

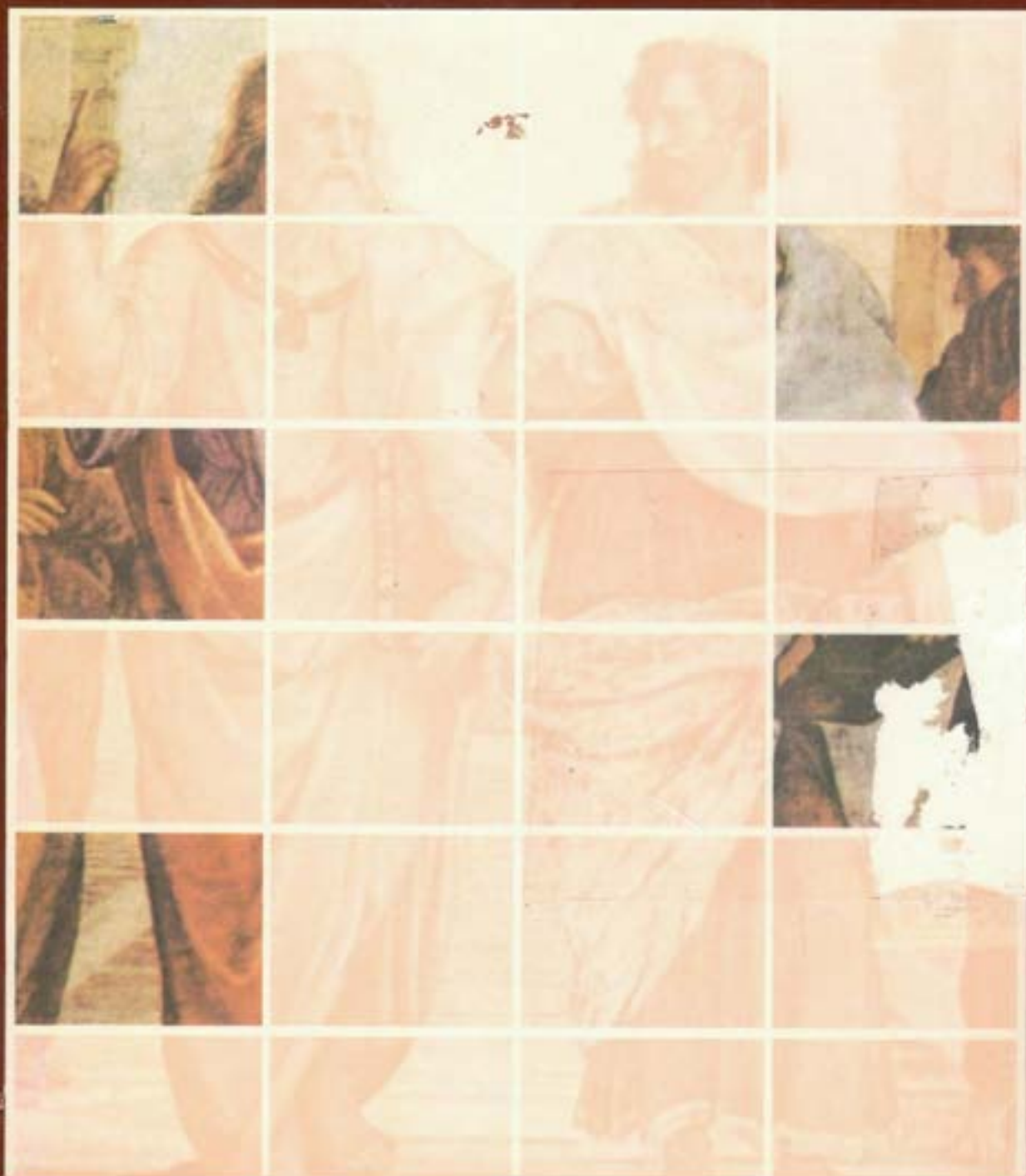
دبلیو. کی. سی. گاتری

تاریخ فلسفہ یونان

(۵)

ہراکلیتوس

مہدی قوام صفری



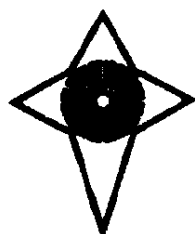
تاریخ فلسفہ یونان

(۵)

ہراکلیتوس

دبلیو. کی. سی. گاتری

ترجمہ ی مہدی 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. 403-492



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

تاریخ فلسفه ی یونان

(۵) هراکلیتوس

دبلیو. کی. سی. گاتری

ترجمه ی مهدی قوام صفری

چاپ اول ۱۳۷۶

چاپ و صحافی: سوره

تیراژ: ۳۳۰۰ نسخه

تلفن پخش ۸۳۷۵۰۵

بها در سراسر کشور ۴۷۰ تومان

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

شابک: ۹۶۴-۵۸۳۸-۵۳-۳ ۹۶۴-۵۸۳۸-۵۳-۳ ISBN: 964-5838-53-3

۷	سخن ناشر
۹	مشکلات و خط‌مشی
۱۳	منابع
۱۷	نوشته‌ها
۲۱	تاریخ و زندگی
۲۵	ابهام‌گویی و تحقیر انسان
۳۳	ویژگی پیامبرانه
۳۷	نسبت با متفکران قدیم
۳۹	روش‌های فلسفی: خودکاوی
۴۵	لوگوس
۷۱	سه بیان اساسی
	(آ) هماهنگی ناشی از تضاد ۷۱
	(ب) هر چیزی در حرکت و تغییر دایمی است ۹۳
	(ج) جهان، آتش همواره‌زنده ۱۰۱
۱۱۱	تبیین نهایی نظریه‌ی تغییر: آتش و نفس
۱۱۹	تغییر و ثبات: مفهوم اندازه
۱۲۷	تصویر کامل جهان: الهیات
۵	

۱۳۵	دین و سرنوشت نفس
۱۵۱	ستاره‌شناسی و کائنات جو
۱۵۹	نتیجه
۱۶۳	یادداشت
۱۵۶	پیوست

سخن ناشر

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

بدین منظور، پس از بررسی‌های بسیار و با در نظر گرفتن تمام جوانب، تاریخ فلسفه‌ی یونان، اثر دبلیو. کی. سی. گاتری، استاد سابق فلسفه‌ی قدیم در دانشگاه کمبریج، انتخاب و به دست ترجمه سپرده شد. هرچند ممکن است در زبان آلمانی نظیری برای این اثر پیدا شود، اما بی تردید به لحاظ جامعیت و دقت در گزارش عقاید یونانیان و جمع‌آوری دیدگاه‌های گوناگون موجود درباره‌ی هر مسئله‌ی مهم و نقادی‌های موشکافانه‌ی نویسنده‌اش، به صراحت می‌توان گفت که در هیچ

زبان دیگری نظیر ندارد. بخش‌های مختلف این اثر گرانقدر، آراء و عقاید فیلسوفان یونانی را از تالس تا ارسطو به نحو گسترده‌ای در بر می‌گیرد. بسیار خوشوقتیم که اینک برگردان فارسی این پژوهش بزرگ به همت و قلم مترجمین محترم آقایان حسن فتحی و مهدی قوام صفری به محافل فلسفی و فکری جامعه تقدیم می‌شود. انشاءالله به زودی تمام مجلدات این مجموعه بزرگ، تقدیم دوستداران حکمت و فلسفه خواهد شد.

کتاب حاضر **جلد پنجم** (با در نظر گرفتن تقسیم بندی ما) از مجموعه تاریخ فلسفه یونان اثر گاتری است.

مشکلات و خط مشی

بررسی اندیشه‌های هراکلیتوس مشکلات ویژه‌ای دارد. بیان خود وی به شدت مبهم است و به صورت پاره‌های فتوی‌گونه، عرضه شده است. وی هم در جهان قدیم و هم در جهان جدید، نبوغ مفسران را به مبارزه طلبیده است؛ مفسرانی که به ندرت قادر به مقاومت در مقابل او بوده‌اند. بدبختانه اکنون بسیاری از تفسیرهای قدیم از بین رفته است، و بررسی همه‌ی مطالب نوشته شده درباره‌ی وی از آغاز قرن نوزدهم نیز امری است که به زمانی طولانی نیاز دارد. بعضی از این نویسندگان محقق بوده‌اند و بعضی دیگر فیلسوف یا معلم دینی؛ که در گفته‌های بارور و بدیع هراکلیتوس جهات اشتراک بسیاری با اعتقادات خویش را یافته‌اند.^۱ اگر مفسران بعدی از دست

۱. جاستین مارتیر Justin Martyr به همراه سقراط، آبراهام و دیگران را از میان کسانی که با لوگوس Logos زیسته‌اند و باید مسیحی شمرده شوند به حساب آورده است؛ و از خود من به عنوان کسی یاد کرده است که با خواندن پاره‌ها تغییر کرده است. لنین درباره‌ی یکی از پاره‌ها می‌نویسد: «شرح بسیار عالی از اصول ماتریالیسم دیالکتیکی.» (رک: جی. تامسون *The First Philosophers*). توصیف نیچه از هراکلیتوس بسیار معروف است.

دیدگاه‌های از پیش پذیرفته شده‌ی خود *parti pris* می‌نالند، مفسران قدیم نیز در ارائه‌ی اندیشه‌های مردی که واجد ویژگی‌های پیامبر و شاعر و فیلسوف است، چندان امتیازی ندارند.

از این رو، در میان انبوهی از مفسران، حتی دو مفسر نیز وجود ندارد که توافق کامل با یکدیگر داشته باشند. از سوی دیگر، این تردیدها به روشنی نوشته‌های عرضه شده محدود نمی‌شود. دیلز و کرانتس ۱۳۱ فقره به عنوان پاره‌های هراکلیتوس عرضه کرده‌اند، اما هنوز جای این سوال باقی است که آنها چگونه توانسته‌اند کلمات واقعی او را بازسازی کنند و در آثاری که یافته‌اند تا چه اندازه اضافات دیگر نویسندگان قدیم یا نویسندگان قبلی وجود دارد. شخص در مورد هر پاره‌ی خاصی ممکن است پیش از طرح مسایل مربوط به تفسیر، از حل کردن تردیدهای مربوط به ساختار نحوی پاره بازماند. این امر پیامد گریزناپذیر سبکی عمداً غیبگویانه‌ی هراکلیتوس است، و از زمان ارسطو به آن توجه شده است (خطابه، ۱۴۰۷ ب ۱۱). در مورد مشکلات ترجمه‌ی پاره‌ها تأکید بیشتر لازم نیست: ترجمه نیز اغلب با همان مشکلات تفسیر مواجه است.

در این جا طرح همه‌ی کارهای انجام شده در این مورد، حتی اگر ممکن باشد، مطلوب نیست. خواهم کوشید تا آن جا که ممکن است ارجاعات ضروری به آراء دیگران را صرفاً در پانوشت‌ها، مطرح کنم. از آن جا که هر تفسیری از این متفکر پارادکسیکال از برخی جهات لزوماً شخصی خواهد بود، از این رو پانوشت‌های این کتاب بیش از اندازه‌ی متعارف گسترده خواهد شد. بنابراین، به خواننده توصیه می‌کنم برای پرهیز از مواجهه با وضعیتی پیچیده و برای به دست آوردن تصویر عمومی عرضه شده، متن را بدون پانوشت‌ها بخواند.

می‌کوشم هم درباره‌ی پاره‌ها و هم درباره‌ی شواهد *testimonia* - که شاید جمع‌بندی و نقد نویسندگان بعدی از هراکلیتوس است - به شرحی

قانع‌کننده دست یابم. اگر نقل اظهارنظرها، بهتر از پاره در روشن‌تر و بهتر ساختن موقعیت مؤثر افتد، در نقل آن تردید نخواهم کرد، اما اگر آنها جداً با پاره‌های قطعی یا با پاره‌هایی که به احتمال بسیار از هراکلیتوس هستند متعارض باشند، باید به نفع کلمات خود هراکلیتوس کنار گذاشته شوند. معمولاً محققین اخیر بر این هستند که فیلسوفان و سایر نویسندگان از افلاطون به این سو، به هنگام بیان روشن دیدگاه‌های اسلاف‌شان، مقصر نگریسته شوند، مگر آنکه عکس آن ثابت شود. این فرض، دست کم در مورد ارسطو و جانشینانش، بر مطالعه‌ی مؤثر نگرش خود آنها و پرسش‌های موجود در اذهانشان مبتنی است؛ نگرش‌ها و پرسش‌هایی که با عادات ذهنی و مسایل متفکران قدیم‌تر، متفاوت است. دیدگاه ارسطویی خود را بر آیندگان تحمیل کرد و برخی فرض‌ها را به صورت طبیعت ثانوی آنها درآورد.^۱ در مورد هراکلیتوس این پیچیدگی اضافی را نیز داریم که رواقیان عقاید وی را پذیرفتند و آنها را در قالب‌های جدید ریختند، به گونه‌ای که در منابع بعدی همواره این امکان وجود دارد که اندیشه‌های اصلی هراکلیتوس رنگ‌رواقی گرفته باشد.

در حالی که باید این ملاحظات را همواره در مد نظر داشت، با وجود این باید در باب پیروی از عمومیت آن اصل مشروع و طلب دلیل تقصیر آنها نکاتی گفته شود. این کار با نظر به امتیازهایی که نویسندگان قدیم از آن برخوردار بودند، از جمله تنوع مدارک دست‌اولی که در اختیار داشتند، به نظر می‌رسد هم متواضعانه است و هم به لحاظ روش‌شناسانه، درست. داوری‌های فلسفی شناخته شده‌ی آنها در هر مورد ممکن است مربوط یا نامربوط باشد.

بنابراین شیوه‌ای که در این جا پذیرفته‌ام، و بی‌تردید نتایج به دست

۱. برای روشن شدن رویکردهای مشایبان به هراکلیتوس و تأثیرات آن مقاله‌ی Julia Kerschensteiner در *Hermes*, 1955 توصیه می‌شود.

آمده از آن، همه‌ی آن اظهارنظرها را یکسره نخواهد پذیرفت. وقتی بپذیریم که هیچیک از شروح ارائه شده درباره‌ی هراکلیتوس، به طور کلی ذهن او را منعکس نمی‌کند، این شیوه برای ما کمتر زحمت خواهد داشت.

منابع

جی. اس. کریک G. S. Krik در کتابش *هراکلیتوس: پاره‌های جهانی*^۱ *Heraclitus: the Cosmic Fragments* منابع دانش ما درباره‌ی هراکلیتوس را نام می‌برد و به ارزیابی آنها می‌پردازد. این کتاب ما را از بررسی‌های مقدماتی که با دقت در آن طرح شده است، معاف می‌کند. اما در این‌جا درباره‌ی یکی از منابع، یعنی هیپولیتوس Hippolytus، مدافع مسیحی و اسقف رُم در قرن سوم، که کریک در مقدمه‌ی خود آن را جداگانه مطرح نکرده است، باید مطلبی را اضافه کنم. شرح وی درباره‌ی هراکلیتوس، بخشی از کتابش تحت عنوان ردّ همدی ملحدان *Refutation of all Heresies* را

۱. کمبریج، ۱۹۵۴: مقدمه، بخش ۳: «اظهارنظرهای قدیم درباره‌ی اندیشه‌ی هراکلیتوس». هر چند بخش عمده‌ی این کتاب فقط با پاره‌هایی سر و کار دارد که «جهان را به مثابه یک کل توصیف می‌کنند، تا انسان را»، پاره‌های دیگر و مقدمه‌ای درباره‌ی تاریخ و زندگی و منابع مربوط به هراکلیتوس را نیز به طور کلی آورده است. کتاب کریک، در محدوده‌ی خود، مفصل‌ترین و معتدل‌ترین بررسی‌ای است که تاکنون پدید آمده است، و در صفحات آینده مکرر از آن استفاده خواهد شد.

تشکیل می‌دهد، که در آن وی درصدد است نشان دهد که کافران مسیحیت عمدتاً به واقع احیاء کنندگان سیستم الحادی اندیشه‌اند. وی در آغاز کتاب نهم، آراء نوئتوس Noetus را مطرح می‌کند؛ کسی که فکر می‌کرد از آن جایی که پدر و پسر یکی هستند، پدر در شخص پسر تجسد می‌یابد و رنج می‌بیند و می‌میرد («partipassianism»). هیپولیتوس مدعی است این کفر، ریشه در فلسفه‌ی هراکلیتوس دارد. از این رو شرح وی از هراکلیتوس، هدف خاصی دارد. با وجود این، وی یکی از غنی‌ترین منابع ما در نقل قول‌های واقعی است، و رهیافت‌هایش از لحاظ روش‌شناسی، کافی به نظر می‌رسد. او می‌نویسد (نهم، ۸، ۱، ص ۲۴۱، وندلند): «هدف بعدی من افشای خطای تعلیم آراء نوئتوسی است، اول بیان عقیده‌ی هراکلیتوس تاریک‌اندیش، و سپس اثبات اینکه جزییات نظام آنها هراکلیتوسی است.» تقسیم‌دوگانه‌ی او از طرح خود با یکدیگر سازگار است، و در مورد اول، آن اندازه نقل قول می‌کند که حتی منتقد محتاطی مانند کریک می‌نویسد: «هر چند وی به کتاب واقعی هراکلیتوس دست نیافته است، در مجموع جمع‌بندی خوبی ارائه کرده است» (ص: ۱۸۵، رک: ۲۱۱). کریک پیشتر نمی‌رود، زیرا عقیده ندارد هراکلیتوس کتابی نوشته باشد، اما ماکچیورو Macchioro ایتالیایی (بسیار پذیرفتنی‌تر از موارد دیگری که انجام داده است) چنین استدلال می‌کند که هیپولیتوس کتاب واقعی هراکلیتوس را در اختیار داشته است و تمام نقل قول‌های او از فصل یا بخش واحدی از آن کتاب برگرفته شده است. ماکچیورو^۱ اعتماد شایان توجهی بر بیان هیپولیتوس در کتاب نهم، ۱۰، ۸ (ص ۲۴۴ وندلند) دارد: «در این فصل هراکلیتوس ذهن خود را یکباره آشکار می‌سازد»، و مدعی است که با این

1.V. Macchioro, *Eraclito*, ch. I

(همچنین ببینید، کریک، ۳۴۹-۵۱، ۱۸۴ و بعد). کرانتس نیز بر دقت نقل قول‌های هیپولیتوس تأکید می‌کند:

Philologus, 1958, 252 f.

نقل قول‌ها می‌توان همه‌ی مطالب مهم آن فصل را بازسازی کرد. سرانجام هیپولیتوس به جای شرح دست دوم - سوم تئوفراستوس، که از صافیِ رواقی گذشته است، برخی از اظهارات مسلماً اصیل هراکلیتوس را ارائه کرده است؛ و حتی اگر رواقیان و مسیحیت در تفسیر وی از آن اظهارات دخالت داشته باشند، باز تفسیر وی مبتنی بر این متون است که وی با آگاهیِ تمام به این فرصت را داده است که آنها را برای خود بخوانیم.

نوشته‌ها

هرگز در این مورد که هراکلیتوس کتابی نوشته است، توافقی حاصل نشده است. به چنین کتابی همواره از ارسطو به این سو^۱ اشاره کرده‌اند، اما برخی حدس زده‌اند که آن کتاب مجموعه‌ای از گفته‌های هراکلیتوس بوده است که شاید پس از مرگ وی جمع‌آوری شده است. مرددترین آنها کریک است، وی می‌نویسد (ص: ۷):

گمان می‌کنم هراکلیتوس کتاب در معنایی که ما از آن می‌فهمیم،

۱. واژه‌های به کار برده شده عبارتند از $\sigma\upsilon\gamma\gamma\rho\alpha\mu\mu\alpha$ (ابتدا در ارسطو: خطابه، ۱۴۰۷ ب ۱۶) و $\beta\iota\beta\lambda\acute{\iota}\omicron\nu$. مثال‌ها: دیوگنس لائرتیوس، نهم، ۱، «او مغرور و متکبر بار آمد، همچنانکه کتابش نشان می‌دهد»؛ نهم، ۵: «کتاب وی که منتشر شده است ($\tau\omicron\ \phi\epsilon\rho\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu\ \alpha\lambda\eta\tau\omicron\upsilon\ \beta\iota\beta\lambda\acute{\iota}\omicron\nu$): شاید فقط «کتابی که منتشر شده است مانند خودش» اثری است درباره‌ی طبیعت که مهم‌ترین موضوع آن به شمار می‌رود، اما به سه بخش تقسیم شده است. سپس بخش‌ها نام برده شده‌اند، مطابق با طبقه‌بندی رواقی، و داستانی هست که بنابراین هراکلیتوس کتابش را در معبد آرتمیس گذاشته است. نهم، ۱۵: «تفسیرکنندگان کتاب وی بسیارند.»

ننوشته است. به نظر می‌رسد پاره‌ها، یا بسیاری از آنها، صرفاً اظهاراتی منفرد هستند، گنومای ὅμοι: بسیاری از اجزای مربوط به هم این پاره‌ها، متعلق به منابع بعدی است. احتمالاً جمع‌آوری این گفته‌ها در حیات هراکلیتوس یا اندکی پس از مرگ وی، توسط شاگردش انجام یافته است. این بود «کتاب»: در اصل، گفتارهای شفاهی هراکلیتوس، که آسان به صورت رساله درآمدہ است.

البته، همان‌طور که کریک می‌گوید، این سخن حدس محض است. گیگون (8) Gigon (Untersuchungen zu Heraklit, 8) استدلال می‌کند پاره‌ی ۱ که به دقت تنظیم شده است، باید بخشی از یک کتاب بوده باشد. پاره‌ای که کریک درباره‌ی آن می‌نویسد (ص: ۴۵): «این پاره بلندترین فقره‌ی نثر هراکلیتوس است که در دست داریم، و گیگون ممکن است ... بر ضد رأی دیلز و دیگران قانع شود که می‌گویند «کتاب» صرفاً مجموعه‌ای از اظهارات منفرد ὅμοι یا کلمات قصار aphorisms است. با وجود این، من به دیدگاه دیلز تمایل دارم.» این واقعیت که بسیاری از نویسندگان قدیم اثر هراکلیتوس را تفسیر کرده‌اند، تأثیری در کریک ندارد، زیرا همان‌طور که وی خاطر نشان می‌کند، این که اثر هراکلیتوس مجموعه‌ای از کلمات قصار باشد، مانع دانشمندان جدید در تفسیر آنها نیست.

دیگران دیدگاه متضادی دارند. در این مورد کی. دیچگرابر K. Deichgräber می‌نویسد (20, 1933/9, Philologus):

ما درباره‌ی گلچین *florilegium* چیزی نمی‌دانیم، کسی هم درباره‌ی منبع پاره‌های موجود پیشنهادی نداده است. اثر هراکلیتوس آن چنان گسترده نیست که هستی‌شناسی جداگانه‌ای را پدید آورد، چنانکه مثلاً در مورد اپیکوروس چنین است. در مورد گسترش فیزیک و تمایل عملی آن می‌توانیم به خوبی نوشته‌های اپیکور را به طور خلاصه

رگنبوگن *Regenbogen* (Gnomon, 1955, 310) می‌گوید، هم افلاطون و هم ارسطو، کتاب کامل هراکلیتوس را در اختیار داشته‌اند. موندولفو *Mondolfo* (Phronesis, 1958, 75)، پس از نقل قول چرنیس *Cherniss*، یکی از نقادترین متفکران، درباره‌ی این بیان که «ارسطو احتمالاً کتاب‌های [پیش از سقراطیان] را به طور کامل در اختیار داشته است»، پیشتر می‌رود و می‌گوید: «در مورد هراکلیتوس، خود ارسطو دانش مستقیم و کاملش از متن را اظهار می‌دارد.» فقره‌ی مورد نظر ارسطو در خطابه، (۱۴۰۷ ب ۱۱) است که رایس روبرتس *Rhys Roberts* آن را چنین ترجمه کرده است:

قاعده‌ی کلی این است که نوشته باید آسان خوانده شود و آسان بتوان از آن ایراد گرفت. این موضوع در جایی که مجموع واژه‌ها یا بندهای بسیار به یکدیگر مربوط باشند، یا در جایی که نشانه‌گذاری سخت باشد، مانند نوشته‌های هراکلیتوس، امکان‌پذیر نیست. نشانه‌گذاری [پاره‌های] هراکلیتوس کاری آسان نیست، زیرا اغلب نمی‌توان گفت یک واژه‌ی خاص متعلق به کدام واژه‌ی قبل یا بعد است. به این ترتیب، هراکلیتوس در آغاز کتاب خود می‌گوید ... (آنگاه ارسطو پاره‌ی ۱ را آورده است؛ ص ۵۴ را در زیر ببینید.)

این شاهی متقاعدکننده است، و حتی اگر کریک بنویسد (ص: ۷): «البته نمی‌توان اثبات کرد که هراکلیتوس کتابی نوشته است یا نه»، در مورد فقره‌ای مانند فقره‌ی نقل شده از ارسطو، مسئولیت بر عهده‌ی کسانی است که می‌گویند هراکلیتوس کتابی ننوشته است.

تاریخ و زندگی

تعیین تاریخ دقیق زندگی هراکلیتوس اهل افسوس Ephesus مشکل است، اما گزارش آپلودوروس Apollodorus، با شیوه‌های تردیدآمیزش، ممکن است در بیان اینکه وی در حدود ۵۰۰ پ.م «شکوفه شد» (یعنی چهل ساله شد) تقریباً صحیح باشد. (المپیک ۶۹=۵۰۰-۵۰۳؛ آپلودوروس منبع دیوگنس لائرتیوس، نهم، ۱ است). کریک، که خواننده‌ی علاقه‌مند به بحث‌های مربوط به شواهد و دیدگاه‌های قبلی باید به مقدمه‌ی وی مراجعه کند، نتیجه می‌گیرد که اثر فلسفی هراکلیتوس باید تا ۴۸۰ پ.م کامل شده باشد؛ زمانی که وی مطابق با این حساب شصت سال داشته است. این حساب با اظهارات هراکلیتوس درباره‌ی فیثاغورس^۱ و هکاتائیوس و کسنوفانس مطابق است، همچنین با این احتمال مطابقت دارد که پارمنیدس، که می‌بایست در آن زمان بیست و پنج سال داشته باشد، قبلاً کتاب وی را می‌شناخته است. به نظر می‌رسد زبان پارمنیدس گاهی فقط براساس این فرض تبیین‌پذیر است که وی در نقادی خود گاهی عمداً فقرات

۱. تلفظ صحیح نام این متفکر پوئاگوراس است - م.

هراکلیتوس را عیناً منعکس می‌کند.^۱

شاید غیر از این موضوع که وی عضو خاندان پادشاهی در افسوس بوده است، چیزی از زندگی هراکلیتوس نمی‌دانیم. مابقی مطالب را باید حکایاتی برآمده از گفته‌های وی بدانیم.^۲ برخی فکر کرده‌اند که لقب «فیلسوف گریان» از بدفهمی درباره‌ی مالیخولیایی *melancholia* نشأت گرفته است که تئوفراستوس به او نسبت داده است، که در اصطلاح پزشکی مالیخولیا معنی نمی‌دهد، بلکه بیشتر به معنای «دارای نیروی آنی impulsiveness» است. با این حال، این توجیه مبنای ضعیفی برای داستان

۱. برجسته‌ترین فقرات اینها هستند: پاره‌ی ۶، ابیات ۸-۱۰، پاره‌ی ۸، ابیات ۸-۵۷، پاره‌ی ۴، ابیات ۳-۴. دیلز تعدادی از پاره‌های دیگر را اضافه می‌کند (ZN, 685, n) را ببینید)، اما بعضی از ارزیابی‌های او بعیدند. هرچند بسیاری برعکس استدلال کرده‌اند (مثلاً، Zeller, ZN, 926 به همراه Raven, P. and E. 25 f, Gigon, 33, Reinhardt, Parm. 155 ff)، من انکار وجود عمدی گریز به هراکلیتوس را دست کم در یکی از این فقرات غیرممکن می‌دانم. به ویژه نگا:

G. Vlastos, *AJP*, 1955, 341, n. 11, and Kranz, *Hermes*, 1934, 117 f.

دیدگاه‌های کریک در صص ۲، ۲۱۱ آمده است. میان مفسران قرن نوزدهم برنایس Bernays و شاستر Schuster و استینهارت Steinhart و پاتین Patin گفته‌اند مقصود پاره‌ی ۶ هراکلیتوس است، چنانکه برنت (EGP, 130) نیز چنین گفته است. مباحث مربوط به تاریخ را نستله Nestle خلاصه کرده است: ZN, 684, n. 1, 688, n. برای اطلاعات بیشتر رک:

N. B. Booth, *Phronesis*, 1957, 93 f.

و نیز به جدیدترین منبع:

G. E. L. Owen, *CQ*, 1960, 84, n. 1.

در بحث از پارمنیدس دوباره این مسئله را مطرح خواهم کرد، اما در هر صورت در حال حاضر کسی به این مجادله‌ی راینهارت عقیده ندارد که پارمنیدس قدیم‌تر از هراکلیتوس بوده است.

۲. دیوگنس لائرتیوس، نهم، ۳ تا ۵. کریک در باب این حکایات در صص ۳ و بعد بحث کرده است.

مشهوری است که در قدیم نام هراکلیتوس را با نام دموکریتوس پیوند می داد؛ داستانی که براساس آن، هراکلیتوس بر نادانی مردم می گریست و دموکریتوس بر آن می خندید.^۱

استرابو (چهاردهم، ۶۳۲) این افسانه را می آورد که آندروکلوس پسر گدروس پادشاه آتن، افسوس را ساخته است. سپس این شهر به مرکز پادشاهی ایونی تبدیل می شود، و در زمان خود استرابو خانواده ای را که گمان می کردند از نژاد همان پادشاهی اند، شاهان می نامیدند و برای آنها مزیتی خاص، به ویژه مزیتی دینی، قایل بوده اند. هراکلیتوس از این خانواده، و احتمالاً رئیس آن بوده است، زیرا «پادشاه» نامیده می شد، اما وی این افتخار را به برادرش واگذار می کند.^۲ خواه این داستان حقیقت داشته باشد یا نه (مانند داستان های دیگر درباره ی او، انگیزه ی آشکاری برای ابداع آن در دست نیست)، با آهنگ کلی آنچه درباره ی وی می دانیم، از جمله با نوشته های خود وی، متناسب است: اشراف زاده ای از سلسله ای عالی و اصل و نسب دار، که بر بی اعتنایی به امتیازات اعطا شده از سوی مردم مباهات می کرد؛ مردمی که وی آنها را مانند همه ی نوع بشر در هر جا، به شدت تحقیر می کرد. براساس حکایت مشابهی، وقتی دیدند با کودکان تخته نرد بازی می کند و از علت آن پرسیدند، گفت: «چرا تعجب می کنید، شما برای

۱. *μεταβολή of Heraclitus* (ملانخولیای هراکلیتوس)، تنوفاستوس به روایت دیوگنس لائرتیوس، نهم، ۶.

همچنین رک: کریک، ۸، نقل قول از ارسطو، اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۵۰ ب ۲۵، درباره ی معنای *μεταβολή*. ارجاعات به «گریان بودن» هراکلیتوس و «خندان بودن» دموکریتوس مثلاً در *π. ὀργῆς of Sotion* (معلم سنکا *De Tranqu.*، نقل قول شده در *Stob. Ecl. III, 20, 53*) سنکا *Lucian, Vit. Auct. 14* همچنین *XV, 2, Juv. x, 28 ff* ببینید.

۲. آنتیستنس رودسیایی *Antisthenes of Rhodes* (قرن دوم پ. م) *Successions*، به نقل از دیوگنس لائرتیوس، نهم، ۶.

هیچ خوشحالید؟ آیا این از بازی سیاست با شما بهتر نیست؟» (دیوگنس لائرتیوس، نهم، ۳). از این گونه حکایات به جز نشان شهرت وی بر نمی آید، اما خود وی می گوید (پاره ی ۴۹): «یک مرد، اگر بهترین باشد، در نظر من ده هزار مرد است»، و (پاره ی ۳۳): «قانون چیزی به جز پیروی از توصیه ی شخص نیست». ایده های طرفداری از برابری انسان ها او را خشمگین می ساخت. او می گوید: «باید تک تک مردان بالغ افسوس خود را حلق آویز کنند و شهر را به جوانان واگذارند، زیرا آنها هرمودوروس Hermodorus را، که در میانشان بهترین بود تبعید کردند و گفتند: «بگذار در میان ما کسی برتر نباشد، یا اگر باشد، در جای دیگر و در میان دیگران باشد».^۱ نیز می گوید: «گستاخی باید سریع تر از یک حریق بزرگ فرو نشانده شود» (پاره ی ۴۳). منظور او از گستاخی *hybris* باید همان منظور تثوگنیس باشد، یعنی ناتوانی از حفظ موقعیت شایسته ی خود به دلیل پایین بودن تراز نظم. مردم عاقل از قانون درست مانند حصارهای شهر دفاع می کنند (پاره ی ۴۴)، قانونی که توصیه ی یک فرد است. این نتیجه ی گریزناپذیر اصل برتر است، زیرا همه ی قوانین انسانی از یک قانون الهی استنتاج می شوند (پاره ی ۱۱۴)، و تنها اندکی از مردم توانایی خود در فهمیدن آن را نشان می دهند. دیدگاه های سیاسی او، آشکارا پس زدن دموکراسی است، و هر چند شخصیت او شدیداً پیچیده است، جا دارد با کناره گیری شدید او از مردم آغاز کنیم.

۱. پاره ی ۱۲۱، بسیاری از نویسندگان قدیم آن را آورده اند، مانند: استرابو، سیسرون، دیوگنس. گویند که این هرمودوروس به رم رفت و در تدوین قانون های الواح دوازده گانه هم دستی داشت: Burnet, *EGP*, 131, n. I.

ابهام‌گویی و تحقیر انسان

شهرت وی به ابهام‌گویی عملاً در سراسر جهان باستان فراگیر شده بود. او از پارادکس و جملات منفرد، در لفافه‌ای از اصطلاحات مابعدالطبیعی و نمادین، حظ می‌برد. نحله‌ای از پیروان او، این عشق به پارادکس و معما را، بدون حفظ اصالت آن، به ارث بردند و افلاطون شرح جذابی از غلو ایشان درباره‌ی خصوصیات اخلاقی استاد را گزارش کرده است. سقراط گفته است که آموزه‌ی سیلان دایمی هر چیز به مباحثات مهمی انجامیده است. تئودوروس ضمن موافقت با این سخن، اضافه می‌کند:

به واقع این امر در ایونیا به شدت رواج می‌یافت. اتباع (ἐταῖροι) هراکلیتوس این آموزه را با بالاترین توان سرمشق خود قرار دادند. هیچ بحثی درباره‌ی این اصول هراکلیتوس - یا به تعبیر دیگر اصول هومر یا حتی حکمای sages باستان - با خود اهل افسوس که می‌گفتند با این اصول آشنایند، وجود نداشت؛ شما در این باره می‌توانستید با دیوانه نیز سخن گوید. آنها با وفاداری به رساله‌های خودشان جداً

ادبی در سیلان دایم بودند؛ توانایی آنها در توقف و توجه به یک استدلال یا پرسش ... کمتر از هیچ بود... وقتی سوآلی مطرح می شد، از کلمات قصار وحی آسا و بدون کمترین اضطراب خودشان گلچین می کردند تا بر شما بتازند؛ و اگر سعی می کردید چیزی از آنها بفهمید،^۱ دیگری با استعاره‌ای جدید و جعلی شما را مهوت و حیران می ساخت ... شاگردی و استادی در میان آنها وجود نداشت... هر یک الهام خود را در هر جا دست می داد مطرح می کرد و هیچکدام از آنها فکر نمی کرد که دیگری نیز چیزی می فهمد.^۲

این بیشتر شبیه ادا درآوردن است، اما آنها از جنبه‌های بسیار (فی‌المثل، در این ادعای فرد گرایانه که شاگرد هیچکس نیستند، بلکه علم لدنی self-inspired دارند) فقط از رهبر خود تقلید می کردند. ارسطو ابهام این سبک را پیش از این مورد توجه قرار داده است (ص: ۱۹، در بالا). جمله‌ای از دیوگنس که به راحتی می توان آن را به تنو فراستوس نسبت داد،

-
۱. سقراط می گوید که هراکلیتوس از آموزه‌ی سیلان جهانی هومر نیز دفاع کرده است، بر این اساس که وی خدایان آب اکثانوس Oceanus و تتوس Tethys را اصل تمام اشیاء دانسته است. این امر آن تأثیر جدی را که در این جا به مثابه آموزه‌ای فلسفی به هراکلیتوس و پیروان او نسبت داده شد ندارد.
 ۲. ثئی تتوس، ۱۷۹D و بعد، ترجمه‌ی کرنفورد. همان‌طور که تسلر می گوید (ZN, ۹۳۹ f): «مکتب هراکلیتوس مدت‌ها پس از مرگ بنیان‌گذار آن تداوم یافت. افلاطون گواه ماست که این مکتب در آغاز قرن چهارم در ایونیا، به ویژه در افسوس، به آیین مهمی تبدیل شده بود.» ولمن Wellmann با این سخن موافق است (RE, VIII, 507)، هر چند چیزی به آن اضافه می کند که احتمالاً معقول است: «اما از شاگردان چیزی نمی شنویم که نظام استاد را به نحو شایسته‌ای عرضه کند یا توسعه بخشد.» درواقع، ملاحظات هزلی افلاطون بر آن است که همه‌ی آنها جزو ناشایست‌ترین پیروان بودند، اما چیزی در این ملاحظات وجود ندارد تا پیشنهاد کند که ارجاعات وی به فرقه‌ای هراکلیتوسی را نباید به طور کلی جدی گرفت، چنانکه کریک جدی نمی گیرد (ص: ۱۴).

بعد از ذکر برخی از عقاید وی، می‌گوید: «اما او هیچ چیزی را به روشنی عرضه نمی‌کند».^۱ در اواخر دوران باستان این ابهام به صورت ضرب‌المثل درآمد. تیمون اهل فیلوس در قرن سوم پ.م عنوان «لغزگو Riddler» را بروی ارزانی داشت، و عنوان مناسب دیگر عبارت بود از «تاریک the Dark».^۲ به عقیده‌ی لوکرتیوس Lucretius (یکم، ۶۳۹): «زبان او بسیار مبهم» بود، و فلوپتین شکایت داشت (انثاد، چهارم، ۸، ص ۴۶۸) که: «به نظر می‌رسد وی متشابه سخن می‌گوید، و مقصود خود را به دقت آشکار نمی‌سازد، شاید به این دلیل که می‌خواهد ما در درون خود به جست و جو پردازیم، همچنانکه خود با پیروزی به جست و جوی خویش پرداخته بود» (رک: پاره‌ی ۱۰۱). قطعاً شخص به هنگام خواندن پاره‌های هراکلیتوس تمایل پیدا می‌کند که با کُتا Cotta در محاوره‌ی سیسرون موافقت کند که هراکلیتوس عمداً مقصود خود را پنهان می‌کرد، و حتی از توصیه‌ی او پیروی کند و از خواندن آنها دست بشوید. اما این سکه روی دیگری نیز دارد که البته با روی اول آن ناسازگار نیست و دست کم یکی از قداما بر آن تأکید کرده‌است. در دیوگنس (نهم، ۷) این فقره را می‌یابیم: «وی در رساله‌ی خود سر فرصت به وضوح کامل سخن می‌گوید»^۳، چنانکه حتی کودکان نیز می‌توانند ترفیع روح را اخذ و تجربه کنند؛ و اختصار و سنگینی بیان وی سنجش ناپذیر است».

۱. از آن جا که هم داوری کلی قدیم و هم بیان بسیاری از پاره‌ها این مطلب را تأیید می‌کند، به نظر می‌رسد به طور کلی دلیلی وجود ندارد که چرا کریک معتقد است این عبارت «اولاً بر این دلالت دارد که منابع ثئوفراستوس کافی نبوده‌است...» (ص: ۲۷).

2. αἰνίκτης Timon ap. D. L. IX, 6; σκοτεινός.

مثلاً در Strabo, XIV, 25, p. 642.

3. ἐκβάλλει. Cf. ἐκβάλλουσι in Plato, *Theaet.* 180 B.

بعدها نیچه این عبارت را آورده است: «احتمالاً هیچکس همواره واضح و روشن ننوشته است».

quoted by G. Burckhardt, *Heraklit*, n. d., p. 15.

همان‌طور که خود وی می‌گوید (پاره‌ی ۲۲): «آنان که زر می‌جویند، بسیار زمین می‌کاوند و اندک می‌یابند.» زر برای حفظ کردن است؛ حتی اگر سر فرصت از احساس منسوب به سقراط در حکایتی تردیدآمیز حمایت کنیم (دیوگنس لائرتیوس، دوم، ۲۲). اورپییدس در پاسخ این پرسش که درباره‌ی کتاب هراکلیتوس چه می‌اندیشد، گفت: «آنچه می‌فهمم عالی است، بی‌تردید آنچه نمی‌فهمم نیز چنین است؛ اما غواص باید بود تا به غور آن رسید.»

هراکلیتوس، براساس این بینش بود که معتقد شد اغلب مردم حقیرند. نوشته‌هایش این مطلب را نشان می‌دهند، چنانکه از چند نقل قول زیر برمی‌آید.

پاره‌ی ۱. دیگران از آنچه در بیداری انجام می‌دهند ناآگاهند، درست همان‌گونه که آنچه را در خواب انجام می‌دهند، فراموش می‌کنند.

پاره‌ی ۱۷. بسیاری اینگونه اشیاء را نمی‌فهمند، درواقع، کسانی که با این اشیاء سر و کار دارند، نمی‌توانند آنها را تمیز دهند، هر چند این اشیاء را آموخته باشند؛ اما گمان می‌کنند آنها را تمیز داده‌اند.^۱

پاره‌ی ۱۹. هراکلیتوس در ملامت ناباوری عده‌ای می‌گوید: نه می‌دانند چگونه بشنوند، نه می‌دانند چگونه سخن گویند.

پاره‌ی ۲۹. بهترین، از همه چیز برای یک چیز دست می‌کشد... اما بسیاری از مردم [شکم] خود را مانند چهارپایان پُر می‌کنند.

پاره‌ی ۳۴. ابلهان آنگاه که گوش سپارند، چونان کرانند. این مثل وصف حالشان است: هر چند حاضرند، غایبند.

پاره‌ی ۷۰. هراکلیتوس عقاید آدمیان را «بازیچه‌ی کودکان» می‌داند.

۱. متن دقیق هر چه باشد (در این مورد نگا: Wilamowitz, *Glaube*, II, 114, n. 1 and Gilgon, *Unters. zu H.* 17) این پاره قطعاً به نظر می‌رسد بر ضد آرخیلوکوس Archilochus است، پ. ۶۸ Diehl. رک: پاره‌ی ۴۲ در پایین.

(شاید یادآور حکایت نقل شده در ص: ۲۳، یا حتی منشأ آن باشد.)
پاره‌ی ۱۰۴. اندیشه یا ذهن آنها چیست؟ به ترانه سرایان عوام باور دارند و عوام را معلم خود می‌پندارند، نمی‌دانند بسیاری از مردم بدند^۱، و خوبان اندک.

می‌توان در این مورد پاره‌های ۹ و ۹۷ را به عنوان نمونه‌ای از «متشابه سخن گفتن» که فلوپین به آن اشاره داشت، اضافه کرد:

پاره‌ی ۹. خران آشغال را به طلا ترجیح می‌دهند.
پاره‌ی ۹۷. سگان بر هر آن کس که شناسند، پارس می‌کنند.

می‌توان پاره‌های ۲ و ۵۶ و ۷۲ و ۸۷ را نیز آورد.
چنین است کناره‌گیری او از نوع بشر. درباره‌ی فیلسوفان و شاعران نیز رأی بهتری ندارد:

پاره‌ی ۴۰. یاد گرفتن بسیار (*polymathie*)، فهم نمی‌آموزد. و گرنه به هسیود و فیثاغورس، یا همچنین به کسنوفانس و هکاتائوس آموخته بود.

پاره‌ی ۴۲. هراکلیتوس می‌گوید شایسته بود هومر از رقابت و انتقاد بیرون می‌ماند، و آرخیلوخوس نیز.

پاره‌ی ۵۷. هسیود آموزگار بیشتر مردم است. ایشان باور دارند که او بسیار می‌دانست - مردی که نتوانست روز و شب را تمیز دهد! زیرا

۱. هراکلیتوس در اینجا از سخن منسوب به بیاس اهل پرین Bias of Priene یکی از هفت حکیم قدیم استفاده می‌کند (نگا: Stob. Ecl. III, 1, 65 DK, I, p. 121 Hense, 172). وی در پاره‌ی ۳۹ از بیاس تمجید می‌کند.

یک یا دو پاره نیز وجود دارد که مشابه این پاره‌هاست، اما در پرتو پاره‌های دیگر می‌توان فهمید که این پاره‌ها احتمالاً نمایانگر جنبه‌ی دیگر هراکلیتوس‌اند: احساس دینی او در مورد بی‌ارزشی دانش انسانی در سنجش با دانش الهی. پاره‌ی ۲۸ از اینگونه پاره‌هاست (متن بر طبق تصحیح دیلز): «دانش بسیاری از مردان مشهور چیزی جز عقیده نیست.» این پاره را باید در پرتو پاره‌هایی مانند پاره‌های زیر خواند:

۷۸. طبیعت انسانی بصیرت ندارد، اما طبیعت الهی دارد.
۷۹. در چشم خدا انسان بچه است، همانگونه که کودک در چشم مرد.
۸۳. خردمندترین مردم، در سنجش با خدا، از نظر حکمت و زیبایی و همه‌ی چیزهای دیگر، مانند بوزینه ظاهر می‌شوند.
۱۰۲. برای خدا همه چیز زیبا و خوب و عادلانه است، اما انسان‌ها بعضی چیزها را عادلانه و بعضی دیگر را ناعادلانه می‌دانند.

بی‌تردید سبک نمادی و رمزی گفته‌های هراکلیتوس تا اندازه‌ای ناشی از حقارتی است که وی در بسیاری از کسانی که دوست داشتند در اثر او بنگرند، احساس می‌کرد. حقیقت چیزی است که همگان باید کسب کنند (در زبان هراکلیتوس «همگانی» common)، با این حال بسیاری از مردم برای دیدن آن کُند ذهن‌اند، و چنان می‌زیند که گویا حکمت «شخصی» private دارند (پاره‌ی ۲). هراکلیتوس با به کار گرفتن زبانی که احمقان فهم کنند خود را پست نمی‌کند، حقیقت نیز در این زبان بیان ناشدنی است.

۱. هسیود، همرا Hemera را دختر نوکس Nyx می‌داند (پیدایش خدایان، ۱۲۴). انتقاد از هسیود در پاره‌ی ۱۰۶ شاید بیان تغییر شکل یافته‌ی این پاره باشد (کریک، ۹-۱۵۷).

بگذار آن کس که برای شنیدن گوش‌هایی دارد، بشنود.^۱

دومین دلیل ابهام‌گوییِ هراکلیتوس در خلال بحث آشکار خواهد شد، یعنی این که محتوای اندیشه‌ی وی نسبت به هم عصرانش بیش از اندازه موشکافانه است، چنانکه زبان عصر وی برای او ناکافی بوده است. گاهی نماد و پارادکس تنها ابزار اوست.

۱. کلمنت Clement (جنگ، پنجم، ۱۴، ص ۷۱۸) پاره‌ی ۳۴ را با این سخن عیسی (علی نبینا و آله و علیه السلام) می‌سنجد.

ویژگی پیامبرانه

سوم این که بی‌تردید هراکلیتوس باور داشت که دارنده‌ی حقیقت مطلق است، باوری که طبیعتاً بیشتر به بیان پیامبرگونه منتهی می‌شود تا به بیان مُناظره‌ای. او همچون شخص الهام شده سخن می‌گوید، و اگر سبک او را غیبگویانه oracular بنامیم، استعاره نگفته‌ایم. یکی از اندک کسانی که هراکلیتوس بدون تحقیر از آنها یاد می‌کند، سیبول Sibyl است، به سبب «دهان جنجالی» و عبارت‌های «بی‌پیرایه و اندوه‌ناک» اش (پاره‌ی ۹۲).^۱ آنچه هراکلیتوس درباره‌ی آپولوی دلفی می‌گوید بیشتر جالب است (پاره‌ی ۹۳): «خداوندگاری که صاحب غیب در دلفی است نه سخن می‌گوید، نه مقصود خود را پنهان می‌کند، بلکه به آن اشارت می‌کند.» یعنی، ویژگی سبک غیبگویانه، ارائه‌ی تصویری است از شیء، نه آشکارا نام بردن آن. در این جا می‌توان پاسخ داده شده به اسپارتیان را یادآوری کرد درباره‌ی «جایی که دو

۱. اطمینان از اینکه جمله‌ی پلوتارک در این جا با چه دقتی کلمات هراکلیتوس را عرضه می‌کند مشکل است؛ اما رک:

Clem. Strom. I, 15, p. 358 (quot. Bywater *ad loc*, fr. 12).

باد با نیروی ضرورت می‌وزند، و ورزشی با ورزشی درهم می‌آمیزد، و پریشانی بر پریشانی قرار دارد» - به عبارت دیگر، کارگاهی آهنگری (هرودوت، یکم، ۶۱). ابهام عمدی بیان، ویژگی‌ای است که معروف‌ترین نمونه‌ی آن عبارت است از پاسخ داده شده به کروئسوس Croesus که وی امپراتوری بزرگی را ویران خواهد ساخت. اینگونه دو پهلوی سخن گفتن نشان سبک خود هراکلیتوس است، و وی آشکارا از مثال غیبگو پیروی می‌کند.^۱ چیزهای بسیاری در پاره‌ها بیشتر نشان آموزگاری دینی‌اند تا آموزگاری فلسفی، فی‌المثل تفاخر توأم با تواضع او. هراکلیتوس حقیقت را چنان دیده است که پیش از وی کسی ندیده بود، با وجود این فقط حامل حقیقت است: «گوش کنید، نه به من، بلکه به لوگوس Logos» (پاره‌ی ۵۰).^۲ هراکلیتوس به رغم اینکه شاعران را محکوم می‌کرد و ادعای الهام آنها را غلط می‌شمرد، متقاعد شده بود که خود دارای الهامی درونی است: «من خویشتن را می‌پژوهم». مباحثات اوست (پاره‌ی ۱۰۱)، و پیندار Pindar دانش حاصل از طبیعت

۱. هلشر U. Hölscher توازی بین سبک هراکلیتوس و غیبگویی را توسعه داده است، در 72 f «Festschrift Reinhardt». بی. اسنل B. Snell، در Herms, 1962, p. 372 در این مورد حکایتی آورده است که هراکلیتوس درباره‌ی هومر گفته است (پاره‌ی ۵۶، مربوط به پانوش ۲ ص: ۸۴). اهمیت دینی این وضعیت را پی. مرلان P. Merlan به خوبی آورده است در:

Prov. 11th Int. Congress of Philosophy, vol. XII, 56-60.

۲. برای ارزیابی این پاره باید تفسیر گیگون از پاره‌ی ۲۸ را اصلاح کرد. وی این پاره را مطابق با مقصود آلکمایون در پاره ۱، یا کسنوفانس در پاره‌ی ۳۴ توضیح می‌دهد (ص: ۱۲۸)، اینگونه: «بیانی حکیمانه در محدود ساختن دانش خود». وقتی هراکلیتوس دانش انسانی را در سنجش با دانش الهی تحقیر می‌کند، کسی نمی‌تواند، در پرتو پاره‌های دیگر، بگوید که وی همواره خود را نیز مشمول می‌داند. برای کسی که خود را پیامبر می‌نگرد در این جا ناسازگاری وجود ندارد. عیسی (علیه السلام) که می‌تواند بگوید «هر کس مرا ببیند پدر را دیده است» در جای دیگر می‌گوید «واژه‌هایی که بر زبان می‌آورم، از خودم نیست».

درونی انسان را با دانش اکتسابی مقابل می‌نشانند (یعنی با «بسیار دانی»، که هراکلیتوس آن را تحقیر می‌کند). وی همچنین مدعی است چنان سخن می‌گوید که فقط مردان فهیم می‌توانند بدون تفسیر آن را دریابند.^۱ هیچ تعارضی بین خودآموز *self-taught* بودن و الهام الهی وجود ندارد. فمیوس Phemius شاعر هومری دوره‌ی باستان خود را خودآموز *autodidaktos* می‌نامید، دقیقاً به این دلیل که خدا داستان‌های منظوم را در قلب او می‌دمد (ادبیه، بیست و دوم، ۳۴۷). این شباهت‌ها را نباید نادیده انگاشت. اینها صرفاً مسئله‌ی صور بیان نیستند. زبان هراکلیتوس قطعاً او را در طرف الهام شده‌ها قرار می‌دهد: شاعران و پیامبران و آموزگاران عرفانی - دینی، که دوست دارند رازگونه سخن گویند تا ملخدان آن را فهم نکنند. ما نمی‌توانیم، و نباید، انتظار داشته باشیم چنین مردی نگرش عقل‌گرایانه‌ی ملطیان را داشته باشد.

شکایت هراکلیتوس از همه‌ی انسان‌ها از این جاست. انسان‌ها در دریافت درونی، هم درباره‌ی خود و هم درباره‌ی چیزهای اطراف خود، کورند. «اکثر انسان‌ها» از اشیاء اطراف خود به کمک حواسشان آگاه می‌شوند، اما قادر به تفسیر آنها نیستند. به فقره‌ی پیش از این نقل شده می‌توان پاره‌ی ۱۰۷ را اضافه کرد: «چشم‌ها و گوش‌ها برای انسان‌ها گواهان بدی هستند، اگر آنها روح‌هایی داشته باشند که زبان‌نهفم باشند.»^۲ فیلسوفان و شاعران بدند، زیرا دانش را گرد می‌آورند اما قادر به فهم آن نیستند. این مطلب، هر چند در لفافه‌ی واژه‌های آشنا بیان شده است، مفهوم

1. Pind. *Ol.* II, 83-6.

استعاره‌ی پیندار درباره‌ی پیکان‌ها همان چیزی است که افلاطون برای توصیف سبک پیروان هراکلیتوس به کار گرفت (ص: ۲۵ در بالا).

۲. *βαρβαροὺς* شخصی است که صداها را ادا شده از سوی فرد متمدن (یعنی، اهل یونان) را می‌شنود، اما چون یونانی نمی‌داند، نمی‌تواند مقصود او را دریابد.

جدیدی دارد، زیرا مقابله بین سیارانی و حکمت حقیقی امری عمومی در نظر می آید. آرخیلوخوس^۱ بیتی دارد که ضرب المثل شده است، و اغلب به عنوان ضرب المثل نقل می شود و به دیگران نسبت داده شده است: «روباه حيله‌های بسیار دارد، اما خارپشت یک حيله‌ی بزرگ». آئسخولوس نیز به همین شیوه می نویسد: «آن کس که چیزهای بسیار می داند خردمند نیست، خردمند آن است که چیزهای سودمند می داند».^۲

۱. (شاعر قرن هفتم پ.م. - م.)

2. Archil. fr. 103 D. πόλλ' οἷδ' ἀλώπηξ ἀλλ' ἐχῖνος ἐν μέγα.

Aesch. fr. 390 N. ὁ χρήσιμ' εἶδως οὐχ ὁ πόλλ' εἶδως σοφός.

نسبت با متفکران قدیم تر

بسیاری کوشیده‌اند اندیشه‌ی هراکلیتوس در توفیق فلسفی را، با تحت تأثیر این یا آن متفکر پیش از سقراطی دانستن آن، ریشه‌یابی کنند. کی. راینهارت فکر می‌کند که اندیشه‌ی هراکلیتوس کوششی است برای برخورد با استدلال ذوحدین پارمنیدس، و^۱ ا. گیگون کلید این مسئله را در تأثیر مستقیم کسنوفانس یافته است.^۲ اما هیچیک از این کوشش‌ها چندان موفقیت‌آمیز نیست. هراکلیتوس پیش از پارمنیدس می‌نوشت. و شعر پارمنیدس شامل ارجاع کم‌رنگی به هراکلیتوس است. این قول که دیوگنس (نهم، ۵) نقل می‌کند که «بعضی گفته‌اند هراکلیتوس شاگرد کسنوفانس بوده است»، بی‌ارزش است.^۳ هراکلیتوس هرگاه از کسنوفانس یاد می‌کند به شدت

1. Reinhardt, *Parmenides*, 155 ff; Gigon, *Unters. zu H.* 1935.

بررسی نوشته‌ی گیگون توسط بروکر W. Broecker را در *Gnomon*, 1937, 530 ff ببینید. راینهارت را بسیاری از متفکران از جمله خود گیگون نقد کرده‌اند.

۲. «آشکارا غلط است»، ZN, 787, n «محتمل نیست»، برنت 131, EGP. همچنین کربک، ص ۶ را ببینید.

نقادانه است (پاره‌ی ۴۰)؛ گیگون نیز نمی‌تواند ادعا کند که مدرک درونی قوی‌ای در این مورد ارائه داده است. اخیراً جی. ولاستوس (AGP, 1955, 354 ff) این برنهاد را ارائه کرده است که برای فهمیدن هراکلیتوس باید اندیشه‌های او را با دو اندیشمند ملطی، یعنی آناکسیمندر و آناکسیمنس، مرتبط بدانیم. اما هیچ کوششی برای ربط دادن مستقیم و مثبت هراکلیتوس به اسلاف او شانس موفقیت بیشتر نخواهد داشت. به احتمال زیاد او بیش از آنکه چنین کوشش‌هایی فرض می‌کنند، منفرد بوده است. در هر صورت قصد خود وی این بوده است، و این حکم که وی از هیچکس نیاموخته است از اظهارات خود وی^۱، و تحقیر کلی هم‌نوعانش، چه فیلسوفان و چه دیگران، و ویژگی شدیداً فردی اندیشه‌ی او نیز برمی‌آید.

۱. می‌توان به پاره‌ی ۱۰۱، پند پاره‌ی ۷۴ را افزود: نباید «مانند کودکان خانواده‌های ما» عمل کرد. این امر از شیوه‌ی دلفیانه‌ی هراکلیتوس سرچشمه می‌گیرد، که «سخن نمی‌گوید، بلکه اشارت می‌دهد»، و مارکوس اورلیوس که این عبارت را نقل می‌کند (چهارم، ۴۶، یادداشت پاره‌ی ۵) بی‌شک برحق است آن‌جا که این پاره را به معنای «پیروی از سنت» تفسیر می‌کند. همچنین اسنل (Hermes, ۱۹۲۶، ۳۵۸) این نهی را به این معنی می‌گیرد که شخص بر تجربه‌ی شخصی خودش متکی باشد، نه بر سنت یا بر آنچه از دیگران گرفته است.

روش‌های فلسفی: خودکاوی

به این ترتیب، هراکلیتوس پیامش را، که آن را حقیقتی ازلی می‌دانست، از قله‌ی انزوای خودکاوی ابلاغ می‌کند. دیوگنس می‌نویسد: «او پیرو هیچکس نبود، اما می‌گویند در اثر خودکاوی همه چیز را از پیش خود آموخته است.» اکنون از دو مکتب فکری که در قرن ششم آغاز شدند، یعنی ایونی و ایتالیایی، و از مقابله‌ی الهام و تمایلی که عرضه می‌کردند، بعضی تصورات را داریم. سیستم‌های بعدی را اغلب می‌توان در رابطه با این دو مکتب بهتر فهمید؛ یا به عنوان صورت‌های تحول یافته‌ی این یا آن مکتب و کوشش‌هایی برای ترکیب آنها، و یا به عنوان عکس‌العمل‌هایی بر ضد آنها. اکنون وقت آن رسیده است که اندیشه‌ی هراکلیتوس تبیین شود، اگر اصلاً در پرتو اسلاف وی تبیین‌پذیر باشد. هراکلیتوس پس از آشنایی با آموزه‌های هر دو مکتب، نخواست از هیچکدام پیروی کند (همان‌طور که درواقع نخواست از هیچکس تبعیت کند)، و بر ضد فیثاغورس با درشتی خاصی عمل کرد. دیدیم که چگونه فیثاغورس را به دلیل «بسیار دانی» بدون

فهم (پاره‌ی ۴۰) محکوم می‌کند. در پاره‌ی ۱۲۹ داریم: «فیثاغورس پسر منسارخوس بیش از همه‌ی مردم پژوهش (*historie*) کرد، و با گزینش از این نوشته‌ها (?) حکمت خاص خودش را پدید آورد؛ نوعی بسیاردانی، نوعی فریب.»^۱ پاره‌ی ۸۱ نیز متضمن این است که هراکلیتوس فیثاغورس را «پادشاه فریبکاران» می‌نامد، و پاره‌ی دیگری (۳۵) می‌گوید: «مردانی که فیلسوفند باید درواقع بسیاری چیزها را پژوهش کنند.» با نظر به عقیده‌ی شناخته شده‌ی وی درباره‌ی *historie*، و تحقیر دانستن چیزهای بسیار به جای حقیقت واحد، این کلمات باید به شدت طعنه‌آمیز باشند. همچنین وقتی گزینش فیثاغورس به عنوان رئیس متعاطیان *historie* از سوی هراکلیتوس را در حساب آوریم و این احتمال را در نظر داشته باشیم که در آن زمان واژه‌ی «فیلسوف» مخصوصاً بر فیثاغورس و پیروان او اطلاق می‌شده است (جلد ۳ فارسی، ۴۶)، کاملاً آشکار می‌شود که مقصود وی کیست. (درباره‌ی این پاره، همچنین رک: جلد ۳ فارسی، ۱۰۶.)

از تمام این بی‌حرمتی درباره‌ی دیگران می‌توانیم به صورت سلبی روش خود هراکلیتوس را استنتاج کنیم. روش او *historie* نیست، چنانکه هکاتائوس و اندکی بعد هرودوتوس به آن شیوه اشتغال داشتند؛ یعنی، مسافرت به سراسر جهان شناخته شده و پرسش از هرگونه مردم و گردآوری دانش موجود، یا مطالعه‌ی طبیعت خارجی - اجسام آسمانی، پدیده‌های علم کائنات جو و زمین لرزه‌ها و مانند آن - چنانکه ملطیان انجام دادند. روش او بسیار دانی *polymathie* نیز نبود، یعنی یادگیری تا آن جا که ممکن است از مطالعه‌ی شاعران حاصل آید، شاعرانی که در یونان آموزگاران مردم در الهیات و اخلاقیات و موضوعات دیگر از جمله حتی هنر و صنایع شناخته شده بودند. ماهیت روش خود وی در جمله‌ی کوتاهی که پیش از این نیز نقل

۱. من فی المثل با برنت (*EGP*, 134) و کریک (۳۹۰) موافقم که دلیلی برای تردید در اصالت این پاره وجود ندارد.

شد، یافت می‌شود (پاره‌ی ۱۰۱): «من خود را می‌پژوهم.» چند نویسنده‌ی قدیم این اظهار نظر رسمی را نقل کرده‌اند. پلوتارک (Adv. Colot. III 8 c) بر این پاره اضافه می‌کند که سخن دلفی که هراکلیتوس آن را بسیار تحسین می‌کرد، این بود: «خودت را بشناس».^۱

فعل به کاربرد شده (دیزمای δίζημαι) دو معنی اساسی دارد: (۱) جست و جو کردن، چنانکه در ایلیاد، چهارم، ۸۸: «در جست و جوی پانداروس برآمد، تا ببیند می‌تواند او را در جایی بیابد»، یا تتوگنیس ۴۱۵؛ (۲) پرسیدن، جويا شدن کسی، پیدا کردن. نمونه‌ی این کاربرد عبارت است از هرودوت، چهارم، ۱۵۱: «آنها مأمورانی به کرت Crete فرستادند تا بپرسند (یا دریابند، δίζημένους) آیا از کرتیان یا از بیگانگان ساکن کرت کسی به لیبی رسیده است.» اما عبارت دیگری در هرودت، هفتم، ۱۴۲ هست که مخصوصاً برای مقایسه با هراکلیتوس جالب است. زمانی که حمله‌ی ایرانیان حتمی بود، آتانیان کسانی را به دلفی فرستادند تا پیامی دریافت کنند، و آن توصیه‌ی مشهور اعتماد بر دیوار چوبی را دریافت داشتند. پس از بازگشت فرستادگان با آن پاسخ «آراء بسیاری بیان شد و آنها در باب معنی آن غیبگویی جست و جو کردند (δίζημένων)».^۲ هراکلیتوس قطعاً «خود را می‌کاوید»، به این معنا که می‌کوشید طبیعت حقیقی خویش را کشف کند. اما کاربرد ثمربخش این واژه در کتاب هفتم هرودت احتمالاً مقصود او را بهتر روشن می‌سازد. آتانیان در جست و جوی

۱. اگر پاره‌ی ۱۱۶ دیلز واقعاً از هراکلیتوس نباشد، به نظر می‌رسد شاید ریشه در پاره‌ی ۱۰۱ داشته باشد نه چنانکه کریک فکر می‌کند (ص: ۵۶) در پاره‌ی ۲.

2. Hölischer in *Festschrift Reinhardt*, 76

می‌گوید: «واژه‌ی δίζησθαι در استعمال ایونی همواره برای پرسش از کاربرد غیبگویی‌ها به کار می‌رفته است.» اما نمونه‌هایی که وی می‌آورد (ادیسه، پانزدهم، ۹۰، یازدهم، ۱۰۰) هیچکدام ضرورتاً این معنی را ندارند، و او نمی‌تواند عبارت هرودت را نقل کند، این واژه، هر چند در ارتباط با غیبگویی به کار رفته است، هرگز معنی مشورت با آن را نمی‌دهد.

غیبگویی نبودند و از آن سؤال نمی کردند: آنها این کار را انجام دادند و پاسخ خود را دریافت کردند. اما این پاسخ مانند هر غیبگویی دیگر معنای ظاهر و معنای باطن داشت، و آنها کاوش می کردند تا معنای باطن را در زیر ظاهر به دست آورند و حقیقت آن را کشف کنند. سقراط نیز همین کار را انجام داد. هنگامی که یکی از پاسخ های دلفی را با معنایی بس ظاهری به او گفتند، از خود پرسید: «معنی نهفته در این پاسخ چیست؟»^۱ این که چنین لغز، یا معنای نهفته ای باید در پاسخ هاتف وجود داشته باشد صرفاً یک انتظار است، زیرا این انتظار نشان کارآیی طبیعی غیبگویی است. یافتن تبیین جهان و ماهیت حقیقتی واقعیت برای هراکلیتوس مشابه این جریان است، زیرا «واقعیت دوست دارد خود را پنهان کند».^۲ این تبیین بیشتر در لو گوس *logos* (که به زودی از آن بحث خواهم کرد) نهفته است، یعنی، حقیقت واحدی که اندیشه می تواند آن را اخذ کند و بصیرت می تواند کسب کند. اگر کسی بصیرت کسب لو گوس را داشته باشد، می تواند آن را در طبیعت خارجی دریابد، البته نه از طریق انباشت دانش؛ لو گوس در هر کس کاملاً متمثل است.

1. τί ποτε αίνιττεται; *Apol.* 21B.

متفکرانی که گمان می کنند پرسش سقراط درباره ی این پیام نشان این بود که «ثابت کند خدا دروغگوست» وقتی دریابند که سقراط پیش می رود تا خود را عمل کننده ای «در اطاعت از خدا» و آماده در «خدمت» به خدا توصیف کند طبیعتاً خود را با معما رودررو می یابند. اما درواقع آنها سقراط را بد فهمیده اند. سقراط فقط کاری را می کند که هر انسان درباره ی پاسخ دلفی می کند: جست و جوی معنایی که در باطن سخن نهفته است.

۲. پاره ی ۱۲۳: «φύσις καὶ ἡ κρύπτεσθαι φιλεῖ.» به اندازه ی کافی درباره ی معنای فوزیس *φύσις* در این عبارت نوشته اند. کریک، ۳۱-۲۲۷، بحث مشبعی درباره ی دیدگاه های قدیم تر دارد، و خود نتیجه می گیرد فوزیس به معنای «ساختار واقعی» اشیاء است. من با این نظرگاه کریک کاملاً موافقم، اما نمی توانم مانند او نتیجه بگیرم که واژه ی انگلیسی «nature» روی هم رفته ترجمه ی بدی است.

بنابراین، به عقیده‌ی من مقصود هراکلیتوس از دو واژه‌ی پاره‌ی ۱۰۱ نخست این است که «من اندیشه‌ی خود را متوجه درونم می‌کنم و می‌کوشم خویشتن واقعی‌ام را کشف کنم»؛ دوم این است: «من از خویشتن می‌پرسم»؛ سوم این است: «من پاسخ‌ها را مانند پاسخ‌های دلفی، لغزگونه، در حقیقت واحدی پنهان می‌دانم، و می‌کوشم معنای واقعی خویشتن را کشف کنم؛ زیرا می‌دانم اگر خود را بفهمم، لوگوس را نیز که ساختار واقعی هر چیزی است به خوبی درک خواهم کرد.» از این رو شگفت‌انگیز نیست مردی که چنین نظرگاهی دارد سهم بسیار اندکی در آنچه علم می‌نامیم داشته باشد، و بیشتر براساس شهود به نتیجه‌گیری بپردازد تا براساس مشاهده و تحلیل داده‌ها. فیلسوفان بعدی در سنت علمی - مردانی مانند آناکساگوراس، دیوگنس آپولونیایی، اتمیان - هراکلیتوس را نادیده گرفتند، و تأثیرات اندیشه‌ی هراکلیتوس فقط در متفکری عمیق‌تر با بُعد دینی آغاز شد، یعنی در افلاطون.

لوگوس

هراکلیتوس قبل از هر چیز به لوگوس معتقد بود. آغاز کتاب وی توصیف موقری بود درباره‌ی حقیقت، یا هستی واقعی و درباره‌ی لوگوس، که به عقیده‌ی وی هر آنچه را در جریان است تعیین می‌بخشد. این فرض (همراه با گیگون) معقول است که پاره‌هایی که از لوگوس در این معنا می‌گویند، به بخش مقدماتی کتاب هراکلیتوس تعلق دارند. وظیفه‌ی اول ما این است که بکوشیم تا بفهمیم این لوگوس چیست، اما نکته‌ای هست که می‌بایست ابتدا مطرح کنیم. وقتی او می‌گوید «هر چیزی در مطابقت با این لوگوس جریان می‌یابد» (پاره ۱)، یا از «لوگوس که همه‌ی اشیاء را نظم می‌بخشد» (پاره‌ی ۷۲) سخن می‌گوید، به نظر می‌رسد واژه را در معنای خاصی به کار می‌برد. از سوی دیگر، لوگوس واژه‌ای همگانی است که در کاربرد رایجش قلمرو وسیعی از معنا را در بر می‌گیرد، و هراکلیتوس در زمینه‌های دیگر واژه‌ی لوگوس را مانند هر کس دیگر به کار می‌برد. این را نیز نمی‌توان پذیرفت که حتی وقتی هراکلیتوس این واژه را برای مفهوم خاص فلسفه‌ی خود مهیا می‌کند، آن را از کاربردهای متعارفش کاملاً جدا می‌سازد. در جمله‌های زیر

ترجمه‌ی واژه‌ی لوگوس مشکل ندارد: این واژه - مانند دیگر نوشته‌های قرن پنجم - در این جمله‌ها به طرق شناخته شده‌ای به کار رفته است. درواقع آنچه از همشهری وی هرودوت در دست است، می‌تواند در روشن ساختن معنای آن کمک کند:

پاره‌ی ۱۰۸: «هیچیک از کسانی که لوگوس‌های *Logois* آنها را شنیده‌ام، نرسیده‌اند به این ...» (در معنی «اظهارات»، معنی ۱ در زیر).
پاره‌ی ۸۷: «نادان با هر لوگوسی تحریک می‌شود» («شایعه»، «خبر»؛ معنی ۱، در زیر).

پاره‌ی ۳۹: «بیاس ... کسی که بیش از دیگران لوگوس داشت» («اهمیت»، «ارزش»؛ معنی ۲، در زیر).
پاره‌ی ۳۱: «زمین ... اندازه‌ی خود را به همان لوگوس دارد که پیش از آنکه زمین شود داشت» («نسبت»، معنی ۶، در زیر).

به این دلایل بهتر است ابتدا نظری اجمالی داشته باشیم بر کاربرد رایج این واژه در زمان هراکلیتوس. لوگوس در قرن پنجم یا قدیم‌تر به این معانی بوده است^۱:

(۱) هر چیز گفته شده (یا نوشته شده). داستان یا گزارش (هرودوت، یکم، ۱۴۱)^۲، خواه خیالی خواه تاریخ حقیقی (توکودیدس، یکم، ۹۷، از تاریخ وی درباره‌ی جنگ پلوپونز). شرحی از هر چیز، تبیین یک وضعیت یا ویژگی‌ها (Pind. Ol. VII, 21 Pyth. II, 66,). اخبار، وقایع (اورپیدس، IV, 132, Stesichorus, II, I Dichl).

۱. در این جا بحث فلسفی جامع ارائه نمی‌شود. برای بحثی بیشتر رک:

H. Boder in Arch. f. Begriffsgesch. 1958, 82 ff.

۲. من از هر کاربرد واژه یک نمونه می‌آورم، هر چند برخی موارد چنان عمومی‌اند که ده‌ها یا صدها نمونه می‌توان آورد.

باکخانه‌ی، ۶۳۳). گفتار (توکودیدس، یکم، ۲۲، ۱، به هنگام توصیف مشی خود در نوشتن گفتارها؛ این کاربرد شاید تا قرن پنجم همگانی نبوده است، هر چند هرودوت، هشتم، ۱۰۰، ۱ به آن نزدیک می‌شود). صحبت، گفت و گو به طور کلی (ایلیاد، پانزدهم، ۳۹۳، اُدیسه، یکم، ۵۶، پیندار، پوتیا، چهارم، ۱۰۱، آریستوفانس، زنبوران، ۴۷۲، هرودوت، سوم، ۱۴۸، ۱). در معنای پاسخ غیبگو، پیندار، پوتیا، چهارم، ۵۹. شایعه، خبر (توکودیدس، ششم، ۴۶، ۵، هرودوت، یکم، ۷۵، ۳)، در معنی آنچه همگانی یا ضرب‌المثلی گفته شود (مکرر در تراژدی‌ها، فی‌المثل: آئسخولوس، آگیاسس، ۷۵۰، سوفوکلس، تراخینیائه، ۱). یادآوری، توجه دادن. از این رو کسانتیاس Xanthias برده به هنگام مشورتِ خواهش با هراکلس با نظر به گذشته‌ی خود شکایت می‌کند که: «اما از من و از رنج‌های من هیچ لوگوس نیست» (آریستوفانس، غوگان، ۸۷). همچنین گفته شده است که اشیاء باید لوگوس ارزش باشند. (در زمستان سکایی «بارانی که لوگوس ارزش باشد وجود ندارد»، هرودوت، پنجم، ۲۸، ۲. «بزرگ‌تر از لوگوس» در توکودیدس، دوم، ۵۰، به معنی «توصیف بیچارگی» است. به راحتی می‌توان دید در این جا چگونه به معنی «ارزش» و «ارزیابی» نزدیک می‌شویم، که من آن را به عنوان معنی (۲) در پایین جدا کرده‌ام). جنبه‌ی مشترک صرف واژه‌ها، آن چنانکه در تقابل با عمل یا واقعیت‌هاست. چنانکه سوفوکلس، الکترا، ۵۹: «اگر در لوگوس‌ها بمیرم مرا چه می‌شود، در حالی که به واقع سالم هستم؟» هرودوت، چهارم، ۸، ۲: «آنها در لوگوس خود می‌گویند اکثانوس زمین را احاطه کرده است، اما قادر نیستند آن را در واقعیت ثابت کنند»؛ همچنین، میان فیلسوفان، دموکریتوس، پاره‌ی ۸۲، آناکساگوراس، پاره‌ی ۷. معنای اخیر شاید ناشی از این حقیقت است که در ادبیات قدیم‌تر به نظر می‌رسد سخنان فریبنده مکرر به کار آمده است (اُدیسه، یکم، ۵۶، هسیود، پیدایش خدایان، ۲۲۹، ۸۹۰، ارگا،

تحت عنوان سخنان گفته شده یا نوشته شده، هنوز اصلاحات ناشی از قرارداد و توافق را داریم (هرودوت، هفتم، ۱۵۸، ۵)؛ حکم (آنسخوروس، *P. V.*، ۴۰، *Pers*، ۳۶۳)؛ بخشی از اثری مکتوب (هرودوت، پنجم، ۳۶، ۴، هفتم، ۹۳، و مقایسه کنید با تمایز بین یک لوگوس با لوگوس دیگر در هسیود، ارگا، ۱۰۶، کسنوفانس، پاره‌ی ۱، ۷ دیلز - کرانتس، پیندار، پوتیا، دهم، ۵۴)؛ حساب در معنای مالی (هرودوت، سوم، ۱۴۲، ۵، «شما باید لوگوس پولی را که در دستتان جریان داشت، پس دهید»؛ و حساب به طور کلی یا مجازی، هرودوت، سوم، ۱۰۰، ۳: «لوگوس کردار آنان را پس دهید» (مواجهه با حساب، پرداخت تاوان).

(۲) ایده‌ی پیش گفته‌ی «بیان» طبیعتاً به ایده‌ی ارزش و ارزیابی و اعتبار منتهی می‌شود؛ همچنین شهرت (پیندار، ایستیمیا، پنجم، ۱۳ و ۲۶، پوتیا، هشتم، ۳۸). در سوفوکلس (*O. C.*، ۱۱۶۳) گفته می‌شود که حمایت از خدا لوگوس کوچک نیست. این معنا در هرودوت نیز هست، برای نمونه بردن لوگوس در چشمان شخص (یکم، ۱۲۰، ۵)، در چشمان شاه (چهارم، ۱۳۸، ۱)، لوگوس بیشتر یا کمتر (سوم، ۱۴۶، ۳؛ یکم، ۱۴۳، ۲ و غیره). قرار دادن فرد «در لوگوس» محترم داشتن اوست (*Tyrtacus*, 9, I Diehl).

در آنسخوروس، *P. V.*، ۲۳۱ گفته می‌شود که زئوس لوگوس فناپذیران را ندارد. این معنا را می‌توان اینگونه نیز بیان کرد که در چشمان او لوگوس نیست، اما با اینگونه بیان، احتمالاً واژه تحت عنوان «اندیشه» درمی‌آید: «زئوس اندیشه یا غم فناپذیران را ندارد، از فناپذیران پروا ندارد. (همچنین پیندار، *Ol*، هشتم، ۴) هرودوت، یکم، ۱۱۷، و غیره. در یکم، ۶۲، ۲، آتانیان ابتدا «لوگوس پیزیستراتوس *Pisistratus* ندارند»، یعنی: غم او را ندارند).

(۳) مفهوم اندیشیدن و سنجیدن اثبات‌ها و نفی‌ها به عقیده‌ی

یونانیان گفت و گو با خویشتن است. لوگوس این معنا را نیز دربر دارد.^۱ یورپیدس (مدئا، ۸۷۲) این انتقال را نشان می‌دهد، زیرا به شیوه‌ی مدثائی^۲ Medca گفتن «من درباره‌ی آن اندیشیده‌ام»، لفظ به لفظ چنین معنی می‌دهد: «من با خویشتن سخن گفته‌ام» (رک: زنان تروایی، ۹۱۶). در زمان پارمنیدس، لوگوس در این معنا می‌توانست، به عنوان اندیشه یا استدلال، با احساس صرف مقابل نشیند، هر چند همان نویسنده در جای دیگر لوگوس را در معنای شرح حقیقی درباره‌ی اشیاء (۸، ۵۰) یا، جمعاً، در معنای «واژه‌ها» (۱، ۱۵) به کار می‌گیرد.

با نزدیک شدن به این معنا، معنای «لوگوس آنها» (هرودوت، هشتم، ۶، ۲)، طبق متن عبارت خواهد بود از «عقیده». لوگوس عبارت است از آنچه آنها در جواب سؤال خواهند گفت، و آنچه به خود می‌گویند. (۴) معنای دیگری که تحول یافته است عبارت است از مفهوم علت و دلیل یا برهان. «چرا او قربانی‌ها تقدیم کرد، براساس کدام لوگوس؟» (آئسخولوس، خورونائوس، ۵۱۵). «چرا شما بدون لوگوس خاموش هستید؟» (سوفوکلس، فیلومل، ۷۳۰). از این رو داشتن لوگوس درباره‌ی موضوعی خنثی به معنای بحث کردنی یا معقول بودن است (سوفوکلس، الکتر، ۴۶۶): ما از قرن چهارم دست کم آن را با موضوعی شخصی در معنای *avoir raison* (حق داشتن) فرانسوی می‌یابیم (افلاطون، آپولوژی، ۳۴B). ابرهای آریستوفانس مشتمل است بر ستیزه‌ی بین لوگوس (برهان، مورد) بهتر و لوگوس بدتر. احتمالاً به این دلیل که لوگوس اساساً عقل مملوفاست، و دلیلی را به کار می‌گیرد که فقط اقامه شده است، یعنی فقط یک بهانه

۱. به طریق مشابه $\mu\tilde{\nu}\theta\omicron\iota$ در هومر ایلیاد، ۱، ۵۴۵، به معنای اندیشه‌های ناگفته است.

۲. ازن جادوگری که در افسانه‌های یونان به Jason کمک کرد تا پوست گوسفند طلایی را به دست آورد و فرزندان خود را آتش زند. - م.

(سوفوکلس، فیلومل، ۳۵۲)، و گاهی (چنانکه به واقع در آئسخولوس، خوروفائیوس، ۵۱۵) مشکل است اطمینان یافت که آیا دلیل اصلی در مد نظر بوده است یا دلیل جعلی.

(۵) در: مقابل معانی «واژه‌های توخالی» یا «بهانه» عبارت «لو گوس واقعی» (هرودوت، یکم، ۹۵، یکم، ۱۱۶، ۵)، یعنی معنی حقیقت موضوع را داریم، چنانکه در یکم، ۱۲۰، ۲ پادشاهان حقیقی عبارتند از «پادشاهان در لو گوس حقیقی».

تا این جا معانی گفته شده‌ی لو گوس به راحتی در یکدیگر جذب می‌شوند. این واژه معانی دیگری نیز دارد که اندکی اخص اند.

(۶) اندازه، اندازه‌ی تمام. هرودوت، سوم، ۹۹، ۲: «بسیاری از آنها به لو گوس عصر قدیم دست نیافتند».^۱ رک: توکودیدس، هفتم، ۵۶، ۴.

(۷) ارتباط، رابطه، نسبت. آئسخولوس، *Sept.* ۵۱۷ و بعد: هیپربئوس نشان زئوس را بر سپر خود دارد، و دشمن وی نشان تیفون را. چنانکه زئوس تیفون را شکست داد، همان‌طور پیروزی را نصیب هیپربئوس خواهد کرد «برطبق لو گوس نشان‌های خانوادگی» (ارتباط داشتن، مطابق بودن). تئوگنیس، ۴۱۷ و بعد: «من بر سرم زر مالیده‌ام، این است لو گوس برتری در من». هرودوت، دوم، ۱۰۳: «اگر [طغیان] نیل تقسیم‌بندی زمین‌های مرد مصری را برهم زند، وی آن را تعیین می‌کند (مطابق با) لو گوس مرزبندی اصلی». هرودوت در هفتم، ۳۶، ۳، درباره‌ی دوبند کتان و چهار بند پاپیروس سخن می‌گوید: «ضخامت و کیفیت آنها یکسان است، اما بندهای کتان به لحاظ لو گوس سنگین‌ترند» (در نسبت: به طور مطلق دوبند کتان از چهار بند پاپیروس سنگین‌تر نیستند). این معنا بعدها در افلاطون چنان عمومیت یافت که لو گوس بر چیزی بیشتر از «شباهت» دلالت نکرد.

۱. معنی لو گوس در این مورد معادل دقیق واژه‌ی یونانی مترون μέτρον (اندازه) است. رک:

Hom. *Il.* XI, 225 ἤβης ... ἤκετο μετρον.

لوگوس در معنای دقیق نسبت ریاضی یا عقل، مکرراً در نوشته‌های افلاطون و ارسطو به کار رفته است، اما شاید نزدیک‌ترین عبارت در این معنی در قرن پنجم هرودوت، هفتم، ۳۶ باشد که هم اکنون نقل شد. در هر حال، با توجه به گزارش‌های ارسطو درباره‌ی فیثاغوریان قرن پنجم محال است بتوان معتقد شد که آنها این واژه را به این معنا به کار نبرده‌اند.

واژه‌ی لوگوس دو معنای دیگر نیز دارد که مخصوصاً به کاربرد آن در هراکلیتوس مربوط است: «اصل عمومی، قانون، یا قاعده» و «قوه‌ی عقل». این دو معنا در بادی نظر اصلاً یک چیز نیستند، با وجود این در متون همان واژه‌ی لوگوس آمده است؛ جایی که تصمیم برای تعیین ترجمه‌ی بهتر آن مشکل است. نکته‌ی دیگر این است که در قرن پنجم نمونه‌های لازم برای تعیین ترجمه‌ی بهتر کمیاب است.

(۸) اصل عمومی یا قاعده. لوگوس را در بعضی از متون قرن چهارم در این معنا به کار برده‌اند، چنانکه ارسطو در اخلاق از «لوگوس درست» سخن می‌گوید. به نظر می‌رسد بعضی از مثال‌های گرفته شده از قرن پنجم، غلط ترجمه شده‌اند. فی‌المثل LSI تحت این عنوان از پیندار *O. L.* دوم، ۲۲ را، که به نظر می‌رسد به معنی «این گفته» است، و *Nem*، چهارم، ۳۱ را نقل می‌کند. پیندار در دومی می‌گوید: «خود را در میدان نبرد مبتدی نشان خواهد داد، کسی که این لوگوس را نمی‌فهمد که: پیروزی همواره با رنج توأم است.» کلمات اخیر صورت یکی از اعتقادات عرفی یونانیان است، و بی‌تردید درست است که در نظر یونانیان اصلی عمومی، یعنی جنبه‌ای از کارهای متعارف جهان را باز می‌نموده است؛ اما این معنی مستلزم این نیست که لوگوس چیزی بیشتر از «گفته» معنی دهد. این فقره به خوبی نشان اهمیت این حقیقت است که واژه‌ی لوگوس ممکن است برای کسانی که آن را به کار می‌برند، یک باره معنایی را انتقال دهد که برای دیگران دو ایده‌ی از هم جدا هستند، زیرا آنها واژه‌های متفاوتی برای بیان آن دو ایده به

کار می‌برند. در اپیخارموس پاره‌ی ۲، ۱۲، دیلز - کرانتس، (بنابر فرض اصالت پاره) نیز چنین است. در این پاره دیلز λόγος را به خوبی «قانون» ترجمه کرده است، اما به همان خوبی می‌توان آن را «برهان» نیز ترجمه کرد (هیکس Hicks). کاربرد κατὰ λόγον در پاره‌ی مورد بحث، بیشتر از هر دو معنای یاد شده، به معنای (۷) افلاطون، در بالا، نزدیک است. «امروز تو و من غیر از آن چیزی هستیم که دیروز بودیم، و به طریق مشابه در آینده نیز دوباره متفاوت خواهیم بود» (پس عبارت κατὰ λόγον در معنای «به همان نسبت» آمده است).

بی‌شک نزدیک‌ترین نمونه‌ی قرن پنجم جمله‌ی لئوکیپوس فیلسوف است که «هیچ چیز حاصل تصادف نیست، بلکه همه چیز با ضرورت از لوگوس حاصل می‌شود». برنت لوگوس را در این عبارت «سبب» ترجمه می‌کند، و شاید لئوکیپوس اندکی بیش از این در نظر داشته است که هر چیزی دلیل دارد؛ اما از آن جا که جمله معنای کلی و جهان‌شناختی دارد، تقریباً به این معنا نزدیک می‌شود که هر چیزی را قانون‌های عمومی هدایت می‌کنند.

ممکن است پاره‌ی ۵۳ دموکریتوس، به این معنا نزدیک شده باشد: «بسیاری مطابق با لوگوس می‌زیند، هر چند لوگوس را نیاموخته‌اند»، اما در این جا «دلیل درست»، مانند (۴) در بالا، ترجمه‌ی خوبی به نظر می‌رسد. مشابه با آن در افلاطون، جمهوری ۵۰۰c، فیلسوف در مطالعه‌ی جهان در آنچه مطابق لوگوس به خوبی نظم داده شده است تأمل می‌کند، و از این جاست که ممکن است کسی فرض کند که جهان به معنای قانون طبیعی است؛ اما جوت و گرنفورد در ترجمه‌ی آن به ترتیب به «مطابق با عقل» و «جایی که عقل هدایت می‌کند»، بی‌شک برحق‌اند.

(۹) قوه‌ی عقل. این معنا آشکارا به معانی (۳) و (۴) نزدیک است، و در بین نویسندگان قرن چهارم متعارف است، زیرا به عقیده‌ی آنها

آنچه انسان را از حیوانات دیگر متمایز می‌کند، داشتن لو گوس است. همین معنا را در فقره‌ی هم‌اکنون نقل شده‌ی جمهوری نیز می‌بینیم. با این حال، یافتن نمونه‌ای از این معنا در قرن پنجم ممکن است دشوار باشد، مگر اینکه اشعار اپیخارموس متعلق به این قرن باشد.^۱ ممکن است دموکریتوس نیز، در پاره‌ی ۵۳، که در بند قبل نقل شد، به این معنا نزدیک شده باشد. (البته خود هراکلیتوس از این بررسی مستثنی است.)

(۱۰) معنای دیگر متعارف در قرن چهارم، که یافتن رد آن در قرن پنجم مشکل خواهد بود، عبارت است از تعریف، یا بیان صورت‌بندی شده‌ی طبیعت ذاتی اشیاء. ارسطو این معنا را مرتب، و البته فقط به صورت مهذب‌تر کاربرد قدیم‌تر، به کار می‌برد: شرح یا توصیف چیزی به تعریف آن چیز نزدیک می‌شود. در این جا نکته‌ی مهمی که باید مانند همیشه به آن توجه کنیم این است که کدام یک از معنای واژه از همان شروع به کار بستن آن از معانی و کاربردهای دیگر واژه جدا شده و در ذهن نویسنده تأثیر گذاشته است. فی‌المثل، لو گوس، چنانکه دیدیم، می‌تواند در معنای «سبب و علت» به کار آید، و از نظر افلاطون و ارسطو لو گوس (تعریف) هیچ چیزی تمام نیست مگر بر علت و سبب وجود آن مشتمل باشد.

(۱۱) واژه‌ی لو گوس در یونانی عمومی‌ترین واژه است، از این رو شگفت‌انگیز نیست که گاهی در متون خاصی یافت شود که واژه به واژه برابر انگلیسی نداشته باشد. مانند هرودوت، ۱، ۱۴۱، ۴: «با لو گوس مشترک تصمیم گرفتند بقیه‌ی ایونی‌ها را بفرستند» (موافقت کردند بفرستند)؛ ۳، ۱۱۹، ۱: «داریوش بیم داشت که آن شش نفر با

۱. اپیخارموس، پاره ۵۷ دیلز - کرائتس. آتناثیوس این اشعار را به نوازنده‌ای به نام خرسوگونوس، که می‌گویند معاصر آلکیبیادس بود، نسبت داده است. (رک: دیلز - کرائتس، ۱، ص ۱۹۴) دیلز این اشعار را چنین توصیف می‌کند «اشعاری ضعیف، با بازتاب‌های هراکلیتوسی و فیثاغورسی». این اشعار حتی در بهترین احتمال، به اواخر قرن پنجم متعلقند.

لو گوس مشترک عمل کرده باشد» (هماهنگ یا متحد)؛ ۳، ۱۱۹، ۱:
 «آنهايي که گفته می شود در لو گوس هم پيمانان هستند» (آنهايي که
 هم پيمانان شما نامیده می شوند). همچنین است در مثال ذکر شده در
 (۵): «آنهايي که در لو گوس حقيقي پادشاهند» (آنهايي که حقيقتاً
 پادشاهند).

گزارش بالا درصدد روشن ساختن چیزی بود که در لغت نامه ها
 ضرورتاً مبهم می نماید، و آن این که واژه و اندیشه نظیر یکدیگرند، و
 مفاهیمی که یونانیان از این واژه ی واحد می فهمیدند در ذهنشان بیشتر با هم
 ارتباط نزدیک دارند تا در ذهن کسانی که واژه ای با این شمول ندارند. جدا
 ساختن این مفاهیم از یکدیگر به هنگام خواندن متون یونانی مشکل و گاهی
 نادرست است. دانستن مقصود واقعی نویسنده از این واژه نیز همواره آسان
 نیست.

کتاب هراکلیتوس چنین آغاز می شود:

هرچند این لو گوس [که توصیف خواهم کرد] همواره وجود دارد (یا
 راست است)^۱، انسان ها ناتوانی خود را از فهمیدن آن اثبات می کنند

۱. از زمانی که ارسطو (خطابه، ۴۰۷ و بعد) به ابهام واژه ی $\alpha\lambda\epsilon\iota$ بدون حل کردن آن
 توجه کرده است، محققان گفته اند که این واژه یا وصف $\epsilon\acute{o}\nu\tau\omicron\varsigma$ است (چنانکه
 هیپولیتوس فکر می کند) و یا وصف $\alpha\lambda\epsilon\iota\acute{\upsilon}\nu\epsilon\tau\omicron\iota$. در مورد صاحب نظران هر
 دو طرف رک: Krik, *II C F*, 32 a، و در مورد آنهايي که وصف
 $\epsilon\acute{o}\nu\tau\omicron\varsigma$ می دانند ریترو پرلر (*Hist. Gr Phil.* 32 a) و کرنفورد (*Princ.*
Sap. 113) را نیز اضافه کنید. خود کریک آن را وصف $\alpha\lambda\epsilon\iota\acute{\upsilon}\nu\epsilon\tau\omicron\iota$ می داند.
 استدلال وی مسئله را پایان نمی بخشد. من فقط می توانم بگویم که به نظر من
 جدا کردن $\alpha\lambda\epsilon\iota$ از $\epsilon\acute{o}\nu\tau\omicron\varsigma$ غیر طبیعی و غیر ممکن است. موضوع با این سخن
 کریک چندان تفاوت نمی کند که $\epsilon\acute{o}\nu\tau\omicron\varsigma$ $\alpha\lambda\epsilon\iota$ «قطعاً چیزی را بیان می کند که
 هراکلیتوس باور دارد؛ و فقط براساس بودن $\alpha\lambda\epsilon\iota$ با $\alpha\lambda\epsilon\iota\acute{\upsilon}\nu\epsilon\tau\omicron\iota$ رد شده است»
 (ص: ۳۵). این نیز ممکن است که $\tau\omicron\upsilon\tilde{\nu}\omicron\epsilon$ را محمول $\epsilon\acute{o}\nu\tau\omicron\varsigma$ تفسیر کرد و
 عبارت را اضافه ی ملکی دانست: «بودن لو گوس چنان است که می گویم».

زمانی که یک باره آن را می شنوند، همچون پیش از شنیدن آن. زیرا، هر چند همه چیز مطابق با این لوگوس پدید می آید، انسان ها چنان در نظر می آیند که گویا نادانند، زمانی که آنها اینگونه کلمات و چیزهایی را که در پیش می نهم تجربه می کنند، و هر چیز را طبق طبیعت آن از چیزهای دیگر جدا می سازم و بیان می کنم که آن چگونه است. دیگران از آنچه به هنگام بیداری انجام می دهند ناآگاهند همانگونه که آنچه را در خواب ببینند فراموش می کنند.^۱

پاره ی ۵ اضافه می کند: «گوش کنید نه به من بلکه به لوگوس، خردمندی است موافقت^۲ با اینکه همه چیز یکی است.» این دو پاره به ما می گویند که لوگوس عبارت است از (الف) چیزی که شخص می شنود (معنای مشترک)، (ب) آنچه به همه ی پدیده ها نظم می دهد، یک گونه قانون کلی شدن،^۳ (ج) چیزی دارای وجود مستقل از کسی که بیانی لفظی از آن

۱. بی تردید حق با کرنفورد (*Princ. Sap.* 113) است که زبان هراکلیتوس در این جا و در جاهای دیگر را رمزآمیز می داند. درباره ی ἄϋντοι رک: *Theo sm. p. 14 Hiller*: آنهایی از بیان عرفانی محرومند که دستانی ناپاک دارند. این مطلب در *Isocr. Paney, 157* استادانه بیان شده است: بیانیهِ سرودخوانان و پیشگویی کنندگان در ایوسیس خون ریزان و بربرها βαρβαροι را استثناء می کند (منعکس شده در هراکلیتوس، پاره ی ۱۰۷، βαρβαρους ψυχὰς ἐχόντων، آنهایی که روح های وحشی دارند). ἄττειρος (به ویژه در ارتباط با λόγος) تحریم پرستش در آریستوفانس، غوگها، ۳۵۵ را به یاد می آورد. همچنین رک: به ارجاعات مربوط به *kykeon* در پاره ی ۱۲۵.

۲. ὁμολογεῖν، یعنی آوردن λόγος خود شخص در موافقت.

۳. من در این جا پاره ی ۷۲ را حذف می کنم که از λογῶ τω τὰ οὐατὰ οὐατὶ سخن می گوید زیرا برنت آن را به عنوان افزوده ی مارکوس اورلیوس، که پاره را نقل می کند، رد کرده است. کریک نیز این پاره را «اصیل و آمیخته با تفسیر مارکوس» توصیف می کند (*HCF*, 44). من خود، با نظر به پاره ی ۱ و پاره ی ۶۴ دلیلی نمی بینم که فرض کنیم این پاره تفسیر آزاد رواقی است.

ارائه می‌کند.

پاره‌ی ۲ اندکی ما را فراتر می‌برد: «شخص باید از آنچه همگانی است پیروی کند؛ اما هر چند لوگوس همگانی است، بسیاری از مردم چنان زندگی می‌کنند که گویا فهمی مستقل و از آن خود دارند». این مفهوم «همگانی» در پاره‌ی ۱۱۴ توضیح داده شده است^۱: «شخص باید با عقل^۲ و اعتماد بر آنچه برای همه مشترک است سخن گوید، همانگونه که شهر در قانون خود، و بلکه استوارتر از آن؛ زیرا تمام قانون‌های انسانی به وسیله‌ی قانونی الهی پرورده می‌شود؛ قانونی که تسلط خود را تا آن‌جا که اراده کند می‌گسترده و برای همگان کافی است و بیش از کافی است».

لوگوس همگانی است، و کسب «همگانی» فضیلت است، و گناه واماندن از حکمت متوجه خود شخص است. هراکلیتوس، به نحو پارادکسیکال، مدعی است که تنها یا مخصوصاً تنها کسی است که این

۱. پاره‌ی ۱۱۴ را ممکن است در متن هراکلیتوس بین پاره‌های ۱ و ۲ قرار داد (کریک، *HCF*, 48f).

۲. جناس $\xi\upsilon\nu\tilde{\omega}$... $\xi\upsilon\nu\ \nu\acute{o}\omega$ برای یکسان گرفتن آنچه همگانی است با تأمل عقلانی (یعنی: لوگوس) جا باز می‌کند. بی‌تردید وقتی وی واژه‌ی $\xi\upsilon\nu\iota\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$ را به کار می‌برد، چنانکه در پاره‌ی ۵۱، این ارتباط را در نظر دارد. هراکلیتوس در جاهای بسیار نشان می‌دهد که او هنوز در مرحله‌ی اندیشه است وقتی شباهت لفظی را مملو از معنایی بزرگ‌تر از آنچه اکنون مجاز است ظاهر می‌کند. رک:

krik, *HCF*. 198. Snell (*Hermes*, 1926, 368, n.2).

مقایسه کنید با آئسخولوس، آگیاسس، ۱۰۸۱ (ویرانگر - آپولو)، (Helen = 689 $\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\nu\alpha\upsilon\varsigma$ ، و Sept. 405، و 829.

کلثانتس در سرود خود خطاب به زئوس این پاره را به یاد می‌آورد. ۲۰ و بعد:

$\omicron\upsilon\tau\ \acute{\epsilon}\sigma\omicron\rho\tilde{\omega}\omega\iota\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \kappa\omicron\iota\nu\acute{o}\nu\ \nu\acute{o}\mu\omicron\nu\ \omicron\upsilon\tau\epsilon\kappa\lambda\acute{\upsilon}\omicron\nu\sigma\iota\nu\,.$

$\tilde{\omega}\ \kappa\epsilon\nu\ \mu\epsilon\iota\theta\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\iota\ \sigma\tilde{\upsilon}\nu\ \nu\tilde{\omega}\ \beta\acute{\iota}\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\theta\lambda\acute{o}\nu\ \acute{\epsilon}\chi\omicron\iota\epsilon\nu\,.$

بازتاب دیگر در رواقیان را کریک *HCF*, 49 f نقل کرده است (با نظر به روش بعضی متفکرین جدید، باید از آنها متشکر بود که نکوشیده‌اند رابطه را وارونه نشان دهند).

لوگوس همگانی را کسب کرده است. اما این تفصیر دیگران است که تمام آنچه را می بینند حقیقت می پندارند، چنانکه در پاره‌ی ۷۲ می گوید: «آنها خود را از آنچه همواره با آن برخورد دارند، دور نگه می دارند» (همچنین رک: پاره‌ی ۳۴، ص ۲۸ در بالا).

لوگوس برای همگان مشترک است، و آنچه مشترک است عقل یا بصیرت است، این مطلب از پاره‌ی ۱۱۴ برمی آید (با جناس آن در ۷۵۷ و ۷۵۸).^۱ از این رو جنبه‌ی دیگر لوگوس این است که دربر گیرنده‌ی عمل تفکر و تأمل است.^۲

۱. ۷۵۷ و ۷۵۸ (هر چند واژه‌ی دوم را در هومر به سختی می توان به چیزی جز «دیدن» ترجمه کرد: ایلیاد، سوم، ۲۱، ۳۰، پنجم، ۵۹۰، ۷۱۱ و غیره) نه تنها بر ادراک با حواس، بلکه بر تشخیص هویت identity و معنای مدرک نیز مشتملند. درباره‌ی کاربرد قدیم تر واژه رک: K. von Fritz in *CP*, XL and XLI (1945-6), XXXVIII (1943). یک نمونه‌ی روشن این است که در ایلیاد، سوم آفرودیت در هیئتی مبدل بر هلن به صورت یکی از ندیمه‌های کهن سالش ظاهر می شود. هلن وی را در هیئت مبدل می بیند و به زودی درمی یابد که در حضور الهه است. واژه‌ی به کار رفته در این جا عبارت است از ἐνόησε (بیت ۳۹۶). به همین ترتیب اپیخارموس نیز نوشت (پاره‌ی ۱۲ دیلز - کرانتس): «*nous* است که می بیند و *nous* است که می شنود؛ بقیه کر و کورند»، یعنی، بدون حس برتر که پیام‌های حواس را تفسیر کند، ادراک‌های حسی آنها چیزی نیست. همان‌طور که خود هراکلیتوس به حق می گوید (پاره‌ی ۴۰)، یادگیری پدیده‌های بسیار، بدون داشتن *nous* برای تحصیل معنای آنها، ممکن است. پاره‌ی ۳۴ به اپیخارموس بیشتر نزدیک می شود.

برابری «همگان» در حق اندیشیدن در پاره‌ی ۱۱۳ تکرار شده است: ۷۵۷ و ۷۵۸ ἐστι παῶσι τὸ φρονεῖν [= اندیشیدن برای همگان مشترک است]، که به گمان کریک این پاره چیزی نیست به جز روایت کوتاه و غیر دقیقی از معنای عمومی پاره‌ی ۲ (HCF, 56). من اعتراض‌های او را قاطع نمی دانم.

۲. کریک می نویسد (ص: ۶۳) که «عقل جهانی، که آدمیان در آن سهیم‌اند» تفسیر رواقی لوگوس است، و اینکه «در این تفسیر چیزی وجود ندارد که با معنایی که هراکلیتوس از λόγος در نظر دارد مرتبط باشد؛ او گمان می کند، زیرا هراکلیتوس حالت عینی اشیاء را توصیف می کند، که در همه‌ی اشیاء و همه‌ی

تا کنون سبک عمداً غیبگویانه‌ی هراکلیتوس، و ویژگی بدیع و از هم گسیخته‌ی اظهارات او در ابلاغ پیامش را مورد توجه قرار دادیم. استنتاج یک جهان‌بینی یا نظام فکری از این اظهارات، مستلزم حلقه‌های ارتباطی است که در پاره‌ها وجود ندارند، از این رو باید از تأملات نظری به حاصل آیند. علاوه بر آن، هرگونه توضیح پیوسته چنان با خلق و خوی خود هراکلیتوس بیگانه است که کیفیت پیام او را تغییر می‌دهد. با وجود این من با دیگران در این عقیده سهیمم که بسیاری از پاره‌ها چنان با یکدیگر مناسبتند که ابتدا انتظار نمی‌رود، به نحوی که آنچه اظهارات منفرد و استعاره‌ای در نظر می‌آید، درواقع اجزای کامل تصور واحدی از جهان و از انسان به مثابه جزئی از آن است. توجه داشتن به اینکه این جهان‌بینی تا چه اندازه تأثیرات متفاوتی در گذشته داشته است و در آینده نیز خواهد داشت قطعاً دلسرد کننده است، اما باید کوشش خود را کرد.

به نظر می‌رسد بعضی از نظام‌های پیش از سقراطی حاصل ایده‌ی مرکزی واحدی هستند، چنانکه روشن ساختن آنها در توضیحی پیوسته مشکل است. این نظام‌ها مانند دوایری هستند که هراکلیتوس می‌گوید «آغاز و انجام‌شان مشترک است» (پاره‌ی ۱۰۳)، یا چنانکه فروریوس آن را

انسان‌ها مشترک است، اما نه با مستلزمات معرفت شناختی. قطعاً رواقیان مفهوم لوگوس را به عنوان عقل گسترش دادند و بر آن تأکید کردند، اما به نظر می‌رسد که این امر بیشتر دور می‌رود. غیرممکن است هراکلیتوس علی‌رغم آن همه اصالت، استعمال عینی خود از λόγος را از استعمال رایج این واژه در زمان معاصرش این چنین سفت و سخت جدا کند، به ویژه از آن جهت که وی منطق‌دان نبود، بلکه بنابر نقل کریک (ص: ۳۹۶) «چنانکه زبان خود وی نشان می‌دهد، در سنت اندیشه‌ی شعری زندگی کرد». من تردید دارم که بتوان با ملاحظه‌ی کریک در ص ۳۹۶ موافق بود که «برای هراکلیتوس بین لوگوس آن چنانکه در ذهن انسانی درک می‌شود و لوگوس عمل کننده در طبیعت چندان جدایی سفت و سختی وجود ندارد». در هر صورت باید بگویم که مدرکی داریم که براساس آن لوگوس برای هراکلیتوس تنها «درک شده در ذهن انسانی» نبود، بلکه شامل قدرت فعالیت ذهن در ادراک نیز بود.

تفسیر می‌کند: «هر نقطه‌ای که به آن فکر کنید، هم آغاز است هم انجام.»^۱ از هر نقطه‌ای می‌توان در این نظام‌ها وارد شد، و می‌توان امیدوار بود که در پایان کل نظام را دید. یافتن بهترین نقطه‌ی آغاز و روشن‌ترین نظم، که این اجزاء را به عنوان یک کل عرضه کند، آسان نیست، اما می‌توان وارد شد و کوشید.

در پاره‌ی ۱، هراکلیتوس مردم را مقصر می‌داند که به هنگام ساعات بیداری چنان عمل می‌کنند که گویا در خوابند. اگر پاره‌ی ۷۳ را بپذیریم^۲، او در جای دیگر می‌گوید: «غلط است عمل کردن و سخن گفتن به سان خُسبیدگان.» در نظر اول ارتباط منطقی چندانی بین این انتقاد و دستور موجود در پاره‌ی ۲ «پیروی از همگانی» به نظر نمی‌رسد. گفتن بیدار شو و توجه کن معمولاً بسنده است، اما معمولاً اطلاعاتی درباره‌ی آموزه‌ای که فعلاً توجه ما به آن جلب شده است به دست نمی‌دهد. با وجود این، این فقط بخشی از آن است. حلقه‌ی ارتباط در فقره‌ای از پلوتارک آمده است: «هراکلیتوس می‌گوید بیداری، سهمی شدن در جهان همگانی است، اما هر مرد وقتی می‌خوابد به آگاهی از جهان شخصی باز می‌گردد.»^۳ ما اکنون باید رشته‌ای از اندیشه‌هایی را دنبال کنیم که تصور هراکلیتوس از خواب و بیداری را توضیح می‌دهند، و ارتباط آنها با اصولی را پی بگیریم که جهان را

-
۱. دست کم خود یکی از پیش از سقراطیان به این ویژگی این سیستم‌ها توجه کرده است. پارمنیدس می‌نویسد (پاره‌ی ۵): «برای من یک چیز، همه است، نقطه‌ای که از آن آغاز کنم؛ زیرا بار دیگر بدان جا خواهم رسید.»
 ۲. کریک معتقد است که این پاره تفسیر مارکوس اورلیوس از بخش پایانی پاره‌ی ۱ است.

3. *De Superst.*, 166 c

(هراکلیتوس، پاره‌ی ۸۹) کریک این پاره را رد کرده است و آن را تلفیقی از آخرین بخش پاره‌های ۱ و ۲ می‌داند، اما ولاستوس به شدت از آن دفاع کرده است در

AJP, 1955, 344-7.

هدایت می‌کنند. این کار چیزی را مطرح خواهد کرد که برای ارزیابی موقعیت هراکلیتوس در تاریخ اندیشه‌ی یونان، اهمیت اساسی دارد. تا زمان هراکلیتوس جهان‌های مادی و روحانی بدون مسئله‌ای چشم‌گیر با یکدیگر وحدت داشتند و بعدها به روشنی از یکدیگر متمایز شدند. بخش بزرگی از ابهام هراکلیتوس از این حقیقت ناشی می‌شود که اندیشه‌ی تند و تیز وی او را به واقع به مرحله‌ای کشاند که مستلزم جدایی ماده و روح، یا به همان اندازه امور انضمامی و انتزاعی، از یکدیگر بود، اما او هنوز در خط تفکر قبلی در عمداً نادیده گرفتن این جدایی است. فلسفه قبل از رسیدن به این مرحله مجبور بود ضربه‌ی عقلانی‌یی را که از پارمنیدس دریافت کرد تحمل کند. همانگونه که کریک دریافته است (HCF, 53)، هراکلیتوس قادر نبود غیر از هستی جسمانی هیچگونه «هستی» دیگر را معین کند. فراموش کردن نزدیکی مفاهیم و تصورات او به جهان انضمامی و مادی، و تفسیر آنها با اصطلاحات انتزاعی آسان است.

دیدیم که لوگوس هم اندیشه‌ی انسانی است و هم اصل هدایت‌گر جهان.^۱ به واقع این نشان نزدیک شدن هراکلیتوس مانند اسلاف خود^۲، به

۱. کریک با مورد اول موافق نیست. توصیف وی از جنبه‌ی دوم لوگوس ارزش نقل دارد (HCF, 39): «طریق سازمان یافته‌ای که (همانگونه که هراکلیتوس کشف کرد) همه‌ی اشیاء بدان طریق کار می‌کنند؛ «طرح» (در یک معنای غیر غایت‌شناختی)، «قاعده»، حتی «قانون» (چنانکه در «قانون‌های نیرو») خلاصه‌های ممکن‌اند. «اصل» بسیار مبهم است؛ اعتقاد من این است که اگر عبارت مایه‌ی زحمت «فرمول‌های اشیاء» را ترجمه λόγος در پاره‌ی ۱ و ۲ و ۵۰ بدانیم با ابهام کمتری مواجه خواهیم شد. در این فرمول‌ها ایده‌ی اندازه مضمن است.»

2.Cf. Gigon, *Unters. zu H.* 3 f.

گیگون در پاره‌ی ۱ مقابله‌ی بین لوگوس به عنوان هستی (ἔων) و جهان شدن (γεννομένης) را که از الگوی آن پیروی می‌کند مورد توجه قرار می‌دهد. کریک تردید می‌کند که هراکلیتوس آگاهانه بین εἶναι و γίγνεσθαι مقابله

آرخبه است، که عموماً هر دو ویژگی را با هم دارد. این سخن درباره‌ی اندیشه‌ی فیثاغوری نیز صادق است، که با اصطلاحات بیشتر مادی در هوای آناکسیمنس ظاهر شد، که همزمان ماده‌ی اولیه‌ی الهی و زنده‌ی جهان و عنصر روح و ذهن موجود در ما بود. در هراکلیتوس نیز لوگوس تجسمی مادی دارد.

این لوگوس - قانونی که جهان را نظم می‌دهد، و قانونی که اذهان انسانی می‌تواند آن را درک کند - چون جهانی و فراگیر است، البته برای همگان مشترک هم هست. وقتی هراکلیتوس با اصرار می‌گوید که ما باید آنچه را همگانی است دریابیم، مقصود او این نیروی بخشی مادی و بخشی روحانی است که نظم عقلانی جهان را می‌سازد. در زبان اندیشه‌ی پیش از سقراطیان این امر همگانی همه چیز را «هدایت می‌کند» و بر آنها «فرمان می‌راند». این استعاره‌ی برگرفته از دریانوردی در پاره‌ی ۶۴: «آذرخش بر همه چیز فرمان می‌راند» (یعنی، نیزه‌ی آتشین زئوس خدای خدایان، طبیعتاً برای نشان دادن قدرتی استعمال شده است که جهان را هدایت می‌کند)، و پاره‌ی ۴۱ استعمال شده است. متأسفانه متن و معنای پاره‌ی اخیر به شدت آشفته است، اما ولاستوس، در مقابل کریک و دیگران، با ترجمه‌ی آن به صورت زیر، شکل معقولی از آن را ساخته است: «حکمت یک چیز است، دانستن اندیشه‌ای که به وسیله‌ی آن همه‌ی اشیاء بر همه‌ی اشیاء فرمان می‌رانند.»^۱

برقرار کرده باشد، اما این امر در عصر او ممکن است.

Cf. Simonides, 4, lines 1 and 6 Diehl,

به همراه تفسیرهای

H. D. Verdam (*Mnemos.* 1928, 299-310) and L. Woodbury (*TAPA*, 1953, 153-63).

۱. در پاره‌ی ۶۴ فعل $\sigma\acute{\iota}\alpha\kappa\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ و در ۴۱ $\kappa\upsilon\beta\epsilon\rho\nu\acute{o}\nu$ به کار رفته است. (هر دو فعل در متن کتاب به steer ترجمه شده‌اند و من آن را به «فرمان راندن» ترجمه کردم - م.)

افلاطون (فیلبوس. ۲۸D) از اسلاف سخن می‌گوید، که می‌گفتند ... جهان به

ترجمه‌ی مطلوب کریک چنین است: «... مهارت یافتن در داوری صحیح، که چگونه همه چیز بر همه چیز فرمان می‌راند.» «فرمان راندن steering» مشکوک نیست، و، چنانکه کریک می‌گوید (ص: ۳۹۰)، این کلمه پاره‌ی ۶۴ را به شخص یادآوری می‌کند، و «باید چیزی شبیه آتش باشد که «همه چیز را از طریق همه چیز فرمان می‌راند». ... مسیر کل هر یک از اشیاء جدا نتیجه‌ی «فرمان راندن» است، یعنی، یا عملکرد وابسته به ذهن است و یا دست کم شبیه است به آنچه ذهن تدبیر می‌کند.^۱

این که نیروی الهی آورنده‌ی نظم عقلانی در جهان در عین حال موجودی فیزیکی و مادی است چیزی است که فقط در جو عمومی تفکر قدیم تر قرن پنجم باید انتظار داشته باشیم. این بدین معناست که ما به وسیله‌ی ابزارهای فیزیکی سهم خود از آن را برگیریم، ابزارهایی که شامل نفس کشیدن و منافذ (πόροι) اندام‌های حسی است. در هراکلیتوس، برخلاف پارمنیدس، تحقیر کلی ادراک حسی دیده نمی‌شود، زیرا به عقیده‌ی پارمنیدس ذهن در نادیده گرفتن یکجای حواس کار خوبی می‌کند. اما به عقیده‌ی هراکلیتوس، حواس فقط «گواهان بد» هستند، گواهانی بد برای کسانی که روح‌شان فاقد بصیرت فهم پیام آنهاست (پاره‌ی ۱۰۷) - هر چند به واقع این مطلب فقط شامل اکثریت مردم است. او حتی

وسيله‌ی عقل و هوش نظم دهنده‌ی شگفت رهبری می‌شود.

درباره‌ی خواندن و ترجمه‌ی پاره‌ی ۴۱ رک:

krik, *HCF*, 386-90 and Vlastas, *AJP*, 1955, 352 f.

ساخت کریک از γυνώμην به عنوان مفعول پس از ἐπίστασθαι به جای موضوع مستقیم (که در آن از هایدل و راینهارت و گیگون پیروی می‌کند) بر این باور مبتنی است - و او با هایدل Heidel هم عقیده است - که برابر گرفتن γυνώμη با لوگوس، و اصل مستقل هدایت دانستن آن ایده‌ای رواقی است.

۱. به نظر می‌رسد این مطلب تا حد زیادی آنچه را کریک با رد کردن برابری γυνώμη با لوگوس و دانستن لوگوس به عنوان اصلی الهی رد کرده بود پس می‌زند.

فراتر می‌رود و می‌گوید (پاره‌ی ۵۵) «چیزهایی که می‌توان دید و شنید و یاد گرفت - این‌ها هستند آنچه ترجیح می‌دهم»، و بر ارزش نسبی تجربه‌ی دست اول و مسموعات حکم می‌کند (پاره‌ی a ۱۰۱) «چشم‌ها گواهانی دقیق‌تر از گوش‌هایند». هر چند هراکلیتوس آنها را که فقط گردآوری داده‌ها را بلدند بدون اینکه نوس داشته باشند تا از آنها نتایج صحیح استنتاج کنند، تحقیر می‌کند، باید گفت او ضرورت اولیه‌ی ادراک حسی دقیق از پدیدارها را برای کشف لوگوس که اساس چیزهاست و آنها را تبیین می‌کند دریافته است (رک: کریک *HCF*، ۶۱).

از این رو، حواس برای انسان مجاری ابتدایی ارتباط با لوگوس در خارج‌اند. لازم است در این جا پاره‌های واقعی هراکلیتوس را به کمک شرح سکستوس امپیریکوس از آموزه‌ی وی تکمیل کنیم، چه هر چند این شرح در زمان‌های بعد به ویژه با اصطلاحات رواقی بیان شده است، برای بد گمان شدن به سلامت فهم عمومی او دلیلی وجود ندارد.^۱ به عقیده‌ی وی «لوگوس الهی و همگانی چیزی است که ما با سهیم شدن در آن *Logikoi* (قادر به اندیشیدن) می‌شویم». او با تفسیر پاره‌های ۱ و ۲، که به زودی عین آنها را می‌آورد، اضافه می‌کند که برای هراکلیتوس شاخص حقیقت این است که «آنچه برای همگان به طور مشترک ظاهر شود درست است، زیرا به وسیله‌ی لوگوس الهی و همگانی تحصیل می‌شود؛ اما به آنچه برای یک فرد رخ دهد نباید باور داشت».

حواس مجاری هستند که از طریق آنها، درست به خوبی تنفس، لوگوس را به معنای فیزیکی و لفظی کلمه به درون می‌کشیم. حواس به

1. *Math.* VII, 126 ff., DK, 22 A 16.

کریک می‌پذیرد که این ایده‌ها اصالتاً هراکلیتوسی‌اند، دست کم بر این اساس که «برای هراکلیتوس فعالیت سودمند روح به برخورد آن با عالم خارج و با لوگوس مادی بستگی دارد، که چنانکه سکستوس به ما می‌گوید از طریق تنفس امکان‌پذیر است» (*HCF*, 341).

پنجره‌هایی تشبیه شده‌اند که از طریق آنها «عقل» (*nous*) موجود در ما» در ساعات بیداری آنها را باز می‌کند و در برخورد با آنچه اطراف را احاطه کرده است «قدرت اندیشیدن را به کار می‌اندازد». اما در ساعات ~~بیداری~~ ^{خواب}، این مجاری حواس (*αἰσθητικοί πόροι*) بسته می‌شوند، و عقل نیز به این ترتیب «از ترقی کردن به همراه آنچه در خارج قرار دارد باز می‌ماند» (*χωρίζεται τῆς πρὸς τὸ περιέχον συμφωνίας*). ولی از آن‌جا که هنوز زنده‌ایم، جدایی کامل نیست. سکستوس می‌گوید، در این حال تنفس «مانند ریشه‌ای» به عنوان تنها ابزار ارتباط با عالم خارج حفظ می‌شود. و هنوز در فعالیت جهانی شرکت داریم، فعالیتی که بی‌تردید به سبب آن است که مارکوس اورلیوس^۱ به ما می‌گوید که «هراکلیتوس می‌گوید حتی خُسبیدگان در فعالیت‌اند و با آنچه در جهان رخ می‌دهد همکاری دارند». به نظر می‌رسد تنفس برای بقای زندگی کفایت می‌کند، اما نه برای زندگی عقلانی، و از این رو وقتی عقل باز ایستد قدرت خاطره‌ی خود را از دست می‌دهد. سپس سکستوس پاره‌ی ۲ و واپسین جمله‌ی پاره‌ی ۱ را در حمایت از تفسیر خود نقل می‌کند.

به هنگام خواب به دنیای شخصی خود باز می‌گردیم. هیچکس در رؤیاهای ما شریک نیست، چنانکه در تجربه‌های بیداری ما شریک است. و رؤیاها واقعیت ندارند. از این رو از نظرگاه هراکلیتوس این سه ایده ضرورتاً به هم مرتبط‌اند: (الف) حیاتی که شخص در آن دانایی شخصی خود را دارد، (ب) غلط، (ج) خواب و رؤیاها. بازگشتن به دنیای شخصی خود ریاضت دادن است به عنصر عقلانی از طریق مسدود کردن راه ارتباط آن با لوگوس

1.VI, 42,

دیلز - کرانتس این پاره را به عنوان پاره‌ی ۷۵ نقل کرده‌اند، اما به سختی می‌تواند دقیقاً کلمه به کلمه از هراکلیتوس باشد. (دیلز - کرانتس معنای پاره را با حذف καὶ در قبل از τοὺς καθεύδοντος مبهم کرده‌اند.)

حقیقی و جهانی که باید با آن پرورده شود.^۱ کسان بسیاری که این کار را می‌کنند با کسی که در لوگوس همگانی بصیرت دارد مقایسه می‌شوند، مانند مقایسه‌ی خُسبیدگان با شخص بیدار. از این رو شخص باید تشویق به پیروی از همگانی را هرچه برایش سریع‌تر مقدور است عملی کند.

اگر این تفسیر درست باشد، به نظر می‌رسد هراکلیتوس قبلاً از حقیقتی که پروتاگوراس بعدها به روشنی صورت‌بندی کرد خبر داده است، یعنی از این که هر انسان داور احساس‌های خود است، زیرا احساس‌ها فقط از آن اوست و برای هیچ دو شخص یکسان نیست. دنیای همگانی حقیقت وجود دارد (هراکلیتوس در این جا با پروتاگوراس متفاوت است)، اما این دنیای همگانی فقط از طریق فراوی از احساس‌های بی‌ربط و فردی و استنتاج نتایج از آنها، یا شاید بیشتر از طریق شهود کسب می‌شود. بنابراین فهم کردنی است که هراکلیتوس در برخی حالات حواس را می‌ستاید (زیرا حواس در مرحله‌ی بدنی مجاری هستند که از طریق آنها با لوگوس ارتباط حاصل می‌شود)، و در برخی حالات دیگر، با تناقضی ظاهری، بر محدودیت و حتی بر ابهام حواس تأکید می‌کند. در اینگونه زمینه‌ی تفکر بود که هراکلیتوس توانست بگوید «دیدن فریفته شدن است» (پاره‌ی ۴۶، که کریک، ص: ۲۸۱، درباره‌ی آن تردید دارد، زیرا فکر می‌کند احتمالاً از

۱. کلمه‌ی *τρέφοντα* (پروراندن) در پاره‌ی ۱۱۴ احتمالاً برای هراکلیتوس کاملاً مجازی نیست. رک: کریک، *HCF*، ۵۳ و بعد: «قانون الهی» که با لوگوس یکسان است با اصطلاحاتی مادی توصیف شده است که احتمالاً به سبب یکسان گرفتن آنها نیست.»

کرنفورد خاطرنشان کرده است که چگونه هراکلیتوس با اینگونه تفسیر خود از خواب دیدگاه عمومی دیگری را نقض کرده است، یعنی این دیدگاه را که روح به هنگام خواب بیشتر در معرض تأثیرات الهی است و از این رو ممکن است حقایق غیبگویانه در رؤیاها بر او الهام شود.

(*Princ. Sap.* 150, refering to Pind. fr. 131 and Aristotle, fr. 10 Rose, p. 84 Ross).

هراکلیتوس نیست).

سرانجام، صرف دیدن و شنیدن دقیقاً فعالیت‌های «بسیاری از مردم» است، مردمی که هراکلیتوس آنها را به سبب بی‌اعتنایی به فهم حقیقت بی‌رحمانه تحقیر می‌کند (مثال‌های ص: ۲۸ در بالا را ببینید).

جنبه‌ی فیزیکی - چنانکه می‌توان اینگونه نامید - این فرآیندهای روانی حتی بیشتر در جزییات پیش می‌رود، و ممکن است از برای روشنی بیشتر این نظریه پیگیری چیزهایی را مطرح کرد که بعدها جایگاه شایسته‌ی خود را در بحث بیشتر باز خواهند یافت. عقایدنگاران می‌گویند که اصل اول هراکلیتوس آتش بود. آنان چنان سخن می‌گویند که گویا آتش از نظر هراکلیتوس آرخه و طبیعت *physis* اشیاء در معنای ملطی آن است، مثلاً تئوفراستوس (به روایت سیمپلیکیوس، فیزیک، ۲۳، ۳۳، دیلز - کرانتس A5) می‌گوید: «هیپاسوس اهل متاپنتوم و هراکلیتوس اهل افسوس... آتش را آرخه دانستند، و براساس این فرض که آتش یکی از بنیادهای طبیعت است گفتند همه‌ی اشیاء حاصل رقیق و غلیظ شدن آتش هستند و دوباره در آن منحل می‌شوند، زیرا هراکلیتوس می‌گوید که همه‌ی اشیاء حاصل تبدلات آتش هستند» (رک: پاره‌ی ۹۰). خود ارسطو (متافیزیک، ۹۸۴a۷) آتش هراکلیتوس را «علت اولی»ی وی در میان آب تالس و هوای آناکسیمنس و دیوگنس آپولونیایی و چهار عنصر نخستین امپدکلس قرار می‌دهد. به نظر می‌رسد که افلاطون نیز (کراتولوس، ۴۱۳B-C) به نخستین بودن آتش در هراکلیتوس اشاره کرده است. ما بررسی خواهیم کرد که آیا این نویسندگان بعدی نقش آتش در هراکلیتوس را درست تفسیر کرده‌اند یا نه، اما درباره‌ی اولیت آن تردید نیست، و خود هراکلیتوس گفته است که کل نظم جهان عبارت است از آتشی همواره زنده (پاره‌ی ۳۰، ص: ۱۰۱ در پایین را ببینید). از این رو یکسان گرفتن آتش با لوگوس اشتباه نخواهد بود، و با عقیده‌ی رواقیان و هیپولیتوس مطابق خواهد بود، آن‌جا که می‌گویند آتش

هراکلیتوس «معقول، و مسئول هدایت کل جهان است.»^۱ روشن است که این همان چیزی است که در شرح سکستوس آمده است: «ما را احاطه می‌کند و معقول و عقلانی است» (بر ضد ریاضی دانان، هفتم، ۱۲۷).

آتش جنبه‌ی مادی لوگوس است. از این سخن نتیجه می‌شود که عقل الهی در خلوص خود گرم و خشک است. آتش، نمادی صرف برای انتزاع نیست، و برای هراکلیتوس گرم‌ترین و خالص‌ترین شکل ماده را باز می‌نماید، و ناقل روح و ذهن، یا بلکه خود روح و ذهن است، که در اندیشه‌های متفکری پیشرفته از هر نوع شکل ماده متمایز است. از این رو نباید آتش را به مثابه شعله‌ای دیدنی تصور کرد، بلکه آن را بیشتر باید نوعی بخار نادیدنی دانست، چنانکه فیلوپونوس philoponus در تفسیر درباره‌ی نفس ارسطو ۴۰۵a۲۵ می‌گوید: «مقصود هراکلیتوس از آتش شعله نیست: آتش نامی است که وی به دم خشک می‌دهد، دمی که روح از آن تشکیل می‌شود.»^۲ از این رو اگر هراکلیتوس سازگار سخن گوید، بلاهت و مرگ به سردی و تری مربوط خواهند بود؛ و البته چنین است. «روح خشک خردمندترین و بهترین است» (پاره‌ی ۱۱۸). این پاره علاوه بر چیزهای

1. λέγει δὲ καὶ φρόνιμον εἶναι τοῦτο τὸ πῦρ, καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον

(پاره‌ی ۶۴ دیلز - کرانتس را ببینید: هیپولیتوس، نهم، ۱۰). این فقره به لحاظ سبک شناسی رواقی است، اما معنا هراکلیتوسی است، چنانکه کریک موافقت دارد (HCF, 351 ff., and on 396): آتش نامتغیر فعال‌ترین نوع ماده است و در خالص‌ترین شکل آن یا (چنانکه ممکن است حدس زنیم) در حالت اثیری استعداد هدایت‌گری دارد، آتش تجسم لوگوس است... و عاقل است».

2. «Recte hunc locum explicat Philoponus» (Ritter and Preller, *Hist. Ph. Gr.* 38 b)

در مورد عقیده‌ی مخالف کریک HCF, 275, n. 1 را ببینید. نمی‌توانم با گیگون موافقت کنم که یکی گرفتن آتش با لوگوس غلط است. زبان کریک در این جا بسیار غیر هراکلیتوسی است. این نیز آشکار نیست که رواقیان در این جنبه نیز مانند جنبه‌های دیگر از هراکلیتوس پیروی کرده باشند.

دیگر، تأثیرات مستی را تبیین می‌کند: «شخص چون مست شود سکندری می‌خورد و به وسیله‌ی پسری نابالغ هدایت می‌شود و نمی‌داند کجا می‌رود، زیرا روح او تراست» (پاره‌ی ۱۱۷).^۱ مرگ بازگشتن روح است به آب (پاره‌ی ۳۶). استنتاج این نکته عجولانه نیست، هر چند از هیچ پاره‌ای واقعاً برنمی‌آید، که خواب مانند مستی حالت میانه‌ای است که در آن بخارهای نمناک موقتاً بر روح غالب می‌آیند، بخارهایی که به هنگام بیداری به حالت خشکی و گرمی باز گردانده می‌شوند.^۲ از آن‌جا که لذت‌های جسمانی به نمناکی، یعنی به ضعف روح می‌انجامد، می‌توان فهمید چرا هراکلیتوس باید بگوید (پاره‌ی ۱۱۰): «برای مردم خوب نیست که آنچه را می‌خواهند، به دست آورند»؛ زیرا بدبختانه «روح‌ها از نمناک شدن لذت می‌برند».^۳ همان اندیشه باید پشتوانه‌ی یکی از کلمات قصار برجسته‌ی او باشد (پاره‌ی ۸۵، شناخته شده برای ارسطو؛ رک: اخلاق یودموسی، ۱۲۲۳b۲۲): «نبرد با خواهش دل دشوار است: آنچه می‌خواهد به بهای روح می‌خرد».

همه چیز در تغییر مداوم و دوری است، و روح در تبدلات دو جانبه‌ی عناصر به طور طبیعی در این تغییر شرکت دارد. «آب شدن مرگ روح‌هاست، خاک شدن مرگ آب است، اما از خاک، آب و از آب، روح برمی‌آید» (پاره‌ی ۳۶). هراکلیتوس با نشان دادن «روح‌ها» به جای آتش بر وحدت جوهری این دو تأکید می‌کند. از آن‌جا که هر عنصری در اثر مرگ عنصر دیگر، یا از طریق بلعیدن عنصر دیگر می‌زید، در عنصر دیگر است که

۱. اینکه آیا هراکلیتوس هرگز از خود پرسیده است که چرا شخص با خوردن آب مست نمی‌شود چیزی است که هرگز نخواهیم دانست.

۲. «خواب در اصل ناشی از کاهش حرارت بدن دانسته شده است»، ولاستوس در *AJP*، ۱۹۵۵، ۳۶۵ با ارجاعاتی به یادداشت. پاره‌ی مبهم ۲۶ به نظر می‌رسد خواب و مرگ را به هم نزدیک کرده است.

۳. پاره‌ی ۷۷. بخشی از این پاره بسیار مبهم است، اما دست کم تا این حد قطعی است. همان‌طور که گیگون می‌گوید (Unters. zu H. 109)، بعید است چنین فقره‌ای، جعلی باشد.

روح‌ها، هر چند طبیعت شایسته‌ی آنها در گرما و خشکی است، باید در نمناکی زندگی کنند. کلثانتس^۱، بلافاصله پس از نقل آنچه به عنوان یکی از پاره‌های اصیل هراکلیتوس پذیرفته شده است، می‌گوید هراکلیتوس عقیده داشت که «روح‌ها از اشیاء نمناک بیرون دمیده می‌شوند» (پاره‌ی ۱۲). می‌توان با گیگون هم زبان شد که هراکلیتوس، مانند تالس، مایعات گوناگونی در ذهن داشت، نه فقط آب بلکه خون و اخلاط بدنی دیگر. به همین جهت می‌گویند بعضی از «پیروان هراکلیتوس» تعلیم کرده‌اند که خورشید (که جایگاه خاصی در سیستم کیهانی خود هراکلیتوس دارد) از دریا بخار شده است» ([ارسطو]، مسایل، ۹۳۴b۳۵). رطوبت و خوراک‌ها در خورشید می‌افتند، اما از آن‌جا که خورشید جسمی گرم است آنها را به گرما تبدیل می‌کند، نظریه‌ای که مشاهده‌ی ابتدایی پدیده‌ی تبخیر را به کار می‌گیرد. بدن حیوان بیدار نیز همین کار را انجام می‌دهد. اینگونه بیان‌های بعدی دیدگاه‌های هراکلیتوس (که شاید کسی نخواهد دقت کامل آنها را ضمانت کند) فقط اطلاق‌های خاص قانون عمومی ذکر شده در پاره‌ی ۳۶ و همچنین در پاره‌ی ۳۱ است (ص ۱۷-۱۱۶، پایین)؛ طرح یکسانی روح‌ها و آتش، و رفتار مشابه خورشید و حیوانات طبیعی اجتناب‌ناپذیر است.

پس از این درباره‌ی روح بیشتر سخن خواهیم گفت، اما گریز فعلی در روان‌شناسی به قصد فهم بیشتر پیچیدگی لوگوس - ادراک در هراکلیتوس بود. حاصل سخن در این بخش این است اولاً حقیقتی پاینده وجود دارد که هراکلیتوس بیانی لفظی درباره‌ی آن ارائه می‌کند، اما این حقیقت، مستقل از اظهارات هراکلیتوس درباره‌ی آن وجود دارد (پاره‌ی ۱، ۵۰). ثانیاً، موضوع این حقیقت وجود دارد، امر واحدی که هر چیز است (پاره‌ی ۵۰). و این امر واحد در عین حال الهی و اصل عقلانی است که ما را احاطه کرده و سبب نظم کیهانی است، امری که هر اندازه عقل داشته باشیم به آن م‌دیونیم. این امر

۱. کلثانتس، برخلاف عقیده‌ی کریک (HCF، ۳۶۷)، نه زنون.

واحد در درون ما به وسیله‌ی عناصر پست و بنابراین با بلاهت تغییر می‌کند. در عین حال این امر واحد آتش و گرم و خشک است، و آنچه آن را در درون ما فاسد می‌کند مواجهه‌ی اوست با رطوبت و سردی. پرسش‌هایی (که با این مسئله ارتباط نزدیک دارند) که باقی می‌مانند تا در جای مقتضی خود بررسی شوند عبارتند از: (الف) محتوای لوگوس چیست، که همچون تبیین صحیح دنیای متغیر نگریسته شد؟ این «اصل» چیست که هراکلیتوس می‌گوید هر چیزی صیروت خود را در مطابقت با آن دارد؟ (ب) به چه معنا برای هراکلیتوس «همه‌ی اشیاء یکی» هستند؟ رشته‌ی وحدت بخش بین آنها چیست؟ آیا، مانند قول ملطیان، این است که اشیاء از ماده‌ی اولیه‌ی واحدی ساخته شده‌اند، که زمینه‌ی ثابت هستی آنها را تشکیل می‌دهد؟ (ج) دقیقاً نقش آتش در زندگی کیهان چیست؟

سه بیان اساسی

معلوم می‌شود که مبانی تفسیر هراکلیتوس از جهان علاوه بر لوگوس، و در ارتقاط تنگاتنگ با آن، بر سه بیان کلی مشتمل است. برای آسان کردن وضعیت باید آن سه بیان را یک یک بررسی کنیم، اما هیچیک از این سه بیان بدون دو بیان دیگر کاملاً فهمیده نمی‌شوند، و در واقع آنها راه‌های متفاوت بیان حقیقت واحدند. آن سه بیان عبارتند از: (آ) هماهنگی همواره حاصل اضداد است، بنابراین حقیقت اساسی جهان طبیعی ستیزه است. (ب) هر چیزی در حرکت و تغییر دایم است. (ح) جهان آتش زنده و پاینده است. بررسی این بیان‌ها بازگشت به لوگوس، به عنوان قانون صیروت، را با فهمی بهتر ممکن خواهد ساخت، و محدودیت‌هایی را فراچنگ می‌آورد که لوگوس برستیزه و تغییر پیوسته در درون جهان اعمال می‌کند.

(آ) هماهنگی ناشی از اضداد

معنای کلمه‌ی هارمونیا را در بحث درباره‌ی فیثاغوریان آوردیم (جلد ۳ فارسی، ۱۳۳ و بعد). می‌توان فرض کرد که هراکلیتوس هم با اطلاق آن در موسیقی و هم با استعمال عمومی آن، در معنای مناسب یکدیگر بودن و

ساختن کل پیچیده‌ی مطابق با اصول عقلانی و در تناسب مقتضی (که یکی از معانی لوگوس است) آشنا بوده است. ما خود کلمه‌ی «هماهنگی» را در معنای غیر موسیقایی استعمال می‌کنیم، مانند به هنگام سخن گفتن از زندگی در هماهنگی، یا از هماهنگی در معماری و نقاشی یا حوزه‌های دیگر. حتی پس از توضیح کلمه‌ی یونانی، غیر معقول خواهد بود اگر معنای هارمونیا را فقط در زمینه‌ی هراکلیتوسی محدود کنیم، زیرا این کلمه بازتاب‌های روانشناختی دارد که اساس سمت‌گیری فیثاغوری است.^۱ زیرا هارمونیا در هراکلیتوس صرفاً برعکس هماهنگی فیثاغوری است، و این ممکن است سبب بدفهمی شود.

تعدادی از گفته‌های هراکلیتوس تفسیر او از «هماهنگی اضداد» را روشن می‌کند، اما شاید مقایسه‌ی دو فقره در افلاطون بهترین نقطه‌ی آغاز باشد. در مهمانی، اریکسیماخوس پزشک به هنگام ستایش اُرس Eros با پیش‌نهادن دیدگاه رایج در حرفه‌ی خود، ارس را آشتی دهنده‌ی اضداد در بدن می‌داند. وی می‌گوید (D ۱۸۶، ترجمه‌ی: همیلتون Hamilton) پزشک خوب «باید قادر باشد عناصری را که در بدن با یکدیگر ضدیت تمام دارند بر سر تأثیر متقابل و عشق آورد؛ اینگونه عناصر متضاد عبارتند از گرم و سرد، تر و خشک و مانند آن؛ نیای ما آسکلپیوس با شناختن چگونگی آفرینش عشق و هماهنگی بین اینگونه عناصر بود، که چنانکه شاعران می‌گویند و من نیز باور دارم، حرفه‌ی ما را بنیاد نهاد.»

این ایده‌های مربوط به سلامت به عنوان هماهنگی اضداد فیزیکی، به مکتب پزشکی غربی - تعلق دارد، که آلکمایون همشهری فیثاغورس و دست‌کم بعضی از فیثاغوریان تدریس می‌کردند. این را به اریکسیماخوس

۱. اندیشه‌ی ما بیش از آنچه معمولاً تشخیص می‌دهیم تحت تأثیر فیثاغوریان است. اطلاق روانشناختی مفهوم موسیقایی، فی‌المثل، در بیتی از بازرگان ونیزی دیده می‌شود: «اینگونه هماهنگی در ارواح فناپذیر است»، که در زمینه‌ی فیثاغوری آمده است.

آن عقاید را از فیثاغوریان یاد گرفته است مثالی تأیید می‌کند که در جملات زیر آمده است. او ادامه می‌دهد:

هر کس اندک توجهی به موضوع کند درمی‌یابد که این مطلب درباره‌ی موسیقی نیز درست است، و به نظر می‌رسد آنچه هراکلیتوس قصد داشت بگوید نیز همین است، هر چند او در انتخاب کلمات چندان موفق نیست، آن‌جا که از وحدتی سخن می‌گوید که در عین ناسازگاری، با خود در هماهنگی است، چنانکه در کشیدن کمان و چنگ چنین است [رک: پاره‌ی ۵۱، صص ۷۷-۹۶، پایین]. البته این کاملاً غیر منطقی است که بگوییم هماهنگی در ناهماهنگی است، یا عوامل تشکیل دهنده‌ی هماهنگی به هنگام تشکیل آن هنوز در ناهماهنگی‌اند، اما احتمالاً آنچه هراکلیتوس قصد داشت بگوید این بود که هنر موسیقی هماهنگی را از عواملی به حاصل می‌آورد که ابتدا در ناهماهنگی اما بعد در هماهنگی‌اند، یعنی از نت‌های زیر و بم.

شگفت‌انگیز خواهد بود اگر، هراکلیتوس پس از آن همه اهانت به فیثاغورس، نه تنها از عهده‌ی بیان بسیار خوب آرای او برآید بلکه به توافق خود با او اعتراف کند. دیدگاه هراکلیتوس به واقع با دیدگاه فیثاغوریان متناقض است، و این به واقع نمونه‌ی آموزنده‌ای است از چیزی که همواره برای هراکلیتوس پیش آمده است: لبه‌ی تیز تعلیمات او در شباهت با آرای کسی دیگر همواره کند شده است. افلاطون در آن‌جا، با گذاشتن یک بد فهمی در دهان پزشک، که شخص متکبر ولی فاقد ذهن تند معرفی شده است او را به استهزاء می‌گیرد. وی در جایی دیگر نشان می‌دهد که معنای آنچه را هراکلیتوس می‌گوید کاملاً می‌داند، درواقع شاید افلاطون اولین کسی است که جسارت اندیشه‌ی هراکلیتوس را دریافت. گفتن این که

هماهنگی از ناهماهنگی در توالی زمانی به حاصل می‌آید، و مطرح کردن سازش عناصر صورتاً متضاد که تضادشان دیر نمی‌پاید، دقیقاً تأکید بر چیزی است که هراکلیتوس منکر است. افلاطون این نکته را در سوفیست (D ۲۴۲) روشن می‌کند. در این محاوره سخنگوی اصلی درباره‌ی مشاجره‌ی آنهایی که جهان را کثیر می‌دانند با آنهایی که می‌گویند جهان باید واحد باشد سخن می‌گوید. او ادامه می‌دهد:

بعدها، بعضی از موزها در ایونیا و سیسیل دریافتند که راه درست ترکیب این دو نظر است و گفتند که واقعیت هم بسیار و هم واحد است و از طریق دشمنی و دوستی به هم پیوسته است. سختگیرترین موزها [یعنی، ایونی، که مقصود افلاطون هراکلیتوس است] می‌گوید «واقعیت به هنگام از هم جدا شدن در هم می‌آمیزد». معتدل‌ترین آنها [یعنی سیسیلی، که مقصود امپدکلس است] اصرار ندارد که واقعیت همواره چنان باشد که هست و از حالت‌های متناوب سخن می‌گوید که در آن، جهان گاه به سبب قدرت عشق واحد است، و گاه به سبب گونه‌ای کشمکش با خود در جنگ و کثیر است.

امپدکلس، که پیرو سنت ایتالیایی و تحت تأثیر فیثاغورس است، از حالات متناوب هماهنگی و ناهماهنگی، وحدت و کثرت سخن می‌گوید. (این مطلب را پیروان او پروردند.) هراکلیتوس با «موز سخت‌گیر» خود تأیید کرد که هماهنگی بین عناصر متضاد و ضرورتاً همواره بر تنش یا ستیزه‌ی بین امور متضادی که هماهنگی از آنها به حاصل آمده است، مشتمل است. تنش هرگز از بین نمی‌رود. صلح و جنگ متوالی نیستند: در جهان همواره هم صلح وجود دارد هم جنگ. باز ایستادن ستیزه به معنای متلاشی شدن کیهان است. درک افلاطون از این نکته‌ی اساسی، که بسیاری از تفسیرهای موجود از هراکلیتوس را باطل می‌کند، تضمین عالی بصیرت

اوست، و سندی است برای اطمینان از هر آنچه وی درباره‌ی این اندیشمند مشکل می‌گوید.^۱

جسارت و بی‌باکی هراکلیتوس حتی از نظر ارسطو نیز بیش از حد است، چنانکه قدرت صراحت و اندیشه‌ی منطقی ارسطو، خود، مانع این شدند که حقیقت شاعرانه و غیب‌گویانه‌ی هراکلیتوس را فهم کند. به نظر می‌رسید که هراکلیتوس قانون تناقض را زیر پا گذاشته است، از این رو ارسطو نتوانست معنای واقعی کلمات او را بفهمد. ارسطو، در درباره‌ی آسمان ۲۷۹b۱۴، هراکلیتوس را در ردیف امپدکلس قرار می‌دهد، و از تمایزی که افلاطون در این خصوص قایل است غفلت می‌کند. ارسطو می‌گوید، بعضی اعتقاد دارند که جهان همواره پاینده است، دیگران می‌گویند جهان متلاشی خواهد شد؛ «دوباره بعضی قایلند که جهان به طور تناوب در تغییر است، در این لحظه در این حال است و در لحظه‌ای دیگر تغییر می‌کند و از هم می‌پاشد... چنانکه امپدکلس اهل آکراگاس و هراکلیتوس اهل افسوس چنین می‌گویند.» ارسطو، خواه کلمات او را کامل بفهمد، خواه نفهمد، گاهی به کلمات هراکلیتوس نزدیک می‌شود. فی‌المثل در اخلاق می‌نویسد (۱۱۵۵b۴، پاره‌ی ۸، دیلز - کرانتس): «هراکلیتوس می‌گوید که آنچه متضاد است سودمند است، زیباترین هماهنگی از عناصر متفاوت تشکیل می‌شود، و هر چیزی از طریق ستیزه به وجود می‌آید»، جمله‌ای که شاید بیش از یک پاره‌ی هراکلیتوس را تفسیر می‌کند.^۲

۱. این سخن در نشان دادن جنبه‌ی برتر گواهی افلاطون با سخن کریک فرق دارد.
۲. مثلاً، پاره‌های ۵۱، ۸۰، ۱۰. در مورد عبارت اول (τὸ ἀντίθετον) (συνφέρον)، کریک یادداشت می‌کند (HCF، ۲۲۰) که باید بپذیریم کلمه‌ای ایونی ἀντίθετον از آن خود هراکلیتوس است. معنای متعارف کلمه‌ی συνφέρον «سودمند» است، و معنایی که سیاق کلام ما را به آن هدایت می‌کند در ذهن ارسطو بوده است. در رساله‌ی هیپوکراتی *De Victu*

هراکلیتوس از تصویر زبانی استفاده‌ی آزاد می‌کند، و شگفت‌انگیز نیست که گفته‌های او غالباً موضوع تفسیرهای بسیار است، مانند فقرات انجیل که در مواظ دربارهِ آنها سخنرانی می‌کنند. به واقع ممکن نیست از شباهت بین او و عیسی در به کارگیری پارادکس و مثل یکه نخورد. حاجت به گفتن ندارد که مسئله‌ی مقایسه‌ی آموزه‌ها در میان نیست، بلکه علی‌رغم تفاوت معنایی موجود، بیانی مانند «آنکه جان خود را حفظ کند آن را از دست می‌دهد» (متی، ۱۰، ۳۹) از نظر سبک تا حد زیادی هراکلیتوسی است (مثلاً، پاره‌ی ۲۱)، و جدا از مطابقت واقعی، عیسی در پوشاندن هسته‌ی اصلی پیام - در پاسخ به این پرسش: «پادشاهی خدا چیست؟» - از نماد و تمثیل استفاده‌ی آزاد می‌کند (مقایسه کنید مرقس، ۸، ۱۸ «چشم دارید، نمی‌بینید، و گوش دارید، نمی‌شنوید، شما نمی‌توانید به خاطر داشته باشید؟» را با هراکلیتوس پاره‌ی ۱۹، ۳۴، ۱).

این مانند دانه‌ی خردل است، مانند پراکندن بذر و دانه در زمینه‌های متفاوت است، مانند خمیر نان، یا گنج نهان، یا شمع است: یا فکر کنی به استادی با خدمتکاری نارضایت بخش، یا به تاکستانی در دست جنایتکاران، به مردی اجیر زحمت‌ها، به پولی براساس اعتماد داده شده، به جشن عروسی، به ندیمه‌های عروس و درخشش آنها. هراکلیتوس همین‌طور برای جای دادن به ایده‌های جدید خود درباره‌ی کارکردهای طبیعت و ساخت اشیاء، خود را مجبور می‌بیند که بگوید: فکر کن به آتش، به ساختار کمان یا چنگ، به ستیزه، به رودخانه، به جاده (که همان است خواه

۱۸، ۱ (τὰ πλεῖστα διάφορα μάλιστα συμφέρει) این کلمه معنای «سودمند برای به وجود آوردن خوشی» را شامل می‌شود. اما عبارت διαφερόμενον ὅτι συμφέρει (۱۸۷Α) را نیز به خاطر می‌آورد. بازی با کلمات از شیوه‌های هراکلیتوس است، و این عبارت مختصر به رغم تبدیل شدنش به وجه معلوم (که بازی با کلمات می‌تواند انگیزه‌ی آن باشد) به خوبی می‌تواند از آن خود هراکلیتوس باشد.

از شمال به جنوب روید یا از جنوب به شمال)، به آب دریا (عنصر سالم برای ماهیان، مرگ برای انسان)، به اثر قلم نویسنده، که هم زمان مستقیم و کج است، به جراح که زخم می زند یا شفا دهد.^۱

تعلیم هراکلیتوس برخلاف پیام دین عیسی چیزی نیست که با کلمات بیان ناپذیر باشد، اما چیزی است که هیچ زمانی بیان آن آسان نیست، و در زمان خود وی چنان جدید بود که پیشگام منابع زبان معاصر گردید. این امر پناه بردن به نمادهای گوناگون را اجتناب ناپذیر ساخت. برماست ببینیم آیا «گوش‌هایی برای شنیدن» داریم، یعنی، توانایی برای فراچنگ آوردن حقیقت واحدی که اساس این یا آن تمثیل است.

آموزه‌ی «هماهنگی اضداد» سه جنبه دارد: هر چیزی از اضداد تشکیل شده و از این رو در معرض تنش درونی است،^۲ اضداد یکسانند، و (اساساً به عنوان نتیجه‌ی جنبه‌ی اول) جنگ نیروی هدایت کننده و آفریننده و حالت شایسته و درست امور است.

(۱) هر چیزی از اضداد تشکیل شده است، و از این رو در معرض تنش درونی است. هیپولیتوس پس از نقل پاره‌ی ۵۰ ادامه می‌دهد: «و از اینکه همه‌ی مردم این را نمی‌فهمند یا نمی‌پذیرند، اینگونه شکایت می‌کند (پاره‌ی ۵۱):

«آنها نمی‌توانند درک کنند که چگونه متفاوت بودن آن با خود بودن آن

۱. پاره‌های ۳۰، ۵۱، ۵۳، ۶۰، ۶۱، ۵۹، ۵۸.

۲. من کلمه‌ی «تنش» را در معنای عام و توسعه یافته‌ی آن به کار می‌برم. ولاستوس (AJP, ۱۹۵۵, ۳۴۹) شاکی است که «کریک و دیگران در تفسیر هراکلیتوس بسیار از «تنش» سخن می‌گویند، اما سخن هیچیک از آنها بر چیزی جز کلمه‌ی مورد مناقشه‌ی *παλίντινος* در B ۵۱ مبتنی نیست.» اما چه کسی می‌تواند مدعی باشد که ایده‌ی تنش جهانی از عبارت‌هایی مانند *διαφερόμενον* *συμφέρεται* یا *δικήν* *έρειν* غایب است؟

سازگار است،^۱ تعدیل^۲ به عقب بازگردنده‌ای ماند از آن کمان با چنگ.

۱. یا حرف به حرف (اگر خواندن *συνφέρεται* را به جای *ὁμολογέει* بپذیریم، رک: کریک، ۲۰۳): «در جداشدگی پیوستگی است.» چنانکه در این جا ترجمه شد، کلمه صریح نیست، اما بیشتر محتمل است که مقصود هراکلیتوس همان باشد که اگر *διαφερόμενον* با حرف تعریف می‌آمد، بود. (برنت نیز چنین است: «آنچه در تفاوت است سازگار است با خود.»)

۲. یا شق دیگران «تعدیل تنش‌های متضاد.» «تعدیل» (Vlastos, *AJP*, 1955, 350) در این متن ترجمه‌ی خوبی برای *ἁρμονίη* است. اختلاف خواندن *παλίπτροφος* و *παλίπτροπος* برای صفت همراه با *ἁρμονίη* به زمان‌های قدیم باز می‌گردد، و متخصصین جدید در مورد این اختلاف در مقابل هم صف کشیده‌اند. در مورد خلاصه‌ی مباحثات، کریک، ۲۱۰ و بعد را ببینید. کریک طرف *παλίπτροφος*، و ولاستوس (51 - 348, *AJP*, 1955) و کرانتس (4-250, *Philologus*, 1958) طرف *παλίπτροπος* را گرفته‌اند. مسئله در نهایت حل نشده است. این حقیقت که هومر صفت *παλίπτροφος* را برای کمان به کار می‌برد، چنانکه ولاستوس می‌گوید، قطعاً خواندن را آسان می‌کند، اما استدلالی نیز وجود دارد بر له استفاده‌ی هراکلیتوس از آن، درست همانگونه که هراکلیتوس در *εὐνός* نامیدن جنگ در پاره‌ی ۸۰ زبان هومری را به وام می‌گیرد. (رک: ایلیاد، ۱۸، ۳۰۹). اطلاق آن بر *ἁρμονίη* کمان از اطلاق آن بر خود کمان مشکل‌تر نیست.

اما استدلال‌های دو طرف پایان‌ناپذیر است. من خود اعتقاد دارم که هراکلیتوس هر صفتی به کار برده باشد، تصور او از کمان، کمائی است که زه دارد نه اینکه بالفعل کشیده شده باشد و از چنگ، چنگ کوچک شده است نه چنگی که بالفعل نواخته شود. این (با هم مناسب بودن یا ساختار چیز) همان معنای *ἁρμονίη* (هارمونی) است. اگر هراکلیتوس *παλίπτροφος* نوشته باشد، پس در پاره‌ی *ἁρμονίη* کمان یا چنگ فکر می‌کرده است که از کشش متضاد زه یا سیم‌ها و تنه‌ی چوبی تشکیل شده است. و اگر *παλίπτροπος* نوشته باشد که «برگشت در جهات متضاد» معنا می‌دهد (Vlastos, *loc. cit.* 350)، در مورد کمان، تمایل چهارچوب فتری به برگشت از زه را در نظر داشته است. در مورد چنگ، این واژه یک توصیف عالی است از نسبت بین سیم‌ها و میخ‌هایی که سیم‌ها را به آنها بسته‌اند. میخ‌ها در جهتی فشار می‌آورند که مخالف جهتی است که سیم‌ها (به اصطلاح) می‌کوشند بدان برگردند. اگر میخی شل شود، و سیم آن را با خود عقب کشد تا باز ایستد، این مطلب آشکار می‌شود. این معنا با *ἁρμονίη* جور

این ارجاع، آشکارا مانند گزارش مختصر افلاطون در سوفیست، (۲۴۲E) کلی است. همه جا نیروهایی وجود دارند که همزمان از دو طرف می کشند. هماهنگی ظاهری، بقا، یا آشتی در ساخت واقعی اشیاء (*physis*) عبارت است از حالت تعادل عارضی بین این نیروها. کمان کشیده شده ای را که در روی زمین قرار دارد یا به دیواری تکیه داده شده است بنگرید. هیچ حرکتی دیده نمی شود. این کمان همچون شیئی ایستا در چشم می آید، که کاملاً ثابت است. اما درواقع کششی مداوم در درون آن جریان دارد، چنانکه اگر به حد کافی کشیده نشود یا به حال خود رها شود آشکار می شود. در این حالت، کمان فوراً فرصت می یابد و خود را مرتب می کند، و نشان می دهد که کشش به جلو همواره بوده است. هماهنگی، پویایی حرکات قوی و متضاد بود که به سبب تعادل خنثی می شد و بنابراین ظاهر نمی گشت. حالت چنگ کوک شده (یا ویولون کوک شده) نیز چنین است، چنانکه هر نوازنده ای که سیم آن پاره شود ناراحت می شود. و نکته این است که کارکرد هر دو ابزار و طبیعت آنها به مثابه ی کمان یا چنگ کاراً به تعادل این نیروها بستگی دارد، بنابراین چنانکه پس از این در پاره های بررسی شده در (ج) خواهد آمد، این تعادل خوب است. کمان و چنگ در نظر هراکلیتوس نماد کل کیهان است که بدون چنین «ستیزه» ی پایدار متلاشی خواهد شد.^۱ از

در نمی آید، زیرا این واژه حالتی را توصیف می کند که برآیند نیروهای متضاد صفر باشد، حالتی که شایسته است با عبارت *παλίντροπος* *ἀρμονίη* توصیف شود.

کوشش برای بیان مطلب با واژه های «تنش های متضاد» زمانی مطرح شد که کشیده شدن کمان یا کوک کردن سیم های چنگ با مشکل روبه رو شد. ولاستوس قطعاً در اشتباه است، آن جا که می گوید (Loc. cit. 351) اگر فرض کنیم *ἀρμονίη* به روش کار *modus operandi* کمان و چنگ اشاره دارد، پس کمان و چنگ صرفاً تصویری دینامیکی فراهم می کنند (متن را ببینید).

۱. عبارت *συμφερόμενον διαφερόμενον* در پاره ی فوق العاده متفاوت ۱۰ نیز آمده است، و به همراه جفت های متضاد و درنهایت در جمله ی *ἐκ*

این جاست که می‌گوید (پاره‌ی ۵۴): «هماهنگی نامریی از هماهنگی مریی قوی‌تر (یا برتر) است.» تا آن‌جا که پیوستگی مریی وجود دارد، کمان طبیعتاً خم می‌شود و زه به سادگی در دو طرف آن بسته شده است؛ پیوستگی نامریی بین آنها عنصر ستیزه و عنصر وضعیت پویاست. به این ترتیب است که «طبیعت پنهان‌کاری را دوست دارد» (پاره‌ی ۱۲۳).^۱

وسوسه‌ی پایداری وجود دارد تا جمله‌های هراکلیتوس را به مثابه توصیف تغییر متناوب، در این جهت، و در آن جهت تفسیر کنند. از این رو شگفت‌انگیز نیست که در مراجع قدیم او را چنان تفسیر کرده‌اند که گویا باور داشته است که کل کیهان از حالت متناوب آغازین ناشی می‌شود، برای مدتی وجود دارد و سپس ناگهان به آرخی خود منحل خواهد شد، به ویژه خوانندگان وی با این مطلب به عنوان تصویری ملطی آشنا بودند، که

πάντων ἐν καὶ ἐξ ἐνὸς πάντοι مفید اسنل و کریک بر روی این پاره چیزی بیفزایم، و با آنها موافقم که لازم نیست که در این جمله‌ی اخیر توالی گذرای حالات را در تشکیل کیهان دریابیم، که با کیهان‌شناسی پاره‌ی ۳۰ در تعارض خواهد بود. در تفسیر کریک نکته‌ای هست که مرا مضطرب می‌کند. او معنای مجهول συλλόψεις را (که در ترجیح συνόψεις در متن DK می‌پذیرد) «صرفاً به سبب شباهت آن با συλλαβή رضایت‌بخش» می‌داند (HCF, 173). از آن‌جا که این دو واژه دو ساخت لفظی متفاوت از یک ریشه‌اند، شباهت معتبر بسیار ناچیزی بین آنها در نظر می‌آید. واژه‌هایی که به -σις ختم شوند معمولاً نشان عمل یا فرآیند هستند (ἀμφίβασις, κίνησις) و مانند آن؛ و جمع κίνησις معمولاً کافی است). هر چند البته استثنائاتی وجود دارد (ἄροσις در هومر، φάσις و غیره)، اما معنای مجهول بسیار کمتر تکرار می‌شود و (شاید مهم‌ترین مورد) خود σύλληψις در جاهای دیگر به نظر می‌رسد که نتواند فقط عمل تحصیل، گرفتن یا بازداشت کردن باشد.

۱. یا چنانکه کریک آن را با دقت بیشتر ترجمه کرده است (HCF, 227): «ساخت واقعی اشیاء این است که عادتاً خود را پنهان کنند.» به هر حال اگر سبک دلفیانه و موجز گفته‌های هراکلیتوس، و عنصر شخص‌انگارانه را که احتمالاً در این پاره وجود دارد، کنار گذاریم واقعاً مطلب لوث می‌شود.

امید کلس آن را استادانه به صورت الگوی ادواری توسعه داد. اما کلمات خود هراکلیتوس ما را در مقابل هر گونه تفسیر ساده و غیر اصیلی از این دست نگه می‌دارد. با نظر به تمام این مطالب شخص مجاب می‌شود که توجه خاص داشته باشد، نه به شرح‌هایی که او را هماهنگ می‌سازد، بلکه به هر اشاره‌ای که در مراجع ما وجود دارد دایر بر این که هراکلیتوس بر ضد محدودیت‌های زبان خود مبارزه می‌کرده است، تا چیزی جدید و متفاوت بیان کند. زبان وی چنان مشکل و غیر منتظره است، و بیان وی در زمان خود چنان مبهم است، که اگر مفسران قدیم اصل مطلب را کلاً از دست داده باشند شگفت‌انگیز نخواهد بود. اما افلاطون آن را در چنگ آورد، و از دوره‌ی قدیم متأخر فقره‌ای از پلوتارک وجود دارد که هر چند بخش بیشتر آن فقط تفسیر هراکلیتوس است، و بسیاری از مدارک معاصر تصور واقعی هراکلیتوسی را نشان می‌دهد (Dc E, 392 B - C؛ دیلز - کرانتس آن را به عنوان پاره‌ی ۹۱ هراکلیتوس داده‌اند). سخنگوی پلوتارک بین ثبات وجود و صیورت مداوم تقابل افلاطونی برقرار می‌کند و از هراکلیتوس در حمایت از دومی یاد می‌کند:

به عقیده‌ی هراکلیتوس، کسی نه می‌تواند دوبار در یک رودخانه گام گذارد، و نه می‌تواند جوهری فانی را در حالتی ثابت دو بار به چنگ آورد. آن به سبب تندی و سرعت تغییر، از هم جدا می‌شود و دوباره جمع می‌گردد، و بلکه، نه دوباره و نه سپس، بلکه همزمان جمع و متفرق می‌شود، نزدیک و دور می‌گردد.

البته هراکلیتوس تغییرات زمانی در درون جهان را منکر نیست - فی‌المثل گرم سرد می‌شود، پیری به دنبال جوانی و مرگ به دنبال زندگی می‌آید و مانند آن. همان‌طور که خواهیم دید، وی این امور را به عنوان بخشی از دلیل این همانی اضداد ذکر کرده است. اما این امور به خودی خود چیزی

هستند که حتی «اکثر مردم» از آن آگاهی دارند. به چنگ آوردن عمل همزمان تمایلات متضاد، هم بسیار مشکل است و هم بسیار بنیادی.

(۲) یکسانی اضداد. هسیود در پیدایش خدایان روز را نتیجه‌ی شب می‌نامد. این مطلب برای هسیود سرزنش از سوی هراکلیتوس را به همراه داشت، کسی که هم بر وی و هم بر تراژدی مطلوب وی، یعنی، تعلیم رجعت فکری به بسیاری از مردم، با این کلمات حمله کرد (پاره‌ی ۵۷): «آموزگار بسیاری از مردم هسیود است. آنها اطمینان دارند او چیزهای بسیار می‌داند، مردی که نتوانست روز و شب را باز شناسد؛ زیرا این دو یکی است.»^۱ فروریوس، نیز، با تغییرات احتمالی اندکی در کلمات هراکلیتوس (کریک، ۱۸۰ و بعد را ببینید)، این جمله را به او نسبت می‌دهد که «برای خدا تمام چیزها خوب و زیبا و عدل‌اند، اما انسان گمان می‌کند بعضی عادلانه و بعضی ناعادلانه‌اند» (پاره‌ی ۱۰۲). این جمله جهات گوناگون دارد، از آن میان آشکارا جهتی کلامی و اخلاقی؛ اما بگذارید فعلاً این توجه ساده را داشته باشیم که در این جا دوباره، این مطرح است که آنچه انسان جدا می‌کند و مقابل یکدیگر می‌نشانند یکسان است. هیپولیتوس تعدادی جفت متقابل از اسامی و اوصاف، از آن میان «خوب و بد» را ذکر می‌کند و مدعی است که هراکلیتوس بر یکسان بودن آنها تأکید کرده است. هیپولیتوس قولی از او نقل نمی‌کند که بر اینگونه کلمات مشتمل باشد، اما به جای آن توضیح هراکلیتوس درباره‌ی کاتری^۲ و چاقوی جراحی را ذکر می‌کند که هر دو هم بد (رنج‌آور) و هم خوب (شفابخش) اند.^۳ یکسان بودن خوب و بد را ارسطو

۱. در مورد اعتبار پاره‌ی ۱۰۶، که ممکن است همان‌طور که کریک گمان می‌کند نقدی در همان زمینه‌ی پاره‌ی ۵۷ باشد، کریک، ۶۱-۱۵۷، را ببینید.

۲. cautery: آلت فلزی که پس از گرم کردن برای سوزاندن یا از بین بردن بافت به کار می‌رود. فرهنگ دانشگاهی آریان‌پور - م.

۳. درباره‌ی پاره‌ی ۵۸ چیزهای بسیاری با اطمینان می‌گفت، هر چند متن و تفسیر آن، هر دو، در جزئیات معضلات بسیاری دارند. بررسی جامع کریک

نیز به هراکلیتوس نسبت داده است (جدل، ۱۵۹b۳۰؛ فیزیک، ۱۸۵b۲۰). بعید است هراکلیتوس عین این کلمات را به کار برده باشد (رک: فقره‌ای از سیمپلیکیوس که کریک، ص: ۹۵، نقل کرده است)، اما استنتاج آن سخن از پاره‌ای مانند ۱۰۲ معقول است. براساس این سخن هراکلیتوس حق انتقاد از «بسیاری از مردم» را ندارد، نیز حق ندارد از آنها بخواهد تا از لوگوس پیروی کنند، زیرا اگر خوب و بد یک چیز هستند پس هیچ رفتاری نسبت به رفتار دیگر بهتر نخواهد بود، چنانکه کریک به حق می‌گوید، «و این نشان شکاف حاصل از فقدان حس تاریخی و تفسیر مجازی زبان هراکلیتوس است.»

اینگونه مثال‌های مربوط به یکسانی اضداد پارادکسیکالند، به این معنا که حتی وقتی روشن شوند، حصول اعتقاد به آنها مشکل است. هراکلیتوس برای حمایت از اعتقادپذیری آنها توضیحاتی ارائه می‌کند که در آن یکسانی چیزهایی که معمولاً متقابل‌اند، برای شخص عادی پذیرفتنی است. بالا و پایین متضادند، اما او می‌گوید (پاره‌ی ۶۰)، «رونده به بالا و رونده به پایین یکی و همان است.» از آن‌جا که معنای این مثال آشکار است، می‌توانیم از آن در فهم خود از آنچه او از «همان» اراده می‌کند کمک بگیریم. آنچه برای هراکلیتوس کشفی تحریک‌کننده بود فقط در مرحله‌ای از تفکر ممکن بود که بسیاری تمیزهای منطقی، که اینک آشکارند، هنوز ظاهر نشده بودند. هراکلیتوس با بیان عریان نتایج محال غفلت از آنها، بی‌آنکه قصد داشته باشد راه تمیز آنها را هموار ساخت. کسی که از الف به ب می‌رود همان راه را طی می‌کند که اگر از ب به الف می‌رفت، اما این بدان معنا نیست که رفتن در یک جهت همان رفتن در جهت دیگر است. راه مادی بر روی زمین و سنگ‌ها برای هر دو مسافر جوهری ثابت است، چنانکه فیلسوفان از ارسطو به بعد این را گفته‌اند، و گاهی تفسیر هراکلیتوس بدون بازگشتن به این «اصطلاح خلاف روند تاریخ ولی راحت» (HCF, 197) مشکل است.

دومین مثال از این نوع عبارت است از پارسی ۵۹: «اثر نوشتن، مستقیم و منحنی است.»^۱ قلم بر روی خط مستقیم در عرض صفحه پیش می‌رود، اما در جریان پیش رفتن و به هنگام نوشتن حروف حلقه‌های گوناگون از خود برجای می‌گذارد. ممکن است کسی اینگونه جملات را (الف) فقط پارادکس ظاهر بداند، و (ب) آن را برای ذهن ما بسیار پیش پا افتاده و استفاده‌ی دوپهلوی از زبان تلقی کند. یکی از القاب قدیمی هراکلیتوس «چیستان‌گو» بود، و بعضی از اظهارات وی در واقع با چیستان‌های کودکان شباهت دارند و به طریق مشابه حل شده‌اند. («آن چیست که همزمان هم مستقیم است و هم منحنی؟ یک سطر نوشته.»^۲)

در پاره‌های تا به حال نقل شده، هراکلیتوس تعلیم می‌کند که دو شیء در ظاهر متناقض، یا اوصاف نوع واحد، در واقع یکسانند: روز و شب، عدالت و بی‌عدالتی، بالا و پایین، مستقیم و منحنی. پاره‌ی ۶۷ بسیار فراگیر است و ما را پیشتر می‌برد: «خدا روز و شب، زمستان و تابستان، جنگ و صلح، سیری و گرسنگی است - همه‌ی اضداد: مقصود این است»^۳ اما

۱. با حفظ γροαφείων به عنوان اولین کلمه‌ی نسخه‌ی خطی، که کریک به نحو مجاب‌کننده‌ای از آن دفاع کرده است (۹۷ و بعد). در هر صورت، چنانکه کریک می‌گوید (ص: ۱۰۴): «حتی اگر خواندن γροαφείων یا γροαφείω (دیلز - کرانتس) درست باشد از اهمیت پاره نمی‌کاهد.»

۲. هراکلیتوس آشکارا مانند چیستان‌گوی واقعی عمل می‌کرد. یکی از سخنان او که هیپولیتوس آورده است واقعاً مضحک است (پاره ۵۶)، و درباره‌ی چیستان به معنای واقعی رک: پلوتارک مجعول، *De Vita Hom.* 4, quot, Walzer, (ad fr. آن سخن این است: هومر کودکان را در حال ماهی‌گیری می‌بیند، و از آنها می‌پرسد چقدر موفق شده‌اند. آنها پاسخ می‌دهند: «آنچه گرفته‌ایم پشت سر می‌گذاریم، و آنچه نگرفته‌ایم با خود می‌بریم.» این پاسخ نشان می‌دهد که کودکان از نگرفتن ماهی خسته بوده‌اند و شپش یکدیگر را می‌کشته‌اند. برای هراکلیتوس کل طبیعت چیستانی بود، که در آن معنای باطنی بسیار مهم‌تر از معنای ظاهر شده در سطح بود (پاره‌های ۱۲۳، ۵۴).

۳. کلمات درون گیومه تفسیر هیپولیتوس هستند که پاره را نقل کرده است.

دُرست چونان آتش تغییر می کند^۱، وقتی با بوها آمیخته شود، به نام هر یک از آنها نامیده می شود. «فعلاً باید بحث از فهم هراکلیتوس از خدا را به آینده موکول کنیم. برای هدف فعلی خود می توانیم این سخن کریک (ص: ۱۸۷) را بپذیریم که هراکلیتوس در این جا دست کم «چیزی را با کل جهان یکسان، یا درونی آن می داند.» این پاره نشان می دهد که نه تنها چیزهای بسیار زیاد در یک نوع واحد با یکدیگر یکسانند، بلکه ذهن فهم، کل مجموع پدیده های ناهمگن را در یک وحدت اساسی تشخیص می دهد. این است لوگوس حقیقی، که گوش سپردن به آن «و پذیرفتن اینکه همه ی چیزها یکی هستند خردمندی است.» مسئله ای که کریک فکر می کند درباره ی یکی از جفت های ذکر شده مطرح می شود، یعنی این مسئله که (ص: ۱۸۷): «خدا چگونه می تواند به مثابه «صلح» توصیف شود در حالی که پاره ی ۵۳ تأکید می کند که «جنگ پدر و پادشاه همه چیز است»، و هومر به سبب این ادعایش سرزنش شد که «ستیزه ممکن است خدایان و انسان را از بین برد؟» درواقع مطرح نمی شود. هراکلیتوس کلمات را در معنای خاص خود به کار می برد،

۱. اسم آتش در نسخ خطی نیست. «آتش» پیشنهادی است که دیلز پذیرفته است. پیشنهاد جالب دیگر «روغن زیتون» فرانکل H. Fränkel است. افلاطون در تیمائوس (E ۵۰) توصیف می کند که عطرسازان قبل از هر چیز ماده ی خام خود را به شیوه های مختلف چنان آماده می کنند که مایعی که قرار است بوی خوش به خود گیرد تا آن جا که ممکن است از خود بویی نداشته باشد. هر اسمی انتخاب کنیم، تعلیم پاره فرق نمی کند. (بحث ها و ارجاعات در کریک ۱۹۱ و بعد.) مفهوم جوهر پایدار که کیفیات مختلف به خود بگیرد از این جمله ی هراکلیتوس دور نیست.

پاره ی ۷ («اگر همه ی چیزهای موجود دود می شد، سوراخ های بینی آنها را تشخیص می دادند») ممکن است معنای مشابه پاره ی ۶۷ و پاره های دیگری را داشته باشند که نشان از یکسانی در تفاوت دارند. اگر همه ی چیزها دود می شدند، ما فقط یک چیز می دیدیم (دود)، اما بینی می تواندست بوهای متفاوت آنها را تشخیص دهد. نیز رک:

Reinhardt, *Parm.* 180, n. 2, Gigon, 57.

معنایی که «بسیاری از مردم» نمی‌فهمند. اگر خدا هم جنگ و هم صلح است، این بدان سبب است که جنگ و صلح یکسانند. این صلح نیست که مردم در نادانی خود مدت‌ها به سر برند؛ بلکه بیشتر خود جنگ صلح راستین است. مردی که می‌گوید «ثبات در تغییر است» (پاره‌ی a ۸۴) در گفتن این تردید نخواهد داشت که «صلح در جنگ است». البته در مرتبه‌ی اعتقادات عرفی، جنگ و صلح، همچون دیگر جفت‌های گفته شده، متوالی‌اند؛ به هر حال، در این مرتبه، تغییر و ثبات نیز چنین است.

«یکسانی» اضداد برای هراکلیتوس چند رابطه‌ی متفاوت را شامل است، که وی ضمن آگاهی از همه‌ی آنها، بدون از دست دادن ایمان به کشف خود در مورد این که همه «همانند»، به تبیین و توضیح آنها می‌پردازد. این روابط عبارتند از:

(آ) تغییر متقابل، مانند کیفیات یا چیزهایی که غایات متضاد و پیوسته یکسان دارند، مثل شب و روز، تابستان و زمستان، سیری و گرمسنگی. پاره‌ی ۱۲۶ نیز به این مطلب مربوط است: «چیزهای سرد گرم می‌شوند، چیزهای گرم سرد، تر خشک، خشک تر». اینکه این تغییر متقابل برای وی گواه یکسانی است از پاره‌ی ۸۸ برمی‌آید: «همان‌شی در ما (؟) زندگی و مرگ است، و بیداری و خواب است، و جوانی و پیری است؛ زیرا این امور وقتی تغییر یابند آنهایند، و آنها وقتی تغییر یابند اینهایند.»^۱

(ب) نسبی بودن موضوع تجربه شده. مانند پاره‌ی ۶۱: «دریا زلال‌ترین و کثیف‌گشته‌ترین آب است، برای ماهیان خوردنی و سلامت بخش، برای انسان ناخوردنی و مرگ‌آور». ارسطو نیز در این معنا تفسیر می‌کند پاره‌ی ۹ را: «خران‌آشغال را بیش‌تر از زر ترجیح خواهند داد»،

۱. مطلقاً قطعی نیست که بند اخیر و توضیحی، از آن خود هراکلیتوس باشد، اما کریک پس از بحثی دقیق آن را پذیرفته است (۱۳۹ و بعد).

یعنی در این معنا که انواع متفاوت حیوانات از چیزهای متفاوت لذت می‌برند، هر چند ارسطو البته نتیجه‌ی نهایی هراکلیتوس را استنتاج نمی‌کند که بنابر آن بین لذت و عدم لذت تفاوت اساسی وجود ندارد.^۱

(ج) در قلمرو ارزش‌ها، ارزش اضداد فقط در ارتباط با اضداد خود دانسته می‌شود. از این رو هر چند مردم معمولاً چیزی را خوب و دیگری را بد می‌نامند، بدون دیگری هیچ چیز خوب نخواهد بود. از آن رو در پاره‌ی ۱۱۱ می‌گوید: «این است که بیماری سلامتی را لذت بخش و خوب می‌سازد، گرسنگی سیری را، خستگی آسایش را.» این را که این رابطه در چشم هراکلیتوس به معنای یکسانی است می‌توان از یکسانی گرسنگی و سیری در پاره‌ی ۶۷ نتیجه گرفت، و همچنین ممکن است از ارجاع به خستگی و آسایش، از پارادکس پاره‌ی a ۸۴ استنتاج کرد: «در تغییر ثبات وجود دارد.»^۲ آنچه در

۱. ارسطو، اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۷۶a۵. کریک درباره‌ی این پاره مفصل بحث می‌کند ۸۱-۶، هر چند با توجه به نتیجه‌گیری وی درباره‌ی مفهوم و مضمون آن (۸۳-۴) گفتن این اندکی سخت در نظر می‌آید که استفاده‌ی ارسطو از آن با محتوای اصلی آن مناسبت ندارد. همچنین رک پاره‌ی ۱۳: «خوک‌ها از لجن بیشتر از آب‌های تمیز لذت می‌برند»، که سکستوس نیز آن را (*Pyrrh. Hyp.*) 1, 55, Bywater on fr. 54 با پاره‌ی ۶۱ مرتبط می‌داند.

2.84 b (κόμμοιός ἐστι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι) را کریک (ص ۲۵۲) و دیگران مقلوب این دانسته‌اند: چون تغییر آسایش است، از این رو فقدان تغییر خستگی است. اما من مانند گیگون این گفته را معما می‌دانم. از *μοχθεῖν καὶ ἀρχεσθαι* چه باید ساخت؟ کسی ممکن است (براساس سطرهای «جنگ و صلح، گرسنگی و سیری، و غیره، همانند») انتظار داشته باشد که هراکلیتوس بگوید که رنج بیشتر آرامش است تا خستگی. اگر فقدان تغییر تنها نکته است، پس باید بر *τοῖς αὐτοῖς* برای حذف کلمات بعدی فشار آورد، و اگر هراکلیتوس گفته باشد *ἐν τῷ αὐτῷ* همان‌طور که کریک پیشنهاد می‌کند) این ابهام را باید به وسیله‌ی گفته‌های معمولی درباره‌ی خستگی کار کردن تبیین کرد. این کار درست به شیوه‌ی هراکلیتوس

این جا گفته می‌شود بر نکته‌ی تأکید شده در پاره‌های ۱۱۰ و ۱۰۲ اضافه می‌شود - اینکه، برای مردم خوب نیست همه‌ی آنچه را می‌خواهند به دست آورند، و اینکه، در صورتی که مردم بعضی چیزها را عادلانه و بعضی را ناعادلانه می‌نامند، برای خدا همه چیز عادلانه و خوب است. محتمل است که معنای پاره‌ی مبهم ۲۳ نیز همین باشد، یعنی «آنها [مردم عموماً] نام خوب را نمی‌شناختند اگر این چیزها [چیزهای غلط] وجود نداشتند.» از این رو کریک (ص: ۱۲۹) می‌نویسد: «مردم فقط به این دلیل راه «درست» را می‌شناسند که نمونه‌هایی از وجود راه «غلط» دارند.»

(د) چهارم اینکه، اضدادی وجود دارند که «یکسان» اند زیرا فقط جنبه‌های متفاوت چیز واحدی هستند، نکته‌ای که هراکلیتوس در آن به تمیز بعدی بین جوهر ثابت و ویژگی‌های متغیر نزدیک می‌شود. بالا و پایین اضدادند - اما به واقع چنین نیستند، زیرا فقط یک جاده است که در آن بالا و پایین می‌روید. مستقیم و منحنی اضدادند، اما سطر واحدی از نوشته‌ها در عین حال هر دوی آنهاست.^۱

در فیلسوفان یونان اغلب ایده‌ی کاملاً اصیلی به عنوان اثر ذهنی قدرت‌مند و تحلیلی در گونه‌ای اندیشه‌ی مخصوص دوره‌ای خاص یافت نمی‌شود. آموزه‌ی هراکلیتوس درباره‌ی همزمانی اضداد و نتایج پارادکسیکال آن نتیجه‌ی تمرکز شدید بر پدیده‌ی ذهنی مشترک دنیای یونان قدیم است، که نام «قطبیت polarity» به آن داده‌اند. از این روی المثل فرانکل درباره‌ی «گونه‌ای اندیشه» سخن می‌گوید «که بعد از هومر، در دوره‌ی باستان یونان، اندیشه‌ی مسلط بود، یعنی این اندیشه‌ی قطبیت یافته

خواهد بود، اما چنین گفته‌ای از وی سراغ نداریم.

۱. احتمالاً نکته‌ی پاره‌ی ۴۸ همین مطلب است: «نام کمان βίος زندگی βίος است، اما کار آن مرگ است»، اگر بپذیریم (که باید بپذیریم) که نام اشیاء در نظر هراکلیتوس وصف ذاتی آنهاست. کریک ۲۲-۱۱۶ را ببینید.

که: کیفیات را نمی‌توان درک کرد مگر به کمک اضداد آنها.^۱

(۳) جنگ (ستیزه، تنش) نیروی آفریننده

و هدایت‌کننده‌ی جهانی است.

این مطلب نتیجه‌ی آشکار بسیاری از آنچه تا حال گفتیم می‌باشد، و در پاره‌ی ۵۳ بیان شده است: «جنگ پدر همه‌ی چیزها و پادشاه همه‌ی چیزهاست، و او بعضی را چون خدایان آشکار می‌کند، دیگران را چون انسان، او بعضی را بردگان می‌سازد، دیگران را آزاد.» هراکلیتوس با «پدر و پادشاه همه چیز» خواندن جنگ عناوین هومر برای زئوس را دوباره تکرار می‌کند، و به این ترتیب پیشنهاد می‌کند که جنگ، و نه زئوس، خدای برتر است. چنین پنداشته‌اند که او در این جا فقط معنای لفظی و محدود جنگ را در ذهن داشته است، هر چند البته وی جنگ را^۱ به عنوان توضیحی بر تعارض جهانی به کار می‌برد که از نظرگاه وی جهان را تشکیل می‌دهد. این گمان برای بیان این مطلب که جنگ بعضی را بردگان و دیگران را آزاد می‌سازد بسیار مناسب است، اما توضیح خدایان و انسان را بسیار مشکل می‌کند.^۲ دلیل آن هر چه باشد، این بیان چنان است که گویا به خدایان و انسان و امور مربوط به آنها محدود شده است. جدا از نصف دوم پاره، یاد کرد دوباره از زئوس هومر، «پدر خدایان و مردم»، نشانی این است که کلمه‌ی «همه» بر مذکر دلالت دارد. اما ممکن هم است که هراکلیتوس به جنگ در جنبه‌ی وسیع‌تر آن فکر کند، به عنوان آفرینش تضاد و تنش بین طبقات متضاد در هر جا، که خدایان - انسان و بردگان - آزاد فقط نمونه‌هایی از آن است. در هر صورت اصل عمومی بیان شده است در پاره‌ی ۸۸: «شخص باید بداند که جنگ

1. *Dichtung u. Philos. des frühen griechentums*, 77.

۲. کریک، ۲۴۶ و بعد را، ببینید. برای خواندن این فقره‌ی مختصر، ارجاع به ستایش‌آنهايي که در جنگ کشته شده‌اند، حتی اگر هراکلیتوس به آن باور داشته باشد، به نظر می‌رسد اندکی دور رفتن است.

عمومی است، و عدالت ستیزه، و اینکه همه چیز از طریق ستیزه و ضرورت [به حاصل] می‌آیند.» به همراه این پاره باید فقره‌ای از ارسطو آورده شود (اخلاق یودموسی، ۱۲۳۵a۲۵، دیلز - کرانتس، ۲۲A۲۲) که می‌گوید: «و هراکلیتوس شاعری را سرزنش می‌کند که نوشته است «آیا ممکن است این ستیزه بین خدایان و انسان از بین رود»^۱، زیرا هیچ آهنگی بدون زیر و بم وجود ندارد، هیچ مخلوقی بدون نر و ماده وجود ندارد، که اضدادند.» سیمپلیکیوس پس از آن بیت هومر را اضافه می‌کند، «زیرا او [هراکلیتوس] می‌گوید که در این صورت هر چیزی ناپدید خواهد شد.»^۲

هراکلیتوس با گفتن اینکه جنگ «همگانی» است آن را بی‌واسطه مرتبط می‌کند (و به احتمال زیاد به واقع یکسان می‌داند) با لوگوس. در عین حال او نقطه‌ی تلاقی نهان دیگری با هومر پیدا می‌کند، چرا که او نیز جنگ را «همگانی» نامیده است. بیت^۳ هومر می‌گوید که جنگ همه را یکسان بر زمین می‌زند: «آنکه کشته است، خود کشته خواهد شد.» جنگ محترم دارنده‌ی اشخاص نیست، بلکه بر همگان بی‌طرفانه می‌وزد. «همگانی»، چنانکه اکنون می‌دانیم، معنای عمیق‌تری برای هراکلیتوس دارد، و وی با اشاره به استفاده‌ی هومر از همان واژه تذکر می‌دهد که وی عمق آن را دریافته است. جنگ همگانی است زیرا لوگوس که قانون همه‌ی شدن‌هاست (پاره‌ی ۱) قانون ستیزه، و تنش همزمان اضداد نیز هست. «این که ستیزه جهانی است از این فرض برمی‌آید که هر چه هست در تغییر است به علاوه‌ی این

۱. هومر، ایللیاد، هجدهم، ۱۰۷.

۲. در مورد روایت‌های بعدی سرزنش هراکلیتوس، که ارجاع به زیر و بم و نر و ماده را حذف می‌کند، کریک، ۲۴۳، را ببینید.

3.II. XVIII, 309 ξυνός ἑνυόλιος καί τε κταυνέοντι κατέκτι.

این فقره را آرخیلوخوس نسخه‌برداری کرده است (پاره‌ی ۳۸ Diehl). احتمالاً این یکی از دلایل سرزنش همزمان هومر و آرخیلوخوس در پاره‌ی ۴۲ است - مبنی بر اینکه آنها این سخنان را گفته‌اند و با وجود این نسبت به لوگوس حقیقی نادان مانده‌اند.

فرض که، همه‌ی تغییرها ستیزه است.^۱ هراکلیتوس احتمالاً با این سخن که عدل (یا راست) ستیزه است نشان می‌دهد که از تعلیم آناکسیمندر نیز آگاه است، که خاطر نشان کرده بود که (رک: جلد دوم فارسی، ص ۱۹ و بعد) جنگ اضداد مجموعه‌ای از اعمال ناعادلانه است. هراکلیتوس برعکس وی جواب متقابل می‌دهد که، جنگ اضداد بالاترین عدالت است. در این جا اشتباه یکی از اسلاف ضمناً تصحیح شده است.^۲

به نظر می‌رسد هسته‌ی اصلی نزاع هراکلیتوس با متفکران دیگر عبارت است از شورش وی بر ضد ایده‌آل آنها از جهانی صلح‌آمیز و هماهنگ. اینگونه جهان مخصوصاً ایده‌آل فیثاغورس است که هراکلیتوس بیش از یک بار از او با تندی خاصی سخن می‌گوید (مخصوصاً ص ۴۰ را ببینید). برای فیثاغورس بهترین حالت آن بود که کیفیات متضاد به وسیله‌ی قانون تناسب چنان با یکدیگر ترکیب شوند که تضادها خنثی شوند و فی‌المثل، در موسیقی آهنگ دلبزیر، و در بدن سلامتی، و در جهان به مثابه یک کل کوسموس - نظم و زیبایی - را تولید کنند. فیثاغورس و پیروان او، این حالات صلح بین عناصری را که در جنگ بوده‌اند، از طریق تحمیل حد (peras) بر آپایرون بی‌صورت به وجود می‌آوردند و خیر می‌نامیدند. اضداد آنها - یعنی ناسازگاری، بیماری، نزاع - شر بودند.^۳

1. Vlastos, *AJP*, 1955, 357.

۲. افزودن کلمات καὶ τὸ χρεών در آخر پاره این احتمال را تقویت می‌کند، اگر (الف) این متن صحیح باشد و (ب) کلمات κατὰ τὸ χρεών در پاره‌ی آناکسیمندر اصالتاً به وی متعلق باشد.

۳. بعضی اهل تتبع خواهند گفت که ما از آراء فیثاغورس کمتر از آن می‌دانیم که اینگونه جملات را بسازد. آنها ممکن است بپذیرند که این ایده‌ها فیثاغوری‌اند، اما بگویند ما نمی‌توانیم بدانیم آیا این ایده‌ها قبل از اواخر قرن پنجم رواج داشته‌اند یا نه. به هر حال، تا زمانی که مجبور شویم انتساب هرگونه ایده‌ی اصیل به فیثاغورس را انکار کنیم (که در این صورت توضیح شهرت وی اندکی مشکل خواهد شد) باید بپذیریم که تعلیم وی در این خط

هراکلیتوس همه‌ی این داوری‌های ارزشی را، که در نظری وی جبن و کم جراتی است رد می‌کند. «ثبات و سکون؟ رها کنید بمیرند، به کجا تعلق دارند.» (آنتیوس، ۱، ۲۳، ۷، دیلز - کرانتس، ۲۲۸۶). او می‌گوید، سلامت و صلح و ثبات فی‌نفسه خیرتر از اضدادشان نیستند، و خیریت آنها فقط وقتی ظاهر می‌شود که در مقابل اضدادشان قرار گیرند. همزیستی آنچه فیثاغوریان حالات خیر و شر می‌نامند ضروری و حق است. «برای خدا همه چیز خیر و زیبا و عدل هستند.» درواقع تمام نظرگاه این است، و خیر و شر مفاهیمی تماماً نسبی‌اند. آب دریا برای ماهیان پاکیزه و خیر است، برای انسان ناپاک و سخی است.

فیثاغوریان چنان سخن می‌گویند که گویا اضداد از ترکیب شدن در یک هارمونی اکراه ندارند، بلکه وقتی در اختلاط *krasis* کامل، مانند تناسب موسیقایی یا بدن سالم شرکت دارند ثبات^۱ می‌یابند، و به قول بعضی، خرسند می‌شوند. اما هراکلیتوس می‌گوید این بی‌معناست. چون اضدادند، باید در جهات متضاد کشیده شوند و همواره مقاومت کنند. گرم و سرد، تر و خشک همکاری ندارند، آنها به نحو متقابل ویرانگرند. ممکن است از ستیزه‌ی پاینده‌ی آنها هماهنگی گذرایی به حاصل آید، اما ناهماهنگی مانند بیماری نیز به همان اندازه خوب است. در هر دو مورد عوامل علی همانند. اگر ترکیب کاملاً متناسبی وجود داشته باشد، فقط از این جا ناشی می‌شود که اضداد ستیزه‌کننده به حالت تنش برابر یا تعادل قدرت‌ها رسیده‌اند که در آن هیچیک برتر نیست. ثبات و توقف کوشش، به معنای ضد

بوده است. توجیه تام انتساب این ایده‌ها به فیثاغورس (یا دست کم به نسل قدیم‌تر پیروان وی، که با هراکلیتوس معاصرند) البته در جلد سوم فارسی آمده است، جایی که هر خواننده می‌بایست آن را برای خود ارزیابی کند. در مورد نظری مخالف با نظر ارائه شده در این جا کریک، *HCF*, 218 f، را ببینید.

۱. «ثبات داشتن» (*ἡρεμοῦν*) در لیست فیثاغوریان در طرف «خیر» به همراه حد *πέρος* [= حد] قرار دارد.

کوسموس است، زیرا چنین ثباتی نتیجه‌ی جدایی اضداد خواهد بود، اضدادی که اتحاد آنها در «سازگاری تنش‌های متضاد» - محبوس شده در تقلای متقابل - جهان را چنانکه می‌شناسیم حفظ می‌کند.

(ب) هر چیزی در حرکت و تغیر دایمی است

این آموزه که «هماهنگی ناشی از اضداد است» قبلاً به این نتیجه منتهی شد، نتیجه‌ای که هراکلیتوس دوباره با توضیحی آشنا آن را مطرح می‌کند. مشهورترین مشروب یا نوشابه در یونان از زمان هومر به بعد کوکئون *kykeon* بود، که از جوشاندن جو و پنیر رنده شده در فنجان شراب درست می‌کردند. اینها البته در هم حل نمی‌شوند، از این رو می‌بایست مخلوط را تا لحظه‌ی خوردن، به هم می‌زدند.

هراکلیتوس می‌گوید، «*kykeon* ضایع می‌شود، اگر به هم زده نشود.»^۱ تفسیر کریک از این پاره را نمی‌توان اصلاح کرد: «پاره بسیار مهم‌تر از آن است که در نظر اول ظاهر می‌شود: این تنها نقل قول مستقیمی است که، هر چند فقط در تصور» (اما این شیوه‌ی هراکلیتوس در اظهار و اعلان اساسی‌ترین حقایق است)، «بر نتایج قطع عمل متقابل اضداد تأکید می‌کند.» این توضیح خود چندان که ممکن است در نظر آید بد نیست، زیرا *kykeon* را علاوه بر استفاده‌های دیگر آن، در جشن‌های مذهبی در اتوسیس در یادبود اسطوره‌ای دیمتر^۲ *Demeter* می‌نوشیدند، زیرا دیمتر به هنگام خستگی از جست و جوی پرسفونه‌ی گم شده و در اندوه وی چیزی غیر از

۱. پاره‌ی ۱۲۵. در مورد متن، کریک، ۲۵۵ و بعد، را ببینید.

۲. ادیمتر ایزدبانوی زراعت و حاصلخیزی است، او دختری داشته است به نام کوره *Core* که ایزدبانوی رویدن گیاهان بود. در اسطوره‌های یونانی آمده است که روزی کوره داشت گل نرگس می‌چید که زمین باز شد و هادس، خدای زمین، بیرون آمد و او را به زیر زمین برد؛ کوره را در زیر زمین پرسفونه نامیدند - م.

کو کثون نمی نوشید. این امر کو کثون را در چشم هراکلیتوس اهمیت خاصی بخشید.^۱

یکی از معروف ترین گفته های او این است: «شما نمی توانید دوبار در همان رودخانه گام گذارید.»^۲ پلوتارک (مسایل طبیعی، ۹۱۲c) توضیحی ارائه می کند که ممکن است از آن خود هراکلیتوس باشد: «زیرا آب های تازه در آن جریان دارند.» محققان در مورد مراجع ما درباره ی معنای این مثل، تا حدی توافق دارند. افلاطون (کراتولوس، ۴۰۲A) می گوید که این سخن به طور کلی کنایه از «اشیاء موجود» است، و تعلیم آن این است «که هر چیزی در حرکت است و هیچ چیزی ساکن نیست.» افلاطون قبل از این بیان کرده است که این سخن از عقاید هراکلیتوس است (۴۰۱D)، و در تهتتوس (۱۶۰D) تکرار می کند که از نظرگاه «هومر و هراکلیتوس و همه ی این جماعت» همه چیز «مانند نهرها» در حرکت هستند.^۳ ارسطو می گوید،

1. *Hom. Hymn Dem.* 210, *Clem. Al. Protr.* I, 16 St. Nilsson, *Gesch. Gr. Rel.* I, 622 f

در مورد هراکلیتوس و شعائر دینی رک: ص: ۵۵. یادداشت ۱ در بالا.

۲. پیوست، ۱۶۵ و بعد را ببینید. این سخن بیان آموزه ی سیلان است که در دوره های بعد مرکزیت یافته است، و در منابع قدیم فقط در سیمپلیکیوس (فیزیک، ۱۳۱۲/۱۱) آمده است، و بعید است که از گفته های هراکلیتوس باشد.

۳. افلاطون هومر را منشأ بعضی از نظریه های فلسفی می داند زیرا هومر از اکثانوس و تتیس، خدایان آب، به عنوان پدر و مادر همه ی خدایان و همه ی مخلوقات سخن می گوید (ایلیاد، ۱۵، ۲۰۱؛ نگا: کراتولوس، ۴۰۲B، تهتتوس، ۱۵۲E، ۱۸۰C-D). ارسطو از وی پیروی کرد (مابعدالطبیعه، آلفای بزرگ، ۹۸۳b۳۰)، و نمی توان فرض کرد که در این اظهار نظر جدی بوده اند. افلاطون، چنانکه راس Ross در فقره ی مورد بحث مابعدالطبیعه خاطر نشان می کند، «با طعنه پیشنهاد می کند که هراکلیتوس و اسلاف وی فلسفه ی خود را از هومر و هسیود و ارفئوس گرفت»، و راس اضافه می کند که ارسطو پذیرفت که این پیشنهاد ارزش تاریخی چندانی ندارد. (این کتمان حقیقت است.) اما ماهیت و تکرار اشارات افلاطون به نظریه ی «سیلان» هراکلیتوس و

افلاطون وقتی مردی جوان بود، با کراتولوس و «نظریه‌های هراکلیتوسی مبنی بر سیلان دائمی اشیاء محسوس» آشنا شد^۱؛ و تأمل در این نظریه‌ها او را به این نتیجه رهنمون شد که معرفت به دنیای محسوس ناممکن است. و از آن جا که نتوانست از امکان کل معرفت دست کشد، از این رو به طرح ویژه‌ی آموزه‌ی افلاطونی مثل متعالی پرداخت.

ارسطو پیش از یکبار این آموزه‌ی هراکلیتوسی سیلان اشیاء محسوس را ذکر کرده است (فی‌المثل، مابعدالطبیعه، ۳۵، ۲۲ a ۱۰۶۳)، اما برخی از ملاحظات او را این فرض اشتباه که سیستم هراکلیتوسی ذاتاً ملطی است، تباه کرده است، چنانکه خود در درباره‌ی آسمان، ۲۹ b ۲۹، می‌گوید:

آنها [یعنی: قدیم‌ترین فیلسوفان طبیعت] اعتقاد داشتند که هر چیزی

اتباع او ضامن صداقت افلاطون است. می‌توان پذیرفت که افلاطون دوست داشت آنها را به سبب این نظریه سرزنش کند (فی‌المثل، ته‌تتوس، ۱۷۹E، «آنان خود نیز در سیلان‌اند»؛ در A ۱۸۱، خود فیلسوفان را دانا می‌نامد)، اما سرزنش و طعنه‌ی افلاطون اساسی دارد. بسیاری اوقات مدارکی از ارسطو داریم که وی سخنان هراکلیتوس را جدی گرفته است، و در واقع این سخنان تأثیر مرتب در فلسفه‌ی خود او داشته است.

۱. متافیزیک، ۹۸۷ a ۳۲. ارسطو به ما می‌گوید (همان، ۱۳ a ۱۰۱۰) کراتولوس دیدگاه‌های هراکلیتوس را به غایت منطقی آن رساند با تصحیح این قول او «شما نمی‌توانید دو بار در همان رودخانه گام گذارید» به «حتی یک بار هم نمی‌توان گام نهاد». در فاصله‌ی لحظه‌ای که پای شما با سطح آب تماس حاصل می‌کند و لحظه‌ای که پای شما به ته آب می‌رسد آب آن نقطه عوض شده است. کراتولوس یک بدعت‌گذار هراکلیتوسی است (چنانکه ارسطو آنها را مدعیان پیروی از هراکلیتوس می‌نامد) که با ایده‌های تغییر متوالی چنان دور رفت که سرانجام معتقد شد که حتی نمی‌توان از آن سخن گفت (زیرا ساختن جمله درباره‌ی هر چیزی مستلزم تصویری جعلی از ثبات آن است)، اما فقط می‌توان انگشت خود را تکان داد! هر چند حرکت و تغییر پیوسته‌ی اشیاء محسوس، عقیده‌ی هراکلیتوس بود، آن تمام داستان نبود. درباره‌ی کراتولوس و موثق بودن گزارش ارسطو رک:

D. J. Allan in *AJP*, 1954, 271 - 84.

به طور کلی در حالتی از صیرورت و سیلان است، و هیچ چیز ثابت نیست، اما جوهری واحد وجود دارد که ثبات دارد، و تمام اشیاء از طریق شکل‌گیری‌های طبیعی از آن ناشی می‌شوند. به نظر می‌رسد که مقصود هراکلیتوس اهل افسوس و بسیاری دیگر از آنها همین باشد.

(هراکلیتوس تا چه اندازه باید گریه کند از اینکه خود را در میان اکثر مردم می‌بیند پس از آن همه تلاش که برای بریدن از آنها انجام داد!) ارسطو در فیزیک می‌گوید (۹ b ۲۵۳): «برخی تأکید دارند، این طور نیست که بعضی چیزها در حرکت باشند و بعضی نباشند، بلکه هر چیزی همواره در حرکت است، هر چند در ادراک ما در نمی‌آید.» در این جا آموزه را در دقیق‌ترین و خالص‌ترین شکل آن داریم، که باید (همراه با سیمپلیکیوس) آن را به هراکلیتوس، و، چنانکه کریک می‌گوید (ص: ۳۷۶)، به ویژه به هراکلیتوس نسبت دهیم. ارسطو در کوشش برای توضیح مقصود آنها می‌گوید، این شبیه استدلالی است (که ارسطو خود آن را مغالطی می‌داند) درباره‌ی ساییده شدن سنگ به وسیله‌ی قطرات آب یا شکافتن آن به وسیله‌ی ریشه‌های گیاه. بر طبق این استدلال اگر ماه‌ها مراقبت کنیم درمی‌یابیم که قطره‌ها در سنگ گودی مرئی به وجود می‌آورند، از این جا برمی‌آید که هر قطره می‌بایست ترکی بسیار کوچک در آن پدید آورد که دیده نمی‌شود. این است توضیح مطلب از زبان ارسطو، که مشتمل است بر این شکایت او که این متفکران «نوع حرکتی را که درباره‌ی آن سخن می‌گویند تعیین نمی‌کنند»، و بر این که هراکلیتوس این توضیح را نیاورده است. با وجود این، به نظر می‌رسد این توضیح، چیزی است که در ذهن او بوده است، هر چند اگر بخواهیم دقیق‌تر سخن گوئیم باید جریان مداوم نهر آب را تصور کنیم که همواره از روی سنگ روان است تا قطرات مجزای آب را. این را که سنگ هر لحظه تغییر می‌کند، نمی‌توانیم با چشمان خود ببینیم، اما این چیزی است که از گواهی چشم‌ها برمی‌آید اگر «ذهن‌هایی را که زبان می‌فهمند» در کار آوریم. برای

تکمیل گواهی آنها به فاهمه (vóos) نیاز داریم که اندکی از مردم آن را دارند، اما اگر حواس ما را به گمراهی می کشند پس فاهمه ضروری است، زیرا دید چشمان خود به خود فریبنده است (پاره‌های ۱۰۷، ۴۶، ۴۰؛ و رک: ۱۰۴). تغییر درک ناشدنی پیوسته استنتاجی طبیعی از مشاهده است. هراکلیتوس این تشبیه را به کار نبرده است، اما او به کمک تصور کمان و چنگ همین مطلب را گفته است. کمان کشیده شده، در چشم، ثابت ظاهر می شود، اما اگر زه را بکشود، این فقط نتیجه‌ی چیزی خواهد بود که شخص، شخصی که ذهن سالم دارد، همواره می دانسته است: یعنی اینکه شرایط صحیح کمان همواره کشش پیوسته به جلو با نیرویی در جهات مخالف بوده است، که به عمل سایش آب و مقاومت سختی سنگ شباهت دارد.^۱

۱. من واقعاً متأسفم از اینکه تفسیری را بپذیرم که به عقیده‌ی کریک «در واقع از حقیقت بسیار دور است» و «کاملاً برعکس چیزی است که هراکلیتوس در پاره‌ها می گوید» (صص: ۳۷۶ و بعد). او می گوید، «از مشاهده برمی آید این میز یا آن صخره هر لحظه در تغییر نیستند؛ چیزی در طبیعت وجود ندارد که ما را قانع کند که این اشیاء اینچنین متغیرند؛ هراکلیتوس از این ایده بیزار است.» پاره‌هایی که کریک در حمایت از این نظر ذکر می کند عبارتند از ۱۰۷، ۵۵، ۱۰۱a، و پاره‌هایی که برای مقایسه ذکر می کند عبارتند از ۱۷ و ۷۲. پاره ۵۵ را باید در پرتو شرط مهم موجود در پاره‌ی ۱۰۷ خواند، و پاره‌های ۱۷ و ۷۲ به نظر می رسد که از تفسیر داده شده در این جا حمایت می کنند. کریک گمان می کند، همه‌ی بدفهمی از این تأکید افلاطون ناشی می شود که بر طبق عقیده‌ی هراکلیتوس «هر چیزی در هر لحظه دستخوش هرگونه حرکت است»، که به عقیده‌ی کریک به نحوی خطرناک تفسیری غلط است. سخن گفتن از «هر حرکت» بی تردید تمایز مهمی است که هراکلیتوس آگاهانه قایل نشده است: ارسطو می گوید، متفکرانی مانند او نوع حرکتی را که در ذهن داشتند تعریف نکردند.

علی‌رغم این وضعیت ناچیز، من باز باور دارم که افلاطون برحق است. به نظر می رسد که جای آن است بگویم نه تنها باور دارم که آموزه‌ی سیلان از آن هراکلیتوس است، بلکه همچنین معتقدم این آموزه در اندیشه‌ی وی موقعیت مرکزی دارد: در یک کلام، افلاطون، چنانکه از دانش او می توان انتظار داشت، نسبت به ذهن هراکلیتوس بصیرتی دلپذیر داشت، و حتی در مورد این تأکید

آموزه‌ی تغییر پیوسته‌ی اشیاء فیزیکی با یکسانی اضداد پیوستگی نزدیک دارد، چنانکه به ویژه از پاره‌ی ۸۸ (ص ۸۶، بالا) برمی‌آید. این بدان سبب است که تغییر دوری است، از الف به ب و بازگشت دوباره به الف، و در ذهن هراکلیتوس آنچه بتواند آشکارا به چیزی دیگر تبدیل شود و سپس به آنچه اول بود باز گردد باید همواره به طریقی مشابه آن عمل کند. وی از مفهوم مشترک یونانی که ملطیان از قبل بر آن اعتماد داشتند، یعنی از دوری بودن زمان، که بر مشاهده‌ی تغییرات فصلی مکرر در هر سال مبتنی است، نتایج جدیدی استنتاج می‌کند. سرما بر گرما چیره می‌شود، چنانکه تابستان

هم جداً بیراهه نرفته است.

می‌دانم که این موضوع در نظر بیش از یک نفر از متخصصانی که حرمتشان را دارم واکنشی خواهد داشت. فی‌المثل اسنل می‌نویسد (Hermes, 1926, 376)، ترجمه از من است): «فقط اکنون روشن می‌شود که وقتی هراکلیتوس را آموزگار $\rho\acute{o}\nu\tau\alpha\ \pi\acute{\epsilon}\tau\iota$ - همه چیز در سیلان است - معرفی می‌کنند، چگونه او را بد تفسیر کرده‌اند.» من فقط می‌توانم بگویم که این سخن اسنل برای من روشن نشده است. البته $\rho\acute{o}\nu\tau\alpha\ \rho\acute{\epsilon}\tau\iota$ کل پیام او نیست، اما همان‌طور که امیدوارم نشان دهم، طرف دیگر سکه عبارت است از محدود کردن تغییر در اندازه‌ها، نه (دست کم در جهان محسوس) تجلیل از ثبات به بهای تغییر. «ایده‌ی غالب در هراکلیتوس عبارت است از سکون در تغییر، نه تغییر در ثبات ظاهری.» کریک نظرگاه راینهارت را اینچنین توضیح می‌دهد. اما آنچه هراکلیتوس در پاره‌ی a ۸۴ می‌گوید این است که برای این جهان، تغییر ثبات است، چنانکه امیدوارم قبلاً نشان داده باشیم، چیزی متفاوت است.

خلاصه، من از افلاطون به بعد دریافتم که همه‌ی منابع، این آموزه را به هراکلیتوس نسبت می‌دهند که همه چیز در سیلان دایمی است. از آنهایی که در نظر اول این امر غیر محتمل را می‌گروند که افلاطون هراکلیتوس را عمدتاً بد تفسیر کرد و حتی مفسران یونانی بعدی، علی‌رغم داشتن کتاب هراکلیتوس یا دست کم داشتن مجموعه‌ای بزرگ از گفته‌های او را که ما نیز اکنون داریم، فروتنانه از افلاطون پیروی کردند، این انتظار می‌رود که از پاره‌های موجود هراکلیتوس شاهی مسلم و قطعی بیاورند که نشان دهد نتیجه‌گیری آنها اجتناب‌ناپذیر بوده است. اما درواقع این پاره‌ها چیزی ارائه نمی‌کنند که با دیدگاه کلی قدیم معارض باشد.

جای خود را به زمستان می‌دهد، اما هیچ چیز بیش از این قطعی نیست که گرما دوباره در سال آینده باز خواهد گشت. آناکسیمندر از نزاع و «بی‌عدالتی» دوسویه‌ی اضداد سخن می‌گوید، که جبران اجتناب‌ناپذیر در پی آن می‌آید، و این مطلب در هراکلیتوس به صورت جدیدی مطرح می‌شود.^۱

سه فقره در منابع رواقی این بیان را به هراکلیتوس نسبت می‌دهد که هر یک از عناصر چهارگانه، که بعدها به این نام خوانده شدند، «زندگی و مرگ» یکدیگرند، یا مرگ یکی زندگی دیگری است. مارکوس اورلیوس می‌گوید، «مرگ خاک است که آب می‌شود، و مرگ آب است که اثر می‌شود، و مرگ اثر است که آتش می‌شود، و به همین ترتیب.» در ماکسیموس توری (صوری) Maximus of Tyre داریم: «زندگی آتش مرگ خاک و زندگی هوا مرگ آتش و زندگی آب مرگ هوا و زندگی خاک مرگ آب است.» متفکران جدید این اظهارات را بر این اساس که در میان «عناصر»، اثر را نیز شامل اند، رد کرده‌اند، زیرا عموماً باور دارند که این کار را بار اول امپدکلس انجام داده است. آنها عدم حضور هوا در پاره‌های ۳۱ و ۳۶ را تأییدی بر بی‌دقتی رواقیان گرفته‌اند، هر چند گیگون به آنها پاسخ داده است.^۲ ما می‌توانیم،

۱. ارجاع خارج از سیاق کلام، به «فصولی که همه چیز را به وجود می‌آورند» ممکن است نشان دهنده‌ی این باشد که هراکلیتوس به وضوح منبع تصور عمومی را قبول داشته است (رک: پاره‌ی ۱۰۰، که کریک، ۲۹۴ و بعد، درباره‌ی آن مفصل بحث کرده است).

2. Gigon, *Unters. zu H.* 99.

دیلز - کرانتس این سه فقره (که سومین آنها از پلوتارک است) را به عنوان پاره‌ی ۷۶ یک جا جمع آورده‌اند. ذکر ἀήρ اثر ازسوی رواقیان و پلوتارک را تسلر (ZN, 850 f) محکوم کرده است، و هر چند مسئله موافقت نکرده است (851, n. 1)، بسیاری از متفکران، از جمله اسنل (Hermes, 1926, 361, n) و کریک (بحث مفصل او را ببینید، ص ۳۴۲ و بعد) از تسلر پیروی کرده‌اند، اما گیگون نه. این سه روایت واژه‌های متفاوت دارند، و هیچ راهی برای فهمیدن این وجود ندارد که آیا هیچکدام از آنها هراکلیتوس را با دقت

بدون شرکت ضروری در این تردید، این اظهارات مورد سوال را از دیدگاه اجماع مؤثر آرا بر ضد مرجعیت آنها، کنار گذاریم، و به مجموعه‌ی دیگری از فقرات بازگردیم که در آنها حلقه‌ی تغییرات طبیعی توصیف شده است، به ویژه پاره‌های ۳۱ و ۳۶.

نمی‌توانیم نسبت به این پاره‌ها، بی‌واسطه رهیافت خوبی داشته باشیم. در این جا شخص مشکل تحویل «پیکان‌های خاردار» هراکلیتوس به وضعیت نثری پیوسته را به شدت حس می‌کند، نثری که ضرورتاً با نکته‌های متوالی سر و کار دارد، نکته‌هایی که وقتی پیشرفت همزمان در چند جهت اراده شود هر کدام در یک زمان واقع می‌شوند. من قبلاً از مطالب سه گانه‌ای حرف زدم، که دومین آنها این بود که هر چیزی در تغییر دایمی است، در حالی که سومین آنها جهان را به مثابه آتش توصیف کرد. درواقع اینها جنبه‌های متفاوت حقیقت واحدند، اما جمع کردن آنها مستلزم سبک غیبگویانه‌ی دلفی یا سبک خود هراکلیتوس است. از این رو بهتر خواهد بود اکنون به معرفی مفهوم آتش جهانی بپردازیم، با اصطلاحاتی که قانون

کلمه به کلمه کامل بازسازی کرده است یا نه. احتمالاً نه، اما من فکر نمی‌کنم که ذکر ὅτι ضرورتاً اشتباه باشد. هراکلیتوس نظریه‌ی «عناصر» ندارد، خواه عناصر سه گانه، خواه عناصر چهارگانه، فقط آتش تقدم قطعی دارد، و ممکن است وی در توصیف تبدلات آتش چنانکه از خاک یا آب یاد می‌کند از ὅτι نیز یاد کند. توصیف او از تغییر بر مشاهده، و به ویژه بر پدیده‌ی تبخیر، مبتنی است که ὅτι در آن به عنوان واسطه‌ای بین آتش و آب جایی طبیعی دارد. واژه‌ی ὅτι لازم نیست، معنای «هوا» air داشته باشد، و به واقع نیز ندارد. لوئب Loeb مترجم پلوتارک در فقره‌ی مربوط (De E, 392 c) این واژه را به «بخار steam» ترجمه کرده است.

این یادداشت نوشته می‌شد که آناکسیمندر کان Kahn درآمد، من با دفاع او درباره‌ی پاره در ص: ۱۵۲، یادداشت ۱، موافقم، آن جا که می‌نویسد: «ὅτι رواقی نیست، ملطی است، و کسنوفانس و آناکساگوراس و امپدکلس، این واژه را در معنای عادی به کار برده‌اند»، کل یادداشت فوق و متن مربوط به آن را ببینید.

(ج) جهان آتش همواره زنده

پاره‌ی ۳۰ بیانیه‌ای است «با ابهت و استادانه و خطیر، که ریشه‌های خود را در نظامی قهرمانانه آشکار می‌کند... سبک ماندگار آن احتمالاً نشان می‌دهد که هراکلیتوس به این بیانیه اهمیت خاصی قایل بوده است» (کریک، ۳۱۱). این پاره را می‌توان چنین ترجمه کرد:

این نظام جهانی [kosmos] را، که برای همگان همان است،^۲ هیچیک از خدایان یا آدمیان نساخته است^۳، بلکه همواره بوده و

1. Cf. Walzer, *Eraclito*, 71.

2. τὸν αὐτὸν ὁπόντων.

اصالت این کلمات را راینهارت و به تبع او کریک رد کرده است، اما ولاستوس (AJP, 1955, 345, n. 18) معتقد است که این کلمات اصیلند. در مورد اصالت آنها رک: τὸν αὐτὸν ὁπόντων (برای همگان کافی است) در پاره‌ی ۱۱۴. ولاستوس با توجه به این پاره‌ی اخیر ὁπόντων (همگان) را مذکر می‌گیرد. کلمات واقعی عبارتند از «همان برای همگان»، که ضد عوالم رؤیایی است که اغلب مردم برای خود می‌سازند. گیگون (Unters. 55) عبارت را در معنای وسیع آن فهمیده است: این نظام «برای هر چیزی همان» (alle existierende Wesen) است، یعنی: برای هر آنچه در آن نظام درک می‌شود. کریک (۳۰۹) می‌پرسد، در این صورت τὸν αὐτὸν (همان بودن) به چه معنا خواهد بود. من فکر می‌کنم این ترجمه بیانگر آن چیزی است که در ذهن هراکلیتوس است، و ترجمه‌ای است که به طور مستقل در ذهن من آمده است. «نظام» مورد سوال، چنانکه می‌دانیم، ترتیبی از اضداد و تنش‌های متنازع است، یک «هماهنگی اضداد» که جهانی است (τὸν αὐτὸν ὁπόντων). تأکید بر جهانی بودن آن زاید نیست زیرا انسان متعارف این نظام را در تعداد اندکی از اشیاء درمی‌یابد و از اشیاء دیگر کاملاً ناآگاه است. چنین انسانی خود را از «همگانی» جدا می‌کند.

3. κόσμον ... ἐποίησε = διεκόσμησε (Walzer, p. 70, n. 4),

چنانکه در آناساگوراس، پاره‌ی ۱۲ داریم: πάντα διεκόσμησε.

هست و خواهد بود^۱: آتشی همیشه زنده، که فروزان است در اندازه‌هایی، و خاموش است در اندازه‌هایی.

معنای کوسموس پیش از این بحث شده است. کوسموس عبارت است از «جهان طبیعی و نظام موجود در آن» (کریک، ۳۱۷). مفهوم نظم و ترتیب هنوز اساسی است، و این یکی از دلایلی است که براساس آنها به نظر می‌رسد این پاره بر ضد فرض رواقی قطعیت دارد، فرضی که از تئوфраستوس برآمده و در همه‌ی شروح بعدی هراکلیتوس راه یافته است، فرضی که می‌گوید هراکلیتوس به فنا‌ی دوره‌ای جهان به وسیله‌ی حریق‌ی عمومی باور داشته است. صورت‌بندی دیوگنس لائرتیوس (نهم، ۸) را می‌توان به عنوان نمونه مطرح کرد: «کوسموس از آتش به حاصل می‌آید و دوباره در آتش مضمحل می‌شود در دوره‌های متناوب برای همیشه». می‌توان استدلال کرد که جوهر اساسی جهان، که هراکلیتوس سرانجام آن را «آتش» می‌نامد، با حریق متناوب و تکرار جهان نه از بین می‌رود و نه به وجود می‌آید، بلکه فقط در تجلیات خود تغییر می‌کند. درباره‌ی اینگونه کیهان‌شناسی است که ارسطو نوشت (درباره‌ی آسمان، ۲۰۸a۱۱): «دیدگاهی که می‌گوید جهان متناوباً جمع می‌آید و مضمحل می‌شود، همان است که جهان را ازلی

ἄσπετος (نوس همه را نظام بخشید). آنچه هراکلیتوس در این جا منکر است، البته آفرینش از عدم *ex nihilo* نیست، زیرا این ایده‌ای است که کاملاً خارج از اندیشه‌ی یونانی است، بلکه فقط منکر آفرینش *κόσμος* (نظام جهانی) از بی‌نظمی مقدم است. بی‌تردید این انکار متوجه تقسیم جهان به آسمان و دریا و زمین است که با تقسیم (*δοξμός*) آن بین خدایان عمده نمایانده می‌شود، و شاعران قدیم از آن سخن گفته‌اند (ایلیاد، پانزدهم، ۱۸۷ و بعد؛ هسیود، پیدایش خدایان، ۷۴، ۸۸۵). این آن چیزی است که توده‌ی مردم باور دارند زیرا بیش از این فهم ندارند که به ترانه‌سرایان عامیانه گوش دهند (پاره‌ی ۱۰۴).

۱. دلایل کریک (۳۱۰ و بعد) در آوردن دو نقطه (:) بعد از خواهد بود، قانع‌کننده به نظر می‌رسد.

می‌داند که فقط شکل آن تغییر می‌کند. این شبیه به آن است که به حاصل آمدن انسان از کودک و کودک از انسان را چنان لحاظ کنند که مشتمل بر حالت فساد و حالت کون باشد.» با وجود این جوهر نخستین هرچه باشد، از آنجا که جوهر با کوسموس اشیاء جهان موجود یکسان گرفته شده است، غیرممکن است آن را «همواره زنده» نامید و در عین حال از حریق جهانی سخن گفت، حریقی که هر چه با آرخه کند قطعاً «این کوسموس» را ویران خواهد کرد.

هر چند این پرسش که آیا هراکلیتوس به اکپوروسیس *ecpyrosis* (تخریب جهان به وسیله‌ی آتش) ادواری باور داشته است یا نه، پرسشی مشکل است، و هرگز درباره‌ی آن توافق عام به دست نیامده است، دیدگاهی که در اینجا از پاره‌ی ۳۰ برگرفته خواهد شد، قطعاً با اکپوروسیس سنجش‌ناپذیر است و باید به همه‌ی گواهی‌های بعدی بی‌اعتنا شد، و برخی پاره‌های مبهم که گمان می‌رود متضمن اکپوروسیس هستند، باید در پرتو پاره‌ی ۳۰ تفسیر شوند. آن پاره‌های مبهم عبارتند از پاره‌ی ۶۵، که می‌گوید هراکلیتوس آتش را «نیازمندی و سیری» می‌نامد، و ۶۶: «او می‌گوید، زیرا آتش خواهد آمد و همه چیز را داوری و محکوم خواهد کرد.» همچنین در پاره‌ی مشکل ۱۰ این عبارت وجود دارد «از همه چیز یکی و از یکی همه چیز». به نظر می‌رسد پاره‌ی ۶۵ چیز بیشتری غیر از بیان دیگر یکسانی اضداد نباشد، مانند لیست پاره‌ی ۶۷ آنجا که «خدا» (که ممکن است با اطمینان با آتش زنده یکسان گرفته شود) در بین جفت دیگر با سیری و گرسنگی یکسان تلقی می‌شود. درباره‌ی پاره‌ی ۶۶ راینهارت به دلایلی بد گمان است و آن را افزوده‌ی هیپولیتوس (کریک، ۶۱-۳۵۹) می‌داند. زبان راینهارت در هر صورت استعاری است، و اگر هراکلیتوس آن را نوشته باشد، مقصود او فقط تأکید بر تقدم آتش و بر این حقیقت خواهد بود که هر چیز زمانی باید آتش شود، و این نشان‌دهنده‌ی ناخالصی‌های بیان‌های دیگر

موضوع خواهد بود. (افلاطون در کراتولوس B 413، از متفکری که نامش را نمی‌برد، و باید هراکلیتوس باشد، سخن می‌گوید که وی آتش را با عدل یکسان گرفته است.) به همین طریق ارسطو نیز وقتی نوشت (فیزیک، ۳ a 205) که هراکلیتوس «گفت که هر چیز زمانی باید آتش شود»، نیازی نداشت که اکپوروسیس را در ذهن داشته باشد.^۱

۱. سخن چرنیس (ACP, 29, n. 108) در خصوص موضوع گرفتن $\pi\upsilon\rho$ و محمول گرفتن $\alpha\pi\alpha\rho\tau\iota\alpha$ چه درست باشد چه درست نباشد به ارجاع به اکپوروسیس حاجت نیست، زیرا حتی بدون آن نیز هر چیزی، در جریان تغییر پیوسته که در جهان رخ می‌دهد، زمانی (نه الان)، آتش می‌شود. بسیار محتمل است که ارسطو دیدگاه *ecpyrosis* هراکلیتوس را پذیرفته باشد. رک: کریک، ۳۲۱ و بعد. این دیدگاه را قطعاً تنویراستوس برگرفته است و رواقیان آن را چون دیدگاه خود پذیرفته‌اند (کریک، ۳۱۸ و بعد). کریک در صص: ۳۳۵ و بعد، استدلال‌های موافق و مخالف را تلخیص کرده است. خود وی معتقد است آن ناممکن است. زیرا می‌نویسد، مُندلفورد - *Phronesis* 1958, 75، 82، بیش از یک بار از وجود *ecpyrosis* در هراکلیتوس دفاع کرده است. یکی از فقرات گواه بر ضد آن همواره سوفیست D 242 افلاطون بوده است (ص: ۴۳۷، در بالا، و برنت، *EGP*، ۱۵۸ و بعد را ببینید). مندلفو می‌کوشد استدلال کند که حتی این فقره با *ecpyrosis* سازگار است، بر این اساس که آتش برای هراکلیتوس خود به خود وحدت اضداد است، بنابراین همگرایی و واگرایی‌ای که افلاطون بر آن تأکید کرده است درواقع حتی اگر آتش همه‌ی چیزهای دیگر در حریقی واقعی در خود مستحیل کند باز ذکر کردنی است. این تفسیر، تفسیری هوشمندانه است، اما قانع‌کننده نیست. در چشم هراکلیتوس، دست کم بخشی از گواه بر تعارضات درونی آتش عبارت بود از نگهداری دایمی تعادل ($\mu\acute{\epsilon}\tau\rho\alpha$) در تغییرات آن، که به وسیله‌ی آن مستحیل شدن در درون آتش در بخشی از جهان با تبدیل شدن آن به بخار و آب در بخشی دیگر بی‌اثر می‌شد. انهدام این تعادل با وحدت اضداد در آتش ناسازگار بود، و از این رو برای هراکلیتوس تصور ناکردنی خواهد بود. (کریک در 6-73, *Phronesis*, 1959 به مندلفو پاسخ داده است.)

کان‌اخیراً استدلال کرده است که (Anaximander, 225 f) هراکلیتوس برای این جهان آغاز و انجام زمانی قایل است. او قانع شده است که ازلیت نظام جهانی کاملاً اختراع ارسطویی است، عقیده‌ای که حفظ آن مشکل است.

(تکرار می‌کنم، که اصالت هراکلیتوس چنین است، و بیان وی از آن چنان مشکل است که هر اشاره‌ی تفسیری که اندکی نامتعارف باشد ممکن است بر ضد توده‌ای از گواهی‌های بعدی باشد که او را با انتظارات سازگار می‌کند. چنین اشاره‌ای است (آئتیوس، دوم، ۴، ۳؛ دیلز - کرانتس، ۱۰۲۲۸): «هراکلیتوس می‌گوید که جهان نه در زمان، بلکه مفهوماً موضوع تکوین است». عبارت اخیر بر جر و بحث درباره‌ی تکوین جهان در تیمائوس افلاطون - خواه افلاطون آن را حقیقتاً در نظر داشته باشد یا مجازاً - اثر می‌گذارد، و تفاوت بین تکوین زمانی و تکوین منطقی البته به فیلسوفی پیشرفته‌تر از هراکلیتوس متعلق است. اما علی‌رغم آراء عمومی از ارسطو به بعد، این جالب توجه است که کلمات هراکلیتوس دست کم برای کسی پیشنهاد کند که جهان در هیچ زمانی از حالت متفاوت اشیاء به وجود نیامده است. همچنین پلوتارک در محاوره‌ای شخصیتی می‌سازد که می‌گوید: «می‌بینم *ecpyrosis* رواقی بر کارهای هسیود و کارهای هراکلیتوس و ارفئوس گسترده شده است» (Def. or. 415 f.).

به علاوه، ثئوفراستوس و نویسندگان پیرو وی اگر می‌توانستند اظهارات تأیید کننده‌ای از خود هراکلیتوس نقل می‌کردند؛ اما آنچه آنها نقل می‌کنند به نظر می‌رسد که بیشتر دیدگاه آنها را تضعیف می‌کند. فی‌المثل در سیمپلیکیوس این را می‌یابیم^۱:

هیپاسوس اهل متاپنتوم و هراکلیتوس اهل افسوس نیز معتقد بودند که جوهر جهان واحد است، متحرک است، و متناهی است؛ اما آتش را آرخه گرفتند، و اشیاء جهان را حاصل غلیظ و رقیق شدن آن دانستند و گفتند که این اشیاء دوباره در آن منحل می‌شوند، براساس این فرض که آتش تنها فزیس *physis* (طبیعت) اساس است؛ زیرا هراکلیتوس

1. *Phys.* 23. 33-24.4, quoted *Dox.* 475 f. as from Theophr. *Phys. opinions.*

می گوید که همه‌ی اشیاء تبدلات آتش‌اند.»

این بیان را که همه‌ی اشیاء تبدلات (یا تبدل یافته‌ی) آتش‌اند، منابع دیگر نیز از هراکلیتوس نقل کرده‌اند (پاره‌ی ۹۰ را که در ص: ۱۱۳ در زیر بحث شده است ببینید)، و امروزه استناد کردن به آنها برای حمایت از این نظرگاه که هراکلیتوس به انهدام متناوب و زایش دوباره‌ی جهان معتقد بوده است سخت خواهد بود.

براساس زمینه‌های کلی بعید است کسی که جهان‌شناسی در خط ملطیان ابداع می‌کند حدی مانند آتش را آرچه انتخاب کند. آرچه‌ی ملطیان همواره امری بینابین دوزخ است، بر اساس این فرض آنها که، آرچه هر دو عضو جفت اضداد را مشتمل است و می‌پوشاند، اعضایی که بنابراین می‌توانند از پس هم از آن اصل ظاهر شوند و در جهات متضاد گسترش یابند. آب و هوا اینگونه بودند، و نویسندگان بعدی آپایرون آناکسیمندر را «چیزی که رقیق‌تر از آب و غلیظ‌تر از هواست» توصیف کرده‌اند.^۱ آناکسیمندر درباره‌ی آپایرون خواه اینگونه اندیشیده باشد یا نه، (و به نظر می‌رسد که این کار عینیت بخشیدن ساده لوحانه به چیزی است که درواقع مفهوم بسیار ظریفی است)، باید صحیح باشد که وی حالت درونی اشیاء را امری خنثی و بنابراین میانجی تلقی کرده است: به نظر می‌رسد وی بهتر از هر کس دیگر دریافته است که آپایرون نمی‌تواند درواقع کیفیت هیچیک از اضداد را داشته باشد.

از سوی دیگر خود آتش ضد و حدی است که اضداد را در خود ندارد، و حتی اگر منحصراً در شکل آتش فیزیکی باشد، نمی‌تواند به دو ضد تقسیم

1. E. G. Alexander, in *Metaph.* 60. 8 Hayduck: τὴν Ἀναξिमάνδρον δόξαν, ὃς ἀρχὴν ἔθετο τὴν μεταξὺ φύσιν ἀέρος τε καὶ πνερὸς ἢ ἀέρος τε καὶ ὕδατος ἄμφω λέγεται γὰρ ὁμφοτέρως

شود. در این جا حدس های ما را درباره ی آنچه هراکلیتوس می توانست بیاندهد یا درباره ی آنچه نمی توانست بیاندهد اظهارات خود وی درباره ی همزیستی اجتناب ناپذیر اضداد تقویت می کند.^۱

برخی، از جمله تسلر، اکپوروسیس را با ایده ی سال بزرگ، که قدیم تر در ارتباط با فیثاغوریان مطرح شده بود، مربوط دانسته اند. سال بزرگ را بیش از یک منبع به هراکلیتوس نسبت داده اند، و گفته اند که خود وی مدت آن را ۱۰۸۰۰ سال تخمین زده است.^۲ کنسورینوس، همراه با دیگران، علاوه بر به دست دادن این تخمین درباره ی سال بزرگ، آن را چنین تعریف می کند، که سال بزرگ زمانی است که طی آن خورشید و ماه و سیارات دیگر به موقعیتی باز می گردند که در زمان معین قبلی در آن بودند.^۳ وی سپس در شرح خود، اکپوروسیس رواقی را معرفی می کند و می گوید که جهان در تابستان سال بزرگ می سوزد، و در زمستان به وسیله ی سیل منهدم می گردد.^۴

۱. اضداد «بودن» آتش این دیدگاه را بی اعتبار نمی کند، چنانکه در ص: ۴۵۶ یادداشت ۱، بر ضد مندلفو استدلال کردم. آتش جهانی، که با الوهیت یکسان گرفته شده است، روز و شب، تابستان و زمستان، و غیره است، دقیقاً به این دلیل که در این شکل های متقابل ظاهر می شود، «در اندازه هایی فروزان است و در اندازه هایی خاموش». یکسان گرفتن آن فقط با آتش فیزیکی ناممکن است.

2. Censorinus, *De Die Nat.* XVIII, II and Aët. II, 32, 3

(و بعدها دیلز آن را تصحیح کرده است، DK, 22 A 13).

3. *cum ad idem signum ubi quondam simul fuerunt una referuntur.*

حتی اگر کنسورینوس در مثال های خود اشتباه کرده باشد، به طور کلی شاهد واقعی برای جدا ساختن سال بزرگ هراکلیتوس از اکثریت به وسیله ی دادن مرجع انسانی به جای مرجع کیهانی وجود ندارد. رک: کریک، ۳۰۰ و بعد و ولاستوس، *AJP*، ۱۹۵۵، ۳۱۱.

۴. ارتباط سیل با زمستان سال بزرگ در ارسطو نیز مطرح شده است: کائنات جو، ۳۵۲a۲۸ و بعد.

احتمالاً این کفایت می‌کند که خود هراکلیتوس دوره‌ی نجومی را با دوره‌ی تجدید جهان ارتباط داده است، چنانکه فیثاغوریان با تصور نگران‌کننده‌ی خود درباره‌ی تکرار دقیق تاریخ انجام دادند. اگر چنین باشد، چنانکه ولاستوس گفته است، هراکلیتوس به احتمال زیاد «برای هر جزء آتش که «پایین» می‌آید زمان لازم برای بازگشتن به سرچشمه‌ی خود را در ذهن داشته است، یا، اگر از طرف دیگر نگاه کنیم، فاصله‌ای را در ذهن داشته است که پس از آن هر جزء آب و خاک موجود در هر لحظه جانشین خواهند شد.»^۱ البته در چنین چرخه‌ای هر آنی را که شخص انتخاب کند می‌توان آغاز و انجام تصور کرد، ویژگی‌ای که با ویژگی ستاره‌شناختی‌ای که به آن بسته است هم‌سنگ است.

با بازگشت به پاره‌ی ۳۰ ابتدا به این پی می‌بریم که آتش که جهانی است، فقط پاینده نیست، بلکه همواره زنده است، چیزی که ما را مهیا می‌کند تا آن را با پسوخه، یعنی اصل زندگی، یکسان بگیریم. بندِ اخیر پاره‌شان می‌دهد

۱. *AJP*, 1955, 311؛ این پیشنهاد، صورت تغییر یافته‌ی پیشنهادی قدیمی است که، مثلاً، برنت مطرح کرده است. من به طور کلی شرح ولاستوس درباره‌ی سال بزرگ در هراکلیتوس و منشاء تفسیر *ecpyrosis* را بسیار رضایت‌بخش می‌دانم و خواننده برای جزئیات بیشتر و سنجش عدد ۱۰۸۰۰ باید به وی مراجعه کند. به عقیده‌ی وی سهولت خلط بین دوره‌ی تجدید جهان با دوره‌ی متعارف آفرینش و تخریب جهان چیزی است که به اشتباه ارسطو انجامید. وی، با نقل تنها کلمات نسبت داده شده به ثوفراستوس در این موضوع از سیمپلیکیوس، تردید دارد که ثوفراستوس نیز در اشتباه بوده باشد. *(Phys. 24.4): ποιεί δὲ καὶ τόξιν τινὸς καὶ* این به واقع می‌تواند بیان چیزی باشد که ما عقیده‌ی واقعی هراکلیتوس می‌دانیم اما مضمون آن اثر نسبتاً متفاوت دارد. J. B. McDiarmid نیز گفته است که ثوفراستوس در اشتباه ارسطو سهم نبود (*Th. on the Presoc. Causes*), (n. 28, pp. 137 f).

که چگونه اظهارات پارادکسیکال هراکلیتوس از مشکل بودن ایده‌هایی ناشی می‌شود که وی در صدد بیان کردن آنهاست. آتش در اصطلاح متعارف زمانی که فروزان است وجود دارد: آن را خاموش کن، دیگر وجود ندارد. اما مقصود هراکلیتوس از این واژه، آتش در معنای مقبول متعارف نیست: پارادکس لفظی به ما می‌گوید که هراکلیتوس با آتش دایمی دانستن جهان مانند درخت شعله‌ور موسی، از ما نمی‌خواهد که پارادکسی واقعی، یا تناقض صریح بین معانی خود را بپذیریم. آتش همواره زنده‌ی جهان در اندازه‌هایی فروزان می‌شود و در اندازه‌هایی خاموش می‌گردد. من با کریک در مقابل گیگون موافقم (در ذکر فقط دو مورد اخیر از طرفداری‌ها در مباحثه‌ای طولانی) که معنای عمومی پاره کاملاً بر ضد فهم زمانی اندازه‌ها به عنوان دوره‌های متوالی مؤثر در کل جهان است. هراکلیتوس کیهان را در حالت فعلی توصیف می‌کند، که در دو طریقی استمرار دارد که ما پیش از این به عنوان جنبه‌های یکسانی تضداد معرفی کردیم. اول، در بخش‌های مختلف جهان، آتش متناوباً فروزان (که در معنای عمومی، آتش یا بخار داغ می‌گردد) و خاموش است (صورت آب یا خاک به خود می‌گیرد)، و همه در درون اندازه‌های ثابت یا حدودی است که تعادل ضروری تضداد را برای حفظ نظام کلی کیهانی فراهم می‌آورند. دوم، طریق هوشمندانه‌ای که گفتیم بیان آن برای هراکلیتوس مشکل است، طریقی که سهم خاص اوست در نظریه‌ی جهان‌شناختی: به وسیله‌ی عمل متقابل و همزمان نیروهای متضاد و متمایل در جهات متضاد، همان‌طور که در کمان و چنگ، یا در رنج دردآفرین و شفابخش چاقوی جراحی جریان دارد.

تبیین نهایی نظریه‌ی تغییر: آتش و نفس

اکنون باید سرانجام با توصیف هراکلیتوس از فرآیند تغییر گلاویز شویم. این توصیف از نظرگاه ثوفراستوس با شمای ملطیان هم‌تراز است. ثوفراستوس این جمله را «همه‌ی اشیاء تغییرات آتش‌اند» به این معنا می‌گیرد که آتش آرچه یا عنصر است (στοιχεῖον [استویخئون: عنصر]؛ من از روایت دیوگنس لائرتیوس، نهم، ۸ پیروی می‌کنم)، و جوهرهای دیگر از آن شکل می‌گیرند، چنانکه در آناکسیمنس، به وسیله‌ی غلیظ شدن و رقیق شدن. چون وی بلافاصله می‌افزاید: «اما او هیچ چیز را به روشنی توضیح نمی‌دهد»، اگر بخواهیم، می‌توانیم خود را در جدا شدن از تفسیر او راضی کنیم.

دیوگنس لائرتیوس بعضی از اصطلاحات هراکلیتوس را دوباره تولید می‌کند، و ما از او یاد می‌گیریم که «راه بالا و پایین»، که هیپولیتوس به ما می‌گوید «یکی و همان است»، نامی است که هراکلیتوس به فرایند تغییر داده

است.^۱ وقتی این دو منبع درباره‌ی بالا و پایین را در کنار هم بگذاریم درمی‌یابیم که در این کلمات افلاطون منعکس شده‌اند: «هر چیزی همواره به بالا و به پایین در سیلان است.»^۲ در پرتو پاره‌های دیگر (مخصوصاً ۵۱)، و گواهی بیشتر افلاطون درباره‌ی «موزه‌های جدی» در سوفیست D ۲۴۲ («گسستن از هم، پیوستن به هم است»)، پاره‌ی اخیر می‌بایست چنین معنا دهد - نه چنانکه بعضی از اذهان ملال‌آور یا عقلانی بعدی یونان می‌اندیشند، که بعضی چیزها در مسیر رو به بالا هستند در حالی که بعضی دیگر در مسیر رو به پایین‌اند، اما همه‌ی چیزها در حرکتند چه آنها که رو به بالا آیند و چه آنها که رو به پایین‌اند.

شگفت‌آور نیست که ارسطو هراکلیتوس را به زیر پا گذاشتن قانون تناقض متهم می‌کند؛ یا می‌گوید (چون در ذهن منطقی ارسطو چنین چیزی ناممکن می‌نمود) بعضی فرض می‌کنند هراکلیتوس چنین کرده است. «برای هر کسی این فرض ناممکن است که امر واحد هم موجود باشد هم نباشد، چنانکه بعضی فکر می‌کنند هراکلیتوس چنین گفته است»

1. καλεῖσθαι ... τὴν μεταβολὴν ὁδὸν ἀνω κατω.

من برخلاف کریک دلیل خوبی برای رد این بیان نمی‌بینم، هر چند خود وی می‌نویسد (ص: ۳۲۸) «درست است که اطلاق فیزیکی این واژه‌ها نامناسب نخواهد بود.»

۲. فیلبوس A ۴۳ (افلاطون نام هراکلیتوس را نبرده است، اما نسبت دادن به کسی جز هراکلیتوس یا پیرو راستین او ناممکن است). کریک در بحث خود درباره‌ی این جمله می‌گوید که محتوای آن به تغییرات بخت اشارت دارد، اما این عقیده درست نیست: ارجاع کاملاً عمومی است. پیش از این آورده‌ام که افلاطون درباره‌ی هراکلیتوس چه می‌گوید. سالم‌ترین نظر این است که از ارسطو به بعد هراکلیتوس را متفکری معمولی معرفی می‌کنند، در حالی که ملاحظات افلاطون، هر چند غیر عمدی‌اند، به سوی اصالت او راهنمایی می‌کنند؛ و این که هراکلیتوس اصیل بود و با هر پاره‌ای از او مواجه شویم خیره در ما می‌نگرد.

راه بالا و پایین عبارت است از دگرگونی شکل‌های متنوع ماده به یکدیگر، و احتمالاً اشیاء از آمیزش آنها ساخته شده‌اند. هراکلیتوس البته کلمه‌ی «عنصر» (στοιχεῖον) آتش را به کار نبرده است، اما شیوه‌ی بیان وی از تقدم آن را دیوگنس، و کامل‌تر از آن پلوتارک نقل کرده‌اند (پاره‌ی ۹۰): «همه‌ی اشیاء تبدلات آتش‌اند و آتش تبدلات همه‌ی اشیاء، چنانکه کالاها برای طلا و طلا برای کالاها.»^۲ هراکلیتوس می‌تواند عقیده‌ی خود را با تشبیه بیان کند، که در این صورت این بیان تا حدی غیر دقیق می‌گردد، اما اگر او می‌خواست آتش را به سادگی، به عنوان جوهر اساسی‌ای توصیف کند که به هنگام خاک یا آب شدن، شکل یا جلوه‌ی آن تغییر می‌کند باید تشبیه دیگری به کار می‌بست. (فی‌المثل، آسان می‌توانست بگوید «چنانکه طلا به صورت سکه‌ها، گردن‌بندها یا فنجان‌ها درمی‌آید.») در نوشته‌های بازرگانی آنچه اهمیت دارد برابری ارزش است: با مقدار معینی طلا مقدار معینی کالا خریداری می‌شود. در این نکته تردید نیست که وی احتمالاً، چنانکه کریک می‌گوید، ویژگی واحد همگن بودن طلا (آتش) را در نظر داشته است که در مقابل انواع بسیار کالاها (چیزهای فیزیکی) قرار دارد و می‌تواند به آنها تبدیل شود.

لازم نیست انتظار داشته باشیم که اندیشه‌ی هراکلیتوس بنابر شاخص‌های ما کاملاً منطقی یا خود سازگار باشد. این انتظار با توجه به آنچه از او می‌دانیم شگفت‌انگیز خواهد بود. به نظر می‌رسد وی می‌گوید که هر چند در جهان چنانکه او آن را می‌بیند آتش تقدم معینی دارد، و بر پایه‌ی زندگی الهی و جاویدان خود استوار است، با این حال جوهر ثابتی نیست

۱. شاید ارسطو پاره‌ی a ۴۹ را در ذهن داشته است: «ما در همان رودخانه گام می‌گذاریم و گام نمی‌گذاریم، ما هستیم و نیستیم»، درباره‌ی این پاره پیوست ص ۱۶۵ و بعد را ببینید.

۲. درباره‌ی این پاره، کریک، ۳۴۵-۸، را ببینید.

که، در صورت بندی بعدی ارسطو، اساساً همان باقی می ماند هر چند در تبدلات خود تغییر می کند. چنین فوژیس ثابتی با قانون سیلان متناقض است و ثبات و سکون را در جهانی تولید می کند که به عقیده ی هراکلیتوس باید از آن اخراج شود. جهان قانونی دارد، اما این قانون، قانون ثبات نیست، فقط قانون تغییر، یا نزدیک به عبارت پردازی تصویری خود وی، قانون جنگل است، زیرا هر چیزی «از طریق ستیزه» در هستی می آید و جنگ حاکم همه چیز است.

آتش مخصوصاً برای تجسم این قانون کاملاً شایسته است. شعله ممکن است ثابت و بی تغییر ظاهر شود، چنانکه در چراغ چنین است، اما شعله از طریق سوزاندن سوخت و گرما و گاهی دود پس دادن خود را بی وقفه نو می کند. جمله ی رودخانه همین حقیقت را بیان می کند، ثبات ظاهری یا صوری با تغییر بی وقفه ی ماده همراه است.^۱

هراکلیتوس همچنین تصور خود از تغییر را با این گفته بیان می کند که هر شکلی از ماده ظاهر خود را از مرگ شکل دیگر به دست می آورد (نتیجه ی طبیعی قاعده ی جنگ). ما این بیان را در اشکال گوناگون پاره ی مشکوک ۷۶ می یابیم، که در پاره ی ۳۶، با جانشین شدن «نفس ها» به جای «آتش» مورد انتظار تکرار شده است. هیچیک از ملطیان از اینگونه مرگ عناصر سخن نگفته است، هر چند آنها طبیعت جاودان آرخه را با اشیاء گذرای مقابل می نشانند که از تغییرات آن شکل می گیرند. هراکلیتوس در

۱. جالب است که ارسطو، در آنچه هراکلیتوس را به یاد می آورد، جریان آب یا سیلان شعله را با هم در درون محدودیت های همان شکل مقدار، همواره در تغییر می داند: «آیا دریا همواره عداً یکی می ماند و از همان اجزاء تشکیل می شود، یا صورت آن یکی است، اما اجزای آن در تغییر مداومند مانند هوا و آب تازه و آتش؟ همه ی اینها در حالت پیوسته ی تغییرند، اما شکل مقدار آنها همواره ثابت است، درست همان طور که در مورد آب جاری یا شعله ی فروزان چنین است.» کائنات جو، ۳۵۷b۳۰ (کریک، ۳۷۶ و بعد).

جست و جوی چیزی متفاوت بود، هر چند آوردن «جست و جو» در این جا از نیاز جدید به توجیه معقول و خردمندانه پرده برمی دارد. او در نظر خودش کسی بود که حقیقت الهی را کشف کرده بود، و بنابراین اعلان آن وظیفه‌ی الهی او بود. او دید جدی ارسطو درباره‌ی قانون تناقض را نداشت، و پارادکس‌های خود را با مسرت بر زبان آورد.

می دانیم که آتش زنده و معقول است، و در نتیجه در طول چرخه‌ی تغییر بین عناصر فیزیکی و روانی یکسان وجود دارد. روح وقتی گرم و خشک است در زنده‌ترین و عقلانی‌ترین حالت خود قرار دارد. تجاوز رطوبت، شعله‌ی زندگی را تیره می کند، و این دورشته - ی عناصر فیزیکی و زندگی - در پاره ۳۶ به هم تاب خورده‌اند. ارسطو (در اصلاح تصور غلط خود از آرخه) وقتی می گوید که برای هراکلیتوس نه تنها آتش، بلکه پسوخه (نفس) آرخه بود، و پسوخه را به عنوان بخار توصیف می کند، درست در هدف می زند (درباره‌ی نفس ۲۵ a ۴۰۵). واژه‌ی بخار در شروح بعدی نظریه‌ی فیزیکی هراکلیتوس برجسته است، فی‌المثل، پاره‌ی ۱۲ (ص: ۴۳۴ در بالا): «نفس‌ها از اشیاء مرطوب بخار می شوند.»^۱ به قول دیوگنس، هراکلیتوس «تقریباً همه چیز را به تبخیر دریا تحویل می دهد»، و وی می گوید که این راه به بالا است.^۲ خورشید، که هراکلیتوس معتقد است هر شب خاموش می شود و روز بعد از نو تکرار می گردد (پاره‌ی ۶)، و همچنین

۱. اینکه آیا هراکلیتوس واژه‌ی ἀναθυμιάσις را به کار برده است یا نه، مشکوک است. رک: Burnet, *EGP*, 151, n. 2 and Krik, 274. کریک گمان می کند ἀτμός واژه‌ی بسیار احتمالی برای اوست.

۲. دیوگنس با ارجاع به نظریه‌ای (که ارسطو شرح داده است) دو نوع تبخیر مطرح می کند، یکی تبخیر روشن از دریا و دیگری تبخیر تاریک از زمین. کریک پیشنهاد می کند (۲۷۲ و بعد) که نظریه‌ی هراکلیتوس فقط از یک گونه تبخیر (از دریا) سخن می گوید، و ارسطو مسئول بسط آن به الگوی دو - تبخیر است. (Deichgräber (*Philol.* 193, 819, 24 f.) از بودن دو نوع تبخیر از هراکلیتوس حمایت می کند.

ستارگان، متشکل از بخارهای روشن دریا هستند، که در بعضی «کاسه‌ها» یا گودال‌های موجود در آسمان جمع می‌شوند و در آن‌جا به شعله تبدیل می‌گردند (دیوگنس لائرتیوس، نهم، ۹). اگر این گزارش را بپذیریم، ایده‌ای از فرایند ذکر شده‌ی «مرگ و زایش» عناصر در پاره‌ی ۳۶ به دست می‌دهد که به نظر می‌رسد (چنانکه در آناکسیمنس، و شاید نه به طور مستقل) بر توسعه‌ی تئوریک فرایند مشاهده شده‌ی تبخیر مبتنی است. از یک سو بخارهای مربوط به وسیله‌ی گرمای پیرامون جهان به بالا کشیده می‌شوند و خشک و نورانی می‌شوند و اجرام آسمانی را نو می‌کنند. از سوی دیگر، نفس نیز از رطوبت برمی‌خیزد، و به وسیله‌ی تبخیر عناصر مرطوب به همان طریق تغذیه می‌شود.

پاره‌ی ۳۶ طبیعت ثنوی راه، یعنی راه بالا و راه پایین، را نشان داد. این امر مستلزم این است که مرگ هیچ چیز، هر چند مستلزم از دست دادن کامل ویژگی‌های خود به عنوان آن چیز است - آتش می‌میرد^۱ و تر یا بخار می‌شود، روح می‌میرد و آب می‌شود - انهدام کامل نیست. هیچ چیز ثبات ندارد، حتی مرگ. هر چیزی باید به حرکت خود به بالا و به پایین ادامه دهد. فیلون در شرح پاره‌ی ۳۶ برحق است که: «آنچه او مرگ می‌نامد انهدام مطلق نیست، بلکه به عنصر دیگر تبدیل شدن است.»^۲

می‌توان این را به صورت چرخه‌ی شدن فهمید که در آن آتش به بخار تبدیل می‌شود، سپس به آب، سپس به خاک، سپس از طریق معکوس همان

۱. ولاستوس (AJP, 1955, 366) گمان می‌کند که انتخاب هراکلیتوس کلمه‌ی ἄθάνατον (بی‌مرگ) را در پاره‌ی ۳۰ از این عقیده‌ی او ناشی می‌شود که «شرط زندگی همواره پاینده، بی‌مرگی نیست بلکه زندگی به نحو پایان‌ناپذیر با مرگ تکرار می‌شود در فرایندی که در آن جوان و پیر «همان» هستند (B 88)». اگر چنین باشد، نشان می‌دهد که بیان کردن مفهوم جدید با کلمه بسیار سخت است.

۲. ص: ۱۴۶، یادداشت ۱ در پایین.

حالات به آتش؛ و نفس نیز جریان مشابهی از تغییرات را دنبال می‌کند که در خواب و مرگ هویدا است. دیدگاه آناکسیمنس به این دیدگاه بی‌شبهت نبود. اما هراکلیتوس آشکارا چیزی بیشتر و سخت‌تر می‌گوید. او قانون تناقض را نادیده می‌گیرد، و تأکید می‌کند که اضداد یکسانند. راه به بالا و راه به پایین یکی و همان است، هر چیزی به طور همزمان رو به بالا و رو به پایین در جریان است. به این دلیل است که (پاره‌ی ۳۲) «یک چیز خردمندانه»، یعنی لوگوس که همچنین آتش است، «است که باید خواسته و ناخواسته Zen نامیده شود»، Zen نامی است که هم به معنای زئوس، یعنی خدای برتر است و هم به معنای زندگی؛ زیرا زندگی و مرگ، هادس خدای مرگ و دیونوسوس خدای زندگی، یکی و همانند (پاره‌ی ۱۵). جمله‌ی مهم دیگر درباره‌ی قانون تغییر، یعنی بخشی از پاره‌ی ۳۱، ممکن است در این جا کمک کند: «دگرگونی‌های آتش این‌هايند: اول دریا، و از دریا نیمی خاک و نیمی شعله‌ور^۱». دریا هرگز دقیقاً آب نیست، به واقع چنین چیزی به عنوان

۱. نیمی خاک و نیمی $\pi\rho\eta\sigma\tau\acute{\eta}\rho$ (پرستر). درباره‌ی این کلمه زیاد بحث کرده‌اند. برنت، با اشاره به Q. N. II, 56 *igneus turbo*, Hdt. VII, 42، آن را «تندبادی به همراه فواره‌ی آب آتشین» می‌نامد (HGP, 149). کریک این نظر را «بی‌معنا» می‌داند و تردید می‌کند که آیا هراکلیتوس پدیده‌ای غیر معمولی را برای معنای متعارف تغییر بین آب و آتش، یا حتی برای سبیل اینگونه تغییر، انتخاب می‌کند؟ کریک آن واژه را به آسانی مترادف آتش می‌داند، مانند $\kappa\epsilon\rho\alpha\upsilon\nu\acute{o}\varsigma$ (آذرخش) در پاره‌ی ۶۴. از سوی دیگر به نظر می‌رسد که هراکلیتوس به $\pi\rho\eta\sigma\tau\acute{\eta}\rho\epsilon\varsigma$ (شعله‌ورها) علاقه داشته است، و فکر می‌کرد که آنها در کنار پدیده‌هایی مانند تندر و صاعقه برای تبیین «اشتعال و اطفاء ابرها» شایسته‌اند (آتیوس، سوم، ۳، ۹، دیلز - کرانتس A 14). به علاوه بسیار محتمل است کسی عقاید خود را با پدیده‌ای نادر بیان کند و آن را مهم بداند اگر آن پدیده از دیدگاه‌های او حمایت کند؛ و، چنانکه دیلز نیز معتقد است، فواره‌ی آب همراه با صاعقه برای اثبات بصری حلقه‌ی پیوند بین آب و آتش در فرایند تغییر متقابل، پدیده‌ای ایده‌آل است (Diels, *Herakleitos*). در هر صورت مقصود هراکلیتوس این است که نیمی از دریا به آتش تبدیل می‌شود.

آب وجود ندارد. زیرا این امر سکون (*stasis*) به وجود خواهد آورد و قانون سیلان و ستیزه را نقض خواهد کرد. آب در مسیر به بالا و به پایین، صرفاً حالتی گذراست، و هراکلیتوس با گفتن این که دریا نیمی خاک و نیمی جوهر شعله‌ور است، گویا به همان روش دلفی خود به ما می‌گوید، که دریا در زمان واحد به بالا و به پایین منتقل می‌شود، «از هم جدا می‌شود و درهم می‌آمیزد».

در پرتو این تفسیر، می‌توان فرض کرد که پاره‌ی ۶۲ به تغییر شکل دایمی اشاره دارد، تغییر شکل اجرام فیزیکی و نفس به یکدیگر و در همان فرآیند. این پاره به اشکال گوناگون نقل شده است، اما در توافق با کریک (ص: ۲۴۴) می‌پذیریم که روایت هیپولیتوس از همه دقیق‌تر است، بنابراین روایت «نامیرندگانِ میرندگان، میرندگانِ نامیرندگان، (یا) «نامیرندگانِ میرندگان هستند، میرندگانِ نامیرندگان هستند»، زندگی اینان مرگ دیگران و مرگ آنان زندگی اینان.» این پاره پژواک پاره‌ی ۳۶ است. به هر حال، این پاره را هم در قدیم و هم در زمان‌های جدید اینگونه تفسیر کرده‌اند که مشتمل است بر کل آموزه‌ی فیثاغوری و اُرفه‌ای درباره‌ی نفس به عنوان نامیرنده‌ای که زندگی زمینی برای آن، نوعی مرگ و بدن برای آن گور است، زیرا آن فقط زمانی که بی‌جسم است از زندگی سرشار لذت می‌برد. ممکن است انسان‌ها را میرندگانِ نامیرنده‌ای توصیف کرد که خدایان یا ارواح، آنها را به طور گذرا در بدن‌های مادی حبس کرده‌اند. بی‌تردید این زبان باشکوه است، به ویژه یکسان دانستن «نامیرنده» و «خدا» در کاربرد یونانی، اما ماهیت و سرنوشت نفس انسانی را باید پس از این جداگانه بررسی شود. (صص: ۱۳۵ و بعد را در زیر ببینید.)

تغییر و ثبات: مفهوم اندازه

ما تا حال حق حضور «اندازه‌ها» در شرح تغییر را ادا نکرده‌ایم. ارجاع به اندازه‌ها در پاره‌ی ۳۰ که در آن آتش روشن و خاموش می‌شود با نقل قول کلمنت اسکندرانی در فقره‌ای که به عنوان پاره‌ی ۳۰ ذکر شد تقویت شده است. (کلمنت هر دو پاره را به عنوان توصیف تشکیل جهان در زمان و انهدام بعدی آن به وسیله‌ی آتش تفسیر می‌کند؛ اما عدم تناسب این دو پاره با چنان مفهومی شخص را متمایل می‌کند که این تفسیر را رد کند.) «خاک مایع می‌شود به عنوان دریا، و در همان تناسب» - تناسب ترجمه‌ی لوگوس است - «اندازه گرفته می‌شود، که قبل از خاک شدن بوده است.»^۱ این جمله‌ی اخیر را ولاستوس به خوبی توضیح داده است. هر جزء خاک که آب می‌شود، در طول تمام تغییراتش، یک لوگوس از پیش موجود را حفظ

۱. با پذیرفتن متن دیلز - کرانتس، و قرار دادن (Υῆ) قبل از θαλάσσης؛ که در این باره‌ی رک: Krik, ۳۳۱ f., Vlastos, *AJP*, 1955, 359, n. 49. ولاستوس پیشنهاد چرنیس را می‌پذیرد، مبنی بر اینکه سه کلمه‌ی اخیر در پاره [در ترجمه‌ی فارسی: «قبل از خاک شدن بوده است»] تفسیر هستند.

می‌کند، آن جزء در این لوگوس اندازه گرفته می‌شود. به عبارت دیگر، هر چند این اجزاء در ظاهر تغییر می‌کند، کمیت یا ارزش آن در طول تغییر یکسان است، و با شاخصی مستقل داوری می‌شود، که عبارت است از شاخص آتش؛ زیرا همه چیز تبدلات آتش‌اند، چنانکه کالاها برای طلا (پاره‌ی ۹۰). این توضیح، «آتش را با چیزی یکسان می‌داند که در تمام تغییرات ثابت می‌ماند و متضمن این است که اندازه‌ی آن همان اندازه‌ی، یا اندازه‌ی همگانی همه‌ی اشیاء است.» «هر عضو از کل سلسله‌ها همان مقدار از آتش را نشان می‌دهد که در تمام اشیاء متفاوت که سلسله‌ها را تشکیل می‌دهند همگانی - τὸ ἕν - است... . عدم تغییر اندازه‌ی آن، چیزی است که مقیاس *metron* را در همه‌ی اشیاء رعایت می‌کند، و بنابراین آتش است که «هر چیزی را فرمان می‌راند» یا «هدایت می‌کند» (پاره‌های ۴۱ و ۶۴).^۱

ایده‌ی اندازه در پاره‌ی ۹۴ نیز ارائه شده است: «خورشید از اندازه‌ی خود تجاوز نمی‌کند؛ در غیر این صورت ارینوها *Erinyes*، یعنی یاوران عدالت، او را پیدا می‌کنند.» «اندازه‌ها» در این جا می‌بایست در معنای عمومی لحاظ شود (رک: کریک، ۲۸۵) تا اینکه تجاوز از آنها به معنای هرگونه انحراف از مدار معمولی باشد. خورشید در آسمان در مسیر حساب شده، و در زمان حساب شده حرکت می‌کند، و مقدار حساب شده‌ای گرما پس می‌دهد. اگر^۲ خورشید به هر نحو از مسیر خود جدا شود (چنانکه در اسطوره‌ی فائتون *Phaethon*، وقتی به زمین نزدیک می‌شود) تعادل جهان برهم می‌خورد، و این چیزی است که هرگز اجازه داده نمی‌شود رخ دهد. کریک تأکیدی را که در این شرح، بر آموزه‌ی سیلان و حرکت‌های

1. Vlastos in *AJP*, 1955, 359-61.

۲. درباره‌ی پاره‌ی مشکل ۱۲۰، که کریک آن را با اندازه‌های خورشید مرتبط می‌داند، صص: ۲۸۹-۹۳ او را ببینید.

متضاد «ستیزه» یا «جنگ» هراکلیتوس شد مجاز نمی‌داند، وی می‌نویسد (ص: ۳۷۰) که «هراکلیتوس ثبات جهان طبیعی را منکر نیست؛ برعکس، به نظر می‌رسد هدف اصلی او تأکید بر چنین ثباتی است، که به قول وی اساس همه‌ی تغییرها، و به ویژه اساس تغییر بین اضداد است... راینهارت در تأکید بر این که در خود هراکلیتوس چیزی وجود ندارد که به تعلیم رودخانه نزدیک باشد، برحق است.»^۱ اینکه همواره تغییر در درون حدودها صورت می‌گیرد، و ستیزه چنان به جلو و به عقب در نوسان است که تعادل جهانی همواره حفظ می‌شود، البته برای نگهداری جهان ضروری است. با وجود این، به نظر می‌رسد هدف اصلی هراکلیتوس نشان دادن این است که همه‌ی ثبات موجود در جهان صرفاً ظاهری است، زیرا چنانکه فاهمه و حواس درمی‌یابند، ثبات فقط حاصل ستیزه و تنش مداوم است. این هم فحوای پاره‌هاست و هم فحوای گواهی‌های دیگر، به ویژه گواهی افلاطون، که ملاحظاته‌اش با خود پاره‌ها به خوبی سازگار است. شاید قوی‌ترین همه‌ی گواهی‌ها عبارت است از اولویت آتش. از آن‌جا که آتش همه‌ی چیزها می‌شود، ممکن است سؤال شود چرا یکی از چیزهای دیگر - آب یا خاک - نباید شاخص اندازه‌گیری و نیروی هدایت باشد. هراکلیتوس، که به اندازه‌ی حقیقت منطقی در پی حقیقت شعری و دینی نیز هست، پاسخ دوگانه‌ای می‌دهد. اول، چنانکه ارسطو گفته است (درباره‌ی نفس، ۴۰۵ a ۵)، آتش لطیف‌ترین عنصر، و به غیر جسمانی بودن نزدیک‌ترین است، و خود متحرک است و عناصر دیگر را به حرکت درمی‌آورد. دوم (چنانکه ارسطو دریافت، این نتیجه‌ی مورد اول است)، آتش همان پسوخته است که ابزار زندگی است. «هراکلیتوس می‌گوید که نفس آرخه است، یعنی، بخاری است که چیزهای دیگر از آن تشکیل می‌شود. آتش جوهری است با حداقل

۱. نستله در ZN, ۷۹۸, n، به دیدگاه راینهارت (Hermes, 1942, 18) اعتراض کرده است.

جسمانیت، و در سیلان دایم» (همان، ۲۵). به همین دلیل می‌توان نفس را آتش نامید.

هراکلیتوس در یکسان دانستن نفس و آتش کمترین اصالت را دارد. این عقیده‌ی عمومی یونانیان درباره‌ی اِیثر (ایثر) *aither* بود، جوهری که آسمان بالای اِیثر اطراف زمین را پر کرده است و اجرام آسمانی از آن ساخته شده‌اند و خود زنده و الهی است؛ و تا زمان ارسطو، یا اندکی قبل از وی، اِیثر و آتش از هم چندان تشخیص داده نشده بودند. به علاوه، در قرن پنجم، و بی‌تردید قدیم‌تر از آن، ایده‌ای شایع بود مبنی بر اینکه نفس فناپذیر است، زیرا از اخگر محبوس‌ی از اِیثر تشکیل شده است، که به هنگام مرگ به همانند خود خواهد پیوست. با توجه به اینکه اعتقاد داشتند اِیثر تمام قلمرو زیرین را پر کرده است، از این رو اِیثر جوهر آتشین و مری خورشید و ستارگان بود، و این بی‌تردید به هراکلیتوس کمک کرد تا فرض کند که «آتش» نظام فکری وی شعله نیست بلکه بخاری داغ و خشک است.^۱

ممکن است اظهار نظری درباره‌ی معنای گسترده‌ی آموزه‌ی تغییر هراکلیتوس جایز باشد. در تفکر نظری درباره‌ی واقعیت اشیاء همواره بین کسانی که اشیاء را ماده می‌دانستند و کسانی که آنها را صورت می‌دانستند تمایز اساسی وجود داشته است. این تمایز در اندیشه‌ی یونانی بسیار آشکار است، اما البته به هیچ وجه به این امر محدود نیست. بیان هراکلیتوس درباره‌ی رودخانه، که همان رودخانه نیست که بار دوم در آن گام می‌گذارید، هر چند می‌دانیم که اگر فردا در ساحل آن بایستیم بر آبی کاملاً متفاوت از آنچه امروز می‌بینیم نگاه خواهیم کرد. به طریق مشابه معمولاً فکر می‌کنیم

۱. اِیثر در Aesch. P.V. 88 و Eur. fr. 839N الهی است. در Eur. f. 877 با زئوس یکسان دانسته شده است. رک: همچنین به فقره‌های دیگری که کریک و راون Raven, 200, n 1 ارائه کرده‌اند. در مورد ارتباط نفس با اِیثر رک: Eur. Hel. 1014 ff., Suppl. 533 f., fr. 971 (Guthrie, *Greeks and their Gods*, 262 f.).

که بدن ما تداوم دارد، حتی هر چند ممکن است بگوییم و عقیده داشته باشیم که اجزای مادی آن همواره در تغییر است و در هر دوره‌ی هفت ساله کاملاً تجدید می‌شوند. توجیه ما از اینگونه اندیشیدن این است صورت همان باقی می‌ماند: آب یا هر ماده‌ی دیگر پیوسته در همان قالبی قرار دارد که از طریق آن هویتش را باز می‌شناسیم.

فیثاغورس و مکتب وی، از طریق مطالعات ریاضی خویش، ناگهان به مفهومی معقول از معنای صورت دست یافتند، و اخلاف‌شان آنها را به سبب نادیده گرفتن جنبه‌ی مادی سرزنش کردند. به عقیده‌ی آنها واقعیت در صورت قرار داشت، به عقیده‌ی دیگران در ماده. شایستگی نسبی این دو دیدگاه هرچه بود، در هر دو بر هر چیزی مانند الگوی گسترده‌ی اندیشه تأکید شد و فقط کسانی که واقعیت را در صورت می‌دیدند توانستند به ثباتی در جهان دست یابند. نتیجه‌ی منطقی ماتریالیسم عبارت است از آموزه‌ی سیلان دایم، چنانکه هراکلیتوس هوش دریافت آن و جسارت تأکید بر آن را داشت؛ زیرا ماده‌ی اشیاء به واقع همواره در تغییر است، و تنها شیء ثابت فقط صورت است، که می‌توان با زبان بی‌زمان معادلات ریاضی آن را بیان کرد.

از سوی دیگر، نتیجه‌ی منطقی فلسفه‌ی صورت عبارت است از افلاطون‌گرایی یا چیزی شبیه به آن: عقیده به مطلق‌ها، یا «مُثُل» اشیاء، که ازلاً در قلمروی خارج از دسترس مکان و زمان قرار دارند. افلاطون درباره‌ی ماهیت جهان فیزیکی با هراکلیتوس موافقت کرد. او از زبان دیوتیما *Diotima* به سقراط گفت:

حتی در خلال دوره‌ای که می‌گویند هر موجود زنده، در آن زنده هست و هویت خود را حفظ می‌کند - چنانکه، فی‌المثل، شخص از کودکی تا پیری به همان نام خوانده می‌شود - او درواقع همان اوصاف را حفظ نمی‌کند، هر چند او همان شخص نامیده می‌شود: او همواره موجود

جدیدی می‌شود و دستخوش فرایند از دست دادن و جبران کردن است، فرایندی که در مو و گوشت و استخوان‌ها و خون و کل بدن او تأثیر دارد. و نه تنها در بدن او بلکه در نفس او نیز اثر دارد. ویژگی و عادات و آرا و خواهش‌ها و لذات و آلام و بیم‌های هیچکس همواره همان باقی نمی‌ماند: کهنه‌ها از بین می‌روند و نوها به جای آنها می‌آیند.^۱

اینکه وجود پایدار و واقعیت ثابت از نظر هراکلیتوس به چه طریق جریان شدن را محدود و تعدیل می‌کرد پرسشی است که بررسی بیشتر می‌طلبد.

ارسطو، چنانکه می‌دانیم، آموزه‌ی مثل بی حرکت افلاطون را از جمله نتیجه‌ی این «آرای هراکلیتوسی» دانست «که اشیاء محسوس در سیلان مداومند و دانشی به آن‌ها وجود ندارد». افلاطون با پذیرش این رای، و عدم پذیرش ناممکن بودن دانش، واقعیتی ثابت در خارج از جهان فیزیکی اثبات کرد. معمولاً فرض کرده‌اند (الف) که این آرا از آن هراکلیتوس بوده است (هرچند ارسطو کراتولوس را به عنوان آگاهی دهنده‌ی افلاطون ذکر می‌کند)، و (ب) هر چند این آرا به جهان محسوس محدود می‌شوند، جهان محسوس برای هراکلیتوس کل واقعیت را تشکیل می‌دهد.

کراتولوس نتایج آموزه‌ی سیلان را به جاهای محال کشاند. با وجود این، ما در تقدم جنگ و ستیزه، و در تشبیهات کمان و چنگ و جاهای دیگر، شاهده‌ی داریم که برای هراکلیتوس ذات حکمت و خردمندی در بازشناختن حرکت بی وقفه، و ستیزه‌ی بی وقفه و در تلاش تنش‌های متضاد به عنوان شرایط ضروری تداوم نظام جهانی فیزیکی نهفته است. این آن قدر دقیق است که می‌توان همراه با افلاطون، آن را آموزه‌ی سیلان بی وقفه‌ی اشیاء فیزیکی

۱. افلاطون، مهمانی، ۲۰۷ D، ترجمه‌ی انگلیسی: همیلتون W. Hamilton.

توصیف کرد، و با تشبیه رودخانه که کس نمی‌تواند دوبار در آن گام گذارد روشن ساخت.

اما لوگوس، برضد این مطالب، است که هراکلیتوس بر ثبات آن در پاره‌ی ۱ با به کار بردن کلمه‌ی هست *is* یا وجود دارد *exists*، در مقابل پدیده‌های متغیر که طبق قانون خود می‌شوند، تأکید کرد. به سبب این قانون‌ها، نظم و تعادل (*kosmos*) جهان نیز ثابت و پاینده است (پاره‌ی ۳۰)، هر چند هیچیک از اجزاء تشکیل دهنده‌ی درونی آن - خاک، دریا یا شعله‌ی مری - در دو آن همان نیست. این جاست که مرحله‌ی شگفت‌انگیز اندیشه‌ای که هراکلیتوس عرضه کرده است مفسر آینده را به شدت دستپاچه می‌کند، مرحله‌ای که او را احتمالاً از دیدگاه ما به موقعیتی غیر منطقی و ناسازگار رهنمون می‌شود. نیروی مادی و روحی هنوز به عنوان جنبه‌های موجودی واحد وحدت دارند، هر چند این نیروها به واقع چنان از هم بازشناخته هستند که مستلزم جدایی کامل آنهاست. از این رو تصور رمزآمیز «آتش معقول» و لوگوس، یعنی قانون حد و اندازه یا تناسب شکل فیزیکی به خود می‌گیرند. به نظر می‌رسد خود این تصور، از جنبه‌ی آتش، موضوع سیلان دایم باشد، اما در چشم هراکلیتوس چنین نیست. آن به نحوی شاخص است که همه‌ی اشیاء با آن اندازه گرفته و سنجیده می‌شوند (پاره‌ی ۹۰). و از جنبه‌ی لوگوس خود توسط به «همگانی» را تشکیل می‌دهد.

تصویر کامل جهان: الهیات

هر چند نه با توافق کامل^۱، به نظر می‌رسد که راه دیگری برای تبیین این

۱. به گمان ولاستوس برای هراکلیتوس περιέχον وجود ندارد، بلکه تمام هستی در درون کوسموس گنجانده شده است (AJP, 1955, 366). دلیل ولاستوس این است که، به قول عقایدنگاران، هراکلیتوس می‌گوید که آرخه، یا آتش محدود است. ولاستوس در این خصوص منابع زیر را ذکر می‌کند، ارسطو، فیزیک، ۴-۲۰۵a، تئوفراستوس، به روایت سیمپلیکیوس فیزیک، ۲۳/۲۱ و بعد. (عقایدنگاری، ص ۲۷۵) و دیوگنس لائرتیوس، نهم، ۸. من فکر نمی‌کنم بنابر سیاق عبارت، واژه‌های καὶ ἡ πεπερασμένον ارسطو محدودیت جوهر نخستین را به خود هراکلیتوس نسبت دهد. هر چند از آن جا که تئوفراستوس این کار را کرده است احتمالاً خود ارسطو هم کرده باشد. تئوفراستوس (که منبع دیوگنس و سیمپلیکیوس است) فیلسوفان طبیعی را به دو دسته تقسیم کرده است، آنهایی که معتقد بودند آرخه نامحدود است و آنهایی که معتقد بودند محدود است، و هراکلیتوس را در دسته دوم جای داده است. گفتن اینکه تئوفراستوس اشتباه کرده است آسان است و من در جاهای دیگر به این مطلب پرداخته‌ام. هراکلیتوس یک مورد ویژه است و قدما او را به اتفاق بد فهمیدند. دیوگنس در متن بلافصل، اظهارات زیر را نیز به هراکلیتوس نسبت می‌دهد: (الف) آتش عنصری (στοιχεῖον) است که

ویژگی معماگونه‌ی اندیشه‌ی هراکلیتوس جز ارتباط دادن آن با تصویر رایج دینی و فلسفی جهان در زمان وی وجود ندارد. علی‌رغم تفاوت‌های مهم در جزئیات، می‌توان گفت بسیاری از اندیشمندان قرون ششم و پنجم در خطوط اصلی تصور عمومی درباره‌ی جهان مشترکند.^۱ هراکلیتوس این الگوی عمومی را پذیرفت، درست همان‌طور که حتی متفکر اصیل و شورشی قرون میانه، جهان ارسطویی را با زمین بی‌حرکت در مرکز آن تلقی به قبول کرد. فلک کیهانی وجود دارد که آسمان آن را محدود کرده است، و زمین در مرکز آن و ستارگان ثابت در پیرامون قرار دارند؛ و خورشید و ماه و سیارگان در بین آنها در گردشند. محتوای این کیهان، از آن‌جا که از عناصر یا کیفیاتی تشکیل شده است که به قصد غارت بر یکدیگر یورش می‌کنند، در معرض تغییر و اضمحلال است. اما کیهان، کل واقعیت نیست، چیزی

همه‌ی اشیاء در اثر غلیظ و رقیق شدن آن به حاصل می‌آیند؛ (ب) جهان از آتش ظاهر می‌شود و سرانجام دوباره به آتش تحول می‌یابد، و برای همیشه متناوباً چنین است، هراکلیتوس راه به حاصل آمدن جهان از آتش را جنگ و ستیزه و راه *ecpyrosis* را توافق و صلح می‌نامد. ولاستوس صحت هیچیک از این اظهارات را نمی‌پذیرد. پس چرا می‌بایست بر نویسنده‌ی این اظهارات، در مورد محدودیت آرخه در اندیشه‌های هراکلیتوس اعتماد کنیم؟ می‌دانیم که تئوفراستوس در جنبه‌های دیگر، به غلط این آرخه (واژه از آن خود تئوفراستوس است نه از آن هراکلیتوس) را با دیگر متفکران پیش از سقراطی همگون ساخت. حتی خود وی می‌پذیرد که این را نفهمیده است، زیرا در همین فقره است که وی تفسیر مایوسانه می‌کند: *σάφως δ' οὐδέν' ἐκίθηται*. جدا از تمام اینها، حتی اگر صحیح باشد که هراکلیتوس منکر نامحدودیت آتش است، نمی‌توان نتیجه گرفت که آتش را به این جهان محدود کرده است.

نمی‌توانم بگویم که پیشنهاد من درباره‌ی مفهوم هراکلیتوسی *τό πᾶν* (جهان کل) قطعی است؛ درباره‌ی این اندیشمند یگانه و مبهم عدم قطعیت فراوان وجود دارد، و ممکن است حق با ولاستوس باشد. اما من آنچه را محتمل‌ترین فرضیه در نظر می‌آید ارائه می‌کنم.

۱. برای شرح بیشتر رک: Guthrie, «The Presocratic World-picture».

Harv. Theol. Rev. 1952, 87-104

نیز وجود دارد «که احاطه می کند»، مقداری از جوهر نخستین یا آرخی تغییر شکل نیافته که دست کم برای بعضی از پیش از سقراطیان، نامحدود یا از نظر وسعت نامتعیین بود. این از «اضداد» درون جهان، که به نحوی از آن «جدا شده» یا از «تراکم آن به حاصل آمده اند»، طبیعتی خالص تر و عالی تر داشت. این آرچه پاینده و زنده و فعال است، و خود آن آغازگر تغییری است که جهان را شکل می دهد، و نه تنها جهان را احاطه کرده است بلکه بر آن «حکومت می راند» یا آن را هدایت می کند. آرچه درواقع الهی بود. از این رو ارسطو آن را چنین توصیف می کند (فیزیک، ۱۰۳۵:۲۰): «آرچه مبدع همه ی اشیاء است، که بر آنها احاطه دارد و آنها را رهبری می کند... و، به نظر می رسد، الهی است، زیرا، چنانکه آناکسیمندر و بسیاری از فیلسوفان طبیعی می گویند، فناپذیر و فسادناپذیر است.» پیش از این دیدیم که این توصیف زیبایی از آپایرون آناکسیمندر است. آناکسیمنس به ویژه بر ویژگی زنده و حساس بودن آرچه تأکید کرده است. آناکسیمنس با هوا نامیدن آن، نه تنها گفت که آن جهان را احاطه کرده است، بلکه شباهتی بین آن و روح انسان به وجود آورد (پاره ی ۲)، کاری که بعدها در قرن پنجم، پیرو او دیوگنس آپولونیایی، نیز انجام داد. فیثاغوریان نیز از احاطه ی جهان توسط خلاء سخن می گفتند. (جلد ۳ فارسی، ص ۲۲۴).

هر چند آرچه در خلوص و کمال خود فقط در خارج یا پیرامون کیهان وجود داشت، در موجودات جهان نفوذ کرد و با آنها آمیخت، در حالی که در این جریان تاحدی همگونی با ویژگی تحقیرآمیز آنها را متحمل شد. این بود مبنای عقیده ی فیثاغوریان در شباهت همه ی طبیعت. همچنین در این فقرات فلسفی یا غیر فلسفی می توان دید که ستارگان ثابت را ساخته شده از اثیر، و نفس مجسم را به عنوان هوا، توصیف کرده اند و گفته اند که نفس پس از مرگ ممکن است ستاره شود (چنانکه در اریستوفانس، قطعه ی ۳-۸۳۲ است)، یا در اثیر غوطه ور گردد؛ زیرا هوا شکلی ناخالص آتش اثری است.

عموماً بر این عقیده داشتند که نفوس موجودات زنده جزیی از جوهر الهی احاطه کننده است که از طریق درآمدن در عناصر اخس آلوده شده‌اند، ایده‌ای که اندکی بعد امید کلس از آن سود جست. شیوع این عقاید در حلقه‌های غیر فلسفی این را محتمل می‌کند که این عقاید بیشتر زمینه‌ی عمومی فیلسوفان بوده است تا نظریه‌ی فردی و مستدل هر یک از آنها.

اگر فرض کنیم هراکلیتوس خود را از این تصور عمومی، که در زمان وی عنصر مشترک اندیشه‌های فلسفی و دینی عمومی بود، نرهانیده باشد، در این صورت تصور کردن جهان‌شناسی وی و نقش آتش - لوگوس در آن آسان‌تر است. در پاره‌ی ۳۰، آتش همیشه زنده، که «در اندازه‌هایی فروزان و در اندازه‌هایی خاموش است» (یعنی، بر جنگ و «راه بالا و پایین» مشتمل است.) به تأکید یکسان گرفته شده است با «این نظم جهان ما» (κόσμον τόνδε)، که بیانگر امکان این است که چیز دیگری غیر از آنچه اینچنین معین شد وجود دارد. آن چیز دیگر عبارت خواهد بود از آتش - لوگوس (یا اثر)ی که در نهایت خلوص خود بر جهان احاطه دارد، خاموش ناشدنی و نامریی، که در عالی‌ترین شکل خود (هر چند هرگز در شکل کامل غیر جسمانی‌اش درک نشده است) ذهن و نفس است. این چیز، مانند آرخه‌ی اندیشمندان دیگر، «بر همه چیز فرمان می‌راند» (پاره‌ی ۶۴).^۱ آن «اندازه‌هایی» را که

۱. شاید «بر همه‌ی این چیزها». دکتر ایچ. بودر Dr. H. Boeder پیشنهاد (منتشر شده است) می‌کند که این پاره با τὰδε παντα (نه، چنانکه چاپ شده، با τὰ δε) شروع می‌شود که به κόσμον τόνδε در پاره‌ی ۳۰ مربوط است. اما هراکلیتوس با نامیدن اصل هدایت کننده‌ی جهانی به نام «آذرخش» (κεραυνός) در این پاره، احتمالاً قصد دارد، به زبان نمادین پیشگویی که ابزار اوست، «نشان دهد» که آن اصل هم آتشین است، و هم الهی؛ زیرا آذرخش سلاح بسیاری از خدایان است، خدایانی که حتی با آن اصل یکسان گرفته شده‌اند. کریک (ص: ۳۵۴) نوشته‌ای مربوط به قرن پنجم را از پیشگویان ΔΙΟΣ ΚΕΡΑΥΝΟ به مدارک بعدی نقل می‌کند. او توجه می‌دهد که در تمام اینها، تعیین هویت نام زئوس به κεραυνός ملحق است، اما برای حفظ

گسترش «بالاها و پایین‌ها» را در درون جهان محدود می‌کند، تعیین می‌بخشد و نزاع بی‌حاصل بین اجزای تشکیل دهنده‌ی خود را فراهم می‌آورد، که تضمین زندگی پیوسته‌ی اوست. برای هراکلیتوس، مانند کودک زمان‌وی، اندیشیدن به اصلی الهی که هم خارجی و هم درونی باشد غیر منطقی نیست، شاخص یا اندازه‌ی تغییر در درون جهان در شکل فیزیکی به عنوان آتش جهانی ظاهر می‌شود. کاملاً محتمل است که هراکلیتوس همزمان از سویی بر ویژگی همه‌جا منتشر این اصل تأکید کند و از سوی دیگر بر تعالی آن پافشارد. ممکن است مقصود از پاره‌ی ۱۰۸، دومی باشد، آن‌جا که تأکید می‌کند «دانایی از همه‌ی اشیاء جداست»^۱

وقتی هراکلیتوس از «خدا» یا «الهی» سخن می‌گوید، به وضوح در ذهن خود آتش - لوگوس را دارد؛ اما درباره‌ی آن اظهارات وی که بر این اصطلاحات مشتمل است ملاحظه‌ی مختصری لازم است. پاره‌های ۵ و ۲۴ و ۵۳ نشان می‌دهند که هراکلیتوس خدایان را به معنای سنتی چند خدایی یونان بازشناخته است، و فهمیدن اینگونه چند خدایی، شگفت‌انگیز یا دشوار نیست. از یک یا دو سرزنش، از میان سرزنش‌های بسیاری که هراکلیتوس درباره‌ی نوع بشر دارد، معلوم می‌شود که خود وی تصویری از الوهیت داشته است: «بسیاری از امور الهی را به دلیل بی‌ایمانی نمی‌توان شناخت» (پاره‌ی ۸۶). همچنین در پاره‌ی ۵، عمل پرستش بت‌ها را محکوم

تمایل به سبک دلفیانه‌ی هراکلیتوس آن را کاملاً نادیده می‌گیرد.

۱. حذف حرف تعریف برای هراکلیتوس امکان ندارد. کریک، ص: ۳۹۸ را ببینید.

والتر آن را «la sapienza» (دانایی) ترجمه کرده است. در مورد τὸ

σοφον (دانایی) به عنوان خدا یا اصلی الهی رک: پاره‌ی ۳۲.

ممکن است کسی در مورد «ناسازگاری» موجود در این‌جا آناکساگوراس را

مقایسه کند. او تأکید می‌کند که عقل الهی (νοῦς)، «با هیچ چیز آمیخته

نیست، بلکه خود و فی‌نفسه هست»، و برای این مطلب دلایلی ارائه می‌کند

(پاره‌ی ۱۲). با وجود این قیدی وجود دارد. «غیر از عقل، بخشی از هر چیز در

هر چیز وجود دارد؛ اما عقل نیز در برخی چیزها هست» (پاره‌ی ۱۱).

می‌کند. و می‌گوید که پرستندگان «نمی‌توانند خدایان و قهرمانان را آنگونه که هستند بشناسند». در پاره‌های ۷۸ و ۷۹ حکمت و تعالی الهی را در مقابل انسان نشانده است که فاقد این اوصاف است. یک قانون الهی وجود دارد که تمام قانون‌های بشری از آن حاصل می‌شوند (پاره‌ی ۱۱۴). خدا تمایزی را که آدمیان بین عدالت و بی‌عدالتی قایلند نمی‌شناسد؛ برای او همه چیز زیبا و خیر و عدل هستند (پاره‌ی ۱۰۲). در پرتو پاره‌ی ۶۷، حتی می‌توانیم پیش رویم و بگوییم زیرا خداوند اصداد را در خویشتن درک می‌کند. به یک معنا آپایرون آناکسیمندر و هوای آناکسیمنس نیز اصداد «بودند»، زیرا اصداد از آنها پدید می‌آمدند. هراکلیتوس پارادکس درونی آن مفهوم را روشن کرد، هر چند یکسانی لوگوس - آتش خود وی با اصداد را با ظرافت بیشتر درک کرده است. آن، تا آنجا که تبیین‌پذیر بود، قدیم‌تر تبیین شده است: مشابهت فقط نشان می‌دهد که در نظر متفکر پیش از سقراطی، یکسانی مانع این نمی‌شد که به اصلی مقدم و زنده و هدایت‌گر، که هم خارج از جهان و هم درون جهان وجود دارد، اعتقاد داشته باشد. «زئوس هم همه چیز است و هم آنچه فراتر از همه چیز است»^۱

الهیات هراکلیتوس مشتمل است بر داوری الهی. او می‌گوید (پاره‌ی ۲۸):

عدالت آنهایی را که جعل می‌کنند محکوم خواهد کرد و بر دروغ‌ها شهادت خواهد داد.

چنانکه جمله‌ای درباره‌ی «خادمان عدالت» در پاره‌ی ۹۴ نشان می‌دهد، عدالت شخص است، و در این پاره است که این خادمان به سبب تجاوز از اندازه تنبیه می‌کنند. همچنین، در پاره‌ی ۸۰، عدالت با ستیزه‌ی

1. Aesch, fr. 70, zeüs toi tó pónon xōi tōnδ' ὑπέρτερον

جهانی یکسان گرفته شده است، ستیزه‌ای که آتش سمبل آن است. اگر پاره‌ی ۶۶ اصیل باشد،^۱ از این یکسانی نتیجه می‌شود که «آتش خواهد آمد و همه چیز را داوری و محکوم خواهد کرد.» همان‌طور که دیگران زئوس را با عدالت مرتبط می‌دانند، هراکلیتوس نیز عدالت را با آتش الهی، که جای زئوس را گرفته است، و با جنگ، که «پدر و پادشاه همه است» (پاره‌ی ۵۳؛ رک: افلاطون، کراتولوس c ۴۱۳) یکی می‌داند. برای آنهایی که اعتقاد دارند هراکلیتوس اکپوروسیس را تعلیم کرده است، پاره‌ی ۶۶ به حریق‌نهایی جهان دلالت دارد، اما این پاره را می‌توان به خوبی بر افراد اطلاق کرد. در هر صورت روشن است که هر چند هراکلیتوس ممکن است گفته باشد «خیر و شر یکی هستند»، این بدان معنا نیست که نتوان رفتاری را بر رفتار دیگر ترجیح داد. (طرق مبهمی که اضداد بدان طرق «یکی هستند» در صص ۸۲ و بعد توضیح داده شدند.) گناهان ویژه‌ای که انتقام به دنبال دارند عبارتند از انکار حقیقت (پاره‌ی ۲۸) و تجاوز از اندازه‌ی تعیین شده (پاره‌ی ۹۴).

این مسئله که اگر «همه چیز زمانی آتش می‌گردند»، پس این آتش چگونه می‌تواند داوری کند، یعنی، مسئله‌ی تمیز دادن بین گناه و عدل، در بخش بعد مطرح شده است.

۱. راینهارت و کریک این پاره را اصیل نمی‌دانند (کریک، ۶۱-۳۵۹ را ببینید)، اما ام. مارکوویچ آن را اصیل می‌داند؛ M. Marcovich (paper to ۳rd Internat. Congr. of Class. Stud. 1959, publ. by Univ. of Mérida, Venezuela). مارکوویچ اضافه می‌کند که «البته نمی‌توان به نفع تفسیر *ecpyrosis* از این پاره استفاده کرد.»

دین و سرنوشت نفس

نگرش هراکلیتوس به آیین‌های دینی عمومی، و عقاید او درباره‌ی نفس و سرنوشت آن چه بود؟ پاسخ‌های این دو پرسش ارتباط نزدیکی با یکدیگر دارند، اما من با بررسی پرسش اول آغاز می‌کنم. کلمنت اسکندرانی در کتابش *Protrepticus* آیین‌های رمزی یونانی را مورد ریشخند قرار می‌دهد. این آیین‌ها شب در زیر نور مشعل‌ها، به اوج می‌رسند. می‌گویند، آری

این آیین‌ها شایسته‌ی شب و آتش و گناهان جسورانه (یا سَبک مغزانه‌ی) ایرختیوس *Erechtheus* و هلنی‌های دیگر است که وقتی بمیرند چیزهایی در انتظارشان است که انتظار ندارند (اشاره به هراکلیتوس، پاره‌ی ۲۷).

«پیش‌گویی‌های هراکلیتوس اهل افسوس متوجه چه کسانی است؟ متوجه شب‌گردها، ساحران، میگساران، زنان عیاش، بدعت‌گذاران. این‌ها هستند کسانی که هراکلیتوس تهدید می‌کند و به آنها آتش را نوید

می دهد. زیرا در آیین های رمزی آنهاست که بی دینی آغاز می شود.^۱

به نظر می رسد کلمنت در اشاره به «پیشگویی های هراکلیتوس درباره ی آتش» چیزی غیر از پاره های ۱۶ و ۶۶ در دست ندارد. در مورد پاره ی ۱۶، خود کلمنت تنها مرجع ماست. آن پاره می گوید «چگونه کسی می تواند خود را از توجه به آنچه هرگز غروب نمی کند رها کند؟» کلمنت در تمام نقل های خود از هراکلیتوس معنایی یهودی یا مسیحی می بیند. و این پاره را با کتاب اشعیا، نبی باب ۲۴، فقره ی ۱۵ مرتبط می داند: «اعمال ایشان در تاریکی می باشد، و می گویند کیست که ما را ببیند؟ و کیست که ما را بشناسد؟» مرتبط دانستن این دو بسیار مبهم است، اما احتمالاً وی به آتش الهی، که همواره حضور دارد، و به خورشید که از زمان هومر «چشمان مقتدر» تلقی شده است (سوفوکلِس، تراخینیثانه، ۱۰۱)، اشاره می کند، خورشید که همواره هر چیزی را می بیند و هر چیزی را می شنود (ایلیاد، ۳، ۲۷۷). هراکلیتوس، که عادت دارد از نشان دادن حماقت دیگران لذت برد، خاطرنشان می کند که اعمال انسان ها از چشم هلیوس پنهان نمی ماند. در کراتولوس (۴۱۳ B-C) افلاطون این مطلب تأیید شده است، که به سختی می توان به کسی غیر از هراکلیتوس نسبت داد. سقراط می گوید که، وقتی در جست و جوی عدالت بود، کسی به او گفته است که عدالت همان خورشید است. دیگری با تحقیر این مطلب می پرسد آیا وقتی خورشید غروب می کند عدالت ناپدید می شود. «و وقتی از او پرسیدم که مقصودش از عدالت چیست، پاسخ داد، آتش.»^۲ پاره ی ۶۶ در صفحات قبل نقل شده است. متن آن در هیپولیتوس چنین است: «و او آن [آتش] را سیری و نیازمندی می نامد [پاره ی ۶۵]. از دیدگاه او، نیازمندی نظم کیهانی است، و سیری حریق

۱. پاره ی ۱۴ دیلزی-کراتس را ببینید؛ متن کامل در:

Bywater, no. 124.

2.Cf. R. Mondolfo in *Phronesis*, 1958, 76.

درباره ی پاره ی ۱۶، کریک، ۳۶۲-۶، را ببینید.

جهانی است، زیرا او می گوید که آتش خواهد آمد و همه چیز را داوری و محکوم خواهد کرد. «طنین جمله‌ی «آتش، سیری و نیازمندی است» اصیل است، زیرا هراکلیتوس عقیده دارد که آتش همه‌ی اضداد را دربر گرفته است، اما این سخن وی از حمایت تفسیر حریق جهانی رستاخیز شناسانه‌ی اذهان کشیشان مسیحی به دور است.

کلمنت در ارجاع به پیشگویی‌های هراکلیتوس درباره‌ی آتش اندکی از موضوع خارج شده است، اما هدف فعلی ما توجه دادن به این نکته است که به قول کلمنت، هراکلیتوس بر ضد آیین‌های رمزی و مناسب میگزاری هشدار داد.^۱

انتقاد بیشتر از آیین‌های موجود، در پاره‌ای آمده است که چند تن از نویسندگان قدیم به آن اشاره کرده‌اند، پاره‌ای که چیزی شبیه این است (پاره‌ی ۵): «اینها از راه آلودن خود به خون، بیهوده به دنبال پاکی هستند،^۲ مانند کسی که در گل گام نهد تا پاهایش را با گل بشوید. اما اگر کسی

۱. غیر ممکن است بتوان جمله‌ی اخیر را، که با عبارت توضیحی ὅτι ارائه شده است و می گوید که آیین‌ها «بی‌دینانه انجام می‌شوند» (ὀνείρωσι) (μυοῦνται)، به هراکلیتوس نسبت داد؛ اما وجود οὐν در اول جمله‌ی بعدی نشان می‌دهد که باید نسبت داد، و کلمنت فقط در این جمله است که رشته‌ی استدلال خود را از سر می‌گیرد.

2. καθίρονται δὲ ἄλλως αἰματι μαινώμενοι MSS. of Aristocritus and Origen; ἄλλως om. Elias and Bywater; ἄλλω conj. H. Fränkel; ὅλλως <αἵμα> αἰματι D. S. Robertson (Krik and Raven, 211).

مارکوویچ (CP, 1959, 259) از متن سنتی دفاع می‌کند، یعنی از وجود کاما بعد از αἵματι او می‌گوید: (الف) μαινώμενοι مطلق است و مفهوم αἰματι را در خود دارد؛ (ب) معنای μαινώμενοι کامل است؛ رک: *De Morb. Sacr. I ad fin* (VI, 364 Littré) ἐσιόντες τε περιρραυνόμεθα οὐχ ὡς μαινώμενοι and Xen. An. III, 2, 17 οἱ ... πρόσθεν σὺν ἡμῖν ταπτόμενοι νῦν ἀφεσιτήκασιν ترجمه‌ی بالا از این تفسیر پیروی کرده‌ام.

می‌دید که چنان می‌کند، می‌پنداشت دیوانه است.^۱ هراکلیتوس در این جا با این عقیده‌ی عمومی مخالفت می‌کند که بنابراین قاتل، که دست‌هایش به خون آلوده است، می‌تواند آلودگی عمل خود را به کمک مناسک ویژه‌ای، از جمله قربانی کردن، پاک کند.^۲

علاوه بر آن، پاره‌ی ۱۵ دین دیونوسوسی را با ذکر قیدی مهم نقد می‌کند. «اگر مراسم و آوازهای مذهبی آنها در برابر اعضای شرم‌آور [قضیب] از برای دیونوسیوس نبود، کارشان عملی بسیار شرم‌آور می‌بود؛ اما هادس و دیونوسیوس یکی هستند، که مردم به افتخار آنها در گل می‌روند و مراسم می‌گساری به جای می‌آورند.»^۳ این پاره دلالت دارد که اعمال انجام شده فقط زمانی شرم‌آورند که عمل کنندگان معنای اعمال خود را ندانند. هراکلیتوس

۱. می‌دانیم که بازی با کلمات برای هراکلیتوس اهمیت دارد، و در این جا دو احتمال وجود دارد: (الف) جناس با $\mu\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota - \mu\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ ، (ب) بازی با کاربرد دینی و غیر دینی $\mu\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$. این عبارت بدین معناست که هیچکس عمل فوق را انجام نمی‌دهد، اما برای پرستنده‌ی دیونوسوس، این عمل، اوج مطلوبیت عمل دینی بود، وقتی خدا وارد می‌شد و روح او را تملک می‌کرد. خود دیونوسوس $\mu\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ (نوشخوار) خوانده شده است (ایلیاد، ۶، ۱۳۲). ارجاع به شستن با گل یا خاک ($\pi\eta\lambda\acute{o}\varsigma$) ممکن است اشاره‌ای باشد به بعضی از اعمال رایج دینی، زیرا بعضی از آیین‌های طهارت مالیدن خاک بر بدن را واقعاً جزو مطهرات می‌دانند. رک:

Dem. De Con 259, Guthrie, Orph. and GK. Rel. 212.

۲. عبارت را هر جور بخوانیم، به نظر می‌رسد عمل قربانی، مرجع آن است. رک: تزکیه‌ی ارستس Orestes به وسیله‌ی ذبح یک خوک در دلفی بعد از کشتن کلوتمنترا Clytemnestra آپولونیوس تیانیایی تلویحاً به قربانی حیوان به طور کلی اشاره کرده است.

۳. بسیاری از محققین در خواندن این فقره نظر شلایرماخر را پذیرفته‌اند، اما ویلاموویتس در آن تردید کرده است ولی خود اقدام به ترجمه نکرده است (*GL. d. Heil. II, 209*)، و به نظر می‌رسد عبارت معنای دیگری غیر از آنچه گفته‌اند نداشته باشد. در مورد مراسم پرستش آلت تناسلی از برای دیونوسیوس رک:

Hdt. II, 48, Nilsson, Gr. Feste, 263 ff.

در این جا نیز مثل همیشه فقدان بصیرت رانکوهش می کند. این مطلب، فقره‌ای از یامبلیخوس نوافلاطونی را به خاطر می آورد: «از این رو اعتقاد دارم قربانی کردن دو نوع است: اول، قربانی انسان‌هایی که کاملاً تزکیه شده‌اند، که شمار این مورد چنانکه هراکلیتوس می گوید بسیار اندک است؛ دوم، قربانی‌های مادی و جسمانی، که در خور کسانی است که هنوز در چنگال بدن گرفتارند.»^۱ یامبلیخوس براساس نظریه‌های معروف نوافلاطونی چنین تمایزی قایل شده است، اما وی آشکارا از این سخن هراکلیتوس آگاه است که راه‌های درست و غلط پرستش وجود دارند، و تعداد اندکی از انسان‌ها راه درست را انتخاب می کنند. وی در جایی دیگر نسبت به آیین‌های دینی برخورد مثبتی از خود نشان می دهد. او می نویسد: «پس اینگونه امور به دلیل تمایل روح ما و برای محصور کردن شروری که پیدایش شان سبب می شود به آنها عادت کنیم، پدید آمده‌اند تا ما را از حصارها آزاد و رها سازند. از این رو هراکلیتوس به درستی آنها را «درمان»‌هایی می نامد، که بیماری‌های ما و مصیبت‌های تولید کننده‌ی آنها را شفا می بخشند و درمان می کنند.»^۲

پس حاصل سخن این است که هراکلیتوس مخالف میگساری دیونوسوسی نیست، بلکه آنها را به این سبب محکوم می کند که این عمل را بی آنکه معنای آن را بفهمند انجام می دهند. و این نفهمی، اعمال آنها را در مراسم پرستش قضیب به هرزگی می کشاند. از درس سیرِی آنها یاد گرفته‌ایم که هادس و دیونوسوس - خدای مرگ و خدای زندگی - یکی هستند.

آیین‌های عرفانی، خواه «الئوسیسی خواه هر آیین دیگر، حیات پس از

1. *De Myst.* V, 15, 219. 12 Parthey.

پاره‌ی ۶۹ هراکلیتوس را ببینید.

2. *Ibid.* I, II, 40. 8 Parthey.

تا جایی که τα τοιαῦτα مرجع معینی دارد عبارت چنین است: «τα ἐν τοῖς ἱεροῖς θεόμοια καὶ ἀκούσιμα شده در آیین‌های سری.»

مرگ را تعلیم می‌کنند، البته نه وجود کمرنگ پسوخه‌ی هومری را، بلکه حیاتی را که فردیت کامل در آن باقی می‌ماند و پاداش و کیفر می‌بیند. تاکید بر این نکته به ویژه در حلقه‌های اُرفه‌ای و فیثاغوری شدید است. اینکه آیا هراکلیتوس جاودانگی نفس و پاداش و کیفر آن در زندگی پس از مرگ را باور دارد، یا آیا اینگونه ایده‌ها با فرایند سیلان سازگار نیستند، مسئله‌ای است که درباره‌ی آن دیدگاه‌های مخالف بسیار وجود دارد. گفته شده است که نفس در معرض تغییر دایمی به عناصر دیگر است و به هنگام مرگ، آب می‌شود (پاره‌ی ۳۶). پس نفس چگونه می‌تواند ثبات لازم برای حفظ این همانی پس از مرگ را، آن هم پس از زندگی‌های متعدد که فیثاغوریان تعلیم می‌کردند، داشته باشد؟^۱

دیدگاه‌های هراکلیتوس درباره‌ی نفس و سرنوشت آن هر چه باشد، بی‌تردید عقلانی محض و فارغ از اشارات دینی نیست. خود وی در پاره‌ی ۴۵ این مطلب را به ما القا می‌کند: «تو نمی‌توانی حدود نفس را کشف کنی، حتی اگر هر راهی را بییمایی: نفس چنین لوگوس ژرفی دارد.»^۲ پاره‌ی ۲۷ چندان کمکی به ما نمی‌کند: «وقتی کسی می‌میرد، چیزهایی در انتظار اوست که انتظار ندارد یا گمان نمی‌کند»، هر چند این پاره بقا را مطرح می‌کند (و کلمنت آن را به جزای پس از مرگ تفسیر کرده است). همچنین

۱. روده ۴-۳۹۲ Psyche, Eng. tr. این دیدگاه را به نحو قانع‌کننده‌ای مطرح کرده است.

۲. از آن جا که من لوگوس λόγος را کاملاً در معنای جامع آن به کار می‌برم، از این رو از آوردن معانی بسیاری که در این جا برای آن پیشنهاد شده است خودداری می‌کنم: «زمینه» (Grund، دیلز)، «معنا» (Sinn، کرانتس)، «علت» (هیگ)، «ذات» (ا. ورت)، «اندازه» (برنت، گیگون، کریک). به گمان کریک لوگوس در این جا دلالت دارد بر نفس به عنوان بیانگر نسبت آتش جهانی، «که در مقایسه با افراد، آشکارا گسترش وسیع دارد» (KR, 206)؛ اما به نظر من معنای عبارت βαθὺν λόγον εχει به سادگی این است: «نفس این چنین پهناور است.»

این بیان مرموز نیز چندان کمک نمی‌کند که: «نفوس در هادس بو می‌کنند [یعنی، از حس بویایی استفاده می‌کنند].»^۱

اگر ما در جست و جوی آموزه‌ی مثبت جاودانگی هستیم، باید از پاره‌های دیگر نیز چشم‌پوشیم، چرا که هر چند ممکن است به نظر رسد این پاره‌ها جاودانگی را مطرح می‌کنند، غیرممکن است بگوییم مقصود دقیق هراکلیتوس از آنها چیست. از آن پاره‌هاست، فی‌المثل پاره ۲۱: «آنچه در بیداری می‌بینیم مرگ است، آنچه در خواب می‌بینیم رؤیاست.» کلمنت این پاره را، پذیرش این نکته می‌داند که زندگی زمینی به واقع مرگ است (چنانکه فیثاغوریان گفته‌اند «بدن گور است»)، اما عدم تقابل واقعی بین دو بند این پاره، در جایی که آشکارا تقابل واقعی آنها مقصود هراکلیتوس بوده است، معنای پاره را مبهم می‌کند. وقتی رؤیا به منزله‌ی شناخت در پایان پاره‌ی ۱ محکوم می‌شود، شخص انتظار دارد بیداری به منزله‌ی حالتی بهتر در مقابل آن نشانده شود. پاره‌ی ۲۴ - خدایان و مردمان به‌آنهايي که در جنگ کشته شوند افتخار می‌کنند - نیز می‌تواند گواه دیگر حیات و پاداش اخروی باشد، اما لازم نیست این پاره بیشتر از این معنا دهد که مرگ در جنگ افتخارآمیز، و خدایان و میرندگان پیرو آنها خاطره‌ی کشته شدگان جنگ را گرامی می‌دارند.^۲

تا این‌جا درباره‌ی تأثیر عقاید «أرفه‌ای» در هراکلیتوس در انتقاد از آیین‌های متعارف چیزی نگفته‌ایم: «لاشه‌ها برای دور انداختن از سرگین سزاوارترند» (پاره‌ی ۹۶). ممکن است مقصود هراکلیتوس از اینگونه کنار

۱. پاره‌ی ۹۸. کریک در KR، ۲۱۱ تبیین ممکن‌ی از این پاره به دست داده است.
۲. رک: پاره‌ی ۲۹. پاره‌ی ۲۶ را نیز به درستی از بحث کنار گذاشته‌اند. متن این پاره قطعی نیست (فی‌المثل، روایت بای و اتر پاره‌ی ۷۷) را با روایت دیلز - کرائتس مقایسه کنید، و هر معنایی داشته باشد بسیار مبهم است. درباره‌ی پاره‌ی ۲۰ نیز همین را می‌توان گفت. برای تفسیرهای جدید رک:

Snell, *Hermes*, 1926, 396; Gigon, *Unters. zu H.* 121 f.

گذاشتن همه‌ی مراسم مربوط به تدفین و نشان دادن نهایت تحقیر نسبت به بدن، تکمیل اعتقاد به ارزش جاویدان نفس باشد. هر دوی این اعتقاد در تعلیمات اُرفه‌ای و دینی مشابه وجود دارد. در منابع قرون وسطایی نقل کرده‌اند که هراکلیتوس گفته است (پاره‌ی ۴): «اگر سعادت در لذات جسمانی بود، باید گاوآن را وقتی گرسنه برای خوردن می‌یابند سعادت‌مند می‌نامیدیم»، این طرز برخورد مرتاضانه با لذات جسمانی (منعکس در پاره‌ی ۲۹؟) در همان حلقات نیز دیده می‌شود. در هر صورت، نمی‌توان گفت این گفته‌ها قطعیت دارند.

با این حال یکی از پاره‌ها بسیار مثبت است (پاره‌ی ۶۳): «آنها به وجود می‌آیند و گوش به زنگ زندگی و مرگ می‌شوند».^۱ درباره اصالت این پاره نمی‌توان تردید داشت، زیرا اینکه هیپولیتوس (در آموزه‌ی مسیحی احیای بدن) آن را شایسته‌ی ارجاع نمی‌داند، خود تضمین اصالت آن است. کلمات این پاره اشاره‌ی صریحی است به کتاب آثار و روزهای هسیود (۵-۱۲۱)، آن‌جا که می‌گوید قهرمانان نژاد برتر، پس از مرگ «روح‌های برتر و حافظ مردمان فناپذیر می‌شوند و در سرتاسر زمین تاریک می‌گردند».

در پرتو این پاره، ممکن است گفته شود پاره‌ی ۶۲ نیز، که کاملاً به سبک غیب‌گویانه‌ی هراکلیتوس است، بر وعده‌ی جاودانگی مشتمل است: «نامیرندگانِ میرنده، میرندگانِ نامیرنده، زندگی [اینها] مرگ دیگران و مرگ اینها زندگی [آنان]» وی. ماچیورو این پاره را کاملاً براساس آموزه‌ی اُرفه‌ای درباره‌ی انسان تفسیر کرده است: نامیرندگانِ میرنده موجودات انسانی‌اند که نا حدی الهی‌اند و ممکن است تماماً الهی شوند، و «میرندگانِ نامیرنده» به دیونوسوس اشارت دارد که فکر می‌کردند خدایی است که به دست تیتانوس

۱. من اولین حروف، یعنی $\epsilon\nu\theta\alpha\lambda\delta\epsilon\omicron\nu\tau\iota$ ، را حذف کردم. تقسیم و معنای این حروف کاملاً غیر قطعی است و نمی‌توانند در معنای کلمات بعد مؤثر باشند. موضوع معینی نیز بیان نمی‌کنند.

کشته شد.^۱ در این جا ارجاع به اسطوره به شدت غیر محتمل است، اما این فقره می تواند بیان رمزی آموزه‌ی اُرفه‌ای و فیثاغوری درباره گور بودن بدن و درباره‌ی چرخه‌ی زایش‌ها باشد. بعضی اقوال سکستوس امپیریوس این تفسیر را تأیید می کند (Pyrrh. Hyp. III, 230): «هراکلیتوس می گوید که در حیات و مرگ ما، هم زندگی وجود دارد هم مرگ؛ زیرا وقتی ما زنده ایم روح ما مرده است و در ما مدفون است، اما وقتی بمیریم روح‌های ما دوباره زنده می شوند و زندگی می کنند.» دانستن اینکه تفسیر خود سکستوس، و خود پاره تا چه اندازه ممکن است صرفاً مورد دیگری از یکسانی اضمحلال را بیان کنند چندان آسان نیست. می توان در این جا پاره‌ی ۸۸ را مقایسه کرد: «مرگ و زندگی، همان است، و بیداری و خواب، و جوانی و پیری؛ زیرا وقتی اینها تغییر کنند آنها می شوند و وقتی آنها تغییر کنند اینها می گردند.» با این فرض که بند آخر این پاره اصیل باشد، یکسانی در این جا، همانند پاره‌ی ۶۷، بر چیزی بیش از جانشینی دو جانبه دلالت ندارد (رک: پاره‌ی ۱۲۶). به

1. Macchioro, Eraclito.

ای. دلالت اندیشه‌ی هراکلیتوس را با آیین‌های عرفانی مرتبط دانسته است، A. Delatte *Les Conceptions de l'enthousiasme*, 6-21.

ماچیورو از پاره‌ی ۵۲: «آیون (Aion) (زمان؟) کودکی است که بازی می کند، درافتس drauphts [نوعی بازی با مهره که روی صفحه‌ای مانند صفحه‌ی شطرنج بازی می کنند - م] بازی می کند: پادشاهی کودک.» در نوشته‌های مسیحی و نوافلاطونی آیون را با دیونوسوس یکی دانسته‌اند، و در حکایت اُرفه‌ای، تیتانس، قاتل وی، او را با اسباب بازی‌ها فریفت (از جمله با ἀστράγαλοι، که ماچیورو اشتباهاً با πεσσοί یکی می داند). اما در منابع قبل از مسیحیت دیونوسوس را آیون ندانسته‌اند، و این تفسیر، تفسیر اتفاقی است. (به نظر می رسد فیلون آیون را شانس می داند که با زندگی انسان‌ها درافتس بازی می کند. به نظر می رسد که انعکاس این پاره و پاره‌ی ۶۰ است که در کتاب درباره‌ی زندگی موسی، اول، ۶، چهارم، ۱۰۷/۹ فیلو آمده است: τύχης γὰρ ἀσταθμητότερον οὐδὲν ἄνω καὶ κάτω τὰ ἀνθρώπου περὶ πεττευσούσης) در مورد این پاره فقط می توانم هم صدا با گیگون بگویم که این پاره یکی از آن «پاره‌هایی است که مجبوریم بپذیریم.»

هر حال، تبیین کردن دو جانبه بودن تغییر، بدون توسل به زندگی پس از مرگ نفس و زایش آن در زندگی جدید، مشکل است. شخص شکاک و سرسخت ممکن است استدلال کند که معنای عبارت «زندگی از مرگ ناشی می‌شود» فقط این است که موجودات زنده از موادی که قبلاً بی‌جان بودند تشکیل می‌شوند، اما این استدلال نمی‌تواند عبارت «پیر تغییر یافته و جوان می‌گردد» را تبیین کند. از این رو، این پاره در کل فناپذیری و تولد تازه را تأیید می‌کند، هر چند شاید به خودی خود قطعی نباشد.

پاره‌ها اظهارات مستقیمی درباره‌ی فناپذیری ارائه نمی‌کنند. آنچه از آنها برمی‌آید استنتاج است، و بر ادعای قطعیت متکی است. من بحث را با این مطلب آغاز کردم که هراکلیتوس، چنانکه آهنگ اظهاراتش اثبات می‌کند، بیشتر پیامبری دینی است تا فردی عقل‌گرای. از چنین فردی نمی‌توان سازگاری کامل اندیشه درباره‌ی موضوع نفس انسانی را انتظار داشت. او دست کم در این جا به طور ناخودآگاه تحت تأثیر فرض‌های ناشی از سنت‌های مردم خویش است، و موضعی که در این جا خواهیم گرفت این است که عقاید وی درباره‌ی نفس از تصور کلی درباره‌ی جهان که به وی نسبت داده‌اند نشأت می‌گیرد. در تصور فوق، جهان کبیر و جهان صغیر اجزای سیستم واحدی هستند که خود جهان در آن موجودی زنده است. اینک ضرورت دارد که نکات قبلاً گفته شده را تا آن جا که ممکن است به طور مختصر تکرار کنیم.

خارج کردن هر گونه ثبات از الگوی وی درباره‌ی امور، کاملاً غلط است. او به «الهی» باور داشت. لوگوس ازلی است، و بر مفاهیم قانون و اندازه که با لوگوس در ارتباطند تأکید کرده است. من خودم در مقابل مفسران اخیر گفتم که وی آموزه‌ی سیلان را تعلیم می‌کرد و آن را یکی از نخستین اکتشافات خود می‌دانست، اما گفتن اینکه این آموزه، کل تعلیم اوست جداً بدفهمی است، و این بدفهمی از پیروان قدیم او سرچشمه گرفته است. سیلان

و عدم ثبات در محدوده‌ی دقیق «راه بالا و پایین» نگه داشته شده است، و از نظر فضایی، راه بالا هر اندازه باشد به مرزهای کیهان محدود است. وی در ایده‌های زیر با عموم هم عقیده است.

دورترین بخش جهان از آتش تشکیل شده است. آتش جوهر خورشید و ستارگان است، و آتش درون ما تمایل ما به بالا را نشان می‌دهد. اجرام آسمانی زنده و الهی‌اند. از این رو وقتی خالص باشند آتش‌اند. در ذهن یونانی الوهیت با زندگی پاینده هم معناست، از این رو آتش، که جوهر الهی است، اصل زندگی پاینده است. این جوهر حیات، در درجات متفاوت ناخالصی، در جهان ما نفوذ می‌کند و به ما و به حیوانات حیات می‌بخشد. این جوهر، در شکل خالص خود اثر نامیده می‌شود. وقتی اُرفیوسی‌ان و متفکران دیگر (رک: فی‌المثل، ارسطو، درباره‌ی نفس، ۲۷ b و ۴۱۰ و آریستوفانس، ابرها، ۳۰-۲۲۷) می‌گویند روح و ذهن در شکل هوا تنفس می‌شود، سخانشان سازگار است، زیرا اثر همان آتش است با خلوصی اندک، که جو پایین‌تر را پر کرده است. (به اصطلاح هراکلیتوس، نفس - آتش با مرطوب شدن در طول زمان به ابدان فانی می‌رسد.) بیان سکستوس مبنی بر اینکه به قول هراکلیتوس «ما از طریق تنفس به درون لوگوس الهی کشیده می‌شویم» به این الگوی قدیم‌تر اندیشه متعلق است، و نباید تحریفی رواقی تلقی شود. وی در همین فقره روح را با زغال یا چوب‌های نیم‌سوز مقایسه می‌کند که چون نزدیک آتش باشند افروخته گردند و چون دور باشند تاریک شوند. این نیز ممکن است خاطره‌ی اصیل هراکلیتوسی باشد. نفس، چون در خالص‌ترین شکل اثر است، اگر شعله‌ی حیات را زنده نگه‌دارد ممکن است امیدوار بود که پس از مرگ به اثیر آسمانی بپیوندد (منابع مذکور در ص: ۱۲۲ یادداشت ۱ را ببینید.)

این عقاید را آموزگاران اُرفه‌ای و دیگر معلمان دینی در یونان تحت عنوان آموزه‌ی «چرخه‌ی زایش» تعلیم کرده‌اند، اما این سخنان طبیعتاً در

فرهنگ عمومی سابقه داشته‌اند، چنانکه ساده‌ترین صورت آن را در آریستوفانس، برده بر زبان می‌آورد: «ما پس از مرگ، ستارگان آسمان می‌شویم.» ارواح، مثل هر چیز دیگر، در هراکلیتوس در معرض راه بالا و راه پایین هستند و در معرض تجاوز عناصر دیگرند (پاره‌ی ۳۶). اما طبیعت واقعی آنها آتشین (خشک و گرم) است، و مرگ به واسطه‌ی پیشروی سرد و مرطوب رخ می‌دهد. «آب شدن برای روح‌ها مرگ است»؛ «روح خشک خردمندترین و بهترین است.» به هر حال، مرگ اضمحلال کامل نیست.^۱ زیرا این با قانون تغییرناپذیر متناقض است، و به این ترتیب داریم «... اما از خاک، آب برمی‌آید و از آب، روح.»

شباهت با مفاهیم اُرفه‌ای چشمگیر است. نفوس گرفتار در جهان «راه بالا و پایین» در وضعیت نفوس «چرخه‌ی فرسایش» زایش و دوباره‌زایشی هستند که آموزگاران دینی از آن سخن می‌گویند.^۲ درست همان‌طور که این آموزگاران دینی فکر می‌کردند نفسی که خود را با آیین‌های شایسته خالص کند و زندگی درستی گذرانده باشد می‌تواند از چرخه‌ی مذکور رهایی یابد و با الوهیت دایم متحد شود، می‌توانیم حدس زنیم که هراکلیتوس نیز چنین می‌اندیشیده است. اگر نفسی احمقانه، یعنی تر، زندگی کند و فرصت‌های تماس با منشاء خود، یعنی لوگوس آتشین^۳ را از دست دهد راه

1. As Philo saw, *De Aet. Mundi*, 21 (77. 8 Cohn - Reiter, on fr. 36): θανατον οὐ τὴν εἰς ἅπαν ἀνθρώπων ὀνομάζων, ἀλλὰ τὴν εἰς ἕτερον στοιχείον μεταβολήν.

۲. گمان برده‌اند که روح خالص چون با محافظان جهان دیگر ملاقات کند می‌گوید, κύκλον δὲ ξέπτον βαρυπενθέος ὀργαλέοιο (از Guthrie, *Orph. and* Thurii در گوری در رک: *GK. Rel.* 173). علاوه بر آن، بر روی بشقاب آمده است: «من کودکی زمینی و ستاره‌ای آسمانی‌ام، اما تبار من آسمانی است.»

۳. هراکلیتوس در یکی از پاره‌ها (۱۱۵) می‌گوید نفس، لوگوس دارد که خود را افزایش می‌دهد.

آب را درپیش خواهد گرفت و چرخه‌ی سیلان جهانی او ممکن است پایان‌ناپذیر باشد. از سوی دیگر نفس خردمند خود را خشک‌نگه می‌دارد، و عنصر آتشین درون خود را با پرستش شایسته‌ی خدایان (یعنی، درک آنها) می‌پرورد، و به لوگوس گوش می‌دهد و این حقیقت را درمی‌یابد که خردمندی امر واحدی است که همه‌ی اضداد را در وحدتی عالی‌تر می‌گنجاند. این عقیده به واقع حفظ تمام عادات یونان باستان است که بنابر آن چنین نفسی به هنگام مرگ بدن با آن لوگوس همگون و آتش محض خواهد شد، و آنگاه از چرخه‌ی صیروت رهایی خواهد یافت؛ و اگر عقیده‌ی ماکروبیوس را بپذیریم، هراکلیتوس نفس را به مثابه «ذره‌ای از جوهر ستارگان» توصیف کرده است (دیلز - کرانتس، *scintillam: A 15*). برنت و دیگران در پاره‌ها شاهی بر «مرگ آتشین» یافته‌اند که در مقابل مرگی قرار دارد که نفس را آب می‌کند. فرض کرده‌اند این مرگ، مرگ کشته شدگان در جنگ است که از شجاعت و فضیلت و قوت لبریزند، و مرگ آنها در مقابل مرگ کسانی است که نفس‌شان به وسیله‌ی بیماری (یا احتمالاً، خوشگذرانی؛ رک. پاره‌های ۱۱۷، ۷۷) ضعیف شده است.^۱ شاید حمایت واقعی چنین دیدگاهی، هماهنگی آن با تصویر کلی باشد، نه هیچیک از گفته‌های واقعی هراکلیتوس. نزدیک‌ترین تأیید این دیدگاه در خود هراکلیتوس عبارت است از بیان پیچیده‌ی پاره‌ی ۲۵: «مرگ‌های بزرگ‌تر سهم‌های بیشتر می‌برند».

این شرح، به نظر معقول می‌آید. اما «شما نمی‌توانید حدود نفس را کشف کنید، هر چند هر راهی را بپیمایید.» قطعاً خود هراکلیتوس این را که

۱. KR, ۲۰۹ f. شاهد مستقیم اساساً از تقلید وزنی از هراکلیتوس تشکیل شده است:

ψυχὰὶ ἀρρήφατοι καθαρώτεροι ἢ ἐνὶ οὐσοῖς

(۱۳۶ در بین پاره‌ی دیلز - کرانتس). این را می‌توان با پاره‌های ۲۴ و ۲۵ مرتبط دانست.

بربر قرن بیستمی بتواند عمقِ لوگوسِ خود را کشف کند تحقیر خواهد کرد، و بی تردید آن پند وی به ما باز خواهد گشت که: «بگذارید درباره‌ی مسایل بزرگ حدس نزنیم» (پاره‌ی ۴۷).

بعضی از گفته‌های وی آشکارا ویژگی تک گفتارها را دارند، به نحوی که کوشش برای مناسب ساختن آنها با چهارچوب کلی اندیشه‌ی او نه تنها مخاطره‌آمیز، بلکه نابجاست. مانند پاره‌ی به سختی ترجمه پذیر ۱۱۹: $\eta\theta os \ \alpha\nu\theta\rho\acute{o}\pi\omega \ \delta o\acute{\alpha}\iota\mu\omega\nu$ - «شخصیت هر کس دایمون *daimon* اوست». دایمون عبارت بود از ویژگی شخصی، یا فرشته‌ی محافظی که فرد را هم در دوران زندگی و هم پس از آن محافظت می‌کرد (در این باره به ویژه افلاطون، فایدون، D ۱۰۷ را ببینید)؛ کسی که دایمون خوب داشته باشد سعادت‌مند ($\epsilon\upsilon\delta o\acute{\alpha}\iota\mu\omega\nu$) خواهد بود. هراکلیتوس این عقیده‌ی خرافی را به نحو عقلانی و اخلاقی و با روشن بینی عالی تفسیر می‌کند.^۱

با این حال، تأمل بیشتر در این مورد جالب است. دایمون اصطلاحی است که دنیایی از باورهای عمومی را به دنبال دارد و بیش از یک کاربرد دارد. گاهی با خدا هم معنا بوده است. اما چنانکه می‌دانیم دست کم از زمان هسیود به این سو، نفوس فناپذیر انسان‌های خوب، دایمون‌ها نیز نامیده شده‌اند، و از آن جا که هسیود وظیفه‌ی «محافظان» را به آنها داده است، به نظر می‌رسد از آن پس دایمون‌ها را موجوداتی دانسته‌اند که از انسان‌ها محافظت می‌کنند. هراکلیتوس در پاره‌ی ۶۳ تلویحاً به هسیود اشاره کرده است، و

۱. ب. سنل در *Hermes*, 1926, 363 چند ملاحظه‌ی ارزشمند درباره‌ی این پاره دارد. به نظر می‌سد وی (دست کم تا حدی) با عقیده‌ی قدیمی هومر و شعر غنایی همراستاست، مبنی بر اینکه انحراف‌ها و شکست‌ها، و به ویژه طغیان‌های عاطفی، کار خدایان است. اگر هلن از برای پاریس *Paris* شوهر خود را ترک می‌کند، نباید سرزنش شود، زیرا دلباختگی او کار آفرودیت است: زئوس می‌تواند از طریق عصبانی کردن کسی یا از طریق «از بین بردن شعور او» سبب اشتباه کردن او باشد.

می‌بایست این عقیده‌ی او را پذیرفته باشد. به علاوه، در آن حلقه‌های دینی که زندگی نفس به همراه بدن تعلیم می‌شد و نفس را دستخوش تجسدهای بسیاری می‌دانستند، نفس را همچون دایمونِ هبوط کرده می‌دانستند که می‌بایست دوباره به شکل شایسته و خداگونه‌ی خود دست یابد. (این مطلب در پاره‌ی ۱۱۵ امیدکلس کاملاً روشن است.) از این رو این گفته‌های هراکلیتوس عمق بیشتری دارد. این گفته‌ی وی با تناسخ ارتباط دارد و چنین معنا می‌دهد: شخصیت انسان عبارت است از جزء فناپذیر و بالقوه‌ی الهی او. این تأکیدی است بر مسئولیت انسان، و محتوای اخلاقی جمله را می‌افزاید.

ستاره‌شناسی و کائنات جو

اکنون با مهم‌ترین و جالب‌ترین بخش‌های پیام هراکلیتوس آشنا شده‌ایم، اما برای تکمیل این آشنایی می‌توان بعضی جزئیات را اضافه کرد. هراکلیتوس درباره‌ی ستاره‌شناسی و کائنات جو عقاید عجیبی دارد که دیوگنس لائرتیوس خلاصه کرده است (نهم، ۹-۱۱):

تبخیرهایی هم از زمین و هم از دریا بلند می‌شود، گونه‌ای درخشان و خالص، گونه‌ی دیگر تاریک. آتش از تبخیرهای درخشان افزایش می‌یابد، و رطوبت از آن‌های دیگر. هراکلیتوس ماهیت جوهر پیرامون را تبیین نمی‌کند، اما می‌گوید که در آن کاسه‌هایی وجود دارد که درونشان به سوی ماست، تبخیرها در درون این کاسه‌ها جمع می‌شوند و شعله را، که اجرام آسمانی‌اند، پدید می‌آورند. درخشان‌ترین و گرم‌ترین شعله، شعله‌ی خورشید است؛ از آن‌جا که ستارگان دیگر از زمین دورترند، به این سبب نور و گرمای اندک دارند، در حالی که ماه، هر چند به زمین نزدیک است، در ناحیه‌ای پاک

حرکت نمی‌کند. از سوی دیگر، خورشید در ناحیه‌ای شفاف و ناآلوده حرکت می‌کند، و فاصله‌ی آن از ما مناسب^۱ است؛ از این رو، بیشتر گرما و نور می‌دهد. خورشید و ماه زمانی می‌گیرند که کاسه‌ها پشت و رو می‌گردند، و حالات ماهیانه‌ی ماه در اثر برگشت تدریجی کاسه‌ی آن روی می‌دهد.^۲ شب و روز، ماه‌ها، فصول و سال‌ها، باران، باده‌ها و مانند اینها همه در اثر تبخیرهای گوناگون پدید می‌آیند. تبخیرهای درخشان در دایره‌ی خورشید شعله‌ور می‌شوند، و سبب پدید آمدن روز می‌گردند، در صورتی که غلبه‌ی تبخیرهای متضاد شب را پدید می‌آورند: تابستان، حاصل افزایش گرما در تبخیرهای درخشان است؛ زمستان، حاصل کثرت رطوبت از تبخیرهای تاریک. تبیین‌های وی از پدیده‌های دیگر نیز مانند اینهاست. از سوی دیگر، وی درباره‌ی ماهیت زمین، یا حتی ماهیت کاسه‌ها، هیچ تبیینی به دست نمی‌دهد.

این شرح، چندان هوشمندانه به نظر نمی‌رسد، و مجموعه‌ای از پدیده‌های گوناگون را تحت علت واحد کلی درمی‌آورد. با وجود این، ویژگی هراکلیتوس این است که در مورد جزئیات کم حوصله است، و ممکن است خود وی تعدادی از پدیده‌های ستاره‌شناختی و طبیعی دیگر را با چند کلمه قصار کنار گذارد، روشی که ما با آن آشنا هستیم. او، برخلاف ملطیان، به تبیین همه‌ی پدیده‌های ممکن فیزیکی علاقه نداشت، بلکه از این

۱. کریک (۲۷۱) «متناسب commensurate» ترجمه کرده است و معتقد است که این کلمه گواه تحولات مشائیان است. اما «متناسب» مناسب سیاق کلام نیست، و لازمه‌ی معنا، مشایی نیست. رک:

O. T. 84 ζύμμετρος γὰρ ὡς κλύειν.

۲. ترجمه‌ی لفظ به لفظ «در اثر برگشت تدریجی کاسه در آن» است. اعتراف می‌کنم که معنای ἔν αὐτῇ را نمی‌دانم: به نظر می‌رسد تنها مرجع برای تلفظ آن σελήνη است.

پدیده‌ها فقط برای حمایت از آموزه‌ی تغییر جهانی خود استفاده می‌کرد (رک: راینهاوت، پارمنیدس، ۱۸۱). غیر از تعداد اندکی ملاحظه‌درباره‌ی خورشید، چیزی غیر از روایت مؤلفی بعدی از دیدگاه‌های او را در دست نداریم.

قبلاً دیدیم که خورشید نباید «از اندازه‌های خود تجاوز» کند و این کار را نخواهد کرد (پاره‌ی ۹۴، ص ۴۶۵، بالا). وی همچنین گفته است: «اگر خورشید و ستارگان دیگر نبودند شب می‌بود»^۱ پاره‌ای که کریک در تفسیر آن می‌گوید، «تا اندازه‌ای نامطمئن است». البته، اگر کسی معنایی نمادین از آن انتظار داشته باشد، این سخن درست است، زیرا درباره‌ی معنای عادی این پاره ابهامی وجود ندارد. این پاره، با یا بدون عبارت مربوط به ستارگان، احتمالاً بیانی بسیار مستقیم و روشن است. هر چند این پاره به خودی خود چندان اهمیت ندارد، ممکن است جایگاه خود را در توضیح درخشندگی تطبیقی خورشید و ماه و ستارگان یافته باشد که دیوگنس آن را با فاصله‌ی نسبی آنها با زمین و پاکی جو تبیین می‌کند. ممکن است هراکلیتوس می‌خواسته است بر این حقیقت تأکید کند که علت پدید آمدن شب و روز امری واحد (خورشید) است، که حضور یا غیبت آن موجب پدید آمدن این دو می‌گردد؛ از این رو در پاره‌ی ۵۷، بر وحدت ضروری شب و روز تأکید می‌کند، اما این پاره به نظر می‌رسد بسیار ساده‌تر از این مطلب است.

«خورشید هر روز تازه است» (پاره‌ی ۶)، و افلاطون در جمهوری (A 498) درباره‌ی آنهایی که به فلسفه می‌پردازند می‌گوید که «آنها از خورشید هراکلیتوس خاموش‌ترند، زیرا آنها هرگز دوباره فروزان نمی‌شوند». مفسران بعدی این نکته را توسعه داده‌اند. خورشید به زیر زمین

۱. پاره‌ی ۹۹. کریک (۱۶۲ و بعد) فکر می‌کند که احتمالاً کلمات ἔνεκα τῶν ἁλλῶν ὁστρων (که در پلوتارک De Fortuna, 98 c آمده‌اند، اما پلوتارک به هنگام نقل این گفته در Aqu. et Ign. Comp. 957 A آنها را فراموش کرده است) افزوده‌ی پلوتارک هستند.

می‌رود، و خاموش می‌شود، یا به سبب سرد بودن نواحی غرب (الیمپیودوروس) یا به سبب فرو رفتن در دریا (تفسیر جمهوری): و وقتی صبح فردا طلوع می‌کند، در شرق فروزان می‌شود.^۱ خورشید از بخارهای جمع شده در یک «کاسه» تشکیل می‌شود، کاسه‌ای که چون در ناحیه‌ای آتشی قرار گیرد می‌گدازد، و بی‌تردید از بخارها یا از «تبخیرهایی» که گرمای آن از زمین بلند می‌کند سوخت می‌گیرد. عقیده نگاری، این را به عنوان عقیده‌ی هراکلیتوس ضبط می‌کند که «اجرام آسمانی به وسیله‌ی تبخیرهایی که در زمین صورت می‌گیرد تغذیه می‌شوند».^۲

۱. برای متن رک: کریک، ۲۶۷؛ و رک: بحث بیشتر وی درباره‌ی این پاره در صفحات ۷۹-۲۶۴.

2.Aët. II, 17, 4, DK, 22 A 11.

پرداختن به این پرسش مشکل ضرورت دارد که آیا دیوگنس در نسبت دادن دو نوع تبخیر، درخشان از دریا و تاریک از زمین، به هراکلیتوس موثق است یا نه؛ مطلبی که کریک (۲۷۱ و بعد) آن را نظریه‌ای ارسطویی می‌داند که به هراکلیتوس نسبت داده شده است. نظریه‌ی تبخیر واحد قطعاً برای نظام هراکلیتوس کفایت می‌کند، و احتمالاً چنین نیز است. این تبخیر واحد، برطبق قانون تغییر مداوم، که در «راه بالا و پایین» است، البته تاریک و مرطوب یا درخشان و خشک و آتشین خواهد بود. البته این بدان معنا نیست که توصیف آنتیوس (τῆς ἀπὸ τῆς ὀνυχθυμίας) غلط است: این توصیف ممکن است کاملاً کلی باشد. خورشید از تبخیرهایی که در زمین صورت می‌گیرد تشکیل می‌شود، حال این تبخیر از دریا باشد یا از خشکی.

به نظر می‌رسد کریک با این سخن (در K R، ۲۰۴، یادداشت) بسیار دور می‌رود که: «تبین شب و روز (همچنین زمستان و تابستان) با تبخیرهای درخشان و تاریک... بی‌معناست: هراکلیتوس به خوبی هر کس دیگر می‌داند که روشنایی روز از آن خورشید است.» از آنجا که خود خورشید از «تبخیر درخشان که فروزان می‌شود» تشکیل شده است، از این رو نسبت دادن روز هم به خورشید و هم به تبخیر درخشان ناسازگار نیست؛ و خواه هراکلیتوس گفته باشد یا نه، دست کم معقول است که نشاندن آتش خورشید، که شب را پدید می‌آورد، می‌بایست در اثر غلبه‌ی تبخیر تاریک (سرد، مرطوب) پدید آید.

تصور هراکلیتوس از خورشید، آشکارا از توصیف کسنوفانس درباره‌ی خورشید گرفته شده است؛ به عقیده‌ی کسنوفانس خورشید از ابرهای گداخته، یا از مجموعه‌ی جرقه‌های حاصل از تبخیر مرطوب تشکیل شده است؛ اما از آن‌جا که گفتیم به عقیده‌ی وی خورشید در خلال شب، از نقطه‌ی غروب در مغرب تا نقطه‌ی طلوع در مشرق را در زیرزمین طی می‌کند، از این رو هراکلیتوس نمی‌تواند تازگی هر روزی خورشید را در همان معنای اصلی بیان کند. به قول کسنوفانس خورشید در خطی مستقیم حرکت می‌کند و مسیر دایره‌ای ظاهر آن صرفاً توهم است. هراکلیتوس بیشتر از تازگی دوباره‌ی خورشید سخن می‌گوید تا از تازگی کامل آن، و احتمالاً در این‌جا دو نکته را در نظر داشته است: (الف) خورشید به عنوان جرمی گرما دهنده هر روز تازه است، زیرا شعله‌ی آن شب خاموش می‌شود، (ب) شعله‌ی آن مانند هر شعله‌ی دیگر (و به واقع مانند هر چیز دیگر کوسموس، که به همین دلیل هراکلیتوس آن را آتش می‌نامد) دائماً از طریق جذب کردن مواد جدید تجدید می‌شود. ارسطو ایراد می‌گیرد (کائنات جو ۱۲ a ۳۵۵) که اگر خورشید، چنانکه بعضی می‌گویند، مانند شعله «خاموش می‌شد»، در این صورت، چنانکه عقیده‌ی هراکلیتوس است، هر روز تازه نبود، بلکه هر لحظه تازه می‌بود. البته این چیزی است که خود هراکلیتوس به آن قایل است. به هر حال، هراکلیتوس در این‌جا زبان دقیق فلسفه را به کار نبرده است، بلکه از زبان غیبگویانه‌ی خود استفاده کرده و شنوندگان خود را به مفسران آنها سپرده است. از این لحاظ عبارت «هر روز تازه» کفایت می‌کند، عبارتی که نفوس متمدن ممکن است آن را فهم کنند.

«کاسه»ی خورشید نمی‌تواند با این ایده‌ی سنتی و شاعرانه بی‌ارتباط باشد که خورشید به هنگام شب در کاسه‌ای زرین رانده می‌شود که در کناره‌ی جهان بر روی نهر احاطه‌کننده‌ی اکثانوس از غرب تا شرق می‌گردد (میمنروس، پاره‌ی ۱۰، استسیخوروس، پاره‌ی ۶). هراکلیتوس با وسیله‌ی

نقلیه دانستن کاسه برای خورشید در سیر روزانه‌ی آن در آسمان، و رهاندن خود از وسایل اسطوره‌ای ارابه و اسب‌ها، مطلب را ساده کرده است؛ و توسعه‌ی مفهوم کاسه‌ها درباره‌ی ماه و ستارگان، ابداع و نوآوری است. به هر حال، به نظر می‌رسد که وی با اینگونه، معقول‌سازی سطحی درباره‌ی اجرام آسمانی، که (چنانکه کریک توجه داده است) حتی با پدیده‌ها مناسبت ندارد از مطلب دور افتاده است؛ زیرا برگشتن کاسه که وی برای تبیین کسوف و خسوف و اهری ماه بدان متوسل می‌شود نوری بیضی شکل پدید می‌آورد، نه «قطعه‌ای» خارج از حلقه‌های خورشیدی و قمری که در نهایت به شکل هلال منتهی شود، چنانکه به واقع ظاهر می‌گردد. (این مطلب در آئتیوس، دوم، ۲۴، ۳، دیلز - کرانتس، A ۱۲ قدری توضیح داده شده است: «کسوف‌ها به وسیله‌ی برگشتن کاسه‌ها شرح داده شده است، به نحوی که گودی آنها به طرف بالا و طرف محدب آنها به طرف پایین برمی‌گردد.») درباره‌ی موقعیت خود کاسه‌ها چیزی بیشتر از دیوگنس نمی‌دانیم و باید سخن وی را بپذیریم که هراکلیتوس درباره‌ی آنها توضیح بیشتر نداده است.

سایر شروح مربوط به فصول و کائنات جو چنان مبهم‌اند که ارزش تفسیر ندارند.^۱ درک اهمیت تنها سخن دیگر هراکلیتوس درباره‌ی خورشید نیز که به ما رسیده است آسان نیست، یعنی این سخن که «پهنای خورشید به اندازه‌ی یک پای انسان است» (پاره‌ی ۳) یا به جای آن «این اندازه‌ای است که به نظر می‌رسد» (دیوگنس لائرتیوس، نهم، ۷). هر چند دیلز - کرانتس بیان نخست را جزو پاره‌های واقعی آورده‌اند، این بیان مانند یک مصراع شعر شش وزنی خوانده می‌شود و ممکن است بخشی از یک روایت منظوم درباره‌ی هراکلیتوس باشد، از آنگونه روایت‌هایی که امروز از

۱. این پدیده‌ها با مطالبی درباره‌ی تندر و صاعقه و $\pi\rho\eta\sigma\tau\eta\rho\epsilon\varsigma$ در آئتیوس، سوم، ۳، ۹، دیلز - کرانتس، A ۱۴ توضیح داده شده است، که به هر حال چندان رضایت‌بخش نیست.

وجود آنها خبر داریم.^۱ این بیان، به خودی خود، و بدون در نظر گرفتن سیاقی که در آن قرار دارد، ممکن است به عنوان تأیید این نظریه که داده‌های حواس گمراه‌کننده‌اند مگر توسط ذهن تفسیر شوند، فقط به پدیدارها اشارت کند. اما روایت دیوگنس این فرض را نفی می‌کند. بیان فوق مستقیماً با مثال ارسطو در درباره‌ی نفس (۴۲۸b۳) متناقض است، آن‌جا که ارسطو می‌خواهد فریبندگی حواس را حتی در جایی که دانش بهتری داریم نشان دهد، «چنانکه خورشید به نظر می‌رسد یک پا پهنا دارد، هر چند می‌دانیم که از زمین مسکون ما بزرگ‌تر است.» به سختی ممکن است هراکلیتوس عقیده داشته باشد این بیان وی کلمه به کلمه درست است، و معنای این بیان باید اسرارآمیز باقی می‌ماند.^۲ بعدها اپیکوروس نیز همین مطلب را گفته است، کسی که این سخن برای وی پی‌آمد آموزه‌ی خاص او درباره‌ی بری از خطا بودن ادراک حسی است.

۱. در شکل عقیده‌نگارانه‌ی متعارف در تئودورت 22, IV, $\text{Hr}\acute{\alpha}\kappa\lambda\epsilon\iota\tau\omicron\varsigma\delta\ \acute{\epsilon}$, $\text{ποδ}\alpha\iota\tau\omicron\nu$ آمده است (کریک، ۲۸۰).

۲. کوشش‌های به عمل آمده برای تبیین این بیان در کریک، ۲۸۱ و بعد، فهرست شده است.

نتیجه

در این جا، این شخصیت شگفت‌انگیز را در انزوای غرور آفرینش ترک می‌گوییم. اندیشه‌های وی از زمان و زبان او جلوتر بودند. او در نظر خویشتن پیامبری بود که قانون الهی را آورده بود، قانونی که توده‌ی مردم قادر به تحصیل آن نبودند. او این قانون را فقط توانست با زبان تصور و پارادکس به مردم عرضه کند. از لحاظ علمی، زبان او سراسر استعاری است، و او برای پی گرفتن استدلال‌ها کوشش بسیار اندکی از خود نشان می‌دهد. فایده‌ی استدلالی که برای خود ارضا کردن باشد چیست؟

حقیقتی که بر هراکلیتوس سایه افکنده است دو وجه دارد. اول، ما جهان تجربه‌ی خود را دربرگیرنده‌ی اعیان و دارای برخی ویژگی‌های ثابت و نسبتاً پایدار درک می‌کنیم. این جهان تجربه همچون حالت مطلوبی از امور در چشم می‌آید، به نحوی که ما هر ترتیب هماهنگ ظاهری را که محصول خود را قادر می‌سازد چنانکه هست بماند، تحسین می‌کنیم، و نیروهای مخرب این ترتیب هماهنگ را بد می‌نامیم. حقیقت کاملاً غیر از این است. آنچه ثبات و سکون می‌نامیم، حاصل هیچ ترکیب هماهنگی اجزا

نیست، بلکه حاصلِ تقلای بی‌وقفه‌ی نیروهای متضادی است که به تعادل در تنش رسیده‌اند. تقلا و حرکت و تغییر دایمی‌اند، هر چند جریان‌شان نامریی است؛ کشمکش شرطِ هستی است: سکون وجود ندارد، فقط تغییر بی‌وقفه وجود دارد. «آذرخش در فرمانروایی است»، جنگ پدر و پادشاه است، جنگ صلح راستین است؛ و همه‌ی این امور خیر است، زیرا صلح در آن معنا که عموم از آن اراده می‌کنند مرگ است.

از سوی دیگر، اجازه داده نشده است تا این جنگ بی‌وقفه به صورتی بی‌نظم جریان یابد. اگر چنان می‌بود، ممکن بود روزی متوقف شود. کوسموس همواره وجود داشته است و در آینده هم وجود خواهد داشت، و اگر ممکن بود که یکی از اضداد برتر آید، در آن صورت تداوم وجود کوسموس امکان نداشت. به واقع هیچ ضدی، اگر ضد آن از بین رود، وجود نخواهد داشت. در جهان هراکلیتوسی، لوگوس از هر چیز دیگر برتر است، که قانون الهی و اندازه و تناسب است. هر چیزی همواره در مسیر تغییر، به بالا و به پایین حرکت می‌کند، و در این مسیر از طریق برخوردِ اضدادِ خود با یکدیگر یا برخوردِ خود با آنها پیش می‌رود، اما همه‌ی این امور در چهارچوب حدود دقیق رخ می‌نمایند. این مسیر، مسیری است دایره‌ای که در آن «آغاز و پایان همان است».

همه‌ی نیروهای متضاد در وحدت لوگوس جمع می‌آیند و تعالی می‌یابند. «یک خردمند» هست، خدایی که روز و شب، زمستان و تابستان، جنگ و صلح است: از این رو، شخصیت و خردمندی او از هر چیز دیگر برتر است. در عین حال، از آن جا که هیچ چیز هرگز از ماده کشف نشده است، این خدا دارای طبیعت آتشین است، و مانند زئوس - اِیِر آئسَخولوس بر کل جهان حاکم است، عقیده‌ای که به افلاطون و بعدها به رواقیان رسید. ما نیز سهم خود را از آن داریم، ما با وحدت کوسموس اتصال داریم؛ زیرا لوگوس برای همه مشترک است، نفوس ما آتشین هستند و ما از راه نفَس

کشیدن با عقل جهانی ارتباط بی واسطه داریم. حتی وقتی می‌خواهیم کاملاً از آن جدا نمی‌شویم. در غیاب ادراک حسی که به منزله‌ی مواد اندیشه‌ی ماست و ما را در جهان شخصی توهم وارد می‌کند، اما هنوز زنده‌ایم، هر چند اتصال ما با آن امر «همگانی» ضعیف می‌شود. مراکلیتوس به ما توصیه می‌کند که این وضعیت شرم‌آور را به ساعات بیداری خود منتقل نکنیم. ما باید طبیعت آتشین روح خود را چنان پیروزم که وقتی از بخارهای مرطوب بدن رها شد به آسانی قادر باشد تا با لوگوس - آتش متحد شود. راه این هدف، راه فهمیدن است. آیین‌های شناخته شده، چه ما به جا آوریم یا نه، غیر مادی‌اند. به جا آوردن آنها، بدون اینکه آنها را بفهمیم، صرفاً مایه‌ی انزجار است، اما اگر این آیین‌ها به ما کمک کنند که در ورای کثرت و سیلان پدیده‌ها به وحدت دست یابیم، در این صورت می‌توانند خوب باشند.

یادداشت

در این کتاب در مورد ارتباط اندیشه‌ی هراکلیتوس با پارسیان، به ویژه با زردشتی‌گری، مطلبی گفته نشد. لوگوس هراکلیتوس را گاهی بامفاهیم زردشتی آهون و تیریّه (به عنوان کلمه‌ی الهی) و وهومانّا (به عنوان عقل جهانی) مقایسه کرده‌اند، و گفته‌اند که یافتن ثنویت مذهب پارسیان در هراکلیتوس ممکن است (چنانکه پلوتارک نیز چنین فکر می‌کند). من تمام این مباحث را به این دلیل حذف کردم که مدارک قطعی در این مورد وجود ندارد و هرچه گفته‌اند صرفاً تأمل و حدس بوده است. در عین حال این درست است که هراکلیتوس با داریوش رابطه داشته است، و به طور سنتی گفته‌اند که با وی دوست بوده است؛ این نیز درست است که یکی از پاره‌های وی در ادبیات یونان قدیمی‌ترین نوشته‌ای است که مجوس در آن عنوان شده است؛ و وی مقام الهی و برتر آتش را در نظر داشته است. درباره‌ی این موارد جالب و کتاب‌شناسی آن، می‌توان به خلاصه‌ی معقول و مختصر اس. ویکاندر مراجعه کرد:

S. Wikander in *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, 57-9.

(عناصر شرقی در دین یونان باستان.)

پیوست

بیان رودخانه (بالا ص ۹۴ را ببینید)

مدرک دال بر این که هراکلیتوس گفته است (کلمات دقیق یونانی هر چه باشد) «شما نمی‌توانید دوبار در همان رودخانه گام نهید» شاید از اصالت هر پاره‌ی دیگر قوی‌تر است. اگر مباحثات تعداد اندکی از محققین در پارادکسیکال نبودن کلماتی که بنابر نقل اوسیبیوس فقط در آریوس دیدوموس Arius Didymus (دیلز - کرانتس، ۲۲B۱۲) آمده است نبود، یعنی این کلمات: «ازروی پای کسی که در همان رودخانه گام نهاده است همواره آب‌های متفاوت جریان دارد»، به تکرار دوباره‌ی آن مدرک نیازی نبود. از آن‌جا که کریک (که من از ترجمه‌ی وی استفاده کرده‌ام) از این ادعا حمایت کرده است که جمله‌ی مذکور بازسازی کلمات اصلی هراکلیتوس است، بهتر بود وی مدرک آن قول را ارائه می‌داد. اما پتون ولاستوس (AJP، ۱۹۵۵، ۴۴-۳۳۸)، قبلاً بر ضد استدلال‌های کریک استدلال کرده است، من در این‌جا برای اقناع خودم اندکی بحث می‌کنم.

(الف) افلاطون، کراتولوس، A ۴۰۲: «من اعتقاد دارم که هراکلیتوس می‌گوید همه چیز در حرکت است و هیچ چیز ساکن نیست، و وی با مقایسه‌ی اشیاء موجود به جریان رودخانه می‌گوید که شما نمی‌توانید در همان رودخانه دو بار گام نهید.»

λέγει πον Ἡράκλειτος ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικάζων τά ὄντα λέγει ὥς δῖς ἕς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἔν ἐμβοίῃς.

(ب) ارسطو، مابعدالطبیعه، ۱۳ a ۱۰۱۰: «کراتولوس این گفته‌ی هراکلیتوس را نقد می‌کند که دوبار گام نهادن در همان رودخانه غیرممکن است: به عقیده‌ی وی شما یک بار هم نمی‌توانید این کار را بکنید.»

κρατύλος ... Ἡρακλείτῳ ἐπετίμα εἰπόντι ὅτι δῖς τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι. αὐτὸς γὰρ ὤετο οὐδ' ἀπαξ.

(ج) پلوتارک، De E, 392 B: «به قول هراکلیتوس ممکن نیست دو بار در همان رودخانه گام نهاد، حتی هیچ جوهر فناپذیر را نمی‌توان در یک حالت ثابت دو بار به دست آورد.»

ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δῖς τῷ αὐτῷ καθ' Ἡρακλείτον, οὐδεθνητῆς οὐσίᾳς δις ὄψασθαι κατὰ ἕξιν.

(د) Qu. Nat. 912 A: «چنانکه هراکلیتوس می‌گوید، شما نمی‌توانید دو بار در همان رودخانه گام نهید، زیرا آب‌های تازه در جریان است.»

ποταμοῖς γὰρ δις τοῖς αὐτοῖς οὐκ ὄν ἐμβοαίης. ὥς φησιν
Ἡρόκλειτος. ἕτερα γὰρ ἐπιρρεῖ ὕδατα.

(ه) *Ser. Num. Vind. 559 C*: «قبل از آنکه بدانیم کجا هستیم، هر چیزی را در
درون رودخانه‌ی هراکلیتوس خواهیم افکند، رودخانه‌ای که به قول وی کسی
نمی‌تواند دو بار در آن گام نهد، زیرا طبیعت در تغییر خود هر چیزی را حرکت و
تغییر می‌دهد.»

ἢ λήσομεν εἰς τὸν Ἡρακλείτειον ὅπαντα πρόγμματα ποταμὸν
ἐμβολόντες, εἰς ὃν οὐ φησι δις ἐμβῆναι, τῷ ποταμῷ κινεῖν καὶ
ἕτεροιοῦν τὴν φύσιν μεταβάλλουσιν.

پلوتارک بارها از هراکلیتوس نقل می‌کند، و آشکارا این نقل قول‌ها را
از افلاطون نمی‌گیرد؛ و چنانکه خود تردید ندارد برای ما نیز درباره‌ی آنچه
هراکلیتوس گفته است جای تردید نمی‌گذارد.

(و) سیمپلیکیوس، فیزیک، ۷۷، ۳۱، «از جریان مداومی» سخن
می‌گوید «که همه چیز را تغییر می‌دهد، جریانی که هراکلیتوس، آن را
به هنگام مقایسه‌ی سیورورت با جریان مداوم رودخانه، که بیش از بودن
دارای نه - بودن است، چنین بیان می‌کند که «شما نمی‌توانید در همان
رودخانه دو بار گام نهید.»

τὴν συνεχὴ ροὴν τὴν πάντα ἐναλλάσσουσιν, ἣν ὁ
Ἡρόκλειτος ἠνίξατο διὰ τοῦ «εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν δις μὴ
ὄν ἐμβῆναι», τῇ ἐνδελεχεῖ τοῦ ποταμοῦ ρυθμῇ τὴν γένεσιν
απεικάζων πλέον τὸ μὴ ὃν ἔχουσιν τοῦ ὄντος.

(ز) همان. ۱۳۱۳.۸: «فیلسوفان طبیعی که از هراکلیتوس پیروی می‌کنند، با تمرکز بر جریان مداوم صیوررت، ... می‌گویند که همه چیز همواره در سیلان است و شما نمی‌توانید دوبار در همان رودخانه گام نهید.»

τοὺς δὲ περὶ Ἡρόκλειτον φυσιολόγους εἰς τὴν ἐνδελεχῇ τῆς γενέσεως ῥοὴν ἀφορῶντο ... εἰκὸς λέγειν ὅτι ὅει πάντοι ῥεῖ καὶ ὅτι εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν δις οὐκ ὅν εἰσβαίη.

این مدرک مهمی است که در چشم کسانی که، ما در مواضع دیگر تمایل داریم گواهی آنها را درباره‌ی هراکلیتوس بپذیریم، هراکلیتوس مطمئناً گفته است: «شما نمی‌توانید (یا برای شما امکان ندارد) دوباره در یک رودخانه گام نهید.» چه مدرکی در دست است که هراکلیتوس متفاوت با این گفته است؟

نویسنده‌ی کتابی درباره‌ی داستان‌های هومری (که هراکلیتوس نیز نامیده شده است، و به جز در این مورد ناشناخته است) در قرن اول میلادی، پس از نقل و قول بسیار غلط پاره‌ی ۶۲، ادامه می‌دهد که: «و او دوباره می‌گوید: «ما در همان رودخانه‌ها گام می‌نهیم و گام نمی‌نهیم، ما هستیم و نیستیم» (Heracl. Homer. Qu. Hom. 24, fr. 49 a DK: ποταμοῖς) τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμεν). می‌توان گزارش سینکارا با این عبارت مقایسه کرد، Seneca, Ep. 58, 23: «چنانکه هراکلیتوس می‌گوید، ما در همان رودخانه گام می‌نهیم، و دوباره گام نمی‌نهیم؛ زیرا نام رودخانه همان است اما آب می‌گذرد» *hoc est quod ait Heraclitus: in idem flumen bis descendimus et non descendimus. manet enim idem fluminis nomen, aqua transmissa est.* بعضی از ویراستاران فرض می‌کنند که «دوبار» (δῖς) در فقره‌ی اول از نسخه‌های خطی افتاده است. در هر صورت

کلمات $\tau\omicron\iota\varsigma \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma$ (گام می نهیم و گام نمی نهیم) نشان می دهند که معنا همان است، زیرا جدا از عبارت بی معنای «ما در همان رودخانه گام می نهیم» (یعنی، هر یک از ما در همان رودخانه‌هایی گام می نهیم که دیگران گام می نهند)، «همان» فقط می تواند به معنای رودخانه‌هایی باشد که ما قبلاً نام نهاده‌ایم. از آن جا که این داستان ضرورتاً به اندیشه‌های هراکلیتوس مربوط است، ممکن است خود وی نیز آن را با عبارت‌های گوناگون بیش از یک بار بیان کرده باشد. قطعاً بسیار گمراه کننده است که فرض شود آنچه «ولاستوس شکل» «آری - و - نه» می نامد مقصود هراکلیتوس است (رک: «نخواستن و خواستن» در پاره‌ی ۳۲، «کل‌ها و غیر کل‌ها» در پاره‌ی ۱۰). سنکا، با اندکی اکراه، توضیحی را که در جای دیگر ارائه شده اصلاح می کند، توضیحی که ممکن است منظور هراکلیتوس باشد: شخص در همان رودخانه می تواند گام نهد، اما به یک معنا این همان رودخانه نیست، زیرا آبی که بار دوم در آن گام می نهید همان آب قبلی نیست. از این رو آن سخن در این شکل همان چیزی است که از افلاطون به بعد نقل شده است، و به عقیده‌ی من این گفته دقیقاً همان چیزی است که خود هراکلیتوس گفته است.

کلمات «ما هستیم و نیستیم» به این بحث ربط ندارند، خواه جمله‌ی قبل را بی اعتبار کنند یا نکنند. من با ولاستوس موافقم که، اگر فعل را در معنای کاملاً وجودی لحاظ کنیم، این کلمات سر تا پا احساس هراکلیتوسی را بیان می کنند. گمان کرده‌اند این کلمات جهشی ناگهانی است، و نامحتمل نیست که شخصی که همانام هراکلیتوس بوده است، این دو بیان را که در بیان خود فیلسوف با هم نیامده است، در هم ادغام کرده است. اما وی برای انجام این کار دلیلی داشته است، زیرا هر دو بیان، آموزه‌ی واحد هراکلیتوسی را توضیح می دهند، یعنی این آموزه را که موجودات یا جواهر طبیعی وجود ثابت ندارند و دستخوش جریان دایمی تغییر و تجدید

سرانجام آریوس دیدوموس عبارتی دارد که به نقل تمام آن می‌ارزد
(پاره‌ی ۱۲ دیلز - کرانتس، عقایدنگاری، ۴۷۰ و بعد):

کلائتس دیدگاه‌های زنون را برای تطبیق در کنار دیدگاه‌های دیگر
فیلسوفان طبیعی می‌آورد و می‌گوید که زنون، مانند هراکلیتوس
نفس را تبخیر با احساس می‌نامد. زیرا هراکلیتوس، برای بیان این
نکته که نفوس با بخار شدن^۱ پیوسته خردمند می‌گردند، آنها را با
رودخانه مقایسه می‌کند و تقریباً چنین می‌گوید: «از روی کسانی که
در همان رودخانه گام نهاده‌اند آب‌های متفاوت جریان دارد. و نفوس
از جواهر مرطوب بخار می‌شوند.

περί δὲ ψυχῆς μὲν τὰ Ζήνωνος δόγματα παρατιθέμενος
πρὸς σύγκρισιν τὴν πρὸς τοὺς ἄλλους φυσικοὺς φησιν ὅτι
Ζήνων τὴν ψυχὴν λέγει αἰσθητικὴν ἀναθυμίαιν, καθάπερ
Ἡράκλειτος. βουλόμενος γὰρ ἐμφανίσαι ὅτι αἱ ψυχαὶ
ἀναθυμιωμεναὶ νοεραὶ αἰεὶ γίνονται, εἵκασεν αὐτοὺς
τοῖς ποταμοῖς λέγων οὕτως. ποταμῶσι τοῖσιν αὐτοῖσιν
ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἔτιρρεῖ, καὶ ψυχαὶ δὲ
ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμιῶνται.

اینکه آیا جمله‌ی اخیر مستقیماً به هراکلیتوس نسبت داده می‌شود یا
نه، مشکوک است، اما چنانکه پاره‌ی ۳۶ نشان می‌دهد («... از آب، نفس
برمی‌آید»)، جمله‌ی فوق عقیده‌ی وی را نشان می‌دهد. فرق آشکار این فقره

۱. یا «بی‌وقفه تجدید می‌شوند». جی. دی. موالت به جای νοεραὶ،
νεαπαὶ پیشنهاد می‌کند، که معنای بسیار عالی دارد.

J. D. Meewaldt in *Mnemos*. 1951, 53-4.

با فقرات دیگر این است که در این جا گفته‌ی مربوط به رودخانه‌ها به ویژه درباره‌ی نفوس اطلاق می‌شود، در صورتی که در فقرات دیگر به هر چیز دیگر ارجاع داده می‌شود. بهترین راه حل احتمالاً پذیرفتن تصحیح موالث است (یادداشت ۱، صفحه‌ی قبل)، که در آن صورت اطلاق آن گفته بر نفوس از این جهت است که نفوس در این ویژگی با هر چیز دیگر مشترکند، یعنی، نفوس نیز مانند هر چیز دیگر تجدید می‌شوند و هرگز همان ثبات را ندارند. کلمات «آب‌های متفاوت و متفاوت جریان دارند» در پلوتارک نیز، منتها اندکی مختصرتر، آمده‌اند (بالا را ببیند)، و شاید این شکل توضیح را خود هراکلیتوس اضافه کرده است (چنانکه در پاره‌ی ۸۸ ممکن است). من درباره‌ی کل این بیان فقط می‌توانم (در مخالفت با کریک) بگویم که تعادل مدارک شدیداً به نفع آن چیزی است که افلاطون به ما داده است.^۱

۱. اینکه آیا هراکلیتوس (چنانکه ارسطو به دست می‌دهد) عبارت $\text{οὐκ ἔστιν ἔμβληναι}$ را نوشته است یا $\text{οὐκ ἔστιν ἔμβληναι}$ را، مورد تردید است، و نمی‌توان درباره‌ی آن تصمیم گرفت. باید پذیرفت که هیچیک از منابع قدیمی دقت محققین جدید را ندارند. دست کم ولاستوس نشان داده است که شکل احتمالی که افلاطون نقل می‌کند احتمالاً از آن هراکلیتوس است (AJP, 1955, 338 f).

فکرروز از همین مجموعه منتشر کرده است:

تاریخ فلسفه‌ی یونان/ جلد اول (آغاز .تالس)

دبلیو .کی .سی .گاتری

ترجمه‌ی مهدی قوام صفری

جهان از چه چیزی ساخته شده است؟ این پرسشی بود که تالس با طرح آن کوشید اساس دیگری در تبیین پدیده‌های طبیعی بنیان گذارد و کثرت پدیداری را به وحدتی بنیادین تحویل دهد.

این آغازِ جانشینیِ تدریجیِ تبیینِ علی به جای تبیینِ اسطوره‌ای و خارج از نظام طبیعی بود. از این رو، تالس را بنیان‌گذار تفکر فلسفی و انتقادی می‌دانند. پاسخ او به آن پرسش بنیادین این بود: آب.

تاریخ فلسفه‌ی یونان/ جلد دوم (آناکسیمندر .آناکسیمنس)

دبلیو .کی .سی .گاتری

ترجمه‌ی مهدی قوام صفری

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

تاریخ فلسفه‌ی یونان/ جلد سوم (فیثاغورس، فیثاغوریان)

دبلیو. کی. سی. گاتری

ترجمه‌ی مهدی قوام صفری

فیثاغورس بنیان‌گذار نحله‌ی دینی - علمی بزرگ دوره‌ی پیش از سقراطی در یونان است.

ریاضیات (منشاء جهان دانستن عدد) و آرای عرفانی و رمزی، و آموزه‌های موسیقایی، مؤلفه‌های اصلی عقاید این نحله را تشکیل می‌دهند. اصل هماهنگی در تعالیم او و پیروانش حضور ضروری نظریه‌ی صورت در هر تفکر فلسفی را نشان داد و جهان‌شناسی مبتنی بر معانی رمزی اعداد آنها، سرانجام به نظریه‌ی سیاره‌ای زمین در فیلولائوس منتهی شد.

فیثاغورس یکی از بزرگ‌ترین متفکران یونان است و تأثیر او و پیروانش در افلاطون بسیار چشمگیر بوده است.

تاریخ فلسفه‌ی یونان/ جلد چهارم (آلکمایون، کسنوفانس)

دبلیو. کی. سی. گاتری

ترجمه‌ی مهدی قوام صفری

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

کسنوفانس کولوفونی فیلسوفی 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 ازلیت و واقعیت، رابطه‌ای ضروری برقرار ساخت. او بود که دانش را از پندار تمیز داد و در باب نسبی بودن ادراکات سخن گفت. الیاییان و هراکلیتوس بسیار مدیون کسنوفانس هستند.

تاریخ فلسفه‌ی یونان/ جلد دهم (سوفسطاییان، بخش نخست)

دبلیو. کی. سی. گاتری

ترجمه‌ی حسن فتحی

با وجود اینکه تفاوت‌های زیاد و مهمی میان آحاد سوفسطاییان به چشم می‌خورد، وجوه اشتراک آنها به اندازه‌ای اساسی است که بررسی موضوعی دیدگاه‌های آنها [به عنوان یک نحله‌ی فکری] را موجه می‌سازد.

آنها پیام‌آوران روشن‌اندیشی و عاملان عطف توجه از طبیعت‌شناسی محض به انسان‌شناسی و مطالعات اخلاقی و سیاسی بودند.

مباحثی چون جایگاه قانون و اصول اخلاقی، نظریه‌ی پیشرفت انسان از حالت توحش به حالت تمدن، مفهوم قرارداد اجتماعی، نظریات ذهنی معرفت، وحدت نوع بشر، برده‌داری و تساوی، ماهیت فضیلت، اهمیت سخنوری و مطالعه‌ی زبان، وامدار این دسته از متفکران است.

تاریخ فلسفه‌ی یونان/ جلد یازدهم (سوفسطاییان، بخش دوم)

دبلیو. کی. سی. گاتری

ترجمه‌ی حسن فتحی



آنچه ثبات و سکون می‌نامیم حاصل هیچ ترکیب هماهنگی اجزا نیست، بلکه حاصل تقلائی بی‌وقفه‌ی نیروهای متضادی است که به تعادل در تنش رسیده‌اند. تقلا و حرکت و تغییر دائمی‌اند، هرچند این جریان نامرئی است؛ کشمکش شرط هستی است: سکون وجود ندارد، جنگ پدر همه چیز است؛ و همه‌ی این امور خیر است، زیرا صلح در معنایی که عموم از آن اراده می‌کنند، مرگ است.

بدین سان هراکلیتوس به مفهوم «صورت» ثابت نزدیک شد؛ مفهومی که در افلاطون نتیجه‌ی منطقی آن به بار نشست.

