

دبليو. كى. سى. گاتري

تاریخ فلسفه‌ی یونان

(۴)

آلکمایون . کسنوفانس

مهدى قوام صفرى



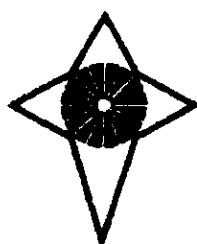
تاریخ فلسفه‌ی یونان

(۴)

آلکمایون. کسنوفانس

دبليو. كى. سى. گاتري

ترجمه‌ی مهدی قوام صفری



انشارات فکر روز

this is a persian translation of
A HISTORY OF GREEK PHILOSOPHY
by W. K. C. Guthrie, Cambridge university press,
1962, vol.I, pp. 341-402



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

تاریخ فلسفه یونان
(۴) آلکمایون. کسنوفاس
دبليو. کي. سى. گاتري
ترجمه مهدى قوام صفرى
چاپ اول ۱۳۷۶
چاپ و صحافى: سوره
تیراژ: ۳۳۰۰ نسخه
تلفن پخش ۸۳۷۵۰۵
بها در سراسر کشور ۴۰۰ تومان
حق چاپ و نشر این اثر برای شرکت انتشاراتی فکر روز محفوظ است.

شابک: ۱-۵۴-۵۸۳۸-۹۶۴-۹۶۴ ISBN: 964-5838-54-1

سخن ناشر
بخش اول / آلكمایون

۷	بخش دوم / کسنوفانس
۹-۴۲	تاریخ و زندگی
۴۳-۱۳۴	نگرش اجتماعی و سیاسی
۴۹	نوشته‌ها
۵۵	سنت
۵۹	نقادی سازنده
۶۳	الهیات سازنده
۷۱	رابطه‌ی خدا با جهان
۷۷	همه‌ی مخلوقات از خاک زاییده‌ی می‌شوند
۹۱	تناوب دوره‌های خشک و تر
۹۷	نجوم و کائنات جو
۱۰۵	نظریه‌ی معرفت
۱۱۱	نتیجه‌گیری
۱۲۱	
۱۳۳	

سخن ناشر

اندیشه‌های فیلسفه‌یونان، 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 تحریف‌شده – 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 سُنت وسیع فلسفه‌ی اسلامی بار می‌آیند، لازم است عمیقاً با فلسفه‌ی یونانی، که اینک در جای حای منابع فلسفه‌ی اسلامی حضور دارد، آشنا شوند.

بدین منظور، پس از بررسی‌های بسیار و با درنظر گرفتن تمام جواب، 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 نظری برای این اثر پیدا شود، اما بی‌تردید 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

زیان دیگری نظری ندارد. بخش‌های مختلف این اثر گرانقدر، آراء و عقاید فیلسوفان یونانی را از تالس تا ارسسطو به نحو گستردگای در بر می‌گیرد.

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

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

آلکمايون

آلکمایون اهل کروتون Croton آخرین نویسنده‌ای است که او را فیثاغوری نامیده‌اند.^۱ اما ارسطو، که او را چنان با اهمیت می‌داند که در ردّ وی کتابی نوشته است (*Αλκμαίωνος* πρὸς τὸν Διογένην لانرتیوس، پنجم، ۲۵) او را به روشنی از فیثاغوریان تمیز می‌دهد، و بعضی از آموزه‌های منسوب به آلکمایون درستی عقیده‌ی ارسطو را تصدیق می‌کنند. شهروندی او در کروتون به همراه عقیده‌اش دربارهٔ فنان‌پذیری روح و پیوندش با امر الاهی، و عقیده‌اش به الهی بودن ستارگان، و تأکید کلی وی بر نقش اضداد در طبیعت، در نظر غیر انتقادی نویسنده‌گان نوفیثاغوری و نوافلاطونی، برای فیثاغوری دانستن

۱. دیوگنس لانرتیوس، هشتم، ۸۳، می‌گوید: Πυθαγόρου διήκουσε يamblyxos، زندگی نامه‌ی فیثاغوریان، ۱۰۴، ۲۶۷، او را در لیست فیثاغوریان می‌آورد. چنین است فیلوپونوس، دربارهٔ نفس، ص ۸۸، هایدوک schol. on Plato, Alc. I, 121 E فیثاغوری می‌داند ولی ارسطو این را انکار می‌کند.

وی کفایت می‌کرده است. با این حال، به واقع، به نظر می‌رسد که او
اندیشه‌ی اصیل چشم‌گیری مطرح کرده است، «بی‌آنکه»، همان‌طور که
هایدل گفته است، «پیوند مشخصی با گروه خاصی از فیلسوفان طبیعی
داشته باشد».

این استقلال مقایسه‌ای، تعیین تاریخ او از طریق نسبت دادن جایی،
براساس شواهد درونی، در توالی فیلسوفان پیش از سقراط به وی را
دشوار ساخته است. شاهد مثبت در این باره جمله‌ای از
متافیزیک ارسطوست که آن هم در نسخه‌ی خطی لورنتی A نیامده است.
ارسطو در فصل ۵ کتاب اول، اضداد جفت فیثاغوری را فهرست
می‌کند (جلد ۳ فارسی، ص ۱۷۵)، و ادامه می‌دهد (۲۷ a ۹۸۶):
«آلکمايون اهل کروتون نیز به نظر می‌رسد که چنین گفته است، و یا او
این آموزه را از آنها اقتباس کرده است و یا آنها از او برگرفته‌اند؟^۱ زیرا، بنا
بر دوره‌ی زندگی اش، او در دوره‌ی کهن‌سالی فیثاغورس می‌زیسته
است.» در حقیقت تعبیر یونانی عبارت اخیر مبهم است (رک: واچلر،
همان، یادداشت ۱ ص ۳۴۲)، اما دست کم از این عبارت بر می‌آید که
زمان زندگی فیثاغورس و آلکمايون تداخل داشته است. از سوی دیگر،
از مدت‌ها پیش فکر می‌کردند که این کلمات افزوده‌های بعدی‌اند، هر
چند ویراستاران ارسطو تا زمان راس آنها را پذیرفته بودند، اما راس
(همانجا توجه کنید) نوشت که این کلمات «در A حذف شده‌اند، و
اثری از آنها در اسکندر نیست؛ اینها احتمالاً افزوده‌ی بعدی‌اند، هر چند

۱. این خود شاهدی است بر اینکه آلکمايون در چشم ارسطو فیثاغوری نبوده است. او سه سطر پایین‌تر می‌گوید که آلکمايون به واقع اضداد را در همان طریق فیثاغوری درک نکرده است (Οὐτοί δέ τις οὖτε).

به نظر می‌رسد که مطلب به اندازه‌ی کافی راست باشد». از آن زمان به بعد بخش اول جمله‌ی راس را آسان‌تر از بخش اخیر آن پذیرفتند، و تمایلی به وجود آمد که تاریخ زندگی آلکمايون را هرچه بیشتر به دوره‌های بعد نسبت دهند، تا جایی که ادلشتاین Edelstein در ۱۹۴۲

نوشت:

به طور کلی، مقاله‌ی استلا Stella بر این تردید می‌افزاید که آلکمايون احتمالاً نمی‌تواند متعلق به قرن ششم باشد. می‌توان احتمالاً بیشتر از کسانی که در مورد این تاریخ مشاجره می‌کنند پیش‌رفت و فرض کرد که آلکمايون به طبقه‌ی فیثاغوریان زمان سقراط یا حتی به بعد از آن متعلق است؛ همه‌ی اعتقاداتی که به او منسوب است نشان صحت این فرض است. قطعاً، وی در اوآخر قرن پنجم زیسته است، نه ششم، دیدگاه‌های او، آن چنانکه استلا طرح کرده است، بر طبق اظهارات ضبط شده بیشتر پذیرفتنی است هر چند کمتر اصیل است. در این باره که آیا خود این تصویر، سرانجام در اثر پژوهش در مورد اصالت پاره‌ها تغییر خواهد یافت یا نه، هنوز کسی نتوانسته است چیزی بگوید.^۱

I.AJP, 1942, 372.

براندیس و تسلر (ZN, 597, n. 2) و دیگران، قبل از راس، درباره‌ی این کلمات در ارسطو تردید داشتند، اما تسلر، مانند راس، آنها را به مثابه تخمین دقیق تاریخ آلکمايون درنظر گرفت. جی. واچلر، در کتابش که هنوز بهترین تک نگاری درباره‌ی آلکمايون است (*De Alcmaeone Crotoniata, ad init.*)، از اصالت این کلمات دفاع کرده است، چنانکه در این اوآخر اسکمپ نیز (*Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*، 36)، و این کلمات (به همراه حدس دیلز در مورد افزودن ۷۴۰S) در دیلز - کرانس ضبط شده‌اند. اما بسیاری از نویسندها آنها را رد

در دفاع از اصالت این کلمات در متافیزیک می‌توان گفت (۱) که، پژوهش‌های خود را اس تعادل مدارک در باب اعتبار کلی A را برهم زده است. از مخالفان او، واچلر در ۱۸۹۶ (همان، ۴) نوشت: «به طور کلی A بهترین نسخه‌ی موجود متافیزیک است». برعکس، راس می‌نویسد (متافیزیک، ص صد و شصت و پنجم):

کاملاً روش است که نه از EJ و نه از A نباید کاملاً پیروی کرد. اما تفاسیر یونانی و ترجمه‌های قرون وسطایی بیشتر EJ را تأیید می‌کنند، و من نیز از این دسته دست‌نویس‌ها پیروی می‌کنم، مگر در مواردی که تفاسیر یونانی، یا معنا، یا دستور زبان، با کاربرد اسطوی... به نفع نسخه‌ی A باشد؛

(۲) سکوت اسکندر در این باب چندان مهم نیست (رک: واچلر، ۵ و بعد)، و آسکلپیوس این کلمات را در تفسیرش آورده است (۳۹/۲۱ هایدوک)؛ (۳) ارجاع به تاریخ زندگی آلکمایون بی‌تردد از جمله‌ی

کرده‌اند، چنانکه یگر نیز در متن سال ۱۹۵۷ آکسفورد این کلمات را حذف کرده‌است.

در مورد تاریخ زندگی آلکمایون، ولمن (Arch. F. Gesch. d. Medizin, 1929, 302) نیمه‌ی اول قرن پنجم، و دیچگرابر (Hippokr. über Entstehung u. Aufbau des Menschl. Körpers, 37 اواسط قرن پنجم را پیشنهاد کرده‌اند («اگر بر اساس آراء او داوری کنیم، باید [آلکمایون] را پزشکی فوق العاده باهوش بدانیم که در حدود ۴۵۰ پ.م می‌زیسته است»). آقای جی. ای. آر. لوید (G. E. Lloyd R. Lloyd در نظریه‌ی چاپ نشده‌اش نوشته است که «همه‌ی مدارک حدود اواسط یا اواخر قرن پنجم را نشان می‌دهند». اما ملاحظات ادلشتاین و هایدل و لوید، همه‌ی من عنده‌است، و خود مدرک را ذکر نکرده‌اند.

بعدی ارسسطو گرفته شده است که وی در آن در مورد تقدم آلکمايون یا فیثاغوریان درباره‌ی آموزه‌ی مورد بحث با تردید سخن می‌گوید. قول تسلیم که کلمات «در آن‌جا بی‌فایده هستند»، قولی ناموجه است. به علاوه، ما باید آن استدلالی را رد کنیم که راس پیش برده است و یگر تکرار کرده است، یعنی این استدلال را که این کلمات مشکوک هستند برای این که نام فیثاغورس در بین آنها آمده است، زیرا ارسسطو فقط یک بار نام او را آن‌هم در جای دیگر آورده و درباره‌ی داشتن تاریخ وی هیچ جای دیگر هیچ ادعایی نکرده است. استدلال فوق این حقیقت را نادیده می‌گیرد که ارسسطو رساله‌ای درباره‌ی فیثاغوریان نوشته بود، که گم شده است، اما قطعاً گزارشاتی درباره‌ی خود فیثاغورس در آن بوده است. با این حال، از آن‌جا که اصالت این کلمات را همه نپذیرفتند، از این رو بهترین امید این است که تاریخ تقریبی زندگی آلکمايون را از خلال اعتقاداتش به دست آوریم، و درباره‌ی تاریخ زندگی وی نمی‌توان به خوبی بحث کرد مگر اینکه گواهی اعتقاداتش را بررسی کنیم. فعلآ ما صرفاً این را می‌گوییم که اگر ذکر آن تاریخ از آن ارسسطونیست، این خود به خود نمی‌تواند مدرکی بر عدم تداخل زندگی آلکمايون با زندگی فیثاغورس باشد، بلکه فقط بر این دلالت می‌کند که نمی‌توانیم ادعا کنیم که خود ارسسطو شاهد این تاریخ تقریبی است.

فاورینوس، دوست پلوتارک (نقل دیوگنس، هشتم، ۸۳) این سخن نامحتمل را گفته است که آلکمايون به این شهرت داشت که نخستین کسی است که فلسفه‌ای طبیعی (φυσικὸν λόγον) نوشته است. گالن (جالینوس) دو بار از او به همراه پارمنیدس و ملیسوس و

امپدکلس و دیگران یاد می‌کند که او نویسنده‌ی کتابی است با عنوان درباره‌ی طبیعت. این کتاب در دسترس مفسران حوزه‌ی مسیحیت، که اطلاعات شان درباره‌ی آنکمايون را از ارسطو و تئوفراستوس می‌گرفته‌اند، نبوده است.^۱ ارسطو احتمالاً این کتاب را داشته است، زیرا در رد آن کتابی نوشته است، و تئوفراستوس خلاصه‌ی طولانی، و آشکارا دست اول، از شرح آنکمايون در باب ادراک حسی ارایه کرده است. واچلر (همان، ۳۲ و بعد) استدلال کرده است که این کتاب احتمالاً در کتابخانه‌ی هلنی اسکندریه بوده است. دیوگنس در مورد آنکمايون مانند مورد فیلولائوس (هشتم، ۸۳، و ۸۵، به پیروی از دمتریوس اهل ماگنازیا) اندکی از نخستین کلمات کتابش را نقل می‌کند، و به نظر می‌رسد که این به شیوه‌ی کار کالیمانخوس برمی‌گردد، که در فهرست اش از کتابخانه به طور مرتب کلمات آغازین هر کتاب را آورده است.

دیوگنس درباره‌ی آنکمايون (هشتم، ۸۳) می‌نویسد: «بسیاری از آنچه او می‌گوید به پزشکی مربوط است، هر چند گاهی با گفتن «بسیاری از امور انسانی دوگانه است»، به فلسفه‌ی طبیعی می‌پردازد.» آمیختن مطالب عادت دیوگنس است، کسی که توانست جنبه‌ی «فیزیکی» آنکمايون را بسیار بهتر از بررسی این جمله در زمینه‌اش در ارسطو روشن کند. به واقع آنکمايون علاقه‌ی شدیدی به پزشکی و فیزیولوژی داشته است، و این دلبستگی او کل اندیشه‌اش را تحت تأثیر

۱. احتمالاً در دسترس خود گالن نیز نبوده است، واچلر، ص ۳۲. در مورد مفسران ارسطویی مخصوصاً رک:

Simp. De An. 32. 6 and Philop. De An. 88. II Hayduck.

قرار داده است، اما او پیش از عصر تخصص گرایی می‌زیسته است. در عصر وی مطالعه‌ی بدن انسان فقط بخشی از فلسفه به طور کلی بوده است، از این رو او در بررسی ماهیت دانش و مطالعه‌ی جهان‌شناسی و ستاره‌شناسی و جاودانگی روح تردید نکرده است.

کلمات آغازین رساله‌ی او چنین است: «از این رو آلکمایون اهل کروتون، فرزند پیریتوس Peirithous، به بروتینوس Brotinus و لثون Leon و باتیلوس Bathyllus چنین می‌گوید: درباره‌ی چیزهای نامریی و درباره‌ی چیزهای فانی، خدایان روشن‌تر می‌بینند، اما آدمیان فقط داوری می‌کنند...»^۱ بسیاری از فیلسوفان پیش از سقراطی به نحو شگفت‌انگیزی قطع داشته‌اند که کلید دانش را دارند. اما آلکمایون این توجه را می‌دهد که: قطعیت فقط برای خدایان است. خدایان مستقیماً حقیقت را می‌دانند، اما آدمیان فقط قادرند از نشانه‌هایی^۲ پیروی کنند

۱. پاره‌ی ۱ (دیوگنس لائرتیوس، هشتم، ۸۳). حذف حرف ریط در شش کلمه‌ی اول از جمله‌ی دوم نامناسب است، و ΠΕΡΙ ΘΗῶν می‌تواند خلل را به خوبی بپوشاند (درباره‌ی پیشنهاد رک: دیلز - کرانتس، ۲۴ B، ۱)، اما مقابله‌ی کلی بین دانش الهی و دانش انسانی سر جای خودش هست.

«تقدیم» (کلمه‌ی برنت چندان نامناسب نیست) به فیثاغوریان: بروتینوس و لثون و باتیلوس، تقدم آلکمایون را تا اندازه‌ای تأیید می‌کند، زیرا از بروتینوس فقط به عنوان یک فیثاغوری قدیم سخن گفته‌اند، و او را یا پدر خوانده و یا پسر خوانده‌ی فیثاغورس دانسته‌اند و یا اینکه گفته‌اند با زنی از شاگردان فیثاغورس ازدواج کرده است (منابع در دیلز - کرانتس، ۱۲). تاریخ زندگی دو نفر دیگر، که نام‌شان در لیست یامبليخوس از فیثاغوریان آمده است، معلوم نشده است.

۲. ΕΥΚΜΑΪΡΩΝ. پروفسور تی. بی. ال. وبستر درباره‌ی ΕΥΚΜΑΪΡΩΝ به حق می‌گوید که به معنای «نشانه‌هایی است که به ما داده می‌شود تا امر نامریی را تفسیر کنیم» (Acta Congr. Madvig. II, Copenhagen, 1958, 36).

Thuc. I, I, 3 σαφῶς μὲν εὔρεῖν ἀδύνατα ἦν. ἐκ δὲ

که در جهان مریبی به آنها داده می‌شود و از طریق تفسیر آنها راهشان به سوی امور نامریبی را بیابند. کرنفورد در اصول فلسفه نشان داده است که فیلسوفی نخستین در قطعیت‌ش خود را خلف شاعر - پیغمبر scer-poc1 می‌دانست که بر اساس الهام الهی سخن می‌گوید، در صورتی که رویکرد متواضعانه به دانش حاصل علم پژوهشی با مشاهدات جزیی و موارد خاص و آگاهی‌اش از خطاب‌ذیری حدس‌هast. آلمایون قبلًا به سبک رساله‌ی هیپوکراتس موسوم به درباره‌ی پژوهشی قدیم می‌نوشته است، و روحیه‌ی هیپوکراتس این بود که مطالعه‌ی «موضوعات نامریبی و مشکوک» را مانند «مطالعه‌ی آنچه در آسمان و در زیر زمین می‌گذرد»، بد می‌دانست. فیلسوفانی که به این کار می‌پردازند ممکن است ادعا کنند که حقیقت را می‌دانند، اما به واقع به فرض‌هایی بی‌اساس اعتماد می‌کنند. حقیقت این سخنان نه برای گوینده و نه برای شنونده‌ی او «روشن» نیست، زیرا شاخصی برای اثبات وجود ندارد.^۱

همه‌ی آنچه درباره‌ی دیدگاه‌های آلمایون می‌دانیم ترجیح امر ملموس، به عنوان اساس محکمی برای مشاهده، و بی‌شباهت به فرضیه‌سازی پادرهوا و ساده انگاری است. او عنایتی به اثبات آرخمی واحدی ندارد که بتوان همه چیز را به آن فرو کاست. اگر عقاید نگاران می‌توانستند چنین مفهومی را بر او بینندند، تردید نداریم

τεκμηρίων...

1.VM, p. 2 Festugière (vol. I, 572 Littré) οὐ γὰρ ἔστι πρὸς ὅ
χρή ἀπενέγκαντα εἰδέναι τὸ σαφὲς.

شکایتی با آهنگی کاملاً جدید.

که این کار را می‌کردند. اما در حالی که آنها در الگوی خود درباره‌ی آرخه حتی متفکران کوچک و مقلد - آب هیپون و آتش هیپاسوس - را ذکر کرده‌اند، درباره‌ی آلکمایون اصلاً چنین چیزی وجود ندارد. آلکمایون مانند فیثاغوریان از اضداد، بسیار استفاده کرده است، و آنها را بر ماهیت و سرنوشت بشر اطلاق نموده است. شهادت ارسسطو در این باره چنین است (متافیزیک، ۹۸۶ هـ ۳۱):

آلکمایون می‌گوید که بسیاری از امور انسانی دوگانه است، اما درباره‌ی اضداد مانند فیثاغوریان، که تعداد آنها را محدود می‌دانند، سخن نمی‌گوید، بلکه آنها را قاراشمیش مطرح می‌کند، فی المثل، سفید - سیاه، شیرین - نلخ، خوب - بد، بزرگ - کوچک. او پیشنهادهای نامعینی درباره‌ی بقیه‌ی اضداد ارایه می‌کند، اما فیثاغوریان معین می‌کنند که اضداد چند هستند و کدامند. بنابراین ممکن است ما از هر دو بفهمیم که اضداد اصول اشیاء موجودند، اما فقط از فیثاغوریان می‌آموزیم که اضداد چند هستند و کدامند.

یکی از طرقی که در آن آلکمایون آموزه‌ی اضداد دوگانه‌اش را برآدمیان اطلاق می‌کرده است، در بندی عقاید نگارانه آمده است که دیلنز - کراتنس آن را به عنوان پاره‌ای واقعی یا نقل قول چاپ کرده‌اند. به واقع این بند گفتاری غیرمستقیم است، و خود دیلنز خاطرنشان کرده است (عقاید. ۲۲۳ و بعد) که بعضی از اصطلاحات مشایی یا روایی در این بیان وارد شده‌اند. این متن همچنین به هیچ وجه کامل نیست. همه‌ی اینها ما را به احتیاط و امی‌دارند، با این حال فکر و بخش بزرگی از زبان

متن فوق آهنگ قدیم دارد، مخصوصاً شاید استفاده از اصطلاحات سیاسی ایزونومیا *isonomia* (حقوق برابر)^۱ و پادشاهی *monarchia* برای توصیف برابری «نیروهای» فیزیک و تسلط یکی از آنها. این دو اصطلاح برای نویسنده‌گان پژوهشکی بعدی ناآشنا بودند، اما طبیعی است که در ذهن کسی مطرح شوند که زمانی زیسته است که رقابت بین جناح‌های مردمی و مستبد، ویژگی آشنای زندگی دولت شهر بوده است. متن دیلز - کراتس را می‌توان اینگونه برگرداند (B4):

آلکمایون فکر می‌کرد که نگهدارنده‌ی سلامتی، برابری نیروهای است -
نر و خشک، سرد و گرم، تلخ و شیرین، و بقیه - و تسلط یکی از آنها
موجب بیماری است، زیرا تسلط هر یک از آنها مخرب است. علت
فعال بیماری عبارت است از افراط گرم یا سرد، و زمان آن پر خوری یا
نقص تغذیه است^۲، و جای آن خون یا مغز استخوان یا مغز است.
بیماری همچنین ممکن است در اثر علتهای خارجی مانند آب‌ها یا
محیط یا خستگی یا شکنجه و مانند آن به حاصل آید. از سوی دیگر،
سلامتی عبارت است از آمیختگی کیفیات در اندازه‌های مناسب.

این فقره، به همراه موارد جالب‌تری از رویکرد تجربی آلکمایون به مطالعه‌ی فیزیولوژی و ادراک حسی و موضوعات مربوط، تبیین می‌کند که چرا او در بررسی کیفیات متضاد به طریقی که ارسطونشان داده است با فیثاغوریان فرق دارد. فیثاغوریان می‌توانستند فهرست جامع و ثابتی

۱. جی. ولستوس درباره‌ی معنای سیاسی این واژه در مقاله‌اش «*Isonomia*» در ۱۹۵۳، *AJP* بحث کرده است.

۲. البته آلکمایون در این جمله، مثال می‌زند.

از اضداد ارایه کنند، زیرا آنها در صدد ساختن نظامی تثویریک بودند که عمدتاً براساس خطوط ریاضی بود. اما آلمایون پزشک و دانشمندی عملی بود، وی کسی بود که دریافت در تشکیل بدن طبیعی به جای مجموعه‌ای از شبه انتزاعیات، مانند فرد و زوج، چپ و راست، محدود و نامحدود، تعداد نامحدودی از کیفیات فیزیکی دخالت دارند. جهان تجربه، که پزشک نمی‌تواند آن را نادیده بگیرد، کمتر از نظام پیشینی فیلسوف ریاضی، منظم و حاضر و آماده است.

کروتون از زمان‌های باستان از جهت پزشکانش شهرت داشته است. هرودوت (سوم، ۱۲۵ و بعد) داستانی درباره‌ی دموکدس پسر کالیفون Calliphon، اهل کروتون، و «بهترین پزشک زمانش» می‌گوید، که ابتدا در آگینا و آتن به طبابت اشتغال داشت و سپس در خدمت پولوکراتس ساموسی درآمد تا اینکه آتن در ۵۲۲ پ.م به دست اورویتس Oroites پارسی سقوط کرد. او را به اسارت به ساردياس اوردند. دموکدس در رفتگی گردن داریوش و غده‌ی سینه‌ی همسرش آتوسا را معالجه کرد، و سرانجام اجازه‌ی بازگشت به شهر خویش را یافت، جایی که در آن با دختر میلو Milo (فهرمان و دوست فیثاغورس) ازدواج کرد. هرودوت درباره‌ی این مرد می‌گوید: «او موجب شد کروتون از جهت پزشکانش مشهور شود». از این‌رو، مکتب پزشکی مشخصی در کروتون وجود داشته است که آلمایون عضو آن بوده است. این قضیه به قرن ششم باز می‌گردد و مستقل از فیثاغورس و پیروان اوست، هر چند پس از آمدن فیثاغورس به آن شهر، این دو متفکر نمی‌توانسته‌اند برخورد و یا تأثیر متقابل بر یکدیگر نداشته باشند.

ویژگی علم فیزیولوژیک آنکمايون را می‌توان بر اساس خلاصه‌ای در دربارهٔ حواس تئوفراستوس (۲۵ و بعد، دیلز - کرانتس، ۸۵) ارزیابی کرد:

از میان کسانی که ادراک حسی را از طریق ناهمانندها تبیین می‌کنند، آنکمايون با طبقه‌بندی کردن تفاوت بین انسان‌ها و حیوانات پست‌تر آغاز می‌کند. او می‌گوید، انسان با حیوانات دیگر در این تفاوت دارد که فقط او می‌فهمد، در صورتی که حیوانات دیگر حس می‌کنند اما نمی‌فهمند:^۱ اندیشیدن از ادراک حسی متمایز است، و بر خلاف عقیده‌ی امپدکلس یکی نیستند.

او سپس جداگانه به هر یک از حواس می‌پردازد. شنیدن از طریق گوش صورت می‌گیرد، زیرا گوش حاوی خلاً است، که به لرده درمی‌آید. صدا در فعالیت [گوش بیرونی - بیر *Bearc*] به حاصل می‌آید، و هوا [ی گوش درونی - همان] آن را منعکس می‌کند. شخص با سوراخ‌های بینی اش بو می‌کند، چنانکه به هنگام تنفس، هوا را از این طریق به مغز می‌کشد. مزه‌ها را زبان تشخیص می‌دهد، که چیزها به وسیله‌ی گرمای آن، گرم و گوارا می‌شوند، و زبان به سبب منافذ و ساختار حساسیت طعم را درک و منتقل می‌کند. چشم از طریق آبی که آن را احاطه کرده است می‌بیند. اینکه چشم مشتمل بر آتش است، چیزی بدیهی است، زیرا وقتی چشم روشن می‌شود آتش به جلو نور

۱. معنای لغوی کلمه‌ی به کار رفته، یعنی *العزم*، «رو بر هم گذاشتن است» و احتمالاً در ذهن نویسنده یونانی قرن پنجم اثری از این معنای اساسی باقی مانده است. همه‌ی حیوانات ادراکات حسی دارند، اما فقط انسان می‌تواند این ادراکات حسی را با یکدیگر ترکیب کند.

می تاباند^۱، و چشم به وسیله‌ی عنصر درخشان می بیند و هنگامی که این عنصر درخشان به پشت برمی گردد، [ادراک بینایی را] منتقل می کند^۲ و هر چه این عنصر خالص نر باشد، دیدن بهتر است.

همه‌ی حواس به نحوی با مغز ارتباط دارند، و به همین دلیل اگر مغز تکان بخورد یا تغییر یابد، حواس توانایی شان را از دست می دهد، زیرا این کار گذرگاه‌هایی را می گیرد که از طریق آنها ادراک‌های حسی رخ می دهند.

او درباره‌ی آلات ساواهی چیزی نمی گوید. پس این گونه است تفصیل تبیین‌های او.

ترجمه‌ی این گزارش (که طبیعتاً کافی است و عقاید نگاران چیزی بر آن اضافه نمی کنند) روی هم رفته آسان نیست، و بی‌تردید مبهم بودن برخی نکات در فیزیولوژی آلکمايون اجتناب‌ناپذیر است. با این حال، توصیف‌های دیگر نویسنده‌گان پزشکی و نقادی‌های ارسسطو از نظریه‌هایی که احتمالاً از آن آلکمايون باشند، و یا به تشوری‌های آلکمايون شبیه باشند می‌تواند دانش ما را کامل کند. کسانی که به جزئیات این مسئله علاقه داشته باشند باید به اثر جی. آی. بیر تحت عنوان تئوری‌های یونانی درباره‌ی شناخت آغازین *Greek Theories on Greek Theories on*

۱. موضوع $\pi\mu\alpha\lambda\delta\mu\pi\epsilon\tau$ است. رک: ارسسطو، درباره‌ی حواس، ۲۴ a ۴۳۷.

۲. یعنی، آب و آتش هر کدام نقش خود را دارد (واچلر). بیر، بیشتر بر ضد ساختار جمله، هر دو را صفت آب می‌داند، بر این اساس که $\sigma\tau\lambda\beta\mu\pi\epsilon\tau$ را بیشتر می‌توان بر آب اطلاق کرد تا آتش (*GR. Th. of Elem. Cogn. II., n. 3*). به نظر می‌رسد که این تفسیر، وجود آتش در این جمله را عاطل می‌کند، اما البته ممکن است نقصی در انتساب صفات از سوی تئوفراستوس باشد.

و تکنگاری پیش گفته‌ی واچلر مراجعه کنند. آلمایون با امپدکلس، یعنی نزدیک‌ترین نویسنده از نظر زمانی و مکانی که عقایدش در باب این موضوعات باقی مانده است، تفاوت‌های گوناگون دارد. به طور کلی او ادراک حسی را نتیجه‌ی عمل متقابل ناهمانندها می‌دانست، در صورتی که امپدکلس آن را از طریق عقیده به تأثیر طبیعی همانند بر همانند تبیین می‌کرد: «با خاک، خاک را می‌بینیم، با آب آب را» و مانند آن (پاره‌ی ۱۰۹). از نظر گاه امپدکلس، و بعدها ارسسطو، فعالیت روانی در قلب مرکز است (پاره‌ی ۱۰۵)، ولی از نظر گاه آلمایون در سر. به این دلیل، به قول آثیوس، آلمایون معتقد بود که سر اولین عضو جنین است که شکل می‌گیرد (دیلز - کراتس، ۱۳ A: مدارک چندی در باب علاقه‌ی او به تولید مثل و جنین‌شناسی وجود دارد: رک، ۱۷-۲۳، A).

یکی از چشم‌گیرترین نشانه‌های استقلال آلمایون از معاصرانش کشیدن خطی روشن (هر چند نمی‌دانیم کجا و چگونه) بین ادراک حسی و اندیشیدن است: «اندیشیدن از ادراک حسی متمایز است، نه، چنانکه امپدکلس بر آن است، یکی باشند»، و این نکته برای آلمایون معیاری است برای تمایز انسان از حیوانات دیگر. ارسسطو، در درباره‌ی نفس، دوم، ۳، می‌گوید که دیدگاه دیگر بین متفکران نخستین عمومیت دارد، اما خودش مُصر است که خطی که آلمایون کشیده است، درست است (۱۹ ۴۲۷a و بعد):

عقل و اندیشیدن را نوعی ادراک حسی می‌شمارند... و فیلسوفان قدیم‌تر می‌گویند که اندیشیدن و ادراک حسی یکی هستند، مانند

امپدکلس وقتی می‌گوید: «دانش انسان‌ها با مراجعه به آنچه پیش از آنهاست رشد می‌کند» ... همه‌ی اینها عقل را مانند ادراک حسی کارکردی جسمانی می‌گیرند. ... اما بدیهی است که ادراک حسی و اندیشیدن یکی نیستند، زیرا اولی در همه‌ی حیوانات مشترک است، اما در دومی فقط تعدادی اندک سهیم‌اند.^۱

ارسطو نه تنها جانب آلکمايون را می‌گیرد، بلکه همانند او برتری انسان به حیوانات دیگر را به مثابه شاهد ذکر می‌کند. این که وی از آلکمايون نام می‌برد اتفاقی است (ارسطو عموماً به نحو آزارنده‌ای از ارجاع به اسلاف خاص خویش خودداری می‌کند) یا احتمالاً ناشی از این احساس اوست که آلکمايون هر چند به این تمایز قابل شده است، اساس آن را به درستی نفهمیده است. این تمایز برای ارسطو تمایزی است بین کارکردهای جسمانی و غیر جسمانی، و آلکمايون هنوز قادر نبوده است در باب این اصطلاحات سخن بگوید و یا بیاند بشد.

تشخیص روش مغز به عنوان ابزار مرکزی احساس و اندیشه کمک دیگر و سهمِ جالب آلکمايون است.^۲ درباره‌ی حس باصره اطلاعاتی در شرح تیماثوس خالکیدیوس Chalcidius (دبیلز - کرانتس، ۱۰ A) داریم که براساس آن آلکمايون نخستین کسی است که از چشم بُرشی علمی برداشت. این کار به او امکان می‌داد که اعصابی را که از

۱. برعکس امپدکلس، در پاره‌ی ۱۱۰ سطر ۱۰ می‌گوید:

πάντας γάρ οὐθεὶς φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἰσθαντίς ei al.

۲. آثیوس (۱۳ A)، با به کار بردن اصطلاحات روایی (ولی رک: افلاطون، تیماثوس، ۴۱ C)، می‌گوید که از نظر ارسطو $\tau\gamma\mu\mu\eta\nu\kappa\circ\lambda$ در مغز بود و منی بخشی از آن بود. رک همچنین به کلمات خالکیدیوس (۱۰ A).

چشم به مغز کشیده شده‌اند ببینند، و این موقعیتی است که خالکیدیوس تقریباً با قطعیت به او نسبت می‌دهد، هر چند از دونویسنده‌ی دیگر نیز در همان جمله نام می‌برد. از طریق تئوفراستوس می‌دانیم که آلکمايون از «منافذ» (πόροι) سخن می‌گوید که از آلت حسی تا مغز می‌روند، و ممکن است مقصود وی از این منافذ، اعصاب باشد، و این را از طریق استنباط چیزهایی که نمی‌توانست ببیند از چیزهایی که می‌توانست ببیند فهمیده باشد. افلاطون در فایدون (هر چند بدون ذکر نام) به کشف آلکمايون اشاره می‌کند، آن‌جا که سفراط با ذکر نام عده‌ای از فیلسوفان فیزیکی گوناگون، می‌گوید («خواه از طریق خون بیاندیشیم، یا از طریق هوا، یا آتش، یا هیچ‌کدام از اینها»)، این مغز است که ادراکات حسی شنیدن و دیدن و بوییدن را فراهم می‌کند». خود افلاطون در تیمائوس بر عکسِ ارسطو، که به صورتی کمتر عاقلانه قلب را به عنوان مرکز حس مشترک حفظ کرده است، از مثال آلکمايون پیروی کرده است. چیز دیگری که بر تأثیر بیش از اندازه‌ی ایده‌های آلکمايون دلالت می‌کند مسئله‌ی خواب است. آنتیوس گزارش می‌کند (دیلز - کراتس، ۱۸): «آلکمايون می‌گوید که خواب حاصل ماندن خون در رگ‌های بزرگ است، در صورتی که بیداری عبارت است از به جریان افتادن آن»، و در خون‌شناسی خود ارسطو نیز این را می‌یابیم (تاریخ جانوران، سوم، ۱۵ a ۵۲۱): «هنگامی که موجودات زنده در خوابند، خون در سطح کاهش می‌یابد، به طوری که اگر به آنها سوزن فرو کنیم، خون زیادی بیرون نمی‌آید». چنین به نظر می‌رسد که گویا ارسطو در این‌جا بسیار بیشتر از آنکه شهادت مشاهده و آزمایشی ساده را در حساب آورده

باشد، مرجعیت سلفش را به حساب آورده است.

جالب است که آلکمایون در شرح خویش درباره‌ی شنیدن، خلا^{۲۴۷۰۷} را با هوا یکی گرفته است. این مطلب از تشفیراستوس برمی‌آید، و باید آلکمایون یکی از کسانی باشد که ارسسطو به هنگام نوشتن این مطلب در درباره‌ی نفس (۴۱۹ b ۳۳) در نظر داشته است که: «راست گفته‌اند که خلا شرط اساسی شنیدن است، زیرا مقصودشان از خلا هواست، که وقتی در توده‌ی واحد پیوسته‌ای حرکت می‌کند موجب شنیدن می‌شود.» این یکی گرفتن هوا با خلا البته پیوندی است بین آلکمایون و فیثاغوریان (جلد ۳ فارسی، ۲۲۸).

آلکمایون مطلب مهمی درباره‌ی نفس دارد:

او می‌گوید که فناناپذیری نفس حاصل شbahت آن به موجودات فناناپذیر است، شbahتی که نفس به واسطه‌ی حرکت پیوسته‌اش داراست؛ زیرا همه‌ی اشیاء الهی نیز پیوسته و همواره در حرکتند، مانند ماه و خورشید و ستارگان و سراسر آسمان (ارسطو، درباره‌ی نفس، ۴۰۵ a ۳۰).

سیسرون و کلمنت عقیده‌ی آلکمایون در باب الهی بودن اجرام آسمانی را تکرار می‌کنند (دیلز - کراتنس، ۱۲ A)، و آئیوس استدلال او در باب فناناپذیری نفس را دوباره اقامه می‌کند، و این را اضافه می‌کند که همیشگی بودن حرکت نفس از خود متحرک بودنش ناشی می‌شود. همه‌ی این کسان اطلاعات‌شان را از تشفیراستوس می‌گیرند، و خود ارسسطو در جای دیگری از درباره‌ی نفس (۴۰۴ a ۲۰) از کسانی سخن

می‌گوید «که نفس را با آنچه خود را به حرکت در می‌آورد یکی گرفتند»، و بنی تردید آلکمايون و افلاطون و کسنوکراتس را در نظر داشته است. عقیده‌ی مبهم زنده دانستن طبیعت^۱، که بر خود متحرک بودن آشکار و ازلی طبیعت استوار است، عقیده‌ای است قدیمی و خاص فیلسوفان نیست. این عقیده در آناکسیمنس و فیثاغوریان اساس خویشاوندی نزدیک بین زندگی جهان کبیر و زندگی جهان صغیر است. الهی بودن اجرام سماوی در دین عامه پابرجا شد، دینی که همچنین انسان‌ها و ستارگان را، براساس این عقیده که ستارگان روح انسان‌های مرده هستند، به هم نزدیک کرد (آریستوفانس، صلح، ۸۳۲ و بعد). اما آلکمايون این ایده‌ها را تعلیم کرد و گامی فراتر به سوی عرضه کردن عقلانی آنها برداشت. با شروع از پدیده‌ی مریبی حرکت، ممکن است فرض کنیم که او حرکت پاینده و علت خود پسونده را از این فرض استنتاج کرده است که علت نهایی حرکت باید حضور حیات باشد. پس حیات به این یا به آن صورت هر زمان باید لاینقطع وجود داشته باشد، در غیر این صورت هیچ حرکتی آغاز نمی‌شود یا دوام نمی‌آورد. ارسطو اسلامش را در روان‌شناسی، بر طبق این که ویژگی ذاتی نفس را در حرکت یا در احساس بدانند، به دو طبقه تقسیم می‌کند. او درباره‌ی دسته‌ی اول می‌گوید (درباره‌ی نفس، ۴۰۳ b ۲۸): «بعضی می‌گویند که نفس ذاتاً و ابتدائاً متحرک است؛ و می‌پندارند که آنچه خودش متحرک نیست، قادر نیست چیز دیگری را به حرکت درآورد. آنها نفس را به عنوان چیزی متحرک درک می‌کنند». و اندکی بعد (۴۰۴ a ۲۱): «به

۱. رک: ماده‌ی زنده‌انگاری ایونیایی، به ویژه جلد اول فارسی، صص ۱۳۴ و بعد، جلد دوم فارسی، صص ۱۲۵ و بعد.

نظر می‌رسد همه‌ی کسانی که نفس را خود متحرک می‌دانند، فکر می‌کنند که حرکت ذاتی ترین ویژگی نفس است، و اینکه هر چیز دیگر را نفس به حرکت درمی‌آورد، اما نفس خود به خود حرکت می‌کند، زیرا آنها هیچ عامل حرکتی را که خودش متحرک نباشد، ندیده‌اند.»
افلاطون این استدلال برای فناناپذیری نفس را در فقره‌ی معروفی از فایدروس (۲۴۵c، ترجمه‌ی هکفورث) پروردۀ است:

هر نفس فناناپذیر است؛ زیرا آنچه همیشه در حرکت است فناناپذیر است. اما آنچه به وسیله‌ی چیزی دیگر به حرکت درمی‌آید، می‌تواند از حرکت بازایستد، و بنابراین حیاتش باز ایستد؛ فقط آنچه خودش را به حرکت درمی‌آورد، تا آنجا که نمی‌تواند از طبیعتش جدا شود، هرگز حرکتش متوقف نمی‌شود؛ به علاوه، این خود متحرک منشاً و اصل نخستین حرکت برای همه‌ی چیزهای متحرک دیگر است.

افلاطون، در اینجا، آلكمایون را نقطه‌ی آغازین دیدگاه‌های خودش گرفته است، اما استدلال را پالوده است و به صورت بیشتر منطقی ارایه کرده است. پیوسته متحرک فناناپذیر است، خود متحرک پیوسته متحرک است، بنابراین خود متحرک فناناپذیر است. نفس خود متحرک است، پس نفس فناناپذیر است.^۱ آلكمایون (اگر براساس گزارشات داوری کنیم) به صورتی بسیار خام به قیاس با اجرام آسمانی اعتقاد کرده است، اجرامی که (همان‌طور که هر کس عقیده داشت) الهی و فناناپذیرند، و می‌توان مشاهده کرد که حرکت‌شان همیشگی

۱. رک: قوانین، ۸۹۵E.

است. بسیاری از مقدمات او پنهان یا نیمه پنهان است، زیرا او به فرض‌های بی‌چون و چرای اندیشه‌ی ماقبل فلسفی نزدیک‌تر است.

گفته‌ای در مسائل ارسطویی هست که به آلكمایون نسبت داده‌اند که در نظر اول شبیه معماست (پاره‌ی ۲ دیلز - کرانتس): «آلکمایون می‌گوید دلیل اینکه انسان‌ها می‌میرند این است که نمی‌توانند آغاز را به انجام پیوند دهند.» زیان عبارت - «ناتوان از ملاقات کردن انجام‌ها» - اندکی شگفت‌آور است، اما به واقع تصور نهان در عبارت آلكمایون تصوری بزرگ و مهم در اندیشه‌ی یونان است: یعنی تصور حرکت دوری.^۱ پوسته‌ی خارجی کل کیهان، و همه‌ی اجرام آسمانی، ظاهراً به طور مریبی در دایره‌های کاملی می‌گردند که از دوران کهن، چنانکه از آثار ستاره‌شناسان بابلی می‌دانیم، با نظمی تکراری همواره تداوم داشته است. این نیز روشن بود که این گردش‌های آسمانی علت تکرار دوری پدیده‌های روی زمین هستند. تابستان جای خود را به زمستان می‌دهد، اما به محض آنکه خورشید مدارش را به صورت کامل طی کند قطعاً باز خواهد گشت، و این تکرار فصول حلقه‌ی زایش و رشد و مرگ و زایش دوباره در میان اشیاء منفرد را به وجود می‌آورد. بذر گیاه رشد می‌کند، شکوفه می‌دهد، پژمرده می‌شود، می‌میرد اما نه پیش از آنکه بذر جدیدی دهد که حلقه‌ی حیات به وسیله‌ی آن تکرار شود. فیلون اسکندرانی ایده‌ای کهن را زنده نگه می‌داشت آنگاه که می‌نوشت:

اراده‌ی خدادست که از طریق فناناً پذیر ساختن انواع و اجازه‌ی سهیم

۱. برای تعبیر آلكمایون رک: ارسطو، فیزیک، ۲۷ ۲۶۴: حرکتی جز حرکت دوری نمی‌تواند تداوم داشته باشد.

شدن در جاودانگی به آنها بخشیدن، وجود طبیعت را نداوم بخشد. از این رو او آغاز را به انجام می‌آورد و موجب می‌شود که انجام به آغاز برگردد؛ زیرا از گیاهان میوه بر می‌آید، چنانکه گویی از آغاز، انجام، و از میوه، بذر که در درونش گیاه را گنجانده است، یعنی، از انجام، آغاز.^۱

انجام و آغاز در بذر دادن گیاه رو به مرگ با یکدیگر تلاقی می‌کنند، درست همان‌طور که انجام و آغاز در نقطه‌ی گردش سالانه‌ی خورشید یا هر چیز دیگری که اثری به شکل دایره از خود بر جای می‌گذارد با یکدیگر تلاقی می‌کنند: «بر روی دایره، آغاز و انجام مشترک هستند» (هراکلیتوس، پاره‌ی ۱۰۳).

پیامدهای این اندیشه در ذهن یونانی گوناگون است - هندسی و ستاره‌شناسی و زمانی chronological، نیز فیزیولوژیکی - و در اینجا موقع آن نیست که همه‌ی آنها را پی‌گیری کنیم.^۲ اما باید به متن مسائل بنگریم که قول آلمایون در آن آمده است. در آنجا موضوع، ویژگی دوری زمان است، و مسئله این است که آیا «قبل» و «بعد» معنای مطلقی دارند. اگر زمان دوری و تکراری است، می‌توانیم بگوییم که هم قبل از جنگ تروا زنده بوده‌ایم و هم بعد از آن. شباهت آسمان‌های دوری به تاریخ موجودات زنده در این فقره به روشنی مطرح شده است (۹۱۶ و ۲۴):

1. Philo, *De Opif. Mundi*, XIII, 44.

به نقل از کان (یادداشت بعد را ببینید)، ۲۷، یادداشت ۱۳.

۲. از مقاله‌ی روشن گر کان در این باره چیزهای زیادی می‌توان آموخت: «Anaximander and the arguments concerning the ἀπειρον».

از آنجا که مسیر آسمان و مسیر هر ستاره دوری است، چرا باید زایش و مرگ موجودات فناپذیر مشابه نباشد، به نحوی که همان اشیاء به وجود آیند و از بین بروند؟ تا اینکه بگوییم «زندگی انسانی دوری است». به واقع این فرض^۱ که کسانی که به وجود می‌آیند همواره به لحاظ فردی همانند، ابلهانه است، اما نوع خاصی از این همانی بیشتر پذیرفتی است. از این رو خود ما قدیم‌تر خواهیم بود، و شخص می‌تواند سلسله‌هایی را فرض کند که آن چنان مرتب شده‌اند که دوباره به آغاز برگردند، تا به طور مداوم و همیشه در همان مسیر عمل کند. آنکه می‌گوید که دلیل اینکه چرا انسان‌ها می‌میرند این است که نمی‌توانند آغاز را به انجام پیوند دهند - اگر این سخن را به این معنا بگیریم که او در معنایی کلی و نه با دقت کامل سخن می‌گوید، در این صورت سخن او بسیار زیرکانه است. اگر زندگی دوری است، و دایره هرگز آغاز و انجام ندارد، نه کسی می‌تواند به آغاز نزدیک‌تر باشد، و نه آنها قدیم‌تر از ما هستند و نه ما قدیم‌تر از آنها می‌گوییم.

آنچه اندیشه‌ی مسیرهای دوری اجرام آسمانی را به تکرار ابدی تاریخ پیوند می‌زند، مفهوم سال بزرگ است (جلد سوم فارسی، ص ۲۳۱). اما مفهوم دوری بودن به ویژه بر جسم انسان اطلاق شده است، و این نظریه از این‌جا برآمده است که: «انطباق آغاز به انجام، موضوع علاقه‌ی خاص پزشکان بود».^۲ رساله‌ی *De Vicis* هیپوکراتی (بقراط)، براساس سلسله‌ای از مشابهت‌های بعید در صدد نشان دادن این است که انسان در هنرها از کارکردهای طبیعی بدن تقلید می‌کند، می‌گوید

۱. چنانکه دست کم بعضی از فیثاغوریان گفته‌اند، جلد سوم فارسی، ص ۲۳۱.

۲. کریک، ۱۱۴، ICF، که مثال‌های هیپوکراتی (بقراطی) را نقل می‌کند.

(اول، ۱۹): «بافندگان در یک دایره کار می‌کنند، از آغاز شروع می‌کنند و در آغاز ختم می‌کنند: ما در بدن نیز همین دایره‌ای بودن را می‌یابیم؛ بدن از آنجا که آغاز می‌کند، در پایان نیز به آنجا ختم می‌شود.» مثال دیگر از نوشهای پزشکی در آغاز *De Locis in Homine* آمده است: «به نظر من بدن آغاز (آرخه) ندارد، بلکه هر چیزی هم آغاز و هم انجام است؛ زیرا وقتی دایره‌ای رسم شد، آغاز آن پیدا نخواهد بود.» برای آگاهی هر چه بیشتر از اندیشه‌های آلكمایون باید، همان‌طور که کان خاطر نشان کرده است، نه تنها حرکات ابدی آسمانی را در ذهن داشته باشیم، که مسایل به آن اشارت دارد، بلکه هم چنین اظهارات هیپوکراتی در باب چرخه‌ی (περίօδος) بدن را نیز در نظر داشته باشیم: «در مورد انسان، که برای پزشکی مانند آلكمایون مسئله‌ی اصلی است، حفاظت حیات بستگی دارد به یکدیگر بافته شدن دوری همه‌ی اعضاء در یک کل پیوسته. هرگاه این پیوند گستته شود، مرگ رخ می‌نماید» (کان، همان، ۲۶). روح فردی انسان، در عمل بر روی بدن، می‌کوشد حرکت دوری و ازلی ستارگان الهی را باز تولید کند، زیرا، همان‌طور که خود آلكمایون گفته است: «همه‌ی اشیاء الهی نیز به طور مداوم و همیشه حرکت می‌کنند، ماه و خورشید و ستارگان و آسمان به مثابه یک کل.».

دشوار است باور کردن اینکه افلاطون به شدت تحت تأثیر آلكمایون نبوده است. پیش از این شباهت برهانی را که او در فایدروس و قوانین برای اثبات فناناپذیری نفس اقامه کرده است، دیدیم، تیماثوس تعلیم می‌کند که فعالیت نفس کیهان زنده از حرکات دوری تشکیل می‌شود. در انسان، که نفس ضرورتاً همان‌ماهیت نفس کیهان را

منتها در حالت نازل‌تر دارد، «گردنش‌های نفس فناناپذیر» محدود شده است «در جریان و زوال بدن». ضربه‌ی تن در دادن به مقتضیات تغذیه‌ی جسمانی و رشد سریع حرکات دورانی، نفس را تخریب می‌کند، که در اصل صانع آن را بر طبق نسبت‌های هندسی و موسیقایی ساخته بوده است. حرکات دورانی نفس در اثر حملات ماده «از راهشان منحرف می‌شوند، به طوری که به زحمت یک‌جا جمع می‌شوند» (۴۳ D-E)، و این است توجیه رفتار نامعقول کودکان. زندگی در بزرگ‌سال به تعادل و آرامش خاصی دست می‌یابد، و حرکات با نظم بیشتر پیش می‌روند.

پس عقیده‌ی آلكمایون به واقع درباره‌ی ماهیت نفس چه بوده است؟ مدرک بیشتری وجود ندارد، و برای پیشنهاد آموزه‌ای سازگار، باید به استنباط متولّ شد. چنین استنباطی ارزش خواهد داشت، زیرا به هر حال پرتوی بر نحوه‌ی اندیشه‌ی یونانی خواهد افکند، هر چند درباره‌ی اندیشه‌ی خود آلكمایون تردیدآمیز باشد.¹ از آنجا که نفس فناناپذیر است، روشن است با مرگ فیزیکی از بین نخواهد رفت؛ و اگر انسان‌ها می‌میرند «زیرا نمی‌توانند آغاز را به انجام پیوند دهند»، نتیجه می‌شود که نفس، که فناناپذیر است، این دو را به هم پیوند می‌دهد. از این رو پیش از این به طور ضمنی (و بنابر همه‌ی آنچه می‌دانیم، به طور روشن) در فلسفه‌ی آلكمایون داریم که نفس از ستارگان الهی و آسمان‌ها نه تنها در خود متحرک بودن، بلکه در حرکت دوری نیز تقلید

۱. این نتیجه‌را در اینجا مستقل از استدلال‌های اسکمپ در *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues* (cambridge, 1942) ch. 3

به دست آورده‌ایم، فکر نمی‌کنم که اعتراضات (Festugière (REG, 1945, 39-65 به اسکمپ مهم باشد.

می‌کند.

تا این‌جا می‌توانیم از رُستاگنی (Verbo di p. 136) پیروی کنیم. اما هنگامی که می‌رود بگوید که دَوْرَانی بودن مورد بحث همان دایره‌ی زایش‌ها یا حلقه‌ی تناسخ فیثاغوری و اُرفه‌ای است، به واقع فراتر از استنتاج مشروع می‌رود. اشاره‌ای وجود ندارد بر اینکه آلکمایون به تناسخ قابل بوده است، و بیش از یک بار خاطرنشان کرده‌اند که تمایز بنیادینی که او بین انسان و حیوانات قابل است، بیشتر بر ضد قول به تناسخ است. ممکن است تصور اینکه او چگونه حرکت دوری نفس را دریافته است آسان نباشد، اما افلاطون، که متفکری بسیار پیشرفته‌تر است، در توصیف حرکات آن در درون سرهای ما اشکالی نمی‌بیند، و این شیوه‌ای است که به تناسخ ربطی ندارد، هر چند افلاطون به تناسخ نیز قابل است. حدس دیگر رُستاگنی، که نفس فقط هنگامی که در موجود جسمانی حلول می‌کند در معرض حرکت واقع می‌شود - «خود را به حرکت درمی‌آورد» - و گرنه طبیعتاً نامتحرک است، نه تنها فراروی از مدارک است، بلکه با مدارک موجود متنافق نیز هست.

ممکن است از اسناد موجود چنین استنباط شود که آلکمایون تصوری دوگانه از نفس داشته است، مانند تصور امپدکلس که پیش از این در ارتباط با آموزه‌ی «هماهنگی - نفس» در جلد ۳ فارسی، ۲۸۸ و بعد درباره‌ی آن بحث کردیم. احساس و اندیشه هر دو به بدن تعلق دارند، زیرا به مغز وابسته‌اند: با این حال، نفس فناناً پذیر است، و بنابراین باید نفسی «تجربی» نباشد، بلکه دایمونی الهی باشد که به طور موقت در بدن انسان، حبس شده است و دانش او درباره‌ی اشیاء الهی است نه

درباره‌ی جهان اطراف. رُستاگنی نیز، که آلکمایون را در عقیده‌اش به فناناپذیر دانستن نفس مدیون «جريانات عرفانی رایج در قرن ششم پ. م» می‌داند، این مطلب را گفته است (همان، ۱۰۲ و بعد). «نفس فناناپذیری که او مطرح می‌کند نفس عرفانی است، و با بدن و نفس متمرکز شده در مغز تفاوت بسیار دارد» (ص ۱۵۴). از سوی دیگر (آ) مدرکی در این باره وجود ندارد، همچنین هیچ اشاره‌ای در این باره وجود ندارد که آلکمایون کلمه‌ی دایمون یا هر کلمه‌ی دیگری را به هنگام سخن از نفس انسانی به کار برده باشد؛ (ب) به نظر می‌رسد آلکمایون با امپدکلس تفاوت مهمی داشته باشد، زیرا امپدکلس گفته است که اندیشه و احساس «یکی» هستند، به نحوی که حیوانات پست‌تر نیز نوعی قوه‌ی اندیشیدن دارند (آثیوس، چهارم، ۵، ۱۲، دیلز - کرانس، ۴۵ ۲۸ A). بنابراین، او در هر فرصتی بر عقیده‌ی فیثاغوریان در باب خویشاوندی نزدیک انسان و حیوانات پست‌تر تأکید ورزیده است، در صورتی که آلکمایون بین ذهن و حواس تمیز داده است و داشتن عقل را نشان جدایی انسان از چهارپایان دانسته است.

شاید محتمل‌ترین تردید این باشد: پسونه برای متفکری از قرن پنجم نه تنها به معنای یک روح، بلکه به معنای روح است؛ یعنی، جهان تحت نفوذ نفسی کلی است، و این امر با حذف حرف تعریف نشان داده شده است. نفس به کیهان جان می‌بخشد، و ویژگی آشکار آن حرکت مداوم و خود انگیخته‌ای است که بر اجرام آسمانی تحمیل می‌کند. آلکمایون فکر می‌کرد که بخش‌های این نفس - جوهر در بدن انسانی، و مخصوصاً در مغز جای می‌گیرد، جایی که طبیعتاً می‌کوشد همان

حرکات دوری را در آنجانیز اعمال کند، اما با موانع به وجود آمده از سوی ماده‌ی بی‌شعوری که فعلاً درگیر آن شده است، رو به رو می‌شود. سرانجام مشارکت بر هم می‌خورد، و بدن مرکب به مثابه یک کل دیگر نمی‌تواند انسجام دایره را حفظ کند، و نفس فناناپذیر بدن را ترک می‌کند، که در نتیجه بدن از هم می‌پاشد. وظیفه‌ی پزشک، به طور جزیی، حفظ یا بازگرداندن تعادل به بدنی است که ترکیبی فیزیکی از تر و خشک و سرد و گرم و تلخ و شیرین و مانند آن است؛ اما هدف او به طور کلی ممکن است تأسیس شرایطی باشد که نفس در آن شرایط در انجام حرکات طبیعی اش با کمترین مانع از سوی بدن مواجه شود. تا زمانی که تعادل فیزیکی حفظ شده باشد، نفس قادر خواهد بود از طریق حرکات منظم و نیروهای احساس و اندیشه بر بدن تسلط یابد.

منابع ما نمی‌گویند که فرض آلمایون درباره‌ی نفس پس از مرگ چه بوده است. با این حال، محتمل است که نفس، پس از مرگ، به نفس - جوهرِ ناب در بین ستارگان بپیوندد - «روح به اثير، بدن به خاک» (اوریپیدس، درخواست کنندگان^{Suppl. ۵۳۲}) - مفهومی که به صورت‌های گوناگون در قرن پنجم عمومیت داشت و به دین یا مکتب فلسفی خاصی مختص نبود.

شباهت بین حرکت منظم در مسیر دایره‌ای و کارکردهای روانی، به ویژه عقل، را باید برای اندیشه‌ی یونانی طبیعی دانست. این مطلب در فلسفه‌ی افلاطون جای مهمی داشت و بر جهان‌شناسی و الهیات ارسطو نیز سایه افکنده است. درباره‌ی این مطلب در کتاب دهم قوانین به طور مفصل بحث شده است، آنجا که در ۸۹۸ A می‌خوانیم که

«حرکت به وجود آمده در یک نقطه باید همواره حول مرکزی باشد، مانند چرخی که خوب می‌گردد، و اینگونه حرکت تا آن‌جا که ممکن است شبیه‌ترین حرکت به گردش عقل است». در تیماثوس عقل نفس جهانی با گردش آن مترادف است، که گردش عالی‌ترین «برتر» همان است که همه‌ی حرکات درونی کیهان را تحت تأثیر قرار می‌دهد: و در A ۴۰، افلاطون با توصیف چگونگی کار صانع در قرار دادن ستارگان در فلک محیط، به واقع می‌گوید که صانع آنها را «در عقل برتر قرار داد... تا با آن همراه شوند، و همه‌ی آنها را در اطراف آسمان پخش کرد». [آوردن] کلمه‌ی «عقل intelligence»، به جای یک فلک یا مدار، امری شگفت‌انگیز است، اما افلاطون این دو را مترادف می‌داند. همان‌طور که افلاطون چند سطر بعد در باره‌ی گردش محوری ستارگان می‌گوید: آنها «یک حرکت در مکان واحد دارند، چنانکه هر یک از آنها همواره در باره‌ی اشیاء واحدی به یک نحو می‌اندیشد». روشن است که این تشبيه (یا نمادگرایی؛ گفتن اینکه افلاطون تا چه اندازه زیانش را در تیماثوس به معنای تحت‌اللفظی می‌گرفته است دشوار است) از افلاطون آغاز نشده است، و تا آن‌جا که ما می‌دانیم آلكمایون نخستین کسی است که آن را به صورت فلسفی بیان کرده است.

آلکمایون در جزئیات ستاره‌شناسی اش (تا آن‌جا که عقاید نگاران چیزی در این باره برای گفتن دارند، که خیلی هم اندک است، A ۴ را ببینید) آراء آناکسیمنس و هراکلیتوس را به صورتی خام تکرار کرده است: خورشید مسطح است، ماه می‌گیرد برای اینکه به شکل کاسه

است و گاهی کاسه در زاویه‌ای نسبت به ما می‌گردد. با این حال، او در الهی و زنده دانستن ستارگان بیشتر از روش فیثاغوریان پیروی کرده است، نه از ایونیان، و آثیوس درباره‌ی او می‌گوید که او در تعلیم حرکت مستقل سیارات از غرب به شرق از «ریاضی دانان» پیروی کرد. برطبق دیدگاه متعارف ایونیان (آناساگوراس، دموکریتوس) سیارات توده‌های بی‌حیاتی از خاک یا سنگ هستند که چون گردابی جهانی می‌گردند، در صورتی که امکان حرکت مستقل و مخالف، ارتباط نزدیکی با الهی بودن شان دارد. فیثاغوریان هر دوی این حرکات را تعلیم می‌کردند، و از میان آنها ریاضی دانان توصیف مناسبی ارایه کرده‌اند،^۱ و آنکمايون می‌توانسته است که این آموزه را در کروتون از آنها اخذ کرده باشد. تعبیر آثیوس از اصلالت آنکمايون خبر نمی‌دهد، و اگر گزارش‌های دیگر در باب ستاره‌شناسی او درست باشند، به نظر نمی‌رسد که در این مورد، برخلاف موارد فیزیولوژیکی و روان‌شناسی، چندان اصلالتی داشته باشد.

آیا می‌توان نکات سودمندی درباره‌ی تاریخ زندگی آنکمايون افزود؟ اولاً، آن بند مشاجره برانگیز ارسطو در متافیزیک، تاریخ زندگی او را تا آن اندازه، که بعضی پنداشته‌اند، دور نمی‌برد. ادلشتاین در این که «او به قرن ششم متعلق باشد»، تردید دارد، اما کسی از مانمی‌خواهد که باور کنیم او به قرن ششم متعلق بوده است. ارسطو هیچ چیزی قطعی تر

۱. در باب الهی بودن اجرام آسمانی مدارک فراوانی دیده‌ایم. حرکت مخالف سیارات را افلاطون در بعضی از فقراتی که بیشتر فیثاغوری است تعلیم کرده است؛ در زمان‌های اخیر نیز آن را به فیثاغوریان نسبت داده‌اند:

(Geminus, [Eisagogel, p. 11 Manitius; van der Waerden, Astron. d. Pyth. 22]).

از این نمی‌گوید که او در دوره‌ی کهن‌سالی فیثاغورس بوده است. فیثاغورس احتماً در ۴۹۰ و شاید حتی اندکی پس از این تاریخ وفات یافته است، و کلمه‌ی جوان (γένος) را، که افزوده‌ی حدسی دیلز به متن است، خواه بپذیریم خواه نه، بیان ارسطو مستلزم این نیست که آلکمايون پیش از ۵۱۰ به دنیا آمده است. او ممکن است کتابش را در حدود سی و هفتاد سالگی، یعنی بین ۴۸۰ و ۴۴۰، نوشته باشد. تاریخ فیلسوفان پیش از سقراطی همواره به صورت تقریبی معلوم شده است، اما همین تقریب آلکمايون را جوان‌تر از هر اکلیتوس نشان می‌دهد، و او را در دوره‌ی فعالیتش تقریباً معاصر امپدکلس و آناکساگوراس معرفی می‌کند. او ممکن است از دموکریتوس بزرگ‌تر باشد، در دیدگاه‌های باقی مانده از او هیچ اثری از دیدگاه اتمی دیده نمی‌شود. یکی گرفتن خلاً و هوابر قدیم‌تر بودن او دلالت می‌کند.

اگر این تاریخ را بپذیریم، در پزشکی و فیزیولوژی او، مخصوصاً با عنایت به آشنایی کروتونیان با مکتب پزشکی، چیزی شگفت‌انگیز وجود ندارد. مقایسه‌ی آراء او با آراء هیپوکراتس نیز چندان کمکی نمی‌کند، زیرا تاریخ خود هیپوکراتس قطعی نیست. اما بعضی از کسانی که این مسئله را سراسر بررسی کرده‌اند، تاریخ درباره‌ی پزشکی قدیم (VM) را بین ۴۵۰ و ۴۲۰ تعیین کرده‌اند،^۱ و دیدگاه این رساله در

۱. به ویژه رک:

Festugière, *De l'anc. méd. XIII*, and W. H. S. Jones, introd.
to Leob ed. p. 5.

به گمان جی. ای. آر. لوید (منتشر نشده) نویسنده معاصر افلاطون بوده است، زیرا از ۴۶۰ و ۴۳۰ πόθεοι استفاده کرده است؛ اما در این باره جای اعترافاتی باقی است.

باب نقش اضداد در بیماری، دانشی پخته‌تر از دانش آلکمایون را ارایه می‌کند: (در این رساله آمده است که) تجویز «گرم» یا «سرد» به عنوان دارو بسیار خوب است، اما اینها مجزا وجود ندارند، و هر چه برای خوردن یا نوشیدن به مریض دهنده، ناچار باید آن را با کیفیات دیگری- فی‌المثل، تلخی - بیامیزند، که آن نیز تأثیر خودش را خواهد داشت. مورد دیگراین است که VM مکتب فلسفی پزشکان را محاکوم می‌کند، زیرا آنها ضروری می‌دانند که [در معالجه‌ی بیماری‌ها] فرض‌هایی درباره‌ی آنچه در آسمان و در زیر زمین می‌گذرد داشته باشند. آلکمایون آگنده از این روحیه است. او ذهن شیوه‌ی پزشکی راستین را دارد، اما هنوز «اشیاء موجود در آسمان را» مطالعه می‌کند و آن را با زندگی انسان‌ها مرتبط می‌داند: او فقط در نیمه راه تجربه‌گرایی دقیق نویسنده‌ی هیپوکراتی است.

براساس آنچه پیش از این گفتیم، آلکمایون با امپدکلس سیسیلی مشترکات و اختلاف‌هایی دارد. شباهت و اختلاف به تساوی بر این دلالت دارد که آنها به دوره‌ی واحدی تعلق دارند، و شاید بیشتر بر این دلالت دارد که ایده‌هایی را با هم مبادله کرده‌اند، تا اینکه یکی از دیگری پیروی کرده باشد. هر دو از «منافذ» (*πόροι*) در تبیین‌های شان درباره‌ی احساس استفاده کرده‌اند، اما به طریق کاملاً متفاوت. شاید توجه به این نکته لازم باشد که حتی عقاید نگاران نیز، که این زبان برای شان طبیعی است، به آلکمایون نسبت نمی‌دهند که با مفهوم عناصر چهارگانه‌ای، که امپدکلس مطرح کرده بود، کار می‌کرده است: ما فقط (برخلاف آنچه پیش از این در مورد آناتومی‌مندر دیدیم) درباره‌ی گرم و سرد و غیره

می خوانیم، نه درباره‌ی آتش و هوا و آب و خاک، که فی المثل فیلیستیون philistion، که پزشک بعدی است، (پاره‌ی ۴، ولمن) به هنگام بررسی عمل بیماری از آنها سخن به میان می‌آورد. بسیاری از آنچه درباره‌ی رابطه‌ی آلکمايون می‌توان گفت، می‌ماند به بحث درباره‌ی آناکساقوراس.

همان‌طور که دیدیم آلکمايون ایده‌هایی مطرح کرده است که بعدها به دست افلاطون پرورده شده است - مانند: نفس به عنوان خود متحرک، تشبیه حرکت دایره‌ای - اما روشن شد که این ایده‌ها در اندیشه‌ی قرن پنجم با قدیم‌تر، وجود داشته‌اند و تنها ذهنی هوشمند و فهیم لازم بود تا آنها را مشخص‌تر مطرح کند. روی هم رفته، معقول‌تر است عقیده داشته باشیم که آلکمايون، همان‌طور که می‌گویند، در دوران کهن‌سالی فیثاغورس زنده بوده است، تا اینکه برای نشان دادن عدم اصالتش (براساس مدارک اندک) بکوشیم او را به دوران بزرگ‌سالی افلاطون مُلبدهیم.

کسنوفانس

این است راه سخن گفتن در کنار آتش
در زمستان، بر روی تختی نرم برآمده،
شراب شیرین خوردن، فندق شکنان:
«اینک به ما بگو، آقا، نام و خانه و میست را.
چند ساله بودی که مدی‌ها^۱ آمدند؟»

(پاره‌ی ۲۲)

اینک کف جارو شده است، دست‌ها و فنجان‌ها تمیز شسته شده‌اند؛
تاجی از حلقه‌های گل‌های تازه و خوشبو بر سر ما گذاشته‌اند، و اینک
بطری روغن خوشبو را می‌گرداند.
قدح لبریز از نشاطی خوش آماده است،
و قدحی دیگر که هر گز کم نمی‌آید -
در کوزه‌اش، ملايم، با بوی گل.
بحوز بوی پارسایی می‌افشاند،
و این جا آبی است سرد و شیرین و صاف.
ببین قرص‌های برشته‌ی نان، برمیزی با شکوه

۱. Mede، مدی‌ها، اهل ماد (مقصود ایرانیان است) - م.

مانده است زیر پنیرها و عسلی سرشار.
 محراب وسط، پوشیده است
 از گل‌ها، آواز و شادی سرسرارا پُر کرده است.
 در آغاز شابسته است مردان شاد ستایش کنند،
 با داستان‌های مذهبی و واژه‌های پاک، خدا را.
 پس، حق ساغر ریزی ادا شد، بانیایش گران برای پایداری
 در عمل راستین (وظیفه‌ی راستین ما این است)،
 دیگر گناه نیست نوشیدن - آن اندازه که، آنان که
 چندان پیر نیستند بتوانند به تنها یعنی سالم به خانه روند.
 کسی راستایش کنید که پس از نوشیدن بتواند
 کرداری نشان دهد، چنان‌که از حافظه و میل به نیکی برآید.^۱
 به مانگویید داستان جنگ با تیتان‌ها، با غولان
 با کنتاورهارا، که پدرمان به غلط گفته‌اند،
 نه از مرافعات شهر، که در آنها هیچ سودی نیست.
 اما متوجه خدایان بودن نیک است.

(پاره‌ی ۱)

جا دارد بپرسند که چرا نویسنده‌ی این ابیات نشاط‌آور را باید جزو
 فیلسوفان در حساب آوریم. نقل قول اول منظره‌ای را به یاد می‌آورد که
 برای سیرکنندگان در یونان زمین از زمان او دیسه تا زمان ما آشناست.

۱. ترجمه‌ی متن در دیلز - کرانتس:
 ἀνδρῶν δὲ αἰνεῖν τοῦτον ὃς ἐσθλὸς πιὼν ἀναφεύειν γάρ τοι
 μημοσύνη καὶ τόνος δύμφ’ ἀφετῆς
 ἐσθλ’ εἰτὼν H. Fränkel, ἐσθλ’ επιὼν Untersteiner.
 τὸν δέ τον τόνος Kaibel (Athen. 462 F), Bowra.

همهی اطلاعات شخصی ممکن باید از غریبه پرسیده شود، اما پیش از هر چیز باید وظایف مهمان نوازی به جا آورده شود. فقط پس از آن که او بر روی تختی نرم قرار گرفت و شراب نوشید، می‌توان پرسش‌ها را مطرح کرد. قطعه‌ی دوم، جزئیات مهمانی‌ای متعارف را مطرح کرده است، که در آن یونانیان همواره اول خدایان را مطرح می‌کردند، و مباحثات جدی و آموزنده را با آواز و رقص به هم می‌آمیختند. این شعر با نمونه تطبیق می‌کند، و آنچه در بخش دوم آن آمده است به سختی فراتر از حدود پرهیزکاری متعارف می‌رود. داستان‌هایی که درباره‌ی خدایان گفته می‌شود باید از عناصر ناشایست و بی‌فایده پالوده گردد، اما این همان نکته‌ای است که پیندار نیز در چکامه‌هایش بر آن تأکید کرده است.

کسنوفانس به واقع یادآور ساختگی بودن مرزبندی بی است که نیاز به گزینش، مارا وادر می‌کند بین دیگر نویسنده‌گان یونانی و کسانی که در این دوره‌ی نخستین فیلسف می‌نامیم، به وجود آوریم. او شاعر است، و تنها کسی است که نوشه‌های اصیلش هم در بین فیلسفان پیش از سقراطی دیلز و هم در جنگ اشعار غنایی دیل جایی باز کرده است؛ او مانند هر شاعر یونانی معلمی بود که پیامی برای ابلاغ داشت. شکل شعر گونه مانعی برای فلسفه نیست. هر چند همهی ملطیان به نثر نوشتند، پارمنیدس و امپدکلس را داریم که نظامهای عقلانی پیچیده را به صورت نظم مطرح کردند، چنانکه در جهان رومی نیز لوکرتیوس این کار را کرد. اما از قطعاتی که در بالا نقل کردیم برمی‌آید که فلسفه تنها، یا مهم‌ترین، اشتغال ذهنی او نیست. از آنجا که او با مناسک اجتماعی

آشنایی کامل دارد، دوست دارد آنها را تصویر کند و، در مقام سراینده و مهمانی محترم، بالبلاهه بعضی از قواعدی را وصف کند که مردم بر طبق آنها رفتار می‌کنند. با این حال، در میان یونانیان متأخر، او به عنوان مؤسس مکتب الیایی شهرت دارد؛ مکتبی که نخستین کوشش برای تأسیس هستی‌شناسی براساس منطق قیاسی دقیق را به آن مدیونیم. آراء محققان جدید بسیار متفاوت است: «شاعر و حماسه‌سرای دوره‌گردی که، به اشتباه، یکی از شخصیت‌های تاریخ فلسفه‌ی یونان گردید»؛ «عرضه کننده‌ی تنها توحید راستین که تا آن زمان در جهان وجود داشته است»؛ «آشکارا کثرت خدایان را تشخیص داد»؛ «او را فقط به مثابه متکلم می‌توان واقعاً درک کرد»؛ «اگر معلوم شود که او روزی به عنوان متکلم شناخته شده بود، در این صورت است که او روی خوش نشان خواهد داد»؛ «حلقه‌ی پیوند بین پژوهشگران ایونیایی و آموزه‌ی الیایی هستی ناب». این فهرست را می‌توان باز هم طولانی کرد.

شاید بتوانیم ذهن خود را این گونه روشن کنیم که دست کم او نخستین فیلسوف یونانی است (اگر او را فیلسوف بدانیم) که نوشه‌های اصیلش را هنوز می‌توانیم بخوانیم. این نوشه‌ها ممکن است اشتباهات متñی داشته باشند، اما از آنجا که به صورت شعر هستند، بی‌هرگونه تردید می‌توانیم تصمیم بگیریم که فلان فقره نقل قول مستقیم از اوست یا عبارت پردازی دیگران است (که این امر به ویژه در مورد هراکلیتوس مطرح است)، و این نقل قول‌ها در حدود ۱۱۸ بیت است.

تاریخ و زندگی

در باب تاریخ واقعی کسنوفانس تعارضی بین مدارک و اسناد وجود دارد. تیماثوس، مورخ سیسیلی (جلد سوم فارسی ص ۵۲)، جزیره‌ای که کسنوفانس قطعاً از آن دیدن کرده است، او را (به قول کلمت اسکندرانی) معاصر هیرون Hieron و اپیخارموس دانسته است (A۸). هیرون حاکم سیسیل ۴۶۷-۴۷۸ بود و اپیخارموس در این تاریخ در آن جا به سر می‌برده است. دیوگنس لاثرتیوس (نهم، ۲۰) شکوفایی او را در المپیک ۶۰، یعنی ۵۳۷-۵۴۰ می‌داند و حدود ۵۷۵ را به عنوان تاریخ تولد او پیشنهاد می‌کند. تطبیق این تاریخ با تاریخی که تیماثوس ارایه کرده است، ناممکن نیست (هر چند کلمات واقعی تیماثوس را نمی‌دانیم)، زیرا از اطلاعات گرانقدری که از یکی از شعرهای کسنوفانس در دست داریم بر می‌آید که او در سن نود و دو سالگی زنده

بوده است و می‌نوشته است (پاره‌ی ۸؛ یک منبع بعدی می‌گوید که او بیش از صد سال زیسته است - A7 را ببینید).

دیوگنس منبعش را ذکر نمی‌کند، اما تقریباً قطعی است که منبع او آپولودوروس وقایع‌نگار بوده است. از سوی دیگر، کلمنت (A8) آپولودوروس را بـ ضد تیماثوس نقل می‌کند که تولد کسنوفانس را در المپیک ۴۰ (۶۲۰-۶۱۷) دانسته است، و اضافه می‌کند که او «تا زمان داریوش و کوروش» زنده بوده است. این عبارت شگفت‌انگیز است، زیرا کوروش در ۵۲۹ مrtle است و داریوش در ۵۲۱ قدرت را در دست گرفته است، و این زمینه‌ای است برای این تردید که، منابع تحریف شده‌اند.^۱ کلمنت (مانند سکستوس، A8) از گزارش اشتباه آپولودوروس نسخه‌برداری کرده است، که خوشبختانه می‌توانیم آن را از طریق دیوگنس تصحیح کنیم. محتمل است که آپولودوروس بلوغ فکری را با تاریخ تأسیس الیا^۲ مرتبط می‌داند، شهری که نام کسنوفانس در زمان‌های بعد با آن پیوند نزدیک خورده است.

بنابراین باید، چنانکه با توجه به حیات طولانی او نیز بسیار محتمل است، تاریخ ۴۷۰-۵۷۰ را پذیریم. پس او تقریباً در همان زمانی به دنیا آمده است که فیثاغورس (که کسنوفانس در پاره‌ی ۷ درباره‌ی او نوشه است)، اما احتمالاً بیست یا سی سال بیشتر از فیثاغورس زیسته است. هراکلیتوس، که به اسم از کسنوفانس انتقاد می‌کند، احتمالاً سی سال و پارمنیدس شاید شخص سال قبل از او

۱. دیلز، به درستی، ترتیب نام‌ها را در اصل ناشی از ضرورت وزن می‌داند.
(آپولودوروس در وزن سه بحری می‌نوشت) Zeller, 640 n. 1.

۲. یعنی، در حدود ۵۴۰، و نه قبل از ۳۵۳ (RE, 2. Reihe, VIII, 2400).

بوده‌اند. از آنجا که نمی‌دانیم او هر کدام از شعرهایش را در چه سینی نوشته است، عمر استثنائاً طولانی او تعیین حدود تاریخی هر یک از شعرهایش را غیرممکن می‌سازد.^۱

او در کولوفون Colophon از شهرهای ایونی متولد شد. کولوفون پس از آنکه کوروش لیدیا را در ۵۴۶ فتح کرد، به دست هارپاگوس Harpagus مدی افتاد. «آمدن مدی‌ها» که او در پاره‌ی ۲۲ از آن یاد می‌کند، او را از سرزمین مادری‌اش، مانند فیثاغورس، در جست و جوی وطن جدیدی در بین یونانیان غربی آواره کرد.^۲ او در بعضی ابیات مربوط به زندگی نامه‌ی خویش می‌نویسد (پاره‌ی ۸):

اکنون شصت و هفت سال است که ناراحتی‌ها مرا این سو و آن سو

برده‌اند

در سراسر طول و عرض سرزمین هلاس.

بیست و پنج، از تولدم، براین اضافه کن،

۱. بورا Bowra خاطرنشان کرده است که پاره‌ی ۲ احتمالاً پیش از ۵۲۰ نوشته شده است. به نظر می‌رسد این پاره همde وقایع بازی‌های المپیک را ذکر می‌کند، با این حال مسابقه‌ی زره را که در آن تاریخ به وجود آمده است، ذکر نمی‌کند. ایچ. تسلف Thesleff, *On Dating Xenophanes II*, احتمال می‌دهد که وی بسی قبیل این تاریخ باشد. رک: G. B. Kerferd in *CR*, 1959, 72 و درباره‌ی تلخیص و ارزیابی مدارک موجود در مورد تاریخ‌های کسنوفانس رک:

von Fritz, *CP*, 1945, 228, n. 25.

۲. این که این امر فرصت خوبی برای مهاجرت او بود قطعاً معقول‌ترین نتیجه است. رک:

H. Fränkel, *Dichtung u. Philos.* 421, n. 2 and *Hermes*, 1925, 176, n. 1.

اگر بتوانم بدانم و به درستی از آن سخن گویم.

پاره‌ی ۳ نیز نحوه‌ی زندگی کولوفونیان را پیش از سقوط نشان می‌دهد. اینکه او بیست و پنج سال پیش از سقوط کولوفون در آن جا زیسته است، به خوبی با تاریخی که در اینجا در مورد تولدش پذیرفتیم، تطبیق می‌کند.

دیوگنس می‌گوید (نهم، ۱۸): «او پس از خارج شدن از کشورش در سیسیل در شهرهای زانکل^۱ و کاتانا Catana زندگی کرد.» نام او همچنین با الثانیز پیوند خورده است، که در ساحل غربی سرزمین اصلی ایتالیا قرار دارد، زیرا معمولاً فکر می‌کنند که او مؤسس «مکتب الیایی» فلسفه است؛ زیرا گمان می‌کنند که پارمنیون، که مؤسس قطعی این مکتب است، از او تعلیم با الهام گرفته است. به واقع تنها مدرک مثبت ارتباط او با الثا وجود شعری حماسی در باب تأسیس الثا در میان آثار افواهی اوست، که همراه با نام شهرش کولوفون آمده است؛ اما البته ممکن است که او مدتی بلافضله پس از تأسیس این شهر در آنجا بوده است، یا حتی درست همان زمان به آنجا رسیده است تا در این کار شرکت کند. می‌توان اینگونه خلاصه کرد که او ایونیایی بود ولی سال‌های بسیار بین یونانیان غربی زندگی کرد، و براساس گواهی خودش، زندگی اش شگفت‌انگیز بوده است، و بر طبق سنت در مسانا و

۱. یعنی مسانا Messana. نام قدیمی زانکل را تا حدود ۴۸۰ به کار می‌برده‌اند (RE, XV, 1221)، و شاید، همان‌طور که برنت خاطرنشان کرده است، استفاده از نام قدیم در این فقره به این معنا باشد که این اطلاعات از شعر خود کسنوفانس گرفته شده است.

کاتانا و النا و در اوآخر عمرش در دوره‌ی هیرون در سیراکوز اقامت
مؤقت داشته است.

نگرش اجتماعی و سیاسی

اشعار باقی مانده‌ی کسنوفانس از موقعیت و نگرش سیاسی و اجتماعی او خبر می‌دهند. پاره‌ی ۱، او را در شهرش در حلقات زندگی سنتی خوب نشان می‌دهد. آواز خوانی که در ادوار باستان یا کلاسیک مهمانی را افتتاح می‌کرد، به هیچ وجه همان خواننده‌ی دوره‌گرد هومر نیست که در ضیافت‌های اغنیا برای بهره بردن و خوردن حاضر می‌شد. این عبارت دیوگنس را که «او شعرهایش را می‌خواند» (نهم، ۱۸) عده‌ای^۱ دال بر این مطلب دانسته‌اند که البته نادرست است. به نظر می‌رسد عده‌ای مرثیه خوان در آغاز ضیافت‌ها بوده‌اند و میهمانان را به رفتار و کردار خوب توصیه می‌کرده‌اند، و خواننده‌گان دست کم با هم پیاله‌های شان برابر بوده‌اند. به واقع کسنوفانس، در مقام مردی دارای

1. See C. M. Bowra, «Xenophanes on Songs and Feasts».

پیام، با حال و هوای مرجعیت سخن می‌گفت، اما در این مورد از حدود ذوق اشرافی گری معاصر پا بیرون نمی‌گذاشت.

در شعر دیگری (پاره‌ی ۲) او با محترم داشتن قهرمانان برخورد می‌کند، و ادعا می‌کند که کارهای آنها بسی کم ارزش‌تر از «هنر من» است: آنها نه در اداره‌ی خوب شهر سهمی دارند و نه در رفاه مادی آن- بنابراین باید فرض کنیم که این هر دو کار از شاعر برمی‌آید. این ادعا ویژگی شعر آن زمان است، و یکسان از سوی سولون یا تئوگنیس ادعا شده است. تحقیر قابلیت‌ها و مهارت‌های فیزیکی را ضد اشراف سالاری دانسته‌اند، و این سندی است بر «برخورد اجتناب‌ناپذیر» بین ایده‌آل‌های کهن و فلسفه‌ی نوظهور با نگرش انسان‌گرایی و دموکراتیک و حتی انقلابی اش. اما رسم موفقیت در بازی‌های سنتی بود و نه ویژگی اشراف سالاری داشت. این رسم در بین همه‌ی طبقات عمومیت داشت، و جباران حمایت مردم فقیر را جلب می‌کردند و برای آن در مسابقه و پیروزی خودشان اهمیت سیاسی قایل بودند. سیر موریس بورا در مقاله‌ی خوش استدلالش، استدلال می‌کند که کستوفانس «وزبانش، هر چند مشخصاً سیاسی نیست، به نظام اشراف سالارانه‌ی جامعه تعلق دارد که در آن هرگونه تغییر بعیدی که به نظر رسدد ناشایستگی را تبلیغ می‌کند $\alpha\delta\kappa\sigma\tau$ است». او نتیجه می‌گیرد: «او عضو با مناعت جامعه‌ای بود که از وظایف اجتماعی و اخلاقی آگاهی داشت. در قرن ششم اشراف‌زادگان نه مانند آلكایوس کاملاً ارتجاعی بودند و نه برخلاف آنچه بعضی از مورخین اجتماعی پنداشته‌اند آراء یک دستی داشته‌اند، و توان و دید عقلاتی بی که فیثاغورس و هراکلیتوس را به بار آورد

انعکاس خاصی در کسنوفانس دارد.^۱ اعتدال، یعنی لذت بردن از امور خوب زندگی بدون هرگونه خودنمایی و نمایش ثروت، بخشی از همان ایده‌آل بود، و کاملاً با این عقیده مطابق بود که کسنوفانس عادات تجمل‌گرایانه‌ی همشهريانش را در عصر سقوط‌شان محکوم می‌کرد (پاره‌ی ۳):

و آنها راه‌های کامروایی و بیهوده‌ی لیدیایی را آموختند
آن هنگام که از دست جباران آزاد بودند.

در لباس‌های بلند و گشاد و ارغوانی به مجتمع رفتند
از هزار مرد، نه کمتر؛ متکبرانه،
در حالی که با موهای تمیز، و پیچ و تاب خورده‌ی شان ور می‌رفتند،
که با عطر روغن‌های مصنوعی آراسته بودند.

1. Xenophanes and the Olympian Games, 28, 37.

برای نظر مخالف رک:

Jaeger, *Paideia*, I, 171 f.

۳

نوشته‌ها

کسنوفانس اشعارش را به صورت شش وتدی و مرثیه‌ای و دارای وتد مجموع می‌نوشت (دیوگنس لاثرتیوس، نهم، ۱۸). پاره‌های او عموماً به صورت شش وتدی و مرثیه‌ای است، و یکی از آنها (پاره‌ی ۱۴) مرثیه‌ای سه بحری است که یک شش وتدی به دنبال دارد. حماسه‌هایی در باب تأسیس کولوفون و الثا به او نسبت داده‌اند، که اگر این نسبت درست باشد در این صورت او قدیم‌ترین شاعر یونانی است که اوضاع جاری زمانش را مطرح کرده است (دیوگنس لاثرتیوس، نهم، ۲۰؛ اما رک: برنت، EGP، ۱۱۵، یادداشت ۲). او همچنین به سبب سیلوی Silloی هایش نیز شهرت داشته است، این عنوان (که احتمالاً بعد‌ها به این اشعار داده شده است) بر اشعار استهزاً‌آمیز یا هزل دلالت دارد. بی‌تردید این اشعار، همان اشعاری است که آتینایوس آنها را « Hazel‌ها»

می خواند (کسنوفانس، پاره‌ی ۲۲). تیمون اهل فیلوس، در نیمه‌ی اول قرن سوم پ.م، از این اشعار او پیروی کرد (و شاید این نام را هم او بر آنها گذاشت) وی او را می‌ستود و نقادی طنزآمیزش از فیلسوفان قدیم‌تر را به او تقدیم کرد (سکستوس در ۳۵ A). او بخشی از این نقادی طنزآلود را در قالب نکیا Nekyia ریخت، که طنزی بود در مورد مسافرت‌ها به زیر زمین در ادیسه و در جاهای دیگر. در این طنز کسنوفانس نقش تیرسیاس Tiresias هومر را داشت که رهبری خردمند در سرزمین‌های اشباح بود. نویسنده‌گان بعدی کتاب چهارم و پنجم را سیلوی کسنوفانس (پاره‌های ۲۱ a و ۴۲) دانسته‌اند، که هم بر قطعات شش و تدی و هم بر قطعات مرثیه‌ای مشتمل است، و محتمل است که بسیاری از پاره‌هایی که در دست ماست، از این اشعار باقی مانده باشد. نویسنده‌گان حوزه‌ی مسیحیت نیز به «کسنوفانس در اثرش درباره‌ی طبیعت» اشاره دارند، و این اشاره به این مشاجره منتهی شده است که آیا پاره‌هایی که در دست است از کتابی با آن عنوان باقی مانده‌اند یا بخشی از سیلوی او می‌باشند.^۱ درنهایت باید توجیهی بر این بیان دیچگراییافت که «در دوره‌ی هلنی شعری از کسنوفانس با عنوان «درباره‌ی طبیعت» (περὶ φύσεως) وجود داشته است، به تعبیر دیگر شعری که براساس تشخیص‌های ادبیان و کتاب‌شناسان به اندازه‌ی اشعار آموزشی

۱. تسلی و دیلز و راینهارت یک اثر شش و تدی درباره‌ی طبیعت را پذیرفته‌اند و کی. دیچگراییز قویاً به آن اعتقاد دارد: Rh. Mus. 1938, 1-31, TEGP, ۴۰ و یادداشت ۱۱، ص ۳۱۰. پیگر نظر مخالف را برگزیده‌اند KR می‌گوید (ص ۱۶۶) که وجود کتابی درباره‌ی موضوعات فیزیکی «به نظر مسئله‌دار می‌آید، هر چند آن اندازه که برنت از ما می‌خواهد باور کنیم، غیرممکن نیست».

(دیگر فیلسوفان ادوار گذشته مستحق این عنوان است).
با این همه، هنگامی که وی می‌کوشد تشخیص دهد که این یا آن پاره به سیلوی یا به $\pi\epsilon\rho\iota$ φύσεως تعلق دارد، به نظر می‌رسد چیز اندکی می‌تواند ارایه کند.

سنت

ممکن نیست بگوییم چه مقدار از آثار کامل کسنوفانس باقی مانده است، اما قطعی است که بسیاری از مراجع ما در باب آموزه‌های او فقط مشتمل بر گزیده‌هاست، یا حتی کاملاً بر گزارش دیگران مستند است. زیرا تشوراستوس و بنابراین عقیاد نگاران بعدی، که از او نسخه‌برداری کرده‌اند، ارسسطو را سرمشق گرفته‌اند، و بدختانه خود ارسسطو، کسنوفانس را به عنوان متفکری سطحی و مبهم تا اندازه‌ای تحقیر می‌کند، و در نتیجه چندان عنایتی به او ندارد.^۱ تشوراستوس از این

۱. دست کم در رساله‌هایی که پس از ویرایش آندرونیکوس در زمان سیسرون مرکزیت یافته‌ند و تا امروز باقی مانده‌اند چنین است. نباید فراموش کرد که ارسسطو احتمالاً کتاب کوچکی (در یک فصل) «بر ضد کسنوفانس» را نوشته است، و عنوان این کتاب در لیست دیوگنس آمده است. از سوی دیگر وجود رساله‌ی مجعلوں *On Melissus, Xenophanes and Gorgias* این را به خاطر ما می‌آورد که محصول دوره‌های بعدی می‌تواند نام مشهوری را به

دیدگاه ارسسطو پیروی کرد و کسنوفانس را مطالعه کننده‌ی جدی جهان طبیعی ندانست، او پذیرفت که حفظ دیدگاه‌هایش بیشتر به برخی مطالعات دیگر مربوط است تا به مطالعه‌ی طبیعت» (سیمپلیکیوس، ۳۱ A). این گونه طرد وی سبب شد که اشعار جدی‌تر او نیز مبهم یا ناچیز تلقی شود. از سیسرون به این سو تفسیر هیچکس نشان نمی‌دهد که او اشعار واقعی را در اختیار داشته است، و در قرن دوم میلادی، هم سکستوس امپریکوس و هم گالن عباراتی به کار برده‌اند که نشان می‌دهد آنها نیز اشعار کسنوفانس را در اختیار نداشته‌اند. سیمپلیکیوس در قرن ششم مفسری آموخته و دقیق بود که بسیاری از دانش‌مان درباره‌ی نخستین فیلسوفان یونان را به او مدیونیم، او کسی است که تا آنجا که می‌توانست به منابع نخستین مراجعه می‌کرد و کسانی را که این منابع را فراموش کرده، به باد انتقاد گرفت. اما درباره‌ی کسنوفانس به ثوفراستوس و رساله‌ی درباره‌ی میلسوس و کسنوفانس و گرگیاس (MXG) اعتماد می‌کند، و در یک مورد خود را از یافتن معنای بیشی از کسنوفانس درباره‌ی زمین (پاره‌ی ۲۸) عاجز می‌بیند: «زیرا من به ابیات واقعی کسنوفانس در این باب دسترسی نداشتم».^۱ در مورد

عاریت بگیرد (رك):

P. Moraux, *Lex Listes anciennes des ouvrages d' Aristote*, 106).

1. Simpl. *De Caelo*, 522. 7, A 47. *Math.* VII, 14 (A 35).

در این منابع $\tau\pi\lambda\tau\omega\varsigma$ آمده است. تعبیرهای دیگری از تردید در سکستوس (Math. VII, 110, 49) بیشتر به تفسیرهای متفاوت ابیات دلالت دارند، اما پذیرفتن این مشکل است. نیز گالن را در A ۳۶ ببینید. اعتماد گالن بر ثوفراستوس روشن است. مسئله‌ی ماندن اشعار نیز به خوبی بررسی شده است توسط: Ch. A. Brandis in *Comm. Eleat.* I (de Xenoph.).

جهان‌شناسی، به دست آوردن اشعار کامل اگر محال نباشد مشکل است. البته نقل قول‌های کوتاهی باقی مانده است، که بعضی از آنها هنوز در دسترس ماست.

وجود رساله‌ی *MXG* مسئله‌ی خاصی به وجود آورده است، زیرا این رساله در مجموعه‌ی اسطوپی آمده است ولی قطعاً اسطو آن را ننوشته است و احتمالاً به پیش از قرن اول پ.م متعلق نیست.^۱ بخش مربوط به کسنوفانس در این رساله گزارش کاملی از استدلال‌های او را ارائه می‌کند، که اگر به آنها اعتماد شود، منبع بسیار ارزشمندی خواهد بود. به هر حال، از این رساله بر می‌آید که او متفکری روشنمند بوده است و استدلال‌هایی به کار می‌برده است که به کار بردن‌شان قبل از پارمنیوس ناممکن بود، و هر چیز دیگری که درباره‌ی او معلوم شده است نشان می‌دهد این تصویر، بسیار بعيد است که تصویری درست باشد. عقیده‌ی دیلز در این باره را عموماً پذیرفته‌اند که نویسنده‌ی آن رساله درباره‌ی اشعار کسنوفانس دانش دست اول نداشته است: علاقه‌ی اصلی او به مکتب الایایی بوده است، و در نسبت دادن او به الایایان، کلمات اسطو را اندکی بیش از آنچه از این کلمات بر می‌آید، تفسیر کرده است. بهتر است پیش از شروع گزارش‌مان (چنانکه شیوه‌ی درست هم مستلزم این است) از طریق تقرب به خود کسنوفانس به کمک آنچه از نوشت‌هایش باقی مانده است، این مسئله را از سر راه

10 ff. and S. Karsten, *Xen. Coloph. Carm. Rell.* 27 ff.

۱. دیلز در ویرایش این رساله (*Berlin Academy, Abhandl.*, 1900) و محققان اخیر چنین عقیده دارند. اما، یونترشتاینر در *Senofane*, آن را اصلاً اثربی مشایی نمی‌داند، بلکه معتقد است که یکی از اعضای مکتب مگارا، که احتمالاً قبل از تئوفراستوس بوده است، آن را در پایان قرن چهارم نوشته است.

برداریم.

قدیم‌ترین اشاره‌ای که به او شده است، این اشاره‌ی تحقیرآمیز هر اکلیتوس است (پاره‌ی ۴۰) که هر چند او بسیار می‌داند، اما این امر بر خردمندی او دلالت نمی‌کند. اشاره‌ی بعدی در سوفیست افلاطون (۲۴۲ C-D) آمده است. شخصیت اصلی این محاوره، مسافری گمنام از اثنا، شکایت می‌کند که فیلسوفانی که کوشیده‌اند ماهیت و تعداد جواهر واقعی طبیعت را تعیین کنند (و او از میان آنها فقط پارمنیوس را جدا می‌کند) با شنوندگان‌شان مانند کودکانی برخورد می‌کنند که می‌توان آنها را با یکسری داستان دست به سر کرد. یکی از آنها می‌گوید که سه چیز واقعی وجود دارند که با یکدیگر در نزاعند و می‌آمیزند و مانند انسان‌ها تولید می‌کنند؛ دیگری می‌گوید دو چیز وجود دارد. «اما قبیله‌ی الیایی خود ما، که از کسنوفانس و حتی قدیم‌تر از او آغاز شده است، داستان‌هایش را بر این اساس بنا می‌کند که آنچه «همه چیز» می‌نامیم، به واقع یک چیز است.» کلمات «حتی قدیم‌تر» نشان می‌دهد که این بررسی بیشتر اتفاقی است و قصد ندارد کسنوفانس را بنیان‌گذار تاریخی مکتب معرفی کند. همه‌ی آنچه می‌توان نتیجه گرفت این است که کسنوفانس به یک معنا بر وحدت واقعیت تأکید کرده است.

ارسطو، در بررسی دیدگاه‌های اسلامی اسلافش، که بیشتر کتاب اول متافیزیک را اشغال کرده است، درباره‌ی گروهی از متفکران ملطفی این گونه سخن می‌گوید (۹۸۶ b ۱۰ و بعد) که ایشان یکی بودن واقعیت را در معنایی متفاوت با ملطفیان که «یکی بودن واقعیت را می‌پذیرفتند و با وجود این قابل بودند که اشیاء از آن به مثابه ماده‌ای به

حاصل می‌آیند»، تعلیم می‌کردند. نظریه‌ی ملطیان حرکت و تغییر را ایجاب می‌کرد، در صورتی که این متفکران منکر حرکت بودند، و از این رو ارسطو براساس معیارهای خویش از گنجاندن آنها در طبقه‌ی فیلسوفان طبیعی اصلاً ابا داشت. او ادامه می‌دهد:

با وجود این، توجه به اینها فعلًا لازم است. به نظر می‌رسد که پارمنیدس با واحد منطقی سروکار دارد، میلسوس با [واحد] مادی. به این دلیل است که اولی واحد را متناهی و دومی آن را نامتناهی می‌داند. اما کسنوفانس، که نخستین فرد این وحدت بخشنده‌گان^۱ *unifiers* است، و می‌گویند پارمنیدس شاگرد او بوده است، به هیچ وجه مقصودش را روش بیان نمی‌کند، و به نظر می‌رسد که هیچیک از این مفاهیم^۲ را درک نکرده است. او کل جهان را در نظر می‌گرفت و می‌گفت که واحد، یعنی خدا، وجود دارد. چنانکه گفت، در پژوهش فعلى مان می‌توان از این کسان، که دو نفر از آنها - کسنوفانس و میلسوس - روی هم رفته ناپاخته‌اند، صرف نظر کرد، هر چند پارمنیدس به واقع با بینش بیشتری سخن می‌گوید.

۱. *ἓνίσκεται τούτων πρῶτος*، عبارتی که ترجمه‌ی آن به انگلیسی دشوار است. اسکندر آن را به این صورت توضیح داده است: *ἓνίσκεται τούτων πρῶτος*. سیاق عبارت نشان می‌دهد که مقصود ارسطو از *ἓνίσκεται τούτων* کسانی باشد که اشیاء را فعلًا و همواره واحد می‌دانند، به تمایز از کسانی که حالت آغازین واحد را می‌پذیرند که کثرت از آن به حاصل آمده است.

۲. یعنی، واحد منطقی و واحد مادی را، نه چنانکه برنت می‌گوید متناهی و نامتناهی را (*EGP*, ۱۲۴)، هر چند که این نیز به جمله‌ی قبل برمی‌گردد. آنچه ارسطو در اینجا می‌گوید درست است: فقط پس از پارمنیدس بود که توانستند واحد منطقی عددی و ملموس را از واحد انتزاعی تمیز دهند.

همان طور که از ارسسطو انتظار می‌رود، این بیانی است مطلعانه و دقیق، که پس از این دوباره به آن باز خواهیم گشت. اما این بیان با آنچه در رساله‌ی *MXG* درباره‌ی کسنوفانس گفته شده است، بسیار متفاوت است، هر چند در عین حال می‌توان دریافت که نویسنده‌ای نه چندان هوشمند، که متمایل است کسنوفانس را به تمام معنا الیایی بداند، بتواند این فقره را به صورت نامعقولی بخواند. ارسسطو در عین حال که ادعای داشت قطعی نمی‌کند به ما می‌گوید که می‌گویند پارمنیوس شاگرد کسنوفانس «بوده است» - و این به لحاظ تاریخی و زمانی رابطه‌ای کاملاً ممکن است. در عصری که «توالی» روشن فیلسوفان را طالب بودند، طبیعی است که از افلاطون این را اخذ کنند که کسنوفانس بنیان‌گذار اصلی مکتب الیایی است. باز، رأی منفی ارسسطو را که کسنوفانس بین مادی و غیر مادی، و (چنانکه متضمن است) بین متناهی و نامتناهی تمیز نداده است، نویسنده‌ی بعدی به صورتی نامعقول چنین تحریف کرده است که واحد الهی کسنوفانس هم متحرک بود و هم نامتحرک، هم متناهی بود و هم نامتناهی. سپس این نویسنده استدلال‌های جالبی از منطق الیایی و حتی از منطق بعدی برله هر یک از این برنهادها پیش می‌نهد. این تحریف ممکن است مستقیماً، نه بر ارسسطو، بلکه بر تشوراستوس مستند باشد، کسی که^۱، هر چند فقط آراء استادش را به طرق گوناگون تکرار می‌کند، عقیده‌ی ارسسطو را چنان گزارش کرده است که بیشتر موجب بدفهمی تواند شد.

۱. رک: سیمپلیکیوس در ۳۱ A. توجه کنید که کسنوفانس در اینجا «علم پارمنیوس» معرفی شده است. این رابطه‌ی کلی بین ارسسطو و تشوراستوس و نویسنده‌ی *MXG* روشنگر بینشی درباره‌ی اسطوره‌ی تاریخ فلسفه است.

کارل راینهارت در کتابش پارمنیدس یکه و تنها به دفاع از اعتبار *MXG* پرداخته است. وی با پذیرفتن اینکه استدلال‌هایش باید مابعد پارمنیدسی باشد، این مشکل را با معکوس ساختن ترتیب تقدم بین کسنوفانس و پارمنیدس و پیرو دانستن کسنوفانس حل کرده است؛ نتیجه‌ای که چون با همه‌ی گواهی‌های قدیم در تضاد است، از این رو پذیرفتشی نیست. استدلال محکم او در دفاع از *MXG* براساس دقتش است که *MXG* در گزارش تعلیمات میلسوس دارد. این دقت از مقایسه‌ی گزارش فوق با پاره‌های باقی مانده از میلسوس روشن می‌شود. از این جاست که راینهارت می‌پرسد چرا باید آن نویسنده میلسوس را با آن دقت ولی کسنوفانس را بسیار غیر دقیق گزارش کند؟ شاید پاسخ این سؤال پنهان نباشد. او شاگرد نزدیک الیاییان بود - پارمنیدس و پیروش زنون و میلسوس - و در سنت آنها بار آمده است. در نتیجه، وقتی اندیشه‌ی اصیل الیاییان را گزارش می‌کند، درست گزارش می‌کند. اما هنگامی که درباره‌ی مردی می‌نویسد که افسانه او را در دسته‌ی الیاییان داخل کرده است و بنابراین برای آن نویسنده کمتر جالب است، پذیرش افسانه او را وامی دارد که آن مرد را برای هماهنگی با منطق الیاییان بد تفسیر کند؛ و با توجه به این که پارمنیدس یکی از بنیادی‌ترین انقلاب‌هارا در اندیشه‌ی فلسفی به بار آورده است، بدفهمی آن نویسنده طبعاً بسیار عمیق خواهد بود.

۵

نقادی سازنده

کستوفانس را در جهان قدیم عمدتاً به عنوان نویسنده‌ای متقد و طنزگو و سرزنش کننده شناخته‌اند، و ابیات موجود نشان می‌دهند که این به واقع شیوه‌ی او نسبت به شاعران و فیلسوفان و مردم عادی بوده است. تمايل او به اصلاح را پيش از اين در پاره‌های مربوط به علائق اجتماعی او و زندگی نامه‌اش ديديم. او تنقیح اسطوره‌های دینی در مهمانی نوشیدن را محکوم می‌کند، و بر ضد آیین قهرمان‌گرایی می‌شورد، و تجمل‌گرایی هم‌شهریان قدیمش را تحریر می‌کند. در بين معلمان فلسفی و دینی، مخصوصاً تالس و فيثاغورس و اپیمنیدس را به عنوان منشاً آراء او نامبرده‌اند (دیوگنس لاثرتیوس، نهم، ۱۸)، و ما هنوز می‌توانیم ابیات طنزآمیز او درباره‌ی فيثاغورس و آموزه‌اش تناصح را بخوانیم (پاره‌ی ۷).

اما بیشترین ناراحتی او از هومر و هسیود است، دو شاعری که به قول هرودوت نام خدایان یونانی را معین کرده‌اند.^۱ امروز دشوار است وسعت تأثیر آنها را درک کنیم، به ویژه هنگامی که هومر را می‌خوانیم؛ زیرا ما از ایلیاد و اویدیسه به عنوان اشعاری در سطح عالی و داستان‌هایی درباره‌ی جنگ و مسافت که بینش بزرگی در باب ماهیت بشر به دست می‌دهد لذت می‌بریم، اما به ذهن‌مان خطور نمی‌کند که اینها بر چیزی بیش از این دلالت داشته باشند. با وجود این در یونان، قصد شاعرانی که خدایان را اختراع کردند هر چه باشد، مردم در زمان‌های باستان آنها را بنیان دین و اخلاق، همچنین، ادبیات و تعلیم و تربیت می‌دانستند. حق با هرودوت است، و کسنوفانس نیز برحق است آن‌جا که می‌نویسد (پاره‌ی ۱۰): «همه‌ی آنچه را مردم می‌دانند، در آغاز هومر شکل داده است.»

خدایان هم در هومر و هم در هسیود نقش چشمگیری دارند، و کسنوفانس در زمینه‌ی خدایان است که بر آنها می‌شورد. آن هم از دو جهت: اول اینکه، آنها خدایان را غیر اخلاقی تصویر می‌کنند، و دوم اینکه خدایان را به شکل انسان معرفی می‌کنند:

هومر و هسیود همه‌ی آنچه را که در میان انسان‌ها مایه‌ی ننگ و بدنامی است به خدایان نسبت داده‌اند: دزدی و زنا و یکدیگر را فریب

۱. هرودوت، دوم، ۵۳: «آنها بودند که نظریه‌ی پیدایش خدایان را برای یونانیان ابداع کردند، و خدایان را نام گذاشتند، حق و مهارت هر کدام را مشخص، و مظاهرشان را توصیف کردند.»

دادن (پاره‌ی ۱۱).^۱

جهت دوم، در زمانش، از نظر مفهوم و عینیت حتی مهم‌تر از اولی است:

زنگیان خدایان‌شان را سیاه و پهنه بینی می‌دانند، اهل تراکیه چشم‌آبی
و سرخ مو (پاره‌ی ۱۶).

اما اگر گاوها و اسب‌ها یا شیرها دست داشتند، یا می‌توانستند مانند
انسان نقاشی کنند و کار انجام دهند، اسب‌ها خدایان را شبیه اسب‌ها
و شیرها شبیه شیرها نقاشی می‌کردند، بدن خدایان را شبیه بدن
خودشان می‌ساختند (پاره‌ی ۱۵).

آدمیان می‌پندارند که خدایان زاییده شده‌اند، و لباس و صدا و
شكل‌شان شبیه انسان‌هاست (پاره‌ی ۱۴).

ارسطو احتمالاً این ابیات اخیر و زمینه‌ی آنها را در ذهن داشته
است هنگامی که در خطابه چنین می‌نوشت (۱۳۹۹ هـ ۶)، نه به سبب
دلبستگی به دیدگاه‌های کسنوفانس، بلکه فقط به عنوان نمونه‌ی ویژه‌ای
از استدلال): «همان طور که فی المثل کسنوفانس این استدلال را به کار
برده که گفتن اینکه خدایان زاییده شده‌اند همان‌قدر بی‌دینانه است که
بگوییم خدایان می‌میرند؛ زیرا هر یک از این دو طریق را برگزینیم نتیجه

۱. پاره‌ها را تا اینجا با این هدف به صورت شعر ترجمه کردم تا نشان دهم که به
واقع صورت شعری آنها در مد نظر است. از این‌جا به بعد ترجمه‌ی دقیق
ممکن است مهم‌تر باشد، از این‌رو پاره‌ها را پس از این به صورت نثر ترجمه
خواهم کرد.

این است که زمانی وجود داشته است که خدایان در آن زمان نبوده‌اند. می‌توان همین نکته را تأیید اظهارات نویسنده‌گان بسیار بعدی دانست که گفته‌اند کسنوفانس به جاودانگی خدا قابل بوده است.

بیت دیگری از سیلوی چنین است: «و درختان کاج مانند باکوس‌ها^۱ در اطراف سرسرای خوش ساز قرار دارند.»^۲ حاشیه‌نویسی در شوالیه‌ای آریستوفانس در متن زیر نقل کرده است: «نه تنها دیونیسوس را باکوس نامیده‌اند، بلکه همچنین کسانی را که آیین‌های او را به جا می‌آورند و شاخه‌هایی را که تازه واردین حمل می‌کنند نیز باکوس نامیده‌اند. کسنوفانس این را در سیلوی خود ذکر می‌کند که...» در این جانمی‌توان روان‌شناسی دین باکوبی را توضیح داد، اما می‌توان گفت که اولاً، هدف آیین‌های عیاشانه‌ی آن پرشدن از خداست. (همچنین نگا: جلد ۳ فارسی، ۱۵۲). این مرحله یکباره حاصل می‌شود، سپس در کرتیان اوریپیدس (پاره‌ی ۴۷۲ N) تازه‌وارد فریاد می‌زند: «من تقدیس شدم و باکوس نامیده شدم.» پرستش کننده می‌تواند زندگی اش را وقف خدایی کند که مسئول خود ماهیت زندگی است. باکوس، خدای انگور، در عین حال خدای همه‌ی عصاره‌های حیات‌بخش نیز هست. اوست که بین شاخه‌ی انعطاف‌پذیر و سبز و

۱. باکوس، خدای می‌گساری - م.

۲. پاره‌ی ۱۷ (حاشیه ارسطو، Eq، ۴۰۸)،

έστασιν δὲ ἐλάτνς <βάκχοι> πυκινὸν περὶ δώματα.

دیلز - کراتنس نیز چنین آورده است. لوبک (Aglaophamus, I, 308, ποτε) آزادانه چنین تصحیح کرده است: (i) آزادانه چنین معنای این جمله از متن حاشیه‌نویس (نقل شده توسط لوبک در همانجا) روشن می‌شود.

جاندار و شاخه‌ی مرده، و خشک و شکننده، همچنین بین مخلوق‌زنده که در رگ‌هایش خون دارد و موجود بی‌حیات، تفاوت به وجود می‌آورد. همان‌گونه که روح او در درختان وجود دارد، به همان سان در انسان‌های پرستنده نیز وجود دارد. هنر کلاسیک صفوی از شاخ درختان نشان می‌دهد که ماسک خدا بر آنهاست، و به هیچ وجه شگفت‌آور نیست که درختان کاج که در آیین‌های باکوسری مطرح‌اند، نام خدارا القا کنند.^۱ هر چند بیت کسنوفانس در این زمینه به ما کمک نمی‌کند، می‌توان مطمئن شد که هدف‌وی تمثیر آشکال عمومی و عامیانه‌ی این دین بوده است. خدایان با جامه‌ها و بدن‌های انسانی، خدایان با دماغ‌های پهن یا مورهای سرخ، و اینکه خدا در شکل گیاه!

اختلافات بین باورها و عادات دینی مردم متفاوت، چنانکه از صفحات کتاب هرودوت بر می‌آید، در قرن پنجم عمیق‌تر شد و از آن به بعد، انگیزه‌ای قوی برای شک‌آوری گردید. اما یافتن این ارزیابی منصفانه و نقادانه در یکی از معاصران فیثاغورس اهمیت دارد، ارزیابی‌ای که از اصالت فراوان نویسنده‌اش خبر می‌دهد. پاره‌ی ۱۶ به نظر می‌رسد بر مردم‌شناسی اجتماعی دلالت دارد، با قدرت مشاهده و استدلالی که با مطالعه‌ی طبیعت از سوی همان فیلسوف بر روی فسیل‌ها سازگاری دارد (پایین، صص ۱۰۵-۶). اعلام اشتباه شاعران از سوی او به سبب نسبت دادن اعمال غیر اخلاقی و رنج‌های بی‌ارزش به

۱. کاج ارتباط ویژه‌ای با دیونیسوس دارد. بر تیرسوس‌هایی *thrysus* [نیزه‌ای] که سر آن میوه‌ی کاج و یا شاخه‌ی انگور نصب می‌شد و نشان مخصوص باکوس رب‌النوع میگساری بود؛ فرهنگ دوجلدی آریان‌پور - م. [که باکوبی‌ها جمل می‌کنند میوه‌ی کاج نصب می‌شود، و در داستان پنتوس ۴۸۳ (کاج) نقش بسیار مهمی دارد (رک: اوریپیدس، باکوبی‌ها، ۱۰۶۴).]

خدایان، مخصوصاً تعیین کننده بود، چنانکه پاسخ آماده‌ای که از ذهن پرسش گر اورپیدس بر می‌آید، همانگونه که در این ابیات هراکلنس آمده است:

من باور نمی‌کنم که خدايان از عشق لذت برند، نیز هرگز فکر نکرده‌ام
که درست و راست باشد که خدايان را بتوان به بند کشید، همچنین
عقیده ندارم که خدايی بتواند سرور خدايان باشد؛ زیرا خدا، اگر به
راستی خدا باشد، محتاج هیچ چیز نیست. این سخنان داستان‌های
مصیبت بار ترانه سرا ایان است.^۱

این فقره آشکارا تعلیمات کسنوفانس را سرمشق قرار داده است که ذیل آن را می‌توان تأیید اتهام سوم کسنوفانس بر ضد شاعران دانست: الوهیت باید خودکفا باشد، و نمی‌توان در آنجا سلسله مراتب قایل شد. به این نکته، که هر چند در بیتی مانند پاره‌ی ۲۵ (صفحه‌ی بعد را ببینید) مستتر باشد، در هیچ یک از پاره‌های موجود تصریح نشده است، اما اورپیدس مرجعیت مشکوک جنگ در اوسبیوس را تأیید می‌کند، جایی که می‌خوانیم (۳۲ A): «او در مورد خدايان نشان می‌دهد که هیچ حکومتی برتر از آنان نیست، زیرا گفتن اینکه هر یک از خدايان سروري دارد، بی‌دینی است؛ و اینکه هیچیک از خدايان در هیچ موردی نیازمند نیست.» با این حال سیسرون (۴۵ A: نیز در آثیوس) راه چهارمی را ذکر می‌کند که او بدان طریق خود را، در انکار واقعیت غیبگویی و پیشگویی، سرآمد معاصرانش نشان داده است.

۱. اورپیدس، هراکلنس دیوانه، ۱۳۴۱ و بعد.
طغیان بر ضد قهرمانان در پاره‌ی N ۲۸۲ (دیلز - کرانس، جلد ۱، ص ۱۳۹)
حتی نشان تقلید بیشتر از کسنوفانس است.

الهیات سازنده

این اتهامات، روی هم، اهمیت زیاد اندیشه‌های دینی در یونان قرن ششم در یونان را نشان می‌دهد. آنها نشان می‌دهند که اگر کسنوفانس اصلًا به خدا ایمان داشت، این الوهیت باید غیر انسان گونه‌انگارانه و اخلاقناً خوب و جاویدان و کاملًا مستقل و خود بستنده باشد. ممکن است کسی این سؤوال به جا را مطرح کند که آیا این همه انتقاد از باورهای دینی معاصرانش نشان نمی‌دهد که او اصلًا به ایمان دینی قابل نبوده است. آیا او به خدایی ایمان دارد؟ دارد، و هنگامی که به سویه‌ی سازنده‌ی پیام او توجه می‌کنیم تردید ما به شدت کاهش می‌یابد. اشعار موجودی را که او در آنها ماهیت خدا را توصیف می‌کند، می‌توان به شکل زیر ترجمه کرد، اگر بپذییم که بیان شاعرانه نیز می‌تواند اندیشه را به دقت تصویر کند:

پاره‌ی ۲۳: «خدا یکی است،^۱ بزرگ‌ترین بین خدایان و انسان، و از نظر جسم و ذهن بی شباخت به موجودات فانی.»

پاره‌ی ۲۴: «او کل را می‌بیند، کل را درک می‌کند، کل را می‌شنود.»^۲

پاره‌ی ۲۶ و ۲۵: «او همیشه در یک جا می‌ماند، اصلاً حرکت نمی‌کند، همچنین برای او مشایسه نیست گاه این‌جا و گاه آن‌جا رود؛

۱. Εἰς θεός، که اغلب «یک خدا» ترجمه کردند. اما شعر در ذهن کسنوفانس قطعاً یک جمله‌ی کامل بوده است، و در یونانی، مانند انگلیسی، رابط حذف شده است. می‌توان اینگونه نیز ترجمه کرد: «یک خدا وجود دارد»، اما در این صورت خطر کاستن از تأکید بر *يَا* وجود دارد.

۲. دیوگنس (نهم، ۱۹، دبلز - کراتس، A1) در گزارش این سطر به صورت نقل قول غیر مستقیم می‌گوید: «Ἄλλον ὄλον ἀκούει. μὲν δὲ οὐδὲν καὶ ὄλον νοεῖται αὐτῷ αὐτοπνεῖται». اما در این‌جا *νοεῖται* حذف شده است، و KR به نظر می‌رسد اشتباه می‌کند آن‌جا که می‌گوید (ص ۱۷۰) «آن مستلزم این است که کلمات نتیجه‌گیری *οὐδέν* نبرده باشد بلکه *οὐδὲν* از *αὐτοπνεῖται* بوده باشد». می‌توان از به کار بردن اصطلاح *σφαιροειδῆς* از سوی دیوگنس نتیجه گرفت که او یکی از کسانی است که خدای کسنوفانس را با کیهان یکی می‌گیرند، و آخرین کلمات او باید به معنای مقابله‌ی آن با تنفس جهان فیثاغوریان باشد. نمی‌توان یقین داشت که کلمات واقعی شعر کسنوفانس چه بوده است، اما احتمالاً تصادفی نیست که این کلمات قافیه‌ی شعرشش و تدی را می‌سازند. (نیز رک: کان، آناکسیمندر، ۹۸، یادداشت ۲: «عبارت پردازی دقیق پاره‌ی ۲۴ دست داشتن تئوفراستوس را نشان می‌دهد، و از این رو اشاره به تنفس در نتیجه‌گیری را تضمین می‌کند.») این نیز ممکن است که کسنوفانس در صدد گفتن این باشد که خدای یکای جهان کروی بر همه‌ی آنچه در جهان قرار دارد مشتمل است: چیزی غیر از یک وجود ندارد، بنابراین «نفس نامتناهی» خارج از آن برای جذب کردن وجود ندارد. (برای دیدگاه مخالف، که من با آن موافق نیستم، رک: هایدل، AJP، ۱۹۴۰، ۲؛ هایدل استدلال می‌کند که خود کسنوفانس - همان‌طور که عقیده دارد - خدا را با کیهان یکی نمی‌گیرد، از این رو نمی‌توان این بیت را بر ضد فیثاغوریان گرفت. او فکر می‌کند این بیت به انسان گونه‌انگاری عامیانه اشارت دارد: خدا چشم و گوش لازم ندارد، پس چرا ریه لازم داشته باشد؟)

اما او بی‌زحمت همه چیز را به وسیله‌ی تکانه‌ی ذهنش می‌لرزاند.^۱

کستوفانس هنوز به هومر فکر می‌کند. در بیت اخیر (پاره‌ی ۲۵) *κραδούνει* از نظر لغوی «لرزان ساختن» معنی می‌دهد، که یادآور لرزیدن الْمِب است به هنگامی که زئوس سرش را تکان می‌دهد (ایلیاد، اول، ۵۳۰): خدای راستین حتی به تکان دادن نیز محتاج نیست. خدایان هومری، برای نظام دادن به واقع روی زمین، همواره شخصاً از الْمِب پایین می‌آیند؛ اما خدای راستین همواره در یک جا می‌ماند. آئسخولوس، یکی دیگر از کسانی که تصورشان از خدا در آن زمان اهمیت داشته است، این اندیشه‌ها را برگرفت و در *التماس Supplices* (۱۰۰-۳) آورد: «همه‌ی اعمال خدا بی‌زحمت است. خدا با نشستن در جایی نیاش را این‌جا و آن‌جا عملی می‌کند، از تخت مقدس خویش». پاره‌های ۲۳ و ۲۴ مکمل نقد از انسان گونه‌انگاری موجود در پاره‌ی ۱۱، ۱۴، ۱۵، ۱۶ است: خدا به هیچ وجه شبیه انسان نیست، او آلات ادراکی جداگانه‌ای نیاز ندارد.^۲

خدا یکی است. مطلع محکم پاره‌ی ۲۳ هرگونه تردید را در این

۱. در باب *φρενί* رک: ایلیاد، نهم، ۶۰۰، ۱۷۱، KR) *νόει φρεσί* (۱۷۱؛ نیز سنل *Discovery of Mind*, ۳۱۶، یادداشت ۱۶، فن فریتس، ۱۹۴۵، CP، ۲۲۹ و بعد. فریتس برای به دست دادن معنای کامل کلمات چنین ترجمه می‌کند: «به وسیله‌ی اراده‌ی (یا انگیزه‌ی) فعل از بینش فراگیرش پیش می‌رود».

۲. در پاره‌ی ۲۳، به نظر می‌رسد کلمات ۱۷ *δέμαςθητοῖσιν* در مقابل با اینگونه توصیفات هومر آمده است *δέμασεὶ κυττά* (ایلیاد، هشتم، ۳۰۵)، *δέμας ἀθανάτοισιν* *όμοῖος* (اویسه، هشتم، ۱۴). دیچگرا بر نیز چنین فکر می‌کند: Rh. Mus. 1938, 27, n. 45.

باره از بین می‌برد که این مطلب برای کسنوفانس مهم و اساسی بوده است. اما باید به خاطر داشت که مسئله‌ی توحید و شرک که برای مسیحیان و یهودیان و مسلمانان اهمیت بسیار دارد، در ذهن یونانیان هرگز همان اهمیت را نداشته است. (از این حیث، حتی یهوه نیز همواره بی‌رقب و بی‌دشمن نیست). پس از این مطلع درباره‌ی وحدت خدا، عبارت «بزرگ‌ترین در بین خدایان و انسان‌ها» را داریم. این عبارت امروزه صرفاً «بیانی مخالف» تلقی می‌شود، اما به کار بردن آن از سوی کسی که موحد است، وضوحتی شگفت‌انگیز دارد.^۱

غالباً می‌گویند که کسنوفانس در جاهای دیگر خود را مجاز می‌دارد که از خدایان بسیار به طریق متعارف یونانیان سخن گوید. این فقرات را اگر به صورت مجزا بنگریم اندک‌اند. در پاره‌ی ۱، او داوری مماثلات کننده است، و طبیعتاً در تأیید سنت متعارفی که به واقع وظیفه‌اش مخالفت با آن است، ضرری نمی‌بیند. در نتیجه در پایان از «توجه به خدایان» سخن می‌گوید، وقتی در سطر ۱۳ فقط تئوس را یاد می‌کند، بی‌تردید آن را در دو سطر قبل توضیح داده است. زیرا در

۱. تصور این است که چنین «بیان مخالفی» فقط برای تأکید به کار رفته است و معنای تحت‌اللفظی آن مد در نظر نبوده است. R، ۱۷۰، پاره‌ی ۳۰ هراکلیتوس را در اینجا مقابله می‌کنند که «نه خدا و نه انسان، هیچ‌کدام این کیهان را نساخته است»، و می‌گویند که این پاره صرفاً می‌خواهد مخلوق نبودن کیهان را مطرح کند. به نظر می‌رسد که در اینجا تفاوتی هست و آن اینکه بیان مخالف در هراکلیتوس اگر به معنای تحت‌اللفظی نیز گرفته شود، باز نیت نویسنده‌اش را بیان می‌کند. اما در کسنوفانس معنای تحت‌اللفظی بیان مخالف، با نیت وی متناقض است. «نه خدا و نه انسان آن را نساخته است» به معنای «کسی آن را نساخته است، آن ساخته شده نیست» است. اما اگر فقط یک خدا وجود داشته باشد عبارت «بزرگ‌ترین بین خدایان و انسان‌ها» بی‌معنی خواهد بود.

محراب خدای خاصی - دیونیسوس یا خدایی دیگر - است که سرودهای مذهبی را می‌خوانند. هر چه باشد او در آن‌جا با «خدای واحد» پاره‌ی ۲۳ سروکار ندارد، و ما نیز البته در این شعر نوش خواری، دنبال الهیات نمی‌گردیم.

پاره‌های منتقدانه همه منفی‌اند. هومر و هسیود اشتباه کرده‌اند که خدایان را دزد و زناکار توصیف کرده‌اند؛ عقیده به اینکه خدایان زاییده می‌شوند و می‌میرند، و بدن و صدا و لباس انسانی دارند، عقیده‌ای غلط است. از همه‌ی این انتقادات پیام پاره‌ی ۲۳، که فقط یک خدا وجود دارد که به هیچ وجه شبیه انسان نیست، بی‌تناقض نتیجه می‌شود. همین مطلب را می‌توان درباره‌ی پاره‌ی ۳۴ نیز گفت: «هیچکس نمی‌داند و نخواهد دانست حقیقت راستین درباره‌ی خدایان و هر چیزی را که من از آن سخن می‌گویم.» پاره‌ی ۱۸ نیز منفی است: «خدایان همه چیز را از اول برای آدمیان آشکار نمی‌سازند، بلکه آدمیان در جریان زمان، از طریق جست و جو، بهتر را می‌یابند.» این سخن برابر است با این عقیده که پیشرفت دانش به کوشش خود انسان‌ها وابسته است، نه به وحی الهی (پایین، ص ۱۳۰). در هیچ پاره‌ی دیگری کسنوفانس به خدایان اشاره نمی‌کند. پاره‌ی ۳۸ اینگونه آغاز می‌شود: «اگر خدا (تتوس) عسل زرد را نساخته بود...» این پاره به هیچ وجه مدرک نیست. عبارتی است متعارف که یونانیان خواه موحد و خواه مشترک آن را به کار می‌بسته‌اند و بیش از این معنا ندارد که «اگر عسل هرگز وجود نداشت».

بی‌شک کسنوفانس پرستش خدایان را یکجا محکوم نمی‌کند، بلکه انسان‌گونه‌انگاری گرایی مردم در باب خدایان و نسبت دادن اعمال

غیر اخلاقی به آنان را نکوهش می‌کند. او اصرار دارد که خدا یکی است، اما اگر این خدای واحد، همان‌طور که در اینجا استدلال کردیم، کیهان زنده و الهی باشد، در این صورت احتمال دارد او چنین اندیشه‌بازد که روح این موجود جهانی خود را در ادراک‌های ناقص انسانی (پاره‌ی ۳۴) به صورت‌های بسیار متجلی می‌سازد.

عمولاً پنداشته‌اند که کلمات پاره‌ی ۲۳ - «به هیچ وجه شبیه جسم فنا پذیران نیست» - اثبات می‌کنند که خدای کسنوفانس غیر جسمانی نیست و جسم خود را دارد، اما فقط شکلی انسانی ندارد. حتی اگر این استنتاج قطعی نباشد، باز در آنچه از او باقی مانده است یا در سنت چیزی وجود ندارد که نشان دهد او تا این اندازه سرآمد دورانش بوده است که به مفهوم موجود غیر جسمانی رسیده باشد، و این فرض ذاتاً نامحتمل است. پس خدای واحد او جسم داشته است. این جسم چه بوده است و چه شکلی داشته است؟ از خود کسنوفانس در این باره مطلبی به ما نرسیده است، اما بسیاری از منابع می‌گویند که این جسم کروی بوده است. متون اینها یند:

(آ) دیوگنس لاثرتوس، نهم، ۱۹ (دیلز - کرانتس، A ۱): «هستی خدا کروی است، بی‌هیچ شباهتی به انسان. او همه امی‌بیند و همه را می‌شنود»، و غیره. توجه کنیم که در گذشته آن‌جا که لمکان داشت توصیف دیوگنس را بر ضد پاره‌های موجود ارزیابی کرد، این توصیف با پاره‌ها دقیقاً تطبیق داشت.

(ب) MXG ۱، ۹۷۷ b (A ۲۸): «موجودی که در هر جهت مشابه

باشد، کروی است.»

(ج) سیمپلیکیوس (A ۲۱) جوهره‌ی MXG را تکرار می‌کند و اضافه می‌کند که آرخمی کسنوفانس متناهی و کروی است.

(د) هیپولیتوس (A ۳۳): «او می‌گوید که خدا ازلی و یکی و مشابه در همهٔ جهات و متناهی و کروی و درک کننده با همهٔ اعضایش است.»

(ه) سیسرون (A ۲۴): خدا ... کروی است.

(و) سکستوس (A ۳۵): کسنوفانس اصرار داشت... که همه یکی است، و خدا با همهٔ اشیاء هم‌گوهر^۱ consubstantial است، و اینکه او کروی و بی‌عاطفه (تالم‌ناپذیر) impassible و بی‌تغییر و عقلانی است.

(ز) شودورت (A ۳۶): «او می‌گوید که همه یکی و کروی و متناهی است، مخلوق نیست بلکه ازلی است، و رو بر هم نامتفاوت است.» در اینجا کرویت که در جاهای دیگر به خدا نسبت داده شده است، به مجموع همهٔ اشیاء نسبت داده شده است. با مقایسه معلوم می‌شود

۱. συμφύτος. ترجمه از آن آر. جی. باری است. تحت اللفظی یعنی: «با هم رشد کردن») به طرق مختلف با حالت مفعولی با واسطه به کار رفته است، در معنای «پذیرفته شده» (ارسطو، دربارهٔ نفس، ۴۲۰ a ۴)، «وصل شده» (ارسطو، اعضای جانوران، b ۲۸ ۶۶۰)، یا «متحد شدن با». افلاطون در این معنای آخر از شعاع بینایی سخن می‌گوید که از چشم خارج می‌شود و با هوای اطراف متحد می‌شود یا نمی‌شود (تیمائوس، D ۴۵)، و پلوتارک می‌گوید که لوکورگوس Lycurgus فکر می‌کرد که اسپارت‌ها تنها زندگی نمی‌کنند بلکه συμφύτος، یعنی آمیخته یا متحد با جامعه زندگی می‌کنند (Lyc. 25). در این متن حاضر فقط معنای آخر ممکن است. از این رو معنا همان است که گالن مجعلو می‌گوید (A ۳۵) که کسنوفانس «فقط اصرار داشت که همهٔ اشیاء یکی هستند و این خدا، و متناهی و عقلانی و بی‌تغییر است». روشن است که منبع اینها یکی است که در آن یکی گرفتن خدا با جهان از سوی کسنوفانس بیان شده است.

که تثودورت درباره‌ی همان چیزی سخن می‌گوید که دیگران: او نا این اندازه مطمئن است که کسنوفانس خدا را با جهان یکی می‌گیرد، و برایش مهم نیست که کدام اصطلاح و کلمه را به کار برد.

از این فقرات دو نکته برمی‌آید: خدای کسنوفانس کروی است، و خدای او با جهان یکی است. بیایید این دو نکته را یک به یک بررسی کنیم. با توجه به این‌گونه هماهنگی عجیب مدارک قدیم در باب کرویت، ممکن است فرض کنیم که حتی هر چند در این باب کلمات خود کسنوفانس را در اختیار نداریم، می‌توان آن را پذیرفت. با وجود این، آراء جدید در این باب بسیار متفاوت است.^۱

حضور واژه‌ی «نامتناهی» یا «نامتعین» (آپایرون)^۲ در گزارشات نیز مشکل‌آفرین است. گالن و هیپولیتوس و تثودورت، همه، «کروی» را با صفت «متناهی» آورده‌اند. سیمپلیکیوس نیز پس از نقل این بیان اسکندر که آرخمی کسنوفانس متناهی است، اضافه می‌کند که نیکولاوس اهل داماکوس (قرن اول پ.م) گفته است که آرخمی کسنوفانس، آپایرون و بی‌حرکت بوده است. آثیوس (دوم، ۱، ۳، دیلز - کراتس، ۱۷ ۱۲۸) کسنوفانس را در طبقه‌ی کسانی قرار می‌دهد که به وجود کیهان‌های نامتناهی قابل‌اند، البته لیست وی دقیق نیست و قطعاً

۱. فی‌المثل چند رای اخیر چنین است: «کرویت فراتر از پاره‌های موجود می‌رود و به شدت مشکوک است» (KR، ۱۷۰)، «آشکارا از تفسیر B۲۳ تحت نفوذ پارمنیدس ناشی می‌شود» (یگر، TEGP، ۲۱۱، یادداشت ۲۲)، «او خداش را کروی می‌داند» (سنل، *Discovery of Mind*, ۱۴۲). راینهارت نیز کرویت را پذیرفته است.

۲. کاربردهای این واژه را در جلد ۲ فارسی، ۳۵ و بعد، بررسی کرده‌ایم.

اشتباهاتی در آن راه یافته است و فقط براساس دو قسم «کیهان‌های بی‌شمار» یا «کیهان واحد» طبقه‌بندی کرده است، و دیوگنس (نهم، ۱۹) نیز همین عقیده را به وی نسبت می‌دهد (که با توجه به آنچه از وی می‌دانیم بسیار بعيد است).^۱ سرانجام یک اپیکوری در محاوره‌ی درباره‌ی ماهیت خدایان (دیلز - کراتنس، ۳۴ A)، در بررسی الهیات نخستین برای نشان دادن اشتباه آنها، از نامتناهی بودن خدای کسنوفانس سخن می‌گوید.

عقایدزنگاران معمولاً، مستقیم و یا غیر مستقیم، به طرف تشفراستوس کشیده شده‌اند، اما در مورد کسنوفانس مشکل MXG را داریم، که نویسنده‌اش دلبستگی خاصی به الیاییان داشته است و تفسیرهای خویش را پیش‌نهاده است.^۲ خوشبختانه سیمپلیکیوس جمله‌ای را در این باب از خود تشفراستوس نقل می‌کند (A ۳۱): «تشفراستوس می‌گوید که فرض کسنوفانس این بود که آرخه واحد است، یا جهان (πᾶν) واحد است، و نه متناهی است و نه نامتناهی، و نه متحرک است و نه ساکن.» در اینجا نیز تشفراستوس مثل همیشه کمتر از ارسطو گفته است، از این رو ما اینک به ارسطو برمی‌گردیم. ارسطو قطعاً مرجع این گفته نیست که کسنوفانس به جهان نامتناهی یا خدایی نامتناهی معتقد بوده است، نیز، همان‌طور که کوشیدم نشان

۱. باید ابهام کلمات δέ παραλλακτούς («نه زماناً متداخل»، هیکث) یا απαραλλακτούς (اصطلاح رواقی به معنای «دقیقاً مشابه»؛ نسخ خطی متفاوت است) را نیز به خاطر داشته باشیم.

۲. اینکه منطق مفصلی که او به کسنوفانس نسبت می‌دهد از تشفراستوس اخذ نشده است، به روشنی از سیمپلیکیوس بر می‌آید: فیزیک، ۲۶/۲۲ و بعد (دیلز - کراتنس، A ۳۱).

دهم، هیچ مدرک محکمی وجود ندارد که ثابت کند این سخن حقیقت است. همه‌ی گزارشات معقول «کروی و نامتناهی» را دارند، و ما باید آنها را باور کنیم. نه طبقه‌بندی نامعقول آثیوس^۱ و نه ملاحظات تحقیرآمیز گوینده‌ی اپیکوری در محاوره‌ی سیسرون، که بر ضد این منابع هستند معقول نیست، و این دو فقط نیکولاوس داماکوس را کنار می‌گذارند. زیرا او باید موردی از جهان آپایرون در آثار باقی مانده از کسنوفانس را ذکر کرده باشد. کسنوفانس درباره‌ی زمین گفته است که «حد زیرین آن بی‌پایان است» (*πειρούς οὐ πειραίστησιν*). در این باره پس از این بحث خواهیم کرد، اما من به جرأت می‌گویم که این سخن مستلزم جهان دقیقاً نامتناهی نیست، هر چند وقتی ارسسطو، یکباره مفهوم نامتناهی را انتزاع کرد و به دست آورد، ممکن است این مفهوم را به یک یا دو مفسری نسبت دهند که از نظر زمانی و تاریخی بعد از ارسسطو هستند.

کسانی که، مانند بگر و کریک، هرگونه مرجعیتی را در باب کرویت خدای کسنوفانس منکرند، هیچ نظریه‌ی بدیلی عرضه نمی‌کنند. آنها به حق تأکید می‌کنند که این خدا جسم دارد، و جسم شکل دارد،^۲ اما می‌گویند که غیر از اینها سخنان کسنوفانس فقط صورت منفی دارد. این سخن آنها رضایت‌بخش نیست. اگر کسنوفانس به طور مثبت بیان کرده باشد که خدا جسم دارد، در این

۱. در این باره رک:

Cornford, «Innumerable Worlds», *CQ*, 1934, 9-10.

۲. به ویژه به این سخن بگر توجه کنید (TEGP، ۴۳): «کسنوفانس هرگز فکر نمی‌کند که خدا شکل نداشته باشد. این مهم است که هر وقت که یونانیان به این موضوع توجه فلسفی کرده‌اند، مسئله شکل (*μορφή*) خدا مسئله‌ای بوده است که هرگز اهمیتش را از دست نداده است.»

صورت شکل او را نیز احتمالاً نشان داده است. تنها استدلال اقامه شده بر ضد این نکته این است که پارمنیدس وجود واحد خویش را با گره مقابسه کرده است و مورخین یونان، از زمان افلاطون به این سو، در اثر تمایل به جای دادن کسنوفانس در میان الیاییان، شباهت آموزه‌ی او به آموزه‌ی پارمنیدس را پذیرفته‌اند. بنابراین، تحمیل گره از پارمنیدس به کسنوفانس مشروعیت دارد. اما آیا این نتیجه‌گیری درست است؟ درست است که *MXG*، که شباهت کسنوفانس به الیاییان را تا حد نامعقولی افزایش می‌دهد، یکی از منابع کرویت است؛ اما احتمالاً این یکی از شباهت‌هایی است که این همه روایت را ممکن ساخته است.^۱

تا این‌جا قدیم‌ترین گواهی را بررسی کردیم. ملاحظات ارسطو در باب خدای واحد کسنوفانس را در زمینه‌ی شان در ص ۶۷ دیدیم.

۱. من قویاً در این باب با دیچگرایبر موافقم (*Rh. Mus.* 1938, 27, II. 45). کسانی که ذکر کره را پارمنیدسی می‌دانند عبارت تیمون فیلوسی درباره‌ی کسنوفانس را می‌آورند که: μίαν πάντη ἐφελκόμενον (τό πάν) πάντη φύσις ἐπλάσσεται^۲ ουσίαν ὁμοίην. استدلال کرده‌اند که این عبارات درواقع اختلاسی از توصیف واحد در پارمنیدس پاره‌ی ۴۴/۸، *μεσσόθεν* *πάντη* *ισοπαλὲς* است و به این ایده منتهی شده است که خدای کسنوفانس کروی است. این استدلال دودو زه بازی است. این استدلال منکر آن نیست که پارمنیدس متفکری یونانی است که تا پس از کسنوفانس زنده بوده است. پس چرا این فرض را رد می‌کند که پارمنیدس از متفکر مقدم بر خودش چیزی را گرفته است؟ تیمون، که «مکرر کسنوفانس را ستوده است» (سکستوس: ۳۵ A را ببینید)، اشعار او را بهتر از ما می‌شناسد. در هر صورت ایده‌ی جهان کروی برای قرن ششم یا اوایل قرن پنجم بسیار شگفت‌آور است. نشانی در دست نیست که کسنوفانس واحد عقلانی محض پارمنیدس را پیش‌بینی کرده باشد، هر چند اصرار او بر وحدت (که خوب‌بختانه در نقل قول مستقیم باقی مانده است) پیشرفته نشان می‌دهد که بی‌شک حتی برای اندیشه‌ای متوسط در میان اسلام‌گذشتگیزهای فراهم می‌آورد.

ترجمه‌ی جمله‌ی اصلی آن ملاحظات اندکی مشکل است: «او توجهش را بر روی کل آسمان (اورانوس) متمرکز ساخت و گفت که واحد هست، یعنی خدا». ^۱

این جمله تصویری شکوهمند از فیلسوف - شاعر ارایه می‌کند که در محظای وسیع و خالی در شبی روشن، تنها ایستاده است و بازوانش را گشوده است و فریاد می‌زند: «واحد هست، و آن خداست»؛ یعنی، نگاه کردن به آسمان‌ها و گفتن اینکه جهان، واحد و الهی است. من معتقدم که کسنوفانس باید چنین کاری انجام داده باشد حتی اگر جمله‌ی ارسسطو ضرورتاً متضمن آن نباشد. فعل به کار برده شده، هر چند مرکب از «نگریستن» است، به صورت مجاز درباره‌ی فرایند ذهنی نیز معمولاً به کار می‌رود. ارسسطو می‌گوید که کسنوفانس با توجه ثابت به ماهیت جهان به این نتیجه رسید که واحد خدا است. اگر این بیان ارسسطو ضرورتاً به این معنا نباشد که کسنوفانس واقعاً جهان را با الوهیت واحد یکسان گرفته است، دست کم این فرض قوی را در ذهن

1. εἰδεῖς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἐν εἶναι φησι τὸν θεόν.
(یا اینکه: «... که واحد خداست») معنای دقیق بعضی از کلمات یونانی مهم است. این درست است که در اینجا οὐρανός باید به معنای «جهان» باشد نه به معنای صرف «آسمان». با وجود این، این کلمه تداعی کاملاً متفاوتی با تداعی کلمه πᾶς (جهان) یا κόσμος دارد. اورانوس آسمان است، و همچنین می‌تواند خدا باشد، حتی اگر این کلمه را هنگامی به کار ببریم که به ویژه آسمانی که جهان را می‌پوشاند و حتی آسمانی که محتوایش را دارد در نظر ما باشد، باز می‌تواند به معنای خدا هم باشد.

ایده‌ی اصلی در εἰδεῖς αποβλέπει عدم عنایت به هر چیز دیگر و توجه به موضوعی خاص است، یعنی تمرکز کردن کاربرد کلاسیک آن به هیچ وجه محدود نیست، برخلاف آنکه هایدل در اینجا آن را به بررسی کردن چیزی به مثابه مدل محدود کرده است.

می‌آفریند که او آن دورا یکسان گرفته است.

باید به خاطر داشته باشیم که، ارسسطو کسنوفانس را نخستین کسی می‌داند که واحد را در معنایی دقیق‌تر از معنای ملطیان وضع کرد، اما با وجود این او را متفکری ابتدایی‌تر از پارمنیدس و میلسوس، نواین الیایی، می‌داند که بین واحد مادی و واحد منطقی قادر نبود تمیز دهد و به همین دلیل نتوانست اندیشه‌هایش را روشن‌تر بیان کند. این را که او به نحوی مفهوم وحدت را پیش برد هم می‌توانیم از این‌جا و هم از افلاطون اخذ کنیم، آن‌جا که افلاطون از او یاد می‌کند و می‌گوید که او نقطه‌ی آغاز تفکر از نوع الیایی را به دست داد؛ و ارسسطو به ما می‌گوید که پیشرفت در کجا صورت گرفت، یعنی در این فرض که کیهان به وجود نیامده است. او و اخلاقش «مانند بعضی از نویسندگان در باب طبیعت نیستند، نویسندگانی که واقعیت را واحد می‌دانند جز این که پیدایش از واحد به مثابه ماده را فرض می‌کنند. آنها به نحو دیگری سخن می‌گویند، زیرا دیگران از آن‌جا که پیدایش جهان را می‌پذیرند، حرکت را اضافه می‌کنند، در صورتی که این مردان می‌گویند جهان بی‌حرکت است» (متافیزیک، ۹۸۶ ب ۱۴).^۱

۱. ممکن است عجیب به نظر رسد که در درباره‌ی آسمان (۲۷۹ ب ۱۲) ارسسطو این‌چنین درباره‌ی جهان سخن گوید: οὐδὲν μὲν οὗτον γενόμενον φασιν εἴναι φασιν, اما کلمات متافیزیک، آلفای بزرگ: و οὐδὲν γάρ προστιθέασι κίνησιν, γεννώντες γε τὸ πᾶν. οὗτοι δὲ ἀκίνητον εἶναι γαστιν ۰۵۲۰۱ ۰۵۷۹ می‌باشد. احتمالاً در درباره‌ی آسمان فقط φυσιολόγοι (طبیعت‌شناسان) را در نظر داشته است، که کسنوفانس و الیایان را به سبب نوبودن تصورات‌شان از میان آنها استثناء کرده است.

رابطه‌ی خدا با جهان

آنها می‌گویند جهان (πᾶν) بی‌حرکت است؛ و ما این را در کلمات خود کسنوفانس داریم که خدای واحد بی‌حرکت است (پاره‌ی ۲۶). جهان به وجود نیامده است؛ و در کلمات خود او «خدا زاییده نشده است» (پاره‌ی ۱۴). اگر لازم باشد، می‌توان برای نتیجه‌ای که در اینجا اجتناب‌ناپذیر شد، تأییدهای اضافی آورد، یعنی این نتیجه که کسنوفانس خدا و جهان را یکی دانسته است و از این رو می‌توان او را وحدت وجودی دانست. اما یکی دو مشکل وجود دارد که پیش از کوشش برای خلاصه کردن این دیدگاه، باید به بررسی آنها بپردازیم.

وحدت وجود کسنوفانس را یا به دلایل مختلف یا به هیچ دلیلی انکار کرده‌اند. چرنیس می‌نویسد (ACP، ۲۰۱، یادداشت ۲۲۸): «پاره‌ها دلیلی به دست نمی‌دهند که او خدا و جهان را یکی گرفته است؛

و محتمل است که تصور خدای کروی را برای او از وحدتی استنباط کرده باشند که او به خدا نسبت داده است.» این سخن چرنیس متضمن این است که اگر خدا کروی می‌بود، برهانی بر یکی دانستن بود. از سوی دیگر راینهارت (پارمنیدس، ۱۱۶ و بعد) کرویت خدارا می‌پذیرد، ولی یکی گرفتن خدا با جهان را درست براساس همین کرویت خدا انکار می‌کند. او بیان پاره‌ی ۲۸ را ذکر می‌کند و مدعی است که این پاره می‌گوید که زمین (و به طریق اولی جهان) از طرف پایین تا بی‌نهایت می‌رود. این نکته پیش از این ذکر شده است. تعادل مدارک قویاً به نفع جهان‌متناهی است، و لازم نیست که آپایرون به معنای «نامتناهی» باشد.^۱

مشکل جدی‌تر، حرکت‌ناپذیری نسبت داده شده به خدا در پاره‌ی ۲۶ است. ایچ. فرانکل می‌نویسد (*Dicth. u. Phil.* 428): «این اظهار زمانی روشن می‌شود که معلوم شود که در فلسفه‌ی یونان کلمه‌ی

1.Cf. Cornford, *Princ. Sap.* 147, n. 1?

«پاره‌ی ۲۸ را که بیان می‌کند طرف دیگر زمین (به صورت نامعین) ($\ddot{\alpha}\pi\epsilon\rho\sigma\tau$) پایین می‌رود، می‌توان با انکار در روی آب بودن آن (تالس) یا در روی هوا بودن آن (آناکسیمنس) یا با انکار اینکه تارتاuros در زیر آن در جریان آیست، توضیح داد. زمین به سوی پایین فلک گسترش می‌یابد، بی‌آنکه چیزی آن را محدود کند، (*Gilbert, Meteor. Theor.* 280, 671). به عقیده‌ی کسنوفاتس خورشید $\ddot{\alpha}\pi\epsilon\rho\sigma\tau$ (به طور نامعین) و نه «به طور نامحدود» در خط مستقیم حرکت می‌کند؛ خورشید در زمان کوتاهی شعله‌ور می‌شود (تسler، ۱۷، ۶۶۹). آنچه در جنگ (A ۳۲) به پاره‌ی ۲۸ اضافه شده است یعنی این عبارت:

τὴν γῆν εἶναι καὶ μή κατὰ πᾶν
μέρος περιέχεσθαι ὑπὸ ἀέρος

احتمالاً به این معناست که هوانمی‌تواند از هر طرف آن را دربر گیرد همان‌طور که زمین شناور آناکسیمنس را دربر می‌گیرد. من این افزایش را تفسیر عقایدناگار می‌دانم.

«حرکت» بر انواع بسیاری از تغییر دلالت می‌کند. از این رو در قلمرو خدا هیچ پدیده‌ی فیزیکی رخ نمی‌دهد؛ فقط وقتی تأثیر او «بی‌زحمت» به جهان ما می‌رسد، به جنبش و پدیده‌ها تبدیل می‌گردد.^{۲۵} به گمان کریک (KR، ۱۷۲) بیان ارسطو درباره‌ی کسنوفانس «به روشنی متضمن این است که خدا با جهان یکی دانسته شده است»، اما ارسطو اشتباه می‌کند، زیرا اگر خدا را با جهان، که خود متضمن حرکت است (در پاره‌ی ۲۵) یکی بدانیم، خدا نمی‌تواند بی‌حرکت باشد.

من فکر می‌کنم، پاسخ درست به این مسئله در این بیان فرانکل نهفته است که «در فلسفه‌ی یونان» کلمه‌ی «حرکت» (*kinesis*) انواع متفاوت تغییر را در بر می‌گیرد. ارسطو نیز چنین فکر می‌کند (و احتمالاً یکی از دلایل مبهم بودن کسنوفانس برای ارسطو همین است)، و به طور روش‌مند حرکت را به حرکت مکانی یا تغییر مکان، و تغییر کیفی و تغییر کمی و کون-و-فساد یا تغییر بین وجود و عدم تقسیم می‌کند. اما اینگونه دقت در اعصار پیش از وی به ندرت یافت می‌شود، و قطعاً در اعصار پیش از پارمنیدس نیز چنین است، که در گیری اش با وجود و صیرورت، به همراه این ادله‌اش را که، آنچه نه می‌شود نه تباشد گردد، نه رشد می‌یابد نه نقصان، نه در کیفیت و نه در مکان حرکت نمی‌کند، نقطه‌ی عطف تفکر یونانی دانسته‌اند. پیش از این تاریخ، کلمه‌ی *kinesis* اصطلاحی فنی نبود، اما در زمینه‌ی خود و بیشتر در معنای متعارف حرکت مکانی یا آشفتگی به کار می‌رفت.

سیاق عبارت نشان می‌دهد که مقصود کسنوفانس از به کار بردن حرکت در پاره‌ی ۲۶ که «اصلًا حرکت نمی‌کند» این است که خدا «در

همانجا می‌ماند». نباید دربارهٔ خدا چنین اندیشید که «در زمان‌های متفاوت به جاهای متفاوت می‌رود» این سازگار است با تصور خدا به عنوان خود جهان و به عنوان موجودی پایندهٔ زنده.^۱ ارسسطو می‌گوید که خود جهان (یا مجموع اشیاء، πᾶτα ۲۵) به عقیدهٔ کسنوفانس «بی‌حرکت» است، اما او ضرورتاً کلمات آخر پاره‌ی ۲۵ را نادیده نمی‌گیرد، زیرا او کلمه را در معنای پدید نیامدن به کار می‌برد. همچنین کسنوفانس عقیده داشت که این می‌تواند جهان باشد، اما او در آن‌جا به آن اشاره نکرده است. این مطلب در پاره‌ی ۱۴ ظاهر می‌شود («خدایان زاییده‌نشده‌اند»).

نتیجه می‌گیرم که کیهان برای کسنوفانس حسمی کروی و زنده و آگاه و الهی است و خودش علت حرکات و تغییرات درونی اش می‌باشد.^۲ او در سنت ایونی بوده است. آناکسیمندر جداً تعلیم می‌کرد که ماده‌ی جهان زنده و الهی است. اما در حالی که آناکسیمندر به توده‌ی نامعینی از ماده می‌اندیشید که کیهان از آن و در آن به وجود می‌آید، کسنوفانس تأکید می‌کرد که خود کیهان الهی است و از این رو آغاز و

۱. «این انکار تغییر درونی جهان نیست. و احتمالاً به این معناست که، جهان برخلاف جانداران دیگر، که باید در جست و جوی غذای شان حرکت کنند، خوراک لازم ندارد، و جایی که هست باقی می‌ماند» (کرنفورد، Princ. Sap., همان)، (۱۴۷).

۲. پاره‌ی ۲۵. من باز با کرنفورد موافقم آن‌جا که می‌گوید (همان): «کلمه «نوسان می‌کند» (κραδάζει) لازم نیست بیش از «حرکت می‌کند» معنی دهد.» انتخاب این کلمه، چنانکه از این‌جا و جاهای دیگر از خصوصت با هومر برمی‌آید، بی‌شک انگیزه‌ای داشته است، و معنای عمومی آن عمدتاً همان معنای κυβερνήσει در آناکسیمندر و دیوگنس آپولونیائی (رک: جلد دوم فارسی، ص ۴۴)، و οἰκοκλίτως (پاره‌ی ۶۴) است.

انهدام ندارد و جاویدان است. این امر به کیهان در معنایی جدید و مطلق وحدت می‌بخشید که خود کسنوفانس آن را مهم می‌دانست («یک خدا...»)، معنایی که موجب شد او در چشم افلاطون و ارسطو پدر معنوی الیاییان تلقی شود، که سهم شان در فلسفه حاصل انکار کلی کثrt است. احتمالاً او در «وحدت بخشیدن» به اشیاء بیشتر از این پیش رفت. او، همانگونه که تئوفراستوس دریافته است (بالا، ص ۶۳) تنها، یا حتی، یک فیلسوف طبیعی یا نخستین نبود، و قطعاً مانند پارمنیدس منطق دان نیز نبود. او شاعری بود که کار کرد آموزشی شعر را جدی گرفت. آنچه در او مؤثر افتاد این بود که اگر ماده زنده‌انگاری *hylozoism* الیاییان، یا چیزی شبیه آن، راست باشد، این نشان دهنده‌ی غلط بودن الهیات هومری است؛ و از آن‌جا که تعالیم این الهیات اخلاقاً مطلوب نیست، از این رو این امر، اساسی عقلانی برای تعلیمی فراهم می‌آورد که نوع بشر بیشتر بدان محتاج است: باید نشان داده شود که تصور نوع بشر از الوهیت در مجموع فاقد ارزش است.

همهی مخلوقات از خاک زاییده می‌شوند

اشتیاق به اصطلاحات کلامی و اخلاقی قوی‌ترین انگیزه‌ی به وجود آورنده‌ی اشعار کسنوفانس است. من از کسانی نیستم که این شخصیت مهم را به عنوان شاعر دوره‌گردی که شایسته‌ی نام فیلسوف نیست نادیده می‌گیرند: پیش از این به اندازه‌ی کافی دیدیم که می‌توان بی‌ارزش بودن این دیدگاه را نشان داد. با وجود این اهداف او با اهداف آناسیمندر متفاوت است، و بسیار محتمل است که همین تفاوت موجب فقدان دقت، یا حتی وجود ناسازگاری، در توصیف‌های او از جهان فیزیکی باشد. هنگامی که می‌کوشیم [عقاید] او را درک کنیم، اگر نتوانیم تصویری در مجموع سازگار از عقایدش ارائه کنیم، باید او را زیاد تحت فشار قرار دهیم، یا نتیجه بگیریم که منابع یا استدلال‌های

ما غلط هستند.

برای مثال می‌توان این بیت را در نظر گرفت که (پاره‌ی ۲۷): «همه چیز از خاک به وجود می‌آیند، همه چیز در خاک پایان می‌یابند.» بنابر فرض اصیل بودن^۱ این پاره، زمینه‌ای که ما را به تفسیر آن راهبر شود، در اختیار نداریم. کلمات به کار رفته در این پاره آنچنان قدیمند که می‌توان کسنوفانس را در طبقه‌ی نخستین وحدت‌گرایان قرار داد، که به سادگی به جای آب یا هوا، خاک را آرخه دانسته است. در اثر هیپوکراتی (بقراطی) موسوم به درباره‌ی طبیعت انسان (چهارم، ۳۲: احتمالاً اوایل قرن چهارم پ.م) پیش از این خواندیم که: «یکی از آنها این وحدت جهانی را هوا، دیگری آتش، دیگری آب، دیگری خاک می‌نامد؛» مورد اخیر به سختی می‌تواند بر کسی به جز کسنوفانس صادق آید. در دوره‌ی بعدتر

۱. اصالت این پاره را، که در منابع قدیم‌تر از آثیوس نیست (و اگر تنوفراستوس منابع قدیم‌تری می‌شناخته است، مثل آثیوس تفسیر نکرده است)، بارها انکار کرده‌اند، و شاید بیش از همه گیگون انکار کرده است (Heraklit, 45)، هر چند دیچگرای هنوز در ۱۹۳۸ می‌توانست بنویسد که: «استدلال‌های بر ضد اصالت بیت ۲۷ درست نیستند (Hermes, 1938, 16). دلایلی برای تردید وجود دارد، و من نمی‌خواهم بگویم که این دلایل کاذبند؛ اما نمی‌توان مطمئن شد، و دست کم تمايلاتی برای اصیل فرض کردن آن وجود دارد. آثیوس در تفسیر این پاره می‌گوید که معنای آن این است که خاک آرخه در معنای ملطفی است، و، با توجه به این که بسیاری از عقاید نگاری‌ها در نهایت به ارسسطو باز می‌گردند، جالب است بدانیم که اگر این پاره اصیل نیست پس ارسسطو چگونه آن را بی‌قید و شرط به کسنوفانس نسبت داده است (متافیزیک، ۹۸۹۵؛ درباره‌ی نفس، ۴۰۵b۸).

تنها تفسیر یگر در باب این پاره، که البته پاره را رد نمی‌کند، این است که این پاره «چیزی درباره‌ی فلسفه‌ی طبیعی نمی‌گوید» (TEGP, ۲۱۱). اگر یگر می‌گفت که پس این پاره درباره‌ی چه چیزی سخن می‌گوید، کمک بزرگی محسوب می‌شد.

نیز الیمپیودوروس (دیلز - کرانتس، A ۳۶) نوشته است: «هیچکس به جز از کسنوفانس اهل کولوفون خاک را آخوندانسته است.» با این حال، حتی سنت عقايدنگاری، آنچنان که هیپولیتوس و جنگ ارایه می‌کنند (A ۳۲ و ۳۳)، نشان می‌دهد که قضیه به این سادگی‌ها هم نیست. در مجموعه‌ی آرایی که (با اندکی کوشش برای سازگاری) آنها به کسنوفانس نسبت می‌دهند، کلمات «و همه چیز از خاک ناشی می‌شود» در کنار این اقوال آمده است که، برخلاف تالس و آناکسیندر و آناکسیمنس، کسنوفانس منکر به - وجود - آمدن و از بین رفتن بود، و تأکید می‌کرد که «کل» نه تنها همواره یکی است، بلکه «همواره همان است» و «از تغییر معاف است». ثبودورت، در حالی که از این ناسازگاری ناراحت است، به سادگی می‌گوید (A ۳۶) که کسنوفانس به هنگام نوشتن این بیت که «همه چیز از خاک به وجود می‌آید، همه چیز در خاک پایان می‌یابد» این قولش را فراموش کرده است که «کل» فناناپذیر است. سکستوس (ریاضیات، دهم، ۳۱۳)، هر چند او نیز اصل بیت را نقل می‌کند، فقط اضافه می‌کند که «به قول بعضی» این بیت به این معناست که خاک به همان معنا «منشأ صیرورت» است که آب برای تالس یا هوا برای آناکسیمنس است.

سابینوس Sabinus، مفسر عصر هادریان^۱، می‌نویسد (در تفسیر درباره‌ی طبیعت انسان): «من نمی‌گویم که انسان در مجموع هواست مانند آناکسیمنس، یا آب است، مانند تالس، یا خاک است مانند کسنوفانس در یکی از شعرهایش.» گالن (A ۳۶ را ببینید) این فقره را نقل و اضافه

۱. Hadrian، امپراتور روم، که پس از مرگ تراژان در سال ۱۱۷ م. به جای وی نشست (لغت‌نامه‌ی دهخدا) - م.

کرده است که سابینوس به کسنوفانس «شروعانه تهمت می‌زند»، زیرا «او در هیچ جایی نمی‌تواند چنین سخنی از کسنوفانس پیدا کند... و اگر عقیده‌ی کسنوفانس این بود، تشفراستوس در تلخیصش از دیدگاه‌های فیلسوفان طبیعی آن را می‌گفت.»

خود ارسسطو، به هنگام بررسی فیلسوفان قدیم‌تر در متأفیزیک (۵۹۸۹ a)، می‌گوید: «هیچیک از کسانی که وحدت را مطرح کرده‌اند، خاک را عنصر ندانسته است»، و در درباره‌ی نفس گزارش می‌کند (۸۰۵ b) که همه‌ی عناصر انتخاب شده‌اند به جز خاک. البته او در این اقوال اولاً به ملطیان می‌اندیشد، و احتمال دارد که کسنوفانس را به این دلیل استثناء کرده باشد، زیرا او کسنوفانس را از ملطیان جدا می‌دانست. اما دلیل ارسسطو برای جدا دانستن کسنوفانس از ملطیان این است که کسنوفانس معتقد بوده است که کیهان ازلی است، و از این رو نمی‌توانسته است مانند ملطیان به وجود آرخه‌ای عقیده داشته باشد. می‌دانیم که ارسسطو در این عقیده‌اش بر حق است، از این رو بیت مورد بحث باید معنای دیگری داشته باشد، که البته نیز چنین است.

اکنون هنگام آن رسیده که دو پاره‌ی دیگر را نیز در بحث وارد کنیم:

پاره‌ی ۲۹: « تمام چیزهایی که زاییده می‌شوند و رشد می‌کنند، خاک و آب هستند.»

پاره‌ی ۳۳: « زیرا ما همه از خاک و آب زاییده می‌شویم.»

این پاره‌ها را چنان نگریسته‌اند که گویا درباره‌ی منشأ، شرحی متفاوت از شرح پاره‌ی ۲۷ ارایه می‌کنند، به این ترتیب سازگار کردن این پاره‌ها

با پاره‌ی ۲۷ یک وظیفه است. برای مثال، دیچگر ابر، در صص ۱۴ و بعد مقاله‌اش در هرمس، پیشنهاد می‌کند که «همه چیز» در پاره‌ی ۲۷ به معنای کیهان به طور کلی در نظر گرفته شود، اما در سطرهای دیگر به معنای اشیاء و مخلوقات فردی درون کیهان است. اینها از خاک و آب زاییده می‌شوند، اما خود آب از خاک مشتق می‌شود، که آرخمی نهایی کیهان است. این عکس تبیینی است که قبل از فرویدنال Freudental ارایه کرده بود، او فکر می‌کرد که محتمل است اشیاء دیگر تنها از خاک پدید آیند، اما خود خاک از آب پدید آید؛ از این رو می‌توان گفت که همه چیز از خاک و آب پدید می‌آیند.

وقتی راه حل‌های این دو متفکر بزرگ یکدیگر را این چنین یکسره باطل می‌کنند، شخص ممکن است شک کند که در طرح این مسئله چیز غلطی وجود دارد. این عقیده که همه‌ی چیزهای زنده در اصل از خاک پدید می‌آیند، بین یونانیان مشترک است. این عقیده، راه حل آنها در غلبه بر مشکل به وجود آمدن حیات برای اولین بار است، یعنی زمانی که حیات نمی‌تواند به شیوه‌ای که الان به وجود می‌آید به وجود بیاید، یعنی از طریق زاد و ولد حیوانات و انسان‌های از قبیل موجود. آنها این عقیده را آسان می‌پذیرفتند، زیرا در نظر آنان این عقیده واقعیتی مشاهده‌ای بود که بعضی از موجودات کوچک مانند لازوها هنوز به طور خود به خودی به وجود می‌آیند. برای زایش اولین حیوانات و انسان‌ها، خاک باید بارور شود، و ابزار باروری رطوبت است. تغییر شکل خاک بایر و خشک به وسیله‌ی باران یا آبیاری، پدیده‌ی آشکار روزگار آنها بود، و عقل‌گرایان می‌توانستند به آن متوصل شوند. از نظر

کسانی که تبیین‌های دینی یا اسطوره‌ای را ترجیح می‌دهند، خاک شخص است، یعنی الهه‌ی گایا Gaia، مادر بزرگ، که از طریق آمیزش با خدای آسمان، یعنی اورانوس، اثیر، یا زئوس بارور می‌شود. زئوس از طریق بارانش پدر انسان‌ها و حیوانات و نیز گیاهان می‌شود، و خاک مادر آنها می‌گردد، خاکی که چون قطرات باروری را دریافت می‌کند، موجودات را می‌زاید.^۱

برای همه‌ی کسانی که به این عقیده قایل‌اند هم درست و هم طبیعی است که بگویند همه چیز از خاک، یعنی مادر مشترک، زاییده می‌شوند، و آنها مکرراً چنین گفته‌اند. اما گفتن این نیز به همان اندازه درست است که آنها از خاک و آب زاییده می‌شوند، زیرا روشن است که خاک هنگامی که خشک باشد حاصل خیز نیست. نه اسطوره‌پردازان و نه آنکسیمندر و نه هیچیک از فیلسوفان این را باور ندارند. از این رو می‌توان خاک را تنها، یا آب و خاک را با هم، ذکر کرد. لوکرتیوس می‌نویسد (پنجم، ۸۰۵):

نسل‌های نخستین میرند گان از خاک برآمده‌اند.

و علاوه بر آن حرارت و آب نیز در کار بوده‌اند.

اگر شعر لوکرتیوس، مانند شعر کسنوفانس، گم می‌شد و منبعی بیت اول را بدون بیت دوم نقل می‌کرد، بعضی از محققانی که به ظاهر

۱. اوریپیدس، پاره‌ی ۸۳۹. این موضوع، به همراه منابعش، در *Guthrie, The Beginning* فصول ۱ و ۲، به طور کامل بررسی شده است، در آن جا هم شرح علمی و هم شرح اسطوره‌ای موضوع مورد بحث را آورده‌ام.

الفاظ بیش از حد اهمیت می‌دهند، براساس کلمات بیت اول استدلال می‌کردند که مخلوقات فانی تنها از خاک خشک به وجود می‌آیند، و بنابراین هر ارجاعی به زایش از خاک و آب باید بر چیز متفاوتی دلالت داشته باشد.

پس می‌توان نتیجه گرفت که هر سه بیت چیز واحدی را توصیف می‌کنند، یعنی منشأ آلی حیات از خاک را، که برای پدید آمدن آن باید مرطوب گردد. آرخمی کیهان در اینجا مطرح نیست زیرا، کیهان چون جاویدان است، آرخه ندارد. می‌توانیم اطمینان داشته باشیم که کستوفانس در توجیه منشأ حیات بیشتر از عقل‌گرایان پیروی کرده است تا قایلان به چند خدایی، و به واقع به نظر می‌رسد که انگیزه‌ی او هنوز همان باشد: بی‌اعتبار کردن هومر به هر طریق ممکن. او به سختی می‌توانست پاره‌ی ۳۳ را بنویسد بدون آنکه به نفرین مینلا یوس در حق مردم آخایی که شجاعت پاسخ دادن به هماور دخواهی هکتور را نداشتند، فکر کند (ایلیاد، هفتم، ۹۹): «همه‌ی شما خاک و آب شوید!» به نظر می‌رسد کستوفانس می‌گوید: «این درست آن چیزی است که ما همه‌هستیم».^۱

۱. در ورای این تک جمله‌ی هومر ممکن است در اصل این عقیده‌ی هومر، که اسطوره‌ی پرومتبیوس و دیگران تصویر کرده‌اند، وجود داشته باشد که انسان‌ها به واقع از این دو جوهر ساخته شده‌اند. اما من در آگاهی شاعر از این مطلب شک می‌کنم. کلمات بعدی چنین هستند: «هر یک از شما در اینجا همچون مترسک (بی‌جان ، $\alpha\kappa\theta\pi\omega$) و شرم‌آور و بی‌فایده بنشینید.» به نظر می‌رسد که عبارت می‌خواهد از هر چیز به عنوان امری بی‌جان باد می‌کند، و بیش از این معنی نمی‌دهد که «خوب است که شما سنگ و صخره شوید.»

تناوب دوره‌های خشک و تر

به قول عقایدندگاران (ذکری از این نکته در پاره‌ها نیست) کسنوفانس عقیده داشت که زمین به تناوب در معرض تجاوز خشکی به دریا و دریا به خشکی است. مدارک چنین اند:

- (آ) جنگ، چهارم (A ۳۲): «او همچنین می‌گوید که طی زمان خاک پیوسته پایین می‌آید و به تدریج به درون دریا حرکت می‌کند.»
- (ب) هیپولیتوس، رد، اول، ۱۴، ۴-۶ (A ۳۳): «او گفت که دریا نمک است، زیرا مخلوط‌های بسیاری به درون آن روان‌اند. متعدد دروس نمکین بودن آن را با این حقیقت توجیه می‌کند که دریا از خاک عبور می‌کند، اما کسنوفانس فکر می‌کند که آمیزه‌ای از خاک با دریا صورت می‌گیرد و طی زمان خاک به وسیله‌ی عنصر مرطوب حل می‌شود، و در اثبات این مطالب ادعا می‌کند که در وسط خشکی و بر

روی کوهها صدف‌هایی یافت شده‌اند^۱ و می‌گوید که در معادن سیراکوز، نقش‌های یک ماهی و جلبک^۲ یافت شده است، و در پاروس نقش برگ غار^۳ را در عمق سنگ یافته‌اند، و در مالتا آشکال مسطع همه‌ی موجودات دریایی به دست آمده است. او می‌گوید اینها هنگامی شکل گرفته‌اند که همه چیز، مدت‌ها قبل، در گل و لای مانده‌اند و نقش آنها در گل خشک شده است. همه‌ی انسان‌ها، هرگاه زمین به درون دریا کشیده شود و به شکل گل و لای درآید، نابود می‌شوند، سپس نسل جدیدی پدید می‌آید. این اساس همه‌ی جهان‌است.»

توصیف فسیل‌های باقی مانده، از انواع متفاوت و در جاهای متفاوت، مؤثر است، و به طور معقول آنها را دلیل این دانسته‌اند که زمانی

۱. کسنوفانس تنها کسی نیست که این را مشاهده کرده است. هرودوت به هنگام سخن گفتن درباره‌ی مصر (دوم، ۱۲) از این موضوع یاد می‌کند. کسانتوس اهل لیدیا (به روایت، استرابو، اول، ۴، ۳، ص ۶۴، ماینکه)، که در اواسط قرن پنجم پ.م فعال بوده است، هم فسیل‌ها را مشاهده کرده است و هم نتیجه گرفته است که خشکی، زمانی دریا بوده است. این نویسنده اندکی پس از کسنوفانس است، اما احتمالاً به سوی دانش متعارفی کشیده شده است که حتی در دسترس آناکسیمندر نیز بوده است.

۲. یا «خوک آبی seal»؟ نسخه‌ی دیلز - کرانتس: *ΦΩΚΩΛ*. گومپرتس و کریک و دیگران: *ΦΥΚΩΛ*. راینهارت پیشنهاد گومپرتس را رد می‌کند.

۳. وجود فسیل گیاهی در پاروس *paros* را زمانی غیر ممکن می‌دانستند، و گرونوویوس می‌خواست *δάκτυλος* را به *ἄφύλλος* تصحیح کند. دیگران فکر می‌کردند که جای دیگری غیر از جزیره‌ی پاروس در مد نظر بوده است (دیلز - کرانتس، *همان‌جا*). با وجود این، اکنون روشن شده است که متن اشکال باستان شناسانه ندارد (دیلز - کرانتس، *براساس ویرایش ۱۹۵۶؛ اف. کاسلا* در *Maia*, 1957 ص ۳۲۲-۵؛ کریک، ۱۷۸؛ ام. مارکوویچ در *C.P.* (1959, ۱۲۱).

آنچه را امروز زمین خشک است دریا پوشانده بوده است، و این که سنگ‌های سخت زمانی گل و لای نرم بوده‌اند. همه‌ی اینها، تا این‌جا، به نظر می‌رسد که بر عقب‌نشینی دریا دلالت می‌کنند، اما هیپولیتوس روشن می‌کند که این فرایند، فرایندی دوری است و به واقع از گزارش او و جنگ، در مجموع باید نتیجه بگیریم که ما در دوره‌ی بعدی هستیم و آب‌ها زمانی روی زمین را پوشانده بوده‌اند. آب‌ها در اوج خودشان چنان جریان می‌یابند که حیات را از بین می‌برند.^۱

اسطوره‌شناسی یونانی با مصیبت‌هایی که همه یا بیشتر نژاد انسانی را نابود می‌کنند، آشنا‌یی دارد. انسان‌ها خواه به وسیله‌ی سیل، مانند داستان دیوکالیون، و خواه به وسیله‌ی گرما، مانند داستان فائتون، نابود می‌شوند، و به تعبیر پولوبیوس، «همان‌طور که از اسناد بر می‌آید، این بلا یا قبل از داده‌اند، و همان‌گونه که از عقل بر می‌آید بعد از این نیز رخ خواهند داد». در نیماتوس افلاطون، عابد مصری به سولون می‌گوید (B-۲۲): «نابودی نوع بشر پیش از این بوده است و پس از این نیز خواهد بود، بسیاری از این نابودی‌ها به وسیله‌ی آتش و آب است، هر چند موارد اندکی نیز ناشی از علل نادر دیگر است.» فیلسوفان این داستان‌ها را جدی گرفتند. ارسطو باور کرد که «سیل دیوکالیون» واقعاً رخ داده است، و این نظریه را پرداخت که «درست همان‌گونه که در بین

۱. پاره‌ی ۳۷ از بیان ساده‌ای تشکیل می‌شود: «در بعضی از غارها آب به پایین می‌چکد.» این پاره‌ی را به مثابه توضیح خود کسنوفانس دریاب تبدیل خاک و آب به یکدیگر دانسته‌اند، که یا به تشکیل استالاکتیت‌ها (تبدیل آب به سنگ) و یا به تراوش و چکه کردن و مرطوب شدن غار (تبدیل خاک به آب) دلالت دارد. شاید این تفسیر درست باشد، اما در غیاب قراین مناسب نمی‌توان مطمئن بود.

فصل سال زمستانی وجود دارد، به همان سان در فواصل ثابتی در دوره‌ی بزرگی از زمان، زمستان بزرگ و بارش فراوان وجود دارد» (کاثرات جو، ۳۰ ۲۵۲)؛ این نظریه آشکارا به نظریه‌ی سال بزرگ (جلد ۳ فارسی، ص ۲۳۱) مربوط است.

در نظریه‌ی پیدایش جهان که آناکسیمندر پرداخته است، زمین از تر بودن شروع می‌کند و به تدریج خشک می‌گردد، به طوری که دریایی که فعلًا وجود دارد نیز پیوسته در حال خشک شدن است (جلد دوم فارسی، ص ۵۲). بسیار محتمل است که کستوفانس در اینجا چیزی مدیون اسلامش باشد، هر چند در اینجا تفاوت‌های مهم وجود دارد. آناکسیمندر از منشأ جهان سخن می‌گفت، و، تا آنجا که از اسناد ما بر می‌آید، اثری از بازگشت به تفوق آب در میان نیست.^۱ کستوفانس در باب منشأ و یا انهدام کیهان سخن نمی‌گوید. فراشد دوری‌ای که او توصیف می‌کند به زمین محدود است، و حتی زمین نیز هرگز منهدم نمی‌شود. ما جزئیات را در دست نداریم، اما روشن است که هنگامی که آب به اندازه‌ی کافی پیشروی می‌کند و حیات را از بین می‌برد و زمین را مرطوب می‌سازد، دوباره عقب می‌نشیند و به ظهر زمین خشک و حیات اجازه می‌دهد. او هیچ دلیلی برای اثبات این فراشد ارایه نکرده است، اما این فراشد تکرار تناوب سالانه‌ی تر و خشک در زمستان و تابستان در مقیاس بزرگ‌تر است.

پیش از این دیدیم که کستوفانس به تکوین و فساد کیهان عقیده نداشته است. نظریه‌ی بدیل، در زمان او و پیش از آن، این عقیده بود که

۱. KR می‌گوید (ص ۱۷۸) که دریا در اطراف میلتوس عقب می‌نشست، اما در سیسیل آب خشکی را فراگرفت و تنگه‌ی میتارا به وجود آورد.

کیهان در زمان خاصی از گونه‌ای هاویه‌ی chaos بی‌صورت شکل گرفته است، همان‌گونه که هسیود و، بیشتر به صورت عقلاتی، ملطیان توصیف کرده‌اند. کیهان یک بار تکوین یافته است، بار دیگر ممکن است فاسد شود و منهدم گردد (به احتمال زیاد، ملطیان و قطعاً اندکی پس از آن اتمیان چنین فکر کرده‌اند) و یا اینکه همیشه وجود داشته باشد، چنانکه فیثاغوریان چنین فکر کرده‌اند (جلد ۳ فارسی، ۲۳۰). عقیده به جاودانگی جهان، خواه جهان تکوین یافته باشد خواه نه، معمولاً با ایده‌ی تکرار دوری تاریخ به وسیله‌ی بلاها همراه است. این دیدگاه، تعلیم فیثاغوریان و خود ارسسطو و آشکارا کسنوفانس نیز بوده است. نخستین الگوی دوری مشتمل بر تکرار انعدام و زایش کل کیهان، قدیم‌تر، در قرن پنجم در امپردکلس مطرح شده است. آناکسیمندر نیز احتمالاً به دوباره جذب شدن کیهان در آپایرون و ظهر دوباره از آن قایل بوده است؛ اما استناد مثبت اندکی در این باره وجود دارد، و این عقیده در اندیشه‌ی او آن جای مرکزی را ندارد، که اندیشه‌ی حلقه‌ی جهان‌ها در الگوی فلسفی - دینی امپردکلس دارد، اندیشه‌ای که برای تکرار دوری ضرورت دارد.

در اینجا دیدگاه‌های بدیل رایج در قرون ششم و پنجم در باب انعدام پذیری کیهان به طور مختصر ارایه شد^۱، تا اینکه نشان داده شود که چگونه این دیدگاه‌های بدیل ممکن است در قرون بعد به آسانی خلط شوند، در حالی که ایده‌ی «جهان‌های بی‌شمار» ایده‌ی آشنازی بوده است. جمله‌ی آخر فقره‌ی نقل شده از هیپولیتوس از «همه‌ی کیهانها»

۱. اطلاعات بیشتر در این باره را می‌تواند در کتاب زیر بیابید:
Guthrie, *In the Beginning*, ch. 4.

سخن می‌گوید. البته، این عبارت دست کم در یونانی قدیم فقط به معنای «ترکیب‌های جهان» است، یعنی، «ترتیب و آرایش‌های سطح زمین» (KR، ۱۷۹)، اما من در اینکه اسقف در باب تشکیل جهان‌های جدید سخن می‌گوید چندان شک ندارم. اگر چنین باشد، پس روشن است که او اشتباه می‌کرده است.^۱

ارسطو اصرار دارد که همهٔ فیلسوفان طبیعی قابل بوده‌اند که جهان آغاز زمانی دارد (دربارهٔ آسمان، ۱۲ ۲۷۹ b)، و کنتوفانس باید نخستین کسی باشد که دیدگاهی از آن خودش درباب همواره وجود داشتن جهان را تدوین کرد، و آن را با نظریهٔ حلقه‌ی سوانح زمینی و تجدید دوره‌ای حیات و فرهنگ انسانی پیوند داد. بر این اساس، شاید این بی‌انصافی ارسطوست که او را از تشخیص‌هایش کنار می‌گذارد. با وجود این، ابیاتی که این مفاهیم در آنها آمده‌اند، به شدت تخیلی هستند و قادر آن چیزی هستند که ارسطو آنها را به عنوان استدلال فلسفی جدی تشخیص دهد.

۱. کان دیدگاهی مخالف دارد:

Anaximander, 51 f.

نجوم و کائنات جو

عقاید نگاران اطلاعاتی درباره‌ی نظریه‌های نجومی و مربوط به کائنات جو کسنوفانس در اختیار ما گذاشته‌اند که به دلایل چندی اهمیت این اطلاعات از دیدگاه‌هایی که پیش از این درباره‌ی آنها بحث کردیم، کمتر است. زیرا اولاً، اشعار واقعی کسنوفانس هیچیک از این اطلاعات را تأیید نمی‌کند، به نحوی که ارزیابی اعتبارشان دشوار است، و زبان گزارشات نیز همواره اعتماد برانگیز نیستند. آن‌جا که آئیوس کلمات چندی نقل می‌کند (A ۴۶) استدلال کرده‌اند^۱ که این کلمات با تفسیر خود آئیوس از آنها متناقض است. علاوه بر آن بسیاری از دیدگاه‌هایی که می‌گویند از ملطیان و دیگران اخذ شده است، بی‌معناست. اگر گزارشات درست باشد، از آنها برمی‌آید که کسنوفانس این موضوعات

۱. ایچ. فرانکل در 181، 1925، *Hermes*، چنین فکر می‌کند، هر چند دیچگرا بر متفاوت می‌اندیشد.

را جدی نگرفته است، بلکه احتمالاً عمدتاً به استهزاء تصورات دینی اجرام آسمانی مربوط هستند.

به طور کلی دیدگاه بیان شده این است که همه اجرام آسمانی، همچنین شهاب‌ها و رنگین کمان‌ها، به واقع ابرهای نورانی (یا «آتشین») هستند. این ابرها از بخارات دریا به حاصل می‌آیند، از این رو همه این پدیده‌های آسمانی از سطح زمین ناشی می‌شوند و با آن فاصله‌ی چندانی ندارند. دیوگنس می‌گوید (نهم، ۱۹، A): «ابرها از تبخیر خورشید تشکیل می‌شوند^۱، که از آن بلند می‌شوند و اطراف را فرا می‌گیرند.» در این باره می‌توان با فقره‌ی زیر از آثیوس، سوم، ۴، ۴ (۴۶) مقایسه کرد:

کسنوفانس می‌گوید که علت اصلی آنچه در نواحی بالا رخ می‌دهد گرمای خورشید است. رطوبت از دریا بلند می‌شود و بخش شیرین به سبب ترکیب ظریف‌ش جدا می‌گردد و در اثر غلیظ شدن، ابرها را تشکیل می‌دهد و به سبب تراکم (تحت‌اللفظی «نمدین شدن») موجب پدیدن آمدن رگبارها می‌شود و در اثر تبخیر، بادها را به وجود می‌آورد.^۲ زیرا او تصریح می‌کند که: «دریا منشأ آب است.»

1. Sic (*τῆς ἀφήλειού ἀπίδος*).

گفتن این دشوار است که چرا دیوگنس به جای اینکه بگوید از تبخیر زمین به وسیله‌ی خورشید، گفته است از تبخیر خورشید. هایدل در صدد برآمده است که متن را تغییر دهد؛ برک:

ZN, 665, n. 7.

2. با διατηρίζειν τὰ πνεύματα ارسسطو، کاثرات جو، ۳۵۳ b ۷ و بعد که ضمن توصیف دیدگاه‌های فیلسوفان قدیم بدون ذکر نامشان می‌نویسد: τὸ πρῶτον ὑπὸ τοῦ ῥήλειού ξηραινόμενον τὸ μὲν διατηρίσαν πνεύματα .. ποιεῖν, τὸ δὲ λειφθὲν θάλατταν

ویژگی شایان توجه این فقره ناچیز بودن نقل قول مستقیم در آن است که ظاهراً کل ساختار فقره بر این نقل قول ناچیز مبتنی است.

در باب اهمیت دریا چند بیت از کسنوفانس باقی مانده است، هر چند متأسفانه بخشی از آنها تحریف شده است (پاره‌ی ۳۰). حاشیه‌نویسی این ابیات را در حاشیه‌ی ایلیاد (بیست و یک، ۱۹۶) نقل کرده است که اکثراً اوس را سرچشمه‌ی همه‌ی آب‌ها - رودخانه‌ها و دریاها و چشمه‌ها و چاه‌ها - ترسیم می‌کند و می‌گوید که دریانه تنها منشأ رودخانه‌هاست، بلکه همچنین منشأ باران و باد و ابرها نیز هست.

این نمی‌تواند چیزی بیش از تکرار ایده‌ی آناکسیمندر و آناکسیمنس باشد (جلد دوم فارسی، صص ۷۷، ۱۱۳)، و به نظر می‌رسد که گام بعدی در آتش دانستن خورشید و ماه و اجرام آسمانی دیگر که از ابر پدید آمدند به ویژه به آناکسیمنس مبتنی باشد. به عقیده‌ی وی، بر اساس گزارش هیپولیتوس (دیلز - کراتس، ۱۲۸۷)، هوا «هنگامی که بسیار رقیق شود آتش می‌شود. از سوی دیگر بادها همان هوای متراکم هستند، و از طریق «نمدین شدن» از باد ابر حاصل می‌شود. تداوم فرایند متراکم شدن آب را به وجود می‌آورد... ». در کسنوفانس جهت رقیق شدن همین فرایند موجب پدید آمدن باد و ابر و آتش از آب می‌شود.

آنکسیمنس هم چنین تعلیم کرد که اجرام آسمانی از زمین پدید می‌آیند، هنگامی که رطوبت برخواسته از آن رقیق می‌شود و آتش می‌گردد (۱۳۷ و ۱۴۶، نقل شده در جلد دوم فارسی، صص ۱۳۷ و بعد).

دیدگاه‌های گزارش شده‌ی کسنوفانس در باب خورشید عبارتند

از اینکه خورشید مجموعه‌ای از «آذرخش» (πυρίδια؛ شاید «جرقه») ترجمه‌ی بهتری باشد) های بسیار ریز و در عین حال مجموعه‌ای از ابرهاست. این دو توصیف متناقض نیستند، زیرا هر دو با هم از یک منشأ پدید می‌آیند. چنین است:

(آ) جنگ، چهارم (A ۳۲): «او می‌گوید که خورشید از تعدادی از جرقه‌های کوچک به حاصل آمده است. ... او می‌گوید خورشید و ستارگان از ابرها پدید می‌آیند.»

(ب) هیپولیتوس، رد، اول، ۱۴، ۳ (A ۳۳): «وجود روزانه‌ی خورشید از مجموعه‌ی جرقه‌های کوچک تشکیل می‌شود.»

(ج) آثیوس، دوم، ۲۰، ۲۰ (A ۴۰): «کسنوفانس می‌گوید که خورشید از ابرهای گداخته پدید آمده است. تئوفراستوس در فیزیکاش نوشته است که بخارات مرطوب جمع می‌شوند و خورشید را گرد می‌آورند.

کسنوفانس، به تبع آناکسیمنس، آشکارا معتقد است که از طریق تداوم فرایند واحدی آب تبخیر می‌شود و ابر می‌گردد و ابر نیز می‌تواند گداخته شود و آتش گردد. این را توضیح نداده‌اند که چرا ابرهای خاصی به صورت آتش‌های بسیار ریزی در می‌آیند و «گرد هم می‌آیند»^۱ و خورشید را تشکیل می‌دهند. در این تبیین، به نظر می‌رسد که خورشید و ابرها به یکدیگر مبتنی هستند، که، با نظر به این که جهان آغاز ندارد، این وابستگی دو جانبی امری نامعقول نیست. ستارگان نیز همان ترکیب را دارند (A ۳۲). آنها نیز از ابرهای گداخته ساخته شده‌اند، و مانند

۱. ممکن است شبیه جرقه بودن ظاهر ستارگان موجب ریز تصور کردن آتش‌های تشکیل دهنده‌ی خورشید باشد.

خورشید هر روز تجدید می‌شوند: «روز خاموش می‌شوند و شب به سان زغالی نیم سوخته فروزان می‌گردند؛ طلوع و غروب آنها، گداخته شدن و خاموش شدن است» (أئتيوس، دوم، ۱۳، ۴۸، A). ماه نیز ابر (نمدین شده) است؛ نور ماه به وقت محاک خاموش می‌شود.^۱ همان ترکیب در مورد دنباله‌دارها و ستارگان درخشان نیز تأکید شده است: آنها ابرهای گدازان متحرکند و پدیده‌ی معروف به آتش قدیس الموسی Elmo «ابرها کوچکی است که به سبب حرکتی که دارند سوسو می‌زنند». پرتوافکنی «زمانی رخ می‌دهد که ابرها در اثر حرکت، نورانی می‌گردند».^۲

درباره‌ی رنگین‌کمان، تنها پدیده‌ی زمینی، دو بیت از اشعار خودش را داریم، که آنچه را دیگران درباره‌ی طبیعت ابری این چیزها گفته‌اند تاب می‌آورد (پاره‌ی ۳۲):

آنکه،
مردم او را ایریس می‌نامند نیز ابر است،
ارغوانی و سرخ و زرد به چشم می‌آید.

از آنجا که ایریس، علاوه بر رنگین‌کمان بودن، الهه‌ای انسان شکل نیز بود، که پیک خدایان دیگر بود، احتمالاً در اینجا نیز انگیزه‌ی باور

۱. أئتيوس، دوم، ۲۵، ۴، غیره (A ۴۳). واژه‌ی πεπιλημένος (نمدین شدن) دوباره آناکسیمنس را به یاد می‌آورد.

۲. A ۴۴، ۳۹، ۴۵ (أئتيوس، سوم، ۲، دوم، ۱، ۱۸، سوم، ۳، ۶).

نداشتند به دین سنتی در کار است.^۱

به کسنوفانس عقاید دیگری در باب اجرام آسمانی نسبت داده‌اند که بسیار عجیب‌ند و به ندرت درک شده‌اند. به جهت نبودن نوشه‌های اصلی، داوری درباره‌ی این عقاید تقریباً غیرممکن است. از آنجا که خورشید از ابری تشکیل شده است که هر بامداد از بخار آب بر می‌خیزد و سپس آتش می‌گیرد، و فقط شب از بین می‌رود، پس طبیعی است (همان‌طور که بیش از یک بار در منابع آمده است) که باید خورشیدهای

۱. احتمالاً. اما کلمه‌ی *PLS* در هومر بیش از یک بار در معنای رنگین‌کمان به کار رفته است بی‌آنکه اشاره‌ای به شخص انگاری شده باشد، و قول کسنوفانس در حاشیه‌ای بر ایلیاد، یازدهم، ۲۷ نقل شده است که در آن این کلمه در واقع به صورت جمع به کار رفته است: مارهای زرین سینه‌بند آگاممنون کمان‌های ایریس را بازمی‌نمود. نیز رک: ایلیاد، هفدهم، ۵۴۷ و ۵۵۱، آنجا که گفته می‌شود آتنا مانند رنگین‌کمان ارغوانی که زئوس «رسم می‌کند» از آسمان آمده است (در این‌جا انسان‌انگاری مطرح نیست)، و بلافاصله گفته شده است که آتن جامدی ارغوانی به تن دارد. مانند مورد اکثار به عنوان منشأ همه‌ی آب‌های دیگر، کسنوفانس در موضوعاتی که اولاً به او مربوط نیست چیزهایی را به هومر - که به او به سبب قبح الهیاتش ناسزا می‌گوید - مدیون است.

کسنوفانس در این موضوعات فیزیکی خود را به زحمت نمی‌اندازد. همان‌طور که از منابع مختلف می‌دانیم، آناکسیمنس قطعاً می‌توانسته است تبیین بسیار جالبی درباره‌ی رنگین‌کمان به او تعلیم کند، که یک مورد آن چنین است (دیلز - کراتس، ۱۸ A، ۱۳)، که از طریق پوسیدونیوس به تثوفراستوس می‌رسد: دیلز، عقاید انگاری ۴۳۱. را ببینید): «آناکسیمنس می‌گوید که رنگین‌کمان هنگامی پدید می‌آید که شعاع‌های خورشید بر آثر (*air*، مه، یا ابر؛ آئیوس ۷۴۹۰۵ می‌نامد و صفت «سیاه» را اضافه می‌کند) متراکم و به هم چسبیده می‌تابند. از این رو بخش قدامی آن سرخ می‌گردد، زیرا نور خورشید آن را فروزان می‌کند و بخش پسین آن تاریک می‌شود زیرا در این بخش رطوبت غالب می‌آید.» این را بی‌تردید می‌توان چنین خلاصه کرد که رنگین‌کمان ابر رنگین شده است، اما تا آنجا که معلوم گشته است کسنوفانس توضیحات علی‌را حذف کرده است.

بی شمار وجود داشته باشد. ممکن است کسی فرض کند که این خورشیدها توالی زمانی دارند، اما با این فقره چه باید کرد (آثیوس، دوم، ۴۱۲، ۹، ۲۴)؟

کستوفانس می گوید که خورشیدها و ماه های بسیاری وجود دارند که به نواحی و اقلیم ها و افق های زمین تعلق دارند،^۱ و در زمان معینی قرصن^۲ به بخشی از زمین می رود که ما ساکن آن نیستیم، و به این ترتیب گویا در سوراخی می رود و کسوف را به وجود می آورد. او همچنین می گوید که خورشید به طور نامعین^۳ به طرف جلو حرکت می کند، اما به علت دوری مسافتیش چنین به نظر می رسد که حرکت دوری دارد.

در فقره ای دیگر (دوم، ۴۱، ۴، ۲۴ A) آثیوس در باب خورشید

۱. علاوه بر ابهام کلی این سخن، اشاره‌ی خلاف روند تاریخ به اقلیم ها و افق های زمین در این جمله، زمینه ای بیشتر برای این تردید به وجود می آورد که این جمله شاید گزارش عقیده‌ی کستوفانس نباشد. اینگونه تقسیمات فقط پس از کشف کرویت زمین امکان دارد، و احتمالاً قبل از او دوکسوس در قرن چهارم کرویت زمین کشیده نشده بوده است. رک:

J. O. Thomson, *Hist. of Anc. Geog.* 116:

(εἰλίας οὐ πάντας) «این حقیقت را بیان می کند که مکانی به وسیله‌ی خورشید بر طبق (میل، افق آن به سوی محور زمین گرم می شود).»

فرانکل فقره را از طریق نزدیکی خورشید و ماه به زمین تبیین می کند (Dichtl. *u. Phil.* 431 f.).

۲. احتسالاً قرص خورشیدها، هر چند بر اساس همه‌ی شواهد، ممکن است قرص ماه ها هم باشد.

۳. *Απειρον*. نه «نامتناهی»، زیرا خورشید هر شب در اثر سوختن نابود می شود.

گرفتگی‌ها جمله‌ای از کسنوفانس را آورده است که باید بر غروب روزانه‌ی خورشید دلالت داشته باشد. این جمله نیز مانند فقره‌ی قبل مبهم است، اما برای سرراست کردن آن امید اندکی وجود دارد.^۱ از سوی دیگر، جمله‌ی آخر درباره‌ی حرکت خورشید از این جهت جالب است که سندی است در باب مشاهده و قدرت استدلال براساس پدیدارها، تا پذیرفتن ارزش ظاهری آنها: اشیاء یا موجودات در هوا در خط مستقیم حرکت می‌کنند و به نظر می‌رسد که چون دورتر می‌روند پایین می‌آیند. در اینجا به خطای حواس اشاره شده است که بعدها آن را پرورد و در پارمنیوس به اوج رسید، آن‌جا که پارمنیوس مدعی شد حواس هرگز نمی‌توانند نوع بشر را به واقعیت برسانند.

درباره‌ی زمین ابیات زیر از کسنوفانس در دست است:

زیر پاهای خود

۱. «به نظر می‌رسد محتمل است که کثرت خورشیدها و ماهها به سادگی به هر روز تجدید شدن آنها مربوط باشد؛ و این که کسنوفانس کسوف را با توصل به حرکت خورشید به نواحی دیگر زمین تبیین کرده باشد؛ و اینکه دو ایده با یکدیگر خلط شده باشند» (KR، ۱۷۴ و بعد). برای پیشنهادهای بیشتر در باب ابهام این فقره و «پندار و خیال بافی» ممکنی که کسنوفانس از خود نشان می‌دهد به بقیه‌ی این فقره در KR مراجعه کنید.

بی معناست گفتن اینکه هنگامی که خورشید به بخشی از زمین که کسی در آن‌جا ساکن نیست می‌رود بنابراین (*καὶ οὐτεώς*) در سوراخی (تحت اللفظی: «در پوچی پا می‌گذارد») فرو می‌رود و از بین می‌رود. تانری که هیث از آن پیروی (Aristarchus, 56) می‌کند به طور مختصر می‌گوید که: «این کاربرد غیر عادی اصل غایت است» (*Pour l'hist. de la sc.*) (hell. 137). احتمالاً (هر چند خودش چنین نمی‌گوید) تانری آن را به این جمله‌ی آثیوس، دوم، ۳۰ (A ۴۲، ۸) ربط داده است که: «خورشید در تکوین کیهان و موجودات زنده‌ی درون آن سودمند است ولی، ماه بی‌فایده است.»

حد بالای زمین را می بینیم
مجاور با هوا، اما حد زیرین
بی کران پایین می رود.

بنابراین بررسی تفسیرهای ارسسطو و پیروانش در اینجا ضرورت ندارد. به سازگاری این جمله با جهان کروی پیش از این توجه کردیم،^۱ و تنها نکته‌ی جالب دیگر این است که این ابیات آشکارا زمین را صاف توصیف می کنند نه کروی.

۱. بالا، ص ۹۲، یادداشت ارسسطو به این فقره اشاره کرده است: درباره‌ی آسمان، ۲۱، ۲۹۴ a ۲۹۴. در این باره و درباره‌ی عقاید نگاری مربوط رک: دیلز - کرانس، ۴۷، A ۳۲، ۳۳. سیمپلیکیوس، در حالی که صادقانه اعتراف می کند که ابیات مربوط را ندیده است، تردید می کند که آیا مقصود کسنوفانس گفتن این بوده است (آ) که زمین ساکن است زیرا حد زیرین آن تا بی نهایت ادامه دارد و یا این بوده است (ب) که فضای زیر زمین به طور نامعین گسترده است، و بنابراین، هر چند به نظر می رسد که زمین ساکن است، بی وقه به طرف پایین حرکت می کند. در حالی که این تردید عجیب در ذهن او آمده است، از عبارت خود کسنوفانس (*ΙΚΤΥΕΙΤΟΛΗ* Ἀπειρον) به هیچ وجه برنمی آید که زمین ساکن است.

نظريه‌ي معرفت

جنبه‌ي دیگری از اندیشه‌ي کسنوفانس می‌ماند که خوشبختانه نقل قول‌های مستقیم بر آن دلالت دارند، و این جنبه برای تاریخ فلسفه بیش از ناهنجاری‌های جهان‌شناسی او جالب است. ابیات زیر از قدیم شهرت دارند (پاره‌ی ۳۴):^۱

۱. همه یا بخشی از این ابیات را تا آن‌جا که می‌دانیم سکستوس امپریکیوس چهار بار نقل کرده است (Adv. Math. VII, 49 and 110, VIII, 326; Aud. Poet. 17 E)، نیز پلوتارک (Pyrrh. Hyp. II, 18 پروکلوس، دیوگنس لائزوس، اپیخانیوس، اریگن آنها را نقل کرده‌اند (منابع کامل در 51 Karsten, Xen. Reliqu., 1830, 1925). ایج فرانکل این ابیات را به طور مفصل تحلیل کرده است در Hermes ۹۲-۱۸۴، ۱۹۲۵. متن یونانی داده شده در دیلز - کرانتس چنین است:

καὶ τὸ μὲν οὖν σαιφὲς οὔτις ἀνήρ ἔδεν οὐδέ τις ἔστοι
εἰδὼς ὄψιν θεῶν τε καὶ ὄσσα λέγω περὶ πάντων.
εὶ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών.
οὐτὸς δέπος οὐκ οἴδε, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

حقیقت قطعی را هیچ انسانی ندیده است، هرگز کسی نخواهد بود که [از تجربه‌ی بی‌واسطه]^۱ درباره‌ی خدايان و درباره‌ی هر آنچه من از آن سخن می‌گوییم، حقیقت قطعی را بداند؛^۲ زیرا حتی اگر او در گفتن این که حقیقت چیست کاملاً توفيق یابد،^۳ حتی در این صورت نیز خود او آن را نمی‌داند،^۴ بلکه درباره‌ی هر چیزی رأیی وجود دارد.

شکاکان قرن چهارم پ. م و پس از آن، این ابیات را به عنوان پیش‌بینی عقایدشان در باب دست نیافتنی بودن دانش، بسیار ستوده‌اند. سکستوس دو تفسیر رایج را ذکر می‌کند. اول (رباضیات، هفتم، ۴۹ و بعد)، منظور کسنوفانس این بود که همه چیز درک ناشدنی

۱. درباره‌ی معنای *εἰδέτως* رک، *Dicht. u. Phil.*, loc. cit. 186 f., n. 14.

۲. از آن‌جا که *θεῶν* *όμφι* بلافاصله پس از *εἰδέτως* آمده است، دنباله‌ی مطلب احتمالاً چنین است: *καὶ περὶ πάντων ὅσσα λέγω*. البته به لحاظ دستوری *εἰδέτως* می‌تواند *ὅσσα* را مفعول مستقیم بگیرد: «دانستن ... همه‌ی آنچه من درباره‌ی هر چیزی می‌گویم».

۳. *τετελεσμένον*، نمونه‌ای از کلمات هومری.

۴. مقابله بین *οἶδεν* و *δόκος* است: نه دانش، بلکه فقط به نظر رسیدن و رای. این «به نظر رسیدن» ممکن است به حقیقت نزدیک باشد، و ممکن است نباشد. این معنا غیر از آن چیزی است که شکاکان می‌گویند (یعنی: «او نمی‌تواند بداند چه وقت از حقیقت می‌گوید و چه وقت نمی‌گوید»)، بلکه به سادگی به این معناست که هر چند او ممکن است بر حقیقت دست یابد نمی‌تواند با قطعیت مطلق قانع شود، با این حال زمینه‌های خوبی در دست خواهد داشت که باور کند که به حقیقت نزدیک شده است. روایت شکاکان کسنوفانس را پیش‌بینی کننده‌ی قیاس ذووجهین مغالطي مطرح شده در منون افلاطون (D ۸۰) مطرح می‌کند: «چگونه می‌توانی در جست و جوی چیزی برآیی که نمی‌دانی چیست؟ حتی اگر درست بر آن دست گذارید، چگونه خواهید دانست که آنچه یافته‌اید چیزی است که نمی‌دانید؟»

است (πάντα ἀκολόηπτα):^۱ هیچکس حقیقت را نمی‌داند، زیرا حتی اگر کسی بر حسب تصادف بر آن دست یابد، نخواهد دانست که بر آن دست یافته است. ما مانند کسانی هستیم که، در اتاق تاریکی که غیر از طلا انواع دیگر جواهرات در آن وجود دارد به دنبال طلا می‌گردند. دست بعضی بر طلا خواهد خورد، اما خودش به هیچ وجه نخواهد دانست که آن را در دست گرفته است. فیلسوفانی که دنبال حقیقتند نیز چنین‌اند، آن که پرتوی بر حقیقت افکند از موفقیت خود بی‌خبر خواهد بود. ثانیاً (فصل ۱۱۰)، سکستوس از «کسانی که او را متفاوت توضیح داده‌اند» سخن می‌گوید. آنها مدعی‌اند که کسنوفانس هر نوع ادراک (κατάληψη) و معیاری را از بین نبرده است، بلکه رأی را به عنوان معیار داوری به جای معرفت نشانده است. امکان خطارانمی‌توان نادیده گرفت، اما پذیرفتن آنچه محتمل است نیز درست است.

در مورد درستی تفسیر دوم، که تفسیری کمتر شک‌آورانه است، چندان تردیدی وجود ندارد؛ به واقع تفسیر اول بر بدفهمی‌های توسعه یافته‌ای در باب معانی بعضی از کلمات، که در زمان نقل قول، معانی متفاوتی یافته بوده‌اند، مبتنی است.^۲ با وجود این، تفاوت بین آنها یکی

۱. به قول دیوگنس لاثرنس، نهم، ۲۰؛ این تفسیر به ویژه از آن سوتیون است. Sotion

۲. نگا: H. Fränkel, *Locc. cit.* و شباهت‌های معاصر و قدیم‌تری که او نقل می‌کند: فی المثل ἐξίδως در بیت ۲ ارتباط نزدیک با ۷۸۴ در بیت ۱ دارد، و معنای آن هنوز بیشتر به «دیدن برای خود» نزدیک است تا به «دانستن». این به معنای آگاهی از چیزی برای تجربه‌ی شخصی با پژوهش شخصی است، که فرانکل از آن نتیجه می‌گیرد که ۵۳۴ در بیت ۴ نمی‌تواند به معنای οὐδὲν εἴπεν εἰτελεσμένον باشد. همچنین مقصود کسنوفانس از ... τύχαι εἰπών احتمالاً «پیشرفت در گفتن»، بدون تمایل به مطرح کردن مفهوم

از نکات مهم است. مشاهده‌ی کسنوفانس از عقاید عمیقاً متفاوت نوع بشر او را به این نتیجه گیری رهنمون شد که هیچیک از آنها نمی‌تواند درست باشد. او به جای آنها چیزی را پیش نهاد که شخصاً احساس می‌کرد که حقیقت است، با وجود این او باید با تواضع و صداقت اعتراف می‌کرد که همانگونه که همه‌ی انسان‌ها در معرض خطایند، او نیز چنین است. او به خدای واحدش، گلش، ازلی اش، بی‌تغییرش، غیر انسان شکل گرایانه‌اش عقیده‌ای استوار دارد؛ اما او نمی‌تواند مدعی باشد که به حقیقت کامل و قطعی دست یافته است. او این وضعیت را در تک بیتی که پلوتارک نقل می‌کند آورده است: «بگذارید این چیزهای باور شده (یا پنداشته شده) همانند حقیقت در نظر آیند.»^۱

نویسنده‌گان بعدی این اطلاعات را به دست می‌دهند که چهار بیت پاره‌ی ۳۴ نصف اول تقابل را ارایه می‌کند: انسان‌ها فقط حدس می‌زنند، اما خدا حقیقت را می‌داند.^۲ هنگامی که آنکمايون همین تمایز را بین حدس انسانی و قطعیت الهی مطرح کرد (پاره‌ی ۱، بالا، ص ۱۶) کلمات او را گاهی به تمایز موضوعات این دو تفسیر کردند. در متن احتمالاً تحریف شده، قطعاً به نظر می‌رسد که به دو طبقه از چیزها اشاره

تصادف، است.

۱. پاره‌ی ۳۴. وجه ۵۸۰۵۰۵۰۷۰ از ویلامرویج است: ۵۸۰۵۰۵۰۷۰ پلوتارک، ۵۸۰۵۰۵۰۷۰ کارستن. شاید در این بیت عمدآ هسیود را در نظر داشته است، که در روی ۷۰۷۰۷۰۱۰۱۷ به واقع ۷۰۷۰۷۰۱۰۱۷ است (پیدایش خدایان، ۲۷). پلوتارک آن را برای ترغیب و تشویق گوینده‌ی کم رو به کار برده است.

2.(a) Arius Did. ap. Stob. Ecl. II, I, 17 (DK, A 24);

(b) Varro ap. Aug. Civ. Dei, VII, 17.

نقیم دو بخشی‌ای که فرانکل در مورد این فقره مطرح می‌کند (همان، ۱۸۹۰) اصلی نیست.

شده است: «فانی» و «نا آشکار»، و فرانکل در این باب فرض می کند که آلمایون از کسنوفانس استفاده کرده است. با وجود این از پاره‌ی ۳۴ برنمی آید که دسته‌ای از اشیاء برای انسان‌ها آشکارند و دسته‌ای دیگر چنانند که انسان‌ها درباره‌ی آنها فقط می‌توانند حدس بزنند؛ او آشکارا قلمرو «به نظر رسیدن» را به «خدا و هر آنچه من درباره‌ی آن سخن می‌گویم» توسعه می‌دهد. درست است که سکستوس در تفسیر این پاره تمایز را مطرح می‌کند،^۱ اما این تمایز برای شک‌آورانی که کسنوفانس را پذیرفتند آشناست، و شهادت وی در این باره وزنی ندارد. شاید قوی‌ترین مدرک برله این تقسیم بین موضوعات دانش الهی و انسانی این بیت است (پاره‌ی ۳۶) که: «چیزهای بسیاری برای دیدگاه فانی آشکار هستند».^۲ هر چند زمینه مفقود است، طبیعی است که محتوای این پاره را در مقابل با چیزهای دیگری بدانیم که میرندگان از آنها تجربه‌ای ندارند. این پاره را شاهدی دانسته‌اند بر این که کسنوفانس بین تجربه‌ی حسی مستقیم، که قطعیت‌آور است، و دیگر موضوعات که درباره‌ی آنها جز خدا کسی قطع ندارد تمیز داده است. این تمیز شامل خود الهیات هم می‌شود، و شاید شامل همه‌ی (با نظر به «هر آنچه من از آن سخن می‌گویم») تفکرات نظری و استنتاج‌ها نیز می‌شود؛ فی‌المثل،

۱. هر چند فرانکل آن را در این زمینه ذکر نکرده است. نگا: ۵۱. به طریق مشابه او در VII، ۲۲۵ و بعد او $\pi\rho\delta\eta\lambda\sigma\tau$ را در مقابل $\alpha\delta\eta\lambda\sigma\tau$ قرار می‌دهد. دیچگرا بر (Rh. Mus. 1938, 20) رایی مخالف آنچه در اینجا مطرح شد اتخاذ کرده است.

۲. در باب $\epsilon\sigma\sigma\rho\alpha\alpha\sigma\theta\alpha\alpha$ به عنوان دربرگیرنده‌ی همه‌ی قلمروهای تجربه و پژوهش شخصی نگا: ۱۸۶. Fränkel, loc. cit.

شخص ممکن است فرض کند که حضور فسیل‌های خاصی در بعضی از مکان‌ها چیزی «شناخته شده» است، اما نظریه‌ی دوران‌های خشک و تر که اساس تفکرات خود کستوفانس است برای انسان‌ها فقط عقیده و پندار محسوب می‌شود.

با وجود این، برخلاف عقیده‌ی فرانکل، نمی‌توان گفت که کستوفانس دو قلمرو مطلق و زمینی را «به طور روشن و اساسی از یکدیگر جدا کرده است»، و نیز نمی‌توان گفت که او داده‌های تجربی را قطعی و معتبر و جامع تلقی کرده است.^۱ اگر آنچه را او درباره‌ی مسیر خورشید گفته است درست گزارش کرده باشد، او نخستین کسی است که احتمال فریبنده بودن حس بینایی را پیشنهاده است. توهم بصری که او بدان اشاره می‌کند شبیه پدیده‌ی مشهور شکسته در نظر آمدن چوب راست (یا پارو) در آب است که نویسنده‌گان بعدی در انتقاد از اعتبار ادراک حسی بسیار به آن متولّ شده‌اند.

اگر همه‌ی شواهد را درنظر بگیریم، اما فقط به پاره‌های واقعی اعتماد کنیم، در این صورت نمی‌توانیم ثابت کنیم که کستوفانس دو

۱. فرانکل به نفع این مطلب اضافه می‌کند (همان، ۱۹۱) که این نتیجه‌گیری کلامی خود کستوفانس، که خدا شبیه انسان نیست، براساس زمینه‌های تجربی ناب به حاصل آمده است، یعنی: از مشاهده‌ی شخصی این امر که گروه‌های متفاوت انسان‌ها خدایان متفاوت را تصور می‌کنند. مطمئناً این سخن پیچ و تاب نامحتملی به رشته‌های تفکرات کستوفانس می‌دهد. بر عکس، این حقیقت که افریقاپیان به خدایان سیاه و اهل تراکیه به خدایان مو قرمز عقیده دارند باید او را به این نتیجه‌گیری رهنمون شده باشد که ادراکات بی‌واسطه‌ی فردی یا گروه محدودی از انسان‌ها به احتمال زیاد به خطا منجر می‌شود. به سختی می‌توان گفت که تصور خود کستوفانس از الوهیت براساسی تجربی مبتنی است، با وجود این دست کم می‌توان گفت که او آن را محتمل تر از تصور دیگران می‌داند.

قلمرو در وجود فرض کرده است، که انسان در مورد یکی از این دو می‌تواند دانش قطعی داشته باشد و در مورد دیگری فقط می‌تواند عقیده‌ای کسب کند. او می‌گوید که آدمیان اصلاً نمی‌توانند دانش قطعی داشته باشند: دانشی که برای خدا محفوظ است. آدمیان ممکن است حقیقت را کشف کنند، اما از محدودیت آنهاست که حتی در این صورت نیز بیش از این نمی‌توانند بگویند که «من عقیده دارم که این درست است». این به معنای یکسان محتل بودن همه‌ی عقاید نیست. اینگونه یکجا کنار گذاشتن معیار از مردی برنامی آید که خطاب به هم‌نواعانش می‌گوید: «همه‌ی تصورات شما در باب الوهیت نادرست است؛ الوهیت چنان نیست، چنین است.» ما نباید ارزش ظاهری پدیدارها را بگیریم، بلکه باید تا آن‌جا که شعورمان اجازه می‌دهد به واقعیتی که در ورای آنهاست نزدیک شویم. و هنگامی که احساس کنیم به آنچه دست کم شبیه حقیقت است نزدیک شده‌ایم، باید عقیده‌ای را که به آن دست یافته‌ایم سفت بگیریم (پاره‌ی ۳۵).

قبل‌اشعر متعارفی وجود داشته است که به صورت نیایش در برابر موزها و در جاهای دیگر آمده است و محتوای آن این است که انسان دانشی ندارد مگر اینکه خدایان او را برای وحی کردن به او انتخاب کنند.^۱ اما کسنوفانس فقط شاعر نیست، و حتی می‌توان گفت که این

۱. در بین نیایش‌ها مخصوصاً نگا: هومر، ایلیاد، دوم، ۴۸۵-۶. شاید جالب‌ترین بیان این عقیده و نزدیک‌ترین آنها به کسنوفانس، این سطور ثوگنیس ۱۴۱-۲ است:

Ἄνθρωποι δὲ μάταια νομίζομεν εἰδότες οὐδέν. Θεοὶ δὲ κατὰ σφέτερον πάντας τελοῦσι νόον.

برای بررسی بیشتر این موضوع نگا:: Snell, Discovery of the Mind,

تقابل را او در فلسفه آورده است. او همهی خدایان انسان گونهی شاعران را رها می‌کند. خدا شبیه انسان نیست، نه در شکل نه در فکر؛ او می‌اندیشد و می‌بیند و می‌شنود «کل را»، بدون ابزارهای بدنی مجزا. این سخن محصول تخیلات شاعرانه نیست، بلکه حاصل اندیشه‌های عقلاتی است، و تأثیر آن در فیلسوفان بعدی آشکار است. هراکلیتوس می‌گوید (پاره‌ی ۷۸): «انسان فاقد بصیرت است، اما طبیعت الهی واجد بصیرت است». پارمنیدس از «میرندگانی که هیچ نمی‌دانند» (۶، ۴) سخن می‌گوید؛ و هنگامی که او در صدد بر می‌آید که نه تنها «عقاید میرندگان را که در آن هیچ اعتقاد درستی نیست»، بلکه همچنین «قلب ثابت حقیقت» را کشف کند، به الهی به عنوان الهام گر خویش متول می‌شوند. امپدکلس، پس از غور در محدودیت‌های حواس و ناپایداری حیات انسان، نتیجه می‌گیرد (۷، ۲): «از این رو انسان این چیزها را نمی‌بیند و نمی‌شنود، و فکر آنها را تحصیل نمی‌کند.» دموکریتوس اندکی بعد از او در قرن پنجم گفت: «ما هیچ چیز را به درستی نمی‌دانیم، زیرا حقیقت در عمق است»، و اکفانتوس فیثاغوری، که احتمالاً تحت تأثیر او بوده است (جلد ۳ فارسی، ۳۰۸) همین مطلب را به این صورت می‌گوید که:^۱ «کسب دانش راستین در باب چیزهای موجود ناممکن است، بلکه فقط این امکان دارد که آنها را چنان تعریف کنیم که عقیده داریم چنان هستند».

ch. ۷ : «دانش انسانی و دانش الهی در میان یونانیان نخستین.» در میان نشنویسان، نگا: هرودوت، هفتم، ۵۰، ۲.

۱. دموکریتوس. پاره‌ی ۱۱۷. نیز رک: اکفانتوس پاره‌های ۷-۹، دیلز - کرانتس، ۵۱، ۱.

از ابیات کسنوفانس درباره‌ی شناخت انسانی، و به ویژه از بیت آخر پاره‌ی ۳۴، مطلبی ظاهر می‌شود که نتیجه‌ی عالی رشد اندیشه‌ی یونانی است: اولین مواجهه‌ی روشن دانش و پندار، به مثابه دو چیز جدا از یکدیگر. بی تردید این تمایز از آغاز در فلسفه به صورت نهفته وجود داشته است. فیلسوفان قدیم‌تر در میلتوس هنگامی که کوشیدند ظواهرات گوناگون جهان را کنار گذارند و به طبیعت (فروزن) راستین و واحدی که اساس آنهاست دست یابند، به واقع مسیر اندیشه‌های بعدی را تعیین بخشیدند؛ و درنتیجه این امر تا امروز مورد پژوهش فلسفه و علم اروپایی بوده است. اما همین روشن ساختن مضمونات و درک آگاهانه‌ی کوشش فلسفه تا امروز است که گام بعدی به جلو را ممکن می‌سازد. هراکلیتوس، علی رغم سرزنش اسلافش (پاره‌ی ۴۰) مدیون آنهاست، اما این امر، بیش از همه راه را برای پارمنیدس گشود، که کل آموزه‌اش بر تمیز بین دانش و عقیده، حقیقت و ظاهر مبتنی است؛ و همین مطلب از طریق پارمنیدس نقش غیر مستقیمی در شکل‌گیری اندیشه‌های خود افلاطون داشته است. افلاطون هنگامی که آغاز سنت الیاییان را در کسنوفانس می‌بیند از تصور تاریخی خالی نیست، با وجود این نویسنده‌گان کمتر هوشمند بعدی در این باره اغراق کرده‌اند.

دو نقل قول دیگر از اشعار او شواهد مربوط به دیدگاهش در باب دانش بشری را کامل می‌کند. پاره‌ی ۱۸ می‌گوید: «خدایان همه چیز را در آغاز برای انسان‌ها آشکار نمی‌کنند، بلکه آدمیان به مرور زمان، از طریق جست وجو، آنها را بهتر می‌یابند.» تأکید بر پژوهش شخصی، و بر نیاز به زمان، این سخن را در ادبیات موجود یونانی نخستین بیان

ایده‌ی پیشرفت در هنرها و علوم می‌گرداند، پیشرفت بر کوشش انسان مبتنی است نه - یا دست کم نه ابتداء - بر وحی و آشکارسازی الهی. این از ستایش هوش و حافظه‌ی انسان در آنیگون سوفوکلس (۳۳۲ و بعد) خبر نی‌دهد. در اینجا و در پرومتوس دریند آئسخولوس موقفيت‌های پیشرونده مفصل توضیع داده شده‌اند. در آئسخولوس گفته می‌شود که پرومتوس، که نامش به معنای «مال‌اندیشی» است، به نوع بشر تعلیم داد و اولین چیزی که به آنها آموخت به کار بستن ذهن‌شان بود.^۱ در آن‌جا اندیشه‌ی مداخله‌ی الهی ناچیز می‌شود، و می‌توان فرض کرد که آئسخولوس آگاهانه به طرف منابعی کشیده می‌شود که پیشرفت‌های علمی و فنی را فقط به هوش انسان نسبت می‌دهند.^۲ پروتاگوراس این را آشکارا در شرح منشاو گسترش حیات انسانی مطرح می‌کند، که البته افلاطون این سخنان را در دهان او می‌گذارد. در مورد وجود خدايان، خود پروتاگوراس لادری است، و از این رو باید نتیجه بگیریم که شرح فوق جوهره‌ی دیدگاه‌های واقعی اور ابیان می‌کند.^۳

در یونان کلاسیک دو دیدگاه متعارض درباره‌ی رشد انسان رایج

۱. بیت ۴۴۴.

۲. فی‌المثل، شرح باز تولید شده در دیودوروس، ۸، ۱، که در آن گفته می‌شود که تنها معلم انسان «مصلحت اندیشه» (τύμφη) بوده است. این شرح شاید به اندیشه‌ی ماقبل اتمی قرن پنجم باز گردد. (جلد اول فارسی، ص ۱۴۵، یادداشت ۱).

۳. افلاطون، پروتاگوراس، C ۳۲۰ و بعد. درباره‌ی مسئله‌ی اعتبار آن نگا: Guthrie, *In the Beginning*, 140, n. 8 رک: فصل ۵ همان اثر. پروتاگوراس آن را به شکل یک $\theta\theta\theta\theta\theta$ درمی‌آورد که بیشتر گوش دادنی است، اما می‌گوید که آن را به خوبی می‌توان در یک لوگوس تبیین کرد، یعنی: بدون ابزارهای الهی.

بوده است. دیدگاه اول انسان را حاصل تباہی «نسل طلایی» در فاصله‌های دور می‌داند، شاخص این دیدگاه را هسیود به دست داده است (آثار، ۱۰۹ و بعد). آن انسان‌ها خود به خود هم خوب بودند و هم از شرایط زندگی سعادتمند برخوردار بودند، زیرا طبیعت همه‌ی ثمراتش را در اختیار آنان گذاشته بود. بر طبق دیدگاه دوم، که بیشتر واقع‌گرایانه است، مردمان نخستین نادان و وحشی بودند و در معرض خطر حیوانات وحشی و نیروهای طبیعت دشمن صفت قرار داشتند. به تدریج با فرآگیری تجارب، هم از نظر اخلاقی و هم از نظر شرایط زندگی بهبود یافتند، هنرهای ساختن و بافتن و رام کردن حیوانات وحشی و کشاورزی و بالاتر از همه تشکیل اجتماع از برای رفع حاجات متقابل را یکی یکی کشف کردند و در آنها استاد شدند. این شرح کمتر اسطوره‌ای به سرعت در قرن پنجم مقبولیت یافت. علاوه بر مراجعی که پیش از این ذکر شد، ما آن را در اوریپیدس و کریتیاس و موسخیون نیز می‌یابیم. علی رغم نبود جزئیات، به نظر می‌رسد که پاره‌ی ۱۸ کسنوفانس همان ایده را سربسته مطرح می‌کند، و دلیل خوبی برای نسبت دادن آن به او فراهم می‌آورد.^۱

سرانجام می‌رسیم به پاره‌ی ۳۸: «اگر خدا عسل زرد را خلق نمی‌کرد، انسان‌ها انجیرها را بسیار شیرین می‌یافتند.» این پاره نیز، به نظر می‌رسد که در صدد تأکید بر محدودیت داوری انسان است، اما آشکارا ویژگی نسبی بودن داوری او را نیز در بر دارد: ارزیابی انسان از ادراک حسی خاصی به ادراکات حسی بستگی دارد که قبلًا تجربه

1. Eur. Suppl. 201 ff., Critias fr. 25 DK, Mosch. fr. 6 Nauck

در باب ایده‌ی پیشرفت در یونان کلاسیک نگا: گانتری، همان، فصول ۵ و ۶.

شده‌اند. دوباره در این جا ایده‌ای داریم که فیلسوفان بعدی آن را اخذ کردند و پروردند. هراکلیتوس، که رابطه‌ی اضداد در نظر او بسیار اساسی بود، توجه داد (پاره‌ی ۱۱۱) که ما چیزهایی را که لذت می‌نامیم - سلامتی و سیری و استراحت - فقط در ارتباط با اضداد آنها، یعنی بیماری و گرسنگی و خستگی درک می‌کنیم. پروتاگوراس این ایده را در آن جمله‌ی مشهورش خلاصه کرد که انسان مقیاس همه چیز، و مقیاس بودن و نبودن آنهاست، که مقصودش از این جمله این بود که ادراک حسی هر شخصی برای خودش درست است نه برای دیگران.^۱ زیرا هیچ دو انسانی نمی‌توانند دقیقاً تجربه و احساس یکسانی داشته باشند، این آموزه‌رامی توان نتیجه‌ی منطقی بیان کسنوفانس دانست، اما بعید است که خود کسنوفانس آن را استنتاج کرده باشد.

۱. افلاطون، نهضتوم، ۱۵۲ A، کراتولوس ۳۸۶ A. من از بحث‌های طولانی در باب این فقره آگاهم، اما دلیلی وجود ندارد که در فهم صحیح افلاطون در باب پروتاگوراس تردید کنیم. همان‌طور که لویس کمپل در ویرایش خود از نهضتوم (ص ۳۷) می‌گوید، تکرار زبان واحد در دو فقره نشان این است که این تبیین، و همچنین سخن اصلی، از آن پروتاگوراس است.

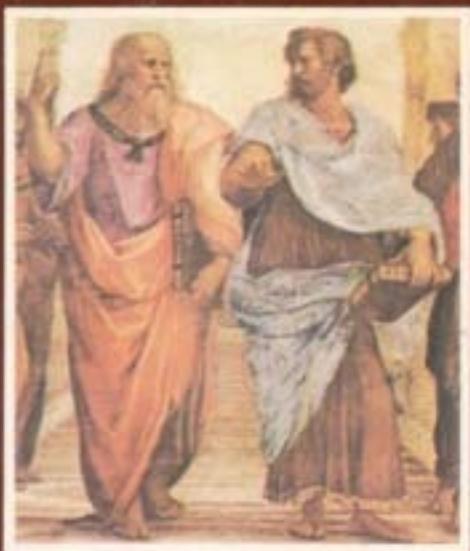
نتیجه‌گیری

حاصل سخن اینکه، کسنوفانس شاعر دوره‌گردی نیست که در گذشته برای خودش اندیشه‌هایی داشته است و به غلط فیلسف تلقی شده است. جدا از جزئیات جهان‌شناسی، که احتمالاً برای او بهانه‌ای برای سرزنش الهیات هومری بوده است، او قطعاً به جلو گام برداشت نه به عقب. خطایی که بعضی از منتقدان قدیم مرتکب شدند عبارت بود از کامل دانستن آموزه‌هایی که چیزی بیش از راهنمای نبوده‌اند، آموزه‌هایی که در دست دیگران بار آورده‌اند، اغراق آشکار آن منتقدان به کم ارزش دانستن اصالت هوش کسنوفانس انجامید. با توجه به نطفه‌ای بودن آموزه‌هایش، اهمیت فلسفی کسنوفانس بزرگ است، و تأثیر او بلافاصله احساس شد. او بر ضد انسان گونه‌انگاری در الهیات، استدلال‌های روشنی فراهم آورد. هر چند «الیایی نبود»، اما سنت

ملطیان را در باب مفهوم خشک وحدتی که امکان تکوین جهان را رد می‌کرد کنار گذاشت، خدای واحدی را تعلیم کرد که فقط از طریق عقل کار می‌کند، و رابطه‌ای ضروری بین الوهیت و ازلیت و واقعیت و کرویت برقرار کرد. الیاییان و همچنین هراکلیتوس در همه‌ی این موارد بسیار مدیون کسنوفانس هستند، چنانکه در باب تمایز مربوط به دانش و پندار یا عقیده، و ایده‌ی نسبی بودن ادراکات حسی نیز مدیون اویند. ممکن است اندیشه‌ی عمومی به بعضی از این ایده‌ها متمایل بوده باشد، اما کسنوفانس آنها را به صورت فلسفی آورد و توصیه کرد که آنها را جدی بگیرند. تأثیر تصور او در باب پیشرفت تدریجی دانش از مراحل آغازین، از طریق نیروهای کشف و اختراع خود انسان‌ها، را می‌توان در بسیاری از نویسنده‌گان قرن پنجم، هم در فیلسوفان و هم در شاعران، تشخیص داد. خلاصه، فلسفه با او در بیش از یک جهت جریان یافت، و بذرهای جدیدی کاشت، که ایده‌های پر باری به زودی از آنها به بار آمد.

○ فکر روز در زمینه‌ی فلسفه منتشر کرده است:

۱. آنک انسان، فردریک نیچه، ترجمه‌ی رویا منجم، چاپ سوم، ۱۳۷۵، بها ۴۵۰۰ ریال.
۲. فلسفه‌ی روشنگری، لوسین گلدون، ترجمه‌ی شیوا کاویانی، چاپ دوم، ۱۳۷۵، بها ۴۳۰۰ ریال.
۳. فلاسفه‌ی یونان (از طالس تا ارسسطو)، دبلیو. کی. سی گاتری، ترجمه‌ی حسن فتحی، چاپ اول، ۱۳۷۵، بها ۴۵۰۰ ریال.
۴. مقدمه‌ای بر برکلی، جاناتان دنسی، ترجمه‌ی حسن فتحی، چاپ اول، ۱۳۷۵، بها ۶۰۰۰ ریال.
۵. بر ضد روش، پاول فایربند، ترجمه‌ی مهدی قوام صفری، چاپ اول، ۱۳۷۵، بها ۱۲۰۰۰ ریال.
۶. مردی در تبعید ابدی (بر اساس داستان زندگی ملاصدرای شیرازی)، نادر ابراهیمی، چاپ اول، ۱۳۷۵، بها ۷۰۰۰ ریال.
۷. تاریخ فلسفه‌ی یونان، جلد اول، آغاز تالس، دبلیو. کی. سی گاتری، مهدی قوام صفری، چاپ اول، ۱۳۷۵، بها ۴۰۰۰ ریال.
۸. تاریخ فلسفه‌ی یونان، جلد دوم، آناکسیمندر آناکسیمنس، دبلیو. کی. سی گاتری، مهدی قوام صفری، چاپ اول، ۱۳۷۵، بها ۴۲۰۰ ریال.
۹. تاریخ فلسفه‌ی یونان، جلد سوم، فیثاغورس و فیثاغوریان، دبلیو. کی. سی گاتری، مهدی قوام صفری، چاپ اول، ۱۳۷۵، بها ۸۰۰۰ ریال.
۱۰. تاریخ فلسفه‌ی یونان، جلد چهارم، آلکمایون، دبلیو. کی. سی گاتری، مهدی قوام صفری، چاپ اول، ۱۳۷۵، بها ۴۰۰۰ ریال.
۱۱. تاریخ فلسفه‌ی یونان، جلد پنجم، هراکلیتوس، دبلیو. کی. سی گاتری، مهدی قوام صفری، چاپ اول، ۱۳۷۵، بها ۴۷۰۰ ریال.
۱۲. تاریخ فلسفه‌ی یونان، جلد دهم، سوفسطاییان (بخش اول)، ویژگی‌های کلی، دبلیو. کی. سی گاتری، حسن فتحی، چاپ اول، ۱۳۷۵، بها ۷۵۰۰ ریال.
۱۳. تاریخ فلسفه‌ی یونان، جلد یازدهم، سوفسطاییان (بخش دوم)، دیدگاه‌های اخلاقی، دبلیو. کی. سی گاتری، حسن فتحی، چاپ اول، ۱۳۷۵، بها ۷۵۰۰ ریال.



آلکمایون علاقه‌ی شدیدی به پژوهشی و فیزیولوژی داشته است؛ اما در باب ماهیت دانش و جاودانگی نفس و جهان‌شناسی و ستاره‌شناسی نیز اندیشه‌هایی مطرح کرده است.

کسنوفانیس کولوفونی فیلسفی است که بر ضد انسان‌گونه‌انگاری در الهیات، استدلال‌های روشنی را پیشنهاد کرد. او مفهوم خشک وحدت ملطیان را کنار گذاشت و به تعلیم خدای واحدی پرداخت که فقط از طریق عقل کار می‌کند، و بین الوهیت و ایزیت و واقعیت، رابطه‌ای ضروری برقرار ساخت. او بود که دانش را از پندار تمیز داد و در باب نسی بودن ادراکات سخن گفت. الیافان و هرالکلیتوس بسیار مدیون کسنوفانیس هستند.



انتشارات فکر روز