

دبلیو. کی. سی. گاتری

تاریخ فلسفہ یونان

(۲)

آناکسیمندر . آناکسیمنس

مہدی قوام صفری



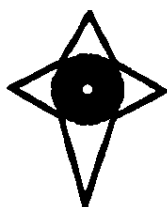
تاریخ فلسفہ یونان

(۲)

آناکسیمندر. آناکسیمنس

دبلیو. کی. سی. گاتری

ترجمہ مہدی قوام صفری



انشارات فکر روز



تهران، کریمخان زند، آبان شمالی، خیابان ۱۲، شماره ۲۲

تاریخ فلسفه‌ی یونان

(۲) آناکسیمندر - آناکسیمنس

دبلیو. کی. سی. گاتری

ترجمه‌ی مهدی قوام صفری

چاپ اول، ۱۳۷۵

چاپ و صحافی: سوره

تیراژ: ۳۳۰۰ نسخه

تلفن پخش ۸۳۷۵۰۵

بها در سراسر کشور ۴۳۰ تومان

حق چاپ و نشر این اثر برای شرکت انتشاراتی فکروز محفوظ است.

شابک: ۹۶۴-۵۸۳۸-۴۰-۱ ۹۶۴-۵۸۳۸-۴۰-۱ ISBN: 964-5838-40-1

بخش اول / آناکسیمندر

۱. تاریخ، آثار، علایق / ۱۱ □
 ۲. بی کران به مثابه «اصل» / ۱۹ □
 ۳. اضداد / ۲۵ □
 ۴. معنای آپایرون / ۳۵ □
 ۵. آپایرون الهی / ۴۳ □
 ۶. پیدایش خدایان و پیدایش جهان / ۴۷ □
 ۷. منشاء حیات حیوانی و انسانی / ۶۹ □
 ۸. کائنات جو / ۷۷ □
- * یادداشت اضافی: «جهان های بی شمار» / ۸۱ □

بخش دوم / آناکسیمنس

۱. تاریخ و نوشته ها / ۹۹ □
۲. هوا به مثابه آرخبه / ۱۰۱ □

- ۳. فرض های ناخودآگاه / ۱۰۵ □
- ۴. تبیین تغییر: رقیق شدن و غلیظ شدن / ۱۰۹ □
- ۵. هوا و حیات و الوهیت / ۱۲۵ □
- ۶. پیدایش خدایان و پیدایش جهان / ۱۳۵ □
- ۷. کائنات جوّ / ۱۴۹ □
- ۸. نتیجه گیری / ۱۵۱ □
- * ملطیان: نتیجه / ۱۵۵ □

سخن ناشر

اندیشه‌های فیلسوفان یونان، دست کم، یکی از سرچشمه‌های هرگونه اندیشه‌ی فلسفی در هر دوره‌ی تاریخی و در هر ناحیه‌ی جغرافیایی است و درک درست مکاتب فلسفی بعد از آن، خواه در شرق و خواه در غرب، مستلزم آشنایی عمیق با این اندیشه‌هاست. عدم آشنایی با زبان یونانی و گزارش حکایت‌وار و تحریف شده - که در پاره‌ای از موارد به افسانه شباهت دارند - و با این همه، بسیار مختصر فلسفه‌های یونانی در منابع عربی قدیم، موجب شده‌اند که آشنایی ما با فلسفه‌ی یونانی، به ویژه در بعضی مراحل تاریخی آن، جداً سطحی و گذرا باشد. برای ایرانیان که در سنت وسیع فلسفه‌ی اسلامی بار می‌آیند، لازم است عمیقاً با فلسفه‌ی یونانی، که اینک در جای جای منابع فلسفه‌ی اسلامی حضور دارد، آشنا شوند.

بدین منظور، پس از بررسی‌های بسیار و با در نظر گرفتن تمام جوانب، تاریخ فلسفه‌ی یونان، اثر دبلیو. کی. سی. گاتری، استاد سابق فلسفه‌ی قدیم در دانشگاه کمبریج، انتخاب و به دست ترجمه سپرده شد. هرچند ممکن است در زبان آلمانی نظیری برای این اثر پیدا شود، اما بی تردید به لحاظ جامعیت و دقت در گزارش

عقاید یونانیان و جمع‌آوری دیدگاه‌های گوناگون موجود درباره‌ی هر مسئله‌ی مهم و نقادی‌های موشکافانه‌ی نویسنده‌اش، به صراحت می‌توان گفت که در هیچ زبان دیگری نظیر ندارد. بخش‌های مختلف این اثر گرانقدر، آراء و عقاید فیلسوفان یونانی را از تالس تا ارسطو به نحو گسترده‌ای در بر می‌گیرد.

بسیار خوشوقتیم که اینک برگردان فارسی این پژوهش بزرگ به همت و قلم مترجمین محترم آقایان حسن فتحی و مهدی قوام صفری به محافل فلسفی و فکری جامعه تقدیم می‌شود. انشاءالله به زودی تمام مجلدات این مجموعه‌ی بزرگ، تقدیم دوستداران حکمت و فلسفه خواهد شد.

کتاب حاضر جلد دوم (با در نظر گرفتن تقسیم بندی ما) از مجموعه‌ی تاریخ فلسفه‌ی یونان اثر گاتری است.

بخش اول

آناکسیمندر

تاریخ، آثار، علایق

آناکسیمندر دوست و هم‌شهری جوان‌تر تالس است. آپلودوروس با دقتی نامتعارف می‌گوید: او در سال ۵۴۷/۶ پ. م، شصت و چهار ساله بود (دیلز - کرانتس، ۲، ۲).^۱ تمیستیوس Themistius، به پیروی از این سنت که تالس چیزی ننوشته است، آناکسیمندر را «نخستین یونانی‌ای می‌داند که رساله‌ای درباره‌ی طبیعت منتشر کرد.» قطعی است که وی کتابی نوشته است، کتابی که به دست آپلودوروس تاریخ‌نگار نیز رسیده است، و حتی شواهدی در دست است که آن کتاب در کتابخانه‌ی لوکیوم تحت نظر ارسطو و ثئوفراستوس وجود داشته است. اما شاید ذکر این نکته اهمیت داشته باشد که هیچ نویسنده‌ای قبل از

۱. درباره‌ی تاریخ زندگی آناکسیمندر رک:

Heidel in *Proc. Am. Ac.* 1921, 253 f.

ارسطو از آناکسیمندر و آناکسیمنس یاد نکرده است. افلاطون، که حکایتی درباره‌ی تالس روایت می‌کند، و این اظهار نظر منسوب به وی را نقل می‌کند که همه چیز از خدایان پُر است، از دو متفکر ملطی دیگر نه در جایی نام می‌برد و نه به آموزه‌های آنها ارجاع می‌دهد. این واقعیت شایان توجه، موجب شده است تا گیگون محقق سویسی، فرض کند که ارسطو، با دلبستگی‌های ژرفش به جنبه‌ی تاریخی موضوع تحقیق خود، باید در جست و جوی آثار این دو متفکر برآمده و نسخه‌هایی را کشف کرده باشد که از آن زمان به بعد گم شده‌اند.

فهرست سودا Suda درباره‌ی آثار آناکسیمندر چنین است: درباره‌ی طبیعت *On Nature*، توصیف زمین *Description of the Earth*، ستارگان ثابت *The Fixed Stars*، فلک *Sphere*، «و چند اثر دیگر». احتمالاً این عناوین را از فهرست کتابخانه‌ی اسکندریه برگرفته باشند؛ و نیز محتمل است که این عناوین نشان دهنده‌ی تقسیمات کتاب واحدی باشد که خود آناکسیمندر، بر طبق عادت مرسوم زمان خویش، بی‌آنکه نامی بر آن نهد از خود بر جای گذاشته است، و براساس این فرض که اینها عناوین فرعی‌اند، فهرست تغییر یافته است. عنوان «درباره‌ی طبیعت» (*περί φύσεως*) در سراسر دوران باستان بر نوشته‌های همه‌ی پیش از سقراطیان اطلاق می‌شد، زیرا آنها به سبب اشتیاق اصلی‌شان به عنوان «فیلسوفان طبیعی» یا «فیزیولوژی‌شناسان» *physiologors*، (به تعبیر ارسطو: *φυσικοί, φυσιολόγοι*) معروف بودند. از این تعبیر قبلاً به مثابه عنوانی در قرون پنجم و چهارم استفاده می‌کردند، هر چند این واقعیت را فقراتی که معمولاً در حمایت از آن

ذکر می کنند اثبات نکرده اند؛ فقراتی مانند آنچه نویسنده‌ای بقراطی یا افلاطون در آنها تعبیر «کسانی که درباره‌ی طبیعت نوشتند» به کار برده اند: این تعبیر و تعبیرات مشابه آن، فیلسوفان طبیعی را به عنوان گروهی شناخته شده جدا می کند، و نمی توان گفت که چنین عنوان معینی بر چیزی دلالت نمی کند.^۱ یکی از قطعی ترین براهین این مسئله از جایی برمی خیزد که به نظر می رسد در محققان در این باره تأثیر نداشته است و آن اینکه گرگیاس، سوفسطایی قرن پنجم پ. م، کتابی نوشت و آن را درباره‌ی ناموجود یا درباره‌ی طبیعت نامید.^۲ بی تردید خود گرگیاس این عنوان را انتخاب کرده است، و در این انتخاب بر عناوین قبلاً موجود نظیر طنزآمیز داشته است. شاید هم گرگیاس متفکران میلوسیی معاصر خود را در نظر داشته است، که به قول سیمپلیکیوس (فیزیک، ۷۰، ۱۶، درباره‌ی آسمان، ۵۵۷، ۱۰؛ دیلز - کراتس، ۳۰۸۴) آثارشان را، درباره‌ی طبیعت یا درباره‌ی موجود می نامیدند.

می توان از طبقه بندی نوشته های آناکسیمندر در سودا حدود دبستگی های او را نشان داد. هایدل در اثر شیفتگی به این واقعیت

1. Hippocr. *De Vet. Med.* 20 (I, 620 Littré), Plato, *Lys.* 214 B, *Phado*, 96 A, *Eur.* fr. 910 Nauck, *Xen. Mem.* I, I, II, *Ar. Gen. et Corr.* 333 b18, *Phys.* 185 a 18 (quoted by Verdenius, *Loc. cit.*).

هایدل (81, *Proc. Am. Acad.* XLV (1910)) به استناد بعضی از اینها می گوید: «قطعاً معقول است که از این آثار فلسفی اندکی قبل از پایان قرن پنجم به مثابه دارندگان عنوان درباره‌ی طبیعت نقل و قول می کرده اند» و وردنیوس (3-272, *Mnemos.* 1947) می نویسد: «عنوان درباره‌ی طبیعت را در قرون پنجم و چهارم، عنوان معتبر آثار فلسفی می دانستند».

2. *Sext. Adv. Math.* VII, 65 (DK, 82 B 3) ἐν τῷ επιπροσφομένῳ

تصدیق شده که آناکسیمندر نقشه‌ی جهان شناخته شده‌ی آن عصر را تهیه کرد، معتقد شده است که او بیشتر از آنکه فیلسوف باشد، جغرافی‌دان است، و علایق محدود مشاییان، که مسئول سنت عقایدنگاری‌اند، سبب شده است که از موفقیت‌های کلی او تصویری تحریف شده ارائه کنند. گزارش‌های مربوط به نقشه‌ی او به جغرافی‌دان و کتابدار اسکندر کبیر، یعنی اراتوستینس Eratosthenes برمی‌گردد؛ فی‌المثل استرابون Strabo، که مدعی است جغرافی‌دانشی است که شایسته است فلسفه نامیده شود، پس از ذکر شایستگی‌های هومر، می‌گوید (۱، ۱، ۲، دیلز - کرانتس، ۱۲۸۶):

کسانی که از هومر پیروی کردند مردانی شایان توجه بودند و فیلسوف به حساب می‌آمدند، و اراتوستینس درباره‌ی آنان می‌گوید که نخستین آنها پس از هومر دو نفر بودند: آناکسیمندر، آشنا و هم‌شهری تالس، و هکاتائوس اهل میلئوس. یکی از این دو نخستین کسی بود که تابلوی [نقشه‌ی جهان] جغرافیایی تهیه کرد، در صورتی که هکاتائوس رساله‌ای از خود بر جای گذاشت که معتبرترین نوشته‌های اوست.^۱

آناکسیمندر همچنین به سبب موفقیت‌هایش در جغرافی، به عنوان لازمه‌ی دلبستگی‌هایش به جهان به طور کلی، مورد توجه بوده

۱. درباره‌ی فقرات تأیید کننده‌ی این مطلب در سنت جغرافیایی یونانی (دیلز - کرانتس، ۲، ۲، آگاتمروس Agathemerus در دیلز - کرانتس، ۱۲۸۶ و غیره) رک: هایدل، همان، ۲۴۷؛ و درباره‌ی جزییات حدسی در مورد ماهیت نقشه‌ی آناکسیمندر رک: کان، آناکسیمندر، ۴-۸۲.

است. می‌گویند (دیلز - کرانتس ۲، ۲) او یک کُره، یعنی نوعی مدل آسمان ساخته است، اما بدبختانه ما جزییات آن را نداریم، و هنوز در مرحله‌ی مبهم تاریخ قرار داریم به نحوی که اسناد فعالیت‌ها و کشفیات ویژه‌ای به یک فرد، غالباً در این مرحله تحقیق پذیر نیست. در نوشته‌های سیسرون می‌خوانیم که اولین کُره‌ی آسمانی را تالس ساخته است (*eam* *a Thalete Milesio primum esse toratam*، درباره‌ی جمهوری، اول، ۱۴، ۲۷). هایدل می‌گوید که به قول پلینی (۲، ۳۱، دیلز - کرانتس ۱۲۸۵) آناکسیمندر میل منطقه البروج را کشف کرد، اما وی توجه ندارد که پودموس در کتابش تاریخ نجومی این کشف را به ائنیپیدس Oenopides در قرن پنجم نسبت داده است (دیلز - کرانتس، ۴۱/۷). می‌گویند آناکسیمندر، هم چون تالس، صفحه‌ای با میل عمود بر آن (گنومون، ساعت آفتابی) را اختراع کرد و به کمک آن انقلابین و زمان‌ها و فصول و اعتدال‌ها را نشان داده است (یوسبیوس، دیلز - کرانتس، ۴ A، رک: دیوگنس لائرتیوس، دوم، ۱). هرودوت این اختراع را از صادرات بابلیان می‌داند، و تعبیر متفاوت منابع موجود دست کم نشان دهنده‌ی تردیدهایی درباره‌ی موفقیت‌های شایع آناکسیمندر است.^۱ بنا به روایت فاوَرِنیوس Favorinus (به روایت دیوگنس لائرتیوس، دوم، ۱)، آناکسیمندر این ساعت آفتابی را در شهر اسپارت نصب کرد؛ شهری که آناکسیمندر، بنابر داستانی در سیسرون (درباره‌ی فضایل، اول، ۵۰، ۱۱۲) با آن بیشتر ارتباط داشت. داستان چنین است که آناکسیمندر اهالی اسپارت را از خطر زلزله‌ای قریب الوقوع آگاهی داد و

1. εὔρε D. L., κοτεσκεύοισε Euseb., εἰσήγοιγε Suda.

آنها را متقاعد کرد شب را در فضای باز به سر ببرند.^۱ از این رو، همان‌طور که از دلبستگی‌های جغرافیایی او انتظار می‌رود، وی ذوق ایونی برای مسافرت داشته است، و آئلیان Aelian (حدود ۲۰۰ م) می‌گوید: آناکسیمندر هیئت اعزامی برای کشف یکی از مستعمرات بی‌شمار میلئوس را که آپولونیا در حاشیه‌ی دریای سیاه بود، راهنمایی کرد (تاریخ متنوع، Varia Historia، سوم، ۷، دیلز - کراتس، A۳. بی‌شک، آناکسیمندر مانند تالس، در اداره‌ی زندگی عمومی شهر خود سهم عمده‌ای داشته است، حتی اگر نپذیریم که نام حک شده بر روی مجسمه‌ی قرن ششم پ. م، که قسمت پایین آن در مجلس شورای bouleuterion میلئوس کشف شده است، نام آناکسیمندر باشد و مجسمه به افتخار فیلسوف نصب شده باشد.^۲

بررسی دقیق هایدل از منابع غیر مشایی او را به این نتیجه‌گیری رهنمون شده است که کتاب آناکسیمندر، کتاب مختصر و مجملی^۳

۱. سیرون منکر این است که این آگاهانیدن حاصل غیبگویی باشد، و آن را با پیش‌بینی‌های هوا از سوی دریانوردان و کشاورزانی مقایسه می‌کند که به سبب مهارت و تجربه‌ی خود به این کار توانا هستند. وی کار آناکسیمندر را «فیزیکی» می‌داند. دانستن این که آناکسیمندر چگونه این کار را انجام داد، جالب است: او شاید این کار را از طریق مشاهده‌ی رفتار لک‌لک‌ها انجام داده باشد، مانند اهالی لاریسا Larissa در همسایگی زلزله‌ی ۱۹۵۴ م. (زمان، ۳ می ۱۹۵۴: «ما در تمام طول روز لک‌لک‌ها را مشاهده می‌کردیم؛ این بهترین راه برای پی بردن به زمان زلزله بود.»)

۲. برنت در این مورد تردید ندارد (EGP, 52)، اما اینک بنگرید به: W. Darso in Jb. D. A. I. 1954, 101-17. مجسمه، به نظر مؤنث می‌رسد و نام حک شده بر آن باید نام اهدا کننده‌ی آن باشد.

3. Cf. D. L. II, 2 τῶν δὲ ἄρεσκότων αὐτῷ πεποίηται κεφαλαιώδη τὴν ἔκθεσιν.

درباره‌ی تاریخ و جغرافی عمومی بوده است که «تاریخ حیات از آغاز پیدایش جهان تا زمان نویسنده را دربر می‌گرفته است.» چرنیس حتی پیش‌تر رفته و می‌گوید: «هدف آناکسیمندر این بود که توصیفی جغرافیایی و قوم‌شناختی و فرهنگی از زمین مسکون ارایه کند و توضیح دهد که زمین به کدام طریق به وضعیت فعلی خود رسیده است.» این بدان معناست که تنها بخشی از آموزه‌ی آناکسیمندر، که ما اطلاعات ناچیز و بسیار تردید آمیز درباره‌ی آن داریم، یعنی، جهان‌شناسی او، چیزی جز بخش مقدماتی هدف اصلی کتاب وی نیست. ممکن است در این مورد این احتمال را بپذیریم که ارسطو و پیروان او جنبه‌هایی از کتاب آناکسیمندر را که بدان علاقه نداشته‌اند نادیده گرفته‌اند، اما چنین موضع‌گیری شدیداً متضاد، نادیده گرفتن و تجاوز کردن از شواهد است.

در این‌جا مقصود اصلی ما باید کوشش برای بازسازی دیدگاه‌های جهان‌شناختی آناکسیمندر باشد، و چنانکه می‌دانیم، در انجام این کار وضع ما نسبت به مورد تالس بسیار بهتر است. در مورد تالس، هیچیک از منابع ما درباره‌ی کتاب تالس اطلاعاتی نداشت. آن منابع بر داستان‌ها و سخنانی اتکا دارند که مرجعیت آنها بسیار تردیدآمیز است. اما، ثئوفراستوس از کتاب آناکسیمندر مطالبی نقل کرده و روش آن را به نقد کشیده است، و می‌گویند آپلودوروس نسخه‌ای از آن را در قرن دوم پ.م دیده است. نظر ما درباره‌ی تفسیرهای ارسطو و ثئوفراستوس هر چه باشد، می‌توان پذیرفت که هر دو آن کتاب را داشته‌اند، و به همین نسبت در نقد آنچه آنها می‌گویند باید با احتیاط

عمل کرد.

بی کران به مشابه «اصل»

گزارش آنچه سیمپلیکیوس به تفصیل از تئوفراستوس روایت می‌کند (فیزیک، ۲۴، ۱۳، دیلز - کرانتس، A۹، B۱) بهترین نقطه‌ی آغاز است:

آناکسیمندر آرخه و عنصرِ اشیاء موجود را «بی کران» می‌نامد، و او اولین کسی است که آرخه را بدین نام خوانده است. او می‌گوید نه آب و نه هیچیک از به اصطلاح عناصر دیگر عنصر نیست، بلکه عنصر جوهر متفاوتی است که بی کران است و همدی آسمان‌ها و جهان‌های موجود در آنها از آن بی کران پدید آمده‌اند. اشیاء در چیزهایی منحل می‌شوند که از آنها پدید آمده‌اند، زیرا یکدیگر را به سبب بی‌عدالتی، برطبق حکم [یا شاید «ارزیابی»] زمان، پاداش مناسب می‌دهند - او درباره‌ی بی کران گاهی این چنین شاعرانه سخن می‌گوید.

سیمپلیکیوس، پس از ارسطو و تئوفراستوس، پس از آنکه بدین سان کلمات آناکسیمندر را نقل می‌کند، چنین ادامه می‌دهد:

روشن است وقتی وی مشاهده کرد عناصر چهارگانه چگونه به یکدیگر تبدیل می‌شوند، معقول ندانست که یکی از آنها اساس سه عنصر دیگر باشد. به علاوه، او پیدایش را حاصل تغییرات کیفی عنصر نمی‌دانست، بلکه آن را حاصل جدا شدن اضداد به علت حرکت ازلی می‌دانست.

تعدادی از فقرات مربوط به توصیف آموزه‌ی پیش از سقراطیان وجود دارند که بسیاری از مفسران جدید بدان‌ها نپرداخته‌اند. این فقره‌ی اخیر نیز از این دسته است، که مشکلات بسیاری در آن کشف کرده‌اند، اگر نگوییم آفریده‌اند. این مطلب در ذیل فقره‌ی نقل شده که زبان آناکسیمندر در این جا شاعرانه است، این آگاهی ارزشمند را به ما می‌دهد که در جمله‌ی قبل، هر چند در قالب نقل قول غیر مستقیم در زبان یونانی آمده است، بعضی از کلمات واقعی او حفظ شده است. انتقاد سیمپلیکیوس، دست کم^۱، باید به این بند مربوط باشد که: «زیرا

۱. بعضی از آراء محققان قبلی: دیلز - کرانتس کل جمله را به عنوان یک پاره چاپ کرده‌اند. کرنفورد نیز در *CQ*, 1934, II, n.2 چنین کرده است. او استدلال می‌کند که تئوفراستوس، که نویسنده‌ای بسیار موجز نویس است، تمام جمله را ننوشته است. برنت (*EGP*, 52) و ولاستوس (*PQ*, 1952, n.51) نقل قول را با *κατὰ τὸ χρεὼν* شروع کرده‌اند. ولاستوس فکر می‌کند که عبارت *κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν* مشکوک است. هایدل در *CP*, 1912, 233 غیر مسئولانه برخورد کرده است. نیز رک: U. Hölscher in *Hermes*, 1953, 258 f (که بیشتر به جدا کردن تئوفراستوس از سیمپلیکیوس علاقه‌مند است)، و *McDiarmid, Theophr. on*

همدیگر را به سبب بی‌عدالتی، برطبق حکم زمان، پاداش مناسب می‌دهند»، و این به اندازه‌ی کافی تضمین می‌کند که بند قبل، ارائه‌ی درست اندیشه‌ی آناکسیمندر است.^۱ این بیان سیمپلیکیوس که آناکسیمندر منشاء اشیاء را «از طریق جدا ساختن اضداد» شرح می‌دهد، بی‌شک بر ارسطو مستند است که می‌نویسد (فیزیک کتاب اول، ۴، ۱۸۷a۲۰): «دیگران تعلیم می‌دهند که اضداد در واحد هستند و از یکدیگر جدا می‌شوند، چنانکه آناکسیمندر چنین می‌گوید».^۲

واضح است (هر چند در این باره دیدگاه‌های متفاوت نیز وجود دارد) معنای جمله‌ی اول فقره‌ی نقل شده از سیمپلیکیوس این است که آناکسیمندر نخستین کسی است که آرخه را آپایرون (بی‌کران، نامحدود) نامیده است. اینکه او همچنین نخستین کسی است که آنچه را

Presoc. Causes, 141 f. همچنین، ملاحظات معقول کان *Anaximander*, 166 ff، و بررسی وی از تفسیرهای قدیمی 193 ff را ببینید.

۱. برخلاف مک‌دیارمید *Theophr. on Presoc. Causes*, 96 ff. البته وی در گفتن این سخن برحق است که، «یکدیگر را به سبب بی‌عدالتی پاداش می‌دهند»، می‌تواند به ارتباط اشیاء تکوین یافته با آپایرون (بی‌کران) مربوط نباشد.

2. ὥστε Ἀναξίμανδρος φησι.

ارسطو در این جا «بی‌کران» آناکسیمندر را با «مخلوط» امیدکلس و آناکساگوراس، با این که مفاهیم هر یک از اینها متفاوت است، در یک گروه قرار می‌دهد؛ زیرا آنها آگاهانه کوشیدند تا از قیاس ذوحدین پارمنیدس رهایی یابند. پس از وی، فیلسوفان از تمایزات و مشکلاتی که آناکسیمندر بدان‌ها اشاره نکرده بود، آگاه بودند. به هر حال، این مطلب شهادت سیمپلیکیوس را بی‌اعتبار نمی‌کند. محتمل است - اگر چنانچه هایدل می‌گوید (CP, 1912, 231) نباشد که این فقره «بی‌تردید اثبات می‌کند» - که خود آناکسیمندر کلمه‌ی ἐκκρίνεσθαι یا شاید αλοκρίνεσθαι را به کار برده باشد. (Kahn. *Anaximander*, 19 f.)

نویسندگان بعدی از ارسطو به این طرف «*substratum*» نامیده‌اند، آرچه می‌نامد، از این فقره به دست نمی‌آید، بلکه از فقره‌ی دیگر سیمپلیکیوس برمی‌آید (فیزیک. ۱۵۰/۲۲): «*آناکسیمندر* می‌گوید که اضداد در موضوع *substratum* بودند، که جسمی بی‌کران بود، و جدا شدند: *آناکسیمندر* نخستین کسی است که موضوع را آرچه نامید.» البته توجه داریم که ثوفراستوس لازم می‌داند که کلمه‌ی قدیمی را به وسیله‌ی اضافه کردن کلمه‌ی ارسطویی *στοιχεῖον* (عنصر) توضیح دهد.^۱

نظریه‌ی فیزیکی با *آناکسیمندر* گامی مهم به سوی مفهومی برداشت که مدت‌های مدید قبل از آنکه به صورتی بسیار متفاوت دوباره در جهان ظاهر شود، از آن مفهوم عدول کرد: یعنی، مفهوم امر نامحسوس. فن وایتسکر فیزیک‌دان می‌نویسد: «دیدگاه فیزیکی درباره‌ی جهان همیشه به سوی امر نامحسوس متمایل بوده است. این وضعیت نتیجه‌ی بی‌واسطه‌ی جد و جهد فیزیک در نیل به یک جهان‌بینی یکنواخت است. ما جلوات را در شکل تکرر یافته‌شان نمی‌پذیریم، بلکه می‌خواهیم آنها را تبیین کنیم، یعنی می‌خواهیم یکی را به دیگری تحویل دهیم. در این فرایند آنچه محسوس است اغلب به

1. Cf. Heidel, *CP*, 1912, 215-16.

مک دیارمید (*Theophr. on the Presoc. Causes*, 138 ff) حق دارد درباره‌ی این نکته‌ی اخیر تردید کند، اما مشاجره‌ی او در این که سیمپلیکیوس، فیزیک. ۱۵۰، مدرکی بر این ندارد که *آناکسیمندر* واژه‌ی آرچه *ἀρχή* را به کار برده است، صرفاً براساس تصحیح و تغییر متن پذیرفته شده و معیار اظهار شده است. همچنین درباره‌ی این نکته رک:

Jaeger, *TEGP*, 26 f., Kahn, *Anaximander*, 30-2.

وسيله‌ی آنچه نام محسوس است تبیین می‌شود.^۱

از این رو، آناکسیمندر این ایده را رد کرد که آب، یا هر امر مریی که هموماً (و اخیراً به لحاظ فلسفی) به عنوان عنصر بنیادی تشخیص داده شده است، بتواند بنیاد چیزهای دیگر باشد. او به جای همه‌ی اینها، جوهری بی‌نام، و بدون ویژگی معین مطرح کرد و آن را آپایرون *apeiron* نامید (مركب از صرف سلب *a*، و *peras* = حدود یا کران). هلیلی وجود ندارد که آب، خاک، آتش یا هر پدیدار محسوس را بر پدیدارهای دیگر مقدم بداریم. زهدان اصلی جهان باید نسبت به هر چیز دیگر ابتدایی و نهایی باشد، چیزی که همه‌ی اشیای دیگر تجلیات و ظواهرات ثانوی آن باشند و از طریق فرایند «جدایی» از آن به عمل آمده باشند.

بنابراین، درباره‌ی آناکسیمندر این سؤال‌ها مطرح می‌شود: چرا او اینگونه به آن سوی پدیدارها نظر دارد؟ مقصود او از آپایرون چیست؟ «اضداد» چه بودند، و به کدام معنا «در واحد بوده‌اند و از آن جدا شده‌اند»؟

1. *The World-View of Physics*, 30.

اضداد

فرضِ واقعی نامحسوس در پسِ امور محسوس، برای جست و جوی وحدتی در پسِ کثرات پدیدارها، چنانکه فن وایتسکر نیز از نظرگاه دانشمند تأیید می‌کند، براساس زمینه‌های عمومی، فرضی معقول است. آناکسیمندر برای پذیرفتن این فرض دلیل خاص دیگری نیز داشته است، و این امر ویژگی بنیادی اندیشه‌ی یونانی را با تاریخ طولانی و مؤثر آن نشان می‌دهد، یعنی مفهوم اضداد آغازین را. بعدها، هنگامی که افلاطون و ارسطو جوهر و اوصاف آن را به وضوح از هم تشخیص دادند، گفته شد که عناصر - خاک، آب، هوا، آتش - از طریق یک یا چند کیفیات متضاد، یعنی گرم و سرد، تر و خشک، تشخص می‌یابند، زیرا اوصاف متضاد آنها همیشه در حالت تعارض هستند. ادبیات اروپایی

نیروی حیاتی این مفهوم شبه انسان شکلی گرایانه را تصدیق می‌کند. از اُوید -

سرد با گرم می‌ستیزد، تر با خشک

تا اسپنسر -

خاک، هوا، آب، آتش

خود را در صفی عظیم مرتب کردند،

و با نیروهای متضاد برای توطئه،

هر یک بر ضد دیگری به هر وسیله‌ی ممکن -

و میلتن -

گرم، سرد، خشک، تر، چهار قهرمان خشمگین

این جا برای برتری می‌ستیزند.

هنگامی که آناکسیمندر نخستین بار کوشید تا از این ایده، بیانی فلسفی ارائه کند، تمایز روشن بین جوهر و اوصاف آن ممکن نبود. همان‌طور که او از «بی‌کران» سخن گفت، اضداد را نیز با اوصافی از قبیل گرم و سرد و تر و خشک نشان داد.^۱ این اوصاف، چنانکه کرنفورد گفته است، از نظر

1.Simpl. 150. 24, DK, A9.

باید توجه کنیم که هر چند در زمان افلاطون، اسامی انتزاعی «گرمی» و «خشکی» را از «گرم» و «خشک» تمیز داده بودند، او هنوز از اصطلاح «کیفیت» (ποιότης) به عنوان لغتی جدید دفاع می‌کند (تئتوس ۱۸۲A). من با استدلال هولشر Hölscher (به پیروی از راینهارت، رک: Hermes, 1953, 266) موافق نیستم که اضدادی که سیمپلیکیوس به آناکسیمندر نسبت می‌دهد «آناکسیمندری» نیستند، نیز نمی‌دانم چرا «آپیرون در طبقه‌ی متفاوتی است». هولشر می‌گوید: «زیرا آپیرون کیفیتی «مانند گرم، نیست، بلکه پدیداری مانند آتش است». اما باید دانست که از نظر آناکسیمندر، گرم نیز پدیداری مادی است.

آناکسیمندر، کیفیات نیستند بلکه اشیاء هستند. «گرم»، گرمایی نیست که به مثابه وصفِ جوهری گرم ملحوظ شده باشد، بلکه شیئی جوهری است، و «سرد» نیز، که ضد آن است، جوهر دیگری است. از این رو، می‌توان درباره‌ی گرم و سرد، همچون دو چیز متضادی اندیشید که در وضعیتی مبهم درهم ادغام شده‌اند، مانند آمیزه‌ای از آب و شراب» (اصول حکمت، ۱۶۲).

تعارض اضداد، واقعیت انکارناپذیر طبیعت است. فی‌المثل، آب، که طبیعت آن فرو نشانیدن آتش است، به سختی می‌تواند جوهر آغازینی باشد که آتش، به همراه تمام اشکال وجود مادی، وجود خود را از آن داشته باشد. ارسطو همین استدلال را، هر چند بدون ذکر نام آناکسیمندر، آورده است:

بعضی از متفکران این را [یعنی، جوهری غیر از عناصر را، که عناصر از آن به وجود آمده باشند] نامحدود می‌دانند، نه هوا یا آب، تا از انهدام عناصر دیگر توسط یکی از آنها که نامتناهی است جلوگیری کنند، زیرا این عناصر تضاد متقابل دارند. فی‌المثل، هوا سرد، آب مرطوب، آتش گرم است - به نحوی که اگر یکی از آنها نامحدود می‌بود، عناصر دیگر تباه می‌شدند. این متفکران می‌گویند، همان‌طور که اکنون نیز چنین است، نامحدود چیز دیگری است که عناصر شناخته شده از آن برمی‌آیند (فیزیک، کتاب سوم، ۲۰۴b۲۴ و بعد).

خود آناکسیمندر در یکی از بهترین پاره‌های نوشته‌هایش به این تعارض اشاره می‌کند:

عناصر یکدیگر را به سبب بی‌عدالتی‌شان، مطابق با فرمان زمان، پاداش مناسب می‌دهند.

در این جا برای اجتناب از بد فهمی، باید به تمایزی توجه کنیم، که ممکن است در نظر اول بسیار موشکافانه در نظر آید. به یک معنا، آب (سرد و مرطوب) می‌تواند ضد خود، یعنی آتش (گرم و خشک) را به وجود آورد. آن جمله‌ی آناکسیمندر معنای دیگری جز این نمی‌تواند داشته باشد که «بی‌عدالتی» عناصر عبارت است از تجاوز آنها به یکدیگر. مانند تجاوز آتش به رقیب خود، آب، از طریق بلعیدن آن، و برعکس. به واقع این عقیده‌ی مشترک یونانیان بوده است که اینک به وضوح در آناکسیمندر ظاهر می‌شود که گرمی آتش در پیرامون جهان (یعنی، خورشید در نظم فعلی جهان) نه تنها رطوبت زمینی و آب دریا را بخار می‌کند و به صورت مه و ابر درمی‌آورد، بلکه سرانجام آن را تغییر شکل می‌دهد و به صورت آتش درمی‌آورد. از این فرایند، چنانکه در مورد تالس دیدیم، به واقع به «تغذیه»ی خورشید از آب یا رطوبت تعبیر کرده‌اند.

به این معناست که آتش می‌تواند از آب به وجود آید، اما - چنانکه آناکسیمندر می‌گوید - فقط به دلیل وجود هم‌زمان آنهاست که تعادل آنها همواره برقرار می‌ماند: تجاوز یک ضد، مکافات را به دنبال دارد که کاستی ضد دیگر را جبران می‌کند. آتش در ابر شدن، و ابر در باران شدن، که زمینی را دوباره با رطوبت پُر می‌کند، سرد می‌شدند. این پیشروی و پسروی متناوب گرم و خشک، و سرد و مرطوب، بیان روشن

تغییرات سالانه‌ی فصول است.^۱ این بیان به هیچ وجه با مشاهده‌ای که به کنار گذاشتن نخستین آرچه بودن یکی از اضداد منتهی می‌شود، ناسازگار نیست، زیرا این بیان در جهانی که سراسر آب باشد هرگز صادق نیست، مانند جهان اسطوره‌های بین‌النهرینی و مصری که تالس در عقلاتی کردن آنها شاید اندکی عجله کرد، و در آن آتش به هیچ وجه نمی‌تواند به وجود آید، زیرا برای اینکه آب به آتش تبدیل شود، عمل آتش از قبل موجود ضرورت دارد.

از این رو، این جمله که «اشیاء مطابق ضرورت در چیزهایی منحل می‌شوند که از آنها پدید آمده‌اند»، خواه از آن خود آناکسیمندر و خواه تفسیر ثوفراستوس یا سیمپلیکیوس باشد، نمی‌تواند (چنانکه مکرراً پنداشته‌اند که می‌تواند) بر تکوین اضداد از آپایرون نهایی، و انحلال نهایی آنها در آن، دلالت کند، بلکه فقط می‌تواند بر تغییر شکل متقابل اضداد در نظم فعلی [جهان] دلالت کند. در غیر این صورت، ارتباط آن با نقل قولی که در پی آن می‌آید معلوم نخواهد شد.^۲ حاصل سخن

1. Heidel, «On Anaximander», *CP*, 1912, 233-4, and *Proc. Am. Acad.* 1913, 684-5; Vlastos, *CP*, 1974, 172; Cornford, *Princ. Sap.* 168.

۲. ولاستوس (C P, 1947, 170) فکر می‌کند که جمع بودن ὅλα «شگفت‌انگیز است، زیرا مرجع آن آشکارا امر بیکران است»، اما نتیجه می‌گیرد که «بیکران به مثابه کثرت اندیشیده می‌شود». این نظری کمتر از این محتمل است که بگوییم مرجع آن اصلاً بیکران نیست. دیدگاه ایچ. فرانکل *Dichtung u. Philos.* 345-7 جالب و باریک‌اندیشانه است، اما همان‌طور که وودباری می‌گوید (C P, 1955, 154 f) آن دیدگاه احتمالاً معنای رشد یافته‌تری از آنچه آناکسیمندر درباره‌ی تمایز ممکن و واقعی در نظر داشته است به وی نسبت می‌دهد. دیدگاهی را که ما در این جا مطرح کردیم، اکنون کان *Anaximander*, 167 f., 195 f از آن حمایت کرده است.

اینکه، آناکسیمندر توجه داشت که هر یک از عناصر به بلعیدن عنصر دیگر تمایل طبیعی دارد. آتش و آب باید به نحو اجتناب ناپذیر در تعارض باشند. هنگامی که این دو عنصر با یکدیگر برخورد کنند، می‌ستیزند تا این یا آن یکی منهدم گردد، و در این ستیزه، یا آتش خاموش می‌شود و هیچ چیز جز آب نمی‌ماند و یا اینکه آب خشک می‌شود و فقط آتش باقی می‌ماند. می‌توان این وضعیت را با کلمات سیمپلیکیوس بیان کرد و آن را تبدیل آب به آتش و آتش به آب دانست.^۱ البته، در این فرایند تبدیل، حالت واسطه‌ای وجود دارد که به روشنی مریی است و آن تبدیل آب به بخار است که از نظر یونانیان در اصطلاح *aer* (هوا) می‌گنجد. در جهان به مثابه یک کل، پیروزی کامل و نهایی هرگز از آن این یا آن نیروی متضاد (یا، چنانکه آناکسیمندر آنها را تصور می‌کند، نیروهای ستیزنده) نمی‌شود: تعادل بین آنها همواره گوشزد شده است. اگر یکی از آن نیروها در جایی برتری یابد، آن یک در جای دیگر برتر خواهد شد.

حال اگر جهان حاصل تحولات جوهری واحد باشد، در این صورت دست کم باید کل جهان، و احتمالاً چیزهای زیادی غیر از آن، از این جوهر ساخته شده باشد. اما اگر این جوهر واحد آتش می‌بود، در آن صورت همیشه بر رقبای بالقوه‌ی خود غالب می‌بود و هیچیک از آنها هرگز نمی‌توانست به هستی درآید؛ یا اگر آرخه و فوزیس جهان آب می‌بود، آتش هرگز نمی‌توانست وجود داشته باشد. این استدلال در صحت خود باقی است، خواه آپایرون آناکسیمندر را بپذیریم که وی بر

1. τὴν εἰς ἄλληλα μεταβολήν (*Phys.* 24. 21).

حالت اولیه‌ی ماده اطلاق کرد و گستره‌ی آن را نامحدود دانست، چنانکه تصور ارسطو نیز همین بود، خواه به سادگی کمیت نامحدودی را در نظر آوریم که سرچشمه‌ی^۱ همه اشیاء موجود باشد. مقصود دقیق وی از این کلمه (آپایرون) موضوع مباحث فراوان بوده است و اینک لازم است در این باره بحث کنیم.

مرسوم است که تنها دلبستگی ملطیان را یافتن پاسخ این پرسش می‌دانند که «جهان از چه ساخته شده است؟». می‌گویند آنها فرض کردند که جهان از جوهری مادی ساخته شده است و از این رو پرسیدند که آیا این جوهر مادی آب است، هوا است، یا چیزی دیگر. این دیدگاه ارسطوست، اما هنگامی که ارسطو از نظرگاه شمای چهارگانه‌ی خود به ملطیان نظر می‌کند تا سخنان آنها را در باب علل چهارگانه‌ی مادی و فاعلی و صوری و غایی دریابد، به ما می‌گوید که آنها فقط در باب «اصولی از نوع مادی» سخن گفته‌اند τὸς ἐν ὕλης εἶδει μόνους مابعدالطبیعه ، ۹۸۳ ب ۷). اما ارسطو با این گونه محدود ساختن چشم‌انداز و هدف پژوهش خود، بی‌تردید کسانی را که بی‌خبر از قصد و نیت دقیق وی، او را در مقام گزارش تاریخ فلسفه می‌دانند، گمراه کرده است. [در مورد ملطیان] نه «ماده» (زیرا آنها این کلمه را نداشتند، برای اینکه شکل دیگری از وجود نمی‌شناختند)، بلکه «طبیعت»^x (فوزیس) کلمه‌ی کلیدی و صحیح است. ممکن است در میان پاره‌های اندکی که

۱. معنای دیگر آرخه، چنانکه هایدل در CP, 1912, 219 ff روشن کرده است.

از فیلسوفان قبل از هراکلیتوس باقی مانده است نمونه‌ی دقیقی از این کلمه وجود نداشته باشد، اما ما آن را در معنایی بسیار مشابه در هومر^۱ داریم، و این نکته به همراه توافق کلی قَدْما برای توجیه این ادعای پولنتس Pohlenz بسنده است که «مفهوم فوزیس بخشی از دانش ایونیایی‌هاست، که فهم جدید خود دریاره‌ی جهان را در آن خلاصه می‌کردند.»^۲ کلمه‌ی فوزیس، عموماً به معنای ساختار واقعی یا ویژگی‌اشیاست که شامل نحوه‌ی رفتار آنها نیز می‌باشد، هر چند این کلمه می‌تواند به معنای «زایش» یا «رشد» نیز باشد (فی‌المثل، در امپدکلس، پاره‌ی ۸). این دو معنا با یکدیگر بی‌ارتباط نیستند، چنانکه ارسطو می‌گوید (فیزیک، ۱۹۳b۱۲): «فوزیس در معنای به وجود آمدن، راهی است به سوی طبیعت» (در معنای حالت یا ساختاری که در نهایت بدان دست می‌یابد). فوزیس می‌تواند هم به معنای فرایند و هم به معنای شکل رشد یافته باشد، و ملطیان به هر دو جنبه علاقه‌مند بودند، هر چند شواهد نشان می‌دهد که معنای اخیر (که در اُدیسه نیز آمده است) احتمالاً در قرن ششم اهمیت اساسی داشته است.

«فهم جدید جهان» عبارت است از جانشین ساختن علل طبیعی به جای علل اسطوره‌شناختی؛ یعنی نشان دادن رشد درونی به جای اجبار بیرونی. این مطلب را، چنانکه پونتس می‌گوید، استفاده‌ی عمومی از فوزیس به خوبی بیان می‌کند، که امری درونی و ذاتی جهان، و اصل رشد و نظام کنونی آن است و در مرحله‌ی بعدی با ساختار مادی جهان

۱. اودیسسه، فصل ۱۰، ۳۰۳، «شکل جسمانی» یک گیاه. نیز رک:

Kahn, *Anaximander*, 4, n. 1 and 291, n. 2.

2. «Nomos und Physis», *Hermes*, 1953, 426.

هگسان گرفته شده است.^۱ فرض نخستین به سادگی این نبود که جهان از جوهر مادی واحد ساخته شده است، بلکه این بود که تنوع نظم فعلی آن از ازل وجود نداشت، بلکه در زمانی خاص از چیزی اساساً ساده‌تر به وجود آمده است.

۱. در این مرحله بسیار محتمل است که این واژه، در حالت ملکی و اضافی به کار می‌رفته است، مانند $\tau\omega\upsilon \acute{o}\nu\tau\omega\upsilon$ یا $\tau\omega\upsilon \acute{o}\lambda\omicron\upsilon$ ؛ هر چند هراکلیتوس (پاره‌ی ۱۲۳، دیلز - کراتس) قبلاً آن را به صورت مطلق به کار برده است.

معنای آپایرون

آناکسیمندر این حالت ساده و ابتدایی، یا آرچه را بیکران نامید، و فرایندی^x را که نظم جهان از آن ظاهر شد، «جدا شدن» توصیف کرد. در مورد حالت ابتدایی، سؤال این است که آناکسیمندر آن را چگونه درک کرده و چرا آن را آپایرون نامیده است؟ ارسطو (فیزیک، ۲۰۳ ب ۱۵؛ دیلز - گرانٹس، A ۱۵)، درباره‌ی کسانی که آپایرون را به معنای دقیق نامتناهی گرفته‌اند، پنج ملاحظه ذکر می‌کند که موجب شده است آنها اعتقاد پیدا کنند که چیزی آپایرون است. می‌توان گفت که همه‌ی جنبه‌های شئی آپایرون و همچنین معنای آن در زمان ارسطو در این پنج دلیل گنجانده شده است. آپایرون آناکسیمندر، از جنبه‌ی اول، یعنی از جنبه‌ی زمانی، قطعاً استحقاق دارد که نامحدود نامیده شود. مفهوم عدم تناهی

زمانی، از زمان‌های باستان، در تصویر دینی جاودانگی، برای یونانیان امری شناخته شده بود، و توصیف آناکسیمندر مناسب این تصور است، زیرا ارسطو می‌گوید (فیزیک، ۲۰۳b۱۳؛ دیلز - کراتس، B۳) که آناکسیمندر: مانند بسیاری از اخلاف خود آرچه را «جاودانی و فناپذیر» نامید. به قول هیپولیتوس، آناکسیمندر حتی اوصاف «ازلی و ابدی» را بر آپایرون اطلاق کرد (رد. کتاب اول، ۶، ۱؛ دیلز - کراتس، B۲). این نشان می‌دهد که آپایرون با هر چیز دیگری که در جهان فعلی تشخیص دادنی باشد متفاوت است، و هم چنین معنای آرچه را هم به عنوان سرچشمه‌ی اشیاء - زیرا آن در همه‌ی زمان‌ها وجود دارد - و هم به عنوان زمینه‌ی ثابت وجودشان روشن می‌کند^۱ آرچه‌ی همه‌ی اشیاء نمی‌تواند خود، آرچه یعنی آغاز - داشته باشد، زیرا در غیر این صورت آن آرچه‌ی دوم، آرچه‌ی نهایی خواهد بود. و آنچه آرچه ندارد، و همچنین پایان ندارد، آپایرون است، زیرا آرچه، خود یک حد است. چنین است سخن ارسطو که با به کار بردن استدلالی که به نظر کرفورد «طنین باستانی» دارد،^۱ آن را اظهار می‌کند.

آپایرون غیر از معنای زمانی «جاودانگی»، به دلیل نداشتن «حد و مرز» (*perata*)، دو معنای دیگر نیز دارد که بیرونی یا درونی اندیشیده می‌شوند. اگر جسمی به لحاظ بیرونی محدود باشد، این فقط بدان سبب است - یا دست کم به نظر ارسطو و نویسندگان بعدی چنین است

۱. برای دلایل حمایت کننده از این که همه‌ی استدلال‌ها به خود آناکسیمندر باز می‌گردد، رک:

C. H. Kahn in *Festschr. Kapp*, 1958, 19-29.

- که ضد چیز دیگری است.^۱ زیرا در آن سوی حد آن باید چیزی وجود داشته باشد. برعکس، آنچه بدین طریق محدود نیست باید به صورت نامحدود، یا دست کم به صورت نامعین، از نظر مکانی تداوم داشته باشد. در عقاید ناهمی آنتیوس آمده است (دیلز - کرانتس، ۱۴ A) که آناکسیمندر آپایرون را، «برای اینکه صیرورت توقف نیابد» به این معنای کمی، نامحدود دانست. «اضداد» موجود و اجسام مرکبی که از آنها به وجود آمده اند،^۲ چنانکه می دانیم، همواره فساد پذیرند. در نتیجه، به نظر می رسد چنین استدلال شده است که اگر قرار باشد آنها از بین نروند - چنانکه در طول مدت های متمادی چنین بوده است و اکنون نیز چنین است - منبع تدارک آنها - یعنی، آپایرون - باید تمام ناشدنی و بنابراین نامتناهی باشد.

با وجود این، معلوم نیست که خود آناکسیمندر این استدلال را به کار بسته است یا نه؟^۲ بیشتر به نظر می رسد که گویا نویسنده^۳ این استدلال را از عبارت ارسطو استنتاج کرده است. در آن جا ارسطو آن استدلال را در اثبات جسم نامتناهی نارسا می داند، بی آنکه آن را به آناکسیمندر نسبت دهد. ارسطو می نویسد (فیزیک، ۸۵۸b۲۰؛ دیلز - کرانتس، ۱۴ A): «برای اینکه صیرورت توقف نیابد، لازم نیست جسم محسوس نامتناهی واقعاً وجود داشته باشد، زیرا فساد یک چیز ممکن است پیدایش چیزی دیگر باشد، و در عین حال کل مجموعه نیز،

۱. فیزیک، ۲۰۳b۲۰: τὸ πεπερασμένον οὐκ ἐπὶ πρὸς τι περὶ οὐκ εἶναι.

۲. آنچه پس از این می آید، برخلاف رأی برنت (EGP, 57) و کرنفورد (Princ. Sap. 173) و چرنیس (ACP, 379) و دیگران است.

۳. منظور گاتری از «نویسنده» آنتیوس است - م.

متناهی باشد. آنچه ارسطو می گوید، کاملاً درست است. فرایند کون و فساد، فرایندی حلقوی است. فساد به معنای لاشیء شدن نیست، بلکه به معنای تبدل به صورت دیگر ماده است. به نظر می رسد این حلقوی بودن - که آناکسیمندر آن را با تناوب «بی عدالتی» و «جبران» نشان می دهد - در اندیشه ی وی نقش مرکزی داشته است. اگر آناکسیمندر نمی دانست که این فرایند حلقوی نافی ضرورت منبع پایان ناپذیر ماده ی نخستین است که همیشه وجود دارد و موجودات جدید و دیگر اشیاء موجود در جهان از آن پدید می آیند، در این صورت ذهن وی آن اندازه قوی نبوده است که شواهد نشان می دهند.

بعید است آناکسیمندر از عدم تناهی مکانی یا کمی، که با پیشرفت های بسیار در ریاضیات مطرح شد، تصور دقیقی داشته باشد. این تصور، به واقع، تصویری عقلاتی است و در جهان بی واسطه ی تجربه ی حسی معنایی ندارد. به عنوان یکی از دلایل پنج گانه ی اعتقاد به نامتناهی، ارسطو می گوید/ که عدد و مقادیر ریاضی و فضای خارج از آسمان را نامتناهی دانسته اند، «زیرا اینها هرگز در اندیشه ی ما نمی گنجند».^۱ به سختی می توان چنین استدلالی را به آناکسیمندر نسبت داد. او بی تردید آپایرون را توده ای عظیم می دانسته است که بر کل جهان ما محیط (περιέχειν، ارسطو، فیزیک، ۲۰۳b۱۱) است، اما این نیز ممکن است که وی آپایرون را - چنانکه کرنفورد می گوید - فلکی عظیم تصور کرده باشد. کلمه ی περιέχειν پریثخین در زبان یونانی، هم به معنای شکل دایره ای و هم به معنای شکل کروی بوده است، و مردم در

1. *Phys.* 203b23 διὰ τὸ ἐν τῇ νοήσει μή ὑπολείπειν.

زمان نبود علم نحو و معناشناسی و منطق، دچار کلماتی بودند که گستردگی آنها را همیشه نمی‌شد به آسانی تشخیص داد. این کلمه بیشتر شبیه یک موجود کامل واحد بود و معانی گوناگون آن، که امروزه آنها را ما به آسانی می‌توانیم تحلیل کنیم و از یکدیگر جدا سازیم، در آن زمان فقط به مثابه جنبه‌های متفاوت معنای واحد ظاهر می‌شد.

از این رو می‌توان گفت که آپایرون را در مورد حلقه‌ها و کُرّات به کار می‌برده‌اند، تا بی‌تردید این را نشان دهند که شخص در پیرامون آنها می‌تواند بی‌آنکه با حد و مرزی برخورد کند، همواره پیش رود. این را مخصوصاً به روشنی می‌توان از این سخن ارسطو دریافت که می‌گوید (فیزیک، ۲۰۷a۲): حلقه‌های انگشتر را، اگر جای نگین نداشته باشند، نامحدود می‌خوانند. امپدکلس (پاره‌ی ۲۸) از کُرّهی نامحدود سخن می‌گوید که، در آن‌جا نیز کلمه‌ی نامحدود بر ردای بی‌درز و نوار دایره‌ای عابدان بر گرد محراب اطلاق شده‌است.^۱

ثانیاً، آپایرون را اکثراً در ذهن، با حدود *perata* درونی به کار برده‌اند، تا نشان دهند که هیچ خطی نمی‌توان بین اجزاء در درون کل رسم کرد. آپایرون در این معنا به مفهوم عدم تعین نزدیک می‌شود. جسمی که به این معنا نامحدود باشد، امکان دارد از انواع گوناگون ماده ساخته شده باشد، اما اینها در توده‌ای تشخیص‌ناپذیر در هم ادغام شده باشند. وقتی از ساحل بنگریم، به روشنی می‌توانیم جایی را ببینیم که دریا و زمین و هوا از آن‌جا آغاز شده‌اند و در آن‌جا پایان می‌یابند، جهان

1. Eur. Or. 25 (cf. Aesch. Ag. 1382), Aesch. fr. 379 Nauck.

این مثال‌ها و مثال‌های دیگر را کرنفورد ذکر کرده‌است:

Princ. Sap. 176f.)

به این معنای اخیر آپایرون نیست. اما می‌توانیم مصیبت‌هایی را فرض کنیم که این حد و مرزها را از بین برند، درست همان‌طور که می‌توانیم حالت ابتداییِ آشفتگی را تصور کنیم که جهان قبل از تقسیمات اصلی و یافتن صورت به روشنی تشخیص‌پذیر فعلی خود دارا بوده است. اگر زمین و دریا و آسمان در توده‌ای نرم و متورم heaving ادغام می‌شدند، ممکن بود جهان را اختلاط پایان‌ناپذیر یا نامحدود (در یونانی ὄπειρον μῖγμα) توصیف کنند، به این معنا که مرزهای بین اجزاء گوناگون آن، ناموجود بودند و آن اجزاء به نحو ناگشودنی درهم ادغام شده بودند. در این مورد گستردگی مرزهای خود جهان چندان مهم نیست.

تکرار می‌کنم که در این بحث در مرحله‌ای از اندیشه نیستیم که تشخیص تفاوت کاربردهای مختلف کلمه‌ی آپایرون در آن ممکن باشد. بر برخی میراث‌های این ایده‌ی جادویی که کلمه یا اسم دارای وجود مستقل و ذات است و از این رو می‌توان آن را یک شیء تلقی کرد، تا پس از این دوره‌ی مورد بحث ما تأکید می‌شد و حتی در اندیشه‌های روشن‌نگرانه نیز، هر چند به صورت نیمه هشیارانه، تأثیر داشت. کراتولوس افلاطون، شاهد کافی این ادعاست. پس تصمیم‌گیری در این باره که آیا آناکسیمندر از ما می‌خواسته است آپایرون را به کدام یک از معانی مختلف آن بگیریم، چندان اهمیت ندارد، آنچه اهمیت دارد این است که او کدام یک از معانی این کلمه را در ذهن داشته است. محتمل است معنای موجود در ذهن آناکسیمندر^x، بیشتر مفهوم عدم تعین درونی باشد تا عدم تناهی مکانی، زیرا مفهوم اول برای مسئله‌ای که او در

حل آن می‌کوشد، راه حلی ارائه می‌کند. چنانکه دیدیم آناکسیمندر مشکلاتی را بیان کرد که فرض کردن آب، چنانکه تالس این فرض را کرد، یا هر یک از اضداد واقعی به همراه ویژگی‌های متعین خود، به عنوان تنها عنصر نخستین به دنبال داشت. از آن‌جا که وی معتقد بود که هر یک از این اضداد «ناعادل» است و خصومت درونی دارد، بنابراین استدلال کرد که هیچیک از آنها نمی‌تواند مبدأ وجود اضداد دیگر باشد. ماده‌ی نخستین باید به اصطلاح نسبت به این خصومت‌ها خنثی باشد و هیچ ویژگی‌ای از آن خود نداشته باشد. ماده‌ی نخستین، چون نافع‌ال می‌باشد و چنان خنثی است که گویا در حلالی قرار گرفته است، باید ویژگی‌های همه‌ی اضدادی را در خود بگنجاند که در آینده از آن، در معنای واژه‌ی «جدا شدن»، که احتمالاً از آن خود آناکسیمندر است، به وجود خواهند آمد. در این جاست که به احتمال زیاد ممکن است دلیل اصلی این را بیابیم که چرا او آرخه‌ی خود را به سادگی «آپایرون» نامید. در درون آپایرون مرزی بین گرم و سرد و تر و خشک وجود ندارد. می‌توان گفت که قبل از شکل‌گیری کیهان، این اضداد همچون امری نامحدود بودند، زیرا به نحوی تشخیص‌ناپذیر درهم آمیخته بودند. اما در عین حال (به زبانی که آناکسیمندر به آن دسترسی نداشت) این اضداد در حالت بالقوه بودند، به نحوی که ظهور بالفعل بعدی و فعالیت آنها همواره ممکن بود.

مشکلات این مفهوم، دست کم بدان صورت که به زبان ناپخته‌ی عصر وی بیان شده است، چندان آشکار نبود. نشر کامل این مشکلات مستلزم بیان واضح و محکم پارمنیدس بود. اگر اضداد می‌توانستند از

آرخه جدا شوند، در این صورت آرخه باید همواره شامل آنها می بود و از این رو دیگر نمی توانستیم آن را واحد تلقی کنیم. آناکسیمندر در اطلاق دستور عمل قدیمی «همه چیز از یک امر واحد به وجود می آیند»، تقریباً نیرنگ کرده است.^۱ این نقد به مرحله‌ی بسیار پیش رفته تر اندیشه متعلق است، یعنی مرحله‌ی ضروری‌ای که بین وحدت‌گرایی خام ملطیان و تشخیص ارسطو بین اشکال گوناگون وجود قرار دارد.^۲

۱. دلیل صحت اینکه این دستور عمل قدیمی است و سابقه‌ی آن به زمان قبل از آغاز فلسفه برمی گردد، این است که ما در وحدت‌گرا نامیدن فیلسوفان نخستین (چنانکه بعضی از مفسران جدید استدلال کرده‌اند) چنین نیست که اشتباهی را که از ارسطو به ما رسیده است، به آنها نسبت داده باشیم.

۲. شگفت‌انگیز نیست که نویسندگان بعدی، هم قدیمی و هم جدید، در یافتن پاسخ این پرسش مباحث مانده‌اند که آیا آپایرون آناکسیمندر جوهر بسیط است یا جوهر مرکب (رک: Cherniss, ACP, 375 ff., McDiarmid, *Theophr. on Presoc. Causes*, 100). احتمالاً تبیینی که در بالا ارائه شد به ذهن آناکسیمندر نزدیک‌تر است از انکار مسلم این فرض ارسطو که اضداد در آپایرون بودند و از این رو آپایرون جوهری مرکب است. آناکسیمندر با این مسئله مواجه نشده بود. تمایز تأکید شده بین جدا شدن از توی و جدا شدن از ($\alpha\pi\omicron\kappa\rho\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, $\epsilon\kappa\kappa\rho\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$) از نظر من در این مورد چندان اهمیتی ندارد. (درباره‌ی دیدگاه مخالف هولشر رک: KR, 130).

شاید تبیینی که بیشترین بیش را نشان می‌دهد، تبیین کان باشد (*Anaximander*, 236). او در پرتو این ایده‌ی آناکسیمندر که جهان همچون موجودی زنده است، می‌نویسد: «از نظر فردی ملطی، وجود قبلی اینها [یعنی، اضداد] در آپایرون بیشتر از وجود قبلی کودک در والدین نیست.»

آپایرون الهی

درباره‌ی آرخی آناکسیمندر مطالب بسیار اندکی براساس کلمات ارسطو در فیزیک، ۲۰۳b۶ (دیلز - کراتس، ۸۱۵) گفته شده است:

هر چیزی یا خود منشاء است یا منشایی دارد: نامحدود، منشاء ندارد، زیرا در غیر این صورت خود آن منشاء، حد این نامحدود خواهد بود. به علاوه، منشاء [یا مبداء یا اصل: آرخه] بودن یعنی به وجود نیامدن و فاسد نشدن... بنابراین، چنانکه گفتم، نامحدود منشاء ندارد، بلکه خود آن، منشاء چیزهای دیگر است و بر همه چیز احاطه دارد و بر آنها حاکم است، چنانکه فیلسوفانی که به وجود نامتناهی قایلند در کنار آن علل دیگری مانند نفس یا عشق را منظور نمی‌دارند؛ و نامتناهی را، به سبب جاودانگی و فسادناپذیری، الهی می‌نامند، چنانکه

آناکسیمندر و بسیاری از نویسندگان درباره‌ی طبیعت نیز چنین اند.

ارسطو در این فقره متفکرانی را که وجود ماده‌ی خود متحرک جاندار را رضایت‌بخش نمی‌دانند و از این رو مانند امپدکلس و آناکساگوراس در پی نیروی محرکه‌ی مجزا هستند، از متفکرانی که مانند ملطیان هنوز در مرحله‌ی جاندارانگار hylozoist هستند، جدا می‌کند. از دیدگاه متفکران دسته‌ی دوم، آرخی واحد نقش کاملاً دوگانه‌ای دارد: بر همه‌ی اشیاء مشتمل است یا بر همه‌ی آنها احاطه دارد، و همچنین نیروی هدایت‌کننده‌ی آنهاست. دیوگنس آپولونیایی (پاره‌ی ۵)، در قرن پنجم این کلمه (κυβερνᾶν) را در معنای لغوی آن، یعنی به معنای «فرمان راندن»، بر هوا اطلاق کرد، که آن را به تبع جانشین آناکسیمندر، یعنی آناکسیمنس، به عنوان آرخی پذیرفته بود. ما این کلمه را در پیش از سقراطیان در هراکلیتوس (قرائت صحیح پاره‌ی ۴۱ هر چه که باشد) و پارمنیدس (پاره‌ی ۱۲) نیز می‌بینیم. به احتمال زیاد، این کلمه و بقیه‌ی واژگانی که از «فیلسوفان [قابل] به نام محدود» در این جا نقل شد، به آناکسیمندر و به دو صفتی باز می‌گردد که ارسطو صراحتاً درباره‌ی او تضمین کرده است.^۱

چنانکه ارسطو اندکی بعد می‌گوید (۲۰۷a ۱۸) این کلمات غرور خاصی به آهنگ بیانات فیلسوفان نخستین درباره‌ی آپایرون می‌دهد. به واقع نسبت دادن نه تنها حیات بلکه نیروهای هدایت‌گر به آرخی، بی‌درنگ موقعیتی الهی به آن می‌بخشد. البته همان کلمه (فرمان راندن

1.Cf. Jaeger, *TEGP*, 29 ff.

kuβepvōv) بر موجودات الهی در زمینه‌های غیر فلسفی نیز اطلاق شده است.^۱ از این رو شگفت‌انگیز نیست که ارسطو پیش می‌رود و الوهیت را به آرخی آناکسیمندر و متفکرانی که مانند او می‌اندیشند نسبت می‌دهد، زیرا برای شخص یونانی، به واقع، چنانکه ارسطو در بند آتی نشان می‌دهد، الوهیت مستقیماً نتیجه‌ی جاودانگی است. اگر آرخی، نیروی فرماندن راندن و هدایت‌گری دارد، دست کم نوعی خود آگاهی نیز دارد. درباره‌ی آناکسیمندر، شواهد بیشتری در این مورد در دست نیست، اما فیلسوفان وحدت‌گرای بعدی، خود آگاهی و عقل را صراحتاً به آرخی مادی واحد خود نسبت می‌دهند. این آغاز راهی است که سرانجام وقتی مشکلات وحدت‌گرایی آنان بیشتر ظاهر شد، به جدایی ماده از علت مُحرکه، یعنی جدایی ماده از نفس انجامید؛ اما فعلاً در آن مرحله، این جدایی چیزی بود که در آینده باید صورت می‌گرفت. اگر در آن مرحله کلمه‌ی «ماده» را به معنای متعارف آن بگیریم، مرتکب اشتباهی تاریخی شده‌ایم.^۲

۱. در سوفوکلِس، آژاکِس، ۳۵، اودیسنوس به آتنا می‌گوید:

πάντα γὰρ ... σὴ κυβερνώμην φρενί.

و در مهمانی افلاطون، دکتر اریکسیماخوس می‌گوید، ۱۸۶E: هنرش در پزشکی را مدیون موجودی الهی است (یعنی، ارس - خدای عشق).

۲. باید بگویم که پروفیسور جی. ولستوس (PQ, 1952, 113) نوشته است:

«مدرک خوبی وجود ندارد که نشان دهد آناکسیمندر یا آناکساگوراس اصل جهانی خود را «خدا» یا حتی «الهی» نامیده باشند.» فقط می‌توانم بگویم که در نظر خود من گواهی ارسطو است که آن را محتمل می‌سازد. ولستوس براساس فقدان شاهد مخالف *ex silentio* دو گونه استدلال می‌کند: (۱) خدا τὸ θεῖον در متون هیچیک از پیش سقراطیان یا متون مقدم بر آئسوخولوس و هرودوتوس به عنوان موجودی الهی نیامده است، در حالی که این کلمه یکی از اصطلاحات محبوب ارسطو است؛ (۲) قدما این متن خاص یا هر متن دیگری

را که در اختیار داشتند چنین نمی‌فهمیدند که بگویند آناکسیمندر تعلیم داده است که آپایرون خدا το θεῖον است؛ حتی یکی از فصول کتاب آئتیوس (۱)، (۷) که سخاوتمندانه خدا (آتش) را حتی در تعالیم دموکریتوس وارد می‌کند، درباره‌ی خدا بودن آپایرون آناکسیمندر چیزی نمی‌گوید جز اینکه «آناکسیمندر اظهار کرد که آسمان‌های ouranoi نامحدود خدایان بودند.» استدلال (۱)، وقتی تکرار حرف تعریف و صفت خشتی در یکی از مراحل باستان را در نظر داشته باشیم (فی‌المثل خود το ὑπερὸν)، به هیچ وجه قاطع نیست. و تکرار تعبیر το θεῖον در ارسطو نیز به این دلیل نیست که «محبوب» ارسطوست، بلکه به این دلیل است که الوهیت در رساله‌های ارسطو موضوعی مکرر است. اگر هروودوتوس، که این کلمه را چند بار به کار می‌برد، رساله‌هایی درباره‌ی کلام طبیعی می‌نوشت، بی‌تردید این کلمه برای او نیز کلمه‌ای محبوب می‌شد. اما درباره‌ی استدلال (۲) باید بگویم همان‌طور که استدلال براساس شاهد مخالف بر منابع تکه پاره‌ی fragmentary متکی است، انکار حاصل از آن نیز چنین است.

اما خواه آناکسیمندر اصل خود را «الهی» نامیده باشد خواه نه، البته این نکته درست و بسیار مهم (و نکته‌ی اصلی ولاستوس) است که آناکسیمندر درباره‌ی خدا یا آیین‌های دینی متعارف مطلبی ندارد.

پیدایش خدایان و پیدایش جهان

اکنون از بحث درباره‌ی مرحله‌ی ابتدایی یا مبداء آغازین همه‌ی اشیاء فراغت یافته‌ایم و به فرایندی می‌پردازیم که جهان منظم از طریق آن به وجود می‌آید. این فرایند را، به طور کلی، نوعی «جدایی - از» توصیف کرده‌اند که سبب آن حرکت ازلیِ آپایرون است. به تعبیر ارسطو (فیزیک، ۱۸۷a ۲۰): «اضداد در واحد بودند و از آن جدا شدند.» این بیان او درباره‌ی فرایند مذکور، با توصیف ما از ماهیت نخستینِ آپایرون به عنوان ادغام بی‌تعیین و آغازین همه‌ی اضداد، مطابقت می‌کند.^۱ اما

۱. ارسطو، در این جا از دیدگاه خود بین دو نوع نظریه‌ی فیزیکی تمیز می‌دهد، نظریه‌هایی که مستلزم تغییر در طبیعت ماده‌ی نخستین ($\alpha\lambda\lambda\omicron\iota\omega\sigma\iota\varsigma$) هستند، و نظریه‌هایی که فقط از جدایی آنچه زمانی همه چیز بود، سخن می‌گویند - نظریه‌ی آناکسیمندر نخستین نظریه از این نوع است. او شاید به این دلیل از تالس نام نمی‌برد که او را کمتر می‌شناخته است. سیمپلیکیوس به پیروی از ارسطو می‌گوید (فیزیک، ۱۵۰/۲۰): «نمی‌توان چیز دیگری را علت

شناخت ما از چگونگی فرضیه‌ی آناکسیمندر درباره‌ی تشکیل شدن جهان از آپایرون به اصطلاح عمومی جدایی *ekkrisis* (یا *apokrisis*) محدود نیست. در توصیف بخشی از جهان‌شناسی آناکسیمندر، که یوسیبوس Eusebius از تالیفی به نام جنگ *Stromateis* که به ثوفراستوس باز می‌گردد گرفته است، چنین می‌خوانیم (دیلز - کراتس، ۱۰A):

آناکسیمندر می‌گوید به هنگام زایش این جهان، یک^۱ تخم germ گرما از جوهر ازلی جدا شده بود، و از این هسته، کره‌ای شعله‌ور در بخار پیرامون زمین، مانند پوست در گرد درخت، شکل گرفت. هنگامی که این شعله شکافته شد و به صورت حلقه‌های معینی درآمد، خورشید و ماه و ستارگان به وجود آمدند.

این جمله را در مقایسه با عبارت‌های زیر بهتر می‌توان فهمید.

(الف) (آئتیوس، کتاب دوم، ۱۳، ۷، دیلز - کراتس، ۱۸A)
آناکسیمندر می‌گوید ستارگان به شکل گرد درآمدند و از رطوبت

ماده دانست، همچنین نمی‌توان پیدایش و تکوین اشیاء را حاصل تغییرات موضوع دانست، بلکه این امر حاصل جدایی (*ἔκκρισις*) است. از این رو، آناکسیمندر می‌گوید: اضداد در موضوع *substratum* بودند، و موضوع جسمی نامتعین (*ἄπειρον*) بود، و از هم جدا شد. این *ἀλλόωσις* (تغییر در طبیعت ماده‌ی نخستین) مفهومی است که دقیقاً به نظریه‌ی فیزیکی ارسطویی متعلق است، و مطرح کردن آن در این جا روشنائی اندکی بر اندیشه‌های پیشگامان نخستین می‌افکند؛ اما فعلاً به درد ما نمی‌خورد.

۱. یا هسته‌ای از گرما؛ امارک:

سرشار از آتش غلظت (یا ترجمه‌ی لغوی: نمدی شدن) یافتند، که از منفذهای باز موجود در ناحیه‌ی معینی شعله بیرون می‌دادند.

(ب) (هیپولیتوس، رد^۱، ۱، ۶، ۴، دیلز - کراتس، A ۱۱) ستارگان همچون دایره‌ای از آتش به وجود آمدند، که از آتش فراگیرنده‌ی جهان و محاط در رطوبت جدا شدند. جاهای تنفسی، و راهروهای لوله‌مانندی وجود دارند^۱ که ستارگان از آنها ظاهر می‌شوند؛ وقتی این راهروها و جاهای تنفسی بسته شوند، کسوف روی می‌دهد.

واژه‌ی γόνιμον، که در این جا به germ (تخم) ترجمه شد، به معنای صفت خلاق و بارور و آنچه قادر به زایش است می‌باشد و درباره‌ی تخم‌ها و بذرها به کار می‌رود.^۲ این واژه را، ثئوفراستوس دوباره درباره‌ی آتش، ۴۴، فقط درباره‌ی زندگی حیوانات و گیاهان به کار برده است.^۳ هرگز نمی‌توانیم بفهمیم که آیا خود آناکسیمندر این واژه را به کار برده است یا نه، اما با حفظ زبان مربوط به پیدایش عضو، که بر فقره‌ی مذکور سایه افکنده است، و چنانکه در بحث از حدس ارسطو درباره‌ی تالس دیدیم، مناسب اندیشه‌ی متفکران نخستین است که این واژه را به کار برده باشند. همان‌طور که پروفیسور بالدري خاطر نشان کرده

۱. شاید مقصود از این تشبیه، مقایسه‌ی سوراخ‌های تنفس با سوراخ‌های یک لوله (ی موسیقایی) باشد. این تفسیر مناسب است، اما نمی‌توان گفت که ترجمه‌ی دقیق یونانی است.

۲. مثال‌ها: σπέρμα γόνιμον (مخالف با ἄγονον) ارسطو، تاریخ حیوانات ۵۲۳a۲۵؛ تخم‌ها، ارسطو، پیدایش حیوانات، ۷۳۰a۶؛ افلاطون، ته‌تئوس، ۱۵۱E.

۳. γόνιμος καὶ ζώων καὶ φυτῶν (خورشید) .

است^۱، کل این جمله به نحو شگفت‌انگیزی نشان می‌دهد که آناکسیمندر، جهان‌شناسی خود را براساس همانندی با دیدگاه‌های قدیم درباره‌ی نطفه‌ی حیوانات و رشد جنین طراحی کرده است. وجود تصویر اسطوره‌ای جهان به شکل تخم‌مرغ در جهان‌شناسی اُرفه‌ای و جهان‌شناسی‌های دیگر نشان می‌دهد که تصور مذکور آناکسیمندر چگونه می‌توانسته است شکل بگیرد، و «جدایی» (ἀπόκρισις)، آپوکریزیس (نطفه در رَحِم، و نقش گرما و سرما، در کلمه‌ی φλοιός به معنای پوست) و «جدا شدن» (ἀπορραγῆναι) اندام جدید از بدن والد، که همه از طریق نوشته‌های پزشکی برای یونانیان شناخته شده بودند، در این شرح فعلی جایگاه خود را یافته‌اند. در مورد کلمه‌ی φλοιός می‌توان همراه بالدري گفت که معنای آن «پوستی است که بر گرد اندام رشد‌کننده، خواه در حیوان و خواه در گیاه، کشیده می‌شود». ارسطو (تاریخ حیوان، ۵۵۸a ۲۸) این کلمه را در مورد پرده‌ی اطراف تخم به کار برده است، و گفته‌اند که آناکسیمندر آن را بر پرده‌ی زیری اطلاق کرده است، که در نظریه‌اش، ابتدایی‌ترین شکل حیات حیوان را احاطه کرده است. به نظر می‌رسد گویا آناکسیمندر «پوست» جنین جهان را، که از زهدان «بی‌کران»ی که در درون آن شکل گرفته است^۲ جدا

1.CQ, 1932, 29 f.

پیشنهاد بالدري عنصری پذیرفتنی دارد، و خواننده را برای دیدگاهی محتاطانه‌تر به کریک در KR, 132 f، ارجاع می‌دهم؛ اما با کان موافق نیستم که می‌پندارد این تفسیر ممکن است بسیار مؤخر، و در عین حال ایده‌ی مربوط به آن قدیمی باشد (Anaximander, 57).

۲. ἐκ τοῦ ἀϊδίου. باید بر آپیرون دلالت داشته باشد، که گفته‌اند آناکسیمندر در جایی دیگر آن را ἀθάνατον و ἀγήρω توصیف کرده است.

می‌شود، پدیده‌ی مشابه پرده‌ی اطراف تخم‌ها و جنین حیوانات و پوست درختان تلقی کرده است.^۱ از آن‌جا که پوست جهان باید کُروی باشد، از این رو ارجاع به درختان (که ممکن است ثورفاستوس اضافه کرده باشد، یا حتی بعد از او اضافه کرده باشند) آشکارا درست است.^۲

توضیح دادن پیدایش جهان برحسب حیات موجود زنده با ذهنیت این پیشگامان خردورزی مناسب است. عقایدنگاران به ما می‌گویند^۳ که آرخی آناکسیمندر حرکت جاویدان داشت. دلیل این مطلب هیچ‌جا بیان نشده است، و نگره‌ش ارسطو در مورد این امر بر این دلالت دارد که عقیده به حیات جاویدان آرخی، عقیده‌ای پایدار بوده است. از آن‌جا که از نظر یونانیان، صرف مفهوم حیات بر حرکت خود جوش دلالت داشت، از این رو علت خارجی برای آنها درک ناشدنی بود. آناکسیمندر تصور انسان شکلی گرانه‌ی آمیزش جنسی را، که اساس جهان‌شناسی اسطوره‌ای بود، رد کرد، اما هنوز از نظر وی هم طبیعی بود و هم عقلانی، که زهدان جهان زنده باشد و از نطفه یا تخم به حاصل آمده باشد.

1. Cf. eg. *De Nat. Pueri*, 12 (VII, 488 Littré): ἡ γονὴ ὑμενοῦτο φουσώμενη (quoted by Baldry, 27).

D. L. IX,) لثوکیپوس از ὑμῆν درباره‌ی جهان تازه مولود سخن می‌گوید (32).

۲. کلمه‌ی φλοιός گاهی به معنای پرده‌ی نرم درونی است تا پوست خارجی. هرودوتوس (کتاب ۸، ۱۱۵) می‌گوید که وقتی مردم چیزی برای خوردن نمی‌یافتند φλοιόν و برگ‌ها را می‌خوردند. نیکاندر Nicander در عصر یونانی مآبی این کلمه را در مورد پوست مار به کار برده است (Th. ۳۵۵, ۳۹۲M).

۳. A ۱۱ (هیپولیتوس)، ۱۲ (هرمیاس Hermeias).

این هسته‌ی بارور، که آبستن اضداد است، از بیکران جدا می‌شود و در کره‌ای از آتش محصور در توده‌ای سرد و مرطوب، رشد می‌کند. بین این دو را چیزی مرطوب و تاریک (ἄνιρ) پُر کرده است. در این مرحله، می‌توان گفت که فقط دو ضد جدا می‌شوند، گرم مشتمل بر خشک و سرد مشتمل بر مرطوب. این رطوب حاصل عمل پیرامون گرم بر روی مرکز سرد - مرطوب است، و در نتیجه‌ی همین عمل گرم‌ماست که خشک و مرطوب سرانجام کاملاً جدا می‌شوند و زمین و دریا را تشکیل می‌دهند. آنتیوس (دیلز - کرانتس، ۸۲۷) می‌نویسد:

آناکسیمندر می‌گوید که دریا باقی مانده‌ی رطوبت نخستینی است که آتش بخش بیشتر آن را خشکانده است.

آناکسیمندر از آن دسته متفکران است که ارسطو شرح آنها درباره‌ی منشاء دریا را در کائنات جو *Meteorologica* (۳۵۳b۳)، ترجمه‌ی: لی (Lee) ذکر کرده است:

آنهايي که در فلسفه‌ی دنیوی secular [در مقابل شاعران الهی قدیم] مهارت داشتند گمان می‌کردند که دریا آغازی داشته است. آنها می‌گویند که ابتدا تمام پیرامون زمین مرطوب بود، و اینکه خشک شدن آب که بخار می‌شد علت پدید آمدن باده‌ها و گردش خورشید و ماه شد، و آنچه باقی ماند عبارت بود از دریا. در نتیجه این فیلسوفان عقیده داشتند که دریا هنوز هم خشک می‌شود و کم می‌گردد، و سرانجام زمانی خواهد آمد که همه‌ی دریا خشک شده باشد.

اسکندر افرویدی در شرح فقره‌ی مذکور، به نام از آناکسیمندر یاد کرده است (دیلز - کرانتس، ۸۲۷):

بعضی از آنها می‌گویند که دریا باقی مانده‌ی رطوبت نخستین است. پیرامون زمین مرطوب بود، و به تدریج خورشید بخشی از رطوبت آن را تبخیر کرد... اما بخشی دیگر در گودال‌های زمین باقی ماند و دریا را تشکیل داد. از این رو، دریا همواره کاهش می‌یابد و خورشید آن را می‌خشکاند، و سرانجام خشک خواهد شد. به قول تئوفراستوس، آناکسیمندر و دیوگنس بر این عقیده بوده‌اند.

این ویژگی اندیشه‌ی ملطیان است که جدایی متقابل اضداد متخاصم یکباره آغاز شده، و فرایند پیدایش جهان به وسیله‌ی عمل طبیعی نیروهای آن اضداد تداوم یافته است: مثلاً گرما رطوبت را خشک کرده است و مانند آن. همچنین اهمیت فوری رطوبت و گرما به محض آغاز باروری و تکوین، پس از حدس ارسطو و حدس خود ما درباره‌ی تالس، نیز جالب است. مخصوصاً گرما به عنوان اولین عامل پیدایش *genesis* نقش بسیار مهمی دارد و در مرحله‌ی بعدی نیز عمل گرما بر روی رطوبت است که موجب پیدایش حیات حیوانی می‌گردد. این ویژگی‌های سیستم آناکسیمندر شواهدی را تقویت می‌کند که بر ضد کسانی است که حدس ارسطو را به عنوان حدسی برگرفته از پیشرفت‌های دانش فیزیولوژیک و پزشکی در یونان کوچک می‌شمارند. ما، چنانکه انتظار می‌رفت، برخلاف نظر آنها، دیدیم که فیلسوفان، نه تنها با یکدیگر، بلکه با همشهریان خود نیز در این باره

بعضی نظرهای مشترک دارند.

مرحله‌ی بعدی این فرایند پیوسته چگونگی تشکیل اجرام آسمانی را توضیح می‌دهد. علاوه بر شاهی که در بالا نقل کردیم، فقرات زیر را در این باره داریم:^۱

(الف) هیپولیتوس، پس از کلماتی که در بالا نقل شد (ص ۴۸، بالا) اضافه می‌کند: «و ماه متناسب با باز یا بسته بودن این منفذها، در حال بزرگ شدن یا کاهش یافتن دیده می‌شود.» سپس جمله‌ای هست که به نظر می‌رسد بعضی از کلمات آن در نسخه‌ی خطی افتاده باشد، اما به نظر می‌رسد این جمله می‌گوید که حلقه‌ی خورشید بیست و هفت برابر زمین^۲ و حلقه‌ی ماه هیجده برابر زمین است، و اضافه می‌کند که خورشید بالاتر از همه‌ی اجرام آسمانی است و ستارگان پایین‌تر از همه‌ی آنها قرار دارند.

(ب) سیمپلیکیوس، درباره‌ی آسمان، ۴/۴۷۱ (دیلز - کرانتس، A ۱۹ که درباره‌ی سیارات است): «به قول یودموس، که نخستین تعیین نظم سیارات را به فیثاغوریان نسبت می‌دهد، آناکسیمندر نخستین کسی بود که درباره‌ی اندازه و فاصله‌ی سیارات بحث کرد. امروزه اندازه و فاصله‌ی خورشید و ماه را با مبداء قرار دادن خسوف و کسوف محاسبه می‌کنند، و این نیز کشف آناکسیمندر است.»

۱. در این مورد، من دو شاهد زیر را نادیده گرفته‌ام: (الف) فقره‌ای از آئسوخولوس (دیلز - کرانتس، A ۲۱)، که روایت تحریف شده‌ی چیزی است که آئتیوس به وضوح توصیف کرده است، و (ب) آئتیوس، کتاب دوم، ۱۶، ۵، (A ۱۵) که، همان‌طور که کان گفته است (Anaximander, 59)، تکرار ارجاع قبلی به راسطواست.

۲. درایر (Dreyer (Planetary Systems, ۱۵, n.۱) متن را به همان صورت موجود می‌پذیرد.

(ج) آنتیوس، کتاب دوم، ۱۵، ۶ (A۱۸): «آناکسیمندر و متروودوروس Metrodorus اهل خیوس chios و کراتس Crates عقیده دارند که خورشید بالاتر از همه [ی اجرام سماوی] است و سپس ماه و پایین تر از همه، ستارگان ثابت و سیارات قرار دارند.»

(د) همان، ۲۰، ۱ (A۲۱): «به عقیده‌ی آناکسیمندر، خورشید ضرورتاً حلقه‌ای است بیست و هشت برابر اندازه‌ی زمین، مانند چرخ ارابه‌ای که دور آن دره مانند و پُر از آتش است، و در نقطه‌ی معینی به آتش اجازه داده می‌شود تا از راه دهانه‌ای مانند کوره‌ی آهنگری دیده شود: این است خورشید.»

(ه) همان، ۲۱، ۱ (A۲۱): «آناکسیمندر می‌گوید که خورشید به اندازه‌ی زمین است، اما حلقه‌ای که منفذ خورشید در آن قرار دارد و خورشید به وسیله‌ی آن حلقه به هر سو حمل می‌شود، بیست و هفت برابر زمین است.»

(و) همان، ۲۴، ۲ (A۲۱): «به قول آناکسیمندر خورشید هنگامی می‌گیرد که دهانه‌ای که آتش از آن خارج می‌شود، بسته شود.»

(ز) همان، ۲۵، ۱ (A۲۲): «به قول آناکسیمندر، ماه ضرورتاً حلقه‌ای است نوزده برابر اندازه‌ی زمین، مانند چرخ ارابه‌ای که دور آن دره مانند بوده و پُر از آتش است مانند خورشید، و مانند خورشید به صورت مایل قرار دارد و دهانه‌ای واحد مانند دهانه‌ی کوره‌ی آهنگری دارد. گرفتنی آن مانند برگشتن چرخ است.^۱

(ح) همان، ۲۹، ۱ (A۲۲): «آناکسیمندر می‌گوید ماه هنگامی می‌گیرد که دهانه‌ی چرخ آن بسته شود.»

۱. جمله‌ی اخیر، که استوبائیوس آن را آورده ولی پلوتارک (عقاید نگاری، ۳۵۵) نیاورده است، مبهم است (و شاید تحریف شده باشد: کان، *Anaximander* 60)، اما نمی‌توان گفت که با فقره‌ی نقل شده‌ی بعدی در تعارض است.

(ط) همان، ۲۸، ۱ (A۲۲)، ذیل این فقره را ندارد): «آناکسیمندر و کسنوفانس و بروسوس می‌گویند که نور ماه از خودش است، اما به مراتب رقیق‌تر [از نور خورشید]».^۱

علی‌رغم اختلافات جزئی، می‌توان شرح زیر را به عنوان شرحی محتمل پذیرفت. پرده‌ی آتشین و کروی جهان تازه مولود، (بی‌تردید تحت تأثیر فشار رطوبت یا جریانی که حاصل عمل خود آن در تبخیر رطوبت مرکزی است)، به حلقه‌هایی جدا از هم تقسیم می‌شود که در اطراف هر یک از آنها رطوبت متراکم در جوشش و غلیان است. هر جا که منفذی باشد، ما خود اجرام آسمانی را می‌بینیم. پس خورشید و ماه به واقع چرخ‌های گردانی از آتش هستند که در اطراف زمین می‌گردند، اما با هاله‌ای از رطوبت پوشانده شده‌اند، مگر در نقاطی که سوراخ باشد، و از این سوراخ‌ها، آتش، مانند فواره‌ی گدازان گاز از درزهای مجرای خود، جریان می‌یابد. (تشبیه جدید از تشبیه یونانی به مطلب نزدیک‌تر است، در یونان به خروج هوا از دهانه‌ی کوره‌ی آهنگری تشبیه می‌کرده‌اند). حلقه‌های ستارگان را به آسانی نمی‌توان به کمک منابع تکه پاره‌ی ما تجسم کرد، اما می‌توان فرض کرد که حلقه‌ی هر ستاره

۱. این جمله را باید بر جمله‌ی دیوگنس لائرتیوس، دوم، ۱، (دیلز - کرائنس، A ۱)، که نور ماه را از خورشید می‌داند، ترجیح داد. دیدگاه صحیح، در عهد باستان حتی به تالس و همچنین به آناکسیمنس نسبت داده شده بود، که ستاره‌شناسی خیالی تا اندازه‌ای با وی جایگاه خود را یافته است. به نظر می‌رسد که بر این دیدگاه صحیح، بار اول در پارمنیدس (پاره‌ی ۱۴) تأکید شده است، اما هیث (Aristarchus, 75 f.) درباره‌ی پاره‌ی ۱۴ منقول از پارمنیدس تردید دارد و کشف این دیدگاه را به آناکساگوراس نسبت می‌دهد.

سوراخ‌های بسیار دارد.^۱ ذکر راه‌شیری *Milky Way*، به وسیله‌ی بعضی از منابع جدید، به سختی یک تبیین کافی به دست می‌دهد، هر چند ممکن است معتقد شد که ظاهر آن، ایده‌ی چرخ را در ذهن آناکسیمندر به وجود آورده است. چنین پنداشته‌اند که همه‌ی ستارگان در سطحی کروی قرار دارند، و سیارات را در این جهت از ستارگان هنوز تشخیص نداده‌اند. (یودموس در فقره‌ی (ب) در بالا، تشخیص مدارات سیاره‌ای را به فیثاغوریان نسبت می‌دهد. بیان سیمپلیکیوس درباره‌ی عقاید آناکسیمندر در مورد سیارات مبهم است، چنانکه این پیشنهاد او نیز مبهم است که ممکن است خود آناکسیمندر از مشاهده‌ی کسوف و خسوف اندازه و فاصله‌ی خورشید و ماه را استنتاج کرده باشد.)

این فرض که ستارگان از خورشید یا ماه به زمین نزدیک‌ترند، برخلاف ستاره‌شناسی یونانی است، زیرا براساس ستاره‌شناسی یونانی، ستارگان ثابت - چنانکه بسیار طبیعی به نظر می‌رسد - در پیرامون خارجی جهان کروی قرار دارند، و خورشید و ماه و سیارات در زیر آنها در مدارهای متفاوت می‌چرخند.

سیستم آناکسیمندر این سؤال را در ذهن خواننده‌ی جدید مطرح می‌کند که حلقه‌های ستارگان چگونه، دست کم در بعضی اوقات، مانع نور خورشید و ماه نمی‌شوند، اما شدیداً مشکوک است که آیا این

۱. درباره‌ی پیشنهاد برنت که فقط یک «چرخ ستارگان» وجود دارد و این که این چرخ برای تبیین حرکات ستارگان شام و صبح مطرح شده است (نه ستارگانی که هنوز تشخیص داده نشده‌اند) رک: *EGP*, 69 and Taylor, *Timaieus*, 160, n. I. حتی اگر بتوان با این پیشنهاد توضیح داد که چرا «چرخ ستارگان» از چرخ خورشید و ماه کوچک‌تر است، باز نمی‌توان از آن به کمک متون باقی مانده، حمایت کرد.

سؤال برای خود وی آگاهانه مطرح بوده است یا نه.^۱

ممکن است فرض کنیم که حلقه‌ها به اندازه‌ی قطر زمین ضخامت دارند. اختلاف در گزارش در اندازه‌ی (قطر) حلقه‌های خورشید و ماه را (۲۷ و ۱۸ یا ۲۸ و ۱۹ برابر اندازه‌ی زمین) از زمان برنت (EGP, 68) به اندازه‌گیری‌های سطح بیرونی یا درونی حلقه‌ها مربوط دانسته‌اند، تا اینکه کریک این حقیقت ساده را خاطرنشان کرد که این توجیه مستلزم این است که مبنای اختلاف، دو قطر زمین باشد، نه یک قطر آن. او پیشنهاد می‌کند که «رقم بزرگ‌تر باید نشان دهنده‌ی قطر، از لبه‌ی خارجی تا لبه‌ی خارجی باشد، و رقم کوچک‌تر نشان دهنده‌ی آن از نقاط واقع در نیمه‌راه بین لبه‌ی درونی و لبه‌ی خارجی کمانه‌ی واقعی هوا باشد» (KR, 136). در هر صورت، محتمل است که ارقام بزرگ‌تر

۱. درباره‌ی این نکته رک:

Heath, *Aristarchus*, 31, Burnet, *EGP*, 68, Kahn
Anaximander, 89 f.

برنت، با اشاره به هومر، پیشنهاد می‌کند که در یونان باستان می‌پنداشتند که سراسر هوا (*aer*) را می‌توان دید، هر چند این ویژگی را داشت که هر چه در آن محصور باشد نامریی می‌گردد. درایر (Planetary Systems, 14) می‌گوید که در آن زمان مشاهده‌ی ستاره‌شناختی باید آن اندازه عقب مانده بوده باشد که آناکسیمندر به ناپدید شدن مکرر نور ستارگان در پرتو نور ماه توجه نکرده باشد. بنابر روایت‌های عقایدنگاری (دیوگنس لائرتیوس، نهم، ۳۳)، لئوکیپوس نیز جایگاه خورشید را در حداکثر فاصله از زمین می‌دانست، اما ستارگان را در میان خورشید و ماه جای می‌داد. در جمله‌ای از عقاید *plactica* (دیلز - کرانتس، A۲۸، ۴۰a) به نظر می‌رسد به پارمنیدس نسبت داده‌اند که ستارگان ثابت را نزدیک‌ترین اجرام آسمانی به زمین می‌دانسته است. ممکن است پارمنیدس این آموزه‌ی خود را از آناکسیمندر گرفته باشد. با وجود این، بسیار محتمل است که عقایدنگاران کلمات او را بد فهمیده باشند. رک: ZN، ۷۱۴، یادداشت ۲.

تصحیح بعضی از مفسران از الگوی ساده‌ی آناکسیمندر در مضربی از سه باشد. هیچ اظهار نظری درباره‌ی حلقه‌های ستارگان باقی نمانده است، اما از آن‌جا که گفته‌اند قطر زمین باید سه برابر ارتفاع آن باشد، به نظر می‌رسد گویا این اعداد ریشه‌ی قراردادی یا مذهبی دارند و آناکسیمندر هنوز آنها را پشت سر نگذاشته است. اگر چنین باشد، به نظر می‌رسد عدد گم شده باید نه باشد.^۱

اظهار این که خورشید مریی به همان اندازه‌ای (به همان قطری) است که زمین است، در زمان آناکسیمندر بسیار شایان توجه است. (در قرن بعد، آناکساگوراس به سبب گفتن اینکه خورشید سنگ گداخته‌ای است بزرگ‌تر از پلوپونز ما، تحت تعقیب قرار گرفت.) اگر بکوشیم آن اظهار را دقیقاً به فاصله‌ی خورشید از زمین یعنی به قطر چرخ آن، ربط

۱. تانری و برنت و هیث و کرنفورد نیز چنین فکر می‌کنند. ایچ. گومپرتس در بحث جالبی درباره‌ی انواع تشبیهاتی که پیش از سقراطیان به کار برده‌اند، این عدد را بیشتر با تناسبی مربوط می‌داند که معماری یونانی یا طراحی یونانی در طراحی شهر یا معبد نشان داده است (Journ. Hist. Ideas, ۱۹۴۳, ۷-۱۶۶). همچنین رک: W.I. Maston, *Rev. Metaph.* 1954-5, 447. «در ظاهر امر، در این‌جا نمونه‌ای باستانی از این ایده را داریم که طبیعت باید با عقل مطابقت کند، یعنی نوعی متافیزیک ابتدایی از گونه‌ی ریاضی. احتمالاً فرض کرده‌اند که شخص، ارقام را به سبب معقولیت ذاتی آنها می‌پذیرد (یعنی، هماهنگی فیثاغوری) ... به علاوه، نباید این حقیقت را نادیده بگیریم که اعداد در زمینه‌ی شرح عقلانی طبیعت اشیاء ظاهر می‌شوند، که همان‌طور که کرنفورد پذیرفته است، به هیچ وجه خالی از ارجاع به مشاهده نیست.» (ارجاع به این اثر کرنفورد است: *Princ. Sap.* 165 and 170). کان (Anaximander, 44-7) بر عنصر عقلانی در الگوی آناکسیمندر تأکید می‌کند.

دهیم مشکل می‌آفریند.^۱ امکان ندارد این اظهار، خود را به زور بر ذهن آناکسیمندر عرضه کرده باشد، و همه‌ی مدارک ثابت می‌کند که او متفکری جسور و اصیل بوده است. با وجود این، امکان عدم اعتبار آن اظهار نیز کاملاً منتفی نیست.

تبیین خوش بیان خسوف و کسوف، و اهله‌ی ماه، که آناکسیمندر آنها را به باز و بسته شدن سوراخ‌های در هاله‌ی رطوبی اجرام آسمانی می‌داند، نشان دهنده‌ی یکی دیگر از ابتکارات ستاره‌شناختی اوست و همین بیان، حدس خوش بینانه‌ی سیمپلیکیوس را کنار می‌گذارد که آناکسیمندر از این پدیده برای محاسبه‌ی اندازه و فاصله‌ی خورشید و ماه استفاده کرده است.

به سختی می‌توان با قطعیت جزئیات بیشتری در این باره در سیستم آناکسیمندر گفت. آنتیوس می‌گوید حلقه‌های خورشید و ماه، از نظر آناکسیمندر «به صورت مایل» قرار دارند و میل آنها به طرف خط استوای آسمانی است، و این عبارت، بی‌تردید چنانکه هیث نیز می‌گوید، کوششی است برای تبیین حرکت سالانه‌ی خورشید و حرکت ماهانه‌ی ماه.

راه‌های ساده‌ای نیز پیشنهاد کرده‌اند که بنابر آنها، ممکن است آناکسیمندر تبیین انقلابین را در نظر داشته است،^۲ اما همه‌ی این راه‌ها

۱. جی. بی. بورک، G. B. Gurck، در مقاله‌ای درباره‌ی آناکسیمندر (Rev. *Metaph.* 1949-50, 137-60) درباره‌ی این مسئله بحث کرده است، هر چند همه‌ی این ایده‌ها پذیرفتنی نیستند.

۲. در این باره رک: Heath, *Aristarchus*, 32 ff, هایدل (CP, 1912, 233, n. 4) معتقد است که عبارت «فرمان زمان» در یکی از پاره‌های معروف آناکسیمندر احتمالاً به تورب مدار آن دلالت می‌کند که به گمان وی

حدسی اند. حتی این نیز قطعی نیست که کلمه‌ی «گردش‌ها» (τροπαί) که در فقراتی می‌آید که آشکارا هدف از آنها اطلاقیشان بر آناکسیمندر است، آیا به انقلابین^۱ دلالت دارد یا به سادگی بر انقلاب‌های اجرام آسمانی، چنانکه گاهی چنین دلالت می‌کند.^۲ ارسطو در فقره‌ای از کائنات جو که در صفحه‌ی ۵۲ نقل کردم، می‌گوید که عمل آسمانی در خشک کردن آب، سبب «بادها و گردش‌های خورشید و ماه می‌شود». اسکندر در تفسیر این فقره می‌گوید:

از آن [یعنی، آن بخش از رطوبتِ آغازین که خورشید بخار می‌کند] سرچشمه می‌گیرد بادها و گردش‌های خورشید و ماه، عقیده‌ای که می‌گوید گردش‌ها (انقلاب‌ها؟)ی آن اجرام از این بخارات و دم‌ها ناشی می‌شود، زیرا آنها به جایی برمی‌گردند که در آن رطوبت کافی به دست می‌آورند.

در این جا ارجاعی روشن به این ایده‌ی قدیمی وجود دارد که آتش‌های

آناکسیمندر آن را کشف کرده است. هایدل نشان می‌دهد که این امر چگونه با اضداد - گرم و سرد، خشک و تر - خواندن طرفین دعوا متناسب است.
۱. و به پدیده‌ی مشابهی در مورد ماه، که تسلر معتقد است بسیار بعید است آناکسیمندر از آن اطلاع داشته باشد. درایر (Planetary System, ۱۷, n.۱) با وی موافق نیست.

2. Arist. *Meteor.* 353 b 8, 355 a 25.

تسلر در فقره‌ی بعدی خاطر نشان می‌کند که مطابق طبیعی‌ترین معنای τὸς τροπὰς αὐτοῦ، ارسطو از «برگشت‌های» اجرام آسمانی سخن گفته است نه از برگشت‌های خورشید. (ZN, 298, n.4, Heath, Aristarchus, 33, n.3) در مورد عقیده‌ی مخالف رک:

Cherniss, ACP, 135, n. 544.

جهانی یا اجرام آسمانی از رطوبت «تغذیه می کنند».^۱ بیشتر از آنچه این توصیف دست دوم یا سوم اجازه می دهد به سختی می توان پیش رفت. ممکن است آناکسیمندر فرض کرده باشد که حدود مسیر خورشید در دایره البروج به وسیله ی فراوانی رطوبت، در ناحیه ی خاصی از آسمان، معین شده باشد، رطوبتی که وجود خورشید به آن بسته است؛ یا ممکن است او کوشیده باشد نظریه ای به وجود آورد که کل انقلاب های کیهانی را علت یابی کند، و پیشنهاد آن این باشد که حرکت به وسیله ی جریان های هوایی آغاز شد که فرایند تبخیر برپا می کنند. آناکسیمندر چیزی درباره ی حرکت گردش دایره کیهانی به ما نمی گوید، و تنها بدیل این است که فرض شود حرکت، زمانی به وسیله ی «حرکت ازلی» بی کران، که طبیعت نامعین دارد، به وجود آمد؛ گیهان به هنگام وضع حمل، کودکی آورد که هرگز متولد نشده بود. نشان داده شده است که چنین زبانی مناسب اندیشه ی آناکسیمندر، البته نه در معنای استعاری، است. این تبیین ساده، از تبیین های بسیار محتمل است. آنچه باقی ماند نشان دادن این است که ستاره شناسی یونانیان در آن زمان هنوز در مرحله ی ابتدایی بوده است. قدرت شخصی مانند آناکسیمندر در عقل خلاق اوست، عقلی که با آن طرح های جهان را طراحی کرد، و ممکن است با درایر هم عقیده باشیم که «احتمالاً سیستم آناکسیمندر هرگز به ورای طرح پیشرفت نکرد و جزئیات آن مطرح نشد».

مدرک ما درباره ی شکل و موقعیت زمین به شرح زیر است:

۱. چرنیس *op. cit.* 135, n. 544 مخالف است، اساساً به این دلیل که کائنات جو ۲۵۵a۲۴-۵ نشان می دهد که این هواست و نه رطوبت که موجب گردش ها می شود. اما در هوا نیز قطعاً آب وجود دارد.

(الف) [پلوتارک] جنگ (A 10)، در همان متنی که بخشی از آن در ص ۴۸ نقل شد): «و او می گوید که زمین استوانه‌ای شکل است و عرض آن سه برابر عمق آن است.»

(ب) هیپولیتوس. رد، ۱، ۶، ۳ (A 11): «زمین به نحو آزاد معلق است، البته نه به وسیله‌ی اجبار هیچ نیرویی، بلکه در جایی که هست باقی می ماند، زیرا از هر چیز فاصله‌ی یکسان دارد. شکل آن گرد شده rounded (درباره‌ی این کلمه پایین را ببینید) و مدور است مانند طبلی استوانه‌ای؛ بر روی یکی از سطوح آن ما قرار داریم، و علاوه بر آن، یک سطح مقابل نیز دارد.^۱ آئیئوس (A 25) تکرار می کند که زمین «به طبلی استوانه‌ای شباهت دارد.»

(ج) دلیل این را که چرا زمین در مرکز قرار دارد، ارسطو قبلاً کاملاً بیان کرده بود (درباره‌ی آسمان، 10 295b، A 26): «اما عده‌ای هستند که «یکسانی indifference^۲ زمین را علت ثبات آن می دانند، مثلاً، از میان قُدماء، آناکسیمندر. این کسان استدلال می کنند که آنچه در مرکز قرار داشته و نسبت آن به هر دو طرف یکسان باشد، در یک جهت حرکت نمی کند - خواه به بالا، یا به پایین، یا به اطراف - و از آن جا که برای آن غیر ممکن است که در آن واحد در جهات متضاد حرکت کند، پس بی حرکت باقی می ماند.»

(د) یودموس، ستاره‌شناسی، نقل شده به وسیله‌ی ثئو (P. Theo 26 A Hiller, 18 198. از طریق درکولیدس Dercyllides: «آناکسیمندر می گوید که زمین آزادانه معلق است و در گرد مرکز

۱. این ترجمه براساس تصحیحات مختلف متن موجود است، رک: دیلز و کرفورد: Princ. Sap. 166, n. 2.

۲. برنت و استواکس ὁμοιότητος را چنین ترجمه کرده‌اند؛ سیاق متن، معنا را کاملاً روشن می کند.

تعیین کردن معنای دقیق کلمه‌ی *γυρόν* (که در فقره‌ی (ب) «گرد شده» ترجمه شد؛ این کلمه صورت تصحیح شده‌ی صورت غیرممکن *γυρόν* در نسخه‌های خطی است)^۱ دشوار است. واژه‌نامه آن را «گرد» و «مُحَدَّب» معنی کرده است، و در ادیسه *Odyssey* (فصل نوزدهم، ۲۴۶) این کلمه در معنای شخص شانه گرد آمده است. آناکسیمندر، اگر از این کلمه استفاده کرده باشد، ممکن است مقصود او این بوده باشد که سطوح زمین، چنانکه از مشاهده نیز برمی آید، صاف نیست بلکه مُحَدَّب (کوژ) است، هر چند این معنا با تشبیه «سنگ استوانه‌ای» کمتر مناسب دارد. از اسم آن کلمه یعنی (*γῦρος*) در مورد چیزهای حلقه مانند استفاده می‌کنند، چنانکه فی‌المثل جویبار گرد درخت را می‌کند، و امکان دیگر این است که مقصود آناکسیمندر نشان دادن این است که زمین در مرکزش سوراخی دارد، و از این رو شکل زمین دوایر اجرام آسمانی را بر گرد آن فراهم می‌آورد. طبل استوانه‌ای اغلب چنین سوراخی دارد.^۲ بیان نقل شده از یودموس در فقره‌ی (د) مبنی بر حرکت

۱. این صورت را روپر و دیلز و عموماً پذیرفته‌اند. کان (*Anaximander*, 56) اخیراً از صورت *γυρόν* دفاع کرده است، اما من نمی‌توانم بپذیرم که عبارت یونانی *τὸ σχῆμα γυρόν* بیان طبیعی «ویژگی آن رطوبت است» باشد، به ویژه وقتی به دنبال آن کلمه‌ی *στρογγύλον* بیاید.

۲. جالب است که نقشه‌ی بابلی که کان Kahn به عنوان الگوی ممکن آناکسیمندر آورده است (*Anaximander*, Pl. 1) نه تنها زمین را مدور نشان می‌دهد، بلکه زمین در این نقشه سوراخی گرد در وسط دارد. این شکل به عنوان «مؤثر محتمل در شکل قطب‌نما» توضیح داده شده است، اما فقط به این دلیل که «در هر صورت تبیین و توضیح بهتری وجود ندارد» (همان، ۸۳).

زمین را نباید چندان جدی گرفت. در همان فقره، بر شرح احتمالاً اغراق آمیز یودموس درباره‌ی دانش ستاره‌شناختی تالس و بر این گفته‌ی او اعتماد می‌شود که آناکسیمندر علت گرسنگی‌های ماه را کشف کرد و این حقیقت را دریافت که نور ماه از خورشید است. همان‌طور که تسلر پیشنهاد می‌کند - و به نظر می‌رسد که اسکندر نیز در تردید است - بدفهمی‌هایی درباره‌ی کلماتی که آناکسیمندر تصور اصیل خود را با آنها بیان کرده است، پیش آمده است؛ تصویری که بنابراین، زمین بی‌آنکه چیزی آن را ثابت نگه دارد، در فضا آزادانه شناور است.^۱

مهم‌ترین سهم آناکسیمندر در نظریه‌ی جهان‌شناختی، بی‌تردید کنار گذاشتن این ایده است که زمین به نکه دارنده نیاز دارد. یعنی این عقیده که زمین بر روی آب شناور است، که چنانکه دیدیم میراثی از دوره‌ی اسطوره است و تالس آن را جاودانه کرد. وقتی از استدلال «یکسانی» بر له این عقیده که زمین بی‌آنکه بر روی چیزی باشد در مرکز جهان کروی قرار دارد و اجرام آسمانی در دایره‌های کامل در بالا و پایین آن به دور آن می‌گردند کمک گرفته شد، به واقع این اندیشه گامی بود به طرف جلو. هیچ چیزی استقلال ذهن آناکسیمندر، و چنانکه خواهیم دید، سرعت پیشرفت او را در حق جانشینانش نشان نمی‌دهد.

1. ZN, 303, Alex, ap. *Simpl. de Caelo*, 532. 6 ff.

دیدگاه مخالف برنت به بعضی پیش‌تصوراتی که ضرورتاً صحیح نیستند بسته است. لازم نیست ما با تصحیح مونتوکل که $\kappa\epsilon\iota\tau\omicron\iota$ را به جای $\kappa\iota\nu\epsilon\iota\tau\omicron\iota$ می‌گیرد موافق باشیم، هر چند $\kappa\epsilon\iota\tau\omicron\iota$ $\pi\epsilon\rho\iota$ $\tau\omicron$ $\tau\omicron\upsilon$ $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\upsilon$ $\mu\acute{\epsilon}\sigma\sigma\omicron\nu$ ، چنانکه کاملاً محتمل است، دقیق‌ترین توصیف خواهد بود، اگر آناکسیمندر درباره‌ی قرص زمین چنان اندیشیده باشد که مرکز آن یک سوراخ دارد.

افلاطون، تقریباً دو قرن بعد، با نشان دادن این که سقراط دیدگاه او را پذیرفته بود، آناکسیمندر را تحسین می‌کند و در فایدون (E 108) و بعد - ترجمه‌ی ای. جی. چورچ (A. J. Church) می‌گوید:

اولاً، من اعتقاد دارم که زمین جسمی گرد است و در مرکز آسمان‌ها قرار دارد، و از این رو به هوا یا نیروی دیگری نیاز ندارد تا او را نگه دارد: یکسانی^۱ *equiformity* آسمان‌ها از نظر اجزاء تشکیل دهنده‌ی آنها و تعادل *equipoise* خود زمین برای نگه داشتن آن، بسنده است. شیء متعادلی که در مرکز آنچه هم شکل *equiform* است قرار دارد اندکی به هیچ سو نمی‌گراید: چنین شیبی بی‌حرکت و در تعادل کامل باقی می‌ماند. روشن است که تشخیص کرویّت زمین نمی‌تواند امری بسیار قدیمی باشد، اما این کار در سنت ملطیان انجام نشد، و ذکر هوا یادآوری عقب گرد ایونی‌های بعدی به تصور ذهن ساده در این مورد است که زمین به نگه دارنده‌ی مادی نیاز دارد، زیرا آنها فرض می‌کردند که زمین را هوا نگه داشته است.

بنابر این، به عقیده‌ی آناکسیمندر، کوسموس (جهان منظم) از آپایرون برآمده است و سرانجام به همان حالت بی‌صورتی باز خواهد گشت که از آن پدید آمده است. فقط خود آپایرون «ازلی و ابدی»، «جاودانی و فناپذیر» است. آنتیوس چنین می‌نویسد (A14):

آناکسیمندر اهل میلتوس، پسر پراکسیادس، می‌گوید که اصل

۱. درباره‌ی *ὁμοιότης* به معنای شباهت هندسی رک:

Kahn, *Anaximander*, 79, n. 3.

نخستین اشیاء موجود عبارت است از بی کران؛ زیرا همه‌ی این اشیاء از آن به وجود می‌آیند و همه در آن منهدم می‌شوند. چرا که جهان‌های بی‌شمار پدید می‌آیند و دوباره در آنچه از آن پدید آمده‌اند، نابود می‌شوند.

اما هیچکدام از منابع ما چگونگی این امر را تبیین نمی‌کنند. به نظر می‌رسد که گویا آناکسیمندر به اندازه‌ی آغاز جهان، به پایان آن علاقه‌مند نبوده است. معمولاً عقیده بر این است که یکی از جملات او (اگر بخش اول این جمله اصلاً از او باشد) بر پایان جهان اشارت دارد: «اشیاء در آنچه از آن پدید آمده‌اند، منهدم می‌شوند»: اما این عبارت، به واقع، تبدیل عناصر به یکدیگر را توصیف می‌کند، که از دلالت بر انهدام جهان بسیار دور است، و نشان فرایندی است که جهان را حفظ می‌کند.^۱

آنچه بیشتر مطرح است، عبارت است از ذکر زمانی که دیگر آب وجود نداشته باشد، و آتش که ضد آب است غالب آید و همه‌ی آب‌ها را بخشکاند.^۲ این امر آشکارا تعادل جهان را از هم خواهد پاشید، تعادلی که به وسیله‌ی تبدیل و تجاوز چند جانبه‌ی اضداد به، و بر، یکدیگر و «جبران» «بی‌عدالتی» یکدیگر حفظ می‌شود. نمی‌توان این فرایند

۱. ص ۸۱ در بالا. هایدل نیز اینگونه فکر می‌کند: CP, 1912, 233-4. هایدل، درباره‌ی انهدام جهان می‌گوید (ص ۲۳۴، یادداشت ۳): «بی‌تردید آناکسیمندر به انهدام جهان، و همچنین به اضداد، عقیده داشته است؛ اما شک نیست که او به این مطالب در مورد مسئله‌ی تغذیه فکر می‌کرده است.» این تفسیر، بسیار ممکن است، اما منابع این را به ما نمی‌گویند.

۲. ارسطو، کائنات جو، ۳۵۳b۹، نقل شده در بالا، ص ۹۲.

حلقوی را، که به قول آناکسیمندر «مطابق حکم (یا فرمان) زمان صورت می‌گیرد»، جز بر تغییرات سالانه‌ی فصول اطلاق کرد. پایدار بودن غلبه‌ی گرم و خشک آشکارا نظم کیهان را برهم خواهد زد. کرنفورد این امکان را با ایده‌ی باستانی «تابستان بزرگ» و «زمستان بزرگ» مرتبط می‌داند و «انهدام‌های متناوب جهان را به وسیله‌ی رطوبت گرم و رطوبت سرد» می‌پذیرد. جهان ما درنهایت به وسیله‌ی آتش، و سپس سیل منهدم خواهد شد.^۱ ممکن است منظور آناکسیمندر نیز همین باشد، اما اگر چنین باشد، این با دوباره جذب شدن هر چیز در آپایرون متفاوت خواهد بود، و فهمیدن این مشکل خواهد بود که چگونه می‌توان بر گرما که اجازه یافته است تا پیروزی نهایی را از آن خود کند - یا بی‌عدالتی بزرگ را جبران کند - فشار آورد تا از سلطه‌ی همه‌جانبه‌ی خود دست بردارد. جهان از حالتی خنثی آغاز می‌شود، نه از یک حد *extreme*. اگر این همان اندیشه‌ای نباشد که آناکسیمندر از آن آغاز کرد، اندیشه‌ای که موجب شد او آپایرون را آرچه بداند نه آب یا چیزی دیگر، در این صورت ما در تفسیر وی به واقع شکست خورده‌ایم و شانس کمتری برای موفقیت داریم.

1. *Princ. Sap.* 183 f.

قطعاً، چنانکه کرنفورد می‌گوید، «انهدام متناوب دست کم بخش بزرگی از انسان‌ها به وسیله‌ی آتش و سیل در اندیشه‌ی یونانیان ریشه‌ای عمیق دارد.»

منشاء حیات حیوانی و انسانی

پس از تشکیل کیهان به وسیله‌ی جدا شدن اضداد، یا عناصر از یکدیگر و یافتن جایگاه شایسته‌ی خود، مرحله‌ی بعدی، ظهور حیات حیوانی است. این مرحله با سازگاری چشمگیر (و کاملاً جدا از اندیشه‌های دینی یا اسطوره‌ای) تبیین شده است؛ و گفته شده است که ظهور حیات حیوانی از همان فرایند «جدا شدن» ناشی می‌شود که حاصل عمل گرم و خشک بر روی سرد و مرطوب است: زیرا حیات از عنصر مرطوب از طریق عمل گرماده‌ی خورشید بر روی آن ناشی می‌شود. این نظریه با این عقیده‌ی پایدار مرتبط بود که حتی در جهان فعلی، حیات «به صورت خود به خودی» از ماده‌ی گرم گندیده ناشی می‌شود، عقیده‌ای که بی‌شک بر مشاهده - یا چنانکه دکتر دبلیو. پی. دی. وایتمن Dr. W.

P. D. Wighman گفته است، بر «یک مشاهده» - مبتنی است، که «تنها مشاهده‌ی آشنا، ولی بد تفسیر شده، در آب و هوای گرم است»^۱
اقوال موجود در این باره چنین است:

(الف) هیپولیتوس، رد، ۱، ۶، ۶ (A11): «او می گوید که موجودات زنده از تبخیر عنصر مرطوب به وسیله‌ی خورشید ناشی می شوند؛ و این که انسان در اصل به موجود دیگری، یعنی به ماهی، شبیه بود.»
(ب) آتئیوس، کتاب پنجم، ۱۹، ۴ (A30): «آناکسیمندر می گوید که حیوانات نخستین در رطوبت پدید آمدند و به وسیله‌ی پوشش های^۲ خاردار پوشانده شده بودند، اما همچنانکه رشد می کردند، در بخش خشک تر ظاهر شدند، و پوشش خود را انداختند و به مدت کوتاهی زندگی کردند.»^۳

(ج) [پلوتارک] جنگ (A10)، ادامه‌ی قطعه‌ای که در ص ۴۸ و ص ۶۳ نقل شد): «او می گوید که در اصل انسان از جاندارانی به شکل دیگر زاییده شده بود، زیرا در صورتی که جانداران دیگر غذای خود را به

1. Growth of Scientific Ideas, 14.

پیدایش خود به خودی در نظر ارسطو امری بی چون و چراست (اما برای او ناخوشایند است، زیرا با تئوری او درباره‌ی کارهای طبیعت ناسازگار است)، و عقیده‌ای است که در اروپای قرن نوزدهم طرفدارانی داشت. رک:

Guthrie, *In the Beginning*, 41 f.

جی. ای. ویلسون در *Before Philosophy*, 59 می گوید که زارعین مصری هنوز به قدرت حیات بخش موجود در گل و لای نیل عقیده دارند. (هر دوی این نویسندگان اخیر، توضیحاتی درباره‌ی این عقیده نقل کرده‌اند.)

۲. φλοιοῖς؛ همان کلمه‌ای که در فقره‌ی نقل شده در ص ۴۸ در بالا، از جنگ *Stromateis*، در مورد پوست درخت به کار برده شده بود.

۳. یا «به صورت متفاوتی زندگی کردند» (یعنی: بر روی زمین). رک: KR, 141.

به سرعت می‌یابند، تنها انسان به دوره‌ی شیرخواری طولانی محتاج است؛ از این رو، اگر انسان از آغاز به صورت کنونی خود بود، نمی‌توانست زنده بماند.»

ارجاع به منشاء انسان طبیعتاً دلبستگی خاصی است. تا این‌جا چیزی نداریم که با این فرض ناسازگار باشد که آناکسیمندر تکامل تدریجی انسان را، بر زمینه‌ای داروینی، از انواع جانداران آبری توصیف می‌کند. به واقع، این بیان هیپولیتوس، که «انسان در آغاز شبیه جاننداری دیگر، یعنی ماهی بود»، خود به خود جایی برای تفسیر دیگر باقی نمی‌گذارد. با وجود این، به نظر می‌رسد این تفسیر همان چیزی نیست که منظور آناکسیمندر است. پلوتارک در کتاب مسایل مجلس مهمانی *Questiones Conviviales* (E 730، A 30) می‌گوید: انسان در آغاز در درون ماهی زاییده شد، وی این معنا را از طریق مقابله‌ی آن با این دیدگاه پذیرفتنی‌تر که انسان‌ها به ماهیان مرتبطند، روشن‌تر می‌کند. در این کتاب، میهمانان در مورد عادت پرهیز از خوردن گوشت ماهی براساس زمینه‌های دینی بحث می‌کنند. یکی از آنان‌ها مثال‌هایی از مردمی می‌آورد که گوشت ماهی نمی‌خوردند، زیرا آنها پوشیدون Poseidon را به عنوان پرورش دهنده و نیا می‌پرستیدند، و مانند شامیان Syrians عقیده داشتند که انسان از عنصر مرطوب به وجود آمده است. پلوتارک ادامه می‌دهد: «به این دلیل، آنها ماهی را به عنوان خویشاوند و برادر خوانده foster-brother حرمت می‌داشتند، و بدین ترتیب فلسفه‌ای معقول‌تر از فلسفه‌ی آناکسیمندر ابراز می‌داشتند؛ زیرا آناکسیمندر ماهی و انسان را در یک طبقه قرار نداد، اما گفت که انسان

در آغاز در ماهی زاییده شد، و به شیوه‌ی سگ ماهیان *galei* پرورش یافت و قادر شد تا در جست و جوی خود برآید، سپس انسان در خشکی ساکن شد. و درست همان‌طور که آتش ماده‌ای را می‌بلعد که آتش را فروزان می‌کند و پدر و مادر آتش است (چنانکه نویسنده‌ای که عروسی کیوکس در هسیود را اضافه کرده است نیز می‌گوید)، به همین ترتیب آناکسیمندر، که ماهی را پدر و مادر مشترک انسان‌ها می‌داند، انسان را از خوردن ماهی منع می‌کند.^۱

کنسورینوس Censorinus نویسنده‌ی لاتین از همین مسئله شرح روشن‌تری به دست می‌دهد (IV، ۷، ۴۳۰):

۱. جمله‌ی اخیر، جمله‌ای آشفته است. منطق این جمله مستلزم این است که اگر آناکسیمندر «درست مثل» آتش عمل می‌کند، باید ماهی خورد یا خوردن آن را توصیه کند. همچنین این امر دلیلی رضایت‌بخش است که چرا فلسفه‌ی آناکسیمندر کمتر از فلسفه‌ی شامیان یا دیگران، *ἐπιεικής* («انسانی») بود. بی‌تردید پلوتارک درباره‌ی عادات واقعی غذایی آناکسیمندر چیزی نمی‌داند. اما به هر حال محتمل است که آناکسیمندر مثل اغلب مردم، از خوردن ماهی پرهیز نمی‌کرده است و دیگران را نیز از خوردن آن منع نمی‌کرده است، زیرا مدرکی که بر آن دلالت کند اصلاً وجود ندارد. با وجود این، به نظر می‌رسد که در معنای سلبی *διέβαλε πρὸς* تردید نیست، و به هر حال چه بسا کسی دوست داشته باشد که آن را چنین معنا کند «او [با ماهی] به عنوان غذا بر خورد بدی داشت». رک:

7270 ὅπωθεν ἡμῶς πρὸς ἐκεῖνα τὰ πόθη διαβόλλοντες a n d
809 F πρὸς τὴν κακίαν διαβολοῦμεν αὐτοὺς.

اگر متن درست باشد، باید این را نشان دهد که آناکسیمندر خوردن ماهی را بد می‌دانست، زیرا این عمل، شبیه عمل آتش در بلعیدن اصل و منشأ خود است، و «نامعقولیت» فلسفه‌ی وی این است که منع مذکور را با این ایده‌ی عجیب توجیه می‌کند که انسان از ماهی به وجود آمده است. اگر چنین باشد، پس مقصود آناکسیمندر خوب بیان نشده است.

آناکسیمندر اهل मिलेतوس گفت که به عقیده‌ی وی وقتی آب و خاک گرم شدند، ماهی یا دیگر جانداران شبیه ماهی، از آنها پدید آمدند. انسان در درون این جانداران شکل گرفت و تا رسیدن به حد بلوغ در درون آنها ماند؛ سپس سرانجام مرد و زن ظاهر شدند در حالی که قادر بودند غذای خود را به دست آورند.

از این رو به نظر می‌رسد که نظریه‌ی آناکسیمندر این است که جنین‌های انسان در درون بدن‌های موجوداتی ماهی‌سان رشد کردند و سرانجام در شکل مرد و زن ظاهر شدند. شرح وی از این موضوع، اولاً از این فرضیه استنتاج می‌شود که همه‌ی حیات از رطوبتی نشأت گرفته است که تحت تأثیر گرمای خورشید بوده است، و انسان نیز صرفاً مرحله‌ای از تکامل جهان به وسیله‌ی تأثیر متقابل اضداد در یکدیگر است. این نظریه را ظاهراً مشاهده و یا دانش برگرفته از مصریان و شرقیان نیز تأیید می‌کرده است. بنابراین، نخستین جانداران باید قادر به زندگی در محیط مرطوب، و شاید بیشتر شبیه خارپوست دریایی بوده باشند. نوزاد انسانی به سختی می‌تواند در این شرایط زنده ماند مگر آن که محافظت‌های خاصی از او به عمل آید، و در این جاست که مثال سگ‌ماهی *galeus* به عنوان راه حلی ممکن برای این مسئله، در ذهن آناکسیمندر آمده است. *galeus* بر سگ‌ماهی یا کوسه اطلاق می‌شود، و پلوتارک در تفسیر تأثیر پدر و مادر سگ‌ماهیان *galei* می‌گوید (De Soll. Anim. 982 C): «آنها تخم می‌گذارند، و سپس خود جاندار را به وجود می‌آورند، البته نه در بیرون، بلکه در درون بدن خودشان؛ و از نوزاد

پرستاری می‌کنند و سپس وضع حمل می‌کنند به نحوی که این امر برای نوزاد تولدی ثانوی محسوب می‌شود. سپس وقتی نوزادان بزرگ‌تر می‌شوند آنها را رها می‌کنند. پلوتارک بسیار روشن‌تر از این درباره‌ی محبت به نوزادان، ۴۹۴ الف می‌نویسد: «سگ ماهیان، به ویژه نوزاد خود را دوباره می‌زایند، اول می‌گذارند آنها رشد کنند و غذا خورند، آنگاه آنها را برمی‌گردانند و در زهدان خود جای می‌دهند.»

بی‌شک انواعی که پلوتارک در ذهن دارد عبارت است از سگ ماهی بی‌مو (*mustelus levis*، به تعبیر ارسطو: γαλεὸς ὁ λεῖος)، یک گونه‌ی زایایی که «موضوع یکی از معروف‌ترین توصیف‌های ارسطوست و مثال مشهور دانش تشریحی اوست.»^۱ ارسطو به این ویژگی مهم آنها اشاره می‌کند (تاریخ حیوان، ۵۶۵b۱) که «نوزاد به وسیله‌ی بند ناف که به زهدان متصل است رشد می‌کند، به نحوی که جنین در تمام مراحل خود، مانند جنین چهارپایان دیگر، از این طریق تغذیه می‌کند. بند ناف طولانی است، و به بخش زیرین زهدان متصل است (هر بند ناف به وسیله‌ی بادکش sucker می‌چسبد)، و همچنین به وسط اندام جنین، جایی که کبد قرار دارد، نیز متصل است.» ارسطو همچنین این عقیده را می‌پذیرد که «سگ ماهیان قادرند نوزادان خود را بیرون آورند و دوباره در درون خود برند» (۵۶۵b۲۴)، عقیده‌ای که تا قرون وسطی دوام داشت. برنت (EGP, 71, n. 2) فکر می‌کند که مقصود آناکسیمندر از این تشبیه، جزییات تشریحی جفت و بند ناف

1. D'Arcy Thompson, *Glossary of Greek Fishes*, 41.

برای اطلاعات بیشتر در این باره، رک:

Thompson s. v. γαλεός.

پوده است، و لازم نیست آن را با عقاید دیگر مرتبط دانست. و شخص هر اندازه هم به کشف اینگونه وفاداری به پدیده‌ی مشاهده شده، در مرحله‌ی جوانی فلسفه‌ی طبیعی یونانی علاقه‌مند باشد، به نظر نمی‌رسد که آناکسیمندر عقیده‌ای را طرد کرده باشد که هنوز ارسطو جداً بدان قایل بوده است، عقیده‌ای که بی‌تردید بهترین توضیح را برای هدف آناکسیمندر فراهم می‌آورد.^۱

۱. پس از تمام این بحث‌ها، باید خاطر نشان کرد که ظاهر $\gamma\alpha\lambda\epsilon\acute{o}\varsigma$ در ارجاع پلوتارک به آناکسیمندر بر این تصحیح نسخه‌ی خطی متن مبتنی است که می‌خواند: $\omega\sigma\pi\epsilon\rho\ \omicron\iota\ \pi\alpha\lambda\alpha\iota\omicron\iota$. (رک: DK, crit. n. *ad loc.*) این بی‌معناست، و ممکن است تصحیح فوق، قطعی تلقی شود، به ویژه از آن جهت که تفاوت دو کلمه برای نسخه نویس، شاید بیش از تفاوت بین $\gamma\alpha\lambda\epsilon\omicron\iota$ و $\gamma\alpha\lambda\epsilon\acute{o}\iota$ نباشد. با این همه، کریک معتقد است (KR, 142) که این تشبیه از آن خود آناکسیمندر نیست، بلکه ساخته‌ی پلوتارک است تا بر نظریه‌ی آناکسیمندر پرتوی افکند. البته این نظر ممکن است، اما من نمی‌توانم در این نکته با کریک موافق باشم که «بعید است» آناکسیمندر دانش لازم برای این تشبیه را داشته باشد. ساکنان سواحل دریاها احتمالاً درباره‌ی زندگی ماهیان بیش از مردم عادی عصر خود ما می‌دانسته‌اند.

کائنات جو

دیدگاه‌های گزارش شده‌ی آناکسیمندر درباره‌ی کائنات جو، پرتو بیشتری بر اصل سازگاری او می‌افکند که بنابر آن، پدیده‌های جهان فعلی را باید بر عمل کرده‌های همان نیروها و فرایندهایی نسبت داد که در آغاز، به جهان شکل داده‌اند. این امر به ویژه از تبیین وی درباره‌ی باد آشکار می‌شود، که باد را جریانی از هوا یا هوای متحرک می‌داند.

(الف) آنتیوس (A۲۴): «باد جریانی از هواست، و زمانی رخ می‌دهد که ظریف‌ترین [و مرطوب‌ترین] عناصر، به وسیله‌ی خورشید به حرکت درآیند [یا به مایع تبدیل شوند]» (دلیل گروه‌ها پس از این خواهد آمد).

(ب) هیپولیتوس، رد، کتاب اول، ۶، ۷ (A۱۱): «بادها زمانی پدید

می‌آیند که ظریف‌ترین بخارهای هوا جدا شوند، و با هم گرد آیند و به حرکت درآیند؛ باران حاصل تبخیر از زمین به وسیله‌ی عمل خورشید است.^۱

همان‌طور که ا. گیلبرت O. Gilbert گفته است (نظریه‌ی کائنات جو، ۵۱۲)، یادداشت مختصری که آتئیوس درباره‌ی عقیده‌ی آناکسیمندر در مورد باده‌ها دارد به واقع ترکیبی است از گزارش‌های تئوفراستوس از تبیین آناکسیمندر درباره‌ی باده‌ها از یک سو، و باران از سوی دیگر. مقایسه‌ی این گزارش با گزارش هیپولیتوس نشان می‌دهد که فرایند کیهانی جدا شدن *apokrisis* هنوز در کار است. بعد از آن که آب از خاک جدا شد، خورشید آب را بخار کرد و اتمسفر را پدید آورد. از آن جا که «جداشدگی» هنوز تداوم داشته است، بخار نیز به دو جوهر تقسیم می‌شود: جوهری سبک‌تر (ظریف‌تر، خشک‌تر) و جوهری سنگین‌تر (مرطوب‌تر). اولی به حرکت درمی‌آید و باد را پدید می‌آورد، و دومی باران را به وجود می‌آورد. به واقع تأثیر حرارت پیرامون در رطوبت مرکزی است که موجب ظهور حیات می‌شود.^۲

۱. این قرائت قطعی نیست. آنچه در این جا ترجمه شده عبارت است از:
τῆς ἐκ γῆς ὑπὸ τοῦ ἡλίου ἀνοαιδισομένης.

رک: به یادداشت دیلز در این باره:

Dox. 560. 10, Gilbert, op. cit. 406, n.

۲. این نظریه، شباهت ظاهری به نظریه‌ی ارسطو دارد، و از این رو ممکن است از منابع مشابهی متأثر باشد. ارسطو بعد از تقسیم بخار، به دو نوع بر بخار خشک و بخار مرطوب، چنین ادامه می‌دهد (کائنات جو، ۳۶۰a ۱۱): «بخاراتی که مقدار زیادی رطوبت داشته باشد، منشاء باران است، در صورتی که بخارات خشک منشاء و جوهر باده‌هاست.» اما ارسطو پیش می‌رود و تأکید می‌کند که،

به محض این که هوا به باد (بخش سبک و خشک) و ابر بارانی (سنگین و مرطوب) تقسیم شده است، این دو بخش، و به ویژه باد، موجب پدید آمدن رعد و برق شده است. از این رو آنتیوس (A23) در فصل مربوط به رعد و برق و شهاب سنگ‌ها meteorites و گردبادهای دریایی waterspouts و گردبادها whirlwinds می‌نویسد:

آناکسیمندر می‌گوید که علت همه‌ی این پدیده‌ها باد است. هنگامی که باد در ابرهای فشرده محبوس می‌شود و به سبب سبکی‌اش به طرف بیرون فشار می‌آورد، سپس پاره شدن ابرهای فشرده صدا می‌دهد و برخورد با تاریکی ابر موجب پدید آمدن نور می‌شود.^۱

چنین می‌نماید که در جریان «جدا شدگی» هوا به باد و ابر، بعضی از گونه‌های سبک‌تر و ظریف‌تر خود را چنان در احاطه‌ی کامل

از آن‌جا که این دو نوع بخار مشخصاً تفاوت دارند، بنابراین جوهرهای طبیعی باد و باران نیز متفاوتند، و ارسطو بر این مبنا از کسانی انتقاد می‌کند که می‌گویند جوهر واحد، یعنی هوا، است که وقتی به حرکت (κίνησμενον) در آید باد می‌شود، و هنگامی که فشرده شود (συνιστόμενον) باران می‌شود. این دیدگاه اخیر، ناچار دیدگاه آناکسیمندر وحدت‌گرای است، که نظریه‌ی جدا شدگی ἀπόκρισις پیش رونده از جوهر آغازین واحد وی این نتیجه‌ی ضروری را در خود گنجانده است که جوهر تشکیل دهنده‌ی باد و باران در نهایت یکی است. رک: کاشات جو ۳۴۹a۲۰، که در آن می‌گوید، همان مردم باد را به عنوان κίνησιν ἄερος تعریف می‌کنند، و همچنین رک: Gilbert, *op.cit.* 523, n.2. کان (Anaximander, 63) همه‌ی متن را از آنتیوس می‌داند و آن را توضیح می‌دهد.

۱. جملات مختصرتر را می‌توان در هیپولیتوس (A11) و سنکا (A23) یافت. کان (Anaximander, 103) نشان می‌دهد که چگونه آریستوفانس در نمایشنامه‌ی ابرها (۴۰۴-۷) این نظریه را بازسازی کرده است.

گونه‌های فشرده‌تر می‌یابند که نمی‌توانند به آسانی فرایند «جمع آمدن» با گونه‌های مشابه را کامل کنند. نتیجه‌ی این پدیده، انفجار شدید ابرهاست، که ما آن را به صورت رعد و برق درک می‌کنیم.

یادداشت اضافی:

«جهان‌های بی‌شمار»

عقیده‌ی آناکسیمندر درباره‌ی «جهان‌های بی‌شمار» موضوع مباحثات بغرنج و دشوار بوده است. جای طبیعی این بحث قبل از این بود، اما پیچیدگی این بحث و ارجاعات ناگزیر مکرر به منابع یونانی باعث شد که آن را به تعویق اندازیم و در ضمیمه بحث کنیم. بحث مفصل در این باره مستلزم جمع و بررسی بسیار دقیق اقوال است، جمع‌آوری و بررسی‌ای بسیار دقیق‌تر از آنچه در کتابی عمومی امکان دارد؛ اما نشان دادن نکاتی درباره‌ی این موضوع و تأثیر آن در تاریخ عمومی اندیشه‌ی یونان باستان، به هر حال، ارزش دارد.

از منابع مابعد ارسطویی چنین برمی‌آید که آناکسیمندر به وجود $\alpha\pi\epsilon\iota\rho\alpha\iota$ (جهان‌های بی‌شمار) یا $\alpha\pi\epsilon\iota\rho\alpha\iota$ κόσμοι

οὐρανοί (آسمان‌های بی‌شمار) عقیده داشته است. (در سیمپلیکیوس، درباره‌ی آسمان، ۲۰۲/۱۴، عبارت چنین است: ἄπειροι οἱ τῷ πλήθει). پرسش اصلی در این است که از نظر زمانی یکی از پی دیگری است یا اینکه به معنای وجود انبوهی بی‌شمار از جهان‌های هم بود در جسم گسترده‌ی آپایرون است؟ تسلر در دفاع از جهان‌های واحد متوالی و پایان‌ناپذیر استدلال می‌کند. برنت (EGP, 58 ff) بر این تفسیر اعتراض می‌کند و به شدت از این نظریه دفاع می‌کند که آناکسیمندر باید به وجود جهان‌های بی‌شمار هم بود معتقد بوده باشد. نستله، ویراستار تاریخ فلسفه‌ی یونان تسلر پس از مرگ وی، با استدلال‌های برنت قانع شده است (ZN, 312, n.). سپس کرنفورد در ۱۹۳۴، در مقاله‌ای در فصل نامه‌ی کلاسیک *classical Quarterly* (۱۹۳۴، ص ۱۶-۱)، از دیدگاه تسلر دفاع کرده است، و شواهد را دوباره بررسی کرده و استدلال‌های جدیدی برله جهان‌های واحد زماناً متوالی آورده است.

بدبختانه خود ارسطو در این باره رأی مشخصی ندارد. او هیچ جا آموزه‌ی ἄπειροι κόσμοι یا ἄπειροι οὐρανοί را مشخصاً به آناکسیمندر نسبت نداده است. وی در درباره‌ی آسمان (۳۰۳b۱۰) در بحث از فیلسوفانی که فقط به یک عنصر قایل اند، «خواه آب باشد یا هوا یا آتش یا جوهری رقیق‌تر از آب و غلیظ‌تر از هوا»، می‌گوید که به قول آنها «این عنصر نامتناهی است و πάντως τοὺς οὐρανούς» (همه‌ی جهان را دربر می‌گیرد)؛ اما، حتی اگر بگوییم که منظور ارسطو از οὐρανοί «جهان‌ها» بوده است، باز تردیدآمیز است که آیا وی در این

فقره، آناکسیمندر را در ذهن داشته است یا نه.^۱

بنابراین، همه‌ی شاهدان ما در این باره به زمان‌های بعد تعلق دارند، و مستقیماً به ارسطو باز نمی‌گردند. این شاهدان یا (الف) *ἄπειροι οὐρανοί* یا (ب) *ἄπειροι κόσμοι* یا (ج) *ἄπειροι οὐρανοί* و هم *κόσμοι* را به آناکسیمندر نسبت می‌دهند. شاید آوردن مجموعه‌ای از فقرات موجود در این باره در این جا مفید باشد، هر چند بعضی از این فقرات را قبل از آن که مبنای پژوهش بیشتر قرار دهیم، باید در خود متن بررسی کنیم.

(a) *Aët. ap. Stob. (A 17):* 'Α. ἀπεφήνατο τοὺς ἀπείρανους θεούς.

اما در اصول *plastica* عبارت چنین است:

τοὺς ἀστέρας οὐρανίους θεούς

رک: کرنفورد، همان، ص ۱۰.

(b) (i) *simpl. Cael. 615. 15 (A 17):* ἄπειρον δὲ πρῶτος ὑπέθετο, ἵνα ἔχη χρῆσθαι πρὸς τοὺς γενέσεις ἀφθόνως. καὶ κόσμους δὲ ἀπείρους οὗτος καὶ ἕκαστον τῶν κόσμων ἐξ ἀπείρον τοῦ τοιούτου στοιχείον ὑπέθετο ὡς δοκεῖ.

(ii) *Simple. Cael. 202. 14* (در دیلز - کرانتس نیست) :

۱. برنت (EGP, 55 f) می‌گوید که عنصر میانجی اشاره است به آپایرون آناکسیمندر، و استوکس *Stocks* در ترجمه‌ی خود از برنت پیروی کرده است، اما بسیاری از محققان فی‌المثل، تسلر و دیلز بر ضد این تشخیص برنت هستند. در مورد استدلال‌های مخالف در این باره رک: ویرایش راس از فیزیک ارسطو، ص ۴۸۲.

οἱ δὲ καὶ τῷ πλήθει ὀπείρους κόσμους, ὡς Ἀ. μὲν ὀπειρον τῷ μεγέθει τὴν ἀρχὴν θέμενος ὀπείρους ἐξ αὐτοῦ τῷ πλήθει κόσμους ποιεῖν δοκεῖ, Λεύκιππος δὲ καὶ Δημόκριτος ὀπείτους τῷ πλήθει τοὺς κόσμους ἐν ὀπείρῳ τῷ κενῷ καὶ ἐξ ὀπείρων τῷ πλήθει τῶν ἀτόμων συνίστασθαι φησι.

به نظر می‌رسد که کاربرد *δοκεῖ* در این دو فقره نشان دهنده‌ی تردید قطعی سیمپلیکیوس در موافقت است. در فقره‌ی اول، استدلال بر این که آپایرون از نظر مقدار نامحدود است، ممکن است اصلاً از آن خود آناکسیمندر نباشد. (ص ۳۷ در بالا).

(iii) *Simpl. Phys.* 1121. 5 (A 17): οἱ μὲν γὰρ ὀπείρους τῷ πλήθει τοὺς κόσμους ὑποθέμενοι, ὡς οἱ περὶ Ἀ. καὶ Λεύκιππον καὶ Δημόκριτον καὶ ὕστερον οἱ περὶ Ἐπίκουρον, γινομένους αὐτοὺς καὶ φθειρομένους ὑπέθεντο ἐπὶ ὀπειρον, ἄλλων μὲν ὀεῖ γινομένων ἄλλων δὲ φθειτομένων, καὶ τὴν κίνησιν αἴτιον ἔλεγον.

این بیان که جهان‌های بی‌شمار «بعضی همواره به وجود می‌آیند، و بعضی دیگر از بین می‌روند»، هم بر توالی زمانی دلالت می‌کند و هم بر کثرت مکانی. اطمینان البته به هر دو عقیده داشتند. عبارت قبلی، «که جهان‌های بی‌شمار را چنان فرض می‌کرد که به طور مداوم به وجود می‌آیند و از بین می‌روند»، در صورتی مناسب آناکسیمندر خواهد بود که او در هر زمان به یک جهان واحد عقیده داشته باشد. در اینجا او به سادگی با اطمینان به عنوان قایل به جهان‌های بی‌شمار دسته‌بندی

می‌شود، اما در (ii) سیمپلیکیوس به درستی یادداشت می‌کند که جهان‌بینی اتمی از دو جهت متفاوت بود: (الف) از جهت قول به فضای خالی و (ب) از جهت قول به وجود اتم‌های بی‌شمار.

(iv) Aëtius (A 14): Ἄ φησίτων ὄντων ἀρχὴν εἶναι το ὄπειρον. ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς τοῦτο πάντα φθείρεσθαι. διὸ καὶ γεννᾶσθαι ὀπίρους κόσμους καὶ πόλιν φθείρεσθαι εἰς τὸ ἐξ οὗ γίνεσθαι.

این فقره، به تنهایی، بر جهان‌های متوالی، و نه جهان‌های هم‌بود، دلالت دارد.

(V) Aëtius (A 17): Ἄ., Ἀναξیمενης, Ἀρχελαος, Διογένης, Λεύκιππος, Δημόκριτος, Ἐπίκουρος ὀπίρους κόσμους ἐν τῷ ὀλείρῳ κατὰ πᾶσαν περιαγωγὴν.

(چنین است استوبایثوس. پلوتارک مجعول فقط دموکریتوس و اپیکوروس را ذکر می‌کند و به جای περιαγωγὴν، περίστασιν دارد.)

روشن است که پس از آن که اپیکوروس آموزه‌ی اتمی درباره‌ی جهان‌های بی‌شمار در فضای نامتناهی را عمومیت بخشید، این تمایل به وجود آمد که این دیدگاه را در همه‌ی نظریه‌های فیزیکی قدیم‌تر نیز بخوانند. سیمپلیکیوس، درباره‌ی آسمان، ۲۰۲/۱۳، در برابر عقیده‌ی آناکسیمنس به ἕνα ὄπειρον κόσμον درست عقیده‌ی آناکسیمندر به τῷ πλήθει ὀπίρους κόσμους را می‌نشانند. در این باره رک: کرنفورد، همان، ۵. به علاوه، همان‌طور که کرنفورد گفته است، پلوتارک مجعول نه تنها ملطیان را از جرگه‌ی قایلان به جهان‌های بی‌شمار حذف

می‌کند، بلکه از Θαλῆς καὶ οἱ ὅτι αὐτοῦ (که مطمئناً باید شامل آناکسیمندر نیز باشد) که به وجود یک جهان واحد عقیده داشته است.

کلمات (κατὰ πάσαν περιχώρησιν یا περιστάσιν) بسیار مبهم‌اند. برنت که معتقد است آناکسیمندر به جهان‌های بی‌شمار هم بود عقیده داشته است، و این جهان‌ها به صورت ستارگان، دیدنی هستند، چنین ترجمه می‌کند: «به هر جهت نظر کنیم؛ اما تسلر به وجهی بسیار معقول‌تر چنین ترجمه می‌کند: «در هر حلقه» (از کون و فساد).

(Vi) Aëtius (A 17): τῶν ἀπείρουσ ἀποφηναμένων τοὺς κόσμους ἅ. τὸ ἴσον αὐτοὺς ἀπέχειν ἀλλήλων, Ἐπίκουρος ἄνισον εἶναι τὸ μεταξὺ τῶν κόσμων διάστημα.

در زیر به اهمیت این جمله اشاره خواهد شد.

(Vii) Cicero, N.D.I, 10, 25 (A 17): *Anaximandri outem opinio est nativos esse deos longis intervallis orientes occidentesque, eosque innumerabiles esse mundos.*

(Viii) Augustine, *Civ. Dei*. VIII, 2 (A 17): *Non enim ex una re sicut Thales ex umore, sed ex suis propriis principiis quasque res nasci putavit, Quae rerum principia singularum esse credidit infinita, et innumerabiles mundos gignere et quaecumque in eis oriuntur; eosque mundos modo dissolvi modo*

iterum gigni existimavit, quanta aetate sua manere potuerit, necipse aliquid divinae menti in hsererum operibus tribuens.

این فقره، خود به خود با ایده‌ی جهان‌های واحد متوالی ناسازگار نیست، اما بی‌تردید منبع آگوستین در این دیدگاه سهیم است که آناکسیمندر به جهان‌های بی‌شمار به همان معنای اپیکوری قایل بوده است.

من قبلاً (ص ۴۲ یادداشت ۲) به این مشکل مفسران بعدی اشاره کردم که آیا آپایرون آناکسیمندر را باید جوهری بسیط تلقی کرد یا جوهری مرکب. اندیشه‌ی وی برای تشخیص دادن ناسازگاری آن بسیار ابتدایی است.

(c) (i) Simpl. Phys. 24. 16 (A 9): λέγει δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν πνὰ φύσιν ὤπειρον, ἐξ ἧς ὀπαντος γίνεσθαι οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους.

(ii) Hippol. Ref. I, 6, I (A 11): οὗτος ἀρχὴν ἔφη τῶν ὄντων φύσιν πνὰ τοῦ ἀπείρου, ἐξ ἧς γίνεσθαι τοὺς οὐπανοὺς καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς κόσμον.

اگر هیپولیتوس در مفرد نوشتن κόσμον متن ثئوفراستوس را درست بازسازی کرده باشد، در این صورت ممکن است معنای آن، چنان که دیلز - کرانتس گفته‌اند، «جهان‌های در آنها» نباشد، بلکه «نظم نهفته در آنها» باشد. (دیلز، عقایدنگاری، ۱۳۲ و بعد، بعد از ستایش هیپولیتوس به عنوان «بهترین نساخ»، نسخه‌ی دست نویس را به

κόσμον تبدیل می کند تا با فقرات (i) و (iii) سازگار آید.

(iii) Plut. *Strom.* (A10): τὸ ἄπειρον ... ἐξ οὗ δὴ φησι τοὺς οὐρανοὺς ἀποκεκρίσθαι καὶ καθόλου τοὺς ὅλωντος κόσμους.

این فقره، که در آن جهان‌ها «بی شمار» تلقی شده‌اند، و کلمات ἐν αὐτοῖς در آن نیامده است، و در آن ὅλωντος از οὐρανοὺς به κόσμους منتقل شده است، با تصور اتمیان از جهان‌های بی شمار سازگار است. اما سیمپلیکیوس و هیپولیتوس با قرار دادن κόσμοι در οὐρανοί، به نظر می‌رسد که جهان‌های بی شمار را منکرند (کرنفورد، همان، ۱۱).

به طور کلی، «بررسی دقیق سُنّت عقایدنگاری نشان می‌دهد که بیشتر مطالب بازمانده در این باره، از ارسطو و ثئوفراستوس گرفته شده‌اند، و در آنها κοσμοι جانشین οὐρανοί شده است و اکثر آنچه شنیده می‌شود درباره‌ی ὅλωντος κόσμοι است» (کرنفورد، همان).

کلمات οὐρανός , κόσμος، که کسانی که می‌کوشند تا آناکسیمندر را تفسیر کنند به کار می‌برند، مانند کلمه‌ی ἄπειρον بیش از یک معنا دارند. این شاید بیشتر محتمل است تا این که بگوییم آناکسیمندر κόσμος را در معنای جهان یا کیهان به کار نبرده است. این کلمه در اصل به معنای «نظم» است، هرچند از همان روزگاران باستان معنای آن با معنای «آرایش» پیوند خورده است. (نظم، در چشم یونانیان، به معنای شیء زیباست.) زیرا، از نظر متفکر یونانی، شایان توجه‌ترین چیز جهان عبارت است از نظمی که (بیشتر از هر چیز در

پدیده‌های جهانی مانند حرکات خورشید و ماه و ستارگان) به نمایش می‌گذارد، و این نظم به طور کاملاً بنیادی با آشوبی مقابل می‌نشیند که به عقیده‌ی وی بر این نظم مقدم است، از این جاست که این کلمه به تدریج در معنای «نظم جهان» و سرانجام در معنای «جهان» به کار رفت. این امر به تدریج رخ داد، و فقراتی وجود دارد که تعیین اندازه‌ی پیشرفت معنای آن کلمه در آن فقرات بسیار دشوار است (فی‌المثل، پاره‌ی ۳۰ هراکلیتوس)؛ اما بعید است که کلمه‌ای که این چنین کاربرد خشکی داشته است، قبل از قرن پنجم پ. م بدون ابهام به معنای جهان فهمیده شده باشد. با این حال، امپدکلس این کلمه را در اواسط همان قرن چنین به کار برده است.^۱ هر آنچه آناکسیمندر نوشته باشد، منابع ما که تفسیر هستند، آن را نقل نکرده‌اند.

کلمه‌ی κόσμος در نوشته‌های فلسفی متأخر به معنای (الف) نظم جهان، کیهان؛ و (ب) قلمرو مجزا در درون نظم جهان می‌باشد. نحویان می‌گویند که هومر، جهان (τὸ πᾶν) را به پنج κόσμοι تقسیم کرده است: οὐρανός و آب و هوا و خاک و الیمپوس Olympus. (نمونه‌های دیگر در کرنفورد، همان، ۱).

οὐρανός (اورانوس) را به سه معنا به کار برده‌اند. ارسطو این سه معنا را در درباره‌ی آسمان (۲۷۸b۹ و بعد) آورده است: (۱) خارجی‌ترین پیرامون جهان؛ (۲) آسمان‌ها به طور کلی، از جمله به معنای مسیر ستارگان ثابت و سیاره‌ها و خورشید و ماه، که گمان می‌کردند در

۱. امپدکلس، پاره‌ی ۱۳۴ و ۱۳۵. درباره‌ی بحثی کلی و خوب در مورد این کلمه، رک:

ترازهای متفاوت قرار دارند، و برخی به زمین واقع در مرکز نزدیک‌ترند و برخی از آن دورترند؛ (۳) کیهان به طور کلی. این امر قطعاً برای توجیه ادعای کرنفورد کفایت می‌کند که «عقایدنگاران، در برخورد با جملاتی که از ثئوفراستوس درباره‌ی کثرت κόσμοι یا οὐρανοί استخراج شده بودند، ممکن بود در معنای این کلمات تردید کنند».

خلاصه‌ی دیدگاه کرنفورد، که در این جا به عنوان معقول‌ترین دیدگاهی که تا به حال ارائه شده است عرضه شد، این بود که زمانی که آناکسیمندر، بی‌هرگونه تردید (تعبیر یونانی هر چه باشد)، درباره‌ی کثرت جهان‌های نامتناهی سخن می‌گفت، مقصودش جهان‌های واحد متوالی در زمان بوده است. وقتی از ἀπειροὶ οὐρανοί نام می‌برد و، فی‌المثل، می‌گوید که آنها خدایان هستند، جهان‌هایی غیر از آنچه ما در یک آن می‌توانیم در آن وارد شویم، در نظر نداشته است. جملاتی که به طور مبهم به جهان‌های بی‌شمار دلالت دارند (مثلاً، جمله‌ی (vi) (b) در بالا)، یا جملاتی که شیوه‌ی بیان آنها چنان است که گویا آن ایده را ارائه نمی‌کند، از ابهام بین οὐρανοί و κόσμοι نشأت می‌گیرند. مسئول این ابهام ثئوفراستوس نیست، بلکه این ابهام در این فرض‌ها ریشه دارد که اپیکوریان با آموزه‌ی اتمیان درباره‌ی جهان‌های بی‌شماری که در نقاط مختلف فضای نامتناهی به نحو تصادفی قرار دارند، عموماً آشنایی داشته‌اند.

اگر بپذیریم که آناکسیمندر به آموزه‌ی جهان‌های واحد متوالی عقیده داشته است، آنگاه، لازم نخواهد بود کاری را که کرنفورد انجام

داده است به عمل آوریم، یعنی عبارت پاره‌ی شفاهی آناکسیمندر را به حساب آوریم (درباره‌ی این پاره در ص در بالا بحث کرده‌ایم). به نظر می‌رسد بیان پاره‌ی مذکور، که بنابر آن اشیاء در آنچه از آن پدید آمده‌اند نابود می‌شوند زیرا باید یکدیگر را عادلانه پاداش دهند، یک آهنگ حلقوی و فصلی را توصیف می‌کند که بیانگر جهانی واحد است، نه بیانگر جذب دوباره‌ی اجزای از هم جدا شده در آپایرون نخستین. اما آناکسیمندر عقیده داشته است که جهان منظم، همان‌طور که آغازی داشته است، نابود نیز خواهد شد، و بدین ترتیب، آناکسیمندر این جهان منظم را با آپایرون، که فناپذیر است، مقابل می‌نشاند. بی‌تردید این است معنای بیان آئیوس (iv) (b) در بالا) درباره‌ی ὅππειροι κόσμοι، که به نظر می‌رسد قطعاً بر جهان‌های متوالی دلالت دارد.

این بیان مأخوذ استوئیوس از آئیوس که، آناکسیمندر ὅππειρους οὐρανοὺς را خدایان می‌نامید،^۱ به دیدگاه مربوط به حلقه‌های بی‌شمار آتش، که ستارگانند، راجع است، حلقه‌هایی که از شکافته شدن گره‌ی نخستین آتش که جهان را در آغاز آن احاطه کرده بود، نتیجه شده است. از این رو οὐρανοί، یعنی به این معنای ارسطویی هر یک از آسمان‌های بسیار، نامیدن آنها طبیعی است، آسمان‌هایی که اجرام آسمانی را حمل می‌کنند. یونانیان تا زمان آناکسیمندر فکر می‌کردند که فقط یک اورانوس واحد وجود دارد و این اورانوس البته

۱. جانشینی عبارت ὀστέρας οὐρανόιους در روایت پلوتارک را، همان‌طور که کرنفورد پیشنهاد کرده است، می‌توان تفسیر کلمات دیگر دانست. اگر چنین باشد، تفسیر فوق تفسیری درست است.

خداست، و این عقیده از زمان پیدایش خدایان هسیود و دیگران شناخته شده بود. این اورانوس واحد در نظریه‌ی جهان‌شناسی اصیل و شگفت آناکسیمندر شکافته شد و بسیار گردید، و این به اندازه‌ی کافی معقول است که آناکسیمندر هم بر این واقعیت تأکید کند که اینک هم ὅλπειροι οὐρανοί وجود دارند و هم ایده‌ی الهی بودن‌شان را حفظ کرده‌اند، مخصوصاً از آن‌جا که عقیده‌ی دیگری، که تا زمان افلاطون و ارسطو و پس از آنها دوام آورده بود، این بود که ستارگان الهی‌اند. هنگامی که آناکسیمندر به هنگام سخن گفتن از آنها گزارش کرد که οὐρανοὺς καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς (یا τοὺς ... κόσμους)، «پس، آسمان‌ها» حلقه‌های اجرام آسمانی می‌شوند، و κόσμος یا κόσμοι در آنها ممکن است منطقه یا مناطقی از جهان منظم شوند که به وسیله‌ی آنها احاطه شده‌اند» (کرنفورد، ۱۱).

برنت در هم‌زمانی با بعضی از عقایدنگاران که گفته‌اند آناکسیمندر به وجود همزمان بسیاری از جهان‌های مشابه جهان ما عقیده داشته است، که در بیکرانی آپایرون پراکنده‌اند، خواه برحق بوده باشد خواه نه، مطلبی گفته است که قطعاً با شواهد موجود در دسترس ما در تضاد است. یعنی، این که این جهان‌های بی‌شمار عبارتند از خود ستارگان. ستارگان بخش‌هایی از این کیهان هستند، که از نخستین پوشش خارجی آن تشکیل شده‌اند.

اگر آناکسیمندر گفته باشد که توالی نامحدودی از جهان‌های واحد وجود دارد، و از ὅλπειροι οὐρανοί به معنای تعداد زیادی از دوایر آسمانی که ما به عنوان ستارگان می‌بینیم حرف زده باشد، پس روشن

است که او زبان را طوری به کار بسته است که اگر عقایدنگاران پیشاپیش وسوسه‌ی سوء تعبیر داشته باشند، زبان وی در معرض بدفهمی است. وجود چنین وسوسه‌ای را این حقیقت ثابت کرده است که اتمیان قرن پنجم به وجود جهان‌های بی‌شمار هم‌زمان در فضای نامتناهی قابل بوده‌اند، و وقتی می‌گویند آناکسیمندر نیز چنین عقایدی داشته است (رک: (v), (iii) (b) در بالا)، به واقع او را در پیوند با آنها و اخلاف اپیکوری آنها می‌یابیم. بیان مابعد اپیکوری و شگفت‌انگیزی که در بالا (vi) (b) نقل کردم، و نشان دهنده‌ی این است که نویسنده به فاصله‌ی مکانی می‌اندیشد و نه به فاصله‌ی زمانی (و تا آن‌جا که به اپیکوروس مربوط می‌شود، وی بی‌تردید درون جهان *intermundia* را در ذهن داشته است)، ابهامی را که در مورد *κόσμοι* و *κόσμοι* پیش از این مطرح کردیم، به خوبی منعکس می‌کند. درواقع، فاصله‌های *οὐρανοί* [اورانوس‌های] آناکسیمندر (خورشید تا ماه، ماه تا ستارگان، ستارگان تا زمین) برابر، و نه برابر قطرهای زمین است (کرنفورد، ۱۲). در جمله‌ی سیسرون ((b) (vii)) تصمیم‌گیری در این باره بسیار مشکل است که آیا طول فاصله‌ها *longa intervall* زمانی است یا مکانی، اما در هر صورت منبع او احتمالاً از نظریه‌ی اپیکوری متأثر است.

می‌دانیم که عقیده‌ی اتمیان به جهان‌های بی‌شمار از ایده‌ی آنها درباره‌ی ماهیت جسم و مکان سرچشمه می‌گیرد. نه تنها شاهی از این ایده‌ها در آناکسیمندر وجود ندارد، بلکه می‌توان گفت که قبل از قرن پنجم، تمایز فلسفی روشنی بین جسم و فضای خالی تشخیص داده نشده بود، و این تمایز نتیجه‌ی نقادی‌های پارمنیدس از سیستم‌های

قدیم‌تر بود. وحدت‌گرایان نخستین همه‌ی هستی ($\tau\acute{o} \acute{o}\nu$) را با فوزیس نخستین، که در نظر آنها جسم مادی بود، یکی می‌دانستند. منطق آنها بیشتر از این پیش نرفت، اما پارمنیدس گفت، در نتیجه اگر جسم مادی همه‌ی آنچه را موجود ($\tau\acute{o} \acute{o}\nu$) است تشکیل می‌دهد، پس آنچه جسم نیست، وجود ندارد، یعنی، فضای خالی نا-موجود ($\mu\eta \acute{o}\nu$) است. در مقابل این استدلال پاسخ نادادنی (زیرا این استدلال در آن زمان چنین در نظر می‌آمد)، تأکید بر وجود فضای خالی مستلزم شجاعت چشمگیر لئوکیپوس و دموکریتوس بود، و آنها نیز فقط با اصطلاحات پارادکسیکال توانستند بر آن تأکید کنند. «آنها گفتند که نا-موجود کمتر از موجود وجود ندارند.»^۱

آنها ضمن این که حق سخن گفتن از فضای خالی به مثابه امری متمایز از هر شکل ماده را به خود می‌دادند، در صدد برآمدند تا نشان دهند چنین فضایی باید نامتناهی باشد، و برای این کار از استدلال‌هایی استفاده کردند که امروزه در نظر ما استدلال‌هایی روشن‌اند، اما احتمالاً قبلاً چنین نبوده‌اند.^۲ آنها گفتند که در این فضای نامتناهی، تعدادی نامتناهی از اتم‌ها با اشکال متفاوت وجود دارند که بی‌هدف در هر جهت در حرکتند. اگر این اتم‌ها در بخشی از این خلاء نامتناهی، جهان منظم پدید آورند، در این صورت این فرض که آنها در جای دیگر چنین جهانی پدید خواهند آورد بسیار نامعقول خواهد بود، هر چند

۱. ارسطو، متافیزیک، ۹۸۵b۴ و بعد. آنها ملا $\tau\acute{o} \acute{o}\nu$ و خلا را $\tau\acute{o} \mu\eta$ $\acute{o}\nu$ نامیدند: $\delta\iota\acute{o} \kappa\alpha\iota \omicron\upsilon\theta\acute{\epsilon}\nu \mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu \tau\acute{o} \acute{o}\nu \tau\omicron\upsilon \mu\eta \acute{o}\nu \tau\omicron\varsigma \epsilon\lambda\lambda\epsilon\nu\alpha\iota \phi\omicron\alpha\sigma\iota\nu$.

۲. بعضی از استدلال‌هایی را که ارسطو در فیزیک (۲۰۳b۲۳) تکرار کرده است، از اتمیان گرفته است.

بی تردید همه‌ی جهان‌ها cosmoi عیناً مثل جهان ما نخواهند بود.^۱

تصویری که آناکسیمندر از واقعیت ارائه می‌کند با این تصویر اتمیان بسیار فرق دارد، و، چنانکه امروزه بر ما روشن است، مرحله‌ی بسیار ابتدایی اندیشه را بیان می‌کند. آپایرون او فضای خالی نیست، بلکه جسم است، و علاوه بر این، جسمی است زنده و الهی. این حقیقت اخیر پشتیبانی است بر این فرض که او آپایرون را دقیقاً از نظر وسعت نامتناهی تصور نمی‌کرده است. قبلاً دیدیم که وی تصور دقیقی از مفهوم نامتناهی مکانی نداشته است، و علاوه بر این، اصولاً برای اندیشه‌ی هر یونانی مشکل بود که امری الهی را از نظر وسعت نامتناهی تصور کند. مسلک وحدت وجودی کسنوفانس تمام امور الهی را به مثابه یک کُرِه مطرح کرد، و قلمرو الوهیت هنوز در ارسطو به شکل کُرِوی نزدیک است، کسی که οὐρανός را الهی می‌داند و می‌گوید که شکل کُرِوی، به سبب کمالش، تنها شکل مناسب آن است. درست همان‌طور که زمین در مرکز جهان کُرِوی قرار دارد، به همان ترتیب ممکن است آناکسیمندر به طور مبهم تصور کرده باشد که جهان به مثابه یک کل از درون یک آپایرون الهی و کُرِوی ناشی می‌شود و در آن نابود می‌گردد. می‌گوییم «به طور مبهم تصور کرده باشد»، زیرا علی‌رغم عقلانیت بسیار سیستم وی، چنان به نظر می‌رسد که گویا آناکسیمندر این مسئله را صرفاً به این دلیل پذیرفته است که ذهن یونانی هنوز آماده نبود درباره‌ی لوازمات مفاهیم نامتناهی یا عدم نامتناهی بودن مکان بحث کند.

۱. هیپولیتوس، رد. کتاب اول، ۱۳، ۲، دموکریتوس، ۸۴۰.

(کریک در 6-121 KR درباره‌ی مسئله‌ی جهان‌های بی‌شمار در فلسفه‌ی آناکسیمندر بحث کرده است. او به طور مختصر استدلال می‌کند که حتی مفهوم جهان‌های متوالی و هم‌بود نیز برای آناکسیمندر پذیرفتنی نیست. یگر در ویرایش دوم (I, 159) *Paideia* اظهار می‌کند، که برخلاف رأی قبلی‌اش، تحت تأثیر استدلال‌های اثر مندولفو *L'Infinito nel pensiero dei Greci* به وجود جهان‌های بی‌شمار هم‌زمان در فلسفه‌ی آناکسیمندر قایل شده است. رک: Kahn, *Anaximander*, 46-53).

بخش دوم

آناکسیمنس

تاریخ و نوشته‌ها

آناکسیمنس، جوان‌ترین معاصر آناکسیمندر، نیز در حدود اواسط قرن ششم فعال بود و احتمالاً هنگامی که ایونیا پس از شکست پادشاه لیدیایی به دست کوروش پادشاه ایران تغییر فرهنگ داده بود، آناکسیمنس مردی جوان بود. او را دوست و شاگرد و جانشین آناکسیمندر توصیف کرده‌اند.^۱ دیوگنس لائرتیوس (کتاب ۲، ۳) می‌گوید که آناکسیمنس «به سبک ساده و موجز ایونیانی نوشت»، و هر چند دیوگنس این سند را از منابع خود برگرفته است، همین سند به ما

۱. مسئله‌ی تاریخ دقیق آناکسیمنس دشوار است. رک:

G. B. Kerferd in *Mus. Helv.* 1954, 117-21.

کرنفرد در ص ۱۲۱ هنگامی که پیشنهاد می‌کند که واژه‌ی ἑτοῖος بر چیزی بیش از همانندی با آناکسیمندر دلالت ندارد، به نظر می‌رسد این واژه را بدون دقت لازم بررسی کرده است.

اجازه می‌دهد فرض کنیم که آثار فیلسوف در دوره‌ی یونانی مآبی هنوز وجود داشته است. این نظر دیوگنس را می‌توان در مقابل بعضی شرح‌های تئوفراستوس بر زیان تا اندازه‌ای شعرگونه‌ی آناکسیمنس نشاناند، و تفاوت سبک شاید نشان دوگونه رهیافت معمولی و علمی آناکسیمنس باشد. چیزی درباره‌ی اضمداد متنازع مانند نیروهای متخاصم یا «پاداش دادن» «بی‌عدالتی» از وی شنیده نشده است.

هوا به مشابه آرچه

آناکسیمنس، مانند آناکسیمندر، هنوز کاملاً به سنت وحدت‌گرایی متعلق بود. یعنی، تنها تبیین پذیرفتنی درباره‌ی ماهیت اشیاء هنوز این بود که شخص نشان دهد چگونه «همه‌ی اشیاء از امری واحد پدید می‌آیند و در همان دوباره منحل می‌شوند» - این عقیده در چشم جهان یونان به شاعران افسانه‌ای‌شان مانند موسائیوس Musaeus باز می‌گردد (دیوگنس لائرتیوس، یکم، ۳). اهمیت اصلی سیستم آناکسیمنس عبارت است از کنار گذاشتن آپایرون غالباً بی‌نام آناکسیمندر و دلایلی که او را به انتخاب آرچه‌ی دیگری برای همه‌ی اشیاء رهنمون شدند. آرچه دیگر چیزی نبود که به واسطه‌ی نشان ویژه‌اش شناخته شود و به شیوه‌ی بغرنج اندیشه‌ی یونان باستان با صفت و حرف تعریف و توصیف گردد

- گرمایی، سرمایی، بیکرانی. چنانکه دیدیم این امور، کیفیات نبودند، بلکه اشیایی مکّیف بودند، اما آناکسیمنس برای آرخه‌اش مستقیماً نامی جوهری انتخاب کرد. آرخه‌ی او هوا بود. شاید اندیشه‌ی او فراتر از اندیشه‌ی آناکسیمندر رفت. بیکران، هنگامی که «حدهایی» به خود می‌پذیرفت و به صورت اضداد مقید جهان درمی‌آمد دیگر بی‌کران نبود، اما هوا قابلیت دارد فشرده شود یا رقیق گردد، گرم‌تر یا سردتر شود، و با وجود این، همان جوهر باقی بماند که بود. هر چند تمایز آگاهانه هنوز در آینده صورت خواهد گرفت، ما گامی به تمایز جوهر و کیفیت نزدیک‌تر هستیم، تمایزی که ارسطو به غلط فرض کرد که کاملاً در ذهن اسلاف آناکسیمنس حضور داشته است.^۱ با وجود این، آناکسیمندر در آرخه دانستن یکی از صورت‌های شناخته شده‌ی ماده برای صورت‌های دیگر کدام مشکلات را احتمالاً احساس کرده بود؟ شاید بهترین نقطه‌ی شروع بررسی آناکسیمنس این کلمات کوریل بیلی *cyril Bailey* باشد (17) *Greek Atomists and Epicurus*:

در نظر اول چنین به نظر می‌رسد که پس از بهیورت بی‌نظیر آناکسیمندر، آناکسیمنس گامی به عقب به سوی این ایده برداشته است که جوهر نخستین یکی از اشیاء شناخته شده‌ی تجربه است و بدین ترتیب «هوا» را انتخاب کرده است. اما بررسی دقیق نظریه‌ی او نشان می‌دهد که کار وی نسبت به کار تالس، و حتی نسبت به کار خود آناکسیمندر، به واقع پیشرفت بوده است.

۱. لازم نیست فرض شود که تالس این گام را برداشت، حتی اگر او آرخه را *τὸ ὑπὸν* نامیده باشد نه *τὸ ὑπὸν*. چنین نامیدن آرخه بعد از آناکسیمندر امری دشوار بود.

در یافتن این پسِ رفتِ ظاهری چندان دشوار نیست، زیرا این خود موفقیتی عقلانی بود که فهمیده شد که همه‌ی صورت‌های شناخته شده‌ی تجربی ماده باید در یک پایه باشند، به نحوی که اگر اصلاً جوهر نخستینِ واحدی وجود داشته باشد، باید کاملاً آغازین و خنثی باشد و هیچیک از حالات محسوس اشیاء نباشد، جوهری که همه‌ی اشیاء دیگر از آن برآمده باشند. چرا آناکسیمنس دوباره به یکی از صورت‌های شناخته شده‌ی ماده برگشت، و چگونه می‌توان گفت که او در این کار نسبت به آناکسیمندر به پیشرفتی واقعی دست یافت؟

فرض‌های ناخودآگاه

برای مطرح کردن انگیزه‌هایی که آناکسیمنس را به انتخاب هوا رهنمون شدند، ممکن است به عمل آوردن ملاحظه‌ای کلی در این جا سودمند باشد، ملاحظه‌ای که زمانی قطعاً باید، درباره‌ی ماهیت تفکر فلسفی عموماً و درباره‌ی فیلسوفان نخستین خصوصاً، به عمل آید. این ملاحظه هر چند تازه نیست، ضرورت دارد آن را همواره در خاطر داشته باشیم. فلسفه (و علم) از دو منبع متفاوت توسعه یافتند. چیزی وجود دارد که می‌توان آن را به درستی عنصر علمی نامید و آن عبارت است از ترکیب مشاهده با تفکر عقلانی خودآگاه، که گمان فیلسوفان این است که از این شیوه استفاده می‌کنند و این شیوه اغلب تنها عاملی است که مورخین بدان توجه می‌کنند. اما به واقع هیچ انسانی فقط از مشاهده و

تفکر عقلاتی استفاده نمی‌کند. عامل دوم را فرض‌های ناخودآگاهی فراهم می‌آورند که حتی ممکن است از هر چیز دیگری در پدید آمدن سیستم‌نهاییِ شخص مؤثر باشند.

زیرا تحت این عنوان است که تفاوت فرد با دیگران پدید می‌آید. ویلیام جیمز تاریخ فلسفه را به مثابه گسترش عظیم رویاروییِ خُلق و خوی انسانی توصیف کرده است. خُلق و خوی دلیلی عموماً مشخص نیست، و فیلسوف درباره‌ی نتایج خود فقط بر دلایل غیر شخصی تأکید دارد. با وجود این، خُلق و خوی وی بیش از هر مقدمه‌ی عینی دیگر به او قدرت می‌بخشد. «فیلسوف احساس می‌کند انسان‌هایی که خُلق و خوی آنها با خُلق و خوی او متفاوت است با سرشت جهان هم‌خوانی ندارند و در دلش آنها را بی‌صلاحیت و در اشتغال فلسفی «خارج از گود» می‌داند، حتی اگر توانایی استدلال آنها از او بسی برتر باشد... از این رو، در بحث‌های فلسفی ما نوعی ریاکاری بروز می‌کند؛ و از قدرتمندترین مقدماتمان ذکرِی به میان نمی‌آید». (پراگماتیسم، ۶).^۱ اشخاص دیگری نیز ملاحظات مشابهی دارند، فی‌المثل، نیچه در فراسوی نیک و بد می‌گوید هر فلسفه‌ی بزرگ «خواستگاه خود را آشکار می‌کند، و نوعی خاطره‌نویسیِ ناخودآگاه و ناخواسته است. افلاطون و ارسطو در این که خواستگاه فلسفه را میل به دانش می‌دانستند در اشتباه بودند؛ به واقع استفاده از دانش به مثابه یک ابزار، انگیزه‌ی دیگری داشت.» غلط بودن این برنهاد را، همچون بسیاری از برنهادهای دیگر، می‌توان با افراطی خواندن آن نشان داد، اما حقیقت بسیاری در آن وجود دارد.

۱. ترجمه‌ی فارسی، عبدالکریم رشیدیان، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۰، ص ۱۸. ترجمه‌ی این فقره از من است - م.

ما فعلاً در نظر نداریم به اینگونه فرض‌های ناخودآگاه بیشتر
 به‌پردازیم. روشن است که جهت‌گیری خُلق و خو، فی‌المثل، در تمایل
 شخص به تفسیر دینی یا ماتریالیستی جهان تأثیر فراوان خواهد داشت،
 و ممکن است هنگامی که آماده می‌شویم تا درباره‌ی تفاوت دو سُنّت
 اصلی در فلسفه‌ی یونان باستان، یعنی سُنّت ایونی و سُنّت ایتالیایی یا
 فیثاغوریان، بحث کنیم موجب نگرانی‌های فراوان گردد. اما علاوه بر
 هوس‌بازی‌های خُلق و خوی فردی، نوع دیگری از پیش‌فرض‌ها وجود
 دارد که انسان‌ها به درون آن متولد می‌شوند، پیش‌فرضی که در ماهیت
 زبانی نهفته است و انسان مجبور است به کار بندد - «شالوده‌ی تصورات
 رایج برای مردم هر فرهنگ خاص، عمومی است و هرگز بر زبان
 نمی‌آید، زیرا بدیهی انگاشته می‌شود.»^۱ این تصورات و مفاهیم سُنّتی
 (یا ممکن است این مفاهیم نوعی نگرش جدید باشد که در اثر فشار
 تاریخ اخیر شکل گرفته است، چنانکه اگزیستانسیالیست‌ها پس از
 جنگ ۱۹۳۹ شکل خاصی از آن را برگرفته‌اند) در هر دوره‌ای نیرومند
 هستند، اما در سیستم‌های فلسفی یونان باستان نسبت به بسیاری از
 سیستم‌های دیگر نقش خود را آزادانه‌تر ایفا کرده‌اند، همه‌ی
 سیستم‌های بعدی اسلاف خود را داشته‌اند. آنها با ارزیابی و شکل دادن

1.F. M. Cornford. See *The Unwritten Philosophy*, viii, and cf.
 also W. A. heidel, *Harv. Class. Stud* 1911, 114:

اینگونه دیدگاه‌های مشترک طبیعتاً موضوع بحث نیست. درست به این دلیل
 که این دیدگاه‌ها از آن‌جا که پیش‌فرض‌های هرگونه تأمل را تشکیل می‌دهند،
 بنابراین همواره مورد غفلت‌اند، هر چند استنتاج‌هایی را که از آنها به عمل
 می‌آید، منعکس می‌کنند... این واقعیت است که تاریخ ایده‌ها را مشکل
 می‌کند.

به سیستم‌های دیگر آغاز می‌کنند. اما ملطیان اسلاف فلسفی نداشتند. ایده‌هایی که ذهن ملطیان را قبل از مبادرت به فعالیت فکری خود آگاه پُر ساخته بودند، همه به طبیعت و کارکرد جهان مربوط می‌شدند و از اندیشه‌های ماقبل فلسفی استنتاج شده بودند و در اسطوره‌ها ریشه داشتند، و شاید گفتن این به چیزی نیرزد که تنها ادبیاتی که آنها با آن آشنا بودند، ادبیات شعری بود. به علاوه، محدودیت‌های زبان که هر فلسفه‌ای کم و بیش با آن درگیر است، به ویژه بر آنها سنگینی می‌کرد، زیرا آنها از امتیاز جدید آشنایی با چند زبان برخوردار نبودند. درجه‌ی عقلانیتی که بدان دست یافتند، حیرت‌انگیز است. صرف نوشتن به صورت نثر، گامی بزرگ به جلو بود. به واقع اگر بر تأثیر زمینه‌های اسطوره‌شناسی عمومی در ملطیان تأکید کنیم، بر ضد چیزی سخن گفته‌ایم که این مردان با مطرح کردن مشکلاتی که اسطوره‌شناسی به آنها پرداخته بود در صدد برآمدند به جای تخفیف توان‌مندی عقلانی‌شان بر آن بیفزایند. در عین حال جهان‌بینی‌ای که ملطیان با آن رشد کردند در اندیشه‌ی آنها تأثیر داشت، و حتی گاهی کلید فهم جنبه‌های غیر عقلانی سیستم آنهاست.

این مطلب می‌تواند در مراحل گوناگون پژوهش ما سودمند افتد. در مورد آناکسیمنس، من معتقدم که دو دلیل موجب شد او هوا را آرخه انتخاب کند، یکی از این دو دلیل برخواسته از یک رشته اندیشه‌هایی است که او پیوسته دنبال می‌کرد و دیگری ناشی از پیش‌فرض‌های ناخودآگاهی است که او از دیدگاه‌های عمومی و رایج زمان‌اش به ارث برده بود.

تبیین تغییر: رقیق شدن و غلیظ شدن

می‌گویند هوا به همان معنا آرخه بود که بیکران آناکسیمندر بود، یعنی به این معنا که، همه‌ی اشیاء از آن پدید آمده‌اند و دوباره در آن منهدم می‌شوند. (مثلاً، آنتیوس، B۲؛ هیپولیتوس A۷) اما مسئله‌ای که آناکسیمنس مخصوصاً به آن علاقه‌مند بود عبارت بود از فرایند رخ دادن این تغییرات. اگر ماده همواره در حالت نخستین‌اش باقی نمی‌ماند، آیا امکان دارد یک تبیین طبیعی توضیح دهد چرا، یا دست‌کم چگونه، ماده به صورت‌های گوناگونی تغییر و توسعه می‌یابد که در جهان منظم فعلی یافت می‌شود؟ این پرسش از نحوه‌ی فرایند مذکور، در گزارش سیستم وی اهمیت فراوان دارد، و می‌توان نتیجه گرفت که او معتقد بوده است اسلافش نتوانسته‌اند از این فرایند تبیینی

رضایت بخش به دست دهند.

تصور آناکسیمندر از حالت نخستین ماده آمیزه‌ای از اضداد بوده است، آمیزه‌ای آن چنان کامل که ویژگی‌های فردی اضداد کاملاً در آن ناپدید بوده است به نحوی که نمی‌شد گفت آنها وجود دارند؛ در نظر خود آناکسیمندر، آپایرون واحد بود. ظهور بعدی اضداد نتیجه‌ی فرایند جداشدگی بود، فرایندی که از حرکت ازلی زهدان زنده‌ناشی می‌شد که ماهیت حرکت آن در هیچیک از منابع ما معین نشده است. این حدسی عالی و درخشان بود، اما حدسی من‌عنیدی. به علاوه، هر چند این مطلب در اثر نیروی ایده‌ی جدید برای آناکسیمندر تردیدآمیز بود، و او در نظر داشت که کلمه‌ی *ekkrisis* یا *apokrisis* (جدا شدن) معنای خالص علمی داشته باشد. ما وقتی تشخیص می‌دهیم که آناکسیمنس در موقعیتی نبود که به نقادی این مطلب بپردازد، باید دست کم چیز دیگری را به خاطر داشته باشیم. قبلاً دیدیم (صص ۷ و بعد در بالا) که این تصور درباره‌ی آفرینش کوسموس به عنوان جدایی آنچه قبلاً درهم آمیخته بود، در جهان‌شناسی‌های شعری و اسطوره‌ای باستان یونانی و غیر یونانی ریشه دارد. مثال‌های فراوانی وجود دارد که نشان دهد برخی تمایلات ذهن انسانی در پس آن تصور وجود داشته است. و این همان پیش فرض‌های سنتی است که از آنها سخن گفتم، و به سختی می‌توان گفت که این پیش فرض‌ها در متفکری عقلانی، مانند آناکسیمندر، در تأکید بر «جداشدگی» به مثابه فرایند اساسی پیدایش جهان، تأثیر نداشته است.

آناکسیمنس چنین انتقادی نکرده است، اما او دست کم ضمن

تأکید بر خصیصه‌ی من عندی بودن فرض آناکسیمندر، و خاطر نشان می‌کند که تبیین او از اشکال متغیر اشیاء از فرایند شناخته شده و شناختنی طبیعت کمک نمی‌گیرد. در تبیین جهان منظم به وسیله‌ی علل طبیعی (به نظر می‌رسد که او چنین استدلال کرده است)، شخص باید منشاء این نظم را در فرایندی نشان دهد که امروزه نیز در تغییر دادن صورتی از ماده به صورت دیگر هنوز در کار است. آنچه آناکسیمنس پیشنهاد می‌کند، درست چنین فرایند طبیعی است، یعنی رقیق شدن rarefaction و غلیظ شدن condensation.

ارسطو در فیزیک (۱۸۷a۱۱) فیلسوفان قبل از خود را به دو دسته تقسیم می‌کند: عده‌ای از فیلسوفان جوهر اساسی اشیاء را واحد می‌دانند و آن را آب، هوا، آتش یا جسم بینابین می‌دانند و بقیه‌ی اشیاء را از طریق فرایند رقیق شدن یا غلیظ شدن از آن پدید می‌آورند؛ عده‌ای دیگر فرض می‌کنند که اضداد در یک اصل واحد وجود قبلی داشته‌اند که سپس می‌توانند از آن جدا شوند. بنابراین، «واحد» این عده به واقع امری مرکب است، و ارسطو نه تنها امید کلس کثرت‌گرای و آناکساگوراس، بلکه آناکسیمندر را نیز - که ذهن تحلیلی ارسطو نمی‌تواند وحدت حقیقی آپایرون او را تصدیق کند - از این عده می‌شمارد.

ارسطو از میان دسته‌ی اول کسی را اسم نمی‌برد، اما بی‌شک قدیم‌ترین فیلسوفی که فرایند رقیق شدن و غلیظ شدن را به او نسبت داده‌اند آناکسیمنس است، که خود ارسطو انتخاب هوا به عنوان اصل

نخستین از سوی او را تأیید کرده است (متافیزیک ، ۹۸۴a۵).
 تئوفراستوس در فقره‌ای از تاریخ فلسفه‌اش تا آنجا پیش می‌رود که این
 تبیین پیدایش را فقط به آناکسیمنس نسبت می‌دهد، بیانی که
 سیمپلیکیوس خود را مجبور می‌بیند که براساس مرجعیت ارسطو آن
 را تصحیح کند، زیرا به گفته‌ی وی، ارسطو در فقره‌ای از نوشته‌هایش
 همه‌ی متفکرانی را که چنین می‌اندیشیده‌اند گنجانده است. از این رو،
 در صحت گفته‌ی تئوفراستوس می‌توان اندکی تردید داشت. چرنیس
 نشان داده است که ارسطو در این‌جا، برای سازگار کردن [رای]
 فیلسوفان قدیم‌تر با نگرش خود، طبقه‌بندی‌اش را بیش از اندازه ساده
 کرده است.^۱ احتمالاً، همان‌طور که تس‌لر پیشنهاد کرده است،
 تئوفراستوس^۲ در فقره‌ای که سیمپلیکیوس نقل کرده است فقط
 ایونی‌های قدیم را در ذهن داشته است، زیرا او قطعاً پذیرفته است که
 دیوگنس آپولونیایی در قرن بعد در این جهت از آناکسیمنس پیروی
 کرده است. اما دست کم نمی‌توان شک کرد که او گفته است «فقط
 آناکسیمنس»، و نمی‌تواند مقصود او از این عبارت (چنانکه دیلز
 پیشنهاد کرده است) صرفاً این باشد که آناکسیمنس نخستین کسی
 است که این نظریه را پدید آورد. این مطلب روشن بوده است و از این رو

1. *Simpl. Phys.* 149. 32, Cherniss, *Acp*, 49 ff., 55.

در این‌جا دست کم موردی هست که تئوفراستوس در آن برده‌وار از ارسطو
 تبعیت نکرده است. یادداشت مک دیارمید (Harv. Class. Stud. 1953,)
 143, n. 72؛ مطالب این یادداشت به برنهارد وی بسیار بیشتر از آن مربوط
 است که در پایان در یادداشتی عرضه شود) نمی‌تواند این حقیقت را تغییر
 دهد.

۲. نه سیمپلیکیوس، چنانکه مک دیارمید (همان‌جا) به غلط از تس‌لر نقل می‌کند.

سیمپلیکیوس احساس کرده است که نیازی به انکار وی در این خصوص نیست.

سیمپلیکیوس در جای دیگر نظریه‌ی آناکسیمنس را چنین توصیف می‌کند:

(الف) فیزیک، ۲۴/۲۶، ۸۵: «آناکسیمنس اهل میلئوس، پسر یوروستراتوس، همکار آناکسیمندر، نیز جوهر زیربنایی نامتناهی واحدی را برای اشیاء اثبات می‌کند، اما نه مانند جوهر آناکسیمندر با ویژگی نامتعیّن، بلکه جوهر متعیّن، زیر او آن را هوا می‌نامد و می‌گوید که با رقیق شدن و غلیظ شدن به صورت جواهر مختلف درمی‌آید. اگر رقیق شود، آتش می‌گردد؛ و اگر غلیظ شود، اول باد، سپس ابر، و چون بیشتر غلیظ شود آب، سپس خاک و سنگ می‌شود. هر چیز دیگر از اینها تشکیل می‌گردد. او همچنین حرکت ازلی را می‌پذیرد، که به واقع علت تغییر است.

شرح هیپولیتوس نیز آشکارا سرانجام به تشوفاستوس باز می‌گردد، اما بیان آن متفاوت است و بعضی اطلاعات بیشتری را اضافه می‌کند.

(ب) هیپولیتوس، ردّ، کتاب اول، ۷، ۱، ۸۷: «آناکسیمنس، یکی دیگر از ملطیان و پسر یوروستراتوس، می‌گوید: آرّخه عبارت است از هوای نامتناهی، که همه‌ی آنچه پدید می‌آید یا در گذشته پدید آمده است یا در آینده پدید خواهد آمد، از جمله خدایان و موجودات الهی، از آن

پدید می‌آیند. هر چیز دیگر از ثمرات^۱ آن پدید می‌آید. حال، شکل هوا تقریباً چنین است: وقتی هوا کاملاً یکسان پخش شود (یا یک شکل شود: ὁμολῶτατος) نامریی است، اما در اثر گرما و سرما و رطوبت و جنبش، مریی می‌گردد. وقتی رقیق یا غلیظ شود شکل‌های مریی متفاوت به خود می‌گیرد. وقتی کاملاً پراکنده شود، آتش می‌شود. باد، همان هواست که فشرده و غلیظ شده است، و وقتی هوا متراکم (تحت اللفظی: نم‌دین^۲ felting) شود، ابر از آن پدید می‌آید. تداوم این فرایند آب را تولید می‌کند، و غلیظ شدن بیشتر، خاک را به وجود می‌آورد، در حالی که سنگ‌ها حاصل غلیظ‌ترین شکل است. از این رو، مهم‌ترین اجزاء پیدایش عبارتند از اضمداد، یعنی گرم و سرد.

بخش اول این فقره را، بی‌تردید باید همواره با گزارش سیسرون خواند.

(ج) سیسرون، اکادمیکا، کتاب دوم، ۳۷، ۱۱۸، A ۹: «پس از آناکسیمندر، شاگردش آناکسیمنس هوای نامتناهی را اصل گرفت، که ثمرات آن، اشیاء معین هستند. این اشیاء عبارتند از خاک و آب و آتش، و از اینها همه چیز دیگر پدید می‌آید.»

ابتدا برای رهایی یافتن از یک نظریه‌ی پُر زحمت و کوچک باید

۱. ترجمه‌ی لغوی: «اولاد offspring». احتمالاً معنای دوگانه‌ی genesis [پیدایش] (پدید آمدن به طور کلی، و زایش جزئی) هنوز در تفکرات مربوط به پیدایش جهان تأثیر دارد.

۲. میلتوس، از مراکز مشهور صنعت نساجی بود، که می‌توان حتی تشبیه ساده‌ی طاق درخشان (پَر ستاره) به «کلاه نم‌دی کوچک» (πλῖον) از سوی آناکسیمنس را نیز از این طریق توجیه کرد.

گفت که به نظر می‌رسد که این بیان عجیب هیپولیتوس که هوا ابتدا «اولاد» خود را دارد و، سپس هر چیز دیگر از این اولاد پدید می‌آید، به وسیله‌ی گوینده‌ای در سیسرون بیان شده باشد. «اولاد» هوا عبارتند از عناصر دیگر، یعنی خاک، آب، آتش و هر چیز دیگر از آنها ساخته می‌شود. این بیان، درباره‌ی تشکیل جهان دو مطلب را مطرح می‌کند: اول، تشکیل عناصر از هوا در اثر رقیق شدن و غلیظ شدن آن و دوم، تولید چیزهای «بقیه»، به وسیله‌ی آنچه باید عمدتاً طبیعت زنده تلقی شود. در این مورد بعضی این احتمال ضعیف را داده‌اند که آناکسیمنس در توفیق به تبیین حتی پیدایش سنگ از هوا در اثر فرایند رقیق شدن و غلیظ شدن باید نیاز به فرایند دوم را نیز به خوبی احساس کرده باشد، و بنابراین، تشوفاستوس در مقام سرچشمه‌ی عقایدنگاری، مسئولیت خواندن تئوری بعدتر عناصر چهارگانه یا «اجسام بسیط» و ترکیب آنها را در آناکسیمنس برعهده دارد. این تئوری که امپدکلس آن را صورت‌بندی کرد و ارسطو آن را برای تبیین تغییر پذیرفت، در آن زمان اصلاً تدوین نشده بود. این تئوری از نقد پارمنیدس و از به کنار گذاشتن اختیاری موقعیت وحدت‌گرای استنتاج شده است. اما نمی‌توان گفت که این تئوری ناگهان اختراع شده است. آناکسیمندر با مطرح کردن تضاد نخستین بین گرم و سرد، تر و خشک، مقدمات ظهور این تئوری را آماده ساخت. همه‌ی شواهد نشان این است که هر چند بی‌شک اضداد دیگری نیز مطرح بودند، این چهار ضد مذکور به عنوان عوامل مربوط به پیدایش جهان، تقدم متمایزی داشتند. دیدیم که آناکسیمندر با چه هماهنگی‌ای عمل گرم و خشک را روی سرد و تر اعمال کرد تا

منشاء هرچیز، از شکل‌گیری زمین و ستارگان تا زایش نخستین حیوانات را تبیین کند. چرنیس بسیار فراتر می‌رود هنگامی که می‌گوید (ACP, 55): «نه «اضداد» آناکسیمندر نه اضمداد هیچ کدام از پیش از سقراطیان، مجموعه‌ی واحدی از عوامل متضاد نبود، بلکه تعداد بی‌شماری از اجزاء فیزیکی بود.» به علاوه، چنانکه دیدیم، آناکسیمنس با معرفی کردن هوا به عنوان آرخه، به جای این که به وسیله‌ی ویژگی‌های مهم آن با صرف تعریف و صفت، آن را توضیح دهد در جهت تمیز بین جوهر و تأثیر آن گام برداشت. هنگامی که ناسازگاری‌های فرضیه‌ی وحدت‌گرایی آن چنان آشکار بود که نمی‌شد از آنها چشم پوشید، الگوی چهار قسمتی، که امپدکلس آن را به جای سیستم اسلاف‌اش نشانده، تنها خواستار این بود که در موقعیت‌نهایی قرار داده شود. این توجیه بسیار محتمل‌تر از این است که بگوییم آناکسیمنس در قول به این که نخستین نتایج شکل‌گیری هوا، آتش و آب و خاک بودند از آناکسیمندر پیروی کرده است، و این که هر چند «عناصر» ارسطویی یا «ریشه‌های» امپدکلسی هنوز به آینده مربوط‌اند، این سه (آتشین و مرطوب و سرد به تمام معنی) از دیدگاه آناکسیمنس تقدم خاصی داشتند، چنانکه برای اسلاف اسطوره پرداز او، اورانوس و گایا و اکثانوس نخستین موجودات الهی بودند.^۱

۱. رک: کان، آناکسیمندر، ۱۳۳ و بعد، که درباره‌ی خواستگاه ایده‌های عناصر و اضمداد بحث مفصلی دارد. او در ص ۱۴۹ می‌نویسد: «ملطیان قرن ششم هر اصطلاحی به کار برده باشند، این قطعیت دارد که مفهوم آنها از جهان طبیعی بالقوه بر دیدگاهی درباره‌ی خاک و آب و هوا و آتش به مثابه «اعضا» یا «نسبت‌های» جهان مشتمل بوده است.» با وجود این، بنابر شرحی در سیمپلیکیوس، که کان نیز چند صفحه بعد آن را یادداشت می‌کند (۱۵۶)،

البته از این جا نتیجه نمی شود که پس از آن که این اجزاء شکل گرفتند، فرایند دیگری در کار شد تا اجزای جهان طبیعی را پدید آورد.^۱ آنچه را آناکسیمنس در این باره گفته است، نمی دانیم، زیرا منابع ما درباره ی دیدگاه های او درباره ی خواستگاه طبیعت آلی organic کاملاً ساکت هستند. احتمالاً او در این باره چیزی ندارد که با شرح مشخص و خلاق آناکسیمندر سنجیدنی باشد.

ارسطو می گوید (متفیزیک، ۹۸۴a۵): «آناکسیمنس و دیوگنس (اهل آپولونیا) هوا را مقدم بر آب و در واقع منشاء اجسام بسیط دانستند». فرایندی که اجسام بسیط از طریق آن از هوا استنتاج می شوند، ساده است، و نیاز ندارد که عقایدنگاران توضیحاتی بر آن بیفزایند. آناکسیمنس هوا را انتخاب کرد، زیرا به نظر می رسد فکر می کرد که هوا در حالت مریی اش، مانند هوای جو، به دلیلی در طبیعی ترین حالت خود است، و اگر به خودی خود رها شود، مانند تکه ای لاستیک که نه کشیده شود و نه تحت فشار قرار گیرد، همواره به یک حال خواهد ماند. اما هوا به خود واگذار نشده است، زیرا آناکسیمنس با آناکسیمندر در مسلم فرض کردن حرکتی جاویدان هم رأی است، حرکتی که حالت (به اصطلاح خود آناکسیمنس به قول هیپولیتوس) «یک شکل» هوا در اثر

یادداشت ۲)، بررسی ملطیان هنوز چندان جامع نبوده است، و آناکسیمنس در میان «محصولات نخستین» هوا، باد و ابرها و سنگ ها را نیز گنجانده است. (کتاب من قبل از آن که کتاب کان درآید، نوشته شده است.)

۱. حتی اگر مراجع ما در سنت ارسطویی این نتیجه را فرض کرده باشند، باز ضرورتاً این نتیجه حاصل نمی شود. اما به واقع، مراجع مذکور هیچ فرایندی غیر از رقیق شدن و غلیظ شدن را ذکر نمی کنند، و به واقع سیمپلیکیوس (درباره ی آسمان، ۶۱۵/۲۰) می گوید که آناکسیمنس هوا را اصل گرفت:

ὄρκεῖν ομίρων το τοῦ αἰέρος εὐολλοίωτον πρὸς μεταβολήν.

آن به هم می خورد و در جاهای متفاوت رقیق و غلیظ می شود و در نتیجه، اشکال گوناگون مری به خود می گیرد. این برای آناکسیمنس پدیده‌ی تجربی آشکاری بود که هوا در روز سرد به صورت مری مه درمی آید، و این که تداوم همان فرایند موجب می شود که مه یا ابر منجمد شود و به صورت باران یا دیگر اشکال آب درآید؛ و ما هنوز هم به آن فرایند ناخوشایند آشنا در بعضی بخش های انگلستان، که طی آن هوا آب می شود و از دیوار خانه ها به صورت قطره می چکد، غلیظ شدن می گوئیم. وقتی آب گرم شود، فرایند معکوس رخ می دهد و ابتدا به صورت بخار مری درمی آید و سپس با هوای نامری درمی آمیزد. آناکسیمنس با توسعه دادن این فرایندهای آشنا چنین فرض کرد که هوا از یک سو از طریق انجماد بیشتر، خاک و سنگ می شود و از سوی دیگر از طریق رقیق تر شدن بیشتر، گرم تر می شود و سرانجام می گذارد و به آتش تبدیل می شود.^۱

دیدیم که فرایند جدید با آموزه‌ی آناکسیمندر درباره‌ی اضداد، پیوند می خورد. گرم و خشک با رقیق بودن، و سرد و مرطوب با غلیظ

۱. البته می توانیم در این جا یک ناسازگاری شناسایی کنیم، که افلاطون در تیمائوس به آن پرداخته است. به تعبیر ای، ای. تیلور A. E. Taylor (در تیمائوس، ۳۱۶): «اگر شما با جدیت به آموزه‌ی تغییر شکل های حلقوی بنگرید، باید معتقد شوید که آنچه در سراسر تغییر، ثابت می ماند، نمی تواند جسمی محسوس باشد. زیرا همدی اجسام محسوس در یک تراز هستند؛ اگر یکی از آنها «نمود» است، همه باید «نمود» باشند.» اگر چنین فکری به ذهن آناکسیمندر خطور نکرده است، بی شک، تا اندازه ای، به سبب انگیزه‌ی دیگری است که، چنان که پس از این خواهیم آورد (ص ۱۲۵)، او را به انتخاب هوا به عنوان اصل اساسی رهنمون شد. در عین حال، علی رغم آنچه بعضی گفته اند، فقط سزاوار است که بگوئیم آناکسیمنس هوای نامری جو را جوهر تلقی کرده است، و هوای جو را به سختی می توان محسوس نامید.

شدن مرتبطاند. این مطلب با دقت بیان شده است، و آناکسیمنس کوشیده است در اثبات آن برهانی تجربی ارائه کند، چنانکه در فقره‌ی جالبی از پلوتارک نیز برمی‌آید؛ که مدعی است در میان اصطلاحات مابعد ارسطویی خود، یکی از اصطلاحات فنی خود آناکسیمنس را آورده است:

(د) پلوتارک. درباره‌ی سرمای نخستین، ۷، ۹۴۷F، B۱: «چنانکه آناکسیمنس مدت‌ها قبل معتقد بود، ما اکنون باید یا گرم یا سرد را در مقوله‌ی جواهر قرار دهیم؛ این دو تأثیرات رایج ماده هستند که در تغییرات آن ظاهر می‌شوند. او آنچه را تحت فشار قرار بگیرد و غلیظ شود سرد می‌نامد، اما آنچه را رقیق و «شل loose»^۱ (فکر می‌کنم این همان کلمه‌ای است که خودش به کار برده است) است گرم می‌نامد. از این رو، او می‌گوید، حقیقتی در این سخن وجود دارد که می‌گویند انسان با دهانش هم گرم و هم سرد می‌دمد، زیرا وقتی لب‌ها فشرده و جمع شوند، دم سرد می‌شود، اما وقتی لب‌ها باز باشند، دم رقیق و گرم می‌گردد.»

از آن‌جا که امروزه درباره‌ی کاربرد آزمایش توسط یونانیان زیاد بحث می‌شود، شاید در این‌جا بحث مختصری در این باره روا باشد. این به واقع بحثی است که پیش تصورات غیر فلسفی اخیراً ذکر شده همواره از آن غایب نیستند. پروفیسور فارینگتون Farrington درباره‌ی خصیصه‌ی علمی اندیشه‌ی ایونی قانع شده است، و از آن‌جا که تعریف

1. χαλαρόν.

او از علم، تعریفی مارکسیستی است («سیستمی از رفتار، که انسان بدان وسیله بر محیط اطرافش تسلط می‌یابد»)، طبیعتاً مایل است تئوری‌های خود را از فنون عملی آنها استنتاج کند و سوبه‌ی آزمایشی کارهای آنان را بستاید. از سوی دیگر کرنفورد، که آنها را در پرتو کاملاً متفاوتی می‌بیند، شاید آماده است که این جنبه از آنها را بی‌اهمیت معرفی کند. بدون جانب‌داری از استدلال کلی او می‌توان به نکته‌ای اشاره کرد که به نظر می‌رسد کرنفورد در آن نسبت به آناکسیمنس جانب انصاف را رعایت نکرده است، نکته‌ای که هر چند اهمیت محوری ندارد، اما کرنفورد دلبستگی خاصی به آن دارد. او در منشاء دانش *Principum Sapientiae* (ص: ۶) می‌نویسد:

آناکسیمنس نمونه‌ی دیگری از فرضیه‌های آزمون نشده را آورده است. او معتقد است که تفاوت سرد و گرم به تفاوت در غلظت، تحویل‌پذیر است؛ بخار گرم‌تر و رقیق‌تر از آب است، آب گرم‌تر از یخ، و کمتر از آن غلیظ است. اگر چنین باشد، باید مقدار معینی آب هنگامی که منجمد می‌شود، فضای کمتری اشغال کند. اگر آناکسیمنس لیوانی آب را در یکی از شب‌های زمستان بیرون از اتاق می‌گذاشت و صبح می‌دید که شکسته است، درمی‌یافت که یخ فضای بیشتری از آب اشغال می‌کند و سپس نظریه‌ی خود را تصحیح می‌کرد.

چنین نتیجه‌ای قطعاً آناکسیمنس را گیج می‌کرد، اما این حقیقت هنوز بر جای می‌ماند که نظریه‌ی کلی او درست است، و اگر او آزمایشی آرایش می‌داد و نتایج آن را تعمیم می‌داد، در این صورت به خطا

و همنمون می‌شد. به طور کلی، اجسام در اثر افزایش حرارت منبسط و در اثر کاهش آن منقبض می‌شوند، و این اصلی است که مبنای کار دماسنج است. آب نیز هرگاه گرم شود منبسط می‌شود و چون سرد شود، تا رسیدن به ۳۹ درجه‌ی فارنهایت (۴ درجه‌ی سانتی‌گراد)، منقبض می‌گردد. سپس هرچه سردتر شود و از نقطه‌ی انجماد بگذرد، به دلایلی منبسط می‌شود. این مورد استثناء از حقیقت کلی انبساط اجسام در اثر حرارت، هنوز تبیین نشده است، یعنی، دانشمندان هنوز از نسبت دادن این پدیده به یک قانون کلی عاجزند. شاید اگر آناکسیمنس حقیقت کلی را به درستی حدس می‌زد، باز برایش بسیار دشوار بود که جسارت تبیین این مورد استثناء را، که هنوز دانشمندان را متحیر کرده است، داشته باشد.^۱

دو نکته وجود دارد که موفقیت آناکسیمنس مخصوصاً در آنها موجب سهیم شدن او در پیشرفت اندیشه است. (۱) او موجب شد که کلمه‌ی *aer* نخستین بار در معنای اصلی‌اش مطرح شود، یعنی به معنای جوهر نامریی اطراف ما، که امروزه هوا می‌نامیم. هر چند همه چیز سرانجام در اثر تغییر شکل هوا شکل می‌گیرد، با وجود این، نام *aer* به سبب همین خصیصه [یعنی نامریی بودن] بر آن، بیش از اشکال دیگر ماده مانند مه و بخار و غیره، صادق است. تا آن زمان کلمه‌ی *aer* عموماً به معنای مه و تیرگی *fog* و تاریکی *darkness* بود - چیزی که دست کم رؤیت را با اشکال روبه‌رو می‌ساخت و آنچه را در آن محاط بود، پنهان می‌کرد. این کلمه به معنای تاریکی است، آن‌جا که زئوس

۱. جی. ولاستوس این نظر کرنفورد را در زمینه‌ای دیگر نقد می‌کند، در:

Gnomon, 1955, 66.

میدان جنگ تروا را قبل از نیایش مشهور آژاکس Ajax می پوشاند، آنگاه آژاکس نیایش می کند: «حفظ کن فرزندان مردم آخایی را از aer ... اگر قرار است ما را نابود کنی، در روشنایی کن.» زئوس پس از شنیدن این نیایش aer را از میان برداشت و ابرها را به کناری زد و خورشید درخشید و سراسر میدان جنگ در تیررس چشم واقع شد.» (ایلیاد، فصل هفدهم، ۶۴۷، ۶۴۹). از نظر آناکسیمنس نیز جوهری که چرخ های آتش را، که اجرام آسمانی اند، احاطه می کند و می پوشاند، aer بود. در ذهن یونانیان باستان، خود تاریکی یک جوهر بود، «تاریکی مقدس» (ἐπὸν κνέφος) هومر. ما تا زمان امپدکلس با این ایده برخورد نمی کنیم که بگویند تاریکی صرفاً امری سلبی، و نبود روشنایی است. (۲) آناکسیمنس نخستین کسی است که تفاوت های نوعی یا کیفی را به منشاء مشترکی در تفاوت های کمی تحویل داد. برنت یادآوری می کند (EGP, 74) که این امر برای اولین بار جهان شناسی ملطیان را هماهنگ می کند: «زیرا نظریه ای که هر چیز را به عنوان شکلی از جوهری واحد تبیین می کند، آشکارا مقید است که همه ی تفاوت ها را کمی ببیند. تنها راه حفظ وحدت جوهر نخستین این است که بگوید همه ی گوناگونی ها از حضور بیشتر یا کمتر آن جوهر در مکانی خاص سرچشمه می گیرد.»

در این جا دوباره سر بودن آناکسیمنس در حوزه ی اندیشه مطرح می شود، و آوردن معیاری کمی برای تفاوت های کیفی نه تنها سیستم وحدت گرای ملطیان را برجسته می کند، بلکه ثمرات شیرینی در اندیشه ی بعدی یونانیان و اروپاییان دارد. ما هنوز در اول راه، و در

سپیده‌دم تبیین علمی هستیم، از این رو جای پرسش نیست که آیا آناکسیمنس از اصل جدیدش هیچ استفاده‌ی ریاضی برده است یا نه. این پیشرفت حقاً باید به فیثاغوریان نسبت داده شود. اما با بیان این اصل [توسط آناکسیمنس] گام ضروری و نخستین در طول جاده‌ای برداشته شد که هنوز هم راهرو دارد. این که پدیده‌های فیزیکی - رنگ و صوت و غیره - را می‌توان به صورت معادلات ریاضی بیان کرد - به تعبیر دیگر، این همه تفاوت‌های کیفی به تفاوت‌های کمی تحویل پذیرند، و فقط وقتی بدین‌سان تحویل شوند می‌توان گفت که به صورت علمی توصیف شده‌اند - فرضی است که علم فیزیک جدید بر آن مبتنی است. آناکسیمنس، با علت‌یابی برای تفاوت‌های کیفی ماده، از طریق درجات متفاوت غلیظ و رقیق شدن یک ماده‌ی اصلی، پیشاپیش خواستار یک تبیین کمی شده است، هر چند نمی‌توانیم بگوییم چنین تبیینی را اثبات کرده است. او آورنده‌ی این ایده است، و این اهمیت او بود که شاید موجب شده است تا ثوفراستوس آن را «فقط» به او نسبت دهد. احتمالاً ثوفراستوس خواسته است بر این نکته تأکید کند که اصل غلیظ شدن و رقیق شدن از آن خود آناکسیمنس بود.

هوا و حیات و الوهیت

انگیزه‌ی عقلانی‌ای که آناکسیمنس را به انتخاب هوا به عنوان آرخه رهنمون شد، در آرزوی کشف تبیین طبیعی کثرت متنوع پدیده‌های فیزیکی نهفته است؛ تبیینی که با دیدگاه وحدت‌گرای دریاره‌ی واقعیت سازگار باشد. او فکر می‌کرد این تبیین را در فرایندهای غلیظ شدن و رقیق شدن یافته است. من گفتم در این انتخاب آناکسیمنس، انگیزه‌هایی هم وجود داشته است که کمتر خودآگاه بوده است، زیرا این انگیزه‌ها از جو عمومی اندیشه‌ای که او و دیگر متفکران ملطی در آن زندگی می‌کرده‌اند. ناشی می‌شود؛ انگیزه‌هایی که حتی هم‌شهریان غیر فلسفی آناکسیمنس نیز در آنها سهیم‌اند. او مانند آناکسیمندر فرض کرد منشاء اصلی و سرچشمه‌ی هستی (که به نظر او

هوا بود) همواره در حرکت بوده است، و حرکت است که تغییرات آن را ممکن می‌سازد. تئوفراستوس می‌گوید: «آناکسیمنس حرکت را جاویدان می‌دانست»، و اضافه می‌کند این حرکت جاویدان چیزی است که تغییر به وسیله‌ی آن رخ می‌دهد.^۱ ممکن است کسی به حق بگوید که این «فقط فرض است»، زیرا مانند آناکسیمندر (و بی‌شک نیز مانند تالس) او درباره‌ی این حرکت هیچ تبیینی ارائه نکرده است. این کار از نظر ارسطو نابخشودنی است. ماده یک چیز است، و علت حرکت چیزی دیگر است، از این رو اگر ماده در حرکت باشد، فیلسوف طبیعی باید بتواند به عامل جدایی - دست کم جدایی مفهومی، نه جدایی فیزیکی - اشاره کند که حرکت از آن ناشی می‌شود. اما این تشخیص به مرحله‌ای از اندیشه تعلق دارد که بسیار پیش‌رفته‌تر از مرحله‌ی قرن ششم است. در قرن ششم بین ماده‌ی لخت و نیروی به حرکت درآورنده‌ی آن هنوز تقابل ادراک نشده بود. آرخی جهان، به این معنا ماده نیست. آن از ازل بوده است، بلکه علت نیز می‌باشد. ممکن است کسی بپرسد که پس در چهارچوب اندیشه‌ی آن زمان، مقصود از توصیف «علت خود» یا «خود متحرک» چیست؟ مقصود نفس یا زندگی (*psyche*) است. آرخی چیزی زنده بود، نه تنها ازلی (*αἰών*) بلکه فناپذیر (*ἀθάνατον*) و بنابراین الهی (*θεῖον*) است. آناکسیمندر، آپایرون‌اش را زنده و الهی نامید، و تالس نیز، چنانکه دلیل خوبی برای باور کردن دیدیم، به وسیله‌ی پیوندهای متحد کننده‌ی رطوبت و حیات تحت تأثیر قرار گرفت. این پیوندها چنان قوی بودند که لحاظ

۱. به روایت سیمپلیکیوس (A۵). همچنین:

Hippolytus (A۷), the Stromateis (A۶) and Cicero (A۱۰).

کردن رطوبت به عنوان چشمه‌ی اصلی و علت حیات و بنابراین علت هر چیز دیگر، چنانکه تصور ماقبل فلسفی در سراسر قرون قبل بود، کاملاً معقول در نظر آمد.

آناکسیمنس نیز در انتخاب هوا، و در همواره متحرک دانستن آن، یک عقیده‌ی قدیمی ولی هنوز دایری را مد نظر داشت که تنفس را به حیات ربط می‌داد و به واقع این دو را یکی می‌دانست. این که هوایی که تنفس می‌کنیم باید خودش حیاتی باشد که به ما جان می‌بخشد ایده‌ای عمومی است و نفس - روح مفهومی کلی است. ما این ایده را، هم در درون حوزه‌ی اندیشه‌ی فلسفی و هم در خارج این حوزه، در بین یونانیان می‌یابیم. من این مطلب را در جایی دیگر به تفصیل بررسی کرده‌ام،^۱ اما تکرارش در این جا شایسته است تا نشان دهد که یکی دانستن هوا با روح یا حیات، اختراع هیچ مکتب یا فرد فلسفی یا دینی نیست، بلکه باید در تاریکی‌های باورهای عمومی قدیم و باستان پدید آمده باشد.

این ایده که زن می‌تواند فقط به وسیله‌ی باد آبستن شود و بدین ترتیب حیات جدیدی پدید آید، به ایلید برمی‌گردد، که در آن اسب‌های آخیلس به وسیله‌ی باد زفیروس Zephyros از مادرشان پودارگ Podarge تولد می‌یابند. تخم‌هایی که پرندگان بدون آمیزش جنسی می‌گذارند، به قول ارسطو، تخم‌های باد یا تخم‌های زفیر نامیده می‌شوند، زیرا دیده شده است که پرندگان در فصل بهار نسیم‌ها را فرو می‌بلعند. این مطلب، فقره‌ای در ویرژیل را به یاد می‌آورد، که هر چند

1. *The Greeks and their Gods*, ch. 5.

به دوره‌ی بعدتر متعلق است، بی‌تردید بر تبیین زایش اسب‌های آخیلس در هومر مشتمل است. ویرژیل می‌گوید، مادیان‌ها در بهار در مکان بلندی می‌ایستند و دهان خود را در جهت زفیر (باد مشرق) باز می‌کنند تا نسیم‌های آن را تنفس کنند. این مادیان‌ها، بدین طریق، بدون آمیزش جنسی آبستن می‌شوند.^۱

براساس شعر مقدس اُرفه‌ای «روح از طریق تنفس در ما وارد می‌شود، روح از بادها پدید آمده است.» ما در جهت مخالف، دموکریتوس ماتریالیست را داریم که همین مطلب را با اصطلاحات جهان‌بینی اتمیان می‌گوید: «در هوا ذرات بسیاری وجود دارد که او [دموکریتوس] آنها را ذهن و روح می‌نامد. از این رو، وقتی نفس می‌کشیم و هوا داخل می‌گردد، ذرات مذکور نیز با هوا داخل می‌شوند، و در نتیجه‌ی عمل آنهاست که فشار از بین می‌رود» (یعنی: فشار جو پیرامون)، «و بدین ترتیب این عمل مانع خروج نفسی می‌شود که در حیوان قرار دارد. این امر تبیین می‌کند که چرا حیات و مرگ به دریافت داشتن و به از دست دادن نفس وابسته است؛ زیرا مرگ هنگامی رخ می‌دهد که فشار هوای اطراف افزایش می‌یابد و حیوان نمی‌تواند نفس کشد، و هوا دیگر نمی‌تواند از خارج وارد شود و بر ضد فشار جو عمل کند.»^۲ احتمالاً از نظر دموکریتوس روح - اتم‌ها از اتم‌های هوا

۱. ایلید، فصل شانزدهم، ۱۵۰؛ ارسطو، تاریخ حیوان، ۵۵۹b۲۰، ۵۶۰a۶؛ ویرژیل، G، فصل سوم، ۲۷۱ و بعد. لوسین Lucian، در De Sacrif. ۶ هفائستوس را بچه‌ی باد می‌نامد، زیرا هوا آن را بدون زئوس به دنیا آورده است.

۲. منبع هر دوی این فقرات نقل شده ارسطوست. رک: درباره‌ی نفس، ۴۱۰b۲۳، درباره‌ی جوانی، ۴۷۲a۸.

کوچک‌تر و ظریف‌تر بودند، اما دست کم او این تصور عمومی را تصدیق می‌کرد که ما از طریق تنفس هواست که به اصل حیات دست می‌یابیم.

دیوگنس آپولونیایی در قرن پنجم آموزه‌ی آناکسیمنس را که هوا جوهر نخستین است ادامه داد، و آن را به این صورت توسعه داد که هوای نه تنها اصل همه چیز است، بلکه عنصر روح در جهان نیز هست، و بنابراین با روح موجود در حیوانات و آدمیان پیوندی ویژه دارد. فقرات زیر از کتاب او درباره‌ی طبیعت هستند که سیمپلیکیوس گزارش کرده است (دیوگنس، پاره‌های ۴ و ۵):

انسان‌ها و حیوانات دیگر از طریق تنفس با هوا زندگی می‌کنند؛ و هوا برای آنها هم روح است هم ذهن.

روح حیوانات یک چیز است، یعنی هوا که گرم‌تر است از هوای بیرون که ما در آن زندگی می‌کنیم، هر چند بسیار سردتر است از آنچه نزدیک خورشید است.

به عقیده‌ی من آنچه دارای شعور است، همان است که آدمیان هوا می‌نامند، و همه کس به وسیله‌ی آن هدایت می‌شود (κνβεργνασθαι - لفظی که آناکسیمنس به آپایرون اطلاق کرد)، و آن بر همه چیز فرمان می‌راند؛ زیرا درست این جوهر است که به عقیده‌ی من خداست.

نتیجه‌ی منطقی این بیانات این است که پیوند نزدیکی بین عقل الهی یا جهانی و عقل ما وجود دارد، و به قول تئوفراستوس خود دیوگنس نیز همین نتیجه را گرفته است، که می‌گوید: «هوای درون ما،

بخش کوچکی از خداست» (درباره‌ی احساس، ۴۲، دیوگنس، A۱۹). شگفت‌انگیز نیست که چنین عقیده‌ای برای خدمت به دینی اسطوره‌ای، مانند دین توسعه داده شده به وسیله‌ی اُرفه‌ثیان، و همچنین دین فیلسوفان طبیعی تدوین شده باشد. وقتی آریستوفانس بر این الهیات جدید و بر هوا و تنفس می‌خندد، و مفهوم پیوند بین هوا و روح انسانی را مسخره می‌کند (ابرها، ۶۲۷، ۶۳۰)، بی‌شک به نظریه‌های دینی - فلسفی رایج فکر می‌کند؛ اما نمی‌توان انکار کرد که تا آن‌جا که این نظریه‌ها از اقبال عام برخوردار بودند، این موفقیت را تا اندازه‌ی زیادی مدیون عقاید مشابهی بودند که در آگاهی عامه‌ی مردم ریشه داشتند.

این نمونه‌ها و نمونه‌های دیگری که می‌توان بر آنها اضافه کرد، و همچنین تأثیر فرهنگ‌های دیگر، جای تردید باقی نمی‌گذارند که ایده‌هایی از این نوع باید بخش شناخته شده‌ای از زمینه‌های تربیتی آناکسیمنس بوده باشند. این ایده‌ها و افکار موجب شدند تا او هوا را به عنوان یک آرخی کاملاً طبیعی انتخاب کند، زیرا بر اساس دیدگاه ماده زنده‌انگاری که آناکسیمنس در آن با دیگر متفکران ملطی هم‌عقیده بود، ماده‌ی اولیه‌ی جهان باید در عین حال ماده‌ی اولیه‌ی حیات و زندگی نیز باشد. این تنها چیزی است که وقتی به ما می‌گویند که او گفته است هوا خداست، باید بفهمیم (سیسرون و آنتیوس، A۱۰).^۱ به نظر می‌رسد که خدایان و «موجودات الهی» دیگری نیز وجود دارند که ازلی نیستند، اما

۱. کلمات سیسرون چنین است (N. D. I, 10, 26):

aera deum statuit eumque gigni.

این اشتباهی شگفت‌انگیز است. اما تردید نیست که از نظر آناکسیمنس هوا که آرخی است در همه‌ی زمان‌ها وجود داشته است. شاید بین خود هوای نخستین و θεοὺς καὶ θεῖα که از آن ناشی می‌شود خلط شده باشد.

از هوا ناشی می شوند. هیپولیتوس (نقل شده در بالا، ص) و قدیس
 اگوستین (شهر خدا، ۸، ۲، ۱۰A) چنین گفته اند؛ عبارت اگوستین
 چنین است: «نه خدایان را نفی کرد، و نه گفت که هوا ساخته‌ی آنهاست،
 خود آنان از هوا به وجود آمده اند.» نگفته اند که وقتی آناکسیمنس از این
 خدایان دیگر سخن می گفت مقصودش چه بود، و شاید در این باره
 نتوان حدس زد. ممکن است او بدین طریق، مانند اپیکوروس در دوره‌ی
 بعد، خواسته است در چهارچوب فلسفه‌ی عقلانی طبیعت جایی برای
 خدایان عقاید عامه باز کند. شاید هم عناصر دیگری را در نظر داشته
 باشد، عناصری که خودش آنها را «اولاد» هوا نامید. در تفکر عموم، قبلاً
 این موجودات را با خدایان مرتبط دانسته یا یکسان گرفته اند: گایا زمین
 یک الهه بود، برای آب اکثانوس وجود داشت، و برای آتش هفائستوس.
 از آنچه آناکسیمنس درباره‌ی اجرام آسمانی می گوید بعید می نماید که
 او این اجرام را خدایان بداند.

همچنین مدرکی وجود دارد که نشان می دهد او نیز مانند پیرو
 خود دیوگنس آپولونیایی بین عملکرد هوا در جهان کبیر و عملکرد
 روح در انسان همان شباهتی را می بیند که دیوگنس دیده است. این
 مطلب از فقره‌ای در آنتیوس برمی آید که گویا در نظر داشته است عین
 کلمات آناکسیمنس را نقل کند، هر چند در این اواخر در اصالت این
 فقره بسیار تردید کرده اند:

آنتیوس، کتاب اول، ۳، ۴، ۲B: «آناکسیمنس اهل میلئوس، پسر
 یوروستراتوس، گفت که منشاء چیزهای موجود، هوا است، زیرا همه
 چیز از آن به وجود می آید و دوباره در آن منحل می شود. او می گوید

«درست همان‌طور که روح ما، که هواست، ما را منسجم نگاه می‌دارد،
به همان سان، نَفَس و هوا همه‌ی کوسموس را دربر می‌گیرد.» هوا و
نَفَس به یک معنا به کار رفته‌اند.»

گفتن این که آیا این جمله کلمات واقعیِ آناکسیمنس را ارائه
می‌کند یا نه، شاید ناممکن باشد،^۱ اما ثئوفراستوس در تلخیص‌هایش،
عقیده داشت که این جمله را تا اندازه‌ی زیادی دقیق حفظ کرده است. از
سوی دیگر، دلیل خوبی برای تردید در پیوند این جمله با آموزه‌ی
آناکسیمنس نیز در دست نیست. برنت، که پاره را پذیرفته است، شاید
ناخواسته با منتقدان اخیر در رد کردن این جمله مشارکت کرده است،
زیرا می‌نویسد (EGP, 75) که این جمله «نمونه‌ای قدیمی از استدلال
جهان صغیر به جهان کبیر است.» کریک همین واقعیت را برهانی بر

۱. راینهارت و ویلاموویتس و گیگون و کریک اعتقاد دارند که این جمله چنان
تغییر یافته است که معنایش عوض شده است. کراتس و نستله (ZN, 319,
n. 1) و پراچتر (Ueberweg, 51) این جمله را اصیل دانسته‌اند (مرجع دیگر
در: Krik, HCF, 312). ولاستوس (n. 55 با AJP, 1955, 363) معتقد
است که «هرچند بسیاری از واژه‌های این فقره مشکوک است، دلیل
قانع‌کننده‌ای برای تردید در این که جمله‌ی فوق تعبیر شباهتی است که خود
آناکسیمنس مطرح کرده است، در دست نیست.» به ویژه در مورد کلمات
κόσμος و συγκροτεῖ و πνεῦμα اعتراض کرده‌اند. این نظر که κόσμος به
معنای نظام جهانی فقط بعدها مورد استفاده قرار گرفت ممکن است، هر چند
اگر کسی، مانند نستله، بخواهد استفاده از آن در این فقره را شاهی در
مخالفت با آن نظر مطرح کند، اثبات اشتباه بودن نظر او دشوار خواهد بود.
همین استدلال در مورد πνεῦμα (نَفَس) نیز صادق است، که می‌گویند رنگ
و بوی رواقی دارد. اگر این کلمه رنگ و بوی رواقی داشته باشد، در این صورت
این تذکر عقاید نگار که ὁ ἦρ (هوا) و πνεῦμα (نفس) (توسط
آناکسیمنس؟) به یک معنا به کار رفته‌اند، عجیب خواهد بود.

ضد اصالت جمله مطرح می‌کند: «شبهات بین انسان و کوسموس اولین بار از طریق تأملات پزشکی در قرن پنجم پ. م مطرح شد» (HCF, 312). علاوه بر این که این فرض به نحو خطرناکی به جست و جوی منشاء نزدیک می‌شود، فرض پیوند بین نفس انسان و الوهیت همه فراگیر نظام جهانی بیشتر از فرض محتمل تالس که رطوبت اصل حیات است به پیدایش علم فیزیولوژی و پزشکی مربوط نیست. فرض مذکور اولاً و بالذات فرضی دینی است، و فرضی نیست که به میراث خواران خدایان المپی هومر متوسل شود، اما به نظر می‌رسد فرضی است که به ویژه به آشوب دینی متأثر از بعضی رگه‌های اعتقادات عمومی در قرن ششم مربوط است و سرانجام به پیدایش شعر مقدسی منتهی شد که به نام شعر اُرفه‌ای شناخته شده است. اشاعه دهندگان^۱ *teleiai* به نام اُرفیوس در قلمرو دینی با همان مسئله‌ی پیوند بین واحد و کثیر سر و کار داشتند که در شکلی دیگر مسئله‌ی فیلسوفان ملطی نیز بود. این مسئله در هر دو شکل، مسئله‌ی زنده‌ی قرن ششم بود.^۲ از این رو، اگر ما ادله‌ی مقدم بر تجربه‌ی اخذ شده از جو فکری آن زمان را موثق بدانیم (که حتی افراد شکاک نیز موثق دانسته‌اند)، در این صورت لازم نیست مقایسه‌ی جهان صغیر و جهان کبیر را که در این جا به آناکسیمنس نسبت داده شد انکار کنیم، و در هر صورت آن را نتیجه‌ی محتمل این حقیقت ساده خواهیم دانست که آناکسیمنس هوا را (الف) آرخبه والهی

۱. آیین‌های ویژه‌ی دخول کسی در انجمن اُرفه‌ای - م.

2. Cf. Guthrie, *Greeks and their Gods*, 316 and Harv. Theol. Rev. 1952, 87-104.

و (ب) خمیره‌ی stuff نفس انسان می‌دانست.^۱

۱. سابینوس Sabinus (معاصر گالن Galen) در: Hippocr. De Nat. Hom.

I (VI, ۳۲ Littré)، چنین می‌خواند:

οὔτε γὰρ πάμπαν ἄερα λέγω τὸν ἄνθρωπον ὥσπερ Ἀναξμένης. Cf. also Philoponus, *De An.* 9.9 Hayduck (DK, A23): οἱ δὲ ἀερίαν [sc. τὴν ψυχήν] ὥστερ Ἀ. καὶ τινες τῶν Στωϊκῶν.

احتمالاً آناکسیمنس در میان τινες (بعضی دیگر) است که ارسطو در

درباره‌ی نفس ۴۰۵a۲۱ از آنها یاد می‌کند:

Διογένης δὲ ὥστερ καὶ ἕτεροί τινες ἄερα [sc. τὴν ψυχὴν] εἰκόσιν ὑπολαβεῖν].



پیدایش خدایان و پیدایش جهان

به سختی می‌توان گفت که آناکسیمنس درباره‌ی جزئیات پیدایش خدایان و پیدایش جهان توانسته است در ترکیب قدرت استدلال و جسارت تخیل با آناکسیمندر رقابت کند، او در این باره تا اندازه‌ای خام بوده است. همان‌طور که نظام جهانی آناکسیمندر را آپایرون احاطه کرده است، به همین سان نظام جهانی آناکسیمنس را نیز هوا احاطه کرده است، که، چنانکه دیدیم، وی آن را در آنچه نقل قول، یا نزدیک به نقل قول می‌نمود، نَفَس (*pneuma*) نیز نامید. تردید در تأثیر رواقیان در این مطلب، وقتی از بین می‌رود که ببینیم به قول ارسطو، فیثاغوریان جان را به مثابه تنفس به صورت یک «پینومای نامحدود» در خارج از آن توصیف کرده‌اند. می‌توان استنتاج کرد که - چنانکه از تشبیه و مقایسه‌ی

مذکور نیز برمی آید - جهان از نظر آناکسیمنس زنده است و تنفس می کند.^۱

می گویند (جنگ، کتاب سوم، ۸۶) - هر چند توضیح بیشتر داده نشده است - که زمین نخستین بخش نظام جهانی است که به وجود آمد، البته در اثر فشار هوا. درباره‌ی شکل زمین و موقعیت آن گزارش های زیر را داریم:

(الف) جنگ (۸۶): «او می گوید، به محض اینکه هوا «نمدین شد» نخست زمین به وجود آمد؛ که بدان جهت، همان طور که معقول است، بر هوا سوار است.»

(ب) هیپولیتوس (۸۷): «زمین مسطح است، سوار بر هوا.»

(ج) آنتیوس (۲۰): «آناکسیمنس می گوید زمین به شکل صفحه است.»

(د) آنتیوس (۲۰): «آناکسیمنس می گوید که زمین به سبب مسطح بودنش بر هوا سوار است.»

(ه) ارسطو، درباره‌ی آسمان، ۲۹۴b۱۳ (۲۰): «آناکسیمنس و آناکساگوراس و دموکریتوس مسطح بودن زمین را علت ثابت ماندن آن می دانند. زمین هوا را به طرف پایین نمی شکافد، بلکه مانند سرپوش بر روی آن آرام می ماند، چنان که اجسام مسطح به سبب مقاومت شان حتی به وسیله‌ی باد نیز به آسانی حرکت نمی کنند. آنها می گویند زمین نیز به سبب مسطح بودنش نسبت به هوای زیر خود

۱. ارسطو در کتاب گم شده اش، درباره‌ی فیثاغوریان، نیز به این تنفس اشاره کرده است (پاره‌ی ۲۰۱، رز). درباره‌ی این آموزه‌ی فیثاغوریان رک: Baldry, CQ, 1932, 30 f.

درست مثل اجسام مسطح عمل می‌کند، و هوایی که جای کافی برای تغییر مکان‌اش ندارد، با فشار زیاد در زیر زمین می‌ماند، مانند آب در درون پنگان *klepsydrai*. و آنها شواهد فراوانی می‌آورند تا ثابت کنند که هوا وقتی قطع شود و حرکت آن متوقف گردد، وزن بسیار سنگینی را تحمل می‌کند.^۱

ایده‌ی جسورانه‌ی آناکسیمندر که زمین بدون تکیه‌گاه در مرکز جهان قرار دارد، زیرا فقط به این دلیل که در مرکز قرار دارد، از نظر جانشین‌وی، آناکسیمنس، پذیرفتنی نیست. از این رو، آناکسیمنس به فرض تالس درباره‌ی تکیه‌گاه مادی برگشته است.

زمین قبل از همه تشکیل شده است، و اجرام آسمانی از آن نشأت یافته‌اند، و هر چند آن دسته از اجرام آسمانی که مریی‌اند عملاً از جوهر آتشین هستند، همه‌ی آنها در اصل زمینی‌اند.

(الف) جنگ (A۶، دنباله‌ی (الف) در بالا): «و خورشید و ماه و اجرام آسمانی دیگر از زمین نشأت یافتند. او استدلال می‌کند که خورشید زمین است، اما به سبب حرکت سریع‌ش دارای گرمای زیاد شده است.^۲

(ب) هیپولیتوس (A۷): «ستارگان از زمین نشأت یافتند، زیرا رطوبت از زمین بلند می‌شود و چون رقیق می‌گردد سبب پیدایش آتش

۱. درباره‌ی *klepsydrai* رک: یادداشت همان صفحه در ویرایش لثوب از «درباره‌ی آسمان». [پنگان، که در ترجمه‌ی کلمه‌ی یونانی *klepsydrai* آورده‌ام، به معنای ساعت آبی قدیم است - م.]
 ۲. قرائت چند کلمه‌ی آخر تردیدآمیز است، اما معنا ناسازگار نیست.

می‌شود و از این آتش که به بالا می‌رود، ستارگان تشکیل می‌شوند. همچنین اجرام زمینی دیگری نیز در ناحیه‌ی ستارگان وجود دارند که همراه آنها در چرخشند.»

(ج) آنتیوس (A۱۴): «آناکسیمنس می‌گوید که ستارگان از طبیعت آتش‌اند، و این که ستارگان اجرامی زمینی را محصور کرده‌اند^۱ که به همراه آنها در چرخشند و دیده نمی‌شوند.»

(د) آنتیوس (A۱۵): «او می‌گوید خورشید مانند برگ، پهن است.»

این نظریه درباره‌ی نشأت یافتن اجرام آسمانی از زمین، تا جایی که حتی «خورشید زمین است»، دست کم نشان‌دهایی آگاهانه‌ی ذهن آناکسیمندر از هرگونه پیش‌تصورهای دینی است؛ اما این نظریه انسجام شرح آناکسیمنس را فاقد است. نظریه‌ی «جدایی» او مجاز می‌دارد که هر دو حد آتش و زمین مرطوب با هم به وجود آیند. بخار شدن و خشک شدن را، که سبب بقیه‌ی نظام جهانی و از جمله حیات حیوانی دانسته شد، آسان می‌توان به وسیله‌ی عمل تبخیر خورشید بر روی مرکز سرد و مرطوب تبیین کرد، در صورتی که در الگوی آناکسیمنس به نظر می‌رسد که خود آتش به وسیله‌ی بخار و تبخیر

۱. ترجمه‌ی περιέχει اندکی دشوار است، اما به ویژه از نظرگاه فقره‌ی هیپولیتوس به سختی می‌تواند (چنانکه تسلر گمان کرده است) به این معنا باشد که هر ستاره یک هسته‌ی زمینی را شامل است. احتمالاً معنای آن این است که ستارگان اجرام زمینی را «احاطه می‌کنند» چنانکه هوا زمین را περιέχει، یعنی، اجرام زمینی [یعنی: اجرامی که طبیعت زمینی دارند - م]. اندکی بیشتر از ستارگان به مرکز [یعنی: زمین - م] نزدیکند. اگر از این اجرام بخواهد در تبیین کسوف استفاده کند، قطعاً باید موقعیت‌شان چنان باشد که گفتیم. (البته در این فقره ἄστρες و ἄστρον کلاً درباره‌ی اجرام آسمانی به کار رفته‌اند.)

شدن از زمین، حاصل می شود، امری که تبیین آن مشکل است. اینکه چرا آناکسیمنس باید ضروری بداند که اولین نتیجه‌ی حرکت هوا متراکم شدن بخشی از آن به صورت زمین است، و این که رقیق شدن به وجود آورنده‌ی آتش نتیجه‌ی دوم و تبعی رطوبت است (که از این رو باید دوباره از درون جو نامریی هوا بگذرد) امری است که منابع تکه پاره‌ی ما قادر به توضیح آن نیست.

می توان گفت که آناکسیمنس، علی رغم پیشرفت درخشانی که به کمک فرضیه‌ی غلیظ شدن و رقیق شدن به آن دست یافت، به جزییات سیستم توجه کافی نکرده است. اگر این نظر درست باشد، زمینه‌ی عمومی این متفکران^۱ موجب می شود که شخص انتظار داشته باشد که آناکسیمنس چیزی به وجود آورد که با آراء اسطوره‌ای مربوط به پیدایش جهان که بر این متفکران مقدم است، پیوند نزدیکی داشته باشد. استنتاج همه‌ی اجرام آسمانی از زمین امری شگفت‌انگیز و احمیل است، اما در پیدایش جهان هسیود آمده است که (۷-۱۲۶) «زمین ابتدا آسمان ستاره‌ای را در برابر خود پدید آورد، تا بلکه همه‌ی اطراف زمین را بپوشاند.»

آناکسیمنس، از آن جا که به مجاری مه آناکسیمندر قایل نیست، باید تبیین دیگری برای کسوف و خسوف بیابد، و بسیاری از مراجع جدید پنداشته‌اند که او به همین جهت اجرام زمینی نامریی را در آسمان‌ها مطرح کرده است. اگر چنین باشد، این گام سودمندی از سوی کسی است که، چنانکه بُل Boll خاطر نشان کرده است، در علم نجوم

۱. مقصود گاتری، متفکران ملطی است - م.

سهم بسیار ناچیزی دارد.^۱

او می گوید، خورشید مانند برگ، پهن است (آنتیوس، ۸۱۵)، و خورشید و دیگر اجرام آسمانی، درست مانند زمین، به سبب شکل مسطح شان، بر هوا «سوار هستند» (هیپولیتوس، ۸۷). با وجود این، فقره‌ی شایان توجهی در آنتیوس (۸۱۴) وجود دارد، که به عقیده‌ی برنت و دیگران تا اندازه‌ای تحریف شده است:

آناکسیمنس معتقد است که ستارگان مانند میخ‌هایی بر جوهر بلورین (یا یخ مانند) کوبیده شده‌اند؛ به هر حال آنها ورق‌هایی آتشین‌اند، مانند نقاشی‌ها.

معنای دو کلمه‌ی آخر این فقره هر چه باشد (صور فلکی - خرس و ارابه، جبار Orion، و غیره؟) این نظریه که اجرام آسمانی «ورق‌هایی آتشین‌اند، قطعاً از آن آناکسیمنس است، و این بیان که هوا به سبب شکل مسطح شان، در چرخش‌های شان، تکیه‌گاه آنها شده است، با ثابت ماندن شان در ناحیه‌ای بلورین و صلب ناسازگار است. بعضی از محققین (فی‌المثل، هیث، آرستارخوس Aristarchus، ۴۲ و بعد) استنتاج کرده‌اند که آناکسیمنس نخستین کسی است که بین سیاره‌ها و

۱. کریک (KR، ۱۵۶) فکر می‌کند که نظریه‌ی وجود اجرام زمینی نامریی را، به غلط از دیوگنس آپولونیایی به آناکسیمنس منتقل کرده‌اند، این نظریه به دیوگنس نیز نسبت داده شده است. او تأکید می‌کند که در هر صورت کارایی این اجرام در تبیین پدیده‌های جوی است، نه در تبیین کسوف و خسوف، زیرا اصلاً هدف دیوگنس از مطرح کردن این اجرام، تبیین پدیده‌های جوی بوده است، چنانکه آناکساگوراس با آن که علت کسوف و خسوف را می‌دانسته است، باز وجود این اجرام را پذیرفته است.

ستارگان ثابت تمایز قایل شد، به این معنا که سیاره‌ها «مانند برگ، مسطح‌اند» و حرکت‌های نامنظم دارند، و ستارگان ثابت بر پیرامون خارجی یا قله‌ی جهان چسبیده‌اند. براساس این دیدگاه، گزارش آتیوس (A ۱۵) که «ستارگان وقتی توسط هوای متراکم و مقاوم برخورد کنند برمی‌گردند» فقط بر سیاره‌ها دلالت دارد.^۱

آشکارا می‌توان در نسبت دادن اجرام بلورین به آناکسیمنس مناقشه کرد. او سفت و جامد بودن را به سرد، و رقیق بودن را به گرم نسبت داد (ب ۱)؛ و اگر آتش «بالا رود» و در خارجی‌ترین پیرامون، جهان ستارگان را تشکیل دهد، در این صورت تبیین این که هوا در آن ناحیه چگونه منجمد می‌شود، بسیار دشوار خواهد بود. اما ممکن است خلائهای تأسف بار بزرگی در دانش ما وجود داشته باشد که ما را از درک چگونگی فکر آناکسیمنس در این مورد باز دارد، و این فکر که دلیل خاصی وجود ندارد که تئوфраستوس یا هر عقایدنگار دیگری کلمه‌ی *κρυσταλλοειδής* [بلورین] را به ناحق به آناکسیمنس نسبت دهد، ما را وادار می‌کند تا درباره‌ی این کلمه اندکی بیشتر تأمل کنیم. اینکه بگوییم این عقایدنگاران در آوردن آن کلمه تحت تأثیر مکتب‌های مطلوب خود واقع شده‌اند، درست نیست، زیرا افلاک مکاتب بعدی، مانند فیثاغوریان یا ارسطو یا رواقیان، چنان نیستند که بتوان آنها را با این

۱. هیث معتقد است که کلمه‌ی *τροποί* به چرخیدن در مدار دلالت می‌کند نه بر انقلابین، و پیشنهاد می‌کند که اگر در متن اصلی (آتیوس، کتاب دوم، ۱۴، ۳) به جای *ἐνίου*، *ἐνίου* (sc. *ὀστέρου*) بخوانیم، این معنا از خود متن نیز برمی‌آید. (پیشنهاد هیث این نکته را نادیده می‌گیرد که بلافاصله قبل از آن کلمه، کلمه‌ی خنثای *ὄστρον* قرار گرفته است؛ و این مشکلی است که هیث به آن نمی‌پردازد).

کلمه توصیف کرد. از ارسطو به این سو، و احتمالاً بسیار قبل از او، همواره گفته‌اند که آسمان خارجی، آتش خالص و نامریی، یا *aither* است. مفهوم فلک یا افلاک سخت و بلورین، که آن چنان برای ستاره‌شناسان و شاعران قرون وسطی و دوره‌ی رنسانس^۱ محبوب بود، در اندیشه‌ی یونانیان دیده نشده است، و هر جا که در یونان دیده شود معمایی خواهد بود. ترتیب متعارف نظام جهانی از نظر آناکسیمنس چنین است: زمین در مرکز، آب در بالای آن، هوا یا مه در اطراف آن، و آتش، از جمله اجرام آسمانی، در خارجی‌ترین مکان قرار دارند.

با وجود این، نشانه‌هایی در دست است که هم پارمنیدس و هم امپدکلس بر این ترتیب یک پیرامون صُلب اضافه کرده‌اند. در «راه گمان» پارمنیدس می‌خوانیم که آنچه حلقه‌های آسمانی اسرارآمیز او را «احاطه می‌کند عبارت است از [چیز] سختی مانند دیوار، و در زیر آن حلقه‌ی آتشین قرار دارد.» نه تنها در این جا هیچ تبیین بیشتری وجود ندارد، بلکه حتی آنتیوس اندکی بعد می‌گوید که «اثیر خارجی‌ترین است و هر چیز را احاطه می‌کند»، و هم او، در توصیف آسمان نام پارمنیدس را با نام کسانی می‌آورد که می‌گویند اثیر، آتشین است. ما همه در نداشتن پاره‌های واقعی شعر امپدکلس در این مورد برابریم، اما دوباره به قول آنتیوس، امپدکلس عقیده داشته است که خود آتش قدرت «انجماد» یا جامد و سفت شدن را دارد. لاکتانتیوس (که وارو Varro منبع اوست) آسمان امپدکلس را به عنوان هوای منجمد *aerem glaciatum* توصیف می‌کند، و گزارش جنگ *Stromaties* این است که آتش فضای موجود در

۱. به احتمال زیاد، آنها نیز از متفکران عرب [مسلمان-م.] اخذ کرده‌اند: رک: Dreyer, *Planetary Sistem*, 289.

زیرِ انعقاد (παύρος) هوا را اشغال می‌کند، و این به موقعیت حلقه‌ی آتشین پارمنیدس شباهت دارد.^۱

از این رو، شاید آناکسیمنس از این جهت بر امید کلس مقدم است، هر چند تبیین این نکته بسیار مشکل است که آناکسیمنس چگونه می‌تواند این دیدگاه را با نظریه‌ی عمومی‌اش درباره‌ی گرما که «رقیق و شُل می‌شود» هماهنگ کند. با این حال، امکان دیگری نیز هست. دست کم در یونان متأخر، کلمه‌ی «crystalline» [بلوری] به هیچ وجه متضمن سختی یخ یا شیشه نبود، و لازم نیست که ما فرض کنیم خود آناکسیمنس، اگر اصلاً این کلمه را به کار برده باشد، یا هر کس دیگری که ممکن است بار اول آن را برای تبیین آنچه در آناکسیمنس یافته بود به کار برده باشد، همین معنا را در نظر داشته است. در نظر نویسندگان علم طب، مانند کلسوس Celsus یا گالن Galen، عدسی‌های بلورین چشم به عنوان «رطوبت بلورین» یا به لاتین *gutta humoris* شناخته شده بودند. این کلمه در کتاب *De Usa Partium* گالن بارها آمده است، و در یک مورد او این رطوبت بلورین را چنین توصیف می‌کند که با «رطوبت تمیزی مانند رطوبت تخم مرغ» احاطه شده است. مطلب مشابهی در نوشته‌های کلسوس هم آمده است، که می‌نویسد مایعی که یونانیان *κρυσταλλοειδής* می‌نامند، شبیه سفیدی تخم مرغ *ovi albo similis*

1. Aët. II, 7, I (Parm. A 37), II, II, 4 (A 38); II, II, 2 Emped. A 51), cf. A 60 and Ar. *Probl.* 937 a 14; Lactant. in Emped. A 51, Strom. A 30.

است.^۱

براساس این استعمال کلمه‌ی $\kappa\rho\upsilon\sigma\tau\alpha\lambda\lambda\omicron\epsilon\iota\delta\acute{\eta}\varsigma$ در زمینه‌ای فیزیولوژیکی به معنای مایعی است لزج و شفاف و «شبه به سفیده‌ی تخم مرغ». دست کم می‌توان گفت که آناکسیمنس در این فرض که پیرامون جهان را نه جوهری شیشه‌مانند و سخت، بلکه پرده‌ای شفاف احاطه کرده است، از معاصر و همکارش آناکسیمندر پیروی کرده است. از آن‌جا که در مورد آناکسیمنس، حتی با قطعیت بیشتری نسبت به مورد آناکسیمندر، می‌توان گفت که جهان را موجودی زنده و تنفس‌کننده می‌دانسته است، از این رو بسیار محتمل است که او نیز از این تشبیه فیزیولوژیک در تبیین و توصیف پیدایش و ساختمان جهان استفاده کرده است. کلمه‌ی $\eta\lambda\omicron\varsigma$ ، که معمولاً به معنای میخکوب کردن است، در یونانی متأخر بارها به معنای زگیل یا انواع دیگر پینه آمده است.^۲

آناکسیمندر، با آن خصیصه‌ی شجاعت عقلانی‌اش، اجرام آسمانی را دارای گردش کامل می‌دانست که در بالا و زیر زمین در مرکز واقع شده بر روی حلقه‌هایی که اجزای یک فلک شکافته شده هستند، در حرکتند. آناکسیمنس این ایده را دوباره زنده کرد که اجرام آسمانی فقط به دور زمین می‌گردند و به زیر زمین نمی‌روند. اقوال موجود در این باره اینهايند:

1. Galen, *De Usu Part.* x, 4 (vol. II, 70. 9 Helmerich), Celsus VII, 7, 3 (280. 2 Daremberg).

۲. درباره‌ی منابع این مطلب رک: Guthrie, in *CQ*, 1956, 40-4، که در آن، پیشنهاد ارائه شده در این جا را با شواهد بیشتر بررسی کرده‌ام.

(الف) هیپولیتوس (AV): «او می گوید که ستارگان به زیر زمین نمی روند، چنانکه دیگران چنین پنداشته اند، بلکه به دور آن [می چرخند]، مانند کلاه نم‌دین کوچکی که بر دور سر ما می چرخد. خورشید در زیر زمین ناپدید نمی شود، بلکه در پشت قسمت‌های بلندتر زمین و به سبب فاصله‌ی زیادش از ما پوشیده می شود.»

(ب) آتئیوس (A۱۴): «آناکسیمنس می گوید که ستارگان به گرد زمین می گردند، نه در زیر آن.»

در این مورد می توان فقره‌ی زیر از ارسطو را اضافه کرد که در آن از آناکسیمنس به اسم یاد نشده است.

(ج) ارسطو، کائنات جو، کتاب دوم، ۲۵۴a۲۷ (ترجمه: ایچ. دی. پی. لی): «یکی از دلایل بلندتر بودن قسمت‌های شمالی زمین این است که بسیاری از متخصصین کائنات جو در قدیم عقیده داشته اند خورشید به زیر زمین نمی رود، بلکه در قسمت‌های شمالی زمین به دور آن می چرخد، و ناپدید می گردد و موجب پدید آمدن شب می شود، زیرا زمین در قسمت‌های شمالی اش بلندتر است.»

آنچه آناکسیمنس با عبارتِ ستارگان شبیه نقاشی‌ها، و کلاهی^۱

۱. کسانی که دوست دارند کلاه چرخنده را بسیار جدی بگیرند، می توانند در کتاب زیر چیزی در این باره پیدا کنند:

H. Berger, *Gesch. d. wissenschaftlichen Erdkunde d. Griechen*, 79.

نیشمولر این را مهم می داند که قدما، مانند اعضای برخی مدارس عمومی، کلاه را بر پس سر خود می گذاشتند. (رک: Heath, *Aristarchus*, 41) اما او این را نمی گوید که آنها بر حسب عادت کلاه بزرگ‌تری بر سر می گذاشتند. در

که به دور سر ما می چرخد، برای مردم عادی تشبیه می آورد، چندان سودمند نیست. به هر حال، آناکسیمنس از دیدگاه پیشرفته‌ی آناکسیمندر به این عقیده‌ی ابتدایی بازگشت که جهان، دست کم عملاً، نیم کره است تا کره. اسطوره نویسان *mythographers* گفته‌اند، وقتی خورشید در مغرب غروب می کند، چگونه در رودخانه‌ی اکثان *Ocean*، که به دور جهان می گردد، در یک کشتی طلایی دور می زند تا فردا دوباره طلوع کند.^۱ در زیر زمین توده‌ی متراکم هواست، که شکل و وسعت آن هرگز یاد نشده است، و اگر وظیفه‌ی این هوای متراکم، به شیوه‌ای که ارسطو توصیف کرد، نگه داشتن زمین باشد، در این صورت زمین باید در سطح نظام جهانی قرار گرفته باشد، و از این رو، این وضعیت، گذشتن به ویژه اجرام آسمانی به زیر زمین را غیرممکن می سازد. این که نظریه‌ی ناپدید شدن خورشید در پشت قسمت‌های بلندتر شمالی تا چه اندازه دقیقاً با مشاهده ارتباط دارد، امری است که در آن باره فقط می توانیم از روی حدس سخن بگوییم، و دیگران درباره‌ی آن بسیار جر و بحث کرده‌اند. اما آناکسیمنس در یک مورد،

این تشبیه، آنچه مایه‌ی شگفتی است، ایده‌ی حرکت است. آیا کلمه‌ی *πλίσον* می تواند به معنای دستار، و کلمه‌ی *στρέφεται* به معنای «پیچ خورده» به دور سر باشد؟ ممکن است مردم در زمان آناکسیمنس در ملیتوس دستار بر سر می بسته‌اند، چنانکه در دوره‌های بعد تا زمانی که ترکیه جمهوری و غرب زده شد، مردم دستار می بستند.

1.U. Hölscher in *Hermes*, 1953, 413.

هولشر با استناد به:

F. Boll, *Zeitscher*, f. *Assyr.* 1914, 361, n.

می گوید که این ایده که خورشید و ماه به جای آنکه به زیر زمین روند به دور آن می چرخند، ایده‌ای بابلی است.

ستاره‌شناسیِ آناکسیمندر را اصلاح کرد، زیرا بنا بر گزارش
هیپولیتوس (AV) این قول آناکسیمنس که «ستارگان به سبب فاصله‌ی
زیادشان گرمایی از خود نمی‌دهند»، نشان این است که او این آموزه‌ی
شگفت را رها کرده است که ستارگان نسبت به زمین از خورشید
نزدیک‌ترند.^۱

۱. آموزه‌ی مذکور را لئوکیپوس دوباره زنده کرد (دیوگنس لائرتیوس، نهم، ۲۳)،
کسی که همچنین از تمایل زمین به سوی جنوب سخن گفت، تا بدان وسیله
کسوف را تبیین کند.

کائنات جو

آناکسیمنس، درباره‌ی پدیده‌های مربوط به کائنات جو، آن اندازه از آناکسیمندر پیروی کرده است که تفاوت بین تعبیر اصلی آنها در این مورد ناچیز است. هوایی که حرکت سریع دارد، یعنی باد، هوایی است که قبلاً اندکی غلیظ شده است، و غلظت و تراکم بیشتر به ترتیب ابرها و باران و برف و تگرگ را پدید می‌آورد. از نظر آناکسیمنس مانند آناکسیمندر، رعد و برق عبارت است از محصور شدن ابر در نیروی باد، و او صریحاً معتقد است که تابندگی *phosphorescence* در دریا پدیده‌ای است که با برق نوعی شباهت دارد (هیپولیتوس، ۸۷؛ آنتیوس، ۸۱۷). آناکسیمنس همچنین از رنگین کمان سخن می‌گوید، اما دیگر آن را الهی تابان ایریس *Iris* نمی‌داند، بلکه آن را تأثیر اشعات

خورشید در هوای به شدت متراکم می‌داند، که مطابق با گرمای خورشید یا رطوبت ابر به رنگ‌های مختلف دیده می‌شود (A18). او همچنین رنگین کمان را به هنگام ماه تمام (بدر) نیز دیده است. درباره‌ی عقیده‌ی او در مورد زلزله، گزارش ارسطو را داریم:

آناکسیمنس می‌گوید که زمین در جریان تر و خشک شدن شکسته می‌شود، و به وسیله‌ی قطعه‌های بزرگی که می‌شکنند و سقوط می‌کنند تکان می‌خورد؛ از این روست که زمین لرزه هم در خشک سالی‌ها و هم در باران‌های سنگین روی می‌دهد: زیرا چنانکه بیان شد، زمین در خشک‌سالی‌ها خشک می‌شود و می‌شکند، و وقتی در اثر باران‌های سنگین مرطوب می‌شود، از هم جدا می‌گردد.^۱

۱. کائنات جو، ۳۶۵b۶، ترجمه: ایچ. دی. پی. لی. اگر گزارش آمیانوس (Ammianus (XVII, 7, 12, Anaximander, A 28) واقعاً بر آناکسیمندر دلالت کند، در این‌جا نیز شباهت بسیار نزدیکی بین استاد و شاگرد می‌یابیم. اما به احتمال زیاد، چون تنها یک نسخه‌ی خطی به جای نام آناکسیمنس نام آناکسیمندر را دارد، از این رو نسبت دادن نظریه‌ی مشابهی به آناکسیمندر شاید صحیح نباشد.

نتیجه گیری

از آن جا که اسناد موجود درباره‌ی شخصیت آناکسیمنس اندک است، برای بهتر شناختن شخصیت وی شاید لازم باشد که اندکی از تصوراتمان کمک بگیریم، و این کار شاید در جمع‌بندی مطالب مجاز باشد. عموماً گفته‌اند که او در مورد کارهای روزمره‌ی هم‌شهریانش تیزبین بوده و به آنها علاقه داشته است. همچنین در مورد پدیده‌های جالب و چشمگیر طبیعت نیز تیزبین بوده است، هر چند این تیزبینی او با صبر و موشکافی شایسته‌ی یک دانشمند همراه نبوده است. هوا مانند پشم، نمدین می‌شود، و زمین خود را مانند میز حفظ می‌کند، خورشید و ماه دوار و برگ‌سان در بادی چرخنده، و ستارگان شاید با میخ یا میخ پرچ یا زگیل‌ها حفظ می‌شوند. او درخشنده‌گی شب تاب [دریا] را به یاد

می آورد که از قسمت پهن پارو، وقتی از آب بیرون می آید، می چکند، و از نورهای کم رنگی یاد می کند که در پرتو ماه بدر گاهی («اما نه غالباً») در دریا دیده است.

آزادی اندیشه‌ی او، به سان یک ایونی راستین، با کمترین پدیده‌ی حیرت‌آور چنان در خود فرو می رود که می تواند سپهر ستاره‌ای را به کلاه نمدین، و به چیزی بسیار کوچک، تشبیه کند. ذهن آناکسیمنس به این ترتیب با مطرح کردن این مطلب که اگر جهان از جوهری واحد به حاصل آمده باشد، در این صورت حرکت آن فقط کم و بیش به آن جوهر در مکانی خاص محدود خواهد شد، دین خود را به دوره‌های بعدتر ادا کرد. غلیظ شدن و رقیق شدن سر رشته‌ی کلی صیروت و تغییر را به دست داد، و اگر آناکسیمنس تفکر و پژوهش جزیی‌ای را که ممکن بود به الگوی جهان‌شناختی سازگار و کامل منتهی شود جدی می گرفت، ایده‌ی اصلی باقی می ماند و بار می داد.

آناکسیمنس به ندرت به دین متوسل می شود. شاید خدایان وجود داشته باشند: اگر چنین باشد، آنها نیز باید مانند هر چیز دیگر از هوا تشکیل شده باشند؛ هوایی که پس از فنای همه چیز، زنده است (حرکت ازلی و بی علت غیر از این چه معنایی می تواند داشته باشد؟) و در خود ما به عنوان پسوخته متجلی می شود و بدن را جمع می کند و بدان جان می بخشد. چنین مردی این امر را مانند هم‌شهریان ایونی اش (و مانند متفکری از نسل ایونی‌ها، دموکریتوس) به عنوان واقعیت طبیعت می پذیرد. عقیده‌ی مشابهی می تواند اساس امیدواری عرفانی باشد، اما با توجه به مدارک دیگر درباره‌ی آناکسیمنس، برخلاف عقیده‌ی بعضی

و متفکران^۱، نمی توانیم تمایلات عرفانی به وی نسبت دهیم.

1.K. Joel, *Gesch. d. ant. Philos.* 270.

ملطیان: نتیجه

اگر کسی بخواهد ویژگی‌های عمده‌ی فیلسوفان ملطی و حاصل اندیشه‌ی آنان را برای اندیشه‌ی بعدی یونان به طور مختصر خلاصه کند، سه نکته‌ی اصلی مطرح می‌شود. دیدگاه آنها درباره‌ی طبیعت، عقلانی و تکاملی و روح‌دارانگاری بود.

(الف) در مورد تأثیرات پایدار از مفاهیم و نحوه‌ی تفکر اسطوره‌شناختی در آنها، به اندازه‌ی کافی سخن گفته‌اند، و اگر کسی در جمع‌بندی آراء آنها بر این نکته تأکید کند که آنها با رهیافت خالص علمی توانستند در اندیشه‌ی انسان درباره‌ی طبیعت انقلابی بار آورند، بد فهمی نخواهد بود. در یک کلام، عوامل و علل مؤثر در آغاز کار آنها همان عللی است که ما اکنون به کار می‌بندیم. با خواندن دوره‌های

تاریخی متوالی انسان در هسیود، دوره‌ی حماسی و بردگی و طلایی، و سپس با بیشتر به عقب رفتن، به دوره‌ی سلطنت کروئوس و خدایان قدیم‌تر، و سرانجام با رجوع به تولد خدایان از ازدواج آسمان و زمین، باید روشن شود که هر چه به عقب بگردیم جهان شباهت کمتری با جهان تجربه‌ی متعارف دارد و نیروهای متفاوت آن را اداره می‌کنند. درست است که از زمان هسیود به بعد نیز بسیاری از مردم حتی برای پدیده‌های معاصری که ما علل کاملاً طبیعی به آنها نسبت می‌دهیم دخالت الهی قایل‌اند. اما فی‌المثل به فقره‌ای از پیدایش خدایان، که در آن جنگ زئوس و متحدانش با تیتان‌ها آمده است، توجه کنید. صخره‌های بزرگ پرت می‌شود و زمین و جنگل‌هایش در آتش فرو می‌رود، با یکدیگر برخورد می‌کنند و با صدای بلند فریاد می‌زنند، سطح زمین به حرکت درمی‌آید و مانند دریا خروشان می‌شود. آسمان به لرزه درمی‌آید و کوه المپ می‌لرزد. رعد و برق و آتش و صاعقه سلاح‌های زئوس هستند، و قبل از اینکه دشمنان زئوس، یعنی تیتان‌ها، بتوانند پیروز شوند، تمام طبیعت درهم می‌ریزد و آنها را به عمق تارتاروس در زیر زمین می‌فرستد. وقایع آن روزها، یا وقایع روزهایی که پرومتیوس^۱ Prometheus آتش را می‌دزدد، وقایعی هستند که نوعاً با وقایع محیط خود هسیود، یا با وقایع دنیای کسانی که بعد از هسیود آمدند، متفاوت است.

با وجود این، تا زمان طلوع نگرش علمی بیشتر در میلتوس، تبیین بدیلی از گذشته وجود نداشته است. ارسطو، که «حکمت‌های»

۱. یکی از تیتان‌ها، که آتش را از آسمان دزدید و به انسان عرضه کرد - م.

اسطوره‌شناسی را دوست ندارد، این را روشن می‌کند که با به صحنه درآمدن تالس، روحیه‌ی جدیدی ظهور کرد؛ روحیه‌ای که انسان‌های خردمند آن را محترم می‌داشتند. [با ظهور منطیان] ناگهان تیرگی اسطوره از روی خواستگاه‌های جهان و زندگی برطرف شد. در میان این متفکران، به جای اسطوره، چیزی می‌یابیم که عبارت است از کوشش برای یافتن آغاز اشیاء، به وسیله‌ی فرایندهای طبیعی آشنا، مانند غلیظ شدن رطوبت. تشکیل جهان پدیده‌ای کاملاً طبیعی می‌گردد، پدیده‌ای که دخالت نیروهای ماوراء طبیعی از آن کنار گذاشته شده‌اند، و حتی اگر این نیروها صورتاً در کار باشند، کارآیی‌شان به طریقی است که اینک این مردان با تفکر نظری بدان می‌رسند. ممکن است تمایل داشته باشیم که تمامیت شگفت‌انگیز پیروزی آنها را دست کم بگیریم، زیرا از برکت خود ایونی‌ها بود که فرض آنها سریعاً فرض کلاً پذیرفته شده‌ی همه‌ی علوم گردید: یعنی، چنانکه هنری فرانکفورت Henri Frankfort مطرح کرده است، این فرضیه که، «در زیر آشفستگی ادراک‌های حسی ما نظم واحدی نهفته است، و ما قادریم این نظم را درک کنیم.» با این حال، چنانکه وی به درستی تفسیر می‌کند، عمل براساس این فرضیه مستلزم پیشرفتی جسورانه و نامعقول براساس فرضی کاملاً اثبات‌ناشده بود.

(ب) نظریه‌های مربوط به پیدایش جهان یا آفرینشی‌اند یا تکاملی. با نظر به انتظاری که از ایده‌های اُرفه‌ای می‌رود، ایده‌هایی که هرگز اقبال عام نیافتند، می‌توان گفت که تصور تکاملی تنها تصویری است که تا آن زمان در میان یونانیان عنوان شده بود. از آن‌جا که در سنت دینی یهودی تربیت یافته‌ایم، عادت داریم تصور تکاملی را همواره با نگرش علمی

داروین پیوند دهیم، اما در یونان، قدیم‌ترین شرح‌ها، خود، گونه‌ای شرح تکاملی بودند. خدایان یونان، برخلاف یهوه، جهان را نیافریده بودند، و ملطیان، تا آن‌جا که در خط فکری تکاملی اندیشیده‌اند، چهارچوب قدیم‌تر اندیشه را حفظ می‌کردند، هر چند پوشش اسطوره‌شناختی آن را کنار زده بودند. اسطوره‌شناسی همچنین ابهام آغازین را مطرح کرده است - که در آن فی‌المثل، چنانکه دیدیم، آسمان و زمین در «شکلی واحد» درهم می‌آمیزند - ابهامی که نظام جهانی به تدریج از آن ظهور کرد. اسطوره‌ها، این تکامل را، برحسب ازدواج‌ها و بار آوردن عناصر شخصی توصیف می‌کردند، اما فیلسوفان آن را با علل طبیعی توصیف می‌کنند؛ اما به هر حال فیلسوفان نیز این تکامل را، آفریدن، نمی‌دانستند، آفرینشی که حاصل کار خدای اصلی بر روی ماده‌ی اصلی‌ای باشد که از او جداست. آگوستین، که از نظر گام‌های متفاوت مسیحی و نوافلاطونی می‌نویسد، پس از گفتن این مطلب که آناکسیمنس به وجود خدایان قایل بوده است، یادآوری می‌کند که باید این نکته را توضیح داد که جوهر هوایی جهان را خدایان نیافریده‌اند، بلکه خودشان به‌واقع از این جوهر نشأت یافته‌اند.

از این مطالب برمی‌آید که نه نویسندگان پیدایش جهان و نه فیلسوفان ملطی مفهوم طرح (τέχνη) را که موجب نظام جهانی باشد نمی‌پذیرند.

این نکته نتایج فراوانی برای فلسفه دارد، که به هر حال، بلافاصله ظاهر نمی‌شوند. فعلاً این نکته را مطرح می‌کنیم که، تفکرات آن دوره به این ایده رضایت دادند که خود طبیعت نیروی پیدایش را دارد، و

مقصود آنها از طبیعت (φύσις) جوهر مادی واقعی است - که جهان از آن تشکیل می‌شود - جوهری که فرض کردند زنده است و مستعد فراهم آوردن تغییری است که خودش موضوع آن تغییر است؛ واقعیتی که ملطیان نه تنها به عنوان آب و هوا و بی‌کران، بلکه حتی به عنوان خدا یا الهی نیز به آن اشارت داشتند. این فرضی نبود که اندیشه بدان راضی ماند. بعدها، فیلسوفان با آن فرض قانع نشدند، و متمایل شدند که ایده‌های زندگی و ماده را از هم جدا سازند و آنها را در موجودات متفاوت بیابند. آناکساگوراس در زمان پریکلس Pericles نخستین کسی بود که عقل را صراحتاً به عنوان چیزی که در آغاز به جهان نظم بخشیده است، متمایز ساخت و گفت که عقل کاملاً از ماده جداست.^۱ به نظر می‌رسد که این کار آناکساگوراس بیش از اشاره به طرحی آگاه است، با این حال گلایه‌های سقراط و پیروانش، افلاطون و ارسطو، مشهور است که گفته‌اند هر چند آناکساگوراس عقل را در آغاز مطرح کرد، اما وقتی فرایندهای بعدی که جهان را توسعه داد در کار آمد، وی به هیچ وجه از عقل استفاده نکرد، بلکه مانند دیگران از علل کاملاً مکانیکی سود جست.

دیوگنس آپولونیایی، معاصر جوان‌تر آناکساگوراس، برای مدتی، دوباره وحدت ماده و نفس را در جوهر زنده‌ی واحدی مطرح کرد که از نظر وی، چنانکه مدت‌ها قبل برای آناکسیمنس، هوا بود. دیوگنس، احتمالاً در اثر آناکساگوراس، بر کیفیات ذهنی این عنصر الهی تأکید کرد، و تا آنجا رفت که گفت (پاره‌ی ۳) بدون عقل این جوهر، جهان

1 μάλιστα οὐδὲν χρόνῳ (پاره‌ی ۱۲).

بمی توانست نظمی را که داراست داشته باشد، و هر چیز در جهان، اعم از تابستان و زمستان، شب و روز، زشت و زیبا، اندازه‌ای دارد؛ و اضافه می‌کند که اگر شما تأمل کنید خواهید دید که هر چیز دیگر در بهترین حالت ممکن قرار داده شده است. به نظر می‌رسد که این دیدگاه دیوگنس فراگیر باشد، اما برای او، مانند ملطیان، عقل هنوز فقط صفت ماده‌ی نخستینی است که خودش موضوع فرایند تکاملی است. تا این‌جا ما به ایده‌ی راستین آفریدن دست نیافته‌ایم، ایده‌ای که افلاطون اهمیت بسیار بدان قایل بود، و ساختن الهی و موضوع را از انواع دیگر آغاز شدن‌ها مستقل و جدا می‌دانست.

تأثیر سُنّت ایونی، به واقع، در جهت دیگر بود. از آن‌جا که حفظ تصور ذاتی بودن نیروی خلاق الهی در خود طبیعت رفته رفته مشکل‌تر می‌شد، و ایده‌ی هنر یا طرح ناشی از عقل موجودی مستقل، هنوز کاملاً به عنوان بدیلی جدی ظاهر نشده بود، از این رو کم‌کم تنها بدیل باقی مانده به عنوان علت غایی عبارت می‌شد از بخت و صدفه و ضرورت بی‌دلیل. اینها بودند عللی که اتمیان بدان قایل شدند، اتمیانی که موفقیت‌های ایونی، نتیجه‌ی منطقی‌اش را در مکتب آنان یافت. نیروهای طبیعی کورکورانه، و بدون در نظر گرفتن آگاهانه‌ی هیچ هدفی، عمل می‌کنند، و از روابط بین آنهاست که کیهان ظاهر می‌شود. امید کلس نیز چنین می‌اندیشید که کیهان، و از جمله حیات گیاهی و حیوانی، از تأثیر متقابل کاملاً تصادفی جواهر عنصری چهارگانه به حاصل می‌آید.

این فلسفه که «طبیعت» را به مثابه نخستین علت عمل کننده به

طریق کاملاً مکانیکی و غیر غایت شناختی تحسین می‌کرد، و طرح هوشمندانه [ی کیهان] را هم از نظر زمانی و هم از نظر اهمیت، امری فرعی و ثانوی می‌دانست، در قرن پنجم از طریق مخالفت‌های چهارچوب سنتی دین و اخلاق و قانون تعدیل شد، و مانع این شدند که این فلسفه نفوذش را بیشتر از آنکه شایسته‌ی یک فلسفه‌ی طبیعی است، بگستراند. از نظر افلاطون، که ایده‌های اخلاقی را از سقراط به ارث برده بود، این فلسفه خطری برای معنویت بود. از این رو، وی همه‌ی نیروهای ذهنی‌اش را برای مخالفت با آن به کار گرفت. ما پس از این به این مباحثات خواهیم پرداخت، اما فعلاً، از آن جا که این نگرش نفرت‌آمیز افلاطون ریشه‌ی نهایی‌اش را مدیون فیلسوفان ایونی باستان بود، آن را اجمالاً بررسی می‌کنیم و برای مراحل بعدی به یاد می‌سپاریم.

طبق عقیده‌ی آنان^۱ [افلاطون در قوانین (دهم ۸۸۹۸) می‌نویسد]:
 بزرگ‌ترین و بهترین چیز، حاصل کار طبیعت و بخت است. چیزهای کوچک‌تر به وسیله‌ی هنر ساخته می‌شوند، هنری که شکل‌گیری آثار بزرگ و نخستین را از دستان طبیعت دریافت می‌کند، و همه‌ی گونه‌های کوچک‌تر را، که به واقع «هنری» می‌نامیم، شکل می‌دهد و فراهم می‌آورد... . مطلب را روشن‌تر بیان کنم. آنها تأکید می‌کنند که آتش و آب و خاک و هوا، همه از طبیعت و بخت ناشی می‌شوند. هیچیک از این عناصر حاصل هنر نیست، و اجسامی که - زمین و خورشید و ماه و ستارگان و مانند آن - در مرتبه‌ی بعد از آنها قرار دارند، حاصل عمل آنها به مثابه عواملی کاملاً بی‌حیات هستند. سپس آن

۱. منظور، فیلسوفان ایونی باستان است - م.

عناصر برحسب تصادف پراکنده شدند، و هر یک از آنها برطبق استعداد ویژه‌اش، و برحسب تناسبی که با یکدیگر داشتند، مانند گرم با سرد، تر با خشک، نرم با سخت، ضرورتاً و برحسب تصادف در آمیزه‌ای از اضداد به هم پیوستند. بدین سان و به وسیله‌ی این فرایند، کل آسمان و هر چه در آن است، و همچنین همه‌ی حیوانات و گیاهان پدید آمدند. آنها می‌گویند، نه عقل و نه خدا و نه هنر، هیچکدام علت نیست، بلکه علت، همان‌طور که به شما گفتم عبارت است از طبیعت و بخت. هنر، به مثابه حاصل این نیروها، مؤخر بر آنهاست. هنر چیزی است فانی، از منشایی فانی، و به وجود آورنده‌ی آثاری است که سهم بزرگی در واقعیت ندارند، بلکه، همچون خود هنرها، نوعی تقلید و شبیه سازی‌اند.

(ج) با نظر به خصیصه‌ی تکاملی طبیعت از نظرگاه ملطیان، ضرورت دارد که درباره‌ی ماده جاندارانگاری hylozoism آنها بیشتر توضیح دهیم، زیرا این دو ویژگی از یکدیگر جدایی ناپذیرند. نکته‌ای که در این جا می‌ماند، اضافه کردن این است که این سؤال که، آیا و تا چه حد حیات ذاتی ماده است و علت مُحَرَّکه با جسم متحرک یکی است؟ سؤال است که در سرتاسر گسترش اندیشه‌ی پیش از سقراطی مطرح است. وحدت ماده و روح در جوهری مادی مانند هوا، از نظر ملطیان فرضی بود که هیچ تردیدی در آن راه نداشت و هیچ دلیلی و دفاعی نمی‌طلبید. چنانکه ارسطو به درستی گفته است، آنها هرگز از خود ناراضی نبودند. به تدریج، و فقط به تدریج، مشکلات این فرض ظاهر شد، و بعضی ابهام‌گویی‌های اخلاف آنها - فی‌المثل، هراکلیتوس - را

می‌توان اینگونه تبیین کرد که این اخلاف معتقد شدند که ماده و روح با سختی فراوان به درون چهارچوب متحد کننده‌ی این دو درمی‌آیند، اما فیلسوفان هنوز آگاهی کامل نداشتند که مشکل اساسی در کجاست، و هنوز به ضرورت جداسازی این دو پی نبرده بودند. مشکل با این عقیده‌ی پارمنیدس اوج گرفت که حرکت و تغییر نه ممکن‌اند و نه پذیرفتنی. کسانی که پس از پارمنیدس آمدند، ضرورتاً مجبور بودند از این نتیجه‌ی بی‌ربط فرار کنند، و نتیجه‌ی کوشش آنها این شد که نه تنها به جای آرخی واحد ملطبان، جواهر نخستین بسیار فرض کنند، بلکه کوشش آنها به این منتهی شد که علت مُحرکه را خارج و فراتر از جوهر جهان فیزیکی فرض کنند.



آناکسیمندر و آناکسیمنس، به همراه
تالس، اندیشمندان مکتب ملطی یونان
باستان به شمار می‌روند. تعالیم فلسفی
و عقلانی این مکتب بود که پرسش از
بنیاد جهان را به میان آورد و سرانجام به
هنگام کمال فلسفه‌ی یونان، در ارسطو،
به نظریه‌ی جوهر و صورت منتهی شد.
کوشش عقلانی ملطیان را معمولاً
جست و جویی برای یافتن مادةالمواد
جهان دانسته‌اند، اما آموزه‌های آنها بر
چیزی بیش از آن دلالت می‌کرد: آنها به
دنبال صورت واحدی بودند که همه‌ی
پدیده‌های جهان را می‌شد به آن
تحویل داد.

