

پرتوی بر فیلسوف تاریک

سعید بینای مطلق*

چکیده

هراکلیت افسوسی (۵۵۰-۴۸۰ پ م) از دیرباز فیلسوف تاریک نامیده می‌شود. نخستین بار تیمون اهل فیلیونت^۱، طنزنویس قرن سوم پیش از میلاد، سبک بیان هراکلیت را «معمّاوش»^۲ نامید. صفت سبک، سپس، به صاحب سبک داده شد. سرانجام هراکلیت فیلسوف «تاریک»^۳ نام گرفت. بنابراین عنوان کتاب پیشینه‌ای دیرینه دارد.

درباره پیش‌سقراطیان، به فارسی، منابع دیگری در اختیار نداریم، مگر نخستین فیلسوفان یونان، از مرحوم شرف‌الدین خراسانی، یا جهان‌شناسی هراکلیتوس افسوسی هم‌راه با متن و ترجمه پاره‌نوشته‌های برجای مانده از او، از مهدی کهندانی؛ از این رو باید به فیلسوف تاریک خوشامد گفت. کتاب، نوشته داریوش درویشی، چاپ نشر پرسش، ۱۳۹۱، و پژوهشی است در آرای هراکلیت، فیلسوف پیش‌سقراطی، و برگردان سخنان وی به زبان فارسی. در این مقاله نظری به مباحث کتاب می‌افکنیم و به یادآوری نکته‌هایی درباره اندیشه‌های هراکلیت و داوری‌های نویسنده درباره آن‌ها بسنده می‌کنیم. حاصل بررسی نشان می‌دهد که این کتاب برای خواننده فارسی‌زبان ارزشی دوگانه دارد: یکی گردآوری برگردان‌های رایج کنونی، از جمله برگردان‌های فارسی، از سخنان هراکلیت به هم‌راه اصل یونانی هریک؛ دوم بررسی پاره‌ای از مباحث اساسی اندیشه او.

کلیدواژه‌ها: هراکلیت، لوگوس، سیلان، اصل اضداد، معرفت.

۱. مقدمه

فیلسوف تاریک دو بخش عمده دارد. بخشی باورهای هراکلیت را بررسی می‌کند؛ بخش دیگر برگردان سخنان وی به فارسی، هم‌راه با ترجمه‌های آن‌ها به آلمانی، فرانسوی، و

* دانشیار فلسفه، دانشگاه اصفهان، said_binayemotlagh@ltd.ui.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۸/۲۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۱/۲۹

انگلیسی، است. علاوه بر این، نویسنده در بخشی به «جستار پیرامون منابع» می‌پردازد؛ به «زندگانی هراکلیت» نظری می‌افکند و سرانجام از «تأثیرات و تأثرات» در نسبت با هراکلیت یاد می‌کند. کتاب با «فهرست اعلام»، «فهرست جای‌ها»، و «فهرست اساطیر یونانی» پایان می‌یابد. پرداختن به همه آن‌ها از این سخن کوتاه بر نمی‌آید؛ پس فقط به آرای هراکلیت، آن هم به نظر وی درباره لوگوس، سیلان، اصل اضداد، و معرفت دل خوش می‌کنیم. بنابراین، در این مقاله، تأکید ما بر نیمه دوم کتاب خواهد بود تا روشن شود داوری‌های نویسنده درباره آرای فیلسوف افسوسی تا کجا پذیرفتنی است.

۲. لوگوس

بررسی آرای هراکلیت با بحثی درباره لوگوس آغاز می‌شود. نویسنده این واژه اساسی را نزد هراکلیت روشن می‌کند و پاره‌ای از تفسیرهای موجود درباره آن را نقد می‌کند. به نظر می‌رسد تحلیل گامی از لوگوس بیش‌تر مورد تأیید نویسنده باشد. درباره این بخش به دو نکته بسنده می‌کنیم. چون از لوگوس سخن به میان می‌آید موتوس به یاد می‌آید. در نسبت میان این و آن، نویسنده، کمابیش، به همان دیدگاه رایج و روایت آن می‌پردازد:

... چنان‌که می‌دانیم، در ساختمان فکری یونانیان باستان، مفاهیم لوگوس و موتوس، یعنی عقل و اسطوره، در برابر یک دیگر به کار می‌رفته‌اند و اگر گفته کورنفور (Cornford 1957: 24) را بپذیریم، این کاربرد نشان‌دهنده تمایزی بود که یونانیان قدیم میان باورهای اسطوره‌ای و تحلیل‌های عقلی می‌نهادند... (درویشی ۱۳۹۱: ۶۴).

ولی به گمان ما گذار از موتوس به لوگوس، آن‌گونه‌که در عرف تاریخ‌نگاری پنداشته می‌شود، چنان هموار نمی‌نماید. به عکس، در این گذار می‌توان تردید روا داشت، دست‌کم به دو دلیل: یکی ابهام پیوند میان این دو واژه؛ نه این‌که از موتوس‌ها به لوگوس‌های مقدس (هیروی لوگوی) تعبیر می‌شده است؟! در واقع نیز چنین است: اسطوره‌ها روایت‌های (لوگوی) کردارهای خدایان‌اند؛ دوم، پارمنید موتوس را در معنای لوگوس به کار می‌برد؛ هنگامی‌که درباره راه حقیقی که به وجود می‌انجامد الهه به وی می‌آموزد که «پس تنها یک راه می‌ماند که می‌توان از آن سخن (موتوس) گفت: هست» (بند ۸). برای همین، می‌پنداریم که پرسش درست از رویارویی موتوس و لوگوس نه پرسش از گذار یکی به دیگری، که جست‌وجوی عللی است که پیش‌سقراطیان و نیز افلاطون را به نقد اساطیر، و نه نفی آن، واداشت. به این پرسش از جمله می‌توان چنین پاسخ

داد؛ تاجایی که می‌دانیم، اساطیر یونانی، برخلاف اساطیر هندو، از مرتبه زئوس، خدای خدایان، فراتر نمی‌روند. آنچه در پس پرده می‌ماند و در معرکه خدایان وارد نمی‌شود حقیقت برتر از زئوس، بگوییم یگانه یگانه، است. بی‌جا نیست اگر نقد اساطیر با نظر به این حقیقت یگانه صورت می‌پذیرد. چنین است نزد کسنوفان، هراکلیت، پارمنید، و افلاطون. بنابراین نقد اساطیر از سرشت روایت‌های الهی برمی‌خیزد.

این گفته درباره اساطیر هندو صدق نمی‌کند، چراکه روایت‌های اسطوره‌ای در سپهر هندوئیسم در عرصه کثرت بازنمی‌ایستد. به‌عکس، از آن فراتر می‌رود: فراتر از خدایان، خدای خدایان، ایشوارا، و فراتر از وی برهمه، دقیق‌تر بگوییم، برهمه نیرگونه، مقام دارد (Stoddart 1993: 15). این‌درحالی است که هومر در مرتبه زئوس می‌ماند و فراتر از وی نمی‌رود؛ یا هزیود سرودش را با خائوس آغاز می‌کند و نه از خاستگاه آن. اگر نقد هراکلیت به هزیود از این منظر نگریسته شود، گویاست: «... هزیود نمی‌دانست شب و روز چیستند؛ آندو یک چیزاند» (پاره ۵۷).^۴ به‌عبارتی هزیود در دوگانگی، از آن جمله دوگانگی شب و روز، می‌ماند؛ هراکلیت، به‌عکس.

۳. سیلان

نویسنده در فصل دیگری از بررسی آرای هراکلیت اندیشه اساسی دیگری نزد وی، یعنی سیلان یا شدن پیوسته، را بررسی می‌کند. هراکلیت را بیش‌تر به سخنی منسوب به وی درباره شدن می‌شناسند: «همه‌چیز در گذر است». طرفه این‌که هراکلیت‌شناسان درباره اسناد این سخن به هراکلیت توافق ندارند؛ دبلز، کرک، بای واتر، و مارکوویچ این سخن را از او نمی‌دانند (Conche 1986: 463-464). اگر گواه این پژوهش‌گران نیز در میان نبود، به‌شهادت سخنان دیگر هراکلیت نمی‌توانستیم باور به شدن بی‌برگشت را از هراکلیت بدانیم. به‌هرروی، هراکلیت‌شناسان سخن زیر را از وی می‌دانند: «همانان که همیشه داخل همان رودخانه‌ها وارد می‌شوند هر بار میان آب‌های دیگری پای می‌نهند» (پاره ۱۲).

اگرچه داریوش درویشی، بر ثبات و ایستایی لوگوس نزد هراکلیت پای می‌فشارد، داوری رایج درباره سیلان از منظر هراکلیت را بی‌چندوچون می‌پذیرد. در بحث از لوگوس، نویسنده، به‌مناسبت، اشاره‌ای به سیلان می‌کند و می‌گوید: در پاره یکم، هراکلیتوس در کمال ناباوری، لوگوس را «هستنده» و «همه‌چیز» را «شونده» می‌نامد. این ثبات عجیب، با شناختی که از سیلان هراکلیتوس داریم، توجه ما را جلب می‌کند. پس او، درعین‌این‌که «همه» چیز را

در سیلان می‌داند، لوگوس را از این قاعده مستثنی می‌سازد...» (درویشی ۱۳۹۱: ۶۶). در پی این، درویشی چنین می‌افزاید: «... اما هراکلیتوس به ثبات و سکون بار معنایی منفی می‌دهد. وی در پاره هشتاد و چهارم توضیح می‌دهد که «اگر چیزی دگرگون نشود، گرفتار خستگی خواهد شد». پس نمی‌توان این ثبات را مثبت ارزیابی کرد (همان: ۶۷).

در این جا بیان نویسنده دیگر نرمی و انعطاف ندارد: او، بی‌درنگ و تردید، ثبات را از منظر هراکلیت نخواستنی و شدن را نزد وی دل‌پذیر و خواستنی می‌داند. به هر روی، بهتر است بکشیم درباره سیلان نیز از باورهای رایج درباره هراکلیت دوری گزینیم؛ با این کار شاید به پنداری درست‌تر از آن دست یابیم. در واقع بدآموزی غالب کتاب‌های تاریخ فلسفه در گرایش آن‌ها به تعمیم است. چنین است که هراکلیت قرین «شدن» می‌شود؛ پارمنیدس، به عکس، هم‌نشین «ثبات» و ناآشنای با شدن. در برابر این داوری‌های ناتمام، از خود پرسیم: کدام فیلسوف درخور این نام بودن حرکت را انکار کرده است و کدام یک ضرورت ثبات را؟

پس به جاست درباره چستی سیلان از نظر هراکلیت از نو بیندیشیم. نویسنده، در فصلی که به «سیلان» اختصاص می‌دهد، به دیالکتیک شدن و بودن، پایداری و ناپایداری نزد هراکلیت بیش‌تر اعتنا می‌کند. بررسی اندیشه سیلان با نقل سخنی از پلوتارخوس درباره پاره دوازدهم آغاز می‌شود. پلوتارخوس می‌گوید:

ممکن نیست دوبار در یک رودخانه گام نهاد، چنان‌که هراکلیتوس می‌گوید؛ چراکه دوبار نمی‌توان گوهر گذرا را در وضعیت ایستا یافت. تندی و تیزی دگرگونی آن را می‌پراکند و دوباره گرد می‌آورد. حتی به اندازه دو لحظه [ی پیاپی] بلکه در همان زمان متشکل و منسوخش می‌سازد؛ می‌آوردش و می‌بردش (همان: ۸۲).

نویسنده از تفسیر پلوتارخوس چنین نتیجه می‌گیرد: «... براساس گفتار پلوتارخوس، وی معتقد است است که همه گونه‌های باشنده‌های میرا، همواره، در حال دگرگونی و ناپایدارند...» (همان).

سخن دیگری از هراکلیت مهر تأییدی بر این ناپایداری می‌نهد: «اگر کوکئون دم‌به‌دم در جنبش و ثبات گریزی نباشد، آن‌گاه خودش نیست» (پاره ۱۲۵، به نقل از همان: ۸۲). از این همه نتیجه می‌شود:

اگر قصد هراکلیتوس از ارائه نمونه کوکئون تشبیه آن به جهان باشنده‌ها باشد، آن‌گاه می‌توان این قاعده را از دل آن بیرون کشید: «تنها آن چیزی خودش است که در سیلان باشد. اگر چیزی در سیلان نباشد، آن‌گاه آن چیز خودش نیست...» (همان).

داوری انجامین نویسنده درباره جایگاه حرکت و جنبش، سکون و آرامش نزد هراکلیت این خواهد بود: «... اما هراکلیتوس به ثبات و سکون بار معنایی منفی می دهد. وی در پاره ۸۴ توضیح می دهد که «اگر چیزی دگرگون نشود، دچار خستگی خواهد شد». پس نمی توان این ثبات را مفهومی مثبت ارزیابی کرد». (همان: ۶۷).

نکته درخور یادآوری در داوری نوشته درویشی تأکید ایشان بر نسبت بی ثباتی با هستنده های میراست. باین همه بایسته است پرسیم: به راستی، هراکلیت به ثبات و پایداری هیچ باور نداشت؟ مگر «لوگوس» در نظر وی جاودانه نیست؛ درباره «ژئوس» و «یک» چه بگوییم؟ پس انکار ثبات فقط در نسبت با میرایان به میان می آید. اگر چنین است، پرسیم ناپایداری هستنده های پیوسته در گذار و شدن را چگونه باید دریافت؟

به گمان ما، «مراد هراکلیت از شدن و سیلان نه ناپایداری پدیده ها، بلکه به درستی نوشتن پیوسته آن هاست». به راستی، اگر هستی پیوسته نو نشود، پایدار نخواهد ماند. آن چه هراکلیت نمی پذیرد رکود است و نه ثبات. هراکلیت، خود، این حقیقت را به روشنی در پاره ۱۲ بیان می کند: «همانان که همیشه در همان رودخانه ها وارد می شوند **هر بار میان آب های دیگری پای می گذارند**». آب ها هر لحظه نو می شوند، ولی پایان نمی پذیرند. پس این همانی (همان) و شدن (دیگر) دو روی چپستی هر چیزند. یک چیز، تا هست، همان است؛ چون دورش به سر آید هستنده دیگری به جای آن می نشیند: بازی همان و دیگر، آپولون و دیونوسوس، ویشنو و شیوا، به سخن دیگر، نوشتن پیوسته هستی، تا هستی هست، انجام ندارد. وانگهی، این شدن و نوشتن پیوسته از باورهای کهنی است که می توان آن را نزد بسیاری از اقوام، چه یونانی و چه ایرانی، یافت. هراکلیت تنها سخن گوی آن نیست. مولوی، برای مثال، می گوید:

این جهان هر لحظه نو نو می رسد مستمری می نماید در جسد
پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتی است مصطفی فرمود دنیا ساعتی است

(مثنوی: دفتر اول)

شیخ محمود شبستری نیز بر همین باور است:

به هر ساعت جوان و کهنه پیر است به هر دم اندرو حشر و نشیر است
درو چیزی دو ساعت می نپاید در آن لحظه که می میرد بزاید

(گلشن راز)

۴. اصل اضداد

درباره اصل و یگانگی اضداد، بررسی نویسنده به سرانجام نمی‌رسد. هرچند ایشان از دو سه دیدگاه در این جا یاد می‌کند، بحث را پی‌نمی‌گیرد و بی نتیجه نهایی رها می‌کند. آنچه از درویشی در این باره می‌آموزیم از جمله این است:

در نظر هراکلیتوس، دو بنیاد اصلی در شناخت رابطه اضداد عبارت اند از جنگ اضداد و وحدت اضداد؛ نکته چشم‌گیر این است که این دو بنیاد مرکزی با یک‌دیگر در تضاد هستند. اگر به‌راستی گرما همان سرماست و خشکی همان نم‌ناکی، از این‌رو، دلیلی ندارد که این متضادها با هم در جنگ باشند، چراکه هیچ‌چیز نمی‌تواند با خود در ستیز باشد ... (درویشی ۱۳۹۱: ۹۶).

بلاخر یگانگی اضداد را بپذیریم یا جنگشان را؟ سخن دیگری از هراکلیت، که در پی می‌آید، تأییدی است بر این ابهام: «هراکلیت»... در پاره هشتم می‌گوید، اضداد برای هم سودمندند. اگر اضداد یکی و همان باشند، چگونه می‌توان آن‌ها را برای هم سودمند دانست؟ (همان). نویسنده در این جا بیش‌تر به ظاهر سخن هراکلیت اعتنا می‌کند و به ژرفای آن نمی‌اندیشد.

به نظر ما، سودمندی اضداد برای یک دیگر، جنگ و صلحشان، و بالأخره یگانگی و وحدتشان را باید به‌گونه دیگری دریافت. اضداد برای یک دیگر سودمندند، چون یکی بدون دیگری برجای نمی‌ماند. جنگ اضداد نیز جدای از سودمندی یکی برای دیگری نیست: خشکی مقابل تری درمی‌آید، و به‌عکس. اگر یکی بر همگان غالب شود، هیچ‌چیز نخواهد ماند. نبرد اضداد هماهنگی آن‌هاست و هماهنگی‌شان پایداری و بقای هستی. جنگ و صلح اضداد دو روی یک واقعیت‌اند. برای همین هرکلیت نمی‌تواند با خودکامگی سازگار باشد.

دو سخن دیگر از هراکلیت دلالت بر همین هماهنگی ناشی از کشش‌های متضاد و در نتیجه بقای هستی دارد. یکی از این دو به‌زهار می‌گوید: «آن‌ها در نمی‌یابند چگونه اضداد با یک دیگر سازگارند: هارمونی و سازگاری ناشی از کشش‌های متضاد (پالین – تروپوس هارمونی: هارمونی حاصل از آنچه کشیده می‌شود و باز به جای خود بازمی‌گردد) کمان و چنگ» (پاره ۵۱). دیگری به ما می‌آموزد: «از تضاد، توافق (سودمندی) زاده شود؛ از ناهماهنگ‌ها زیباترین هماهنگی» (پاره ۵۸).

علاوه بر این، تعبیر دیگری نیز از جنگ اضداد رواست. شاید این تعبیر به‌روشنی از سخنان هراکلیت برنیاید، با این‌همه، چون سخن از اضداد به‌میان آمده است، جا دارد از آن

نیز یاد کنیم. می‌دانیم که آناکسیماندر (۶۱۰-۵۴۶ پم) اصل همه‌چیز (آرکه) را اپیرون (نامتعیین، بیحد) می‌نامد و بر این باور است که از آن: «... همه‌چیز هستی می‌یابد، آسمان‌ها و جهان‌هایی که در آن‌هاست. به‌واسطه آن نیز همه‌چیز، از روی ضرورت (خرئون)، از میان می‌رود؛ زیرا درباره یک‌دیگر به‌واسطه بی‌دادگری (ادیکیا) و برابر نظم و ترتیب زمان داوری می‌کنند (Kirk et al. 1995: 111-114).

بی‌دادگری مقابل دادگری است. اگر بی‌دادگری ویران‌گر است، دادگری چه می‌کند؟ با نظر به گفتار آناکسیماندر درباره نسبت میان چیزها، می‌توان دریافت که دادگری زمانی میان چیزها برقرار است که هر یک به کار خویش است و از حد خود پای فراتر نمی‌نهد. باین همه، چون دوری که در آن چیزها از اپیرون زاده می‌شوند و در آن می‌زیند به‌سر می‌آید، بیدادگری میانشان سیطره می‌یابد. اینک چیزها دیگر پروای یک‌دیگر ندارند؛ حدود را زیر پای می‌نهند؛ یکی به حریم آن دگر تجاوز می‌کند. پس جنگ (بی‌دادگری) به‌جای صلح (دادگری) می‌نشیند. چنین است که چیزها، یک‌یک، از میان می‌روند یا، اگر آن‌گونه بگوییم که آناکسیماندر می‌گوید، به‌واسطه اپیرون از بود خود نابود می‌شوند. چنین است که یک دور هستی پایان می‌پذیرد. بنابراین، جنگ و ناسازگاری اضداد در نظر آناکسیماندر سرانجام دوری از ادوار هستی و، اگر بتوان گفت، سرآغاز دور دیگری است. هراکلیت این حقیقت را به‌روشنی نمی‌گوید؛ ولی آن را از سخنان وی می‌توان بیرون آورد و استنباط کرد. طرفه این که مولوی نیز همین باور را دارد؛ در نظر او صلح اضداد عمر این جهان و جنگشان عمر جاودان است. برای همین، هستی، چه هستی جهان و چه هستی شهر و مدینه، هماهنگی و سازگاری می‌طلبد و حرمت حریم‌ها؛ غلبه یکی به زیان دیگران خبر از پریشانی امور و ویران‌گری می‌دهد. خودکامگی خلاف طبیعت است.

اگر به‌نظر هراکلیت سازگاری اضداد بی‌بودن اضداد نمی‌شود، اگر اضداد نباشند، سخن از هماهنگی‌شان عبث خواهد بود؛ پس چگونه از یگانگی اضداد سخن می‌گویید؟ چگونه باید وحدت اضداد را دریافت؟ نخست بگوییم که مراد هراکلیت از یگانگی و وحدت این‌همانی اضداد نیست و نمی‌تواند باشد. پر روشن است که آب آتش نیست و آتش آب نیست. پس وحدت اضداد را باید به‌گونه دیگری دریافت.

هراکلیت در سخنی می‌گوید: «هزیود نمی‌دانست شب و روز چیستند؛ آن دو یک چیزند» (پاره ۵۷). مگر روز و شب چه چیز دیگری جز این‌اند که شب و روز باشند؟ پس هزیود چه را نمی‌داند، و چرا نمی‌داند؟ بی‌گمان، شب‌بودن شب را می‌داند و روز‌بودن روز

را. ولی نمی‌داند که آن دو یک چیزند. این «یک چیز» چیست؟ به یقین نه سیاهی شب است و نه روشنایی روز. اگر نه این است و نه آن، پس چه چیز دگر است؟ هراکلیت دو پاسخ ممکن پیش روی ما می‌نهد: «لوگوس» و «یک».

ویژگی لوگوس، از جمله، مشترک بودن آن است: «هرچند لوگوس مشترک است، مردمان چنان می‌زیند که گویی از خود اندیشه‌ای دارند» (پاره ۲). لوگوس میان همگان مشترک است، ولی هیچ‌یک از آن‌ها به تنهایی نیست؛ و گرنه مشترک نمی‌بود. به همین سان، همه چیز تابع لوگوس است؛ یا بنا بر آن می‌شود و هست؛ ولی لوگوس به آن‌ها فروکاسته نمی‌شود: «مردم لوگوس جاودانه (اونتائی) را نمی‌فهمند، نه پیش از آن‌که آن را شنیده باشند و نه هنگامی که آن را می‌شنوند. هرچند همه چیز تابع لوگوس است (گیگنومنون پانتا کاتا تون لوگون) مردم درباره آن تجربه‌ای ندارند» (پاره ۱).

یک نیز، به همین سان، میان همه مشترک است. همه چیز از یک می‌آید: «جفت‌ها: تمام و ناتمام، نزدیک‌شونده و دورشونده، جور و ناجور: از همه چیز یک، از یک همه چیز» (پاره ۱۰). از آن‌رو چیزها یگانه‌اند که جملگی از یک برآمده‌اند، هرچند یک هیچ‌یک از آن‌ها نیست. هراکلیت، درباره یک به مثابه برانگیزنده یگانگی، در سخن دیگری می‌گوید: «خردمندی در این است که آنان که به لوگوس گوش فرامی‌دهند و نه به من بپذیرند که همه چیز یکی است (پاره ۵۰).

یگانگی در چندگانگی است و چندگانگی برخاسته از یک. هراکلیت اصل یگانگی اضداد را، گذشته از یک و لوگوس، خدا نیز می‌نامد. برای مثال در این سخن:

خدا (هو ثئوس) روز شب است، زمستان تابستان است، جنگ آشتی است، فراوانی خشک‌سالی است [هربار] چیز دیگری می‌شود (آلویوتای)؛ درست به مانند آتش: هنگامی که دانه‌های خوش‌بو در آن می‌ریزیم بو و نام آن‌ها را به خود می‌گیرد (پاره ۶۷).

هرچند خدا یکی است، هربار به نام و به بوی دیگری نامیده و آشکار می‌شود. آتش یکی است، ولی دانه‌ها بسیار. آتش هیچ‌یک از دانه‌ها نیست؛ یگانه است و «همان» می‌ماند؛ چون بوی دانه‌ای به خود می‌گیرد، به گونه‌ای «دیگر» می‌شود. در این جا نمی‌توان به همان و دیگر شدن وجود در سوفسطایی افلاطون نیندیشید:

... وجود و دیگر در هم می‌آمیزند و نیز با سایر گونه‌ها. بدین سان، دیگر، چون در وجود مشارکت یابد، به واسطه این مشارکت، هست؛ نه آن‌که همان چیزی [وجود]

باشد که در آن مشارکت دارد، بلکه چیز دیگری غیر از وجود است ... وجود نیز، با مشارکت در دیگر، چیز دیگری است غیر از سایر گونه‌ها ... چنان‌که وجود هزاران هزار بار نیست؛ و دیگران، چه تک‌تک و چه با هم، از بسی لحاظ‌ها هستند، از بسی لحاظ‌ها نیستند (پاره ۲۵۹).

این که بتوان یک، خدا، و لوگوس را حقیقت یگانه‌ای پنداشت یا این که بایسته است برای هریک مرتبه دیگری در منظومه اندیشگانی هراکلیت قائل شد پرسشی است که نمی‌توان در این گزارش به آن پرداخت. آنچه در نسبت با یگانگی اضداد به اختصار می‌توان گفت این است: اصل یگانه روز و شب نه شب است و نه روز؛ آن، به عکس، خاستگاه مشترک آن دوست. اصل یگانه اضداد را چه لوگوس بنامیم، چه خدا، و چه یک، همان بی‌رنگی نخستین است که در نظر مولوی نیز اصل رنگ‌ها دانسته می‌شود:

هست بی‌رنگی اصول رنگ‌ها صلح‌ها آمد اصول جنگ‌ها

(مثنوی: دفتر ششم)

چون که بی‌رنگی اسپر رنگ رنگ شد موسی با موسی در جنگ شد
چون به بی‌رنگی رسی کانداشتی موسی و فرعون دارند آشتی

(همان: دفتر اول)

اصل یگانگی نزد هراکلیت دلالت دیگری نیز دارد که چون زمان آن فرا رسد به آن می‌پردازیم. این دلالت دیگر را در این سخن از وی می‌توان یافت: «برای خدا همه چیز زیباست، خوب است، عادلانه است؛ انسان‌ها چیزی را عادلانه می‌گویند، چیزی را غیر عادلانه» (پاره ۱۰۲).

برای خدا همه چیز یکی است؛ انسان‌ها، به عکس، چنین نمی‌پندارند! سرانجام این نکته را نیز فرونگذاریم: چرا هزیود نمی‌داند که روز و شب یک چیزند؟ به گمان ما اگر بتوان میان اسطوره و فلسفه تفاوتی دید، از جمله در این نکته خواهد بود که اسطوره اساساً بر چندگانگی جلوه‌های الهی تأکید می‌ورزد تا بر یگانگی آغازین آن‌ها. هومر نهایت تا مرتبه زئوس بالا می‌رود و نه فراتر از آن. هزیود نیز از خائوس در نمی‌گذرد. فلسفه (هنگامی که در نسبت با اسطوره تعریف می‌شود)، به عکس. اصلاً، نقد پیش‌سقراطیان و نیز افلاطون به اسطوره‌سرایان بی‌نظر به این تفاوت بنیادین روشن نمی‌شود. دست‌کم، این نتیجه‌ای است که ما به آن رسیده‌ایم.

۵. معرفت

«شناخت‌شناسی» هراکلیت با اشاره‌ای به سرآغاز فلسفه در ایونی آغاز می‌شود. در این جا نیز نویسنده با همان نگاهی به فلسفه‌های یونان باستان می‌نگرد که سال‌هاست به آن خو کرده‌ایم: «آغاز فلسفه در ایونی به‌خوبی به ما نشان می‌دهد که مسئله مرکزی فلسفه در ابتدا شناخت بشر از جهان پیرامون خود بوده است» (درویشی ۱۳۹۱: ۱۰۹).

اگر این داوری را بپذیریم، دیگر نمی‌توان دانست چرا این فرزندگان، که دغدغه‌ای جز شناخت جهان پیرامون خود نداشتند، به دیگران اندرز می‌دادند که «خودت را بشناس» یا «اندازه نگه دار!» ولی گفت‌وگوی ما اکنون به هراکلیت برمی‌گردد، نه به ایونی‌ها.

در «منشأ شناخت» درویشی به ما چنین یادآور می‌شود:

هراکلیتوس، همانند دیگر یونانیان، امر ترانس فیزیکی را منشأ شناخت قلمداد نمی‌کند. جهان فکری هراکلیتوس به ما نشان می‌دهد که او اساساً جهان را مجموعه اشیا مادی می‌دید و به خود دردسر اندیشیدن به آنچه را که با چشم و گوش دریافتنی نیست نمی‌داد. کرک به‌درستی یادآوری می‌کند که آنچه هراکلیتوس در ذهن دارد کاملاً فیزیکی است، هرچند توضیحاتش درباره آن چیز ما را بدگمان می‌کند که شاید به‌راستی چیزهایی ترانس فیزیکی‌اند. جالب است که وقتی این اندیشمند درباره دگرگونی همیشگی سخن می‌گوید و ثبات را نفی می‌کند، یعنی به چالش با اندیشه عرفی و شناخت همگانی می‌رود، باز نمونه رودخانه را می‌آورد تا ثابت کند که منظورش همین اعیان مادی و محسوس‌اند (همان: ۱۱۰).

اگر با نویسنده هم‌سخن شویم و بپذیریم که «در زمان هراکلیتوس، هنوز آن خط دقیق و برجسته بین فیزیک و ترنس فیزیک کشیده نشده است...» (همان: ۱۰۹)، در آن صورت چگونه بی‌چون و چرا بپذیریم که «امر ترانس فیزیکی» نزد هراکلیتوس بنیاد شناخت نبوده است. وانگهی، اگر به سخنان خود هراکلیت اعتنا کنیم و بی‌پیش‌داوری‌های مدرن در آن‌ها بنگریم، نمی‌توانیم بپذیریم که معرفت نزد هراکلیت در مرزهای جهان گذرا بازمی‌ایستد و فراتر نمی‌رود.

برای مثال چگونه سخنان هراکلیت درباره لوگوس را نادیده بینگاریم؛ از جمله: «مردم لوگوس جاودانه را نمی‌فهمند؛ نه پیش از آن‌که آن را شنیده باشند و نه هنگامی که آن را می‌شنوند. هرچند همه چیز تابع لوگوس است، مردم درباره آن تجربه‌ای ندارند» (پاره ۱).

یا چگونه بپذیریم خردی که جهان را می‌راند از «اعیان مادی و محسوس» به‌شمار آید: خردمندی در یک چیز است (هن تو سوفون)، دانستن این‌که خردی (گنومن) همه‌چیز را می‌راند» (پاره ۵). درباره هارمونی پنهان چه بگوییم که برتر از هارمونی آشکار است؟ (پاره ۵۴) افزون‌براین، باور هراکلیت به معرفت الهی یا یقین او به بودن قانون یگانه الهی، که سرچشمه تمام قوانین بشری است (پاره ۱۱۴)، با نگاه فروکاهنده امروزی به معرفت نزد هراکلیت نمی‌خواند.

نویسنده، در دنباله بررسی خود، می‌افزاید: «باین‌همه، روش پژوهش طبیعت برای وی روش استقرایی یا مشاهدتی نیست ... او، هم راه پوئاگوریانی که بنیادگذار روش اصل موضوعی بودند، به‌خودی‌خود خطی را برای افلاطون به‌جای گذاشتند که تأثیرات شگرفی در اندیشه این فیلسوف داشت» (درویشی ۱۳۹۱: ۱۱۰) و یا «... منشأ شناخت نزد هراکلیتوس دریافت‌های حسی معنادار است» (همان). این دو عبارت مبهم‌اند و دلالت روشنی ندارند؛ دست‌کم در جهان هراکلیت به‌نظر غریب و نامأنوس می‌آیند. باین‌همه درویشی میان دریافت حسی نزد هراکلیت و دریافت حسی نزد نویسندگان مدرن فرق می‌نهد و به نمایندگان «مکتب انگلیسی»، برنت و گاتری، خرده می‌گیرد و می‌گوید: «ما نمی‌توانیم مطمئن باشیم که واقعاً هراکلیتوس هم همین معنا را از دریافت حسی مراد می‌کرده است یا نه» (همان: ۱۱۱).

بنابراین دریافت حسی داریم تا دریافت حسی. نویسنده، در تأیید نقد خود، پاره ۱۰۷ از هراکلیت را گواه می‌آورد: «چشم و گوش گواهان بدی برای انسان‌ها هستند، اگر [آن انسان‌ها] روح بربر داشته باشند» (همان) و از این سخن چنین نتیجه می‌گیرد:

اگرچه دریافت‌های حسی معنادار مبنای شناخت بشری هستند، اما این‌گونه دریافت‌ها برای همه اذهان معتبر نیست. برخی از اذهان دارای قدرت دریافت حسی از جهان خارج نیستند. به این معنا دریافت‌های حسی به حواس پنج‌گانه مرتبط نیست، بلکه وابسته به ذهن فرد درک‌کننده آن است (همان: ۱۱۱-۱۱۲).

ولی این جانب‌داری از هراکلیت در برابر برنت، گاتری، و ... نه‌تنها به روشنی مطلب چیزی نمی‌افزاید، که ابهام آن را دوچندان می‌کند. چگونه بپذیریم که دریافت حسی نسبتی با حواس پنج‌گانه ندارد؟ اگر نسبتی میانشان نیست، آن‌گاه حسی‌بودن آن به چه معنا خواهد بود؟ وانگهی، مگر ذهن از طریق دیگری، جز از طریق حواس، می‌شناسد؟ اگر چنین است، اگر ذهن نردبان معرفت دیگری در اختیار دارد، پس بپذیریم که «امر

ترانس فیزیکی» در معرفت بی‌اثر نیست. افزون‌براین، چگونه بپنداریم که نزد هراکلیت شناخت حاصل ادراک «ذهن فرد درک‌کننده» است؟ مگر هراکلیت به ما نمی‌آموزد که «... آنان که به لوگوس گوش فرامی‌دهند نه به من ...» (پاره ۵۰)؟ بنابراین معرفت راستین میسر نمی‌شود، مگر آن‌که آدمی به لوگوس گوش فرادهد.

آن‌چه را که درویشی، در پی «منشأ شناخت»، ذیل عنوان‌های دیگری چون «شناخت شخصی»، «شناخت حقیقی»، «روش‌شناسی شناخت» و ... می‌آورد پرتوی بر مسئله معرفت نزد هراکلیت نمی‌افکند. داریوش درویشی، با وجود نگاه تیزبین و همت والای خود، در انگاره‌هایی می‌اندیشد که روش‌شناسی مدرن برای ما ساخته‌اند. باید این قالب‌ها را در هم شکست، و گر نه هم‌چنان از هراکلیت و یونانیان بزرگ دیگر دور خواهیم ماند.

پس بیاییم و چند سخنی از هراکلیت درباره معرفت را با نگاهی پیراسته از پیش‌داوری‌های مدرن بنگریم. این سخنان، به‌خودی‌خود، گواه بر آن‌اند که اندیشه هراکلیت در گفت‌و شنود مدرن نمی‌گنجد.

۱. تمیز دادن از آن خداست و نه بشر (اتوس گار آنتروپایون من اوک اخین گنوماس ثیون د اخی) (پاره ۷۸). دقیق‌تر: سرشت بشری تمیز ندارد، از آن خدا چرا. واژه «تمیز» برابر یونانی گنومه است. گنومه را، گذشته از تمیز، به دریافت درست (Wheelwright 1959: 68) و خرد (Conche 1998: 81) نیز برگردانده‌اند. مارسل کشش، هراکلیت‌شناس و مترجم فرانسوی هراکلیت، در تفسیر گنومه در این سخن از هراکلیت می‌گوید:

... به یمن گنومه، انسان آزاد می‌شود و به گسترده‌ترین افقی دست می‌یابد که در آن حدود مرزی جز حدود مرز خود چیزها نیست ... گنومه در این‌جا دیگر خرد دروغین، یعنی عقل جزئی (partielle)، عقل وابسته (servile)، و ابزاری نیست؛ عقلی که حیات (environnement) را به زیر یوغ هوا و هوس درمی‌آورد. گنومه، به‌عکس، عقل کل است که همه‌چیز را در بر می‌گیرد و ناظر بر کل هستی و در شأن آن است. طبیعت خداوند دارای چنین عقلی است؛ طبیعت بشری فاقد آن است (ibid.: 82-83).

بنابراین می‌توان گنومه را همان خرد الهی دانست که انسان خردمند نیز از آن بهره‌مند می‌شود.

در سخن دیگری هراکلیت می‌گوید: «دایمون انسان را ساده‌لوح می‌خواند، به همان‌گونه که بزرگسالان کودکان را» (پاره ۷۹). دایمون کیست و چرا انسان‌ها در نظرش ساده‌لوح می‌نمایند؟ اصلاً ساده‌لوح در این‌جا به چه معناست؟ نخست درباره دایمون

بگوییم که در این جا به معنای خدا نیست: هراکلیت، هنگامی که از خدا سخن می گوید، واژه «ثئوس» را به کار می برد (Conche 1998: 77). فیلیپ ویلرایت آن را به روح (spirit) برمی گرداند (Wheelwright 1959: 90). ولی روح، دست کم در این سخن، برابر مناسبی برای دایمون به نظر نمی رسد. پس جای دارد درباره این واژه بیش تر بدانیم تا معنای سخن هراکلیت برای ما روشن تر شود.

دایمون در روزگار هراکلیت از جمله به معنای انسانی بوده است که از جهان آدمیان فراتر رفته و الهی شده است (Conche 1998: 77). هراکلیت نیز ظاهراً این واژه را در همین معنا به کار برده است. هزیود درباره انسان های عصر طلایی می گوید که اینان پس از مرگ دایمون، یعنی موجوداتی خداگونه، می شوند (ibid.: 78). افلاطون نیز در *کراتیلوس* آن را به همین معنا به کار برد. وی، پس از نقل سخن هزیود درباره عصر طلایی، می گوید که انسان های عصر طلایی انسان های نیک (آگائوس آنر) هستند. از این رو ایشان را، چه زنده و چه در گذشته، موجودهای دایمونی می خواند و این صفت را زیننده آنان می داند (e 398، به نقل از ibid.)

پاره ای از شاگردان فیثاغورث نیز وی را دایمونی نیک (آگاتون تینا دایمونا) و هم پایه خدایان می پنداشتند. در واقع فیثاغورثیان سه گونه هستند ذو خرد را از یک دیگر تمیز می دادند: خدا، انسان، و آن گونه بشری که هم چون فیثاغورث است (تود اویون پوئا گوراس). باری فیثاغورث بودن همان دایمون بودن است (ibid.: 79).^۵ بنابراین دایمون در زمان هراکلیت، که خود از فیثاغوریان اولیه نیز است، می تواند به موجود الهی معنا شود. به نظر ما می توان آن را به انسان کامل نیز برگرداند. مارسل کنش، گذشته از موجود الهی (etre divin)، به دایمون فیلسوف نیز می گوید و چنین استدلال می کند: «این که فلسفه ورزی نمودار جدایی و گسست از وضعیت انسان عادی باشد؛ این که گزینش فیلسوف وی را از دیگران دور سازد، و در نتیجه از طبیعتی برخوردار شود به جز طبیعت بشری، این امر پدیده تازه ای در زمان هراکلیت نبوده است» (ibid.).^۱

اما ساده لوح برگردان واژه «نیپوس» یونانی است. نزد هومر به معنای کوچک، آن که در صغر سن به سر می برد، و نیز نادان و احمق، یا بی خرد، آمده است. از این رو برگردان آن، به گفته مارسل کنش، به کودک بی بهره از خرد یا کودکی که هنوز زبان باز نکرده است (ibid.: 77)، نیز به نظر مناسب می آید. بنابراین سخن هراکلیت را می توان چنین دریافت: انسان کامل یا خردمند به دیگران چنان می نگرد که بزرگ سالان به کودکان. یا: دیگران در نظر او ساده لوح یا پاک دل هم چون کودکان اند. تناظر ساده لوح، در معنایی که دیدیم، با کودک

روشن‌گر است. هر دو ساده‌دل اند و بیگانه با شرارت. خطایشان از روی نادانی است، نه بدسرشتی. اگر این تفسیر از سخن هراکلیت روا باشد، در آن صورت مردم‌گریزی وی را نمی‌توان به نفرت از دیگری تعبیر کرد.

۶. نتیجه‌گیری

فیلسوف تاریک، نوشته داریوش درویشی، درآمد ارزنده‌ای است برای آشنایی با آرای هراکلیت. در پایان، جا دارد بر نیمه دوم کتاب درنگ کنیم. در این‌جا نویسنده آرای هراکلیت را بررسی می‌کند. ولی داورهای وی در این زمینه از ارزش یک‌سان برخوردار نیست. نویسنده تفسیرهای تازه‌ای درباره اندیشه‌های هراکلیت ارائه نمی‌دهد. بیش‌تر درصدد روشن کردن دیدگاه شارحان کنونی است. این بازگویی بی‌بازبینی به‌ویژه در مورد «سیلان» آشکار می‌شود. بی‌گمان فاصله‌گرفتن از تعبیر رایج از آرای هراکلیت، یا هر فیلسوف دیگر دوران باستان، ورزیدگی بیش‌تری می‌طلبد. ما این امکان را نزد نویسنده مشاهده کرده‌ایم. با این‌همه، اگر به یاد آوریم که آنچه به فارسی درباره پیش‌سقراطیان، از جمله هراکلیت، در اختیار داریم به شمار انگشتان دست هم نمی‌رسد، به ارزش این کار بیش‌تر پی می‌بریم. ویرایش کتاب لطف خواندن و سودمندی آن را می‌افزاید. نکته دیگری که نباید از یاد برد ابتکار داریوش درویشی در کنار هم‌نهادن برگردان‌های انگلیسی، فرانسوی، و آلمانی با برگردان‌هایی است که نویسندگان ایرانی خود از سخنان هراکلیت پیش‌نهاد کرده‌اند، از ترجمه‌های خود درویشی که بگذریم. با این کار ایرانیان نیز با هراکلیت‌شناسان دیگر جهان هم‌راه می‌شوند و در انزوای بی‌معنای خود در نمی‌مانند. به‌رحال فیلسوف تاریک گامی مؤثر در راه نه‌چندان پیموده ما به سوی یونانیان برمی‌دارد. آشنایی با یونان آشنایی با ایران نیز است.

پی‌نوشت‌ها

1. Timon de Philionte
2. énigmatique(ainiktes)
3. obscurus

۴. شماره‌گذاری سخنان هراکلیت براساس ترتیب دیلز - کرانتس است.

۵. در واقع، مارسل کنش از ارسطو نقل قول می‌کند.

6. “... Que l’acte de philosopher implique une rupture avec la condition humaine, que le philosophe fasse un choix qui le sépare des autres hommes, et participe donc d’ une nature autre que la nature humaine, ce n’est pas la une idée nouvelle au temps d’Héraclite”.

کتابنامه

درویشی، داریوش (۱۳۹۱)، *فیلسوف تاریخ*، آبادان: پرسش.

شبستری، محمود (۱۳۹۰)، *گلشن راز*، تهران: مبین اندیشه.

مولوی، جلال‌الدین (۱۳۶۶)، *مثنوی معنوی*، به سعی واهتمام رینولد الین نیکلسون، تهران: امیرکبیر.

Burnet, John (1962), *Greek Philosophy, Thales to Plato*, London: Macmillan and Company.

Bywater, Ingram (1889), *The Fragments of the Work of Heraclitus*, US., M. Murry.

Conche, Marcel (1998), *Héraclite-Fragments*, Paris: Puf.

Diels-Kranz (1965), *Die Fragmenteder Vorsokratiker, Erste Band*, Berlin: Verlagsbuchhandlung.

Kirk, G. S., J. E. Raven, and M. Schofield (1995), *Les Philosophes Présocratiques*, Paris: Cerf-Ed. Uni.de Fribourg Suisse.

Marcovich, M. (1967), *Heraclitus*, Oxford: Parker.

Stoddart, William (1993), *The Outline of Hinduism*, U.S.: The Foundation for Traditional studies.

Wheelright, Philip (1999), *Heraclitus*, Oxford: Oxford University Press.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی