر حیوانات، مشخص و پایدار بنظر میرسند در واقع اینطور نیستند. آنها فقط پرتو و جرقه شمشیرهای آخته‌اند، درخشش‌های برق آسای پیروزی هستند که درنتیجه کشمکش اضداد با همدیگر حاصل گشته‌اند.

## ٦

در حالیکه تخیل هرآکلیتوس شاهد این جنبش و تحرک متوقف ناشدنی عالم بود و بسان تماشاگر کامیابی طوری به این «واقعیت» مینگریست که گویی زوج کشتی گیران ییشاری مشغول پیکار پر نشاط تن به تن هستند و داورانی بس جدی قضاوتshan میکنند ، با فراست عمیقتری دریافت که دیگر زوجهای مبارز جدا از داورانشان نیستند ، بلکه آنها را وابسته بهم دیگر و درگیر تلاشی همانند یافتد ، زیرا چنین بنظر میرسید که خود داوران نیز در این مسابقه شرکت جسته‌اند و مبارزه گران دارند درباره‌شان قضاوت میکنند . همین امر را هرآکلیتوس بعنوان عدالتی حاکم و جاودانه تلقی کرد و جرأت نمود که اعلام کند : «کشمکش همگان عدالت محض است ! در واقع ، همه یکیست و یکی همه است . چه اگر اینطور نیست ، پس جوهر و ماهیت کیفیاتی که به آنها اشاره شد چیست ؟ آیا آنها را باید خدايانی مرگ ناپذیر شمرد ؟ آیا آنها چیزهای جدا از همند که از ازل و بی‌هیچ پایانی با استقلال کامل از یکدیگر برای خودشان ابراز وجود

میکنند ؟ و اگر دنیا ای که ما شاهدش هستیم از هیچ توقفی برخوردار نیست و بجز پیدایش یافتن و راه عدم پیمودن کار دیگری از عهده اش ساخته نیست ، آیا امکان دارد که تمامی کیفیات مورد بحث حکایت از وجود جهان دیگری کنند و مثل دنیای ماوراء طبیعی را تشکیل دهند ؟ اگر اینطور است چطور میتوان پذیرفت که در این جهان ماوراء طبیعی وحدتی وجود داشته باشد ، وحدتی که آناکسیمندروس فرا سوی نقابهای بی قرار کشتر جویایش بود ؟ چنین دنیائی اگر وجود داشته باشد باید از عناصر جاویدان گوناگون تشکیل شده باشد .»

در اینجا مسئله ای که پیش میآید اینست که نکند هراکلیتوس با وجود اینکه خود با قاطعیت انکار کرده است ، به وجود دجهان متفاوت و با دو نظام مغایر اعتقاد داشته ، متهی خود را برای دیگر زده است . آیا یکی از این دو جهان قلمرو خدایان و اهریمنان مرگ ناپذیر بیشمار است ، بعبارت دیگر از موجودات یا چیزهای واقعی فراوانی تشکیل شده است - و دنیای دیگر دنیای آدمیان است که فقط جنگ خدایان و اهریمنان و برق نیزه های معنوی یا خدایی را نظارت میکند . بگفته دیگر ، دنیای پیدایش یافتن ؟ آناکسیمندروس برای فرار از کیفیات مشخص به بطن دنیای ماوراء طبیعی یا «نامشخص» پناه برد ، و از آن رو که آنها پیدایش میافتدند و به عدم می بیوستند ، منکر واقعی بودنشان شد و موجودیتشان را موجه و اساسی قلمداد نکرد . ولی در مورد نظریه هراکلیتوس میتوانیم دچار این شباهه شویم که منظور فیلسوف از «شدن» پیکار قابل رؤیت بین چندین کیفیت مطلق و ازلی است که بصورت پیدایش یافتن تعجلی میکند . آیا صحبت ما درباره پیدایش

یافتن ناهمی از ضعف بصیرت بشری است ، در حالیکه در حقیقت اصلاً پیدایش یافتنی وجود ندارد ، بلکه فقط به این علت که چند عنصر ابدی که نه زاده شده‌اند و نه می‌میرند در کنار هم خودنمایی می‌کنند ما خیال می‌کنیم پیدایش یافتنی صورت گرفته است ؟

اگرینا باشدبا این گونه حدسها و تفسیرها فکر خود را در دخمه‌ای پیچ در پیچ سرگردان کنیم از آنچه منظور واقعی هراکلیتوس است دور می‌افتیم و بالاخره هم راه بجا بی نخواهیم برد . چه هراکلیتوس باز هم تکرار می‌کند « همه یکیست و یکی همه است ». اینکه کیفیات گوناگونی را ما درک می‌کنیم نه از آن روست که آنها عناصر ابدی می‌باشند و نه اینکه خطابی از طرف حواسمن سرزده است . در نتیجه اشتباه حواس ما نیست که چنین پدیده‌هایی واقعی بنظر میرسند .

بعدها آنا کسا گوراس تصویر می‌کنند که آنها عناصر ابدی هستند و پارمنیوس خیال می‌کند آنها زائیده اشتباه حواس ما می‌باشند . درحالیکه هراکلیتوس آنها را نه موجوداتی لایتغیر و مطلق میداند و نه تصاویری نایپیدار که بر پرده فکر منعکس شده‌اند . سوالی که پیش می‌آید اینست که در این صورت آنها چیستند ؟ امکان سومی هم هست که برای هراکلیتوس تنها امکان بشمار می‌رود و بی‌بردن به آن نه از طریق موشکافیهای دیالکتیکی ممکن است و نه با کمک گرفتن از محاسبات استدلالی . نظریه‌ای که هراکلیتوس در این مورد ارائه کرده حتی در قلمرو اندیشه‌های بسیار عجیب عرفانی و استعاره‌های غیر قابل انتظار که در نمایاندن ماهیت عالم ابداع شده است بی‌سابقه جلوه می‌کند : « دنیا بازی تیسم که زئوس بدان سرگرم است » یا به بیانی صحیح‌تر ،

«دنیا عبارت است از بازی آتش با خودش. فقط در جنین صورتی است که یک چیز در عین حال میتواند همه چیز باشد.»

برای اینکه روش کنم چرا آتش از نظر هرآکلیتوس نیروئی جهان آفرین محسوب میشود، توجه خواننده را به طریقی که آناکسیمند روسروس بدان توسل جست و نظریه آب را بعنوان اصل نخستین همه چیزها گسترش داد جلب میکنم. آناکسیمند روسروس که در اساس به طالس تأسی کرده بود، پس از بررسیهای بیشتر به این نتیجه رسیده بود که آب را نباید ابتدائی ترین شکل هستی در این جهان برشمرد. بفکر او چنین رسیده بود که رطوبت از استزاج گرما و سرما تشکیل شده است و بهمین جهت گرما و سرما بنظرش مراحل ابتدائی تری از آب بشمار میآمدند، یعنی اول باید گرما و سرما وجود داشته باشد تا آب بتواند بوجود آید. روی این اصل دو کیفیت گرما و سرما از قدمت بیشتری برخوردارند تا خود آب. با جدایی این دو از ذات اصلی یا «موجود نامشخص» است که پیدایش یافتن آغاز میگردد. هرآکلیتوس، تا جاییکه مربوط به علم فیزیک میشد، خود را تابع آناکسیمند روسروس میکند و از چیزی که آناکسیمند روسروس گرما مینامد تعبیر جدیدی میکند و آنرا نفس گرم، بخار خشک و بدیگر سخن، آتش میخواند. درباره این آتش فیلسوف ما همان چیزهایی را میگوید که طالس و آناکسیمند روسروس درباره آب گفته بودند. عقیده او هریک از پدیده‌های این عالم نمودار نوعی دگرگونی آتش است. پس در اصل آتش است که در مسیرهای شدن، دگرگونیهای بیشماری می‌یابد و به صور مختلف خودنمایی میکند. از همه این دگرگونیهای مختلف سه

حالت عده وجود دارد که عبارتندازگرمی ، رطوبت و انجاماد . زیرا آب در مسیری که بطرف پائین طی میکند بدل به خاک میشود و در مسیری که بطرف بالا طی میکند تبدیل به آتش میگردد ، یا ، همانطور که ظاهراً هرآکلیتوس بطور دقیقتری اظهار نظر کرده است : از دریا فقط ابخره خالص بر میخیزد که بمنزله غذائی برای کواکب ، آنها را فروزان نگه میدارد ، از خاک فقط بخارهای تیوه و مه گونه‌ای بلند میشود که رطوبت از آن قوت خود را بر میگیرد . ابخره خالص از تبدیل دریا به آتش حاصل میشود ، بخارهای ناخالص از تبدیل خاک به آب . بدینسان دو مدار دگرگونی آتش همواره در جهت زیرین و زبرین ، به پیش و به پس ، به محاذات یکدیگرند؛ از آتش به آب و ز آب به خاک ، از خاک دویاره به آب ، از آب به آتش ، ادامه دارد . گرچه هرآکلیتوس درمورد عقايد اصلی پیرو آناکسیمندروس است ، ولی از لحاظی نیز مستقل از آناکسیمندروس و حتی مخالف با اوست ، بهخصوص در مورد سرما بعنوان ماهیتی جدا و مستقل با آناکسیمندروس موافق نیست و اصولا سرما را بعنوان عامل دخالت کننده در تحولات فیزیکی حذف میکند . آناکسیمندروس سرما و گرما را در کنار هم نهاده و ارزش یکسانی برایشان قائل شده بود و آب را حاصل مشارکت برابر هر دو میدانست . هرآکلیتوس بنابر ضرورت نمی‌توانست چنین استباطی را قبول کند ، اگر هر چیز آتش است ، علی‌رغم تمام دگرگونیهایش نمیتوان پذیرفت که ماهیت متضاد مطلق دیگری وجود داشته باشد . روی همین اصل شاید آنچه را که سرما نامیده میشود فقط بعنوان درجه‌ای از گرما تعبیر کرده بود . البته او

میتوانسته چنین تعبیری را بی هیچ اشکالی به اثبات برساند . ولی مهتر از این اختلاف نظر او با آناکسیمندروس، توافقی است که او با آناکسیمندروس دارد. هر دو فیلسوف براین عقیده‌اند که دنیا با به انتها رسیدن و باز سرآغازی نوین پیدا کردن دائماً به وضعی مشابه تکرار می‌شود. هراکلیتوس می‌گوید دنیا در آتشی جهانی نابود می‌شود و دوباره به وضع گذشته پدیدار می‌گردد. تمامی دنیا روزی جزئی از حرقی عظیم خواهد شد ، حرقی جهانی که در آن نشانه‌ای از هیچ یک از پدیده‌های متنوع فعلی وجود نخواهد داشت. نه آبی وجود خواهد داشت نه درختی و نه خاکی ، نه انسانی و نه حیوانی و نه خدایانی، فقط آتش خودنمایی خواهد کرد ویس ؟ چون دنیا بدینسان به انتهای سرآغازی خواهد شد که پدیده‌های متنوع به تدریج ظهر کنند.

هراکلیتوس ، با تأکیدی فوق العاده ، فاصله زمانی را که در آن جهان بسوی حرق عظیم پیش می‌تازد و بصورت آتش خالص در می‌اید دوران تعامل ، خواست و یا نیاز می‌شمارد ؛ محو شدگی کامل در آتش را مرحله اشباح میداند. بر ماست که پی‌سیم او این انگیزه تازه آتش را برای تشکیل کائنات ، این فوران جدید هستی را بصورت کرت چگونه توجیه کرده و برآن چه نام نهاده است. این ضرب المثل یونانی که «سیری [حالت اشباح] باعث پیدایش هوبریس<sup>۱</sup> [غروب لجام گسیخته] می‌گردد» بنظر میرسد که کلیدی برای حل این معما بدستمان دهد ؛ و واقعاً آدمی ممکن است برای لحظه‌ای از خود پی‌رسد ، نکند هراکلیتوس این بازگشت به کرت را ناشی از هوبریس

یا غرور لجام گسیخته بداند ؟ فقط کافیست چنین فکری را جدی تلقی کنیم و با روشن ساختش بعنوان حربه‌ای علیه فیلسوف بکار ببریم ، در آن صورت خواهیم دید که چگونه سیمای هراکلیتوس در برابر چشمانمان تعییر میکند ، فروغ پر افتخار دید گانش به خاموشی میگراید ، بر چهره‌اش آزنگی حاکمی از رخوت نقش می‌بندد و با دلی آکنده از درد می‌اینکه دفاعی بکند خود را بکنار میکشاند . دراینجاست که میتوانیم دریابیم چرا بعداً مردم عهد باستان به وی لقب «فیلسوف گریان» داده بودند . کلمه هوبریس یا غرور لجام گسیخته یا تفر عن برای یونانیان هرگز مفهومی والا نداشته است . پس اگر قبول کنیم تنوع و کثرت ناشی از هوبریس است مگر نه اینکه میتوان نتیجه گرفت تمامی جریان عالم عمل مجازاتی برای چنین سرکشی و عصیان است ؟ کثرت نتیجه کرداری پلید است ؟ دگرگونی پاکی به ناپاکی بعلت بی‌عدالتی است ؟ آیا در این صورت گناه و جرم شالوده هرچیز مادی یا دنیای شدن ، و یا هر فرد را نمی‌سازد ؟ مگر نه اینکه در این حالت مسئولیتی متوجه کسی و چیزی نیست بلکه در آن واحد هر کس و هر چیزی محکوم به این است که همواره و از نو عاقب ناشی از پلیدی را بر خود هموارسازد و تحمل کند ؟ چنین استابتاهائی برای کسانی که نمی‌خواهند یا نمی‌توانند به ژرفای اندیشه هراکلیتوس بی ببرند شاید دستاوردهای قانع کننده‌ای باشد ، ولی خود فیلسوف در مقابل آنها بی‌تفاوت و حتی سرد است و بهیچ وجه اصرار نمی‌ورزد عقیده خود را برکرسی بنشاند .

براستی کلمه خطرناک هویریس سنگ محکمی برای هر محقق فلسفه هراکلیتوس است. در اینجا او باید نشان دهد آیا استاد خود را درک کرده و یا در شناختنش درمانده است. آیا در این دنیا خطا و جرم، بی‌عدالتی، تضاد و رنج وجود دارد یا نه؟

هراکلیتوس میگوید: بله اینها همه وجود دارد، ولی فقط برای فکر محدود بشری که چیزها را جدا از هم می‌بینند و نه وابسته به یکدیگر، برای خدائی که همه چیزها را از نظرهای واحد میداند چنین نیست. برای او تناقض عین توافق است و از تمام تناقضات عالی‌ترین هماهنگی حاصل می‌شود، هماهنگی‌ئی که بچشم عادی انسانی نمی‌آید، ولی برای کسی چون هراکلیتوس که همداستان با خدای فکور با دید خود بر همه چیز می‌نگرد قابل درک است. در مقابل نگاه آتشناک او که میتواند به کنه همه چیز نفوذ کند حتی قطره‌ای هم از بی‌عدالتی در جهان پر تنواع پیرامونش وجود ندارد. هراکلیتوس میگوید: برای درک واقعیت این جهان نباید با دیدی

محدود و کوششی ناقص مسائل راسنجید بلکه باید به لوگوس<sup>۱</sup> یا دریافت با شکوه و نیرومندی که بر جهان حکومت میکند نیک گوش فرا دهیم و با فکری توانا سعی کنیم مسائل را روشن نمائیم. در آن صورت است که به دانائی دست توانیم یافت و خواهیم فهمید که همه چیز یکیست. برای کسانی که بیدارند جهان از وحدت کامل برخوردار است و کثتری که می‌بینیم منبع واحدی دارد و دگرگون شده یکدچیز است که بالاخره بشکل نخستین بر میگردد. هرآکلیتوس حتی انگیزه‌ای را که سبب میشود آتش ناب بصور ناقص گوناگون نمودار شود با استعاره‌ای عالی توجیه میکند. در این دنیا بازی معصومانه‌ای بیش در جریان نیست، بازی‌ئی همانند آنچه کودکان و هنرمندان بدان مشغولند. در این آمدناها و رفتها، در این شکل گرفتها و نابود شدنها سنظروری اخلاقی یا هدفی ربانی دخالت ندارد. همانگونه که کودکان و هنرمندان بازی میکنند، آتش جاویدان نیز بازی مشغول است، آتشی که در عین معصومیت هم میسازد و هم از میان بر میدارد. اینست بازئی که آتش بین یک حریق جهانی تا حریقی دیگر با خود میکند. در طول این مدت خود را بدل به آب و یا خاک میکند، همچو کودکی در ساحل دریا گرجهایی از شن بنا میکند، کومه‌ها بر پای میدارد و آنها را در هم میکوید. این بازی را چند وقت به چند وقت از نو آغاز میکند. لحظه‌ای فرا میرسد که دلسیر میگردد آنگاه باز هم نیازی در ذاتش برانگیخته میشود که از نو وادرش بکار آفریدن میکند. این نیاز همان است که یک هنرمند در خود احساس میکند و در نتیجه اثری را

خلق میکند. این هوبریس یا تفرعن نیست که سبب آفرینش دنیا نوساخته میشود ، بلکه انگیزه بازی کردن است. عالم طفلی است که سرگرم بازیست ، پادشاهی یک کودک . این طفل گاه بگاه اسباب بازیهاش را به دور میانگیند و بار دیگر با هوسی معصومانه بازی را شروع میکند. اما وقتی به ساختن میپردازد ، طوری چیزها را روی هم میچیند و پیوند میدهد و شکل میبخشد که با نظام همیشگی و قوانین ذاتی مطابقت میکند .

تنهای کسی که سلیقه‌ای عالی دارد و زیبائی را می‌ستاید میتواند این چنین بدنیا بنگرد. کسی که درک کرده در وجود هنرمندان هزاران عوامل مختلف و ناسازگار سرانجام دست بدست یکدیگر میدهد و با پیروی از نظمی ذاتی آنان را در مسیر زندگی هنری میکشاند ، کسی که تشخیص داده در خلق یک اثر هنری چندین عامل مغایر دخالت داشته و از تجمع آنها هماهنگی دلنشیستی حاصل گردیده است ، کسی که میداند یک هنرمند با وجود موقعیت شامخ فکری‌ئی که دارد عملای دست از کار خود نمی‌کشد ، کسی که میداند از روی ضرورت ، کشمکش‌های ستضاد ، عوامل متفاوت باید با هم در آمیزند تا اثری با شکوه بوجود آید ، چنین کسی شاید بتواند به نتیجه‌ای که هراکلیتوس بدان دست یافته برسد .

از فیلسوفی که از دیدگاهی چنین برجهان مینگرد ما نباید انتظار داشته باشیم بمنظور ارشادمان اساس فلسفه اش را بر اصول اخلاقی و دستورالعملهای آمرانه قرار دهد وقت خود را صرف آن کند که مارا از طریق عادی و معمولی زندگی خودمان باز دارد و بهرنحوی

که شده در مسیر معین و محدودی به فعالیت وادارد. ازین بدتر آنست که بخود فیلسوف تهمت بزنیم که پای بند هیچ فکر و اصلی نیست و بی هدفی را شیوه زندگی خود قرار داده است. انسان تا آخرین ذره وجودش تابع جبر هستی است و به هیچ وجه «آزاد» نیست. ما نمی توانیم بطور دلخواه ذات اصلی خودمان را مثل جامه‌ای که در برداریم عوض کنیم - چنان انتظار ابلهانه‌ای را هر فلسفه جدی با تمسخر کافی رد کرده است. بسیار اندکند کسانیکه آگاهانه با تبعیت از معیارهای لوگوس و با دید وسیع و همه جا بین هنرمند زندگی کنند. چشمان و گوشهای و فکر اکثربت مردم بخصوص وقتیکه «لجن مرتبط روشنان را انباشته است» شاهد بدی برای درک واقعیت هستی است . هرسیدن اینکه چرا اینطور است موردی ندارد، درست مثل حل این مسئله که چرا آتش به آب یا خاک تبدیل میشود دردی را دوانمی کند. برای هراکلیتوس این موضوع مطرح نبود که از روی ناجاری (آنطور که لایپنیتس <sup>۱</sup>کرده) ثابت کند چرا این دنیا بهترین دنیای ممکن است. همینقدر که آن بازی زیبا و معصومانه آتش در یک فاصله زمانی بزرگ است برایش کافی بود. از نظر هراکلیتوس آدمی، بطور کلی، موجودی نامعقول است، و این مغایری این حقیقت نیست که در همین موجود نامعقول و در تمامی جنبه‌های طبیعتش قانون درایتی که بر عالم حاکم است اجرا نشود. آدمی موقعیت ممتاز واستثنائی در طبیعت ندارد، طبیعتی که پر عظمترین پدیده‌اش آتش است و اجرام سماوی نمودار آن میباشد. یک فرد کم خرد و یا ساده لوح به هیچ وجه نمیتواند از عظمت

برابری برخوردار باشد، از آنجائیکه بشر، بهر حال، سهمی از آتش در وجود دارد، و ضرورتی اجتناب ناپذیر ایجاب میکرده که این چنین باشد، از اندک درایتی برخوردار است؛ از جهت دیگر چون از آب و خاک تشکیل یافته، منطقش در مسیر ناپستی قرار گرفته است. برای آدمی الزامی وجود ندارد که فقط بصرف انسان بودن به شناخت لوگوس بپردازد. اما اینکه چرا آب، چرا خاک وجود دارد؟ این، برای هرآکلیتوس، مسئله مهمتری بنظر میرسد تا این مسئله که چرا آدمیان تا به این درجه ابله و خطاكارند. نظام و عدالت هميشگی و خلل ناپذیری که عالم مطیع آن است، چه بروالاترین و چه بر نادرسترين انسان نیز سلط دارد. اما اگر ما سؤال کنیم که چرا آتش همیشه آتش نیست، چراگاهی آب و زمانی خاک است و به هرآکلیتوس اصرار کنیم که جواب گوید، فقط خواهد گفت: «همه این تغییر و تبدیلها بازیست. مثل خود را فرو رفته ای نباشید و این مسئله را مهم تلقی نکنید - از همه مهمتر اینکه - برایش دلیلی اخلاقی و مصلحتی نتراشید!» هرآکلیتوس دنیارا بدانگونه که هست تشریع میکند و همان لذت معنوی را میبرد که هنرمندی در هنگام نگاه کردن به کاری که دارد تمام میکند میبرد. کسانی که فیلسوف ما را نیک نشناخته اند و به ژرفای اندیشه اش پی نبرده اند دلیلی خوب دارند که او را آدمی عبوس، آکنده از درد، گریان، بدخواه، ناراضی، بدین، بطور کلی پر از تنفس بپندارند. ولی وی اهمیتی برای این گونه افراد قائل نیست و مخالفت ورزیها و همدردیها، تنفس و مهرشان را به هیچ میگیرد و فقط رضایت میدهد که پندی این چنین بدهد: «سگها به هر کسی که

نشناستد پارس میکنند،» یا «خران کاه را بر زر ترجیح میدهند.» این چنین افراد ناراضی از سبک نگارش هراکلیتوس بسیار خرد گرفته‌اند و از هر نوع افترائی درباره وی فروگذار نکرده‌اند، منجمله اینکه مدعی شده‌اند نوشه‌های او مبهم و ناراست، حقیقت اینست که کمتر کسی تاکنون به وضوح و روشنی هراکلیتوس نوشته است. البته درست است که او بطور موجز به بیان چکیده‌های اندیشه‌اش مبادرت ورزیده است، و بهمین دلیل برای کسانی که بطور سرسری به خواندن میپردازنند و سریع میگذرند کلام فیلسوف ما نمی‌تواند واضح جلوه‌کند. چطور بعضیها میتوانند تصور کنند که فیلسوفی از روی عمد به مبهم نگاری پرداخته است - و این تصوری است که آنها در مورد هراکلیتوس دارند - و هیچ یافکر نمی‌افتد که او ممکن است دلیل خوبی داشته باشد که برخی از اندیشه‌هایش را پنهان کند، ازین بدتر اینکه بنظرشان می‌اید که فیلسوف آدم رذلی بوده و بی‌فکری خود را در پس کلمات پنهان داشته است.

واقعاً برخی از مردم کم مایه و انداز فکر تصورات عجیبی در مورد فیلسفان دارند. اینها فکر میکنند فیلسوف بتواند آنها را در پیش برد مقاصد ببتذل و ابلهانه‌شان یاری دهد، مثل آن شخص بدھکار که از وحشت سرسید پرداخت بدھی خود شب نمی‌خوابید و روز در پای کرسی خطابه فیلسوفی می‌نشست به این امید که دانشی بیاموزد و بتوسط آن از ظهور ماه جلوگیری کند تا طلبکارش با آشکار شدن هلال ماه بسرا غش نماید و ادعای طلب خود را به این دلیل که موعدش رسیده است نکند. برای کسی که در کثافت می‌لولد و در حال شپش

کشتن بی اینکه بفکر چیزهای مهمتری باشد و چاره‌ای برای بهتر زیستن بباید راه بر هراکلیتوس میبینند و از او سؤال میکند که اندازه خورشید چقدر است و انتظار دارد که فیلسوف حتماً جوابش دهد ، شاید هیچ پاسخی مناسبتر از این نباشد که فیلسوف میدهد : «خورشید به پهنانی پای یک انسان است.» برای اینکه چنین فردی متقاعد شود کافیست مانند جانوری بروزی زمین دراز بکشد و پای خود را بلند کند و بین چشمان خودش و خورشید بگیرد ، چه در آن صورت دیگر خورشید را نخواهد دید. منطق و عقل برای یک عده بی منطق و کم خرد ارزشی نمی تواند داشته باشد و بگفته فیلسوف ما ، «خوکان از لجن لذت بیشتری می بزند تا آبهای گوارا.»

بهر حال ، بقول شوینهاور ، آدمی تا آنجا که ممکن است ، حتی در مورد مسائل عumولی و عملی زندگی باید مواظب باشد که منظورش را روشن بیان کند تا باعث سوء تفاهم نشود ؛ پس چطور ممکن است کسی چون هراکلیتوس درباره موضوعات بس بغرنج و پیچیده که فلسفه وظیفه دارد تشرییعشان کند بطور غیر واضح یا معملاً آمیز حرف بزند. در مورد سخن موجز ، ژان پل<sup>۱</sup> نظریه ارزنده‌ای دارد: بطور کلی ، درباره مسائل مهم - مسائلی که برای مردان بسیار باهوش کلیدی جهت گشودن مشکلات محسوب میشود - خیلی بجاست که بطور اختصار و حتی در لفافه سخن گفت ، بطوریکه مغزهای عقیم آنرا نامفهوم تلقی کنند . و این خیلی بهتر از آنست که عقايد باشکوه ، به حرفهای مبتذلی برگردانده شود

که برایشان قابل درک باشد . زیرا مفهای پست و لشیم دارای این امکان پلید هستند که در عمیق ترین و بارورترین گفته‌ها فقط نظریات روزمره خودشان را ببینند.

با وجود این هرآکلیتوس نتوانسته در دام «مفہای عقیم» گرفتار نیاید ؛ بعدها پیروان مکتب رواقی در سطحی مبتذل اندیشه‌هایش را تفسیر کردند و مفاهیم تازه‌ای برایش تراشیدند، مثلًا برداشت فیلسوف را که با روحی هنرمندانه به «بازی عالم» تعبیر شده بود به ژرفای ابتدال کشیدند و چنین نتیجه گرفتند که منظور فیلسوف این بود که آدمی باید به مقاصد مفید جهان توجه ورزد ، مخصوصاً مقاصدی که برای نژاد بشر سودمند است . جهانشناسی او در دست اینان خوشبینی خامی شد که تا هر فرد بی‌مایه‌ای را بسوی خود جلب کنند.

## ▲

هراکلیتوس دارای غروری والا بود و وقتیکه فیلسوفی غرور نشان میدهد واقعاً غرور با عظمتی است. فعالیتهای وی هرگز او را بطرف «عام»، بسوی تحسین توده مردم، بجانب تشویق دسته جمعی معاصرانش نکشاند. راه پیمودن در گذرگاهی تنها، جزئی از سرشت فیلسوف است. مزیت او نادرترین مزایاست، و از جهاتی غیر طبیعی ترین همه بشمار می‌آید، بدین معنی که علاوه بر استثنائی بودن خصوصیتی نیز حتی نسبت بکسانی که دارای مزیت مشابهی هستند نشان میدهد. دیوار خود کفانی چنین فیلسوفی، اگر بنا باشد فرو نریزد و کسی به حریمش تجاوز نکند، باید از الماس ساخته شود، چه همه چیز و همه کس با هم علیه وی تبانی کرده‌اند. سفر وی بسوی جاودانگی مشکلت‌تر و تن فرساتر از سفر دیگران است. با وجود این هیچ کس مثل فیلسوف نمی‌تواند اطمینان راسخ داشته باشد که مسافرت‌ش وی را بمقصد می‌رساند، چه جایگاه او جز بر فراز بال گسترده زمان نامحدود کجا می‌تواند باشد. بی اعتنائی نسبت به آنچه اینجاست و حال شالوده

هر خوی فلسفی را تشکیل میدهد. به نرخ روز نان خوردن هدف فیلسوف نیست. او به حقیقت دست یافته: بگذار چرخ زمان هر طور که میخواهد بگردد، آنچه بدیهی است اینست که نمیتواند از چنگ حقیقت پدر رود. یعنی بردن به این واقعیت که چنین افرادی روزگاری وجود داشته‌اند مهم است. تاریخ میاموزد که چنین افرادی دلدادگان شایسته حقیقت بودند و غرور پر عظمت‌شان افسانه نیست. چنین مردانی در درون منظومه فلکی خودشان زندگی میکنند؛ فقط در آنجاست که میتوانیم آنانرا بیاییم. ما به کسانی چون فیثاغورث و امپدوکلس نیز بر میخوریم که با تکریمی ما فوق بشری بخود مینگریستند و برای خود تقریباً احترامی روحانی قائل بودند، اما بعلت اعتقاد راسخی که به وحدت تماسی زندگی و تناسخ داشتند آنها بسوی انسانهای دیگر باز گشتند تا برای نجات و رستاخیزی آنان کاری کنند. اما درک احساس تنهایی زاهد گوشنه‌نشین معبد آرتمیس موقعی بر ایمان میسر است که بر فراز کوه‌ساران متروک خودمان از فرط برودت انزوا در حال یخ زدن باشیم. از هر اکلیتوس هیچ احساس نیرومندی که منجر به هیجان توأم با غم‌خوارگی باشد سر نمی‌زند. کمک کردن، شفا بخشیدن، نجات‌دادن گوئی اصلاً جزء برنامه اونیست. او ستاره‌ایست تهی از آتمسفر. چشم وی شعله بسوی درون میکشد و به برون نگاهی بیجان و سرد می‌افکند، و چنین بنظر می‌آید که فقط شبا هستی به یک نگاه داشته باشد. گرداگرد او، حتی تا دم دز غرورش امواج اوهام و نادرستی‌ها در تلاطم‌اند. با دل بهم خوردگی او از همه آنها روی بر میتابد. ولی در عوض دیگران نیز که قلبی با احساس دارند از چنین سیمای

بی روحی که گوئی از برنز ریخته شده است فرار میکنند. شاید در معبد مقدس دور افتاده‌ای که نقش و نگاری باشکوه و تسلی بخش دارد، در میان بتها، چنین موجودی قابل قبول باشد و بشود وی را بجا آورد. در میان آدمیان، هراکلیتوس بعنوان یک فرد بشر باور ناکردنی بود. حتی وقتی او را میدیدند که به بازی پرهیاهوی کودکان توجه دارد، در همان حین به چیزی می‌اندیشید که بفکر انسان دیگری خطورنکرده بود؛ او به بازی طفل بزرگ عالم یعنی زئوس می‌اندیشید. احتیاجی به آدمیان نداشت. حتی کسانی که امکان داشت از بصیرت وی پرهای جویند برایش مهم نبودند. آنچه احتمالاً کسی از او می‌پرسید، آنچه خردمندان دیگر سعی میکردند از او پرسند، برایش جالب نمی‌نمود. او نظر مساعدی نسبت به کسانی که با پوئیدنها و خوده معلومات جمع کردنها بعنوان مردان «تاریخی» شهرت یافته بودند نداشت. این گفته اوست: «من جویای خودم بودم و با خود مشورت کردم.» با این گفته او میخواست اشاره‌ای به پند هاتف معبد دلفویس کند که گفته بود: «خودت را بشناس.» تو گوئی تنها خود او بود و نه کس دیگر که چنین دستورالعملی را بمورد اجرا گذارده بود.

اما آنچه او با گوش فرا دادن به این ندای غیبی شنید بعنوان حکمت جاویدان پذیرا شد، حکمتی که همواره با تأثیری نامحدود تا زمانهای دور دست تفسیر خواهد شد و بعنوان کلیدی بهرگشودن راز عالم مورد استفاده قرارخواهد گرفت. اهمیت چکیده‌های فکر هراکلیتوس به اندازه‌ای است که تا آینده‌ای دور برای انسانیت دوام خواهد یافت،

هرچند درباره وی طوری سخن گفته اند که گوئی خود او واقعاً هاتف غیبگو بود و بسان خدای پرستشگاه دلفویس «نه توضیحی میداد و نه پنهان میکرد». و گرچه این پند غیبی بوسیله او «بی هیچ تبسی و پیرایه ای و بخور خوشبوئی» «بلکه» با دهان کف آلویدی، «اعلام شده است، می باید تا هزاران سال آینده نفوذ کند. زیرا دنیا همواره به حقیقت نیاز دارد، بهمین جهت دنیا همیشه به هراکلیتوس نیاز دارد، هرچند هراکلیتوس به دنیا نیاز ندارد. برای او شهرت چه اهمیتی میتواند داشته باشد! آنهم شهرت «در میان فانی شوند گان بی مقدار»، شهرت او برای انسانیت است نه برای خودش، او را نیازی به جاودانگی خویشتن نیست. جاودانگی انسانیت است که به وی احتیاج دارد. آنچه او دریافته، آنچه در مورد قانون حاکم بر شدن بما آموخته است و یا بعنوان بازی ناشی از ضرورت از آن یاد کرده است، باید از این پس تا ابد مورد توجه واقع شود. هراکلیتوس در واقع کسی است که پرده را برای نمایش بزرگترین همه درامها بکنار زده است.

در حالیکه هر کلمه هراکلیتوس القاء کننده فخر و شکوه حقیقت است و پیداست که دست یابی او به حقیقت از طریق درک مستقیم و یا توسم میسر شده است و نه بوسیله نردبان طبایی منطق، و نیز در حالی که حکیم ما شیفته وار بسان‌کاهنان رازگشا پرده از سیمای اسرار میدارد، نگاهش بر پنهان پرچوش و خروش هستی میخراشد بی‌اینکه خیره بر چیزی شود، میداند و محاسبه نمی‌کند، فیلسوف معاصرش پارمنیدس بصورت شمايلی متضاد درکنارش خودنمایی میکند. این فیلسوف نیز بنوعی بیانگر حقیقت است با این تفاوت که گوئی از یخ ساخته شده است و نه از آتش. نوری که او به اطراف می‌پاشد سرد و ناقد است.

روزی پارمنیدس، به احتمال زیاد در سنین کهولت، دچار لحظه وهم انگیز کاملاً بی‌رمق و بهره ناگرفته از هر نوع واقعیتی میشود. چنین لحظه‌ای که در دو سده تراژیک یونان - دورانی که فلسفه مربوط به «بودن» ثمره آن محسوب میشود - بی‌سابقه جلوه

میکند برای زندگی خود فیلسوف بمثاله سنگ مرزی است که دو دوره مختلف و دو نوع نهوده تفکر مغایر را از هم تمیز میدهد. ضمناً، همین لحظه عجیب، حکمت پیش از سقراط را نیز به دو نیمه تقسیم میکند. نیمه اول را میتوان دوران حکمت آناکسیمندروسی و نیمه دوم را دوران حکمت پارمنیدسی نامید. اندیشه‌های دوره نخستین زندگی پارمنیدس جزئیاتی از حکمت آناکسیمندروسی در خود دارد. آنچه او بعنوان افکار فلسفی دوران جوانی خود ارائه کرده است بی‌شباهت به افکار فلسفی فیلسوفان پیش از خود نیست، بدین معنی که بمنظور حل نهائی مسائلی که در فلسفه آناکسیمندروس بچشم میخورد، سیستم فلسفی مرتبی را وضع کرد. اما بعدها هنگامیکه لرزش سرد آن لحظه وهم انگیز بر وجودش مستولی شد و دید که شالوده ساده فلسفه‌اش در مورد «وجود» و «عدم» جوابگوی همه مسائل نیست، تمام تعالیمش که بعنوان عقاید فلسفیش بیان شده بود به تل زباله عقاید پیشینیان پیوست. با اینهمه، چنین بنظر می‌اید که او همه پیوندهای پدروانه خود را نسبت به فرزند برومتدی که در دوران جوانی بوجود آورده بود نگسته باشد، «آنچه مسلم است اینست که تنها یک راه درست وجود دارد، ولی اگر کسی بخواهد برای دلخوشی هم که شده راه دیگری برگزیند میتواند راهی را که من در گذشته انتخاب کرده بودم امتحان کند، چه آن راه از نظر کیفیت و ثبات تنها راهی است که درست است.» با یک چنین عقیده‌ای و نیز برای اینکه جای ایرادی باقی نگذارد، به نظام فلسفی دوران جوانیش که روی مادیات دور میزد مقام والا و ارجمندی اهدا کرد. این اقدام او

حتی در شعری که بعداً بعنوان طبیعت سرود و عقاید جدید فلسفیش را در آن بیان داشت نیز محسوس است. عقاید فلسفی بعدی او بمنزله یگانه راه واقعی حقیقت ارائه داده شده است. معهداً، همین توجه پدرانه وی، حتی اگر هم ظاهرآ از روی اشتباه باشد، تنها نشانه احساسی است انسانی در سوژوگی که بوسیله منطقی خشک بصورت سنگ درآمده و تقریباً بدل به یک ماشین متفسک شده است.

پارمنیدس، که بگمان من آشناشی شخصیتش با آناکسیمندروس غیر ممکن بنظر نمیرسد و همانندی نطفه اندیشه‌هایش با افکار آناکسیمندروس نه تنها باور کردنی است بلکه محرز است، نسبت به جدانی کامل دنیائی که فقط هست و دنیائی که پیدایش می‌باید دارای همان عدم اعتمادی بود که هراکلیتوس نیز دچارش شده بود، منتهی این عدم اعتماد در هراکلیتوس باعث این شد که اصولاً «بودن» را انکار کند و بگوید تنها «شدن» هست. اما در سورد آناکسیمندروس و پارمنیدس باید گفت که هردو در جستجوی راهی بودند که خود را از دردرس تناقض و نابرابری نظام ذوگانه عالم خلاص کنند.

آنکسیمندروس برای نیل به چنین هدفی، باجهشی شگفت‌انگیز به دنیای نامشخص، دنیائی که به ماهیتش بی نتوان برد، متول شده و بدین ترتیب برای همیشه از حیطه «پیدایش یافتن‌ها» می‌گریزد. طریقی که او برای گریز از دنیای پیدایش یافتنها و صفات آشکار عملی آن برای خود یافته بود به آسانی و بطور مستقل آنطور که بفکر هراکلیتوس و پارمنیدس رسیده بود، به ذهن خطور نکرده بود. سعی این دو فیلسوف براین بود تا جاییکه ممکن است روی پای

خود بند باشند و جهش خود را برای موقعی نگهدارند که زیر پایشان سست شود و برای اینکه سرنگون نگردند مجبور شوند که پرش کنند. هر دو حکیم دائم به همان دنیائی مینگریستند که آناکسیمندروس با دل آزده‌گی محکومش کرده بود و از آن عنوان دنیای ہلپیدی و دار مكافات برای بی‌دادگریهای و همه پیدایش یافتنها یاد کرده بود. همان طور که دیدیم، هراکلیتوس با چشم دوختن بر این جهان پی برد که چه نظام، هماهنگی و بدیهیات خدش ناپذیری در تمام پیدایش یافتنها تجلی میکند و از همین موضوع نتیجه گرفت که خود پیدایش یافتن نمیتواند چیزی پلید و غیر عادلانه باشد. آنچه او را به این فکر انداخت کاملاً با آنچه پارمنیدس استباط کرده بود تفاوت داشت. این تفاوت ناشی از بروداشت مختلفی بود که این دو فیلسوف از این جهان داشتند. پارمنیدس که به مقایسه کیفیتها و یا صفات پرداخته بود، خیال میکرد که پی برد این کیفیتها باهم برابر نیستند، ولی آنها را در درودسته مختلف جای داده بود. مثلاً، با مقایسه روشنائی و تاریکی، به این نتیجه رسیده بود که تاریکی کیفیتی منفی و متضاد در مقابل روشنائی است. بدین ترتیب بین کیفیتها مثبت و منفی اختلاف و تضاد قائل شد و بطور جدی در صدد برآمد که این ماهیتهای متضاد را در تمامی طبیعت پیدا کنند، آنها را مورد مطالعه قرار دهد و به اصلی کلی دست یابد که حاکم بر تمامی جهان است. روش وی به این ترتیب بود: او چند زوج متضاد را از قبیل سبک و سنگین، رقیق و غلیظ، فعال و غیرفعال را برگزید و در مقابل نمونه اضدادی که قبل از آن اشاره شد یعنی روشنائی و تاریکی قرار داد.

آنچه را که با روشنائی جور در می‌آمد کیفیتی مشبت و آنچه را که به تاریکی می‌خورد کیفیتی منفی شمرد. برای مثال، در مورد سنگینی و سبکی، او سبکی را (سبکی به مفهوم بی وزنی) با روشنائی جور دید و سنگینی را با تاریکی، بدین ترتیب سنگینی کیفیتی منفی و متضاد در مقابل بی وزنی بنظرش رسید، در حالیکه بی وزنی کیفیتی مشبت. روشنی این چنین میان ذوقی عصیانگر علیه بدیهیات و چشم پوشی از همه تأثیرات حسی است. زیرا آنچه مسلم بنظر میرسد و احساس ما آنرا درک می‌کند اینست که سنگینی نمیتواند کیفیتی منفی باشد چون هرچه باشد تأثیرش از بی وزنی زیادتر است و پذیرفتن آن بعنوان یک کیفیت مشبت منطقی تر است؛ معهذا این موضوع باعث نشد که پارمنیدس را وادار کند که سنگینی را جزء کیفیتهای منفی قلمداد نکند. با همین شیوه او خاک را در مقابل آتش، سردی را مقابل گرمی، غلظت را در مقابل بی تراکمی، مادینگی را در مقابل نرینگی و غیرفعال را در مقابل فعل بعنوان ماهیتهای منفی قرار داد. بدینسان در مقابل نگاه این فیلسوف دنیا به دو حیطه مختلف تقسیم شد؛ نخست حیطه‌ای که مشخص آن روشنائی آتش گونگی، گرمی، بی وزنی، بی تراکمی، تحرک و نرینگی بود و سپس حیطه دیگر که مشخص آن کیفیتهای متضاد و منفی؛ این حیطه در واقع بری از وجود و یا حضور صفات مشبت نخستین است. بدین ترتیب او حیطه‌ای را که تهی از صفات مشبت است چنین توصیف کرد: خاکناک، سرد، سنگین، متراکم و بطور کلی، مادینه غیرفعال. بجای کلمات «مشبت» و «منفی» او واژه‌های مطلق «بونده» و «نبونده» را بکار برد. اکنون - بسان

آن‌کسیمندروس - فکر می‌کرد به اصلی‌هی برد است که بتوان از آن بعنوان کلید رازگشای عالم استفاده کند. این اصل عبارت از این بود که محتواهی عالم شامل چیزی که بونده و چیزی که نبونده است می‌باشد. بنابراین، بونده را نباید فراسوی جهان و در روابط افق خودمان جستجو کنیم. همین این‌جا، در برابرمان، در همه‌جا، در همه پیدایش یافتن‌ها، مقداری از ماهیت فعل که بونده است وجود دارد.

اما اکنون با این کارشاق مواجه بود که جوابی دقیق برای این سوال که «پیدایش یافتن چیست؟» پیدا کند و این لحظه‌ای بود که می‌باشد برای جلوگیری از سرنگون شدن جهش کند؛ هرچند برای طبایعی نظری پارمنیدس احتمالاً همه جهشها نوعی لغزش محسوب می‌شود. همینقدر کافیست که بگوئیم در اینجا در مهابه فرو می‌رویم و حتی تا حدودی به قلمرو اسطوره‌ها راه می‌یابیم. پارمنیدس نیز، بسان هراکلیتوس، دیده بر پیدایش یافته‌های موجود در عالم می‌افکند و اینرا که پایداری جزء برنامه هیچ یک از پدیده‌های دنیا نیست از نظر دور نمی‌دارد. دو مورد این مسأله که چرا موجودات فنا می‌شوند، او فقط تقصیر را بگرددن «بونده» می‌اندازد و بس. اما پیدایش یافتن نیز باید با کمک بونده حاصل شود، زیرا بونده که همیشه هست. از خود و بتوسط خودش نه می‌تواند به وجود آید و نه اینکه پیدایش یافتن را توجیه کند. بهمین جهت چنین بنظر میرسد که پیدایش یافتن و نیز فنا شدن بوسیله کیفیتهای منفی بیار آیند. اما چون چیزی که پیدایش می‌باید دارای جوهري است که هنگام فنا شدن از دست میدهد، این فکر بوجود می‌آید که کیفیتهای مثبت نیز در این دو مرحله یعنی

پیدایش یافتن و فنا شدن شرکت دارند. جوهری که بدان اشاره شد در واقع ماهیتش از نوع این کیفیتهای مثبت است. به اختصار میتوان نتیجه گرفت که «برای پیدایش یافتن، بونده و نبونده هر دو لازمند، هر گاه که این دو، نسبت بهم تمایل و همبستگی نشان میدهند، پیدایش یافتن بوقوع می‌پیوندد.» اما چگونه ممکن است که مثبت و منفی گرد هم آیند؟ مگر نه اینکه دو ماهیت متضاد، باید از هم روی برتابند و گریز اختیار کنند، و بدینسان تمام پیدایش یافتها را ناممکن سازند؟ در اینجا پارمنیدس دستاویزی عرفانی می‌یابد و اشاره به تمایلی که بین اصداد برای جذب یکدیگر به منظور متحده شدن وجود دارد میکند و میگوید نیروی آفرودیت همانطور که زن و مرد را بسوی هم متمایل میکند همان طور هم بین اصداد، بونده و نبونده، پیوند برقرار میسازد. تمایل، عناصر متضاد و دافع یکدیگر را بهم می‌پیونداند. نتیجه این پیوند اینست که پیدایش یافتن رخ میدهد. وقتیکه این تمایل اقناع شد و بحد سیری رسید، نفرت و مخالفت درونی بونده و نبونده را باز دیگر از هم جدا میکند - و آدمی میگوید: «همه چیز فنا می‌یابد.»

اماکسی نیست که بروی این تراویده‌های فکری خوفناک و مجرد ، از قبیل «بوندۀ محض» و «نبوندۀ محض» ، دست بگذارد و از عواقب نامبارک آن مصون بماند. بمحض لمس کردن آنها ، آهسته آهسته ، خون شروع به لخته شدن میکند. روزی چنین اتفاق افتاد که آگاهی شگفت‌آوری برپارمنیدس جین بگشاد ، درک تازه‌ای که بنظر می‌آمد ارزش تمام استدلال‌های قبلی او را هیچ‌کرده باشد ، بطوريکه خود او برآن شد آنها را همچو کیسه‌ای از سکه‌های کهنه از رواج افتاده به دور افکند. تصور می‌رود علاوه براینکه سازش باطنی طبقه بندیهای او یعنی «بوندۀ» و «نبوندۀ» فشار اعمال می‌کرد ، تأثیری خارجی نیز باعث شد که آن روز مذکور فرا رسد. این واقعه خارجی عبارت از آشنا شدن پارمنیدس با تغول‌زی مردی بنام کستوفانس<sup>۱</sup> بود. کستوفانس شاعر و عارف دنیا دیده‌ای بود که تبعز زیادی در خواندن اشعار شورانگیز رزمی و چکامه‌سرائی داشت. در طول زندگیش

سفرهای عجیب و غریب زیادی کرده و اندوخته فراوانی از داشت و تجربه بچنگ آورده بود. او ضمن اینکه از ره آورد خود بدیگران بهره می‌ساند، میدانست که چه پرسشهایی را مطرح سازد و چه داستانهایی را بازگو کند. هر اکلیتوس او را پنهوی که اشاره شد، در زمرة وقایع نگاران چند بعدی و یا دارای طبیعتی تاریخی بحساب آورده بود. اکنون برکسی روش نیست که او به چه سبب و از کدام هنگام تمایلی عرفانی به وحدت و « وجود واحد لایزالی که همواره در سکون و آرامش است » پیدا کرده بود. شاید دل پیرمرد که، آواره‌وار، زندگی خود را صرف در نور دیدن شهرها و دیارهای فراوان کرده و از هر چیز تجربه‌ای اندوخته بود دیگر سیر آمده و اکنون خواهان و آرزومند آرامشی آسمانی شده بود، چیزی که بنظرش نوید صلح و پایداری میداد. بهر حال، بنظر من بر این جز تصادف نام دیگری نمی‌توان گذاشت که دو مرد در مکانی واحد، در اتاء، برای مدتی زندگی کنند و هر دو در ذهن خود اندیشه وحدت را پیروانند. این دو تن، مكتب واحدی را بیان نهادند، اصولاً، وجه مشترکی در میانشان نبود تا از یکدیگر چیزی بیاموزند که قابل آموختن به دیگران نیز باشد. زیرا پندارهایی که درباره وحدت در سرداشتند از اساس با هم متفاوت و در واقع، حتی ضدهم بود. آنها در مسیر فکری جداگانه. ای پیش میرفتند بطوریکه حتی درک صحیح عقیده یکدیگر برایشان میسر نبود تا چه برسد به اینکه آنرا قبول کنند. هر یک معیارهای مخصوص بخود داشت، معیارهایی که برای دیگری مفهوم چندانی نداشت و هر یک از دیدگاهی خاص براین جهان مینگریست. پارمنیدس

با تبعیت از منطق خیالی خود و با استنانتا جهائی که در باره هستی و نیستی کرده بود به وحدت هستی معتقد شده ، در حالیکه کسنوفانس عارضی مذهبی بود که از دریچه عرفان به وحدت ایمان آورده بود . او با تمام تصورات عرفانیش نمونه بارز کسی است که به قرن ششم تعلق دارد . هرچند او مانند پیتاگوراس<sup>۱</sup> چندان دستخوش تغیر و دگرگونی ناگهانی نبود ، معهداً با وی برای تهدیب آدمیان و پالایاندن و شفا بخشیدنشان همداستان بود و تمایل مشترکی داشت ؟ ظاهراً در بدتری و یا جهانگردی وی مانع از این کار نمی شد . او معلم اخلاق بود ، منتهی در همان حد چکامه گوئی . بعدها میشد که او را در زمرة سوفیستها حساب کرد . با تهوری که او در رد و باطل شمردن عادات و رسوم و ارزش‌های متداول زمان خود نشان میداد در یونان بی‌نظیر است . گرچه هرآکلیتوس و افلاطون نیز عادات و رسوم زمان خود را قبول نداشتند ، ولی راهی که انتخاب کرده بودند پنهان بردن به انزوا بود . در حالیکه ، کسنوفانس در برابر مردمی که هومر را شیفتۀوار می‌ستودند ، شوق سرکششان برای کسب افتخارات ورزشی آرام نداشت ، به تندیسهای سنگی نیایش میکردند ، می‌ایستاد و دژآلود بی‌اینکه آشوبی برای اندازد ، آن اداتها و دلیستگی‌ها را خوار می‌شمرد و بیاد سرزنش می‌گرفت . در وجود اوست آزادی فردی به اوج رسیده ، و بسبب همین روی بر تاختگی از عادیات و رسوم متداول آن زمان است که او به پارمنیدس ربط می‌باید و بهم نزدیک می‌شوند ، نه بسبب عقیده‌ای که به وحدت نهائی پیدا کرده بودند . وحدتی که او در دل مجسم کرده

بود التیام بخش عصر پر تلاطم و بی قراری بود که در آن می زیست و هیچ ارتباط و شباهتی با هستی یگانه‌ای که پارمنیدس از آن یاد نمیکرد نداشت.

پارمنیدس در موقعیت فکری کاملاً مخالفی بود که بنظریه هستی دست یافت، نظریه‌ای که پرداخته فکر و خیال خودش بود. روزی تحت شرایط فکری خاص به استخان کردن اضداد دوگانه‌ای که به هم واکنش نشان میدادند پرداخت. اضدادی که تمایل و نفرت دوجانبه آنها باعث تکون جهان و همه پدیده‌های آن میشد. او «بونده» و «نبونده» یعنی خاصیتهای مشبت و منفی را آزمود - و ناگهان دریافت که نمی‌تواند کیفیتی منفی یا عبارت دیگر نیستی را بعنوان یک اصل سازنده در آفرینش چیزها دخیل بداند. این مسئله‌ای نبود که بتوان از آن صرفنظر کرد و گذشت. آیا چیزی که نیست می‌تواند کیفیتی محسوب شود؟ یا اساسی‌تر از این، آیا چیزی که نیست می‌تواند، باشد؟ تنها نمونه معرفتی که ما فوری و بی هیچگونه شباهتی قبول می‌کنیم و کتمانش جنون آمیز بمنظر می‌رسد عبارت از  $A = A$  است. بدیهی است از این موضوع می‌توان این نتیجه را هم گرفت که چیزی که نیست، نیست. با توجه به همین موضوع، پارمنیدس ناگهان احساس کرد در زمینه منطق گناهی نابخشودنی مرتكب شده، خطای که بر تمام زندگی گذشته‌اش سنگینی می‌کرده است. مگر نه اینکه همواره با ساده لوحی قبول کرده بود چیزهایی از قبیل کیفیتهای منفی یا عوامل ناموجود در این جهان هست؟ بدیگر سخن، مگر این نوع برداشت غیر از آنست که بگوید  $A$  نمی‌تواند

A باشد. ولی فقط انحراف فکری کامل میتوانسته چنین کند. بنظرش آمد، توده عظیم مردم نیز همیشه مرتكب چنین نتیجه‌گیری‌های منحرف نیز شده بودند؛ او صرفاً در جنایتی جهانی علیه منطق شرکت جسته بود. اما همان لحظه پاد شده که جنایتش را به رخش میکشاند، او را درکش بزرگی پاری میکند. این کشف بزرگ، دستیابی به اصلی‌کلی است، کلیدی جهت گشودن راز عالم ویرکنار از تمام پندارهای واهمی بشری. اکنون که اشتباه سابقش بر او محرز شده با پنجه در افکندن به دست نیرومند و نامبارک این واقعیت که «هستی، هستی است»، میتواند پائین رفته و به درون گودال همه چیزها راه یابد.

در حین پائین رفتن با هراکلیتوس روی رو میشود، برخوردي که برایش ناخوشايند است. او که فعلاً به چیزی جز جدائی کامل هستی از نیستی فکر نمی‌کند باید از اعمق روحش از ادعاهای هراکلیتوس نفرت داشته باشد، ادعاهایی نظیر «ما، هم هستیم و در عین حال، هم نیستیم» یا « وجود ولا وجود در عین حال، هم یکیست و، هم یکی نیست » تمام چیزهایی را که همین یک لحظه پیش برایش روشن و از هم تمیز داده شده‌اند درهم میریزد وزان کلافی سر در گم میسازد. اینگونه ضد و نقیض گوئیها او را چنان بر سر خشم می‌آورد که فریاد میکشد: « برونده گم شوند آنها که بظاهر دو سر دارند و معذالتک چیزی نمی‌دانند. برای آنها هر چیز در حال تغییر است، حتی فکرشان هم ثباتی ندارد. آنها در برابر هرچه که هست بايهت ابلهانه‌ای قد علم میکنند و با اینحال باید کور و کر باشند که اضداد را آنطور که شیوه‌شان است از هم تمیز ندهند! » نابخردی

عوام که در آن ضد و نقیض گوئیها به اوج شکوه رسیده و بعنوان آخرین حد درایت مورد قبول افتاده بود اکنون تعبربهای دردنگ و غیر قابل فهم بود.

اینجا بود که او در خزینه سرد استدلالهای وحشتزا و وهم آلد خود ، تن فرو برد . چیزی که واقعاً هست می‌باید همیشه حضور داشته باشد و بنابراین ، اطلاق کلمات «بود» و یا «خواهد بود» در باره‌اش بی‌مورد است . بونده نمی‌تواند خلق شده باشد ، زیرا از چه میتواند پیدایش یافته باشد ؟ آیا از بونده ؟ ولی آخر ، بونده که موجودیتی ندارد و مکون چیزی هم نمی‌تواند باشد . آیا بونده از بونده بوجود آمده است ؟ اینهم که جز خودش چیزدیگری را نمی‌تواند بازسازی کند . در مورد فنا شدن نیز وضع همین گونه است . فنا شدن هم هماقder غیر ممکن است که پیدایش یافتن . باز از همان رو ، هیچ دگر گون شدنی ، کاهش و افزایش یافتنی نمی‌تواند مقدور باشد . در حقیقت ، تنها ادعای معتبری که میتوان در این مورد کرد اینست : «هرچه را که درباره‌اش بشود گفت وجود داشته است ، یا وجود خواهد داشت ، نمی‌شود گفت که نیست ؛ در مورد بونده نمی‌توان گفت که «نیست» . بونده تقسیم پذیر نیست ، زیرا کجاست نیروی دومی که بتواند آنرا تقسیم کند ؟ بونده نامتحرک است ، زیرا به کجا میتواند حرکت کند ؟ بونده نه بی‌نهایت بزرگ است و نه بی‌نهایت کوچک ، زیرا که کامل است و بی‌نهایتی که کامل به حساب آید تناقضی بیش نیست . بونده بدین نحو قرار گرفته است : محدود و تمام شده ، نامتحرک و استوار ، همه جا در حال تعادل ، در هر نقطه‌ای کامل ،

بسان کوه ، اما نه در فضاء ، زیرا این فضا به مشابه بوندهای دیگر خواهد بود. اما نمی‌شود که بوندهای متعددی وجود داشته باشند. زیرا برای جدا کردن آنها از روی ناچار به چیز دیگر که بونده نباشد احتیاج می‌بود ، فرضی که خود را باطل می‌کند. پس نتیجه اینکه فقط یکپارچگی یا وحدت ابدی وجود دارد و بس .

اکنون هرگاه که پارمنیدس نظر به عقب بر میگرداند و نگاهی به دنیای زایشها می‌افکند ، دنیائی که بوسیله استدلالهای منحصر بفرد خود سعی کرده بود موجودیتش را درک کند ، دچار خشم می‌شود ، خشم برای اینکه چشمانت اینهمه زایشها را می‌بیند و گوشایش از آن بی خبر نمی‌ماند. در اینجا به ناچار می‌پذیرد که چشم و گوشش خطا میکنند و بدیگران هشدار میدهد: «به هر کاری که مشغولید ، سگزارید که چشم نادرست بین و گوش پر پژواک و زبان هدایتتان کند ، بلکه هرچه را فقط با نیروی اندیشه‌ئی که دارید بیازماید». بدینسان او نخستین تجزیه و تحلیل بس مهم را در باره دستگاهی که آدمی با آن کسب معرفت می‌کند انجام داد ، تجزیه و تحلیلی که هنوز نقص داشت ولی تقدیر چنین بود که نتایج تأسف آوری را ببار آورد. با کنار گذاشتن حواس و با ظرفیتی که برای استدلالهای مجرد داشت ، به دیگر سخن ، باشقة کردن ذهن که گوئی از دو ظرفیت کاملاً مجزا ترکیب یافته بود ، او خود نیروی عقلانی را به انهدام کشاند و آدمی را تشویق کرد که به قبول آن وجه تمایز کاملاً غلط بین «روح» و «جسم» تن در دهد ، وجه تمایزی که بخصوص از زمان افلاطون به اینطرف ، همچو نفرینی دامنگیر فلسفه

شده است. پارمنیدس میگوید، تمام ادراکات حسی چیزی جز تصورات پوج بیار نمیآورند. واهی بودن آنها در این نکته است که وانمود میکنند تبونده با بونده به سر میبرد، یعنی «شدن» هم موجودیتی دارد. بدین ترتیب تمامی جهان رنگارنگ و متنوعی که تجربه از آن خبر میدهد، همه تغییر و تحولات کیفیتهای آن ونظم نوساناتش را پارمنیدس، به این عنوان که همه دروغ و وهم است، با شقاوت به دور میافکند. عقیده وی اینست که از آنها چیزی نمیتوان آموخت و هر کوششی را که صرف این دنیای فریبند و دروغی و بی ثمر و بی اهمیت شود بی نتیجه میداند، دنیائی که به دروغ برای حواس ابراز وجود میکند. کسی که قضاوتشی بسان قضاوتش پارمنیدس در مورد همه جهان میکند، دیگر نمیتواند پژوهنده دانش شود، دیگر نمیتواند حتی یک جزء زندگی را هم مورد بررسی قرار دهد، تمایلش نسبت به پدیده ها زایل میشود، حتی به خودش و تمام پدیده ها نفرت پیدا میکند، نفرت برای اینکه نمیتواند از شر ادراکات گول زننده همیشگی خلاص شود. از این پس حقیقت باید فقط در رنگ باخته ترین و کلی ترین استدلالهای مجرد، درون پوسته پوک نامشخص ترین نظریه ها زندگی کند، همچو در آشیانهای مملو از تارهای عنکبوت. در کنار این حقیقت و در داخل رشته های تئیده شده از فورمولهایش، جناب فیلسوف مانشته است. او نیز مانند استدلالهای مجردش بی رمق است و خون ندارد. یک عنکبوت لاقل طالب خون شکارهائی است که به دام افکنده است. فیلسوفی چون پارمنیدس بیشتر از هر چیز از خون شکارهائی که به دام افکنده متغیر است، خون واقعیتهای تجربی که بدستش ریخته و قربانی شده بود.

و این یونانی‌ای بوده که تقریباً همزمان با شورش ایونیها زندگی میکرده است. در آن زبان برای یک یونانی امکان‌پذیر بود که از واقعیت بی‌نصاب، مثل اینکه نقشهٔ مکارانه خیال باشد، فرار کند. و فرار، نه همچو افلاطون به اندرون سرزین افکار، به اندرون کارگاه آفریدگار جهان، جائی که چشم بتواند شاهد سرچشمه‌های نیالوده و جاویدان باشد، بلکه به اندرون جمود سردترین و توخالی‌ترین همه نظریه‌ها یعنی نظریه «بودن مغض». اجازه دهید کاملاً مواظب باشیم که این حادثه مهم را با قیاسهای نادرست نستجیم. گریز پارمنیدسی همان فراری از جهان نبود که بنظر فیلسوفان هند رسیده بود؛ چنان گریزی ثمرة اعتقاد دینی عمیقی نبود که اشاره به دون پایگی، نایابداری و لعن گشتگی هستی آدمی کند. هدف غائی آن یعنی صلح و آرامش در هستی با این انگیزه دنبال نمی‌شد که گوئی منظور نیلی عرفانی به یک مرحلهٔ فکری کاملاً اقناع‌کننده و پرسفای روحانی باشد. اندیشهٔ پارمنیدس به هیچ وجه نشانه‌ای از رایحهٔ سکرآوری که

در حکمت هندی است ندارد، چیزی که فلسفه پیتاگوراس و امپدوکلس تا حدی از آن برخوردار است. نه، آنچه در فلسفه این دوره وی شگفت‌انگیز می‌نماید، تهی بودن آن از رایحه، رنگ، روح و شکل است و اصلاً خون، جنبه مذهبی و گرمای اخلاقی ندارد. آنچه ما را به تعجب و امیدارد درجه طرح ریزی و تفکر انتزاعی (آنهم در یک یونانی!) و از همه مهمتر کوشش بی‌گیر و دهشتناک برای دست یافتن به اصلی یقین و بدوز از شبه است، و این در دورانی رخ میدهد که مردم به افسانه دلخوشند و از نیروی پنداری بسیار پر تحرک و سیال برخور دارند. اگر پارمنیدس بناباشد دعائی داشته باشد، لابد این خواهد بود: «ای خدایان یمن فقط یک چیز یقین و نامبهم عطاء کننید، حتی اگر هم به پهنای کنده هیزمی باشد که بتوان بر آن قرار گرفت و در دریای معضلات و بهمات پیش تاخت. هرچه که پیدایش می‌باشد، هرچه که پر زرق و برق، شکوفا و خیالی است، هرچه که دل می‌برد و زنده است همه اینها برگیرید. همه اینها ارزانی خودتان و به من فقط و فقط یک چیز نامبهم، هرچند خرد و بی‌اهمیت هم که باشد عطاء کننید».

زیربنای فلسفه پارمنیدس را دریافت‌های تجربی تشکیل نمی‌دهد بلکه استباطاتی می‌سازد که نشان میدهد تا چه حد فیلسوف به شناخت ذات وجود توجه داشته است. تجربه در هیچ موردی وجود را آنگونه که او تصور می‌کرد ارائه نمی‌داد، ولی موجودیت آنرا از آنروکه توانسته بود بیاندیشیدش، نتیجه گرفته بود. این نتیجه گیری متکی بر قبول این فرض است که ما و بیله‌ای برای کسب معرفت داریم که

مستقیماً با جوهر همه چیز در ارتباط است و نیازمند هیچ تجربه‌ای نیست. بنا به گفته پارمیدس، محتوای تفکرات ما در ادراکات حسی‌مان یافت‌نمی‌شود بلکه افزوده‌ای است از جائی دگر، از دنیا بی‌خارج از جهان حواس پنجگانه، دنیائی که با آن به وسیله اندیشیدن‌مان مستقیماً در تماسیم. به عقیده فیلسوف، هستی و اندیشیدن همانندند. درک حقیقت با تعمق کردن میسر است نه با اطمینان کردن به حواس.

## ۱۳

نظریه دیگری که مبتکرش باز پارمنیدس بوده و برید وی زنون<sup>۱</sup> با مهارت بیشتری آنرا مورد استفاده قرار داده نظریه بی‌نهایت است. هیچ چیز بی‌نهایتی نمیتواند وجود داشته باشد، زیرا در صورت قبول آن به مفهوم متناقضی که عبارت از بی‌نهایت کامل باشد برخواهیم خورد. از آنجائیکه واقعیات ما، دنیائی که با آن سروکار داریم، در هر موردی مُهر بی‌نهایت را داراست، مثلاً میگوئیم یک متر مسافت از بی‌نهایت مسافت کوچکتر تشکیل شده، پس خود این امر مغایر منطق است و واقعی نیست. اگر واقعی نیست پس خطأ و خیال و یک دروغ محض است. زنون برای اثبات ادعایش از روش استدلالی غیر مستقیم استفاده میکند، مثلاً میگوید، « هیچ حرکتی از جائی به جای دیگر نمی‌تواند رخ بدهد، زیرا اگر چنین حرکتی وجود داشته باشد، ما دارای یک بی‌نهایت کامل خواهیم شد، ولی این که جزء محالات است، چون بی‌نهایت کامل نمی‌توان داشت پس

حرکت نیز بحال است. مثلاً اگر آشیل ، قهرمان سرعت ، ولاک پشتی ، بنا باشد به فاصله کمی از یکدیگر (لاک پشت کمی جلوتر) مسابقه‌ای برای پیمودن مسافتی بدنه‌ند، آشیل نه تنها از لاک پشت جلو نخواهد افتاد بلکه حتی به او هم نخواهد رسید ، زیرا برای اینکه فاصله‌ای را که در آغاز حرکت بالاک پشت داشته جبران کند مجبور است مکانهای بیشماری را که نهایت ندارد پشت سر گذارد؛ ابتدا نیمی از فاصله را ، بعد یک چهارم آنرا ، سپس یک شانزدهم و همین طور ادامه دهد ، کاری که پایانی نخواهد داشت. حال اگر آشیل واقعاً به لاک پشت برسد ، این پدیده‌ای است غیر منطقی و نه واقعی. « مثال معروف دیگری که برای اثبات این نظریه ارائه شده مثال تیر پرّان و در عین حال ساکن است. تیر در هر لحظه‌ای از پروازش جائی ثابت را اشغال می‌کند و ناگزیر در یک چنین جای ثابت ، تیر ساکن است. اما آیا می‌توانیم بگوئیم در بی نهایت جای ثابت ساکن بودن با حرکت یکی است؟ آیا می‌توان گفت که ساکن گشتن ، به دفعات بی نهایت مکرر ، مساوی با حرکت خواهد شد ، یعنی چیزی خواهد شد که مغایر با سکون است؟ در اینجا بی نهایت بعنوان کاتالیزیزی برای درهم کوفتن واقعیت بکار گرفته شده است؛ با حضور آن واقعیت از هم متلاشی شده و محو می‌گردد و یعنی جزوی از آن زایل ناشدنی باقی نمی‌ماند. اگر ایده‌ها یامفا هیم دارای وجودند و از استواری و جاودانگی برخوردارند (باید توجه داشت که برای پارمنیادس اندیشیدن و هستی با هم تطابق دارند) ، به دیگر سخن ، اگر بی نهایت هرگز کامل و و تمام شدنی نیست ، اگر سکون هرگز نمی‌تواند حرکت بشود ، پس

تیر واقعاً هرگز پروازی نکرده است ، هرگز موقعیت اولیه خود را ترک نکرده و همانطور ساکن بوده است ؟ در ضمن هیچ لحظه‌ای از زمان هم سپری نشده است. یا باز به نحوی دیگر یان کنیم : در این چیزی که به اصطلاح واقعیت قلمداد شده ، در واقع نه زمانی و نه مکانی و نه حرکتی هست. کوتاه سخن اینکه ، حتی خود تیر نیز تصویری واهمی بیش نیست ، زیرا سرچشمهاش درکشته ، در تصورات و اوهام بی اساس است که حواس از هیچی سرشنتم است. فرض کنیم که تیر از موجودیتی راستین برخوردار است. در آن صورت می باید بی حرکت بی زمان ، نا آفریده ، استوار و جاویدان باشد - که تصورش هم ممکن نیست. فرض کنیم که حرکت ، بی هیچ شبهه‌ای ، واقعی است. پس در در آن صورت سکون اصلاً نخواهد بود ، و از همین رو موضعی برای تیر وجود نخواهد داشت ، نتیجه اینکه مکان نمی تواند وجود داشته باشد - که تصورش هم معکن نیست. فرض کنیم که زمان واقعی است. در آن صورت نمی تواند تا بی نهایت تقسیم پذیر باشد. زمانی را که تیر بدان نیاز دارد می باید از تعداد معینی لحظه تشکیل یافته باشد ؟ هر لحظه‌ای می باید دارای موجودیتی منحصر به فرد و جدا از دیگری و به اصطلاح یک اتومون<sup>۱</sup> باشد - که تصورش هم ممکن نیست. تمام تصورات ذهنی ما به محض اینکه محتوای تجربیشان ، که از دنیای عینی گرفته شده است ، بعنوان اصل یا ماهیتی بی چون و چرا و جاویدان مورد قبول واقع شود به تنافض می انجامد. اگر حرکت مطلق وجود دارد ، پس دیگر ، مکان وجود ندارد ؛ اگر مکان مطلق

وجود دارد ، در آنصورت ، حرکت وجود ندارد ؛ اگر موجودی مطلق وجود دارد ، پس دیگر کهrt وجود ندارد. آیا بنظر نمی‌رسد کسی با چنین منطقی روپرتو باشد و سرانجام به این نتیجه نرسد که این گونه نظریه‌ها نه میتوانند پرده از روی رازها بدرند و نه گره واقعیت را بگشایند ؟ در حالیکه بر عکس ، پارمنیدس و زنون محکم و استوار به حقیقتی بودن و اعتبار جهانی داشتن آن نظریه‌ها اطمینان دارند و دنیای عینی را به این عنوان که نقطه مقابل و متضاد تمام ایده‌های معتبر و راستین جهانی هستند رد میکنند ؛ دستاویز آنها اینست که دنیای عینی تناقض بار می‌آورد وغیر منطقی است. شالوده تمام دلایل آنها کلا اثبات ناشدنی است ، زیرا آنها فرضیه‌ای غیر محتمل را عنوان کرده‌اند ، بدین معنی که می‌گویند ظرفیت ما برای سرشتن مفاهیم مختلف ، قطعی‌ترین و عالی‌ترین معیار برای تعیین هستی و نیستی می‌باشد. بجای اینکه این مفاهیم اصلاح شوند و در مقابل واقعیت آزمایش شوند (با توجه به اینکه آنها در حقیقت از واقعیت گرفته شده‌اند) تا درست بودنشان محرز گردد برعکس اینگونه تصور شده که واقعیت را آنها ارزیابی و اداره میکنند ، بطوری که اگر در موردی واقعیت مخالف منطق بنظر رسید باید واقعیت محکوم اعلام شود. پارمنیدس برای اینکه به مفاهیم صلاحیت قضایت کردن در مورد واقعیت را تحمیل کند ناچار شده بود هستیشی برایشان قائل شود که بنظر خودش تنها هستی رامتین محسوب می‌شد . اندیشیدن و آن‌کرده یکتا و نیافریده و کامل هستی نمی‌باید بعنوان دو نوع وجود مختلف تصور شوند ، زیرا در غیر اینصورت هستی را نمی‌شد یکپارچه دانست.

بدینسان نظریه‌ای بسیار متهورانه ضرورت پیدا کرد ، نظریه‌ای که بیگفت اندیشیدن و هستی یکی است . در اینجا هیچ نوع برداشت حسی، هیچ سنبل ، هیچ گونه تمثیلی نمی‌توانست کمکی کند ؟ چنین نظریه‌ای در وراء هر تصویری بود ، لیکن - لزومش حتی می‌نمود . از آنجاییکه به هیچ روی نمی‌شد که دریافتی حسی از آن داشت ، این نظریه بعنوان بزرگترین پیروزی بر جهان و توانائی‌های حواس لقب گرفت . اندیشیدن و آن‌کره گرد هستی ، که مرده وارنه واکنشی نشان میداد ، نه می‌جنبد و نه انعطافی داشت ، می‌باید ، بنابه اظهارات پارمنیدس ، با هم تطابق داشته و بی‌هیچ چون و چرائی چیزی همانند باشند . و که چه ضربه‌ای به نیروی پندار آدمی ! ولی اشکالی ندارد ، مارا اعتراضی نیست که چرا چنین نظریه‌ای با هر نوع برداشت حسی مخالفت نشان میدهد . خود این بهتر از هر چیز دیگر تأیید کننده این واقعیت است که حواس در بوجود آمدن چنین نظریه‌ای دخالت نداشته‌اند .

## ۱۳

در اینجا ممکن است علیه پارمنیدس بخشی را اقامه کرد. هر چند این بحث حقیقت را آشکار نخواهد کرد، معهداً نادرستی باطنی جدائی مطلق بین حواس و مفاهیم و یکی نبودن هویت هستی و اندیشیدن را روشن خواهد ساخت. در درجه نخست: اگر اندیشیدن بصورت مفاهیم، از نظر عقلانی و منطق، واقعی است، در آن صورت کثرت و حرکت نیز باید جزء واقعیت محسوب شود، زیرا اندیشیدن منطقی متحرك است و از مفهومی روانه مفهوم دیگر میشود. بعبارت دیگر، در جمع واقعیتها، از تعریک برخوردار است. برخلاف این امر اعتراضی نمیتوان کرد؛ در واقع غیر ممکن بنتظر میرسد که اندیشیدن را بی تحرک و استوار و پابرجا فرض کرد و آنرا به این حساب که یکد پارچه است یک اصل نامتحرک جاودانی به حساب آورد. در درجه دوم: اگر از حواس نیرنگ و فریب ناشی میشود، و اگر در حقیقت فقط ماهیت واقعی هستی و اندیشیدن، وجود دارد، پس خود حواس چیستند؟ از قرار معلوم، جزئی از فریب، چونکه آنها نه با اندیشیدن

تطابق دارند و نه فراورده‌شان یعنی دنیای حسی با فریب تطابق دارد. اما اگر حواس فریب هستند، برای چه کسی نیزگک بازی می‌کنند؟ چگونه با اینکه غیر واقعی هستند می‌توانند باعث گمراهی شوند؟ لاجود که حتی خدعاً هم نمی‌تواند بکار برد. بدین ترتیب سرچشمه وهم و فریب بصورت معما و درحقیقت نوعی تناقض، باقی می‌ماند. ما در اینجا دو مطلب را به میان کشیده‌ایم، نخست اینکه استدلال و برهان نمی‌تواند ثابت و نامتعارک باشد، دوم اینکه سرچشمه فریب چیست. از اولی این نتیجه حاصل می‌شود که حرکت و کثرت واقعی است، از دومی غیر ممکن بودن فریبی که پارمنیدس از آن یاد می‌کند. در هر صورت، هنوز قبول داریم که فرضیه پارمنیدس در مورد هستی درست باشد. ولی این فرضیه صرفاً می‌گوید، «فقط بونده موجودیت دارد؛ بونده ندارد.» حال اگر حرکت هم از موجودیت برخوردار است، در آن صورت هرچه که در مورد هستی درست تلقی شود باید در مورد حرکت نیز صدق کند یعنی باید: نیافریده، جاویدان، نابود نشدنی، افزایش و یا کاهش نیافتنی باشد. ولی اگر فریب در حیطه هستی نیست (به جهت اینکه سرچشمه‌ای برای آن نمی‌شود در نظر گرفت)، اگر صحنه به اصطلاح پیدایش یافتن، دگرگونی- به دیگر سخن تمامی صور گوناگون بی‌آرامش و رنگارنگ و بارور زندگی - در مقابل نادیده گیری پارمنیدس حمایت شود، در آن صورت لازم می‌آید که این دنیای پرکنش و واکنش و پر از دگرگونی را مجموعه‌ای از گوهرهای مختلف بدانیم که هریک برای خود ماهیتی خاص دارد. برای چنین فرضی نیز جائی برای دگرگونی، به یک مفهوم خیلی ساده، مثل:

برای پیدايش یافتن باقی نمیماند. به این ترتیب آنچه فعل داریم مجموعه‌ای است مرکب از هستی‌های مختلف؛ تمام خاصیت‌ها موجودیتی راستین دارند، همانگونه که حرکت دارد. ما هر آن و لحظه‌ای که در این جهان برگزینیم می‌باید بتوانیم بگوئیم: تمام گوهر‌های راستین موجود در این عالم همزمان با هم وجود دارند که نه تغییری و نه تقليلی و نه کاهشی و نه افزایشی می‌باشد. در یک لحظه بعد هم باز این موضوع کاملاً صدق می‌کند؛ در این مدت چیزی تغییر نکرده است. اگر، علی‌رغم این موضوع، دنیا پس از مدتی کاملاً تغییر یافته بنظر میرسد، این یک خطای بصری نیست، و صرفاً فرب نه، بلکه نتیجه حرکت جاویدان است. موجود واقعی گهی به این سوی گهی بدان‌سوی، زمانی بطرف بالا و آنی بطرف پائین و خلاصه در هرجهتی حرکت می‌کند.

## ۱۴

با نظریه‌ای چنین ، ما در واقع گام در حیطه تعالیم آناکسما گواراس نهاده‌ایم . او هردو ایراد را با تمام نیرو علیه پارمنیدس اقامه می‌کند ، که چطور می‌شود فکر حرکت نداشته باشد و سرچشمه‌ای برای فریب نداشته باشیم . ولی نظریه اصلی پارمنیدس از چنان نیرو واثری برخوردار بود که آناکسما گواراس و همه فیلسوفان و پژوهشگران طبیعت که بعداً آمدند ناچار در برابر شنیدن سرتسلیم فرود آوردند . همگی آنها منکر پیدایش یافتن و فناشدن آنطور که مردمان عادی تصور می‌کنند هستند . در حالیکه پیش از پارمنیدس ، آناکسیمندروس و هراکلیتوس با تعمقی عمیق پذیرفته بودند که پیدایش یافتن و فناشدن وجود دارد ، متنه‌ی توجیهی که بتواند چون و چراًی باقی نگذارد ارائه نکرده بودند . از این پس چنین سرچشمه‌های اسطوره‌ای در هیچی ، ناپدید شدن در درون هیچی ، چنین دگرگونیهای دل بخواهی از هیچ به همه چیز ، چنین بادله‌های بی هدفانه ، برداشت و گذاشتهای کیفیتها ، مهمل و یاوه محسوب می‌شد . دیگر ادعاهای طالس و

هراکلیتوس، که کثرت و تنوع از یک اصل یا جوهر نخستین پدید آمده‌اند، خریدار نداشت. فعلًا مسائله‌ای که مطرح شده بود این بود که نظریه هستی‌ای که نه آفریده شده و نه نابود گشته است طوری بکار توجیه این جهان آید که دیگر لزومی به توسل جستن به تئوری فریب نباشد و نگوئیم این فریب است که به وسیله حواس ما را به اشتباه می‌اندازد. ولی اگر بنا باشد که دنیای تجربی دیگر فریب محسوب نشود، اگر قبول کنیم که ماده نه از هیچی ناشی شده است و نه از چیزی واحد، در آنصورت خود ماده می‌باید دارای وجود راستین باشد. عنصر و محتوى آن باید بی‌هیچ شرطی واقعی و همه تغییرات آن فقط ظاهری باشد؛ یعنی وضعیت، نحوه ترتیب، دسته‌بندی، آگشتنگی با تفکیک این گوهرهای مختلف و بی‌شمار و همزمان است که ایجاد تنوع می‌کنند. پس ما در واقع وضعیتی داریم که در بازی با مهره‌های طاس مشاهده می‌کنیم. طاسها هیچ فرقی نمی‌کنند، ولی وقتیکه هر بار ریخته می‌شوند بسته به اینکه چه آورده‌ایم تعبیری مختلف حاصل می‌کنیم. تمام نظریه‌های قبلی گویای این بودند که همه چیزها مبداء واحدی دارند، بعبارت دیگر، اصلی نخستین و یا جوهری یکتا بعنوان مادر تنوعات و کثرتها معرفی شده بود. طالس آب را، آناکسیمنس هوا را، هراکلیتوس آتش را و چنانچه دیدیم آناکسیمندروس «نامشخص» را اصل نخستین دانسته بودند. آناکسا- گوراس مخالف همه آنهاست و می‌گوید آخر چگونه می‌توان پذیرفت که ماهیتی یکتا و خالص چیزهای غیر از خود بوجود آورد. وجودی واحد چه غلیظش بدانیم چه رقیق نمی‌تواند جوابگوی اینهمه

دگرگونی و تغییر و تبدیل‌ها باشد. واقعیت چنین می‌نماید که کیفیتهای گوناگونی در کار سازندگی این عالم پرتنوع دخالت دارند. اگر واقعاً دنیا پر از کیفیتهای مختلف فراوان است، اگر آنها فریب نیستند، در این صورت باید همه آنها موجودهائی راستین باشند؛ این به آن مفهوم است که همگی آنها خلق ناشده، تباہی ناپذیر و همواره در هر زمانی پایدار باشند. آنها فریب که نمیتوانند باشند، زیرا جوابی در سورد اینکه سرچشمۀ آنها چیست، نداریم. اصولاً چون فریب از واقعیتی برخوردار نیست تصویر سرچشه‌ای واقعی برای آن بی‌معنی است. کاوشگران پیشین برآن بودند عنصر واحدی را که اسکان پروردن همه پیدایش یافتن را در بطنش داشته باشد مورد قبول قراردهندتا به این ترتیب مساله پیدایش یافتن را ساده‌کرده باشند. اکنون، برعکس، آناکساگوراس نظریه دیگری ارائه میدهد؛ او میگوید عناصر بی‌شماری وجود دارند که هرگز نه بر تعدادشان افزوده و نه از تعدادشان کاسته و نه عنصر جدیدی بر جمعشان افزوده میشود. فقط حرکت باعث میشود که این عناصر به این سوی و آنسوی در غلتند و هر بار به طرحی نو درآیند. حرکت حقیقی است و فریب نیست، و این موضوع را آناکساگوراس با وجود مخالفت پارمنیدس به اثبات میرساند، به این نحو که تسلسل ایده‌ها را در موقعی که می‌اندیشیم مثال میزنند و میگوید که فکر کردن حرکت در بردارد والا به هیچ وجه مقدور نمیشده که از نظریه‌ای به نظریه‌ای دیگر راه یابیم. بهرحال، هستی بی‌اثر و ثابت و مرده‌ای که پارمنیدس پیش کشیده بود به دور افکنده شد. فعلان نظریه قابل قبول این بود که

بوندهای فراوانی عالم را تشکیل میدهند که همگی در جنبشند. تغییر یعنی حرکت - ولی خود حرکت از کجا ناشی میشود؟ آیا حرکت هیچ‌گونه تغییری در ذات آن عناصر مستقل و مجزا وکثیر بار نمی‌آورد؟ آیا با مفهومی که برای بوندها در نظر گرفته‌ایم، حرکت می‌باید همواره نسبت به آنها ییگانه باشد؟ یا اینکه حرکت اصولاً جزء لاینفک این عناصر است؟ ما در اینجا با تصمیمی مهم رویرو هستیم؛ بسته به اینکه چه راهی را برگزینیم، ما وارد حیطه اندیشه آناکساگوراس یا امپدوکلس و یا دموکریتوس خواهیم شد. پرسشی بس مهم مطرح است: اگر عناصر فراوانی وجود دارند، و اینها در جنبشند، آن چیست که به حرکتشان وامیدارد؟ آیا خودشان همدیگر را حرکت میدهند؟ آیا فقط نیروی ثقل است که باعث حرکت در آنها میشود؟ یا نیروهای جادوئی جاذبه و دفع هستند که در نهاد خود چیزها وجود دارد؟ یا برانگیزندۀ حرکت در درون عناصر واقعی نهفته نیست و بیرون از وجود آنهاست؟ دقیقاً آنچه که می‌خواهیم روشن شود اینست: وقتیکه دو چیز تسلسل نشان میدهند، نسبت بهم تغییر مکان نشان میدهند، آیا علت این تغییر را در خود آنها باید جستجو کنیم؟ آیا در این امر رابطه‌ای مکانیکی، یا اینکه رابطه‌ای جادوئی دخالت دارد؟ یا اگر هیچ یک از این دو نیست، آیا چیز سومی وجود دارد که حرکتشان میدهد؟ مساله بقurenجی است. پارمنیدس، حتی اگر هم قبول میکرد که عناصر یا ماهیتهاي گوناگون فراوانی وجود دارند باز قادر بود ناممکن بودن حرکت را اثبات کند و آناکساگوراس را به دردرس اندازد. مثلاً میتوانست بگوید: دوجوه‌ی

را در نظر آورید که هریک منحصر بفرد و موجودیتی مخصوص به خود داشته باشد و هیچگونه هماهنگی یا مشابهتی نسبت یکدیگر نداشته باشند. باید توجه داشت عناصری که آن‌کس‌گوراس بدانها اشاره میکند از این گونه‌اند - با توضیحی که درباره طبیعت یا سرشت آندو داده شده، هرگز نمی‌توانند با یکدیگر تصادم کنند، هرگز نمی‌توانند یکدیگر را به حرکت در آورند، هرگز نمی‌توانند نسبت بهم همگرائی نشان دهند. بین آنها علتی نیست که نسبت بهم برانگیخته شوند یا واکنش نشان بدهند، ارتباطی درمیانشان وجود ندارد؛ آنها نه تماسی با هم حاصل میکنند، نه میتوانند مزاحم یکدیگر شوند و نه بهم کاری داشته باشند. بین آنها نیروی دفع هم همانقدر غیر قابل توجیه است که نیروی جادوئی جاذبه. دو چیزی که بطور کامل و مطلق از هم بیگانه‌اند به هیچ وجه نمی‌توانند تأثیری برهمدیگر گذارند، به همین دلیل هیچیک نه حرکت‌دهنده است و نه حرکت‌پذیر. پارمنیدس حتی مسکن است خطاب به آن‌کس‌گوراس اضافه کند ؟ تنها چاره‌ای که برایت باقی می‌ماند اینست که حرکت را منسوب به خود چیزها بدانی، ولی در آنصورت آنچه را که بعنوان حرکت می‌شناسی یا می‌بینی وهم و تصوری باطل است و حرکت حقیقی نیست، زیرا حرکت در صورتی حقیقی است که کاملاً متکی به خود باشد و خودش را اداره کند، و از هر تأثیری مبرا باشد، این در واقع معیاری است که برای عناصر بی‌مانند و ناوابسته یکدیگر نیز قائل شده‌ایم، اما دلیل عمدہ‌ای که تو قبول میکنی حرکت‌هست، اینست که بتوانی اثرهای ناشی از برخوردها و ترک مکانها و دگرگونیها را

توضیح دهی - بطور خلاصه میخواهی دستاویزی داشته باشی که بگوئی بین چیزها رابطه‌ای برقرار است و علتی برای ظهور رویدادهای گوناگون وجود دارد، ولی این اثرها توجیه شدنی نیستند، آنها همواره بصورت مسائل لایحل باقی خواهند ماند و تو با مسلم فرض کردن حرکت ره بجائی نخواهی برد، چون کاری را که انتظار داری برایت انجام دهد، نمی‌دهد؛ حرکت اصولاً با جوهر چیزها جور درنمی‌آید و برایشان همواره بیگانه باقی خواهد ماند.

مخالفان مکتب اثنا برای اینکه مقهور چنین استدلالهایی نشوند و در مقابل کسانیکه به وحدت جنبش ناپذیر باور داشتند از پای نیفتند، تحت تأثیر تعصی حسی، از پیراهه سربدر آوردند. ظاهراً بنظر می‌آید که یک بوندۀ حقیقی، بصورت توده‌ای از ماده هم که شده باشد، چه بزرگ و چه کوچک می‌باید فضای را اشغال کند بطوریکه امکان ندارد دو یا توده‌های ییشتی از این گونه بتوانند فضای واحدی را اشغال نمایند؛ این موضوع چنان بدیهی جلوه میکند که گوئی جای بعضی باقی نگذارد. با اتکاء به چنین تصویری، آناکسا گوراس و بعداً دموکریتوس، پذیرفتند که توده‌ها اگر بنا باشد به این سوی و آنسوی در حرکت باشند بنناچار باهم تصادم خواهند کرد و برای اینکه جای همیگر را اشغال کنند مبارزه‌ای در میان خواهند داشت. همین مبارزه بین آنهاست که سبب تمام دگرگونیها می‌شود. از این پس دیگر گمان نمی‌رفت که همگی آن عناصر منفرد و کاملاً مختلف ولا تغیر ابدی بطور مطلق از هم تفاوت داشته باشند، بلکه چنین احساس می‌شد که آنها علاوه بر خاصیت ویژه

و منحصر بفردشان دارای جزئی کاملاً مشابه‌اند ، جزئی از مادهٔ فضا پرکن . این وجه مشترک در همه عناصر یعنی برخورداری آنها از جوهری مادی موجب می‌شد آنها شباهتی بهم پیدا کنند و در نتیجه بر یکدیگر تأثیری بگذارند ، مثلاً تصادم کنند . تمام تغییرات ، در واقع ، مربوط به اختلافهای بین عناصر نمی‌شد بلکه مربوط به شباهتشان در برخورداری از آن جوهر مادی می‌گشت . در اینجا اشتباهی منطقی در مفروضات آناکسا گوراس وجود دارد . زیرا چیزی که قائم به خود است و هستی منحصر بخود دارد می‌باید موجودی تماماً مطلق بوده و اصلاً ارتباطی با چیزی دیگر نداشته باشد . ولی بهر حال ، تمام عناصر آناکسا گوراس دارای یک ناویزگی کلی هستند که اختیار مطلق را از آنها سلب می‌کنند . این ناویزگی همان ماهیت مادی است که در هر کدام هست . مثلاً عنصر «قرمز» برای آناکسا گوراس ماهیتی که مطلقاً قرمز باشد نیست بلکه دارای ماده‌ای خشنی نیز هست . فقط با این حصة دو مش است که «قرمز» نسبت به عناصر دیگر واکنش نشان میدهد : نه با جنبهٔ قرمزیش بلکه با آنچه قرمز نیست ، رنگی ندارد ، در واقع اصلاً از نظر کیفی معلوم نیست . اگر بنا می‌بود قرمز مطلقاً قرمز محسوب گردد و عنصری باشد بری از حصة مادی ، در آنصورت آناکسا گوراس مطمئناً جرأت نمی‌کرد از تأثیر قرمز بر عناصر دیگر سخن بیان آورد ، دیگر رابطه‌ای بین چیزها نمی‌توانست برقرار باشد که بتواند حرکت را توجیه کند و از همین رو جنبش ناپذیری بوندهٔ حقیقی محرز می‌گشت .

آدمی باید نگاهی به مخالفان مکتبهای فیلسفه‌ان، الثایاندازد تا قدر مزایای خارق‌العاده‌ای را که در فرضیه پارمنیدس وجود دارد بشناسد. چه رسوائی‌های بزرگی در انتظار آناکسا‌گوراس و همه کسان دیگری که به کثرت عناصر اعتقاد داشتند، بود - رسوائی‌هایی که دامن‌گیر پارمنیدس نشده بود. چون این عده جواب مطمئنی برای این سوال که چند تا بونده یا عنصر مطلق وجود دارد نداشتند. آناکسا‌گوراس در این مورد گام باندی برداشت و چشمان خود را بست و گفت «بی‌نهایت متعدد». چنین گریزی بهرحال او را از گرفتاری و یا دردسر اثبات کردن تعداد دقیق عناصر اولیه نجات داد. از آنجائیکه این عناصر بی‌نهایت متعدد ، طبق فرضیه‌ای که ارائه شده بود ، می‌باید کمیتی ثابت می‌داشتند و می‌هیچ افزایش و دگرگونی جاودانه باقی می‌ماندند در خود این فرضیه تناقصی مربوط به یک بینهایت کامل و از هرسو بسته نیز گنجانده شده بود. بطور خلاصه کثرت ، حرکت ، بیمروی - که همگی را پارمنیدس با نظریه

شگفت‌انگیزش درباره هستی ییرون رانده بود - اکنون از تبعید بازگشته و چنان بلائی برسر مخالفان پارمنیدس آوردند که تصویرش هم مشگل است. مسلماً این مخالفان از قدرت مهیب افکارفلسفه‌ان اثنا اطلاع درستی نداشتند، مثلاً اینکه، «نه زمانی میتواند باشد، نه حرکتی و نه مکانی، زیرا تنها تصور ما از آنها اینست که همگی بی‌نهايتند. هرآنچه که بی‌نهايت باشد، چه بی‌نهايت بزرگ و چه بی‌نهايت تقسیم پذیر، از موجودیتی برخوردار نیست. بی‌نهايت وجود ندارد.» به درست بودن چنین اظهارنظری کسی که برای «هستی» مفهومی مطلق قائل است و بی‌نهايت کامل یا خاتمه یافته را امری متناقض و یکی از محالات میداند، شک نمی‌برد. اما اگر دنیای ظاهر هر چیز را فقط بصورت بی‌نهائی کامل می‌نمایاند، واضح است که خود این دنیای ظاهر نسبت بخود تناقض نشان میدهد و به همین دلیل واقعیت راستین ندارد. و اگر مخالفان پارمنیدس بخواهند برای مقابله با چنین استدلالی به اصطلاح از حربه خود حرف استفاده کنند و مثلاً بگویند «خود اندیشه‌ای که می‌کنی تسلسل نشان میدهد بنابراین آن هم واقعی نیست و نمی‌تواند برای اثبات عقیده‌ات مورد استفاده واقع شود» در آنصورت پارمنیدس ممکن است همان جوابی را بدهد که کانت در موردی شبیه به این داد. «بدیهی است که میتوانم بگویم ایده‌های من یکی بعد از دیگری می‌آید، ولی مفهوم این کلام فقط اینست که آگاهی من از آنها برحسب تسلسل زمانی است یعنی برطبق روند حسن درونی. ولی این نه از زمان چیزی که خود بخود وجود داشته باشد می‌سازد، و نه آنرا وابسته بی‌چون و چرای

هرچیز دیگر میکند.» بدیگر سخن ، در اینجا بین دو چیز باید فرق قائل شویم ، یکی اندیشیدن ناب که همچو هستی منفرد پارمنیدس بری از زمان است و دیگری آگاهی حسی یا هوشیاری ما از این اندیشیدن. این آگاهی حسی به صور گوناگون که همگی فریب و نیز نگ است تجلی میکند ، یعنی بصورت تسلسل ، تعدد و تحرک. شاید این نوع استدلال کردن چاره پارمنیدس برای رهائی از چنگ مخالفانش باشد. هر چند آنها باز ممکن است برای تخطئه وی همان بخشی را اقامه کنند که آ. اشپیر<sup>۱</sup> علیه کانت کرده است:

در مرتبه نخست واضح است که در مورد تسلسل کذاهی چیزی نمی‌توانم بدانم اگر مراحل متوالی آنرا با هم در ذهن خودم نگه ندارم. به کلام دیگر ، ایده تسلسل در خودش که متوالی نیست ؟ بنابراین کاملاً مغایر با تسلسل یا بی‌دریبی آمدن ایده‌هast ، در مرتبه دوم ، فرضیه کانت گویای مزخرفاتی است که هیچ با عقل جور در نمی‌آید و آدمی در شگفت سیشود که چرا خود او آنها را نادیده گرفته است. بنابر فرضیه وی ، سزار و سقراط واقعاً نمرده‌اند. آنها کاملاً زنده‌اند و همانگونه زندگی میکنند که دو هزار سال بیش میکردند ، فقط براساس ترتیبی که «حس درونی» من داده است آنها بنظر سرده می‌آیند. انسانهایی که هنوز بدنیا نیامده‌اند هم اکنون دارند زندگی میکنند و اگر آنها در صحنه ظاهر نشده‌اند این نیز تقصیر ترتیبی است که همان حس درونی داده است. سؤال

اصلی اینست: آخر چطور آغاز و پایان خود زندگی ای که با هشیاری از آن واقعیم با تمام دریافت‌های درونی و بیرونیش فقط میتواند تعبیر غلطی باشد که حس درونی ما کرده است؟ حقیقت بدیهی اینست که آدمی مطلاً نمیتواند منکر واقعیت تغییر و تحول بشود. اگر کسی آنرا از پنجه بیرون براند از سوراخ کلید باز میگردد. ممکن است یکی بگوید: به نظر من فقط چنین می‌آید که شرایط و ایده‌ها تغییر میکنند؛ ولی همین بنظر آمدن نیز چیزی است که بی‌چون وچرا، وجود دارد. در حیطه آن، تسلسل بی‌هیچ شباهی واقعیت خارجی دارد؛ در حیطه آن چیزی حقیقتاً بدنبال چیز دیگر می‌آید. - بعلاوه، لازم است توجه داشته باشیم که تمامی تجزیه و تحلیل‌های عقلی شالوده و اساسشان فقط میتواند در این فرض استوار باشد که ایده یا افکار ما برایمان همان گونه آشکار می‌شوند که هستند. زیرا حتی اگر جور دیگری جز آنچه که هستند برماء آشکار می‌شوند، کسی نمی‌توانست نظریه صائبی درباره‌شان ارائه دهد.

تعق درباره این توالی و تحرک بی‌شبیه و غیرقابل انکار، باعث می‌شود که آناکساگوراس به فرضیه فوق العاده‌ای دست یابد. از قرار معلوم این خود افکار بودند که حرکت می‌کردنند؛ برآنها نه فشاری اعمال می‌شد و نه علتی خارجی وجود داشت که بحرکتشان درآورد. در اینجا، او پیش خودش می‌گوید، پس این فکر است که در خود سرچشمه و آغاز حرکت را دارد. ولی سپس متوجه می‌شود که فکر نه

تنها خود را بحرکت در می‌آورد بلکه چیز کاملاً مغایر با خودش را نیز به جنبش و امیدارد. فکر جسم را نیز به حرکت در می‌آورد. بدینسان با بهره‌جوئی از تجربه‌ای کاملاً نزدیک در می‌یابد که فکر بر ماده‌که فضائی را اشغال کرده تأثیر می‌نهد، میان این تأثیر، حرکتی است که جسم می‌کند. این بنظر او امری مسلم می‌آید که توضیح آن برایش فقط در مرتبه دوم اهمیت قرار دارد. کوتاه سخن اینکه اکنون فکر می‌کند طرح جامعی وجود دارد که مسبب حرکت در عالم است. حرکت یا عبارت است از جنبش نهادهای پگانه راستین که از تأثیر مستقیم نوس<sup>۱</sup> یعنی گوهر عقل برآنها بوجود آمده است، و یا اینکه چیزی قبل بحرکت در آمده و این حرکت به آنها منتقل شده است. نظریه دوم آناکساغوراس یعنی انتقال مکانیکی حرکتها و انگیزه‌ها نیز مشکلی در بردارد که گوئی خود او ملتفت نشده بود. علت این عدم توجه او احتمالاً این بود که میدید وقتی انگیزه‌ای هست، خیلی معمولی و پیش پا افتاده اثرگذاری تحقق می‌یابد. از طرف دیگر نیکه بود که نگوید افکار بر عناصر یا آخشیجه‌ها تأثیرهای متضاد می‌گذارد. و بهمین سبب بود که سعی می‌کرد برای دگر گونیهایی که رخ میدهد توجیهی برمبنای روابط مکانیکی ساده یعنی جابجا شدن و به این سوی و آنسوی در غلظیدنها ییابد. نوس نیز بهر حال، یکی از آخشیجه‌ها و یا عناصری بود که از نظر وجودی قائم بخود بود و آناکساغوراس آن را ماده‌ای بسیار لطیف و حساس توصیف کرده بود که خاصیتی ویژه داشت که عبارت از «اندیشه کردن»

باشد. با فرض کردن چنین خصلتی برای نوس تأثیر چنین ماده‌ای برماده دیگر می‌باید کاملاً شبیه تأثیری باشد که ماده‌ای علیحده برسومی میتواند بگذارد، منظور اینست که عناصر فقط میتوانند تأثیری مکانیکی برهم داشته باشند و بعلت فشاری که برآنها اعمال میشود بحرکت درآیند. بهرحال، او اکنون آخشیجی داشت که نه تنها خود را بلکه چیزهای دیگر را نیز میتوانست به حرکت درآورد. جنبش نوس بعلت یک تأثیر خارجی نبود و به هیچ چیز خارجی مربوط نمیشد. حال دیگر برای آناکساغوراس اهمیتی نداشت که این حرکت نخستین و خودبخود آغاز شده را چگونه تصور کنیم. شاید بشود بصورت نوسان یک قطره بسیار طریف و کوچک جیوه تصورش کرد. از تمام پرسش‌هایی که مربوط به حرکت میشود ناراحت کننده‌ترینشان پرسش در مورد مبداء یا سرآغاز حرکت است. زیرا با اینکه حرکتها دیگر را میتوان بصورت علت و معلول پنداشت، ولی نخستین حرکت و سرآغاز آن است که بصورت معما باقی میماند و باید درباره‌اش توضیحی یافتد. بهرحال برای جنبش مکانیکی سرآغازی مکانیکی نمیتوان یافت زیرا باز مجبوریم با این سوال روپرتو شویم که آنچه باعث شروع حرکت شد چه بود. ولی اگر هریک از عناصر مطلق را دارای حرکت جاوید از خود بدانیم، حرکتی که جزء لاینفکشن باشد، باز هم جوابگوی مشکلی که با آن روپرتوئیم نخواهد بود. زیرا حرکت با داشتن جهت و اینکه از کجا می‌آید و بکجا می‌رود قابل تصور است، بعبارت دیگر، حرکت باید القاء کننده رابطه و یاموقعيتی بین چیزها باشد. ولی آخر چیزی که وابسته چیزی دیگر است، دیگر

نمی‌تواند مطلقاً قائم بخود باشد. پس بطور خلاصه میتوان گفت که مشگل آناکسا گوراس در اینجا اینست که نه میتواند حرکت را صرفاً یک کنش و واکنش مکانیکی قلمداد کند و مبداء آنرا نادیده انگارد و نه میتواند آنرا جزء لاینفک عناصر گوناگون بحساب آورد، چون در چنین صورتی عناصر «مطلق بودن» خود را از دست میدهند. در ببستی این چنین گیرکرده بود که راه چاره‌ای خارق العاده بفکر آناکسا گوراس رسید و پیش خود گفت کلید این معما در نوس است. این نوس است که با وجود مستقل بودنش از هر چیز دیگر بخودی خود میتواند به حرکت درآید. ماهیت نوس آنقدر مبهم و پوشیده است که دیگر به آدمی اجازه نمی‌دهد به بررسی ریزه‌کاریهای آن پیردازد. همینقدر کافی است که قبول کنیم نوس جنساً با افکار یکی است و چون او قبول میکند که افکار دارای حرکتی از خود هستند بنابراین جای شکی برایش باقی نمی‌ماند که آغاز حرکت در نوس است. ولی از نظر تجربی چنین بنظر میرسد که بین مغز-جسمانی و افکار رابطه‌ای مهم برقرار باشد درحالیکه آناکسا گوراس مغز را با همه ظرافت پرشکوهش با همه پیچ و تابهای اعجاب انگیزش از یاد برده و فقط به این اکتفاء کرده است که از «خرد» و یا «روانی این چنین» داد سخن بددهد. بنا بعقیده او «روانی این چنین» همواره دارای یک امتیاز مهم بوده است و آن اینکه هرگاه که اراده نموده توانسته خود را بحرکت در آورد - واقعاً چه کشف بزرگی! «روانی این چنین» در یک زمان نامعین گذشته حتی باعث آغاز حرکت در چیزهایی که خارج از خودش بوده‌اند شده است؛ از طرف دیگر نیز قادر بوده که برای زمانی

بس طولانی فقط بخود پیردازد. کوتاه سخن آنکه اکنون آنا کسا گوراس توانسته بود سرآغازی برای حرکت در زمانهای نخستین در نظر گیرد، چیزی که سبب میشد به اصطلاح تمام «پیدایش یافتنها» از آن حاصل شود. البته باید توجه داشت که پیدایش یافتن نه به مفهوم بوجود آمدن چیزی از هیچی بلکه به مفهوم تغییر و دگرگونی وضعیتهای عناصر حقیقی نسبت یکدیگر، به مفهوم جابجا شدنها و نقل و انتقالهای عناصر جاویدان و ذراتشان. هر چند نوس-که مفهومی مشابه با «خرد» یا «روان» دارد - جاویدان است، معنی‌ذا هیچ اجباری ندارد که در طول زمانهای بسیار طولانی خود را باهل دادن و این سوی و آنسوی افکنندن توده‌های کوچک مادی شکنجه دهد. بهر حال در گذشته، وضعیتی وجود داشته که همه مواد در سکون و جمودی مطلق بودند و هیچ فعالیتی نداشتند. دیگر مهم تیست که این زمان طولانی بوده است یا کوتاه - تا اینکه ذوبی برآن تأثیر میگذارد و وضعیت عناصر نسبت بهم دیگر دچار تغییر میشود. این تغییر هنوز هم ادامه دارد و آنرا ما بصورت زایشها و مردنها و دگرگونیها و تحولات درمی‌یابیم. این دوران جمود و سکون محض را که هیچ چیزی بخود شکلی نگرفته، آنا کسا گوراس دوران شکل ناگرفتگی عالم می‌خواند.

## ۱۶

عالی شکل ناگرفته‌ای که آناکسآگوراس بدان اشاره میکند تصویری نیست که مزایایش در نخستین وله مشهود باشد. برای فهمیدن آن آدمی باید ایده‌ای را که فیلسوف ما درباره پیدایش یافتن داشته است نیک درک کند. آناکسآگوراس میگوید: هر آنچه در این جهان جلوه میکند بهره‌ای از تمام عناصر دیگر در خود دارد، بعبارت دیگر، هر چیزی مخلوطی از تمام عناصر گوناگون است منتهی فرق یک چیز با دیگری در اینست که عناصر متسلسله آن از نظر کمی دارای نسبت‌های ثابتی نیستند. چوب و آهن از یک نظر با هم قابل مقایسه و شبیهند چون هر دو آنها بهره‌ای از دیگر چیزها در خود دارند و از طرفی مختلفند چون هر دو به یک اندازه از این بهره‌ها برخوردار نیستند. در چوب مثلا عنصر «چوبی» بیشتر و عنصر آهن کمتر است در حالی که در آهن وضع غیر از اینست. اما زمانی وجود داشته که نه آهن نه چوب نه آب و نه هر یک از پدیده‌های این عالم شکل و وضع کنونی خود را نداشته بلکه در حالت آغشتگی و درهم

پاشیدگی کامل باسایر عناصر بسر میبرده است. در آن دوران عالم بصورت توده غبار گونه عظیمی بوده است بطوریکه گوئی همه کائنات و یا هر آنچه که هست با هم در هاوی غول آسا کوییده شده بودند. اینگونه آمیختگی و در هم پاشیدگی عناصر را که در آن هیچ پدیده‌ای قابل تشخیص نباشد آناکساگوراس عالم شکل ناگرفته سی نامد. ممکن است کسی بگوید، برای اینکه عالم شکل نایافته‌ای وجود داشته باشد لازم نیست که حتماً هر عنصری یکپارچگی خود را از دست داده و بصورت پاره‌های بینهایت ریزی درآمده و با پاره‌های عناصر دیگر درآمیخته باشد؛ همینقدر کافیست که این عناصر بی‌اینکه خرد شده باشند در کنار یکدیگر گرد آمده باشند. ولی فیلسوف ما در نظریه خود سخت مصراست و بگوید: در آن عالم شکل ناگرفته فقط نوس یکپارچگی داشته و تمام عناصر دیگر چنان پاره پاره و از هم گسته بوده‌اند که حتی پاره‌ای بس کوچک از آن عالم هم در خود ذراتی از همه عناصر دیگر داشته است. آخر، او از چه روی به چنین ایده مشکل و بس پیچیده دست یافته بود؟ چرا او تصور میکرد عالم شکل نایافته اینهمه درهم آمیخته بود که حتی باندازه یک ارزن آن دارای پاره‌هائی از دیگر عناصر بوده است؟ دلیل این امر استباط ویژه‌ای بود که او از «پیدایش یافتن» داشته است. فرضیه شکل نایافته‌گی جهان او نتیجه مستقیم همان استباط بوده است.

اما نظریه آناکساگوراس درباره پیدایش یافتن چه بوده است؟ او با توجه کردن به جریانهای تولیدی طبیعت مطمئن شده بود از هر چیز میتواند چیزهای دیگر حاصل شود، یعنی مثلاً از آهن، هم

میشود چوب ، هم آب ، هم نخود و هم ماست و خلاصه هرچیزی دیگر بدست آید . اطمینان او در این مورد بربمنائی تجربی استوار بود و نه فلسفی . او میگفت : اگر بنا باشد از یک چیز بخصوص ، ماهیتی متضاد و مغایر حاصل آید ، سیاه مثلا از سفید بدست آید ، پس هر چیزی ممکن است . البته عملای هم میینیم که از برفی سپید آبی سیاه پدید میآید . او در مورد تغذیه میگفت : غذائی که میخوریم شامل انواع چیزهایی است که بدن خود ما از آنها تشکیل یافته ، یعنی در غذا ذراتی از گوشت ، خون ، و استخوان وجود دارد ، در عمل تغذیه این ذرات به دیگر همنوعان خود که در بدنمان هستند میپیوندد یعنی ذرات گوشت به گوشتمن و ذرات استخوان به استخوانها میمان . ولی اگر هرچیزی بتواند از هرچیزی حاصل آید ، جامد از مایع ، سخت از نرم ، سیاه از سپید ، گوشت از نان ، پس در این صورت در هر چیزی باید بهره‌ای از چیزهای دیگر نیز وجود داشته باشد . تقاآوت چیزها در اینست که مقدار این بهره‌ها در هر یک فرق میکند . پس نامهای اشیاء گویای فقط یک مطلبند و آن اینکه در یک چیز عنصری بر دیگر عناصر غلبه دارد . در طلا مثلا ، یا آنچه را که «طلا» نام نهاده ایم هم نقره می‌باید وجود داشته باشد ، هم برف ، هم نان ، هم گوشت و هم هرچیز دیگر ، منتهی مقدار این عناصر «غیر طلائی» کم است تمامی این توده مخلوط به این جهت طلا نامیده شده چون عنصر طلا از نظر کمی در آن غلبه دارد .

حال بجاست پرسیم چطور ممکن است که در شیئی یک عنصر غلبه پیدا میکند و یا با مقداری بیشتر در یک آغشته‌گی شرکت

می‌جوید؟ تعبیره نشان میدهد که تحرک موجود در جریانی که به عنوان پیدایش یافتن مشهور شده است به این امر تحقق می‌بخشد. بعبارت دیگر جریان عالم طوریست که دائم ذرات همچنین بیکدیگر افزوده می‌شوند. نتیجه‌ای که میتوانیم بگیریم اینست که عناصر در ابتداء یکپارچه نبوده بلکه کاملاً از هم گستته بوده‌اند و از آنجائیکه در هر چیز بهره‌ای از چیزهای دیگر وجود دارد بنابراین گستگی عناصر و در هم آمیختگی آنها قبل از جریان پیدایش یافتن وجود داشته است. جریان پیدایش یافتن باعث این می‌شود پاره‌های یک عنصر هر چه بیشتر گرد هم آید. حال اجازه دهد جهان‌ینی فیلسوف را یک بارهم بطور خلاصه بیان کنیم: عالم در روزگار خیلی گذشته بصورت توده غبار مانندی بوده که هریک از عناصر مشکله آن یکپارچگی نداشته بلکه بصورت ذرات بسیار ریزی مخلوط با عناصر مختلف دیگر بوده است. این درهم آمیختگی کامل عناصر باعث می‌شده که هر بخش آن عالم عیناً شبیه بخش دیگرش باشد. عالم در آن زمان در سکون مطلق بود و هیچ گونه فعالیتی نداشته است. پس از مدت‌ها ناگهان تحولی رخ میدهد که منجر به جریان پیدایش یافتن می‌شود و ذرات عناصر همچنین شروع می‌کنند به گردش فرا آیند و «شدن» را سبب شوند. پس «شدن» جریانی است در مسیر جدا شدن هر عنصر از آن حالت در آمیختگی کامل با عناصر دیگر، البته هنوز در هر چیز بهره‌ای از چیزهای دیگر هست و این می‌رساند که درهم آمیختگی قبلی بعدی زیاد بوده است که هنوز پس از گذشت زمان بس طولانی هیچ چیز بصورت خالص در نیامده است. اما چیزها منتظرند با

گذشت زمان از این وضع نامتجانس و محسور بودن با غیر همجنس خود بیرون آیند بطوریکه سرانجام هر عنصری بتواند فقط با همنوع خودش بسربرد و بس. اینکه چقدر وقت لازم است تا این جدائی یا پالودگی کامل صورت بگیرد معلوم نیست. فقط میتوان گفت چون درجه آغشته‌گی ابتدائی حدی نداشته است بنابراین تجزیه کامل آن نیز بی‌نهایت وقت لازم دارد.

پس از این تصورات بنظر آناکسا گوراس چنین می‌آید که دنیا در آغاز باید چیزی مانند یک توده غبار مانند مشکل از ذرات بی‌اندازه کوچک درون پر باشد. هر یک از این ذرات با دیگری فرق می‌کرده و خاصیتی منحصر به فرد داشته است، متنه همین خاصیت ویژه را نیز باید بصورت نقطه‌های یگانه بی‌شمار و مجتمعی باظطرآورد. ارسطو این نقطه‌ها را همگونه‌ها یا «هموویوره‌ها» نامیده بود و دلیلش هم این بود که آنها را اجزاء متشابه یک چیز میدانست که از نظر کیفی هر یک بtentه‌ای درست بسان کل آن چیز بود. در اینجا باید بار دیگر خاطرنشان کرد که عالم در هم آبیخته ابتدائی که آناکسا گوراس بدان اشاره می‌کند از بی‌نهایت مواد مختلف (یا «تغم چیزها») تشکیل شده است و این اشتباه بزرگی خواهد بود که آن را با عنصر یگانه‌ای که آناکسیمندروس برای هستی فرض کرده بود یکی بدانیم. یکی می‌گوید سرچشمۀ همه چیز ماهیتی مطلقاً متجانس و یکتاست و آنرا او «نا مشخص» می‌نامد و دیگری می‌گوید سرچشمۀ همه چیزها توده‌ای است نامتجانس و در هم آبیخته که در آن بی‌نهایت مواد

مختلف شرکت دارند. البته چه دومورد عالم «نامشخص» آناکسیمندروس ویجه در مورد عالم «شکل نایافته» ابتدائی آناکسا گوراس میتوان به اظهار نظرهای پرداخت که در مورد هر دو صدق کند، و این کاریست که ارسطوبیکند؛ او میگوید هیچ کدام نه میتواند سفید یا سیاه یا خاکستری و یا رنگ دیگری باشد، هر یک بری از طعم و بوست و نیز از نظر کیفی و کمی بهیچ وجه قابل تشخیص نیست. جنبه تشابه عالم نا مشخص آناکسیمندروس و مخلوط اولیه آناکسا گوراس به این چند مورد ذکر شده محدود میشود. ولی صرفنظر از این موارد تشابه که منفی هستند آن دو یک اختلاف مهم اساسی باهم دارند، بدین معنی که مخلوط اولیه ترکیبی از مواد یا ماهیت‌های گوناگون است در حالیکه «نامشخص» فقط یک عنصر یا ماهیت واحد است. آناکسا گوراس با ارائه نظریه عالم شکل ناگرفته لااقل یک برتی نسبت به آناکسیمندروس داشته و آن اینست که دیگر مجبور نبوده است عنصر واحد و خالصی را منع همه چیزهای گوناگون بداند و پیدایش یافتن را حاصل باشنده‌ای جاویدان بشمار آورد.

آناکسا گوراس میگوید از همان ابتداء نیز عناصر متعدد و گوناگونی وجود داشته است مثلاً در مورد یکی از این عناصر مجبور بوده که امتیاز خاصی قائل شود، و بگویدنوس همیشه برکناراز آغشتگی با عناصر دیگر بوده است. حتی در همان زمان هم که مواد با هم در امتزاجی کامل بسر میبردند باز هم یکه و تنها بوده و در آن آغشتگی شرکت نداشته است. چون اگر حتی با یک عنصر دیگر هم در آمیخته بود میباید در هر چیز دیگر نیز، بصورت پاره بی نهایت

کوچکی هم شده ماوی گزیده باشد . این امتیاز از نظر منطقی مشکوک بنظر میرسد ، بخصوص وقتی که طبیعت مادی نوس را که تشریعش کردیم مورد توجه قرار میدهیم . چنین امتیازی جنبه اسطوره‌ای به نوس میدهد و آنرا عنصری خود کامه معرفی میکند، بهرحال آناکسا . گوراس کاملا ضروری میبیند که چنین وجه امتیازی را برای نوس قائل شود زیرا این امر به او کمک میکند تا به توجیه مسائل دیگر پیردازد . نوس برای آناکسا گوراس همان چیزی است که «روح»، «خرد»، «جان»، «روان» و «عقل» برای ما میباشد . اما نوس نیز مانند سایر عناصر میتواند به پاره‌های کوچکتری تقسیم شود ، منتهی این تقسیم پذیری فقط به توسط خود او میتواند صورت بگیرد و هیچ عنصر دیگری نیست که قادر باشد تقسیمش کند . با تقسیم شدن نوس تغییری در ماهیت و مقدار کلی آن پدید نمیآید . آنچه در حال حاضر روح یا جان در تمامی دنیا ، در حیوانات گیاهان و آدمیان میباشد همان چیزیست که هزار سال پیش بوده است ، منتهی باید در نظر داشت که پاره‌های نوس گاهی خود را به توده‌های بزرگی از ماده و گاهی به تکه‌های کوچکتری میآویزد . نکته دیگر آنکه روح هرگز با چیزی مزوج نمیشود بلکه به اراده خود چنگ در عنصر یا توده‌ای ییگانه میافکند و آنرا بزیر فرمان خود میکشد و به اینجا و آنجا میکشاند . روح تنها بونده‌ایست که میتواند خود را بعرکت درآورد و سایر عناصر را نیز بجنباند . همه عناصر تحت اختیار اویند و بهر جا که او بخواهد رانده میشوند . ولی او آنها را به کجا میراند؟

بعارت دیگر، آیا حرکت دارای جهتی هست که بتوان تشخیص داد؟ آیا اعمال نویس از روی انگیزه‌های بی هدفانه صورت می‌گرد؟ بعارت دیگر، آیا حرکت دارای نظم و ترتیبی هست یا نه؟ در اینجاست که برای یافتن جواب مجبوریم قدم رنجه کنیم و وارد مقدس‌ترین حیطه اندیشه‌های آناکسا گوراس شویم.

## ۱۷

عالیم در هم آمیخته و شکل نایافته ابتدائی چطور شد که بخود شکل گرفت و بصورت کنونی درآمد بطوریکه در آن شبی است و روزی و قصلی و قوانینی و پدیده‌های زیبای گونه گونی؟ اینهمه تنوعات بی اینکه عامل یا نیروئی جدید بر عالم اولیه اضافه شود چگونه پدید آمد؟ بعبارت دیگر عالم شکل ناگرفته چگونه میتوانسته کائنات یا سپهر کنونی بشود؟ علت این امر فقط حرکت میتواند باشد و بس، آنهم حرکتی مشخص که با خردمندی طرح ریزی شده باشد. تنها از عهده نوس برمی‌آید که چنین حرکتی را بجربان بیاندازد، آنچه در پایان حاصل خواهد شد، بیرون آمدن کامل جهان از آن حالت آغشتنگی است. سرانجام پاره‌های همجنس بهم دیگر خواهند پیوست، اگر فرجاسی این چنین هنوز حاصل نشده است دلیلش اینست که آغشتنگی و در هم آشتنگی ابتدائی به درجه بی‌نهایت میرسیده. برای اینکه عالم بعلت وجود حرکت بوضعی کاملاً معکوس از آنچه در ابتداء بوده است در آید زمان بس زیادی لازم است، چنین وضعی

نمیتواند بطور ناگهانی بوسیله یک نیروی جادوئی افسانه‌ای حاصل شود. وقتی روزی ، در فاصله زمانی بسیار بعید ، چنین فرجامی حاصل گشت ، یعنی اینکه تمام پاره‌های همجنس بهم پیوستند و جوهرهای نخستین از حالت پاره‌پاره بودن بیرون آمدند و هریک یکپارچگی حاصل کردند ، وقتی که هر ذره کوچک ، همجنس خود را یافت و از سرگشتنگی و دربدری بیرون آمد ، وقتیکه پس از قهر و جدائی طولانی ، آشتی در جهان برقرار گشت و دیگر ذره‌ای باقی نماند که همچو یک تبعیدی درمیان چیزهای نامنوس و بیگانه بسر برد. آنگاه نوس هم از اینکه خود را به اندازه‌های کوچک و بزرگ قطعه قطعه کند و بصورت روح نباتات و جانوران و یا هر چیز دیگر در جهان پرسه بزند و یا در میان چیزهای بیگانه مأوى گزیند باز خواهد ایستاد و به همین که میتواند جنبشی در خود داشته باشد بمنده خواهد کرد. نیل کامل به چنین هدفی هنوز وقت زیاد میخواهد ولی مسلمًا با گذشت هر لحظه‌ای داریم بدان نزدیکتر میشویم ، دلیلش هم اینست که نوس چنان حرکتی را بجريان انداخته که با کارآئی شگفت‌انگیزی قادر خواهد بود عالم را به مرحله غائی برساند. زیرا یکی از خصوصیات بازحرکتی که نوس در جهان بجريان انداخته ماریپسی بودن آن است. این حرکت در نقطه‌ای نا معلوم از عالم شکل ناگرفته ابتدائی بصورت گردش دورانی کوچکی شروع شده و دائم در مدارهای بزرگتری ادامه یافته و گسترش آن به گونه‌ای بوده که شامل همه اجزاء مسکنۀ هستی شده است ؟ با نیروی گریزار مرکزی که داشته ، باعث شده است که همپاره‌ها شروع به پیوستن به یکدیگر کنند. اما باید

در نظر داشت که بوندها از نظر خصوصیات کلی به دسته های مختلف تقسیم میشوند ، مثلا آنها که غلظند ، آنها که رقیند ، آنها که تیره اند ، آنها که روشنند ، آنها که نمنا کند . تازه همین دسته ها میتوانند در دو گروه کلی تر طبقه بندی شوند که یکی را اتر میتوان خواند و دیگری را آثر . اتر شامل هرآنچه که گرم یا روشن و یا رقیق است میشود و آثر شامل هرآنچه که تیره ، سرد ، سنگین و یا جامد . چرخش جهانی باعث میشود که از همه زودتر آثر و اتر از هم تفکیک شوند و بدنبال آن دسته های مختلف . برای اینکه تصویری از چرخش جهانی در ذهن مجسم کنیم بهتر است به دریاچه ای فکر کنیم که در قسمتی از آن ناگهان گردابی پدید میآید ، شکل قیفی این گرداب نتیجه حرکت دورانی شدیدی است که بطور مارپیچ در ناحیه ای عمیق با شعاعی اندک آغاز میشود و حلقه های مارپیچ هرچه بالاتر می آیند شعاع ییشتی پیدا میکنند و حرکت کندتری . در یک چنین وضعی ذرات سنگین بسوی مرکز رانده و فشرده میشوند . چرخش موجود در عالم نیز همینگونه است . یعنی در درون حرکتی تنوره ای اجزاء ابری شکل ، سنگین ، نمناک تجمع حاصل میکنند و در پیرونی مواد اتری ، سبک و لطیف . ادامه چنین جریانی باعث میشود که مواد اتری تفکیک شوند . از مواد آتری درونی ابتداء آب جدا میشود ، و بعد ، از آب مواد خاکی ، آنگاه ، از مواد خاکی ، به کمک سرمای خوفناکی که مستولی است اجزاء سنگی یا معدنی . ولی گاه و بیگاه برخی از مواد سنگی بعلت قدرت عظیم چرخش کنده شده و به حیطه بسیار گرم و فروزان اترافکنده میشوند . در آنجا ماده

آشنای آنها را می‌گذازد و ضمن اینکه در گردش دایره‌ای خود می‌چرخاند باعث می‌شود که آنها از خود نور ساطع کنند. بصورت خوreshید و کواکب اکنون آنها زمین تاریک و سرد را روشن کرده و گرم می‌کنند. چنین نظریه‌ای از تھور و سادگی پرشکوهی برخوردار است. آناکسآگوراس براساس اتفاقی مکانیکی که در گذشته روی داده است سعی می‌کند وضعیت عالم‌کنونی را تشريح کند و فرجامی که این اتفاق بیار خواهد آورد پیش‌بینی کند، در حالیکه عده‌ای فیلسوف را متهم می‌کنند که او ابتداء به هدفی غائی برای جهان اعتقاد داشته است و سعی کرده وضعیت گذشته و حال جهان را براساس چنین هدفی توجیه کند و این درست مثل آنست که ادعا شود او نیروئی ریانی را دست اندرکار سازمان بخشیدن به عالم میدانسته است. چنین تهمتی در مورد او اصلاً وارد نیست. عظمت و شکوه نظریه او در اینست که عالم را بعلت وجود یک حرکت دورانی دستخوش تغییر و تعoul میداند و بدینسان «شدن» را تصدیق و توجیه می‌کند در حالیکه پارمنیدس بر هستی واقعی طوری نگریسته بود که گوئی کرده بی‌تعرک و مرده‌ای بود. همینکه دایرة آناکسآگوراس به جنبش در می‌آید، همینکه نوس آنرا بخرخش در می‌آورد، دیگر تمام نظم و قانون و همه زیبائی جهان نتایج طبیعی همان انگیزه نخستین برای حرکت کردن است. چه بیعدالتی بزرگی نسبت به آناکسآگوراس روا میداریم وقتی از نومن بعنوان یک خدای مصنوعی که دست اندرکار عملی کردن منظوری نهائی برای عالم است، یاد می‌کنیم. برعکس، آناکسآگوراس خیلی خوب می‌توانسته همچو کانت با کلمات

پرآب و تابی همه مداخله‌های اسطوره‌ای و یا معجزه‌آسا را در بوجود آمدن نظام جهان رد کند و امتیاز چنین کاری را بخود اختصاص دهد. شکوه اندیشه آناکساگوراس در اینست که توجیه میکند چگونه تمام شگفتیهای عالم کنونی و تمام نظم و ترتیب افلاک و مدارهای سیاره‌ها بعلت یک حرکت کاملاً مکانیکی وساده میتواند بوجود آمده باشد، حرکتی که گوئی بجزیک پدیده ریاضی متحرک چیز دیگری نبوده و نیست. آناکساگوراس بجای اینکه در بوجود آمدن اینه شگفتی دست خدائی ماشینی را دخیل بداند، نوعی حرکت نوسانی را مؤثر دیده است که پس از شروع آن میتوان پیش‌بینی کرد چه کارها صورت خواهد داد و چه نتایجی بیار خواهد آورد، نتایجی که با خردمندانه‌ترین نوع حسابگریها و دقیقترین نیتهای مدبرانه برآبری خواهد کرد - بی‌اینکه هیچ یک از آنها باشد. در مورد این نظریه آناکساگوراس، کانت گفته است: « خوشحالم از اینکه نظام کاملی را میتوانم در نظر مجسم کنم که بی‌نیاز از هر افسانه موهومی ، فقط به صرف انگیزه قوانین معین حرکت، قادر به آفرینش خود است ، چیزی که شبیه نظام جهانی کنونی ماست. بطوریکه اغلب فکر میکنم نکند نظام فعلی اصلاً همان باشد. تصور میکنم آدمی ، بی‌اینکه ادعای گستاخانه‌ای کرده باشد ، بتواند در این مورد بگوید : همه مواد لازم را در اختیارم گذارید تا ببینید که قادر خواهم بود با آن دنیائی بسازم ! »

در هر حال ، حتی اگر درک دوستی هم از مخلوط ابتدائی حاصل کرده باشیم ، باز هم در مورد طرح کلی آفرینش جهان دچار شک و تردید خواهیم شد که در اصل مربوط به جنبه مکانیکی آفرینش میشود. گیریم که روح یا عقل یا روان در نقطه‌ای دلخواه باعث شروع حرکت دورانی شود - با وجود این ادامه چنین حرکتی را به آسانی تصور نمیتوان کرد ، مخصوصاً وقتی که نهایتی نداشته باشد. و سرانجام هریک از ذرات موجود را به دوران وادارد. حدسی که در تختین وهله میتوان زد اینست که فشار واردہ از طرف مابقی موادی که هنوز بطور نامنظم و درهم هستند عرصه را برپرخشن کوچکی که تازه شروع شده تنگ کرده و آنرا از کار خواهد انداخت. از آنجائیکه این وضع روی نمی‌دهد ، لذا باید قبل از هر چیز دیگر اینطور فرض کنیم که نوس بطور ناگهانی و با نیروی خوفناکی شروع بکار میکند و تنوره زنان آنچنان گردش غظیم و مهیبی را بوجود می‌آورد که توانائی تکان دادن همه عالم را دارد. دموکریتوس ، نیز ، آنرا همینگونه توصیف

کرده است. برای اینکه چنین گردشی بوسیله بار سنگین تمام دنیا را  
بی کران که برآن قرار دارد متوقف نشود میباید بی اندازه قوی یا به  
تعابیری دیگر بی اندازه سریع باشد، زیرا قدرت در بد و امر فقط به صورت  
سرعت است که میتواند خودنمایی بکند. هرچه حلقه های تو در تو  
گسترش می یابند، سرعت حرکت نیز احتمالاً کمتر میشود. موقعیکه  
حرکت بالاخره به انتهای جهان لا ایتناهی رسید گردشی بی اندازه کند  
خواهد داشت. بر عکس، اگر بنا باشد حرکت را بی اندازه عظیم تصور  
کنیم، یعنی بی اندازه سریع، - ما مجبوریم که حرکت اولیه را  
اینطور تصور کنیم - در آنصورت دایره نخستین می باشد بی اندازه کوچک  
بوده باشد. با توجه به همین موضوع نتیجه میگیریم که ابتداء  
 نقطه ای بس کوچک با کمی محتوای مادی شروع بگردیدن بدor خود  
کرده است. ولی آخر نقطه ای با یک چنین چرخش چگونه میتواند  
سبب گسترش حرکت وسایت آن به عنانصر دیگر شود؟ آدمی بر احتی  
میتواند تصور کند که ذرات توده اولیه هر یک بتهائی دور خود در  
حال چرخیدن باشند، چنین وضعی به هیچ وجه باعث نخواهد شد  
تمامی توده یکجا به تکان آید و اجزاء آن تعزیه شود. اما اگر ذره  
مادی بی نهایت کوچکی که نوس بزیر فرمان خود کشیده و آنرا بچرخیدن  
واداشته است در حیطه ای وسیعتر از حجم خود ذره به گردش درآمده  
باشد همین کافی خواهد بود که ذرات دیگر عالم شکل ناگرفته نیز  
تحت تأثیر قرار گرفته، بسوی درون کشیده شوند و سپس بعلت قوه  
گریز از مرکز، ذرات سبکتر جدا گشته به خارج حلقة دورانی  
پرتاب گردند. چنین برانگیختگی و تکانی در عالم باعث میشود که

اول از همه توده‌های آئری و اتری از هم دیگر تفکیک شوند. همانگونه که سرآغاز حرکت به اختیار نویس صورت می‌گرد، تعیین کیفیت و چگونگی آن نیز با نوس است. چنانچه ذکر شد، دایره جنبش نخستین شعاعی بیشتر از یک نقطه داشته است.

## ۱۹

در اینجا ممکن است سوال کنیم ، آخر ، نوس به چه منظوری بطور دلخواه ذره ای مادی را از میان توده عظیم ذرات انتخاب میکند و آنرا به پیچ خوردن در یک رقص دورانی و امیدارد . و چرا چنین نیتی را زودتر بمورد اجرا نگذاشته بوده است ! در این مورد آن‌کسان گوراس خواهد گفت : « نوس هر وقت مایل باشد کاری را انجام میدهد ، حق انتخاب با اوست ؛ او فقط بخود وابسته است ، درحالیکه نقش همه چیزهای دیگر بوسیله چیزی خارج از وجود خودشان تعیین میگردد . نوس نه وظیفه‌ای ونه تعهدی دارد که مجبور باشد انجامش دهد . او هرچه خواسته‌اش باشد انجام میدهد ، بنابراین اگر حرکتی را سبب میشود و یا هدفی برای خود تعیین میکند منظورش فقط ... » کامل کردن این جمله مشکل است . هرآنکه نوس اینکار را کرده و گفته بود ، « ... بازیست »

بنظرم چنین میرسد که حل نهائی یا آخرین جواب همین باشد که همواره میخواسته است بر لبهای یونانیان جاری شود . روح یا نوس

که آناکساگوراس از آن یاد میکند همچو یک هنرمند خلاق با نبوغی خارق العاده از ساده‌ترین امکانات و خامترین مواد عالیترین وستایش انگیزترین پدیده‌ها و مدارات را میسازد. او که خود را مواجه با پدیده‌های هنری فراوان سپهر گردون می‌سازد، از گوئی میخواسته اشاره‌ای هم به فیدیاس<sup>۱</sup> هنرمند بزرگ زمانه که معبد عظیم پارتون<sup>۲</sup> را تزئین کرده بود بکند و بگوید که کار فیدیاس ویا پدیده‌های هنری جهان مبین یک نکته‌اند، و آن اینکه، «پیدایش یافتن پدیده‌ای اخلاقی نیست بلکه هنری است.» ارسطو از قول دیگران گزارش میدهد که آناکساگوراس به این سوال که چرا زندگی آدمی برایش دارای ارزش است چنین جواب میدهد: «برای اینکه بمن امکان میدهد که آسمان و تمام نظم فلک گردون را مشاهده کنم.» او نسبت به اشیاء مادی همان احترامی را قائل می‌شد و همان خضوع مرموزی را داشت که ما در برابر معبدی کهن در خود حسن می‌کیم. مکتبی که او بوجود آورد باعث شد که آزاداندیشان آتن به گرد هم جمع شوند و با دلبستگی تمام به یاری یکدیگر شتابند و بدین ترتیب خود را از شر اوپاش تهی فکر در امان دارند. پیروان آناکساگوراس همگی از میان آزاده‌ترین و بلند پایه‌ترین افراد جامعه آتن برخاسته بودند و این عده از میتولوژی متداول آن زمان فقط بعنوان زبانی سمبولیک استفاده میکردند و بس. در بین آنها، همه افسانه‌ها و همه خدایان، همه قهرمانان بمنزله علامی محسوب می‌شدند که بکار تنفسی طبیعت می‌خوردند. گه‌گاه چنین اتفاق می‌افتد که فکر جدیدی

از میان این انجمن آزاد اندیشان والا به بیرون راه میافتد و در مردم تأثیر عظیمی میکرد و آنها را تکان میداد. یکی از مردان بزرگ آن دوره اورپیدس<sup>۱</sup> بود که همواره با تهوری بیمانند در زیر نقاب تراژدی مسائل مهمی را مطرح میساخت که بسان تیر در احساسات و فکر توده‌های مردم نفوذ میکرد بطوریکه برایشان امکان نداشت خود را خلاص و آسوده کنند، مگر اینکه آن مسائل مهم را به ابتدال و مسخرگی بکشانند و از آنها تعبیری ابلهانه بکنند.

اما بزرگترین پیرو آناکساگوراس پریکلس<sup>۲</sup>، تواناترین و با ارزشترین مرد روی زمین بود. دریاره او افلاطون اذعان دارد که فلسفه آناکساگوراس باعث شد که نبوغش به اوج عظمت برسد و منشاء خدمتی ستایش انگیز بشود. هنگامیکه او در برابر مردم ظاهر میشد تا سخنانی بربازان راند ، چنان وقار شکوهمند و عدم تزلزلی داشت که گوئی مجسمه از مرمر تراشیده یکی از خدایان کوه المپوس بود که میخواست بحرف در آید. سیمای او آرامشی سحرانگیز داشت و تغییر حالتی در آن مشاهده نمیشد ، تسمی برلب نداشت و در تپوشی که بدور خود پیچیده بود کاملاً بی حرکت می نمود. آنگاه شروع سخن گفتن میکرد و با صدائی رسماً مردم را مخاطب قرار میداد. با شیوه مخصوصی که داشت تندرا آسا میخروشید و میدرخشید و درهم میکوفت و می رهانید و سپس چنان تسلطی از خود نشان میداد که یادآور نظم افلات بود. با دیدن او و شنیدن سخنانش آدمی نوس را در نظر مجسم میکرد که برای خود زیباترین و با ارزشترین کاخ را بنا

کرده باشد. با دیدن او بود که آدمی میتوانست بی به نیروی روحی جا ویدان برد که عالم را بعینش واداشته ، چیزها را از هم متمایز گردانیده ، به آنها نظم بخشیده و هرگاه که خواسته طرحی نو در انداخته . خود آناکساگوراس یکبار گفته بود که آدمی عاقلترین همه موجودات است و ییش از هر موجود دیگری برای انجام دادن خواسته نوس تلاش میکند و این بسبب دستهایش یعنی دو عضو تحسین انگیزی است که دارد . بهین جهت او چنین نتیجه گرفته بود که نوس هرچه با اندازه و مقدار زیادتری بتواند جسمی مادی را اشغال کند بهتر میتواند از آن جسم بمنظور عملی کردن قصدش استفاده کند . بعبارت دیگر نوس زیباترین و مفیدترین اعضاء را موقعی میسازد که با کیفیت یا مقداری بیشتر حضور داشته باشد . و همانگونه که معجزه آساترین و مدبرانه ترین عمل نوس می باید این بوده باشد که حرکت نخستین را بکار اندازد و تا قبل از آغاز چرخش نخستین روح هنوز منقسم نشده و یکپارچگی کامل میداشته ، تأثیر سخنرانی پریکلس نیز برای آناکساگوراس که به او گوش میداده باید اغلب بنظرش بسان چرخش نخستین میرسیده است . او در اینجا نیز چنین احساس میکرد که فکری تنوره کشان با نظم ، ولی نیروئی خوفناک بعمریان افتاده است که با حرکت مارپیچی و گسترش خود کم کم شروع به تسخیر کردن همه کرده ، ابتداء کسانی را که در نزدیکی هستند و سپس آنانی را که دورترند . او واقعاً حق داشت در مورد شاگرد والای خود چنین تصوری را بکند ، زیرا سرانجام پریکلس بود که توانست چنان نظم و انتظام با شکوهی در میان ملتمن برقرار کند که وجه امتیاز آنان نسبت به سایر اقوام گردد .

برای فیلسوفان بعدی دوران باستان طریقی که آناکساگوراس از نووس استفاده کرده بود تا جهان را تفسیر کند عجیب و حتی گاهی غیرقابل بخشنید می‌نمود. آنها چنین گمان می‌بردند که او وسیله بس مؤثری پیدا کرده ولی آنرا درست درک نکرده است، بهمین دلیل آنها می‌کوشیدند آنچه را که کاشف احتمالی متوجه نبوده جبران کنند. بعارت دیگر آنها غافل از این بودند که مفهوم خودداری و یا عدم دخالت فیلسوف را در هر امری بفهمند، خودداری فیلسوف نتیجه شیوه منزه علمی او بود، شیوه‌ای که در تمام موارد و مهمتر از هر چیز دیگر می‌پرسد چگونه چیزی پیدایش می‌باید، نه اینکه برای چه منظوری چیزی پیدایش می‌باید. آناکساگوراس نووس را به این منظور بیان نکشاند بود تا به این سوال پاسخ دهد که «چگونه حرکت بوجود آمد» یا «از چه روی حرکتهای معمولی وجود دارد.» با وجود این افلاتون اعتراض می‌کند که او می‌باید نشان میداده که هر چیزی بنویه و در جای خود به زیباترین و بهترین و مفیدترین وضعی تعییه شده است. ولی آناکساگوراس دنیا را بهیچ وجه بصورت کاملترین شکل نمیدانسته و دلیلی هم نمیدیده که آنرا کامل تصور کند، زیرا او نمیدید هر چیزی میتواند از چیزی دیگر پدید آید، او تعزیه عناصر را بتوسط نووس کامل شده نمی‌پنداشت بلکه آنرا ناقص میدانست، برای او هنوز هیچ چیز کاملاً پالوده‌ای وجود نداشت و این موضوع چه در مورد فردفرد موجودات و چه در مورد سایر پدیده‌های عالم کاملاً صدق می‌کرد. همینقدر برای او کافی بود که به جنبشی بھی برده که قادر است با تداوم عملی که دارد در عالمی کاملاً آشفته و در هم

ریخته نظم آشکاری بوجود آورد. او در ضمن نیک مواظب بوده که دلیلی برای وجود حرکت نتراشد و هدفی ذاتی به نوس نسبت ندهد. چه اگر بنا میشد نوس به وسیلهٔ حرکت منظوری را عملی کند که برای طبیعت خودش ضرورت پیدا میکرده، در آن صورت جنبش نخستین نمیتوانسته بطور دلخواه و از روی انتخابی آزاد صورت گرفته باشد. و نیز نمی‌توانستیم بپذیریم که عالم میتوانسته برای مدتی عاری از حرکت و با وضعی درهم آمیخته و شکل نایافته بسربرده باشد، دلیلش هم اینست که چون نوس از لی است اگر هدفی میداشته می‌باید آن هدف نیز از لی بوده باشد. آناکسآگوراس همواره با اعتقادی راسخ به این موضوع اشاره کرده که روح یا خرد در مورد اعمالش از آزادی و اختیار کاملی برخوردار است. تمام کارهایش، مانند جنبش نخستین «بدلخواه خودش» صورت میگیرد، در حالیکه ماقی جهان خود اختیاری نداشته و تحت تأثیر نیروئی خارجی قرار دارند. نیروئی که در واقع، مکانیکی است. آناکسآگوراس میخواهد بما بگوید که نظم و کارآئی چیزها میتواند فقط نتیجهٔ مستقیم یک حرکت ساده مکانیکی باشد. و برای اینکه چنین حرکتی را عرضه کند و برای اینکه برمود و سکون مرگ آسای آغشتنگی و شکل نایافتنگی غلبه پیدا کند بقول کرده بود که عامل و یا عنصری بنام نوس وجود دارد که فقط بخودش وابسته است و این عنصر در روزگار گذشته تکان و یا حرکتی در جهان بوجود آورده که هنوز هم ادامه دارد و سبب دگرگونیهای فعلی شده. برای آناکسآگوراس خصوصیت چنین حرکتی از اینرو دارای ارزش است که در بوجود آمدن آن هوسی بیش دخالت نداشته و تحت هیچ جبر و علتی بوجود نیامده.

پایان