

بُرون‌شدِ فیثاغوری از یگانه‌انگاریِ مطلقِ پارمنیدس؛ یک تبیین ممکن

علی ملک محمدی^۱

چکیده: بُرون‌شدِ فیثاغوری از یگانه‌انگاریِ مطلقِ پارمنیدسی به یک جریانِ تأثیر و تأثر میانِ دو نماینده‌ی برجسته و تأثیرگذارِ تفکر پیش‌سقراطی اشاره دارد. اگر تبیینِ موجودات به‌عنوانِ کثرات را یکی از اهدافِ فکریِ مستتر در اندیشه‌ی پیش‌سقراطیان بدانیم، نه‌تنها چنین تبیینی در اندیشه‌ی پارمنیدس نخواهیم یافت، بلکه بنابر «بنیانی» که پارمنیدس به وضع و بسط آن می‌پردازد، هر تبیینِ کثرات ناممکن می‌گردد. بنابر شواهد تاریخی، حداقل بخشی از اندیشه‌ها در جریانِ فکریِ فیثاغوریان را می‌توان واکنشی به رویکردِ پارمنیدس به مسئله‌ی تبیینِ کثرات تلقی کرد. به این ترتیب، فیثاغوریان را می‌توانیم نخستین نقادانِ اندیشه‌ی پارمنیدسی تلقی کنیم که ایشان نیز، با وضع و توسعه‌ی «بنیانی» خاص، می‌کوشند پاسخی مناسب به دشواری‌های مطرح شده از سوی پارمنیدس برای تبیینِ کثرات فراهم کنند. پژوهشِ پیش‌رو می‌کوشد، با ارائه‌ی تبیینی از این دو «بنیان» پارمنیدسی و فیثاغوری، به روشن‌سازیِ دقیق‌تر نسبتِ میان این دو اندیشه بپردازد. کلمات کلیدی: پارمنیدس، فیثاغوریان، واحد، کثرات، یگانه‌انگاریِ مطلق

Pythagorean departure from absolute monism of Parmenides: *a possible explanation*

Ali Malak Mohammadi

Abstract: *Pythagorean departure from absolute monism of Parmenides* refers to a stream of influence and reception between the two prominent and influential representatives of pre-Socratic thought. If we consider the explanation of beings as pluralities, as one of the hidden intellectual goals in pre-Socratic thought, not only we will not find such an explanation in Parmenides's thought, but depending on the "foundation" that which Parmenides puts it and develops, any explanation of pluralities become impossible. According to historical evidences, at least part of the thoughts in Pythagorean's thought stream, can be seen as a reaction to Parmenides's approach to the problem of explaining pluralities. In this way, we can consider the Pythagoreans to be the first critics of Parmenidean thought, who, too, by establishing a certain "foundation" in order to explain pluralities, sought to provide a suitable answer to the difficulties posed by Parmenides. The present study seeks to shed more light on the relationship between the two ideas by providing an explanation of these two "foundations" of Parmenides and Pythagorean.

Key Words: Parmenides, Pythagoreans, One, Pluralities, Absolute monism

۱. مقدمه

پیوند میان «تاریخ» و «محتوای» هیچ شاخه‌ای از دانش بشری هم‌چون پیوند پیچیده و اتصال مستحکم تاریخ مابعدالطبیعه با محتوای اندیشه‌ها در این شاخه‌ی نظری دانش بشری نیست. چنین تاریخی قطعاً متمرکز بر گونه‌ای از روزشماری یا وقایع‌نگاری نیست. ریشه‌ی این پیوند را باید در تمهید و استمدادی دانست که هر یک از دو طرف پیوند، یعنی «تاریخ مابعدالطبیعه» و «مابعدالطبیعه»، برای درک دقیق‌تر آن دیگری فراهم می‌کنند. برپایه‌ی چنین برداشتی، تأمل درباره‌ی تاریخ فلسفه به یاری درک بهتر و دقیق‌تر فلسفه خواهد آمد و همین‌گونه درک فلسفه ما را به تأملات دقیق‌تری درباره‌ی تاریخ فلسفه سوق خواهد داد. هم‌چنین بحث درباره‌ی تأثیر و تأثر میان نظام اندیشه‌های فلسفی را ذیل چنین زمینه‌ای باید لحاظ کرد. نوشته‌ی پیش‌رو متمرکز بر بحث درباره‌ی یکی از همین تأثیر و تأثرات مهم میان اندیشه‌های فلسفی است.

فیثاغورس، بنابر تاریخ تقریبی، معاصر آناکسیمینس بوده است، اما مکتب و تعالیم او در طول قرون ۵ و ۶ ق.م. و حتی اوایل قرن ۴ ق.م.^۱ تأثیرات بسیاری در تعیین سرنوشت جریان فکری پیش سقراطی داشته است. تعیین این بازه‌ی زمانی گسترده برای اندیشه و تعالیم فیثاغورس و مکتب او هر چند اولاً بر ژرفای بی‌نظیر تأثیرات اندیشه‌ی فیثاغوری دلالت می‌کند اما در عین حال باعث دشواری دیگری نیز هست، یعنی انتساب عناصر و مؤلفه‌های فکری متفاوت و گاهی متقابل به بنیان‌گذار این اندیشه. توجه به شماری از همین «تفاوت‌ها» و «اختلاف‌ها» ما را به موضوع موردنظر در اینجا نزدیک‌تر خواهد کرد. برون‌شد فیثاغوری از یگانه‌نگاری پارمیندسی بر این نکته تأکید دارد که اگر اندیشه‌ی یگانه‌نگاری پارمیندس (۵۱۰-۴۴۰ پ.م.) را یگانه‌نگارترین اندیشه‌ی پیش سقراطی بدانیم، که بنابر آن کثرت و حرکت و لذا تبیین آن‌ها مطلقاً در آن اندیشه نفی می‌شود، آنگاه یک راه برون‌شد از چنین بن‌بستی ممکن و توسط اندیشه‌ی فیثاغوری محقق شده است.

اما با لحاظ این واقعیت که پارمیندس خود پرورده‌ی سنت فیثاغوری بوده است،^۲ برون‌شد

1. Guthrie, 1962: 146

۲. «پارمیندس با آمیناس فیثاغوری، فرزند دیوخایتاس (Ἀμινιάς Διοχάρτα τῷ Πυθαγορικῷ)، مردی فقیر ولی شریف و نیک، هم‌نشینی داشت و بیش‌تر از وی پیروی می‌کرد. پس از مرگ آمیناس، پارمیندس که از خاندانی مشهور برخاسته و مردی توان‌گر بود، آرام‌گاهی هم‌چون آرام‌گاه قهرمانان برای او بر پا کرد. به‌وسیله‌ی آمیناس و نه کسنوفانس بود که وی به زندگی آرام، راه یافت» (D. L. 9, 21) (شرف، ۱۳۵۰، ۲۷۴). هم‌چنین پروکلس نوافلاطونی پارمیندس را «بهره‌مند از مکتب فیثاغورس» معرفی می‌کند (A4 [18] 28)*.

* در این نوشته ارجاعات به آثار پیش سقراطی تماماً مبتنی بر مجموعه‌ی قطعات منتشر شده از ایشان در دو جلد و به ویراستاری H. Diels and W. Kranz است. مثلاً (B 168 [55] 68) به فیلسوف پیش سقراطی شماره‌ی ۵۵ بنابه ویراست نخست و ۶۸ و ویراست نهایی این مجموعه اشاره دارد (که مقصود در این جا دموکریتوس است) و B نشانه‌ای برای نقل قول به‌عنوان عین عبارت فیلسوف است (و A برای گزارش سایرین) و عدد انتهایی ۱۶۸ شماره‌ای است که ترتیب قرار گرفتن قطعات را در آن مجموعه نشان می‌دهد.

ملک محمدی

فیثاغوری از یگانه‌انگاری پارمنیدسی را چگونه باید تبیین کرد؟ بازه‌ی زمانی گسترده‌ی اندیشه و تعالیم فیثاغورس منجر به تعالیم متفاوت و گاهی متقابل بوده است، چنان‌که یافتن بعضی ناهم‌سازی‌ها در تعالیم منسوب به این جریان در منابع و عقایدنگاری‌ها کار دشواری نیست. این ناهم‌سازی‌ها باعث شده تا با نتیجه‌گیری‌هایی این‌گونه مواجه شویم که «در قرون ۵ و ۶ ق.م. دو نظام اندیشه‌ی مختلف و به‌نحوریشه‌ای متفاوت در مکتب فیثاغوریان بسط یافته است»^۱. پارمنیدس، به‌عنوان کسی که در ابتدا بهره‌مند از تعالیم فیثاغوری بود، در اندیشه‌ی یگانه‌انگارانه‌اش به نقادی بنیان اندیشه‌ی فیثاغوری، یعنی استنتاج عالم کثرات از یک یگانگی اصیل، می‌پردازد. آن‌گونه که از شواهد تاریخی قابل استفاده است، نسلی از فیثاغوریان پس‌پارمنیدسی می‌کوشند نظام اندیشه‌ی فیثاغوری را در برابر نقدهای پارمنیدسی هم‌ساز و پایدار نشان دهند و همین جریان ناگزیر از پذیرش مؤلفه‌های جدید فکری‌ای است که، در قیاس با جریان ابتدایی‌تر اندیشه‌ی فیثاغوری، باید عناصر و مؤلفه‌های فکری‌گاه ناهم‌ساز با تعالیم سابق فیثاغوریان تلقی شوند.

به این ترتیب، در اینجا به‌اختصار از سه مرحله‌ی مفروض در جریان تأثیر و تأثرات میان جریان اندیشه‌ی فیثاغوری و اندیشه‌ی پارمنیدس می‌توان سخن گفت. ۱. تعالیم فیثاغوری متقدم که از جمله مشتمل بر کوششی برای تبیین نسبت کثرات عالم با اصل منشأ واحد فیثاغوری است؛ ۲. نقد پارمنیدسی بر تبیین رابطه‌ی واحد با کثرت در اندیشه‌ی عالم‌پیدایی فیثاغوریان متقدم - یا بنیان‌گذاری یگانه‌انگاری مطلق و نفی هر گونه‌ای از کثرت است؛ و ۳. تعالیم فیثاغوری متأخر که از جمله مشتمل بر کوششی است برای نقد یگانه‌انگاری مطلق پارمنیدسی و برون‌شد از آن - تعالیمی که زمینه‌ساز بروز اندیشه‌های کثرت‌انگارانه‌ی پس‌پارمنیدسی در اندیشه‌ی امپیدوکلس، آناکساگوراس و اتمیان هستند.

۲. بیان مسئله

نوشته‌ی جاری، بدون کوشش برای تمرکز بر وجه تاریخی سیری که در بالا به آن اشاره شد (که مجال موسعی می‌طلبد)، به ساده‌ترین بیان می‌کوشد نشان دهد که (۱) چگونه و براساس چه «بنیانی» مطلق وجود کثرت در یگانه‌انگاری پارمنیدسی نفی می‌شود؟ و (۲) بنیان بااساس تبیین/تبیین‌های ممکن وجود کثرت در اندیشه‌ی فیثاغوری - اعم از متقدمین و متأخرین - چیست؟ به تعبیر دیگر، در آنچه در پی می‌آید کوشش خواهد شد که تبیین دقیقی از مبانی فکری مرتبط با موضوع این نوشته - یعنی تبیین نسبت واحد/کثرات - در هر دو اندیشه‌ی (۱) و (۲) ارائه شود تا در پرتو چنین بصیرتی ساختار دقیق‌تر این تأثیر و تأثر و تعامل میان این دو جریان فکری به‌روشنی مستدل گردد.

۳. بنیان‌گذاری بنیان اندیشه‌ی یگانه‌انگاری در پارمنیدس

اکنون باید به این نکته‌ی مهم پردازیم که با پذیرش واحد پارمنیدسی به‌عنوان بنیان دیدگاه یگانه‌انگارانه‌ی مطلق، خود این دیدگاه بر چه اساس و بنیانی استوار است. به تعبیر دیگر، اکنون باید به این پرسش مهم پاسخ دهیم که پارمنیدس برای دفاع از دیدگاه‌هایش و تبیین آن‌ها به چه رویکرد یا منطقی - به‌عام‌ترین معنای ممکن آن - متوسل می‌شود. این پرسش پرسش از مضمون اصلی تعلیم محوری پارمنیدس - یعنی وضع واحد و نفی کثرت - نیست، بلکه در جست‌وجوی منطق و به‌اصطلاح ابزاری است که به‌عنوان توجیه و، با استفاده از آن، به تعلیم محوری یگانه‌انگاری می‌توان دست یافت. در اینجا به بازسازی مراحل فکری لازم برای پی‌گیری گام‌به‌گام چنین منطقی می‌پردازیم. (یکم) پارمنیدس در ارائه‌ی تعلیمش، نسبت به سنت اساطیری - دینی‌ای که برآمده‌ی از آن است، پای‌بندی قابل ملاحظه‌ای نشان می‌دهد و در آمد شعری مفصلی را به‌عنوان مقدمه‌ی بیان آموزه‌هایش پیش می‌نهد.^۱ شایستگی دریافت چنین تعلیمی را به «درستی (θέρμις) و عدالت» منسوب می‌کند و نه «بخت بد»، دریافتی که ورای «راه لگدکوب‌شده‌ی انسان‌ها است».^۲ حداقلی‌ترین تفسیر از این بیان پارمنیدس و تلقی شخصی او درباره‌ی محتوای تعلیمش این است که او این تعلیم را فراتر از نوع تعلیم در دسترس همه‌ی انسان‌ها می‌داند و با تذکر نسبت به این نکته قصد دارد تا توجه و دقت فراتر از معمولی را از مخاطب خود مطالبه کند.

(دوم) به‌لحاظ وسعت و شمول، پارمنیدس تعلیمش را همه‌گیر و واجد تمامیت می‌داند. به تعبیر دقیق‌تر، این تعلیم همه‌چیز (πάντα) را در بر خواهند گرفت، یعنی هم باور میرایان، که فاقد هر حقیقت درستی (τῆς ... ἐν πίστις ἀληθείς) است، و هم حقیقت را.^۳ این بایستگی همه‌گیری و تمامیت - یعنی تبیین حقیقت/ناحقیقت - در ارائه‌ی تعلیم از این روست که آنچه فاقد حقیقت است نیز، «به‌واسطه‌ی فراگیری همه و همه‌ی چیزها (διὰ παντὸς πάντα περῶντα)»^۴، می‌تواند رهن و گمراه‌کننده باشد، در عین اینکه منجر به هیچ دانستنی نخواهد بود.^۵ برپایه‌ی چنین ضرورت ادراک‌شده و در برابر امتناع شق مقابل آن، که متعلق به راه نه‌هست است، پارمنیدس مقصود خویش را «بیان»^۶ تنها راه‌های پژوهش قابل تصور یا اندیشیدنی (οἶδοι μούνα διζήσιός εἰσι νοῆσαι)^۷ مطرح می‌کند. این بیان «رو به حقیقت دارد (ἀληθείη γὰρ ὁπιδεῖ)»^۸، یعنی همراه یا متعاقب حقیقت و لذا متمرکز بر حقیقت^۹ است.

1. 28 [18] B 1, 1-28

3. 28 [18] B 1, 30; 29

5. 28 [18] B 6, 4

7. 28 [18] B 2, 4

2. 28 [18] B 1, 28; 26; 27

4. 28 [18] B 1, 32

6. 28 [18] B 2, 2

8. 28 [18] B 1, 29

ملک محمدی

(سوم) در نقطه‌ی مقابلِ چنین تعلیمی، پارمنیدس از راه پژوهش متقابل به‌عنوان «راهی نااندیشیدنی و بی‌نام (ἀνόητον ἀνώνυμον... ὁδός)» سخن می‌گوید، راهی که به‌لحاظ موضوعش «گفتنی (φατὸν) و اندیشیدنی نیست»^۱ و در سطح ریشه‌ای‌تری حتی امکان «اشاره کردن (φράσαις)»^۲ به آن نیز نفی می‌شود. از این توصیف می‌توانیم چنین استفاده کنیم که مفادِ تعلیماتِ اصلی و موردنظر پارمنیدس چیز یا چیزهایی باید باشند که «قابل اشاره»، «بیان‌پذیر» و «اندیشیدنی» هستند. با لحاظ تصریح به این سه قیدِ اخیر و نیز توجه به مفادِ بندِ پیش، که بنابر آن تعلیم پارمنیدسی مشتمل بر تبیین حقیقت/ناحقیقت معرفی شده است، این دشواری پیش خواهد آمد که اگر سه قید «قابل اشاره»، «بیان‌پذیر» و «اندیشیدنی» درباره‌ی حقیقت باشند، تبیین ناحقیقت «غیرقابل اشاره»، «بیان‌ناپذیر» و «نااندیشیدنی» نیز می‌تواند در تمامیتِ تعلیم موردنظر در بالا (بنابر شمول آن‌ها بر تبیین حقیقت و ناحقیقت) گنجانده شود، درحالی‌که بنابر همین سه قیدِ اخیرالذکر تبیین ناحقیقت، هیچ اشاره یا سخن یا اندیشه‌ی درباره‌ی ناحقیقت ممکن نیست. واقعیت این است که، بنابر شواهد موجود از قطعات پارمنیدس، بخشی از تعلیم او را باید ناظر و متمرکز بر ناحقیقت بدانیم و، در این صورت، تنها راه دفع چنین ایرادی این است که پارمنیدس میان تفصیل و اجمال تمایزی درک می‌کرده است. بدین سان هرچند به‌اجمال می‌تواند درباب ناحقیقت اشاره یا سخن یا اندیشه‌ای داشت، اما به‌لحاظ مبانی مابعدالطبیعی اندیشه‌ی پارمنیدس، این اجمال هیچ‌گاه نمی‌تواند به تفصیل بینجامد و نمی‌انجامد. (چهارم) برپایه‌ی سه توصیف مذکور در بندِ پیشین - خصوصاً تأکید بر اندیشیدنی (νοητόν) بودن - درباره‌ی راه یا مسیر موردنظر پارمنیدس، اکنون می‌توانیم درک درست‌تری از این تأکید داشته باشیم که، پارمنیدس در وجه ایجابی به دنبال ارائه‌ی یک تعلیم «آموختنی» و «ضروری» (χρῆν) است.^۳ اما بنابر تمایزی ریشه‌ای‌تر در نسبت با سنت سابق (که تأکید بیش‌تری بر تقویت تعلیم ارائه‌شده بنابر ملاحظه‌ی منبع و لذا بایستگیِ نبوشیدن آن داشت)، در برابر چنین تعلیمی استثنائی، پارمنیدس از مخاطب تعالیمش کنش متناسبی را مطالبه دارد، لذا مخاطب باید «به اندیشه کردن (φράζεσθαι) این [تعلیم]‌ها (τά)»^۴ بپردازد. اگر لحاظ کنیم که این تعلیم برای پارمنیدس «تنها راه پژوهش و تقلا»^۵ محسوب می‌شود، آنگاه درک درست‌تری از اصطلاح ἀνωγα در مقدمه‌ی ارائه‌ی چنین تعلیمی خواهیم داشت. این تعلیم ضروری آموختنی و لذا اندیشیدنی راهی است که مخاطب به آن «فرمان داده (ἀνωγα)»^۶ می‌شود و، بنابر معنای، شاید، اکیدتری از این اصطلاح، مخاطب «مجبور به آن»

1. 28 [18] B 8, 17-18

3. 28 [18] B 2, 7-8

5. 28 [18] B 6, 1, 2

7. 28 [18] B 6, 2

2. 28 [18] B 8, 8-9

4. 28 [18] B 1, 28

6. 28 [18] B 2, 2

Malak Mohammadi

می‌شود (LSJ) و در عین حال از متقابل متصوّر آن باز داشته می‌شود.^۱ اما مطالبه‌ی منطقی بعدی این «اندیشیدنی بودن» و «اندیشه کردن» چه باید باشد؟

(پنجم) پارمنیدس از «ضرورت تمییز (κρίσις περὶ τούτων ... ὥσπερ ἀνάγκη)» در مواجهه با این تعالیم سخن می‌گوید.^۲ به تعبیر دقیق‌تر، در مقابل چنان ارائه‌ی تعلیمی، لازمه‌ی پژوهش و دریافت تعلیم این است که مخاطب وی نیز ملزم به «تمییز دادن به لوگوس (κρῖναι δὲ λόγῳ)» است.^۳ در اینجا می‌توانیم طیف وسیع و البته مرتبطی از معانی لوگوس را در نظر داشته باشیم، اما پارمنیدس مضمون تمییز موردنظرش و، به تعبیر دقیق‌تر، بنیان چنان تمییزی را مشخصاً تعریف می‌کند. در اندیشه‌ی پارمنیدس، چنان تمییز مورد مطالبه‌ای مبتنی بر «هست و نه هست (ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν)» است و لذا تمییزی است که «در واقع تمییز نهاده شده (κέκριται)» است.^۴ به این ترتیب، مبنای این تعالیم گونه‌ای از «تمییز نهادن» است که مبتنی بر یک ضرورت است. این تمییز ضروری در بن واقعیت مضمّن است، لذا بنابر همین واقعیت ضروری، متعلم نیز بنابر ضرورت باید به دنبال نهادن چنان تمییزی باشد. این تمییز در نهایت به یک امر مابعدالطبیعی نهایی ختم می‌شود، یعنی هست و نه هست. پیش‌تر و در بند (چهارم)، به وجه اندیشیدنی و اندیشه کردن مضمون تعالیم پارمنیدس پرداختیم. اکنون و در این بند (پنجم)، تا اینجا پیش آمدیم که پای عنصر و مؤلفه‌ی «هست» نیز به گونه‌ای در ارتباط با بحث کنونی گشوده شد. اما در اینجا باید به این پرسش پاسخ دهیم که تبیین دقیق پیوند میان دو تمهید ارائه‌شده در ملاحظات چهارم و پنجم در اندیشه‌ی پارمنیدس چگونه است؟

(ششم) اشاره شد که پارمنیدس به دنبال ارائه‌ی تمییزی است مبتنی بر «هست و نه هست»^۵ یا آنچه او «راه بودن و [راهی که] حقیقی است (πέλειν καὶ ἐπήτυμον εἶναι)»^۶ می‌نامد. واسطه‌ی دست‌یابی پارمنیدس به این حقیقت، «بیان» یا لوگوسی است که ارائه می‌کند. این بیان، به زعم وی، پیوندی ناگسستنی با اندیشه دارد. در نتیجه، او در یکی از قطعات به این «هم‌عرضی» بیان و اندیشه اشاره می‌کند: «بیان و اندیشه‌ی درستم (πιστὸν λόγον ἢ δὲ νόημα) درباره‌ی حقیقت (ἀμφὶς ἀληθείης) را برای تو متوقف می‌کنم»^۷ یا در فقره‌ی دیگری این هم‌عرضی به‌عنوان «بیان کردن و اندیشیدنی که ضروری است (χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν)»^۸ مطرح می‌شود. این بیان کردن و اندیشیدن در نهایت به شکل بی‌واسطه‌ای به «متعلق» بیان کردن و اندیشیدن متصل می‌شوند، زیرا به تصریح پارمنیدس «چیز

1. 28 [18] B 7, 2

3. 28 [18] B 7, 5

5. 28 [18] B 8, 15-16

7. 28 [18] B 8, 50-51

2. 28 [18] B 8, 15-16

4. 28 [18] B 8, 15-16

6. 28 [18] B 8, 17-18

8. 28 [18] B 6, 1

ملک محمدی

واحدی برای اندیشیدن و بودن است (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι)^۱ زیرا تنها آنچه می‌تواند باشد قابل اندیشیدن است.^۲ وحدت متعلقِ اندیشه و هستی به یک تعبیر دیگر و با واسطه نهادنِ «وجه اندیشیدنی هستی» با تأکید بر این نکته بیان می‌شود که نوئین و نوئما «همان» هستند، یعنی «آن‌چه برای اندیشیدن است [یا اندیشه] و آنچه اندیشیده می‌شود یکی و همان هستند (ταὐτὸν) بر آن گفته شده است (δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα).^۳ زیرا بدون موجود (ἄνευ τοῦ ἔοντος) که اندیشیدن بر آن صورت گرفته است (ἐν ᾧ περατισμένον ἐστὶν) اندیشیدنی یافت نمی‌شود (Εὐρήσεις τὸ ... οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἔστιν) زیرا و رایِ موجود (πάρεξ τοῦ ἔοντος) نه چیز دیگری هست (οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἔστιν) و نه خواهد بود (ἦ ἔσται)^۴ تا اندیشه به آن تعلق بگیرد. در نتیجه‌ی این تحلیل، پارمنیدس درباره‌ی نتیجه‌ی نهایی گفتار خویش چنین جمع‌بندی می‌کند که «ضروری است گفتن و اندیشیدن موجودی که هست (ἄλλοι τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔδον ἔμμενα)»^۵. به واسطه‌ی همین انحصاری بودن متعلق – یعنی ضرورت گفتن و اندیشیدنِ موجودی که هست – و نفی هرگونه متعلقِ رایِ دایره‌ی شمول آن، پارمنیدس با اشاره به راه‌های مورد پیشنهاد و نهی معتقد است که تنها «یک» داستانِ راه باقی است.^۶ این راه به لحاظ متعلقِ آن به عنوانِ «راه هست (ἔστιν)»^۷ توصیف می‌شود.

اکنون و در مقام جمع‌بندیِ این ملاحظات، باید متذکر این نکته باشیم که توصیف کاملی از آنچه نزد پارمنیدس باید به عنوانِ اندیشه و عقل محسوب شود تنها بر پایه‌ی دقت در گفتار سلبی او در راه میرایان و گفتار ایجابی او در راه هست امکان‌پذیر است. به تعبیر دقیق‌تر و به موازات این تقسیم دوگانه‌ی حقیقت/ناحقیقت، تعالیم پارمنیدس را در دو وجه می‌توان طبقه‌بندی کرد: (i) وجه سلبی یا نفی مطلق کثرات، یعنی چیزی که به عنوانِ «النخوس/ابطال آکیدی (πολύδηριν ἔλεγχον)» که از سوی وی گفته شده است،^۸ توصیف می‌شود و (ii) وجه ایجابی یا تبیین‌باشکوه‌ترین شکلِ نهایی اندیشه‌ی یگانه‌انگاری. نفی کثرت و وضع واحد دو امر متمایز نیستند، زیرا بحثِ مفصل از موضوع نخست اساساً خارج از دایره‌ی پژوهشِ ممکن از نظر پارمنیدس است، پس دراصل تمرکز بر "راه هست" است که به نتایج و تأملاتِ نفی کثرت و گزارشِ مجملِ ایده‌ی "راه نه هست" منجر می‌شود، البته با تأکید بر همان ایده‌ی پافشاری بر پژوهشی از سنخ اجمالِ غیرقابلِ تفصیل. به این ترتیب، باید نتیجه گرفت که تقدم عقل بر حواس و نفی رویکرد حواس‌محور به واقعیت منتج از دیدگاه مابعدالطبیعی پارمنیدس است. اگر بنابر دیدگاه عقلانی بپذیریم که واحد – و، پیرو آن، تک تک صفاتی

1. 28 [18] B 3

3. 28 [18] B 8, 34

5. 28 [18] B 6, 1

7. 28 [18] B 8, 2

2. Zeller, 1881 (v.1): 584, n.1

4. 28 [18] B 8, 35-37

6. 28 [18] B 8, 1-2

8. 28 [18] B 7

Malak Mohammadi

که برای آن اثبات می‌شوند - هست و سوای آن نمی‌توان قائل به وجود چیزی بود، آنگاه باید داده‌های متغیر و متکثر محسوس را نفی کنیم.^۱ به این ترتیب، پارمنیدس برپایه‌ی بنیان‌گذاریِ مبسوطِ یک دیدگاه عقلانی، در نهایت، به نفی محسوس و کثرت رسید.

از محوری‌ترین مطالبات اندیشه‌ی پارمنیدس، آن‌گونه که از تأکید مکرر پارمنیدس در این فقرات بر می‌آید، همین مفهوم «درک تمایز» و «تمییز دادن» مطابق با «لوگوس» است که با یک «ضرورت» مبتنی بر واقعیت یا آنچه «هست» پیوند دارد و در نهایت به عنوان «حقیقت» معرفی می‌شود. موضوع این آموزه‌ی محوری چیزی نیست جز نفی مطلق کثرت آنگاه که به صورت اساسی و بنیادین قائل به واحد باشیم و آن را وضع کنیم. در این صورت، به هیچ وجه و به هیچ‌گونه‌ای نمی‌توانیم متوقع امری و رای واحد باشیم. در تحلیل نهایی پارمنیدس نشان داده خواهد شد که هر آنچه و رای واحد است چیزی جز نفی مطلق نیست. پارمنیدس برای مستحکم ساختن چنین دیدگاهی در دو گام منطقی برنامه‌اش را پیش برده است. او نخست دیدگاهش درباره‌ی واحد را بر عام‌ترین توصیف و ویژگی ممکن واحد مبتنی می‌سازد. این توصیف چیزی نیست جز بودن یا هست بودن واحد که پارمنیدس، از طریق تحلیل آن، استلزامات منطقی‌اش را استنتاج می‌کند. یکی از این استلزامات، نفی وجود کثرت و از جمله متقابل‌های کسوفانسی و هراکلیتوسی است. دوم اینکه پارمنیدس آگاهانه یا ناآگاهانه، در تاریخ اندیشه‌ی مابعدالطبیعی، منطق و ابزار اکتشاف را به امری و رای امر مشهود یا محسوس منتقل می‌کند. این ابزار چیزی نیست جز تأکید او بر استدلال‌آوری یا لوگوس و سنسجش آن. بنابراین، این وضع منطق و ابزار اکتشاف در امری و رای امر مشهود یا محسوس را باید مهم‌ترین «بنیان» اندیشه‌ی پارمنیدسی تلقی کنیم.

۴. نقد یگانه‌انگاری پارمنیدسی در اندیشه‌ی فیثاغوری

در اندیشه‌ی پارمنیدس منطق تبیین از سطح مشهودات به سطح تحلیل و تبیین عقلانی «واحد» انتقال یافت. این تحلیل و تبیین چیزی جز کوشش در استنتاج استلزامات عقلانی مفهوم واحد نیست. مفهوم «هست بودن» واحد به عنوان محوری‌ترین لازمه‌ی این تحلیل معرفی شد. این گام مابعدالطبیعی، در نهایت، راه فراروی از واحد را چنان سد کرد که هرگونه هست بودن یا موجود و رای واحد انکار می‌شود. آنگاه ضرورت نفی کثرت، به هر شکل متصور آن، یک نتیجه‌ی قطعی فلسفه‌ی پارمنیدس تلقی می‌شود. هم‌چنین با محور نهادن یک چنین رویکردی است که می‌توان گفت با پارمنیدس یک گام متفاوت و قطعاً مهم در تاریخ تبیین مابعدالطبیعی رخ داده است. یعنی منطق و مناط پژوهش^۲ در

1. ibid: 590-591

۲. مقصودمان از منطق پژوهش در این‌جا معنای بسیار عامی از منطق است که در یک حوزه‌ی نظری می‌تواند رانمای گام‌های پژوهشی تلقی شود. اگرچه در متون نخستین اندیشمندان یونانی بحث مجزایی از چنین منطقی وجود ندارد، اما

ملک محمدی

قلمرو مابعدالطبیعه به سطحی متفاوت از آنچه سابقاً در آن سطح پژوهش صورت می‌گرفت انتقال می‌یابد. در نتیجه، محوریت عالم محسوس و تبیین‌های مبتنی بر مشهودات کم‌رنگ‌تر گشته و در نهایت حذف می‌شوند و بر تبیین عقلانی موضوعات تمرکز می‌شود. همین ملاحظه‌ی اخیر مورد تأیید فیثاغوریان است و باید آن را سرآغاز اصیل تبیین دیدگاه‌های ایشان در باب گستره‌ی وسیعی از موضوعات دیگر تلقی کنیم.

فیثاغوریان، با شروع از واحد پارمنیدسی، به نقادی تبیین خاص این واحد پرداختند. در اندیشه‌ی پارمنیدس مهم‌ترین کلیدواژه‌ی توصیفی برای واحد «هست بودن» آن است. این کلیدواژه بنیاد پژوهش قرار گرفته و، با تکیه بر «منطق هست بودن»، لوازم چنین هستی واحد یا هستنی که تنها می‌تواند واحد باشد استنتاج می‌شود. فیثاغوریان با شروع از همین ملاحظه و مطابق تبیین متفاوتی که از این واحد داشتند به نتایج کاملاً متفاوتی نسبت به نتایج پارمنیدس رسیدند. آن‌ها به‌رغم پذیرش واحد پارمنیدسی به‌عنوان مرحله‌ی آغازین تبیین مابعدالطبیعی، مطابق ملاحظات و انتقاداتی که داشتند، از رویکرد یگانه‌انگارانه‌ی پارمنیدس جدا شدند و در نهایت و به شکل بدیعی کثرات را قابل تبیین دانستند. برخلاف دیدگاه پارمنیدسی و در عین اینکه به نظر می‌رسد فیثاغوریان موافق با تغییر محوری روش و منطق پژوهش‌النائی بودند، رویکرد فکری خاص آن‌ها به واحد بنیادین باعث می‌شود که تبیین متفاوتی از آن و نتایج مترتب بر آن داشته باشند.

پیش از تبیین اختلاف بنیادین اندیشه‌ی فیثاغوری با اندیشه‌ی پارمنیدس، اجمالاً باید به این نکته اشاره کنیم که بنیاد چنین اختلاف ریشه‌ای را باید در نقد فیثاغوری بر پیوند نزدیک و، به تعبیر دقیق‌تر، این‌همانی میان مفهوم هست بودن یا موجود بودن آن و «ویژگی نخستین» آن در اندیشه‌ی پارمنیدس، یعنی هست/موجود واحد آن جست‌وجو کنیم. به این ترتیب، در اندیشه‌ی فیثاغوریان، به‌رغم پذیرش بنیادین روش و منطق پژوهش عقلانی پارمنیدسی - به‌لحاظ این‌همانی آن با تنها موضوع ممکن چنین پژوهشی (بندهای یکم تا ششم در بالا) - تحلیل و تبیین عقلانی همین ویژگی نخستین واحد بودن، تدارک‌گر مسیر متفاوتی از مسیر اندیشه‌ی پارمنیدسی خواهد بود که در نهایت به نقد و فراروی اساسی از مفهوم بنیادین «هست/موجود واحد» می‌انجامد. پژوهش فیثاغوریان، در نهایی‌ترین شکل خود، بنیاد «عقلانیت - هست بودن - واحد» پارمنیدسی را به بنیاد «عقلانیت - واحد بودن - هست» تغییر می‌دهد و، برپایه‌ی همین تقدم‌بخشی به حیثیت «واحد» بودن هست/موجود، می‌کوشد تا تبیین کافی‌ای از کثرات ارائه کند.

این منطق را می‌توانیم مشابه ملاحظات روش‌شناسانه‌ای لحاظ کنیم در برخی از فلاسفه‌ی پیش‌سقراطی به صورت مفصل یا مجمل عرضه شده است. در هر صورت منطق پژوهش چه در شکل صریح یا در شکل پوشیده‌ی آن، اشاره به باورهای کلانی دارد که آگاهانه یا ناآگاهانه به‌گونه‌ای راهنمای پژوهش متفکر محسوب می‌شوند.

.....
 Malak Mohammadi

پیش‌تر اشاره کردیم که عقلانیت پارمنیدسی، در پیوند مستحکم آن با هست/موجود، به تأسیس اندیشه‌ی یگانه‌انگارانه‌ی مطلق پارمنیدسی منجر شد و این چیزی جز کوشش برای استنتاج لوازم و استلزامات هست/موجود نیست. اما اگر هست/موجود واحد است، این یگانگی واحد، خود، باید بنیادی برای تحلیل‌ها و تبیین‌های بعدی قرار گیرد. اندیشه‌ی فیثاغوری در عمل نشان می‌دهد که توجه به این ویژگی بنیادین - یعنی ویژگی واحد بودن هست/موجود پارمنیدسی - باید به اصلاح و تعدیل تلقی ما از مفهوم هست واحد بینجامد. ضرورت و بایستی بودن این تعدیل از آنجا نشئت می‌گیرد که فیثاغوریان نیز، در بنیان‌گذاری عقلانیت بنیادین، کاملاً همراه و موافق با پارمنیدس هستند، اما همین بنیاد است که به نقد و فراروی از اندیشه‌ی پارمنیدس منجر می‌گردد. اگر محوریت تأکید و تبیین واحد چنین تأثیر سرنوشت‌سازی در مسیر اندیشه می‌تواند داشته باشد، در اینجا می‌توانیم این منطق و روش پژوهشی فیثاغوری متمرکز بر موضوع واحد را متمایز از منطق و روش پژوهشی پارمنیدسی تلقی کنیم، هر چند در بن و اساس هر دو از آبشخور عقلانیت سرچشمه گرفته و بر بنیان‌گذاری آن تأکید می‌کنند. به این ترتیب، می‌توان گفت که فیثاغوریان با تأکید بر «منطق ریاضی» یا همان منطق حاکم بر ریاضیات، به جای «منطق هست بودن درباره‌ی واحد»، پژوهش خویش را پیگیری می‌کنند. این جابه‌جایی منطق پژوهش برای ایشان امتیازاتی خواهد داشت. نخست اینکه منطق ریاضی نیز مانند منطق هست بودن به لحاظ رویه‌ی پژوهشی متمایز از رویه‌ی پژوهشی برپایه‌ی محسوسات است. دوم اینکه این منطق هم‌چنین دارنده‌ی مختصاتی است که انتظاراتی که پارمنیدس از یک منطق دقیق و عقلانی داشت را برآورده می‌کند. سوم اینکه به واسطه‌ی همین منطق، برپایه‌ی و با حفظ همان اصل وضع‌شده‌ی بنیادین در دیدگاه یگانه‌انگارانه، زمینه‌ی عقلانی تبیین کثرت ارائه خواهد شد. در نتیجه، برپایه‌ی اعمال منطق ریاضی بر واحد بنیادین پارمنیدس، هم منطق پژوهشی عقلانی (به‌عنوان یکی از دستاوردهای مهم پارمنیدس نسبت به متقدمانش) حفظ و هم تبیینی کافی از کثرت ارائه خواهد شد.

۴. ۱. تبیین کثرت: بیان اجمالی

این دیدگاه پارمنیدسی را می‌توان به‌عنوان نقطه‌ی منطقی شروع تأمل مابعدالطبیعی فیثاغوری درباره‌ی موجودات بدانیم که بنابر آن «واحد به دلیل دورترین حد (πεῖρας) کامل (τετελεσμένον) است و مشابه توده‌ی کره‌ای به‌خوبی از هر سو گردشده [است]، [و] از هر سو متساوی از مرکز است»^۱. این توصیف از واحد به گونه‌ای بر سه‌بخشی بودن آن دلالت دارد. در این صورت، واحد دارنده‌ی آغاز و میان و انجام است و لذا نه واحد بلکه سه است. بر این اساس، می‌توان نشان داد که واحد کثیر است و، به‌لحاظ همین محدودیت، خلأً به‌عنوان آنچه و رای این محدودیت قرار دارد وضع

1. 31 [18] B 8, 42-43

ملک محمدی

می‌شود. لذا، واقعیت یا هست یا موجود واحد نیست و اگر کره‌ای است که از مرکز تا پیرامون به‌طور برابر قرار گرفته، آنگاه شامل ابتدا و میان و انتها خواهد بود.^۱ هم‌چنین کران‌مندی واحد پارمنیدس از سویی دیگر زمینه‌ی نقد فیثاغوریان را آماده ساخته بود و واحد پارمنیدسی با تأکید بر کران‌مندی آن نمی‌توانست مانع جدی‌ای برای وجود کثرات باشد. براساس چنین برداشتی از واحد کران‌مند است که برخی گزارش‌ها درباره‌ی موضع فیثاغوریان معنای دقیق خود را می‌یابند. به تعبیر دقیق‌تر، در اندیشه‌ی فیثاغوریان، واحد کران‌مند، خود، لازمه‌ی ضروری‌ای برای تبیین کثرات است، زیرا اگر هیچ چیزی در هستنده‌ها واحد نباشد، آنگاه موجودات کثیر نیستند. لذا، بنابر این تلقی از ضرورت وجود واحد، کثرات کثرتی از واحدها است.^۲ در نتیجه، قول به وجود واحد محدود و متناهی زمینه‌ساز چنین استنتاج منطقی‌ای است که وضع وجود واحد مستلزم قول به وجود کثرتی از موجودات است.^۳

در اندیشه‌ی پارمنیدس، «بی‌کرانی» به‌هیچ وجه بر کمال یگانه‌ی نهایی دلالت ندارد. لذا، یگانه‌ی نهایی واحدی کران‌مند تلقی می‌شود و بی‌کرانی را طرد می‌کند. همین امر طردشده، یعنی بی‌کران، در اندیشه‌ی فیثاغوریان به‌عنوان منشأی برای کثرت و تبیین کثرات مجدداً طرح می‌گردد. این ناشی از ضرورت وجود بی‌کران و فعالیت آن در کنار واحد برای تبیین عالم‌پیدایی است. به تعبیر دیگر، «هست واحد» یا «واحد هست» پارمنیدسی، و بنابر منطق درونی اندیشه‌ی او، واحدی کران‌مند و تمام‌شده است. بنابر همین دو ویژگی است که پرسش از امر و رای واحد بایسته می‌نماید. کران‌مندی واحد، مستلزم امری و رای آن به‌عنوان «خلاً بی‌کران» است که نزد کثرت‌انگاران به‌عنوان یکی از عناصر سازنده‌ی عالم یا همان طبیعت مادی وضع خواهد شد. در اندیشه‌ی فیثاغوریان واحد نخستین نخستین الگوی حد و محدودیت است و خلاً بی‌کران چیزی جز ماده‌ی مشارک در ایجاد سایر کثرات نیست. به این ترتیب، نظام اعداد که از واحد شروع می‌شود نمونه‌ای کامل از نحوه‌ی پیدایش کثرات تلقی می‌شود. برپایه‌ی یک فرض کلان مابعدالطبیعی دیگر - یعنی این‌همانی میان اعداد و محسوسات - نظام محسوسات موجود به‌موازات نظام اعداد قابل تبیین است. به تعبیر دیگر، با تبیین دقیق مراحل پیدایش اعداد که خود مؤلفه‌های یک نظام ریاضیاتی به‌حساب می‌آیند، می‌توانیم تبیینی از پیدایش محسوسات نیز داشته باشیم. بن‌مایه‌ی فرآیند عالم‌پیدایی در اندیشه‌ی فیثاغوریان به ایده‌ی تحدید امر نامحدود برمی‌گردد. در بستر اندیشه‌ی طبیعت‌شناسان نخستین یونان، پیش‌تر از این مرحله، بی‌کران به‌عنوان ماده‌ی مابعدالطبیعی در اندیشه‌ی آناکسیماندر مطرح بوده است. راهکار تحدید چنین ماده‌ای به‌واسطه‌ی و با دخالت منطق ریاضی ابداعی تماماً فیثاغوری است. همان‌گونه که پارمنیدس، به‌واسطه‌ی منطق عقلانی مورد تأکیدش و با متمرکز ساختن این منطق، موفق به بسط مفهوم

1. Raven, 1984: 83, 85

2. Simplicius, *Physics*, 99, 13-g163. *ibid*, 97, 12-13

Malak Mohammadi

کاملی از هست/موجود واحد شده بود، در اندیشه‌ی فیثاغوریان نیز یکی از مصادیق حقیقی چنین منطق عقلانی‌ای در توسعه‌ی مفهوم پیچیده‌ای از عالم‌پیدایی به کار بسته شد. تمام این ساختار پیچیده به تعبیری چیزی جز تحدید امر نامحدود نیست و فیثاغوریان کوشش بلیغی در پیش بردن این ایده و طرح جزئیات مفصل آن داشته‌اند.

به این ترتیب، فیثاغوریان از اصل موضوع الثانی عبور می‌کنند. برای آن‌ها تمایزی میان «واحد هست الثانی» و «واحد ریاضی» نیست. برپایه‌ی همین این‌همانی در موضوع مورد پژوهش، فیثاغوریان منطق ریاضی یا همان منطق حاکم بر ریاضیات را ابزاری مفید و عقلانی برای پژوهش مابعدالطبیعی لحاظ کردند. به بیان دقیق‌تر، برپایه‌ی وضع همین این‌همانی مهم، آن‌ها کل یا عالم را به‌عنوان عدد و آنچه پدیدآمده از اعداد است تلقی کردند. این دیدگاه ابتدایی در طول تاریخ اختصاصی خویش نیازمند تبیین و تبیین‌هایی بود که به‌لحاظ تاریخی نمی‌توان همه‌ی آن‌ها را دیدگاه واحدی تلقی کنیم. اختلاف‌ها و، به بیان دقیق، تطورات مطرح‌شده در گزارش‌ها از دیدگاه فیثاغوریان را باید کوشش‌هایی برای تبیین این ادعای کلان مابعدالطبیعی دانست. اختلاف تعابیری درباره‌ی این بنیان مابعدالطبیعی فیثاغوریان وجود دارد که، مبتنی بر لوازم منطقی آن‌ها، قطعاً منجر به رویکردهای تبیینی مختلفی خواهد گشت. در ادامه‌ی این بیان اجمالی، می‌کوشیم تفصیل و تبیینی از این بنیان‌گذار شده در اندیشه‌ی فیثاغوریان ارائه کنیم.

۴.۲. تبیین کثرت: تفصیل بیان

اکنون روشن است که در اندیشه‌ی «عددمحوری» فیثاغوری، جست‌وجوی اصل منشأها و علل و عناصر، به‌گونه‌ای خاص، متمرکز بر موضوعات و متعلقات و مباحث ریاضیاتی است. نخست اینکه، در تفسیر اندیشه‌ی ایشان، باید به یاد داشت که تأکید اکیدی بر این‌همانی میان عدد و موجودات مطرح است. دوم اینکه، به تصریح گزارش‌ها، اعداد برای ایشان مفارق نیستند و مراد ایشان چیزی جز اعداد مصطلح نیست. بر این اساس، اعداد چیزی جز آنچه در نوشته و در بیان و در مصادیق محسوسشان با آن روبه‌رو می‌شویم، هیچ وجود انتزاعی دیگری ندارند. این نتیجه‌گیری، حداقل تفسیر ممکن از درک فیثاغوریان از ماهیت اعداد است. هر چند عینیت عدد/شیء به‌خودی‌خود درک مسئله‌سازی از ماهیت شیء و عدد است، اما در بازه‌ی زمانی مورد بحث تمایز مفارق/نامفارق هنوز تمایزی نابهنگام باید تلقی شود. سوم اینکه، با پذیرش اهمیت عدد به‌لحاظ مساوقت مابعدالطبیعی آن با موجودات، منطق نسبت‌های میان اعداد نیز باید یک منطق پژوهش مابعدالطبیعی لحاظ شود.

به این ترتیب، (i) وضع واحد به‌عنوان نقطه‌ی آغازین و (ii) ملاحظه‌ی منطق ریاضی به‌عنوان ابزار عقلانی پژوهش مابعدالطبیعی مستلزم یک نتیجه‌گیری نامصرح در اندیشه‌ی فیثاغوریان است.

ملک محمدی

بدیهی‌ترین نتیجه این است که فیثاغوریان میان دو نظام «عددپیدایی» و «عالم‌پیدایی» قائل به تطابق و این‌همانی هستند. آن‌ها سعی می‌کنند که این دو سطح از تبیین را به موزات هم پیش ببرند. به نظر می‌رسد که تنها برپایه‌ی چنین تبیینی می‌توان از اعداد به‌مثابه‌ی اصل‌منشأها و عناصر و علل موجودات سخن گفت. در شماری از گزارش‌ها با صراحت بیشتری بر این رویکرد تأکید می‌شود. (۱) اصل‌منشأهای ریاضیات اصل‌منشأهای تمام موجودات هستند. مقصود از اصل‌منشأهای ریاضیات همان اعداد است چون از آن‌ها یعنی ریاضیات و، به تعبیر روشن‌تر، امور ریاضی اعداد، بنابر طبیعت، نخستین‌هایند.^۲ به این ترتیب، اصل‌منشأها همان بسیط‌ترین‌ها در میان متعلق‌های ریاضی^۳ هستند و لذا اعداد به‌عنوان اصل‌منشأ تقدم دارند. با لحاظ اشتراک اصل‌منشأ در ریاضیات و موجودات، اکنون روشن می‌شود که این اصل‌منشأ موجودات چیزی جز همان عدد نمی‌تواند باشد و در اندیشه‌ی فیثاغوریان عدد به‌عنوان اصل‌منشأ در نظر گرفته شده است.^۴ (۲) در ادامه‌ی زمینه‌سازی برای مابعدالطبیعه‌ی عددمحور، کارکرد اعداد در اندیشه‌ی فیثاغوریان از اصل‌منشأ بودن فراتر رفته و گسترش می‌یابد و عدد به‌عنوان علت جوهر و علت هستی اشیا تلقی می‌شود. این نکته از این پرسش انتقادی ارسطو به‌روشنی قابل درک است؛ چگونه اعداد علل جوهر و علل هستن می‌باشند.^۵ (۳) پس از لحاظ اعداد به‌عنوان علل، باید متوقع توسعه‌ی مفهوم علل و، به تعبیر دقیق‌تر، «انحای مختلف علیت» اعداد باشیم. به این ترتیب، متوقع است که «فیثاغوریان خود عدد را اصل‌منشأ و ماده و انفعال یا تعدیل یا عوارض و فعلیت یا داشته‌ی موجودات» بدانند.^۶ این تعبیر مشتعل بر ارجاع علل فاعلی و مادی^۷ و صوری و به‌تعبیری علت‌غایی به عدد است.

این تعابیر عام ارسطو در شماری دیگر از گزارش‌ها تفصیل شایان توجهی می‌یابند و دقت در آن‌ها می‌تواند به درک درست‌تری از اندیشه‌ی فیثاغوریان بینجامد. در سایر گزارش‌ها، اختلاف تعابیر نسبت به تعابیر تخصصی ارسطو روشن‌تر و ملموس‌ترند. مهم‌ترین اختلافات موجود را می‌توانیم چنین دسته‌بندی کنیم. الف) «این‌همانی» اعداد و موجودات، مانند «کل سماوات ... عدد است (ἅπαντα ἀριθμὸν...)»^۸، «موجودات را عدد می‌گویند»^۹؛ ب) «از» اعداد بودن موجودات، مانند «اشیا از (ἐξ) اعداد موجود هستند»^{۱۰}؛ «موجودات از اعداد...»^{۱۱}، «کل سماوات از اعداد است»^{۱۲}، «خود چیزها از

1. Aristotle, *Meta* 985 b 24-262. Aristotle, *Meta* 985 b 26-27

3. Ross, 1924 (v. 1): 143

4. Aristotle, *Meta* 986 a 15-165. Aristotle, *Meta* 1092 b 8-96. Aristotle, *Meta* 986 a 15-17; 58 [45] B 57. Aristotle, *Meta* 986 a 1-28. *ibid*, 986 a 39. *ibid*, 1083 b 1710. *ibid*, 1083 b 18-1911. *ibid*, 1090 a 23-2412. *ibid*, 986 a 21

Malak Mohammadi

اعداد هستند؛^۱ ج) «تشکیل» یا «جمع آمدگی» موجودات و اشیا از اعداد، مانند «عدد دیگری و رای همان عددی که از آن عالم جمع آمده (συνέστηκεν) نیست»^۲، «عالم را از اعداد تشکیل می دهند (συντιθεῖσι)»؛^۳ د) تعبیر «تجمیع»، مانند «تجمیع (συγκείμενα) اجسام از اعداد»؛^۴ ه) تعبیر «ساخته شدن»، مانند «ساختن (ποιεῖν) اجسام طبیعی از اعداد»؛^۵ و) یا تعبیر «همه چیز را به اعداد ارجاع می دهند»؛^۶ ز) یا تعبیر «مطابق (κατὰ) عدد [بودن] موجودات سماوی و پدیدآمده‌ها، (ἀνάγουσι) از ابتدا و اکنون»؛^۷ ح) یا تعبیر «تقلید بودن (μιμήσει) موجودات از اعداد»؛^۸ ط) در عام‌ترین تعبیر ارسطویی، فیثاغوریان خود عدد (οὔτοι τὸν ἀριθμὸν) را اصل منشأ و ماده و انفعال یا تعدیلات و عوارض و فعلیت یا داشته‌ی موجودات دانسته‌اند (νομίζοντες).^۹

بنابراین، درک فیثاغوریان از اعداد به هیچ وجه هم‌ساز و مطابق با تلقی معمول از اعداد نیست. در عبارات مختلفی تأکید شده است که اعداد فیثاغوریان انتزاعی و مفارق نیستند. لذا، باید اعداد فیثاغوریان را، به تعبیر معمول در مابعدالطبیعه، «عینی» دانست، هر چند این اصطلاح و مفهوم توسط خود ایشان مورد اشاره نبوده است. درک کنونی ما برپایه‌ی تمایز مفارق/نامفارق جایی برای چنین برداشت فیثاغوری‌ای از اعداد نمی‌گذارد، درحالی‌که در فضای فکری زمانه‌ی فیثاغوریان چنین تمایزی مطرح نبوده است. از سوی دیگر، اگر فرض کنیم که ذهن فیثاغوری درگیر به اصطلاح آنچه چیزها با «آن» شمرده می‌شوند باشد و اصطلاح مفارق را نیز نداشته باشد، راهی جز تعبیری مسئله‌ساز درباره‌ی ماهیت اعداد نداشته است. بر این اساس است که به تعبیر ارسطو در تلقی فیثاغوریان «اعداد همان (τοῦτον) [اعداد] ریاضی هستند»^{۱۰} که «البته جدا شده (κεχωρισμένον) نیستند»^{۱۱} یا «عدد را جدا (χωριστὸν) نمی‌دانند»^{۱۲} یا تصریح به اینکه بنابر تلقی فیثاغوریان «رای همان عددی که عالم از آن تشکیل یافته است عدد دیگری نیست»^{۱۳}.

اکنون می‌توان نتیجه گرفت که، به واسطه‌ی تأکید بر انحصار وجود اعداد به اعداد عینی، منطق مورد نیاز برای تبیین عالم‌پیدایی نیز فراهم می‌شود. به تعبیر دقیق‌تر، اگر اعداد عینی هستند و به جز این اعداد دیگر وجود ندارد، منطق حاکم بر این اعداد عینی همان منطق حاکم بر آنچه عینی

1. ibid, 987 b 28

2. ibid, 990 a 21-22

3. Aristotle, *Heavns* 300 a 14-16; *Metaphysics*, 1080 b 16-19

4. Aristotle, *Metaphysics*, 1083 b 11

5. ibid, 1090 a 32

6. ibid, 1036 b 12

7. ibid, 990 a 19-21

8. ibid, 987 b 11-14

9. ibid, 986 a 15-17

10. Aristotle, *Meta* 1083 b 12-13

11. ibid, 1080 b 18

12. ibid, 1083 b 10-11; 1090 a 23-24

13. ibid, 990 a 21-22

ملک محمدی

و واقعیت است باید باشد. در نتیجه، با تبیین و، به تعبیر دقیق‌تر، ساختن نظام ریاضیاتی مبتنی بر این اعداد، مستقیماً و در عین حال، نظام عالم‌پیدایی نیز ترسیم و تبیین می‌گردد. «این همانی» مورد نظر فیثاغوریان درباره‌ی اعداد و موجودات به آن‌ها اجازه می‌دهد که منطق واحدی را پایه‌گذاری کنند. این منطق، چه در نظام عددپیدایی و چه در نظام عالم‌پیدایی، در دو مسیر موازی و به تعبیری این‌همان منجر به پیدایش نظام اعداد و نظام عالم می‌شود. نظام اعداد و نظام عالم، به واسطه‌ی وابستگی به یک منطق عقلانی بنیادین پژوهش، دو منظر از یک واقعیت یا همان «واقعیت واحد» هستند که به هیچ وجه وجود کثرات را نفی نمی‌کند. همان‌گونه که در تفکر پارمنیدس، با پی‌گیری منطق هست بودن، وجود کثرات مشهود نمی‌شود، در اندیشه‌ی فیثاغوریان، با پی‌گیری منطق ارائه‌شده و از طریق استدلال، کثرات پذیرفته می‌شوند. تبیین و برسازی چگونگی توضیح پیدایش کثرات در اندیشه‌ی فیثاغوریان، که در پی می‌آید، خود قوی‌ترین شاهد برای تفسیر ارائه‌شده در اینجاست که در ادامه و به اقتضای مجال این نوشتار پی‌گیری خواهد شد.

ارسطو در برابر کسانی که «همه [چیزها را] به عنوان [آنچه] از یک طبیعت [ماده] هست»^۱ می‌پندارند به فیثاغوریان به عنوان «فائلان به کثرت عناصر طبیعت»^۲ اشاره می‌کند. پیش‌تر دیدیم که، با نظر به واحد - چه ورای آن قائل به وجود چیزی باشیم یا نه - و با پذیرش حد برای واحد، حداقلی از کثرت اثبات می‌شود. به این ترتیب، واحد محدود دارای حد است و می‌توانیم از آنچه ورای حد آن است پرسش کنیم. فیثاغوریان پاسخ به این پرسش که ورای واحد کران‌مند چه چیزی هست را سرنوشت‌ساز تلقی می‌کردند. لذا، از ابتدا باید به گونه‌ای به کثرت در منشأ قائل باشیم. آن‌ها در شماری از تعابیر، طبیعت مادی را تنها واحد معرفی کرده‌اند و در شماری دیگر از تعابیر از عناصر عدد سخن گفته شده است. این اختلاف درباره‌ی واحد یا کثیر دانستن طبیعت مادی می‌تواند ناشی از این باشد که فیثاغوریان متقدم در قول به اینکه «همه از واحد هستند»، به گونه‌ای تلویحی، متقابل آن را دارای شأن عنصرگونه لحاظ نمی‌کردند و تبیین کل یا همان همه‌ی موجودات را با ارجاع به واحد کافی می‌دانستند. خواهیم دید که این گروه از فیثاغوریان در هر دو تبیین عددپیدایی و عالم‌پیدایی ضرورتاً مؤلفه‌ی خلأ بی‌کران را وارد می‌ساختند. اما در فیثاغوریان متأخر این شأن تلویحی امر ورای واحد صراحتاً بیان و به عنوان عنصری در کنار واحد تلقی می‌شود.

عناصر یا همان اعداد شأن ماده‌ی مابعدالطبیعی یا همان چیزی را دارند که سایر چیزها از آن پدید می‌آیند و، بنابر توصیف‌های بالا از ماهیت اعداد، چنین برداشتی کاملاً موجه است. لذا، به تعبیر ارسطو، فیثاغوریان ذیل ایده‌ی ماده (ὕλη) عناصر را نظم داده‌اند، زیرا از این عناصر - به تعبیر

1. ibid, 986 b 10-11

2. ibid, 986 b 6

Malak Mohammadi

دقیق‌تر، اعداد - به‌مثابه‌ی موجودها، جوهر موجودات جمع آمده^۱ و شکل می‌گیرد (συνεστάναι) (και πεπλάσθαι).^۲ به این ترتیب، اصل منشأ یا ماده این همان با اعداد است. در کنار این اصل منشأ، اصل منشأ دیگری نیز وجود دارد و، ناظر به همین دو اصل منشأ، ارسطو به این نکته اشاره می‌کند که «خود نامحدود و [خود] واحد (τὸ ἄπειρον καὶ αὐτὸ τὸ ἓν)» و، به تعبیر جزئی‌تر، «عدد جوهر [به معنای اصل منشأ] همه‌چیز است».^۳ در تبیین چگونگی پیدایش کثرت برپایه‌ی این عناصر، بنابر منابع موجود، ناگزیر به پذیرش حداقل دو روایت تاندازه‌ای متفاوت درباره‌ی دیدگاه‌های فیثاغوریان هستیم و باید میان دیدگاه فیثاغوریان متقدم و فیثاغوریان متأخر تمییز گذاشت.

مطابق روایت نخست از اندیشه‌ی فیثاغوریان، آن‌ها را می‌توان به‌گونه‌ای قائل به یگانه‌انگاری درباره‌ی اصل منشأ عالم دانست. «عدد از واحد (ἐκ τοῦ ἑνός) است»^۴ و «واحد اصل منشأ همه‌چیز است».^۵ در برابر این واحد و به‌عنوان متقابل با آن، خلأ بی‌کران قرار دارد که، در اصطلاح‌شناسی فیثاغوریان متأخر، عنوان دوی نامتعیّن را دریافت کرده است: «دوی نامتعیّن (τὴν δ' ἄορίστον) (δύαδα) [که] ماده‌ی کثرت (τὸ ὑλικὸν πλῆθος) است».^۶ علاوه بر تصریح پیش‌گفته‌ی سیمپلیکیوس، در برخی گزارش‌ها نیز از اصل تعلیم «وجود بی‌کران و رای واحد» چنین تعبیر شده است: «چیزهایی از دوی نامتعیّن [پدید می‌آیند]. مانند مکان و خلأ و بی‌کران».^۷ در ادامه، تئوفراستوس توصیف دقیق‌تری از این تعبیر ارائه می‌کند. او علاوه بر روشن کردن مفهوم بی‌کران متقابل با واحد، بر ضرورت وجود متقابل‌ها در اندیشه‌ی فیثاغوریان تأکید می‌کند. در گزارش تئوفراستوس، تقابل نخستین، بنابر روایت متقدمین، با وجود متقابل‌ها در روایت متأخرین خلط نشده است. به تعبیر او، فیثاغوریان برپایه‌ی درکی از «یک» تقابل بنیادین سایر تقابل‌ها را به آن باز می‌گردانند. این تقابل بنیادین عبارت است از ساختن تقابلی میان دوی نامتعیّن و واحد، دوی بی‌کران و مشوّش و بالکل بی‌شکل بنابر خود (τὸ ἄπειρον) (καὶ τὸ ἄτακτον καὶ πᾶσα ... ἀμορφία καθ' αὐτήν) که طبیعت کل یا عالم بدون آن شدنی نیست. لذا، در اندیشه‌ی فیثاغوریان، اصل منشأها متقابل هستند ... و جوهر کل [چیزها] از (ἕξ) متقابل‌ها و مبتنی بر (<ἓν>) متقابل‌هاست.^۸ در زمان ارسطو و تئوفراستوس تمایز خلأ/هوا مطرح بوده است و امکان خلط میانشان وجود نداشته است. لذا، یکی از بروزهای نامحدود که واحد در آغاز آن را تنفس

1. συνίστημι, also συνεστάνω (συνεστάναι; verb perf inf act): set together, combine, associate, unite, put together, organize, frame, make solid or firm, brace up, to be connected or allied, to be composed (LSJ).

2. ibid, 986 b 6-8

3. ibid, 987 a 13-19

4. ibid, 986 a 20-21

5. Simplicius, *Physics*, 181, 10-11, 17, 20, 22-23, 27

6. Plutarchi, *De physiciis*, 1, 7, 11

7. Theophrastus, *Metaph*, 6 b 1

8. Theophrastus, *Metaph*, 11 b 12

ملک محمدی

می‌کند، باید همین خلأ باشد. با لحاظ توضیحات پیش گفته، گزارش ارسطو، هنگامی که سخن در باب وضع بی‌کران به عنوان اصل منشأ تمام موجودات در اندیشه‌ی فیثاغوریان و افلاطون است، کاملاً درست می‌نماید. به تعبیر ارسطو در اندیشه‌ی فیثاغوریان «بی‌کران» بنابر خود (καθ' αὐτό) هست و نه عرضی برای چیزی دیگر، یعنی جوهری (οὐσίαν) که خود بی‌کران است. فیثاغوریان این بی‌کران را در محسوس‌ها می‌دانند... بیرون اورانوس بی‌کران هست.^۱ در نتیجه، الحاق توصیف «دو» به نامتعیّن یا به بی‌کران، که یکی از عناصر مادی برای تبیین عالم‌پیدایی است، در دیدگاه متقدمین یا قائلین به روایت نخست از اندیشه‌ی فیثاغوریان نابهنگام است. این الحاق را باید ناشی از عقایدنگاری‌های متأخر درباره‌ی فیثاغوریان متقدم دانست. به بیان دقیق‌تر، در روایت نخست از اندیشه‌ی فیثاغوری به صورت ایجابی تنها وضع واحد را داریم. این وضع که همراه نقد واحد پارمنیدسی است در نهایت به پذیرش تلویحی بی‌کران و رای واحد می‌انجامد و از این بی‌کران با تعبیر مختلفی یاد می‌شود. تقابل میان واحد و بی‌کران و رای آن، در مراحل بعدی اندیشه‌ی متأخرین، منشأ پذیرش شمار دیگری از متقابل‌های نخستین شد. از جمله‌ی این تقابل‌های متأخر تقابل میان واحد و دو است. با این توصیف، الحاق دو به بی‌کران نخستین و متقابل با واحد در اندیشه‌ی نخستین فیثاغوریان الحاقی ثانوی است. روایت‌گران اندیشه‌ی فیثاغوریان با این الحاق کوشش کردند که تقابل‌های موجود در روایت فیثاغوریان متأخر را به تقابل نخستین در روایت فیثاغوریان متقدم نزدیک کنند.

اما در روایت دوم از اندیشه‌ی فیثاغوریان، از ابتدا و صریحاً دو عنصر مادی مورد نظر آن‌ها در کنار هم مطرح می‌شوند. به تعبیر ارسطو و با لحاظ اینکه خود عدد طبیعت مادی برای تمام چیزهاست، از عناصر (στοιχεῖα) عدد سخن به میان می‌آید و علیرغم اینکه این عناصر همان محدود و بی‌کران معرفی می‌شوند، اما این دو عنصر این همان با زوج و فرد انگاشته می‌شوند.^۲ برای این یک‌سان‌سازی بی‌کران با زوج، تبیین‌های مختلفی ارائه شده است^۳ که همین نکته نشان‌گر اختلاف بسیار در میان تفاسیر است. با لحاظ همین نکته، اکنون درک بهتری از این تعبیر کلی سیمپلیکیوس خواهیم داشت که واحد و طبیعت متقابل آن دو عنصر برترین [موجودات] اند.^۴ گاهی نیز از اصطلاح اصل منشأ به جای اصطلاح عنصر استفاده شده است. به تعبیر ارسطو، فیثاغوریان دو اصل منشأ دارند، یعنی محدود یا واحد (τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἕν) و بی‌کران، و خود نامحدود و خود واحد جوهر چیزها هستند. به همین دلیل است که عدد جوهر (τὴν οὐσίαν) همه‌چیز است.^۵

1. Aristotle, *Phys*, 203 a 6-7

2. Aristotle, *Meta* 986 a 17-19

3. Raven, 1984: 131

4. Simplicius, *Physics*, 181, 10-13; 23-24

5. Aristotle, *Meta* 987 a 13-19

۴.۳. عدد/عالم‌پیدایی

بنابر ملاحظات پیشین می‌توان نتیجه گرفت که برپایه‌ی چنین تلقی‌ای از عناصر یا همان اعداد به‌عنوان ماده‌ی بنیادین عالم است که فیثاغوریان با باور به «این‌همانی» بنیادین عددپیدایی و عالم‌پیدایی به تبیین واقعیت می‌پردازند. اشاره‌ای اجمالی به این این‌همانی موردنظر - یعنی موازات و تطابق روایت عددپیدایی با روایت عالم‌پیدایی - را در یک تعبیر موجز ارسطو می‌توان یافت. به بیان ارسطو، «بی‌کران زوج است، زیرا با گرفته‌شدن ($\epsilon\nu\alpha\pi\omicron\lambda\alpha\mu\beta\rho\nu\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$) و محدودشدن ($\pi\epsilon\rho\alpha\nu\nu\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$) به‌وسیله‌ی فرد، بی‌کران را برای موجودات فراهم می‌کند. نشانه‌ی این چیزی است که برای اعداد رخ می‌دهد»^۱. ملاحظات بسیار مفصل و پیچیده‌ای درباره‌ی این فقره مطرح است اما در اینجا دقت نسبت به دو نکته در اندیشه‌ی فیثاغوریان، که مرتبط با بحث محوری نوشتار پیش‌روست، اهمیت بسیاری دارد. نخست اینکه در این قطعه دو ایده‌ی (الف) نظم به‌عنوان آنچه ناشی از حد و محدودیت است و (ب) بی‌نظمی به‌عنوان آنچه برخاسته از آنچه فاقد حد است یا بی‌کران است به‌صراحت مطرح می‌شوند. این هر دو «عناصر» در تشکیل اعداد و سلسله‌ی پدیدآمده از اعداد، به‌عنوان عناصر، حضور دارند. دوم اینکه در این فقره فرآیند واحدی از دو منظر عالم‌پیدایی و منظر ریاضیاتی مورد توصیف است، اما چون اشیا «همان» اعداد هستند، این تمایز صرفاً منطقی است. در هر دو منظر یا، به‌تعبیر بهتر، در هر دو تبیین، واحد محدود وضع شده و مسئول پیدایش و برآمدن سایر چیزهاست. اما فیثاغوریان با آگاهی نسبت به نقصان مفهوم واحد محدود پارمیدسی و وراي تبیین‌ناشده‌ی این واحد، از بی‌کران یا خلاً وراي واحد محدود در تبیین کثرات یاری‌جسته و آن را به‌عنوان مؤلفه‌ای اجتناب‌ناپذیر در تبیین عالم‌پیدایی مطرح می‌کنند. ادراک خلاً به‌عنوان آنچه جداسازنده و متمایزسازنده است^۲ در پرتو چنین بصیرتی ممکن می‌شود. ایده‌ی اصلی در بنیان این اندیشه را باید کوششی بدانیم برای ارائه‌ی تبیینی از فرآیند تحدید یا تعیین برای امری که نامحدود و نامتعیّن یا بی‌کران لحاظ شده است. این پژوهش در اندیشه‌ی فیثاغوریان با استمداد از منطق ریاضی یا منطق حاکم بر ریاضیات و این همان کردن آن با منطق هست بودن واقعیت پی‌گیری شده است.

نتیجه‌گیری

دیدیم که، بنابر دیدگاه فیثاغوریان، وضع کردن و تأکید بر عنصر یا اصل منشأ بودن اعداد برجسته‌ساختن وجه مابعدالطبیعی آن‌هاست. لذا، فیثاغوریان نیز هم‌چون سایر فلاسفه‌ی پیش‌سقراطی، تمام موجودات

1. Aristotle, *Physics*, 203 a 10-13

2. Aristotle, *Phys*, 213 b 24-25; 58 [45] B 30

ملک محمدی

را به طبیعت مادی معینی ارجاع می‌دادند. بر این اساس، می‌توانیم تبیین نسبت میان اشیا را، بر پایه‌ی نسبت میان اعداد این همان با آن‌ها، پیشرفتی قابل ملاحظه در بسط و توسعه‌ی تبیین مابعدالطبیعی ساختار و ماهیت موجودات بدانیم. اکنون روشن است که مقصود از فرآیند منجر به وضعیت کنونی در عالم یا همان عالم‌پیدایی چیزی جز تبیین چگونگی محدودیت محدود - یعنی هر یک از تمام موجودات - توسط حد نیست. فیثاغوریان بنابر وجه دینی تعالیمشان واحد را اصل بنیادین می‌دانستند، هر چند بی‌کران و رای آن را برخلاف الثانیان انکار نمی‌کردند. بی‌کران برای آن‌ها فی‌نفسه فاقد ارزش بود. اما، در کنار واحد اصل، عنصر مشارک در عالم‌پیدایی قرار گرفت. بی‌کران که دلالت بر عدم تعیین مطلق دارد، با ذیل حد یا واحد قرار گرفتن، شروع به تعیین‌هایی می‌کند یا، به تعبیر دیگر، این بی‌کران نیست که ذیل حد قرار می‌گیرد، بلکه حد یا واحد است که بی‌کران را به درون می‌کشد. این تحدید نامحدود به وسیله‌ی حد اساسی‌ترین ایده‌ی فیثاغوری در تبیین مفهوم یک فرآیند و شدنی بنیادین در جریان عالم‌پیدایی است. منطق توسعه‌ی این تحدید نامحدود به وسیله‌ی حد همان منطق توسعه‌ی ریاضی است. توسعه‌ی ریاضی بر پایه‌ی اعداد است. هنگامی که اعداد را همان چیزها و اشیا بدانیم، منطق توسعه‌ی ریاضی به‌عنوان منطق توسعه و بسط عالم، یا همان عالم‌پیدایی تحول می‌یابد. به این ترتیب، عالم‌پیدایی، به معنای عام یک فرآیند و شدنی بنیادین در اندیشه‌ی فیثاغوریان، مضمون و محتوای اصلی خود را در وجهی بنیادین، از منطق حاکم بر ریاضیات وام می‌گیرد و به تعبیر ارسطویی این چیزی جز تقدم اعداد^۱ و لذا ارجاع تمام چیزها به اعداد^۲ نیست.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

1. Aristotle, *Meta* 986 a 12. *ibid*, 1036 b 12

- H. Diels and W. Kranz, (1960) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin.
- H. Diels, (1879) *Doxographi Graeci*, Berlin.
- Bekker, I. (1831) *Aristoteles Graece*, 4 vols, Berolini Apud Georgium Reimerum.
- Theophrastus *On First Principles* (known as his *Metaphysics*), Dimitri Gutas, 2010, Brill.
- Simplicius, in Ph. = in *Aristotelis Physica commentaria*, ed. H. Diels, CIAG ix - x, Berlin 1882-95.
- Beck, C.D., ed. (1787), *Plutarchi De physicis philosophorum decretis libri quinque*, Leipzig.
- Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, edited with introduction by Tiziano Dorandi, Cambridge University Press 2013.
- Guthrie, W. K. C. (1962), *A History of Greek Philosophy*, The earlier Presocratics and the Pythagoreans, v. 1, Cambridge University Press.
- Zeller, E. (1881), *A History of Greek Philosophy*, from the earliest period to the time of socrates, with a general introduction, Translated by Alleyne, S. F. in 2 volumes, London.
- Raven, J. E. (1948), *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge at the University Press.
- Ross, W. D. (1924) *Aristotle's Metaphysics: A Revised Text with Introduction and Commentary*, 2 vols, Oxford.
- Cornford, F. M. (1922) *Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition*, The Classical Quarterly, Vol. 16. No. 3/4. pp . 137- 150
- Henry George Liddell, Robert Scott, Henry Stuart Jones and Roderick McKenzie. *Greek-English Lexicon (L S J)*, first edition 1843, ninth edition 2007, Oxford University Press.