

دبلیو. کی. سی. گاتری

تاریخ فلسفہ یونان

(۱)

آغاز. تالس

مہدی قوام صفری



تاریخ فلسفہ یونان

(۱)

آغاز. تالس

دبلیو. کی. سی. گاتری

ترجمہ می مہدی قوام صفری



انشارات فکر روز



تهران، کریمخانزند، آبان شمالی، خیابان ۱۲، شماره ۲۲

تاریخ فلسفه‌ی یونان

(۱) آغاز - تالس

دبلیو. کی. سی. گاتری

ترجمه‌ی مهدی قوام صفری

چاپ اول، ۱۳۷۵

چاپ و صحافی: سوره

تیراژ: ۳۳۰۰ نسخه

تلفن پخش ۸۳۷۵۰۵

بها در سراسر کشور ۴۰۰ تومان

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

شابک: X-۳۸-۵۸۳۸-۹۶۴-X 964-5838-38-X ISBN:

۷	سخن ناشر
۹	پیش‌گفتار
۱۷	یادداشتی درباره‌ی منابع
۲۱	کوتاه‌نوشت‌ها
۲۵-۶۵	بخش اول / مقدمه و خلاصه
۶۷-۹۰	بخش دوم / آغاز فلسفه در یونان
۹۱-۱۴۸	بخش سوم / ملطیان
□ ۱۰۵ /	الف. مقدمه / ۹۳ □ ب. تالس / ۱۰۳ □ (۱) تاریخ: کسوف / ۱۰۵ □
	(۲) خانواده / ۱۱۲ □ (۳) شخصیت سستی / ۱۱۳ □ (۴) ریاضیات /
	۱۱۷ □ (۵) آب به مثابه «اصل»: وحدت همه‌ی اشیاء / ۱۱۹ □ (۶)
	سرآغازهای اسطوره‌ای / ۱۲۶ □ (۷) تبیین‌های عقلانی / ۱۳۱ □ (۸)
	خود متغیر و حیات: هیلوزوئیسیم / ۱۳۴ □ (۹) وحدت هستی: علم و
	اسطوره / ۱۴۳ □
۱۴۹	یادداشت اضافی: آب و «زندگی»

سخن ناشر

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

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

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

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

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

پیش‌گفتار

این کتاب جلد اول مجموعه‌ای است که هیئت رئیسه‌ی انتشارات دانشگاه کمبریج انتشار آن را عهده‌دار شده است. آنها، نخست، به این نتیجه رسیدند که جای تاریخ فلسفه‌ی یونان باستان در مقیاسی وسیع به زبان انگلیسی خالی است. تنها تاریخ موجود از این دست، ترجمه‌ی کتاب چهار جلدی *Theodor Gomperz* گمپرتس به نام *Greek Thinkers* یونان است، که گمپرتس آخرین جلد آن را در ۱۹۰۹ تمام کرده است. این کتاب در زمان خود هر چند اثری ارزشمند و گاهی استدلالی بود، اما در خلال نیمه‌ی دوم قرن، پژوهش‌های مفصل فراوانی انجام شده است که همه‌ی زوایای زمینه‌ی بحث را فرا گرفته و در بعضی مواضع، طرح و نگرش آن را به طور بنیادین تغییر داده است.

ثانیاً، نظر هیئت مدیره‌ی انتشارات این بود که کتب تاریخ

فلسفه‌ای که انتشارات در گذشته منتشر کرده است، از آنجایی که به دست افراد مختلف نوشته شده است، ایرادهایی دارد و بهتر است کل تاریخ فلسفه‌ی یونان حاصل فکر واحدی باشد.

خواست سوم آنها این بود که تاریخ جدید طوری نوشته شود که نیازی به یونانی دانستن خوانندگان آن نباشد.

من به خطیر بودن این وظیفه و جسارت خود در پذیرفتن درخواست اعضای هیئت مدیره آگاهی دارم. مشکلات این کار، عکس مشکلاتی است که پیشگامان داشته‌اند. این تاریخ از آنجا که مطالعه‌ای آغازین نیست با موضوعی سر و کار دارد که جزئیات آن را بارها بررسی کرده‌اند. آنچه مورد حاجت است (که البته در مورد حاجت بودن آن نیز مناقشه کرده‌اند) این است که شرحی جامع و نظام‌مند از دیدگاه‌های مخالف محققین معتبر ارائه شود تا داوری درباره‌ی دیدگاه‌های آنها و میانجی‌گری در بین آنها را ممکن سازد و معقول‌ترین نتایج را به صورتی واضح و خواندنی ارائه کند. ویژگی‌هایی که برشمردم به اندازه‌ی پیشگام بودن و حس معقول و داوری و پشتکار مطلوب داشتن، خلاقیت و هوش نمی‌خواهد.

با وجود این، پرتو افکندن بر ذهن یونانی، علاوه بر آن، مستلزم قدرت تصور و همدلی و بصیرت است. و این به معنای وارد شدن در اندیشه‌ی مردانی است که در تمدنی با فاصله‌ی زمانی و مکانی زیاد با ما تربیت شده‌اند و به زبانی بیگانه سخن گفته و نوشته‌اند. برای بعضی از آنها، هر چند آنها را فیلسوف می‌نامیم، نه تنها عقل بلکه حتی شعر و اسطوره و الهام الهی راه‌های نیل به حقیقت است. مترجم آنها باید

محققی باشد که با ظرافت‌ها و اشارات زبان یونانی آشناست و قادر است نحوه‌ی استفاده‌ی فیلسوف از این زبان را با زبان نویسندگان غیر فلسفی شعر و نثر یونانی، مقایسه کند و در جایی که روش‌های جدید نقادی فلسفی به توضیح مطلب یاری می‌رساند، او باید از این روش‌ها نیز استفاده کند، و در عین حال باید از تمایل به سیر خلاف روند تاریخ و به هم زدن ترتیب تاریخی در امان بماند.

چنین محقق ایده‌آلی وجود ندارد. من با توجه به این محدودیت‌ها درباره‌ی خودم هیچ ادعایی ندارم: فقط امیدوارم آگاهی روشن و دقیق از حالت ایده‌آل، موجب فروتنی سزاوار شود و به شخص کمک کند تا کمتر به طور غم‌انگیزی از حقیقت دور گردد. حقیقت این است که هیچکس نمی‌تواند بر کل نوشته‌های موجود در این موضوع - از زمان مفسران یونانی تا امروز - احاطه پیدا کند. از این رو امیدوارم انتخاب من از منابع، چندان دلبخواهی و ناکافی نباشد، و مرا با یکی از حساس‌ترین منتقدان جدید پیوند دهد که اینگونه نوشت: «هر چند کار منصفانه بر روی این آثار مکتوب تخصصی با این حجم زیاد، خود به خود به شدت مطلوب است، اما به نظر می‌رسد این موضوع اهمیت بسیار دارد که در حیات خود من به انجام رسد.»^۱

خواننده‌ی تازه کار در این موضوع باید بداند که در دوره‌ی قدیم، که در این جلد بدان می‌پردازیم، یعنی از آغاز قرن ششم تا نیمه‌ی قرن پنجم پ. م، به طور کلی هیچ خط فاصلی بین فلسفه، الهیات، کیهان‌شناسی و جهان‌شناسی، ستاره‌شناسی، ریاضیات، زیست-

1. Hermann Fränkel, preface to *Dichtung und Philosophie* (translated).

شناسی و علوم طبیعی وجود نداشته است. از این رو، اصطلاح فلسفه باید به معنایی بسیار وسیع گرفته شود، هر چند نه وسیع تر از آنکه در اروپای پیش از قرن هفدهم میلادی تا قرن پنجم پ. م مرسوم بود و شامل تاریخ و زمین شناسی و طب می شد. در این کتاب، این مطالب فقط به طور استطرادی مطرح شده است و هدف ما بیشتر فهمیدن کسانی خواهد بود که همه‌ی طبیعت را زمینه‌ی کار خود قرار دادند و کوشیدند اصل آن را تعیین کنند و اجزای تشکیل دهنده‌ی آن را نشان دهند و اصل سرنوشت زندگی انسانی و جایگاه آن در کل جهان را (خواه با انگیزه‌های دینی و خواه نه) ارائه کنند. درست است که نویسندگان علم طب با این تئوری‌های گسترده موافق شدند - تئوری‌هایی که این نویسندگان آنها را به سبب تکیه بر اصول کلی به جای پژوهش‌های تجربی نقد می کردند - با این حال در این جا کنش و کنش متقابل وجود داشت، و از این رو آشنایی با نوشته‌های پزشکی برای درک فیلسوفان ضروری است. از سوی دیگر، بسیاری از آنچه ممکن است امروزه تئوری فلسفی - اخلاقی و سیاسی، منطق و معرفت شناسی - لحاظ شود، در آن دوره یا کلاً نبوده است یا فقط حالت ابتدایی داشته است.

اهمیت نوشته‌های مربوط به کیهان شناسی ها و خداشناسی های اسطوره‌ای - هسیود، ارفئوس، فرسودس و دیگران - در مقام طلّیعه داران فیلسوفان، و وجود توسعه از اشعار اسطوره‌ای به سوی اندیشه‌ی عقلانی، در زمان‌های اخیر، بیش از پیش روشن تر شده است. ممکن است خوانندگانی که از روشنگری مطالعات مربوط به اسطوره نگاران در

مورد ایده‌های فیلسوفان قدیم آگاهی دارند از این که چند فصل مقدماتی به تأثیر جامع این اسطوره‌نگاران اختصاص نداده‌ایم، شگفت‌زده و ناراحت شوند. با این حال، امیدوارم مطالعه‌ی فصول مربوط به خود فیلسوفان نشان دهد که از این جنبه غفلت نکرده‌ایم. انتخاب این روش دشوار بود، اما متقاعد شدم که این بهترین روش است؛ یعنی این که بهتر است، فی‌المثل، این مسئله که اندیشه‌های تالس و آناکسیمنس تا چه اندازه با اسطوره‌های مردم هم‌عصر خود و اسطوره‌های مصری و شرقی آمیخته است، در ارتباط مستقیم با خودشان بحث شود نه قبل از آنها.

قصد من این است که *Deo Volente* این تاریخ شامل تمام دوره‌ی یونانی، و از جمله نوافلاطونیان و اسلاف شناخته شده‌ی آنها باشد. (خبردار شدم که انتشارات در صدد است این تاریخ را به وسیله‌ی دیگران ادامه دهد.) خیال داشتم پیش از سقراطیان را در یک جلد تمام کنم، اما دریافتم که از آغاز تا هراکلیتوس، با شرح جامعی درباره‌ی فیثاغوریان، خود باید یک جلد باشد تا حجم کتاب بیش از اندازه‌ی متعارف زیاد نشود. هر چند این بدان معناست که وظیفه‌ی بزرگی در پیش روست، اما من از این وضع کتاب دفاع نمی‌کنم. نوشته‌های مختصر عالی در این مورد وجود دارند و اضافه کردن بر تعداد آنها توجیه‌ناپذیر است. امیدوارم دانشجویان طالب فیلسوف یا مکتب یا دوره‌ای خاص، در مطالب بخش‌های مجزای این کتاب جهت‌گیری کافی برای نقطه‌ی شروع پژوهش‌های خود بیابند.

از برای استفاده‌ی محققان دوره‌ی کلاسیک، اصطلاحات و

عبارات یونانی را حذف نکرده‌ام، اما از برای رعایت دیگران، آنها را به پانوشت‌ها محدود کرده‌ام، مگر این که ترجمه کنم. کوشیده‌ام تا درباره‌ی این پانوشت‌ها از اصلی پیروی کنم که دکتر ادگار ویند Edgar Wind تشریح کرده و گفته است که آنها «به عنوان مبادی بحث ضروری، اما برای فهمیدن آن غیر ضروری‌اند»^۱.

در یادداشت‌ها، به کتاب‌ها فقط با عنوان مختصرشان و به مقالات فقط با دوره و تاریخ و صفحه ارجاع داده شده است. در کتاب‌شناسی، فهرست کاملی از کتاب‌ها و مقالات مربوط را آورده‌ام. مجموعه‌ی شاخص متون یونانی مربوط به پیش از سقراطیان عبارت است از مجموعه‌ی دیلز Diels، که کراتس آن را دوباره ویرایش کرده است (به اختصار DK)، و در صفحات آینده دائماً به این مجموعه ارجاع داده شده است. در این مجموعه در مورد هر فیلسوف، متن‌ها به دو بخش تقسیم می‌شوند: بخش نخست (A) مشتمل است بر اظهار نظرها، یعنی، شرح‌های مراجع بعدی یونانی درباره‌ی زندگی و آموزه‌ها، و شاید نوشته‌های خود فیلسوف؛ و در بخش دوم (B) آنچه به عقیده‌ی ویراستاران اقوال اصیل خود فیلسوف است، جمع‌آوری شده است. من در این کتاب قبل از شماره‌ی فقره‌ای از (B) واژه‌ی «پاره» آورده‌ام، اما برای فقرات دیگر حرف «A» را حفظ کرده‌ام.

از آقای اف. ایچ. سندباخ F. H. Sandbach و پروفیسور ایچ. سی. بالدری H. C. Baldry تشکر می‌کنم. آقای جی. اس. کریک G. S. Krik متن تایپ شده‌ی این جلد را خوانده است، از ایشان نیز تشکر

1. Preface to *Pagan Mysteries in the Renaissance* (Faber, 1958).

می‌کنم و بسیار مدیون تفسیرهای دوستانه و مربوط آنها هستم. همچنین باید از آقای جی. دی. بومن J. D. Bowman از برای کمک وی در فراهم آوردن نمایه تشکر کنم.

آیا ممکن است در پایان این پیشگفتار درخواستی داشته باشم؟ ادامه و استمرار این کار مستلزم عقب‌نماندن از قافله‌ی مجله‌های علمی است، و بررسی مقالات یا تکنگاری‌های مهم چندان مشکل نیست. اگر محققانی که این کار را می‌بینند، آن را اقدامی ارزشمند بدانند، شاید مایل باشند مقالات منتشر شده یا آثار تازه منتشر شده‌ی خود را برای من بفرستند. قول نمی‌دهم کاملاً جبران کنم، فقط می‌توانم بگویم صادقانه سپاسگزار خواهم بود.

کالج دایننگ، کمبریج
دبلیو. کی. سی. گاتری

یادداشتی درباره‌ی منابع

نابسنده‌گی میراث ما از کارهای اصیل فیلسوفان یونان در فصل ۱ بحث شده است. ما به ویژه در مورد پیش از سقراطیان، بر قطعات، و تلخیص‌ها و تفسیرهای نویسندگان بعدی متکی هستیم. مسایل ناشی از این وضعیت را معمولاً تشخیص داده‌اند، و گزارش‌های کافی درباره‌ی ماهیت منابع، در کتاب‌های متعدد در دسترس است که بهترین و مقبول‌ترین این گزارش‌ها شرح جی. اس. کریک در KR، 1-7 است. (گزارش‌های دیگر در یوئبروک - پرانکتر، ۲۶-۱۰، تسلر، outlines، 4-8؛ برنت، EGP، 31-8.) به همین جهت من به ارزیابی این منابع در آغاز نمی‌پردازم، بلکه به مسایل خاص مطرح شده درباره‌ی منابع مربوط به بعضی از متفکران خواهم پرداخت. (درباره‌ی اهمیت همه‌جانبه‌ی ارسطو به ویژه صص ۹۶-۱۰۱ را ببینید.) اما در این جا

مطالب مختصری را تکرار کنم تا ارجاعات ضروری به اصول *the Placita* آئیوس Aët و جنگ‌های پلوتارک *Plut. Strom* یا منتخبات استوبائوس *stob. Ecl.* را معقول سازد.

تئوفراستوس *Theophrastus*، شاگرد ارسطو، یک تاریخ عمومی درباره‌ی فیلسوفان قدیم و برخی آثار ویژه درباره‌ی بعضی از پیش از سقراطیان نوشت. از این کتاب فقط قطعاتی باقی مانده است، هر چند همین قطعات، بخش اعظم کتاب درباره‌ی احساس *On Sensation* را دربر می‌گیرد. آثار تئوفراستوس مبنای اصلی سنت عقایدنگاری را تشکیل می‌دهد که اشکال مختلف دارد: «آراء» مرتب شده برحسب موضوع، زندگی نامه‌ها، یا گاهی «توالی‌های» (*διαδοχαί*) ساختگی فیلسوفانی که استاد و شاگرد تلقی شده‌اند.

مواد عقاید نگارانه در اثر جاویدان هرمان دیلز *Herman Diels*، به نام *Doxographi Graeci* [عقایدنگاری یونان] (برلن ۱۸۷۹)، طبقه‌بندی شده است؛ اثری که همه‌ی پژوهش‌های بعدی درباره‌ی فلسفه‌ی پیش از سقراطیان بیش از اندازه به آن مدیون هستند. مجموعه‌ی آثار متفکران قدیم به عنوان *δόξαί* («آراء»، اکنون «عقایدنگاری») یا *τὰ ἀρέσκοντα* (به لاتین *Placita* [اصول]) شناخته شده است. دو تا از اینگونه مجموعه‌ها یا خلاصه‌ها وجود دارد، چکیده که به غلط به پلوتارک نسبت داده شده است، و قطعات فیزیکی (*φυσικοί* *ἐκλογαί*) که در جنگ *Anthology* یا گلچین *Florilegium* استوبائوس (جان اهل استوبی، شاید قرن پنجم م.) آمده است. از ارجاعی در تئودور، اسقف مسیحی، (نیمه‌ی اول قرن پنجم) معلوم شده

است که هر دوی این مجموعه‌ها به کسی به نام آئیوس Aëtius برمی‌گردد، و دیلز هر دوی اینها را در ستون‌های موازی به نام اصول آئیوس چاپ کرده است. خود آئیوس، که ناشناخته است، احتمالاً در قرن دوم میلادی می‌زیسته است.

بین تئوفراستوس و آئیوس یک خلاصه‌ی روایی وجود دارد که دست کم به قرن اول پ. م متعلق است، و می‌توان در پس شرح‌های عقایدنگارانه در وارو Varro و سیرون به آن پی برد؛ دیلز این خلاصه را اصول دیرینه *Vetusta Placita* نامیده است.

عقاید نگاری‌های موجود در ردّ بر همه‌ی ارتدادها *Refutation of all Heresies* هیپولیتوس و جنگ‌های *Stromateis* پلوتارک مجعول که در اوسیبوس Eusebius حفظ شده‌اند، به نظر می‌رسد که از آئیوس مستقل‌اند.

زندگی فیلسوفان، اثر دیوگنس لائرتیوس (احتمالاً قرن سوم میلادی) به طور کامل موجود است، و شامل مواردی از منابع مختلف هلنی است که ارزش یکسان ندارند.

حاصل سخن این که اطلاعات ما درباره‌ی فیلسوفان پیش از سقراط قبل از هر چیز بر قطعات، یا نقل قول‌هایی از آثار آنها مبتنی است که از یک جمله‌ی کوتاه در مورد آناکسیمندر (که در مورد آناکسیمنس شاید حتی این هم نیست) تا تقریباً کل راه حقیقت پارمنیدس را دربرمی‌گیرد. دوم اینکه، ما گاه به گاه یادی و بحثی

از اندیشه‌های پیش از سقراطی در افلاطون، و توضیح و نقد منظم از آراء آنها در ارسطو داریم. و سرانجام، اطلاعات پس از ارسطویی است که (به جز چند استثناء، که در بحث از منابع هر فیلسوف خاص ذکر خواهد شد) مبتنی است بر چکیده‌های مختصر، و گاهی همراه با تصرف اثر ثوفراستوس، و تغییر شکل آن به صورتی که با اندیشه‌ی رواقی سازگار آید. دیدن ذهن فرد یونان باستانی از ورای این کتاب اولین وظیفه‌ی محقق پیش از سقراطی است. در پاسخ به این که آیا این کار ارزش دارد یا نه، هیچکس پیش از هرمان دیلز محق نیست؛ کسی که در اواخر زندگی‌اش، در سخنرانی‌ای که پس از مرگش منتشر شد چنین گفت: «من خود را خوش شانس می‌دانم که این موهبت را داشته‌ام تا بهترین بخش توانایی‌های خودم را صرف پیش از سقراطیان کنم.»^۱

خوانندگان را برای جزییات بیشتر به شرح فوق‌الذکر کریک ارجاع می‌دهم. علاوه بر آن، برای ارزیابی اثر تاریخی ثوفراستوس، که صحیح‌تر از گزارش‌های قدیم‌تر است، رجوع کنید به سی. ایچ. کان،

آناکسیمندر. C. H. Kahn, *Anaximander*, 17-24.

1. «Ich schätze mich glücklich, dass es mir vergönnt war, den besten Teil meiner Kraft den Vorsokratikern widmen zu können» (*Neue jahrb. f. d. klass. Altertum*, 1923, 75).

کوتاه نوشت‌ها

عناوین کتاب‌هایی که در متن ذکر شده است، به طور کلی چندان کوتاه نشده است تا مشکلی پدید آورد. با این حال برخی مجلات علمی و چند کتاب هستند که مکرراً به آنها ارجاع داده شده است، به شرح ذیل:

مجلات علمی

AJA American Journal of Archaeology.

مجله‌ی امریکایی باستان‌شناسی.

AJP American Journal of Philology.

مجله‌ی امریکایی لغت‌شناسی.

CP Classical Philology.

لغت‌شناسی باستانی.

CQ Classical Quarterly.

فصل‌نامه‌ی باستانی.

CR Classical Review.

بررسی باستانی.

JHS Journal of hellenic Studies.

مجله‌ی مطالعات هلنی.

PQ Philosophical Quarterly.

فصل‌نامه‌ی فلسفی.

REG Revue des Etudes Grecques.

مجله‌ی بررسی‌های یونانی.

TAPA Transactions of the American Philological Association.

خلاصه‌ی مذاکرات امریکایی انجمن لغت‌شناسی.

آثار دیگر

ACP H. Cherniss, Aristotle's Criticism of Presocratic philosophy.

ایچ. چرنیس، نقد ارسطویی فلسفه‌ی پیش از سقراطی.

CAH Cambridge Ancient History.

تاریخ قدیم کمبریج.

DK Diels-Krantz, Fragmente der Vorsokratiker.

پارمهای پیش از سقراطیان.

EGP J. Burnet, Early Greek Philosophy.

جی. بارنت، نخستین فلسفه‌ی یونانی.

HCF G. S. Krik, Heraclitus: the Cosmic Fragments.

جی.اس. کریک، هراکلیتوس: پارهای جهانی.

KR G. S. Krik and J. E. Raven, The Presocratic Philosophers.

جی.اس. کریک و جی.ای. راون، فیلسوفان پیش از سقراطی.

LSJ Lidell-Scott-Jones, A Greek - English Lexicon, 9th ed.

لیدل - اسکات - جونز، فرهنگ یونانی - انگلیسی، ویرایش ۹م.

OCD Oxford Classical Dictionary.

فرهنگ باستانی اکسفورد.

RE Realencyclopädie des Klassischen Altertums, ed. Wissowa,

kroll et al.

TEGP W. Jaeger, Theology of the Early Greek Philosophers.

دبلیو. یگر، خداشناسی - نخستین فیلسوفان یونانی.

ZN E. Zeller, Die Philosophie der Griechen, ed. w. Nestle.

ای. تسلر، فلسفه‌ی یونانی. ویرایش: دبلیو. نستله.

بخش اول

مقدمه و خلاصه

نوشتن تاریخ فلسفه‌ی یونان، توصیف دوره‌ی سازنده‌ی اندیشه‌ی خود ما، و ساختن چهارچوبی است که دست کم از نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم اندیشه‌ی ما را حمایت کرده است. ماهیت ماده (اگر به کاربرد این اصطلاح هنوز ممکن باشد)، اندازه و ویژگی جهان، و نفس (سوخه *psyche*) انسانی که دانشمندان در صد سال اخیر به جست و جوی آن پرداخته‌اند، به واقع چنان انقلابی است که ممکن است نگرش اساسی را به کلی تغییر دهد. جدا از این حقیقت که این کشفیات چنان سریع تغییر می‌کنند که مشکل است آینده‌ی این چهارچوب را ببینیم، محافظه‌کاری اذهان متعارف انسانی اطمینان می‌دهد که بسیاری از مواد نگرش قدیم‌تر به رنگ‌آمیزی پیش‌فرض‌های عمومی ما در آینده ادامه خواهند داد. حتی فیلسوف طبیعی جدید که آثار قدیم‌ترین متفکران اروپایی را مطالعه می‌کند، ممکن است دریابد که بیش از آنچه انتظار

داشته است با آنان همفکر است. ویژگی اساسی و خارج از زمان بودن
بیش تر اندیشه های یونانی است که به آن این شایستگی را می دهد که بر
خواننده ی معاصر به صورتی جدید عرضه شود.

وجه دیگری هم در کار است. ما با یونانیان در آغاز اندیشه ی
عقلانی در اروپا قرار می گیریم. این بدان معناست که [با مطالعه ی تاریخ
فلسفه ی یونان] نه تنها با تبیین استدلالی و مشاهده ی علمی روبه رو
خواهیم شد، بلکه شاهد ظهور این فعالیت ها از غبار دوره ی ماقبل
علمی خواهیم بود. این ظهور، ناگهانی نیست بلکه آهسته و تدریجی
است. من به واقع خواهم کوشید این ادعای سنتی را توجیه کنم که تالس
اولین فیلسوف اروپایی است، اما قصد ندارم بدین وسیله تأکید کنم که
بین مفاهیم ماقبل عقلانی، اسطوره های یا انسان شکیلی گرایانه و نگرش
عقلانی یا علمی خالص مرز روشنی وجود دارد. چنین خط روشنی
وجود نداشته است، و امروز نیز وجود ندارد. با مطالعه ی تاریخ فلسفه ی
یونان علاوه بر تقدیر از آنچه در اندیشه ی یونانی ارزش ثابت دارد،
ممکن است از مشاهده ی اینکه چه مقدار اسطوره شناسی در آنچه ظاهراً
عقلانی در نظر می آید گنجانده شده است، مطالبی بیاموزیم. این مطلب
طبیعتاً در دوره ی قدیم تر بیشتر روشن است، اما حتی ارسطو، که
علی رغم نقد وی در تمام اعصار، بیش تر مفاهیم انتزاعی خود را که
اساس تفکر ماست به وی مدیونیم، بعضی ایده های ثابت دارد که با
شگفتی با آنها روبه رو می شویم؛ فی المثل، اعتقاد به این که اجرام
سماوی موجودات زنده اند، عقیده به کمال ویژه ی کرویّت و دایره ای
بودن، برخی تصورات عجیب درباره ی تقدم عدد سه که به روشنی

آغازهای اندیشه‌ی فلسفی را، به قدیم‌تر می‌برد.

البته منظور محکوم ساختن اسطوره به مثابه امری فی‌نفسه غلط نیست. ممکن است در مراحل قدیم‌تر تمدن، داستان‌ها و تصورات اسطوره‌ای تنها راه (و مؤثرترین راه) بیان حقایق ژرف و جهانی باشد. و بعدها، متفکر بالغ دینی‌ای مانند افلاطون ممکن است عمداً اسطوره را انتخاب کند، و به عنوان اوج استدلال عقلانی، از آن برای ارتباط تجارب و باورها، و واقعیت و ضرورت استفاده کند که موضوع متعارف اثبات منطقی است. اصالت و اعتبار و اهمیت اسطوره تردیدناپذیر است. خطر زمانی آغاز می‌شود که آدمیان باور کنند که تمام اسطوره‌ها را پشت سر گذاشته‌اند و اینک بر روش علمی متکی‌اند، روشی که صرفاً بر آمیزه‌ای از مشاهده و استنتاج منطقی مبتنی است. حفظ ناآگاهانه‌ی گونه‌های غیر عقلانی و به ارث رسیده‌ی اندیشه، در واژگان عقلانی پنهان شده است، و بیشتر مانع پی‌گیری حقیقت می‌گردد تا کمک آن.

دلیل طرح این نکته در سرآغاز این است که پذیرش ضمنی مفاهیم اسطوره‌ای عادت‌ی است که هرگز کاملاً ترک نخواهد شد. امروزه این پذیرش بیشتر از یونان باستان در اصطلاحات نظام‌های مخالف عقلانیت آمیخته است. از این جهت کشف آن بسیار مشکل شده است و حضورش بسیار خطرناک گشته است.

ما بدون تحقیر کردن پیروزی‌های باشکوه یونانیان در فلسفه‌ی طبیعی و مابعدالطبیعه و روانشناسی و معرفت‌شناسی و اخلاق و سیاست، حضور اسطوره‌ها را کشف خواهیم کرد، زیرا آنها پیشگامان بودند، و از این رو خیلی بیشتر از ما به منشاء و خواستگاه اسطوره‌ای و

جادویی و تمثیلی اصولی که بدون تحقیق پذیرفته‌اند نزدیک هستند، و ما می‌توانیم این خواستگاه‌ها را به روشنی ببینیم. در پرتو این بررسی می‌توانیم اعتبار تردیدآمیز اصولی را تحقیق کنیم که امروزه به طریق مشابه بدون تحقیق پذیرفته شده‌اند.

نمونه‌های اینگونه اصول بدیهی در اندیشه‌ی یونانی عبارتند از: فرض قدیم‌ترین مکتب ملطی درباره‌ی واحد بودن واقعیت و این اصل که امور متشابه، بر روی امور متشابه عمل می‌کنند یا به سوی امور متشابه کشیده می‌شوند (دموکریتوس اتمیست در حمایت از این اصل بود که مثل «پرندگان بالدار» و «بیتی از هومر را نقل نمی‌کند»)، و اعتقاد فوق‌الذکر تقدم و کمال شکل و حرکت دایره‌ای که ستاره‌شناسی را تا زمان کپلر تحت تأثیر قرار داده بود. یافتن منشاء غیر علمی و عامیانه‌ی این اصول کلی دشوار نیست، اما دانشمندان خود ما با کدامیک از این اصول موافقت یا اخیراً موافقت کرده‌اند؟ پروفیسور دینگل اصول زیر را نقل می‌کند: «طبیعت از خلاء ابا دارد»، «جهان همگن است» (مقایسه کنید با فرض ملطی)، «طبیعت همواره در ساده‌ترین راه عمل می‌کند»^۱ چنانکه او می‌گوید، تنها در دنیای باستان نیست که «جهان، به جای آنکه سنگ محک باشد، قبل از هر چیز مطابق خواست پژوهشگر شکل می‌گیرد و سپس برای شکل غلط دادن به امور تجربی به کار می‌آید».

تاریخ فلسفه‌ی یونان مطابق با تغییرات شرایط بیرونی و عادات زندگی، به آسانی به دوره‌هایی تقسیم شده است که تفاوت واقعی علایق و نگرش‌ها را نشان می‌دهد. این دوره‌ها همچنین به لحاظ مکانی که

1. *The Scientific Adventure* (Pitman, 1952), 163.

مرکز تأثیرات عقلانی اصلی بر روی جهان یونانی بوده است، تغییر می‌کنند. در عین حال، اگر این تقسیم‌بندی پذیرفته شود، باید مواظب بود تا از پیوستگی واقعی که در کلی گسترش اندیشه از ملطیان تا نوافلاطونیان جریان دارد، غفلت نشود. برای دست یافتن به این پیوستگی، شایسته است قبل از بررسی جزئیات فلسفه یونانی، بکوشیم تا طرح مختصری از گسترش آن را ارائه کنیم. مطالب صفحات آینده را می‌توان مانند نقشه‌ی کشوری نگریست که قرار است به آن سفر کنیم، و همواره زیر نظر داشتن نقشه قبل از آغاز مسافرت خوب است.

توجه ما ابتدا به حاشیه‌ی شرقی سرزمین یونان جلب می‌شود. در این جا در ایونیا Ionia، قرینه‌ی غربی آسیای صغیر در زیر فرمان لیدیان و پارسیان، در قرن ششم قبل از مسیح چیزی اتفاق افتاد که ما آن را آغاز فلسفه‌ی اروپایی می‌نامیم. در این جا اولین - یا دوره‌ی پیش از سقراطی - موضوع بررسی ما - با مکتب ملطیان آغاز شد. این مردان، که ساکنان یکی از بزرگ‌ترین و مرفه‌ترین شهرهای یونان، با مستعمرات زیاد و برخوردارهای وسیع خارجی بودند، حس کنجکاوی عجیبی درباره‌ی ماهیت دنیای خارجی و درباره‌ی جریان‌هایی که آن را به حالت فعلی درآورده‌اند و درباره‌ی ترکیب فیزیکی آن داشتند. آنها برای ارضای اشتیاق خود برای دانستن، به هیچ وجه امکان عامل الهی را استثناء نکردند، بلکه به مفهومی کاملاً متفاوت با چند خداگرایی رایج در جامعه‌ی یونان معاصر، دست یافتند. آنها معتقد شدند که جهان از وحدت نخستین ناشی شده است و این جوهر واحد هنوز اساس ثابت همه‌ی هستی جهان است، هر چند اینک در اشکال و تجلیات متفاوت

ظاهر می‌شود. آنها امکان تغییرات را ناشی از تحرک ذاتی و مستمر ماده‌ی نخستین می‌دانستند نه ناشی از هیچ عامل خارجی. تمایز بین اصل مادی و اصل صوری هنوز احساس نشده بود، و از آن‌جا که جوهر نخستین مُبدع حرکت و تغییر خود و حرکت جهان منظم زمین و آسمان و دریا بود، طبیعاً شایسته بود که صفت «الهی» به آن داده شود.

قبل از پایان قرن، با کوچیدن فیثاغورس اهل ساموس به شهرهای یونانی‌نشین در جنوب ایتالیا، انگیزه‌ی فلسفی از شرق جهان یونان، به غرب آن منتقل شد. همراه با انتقال فیزیکی، روح اندیشه‌ی یونانی نیز تغییر کرد. از آن پس، شاخه‌های ایونایی و ایتالیایی فلسفه به طرق متفاوت گسترش یافتند، هر چند برخلاف دیدگاه‌های محققان و طبقه‌بندی‌کنندگان بعدی یونان هنوز تقسیم اندیشه‌ی فلسفی چندان روشن نبود، و آمیزش متقابل وجود داشت. چنانکه فی‌المثل، کسنوفانس به پیروی از فیثاغورس از کولوفون آسیایی کوچید و در مگنا گراسیا اقامت گزید. تا آن‌جا که به فیثاغورس و پیروان او مربوط است، تغییر در روح اندیشه، هم انگیزه و هم محتوای فلسفه را تحت تأثیر قرار داد. هدف فلسفه از اشتیاق صرف به دانستن و فهمیدن، به تدارک مبانی عقلانی یک زندگی دینی تغییر یافت و از خصلت فیزیکی آن کاسته شد و بیشتر انتزاعی و ریاضی گردید. مطالعه‌ی ماده به مطالعه‌ی صورت تبدیل شد. اما پارمنیدس اهل ال‌ثا و مکتب او، روند منطقی فلسفه در غرب [یونان] را ادامه دادند. این روند با این تعلیم‌وی به اوج خود رسید که هستی راستین در جهان فیزیکی یافت نمی‌شود زیرا، از گزاره‌های «هست» و «نیست» (که باید گفت جهان‌شناسی

ملطیان بر آنها مبتنی بود و پارمنیدس استدلال کرد که گزاره‌ی دوم نتیجه‌ی گزاره‌ی اول است)، تنها نتیجه‌ی معتبری که گرفته می‌شود عبارت است از انکار کامل و بی‌قید و شرط حرکت و تغییر فیزیکی. عقل و حواس به پرسش «واقعیت چیست؟» پاسخ‌های متناقض می‌دهند، و پاسخ عقل باید ترجیح داده شود.

تقریباً در همان زمان، یا اندکی پس از آن، هراکلیتوس اهل افسوس، آن متفکر یگانه و معمایی نیز دوگانگی سرنوشت‌ساز عقل و حس را مطرح کرد. او اعتماد بر ادراک حسی را، بدون آزمودن با مفسر راستین آن، یعنی عقل، ابلهانه خواند، هرچند شهود حسی را مطلقاً رد نکرد، چنانکه پارمنیدس کرده بود. وی در برابر الثایان، که امکان هرگونه حرکت را منکر بودند، معتقد شد که جهان طبیعی در سیلان و تغییر دایم است. سکون، یعنی نبود حرکت، غیرممکن است. هرگونه ثبات ظاهری صرفاً نتیجه‌ی تعادل موقت بین تنش نیروهای متضادی است که بی‌وقفه در کارند. جاودانه، فقط لوگوس *Logos* است، که در جنبه‌ی روحانی خود اصل عقلانی هدایت حرکت‌های جهان، از جمله قانون چرخه‌ی تغییر است. تکلیف («آن در جنبه‌ی روحانی») ضرورت دارد، زیرا در مراحل آغازین اندیشه هیچ چیز بدون داشتن تجلی فیزیکی نمی‌تواند واقعیت داشته باشد، و لوگوس، ذاتاً با جوهری که در جهان هراکلیتوس نوعی تقدم دارد مرتبط است، یعنی با آتش یا «گرم و خشک».

فلسفه‌های اصیل و پارادکسیکال هراکلیتوس و پارمنیدس، تأثیر چشم‌گیری در ذهن افلاطون داشته‌اند. نشان بقیه‌ی دوره‌ی پیش از

سقراطی عبارت است از تلاش برای رهایی از نتیجه‌گیری ناخوش آیند پارمنیدس از طریق تغییر دادن وحدت‌گرایی به کثرت‌گرایی. اگر فرضیه‌ی وحدت‌گرایی به انکار واقعیت داشتن کثرت ظاهری جهان پیرامون ما منتهی شد، پس این فرضیه را براساس علاقه به پدیدارها باید کنار گذاشت. اینگونه بود استدلال امپدکلس، آناکساگوراس و اتمیان‌ها. امپدکلس اهل سیسیل بود، و مانند دیگر فیلسوفان مگنا گراسیا Magna Graccia پژوهش خود برای ماهیت نهایی اشیاء را با مستلزمات نگرش عمیق دینی، که ماهیت سرنوشت روح انسانی علاقه‌ی اساسی آن بود، درهم آمیخت. او در پاسخ پارمنیدس، به جای اصل واحد ملطیان، چهار جوهر یا عنصر غایی (خاک، آب، هوا و آتش) ارائه داد. آناکساگوراس فیزیک‌ایونیا‌ییان را از آسیای صغیر به آتن آورد، جایی که وی در زمان سقراط و یورپیدس Euripides در آن زندگی کرد و از دوستی پریکلس Pericles و حلقه‌ی وی بهره‌مند شد. این آموزه‌ی وی درباره‌ی ماده که «آن» از تعداد بی‌شماری از «بذره‌های کما» متفاوت تشکیل شده است، راه را برای اوج این فیزیک کثرت-گرایانه در اتم‌گرایی لوقیپوس و دموکریتوس هموار ساخت.

نتیجه‌ی جالب منطق انعطاف‌ناپذیر پارمنیدس، مواجهه‌ی فیلسوفان با علت محرکه بود. اندیشه‌ی عقلانی در آغاز خود این تصور را از اسطوره‌شناسی به ارث برده بود که همه‌ی موجودات فیزیکی تا اندازه‌ای جاندار هستند. جدایی ماده و روح هنوز متصور نبود و از این رو، برای وحدت‌گرایان ملطی طبیعی بود فرض کنند که جوهر نخستین واحد جهان - آب یا رطوبت یا هرچه ممکن بود باشد - مبدع

تغییرات خود باشد. به فکر آنها خطور نکرد که این مطلب محتاج تبیین، یا مستلزم علت محرکه‌ی جداگانه است. ایرادهای عقلانی اینگونه ترکیب خام ماده و روح، متحرک و محرک، در یک موجود جسمانی واحد، قبلاً در هراکلیتوس آشکار شد. پارمنیدس با مطلقاً ایستا دانستن جهان، جا را برای این تعلیم باز کرد که حرکت پدیده‌ای است که محتاج تبیین است، و ما در پیش از سقراطیان متأخر نه تنها شاهد گذر از وحدت به کثرت در عناصر فیزیکی هستیم، بلکه همچنین ظهور علت محرکه را در کنار، و جدای از خود عناصر متحرک می‌بینیم.

امپدکلس، به سبب نیازهای اخلاقی و دینی و همچنین به سبب سیستم فیزیکی خود، دو تا از این گونه علت‌ها را اثبات کرد که خود آنها را عشق و آفند *strife* نامید. این دو علت، در جهان فیزیکی به کار برده شدند تا به ترتیب، ترکیب عناصر با یکدیگر و جدایی آنها از یکدیگر را بار آورند، و این ترکیب و جدایی، خود، به وجود آورنده‌ی جهان است. این دو علت در حوزه‌ی دینی راه را برای ثنویت اخلاقی باز می‌کردند، و به ترتیب یکی علت خیر و دیگری علت شر شد. افلاطون و ارسطو از آناکساگوراس به عنوان اولین مردی تجلیل کردند که بر *Nous*، عقل، تأکید ورزید و آن را منشاء و سرچشمه‌ی حرکاتی دانست که به ساخته شدن جهان از اجزای *spermata* ریز ماده، که از دیدگاه وی اجزای مادی جهانند، منتهی می‌شود. به علاوه، وی بر شأن متعالی *Nous* اصرار داشت، که «تنها و بنفسه موجود است» و «با هیچ چیز دیگر آمیخته نیست».

لوکیپوس و دموکریتوس هیچ موجود جدایی مانند نیروهای متضاد امپدکلس یا *Nous* آناکساگوراس را به عنوان علت حرکت مطرح نکردند، آن چنانکه عناصر خود را به طریق مثبت مطرح کردند. به این دلیل است که ارسطو آنها را به عنوان فراموش کنندگان کل مسئله‌ی علتِ محرکه سرزنش می‌کند. به واقع پاسخ آنها بیش از پاسخ دیگران، دقیق و از روحیه‌ی علمی برخوردار است. بخشی از مشکل این بوده است که پارمنیدس وجود مکان خالی را انکار کرد، بر مبنای این استدلال که اگر وجود هست، پس خلأ فقط یعنی مکانی که در آنجا وجود نباشد. اما هیچ چیز دیگر با وجود همراه نیست و سخن گفتن از وجودِ «نیست»، منطقیاً غیرممکن است. خلأ، وجود نیست، بنابراین خلأ وجود ندارد. عقل سلیم اتم‌گرایان در مواجهه با پارمنیدس بر اساس مبنای خود وی ادعا کرد که «نا - وجود به اندازه‌ی وجود، موجود است»؛ یعنی، از آنجا که وجود همواره در ارتباط با هستی جسمانی درک می‌شود، آنها فرض کردند که مجموع واقعیت از اتم‌های صلب و ریزی تشکیل شده است که در مکان نامتناهی شناورند. به محض ساخته شدن آگاهانه و روشن این تصویر - چنانکه اینک برای بار اول ساخته می‌شد، ماده آزاد شد و اتم‌ها در مکان نامتناهی رها شدند - می‌توان این پرسش را مطرح کرد که «چرا اتم‌ها می‌بایست ثبات داشته باشند؟» و «چرا آنها می‌بایست حرکت کنند؟» ارسطو، هر چند برای عقیده‌ی اتم‌گرایان در این مورد چندان اعتباری قایل نیست، اما وقتی می‌گوید که اتم‌گرایان «علتِ محرکه را تهی ساختند» به واقع به قلب موفقیت‌های اتم‌گرایان نزدیک می‌شود. برای درک ارزش راستین

این مطلب، شخص باید درک کند که تأکید بر وجود مکان خالی در برابر منطق جدید پارمنیدس چه گام جسورانه‌ای بوده است.^۱

ظهور تدریجی آگاهی به مسئله‌ی علت اولیه‌ی حرکت، و پیوستگی آن با رابطه‌ی بین ماده و زندگی، سر نخ اصلی برای دنبال کردن موقعیت اندیشه‌ی پیش از سقراطی است.

در زمان آناکساگوراس و دموکریتوس، تغییراتی در آتن به وجود آمد که قداماً آن را به طور کلی به سقراط ربط دادند. از اواسط قرن پنجم تا پایان قرن چهارم، ما در دومین دوره‌ی اصلی قرار داریم که بسیاری عقیده دارند باید آن را اوج فلسفه‌ی یونانی دانست. در این دوره آتن مرکز فلسفه‌ی یونان است، و شخصیت‌های برجسته‌ی این دوره سقراط و افلاطون و ارسطو هستند. نشان آغاز این دوره را می‌توان تغییر علاقه از جهان به انسان، و از پرسش‌های عقلاتی درباره‌ی جهان‌شناسی و هستی‌شناسی، به اشتغالات مهم درباره‌ی زندگی و رفتار انسانی دانست. البته در این دوره جنبه‌ی فیزیکی عالم صغیر استثناء نشده بود. هیپوکراتس (سقراط)، معاصر سقراط، و پیروان بی‌نام و نشان او، مجموعه‌ی مؤثری از نوشته‌های پزشکی و روان‌شناختی پدید آوردند که به مجموعه‌ی نوشته‌های هیپوکراتی مشهور است. ارسطو^۲ تصریح می‌کند که در این زمان «پژوهش‌های مربوط به طبیعت متوقف شد و فیلسوفان توجه خود را به اخلاق علمی و تفکر سیاسی معطوف ساختند.»

در حدود سه قرن بعد، سیسرون Cicero نیز همین مطلب را

۱. فیزیک، ۲۶۵ ب ۲۴.

۲. اعضای حیوانات *Parts of Animals*، ۶۴۲ الف، ۲۸.

می گوید. سقراط «فلسفه را از آسمان‌ها پایین آورد و در شهرها و منازل مردم جای داد.» او «فلسفه را وارد زندگی همگانی کرد، و آن را واداشت تا به پرسش‌های مربوط به فضیلت و گناه، خیر و شر توجه کند.» چرا که آنچه به آسمان‌ها رود، از دسترس ما خارج خواهد بود، و حتی به زندگی خوب مربوط نخواهد بود.^۱

می توان مدعی شد که سقراط اولین فیلسوف اصیل این روحیه‌ی جدید است. گفتن اینکه وی واقعاً مسئول این تغییر نگرش است، دور افتادن بسیار از واقعیت است. تعلیم سوفیست‌های معاصر اکثراً اخلاقی و سیاسی بود و آنها در این امر محتاج این نبودند که سقراط آنها را برانگیزاند. آن ایام، روزهای رشد آتن به سوی بلوغ سیاسی بود، به سوی رهبری یونان به واسطه‌ی رفتارش در جنگ‌های پارسیان و پیامد پیمان دلس Delian League، و به سوی شکل دموکراتیک حکومت، که به هر شهروند آزاد نه تنها حق انتخاب رهبران را می داد بلکه به وی این حق را می داد که در مسایل سیاست عمومی انتخاب شود و مسئولیت‌های عالی و سیاسی برعهده گیرد. متناسب کردن خود برای موقعیت در اشتغالات زندگی در دولت‌شهر برای هر کس ضرورت داشت. رشد قدرت و سلامت در آتن، پیامدهایی داشت از قبیل افزایش شدت عمل این شهر در روابط خارجی، و تحمیل جنگ بین یونانیان، و بدبختی اردوکنشی سیسیلیان (در نگرش آن عصر، مکافات عمل)، و سرانجام سقوط آتن به دست رقیبش اسپارت. نشان سال‌های جنگ عبارت بود از، افزایش فساد در دموکراسی پریکلسی، و انقلاب

1. *Tusc.* v, 4, 10; *Ac.* I, 4, 15.

بی رحمانه و توأم با خونریزی الیگارشی، و بازگشت دموکراسی از آنچه به هیچ وجه از روحیهی انتقام خالی نبود. همه‌ی این وقایع در دوره‌ی زندگی خود سقراط اتفاق افتاد، و جوّ دشمنانه نسبت به دنبال کردن پژوهش علمی بی غرض را پدید آورد. آریستوفانس، که آینه‌ی تمام‌نمای بهترین آراء زمان خود است، فیلسوفان طبیعی را مردمی بی حاصل و هدفی مناسب برای تمسخر گاه‌آ مؤثر می‌دانست.

وضع تأمل فیزیکی به جایی رسیده بود که به اعتقادات عرفی فرصت می‌داد تا بر ضد آن عکس‌العمل نشان دهند. به نظر می‌رسید که فیلسوفان طبیعی در نبود آزمایش دقیق و ابزارهای علمی که تأمل فیزیکی را ممکن می‌سازند، قادر به تبیین جهان نیستند. شگفت‌انگیز نیست که بسیاری از مردم در مواجهه با رأی پارمنیدس درباره‌ی غیر واقعی بودن حرکت و تغییر، یا در مواجهه با این رأی که جهان از اتم‌ها و خلاء تشکیل شده است - اتم‌هایی که نه تنها نامریی‌اند، بلکه فاقد هرگونه کیفیات محسوس مانند مزه و بو و صدا نیز هستند، کیفیاتی که در نظر انسان‌ها بسیار مهم است - معتقد شدند که فیلسوفان طبیعی مطلب مهمی درباره‌ی جهان نمی‌گویند.

در عین حال، بعضی کسان تقابل بین بعضی امور صرفاً «اعتباری» و بعضی اموری که «در طبیعت» وجود دارند (خواه از فیزیکدانان وام گرفته شده باشد یا صرفاً به مثابه روحیه‌ی عمومی آن دوره با آنها هم عقید باشند) را حمله به ارزش‌های مطلق یا فرامین الهی در قلمرو اخلاق تلقی کردند. در چشم بیننده، فضیلت مانند رنگ، وجود واقعی نداشت. سقراط در مباحثات متوالی همه‌ی استعدادهای خود را از

طریق اظهارات پارادکسیکال خود: «فضیلت معرفت است» و «هیچکس با طیب خاطر عملِ بد نمی‌کند»، برای دفاع از شاخص‌های مطلق به کار گرفت. نظرگاه سقراط این بود که هر کس ماهیت راستینِ خیر را دریابد بی‌تردید آن را به جای خواهد آورد، و ناکامی در انجام خیر، فقط از فقدان معرفتِ کامل سرچشمه می‌گیرد. خود وی مدعی نبود که به این معرفت کامل رسیده است، اما برخلاف دیگران از نادانی خودش آگاه بود. از آن جا که این نکته دست کم به نقطه‌ی شروع مانند بود، و از نظر وی اعتماد توجیه ناشده به موضوعات اخلاقی دلیلی عمده‌ی بدکاری و شرارت تلقی می‌شد، از این رو وی این را مأموریت خود می‌دانست که مردمان را از نادانی‌شان نسبت به ماهیت خیر آگاه سازد و آنها را وادار کند تا به همراه وی برای یافتن راه چاره بکوشند. وی در انجام این وظیفه، روش‌های دیالکتیکی و پرسش و پاسخ در بحث را توسعه داد؛ روشی که فیلسوفان بعدی بسیار از آن سود جستند.

شرح تأثیر عمیق سقراط در فیلسوفان بعدی باید به بعد ماکول شود. در این جا ذکر این نکته کافی است که تقریباً همه‌ی مکاتب بعدی، چه مکاتبی که شاگردان خود وی تأسیس کردند و چه مکاتبی مانند مکتب رواقی که اندکی پس از مرگ وی تأسیس شد، چه جزم‌گرایان و چه شکاکان، چه لذت‌گرایان و چه ریاضت‌کشان، مدعی شده‌اند که سقراط مؤسس کل حکمت و از جمله حکمت آنان است. این نشان می‌دهد که اگر سقراط را شخصیتی ساده بدانیم، خطا کرده‌ایم. شاگردان بی‌واسطه‌ی سقراط مکاتبی تأسیس کردند، از جمله مگاریان منطقی و کورنائیان Cyrenaics لذت‌گرا و شاید کلبیان

Cynics ریاضت‌کش و هم‌چنین آکادمی افلاطون؛ اما فقط افلاطون است که برخلاف دیگران چیزی بیش از دانش تکه پاره درباره‌ی سقراط در اختیار ما می‌گذارد.

سقراط برای اسلاف خود تعدادی مسایل مشکل‌عقلانی برجای گذاشت. ممکن است چنین در نظر آید که سقراط در وادار کردن مردم به جست و جوی «ماهیت راستین خوبی» به مثابه تنها شرط زندگی راستین، بیشتر به وسیله‌ی ایمان به این امور رسیده بود تا عقل که (الف) خوبی یک «ماهیت راستین» دارد، و (ب) ذهن انسان قادر است آن را تحصیل کند و (ج) تحصیل عقلانی آن سبب کافی عمل درست خواهد بود. اما این امور، در اصطلاحات امروزی، سرچشمه‌ی مسایل اساسی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی و اخلاق و روانشناسی گردید. در نظر معاصرین وی قرار دادن «طبیعت در مقابل اعتبار» شبیه مصادره به مطلوب بود تا حل و فصل کردن آن.

افلاطون به کمک نبوغ کُلّی خود، ضمن تعریف و تبیین تعلیمات استادش، بی‌آنکه برای شاخه‌های مختلف فلسفه - که هم‌اکنون یاد کردیم - نامی داشته باشد به بافتن پرده‌ی پُر نقش و نگار و با شکوه محاورات خود درباره‌ی آنها پرداخت. از نظر وی، خیر ماهیت واقعی دارد، زیرا در رأس جهان «مُثل» قرار دارد. این مُثل موجودات ایده‌آلی هستند که در خارج از مکان و زمان، وجودی جوهری دارند و الگوهای کاملی را تشکیل می‌دهند که تمثال‌های ناقص آنها از حقیقت را در اخلاق و ریاضیات و حوزه‌های دیگری که ما با آنها در این جهان مواجه هستیم، شکل می‌بخشند. دانش ممکن است زیرا، چنانکه فیثاغوریان و

دیگر آموزگاران دینی گفته‌اند، نفسِ انسان (که از نظر افلاطون، عقل عالی‌ترین و بهترین جزء آن است) فناپذیر است و بارها در ابدان فناپذیر حلول می‌کند. نفس در فاصله‌ی حلول‌های متفاوت، با واقعیاتِ ازلی مواجه می‌شود. آلوده شدن با امور جسمانی، خاطره‌ی این واقعیاتِ ازلی را محو می‌کند؛ خاطره‌ای که ممکن است به وسیله‌ی تجربه‌ی تمثال‌های ناقص و متغیر آنها بر روی زمین دوباره زنده شود، و به این ترتیب ممکن است روح فلسفی بتواند به وسیله‌ی فرایند سخت عقلانی و اخلاقی انضباطِ نفس self-discipline بسیاری از آن حقایق را دوباره به دست آورد. فلسفه کانالیزه کردن اراده و انگیزه‌ها و عقل است. نفس انسان سه جزء دارد، جزء شهوانی، جزء متهورانه یا تکانشی impulsive، جزء عقلانی. اُرس eros یا خواهشِ هر جزء، نسبت به متعلق خاصی جهت داده شده است (به ترتیب در جهت: خواهش فیزیکی، جاه‌طلبی فخرآمیز، حکمت). در نفس فیلسوف راستین اجازه داده نمی‌شود که دو جزء پایین‌تر از حدود کارکردهای شایسته‌ی خود تجاوز کنند؛ خواهشِ جهت داده شده به سوی موضوعات خود کاهش یافته است، و با شدت افزاینده‌ای از موضوعات عقل، که معرفت و خیراند، پیروی می‌کند. به این ترتیب، پارادکس‌های سقراط، اساس روانشناختی خود را می‌یابند.

ذهن افلاطون، ذهنی ایستا نیست. آنچه تا به حال درباره‌ی او گفته‌ام، اعتقادات او در اواسط زندگی اش را بیان می‌کند، بدان صورت که در محاورات بزرگ این دوره، به ویژه در منون و فیدون و جمهوری و مهمانی آمده است. از این ریشه است که نظریه‌ی سیاسی او، یعنی

حکومت اشرافی و مقتدرانه، سرچشمه می‌گیرد. افلاطون بعدها دریافت که نظریه‌ی وی درباره‌ی مُثُل متعالی و ازلی که با مقداری الهام دینی پذیرفته بود، مشکلات عقلانی جدی دارد. وی دریافت که نظریه‌ی معرفت مستلزم پژوهش بیشتر است، اما نه رابطه‌ی بین مُثُل و جزئیات به تبیین عقلانی آن، کمک می‌کند و نه رابطه‌ی بین یک مثال با مثال دیگر. افلاطون در گلاویز شدن با این مشکلات تردید نکرد، و برای انجام این وظیفه دسته‌ای از آثار انتقادی خود، از جمله پارمیندس و ته‌تتوس و سوفیست را نوشت، که از دیدگاه برخی از فیلسوفان قرن بیستم مهم‌ترین موفقیت‌های فلسفی او را تشکیل می‌دهند. رساله‌ی پارمیندس تعدادی از مشکلات مستتر در نظریه‌ی مُثُل را، بدون حل کردن آنها، مطرح می‌کند؛ رساله‌ی ته‌تتوس پژوهشی است درباره‌ی ماهیت معرفت؛ رساله‌ی سوفیست بحثی است درباره‌ی روش‌های طبقه‌بندی، و روابط بین جامع‌ترین مثال‌ها، و معانی مختلف «نبودن»، که اساس بسیاری از کارهای منطقی آینده را تشکیل می‌دهد.

افلاطون سرانجام دیدگاهی غایت‌گرایانه و الهی درباره‌ی طبیعت حفظ می‌کند. رساله‌ی تیمائوس مشتمل است بر نظریه‌ای درباره‌ی آفرینش جهان cosmogony، که در صدد است تقدم ذهن شخصی در آفرینش جهان را نشان دهد: جهان به وسیله‌ی عقل خدا تعیین یافته و بهترین جهان ممکن است. با این حال، خدا قادر مطلق omnipotent نیست. جهان می‌بایست همواره از نیل به شکل ایده‌آل خود قاصر باشد، زیرا ماده‌ی خام آن مخلوق خدا نیست بلکه امری است از قبل موجود، که مشتمل است بر «ضرورت» غیر عقلانی سرسخت و

تقلیل ناپذیر. اینکه جهان حاصل طرح عقلانی است در رساله‌ی قوانین، به عنوان اوج طرح قانونی مفصلی، دوباره بحث شده است. در این جا هدف افلاطون از بین بردن برابرنهاد سوفسطایی درباره‌ی قانون و طبیعت است: قانون طبیعی است، و اگر «زندگی بر طبق طبیعت» ایده‌آل است، پس می‌بایست قانون پایدار زندگی وجود داشته باشد.

ارسطو بیست سال دوست و شاگرد افلاطون بود و این امر در اندیشه‌های او تأثیری پایدار برجای گذاشت. از آن جا که ذوق فلسفی وی با ذوق فلسفی استادش متفاوت بود، از این رو ناگزیر می‌بایست نشان این تعارض، در قلب فلسفه‌ی وی تشخیص دادنی باشد. ذهنیت بیشتر زمینی او موجودات متعالی را، که صرفاً آنها را تکرار و مضاعف ساختن بیهوده‌ی واقعیت جهان تجربه می‌دانست، به کار نبست. ارسطو هم‌ولایتی شمالی خود، دموکریتوس را بسیار می‌ستود، و این تصور کردنی است - هر چند برای افلاطون چنین نبود - که جهان دیدگاه اتمیستی به عنوان جهان تعین نیافته از ذرات، ممکن بود در ذهن تند و علمی ارسطو دستخوش گسترش‌های چشمگیری شود. ارسطو در سراسر زندگی خود نگرش غایت‌گرایانه و معنایی از اهمیت برتر صورت را به عنوان میراث آکادمی حفظ کرد، میراثی که گاه به گاه به مشکلاتی در تفسیر خود وی از طبیعت منتهی شد.

به عقیده‌ی ارسطو، هر شیء طبیعی از ماده و صورت تشکیل شده است. «ماده» در معنای مطلق خود به معنای جسم فیزیکی نیست (که همه‌ی آنها کم و بیش حاوی صورتند)، بلکه به معنای جوهر نامتعین است که وجود مستقل ندارد، و منطقاً لازم است تا صورت در آن حلول

کنند. صورت‌های حلولی ارسطو به جای مثل متعالی افلاطون قرار گرفته‌اند. هر چیزی برای گسترش صورت خاص خود انگیزه‌ای درونی دارد، چنانکه در پیشرفت‌های سازمند بذر به سوی گیاه، یا جنین به سوی بلوغ، دیده می‌شود. این فرایند را می‌توان فرایند از قوه به سوی فعل نیز توصیف کرد. این تقسیم‌ثنائی هستی به، بالقوه و بالفعل، پاسخ ارسطوست به پارمنیدس در مورد آن قول وی که هیچ چیز نه از وجود و نه از عدم به وجود نمی‌آید.

در رأس سلسله مراتب طبیعت *scala naturae* صورت خالص قرار دارد، که به مثابه وجود کامل، هیچ جزء مادی یا بالقوه ندارد؛ یعنی، خدا. وجود خدا براساس این اصل ضرورت دارد که هیچ امر بالقوه، بالفعل نمی‌شود مگر به وسیله‌ی حضور یک امر بالفعل مقدم: در پیدایش فیزیکی، بذر ابتدا به وسیله‌ی گیاهی کامل به حاصل می‌آید، و کودک باید پدر داشته باشد. (این برای غایت‌شناسی ارسطو اساسی است که مرغ قبل از تخم مرغ باشد.) بالفعل و بالقوه، در این پایه، فقط نسبی‌اند، اما حفظ نظم غایت‌شناسی کل جهان، مستلزم وجودی کامل و مطلق است. برای ارسطو، مانند خود افلاطون، غایت‌شناسی مستلزم وجود واقعی *telos* غایت است، یعنی، علت غایی و فاعلی کل مجموع علل فردی و نسبی که در انواع جداگانه در کارند.

خدا در ماهیت خاص خود، ذهن یا عقل محض است، زیرا عالی‌ترین گونه‌ی هستی و تنها وجودی است که می‌تواند جدا از ماده تصور شود. خدا آفریننده‌ای از روی رویت *deliberate* نیست، زیرا هرگونه ارتباط با جهان صورت‌های موجود در ماده می‌تواند از کمال او

بکاهد و او را بالقوه گرداند. اما وجود خدا، برای متحرک نگه داشتن (نه «متحرک ساختن»، زیرا جهان از نظر گاه ارسطو، ازلی است) کلی نظام جهانی از طریق فعال کردن میل impulse طبیعی و جهانی به سوی صورت، ضرورت دارد. به تعبیر دیگر، هر چیزی در تقلاست تا در درون محدودیت‌های خود از کمال خدا تقلید کند. از نظر فیزیکی، وجود خدا حرکات دایره‌ای اجرام آسمانی را که به وسیله‌ی عقول به حرکت درمی‌آیند، به طور مستقیم هدایت می‌کند، و این اجرام آسمانی نیز فرایند زندگی زمینی را ممکن می‌سازند. انسان‌ها از این دیدگاه بسیار از خدا دورند، اما عقل انسان به وی موقعیتی یگانه و نوعی ارتباط مستقیم بخشیده است. از این رو، راه تفکر عقلانی، یعنی فلسفه، برای انسان راه به ثمر رساندن ماهیت خاص اوست. برای انسان، مانند بقیه‌ی طبیعت، توسعه دادن فعالیت عالی‌ترین جزء خود، برای تحقق بخشیدن به صورت خاص خود، طبیعی است. و این کار در مورد انسان، برخلاف دیگر موجودات زمینی، (چنانکه ارسطو در کتاب دهم اخلاقی می‌گوید) عبارت است از پروردن آن بارقه‌ی الهی که در درون اوست.

کنار گذاشتن مثل متعالی افلاطون، نتایج خطیری در اخلاق داشته است. وجود عدالت و شجاعت و اعتدال و غیره در میان مطلق‌های این جهان متعال بدین معنا بود که پاسخ به پرسش‌های مربوط به رفتار، به معرفت مابعدالطبیعی بسته است. ممکن است کسی با اعتماد به «رأی» القایی دیگری درست عمل کند؛ اما او به اینکه چرا چنین عمل می‌کند «معرفت» ندارد.

مکاتب اخلاقی باید بر روی اصول ثابت تأسیس شوند، از این رو

به فیلسوفی نیاز داریم که در اثر تربیت سخت، معرفت خود درباره‌ی واقعیت را بهبود بخشیده است، یعنی معرفت خود درباره‌ی مثلِ مطلقِ فضیلت‌ها را، که در اعمال فضیلت‌آمیز زمینی به صورتی کم رنگ انعکاس دارند. فضیلت اخلاقی و قاعده‌های رفتار به طور کلی در قلمرو اتفاق واقع‌اند. ارسطو در دو کتاب اول اخلاق شش بار این اصل را یادآوری می‌کند که نباید در همه‌ی موضوعات، یک درجه از دقت را جست و جو کنیم، و هدف از مطالعه‌ی اخلاق، معرفت نیست بلکه عمل است. به نظر می‌رسد منظور ارسطو از جمله‌ی «ما در صدد یافتن این نیستیم که فضیلت چیست، بلکه می‌کوشیم انسان‌های خوبی باشیم»، مستقیماً افلاطون و سقراط است.

ارسطو در روان‌شناسی، نفس را در معنای فنی کلمه به عنوان «صورت» بدن تعریف کرد؛ یعنی، عالی‌ترین جلوه‌ی ترکیب صورت و ماده که موجودی است زنده. این تعریف البته نمی‌تواند متضمن دیدگاه پدیدار ثنوی‌گرای epiphenomenalist [درباره‌ی نفس] باشد. چنین دیدگاهی فلسفه‌ی وی را سرنگون می‌کند. صورت، علت مقدم است و به هیچ روی به ماده وابسته نیست. این دیدگاه، به هر حال، آموزه‌ی تناسخ را که افلاطون در آن با فیثاغورس همفکر است حذف می‌کند. ارسطو به مسئله‌ی جاودانگی بی‌میل است، اما به نظر می‌رسد به بقای، هر چند نه ضرورتاً بقای فردی، عقل nous عقیده دارد، عقلی که ما را به امر الهی متصل می‌سازد، و چنانکه وی یک بار مطرح کرده است، تنها جزیی از ماست که «از خارج آمده است».

بخش بزرگی از موفقیت ارسطو کارهای علمی، به ویژه کارهای

مربوط به توصیف و طبقه‌بندی وی در مورد تاریخ طبیعی است که وسعت دانش او و دُرستی روش وی در این مورد هنوز متفکران این حوزه را به تحسین ارسطو وامی‌دارد. تشخیص هویت identification و توصیف انواع، البته وظیفه‌ای است که با نبوغ این فیلسوف متناسب است، فیلسوفی که، مانند استادش افلاطون، واقعیت را در صورت یافت، با این حال به جای اینکه این صورت را در خارج از زمان و مکان به دوردست‌ها ببرد، در جهان طبیعی کشف کرد. ارسطو بنیان‌گذار علوم طبیعی به عنوان رشته‌های جداگانه است، هر چند امتیاز تردیدآمیز پذیرش شکاف و جدایی بین «علم» و فلسفه هنوز می‌بایست در آینده به حاصل آید. ارسطو در منطق، که آن را نه بخشی از فلسفه بلکه ارگانون یا آلت می‌دانست، بیش از آن مدیون افلاطون است که گاهی تشخیص داده‌اند. اما در این جا نیز مثل هر جای دیگر، نبوغ وی در نظام‌سازی و نظم‌دادن، فراتر از تنظیم دوباره‌ی ایده‌های دیگران است، و او بنیان‌گذار راستین منطق صوری و روش علمی است.

ارسطو معلم خصوصی اسکندر کبیر بود، و در دوره‌ی فتوحات وی دوست او باقی ماند، و در سال مرگ اسکندر در ۳۲۳ درگذشت. بنابراین ارسطو سرآغاز نظام تاریخی جدیدی است که آغازگر سومین دوره‌ی اصلی فلسفه‌ی یونان است. هدف اسکندر چه برقراری جامعه‌ای جهانی باشد چه نباشد (و این مسئله‌ای است بسیار مشاجره‌برانگیز)، دست کم وی در این امر توفیق یافت که دولت‌شهرهای کوچک و مستقل و متکی بر خود، که چهارچوب اصلی زندگی و اندیشه‌ی یونان کلاسیک را تشکیل می‌دادند، پس از وی بسیاری از واقعیت خود را به

عنوان جوامع کاملاً مستقل از دست دادند. وی به هنگام مرگ با کار ناتمام خود، سرزمین‌های پهناور اروپایی و آسیایی و افریقایی را به جانشینانش وا گذاشت، و آنها این سرزمین‌ها را به امپراتوری‌های فاقد کارایی تقسیم کردند که به صورت سلطنتی اداره می‌شدند. این وقایع مهم نظامی و سیاسی، تغییرات بسیاری، هر چند بی‌تردید تدریجی، در نگرش‌ها به دنبال داشت. قطعاً فرد یونانی اعتقاد خود به شهر را به عنوان واحدی طبیعی و جامعه‌ای که بدان وفادار بود، آسان و سریع از دست نداد. خود پادشاهان این علایق محلی را ترویج می‌دادند، زیرا قدرت دولت‌شهر را مد نظر داشتند و حفظ دولت‌شهرها را برای زنده نگه داشتن تمدن یونان در میان تأثیرات خارجی سرزمین‌های شرق، لازم می‌دیدند.

از این رو، شهرها هنوز در حوادث محلی و زندگی شهروندان خود قدرت مهار مستقیم به کار می‌گرفتند، هر چند بر خود این شهرها دولت مرکزی نظارت داشت؛ و روحیه‌ی سیاسی قدیم یونانیان فعال نگه داشته شده بود، هر چند هر چه زمان پیش می‌رفت (چنانکه رُستوتزف گفته است) این روحیه بیشتر شهری می‌شد تا سیاسی به ویژه در سرزمین اصلی ترکیب شهرها به صورت جوامع متحد، آگاهی‌افزاینده‌ی وحدت هلنی را به دنبال داشت.

ویژگی‌های بخش قدیم‌تر عصر جدید، فاقد روحیه‌ی خوش‌بینی و اعتماد و ایمان به توانایی‌های انسانی و پیروزی عقل نبودند. گسترش زیاد افق فکری هلنی، امکانات مسافرت به بخش‌های کمتر شناخته شده و غیر یونانی دنیا و تجارت با آنها، و فرصت‌های پیش آمده برای

شروعی تازه در سرزمین‌های تازه، احساس فعالیت و امیدواری را افزایش دادند. هر چه زمان پیش می‌رفت، نزاع‌ها و جنگ‌های سیاسی بین پادشاهان و تأثیر نگران‌کننده‌ی برخوردهای جدید ناگهان بین یونان و شکل‌های شرقی زندگی، هم چنین جذب شهرها در پادشاهی‌های جدید، کم‌کم مایه‌ی پدید آمدن احساس و افسردگی می‌شدند، که همراه با دیگر ویژگی‌های عمومی آن زمان در فلسفه‌ی آن عصر، انعکاس می‌یافت. احساس افزایش بی‌اهمیتی و بی‌فایده‌گی فرد و حتی واحدهای سیاسی و اجتماعی دیر آشنا، در برابر قدرت‌های بزرگ و سرکش، که به نظر می‌رسید وقایع را به صورت غیر شخصی شکل می‌دهند، در اذهان مردم تأثیری داشتند که بی‌شبهت به تأثیرات این امور در زمان خود ما نبود.

از یک سو، آنهایی که توان مطالعه داشتند آزاد بودند تا در طلب دانش باشند، دانشی که می‌توانستند در آن در برابر بلا تکلیفی‌های آن عصر پناهگاهی بیابند. اما این امر برخلاف سپیده‌دم تفکر فلسفی، مسیری چندان واضح و اصیل نداشت. دانش پژوهی و علوم خاص، که ارسطو و همکاران وی به نحوی چشمگیر آغاز کردند، ابتدا در خود لوکیوم به وسیله‌ی مردانی مانند ثوفراستوس (دوست و جانشین ارسطو) و استراتو Strato با جدیت دنبال شد، و سپس در اسکندریه رونق یافت؛ جایی که خود استراتو به آنجا مهاجرت کرد تا معلم خصوصی پسر پادشاه مصر گردد. در این‌جا بود که بطلمیوس اول، احتمالاً به درخواست دمتریوس فالرونی Demetrius of Phaleron، در قرن سوم پ. م موزه Museum را تأسیس کرد، که کتابخانه‌ای بزرگ

داشت و مرکز پژوهش بود.^۱ دمتریوس دولتمرد و دانشمند یونانی، که دوست تئوفراستوس بود و قطعاً بسیاری از درس‌های خود ارسطو را شنیده بود، وقتی از آتن تبعید شد روحیه‌ی لوکیوم را در زمان بطلمیوس اول در حدود سال ۲۹۵ پ. م به مصر انتقال داد. ویژگی جدید و خاص این دوره مطالعه‌ی جدی و مستند گذشته بود که زندگی و آثار فیلسوفان گذشته نیز در آن مورد توجه بود. استفاده از علم در فن‌شناسی، به ویژه در قلمرو نظامی، در این دوره‌ی یونانی مآبی Hellenistic پیشرفت چشمگیر یافت.

اگر افول جامعه و از بین رفتن فرصت‌ایفای نقش مهم در زندگی عمومی به روشنفکران این آزادی را بخشید که در دنبال کردن مطالعه و پژوهش از انزوا، افراط کنند، موجب احساس نگرانی وسیع و سرگردانی و بی‌خانمانی نیز شد. فرد، قدیم‌تر و در حکومت‌های جمع و جور، شهروندی بود با حقوق فراوان و تکالیف چشمگیر و موقعیت مناسب در جامعه‌ی خود؛ بزرگ‌ترین جامعه‌ای که می‌شناخت جامعه‌ای بود که خودش در آن شناخته‌تر بود. همه‌ی جوامع دیگر برایش خارجی بودند، که فقط در جریان کاردانی diplomacy یا جنگ با آنها رابطه داشت. دنیای او، مانند جهان ارسطو، سازماندهانه organically آرایش یافته بود. مرکز و پیرامون داشت. هر چه عصر یونانی مآبی پیش رفت، او بیشتر شبیه اتم دموکریتوسی شد، بی‌هدف در خلاء نامتناهی سرگردان. تحت این غرابت و بیگانگی، حوادث عامی مانند فقر و تبعید و بردگی و تنهایی و مرگ، شکل‌های مخوفی به خود گرفتند و بر سر او به

۱. مقصود، بطلمیوس سوتر Ptolemy Soter است که قبل از بطلمیوس فیلادلفوس Ptolemy Philadelphus در مصر فرمانروایی کرده است. - م.

صورتی نگران کننده سایه انداختند. نتیجه‌ی این اوضاع، به ویژه در اواخر دوره‌ی یونانی مآبی، افزایش محبوبیت ادیان عرفانی، هم یونانی و هم خارجی بود، که «بردگی» را به اشکال مختلف نوید می‌داد. این گونه آیین‌های مصری یا کشورهای آسیایی، که قبلاً برای یونانیان ناشناخته بودند، از همه‌ی اقشار جامعه طرفدارانی یافتند. فلسفه نیز تأثیر نایافته نماند. سیستم‌های جدیدی برای مواجهه با نیازهای جدید پدید آمدند، سیستم‌هایی که هدف اعلام شده‌ی آنها تحصیل آرامش *ataraxia* یا خودبسندگی *autarkeia* بود.

فلسفه‌هایی که از اواخر قرن چهارم به این سو فلسفه‌های غالب بودند، عبارت بودند از اپیکوری و رواقی. فلسفه‌ی رواقی، به ویژه چنان نفوذ وسیعی یافت که اغلب نماینده‌ی دوره‌ی یونانی مآبی و عصر رومی - یونانی نامیده شد. هم فلسفه‌ی اپیکوری و هم فلسفه‌ی رواقی از متفکران دوره‌ی خلاق و بزرگی الهام می‌گرفتند که با ارسطو پایان یافته بود. آنها با این حساب فاقد اصالتی نبودند که به ویژه رواقیان مدعی داشتن آن بودند. به واقع، گفتن این که یک سیستم فلسفی در چه نقطه‌ای خاتمه می‌یابد و به صورت ترکیبی از اندیشه‌های قدیم تر درمی‌آید و به خلاقیتی اصیل تبدیل می‌شود، به هیچ وجه آسان نیست. اصالت افلاطون را کمتر کسی منکر است، با این حال می‌توان گفت که فلسفه‌ی وی به آسانی از بازتاب اظهارات سقراط و فیثاغوریان و هراکلیتوس و پارمنیدس نشأت گرفته است. آنچه نظام یونانی مآبی را مشخص می‌کند، چنانکه نشان داده‌ام، بیشتر تفاوت‌انگیزه است. فلسفه دیگر از حیرت سرچشمه نمی‌گرفت، چنانکه افلاطون و ارسطو به درستی

گفته‌اند، بلکه در این دوره وظیفه‌ی خاص فلسفه پدید آوردن اطمینان از صلح و امنیت و خودبسندگی برای روح فرد در دنیایی خصمانه یا متفاوت بود. از این رو، طبیعی بود که فیلسوفان کمتر به مسایل جهان‌شناسی و فیزیک بپردازند، و الگویی موجود از جهان فیزیکی را به مثابه مبنایی برای تعلیمات اختلاقی خود برگزینند. بدین طریق هر چند تفکرات مکاتب فیزیکی قدیم‌تر، بسیار تغییر شکل یافت، در جهان یونانی مآبی به حیات خود ادامه داد.

اپیکوروس Epicurus که به هنگام مرگ ارسطو و اسکندر، نوجوان بود، دین را سرچشمه‌ی کسالت روحانی تلقی کرد. سبب اصلی اندوه ذهنی عبارت است از ترس از خدایان و از آنچه ممکن است پس از مرگ پیش آید. او معتقد بود که این ظلم است که انسان‌ها از این تصور رنج کشند که نژاد انسانی مورد عفو و ترحم خدایانی است هوسباز و شبیه انسان؛ مانند خدایانی که یونانیان از هومر به ارث برده بودند، خدایانی که سوء نیت آنها در طلب قربانی‌ها حتی می‌تواند پس از مرگ نیز تداوم داشته باشد. اپیکوروس نظریه‌ی اتمی دموکریتوس را، که بدون فرض عامل الهی، منشاء جهان و همه‌ی رویدادهای درون آن را تبیین می‌کرد، در عین حال بیان حقیقت و رهاننده‌ی ذهن انسان از ترس‌های نگران‌کننده‌ی آن می‌دانست. به عقیده‌ی وی خدایان بی‌تردید وجود دارند، اما اگر، چنانکه دینداری راستین مستلزم آن است، باور داشتن به آنها به آرامش و لذت بی‌رنج منجر شود، در این صورت نمی‌توانیم فرض کنیم که خود خدایان با امور انسانی یا دنیوی سر و کار دارند. روح (ترکیب اتم‌های ریزِ خاص) به هنگام مرگ از هم می‌پاشد. از این رو، ترس از

مرگ ابلهانه است، زیرا تا زمانی که زنده ایم مرگ وجود ندارد، و آنگاه که مرگ آید دیگر زنده نیستیم و از آمدن آن آگاهی نداریم.

اپیکوروس برخلاف دموکریتوس، که اغلب حرکت تصادفی آغازین اتم‌ها را در همه‌ی جهات اثبات می‌کرد، فرض کرد که جهت و سرعت حرکت بی‌مانع اتم‌ها یکسان است و علت آن وزن اتم‌هاست. از آنجا که اپیکوروس ذکاوت چشمگیری در پیش‌بینی این کشف علم جدید داشت، که همه‌ی اجسام با قطع نظر از وزن نسبی‌شان در خلاء با سرعت یکسان سقوط می‌کنند، در صدد علت یابی برخورد و تصادم برآمد. او فرض کرد که نیرویی در اتم‌ها وجود دارد که در زمان و مکان نامعینی مسیر آنها را اندکی تغییر می‌دهد، و این فرضیه‌ی آشکارا تبیین نشده نقطه‌ی کلیدی سیستم او گردید. او در پیوند با نظریه‌ی مادی خود، از ترکیب اتمی ذهن برای بیان اراده‌ی آزاد استفاده کرد، زیرا با پذیرفتن سیستم اتمی، تصمیم گرفت به هر قیمتی از پذیرفتن جبرگرایی *determinism* اسلاف خود پرهیز کند. او می‌گفت برده دانستن کسی در برابر سرنوشت، بدتر از باور داشتن به اساطیر کهن درباره‌ی خدایان است.

اپیکوروس «لذت» را برترین خیر زندگی می‌نامید، اما لذت را به درستی نبود رنج می‌دانست. راهی که او توصیه می‌کرد، البته عکس راه خوشگذرانی بود، زیرا زیاده‌روی در خوردن و نوشیدن و دیگر لذت‌های حسی، به هیچ وجه «رهایی از رنج بدن و مشکل ذهن» را به بار نمی‌آورد، و این چیزی است که لذت انسان خردمند در آن نهفته است. به علاوه، «ممکن است در غیاب حزم و شرافت و عدالت، زندگی توأم با

لذت داشت.» (سیسرون به دلایلی می گفت که اپیکوروس در خیر اعلیٰ summum bonum نامیدن لذت تنها به این دلیل توفیق یافت که لذت را در معنایی به کار می برد که هیچ کس دیگر آن را تشخیص نمی داد.) اخلاق اپیکوری هر چند زاهدانه است، گاهی منفی نیز هست، اما نه در معنای خودپسندی؛ زیرا نیل به آرامش که هدف اصلی آن است، مستلزم خودداری از همه ی تکالیف و مسئولیت های عمومی است. ایده آل وی «ناشناخته زیستن» بود.

با وجود این، حتی اگر فلسفه ی وی مستعد بود که در دست تفسیرهای نادرست تا سطح خوک هراس تنزل یابد، باز آنگونه که اپیکوروس خود آن را تعلیم کرد و زیست، فاقد تهور عقلاتی و اصالت اخلاقی نبود. با این همه، علی رغم بحث های مخالف وی، به نظر نمی رسد بسیاری از مردم پیام امید و آسایشی را که تأثیر عمده ی آن بر اطمینان از نابودی کامل به هنگام مرگ مبتنی است مایه ی رستگاری بدانند. این پیام به عنوان کشتی مخالف در برابر ادیان عرفانی، قدرت چندانی ندارد. در عین حال، لذت گرایی با این پیام و قرار دادن فضیلت در مرتبه ی دوم سلسله مراتب چیزها، مخالفت دیگر مکاتب فلسفی را به دنبال داشت. فلسفه ی رواقی در شکل خالص خود [نسبت به فلسفه ی اپیکوری] حتی آیینی زاهدانه تر بود، اما با این حال اثبات کرد که توانایی بودن در ترازهای متفاوت را داراست و مقبولیت وسیع تری دارد. فلسفه ی رواقی به نیرویی مؤثر تبدیل شد، به ویژه زمانی که رومیان آن را به مثابه ایده آل های رفتار خود پذیرفتند.

اهمیت یونانی گری جدید، در آغاز به وسیله ی ملیت بنیان گذار

این فلسفه، یعنی زنون اهل کیتیوم Zeno of Citium مطرح شد. وی یونانی نبود، بلکه یک سامی فنیقی Phoenician Semite بود. از سوی دیگر، تقریباً بزرگ‌ترین سازمان دهنده‌ی رواقی، یعنی خروسیپوس اهل سولی chrysippus of Soli از نزدیکی‌های تارسوس^۱ Tarsus بود. زنون به شدت در برابر این ایده که جهان حاصل تصادف است واکنش نشان داد. وی منشاء حقیقت را بیشتر در ترکیب ذهن - ماده‌ی هراکلیتوس یافت، و لوگوس logos را مرکز نظام خود قرار داد و آتش را تجسم مادی آن می‌دانست. اینگونه وحدت ذهن و ماده، که در نظر هراکلیتوس فرضی ساده بود، در نظر زنون موفقیت مهمی بود که ثنویت افلاطونی و ارسطویی را ابطال می‌کرد. به عقیده‌ی زنون هیچ چیزی نمی‌تواند بدون تجسم مادی وجود داشته باشد. کیهان حاصل مشیت خداست که به هر چیزی به بهترین صورت نظم می‌بخشد. آری جهان محصول هنری آگاهانه است، اما طراح آن متعالی transcendent نیست. ذات الهی هر چیز را بارور می‌کند، هر چند خلوص این باروری در همه جا یکسان نیست. این باروری، در میان موجودات زمینی، فقط در انسان است که شکل لوگوس می‌گیرد، که شکل مادی آن به صورت نفَس گرم (pneuma) متجلی می‌شود. نفَس اجرام آسمانی دوردست خالص‌تر و آتشین‌تر است و از عناصر پست‌تری که نفَس را در زمین و در اطراف آن فاسد می‌کند، بری است. انسان با داشتن لوگوس، که حیوانات پست‌تر فاقد آن هستند، هر چند بدنش حیوانی است، اما با عالی‌ترین جزء طبیعت خود در الوهیت

۱. محلی در ترکیه‌ی فعلی - م.

سهیم است؛ و از آنجا که هر چیزی در تقلاست تا بر طبق عالی‌ترین جزء طبیعتش زیست کند، از این رو، هدف شایسته‌ی انسان عبارت است از زندگی بر طبق لوگوس. از اینجا است که سیج^۴ [خردمندترین انسان] ایده‌آل رواقی است و آن انسانی است که یاد گرفته است که هیچ چیز غیر از درون خودش مهم نیست. امور ظاهری (سلامت، ثروت، شهوت) هر چند ممکن است جنبه‌ی حیوانی انسان آنها را در برابر دیگران عرضه کند، ذاتاً بی‌اهمیت‌اند. همه‌ی اهمیت از آن‌جاست که درون است. معرفت به بی‌اهمیت بودن ویژگی‌های ظاهری چیزی است که سیج را به طور محکم خودبسنده می‌کند و این همان چیزی است که روح برای زندگی سعادت‌مند لازم دارد.

از دیدگاه رواقیان، نه لذت، بلکه فضیلت (که با حکمت یکسان دانسته شده است) عالی‌ترین خیر است. خروسیپوس، که هوس‌ها و خواهش‌ها را به احکام تحویل می‌داد («این برای من خیر است»، و مانند آن) وحدت را منحصر در روح دانست، و بدین‌سان بر روی این آموزه‌ی سقراط که، فضیلت معرفت است، بنای جدیدی ساخت. فضیلت از دیدگاه وی، مانند راستی و حقیقت، مطلق است.

این است پارادکس بسیار نقد شده‌ی رواقی که، بین خیر یا حکمت مطلق و حماقت یا شرارت مطلق هیچ واسطه‌ای نیست. سیج کامل بسیار کمیاب است، و دیگران همه ابله‌اند، و همه‌ی گناهان یکسانند.

این مطالب را با تشبیه‌های گوناگون توضیح داده‌اند، فی‌المثل با این تشبیه که، برای کسی که غرق شده است، یکسان است یک پا

زیر آب باشد یا چند فاتوم^۱. با این حال، رواقیان در مورد امور ظاهری عموماً پذیرفتند که می‌بایست طبقه‌ای میانی از اعمال وجود داشته باشد که برای دیگران مرجح باشد، هر چند کاملاً نه خوب باشد نه بد.

وحدت فضیلت، و اینکه همه‌ی مردم دارای لوگوس اند، رواقیان را به این نظر کشاند که زنان و بردگان نیز مانند آزادگان، دارای حکمت‌اند. به واقع، همه‌ی انسان‌ها طبیعتاً آزاد و برابرند. مفهوم رواقی از جامعه‌ی بشریت با این دیدگاه هماهنگ است. برای انسان اجتماعی زیستن به اندازه‌ی صیانت ذات امری است فطری، و جامعه‌ی ایده‌آل جامعه‌ای است که کل نژاد انسانی را در آغوش کشد، شهری جهانی *Cosmopolis*، زیرا همه‌ی انسان‌ها خویشاوندند، و فرزندان خدای واحدند. تمام ایده‌ی برادری انسان‌ها، حتی اگر (چنانکه گفته‌اند) در ذهن خود اسکندر ریشه داشته باشد، رشد و اشاعه‌ی خود را مدیون تعلیمات رواقی است. با این حال، باید گفت که احتمالاً این مفهوم تا اندکی پس از زنون و پیروان او جا نیفتاده بود، و اپیکتتوس *Epictetus* آن را در اواخر قرن اول میلادی به اوج خود رساند. شخص در کشوری که خود را می‌یابد مسئولیت دارد، هر چند قانون‌های آن ممکن است با قانون‌های شهر جهانی بسیار تفاوت کند. رواقیان، برخلاف اپیکوریان، شرکت فعال در زندگی اجتماعی را توصیه کردند و کوشیدند احساس اجتماعی بودن اعضای دولت شهر مستقل را به یونانیان باز گردانند.

زنون و خروسیپوس در رشته‌های معرفت‌شناسی و منطق و

۱. *fathom*. واحد اندازه‌گیری عمق آب است، برابر با ۱/۸ متر یا شش پا. در فارسی داریم: آب که از سرگذشت چه یک گز چه صد گز، یا، چه یک نی چه صد نی - م.

لغت‌شناسی سهم چشمگیری داشتند. ابتدا کسانی درباره‌ی نظریه‌ها بحث کردند که یونانی زبان بودند و در سنت اندیشه‌ی یونانی بار آمده بودند، اما آنها دو زیانه بودند و زبان یونانی، زبان مادری آنها نبود. زنون و خروسیپوس تقسیم فلسفه به منطق و اخلاق و فیزیک را - که در آن زمان متعارف بود - پذیرفتند، اما معتقد شدند که لوگوس این اصول متحد و سیستم آنها را هماهنگ کرده است. به عقیده‌ی آنها نیروی زنده‌ی جهانی، یا نیروی الهی، هم به مثابه اصل معرفت و هم به مثابه اصل علیت، کارکردی دوگانه دارد. ایده‌ی افلاطونی خیر را با خورشید مقایسه می‌کردند که نه تنها وجود و حیات جهان طبیعی، بلکه بینایی خود ما نیز بر آن متکی است. لوگوس رواقیان علاوه بر شباهت با لوگوس هراکلیتوس، با اصل جاندارِ ماده‌ی جهان‌شناسان پیش از سقراطی نیز شباهت‌هایی دارد. رواقیان دریافتند که اصل واحد پیش از سقراطیان، که ماده‌ی جهان و علت فاعلی رشد آن است، هم «همه چیز را می‌داند» و هم «بر همه چیز فرمان می‌راند». با وجود این، می‌توان گفت که زنون، مانند افلاطون، در آنچه از اسلاف خود تحصیل کرد روح تازه‌ای دمید و به راستی می‌توان نظام مرکب او را یکی از نظام‌های بزرگ فلسفی جهان نامید.

دنبال کردن توسعه‌های بعدی رواقیان وظیفه‌ی این بحث مقدماتی نیست. فلسفه‌ی رواقی در قرن دوم پ. م در دست‌های پانائتیوس اهل رُدس Panaetius of Rhodes انگیزه و جهت جدیدی یافت، و پانائتیوس کسی است که این فلسفه را در روم معرفی، و ایده‌ها و اندیشه‌های رومی را در فلسفه‌ی رواقی وارد کرد. او از آن‌جا که سقراط را بنیان‌گذار تمام

فلسفه‌های اخیر می‌دانست، افلاطون و ارسطو را به اندازه‌ی زنون مد نظر داشت. او چون طبیعتاً مرد دنیا بود، و با اسکپیون Scipio و پلویوس polybius مورخ دوستی داشت، بر ضرورت استفاده از اصول رواقی در امور عملی تأکید کرد. گرایش اشرافی او موجب شد تا نظریه‌ی قدیم‌تر [رواقی] برابری همه‌ی انسان‌ها را رها کند، زیرا معتقد بود که انسان‌ها با یکدیگر تفاوت‌های طبیعی دارند. به واقع این اعتقاد او سبب شده بود تا با جامعه‌ی رومی ارتباط داشته باشد. او معتقد بود دولت ایده‌آل دولتی است بین استبداد autocracy و دموکراسی که در آن اقشار مختلف، حقوق و وظایف خاص خود را داشته باشند نه بیشتر، و معتقد بود که نهادهای رومی به تحقق عملی چنین دولتی نزدیک شده‌اند.

در این میان، مکاتب دیگر - شکاکان، مشائیان، آکادمیان - تداوم داشتند، اما می‌توان گفت کم و بیش تحت‌الشعاع رواقیان بودند. آکادمی در قرن دوم تحت نظر کارنئادس Carneades، یکی از مخالفان رواقیان، به شکاکیت و ناباوری به امکان دانش قطعی بازگشت. در زمان آنتیوخوس Antiochus این وضعیت معکوس بود.^۱ وی استاد و دوست سیسرون بود و سیسرون نقل می‌کند که وی «بیشتر فردی رواقی بود». آنتیوخوس معتقد بود که آکادمیان و مشائیان و رواقیان اختلاف جوهری ندارند و اختلاف‌شان فقط لفظی است. به طور کلی می‌توان گفت علی‌رغم نقادی‌های تند متقابل، همواره این احساس وجود داشته است که این مکاتب زمینه‌های مشترک دارند؛ و فقط اپیکوریان، به ویژه

۱. آنتیوخوس اسکولانی، متوفی در حدود ۶۸ پ. م، از اعضای آکادمی و جزم‌گرای بود - م.

در زمینه‌ی اخلاق، جدا و منفرد ماندند و همه با آنها مخالفت کردند.

روم اینک قدرتی جهانی بود و روحیه‌ی رومی در همه جا نفوذ داشت. نبوغ رومی به اصالت در فلسفه نینجامید، با این حال، رومیان آثار فلسفی یونانیان را به زبان لاتین تفسیر کردند، که سیسرون در این کار موفقیت چشمگیر داشت و به فلسفه‌ی یونانی البته شکل رومی داد. رساله‌ی سیسرون درباره‌ی «وظایف»، یعنی *καθηκόντα* رواقی، هر چند تا اندازه‌ی زیادی بر پانائتیوس مبتنی بود، اما به رساله‌ای تبدیل شد به نام درباره‌ی شغل‌ها *De Officiis*، و اصطلاح *officium* مفهومی بود که قبلاً تاریخ و معنایی کاملاً رومی داشت. همچنین ایده‌ی رواقی جامعه‌ی انسانی، کاملاً همان چیزی نیست که در آینده اصطلاح لاتین *humanitas* دیده می‌شود، و همین‌طور بین دیگر برابره‌ای یونانی و لاتینی کم و بیش اختلافاتی وجود دارد مانند اصطلاح یونانی *πολιτεία* پولیتیشیا و اصطلاح لاتین *res publica*.

در زمان سیسرون، فلسفه‌ی فیثاغوری حیات تازه‌ای یافت که روحیه‌ی دینی متناسب با نیازهای زمان داشت و مفهوم عرفانی رابطه‌ی بین خدا و انسان را به خود جلب کرد، اما فلسفه‌ی فیثاغوری این بار می‌خواست این امور را بیشتر بر مبانی فلسفی استوار سازد تا بر آیین‌های احساسی ایزیس *Isis* و کوبل *Cybele*. با این حال، این فلسفه نیز از ساده‌لوحی خرافیِ زمانش رها نبود. وجود مکتب یونانی-رومی سبب بسیاری از مشکلات بازسازی فیثاغوری‌گری زمان افلاطون و قبل از آن بود. بسیاری از اطلاعات ما درباره‌ی فیثاغوری‌گری به نویسندگان دوره‌ی بعدتر مربوط است، و آنچه این نویسندگان درباره‌ی سابقین

می‌گویند با ایده‌های مابعد ارسطویی آمیخته است. آنها همه‌ی کتاب‌ها را با دست و دل بازی نوشتند و به نام متفکران فیثاغوری شناخته شده و قدیمی، منتشر ساختند.

شاید اهمیت عمده‌ی نو فیثاغوریان در این است که راه را برای فلوپین در قرن سوم میلادی به طور کلی و برای نهضت بزرگ و مؤثر نوافلاطونیان هموار ساختند. فرفوریوس Porphyry و یامبلیخوس Iamblichus نوافلاطونی، هر دو، زندگی فیثاغورس را نوشتند و بین این دو مکتب شباهت‌های نزدیک وجود داشت، چنانکه جانشینان فیثاغورس در ذهن خود افلاطون تأثیر عمیق داشتند.

ما اکنون از خط فاصل بین دوره‌ی قبل از مسیحیت و دوره‌ی مسیحیت گذشتیم. به نظر می‌رسد تعلیمات خود عیسی و حواریون وی در شکل ابتدایی‌اش، در تداوم و شکوفایی فلسفه‌ی یونان تأثیر اندکی داشته است. اما این توسعه‌های مداوم، پس از فتوحات اسکندر با فرصت‌های وسیع برای تأثیر در مردم دیگر همراه بود. [فرهنگ] یونانی و سامی قبلاً در زنون و فیلسوفان رواقی با هم تلاقی داشتند. اولین کسی که به نوشتن انجیل جدید اقدام کرد، آن را نه به زبان بومی، بلکه به زبان افلاطون و ارسطو نوشت، چنانکه در آن زمان، این زبان به عنوان زبان مشترک *lingua franca* و توسعه یافته‌ی جهان یونانی مآب پذیرفته شده بود. وظیفه‌ی ارشاد و برگرداندن غیر مسیحیان، ایجاب می‌کرد که با آنان در زمینه‌ی خودشان برخورد شود، چنانکه در گفتار مشهور پولس قدیس خطاب به آتنیان می‌بینیم که وی در تفسیر این باور مسیحی که همه‌ی انسان‌ها فرزندان خدایند، بیتی از آراتوس Aratus، شاعر رواقی

را نقل می‌کند. پس از آن، همواره بین مسیحیت و اندیشه‌ی الحادی،
گُنش متقابل وجود داشته است. طرز فکر مسیحی در افراد از خصومت
شدید تا طرفداری متعصبانه، در تغییر بود؛ از این عقیده‌ی ترتولین
Tertulian که «اورشلیم را با آتن چه کار؟» تا ایده‌ی فلسفه‌ی یونان به
عنوان آمادگی برای مسیحیت *praeparatio evangelica*، یعنی این ایده
که، چنانکه کلمنت اسکندرانی مطرح کرد، فلسفه یونانیان را برای
مسیحیت آماده کرد، چنانکه قانون^۱ یهودیان را [برای مسیحیت] آماده
کرد. این گُنش متقابل با به وجود آمدن فلسفه‌ی شدیداً دینی و روحانی
نوافلاطونیان شدت بیشتر یافت. درک و همگون سازی دیدگاه‌های
متضاد، چه برای اهداف خصمانه و چه برای اهداف مدافعانه، گزیرناپذیر
می‌شد. از این رو، حتی علی‌رغم رشد مسیحیت به سوی دین
متشخص جهان متمدن، باز سرانجام تأثیر سنت یونانی پایان نیافت.
افلاطون و ارسطو و رواقیان بر اعمال قدرت خود بر مدرسیان قرون
وسطی ادامه دادند. ما در قرن هفدهم افلاطونیان کمبریج و امروز
کاتولیک‌های تومایی و پروتستان‌های افلاطونی را داریم.

دنبال کردن کل این داستان کار یک کتاب و شاید کار یک فرد
نیست. من تداوم سنت یونانی در فلسفه‌ی مسیحی را ذکر می‌کنم، زیرا
این چیزی است که نباید فراموش کنند، و این یکی از دلایل بررسی و
مطالعه‌ی اندیشه‌ی یونان باستان در امروز را فراهم می‌کند. اما این کتاب
باید به جهان غیر مسیحی محدود شود، و برای این کار، فکر می‌کنم
بہتر است آن را قبل از نوافلاطونیان به انجام آورم تا اینکه آنها را نیز

۱. مقصود از قانون، پنج کتاب اول عهد عتیق است که به عنوان تورات به حضرت
موسی علیه السلام منسوب است - م.

بررسی کنم. فلوطین و پیروان او، مانند معاصران مسیحی شان، به نظر می‌رسد که به روحیه‌ی دینی جدیدی وارد می‌شوند که اساساً یونانی نیست (خود فلوطین مصری است و شاگرد او فرفورئوس اهل سوریه است که نام اصلی او مالخوس Malchus بود)، و بیشتر بر آمادگی برای فلسفه‌ی قرون وسطی دلالت دارد تا بر دنیای باستان.

نکته‌ی دیگری هست که باید قبل از آغاز مطلب آن را مطرح کنیم. من در جریان این تاریخ فلسفه نام تعداد زیادی از فیلسوفان را آورده‌ام و کوشیده‌ام موفقیت‌های آنها را گزارش کنم. اما از میان آنها فقط نوشته‌ها یا کل نوشته‌های سه یا چهار نفر را در دست داریم. محاورات افلاطون به طور کامل در دست است. از ارسطو مقدار زیادی نوشته‌های گوناگون داریم که بخشی از آنها یادداشت‌های درس‌هاست و بخشی دیگر مجموعه‌های تهیه شده از موادی است که وی در رساله‌های علمی مربوط به موضوعاتی که با آنها سر و کار داشته است، پرورده است. در این میان همواره آسان نیست که مطمئن شویم آنچه به ما رسیده است از قلم خود ارسطوست یا از قلم یکی از شاگردان او، و این نیز آسان نیست که بدانیم شاگردان یا ویراستاران آنچه را اساساً از آن ارسطوست تا چه اندازه دوباره نویسی کرده‌اند یا توسعه داده‌اند. علاوه بر این دست نوشته‌ها، که بیشتر برای تدریس در مدرسه تهیه شده‌اند و از فن نویسندگی چندان بهره‌مند نیستند، ارسطو تعدادی محاورات منتشر شده بر جای گذاشت که قدما آنها را از برای سبک و محتوایشان

ستوده‌اند. اما این محاورات از بین رفته‌اند. ما بعضی از رساله‌های کامل جانشین وی، تئوفراستوس را داریم. آنچه از اپیکوروس، که یکی از نویسندگان پُر کار قدیم است، در دست داریم فقط سه نامه‌ی فلسفی به دوستانش است (یکی از این نامه‌ها، هر چند حاوی نظرهای اصیل اپیکوروس است، احتمالاً حاصل قلم خود او نیست) و مجموعه‌ای از چهل «آموزه‌های اصل» - که هر یک از آنها یک جمله یا یک بند کوتاه است - و بعضی کلمات قصار.

در مورد همه‌ی شخصیت‌های بزرگ دیگر در فلسفه‌ی یونان، از آن میان، فی‌المثل، همه‌ی پیش از سقراطیان و سقراط (که اصلاً ننوشت)، و روایان از جمله خود زنون، فقط بر نقل قول‌ها یا قطعاتی با طول‌های متغیر که در نوشته‌های نویسندگان دیگر آمده است، یا بر تفاسیر و شروح اندیشه‌های آنان که اغلب گرایش کم و بیش آشکاری از خود نشان می‌دهند، متکی هستیم. این مشکل بزرگ مورخ فلسفه‌ی یونان را باید از همان آغاز مد نظر داشت. پرسش از ماهیت و موثق بودن منابع ما، به استثنای مورد افلاطون و ارسطو، همواره مطرح است.

بخش دوم

آغاز فلسفه در یونان

ملاحظات کاملاً عملی مانع این است که موضوع خود را دورتر از مرحله‌ی جنینی آن، یا دست کم دورتر از زمان پیدایش مفهوم آن، دنبال کنیم. مفهوم فلسفه‌ی یونانی چیست؟ این مفهوم به هنگام آغاز شدن این اعتقاد در ذهن انسان‌ها مطرح شد که در پس نابسامانی پدیده‌ها باید نظمی نهفته باشد که البته محصول نیروهای غیر شخصی است. برای ذهن انسان ماقبل فلسفی، چندان دشوار نبود که ماهیت ظاهراً اتفاقی بسیاری از امور پیش آمده در جهان را توجیه کند. او می‌دانست که موجودی است دارای انگیزه، که نه تنها به وسیله‌ی عقل، بلکه به وسیله‌ی میل و عشق و دشمنی و حسادت و انتقام نیز تحریک می‌شود. برای وی چه چیزی از این طبیعی‌تر بود که راه‌های جهان اطرافش می‌بایست تبیین‌های مشابه داشته باشند؟ او می‌دید که خود وی در تحت شفقت نیروهای برتر و ادراک ناپذیری است که گاه‌گاه برای سازگاری و عدالت،

با اندکی ملاحظه عمل می‌کنند. بی‌تردید آنها موجوداتی ذهناً شبیه‌وی تبیین می‌شدند که فقط عمر طولانی و قدرت بیشتر دارند. هدف فعلی ما برای ورود در قلمروهای مباحثات مردم‌شناسانه مجال نمی‌دهد، اما این ملاحظات با ریشه، یا ریشه‌های باور دینی ارتباط ضروری دارند. همه‌ی آنچه در این‌جا بدان توجه داریم این است که عقاید فوق‌الذکر، فرض‌های آنگونه چند خدایی polytheism یا چند ارواح‌گرایی polydaemonism است که بر ذهن قدیم یونانی تسلط داشت و می‌توان جزییات شایان توجه آن را در اشعار هومر مطالعه کرد. براساس آن اعتقادات، نه تنها پدیدارهای خارجی و فیزیکی مانند باران و طوفان، تندر و قوس قزح، بیماری و سلامت، بلکه همچنین آن دسته از انگیزه‌های روان‌شناختی که براساس آنها شخص خود را تحت قدرت چیزی خارج از مهار خود احساس می‌کند، تبیین شخصی دارد. شهوت گناهکارانه کار آفرودیت Aphrodite است، عمل شخص ابله بدین معناست که «زئوس هوش او را ربوده است»، توانایی چشمگیر در میدان نبرد مدیون خدایی است که در قهرمان «نیرو می‌دمد». بدین طریق، عیب و نقص انسان موجب نیازهای مداوم ناشی از آن می‌گردد، یعنی نیاز به عذرخواهی. مسئولیت در برابر اعمال ناشی از امیال آنی را که (به اصطلاح ما) وقتی عامل «به خود می‌آید» با افسوس توأم است، می‌توان از عامل به اجبار و اضطرار خارجی منتقل کرد. در زمان خود ما، عامل‌های غیر شخصی (سرکوبی، عقده، شوک روحی، و مانند آن)، که جانشین آفرودیت یا دیونوسوس هستند، گاهی به طریق مشابه به کار می‌آیند.

عقیده به اینکه آدمیان بازیچه‌های خدایان قدرتمند و اخلاقاً ناقص هستند، ممکن است آنها را در وضعیتی رقت‌انگیز و حقارت‌آور قرار دهد. اظهارات بدبینانه درباره‌ی سرنوشت انسان بارها در هومر تکرار شده است. این عقیده در عین حال بر فرضی غالباً خودپسندانه مشتمل است که ظهور نگرش فلسفی باید آن را برطرف کند، زیرا آن عقیده دست کم مسلم می‌گیرد که نیروهای هدایت‌کننده‌ی جهان با امور انسانی رابطه‌ی نزدیک دارند. بنابراین عقیده، خدایان نه تنها درباره‌ی سرنوشت مردمان به طور کلی یا درباره‌ی شهرها می‌اندیشند، بلکه حتی درباره‌ی بخت‌های افراد نیز فکر می‌کنند (افرادی که اگر رئیس قبیله باشند، خدایان ممکن است حتی با آنها نسبت خونی داشته باشند). اگر الف موفق شود، در حالی که همسایه‌ی او ب نابود گردد، دلیل آن این است که آن مشمول لطف و این مشمول قهر خدا شده است. خدایان در این باره با یکدیگر نزاع می‌کنند که آیا یونانیان پیروز خواهند شد یا ترواییان؛ زئوس برای هکتور^۱ دلسوزی می‌کند، اما آتنا Athena بر تجلیل از آخیلِس^۲ اصرار می‌ورزد. آدمیان ممکن است خدایان را ملاقات، و احساسات خود را نسبت به آنان ابراز کنند. وقتی آپولو Apollo، در هیئت انسانی آگنور Agenor درمی‌آید و آخیلِس را می‌فریبد، وی از حضور او خشمگین می‌شود و می‌گوید: «آپولو، تو مرا فریفتی، اگر قدرت داشتم بر سرت تلافی می‌کردم.» علی‌رغم این که خدایان سرانجام شکست‌ناپذیرند، این معاشرت صمیمی بین زمین و

۱. پسر ارشد پیام، پادشاه شهر تروا - م.

۲. یکی از قهرمانان یونانیان، فرزند تیتیس از ایزدبانوان دریا، که همه جای بدنش جز پاشنه‌هایش روپین بود - م.

آسمان می‌بایست وجهی قانع‌کننده و برانگیزاننده داشته باشد. تحت تأثیر قدیم‌ترین اندیشه‌ی فلسفی، «پدر خدایان و مردمان» و خانواده‌ی الهی او به «ضرورت» غیر شخصی منحل شد، یعنی به قانون‌های طبیعی «کنش متقابل هواها و ائیرها و آب‌ها و چیزهای شگفت‌دیگر»، چنانکه سقراط در فایدون *Phaedo* نام می‌برد. آدمی در برابر بسیاری از این امور احساس تنهایی و بی‌وفایی می‌کند، از این رو شگفت نیست که چندخدایی قدیم و شورانگیز، هنوز پس از طلوع دیدگاه‌های جهان‌شناسانه‌ی عقلانی در قرن ششم پ. م، نفوذ خود را در وسعت چشمگیری حفظ کرد.

از این گذشته، برای ارزیابی دستاوردهای شگفت‌انگیز نخستین متفکران فلسفی، باید اذعان کنیم که تبیین دینی در زمان شیوع دانش، نه طبیعی است و نه محتمل. جهان، چنانکه ادراکات ما آن را نشان می‌دهد، بی‌نظم و ناسازگار است. آزادی و عدم مسئولیت اراده‌ی شخصی، حتی نتایج استناد نکردنی برخورد اراده‌ی متعارض، که براساس دیدگاه ظاهری موجب انحرافات است، از فرضیه‌ی نظم اساسی واحد بسیار بهتر است. به واقع فیلسوفان نخستین، چنانکه هنری فرانکفورت *Henri Frankfort* به درستی می‌گوید، در تلاش برای تبیین چنین فرضیه‌ای بود که «با جسارت نامعقولی براساس فرضی اثبات‌ناشده پیش رفتند.»

تبیین‌های دینی نه تنها برای علت‌یابی پدیده‌های روزمره‌ی جهان آن روزگار کفایت می‌کرد، بلکه همچنین برای یافتن ریشه‌های آنها نیز کافی بود. از این لحاظ، حتی قبل از روزگار فیلسوفان، شاهد رشد چشمگیری در جهت فرایندی به سامان هستیم. تمایل به نظام‌سازی،

شاید در پیدایش خدایان *Theogony* هسیود به نقطه‌ی اوج خود می‌رسد. با این حال هنوز در این شعر، آسمان و زمین و دریا و آنچه در آنهاست، به مثابه حاصل ازدواج و تولید موجودات شخصی بیان می‌شود. نام‌های این موجودات - اورانوس *Ouranus* (آسمان) و گایا *Gaia* (زمین) و مانند آن - به نظر می‌رسد نشان دهنده‌ی این است که آنها چیزی بیش از پدیده‌های فیزیکی تغییر شکل یافته نیستند؛ با این حال باید به خاطر داشت که گایا الهه‌ی اصیل است که از زمان‌های دوردست، موضوع ایمان عمومی و آیین‌های دینی شایع بوده است. در پیدایش خدایان هسیود، اِرس *Eros*، هنوز قدرت‌مندترین نیروی کیهانی است، که در بین خدایان جاویدان، زیباترین است. او عشق، و نیروی تولید جنسی است، و حضور او از همان آغاز برای آمیزش و زایش ضروری است؛ آمیزش و زایشی که شامل تولید همه‌ی اجزای جهان و موجودات ساکن در آن است.

اینکه این دیدگاه قدیمی درباره‌ی جهان، تا چه اندازه در اذهان کسانی که برای اولین بار در جست و جوی تبیین طبیعی و غیر شخصی برآمدند تأثیر داشت، چیزی است که باید به هنگام بررسی مفصل آثار آنها بدان پردازیم. آنچه در این جا می‌توان گفت این است که آنها برای درک جهان به عنوان یک کُلّ منظم و جست و جو درباره‌ی اصل *arche* و آغاز آن، اسلافی در تبارشناسی‌های *genealogies* متألّهین و ایده‌های آنها درباره‌ی داسموس *dasmos*، یعنی توزیع وظایف و قلمروها بین خدایان، می‌کوشیدند: اما حقیقت این است که کنار گذاشتن نهایی تصور انسان شکل‌گرایانه با تمام نتایج مهم آن در مورد رشد آزاد تفکر

نظری، کار خود آن متفکران است.^۱

از این رو، زایش فلسفه در اروپا، مبتنی برکنار گذاشتن آگاهانه‌ی راه حل‌های اسطوره‌شناختی مسایل مربوط به منشاء و طبیعت جهان و فرایندهای موجود در آن بوده است. [با آغاز اندیشه‌ی فلسفی] به جای ایمان دینی، ایمانی جایگزین شد که اساس پژوهش علمی با تمام پیروزی‌ها و محدودیت‌های آن بود: یعنی، ایمان به این که در جهان مریی، نظم عقلانی و معقول نهفته است، و ایمان به اینکه علل طبیعی جهان را باید در محدوده‌های آن جست و جو کرد، و عقل آزاد انسانی تنها ابزار ما برای پژوهش است که البته برای این کار بسنده است. مسئله‌ی بعدی که باید پژوهش شود این است که معماران این انقلاب عقلانی چه کسانی هستند و تحت چه شرایطی زندگی کرده‌اند و چه تأثیراتی پذیرفته‌اند.

تالس و آناکسیمندر و آناکسیمنس، نخستین نمایندگان فلسفه، شهروندان میلتوس، یکی از شهرهای ایونی یونان در ساحل غربی آسیای صغیر، از آغاز قرن ششم به این سو بودند. در زمان آنها میلتوس، که تقریباً سال قبل وجود داشت، مرکز تشعشع نیروی عظیمی بود. سنت باستان، این شهر را در مقام مرکز دست کم نود مستعمره محترم

۱. در مورد هسیود به عنوان سلف آثار فلسفی درباره‌ی پیدایش جهان رک:

O. Gigon, *Der Ursprung*, ch. I, and F. M. Cornford, *Prince. Sap. ch. II.*

یکی از جالب‌ترین متفکران در حد فاصل اسطوره و فلسفه، فرکودس اهل سوروس Pherecydes of Syros در قرن ششم پ. م است. درباره‌ی او رک: گزارش عالی کریک در KR, 48-72. [در فارسی، رک: دکتر شرف‌الدین خراسانی - شرف، نخستین فیلسوفان یونان، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، تهران، ۱۳۵۰، ص ۱۹۹ - م.]

می داشت، و پژوهش های جدید وجود حدود چهل و پنج مستعمره را تأیید می کند - که به خودی خود رقم حیرت انگیزی است.^۱ یکی از این مستعمرات عبارت بود از مستعمره ی بازرگانی نایوکراتیس *Naucratis* در مصر، که در اواسط قرن هفتم پ. م تأسیس شده بود. میلئوس از آن جا که هم به عنوان مرکزیت سنتی مواد و کالاهای تولیدی، که از ساحل به داخل آناتولی می آورند، عمل می کرد و هم محصولات گوناگون خود را صادر می کرد، از این رو ثروت بسیار داشت. کالاهای پشمی میلئوسی در سراسر سرزمین های یونانی معروف بود. از این رو، صادرات و بازرگانی و صنعت به این شهر بندری موقعیت رهبری و ارتباط وسیعی بخشیده بود که درست است. تا دریای سیاه در شمال و بین النهرین *Mesopotamia* در شرق و مصر در جنوب و شهرهای یونانی جنوب ایتالیا در غرب گسترش داشت. حکومت آن، اشرافی بود و رهبران آن در تجمل و در فرهنگی می زیستند که آشکارا می توان گفت گرایش انسانی و ماتریالیستی داشت. شاخص برتر زندگی در آن آشکارا عبارت بود از تولید نیرو و تدبیر و ابتکار انسانی، که بدین سبب بسیار مدیون خدایان بود. شعر میمنرموس *Mimnermus* ایونیا یی روحیه ی ایونیا را در اواخر قرن هفتم پ. م به خوبی نشان می دهد. به گمان او اگر خدایان وجود داشتند، باید عاقل تر از آن بودند که خود را با امور انسانی به زحمت اندازند. «ما نه خیر خدایان را می دانیم نه شر آنها را.» این شاعر توجه خود را به درون زندگی

1. Pling, N. H. V, 112: *Miletus Ioniae caput... super XC urbium per cuncta maria genetrix*. Cf. Hiller V. Gatering in RE, xv, 1590.

انسانی محدود کرد. او لذت‌های آنی و چیدن گل‌های سرخ را به هنگام رسیدن‌شان ستود، و برگ‌گذر تند جوانی و بدبختی و ضعف دوران پیری تأسف خورد. فیلسوفِ همین دوره و همین جامعه به جهان طبیعت نگرست و خرد انسانی خود را در مقابل رازهای آن به کار بست. هم آن شاعر و هم این فیلسوف حاصل همان فرهنگ مادی و همان روحیه‌ی دنیوی *secular* بودند. هر دو، خدایان را کنار گذاشتند، زیرا به عقیده‌ی آنها تبیین منشاء و ماهیت جهان به عنوان اثر خدایان انسان شکل از مفهوم مشیتی الهی در امور انسانی چندان مناسب‌تر نبود. از این گذشته، به نظر می‌رسد که زمان آن رسیده بود که اشکال اسطوره‌شناختی و الهی‌اندیشیدن را کنار گذارند، زیرا نه در این شهر و نه در دیگر شهرهای یونان، نیازهای شکل نظری جامعه، مانند کشورهای شرقی مجاور، مانعی برای آزادی‌اندیشه نبود.

پس محیط فیلسوفان ملطی هم فرصت و هم انگیزه‌های پژوهش عقلانی بی‌غرض را فراهم آورد، و نظر ارسطو و افلاطون مبنی بر این که منشاء آن حیرت و کنجکاوی است^۱، حقانیت خود را یافت. این فیلسوفان را به طور سنتی مردانی عملی توصیف می‌کنند که هم در زندگی سیاسی فعال بودند و هم به پیشرفت فنی علاقه‌مند؛ اما آنچه این فیلسوفان را بدان‌جا رهنمون شد که تلاش‌های خود را در ساده کردن پدیده‌های طبیعت، که شهرت عمده‌ی آنان را فراهم آورد، آغاز کنند، کنجکاوی بود نه اندیشه‌ی غلبه بر نیروهای طبیعت در مبارزه با آن یا تخریب آن. مصریان یک هزار سال قبل از یونانیان توانستند در استفاده

۱. ارسطو، متافیزیک، α، ۱۲b۹۸۲؛ افلاطون، ته‌تتوس، ۱۵۵D.

از فنون گوناگون در بهبود بخشیدن به زندگی انسانی بعضی از درس‌های سودمند یونانیان را تعلیم کنند. با وجود این، مشعل فلسفه در مصر فروزان نشد، زیرا فاقد آن انگیزه‌ی ضروری، یعنی عشق به معرفت از برای خود معرفت بودند؛ عشقی که وجود یونانیان از آن سرشار بود و در اصطلاح فیلسوفیاً *philosophia* خود آن را مجسم کرده بودند. فقط انگیزه‌های سودگرایانه می‌تواند مانع فلسفه (و از جمله علم محض) گردد، زیرا فلسفه مستلزم انتزاع شدید از جهان بی‌میانجی تجربه است، و کلی‌سازی آن و حرکت آزاد عقل در قلمرو مفاهیم محض آن، وسیع‌تر از آن است که تسلیم اهداف عملی گردد. اینکه اگر عنان تأملات علمی محض، آزاد رها شود ممکن است اهداف عملی نیز به مرور زمان برآورده شوند، امری صحیح اما بی‌ربط است. فلسفه از نیاز به ضرورت‌ها و امکانات رفاهی زندگی انسانی برنخواسته است؛ بلکه ارضای این نیازها خود پیش شرط وجود فلسفه است. می‌توان با ارسطو موافق شد که پس از مطرح کردن این نکته که فلسفه ریشه در حیرت دارد می‌افزاید: «تاریخ این نتیجه‌گیری را تأیید می‌کند، زیرا نه تنها پس از تأمین نیازهای زندگی، بلکه پس از تأمین نیازهای یک زندگی مرفه است که پژوهش برای ارضای عقلانی آغاز می‌شود»؛ چنانکه هابز *Hobbes* نیز در این باره همان مطلب را می‌گوید: «فراغت ما در فلسفه است؛ و سلامت عمومی ما در صلح و فراغت است: اولین مطالعات فلسفی در

۱. البته صحیح است و به لحاظ تاریخی اهمیت دارد که واژه‌ی سوفیا *σοφία* معنای حکمت فلسفی را به طور ریشه‌ای در ارتباط با مهارت در یک صنعت یا هنر توسعه داد. یک نجار و جراح و راننده و شاعر یا موسیقی‌دان خوب، سوفیای خاص خود را دارد. با وجود این، این همان معنایی نیست که کسانی که واژه‌ی فیلسوفیاً *φιλοσοφία* را به کار بردند، در نظر داشتند.

جایی آغاز شد که ابتدا شهرهای بزرگ و شکوفا وجود داشتند.^۱

نگاهی مختصر به موقعیت جغرافیایی میلئوس و ارتباط آن با قدرت‌های مجاور نیز به موضوع مورد بررسی ما مربوط است. میلئوس در حاشیه‌ی شرقی منطقه‌ای قرار داشت که ساکنین آن به زبان یونانی سخن می‌گفتند. از این رو دنیای شرق را پشت سر خود داشت. به واقع، چنانکه مورخین اخیر ایران باستان تأکید کرده‌اند، موقعیت میلئوس و فعالیت‌های موجود در آن، این شهر را «در جریان کامل اندیشه‌ی شرقی» قرار داده بود. این چیزی است که مدت‌هاست عموماً معلوم شده است، اما نتایجی که در مورد وسعت واقعی تأثیر شرقی در فیلسوفان یونان باستان گرفته‌اند انحرافات وسیعی را نشان می‌دهد، و گاهی به نظر می‌رسد که این نتایج به حدس‌های مبتنی بر پیش‌داوری متمایل است تا بر حدس‌های مبتنی بر دانش. کاستن از اصالت محض اندیشه‌ی یونانی برای بعضی از فیلسوفان قرن نوزدهم مشکل بود. زمانی که عکس‌العمل اجتناب‌ناپذیر آغاز شد، این بار برای کسانی که گمان می‌کردند مدح و ستایش همه چیز یونان برای مدت‌های طولانی ادامه خواهد داشت، اصیل دانستن یونانیان به همان اندازه مشکل شد. در هر صورت، اینک مدتی از کشف رمز هزاران لوح گلی (که حتی امروز هم همه‌ی آنها کشف نشده است) می‌گذرد، الواحی که موجب شدند تا از علم و فلسفه‌ی شرق نزدیک در دوره‌ی باستان قدردانی شود و باعث شدند تا درباره‌ی آنچه می‌تواند اندیشه‌ی یونانی تلقی شود، تخمینی متعادل زده شود.

1.A. T. Olmsted, *History of the Persian Empire*, 208.

برای بررسی برخورد آراء و فرصت‌های پیش آمده برای تغییر آنها، باید به خاطر داشته باشیم که بخش اعظمی از ایونیا تحت فرمان آلیاتس Alyattes فرمانروای لیدیا Lydia بود؛ آلیاتس بر اسمورنا^۱ Smyrna پیروز شد، اما چون ملطیان را هم آورد خود دید، با آنها پیمان سازش بست.^۲ آلیاتس در حدود سال‌های ۶۱۰ تا ۵۶۰ پ.م فرمانروایی کرد؛ دوره‌ای که بخش اعظمی از زندگی تالس را در بر می‌گیرد. پسر وی کرویسوس Croesus پیروزی بر باریکه‌ی ساحلی ایونیا را کامل کرد، اما این باریکه، پس از شکست کرویسوس به دست کوروش Cyrus در سال ۵۴۶ پ.م، جزو امپراتوری ایران شد. به نظر می‌رسد که این پادشاهان، هر دو، قدرت و شهرت میلئوس را محترم می‌داشته‌اند، زیرا این شهر در دوران تسلط این پادشاهان، موقعیت ممتاز و استقلال خود را حفظ کرد و به زندگی خود بدون دخالت بیشتر ادامه داد. روشن است که ملطیان از این طریق باید فرصت‌های فراوان برای شناختن ذهن شرقی داشته باشند، و این جنبه را می‌توان جنبه‌ی انفعالی آنان نامید. اما در جنبه‌ی فعال، یونانیان از طریق خشکی به بین‌النهرین و از طریق دریا به مصر مسافرت کردند و تمام مدارک نشان می‌دهند که نخستین فیلسوفان افرادی منزوی نبوده‌اند که خود را از هیجان‌های زمانشان کنار کشند، بلکه مردانی پرتوان و اهل عمل بوده‌اند، و از میان آنها تالس دست‌کم به مصر مسافرت کرده است.

ما گرایش داریم که مصر و بین‌النهرین را، در برترین تراز تمدن‌های شان، جاهایی بدانیم که در آنها خواسته‌های دینی مانع آزادی

۱. از میرکنونی در ترکیه - م.

۲. هرودوت، کتاب اول، ۱۷ و بعد.

اندیشه بوده است، خواسته‌هایی که در تمام ابعاد زندگی نفوذ داشتند و در خدمت منافع حکومت‌های مرکزی مستبد درآمد بودند؛ و پادشاه در آنها، تجسم الوهیت رَع^۱ یا مردوخ^۲ Marduk بود، و مقامات روحانی، که پادشاه را احاطه کرده بودند، مواظب بودند که دست درازی اندیشه‌ی آزاد، قدرت پادشاه را منهدم نسازد. این دُرُست است، و یکی از شایستگی‌های یونانیان فقدان رواداری آنها در برابر اینگونه سیستم‌ها بود. مع‌هذا، این امپراتوری‌های اشرافی فاقد کارایی، به هیچ وجه از نظر موفقیت‌های عقلانی عقیم نبودند. همان‌طور که مورخین علم می‌گویند:

انکار عنوان علمی مردانی که با کار اصیل خود فن ضرب و تقسیم را پدید آوردند؛ مردانی که در محاسبه‌ی طول ۷۵۵ پایی هرم بزرگ فقط یک اینچ خطا داشتند؛ مردانی که کشف کردند چگونه گذر فصل‌ها را به وسیله‌ی واحد قرار دادن زمان بین دو طلوع ستاره‌ی شعرای یمانی محاسبه کنند. - محدود کردن معنای علم، چیزی است که امروز در عصر صنعتی می‌خواهیم انجام دهیم.^۳

تالس در پیش‌بینی کسوف، که او را بدان سبب محترم می‌دارند، باید از دانش بابلی استفاده کرده باشد.^۴ در هر صورت، آنها قدیم‌ترین

۱. رَع، از خدایان مصر باستان است که آفتاب در او به صورت انسان مه‌سور گردیده است، و مظهر خورشید نیمروزی است. فرعون مصر به لقب «فرزند رَع» معروف شد. - م.

۲. مردوخ، بزرگ‌ترین خدای بابلی است. - م.

3.W. P. D. Wightman, *The Growth of Scientific Ideas*, p. 4.

۴. ص ۱۰۷ و بعد در زیر.

تمدن‌های بشری هستند، و به سبب فن‌های اساسی مربوط به اهلی کردن حیوانات و کشاورزی و شعر و شکسته‌بندی و ریسندگی و بافندگی و ذوب فلزات، دارای اعتبارند. مصریان و سومریان برای ساختن برنز، مس را با قلع آمیختند، و شهرهای ایونی مانند میلئوس در تولید منسوجات معروف خود، از فن آسیایی که برتر از فن یونانی بود، استفاده کردند.

دین ریاضیات یونانی به ریاضیات مصری و بابلی چیزی است که خود یونانیان به آن اعتراف دارند. هرودوتوس نوشته است که به عقیده‌ی وی هندسه در مصر ابداع شده است و از آن جا به یونان آورده شده است، و یونانیان تقسیم روز به دوازده بخش، و استفاده از پولوس *polos* و گنومون *gnomon* را از بابلیان آموختند؛ پولوس و گنومون ابزارهایی (یا شاید ابزاری واحد با نام‌های متفاوت) بودند که برای نشان دادن زمان روز و نقاط عطف عمده‌ی سال مانند نقطه‌ی انقلاب و نقطه‌ی اعتدال به کار می‌آمدند. ارسطو^۱ نیز به طور کلی بیان می‌کند که فنون ریاضی در مصر پدید آمدند. از اسناد خط میخی که تا امروز خوانده شده‌اند، برمی‌آید که اگر مصریان در هندسه سر بودند، بابلیان حتی در حساب نیز سرآمد بودند. بابلیان، در ستاره‌شناسی، از فنون حسابی برای پیش‌بینی پدیده‌های آسمانی با دقت چشمگیر استفاده می‌کردند، و این فنون تا سال ۱۵۰۰ پ.م توسعه یافته بودند. پژوهش‌های اخیر نشان می‌دهد که، برخلاف باورهای قدیمی، ستاره‌شناسی بابلی بیشتر بر حساب ریاضی مبتنی بوده است تا بر مشاهده، امری که آن را به ذهن

۱. هرودوت، کتاب دوم، ۱۰۹؛ ارسطو، متافیزیک، ۹۸۱b23. برای مقایسه‌ی این دو فقره، ص ۸۳ را در زیر ببینید.

یونانی، دست کم آن چنانکه افلاطون ارائه داده است، بسیار نزدیک می‌سازد. در مورد شاخه‌های دیگر دانش، اسناد پاپیروس مربوط به ۲۰۰۰ پ. م که از مصر به دست آمده است، نشان می‌دهند که قبلاً در آنجا پیشرفت‌های شایان توجهی در زمینه‌ی فنون مربوط به پزشکی و جراحی وجود داشته است.

همه‌ی این ذخایر دانش و مهارت در پشت درهای یونانیان منتظر بودند. از این رو، نخستین دانشمندان نامیدن یونانیان، تحمیل کردن معنایی تنگ و غیرممکن بر واژه‌ی دانشمند خواهد بود. با وجود این، هر چند یونانیان دانش را پدید نیاوردند، اما عموماً همه پذیرفته‌اند که آنها دانش را در جهتی کاملاً متفاوت پیشرفت داده‌اند. آنچه بدون یونانیان در جهت ابتدایی رکود می‌یافت، در دستان آنها دستخوش توسعه‌های ناگهانی و غیرمنتظره شد. البته این توسعه‌ها در جهت سود جستن بهتر از دانش برای اهداف عملی نبود. یونانیان، مگر به صورتی کاملاً اتفاقی، فاقد این ایده‌ی بیکنی بودند که «محصولات بی‌پایان به زندگی انسان عطا کنند.» البته محتمل است، و در گذشته با ادله انکار شده است، که فیلسوفان ایونی شدیداً به مسایل فنی علاقه‌مند بوده باشند، اما در این قلمرو است که آنها بیشتر مایل بودند که شاگردان مشتاق همسایگان‌شان باشند. یگانگی و بی‌نظیری موفقیت آنها در جای دیگر است. اگر این را بررسی کنیم برداشتی کلی خواهیم داشت که چرا هر چند فلسفه و علم تا آن زمان از هم جدا نشده بودند، با وجود این در حالی که از دانش مصری و بابلی سخن می‌گوییم، بیشتر طبیعی است که در مورد یونانیان از فلسفه سخن بگوییم. چرا چنین است؟

تا آن جا که می دانیم مردم مصر و بین النهرین، به دانش صرفاً برای دانش علاقه نداشتند، بلکه فقط برای اهداف عملی به آن علاقه مند بودند. به قول هرودوتوس، در مصر مالیات بر اندازهی زمین های مستطیل شکل محاسبه می شد و کشور براساس نظام مالکیت خصوصی بدان ها تقسیم شده بود. اگر طغیان رود نیل از یک قطعه زمین می کاست، صاحب زمین مدعی می شد و مساحان دولتی برای اندازه گیری کاهش زمین فرستاده می شدند، تا مالیات به طور متناسب با این کاهش تعدیل گردد. هرودوتوس ضمن اینکه مصریان را نخستین هندسه دانان تلقی می کند، مسایل مذکور را از انگیزه های رشد و توسعهی آن در مصر می داند. ارسطو موفقیت های مصریان در ریاضیات را به فراغت بال کاهنان در اشتغالات عقلانی نسبت می دهد، که صحیح است. او استدلال می کند که دانش نظری (یعنی، «علمی که نه در جهت تدارک رفاه هستند و نه در جهت تدارک نیازهای ضروری») فقط پس از آنکه نیازهای عملی زندگی برآورده می شود، پدید می آید. «از این رو، این دانش اول در آن جا پدید می آید که مردم فراغت بال داشته باشند. به همین دلیل فنون ریاضی اول در مصر پدید آمدند، زیرا طبقه ی کاهنان در آن جا فراغت بال داشتند.» هرودوتوس^۱ همچنین در جای دیگر از مزایا و امتیازهای زندگی کاهنان می نویسد که از داشتن زمین در معابد سرچشمه می گرفته است. اگر کاهنی منشی بود از همه ی وظایف دیگر معاف می شد. با وجود این، ارسطو همچنین نظریه ی

۱. رک: بحث جالب سی. مک دونالد C. Macdonald و جی. گوین گریفیثس G. Gwyn Griffiths درباره ی فقرات هرودوت، ۲، ۱۰۹، و ارسطو، متافیزیک، ۹۸۱b۲۱ و بعد، در CR، ۱۹۵۰، ۱۲ و ۱۵۲۲، ۱۰.

مطلوب‌باش را در فرصت‌های مناسب بیان می‌کند، و گزارش هرودوتوس درباره‌ی محدودیت‌های هندسه‌ی مصری، محتمل باقی می‌ماند. ارسطو در این اعتقاد که فعالیت عقلانی حاصل فراغت بال است، آشکارا بر حق است. اشتباه او در این است که آن ویژگی و هدف هندسه را که در قرن چهارم، به عنوان بخشی از تعلیم و تربیت آزاد و نیز به عنوان موضوع پژوهش محض، در آتن است، به هندسه در مصر نیز تسری می‌دهد. هندسه در مصر ابزار کار اندازه‌گیری زمین یا سازندگان هرم بوده است.^۱

در بابل رفتار در زندگی عملی را تا اندازه‌ی زیادی ملاحظات دینی رهبری می‌کرد، و دین در بابل دینی ستاره‌ای بود. از این رو، ستاره‌شناسی تحقیق عملی بود، و فضیلت آن به توضیحی وابسته بود که به مردان درس خوانده امکان می‌داد تا رفتار خدایان ستاره‌ای را داشته باشند. مشاهدات و محاسباتی که انجام می‌دادند وسیع و دقیق بود، اما این مشاهدات و محاسبات در خدمت دین مرسوم درآمده بود. از سوی دیگر، فلسفه‌ی یونانی در آغاز، تا آنجا که به خدایان سنتی مربوط می‌شد، لادری گرانه یا خصمانه بود.

از این رو، آن مردم، که همسایه و در بعضی امور آموزگاران یونانیان بودند، هنگامی که از طریق آزمایش و خطا در فنی که به کار می‌بستند

۱. گرایش عملی ریاضیات مصری همچنین از بیان جالب آن در قوانین افلاطون (۸۱۹) نیز برمی‌آید، که بسیار جالب است، زیرا افلاطون یونانیان را در پیروی از مثال‌های مصری ستایش می‌کند. حساب مصری تا حد زیادی با منطق یونانی هم‌ارز بود. (در این باره رک: مقاله‌ی کارپینسکی karpinski تحت عنوان «سرچشمه‌های ریاضیات یونانی» در ترجمه‌ی دوگ d'Ooge از حساب مقدماتی *Introduction Arithmetica* نیکوماخوس).

تکامل می یافتند، راضی می شدند. آنها آن فن را به کار می بستند بی آنکه بپرسند چرا آن را می توان به کار بست؛ و بی تردید دلیل کارشان این بود که هنوز در قلمرو علل، این دین بود که فرمان روایی داشت نه بحث آزاد عقلانی. تفاوت اساسی آنها با یونانیان در همین نکته است. یونانیان پرسیدند «چرا؟» و این پرسش از علل، بی درنگ به خواسته‌ی بیشتری منجر شد؛ یعنی طلب کلی سازی. فرد مصری می دانست آتش ابزار سودمندی است. او می توانست به وسیله‌ی آتش، آجرها را پخته و با دوام گرداند، خانه‌ی خود را گرم کند، ماسه را به شیشه تبدیل کند، فولاد را حرارت دهد و فلزات را از معادنشان بیرون کشد. او این کارها را انجام می داد و در هر مورد از نتیجه‌ی به دست آمده، لذت می بُرد. اما اگر، مانند یونانیان، بپرسید که چرا آتش قادر است همه‌ی این کارها را انجام دهد، دیگر نمی توانید جداگانه درباره‌ی آتش کوره‌ی شیشه سازی و آتش درون بخاری و آتش موجود در کارگاه آهنگری، بیاندیشید. در واقع با طرح آن پرسش، درباره‌ی ماهیت کلی آتش پرسیده‌اید که: ویژگی‌های آتش از آن جهت که آتش است چیست؟ این پیشرفت به سوی کلی سازی برتر، ماهیت گام جدیدی را که یونانیان برداشتند، تشکیل می دهد. روش‌های بابلیان ویژگی جبری algebraic داشت و این نشان می دهد که آنها از برخی قاعده‌های عمومی جبری آگاهی داشته‌اند، اما^۱ آنها مسایل ریاضی را صرفاً با ارزش‌های عددی خاص برای ضریب معادلات صورت بندی می کردند». آنها برای کلی کردن

1. S. F. Mason, *A History of the Science*, (1953), 79; Gordon Childe, cited by Wightman, *op. cit.*, 4.

نتایج اصلاً کوشش نمی‌کردند. مصریان هندسه را موضوع زمین‌های مجزای مستطیل یا مثلث شکل می‌دانستند. یونانیان هندسه را از مادی و انضمامی بودن بیرون آوردند و اندیشیدن درباره‌ی خود مثلث‌ها و مستطیل‌ها را آغاز کردند، که خواه در زمین‌های بزرگ و یا در چوب و یا در پارچه‌ای با طول چند اینچ مجسم شوند و خواه به سادگی در روی سطحی با خطوط نشان داده شوند، ویژگی‌های یکسان دارند. در واقع در تفکر یونانیان تجسم مادی کمترین اهمیت را دارد و این جاست که به آن کشف بزرگ یونانیان می‌رسیم که شهرت‌شان بیش از هر چیز دیگر به آن مدیون است: یعنی، کشف صورت. معنایی که یونانیان از صورت می‌فهمیدند، در هر یک از جلوه‌های فعالیت‌های آنها در ادبیات و در هنرهای ترسیمی *graphic* و تجسمی *plastic*، همچنین در فلسفه، خود را نشان می‌دهد. و این نشان دهنده‌ی پیشرفت از ادراکات *percepts* به مفاهیم، و از نمونه‌های فردی ادراک شده با قوای بینایی یا لامسه، به مفهوم کلی ادراک شده با ذهن است - در مجسمه سازی، دیگر یک انسان منفرد مطرح نیست، بلکه ایده‌ی انسانیت مطرح است؛ در هندسه، دیگر مثلث‌ها مطرح نیستند، بلکه ماهیت مثلثیت و نتایجی مطرح است که منطقی و ضرورتاً از مثلث بودن برمی‌آیند.^۱

۱. آقای آرثور لین Arthur Lane در کتاب خود سفالگری یونانی *Grrek Pottery* (۱۹۴۸)، ۱۱ این نکته را به خوبی مطرح می‌کند: «صورت می‌تواند به وسیله‌ی روش‌های تجربی به عنوان حادثه‌ای ناگهانی و مبارک به هنگام کار بر روی ماده به دست آید، یا ممکن است مفهومی در ذهن باشد که در درون شکل ملموس به هر طریق ممکن تقلا می‌کند. ادبیات و فلسفه و هنر یونانیان نشان می‌دهد که نگرش مفهومی به هر صورت نزد یونانیان از هر مردمی که می‌شناسیم، عمیق‌تر بوده است. اگر براساس تزئینات «هندسی» در سفالگری قدیم آنها دآوری کنیم، برای ما آشکار می‌شود که آنها چشم خود را به روی

البته عمومی سازی‌های ابتدایی حتی برای علم تجربی و عملی و ریاضیات مصری نیز ضرورت داشت. اما مصریان تحلیل و توصیف این مفاهیم را بر روی آنها به عنوان مفاهیم منفرد منعکس نساختند، و بدین ترتیب آنها را به عنوان موادی برای - یا اجزای - کلی سازی‌های باز هم بالاتر قابل استفاده ساختند. شخص برای انجام این کار، باید قادر باشد که شکل انتزاعی مفهوم را، به عنوان واحدی که دارای ماهیت خاص خود است، به دست آورد. سپس نتایج بیشتر از ماهیت آن، چنانکه هم اکنون معین شد، پدید می‌آیند و کل سیستم علمی یا فلسفی، که در تراز عملی دسترس ناپذیر بود، اینک می‌تواند ساخته شود. بابلیان نیز در ستاره‌شناسی، داده‌ها را در طول قرن‌ها بر روی هم گرد آوردند، داده‌هایی که به واقع حاصل مشاهدات دقیق و مشمل بر نتیجه‌گیری‌های اصیل و چشم‌گیر بود. اما این امر موجب آن نشد که آنها براساس این داده‌ها جهان‌شناسی عقلانی‌ای از نوع جهان‌شناسی‌های آناکسیمندر یا افلاطون ارائه کنند. موهبت انتزاع، با امکانات نامحدود آن و (باید اضافه کنیم) با خطرات ذاتی آن، ویژگی خاص یونانیان بود. البته خطر انتزاع در این است که ممکن است شخص را به انجام آنچه قادر نیست و سوسه کند. زیرا کشف قدرت‌های وسیع عقل انسانی برای نخستین بار، تجربه‌ای شعف‌انگیز است. و این شعف و مستی سبب می‌شود که عقل از روی تراکم کسل‌کننده‌ی پدیده‌ها به پایین نگرد و بکوشد با

پدیده‌های طبیعی پیرامون خود کاملاً بسته بوده‌اند. برای یونانیان غیرممکن بود که شیئی را ادراک کنند، و سپس این ادراک را به راحتی به صورت یک اثر هنری ترجمه کنند. پس از عمل ادراک، فرایند مشقت‌بار ذهن برای آفریدن مفهوم آغاز می‌شود؛ آنچه را که مفهوم قدیم «انسان» بدان می‌ماند، می‌توان در گلدانی «هندسی» مشاهده کرد.»

بال‌های خود در فراتر از شواهد دست یافتنی، به امر مرکبی دست یابد که مخلوق خود اوست. قدیم‌ترین فیلسوفان طبیعی، زندگی خود را برای بررسی‌های صبورانه و طبقه‌بندی مرتبط ساختن انواع گوناگون حیوانات و گیاهان صرف نکردند؛ و حتی اوقات خود را در توسعه دادن به آن دسته از فنون آزمایشگاهی که می‌توانستند بدان وسیله ترکیب اشکال مختلف ماده را تحلیل کنند، تلف نکردند. این است چگونگی آغاز شدن علم و فلسفه. علم و فلسفه را کسانی پدید آورند که پرسش‌های همه‌جانبه *all-embracing* می‌پرسیدند - و مدعی بودند که بدان‌ها پاسخ می‌دهند -، مانند «منشاء *genesis* اشیاء موجود چیست؟» و این پرسش درباره‌ی چیزی است که از آنچه می‌توانستند در نظر اول بیابند یا از آنچه هم‌اکنون اشیاء از آن ساخته شده‌اند، خارج است. آیا جهان در نهایت از جوهر واحد برآمده است یا از جواهر بیشتر؟ مقصود من طرح کردن خطری است که این شیوه‌دربرد دارد، شیوه‌ای که بی‌تردید دانشمندان جدید را به معنای حقیقی کلمه نامعقول می‌سازد. با وجود این، اگر کسی آن پرسش‌های کلی و نهایی را طرح نمی‌کرد، علم و فلسفه، چنانکه امروز آنها را می‌شناسیم، هرگز پدید نمی‌آمدند. ذهن انسانی همان چیزی است که هست، و فلسفه و علم نمی‌توانستند جز از طریق‌هایی که به وجود آمده‌اند، پدید آیند. حتی امروز نیز هر دانشمندی می‌پذیرد که آزمایش‌های او بی‌ثمر خواهند بود مگر اینکه در پرتو ایده‌ای هدایت‌کننده انجام شوند، یعنی، در پرتو فرضیه‌ی اثبات‌نشده‌ای که در ذهن به وجود آمده است؛ فرضیه‌ای که برقراری یا ابطال آن است که به پژوهش واقعی جهت می‌دهد. نزدیکی بسیار به پدیده، از

آنگونه که در ماهیت عملی علم شرقی می بینیم، هرگز به فهم علمی نمی انجامد. پژوهش علمی، چنانکه محقق فرانسوی می گوید، «نه تنها عشق به حقیقت را از برای خود حقیقت، بلکه همچنین استعداد ویژه‌ای برای انتزاع کردن و برای استدلال بر اساس مفاهیم محض را نیز پیش فرض می گیرد - به تعبیر دیگر، روحیه‌ی فلسفی خاصی می طلبد، زیرا علم در معنای دقیق آن از تفکر نظری قدیم‌ترین فیلسوفان پدید آمد.»^۱

خود یونانیان عبارتی داشتند که راه آنان را در فراسوی راه اسلاف و معاصرانشان به خوبی خلاصه کرد. آن عبارت چنین است λόγος δίδουσι. و سوسه‌ی «دادن لوگوس» خاص یونانیان است. اصطلاح لوگوس Logos را با هیچ کلمه‌ی واحد انگلیسی نمی توان به طور رضایت بخش ترجمه کرد. یونانیان در مواجهه با مجموعه‌ای از پدیده‌ها احساس می کردند که باید فراتر از آنها روند و برای وجود آنها به شکل و شیوه‌ی خاصی علت یابی کنند. لوگوس کامل توصیفی است که در این هنگام بیان می شود. لوگوس علاوه بر صورت یا ساختار، و عقل یا تناسب، ممکن است بر اساس مضمونش به معنای گزارش و تعریف و تبیین باشد - که همه‌ی این مفاهیم خاص یونانیان است، و همه‌ی این معانی در ذهن یونانیان چنان ارتباط نزدیکی با یکدیگر دارند که اگر با اصطلاح لوگوس همه‌ی آن معانی را اراده کنند طبیعی جلوه می کند. چنانکه ارسطو گفته است، تعریف کامل آن است که مشتمل بر

1.R. Baccou, *Histoire de la science gracque*, 33.

۱. توضیح و گزارش بیشتر درباره‌ی کاربردها $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\sigma\sigma$ را پس از این در بحث از
هراکلیتوس خواهم آورد.

بخش سوم

ملطیان

الف. مقدمه

اکنون گرایشی را که کرنفورد در ۱۹۰۷ از آن شکایت کرد، پشت سر گذاشته‌ایم، یعنی گرایش به نوشتن تاریخ فلسفه را به نحوی که «گویا تالس ناگهان از آسمان نازل شد و به محض برخورد با زمین ناگهان گفت: همه چیز از آب ساخته شده است.» نشان تغییر نگرش در این باره این است که والتر کرانتس به هنگام آماده ساختن ویرایش پنجم کتاب پاره‌های فیلسوفان پیش از سقراط دیلز در ۱۹۳۴، پیشنهاد خود دیلز در پیشگفتار ویرایش چهارم همان کتاب را به اجرا گذاشت، یعنی منعقد کردن فصلی در آغاز کتاب درباره‌ی نوشته‌های جهان‌شناختی و ستاره‌شناختی و کوتاه‌نویسندگان قدیم‌تر، که در ویرایش‌های قبلی در ضمیمه جمع‌آوری شده بودند. اینک این سؤال مطرح است که آیا این کتاب نیز باید از همان طرح پیروی کند؟ قوی‌ترین استدلال بر ضد

انجام چنین کاری جر و بحث‌های پایان‌ناپذیر درباره‌ی اصالت و زمان نگارش نوشته‌های سُنّت «ماقبل فلسفی» است که بخش اعظم آنها فقط به صورت نقل قول‌های نویسندگان دوره‌ی بعد باقی مانده است. ممکن است اطمینان یابیم که پیدایش خدایان هسیود (تنها کتاب کامل در نوع خود) بر فیلسوفان ملطی مقدم است، اما وقتی پاره‌های اُرفه‌ای مربوط به پیدایش جهان، یا پیدایش خدایان اپیمنیدس *Epimendies* را بررسی می‌کنیم، اطمینان یافتن از این که آیا در ملطیان تأثیر گذارده‌اند یا اینکه برعکس از ملطیان تأثیر پذیرفته‌اند، امری بسیار دشوار می‌گردد. از این رو، کرن *Kern* در پاره‌های اپیمنیدس تأثیر آناکسیمنس را می‌بیند، و رود *Rohde* درباره‌ی «پیدایش خدایان راپسودیس»، که به ارفئوس منسوب است، می‌گوید: «شعر راپسودیس *Rhapsodies* در فقرات اندکی که در آنها بین راپسودیس و فرکودس *Pherekydes* و هراکلیتوس و پارمنیدس یا امپدکلس هماهنگی واقعی وجود دارد، تحت تأثیر است نه تأثیر گذار»^۱.

رأی اخیر به طور کلی بر این است که طرح‌های اصلی جهان-بینی‌های ارائه شده در پاره‌های اُرفه‌ای مربوط به پیدایش جهان و خدایان به قرن ششم پ. م نسبت داده شود، اما هنوز تردید باقی می‌ماند. حال که این امور بررسی شد، اینک به نظر می‌رسد بهتر است به بررسی بقیه پردازیم که معمولاً، و نه بی‌دلیل، آنها را نخستین فیلسوفان

1. Kern, *De Orphei Epimendis theogoniis* E. Rohde, *Psyche*, App. 9, «The Great Ovpthic Theogony».

برای بحثی عمومی درباره‌ی این مسئله رک:

Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, ch. Iv.

نامیده‌اند. در این بررسی هر جا لازم شد به اسلاف واقعی یا ممکن آنها ضرورتاً مراجعه خواهیم کرد.

ما در تمایز بین کسانی که جهان را با اصطلاحات اسطوره‌ای و فوق طبیعی توصیف کردند و کسانی که نخستین بار کوشیدند به وسیله‌ی علل طبیعی آن را شرح دهند، قبل از هر کس دیگر به ارسطو مدیونیم. ارسطو آنها را خداشناسان و اینها را طبیعی‌دانان یا زیست‌شناسان می‌نامد، و آغاز نگرش «فیزیکی» جدید را به تالس و اخلاف ملطی وی نسبت می‌دهد و خود تالس را «اولین بنیان‌گزار اینگونه فلسفه»^۱ می‌نامد. چنین شاهد خارجی - چنانکه بنا بر دلایلی که در دست داریم محق هم بوده است - مردی نیست که گرایش به نگرش علمی او را بدان‌جا رهنمون شده باشد که از بی‌ثمر بودن آنچه «برهان تراشی» *sophistry* اسطوره‌ای می‌نامد سخن گوید، وی کسی است که حدس می‌زد دین تشبیهی *anthropomorphic* «برای اقناع عوام و در علاقه به قانون و مصلحت عموم»^۲ اختراع شده است. او از این فیلسوفان به عنوان اسلاف خود تنها به شرطی استقبال می‌کند که به واقع بر ضد انواع اسطوره‌ای و قدیم‌تر تبیین، انقلاب نکرده باشند. هنگامی که او می‌گوید منشأ فلسفه حیرت است، به واقع در پرتو ناگهانی فهم، به آن سوی شکاف نظر دارد و در پراتنز می‌گوید که دوستدار اسطوره به معنایی دوستدار حکمت یا فیلسوف نیز هست، زیرا مواد اسطوره‌ای

۱. متافیزیک، آلفای بزرگ، ۹۸۳b۲۰.

۲. متافیزیک، بتا، ۱۰۰۰a۱۸؛ لامبدا، ۱۰۷۴a۳.

نیز همان موادی است که موجب حیرت اذهان انسان‌ها می‌شود؛ اما او کاملاً روشن می‌کند که شباهت آنها بیش از این نیست. او می‌گوید هدف فلسفه در همان زمینه [ی اسطوره] عبارت است از دانش دقیق و همه‌جانبه *all-embracing*، و بالاتر از همه، دانشِ علل. فقط کُلّیات، متعلق راستین دانش‌اند: فقط کلی سازی قادر است به کشف علل انجامد، عللی که مقصود ارسطو از آنها - مانند دانشمندی جدید - قانون‌های کلی است. از سوی دیگر اسطوره، درصدد دست یافتن به علل جزئی پدیده‌های جزئی است. همانطور که فرانکفورت می‌نویسد: «ما پدیده‌ها را از طریق جزئی ساختن آنها درک نمی‌کنیم، بلکه از این طریق که آنها را جلوه‌های قانون‌های عمومی بدانیم، درک می‌کنیم. اما یک قانون عمومی نمی‌تواند ویژگی فردی هر یک از پدیده‌ها را داوری کند. و ویژگی فردی هر پدیده چیزی است که انسان‌های نخستین به شدت آن را تجربه می‌کردند.»^۱

درک نگرش ارسطو، برای ما محققان پیش از سقراطیان، اهمیت اصلی دارد، و این از ماهیت ویژه منابع اطلاعات ما درباره‌ی پیش از سقراطیان سرچشمه می‌گیرد.^۲

نه تنها خود او قدیم‌ترین مرجع ما درباره‌ی بسیاری از اندیشه‌های پیش از سقراطیان است، بلکه سنت‌های عقاید نگاری بعدی نیز به اثر تاریخی شاگرد او تئوفراستوس بازمی‌گردد و در مکتب و شخصیت

۱. ارسطو، متافیزیک، آلفای بزرگ، ۹۸۲b۱۸ و فصل ۲ به طور کلی؛ فرانکفورت، قبل از فلسفه *before Philosophy*، ۲۴.

۲. فصل «یادداشت درباره‌ی منابع» را ببینید، ص ۱۷ و بعد.

استادانه‌ی او پا می‌گیرد.^۱ می‌توان گفت به معنایی که فرانکفورت کلمه‌ی «ما» را به کار می‌برد، ارسطو نیز یکی از ماست، هرچند ۲۳۰۰ سال، و بنابر آغاز فلسفه‌ی طبیعی، ۲۵۰۰ سال از ما فاصله‌ی زمانی دارد. به راستی، این نشان موفقیت هم افلاطون و هم خود ارسطوست. ممکن است بعضی از نتیجه‌گیری‌های ارسطو، فی‌المثل درباره‌ی ساختاری که به جهان نسبت می‌دهد، امروزه محال در نظر آید؛ اما او در شیوه‌ی اندیشه‌ی خود، در میان مفاهیم انتزاعی آسان پیش می‌رود، و تمام کوشش او آن چنان متوجه تبیین به وسیله‌ی قانون‌های کلی است که منطق صوری را بنیان گذاشت و از مدت‌ها پیش با مسئله‌ی همیشگی پژوهش علمی درگیر بود، یعنی با این مسئله که: به طور کلی معرفت علمی درباره‌ی یک چیز چگونه ممکن است، زیرا علم فقط از طریق تحت قانون‌های کلی درآوردن [یک چیز] است که تبیین می‌کند؟ ارسطو در رها کردن تبیین اسطوره‌شناختی از کوشش‌های اولیه‌ی خود، بسیار فراتر رفت، و این کار، آشکارا در گزارش وی از آنچه درباره‌ی آموزه‌های قدیم‌تر می‌داند، یا فکر می‌کند که می‌داند، خطر انحراف و تحریف پدید می‌آورد. ارسطو اولاً یک فیلسوف نظام‌مند و

۱. جی. مک‌دیارمید (J. McDiarmid در *Harv. Stud. in Class. Philol.*) (۱۹۵۳) نشان داده است که کتاب عقاید طبیعیان $\Phi\upsilon\sigma\iota\kappa\omega\nu \Delta\acute{o}\xi\alpha\iota$ (فوزیکون دوکسای) ثوفراستوس بیشتر تحت تأثیر گزارش ارسطو درباره‌ی پیش از سقراطیان است. با این حال، باید از کتاب ثوفراستوس با احتیاط استفاده کرد. جسارت بسیار می‌خواهد تا شخص درباره‌ی راه گمان [پارمنیدس] مثلاً، در ص ۱۲۱، چنین حکم کند: «در شعر پارمنیدس چیزی نیست که این تفسیر را توجیه کند»، در حالی که مقدار ناچیزی از خود راه گمان را نقل می‌کند. بر مورد رأی عادلانه‌تری درباره‌ی ثوفراستوس رک:

Kahn, *Anaximander*, 17-24.

ثانیاً یک مورخ بود، و بررسی وی درباره‌ی اسلاف‌اش، آشکارا در این سَمْت بود که نشان دهد اسلاف او تا چه اندازه در مسیری بوده‌اند که به تصور او از واقعیت انجامیده است. برای ارسطو (طبیعتاً به حد کافی) مهم نبود که این تصور ممکن است اصلاً هدف اسلافش نبوده باشد، و ممکن است آنها مسیر دیگر، و حتی مسیر نویدبخش‌تری پیموده باشند. با وجود این، در مورد تأثیر احتمالی این نکته در آنچه او درباره‌ی پیش از سقراطیان می‌گوید، گاهی بیش از اندازه اغراق کرده‌اند. ما بسیاری از آثار او را در دست داریم، و از روی آنها می‌توانیم ذهنیت و قدرت داوری او را بررسی کنیم. هر کس این آثار را بخواند، درمی‌یابد که او اندیشمندی درجه اول و در همه‌ی اعصار درخشان و هوشیار و روشمند و معتدل و محتاط بوده است. نسبت دادن همه‌ی این اوصاف به یکی از فیلسوفان پیش‌تاز همه‌ی اعصار ممکن است خنده‌دار در نظر آید. اما این‌طور نیست، زیرا به واقع ممکن است فرض کنیم که در حالی که او در منطق و هستی‌شناسی و اندیشه‌ی اخلاقی و سیاسی و زیست‌شناسی و جانورشناسی عموماً این اوصاف را در عالی‌ترین درجه از خود نشان می‌دهد، با وجود این، چون به ارزیابی اسلاف خود در سُنْت فلسفی می‌پردازد، مسایل و پیش‌فرض‌های اندیشه‌ی وی، او را چنان کور می‌کند که عقل سلیم خود و حتی توان بررسی شایسته‌ی مدارک را از دست می‌دهد. البته این امر متناسب با دانش ما درباره‌ی ذهن وی که از بخش‌های دیگر آثارش کسب می‌کنیم، در تغییر است. همچنین باید اضافه کنیم که اولاً ارسطو از امتیازاتی برخوردار است که ما نیستیم، زیرا او در یونانِ ایونی زندگی کرد، و به همان زبانی که

اسلاف ایونیاپی او دو یا سه قرن قبل از وی به کار می‌بستند، می‌نوشت و سخن می‌گفت و در نگرش آنها بیشتر از آنچه ما امیدوار به شرکت باشیم، شرکت داشت؛ ثانیاً، او با نوشته‌های بعضی از پیش از سقراطیان آشنایی دست اول داشت؛ ثالثاً، توجهی که ارسطو به اسلاف خویش دارد، خود شاهد رهیافت تاریخی اصیل به موضوع است که ارسطو با استعدادهای خودش آن را به انجام رساند و به سختی می‌تواند این همه نتایج غلط که گاهی به او نسبت می‌دهند، داشته باشد.

ارسطو نه تنها دریافت که باید پژوهش خود درباره‌ی بررسی کامل آرای گذشتگان را با نگرش جدیدی آغاز کند، بلکه کتاب‌های جداگانه‌ای درباره‌ی مکاتب قدیم‌تر اندیشه تحریر کرد. کتاب گم شده‌ی او درباره‌ی فیثاغوریان کتابی است که اگر داشتیم بسیار خوب می‌بود.

حاصل سخن اینکه، حجم بسیار نوشته‌هایی که یا حاصل قلم خود ارسطو هستند و یا تقریراتی هستند که شاگردانش از درس‌های او تهیه کرده‌اند، نه تنها برای دُرستی داورِ کُلّی او کفایت می‌کنند، بلکه همچنین آن‌جا که بخواهیم دیدگاه او را رد کنیم و موادی اختیار کنیم که تأثیر نگرش فلسفی شخصی او را در ما خنثی کند، این نوشته‌ها برای آگاهانیدن ما نیز بسنده هستند و می‌توانند نشان دهند که انحراف وی از کجا سرچشمه می‌گیرد و از چه نوعی است. البته هنگامی که ارسطو می‌گوید ملطیان فقط علت مادی اشیا را کشف کردند و از علت فاعلی و صوری و غایی آنها غفلت ورزیدند، یا زمانی که اتم‌گرایان را سرزنش می‌کند که مسئله‌ی علتِ مُحرکه را «با تنبلی سر بسته گذاشته‌اند»،

می فهمیم که علی رغم این که قدرت تحلیل وی از قدرت تحلیل آنها سرآمد است، با وجود این، شعور تاریخی وی با قدرت تحلیلش تا آن اندازه هماهنگ نیست که او را قادر سازد تا به آنها از چشم اندازی مناسب بنگرد. سیستم های طبیعی دانات قدیم تر آن چنان بی نتیجه یا دارای نتیجه ی جزئی نبود که نتواند واقعیت را در الگوی چهارگانه ی وی در علیت جا دهد، هر چند او در کتاب اول متافیزیک نمی تواند درباره ی آنها چندان که فکر می کرد بودند خوب سخن گوید. اما از آن جا که ما با کلیات و جزئیات فلسفه ی او آشنایی خوبی داریم، از این رو، به جا آوردن مسامحات ضروری برای ما چندان مشکل نیست. جدی ترین نقص ارسطو، احتمالاً بدفهمی واقعی نیست، بلکه تحریف ^وعلايق پيش از سقراطيان از طريق گزينش های سخت گیرانه است. ارسطو فقط به جنبه های از اندیشه ی ملطیان، یعنی جنبه ی فلسفی و نظریه ی ابتدایی آنها در باب پیدایش جهان، علاقه مند بود. اطلاعات کمی که از منابع غیر مشایی درباره ی، فی المثل، آناکسیمندر داریم خبر می دهد که وی دارای روحیه ی راستین ایونی درباره ی تاریخ جهانی بوده است، و ملاحظات او درباره ی منشاء جهان و زندگی، صرفاً مقدمه ای بوده است برای گزارش مشروح او درباره ی زمین و ساکنان آن، و بر اصولی مشتمل بوده است که امروزه جغرافی، قوم شناسی و مطالعات فرهنگی می نامند. ارسطو می گوید تغییر نگرش «اسطوره ای» یا «الهی» به نگرش «فیزیکی» یا «طبیعی» درباره ی جهان، با تالس اهل میلئوس آغاز شد، کسی که همراه با هم شهریان، یعنی آناکسیمندر و آناکسیمنس، مکتبی را تشکیل داد که امروز آن را مکتب ملطی

می‌نامند.^۱ در حمایت از عنوان «مکتب» در مورد آنها می‌توان گفت که آنها هر سه ساکنان یک شهر بودند، و دوره‌ی زندگی آنها در هم متداخل بود، و سنت بعدی، رابطه‌ی آنها با یکدیگر را رابطه‌ی استاد و شاگرد و رابطه‌ی همکاری یا جانشینی توصیف کرده است، و در آنچه از آموزه‌های آنها می‌دانیم می‌توان رشته‌ی تداوم [اندیشه] را تشخیص داد. برای پیش‌تر رفتن باید استنتاج کرد و حدس زد، هر چند همین ادله به واقع احتمالاً کافی است.^۲

۱. این ملاحظات درباره‌ی شایستگی‌های ارسطو به عنوان یک مورخ در مقاله‌ی زیر تشریح شده‌اند:

Guthrie, JHS, 1957 (i), 35-410

۲. در سنت عقاید نگاری، آناکسیمندر شاگرد و جانشین تالس است (Theophr. *id.*, Dk.)؛ هم‌شهری و هم‌زمان اوست (ap. Simple., DK, 12 A 9)؛ شاگرد و همکار اوست (Burnet, EGP, Cic. Ac. Pr. II, 118)؛ همکار اوست (Strabo, DK, A 6)؛ همکار اوست (50, n.4)؛ هم‌شهری اوست (Hippol., DK, A11)؛ رکن: O. Kahn, *Anaximander*, 28)؛ آناکسیمنس جانشین آناکسیماندروس بود (Diog. Laert., DK, 13 A)؛ دستیار او بود (Theophr. ap. Simple., DK, A 5)؛ شنونده و شاگرد و جانشین (Cicero, Augustine, pling in DK, A 9, 10, 14 a).

در مورد استنباط‌های جدید در مورد وجود مکتبی منظم رکن:

L. Robin, *Greek Thought*, 33 f., Burnet, EGP, introd. S 14,

S. Oświecimski, in *Charisteria. t. Sinko*, p. 233:

«من توجه می‌دهم که تعبیر «مکتب» به معنای واقعی کلمه به کار گرفته شده است، که البته، با معنای جدید این اصطلاح متناسب است. لازم نمی‌دانم این مطلب را در این جا اثبات کنم، زیرا گمان می‌کنم ال. روبین L. Robin و ای. ری A. Rey (La Science dans L'Antiquité II, 32) به طور قانع‌کننده‌ای این کار را انجام داده‌اند. با توجه به پیوستگی و هماهنگی آشکار در مسایل اصلی مربوط به ایده‌ها و روش‌ها و جهت کلی پژوهش‌های این سه متفکر ملطی که سنت‌شان همواره با اینگونه اظهارات [اظهاراتی که در بالا آمد] پیوند خورده است، بسیار شگفت‌انگیز می‌بود اگر در شهر فعال و ثروتمندی مانند میلوس، که علاوه بر داشتن میراث فرهنگ قدیم مینوایی *Minoan*,

ارزیابی موفقیت فلسفی ملطیان را پس از این خواهم آورد. پرسش‌هایی که آنها را برانگیخت از این نوع بودند: آیا می‌توان این جهان ظاهراً مبهم و بی‌نظم را به اصول ساده‌تری تحویل داد، به نحوی که عقل ما بتواند درک کند که این جهان چیست و چگونه کار می‌کند؟ و از چه چیزی ساخته شده است؟ تغییر چگونه رخ می‌دهد؟ اشیاء چرا به وجود می‌آیند و از بین می‌روند؟ چگونه می‌توان تبدیل شب به روز و تابستان به زمستان را تبیین کرد؟ ملطیان توجه ما را به این نکته جلب می‌کنند که پاسخ این سئوالات را می‌توان از طریق اندیشیدن به دست آورد. آنها راه‌حل‌های اسطوره‌ای را رها کردند و به جای آن، راه‌حل‌های عقلانی نشان‌دادند. در پشت جریان‌های طبیعی، ممکن است ذهنی الهی حکم‌فرما باشد یا نباشد (و این مسئله‌ای است که بعضی از ملطیان در جست و جوی پاسخ آن برآمدند)، اما این چندان رضایت‌بخش نیست که بگویند خشم پوسیدون^۱ Poseidon موجب برخاستن طوفان‌هاست، یا علت مرگ پیکان‌های آپولو یا آرمیس است. جهانی که تحت فرمان خدایان انسان‌گونه‌ای باشد که مردم آن عصر بدان عقیده

تمدن‌های مصری و بابلی را نیز در خود جذب کرد، چیزی شبیه یک مکتب یا انجمن یا به اصطلاح ای. ری (همان، ۵۶) «یک صنف علمی - فلسفی» وجود نمی‌داشت. بسیار محتمل است که عهد باستان، مخصوصاً شرق، انواع متفاوتی از مدارس و روحانیان و جادوگران و طالع‌بینان، غیر از مکتب علمی و راهبانه‌ی فیثاغوری داشته است.»

۱. برادر زئوس و خدای دریا و چشمه‌سارهاست؛ بنا بر اسطوره‌های یونانی، او در ته دریا در کاخی فروزان جای دارد، و امواج دریا فرمانبردار او هستند، چون فرمان دهد آرام می‌شوند و چون دستور دهد برمی‌خیزند. آمفیتريت همسر اوست. وی الهه‌ای است که چشمان لاجوردی دارد. نام رومی این خدا نپتون است (یادداشت‌های استاد سعید نفیسی بر ترجمه‌ی ایلید) - م.

دارند - خدایانی که هم از نظر عواطف و هم از نظر شکل ظاهری، انسان گونه‌اند - جهانی است که هوسرانی بر آن فرمان می‌راند. فلسفه و علم با این اعتراف جسورانه آغاز شد که نه هوسرانی، بلکه سامان‌مندی درونی است که اساس پدیده‌ها را تشکیل می‌دهد و باید تبیین طبیعت را در خود طبیعت جست و جو کرد. آنها همه‌ی مفاهیمی را که از نگرش انسان شکل‌گرانه یا اسطوره‌ای ناشی می‌شدند، کنار گذاشتند. اما تا آنجا که می‌دانیم آنها نخستین کسانی بودند که در مورد ایمانی که اندیشه‌ی علمی بر آن مبتنی است پژوهش کردند، ایمانی که بنابراین، ابهام‌گیج‌کننده‌ی پدیده‌ها در چهارچوبی قرار دارد که به طور بنیادین ساده و سامان‌مند است، چنانکه عقل انسان می‌تواند آن را فراچنگ آورد.

ب. تالس

دیوگنس لائرتیوس (۱، ۱۳) می‌گوید فلسفه‌ی ایونی با آناکسیمندر آغاز شد، اما تالس «که ملطی و از این رو ایونی بود، آناکسیمندر را تعلیم داد.» براساس دیدگاه این مؤلف، که زماناً متأخر است، گفته‌اند تا آنجا که دانش ما راه می‌برد تالس باید طلایه‌دار تلقی گردد، ولی نخستین سیستم فلسفی که درباره‌ی آن می‌توان سخن گفت، از آن آناکسیمندر است. نام تالس، در مقام حکیمی ایده‌آل در میان یونانیان، همواره با افتخار همراه بوده است و از زمان هرودوت به این طرف، مطالب زیادی درباره‌ی او تعریف کرده‌اند؛ اما تنها دلیل ما در این که او را بنیان‌گذار مکتب فلسفی ایونی می‌دانیم به سادگی عبارت است از تأیید ارسطو، که به صراحت اظهار می‌کند که تالس آب را جوهر

زیربنایی می‌دانست که همه‌ی اشیاء از آن ساخته شده‌اند. ارسطو این «اصل مادی» را با اصطلاحات خودش توصیف کرده است، اصطلاحاتی که تالس به هیچ وجه نمی‌توانست آنها را به کار برد. اینکه اندیشه‌ی خود تالس چه اندازه متفاوت بوده است، مسئله‌ای است که باید مورد بررسی قرار گیرد. در هر صورت، خود ارسطو روشن می‌کند که بر منابع دست دوم استناد کرده است (متافیزیک . آلفای بزرگ، ۹۸۴a۲) و تصریح می‌کند که درباره‌ی استدلال‌های مربوط به این اظهار نظر و نیز درباره‌ی جزئیات مربوط به مفاهیم جهان‌شناختی تالس چیزی نمی‌داند جز اینکه وی معتقد بوده است که زمین بر روی آب قرار دارد.

به هر حال، با توجه به مرجعیت ارسطو و رضایت خاطر او از بیان اینکه تالس «بنیان‌گذار اینگونه فلسفه» بود (یعنی، فلسفه‌ی کسانی که به قول ارسطو فقط «علت مادی» را مطرح کردند و استحقاق دارند که نخستین فیلسوفان نامیده شوند)، ارزش دارد که شواهد قدیم‌تر را بررسی کنیم، البته نه برای کشف اینکه تالس چگونه انسانی بوده است (زیرا روشن است که او حتی برای کسانی که از وی سخن می‌گویند، شخصیتی مبهم بوده است) بلکه برای کشف این نکته که او در دنیای قدیم چه تصویری داشته است و چه نوع موفقیت‌هایی موجب شهرتش شده‌اند. سپس ممکن است لوازمات احتمالی اظهارات وی درباره‌ی آب را بررسی کنیم، که از زمان ارسطو تا به امروز، موجب شده است او را نخستین فیلسوف بدانند.

(۱) تاریخ: کسوف

نخستین نویسنده‌ای که به تفصیل درباره‌ی تالس سخن گفته است، هرودوت است که تقریباً ۱۵۰ سال پس از وی می‌زیسته است و در قطعه‌ی زیر (۱، ۷۴، دیلز - کراتس ۵ A)، که به جنگ بین لیدیا تحت فرمان آلیاتس و مدیا *Media* تحت فرمان کیاکسارس *Cyaxares* اشاره دارد، نشان بسیار مهمی از تاریخ زندگی تالس را به دست داده است:

وقتی جنگ آنها شش سال به طور بی‌ثمر طول کشیده بود، مواجهه زمانی رخ داد که روز ناگهان شب شد. و این همان کسوفی بود که تالس اهل میلئوس برای ایونیان درست برای همان سال پیشگویی کرده بود.

در گذشته، تاریخ‌های متفاوتی درباره‌ی این کسوف،^۱ که بنا بر توصیف هرودوت باید کامل بوده باشد، ذکر کرده‌اند، اما به نظر می‌رسد که آراء ستاره‌شناختی جدید آن را همان کسوفی می‌داند که در ۲۸ می (۲۲ گرگوری) ۵۸۵ پ. م رخ داده است. پلینی، *Pliny (N. H.*

۱. برآورد ستاره‌شناختی، سال ۵۸۴ پ. م را نشان می‌دهد که یک سال کمتر از تاریخی است که وقایع‌نگاران ثبت کرده‌اند. تانری *Tannery*، (*Pour L'hist.*)، *de La science hellène*, 57 سال ۶۱۰ پ. م را پذیرفته است، اما گفته است که این تاریخ، تقریبی است. درباره‌ی این مسئله بسیار بحث کرده‌اند، که از آن میان می‌توان منابع زیر را نام برد که خود به منابع دیگری ارجاع داده‌اند: T. L. Heath, *Aristarchus*, 13-18; ZN, 254, n-1; Boll, art. «Finsternisse» in RE, VI, 234 1 and 235; G. J. Allman, art. «Thales» in *Ency. Brit.* 11; Burnet, E Gp, 41-4; Neugebauer, *The Exact Sciences in Antiquity*, 136.

(11, 12, 53)، که منبع نهایی اش آپلودوروس وقایع نگار در قرن دوم پ.م است، تاریخ [کسوف] را، اگر نه دقیقاً، با این حال در همان سال به دست می دهد (المپیک ۴، ۴۸ = ۵۸۵/۴ پ.م). این پیش بینی تالس، که به قول دیوگنس (۱، ۲۳) نه تنها توصیف هرودوت بلکه توصیف گسنوفانس را نیز که تقریباً با او معاصر بوده است به دنبال داشت، مهم ترین پدیده‌ی عهد باستان نامیده شده است.

خود هرودوت، برخلاف نگرشش در مورد داستان‌های دیگر درباره‌ی تالس، در یک مورد بی هرگونه تردید اظهار می کند که تالس با تغییر دادن مسیر رودخانه‌ی هالیس^۱ *Halys*، کروئسوس پادشاه لیدی را در گذشتن از آن کمک کرد.

هرودت می گوید: «این روایت مطلوب یونانیان است، اما من می گویم کروئسوس از پلی موجود استفاده کرد» (۱، ۷۵).

باید اضافه کرد که ارائه‌ی تاریخ ۵۸۵ پ. م برای جنگ کیاکسارس^۲ با آلیاتس با داده‌های تاریخی به خوبی متناسب است، اما امروزه ثابت شده است که تاریخ نگاری هرودوت ۱، ۱۳۰، مبنی بر این که آستیگس *Astyages* پسر کیاکسارس در سال ۵۹۴ به جای وی نشست، اندکی نادرست است. این روایت بر این فرض مبتنی است که شکست آستیاکس به دست کوروش در اولین سال سلطنت کوروش (۵۵۸ پ. م) رخ داده است، اما مقایسه با اسناد مفصل مربوط به نبونیدوس *Nabonidus* پادشاه بابلی نشان می دهد که این تاریخ،

۱. رودخانه‌ای در ترکیه‌ی فعلی که به دریای سیاه می ریزد - م.

۲. یا هوشخرا، پادشاه ماد - م.

احتمالاً نه سال، قدیم‌تر بوده است.^۱ دیوگنس می‌گوید (۱، ۲۲) به تالس در دوره‌ی قانون‌گذاری داماسیس (۵۸۲/۱) عنوان حکیم داده بودند (سوفوس؛ یعنی، چنانکه دیوگنس اضافه می‌کند، او یکی از حکمای هفت‌گانه بوده است).

در آن زمان، تالس قطعاً نه دانش ستاره‌شناختی لازم برای پیش‌بینی دقیق گرفتگی جزیی خورشید، و نه دانش لازم برای پیش‌بینی ویژگی آن، خواه جزیی و خواه کلی را داشته است. او به ویژه از کرویّت زمین و اختلاف منظر آن بی‌خبر بود. اگر غیر از این بود، پیش‌بینی او نه منفرد بود و نه، چنانکه به نظر می‌رسد، صرفاً تقریبی. هرودوت نحوه‌ی انتخاب کلمات از سوی تالس را می‌آورد تا نشان دهد که وی صرفاً سال کسوف را پیش‌بینی کرده است.^۲ تا این اواخر عقیده

۱. قبلاً میر Meyer نیز در RE, II, 1865، که تاریخ سلطنت آستیاگس را ۵۵۰-۵۸۴ پ.م ذکر می‌کند، همین تاریخ را آورده است.

Cf. How and Wells, *Commentary on Herodotus* (1912, repr. 1949), I, 94, 383; Heath, *op. cit.* 15, n.3.

۲. سی. بروگمن (C. Brugmann) (*Idg. Forsch.* XV, 87-93) می‌گوید که به لحاظ ریشه‌شناسی، معنای واژه‌ی یونانی ἔνιαυτός «سال» نیست، بلکه «استراحت‌گاه» خورشید، یعنی انقلاب، است. دیلز با توجه به این تفسیر پیشنهاد می‌کند (*Neue Jahrb.* 1914, 2) که هرودوت این واژه را به معنای اصلی آن به کار برده است. اگر چنین باشد، پس پیش‌بینی تالس این بوده است که خورشید گرفتگی قبل از انقلاب صیفی (تابستانی)، یعنی، قبل از پایان ژوئن ۵۸۵ پ.م رخ خواهد داد. این مطلب با این حدس مطابق است که پیش‌بینی تالس بر گرفتگی سال ۶۰۳ خورشید در مصر مبتنی است که یک دور قبل از آن بوده است، زیرا آن گرفتگی در ۱۸ می (گرگوری) رخ داده است. اما به پیشنهاد دیلز چندان توجه نکرده‌اند - کرائتس در ویرایش پنجم کتاب پیش از سقراطیان دیلز می‌نویسد: «هرودت واژه‌ی مذکور را به معنای سال گرفته است...» - و بی‌تردید بسیار محتمل است که هرودت آن واژه را در معنایی غیر از آنچه مقصود شخص معمولی از «سال» است به کار برده است. به

داشتند که تالس تصادفاً توانسته است با استفاده از دوره‌ی محاسبه‌ای که معمولاً به نام ساروس (از *šár* سومری) شناخته شده است، در پیش‌بینی کسوف موفق شود. ساروس *Saros* دوره‌ای است با ۲۲۳ ماه قمری (۱۸ سال و ۱۰ روز و ۸ ساعت)، که پس از آن هم گرفتگی خورشید و هم گرفتگی ماه با اختلاف ناچیزی تکرار می‌شود، و *Boll* و تامس هیث *Thomas Heath* پذیرفته‌اند که احتمال دارد تالس از این امر استفاده کرده باشد. چنانکه هیث دانسته است، این فقط ارزش عددی دارد (۳۶۰۰). نخستین پیوند آن با اهداف ستاره‌شناختی در سودا^۱ *suda* آمده است، فقره‌ای که فقط حدس نادرست هالی *Halley* در ۱۶۹۱ م آن را با دوره‌ی ۲۲۳ ماه قمری پیوند داد، و از آن تاریخ به بعد در همه‌ی متون راه یافت.^۲ نیوگبوئر *Neugebauer* آن را نمونه‌ی زیبایی از اسطوره‌ی تاریخی می‌نامد. حاصل سخن او این است که حتی پس از ۳۰۰ پ. م متون بابلی فقط برای گفتن این که گرفتگی خورشید امکان

نظر می‌رسد که *Neugebauer (loc. cit.)* از پیشنهاد دیلز خبر نداشته است.
 ۱. واژگان رومی در حدود ۱۰۰۰ بعد از میلاد، که تا این اواخر معمولاً به عنوان «سویداس *suidas*» شناخته شده بود.

۲. منبع زیر این مطلب را اثبات کرده است:

O. Neugebauer, *The Exact Science in Antiquity*, 136; cf. 114.

نیوگبوئر در تفسیر مواد بابلی طبق مبنای خود پیش می‌رود، اما وقتی نتیجه‌گیری مقاله‌ی ار. ام. کوک R. M. Cook درباره‌ی ایونیان در *JHS*, 98, 1946 را به تالس ربط می‌دهد (نتیجه‌گیری کوک این است: «نتیجه‌گیری من این است که ما نمی‌توانیم دقیقاً بگوییم که آیا ایونیان در قرن هشتم و هفتم پ. م. عموماً پیشگامان موفقیت‌های یونانیان بوده‌اند یا نه، اما براساس شواهد فعلی دست کم می‌دانیم که چنین نبوده است») بی‌آنکه توجه کند که آقای کوک قبلاً در ص ۹۲ مقاله فیلسوفان قرن ششم را از این حکم استثناء کرده است، بعضی بدفهمی‌ها پیش می‌آید.

دارد یا نه، کفایت می کرده‌اند. شانس موفقیت در پیش‌بینی کسوف، قبل از ۳۰۰ پ.م حتی کمتر نیز است، هر چند شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد از دوره‌ی ۱۸ ساله برای پیش‌بینی گرفتگی ماه استفاده می‌کرده‌اند. نتیجه‌گیری‌های جیا پارلی *Schiaparelli* نیز چنین است.^۱ به هر حال، در یک متن قدیم‌تر آشوری می‌بینیم که «گفتن این که گرفتگی خورشید امکان دارد یا نه» تنها چیزی بود که آنها با دقت می‌توانستند پیش‌بینی کنند، و این هم برای اهداف دینی و طالع‌بینی آنها، که تنها علاقه‌مندی آنها بود، کفایت می‌کرد. لوح مورد نظر چنین ادامه می‌یابد:

در مورد گرفتگی ماه... مشاهده انجام شد و گرفتگی رخ داد... و وقتی در مورد گرفتگی خورشید اقدام به مشاهده شد، مشاهده انجام شد ولی گرفتگی رخ نداد. این است آنچه من با چشمان خود دیدم که به سوی سرورم گسیل داشتم.^۲

نتایج سیاسی حادی از گرفتگی ماه استنتاج شده است، و چنانکه

1.G. Schiaparelli, *Scr. sulla storia della astron. antica*, I, 74:

«Quanto alle eclisse di sole, essi non potevano riuscire, data la loro ignoranza della sfericita della terra, e la nessuna idea che avevano dell'effetto della parallasse.»

۲. از لوح به دست آمده از قصر سناکریب در نینوا؛ که بار اول توسط جی. اسمیت G. Smith چاپ شده است:

G. Smith, *Assyrian Discoveries*, 409. Cf. Schiaporelli, *loc. cit.*, Tannery, *Pour L'hist. de la Science hell.* 59, Heath, *op. cit.* 16 f.

تائری *Tannery* توجه کرده است، مهم‌ترین امر برای این مردم پیش‌بینی‌های دقیق نبود و آنها فقط می‌خواستند هیچ کسوفی بدون اطلاع قبلی رخ ندهد.

با توجه به فرصت‌های فراوان تالس برای ارتباط با شرقیان، بسیار محتمل است که او با ابزار محدود پیش‌بینی که آنها در اختیار داشتند، آشنا بوده است، و از این طریق به خوبی توانسته است بگوید که در اواخر سال ۵۸۵ پ. م کسوف رخ خواهد داد. ممکن است، چنانکه پیشنهاد کرده‌اند^۱، کسوفی را که، هجده سال قبل، در ۶۰۳ پ. م در مصر دیده شد رؤیت کرده باشد. اینکه کسوف ۵۸۵ پ. م در زمان و محل جنگ رخ داده است و تقریباً کلی بوده و موجب سست شدن جنگجویان گشته و به آتش بس انجامیده است، برای وی فرصتی مبارک بوده است زیرا حکم وی را در جریان بازنگری در طول قرن‌ها، بدان سبب بسیار دقیق یافته‌اند و این امر شهرت او را در میان هم‌شهریانش تضمین کرده است.

کسوف به دو دلیل اهمیت دارد: [اول آنکه] تاریخ آنچه را ممکن است آغاز فلسفه‌ی یونان نامیده شود، یا دست کم تاریخ فعالیت مردانی را که خود یونانیان نخستین فیلسوفان نامیدند تعیین می‌کند؛ [و ثانیاً] سبب شهرت بسیار او در مقام ستاره‌شناس در میان هم‌شهریانش را بیان می‌کند. نخستین کسی که نکته‌ی دوم را مطرح کرد، یودموس *Eudemus*، شاگرد ارسطو بود که در کتاب گم شده‌اش بیانی آورده است که به صورت‌های متفاوت زیر تکرار کرده‌اند:

1. Diels, *Neue Jahrbbb*, XXXIII, 2, n.I, Boll in RE, VI, 2341, Bumet, EGB 44, n.1.

(الف) تالس اولین ستاره‌شناس بود: او کسوف‌ها و انقلاب‌ها [ی خورشیدی] را پیش‌بینی کرد. (دیوگنس لائرتیوس، ۱، ۲۳. ممکن است حق با تی. ایچ. مارتین *T. H. Martin* باشد که کلمات $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$ $\tau\iota\gamma\omega\sigma$ را جزیی از نقل قول می‌داند؛ در این صورت یودموس حتی مسئولیت بیان خود را نخواهد داشت. رک: هیث، همان، ۱۴. به هر حال بسیار محتمل است که این کلمات از آن دیوگنس باشند.)

(ب) تالس اولین کسی بود که گرفتن خورشید را کشف کرد ($\epsilon\tilde{\nu}\rho\epsilon$ $\pi\rho\omega\tau\omicron\varsigma \dots \eta\lambda\acute{\iota}\omicron\nu\epsilon\tilde{\nu} \kappa\lambda\epsilon\iota\psi\epsilon\upsilon$) و نشان داد که دوره‌ی آن نسبت به انقلاب‌ها همواره ثابت نیست. (در کولیدس، بر اساس تئون اسمورنایی، ویرایش: هیلر، ۱۹۸/۱۴، دیلز - کرانتس، A17.)

(ج) او کسوفی را پیش‌بینی کرد که در زمان جنگ مادها و لیدیان‌ها رخ داد... (کلمنت اسکندرانی، جنگ، ۲، ۴۱، دیلز - کرانتس، A5.)

به احتمال زیاد، آخرین بیان به آنچه واقعاً یودموس گفته است بسیار نزدیک است. حتی اگر او دانش ستاره‌شناختی لازم برای کشف علت کسوف‌ها و پیش‌بینی آنها را به تالس نسبت می‌داد، بی‌تردید این کار را بر اساس استنتاج توجیه‌ناشده‌ی خود از واقعه‌ی با ابهت ۵۸۵ پ. م انجام می‌داد. نویسندگان بعدی کشف این نکته را صراحتاً به تالس نسبت می‌دهند که خورشید گرفتگی ناشی از مداخله‌ی ماه است (آنتیوس، ۲، ۲۴، ۱، دیلز - کرانتس، A17a)، و نور ماه از آن خورشید است (آنتیوس، ۲، ۲۸، ۵، دیلز - کرانتس A17b). اینگونه موفقیت‌ها برای تالس غیرممکن بوده است، و جهل او نسبت به این مسایل، وقتی می‌بینیم همکار وی آناکسیمندر چه تبیین خیالی دربارهِ کسوف عرضه می‌کند، بیشتر روشن‌تر می‌شود.

در مورد تاریخ [زندگی تالس]، مطمئن ترین شاهد عبارت است از کسوف، که با بیان قبلاً نقل شده‌ی دیوگنس مبنی بر این که در ۵۸۲/۱ پ. م به وی لقب حکیم داده شد، به خوبی مطابقت می‌کند. تاریخ تولد او براساس گزارش آپلودوروس با شیوه‌ی متعارف وقایع‌نگاران محاسبه خواهد شد، که شکوفایی *floruit* شخص را به وسیله‌ی یکی از حوادث برجسته‌ی زندگی وی (که بی‌تردید در مورد تالس عبارت است از کسوف) تعیین می‌کنند و وی را در آن تاریخ چهل ساله به حساب می‌آورند. آپلودوروس بر این اساس تاریخ تولد او را سال اول المپیک ۳۹ (۶۲۴ پ. م) - و نه سال اول المپیک ۳۵، چنان که از متن دیوگنس برمی‌آید - تعیین می‌کند، که با بیان دیگر دیوگنس مبنی بر اینکه وی در المپیک ۵۸ (۵۴۸-۵) در هفتاد و هشت سالگی وفات یافت مطابقت دارد. گزارش‌های دیگری وجود دارد که بنابر آنها تالس نود یا یک صد سال زندگی کرده است. شاید ما به دانستن این مقدار راضی باشیم که تالس در میلتوس، و در زمان آلیاتس و کروثسوس، پادشاهان لیدیا و کیاکسارس و آستیگس، پادشاهان ماد و کوروش پادشاه ایران زندگی می‌کرد و دقیقاً با سولون Solon اهل آتن هم عصر بود.

(۲) خانواده

هرودوت (۱، ۱۷۰) می‌گوید که قدیم‌ترین نیاکان تالس فنیقی بوده‌اند، و یافتن اثر خون سامی در همان آغاز فلسفه‌ی یونانی جالب است. اما دیوگنس با نقل این مطلب از هرودوت به درستی اضافه می‌کند که بسیاری از نویسندگان او را میلتموسی اصیل با خانواده‌ای برجسته

معرفی کرده‌اند. نام پدر او، اکساموس Examyas، در اصل نامی کاریایی^۱ Carian است - که برای شهروند میلئوسی تبار بعیدی نیست - و نام مادرش کلئوبولینا Cleobolina بود که نامی یونانی است. دیوگنس فنیقی بودن را با عبارت «فرزندان کادموس^۲ Cadmus و آگنور Agenor» توضیح می‌دهد، و تسلر معتقد است که ابهام از این جا ناشی می‌شود که نیاکان تالس کادمیان اهل بویوتیا بوده‌اند که، چنانکه هرودوت در جای دیگر می‌گوید، بر مهاجرنشینان ایونی غالب آمده‌اند (ZN، ۱، ۲۵۵، یادداشت ۱ بارک: هرودوت، ۱، ۱۴۶). البته کادموس در اسطوره‌های یونانی پسر آگنور، پادشاه توره Tyre، بود که از آن جا به بویوتیا آمد تا شهر تیس Thebes را پیدا کند.

(۳) شخصیت سُنتی

در لیست متغیر حکمای سبعة، که در منابع موجود ما تا خود افلاطون سابقه دارد (پروتاگوراس، ۳۴۳ A)، نام تالس ثابت است، و او را معمولاً مقدم‌ترین آن حکما شناخته‌اند. این امر شخصیتی ایده‌آل به او می‌دهد. از سوی دیگر، بسیاری از اعمال و سخنانی را که در ذهن عامه با حکمت *sophia* ارتباط دارد، عادتاً به او نسبت داده‌اند. هر آنچه از این نوع

-
۱. کاریا Caria، فعلاً جنوب غربی‌ترین منطقه‌ی ترکیبی فعلی را تشکیل می‌دهد؛ میلئوس از شهرهای منطقه‌ی کاریا بوده است - م.
 ۲. این پیشنهاد که داستان کادموس و بسیاری از ارجاعات یونانیان به فنیقیان («سرخ‌پوستان») ممکن است واقعاً به مینوآییان Minoans متعلق باشد، حتی اگر کاملاً به موضوع مربوط نباشد، جالب است.

(T. J. Dunbabin, *The Greeks and their Eastern Neighbours*, 35.)

سخنان درباره‌ی او که به ما گفته‌اند، باید حکایات تلقی کنیم، اما دست کم جالب است نشان دهیم که او در چشم خود یونانیان چه شخصیتی داشته است. تالس به عنوان دولت‌مردی عملی شهرت داشت. هرودوت (۱، ۱۷۰) او را از برای این پند حکیمانه‌اش می‌ستاید که گفته بود شهرهای ایونی در مواجهه با خطر پارسیان باید هم‌پیمان شوند و مرکز مشترک رهبری خود را در تئوس^۱ Teos قرار دهند، و دیوگنس (۱، ۲۵) این حکایت را نقل می‌کند که تالس، میلئوس را از اتحاد با کروئسوس منصرف کرد. پلوتارک (سولون، ۲، دیلز - کرانتس، All) از سنتی یاد می‌کند که تالس در تجارت جا داد، هرودوت (۱، ۷۵) حکایتی (بی‌آنکه خود باور کند) نقل کرده است که براساس آن تالس مسیر رودخانه‌ی هالیس را برای کروئسوس و لشکریانش تغییر داد، و این حکایت شهرت تالس به سبب مهارت در مهندسی را نشان می‌دهد. مشاهده‌ی او از دُبّ اصغر به مثابه شاخصی بهتر از دُبّ اکبر برای یافتن قطب را کالیماخوس (Pfeiffer, 1923, pp. 43 ff.) ذکر کرده است، که نشان دهنده‌ی علایق عملی او در دریانوردی است. فنیقیان، چنانکه کالیماخوس می‌گوید، با دُبّ اصغر دریانوردی می‌کردند، در صورتی که به قول آراتوس (Aratus (Phaen. 37-9) و اُوید (Ovid (Trist. IV, 3, 1-2)، یونانیان از دُبّ اکبر استفاده می‌کردند. به همین طریق، می‌گویند او دانش هندسی را برای استفاده‌ی عملی در اندازه‌گیری اهرام (هیرونوموس اهل ردِس، قرن سوم پ. م، دیلز - کرانتس، ۱، ۲۷) و

۱. هر چند به عقیده‌ی جی. تامسون G. Thomson این پیشنهاد در موقعیت آن زمان، پس از سقوط ساردیس، از نظرگاه نظامی چندان ارزشی نمی‌توانست داشته باشد، (The First Philosophers, 253).

محاسبه‌ی فاصله‌ی کشتی‌ها در دریا (یودموس، بر اساس پروکلسوس. اقلیدس، ۳۲۵/۱۴ فرایدل؛ دیلز - کرانتس، ۸۲۰) به کار بست.

همه‌ی اینها از تالس تصویر نبوغی عملی و مرد کار ارائه می‌دهند که بی‌تردید مقداری از حقیقت در آن وجود دارد. عنوان حکیم را در آن روزگار، به کسی فی‌المثل به سولون، به سبب حکمت عملی اعطا می‌کردند، و از آناکسیمندر نیز، که پیرو تالس است، چنین تصویری ارائه کرده‌اند. با وجود این، تالس در ذهن عامه مقام مرد ایده‌آل علم را یافت، و این حکایات بی‌تردید بر طبق سلیقه‌ای فلسفی اختراع یا گلچین شده‌اند که نویسندگانی خاص آرزو داشته‌اند آن را نشان دهد.

دیوگنس، پس از گفتن اینکه تالس، میلئوس را از اتحاد با کروئوسوس منصرف کرد، بی‌درنگ اضافه می‌کند که هراکلیدس پونتیکوس، شاگرد افلاطون، گفته است (یعنی، در یک محاوره) که تالس در انزوا زیسته و خود را از کارهای عمومی دور نگه داشته بود. خنده‌آورترین نمونه‌ی تبلیغات درباره‌ی تالس در داستان‌های مربوط به کشیدن روغن زیتون و افتادن در چاه آمده است. داستان اول را ارسطو گفته است (سیاست، کتاب اول، ۱۲۵۹ a ۶)، و آن داستان چنین است که تالس با استفاده از دانش خود در علم کائنات جو meteorology در حالی که هنوز زمستان بود، پیش‌بینی کرد که در فصل آینده محصول زیتون فراوان خواهد شد. از این رو با پس‌انداز اندک خود همه‌ی روغن‌کشی‌های میلئوس و خیوس chios را اجاره کرد، و وقتی محصول زیتون رسید، توانست پول هنگفتی از طریق دوباره اجاره دادن آنها به دست آورد، زیرا همه ناگهان متقاضی آنها شده بودند. تالس از این طریق

اثبات کرد که برای فیلسوفان، به دست آوردن پول، اگر بخواهند، بسیار آسان است، اما هدف آنها این نیست، و ارسطو می گوید که این داستان به این سبب گفته شد تا پاسخ تالس در برابر کسانی که او را به سبب فقرش سرزنش می کردند و درصدد این بودند که ثابت کنند فلسفه کارآیی عملی ندارد، معلوم شود. این داستان برای ذهن نقاد ارسطو باور نکردنی است، از این رو وی می گوید که این امر به طور کلی ترفندی بازرگانی است، اما مردم آن را به تالس نسبت دادند تا حکمت او را نشان دهند.^۱ از سوی دیگر، افلاطون در *ته‌ته‌توس* (174 A) می‌خواهد نشان دهد که فلسفه از ملاحظات عملی محض برتر است و نداشتن سودمندی عملی برای فلسفه، عمده‌ترین شکوه آن است. از این رو، افلاطون چیزی درباره‌ی ماجرای روغن‌کشی نمی‌گوید، و به جای آن این داستان را می‌آورد که چگونه تالس، وقتی به ستارگان خیره شده بود، در چاه افتاد، و کنیزکی گستاخ بر او خندید که وقتی نمی‌تواند زیر پایش را ببیند، در آسمان‌ها دنبال چه می‌گردد. محقق جدید، که درصدد نشان دادن این است که ملطیان «مردانی منزوی نبودند که به مسایل انتزاعی بپردازند... بلکه مردمانی فعال و عملی بودند» (نظری که وی به احتمال زیاد در آن برحق است)، داستان زیتون را به مثابه نمونه‌ای

۱. با وجود این، ارسطو همان کسی است که پروفیسور چرنیس درباره‌ی او معتقد است که وقتی گزارش می‌کند که می‌گویند تالس آب را منشاء همه‌ی اشیاء می‌داند، همه‌ی آنچه به واقع بدان دست یافته است این بیان تالس است که زمین در آب شناور است، و ارسطو بقیه‌ی مطالب را از آن بیان استنتاج کرده است. (J. Hist. Ideas, 1951, 321.)

از شهرت تالس می آورد بی آنکه درباره‌ی ماجرای چاه چیزی بگوید.^۱

(۴) ریاضیات

معمولاً عقیده بر این است که تالس طی مسافرت‌هایش به مصر، با هندسه آشنا شده و آن را برای خود پرورده بود و معرفی کننده‌ی آن در میان یونانیان بوده است. (پروکلوس، اقلیدس، ۶۵/۳ و بعد، فرایدل، دیلز - کراتس، A ۱۱) به ویژه، قضیه‌های زیر را به او نسبت داده‌اند:

(۱) قطر دایره آن را نصف می‌کند.

(۲) زوایای قاعده‌ی مثلث متساوی‌الساقین مساوی‌اند.

(۳) اگر دو خط مستقیم یکدیگر را قطع کنند، زوایای متقابل

مساوی‌اند.

(۴) زاویه‌ای که در نیم دایره محاط شود، قائمه است.

(۵) اگر قاعده و زوایای آن داده شود، می‌توان مثلث رسم کرد.

قضیه‌های (۱) تا (۳) و (۵) را پروکلوس (دیلز - کراتس، A، ۱۱ و

۲۰) به تالس نسبت می‌دهد و منبع وی یودموس است. قضیه‌ی (۴) را

(به واقع به این صورت «تالس اولین کسی بود که زاویه‌ی قائمه را در یک

دایره محاط کرده») دیوگنس (۱، ۲۴) از پامفیلا Pamphila نقل کرده

است، و پامفیلا، یکی از مؤلفان قرن اول میلادی است. ارزیابی

موفقیت‌های واقعی تالس ناممکن است. در عهد باستان، این وسوسه که

1. Farrington, *Greek Sciences*, I, 31.

داستان جست و جوی ستاره را، بی تردید به تالس به عنوان فیلسوفی ایده‌آل و الگو نسبت داده‌اند. در نمایشنامه‌ی ابرها، نوشته‌ی آریستوفانس روایت بی‌ارزش‌تری از این نوع داستان درباره‌ی سقراط نیز آمده است. (۳-۱۷۱).

به افراد مشهور در حکمت، اکتشافات ویژه‌ای ببندند، بسیار قوی بوده است. داستان تا آنجا پیش می‌رود که، وقتی تالس قضیه‌ی ۴ را دریافت، گاوی قربانی کرد، چنانکه می‌گویند فیثاغورس نیز به هنگام اثبات قضیه‌ای که به نام اوست، چنین کرد. قضیه‌ی (۵) به کار عملی اندازه‌گیری فاصله‌ی کشتی‌ها در دریا مربوط است. چنانکه برنت خاطر نشان کرده است^۱، این کار را، مانند محاسبه‌ی ارتفاع اهرام از طریق سایه‌ی آنها، که تالس به آن نیز مشهور است (هیرونوموس بر اساس دیوگنس لائرتیوس، اول، ۲۷، پلینگ، ان. ایچ، سی و ششم، ۸۲، پلوتارک، Conv، ۱۴۷A، دیلز - کرانتس (A۲۱) می‌توان به کمک قاعده‌ای تجربی، بی‌هرگونه دانش هندسی مستتر در آن، انجام داد. همواره باید به خاطر داشت که تالس این یا آن قضیه را «ثابت کرده است»، و کلمه‌ی «اثبات» فقط در زمینه‌ی تاریخی خود معنا دارد.^۲ از آنجا که مراجع یا حتی منابع آنها حاوی نوشته‌ای دست اول از برهان‌های تالس نبود، از این رو آنها به آسانی محتوایی را که کلمه‌ی

1. *EGP*, 45 f. Cf. also Frank, *Plato u. d. sog. Pyth.* n. 201, pp. 361 f.

2. Cf. Cohen and Drabkin, *Source Book in Greek Science*, 34, n. 2 and 44:

«کوشش‌های قدیم در اثبات قضایا تفاوت چشم‌گیری با برهان‌های مرسوم بعدی دارد، به نحوی که ریاضیات جدید در هر مورد با برهان‌های اقلیدس توجیه‌پذیر نیست.» «شرایط ساختار یا برهان ریاضی ممکن است از عصری به عصری تغییر کند، و به واقع ریاضیات در یونان باستان احتمالاً از نسلی به نسلی تغییر کرده است.» بودموس در مورد قضیه‌ی (۳) تالس، می‌گوید که این قضیه را تالس کشف کرد، اما برهان علمی (ἐπιστημονικῆ ὀπλόδειξις) برای اثبات آن را اقلیدس اقامه کرد (Eud. ap. Procl. *Eucl.* p. 299). (Friedl.)

برهان در آن زمان داشت، به آن منابع نسبت دادند. با وجود این، بی آنکه در جزییات ادعای قطعیت کنیم، می توان به طور معقول گفت که در روایت متبوع پروکلوس مقداری از حقیقت وجود دارد، روایتی که بنا بر آن، تالس علاوه بر دانشی که از مصریان آموخت (دانشی که می دانیم به راه حل های مسایل عملی، مانند مساحی زمین، محدود بوده است)، «خود اکتشافاتی به عمل آورد، و در بسیاری از موارد برای کسانی که از او پیروی کردند، مبانی ای به جا گذاشت که کاربردش گاه نظری (καθολικώτερον) بود و گاه عملی (αισθητικώτερον)». استعداد یونانیان برای کلی سازی و برای بیرون کشیدن قانون کلی از موارد جزیی و «صورت» از «ماده»، آغاز تأثیر گذاری آنها بود.

(۵) آب به مثابه «اصل»: وحدت همه ی اشیاء

وسوسه ی کلی سازی و کنار گذاشتن [امور] منفرد و عرضی و مطرح کردن [امور] کلی و ثابت در شکل نهایی خود، در سخنی ظاهر می شود که عموماً عقیده دارند موجب شهرت تالس به عنوان بنیان گذار فلسفه شده است. یعنی این سخن که، اصل نخستین همه ی اشیاء آب است. ارسطو نخستین کسی است که سخن را روایت می کند، و این که آیا این سخن قبل از او نقل شده است یا نه، امری است مشکوک. از این رو، باید آن سخن را در زمینه ای که ارسطو جای می دهد با دقت بررسی کنیم. ارسطو به ما می گوید که می گویند این آن چیزی است که تالس «گفته است». در مورد این مسئله که آیا تالس اساساً نوشته ای از خود بر جای گذاشته است یا نه، فقط اظهارات نویسندگان پس از ارسطو را در دست

داریم که آنها نیز با یکدیگر متعارض اند.^۱ به نظر می‌رسد که نمی‌توان اطمینان یافت که او چیزی ننوشته است، و البته واژه‌ی «منتشر کردن» در زمان تالس معنای محدودی داشته است؛ اما دست کم بنا بر ابهام گویی‌های نویسندگان بعدی و گواهی خود ارسطو روشن است که در زمان ارسطو و احتمالاً قبل از زمان او نیز نوشته‌ای از تالس در دسترس نبوده است. ارسطو به هیچ وجه دلایلی را که تالس را به آن سخن رهنمون شد نمی‌داند، و هنگامی که خط فکری محتمل او را توصیف می‌کند، پنهان نمی‌کند که فقط حدس می‌زند. صراحت و احتیاط ارسطو در اظهار نظر درباره‌ی تالس بسیار اطمینان بخش است، و می‌توانیم از تمایز بین آنچه در گذشتگان یافته است و آنچه خود استنباط می‌کند، مطمئن باشیم. وی در استناد به آنچه خوانده یا شنیده است می‌گوید: «می‌گویند تالس گفته است»، «می‌گویند او گفت»، «از آنچه ضبط شده است چنین برمی‌آید که او فکر می‌کرده است که»؛ اما قبل از بیان حدس‌های خود کلمه‌ی «شاید» اضافه می‌کند.

۱. تالس چیزی ننوشت جز ستاره‌شناسی طبیعی (سیمپلیکیوس)؛ آراء خود را به صورت نثر عرضه کرد (پلوتارک)؛ کتابی نوشت تحت عنوان درباره‌ی اصول نخستین که دست کم دو فصل داشت (گالن Galen، کسی که از فصل دوم آن کتاب فقره‌ای نقل می‌کند که بر اشتباهات تاریخی آشکار مشتمل است)؛ بعضی می‌گویند تالس هیچ چیز ننوشت، و ستاره‌شناسی طبیعی از آن فوکوس اهل ساموس Phocus of Samos است، بعضی دیگر می‌گویند او فقط دو رساله نوشت، به ترتیب درباره‌ی انقلاب و اعتدال [خورشیدی] (دی. ال. همی فقرات در دیلز - کرانتس، A۲، ۲ و B۱). پروکلوس (A۲۰) جداً می‌گوید که تالس در بیان این قضیه که زوایای قاعده‌ی مثلث متساوی‌الساقین مساوی‌اند، به پیروی از تعلیم باستانی به جای کلمه‌ی «مساوی» (ἴσους) کلمه‌ی «مشابه» (ὅμοιους) را به کار برد، اما با توجه به غفلت و ابهام آشکار نویسندگان دیگر، به این مسئله چندان اهمیت نداده‌اند.

اکنون پس از این مقدمه، فقره‌ای را بررسی کنیم که ارسطو در آن به معرفی «اصل نخستین» تالس می‌پردازد.

(مابعدالطبیعه، آلفای کبیر، ۶ b ۹۸۳ و بعد.) بسیاری از اندیشمندان قدیم چنین می‌اندیشیدند که اصول موجود در طبیعت ماده، تنها اصول همه‌ی اشیاء هستند: اصولی که همه‌ی اشیاء را تشکیل می‌دهند، و همه‌ی اشیاء از آنها به وجود می‌آیند و در نهایت به آنها منحل می‌شوند (جوهر ثابت می‌ماند و حالات آن تغییر می‌کند). آنها می‌گفتند، این چیز اصل و عنصر همه‌ی اشیاء است، و از این رو فکر می‌کردند که هیچ چیز پدید نمی‌آید و از بین نمی‌رود، زیرا این نوع موجود همیشه حفظ می‌شود، چنانکه ما در مورد سقراط نمی‌گوییم که وقتی زیبا یا موسیقیدان می‌شود، مطلقاً به وجود می‌آید، یا وقتی این صفات را از دست می‌دهد، از میان می‌رود؛ زیرا موضوع، یعنی خود سقراط، باقی می‌ماند. آنها می‌گویند در مورد چیزهای دیگر نیز چنین است: همواره جوهری ثابت یا طبیعتی (φύσις) ثابت، که واحد یا بیش از واحد است، وجود دارد که در پیدایش چیزهای دیگر از آن حفظ می‌شود.

آنها درباره‌ی تعداد و طبیعت این اصل‌ها توافق کامل ندارند. تالس که راه اینگونه فلسفه را نشان داد، می‌گوید که اصل آب است، و به همین دلیل می‌گوید که زمین بر آب قرار دارد. ممکن است این فرض او از این مشاهده ناشی شده باشد که خوراک همه‌ی مخلوقات، مرطوب است، و اینکه خود گرما نیز از رطوبت پدید آمده است و به وسیله‌ی آن زندگی می‌کند؛ و آنچه همه‌ی اشیاء از آن پدید آیند، اصل نخستین آنهاست. علاوه بر این، دلیل دیگر فرض او این است که بذر همه‌ی چیزها طبیعتی مرطوب دارد، و آب بنیاد طبیعت چیزهای

مرطوب است.

بعضی‌ها فکر می‌کنند که نویسندگان بسیار قدیم نیز، کسانی که مدت‌ها قبل از نسل حاضر، برای نخستین بار درباره‌ی خدایان نوشتند، درباره‌ی طبیعت همین نظر را داشته‌اند؛ زیرا آنها اوکئانوس Oceanus و تتوس Tethys را پدر و مادر پیدایش نامیدند، و معتقد شدند که خدایان در سوگند خوردن به رودخانه‌ای که خودشان استوکس Styx نامیدند، در واقع به آب سوگند خورده‌اند: آنچه کهن‌ترین است، محترم‌ترین است و شخص به آنچه محترم‌ترین است سوگند می‌خورد. اینکه آیا این عقیده درباره‌ی طبیعت، به واقع عقیده‌ی باستانی و آغازین است، شاید مشکوک باشد، اما دست کم گفته شده است که تالس علت نخستین را بدین طریق توصیف کرده است. هیپون Hippo را، به علت کم ارزش بودن اندیشه‌اش، هیچکس شایسته‌ی ذکر در این طبقه نمی‌داند.

در این روایت - که قدیم‌ترین گزارش از دیدگاه‌های جهان- شناختی تالس محسوب می‌شود و در دست ماست - اصطلاحات فلسفی فراوانی مربوط به دوره‌ی بعد وجود دارد. ایونی‌های قدیم نمی‌توانستند ایده‌های خود را با اصطلاحات جوهر (οὐσία) و صفت (πόθος) و به وجود آمدن مطلق (ἄπλως) در برابر به وجود آمدن نسبی، یا بنیاد و موضوع (ὑποκείμενον) یا عنصر (στοιχείον) بیان کنند. این تمایزات، که اکنون بخشی از سخن گفتن متعارف است، فقط پس از تحلیل‌های منطقی توان فرسای افلاطون و توضیح آن در واژگانی فنی توسط خود ارسطو به دست آمد. در این جا احتیاط بسیار لازم نیست، اما علی‌رغم ارتباط متقابل و نزدیک زیان و اندیشه، ضرورتاً نتیجه

یمی شود که آنچه ارسطو در این گزارش ارائه می کند، بد فهمی کامل از دیدگاه‌های قدیم‌تر است.^۱ ما درباره‌ی اندیشه‌ی آناکسیمندر و آناکسیمنس چیزهای بسیار می دانیم، و اگر هر یک از این سه ملطی را چیزی از نهضت پیوسته‌ای بدانیم که تالس آغازگر آن است، می توانیم آنها را به خوبی نخستین فیلسوفان طبیعی بخوانیم، و از نخستین فیلسوفان طبیعی این را قصد کنیم که آنها نخستین کسانی بودند که برای ساده سازی واقعیت، که در همه‌ی اعصار مسئله‌ی ذهن انسان بوده است، بر اساسی عقلانی کوشیدند. یکی از نویسندگان جدید درباره‌ی روش علمی، این مطلب را، بی آنکه یونانیان را در نظر داشته باشد، چنین بیان کرده است:

به نظر می رسد که جست و جوی ... چیزی که در طول تغییر، ثابت باقی می ماند گرایشی است که ریشه‌ای عمیق در ذهن انسان دارد. در نتیجه، به نظر می رسد که میل به تبیین فقط با این کشف ارضا می شود

۱. نه تنها ارسطو، بلکه هر مورخ فلسفه‌ای در هر عصر، مجبور است دیدگاه‌های قدیم‌تر را با زبان زمان خود تفسیر کند. حتی این تکبر ارسطو که، وی آنچه را اسلافش می خواستند بگویند بهتر از خودشان می داند، تکبری است که هیچیک از ما کاملاً از آن بری نیستیم. این وایتهد بود که نوشت: «هر چیز مهمی را قبلاً، کسی که آن را کشف نکرده، گفته است.» ایده‌هایی که در این جا به تالس و اخلاف او نسبت داده شد، به هیچ وجه مستلزم «تعریف این همانی و تفاوت صورت بندی شده در منطق الثایبان، و تمایزی که برای نخستین بار سقراط و افلاطون بین موضوع و صفت مطرح کردند» (McDiarmid, *Theoph. on the Presoc. Causes*, 92.) و گفتن این که ارسطو «جداً می تواند نظریه‌ی مادی هومر را در همان زمینه‌ی نظریه‌ی طبیعی دانان تفسیر کند» کاملاً از انصاف به دور است. تالس برای ارسطو فیلسوفی است که اصل (آرخبه) را مطرح کرد.

که آنچه جدید و متفاوت ظاهر می‌گردد، در تمام زمان‌ها وجود داشته است. از این جاست جست و جوی هویت زیربنایی، و ماده‌ی پایدار، و جوهری که علی‌رغم تغییرات کیفی ثابت می‌ماند و برحسب این تغییرات تبیین می‌شود.^۱

این گرایش با ارسطو آغاز نشده است. و این امر، هم در گزارش‌های دینی و هم در گزارش‌های فلسفی درباره‌ی جهان مشهود است. همان‌طور که پروفیسور برود Broad خاطر نشان کرده است، گنجاندن وحدت و نظم در جهان چیزی است که برای حس زیبایی شناختی انسان کمتر از علایق عقلانی او خوش آیند نیست، و این امر آنگاه که به حد اعلاّی خود رسد، به این دیدگاه منجر می‌شود که فقط و فقط یک نوع ماده وجود دارد.^۲

طبیعی بود که نخستین ساده‌سازی simplification فلسفی بسیار افراطی باشد. وسوسه‌ی ساده‌سازی وجود داشت، اما هنوز آن اندازه پیشرفت حاصل نشده بود که بتوانند همه‌ی مشکلات ناشی از آن را بررسی کنند. از این جاست که ارسطو کوشش‌های (به نظر خود) مبهم و ناشیانه‌ی قدیم‌ترین فیلسوفان را با تحقیر می‌نگرد.

هر چند اصطلاحات «موضوع» و «عنصر» دور از دسترس ملطیان بود، ارسطو کلمه‌ی دیگری، یعنی اصل arche را برای توصیف جوهر نخستین به کار می‌برد، که، خواه خود آنها این کلمه را بدین طریق به کار برده باشند خواه نه، استعمال آن در زمان آنها رایج بود و به خوبی برای

1.L. S. Stebbing, *A Modern Introduction to Logic*, 404.

2.*The Mind and its Place in Nature*, 76.

درک آنها از معانی (الف) نقطه‌ی آغاز یا شروع، و (ب) علت پیدایش، مناسب بود. اینگونه استعمال در هومر نیز رایج است و ترجمه‌ی متعارف آن در فقره‌ی ارسطو به «اصل (نخستین)» از معنای رایج آن به دور نیست. به احتمال زیاد، آناکسیمندر، معاصر جوان تالس، جوهر نخستین را قبلاً به کار برده بود (هر چند در این مطلب مشاجره کرده‌اند)، و این اصطلاح مناسبی است که می‌توان گفت در اندیشه‌ی ملطیان، مفهوم دوگانه داشته است. اول، به معنای حالت اولیه‌ای که کثرت جهان از آن پدید آمده است؛ و دوم، به معنای زمینه‌ی ثابت وجود جهان، یا چنانکه ارسطو نامیده است، به معنای موضوع و بنیاد. همه چیز زماتی آب بود (اگر این آرچه باشد)، و در نظر فیلسوف هنوز هم همه چیز آب است، زیرا علی‌رغم تغییراتی که آب به خود می‌گیرد، در تمام این تغییرات همان جوهر واحد باقی می‌ماند (یعنی: اصل، طبیعت *physis*، اصل یا ساخت ثابت)، زیرا در واقع چیز دیگری ندارد.^۱ از آنجا که این مخصوصاً ارسطوست که بر تمایز بین فیلسوفان نخستین، که بر آرچه‌ی واحد همه‌ی اشیاء عقیده داشتند، و کسانی که معتقد بودند بیش از یک آرچه وجود دارد اصرار می‌کند، از این رو ظاهر شدن تأثیر این تمایز در زمان قبل از ارسطو چندان ارزش ندارد، و بنابراین، نتیجه‌گیری از طبقه‌بندی من عندی ارسطو نیز کار چندان آسانی نیست. نویسنده رساله‌ی بقراطی (هیپوکراتی) درباره‌ی طبیعت انسان

۱. برای بحث مفصل درباره‌ی معنای ἀρχή (اصل: آرچه) رک: W. A. Heidelin Cp, 1912, 215 ff. کریک (KR, 89) حدس می‌زند که فقط معنای اول در ذهن تالس بوده است. همچنین ملاحظات محتاطانه‌ی او در ص ۹۲ و بعد را ببینید.

Nature of Man که احتمالاً در حدود ۴۰۰ پ. م نوشته شده است، تئوری‌های تحقیق‌ناپذیر فیلسوفان غیر پزشکی را تحقیر می‌کند که فکر می‌کردند انسان تشکیل شده است از «هوا و آتش و آب و خاک یا هر چیز دیگری که به روشنی در روی تشخیص دادنی نیست.» آن نویسنده ادامه می‌دهد: «آنها می‌گویند که هر آنچه وجود دارد واحد است، و در عین حال هم واحد است هم همه، اما آنها درباره‌ی نام آن چیز واحد توافق ندارند. یکی از آنها می‌گوید که این واحد جهانی هوا است، دیگری آن را آتش، و دیگری آب، و دیگری خاک می‌نامد، و هر یک از آنها دیدگاه خود را با شاهی حمایت می‌کند که به واقع هیچ است.»^۱

(۶) سرآغازهای اسطوره‌ای

از زمان ارسطو تا دوره‌ی جدید، درباره‌ی این انتخاب تالس، که آب را به عنوان آرچه گرفت، دلایل گوناگون پیشنهاد کرده‌اند. این دلایل را

1.F. Heinimann, *Nomos und Physis*, 158 with n.1. Cf. W. a. Heidel on *Arist. Metaph.* 1069 a 25, 988 b 22 and other passages (*Proc. Am. Acad.* 45, 1910-11, 122, n. 166):

«بدیهی است که ارسطو در این جا انتقادهای موجود در فصل اول کتاب «طبیعت انسان π. φύσ. ἄνθρ» هیپوکراتس (بقراط) را توسعه می‌دهد.»

2. *De Nat. Hom.* I (VI, 32 Littré).

لحن این نویسنده این تأثیر را می‌گذارد که گویی درباره‌ی متفکران معاصر سخن می‌گوید. رک به کلمات آغازین οοτισμὲν εἴωθεν ἄκονείν γυοίη δ ἄν τις... λεγόντων و اندکی بعد παραγενόμενος ἀντιέγοισιν ἀντιλέγουσιν. به نظر می‌رسد که بر بعضی نظریه‌های وحدت‌گرا تا پایان قرن چهارم پ. م اصرار کرده باشند، اما اگر متفکر شناخته شده‌ای خاک را تنها آرچه نامیده باشد، این فقط می‌تواند کسنوفانس باشد، اما نمی‌توان او را با قهرمان آتش معاصر دانست.

می‌توان به دلایل اسطوره‌ای و دلایل عقلاتی تقسیم کرد. کسانی که فکر می‌کنند تالس، شاید نیمه هشیارانه، تحت تأثیر پیش فرض‌های اسطوره شناختی جامعه‌ای است که در آن تولد یافته و زیسته است، دوباره بین اسطوره‌شناسی شرقی و یونانی یکی را انتخاب می‌کنند. بعضی بر این حقیقت تردیدناپذیر اشاره می‌کنند که تالس در کشوری زیست که با ایده‌های بابلی و مصری آشنایی داشت، و بر طبق روایتی مناقشه ناپذیر، خود وی مصر را دیده است.^۱ آب در هر دوی این تمدن‌ها نقش مهمی داشته است و در اسطوره‌های آنان نیز منعکس شده است. در فرهنگ هر دوی این تمدن‌ها رودخانه اهمیت بسیار داشت، یکی از آنها به رودخانه‌های بین‌النهرین و دیگری به طغیان سالانه نیل وابسته بود. روحانیان مصری به خود می‌بالیدند که نه تنها تالس بلکه هومر نیز از مصریان آموختند که آب را اصل همه‌ی اشیاء بخوانند (پلوتارک، ایزیس و ایزیس، ۳۴، دیلز - کرانتس، ۸۱۱). نیل، هر ساله در اثر طغیان، نوار باریکی از زمین‌های زراعی حاشیه‌ی خود را زیر آب می‌برد، و به هنگام فرو نشستن آن، رسوبی از گل و لای بر زمین می‌نشست که بسیار حاصلخیز بود و رشد زندگی جدید در آن سرعت بسیار می‌یافت. برای کسانی که در طول این حاشیه زندگی می‌کردند، بسیار آسان بود باور کنند که زندگی از آب سرچشمه می‌گیرد. خود زمین از نون *Nūn*، یعنی آب ازلی، پدید آمده است - که چنانکه تالس نیز گفت - هنوز در همه جا زیر آن قرار دارد و مانند اکثانوس هومر آن را

۱. اولین بار مدت‌ها قبل، در ۱۸۸۵ بود که برتلوت Berthelot پیشنهاد کرد نظریه‌ی تالس ریشه‌ی بابلی دارد:

(*Les Origines de L'alchimie*, 251).

احاطه کرده است. در آغاز، آب همه جا را فرا گرفت، اما به تدریج فرو نشست تا اینکه تپه‌ی کوچکی پدیدار گشت و مسند زندگی ابتدایی شد. در این تپه‌ی کوچک بود که خدای آفریننده، نخستین بار تجلی کرد. هنوز در میان کشاورزان مصری بر این اعتقاد اصرار دارند که نیل در حاصلخیز بر جای گذاشتن زمین در طغیان سالانه‌ی خود، قدرت واقعی پیدایش حیات را دارد، و این عقیده درباره‌ی پیدایش حیات از گل ولای با فاصله‌ی زمانی اندک در آناکسیمندر مشاهده نیز می‌شود. ارسطو این قول منسوب به تالس را، که زمین بر روی آب شناور است، در فقره‌ای که پیش از این نقل شد ذکر کرده، و دوباره با بیان کامل‌تری در کتاب درباره‌ی آسمان *De Caelo* (۲۸a ۲۹۴) آورده است:

دیگران می‌گویند که [زمین] بر آب قرار دارد. این کهن‌ترین تبیینی است که به ما رسیده است؛ و به تالس اهل میلتوس نسبت داده‌اند که می‌گوید زمین ساکن است، زیرا می‌تواند مانند چوب یا جواهر مشابهی که طبیعت‌شان این است که بر روی آب ساکن باشند، شناور باشد، هر چند هیچکدام از آنها نمی‌توانند در هوا ساکن مانند.

در جهان‌شناسی بابلی که در *انوما الیش*^۱ *Enuma Elish* مربوط به هزاره‌ی دوم پ. م، بیان شده است، تصویر مشابهی از تقدم آب وجود دارد. من فقره‌ای از کتاب قبل از فلسفه‌ی تی. جاکوبسن T. Jacobsen را

۱. منظومه‌ای است بابلی درباره‌ی بنیاد جهان، که چون متن اکدی (سامی) آن با کلمات انوما و الیش آغاز می‌شود، به این نام معروف شده است. رک: ن. ک. ساندرز، ابوالقاسم اسماعیل پور، بهشت و دوزخ در اساطیر بین‌النهرین، انتشارات فکر روز، تهران، ۱۳۷۳، صص ۱۵ و بعد - م.

نقل می‌کنم که گزارشی است بسیار عالی درباره‌ی ایده‌های غیر تخصصیِ مصری و بین‌النهرینی. او پس از نقل فقراتی از متن، چنین ادامه می‌دهد:

براساس این توصیف، کهن‌ترین مرحله‌ی جهان عبارت است از هاویه‌ی آب. این هاویه از سه عنصر آمیخته درهم تشکیل شده است: آپسو (Apsu)، مظهر آب‌های شیرین؛ تیامت (Tiamat)، مظهر دریا؛ و مومو (Mummu)، که تا حال با قطعیت تعیین نشده است. اما ممکن است مظهر ابرها و رطوبت باشد. این سه گونه آب در توده‌ی بزرگ نامعینی درهم می‌آمیزند. اما هیچ ایده‌ای درباره‌ی آسمان بالای آن یا زمینه‌ی ثابت زیر آن وجود ندارد؛ همدی‌آنچه هست، آب است؛ هنوز حتی هیچ لجن‌زار با تلاقی نیز تشکیل نشده است؛ جزیره‌ای به وجود نیامده است؛ و هنوز هیچ خدایی هم وجود ندارد.

پیدایش جهان از این حالتِ خنثی آغاز شده است، و چنانکه در هسیود آمده است، از طریق رشته‌هایی از سلسله‌ها پیش می‌رود. آپسو و تیامت، به صورت نر و ماده و اصولی درمی‌آیند که قادرند وحدت یابند و بار آورند و بزایند.

اینگونه حکایات در سرزمین‌های خاور نزدیک رایج بوده است و با سیل‌های عظیمی همراه است (تجربه‌ی واقعی و مکرر در بین‌النهرین، چنانکه ساکنان عراق در ۱۹۵۶ به ضرر خود بدان پی بردند) که طی آن آب طغیان کرده در جست و جوی آن چیزی برمی‌آید که زمانی از آن خود بوده است. در این جا لازم است جهان‌شناسی‌یی را به یاد آوریم که براساس آن روح خدا بر روی آب حرکت می‌کند و در فوق ملکوت و

تحت ملکوت با آب تکلم می‌کند. Olmstead، که تاریخ پارسیان را نوشته است؛ تا آن‌جا پیش رفت که گفت، آب تالس همان «رطوبت آغازین است که در حکایت انجیلی باغ عدن با آن آشنا هستیم»^۱

چنانکه می‌دانیم، خود اسطوره‌های یونانی نیز حکایات مشابهی به یاد ارسطو می‌آورند. هنگامی که ارسطو از اکثانوس و تتوس یاد می‌کند (متافیزیک، ۹۸۳b ۳۰، بالا، ص ۱۴)، به دو بیت، ایلید در سرود ۱۴، می‌اندیشد. بیت ۲۰۱ می‌گوید:

Ἰωκεόνον τε θεῶν γένεσιν κοῦ μητέροι Τηθύν

و اکثانوس، نخستین پدر خدایان، و مادرشان تتوس.

و بیت ۲۴۶:

Ἰωκεοῦνοῦ ὅς περ γένεσις πόοντεςσι τέτυκτοῖ

اکثانوس، که نخستین پدر همه‌ی آنان است.

اکثانوس در دوردست‌ترین نقطه‌ی زمین ساکن است (ایلید، ۱۴، ۲۰۰)؛ آن رودخانه‌ی بزرگی است (ایلید، ۱۸، ۳۹۹) که در دور زمین جریان دارد؛ اکثانوس منشاء همه‌ی رودها و دریاها و چشمه‌ها و چاه‌هاست (ایلید، ۲۱، ۱۹۶). این را نگفته‌اند که اکثانوس به زمین و آسمان‌ها تقدم زمانی داشته و منشاء همه چیز است، اما هومر به مسئله‌ی پیدایش جهان علاقه‌مند نیست، از این رو هر جا بخواهد، اینگونه تکه‌ها را از اسطوره‌های قدیم‌تر برمی‌گیرد. اما اکثانوس و تتوس دست کم پدر و مادر آبی و اصل و منشاء خدایانند، و بسیار شبیه اِپسو و تیامت

1. *Hist. Persian Empire*, 211.

هستند. اسطوره‌های یونانی، خود، ممکن است بازتابی از اسطوره‌های شرقی باشند.^۱ آن دسته از اسطوره‌نگاران یونانی که به مسئله‌ی پیدایش جهان علاقه‌مند بودند، هر چند اکثانوس را برتر از خدایان دیگر می‌دانستند، به نظر می‌رسد که او را بر خدایان دیگر مقدم نمی‌گرفتند. اکثانوس از نظر هسیود، مانند پونتوس دریا، پسر زمین و آسمان است. از سوی دیگر، در کهن‌ترین آموزه‌های ارفه‌ای مربوط به پیدایش خدایان نیز شاهی قوی در این باره که اصل آب قبل از همه باشد، وجود ندارد.

با در نظر گرفتن این مطالب، منشاء ممکن ایده‌ی تالس از طریق علاقه‌مندی به موضوع آب توجیه می‌شود، اما باید تأکید کرد که این سخنان همه حدسیاتند. این مطلب در مورد تبیین‌های عقلانی زیر نیز صادق است.

(۷) تبیین‌های عقلانی

اولین دلیلی که احتمالاً به ذهن جدید خطور می‌کند این است که آب تنها جوهری است که بدون هرگونه ابزار تجربه - که برای تالس دسترس ناپذیر بوده است - می‌توان تغییر حالات آن را بر طبق حرارت به حالت جامد و مایع و گاز واقعاً مشاهده کرد. این دلیلی است که بعضی از محققان جدید، مانند برنت، در مورد انتخاب تالس ارائه داده‌اند. اما این

۱. ای. ایچ. میر E. H. Meyer، این را سال‌ها قبل پیشنهاد کرده است. رک: ملاحظات انتقادی:

F. Lukas, *Kosmogonien*, 154, n., and now U. Hölscher, *Hermes*, 1953, 385, n.3, 387.

دلیل به ذهن ارسطو خطور نکرده است، و هر چند ارسطو نیز در این باره، مانند دیگران، فقط از روی حدس سخن می‌گوید، اما ممکن است او به ذهن سلف ایونی خود بسیار نزدیک‌تر شده باشد. از نظرگاه ارسطو، محتمل‌ترین اندیشه‌های موجود در ذهن تالس اندیشه‌هایی هستند که آب را با زندگی پیوند می‌دهند. به این دلیل است که او می‌بیند غذا و منی همیشه دارای رطوبت هستند و حرارت زندگی، حرارتی است مرطوب. در جهان باستان بیش از امروز بر پیوند حرارت و زندگی حیوانی، که آشکارا امری است تجربی، تأکید داشتند. خود ارسطو در جایی دیگر از «گرمای حیاتی»^۱ سخن می‌گوید، و آشکار است که این گرمای حیاتی، مرطوب یا خیس است و از طریق خون فراهم می‌آید. به هنگام مرگ همزمان دو چیز رخ می‌دهد. بدن سرد می‌شود، و خشک می‌گردد. کلمه‌ی یونانی *ὕψρος*، که به واقع، به این ارتباط موجود در ذهن یونانی دلالت دارد، کلمه‌ای است با معنای غنی، که نمی‌توان برای آن معادل انگلیسی واحدی یافت. آری می‌شود آن را به «مرطوب» *Moist* ترجمه کرد، اما وقتی *Theocritus* آن را به کمان انعطاف‌پذیر نسبت می‌دهد، یا وقتی افلاطون *Ἔρως*، خدای عشق و زایش را با آن کلمه توصیف می‌کند، یا آن را به نرمی ماهیچه‌های بدن فرد جوان در برابر «سختی» ماهیچه‌های فرد در سن پیری اطلاق می‌کند، به سختی می‌توان فقط معنای «مرطوب» را از آن

۱. *θερμότης ψυχική*، پیدایش حیوان، ۷۶۲a۲۰؛ همچنین در رساله‌ی درباره‌ی جوانی، پیری، ... ۴۶۹b۷ و بعد، از حرارت طبیعی بدن حیوانات سخن می‌گوید. درباره‌ی نقش حرارت در رشد آغازین اعضا رک:

Baldry, *CQ*, 1932, 27.

اخذ کرد. پیندار Pindar، این کلمه را در مورد یک عقاب، و باکخولیدس Bacchylides در مورد رقااص و کسنوفانس در مورد ساق‌های اسبی تیزپا به کار می‌برند (رک: فرهنگ یونانی - انگلیسی لیدل - اسکات - جانس).

برنت (به پیروی از راس Ross) استدلالی را که ارسطو به تالس نسبت می‌دهد، استدلالی «فیزیولوژیک» می‌نامد و پیشنهاد می‌کند که ارسطو ممکن است آنچه را در مورد هیپون، که شایسته‌ی بررسی نیست، صادق است به متفکری قدیم‌تر تعمیم داده باشد.^۱ مطرح کردن جدایی‌هایی از قبیل جدایی فیزیولوژی از کائنات جو به هنگام سخن گفتن از این دوره‌ی باستان، جداً یک نابهنجاری تاریخی anachronism است.^۲ اندیشه‌ای که در این جا به تالس نسبت داده شد، او را به دوره‌ی بعدی، که در آن فیزیولوژی به عنوان یک علاقه‌ی خاص در میان دیگران ظاهر می‌گردد، پیوند نمی‌دهد؛ بلکه بیشتر نشان دهنده‌ی این است که تالس هنوز تحت تأثیر ابتدایی‌ترین مرحله‌ی تفکر است که براساس آن کل طبیعت را مستعد حیات می‌دانستند. در دیدگاه‌های

۱. هیپون Hippon یکی از شخصیت‌های نیمه‌ی قرن پنجم پ.م است که ارسطو چند بار در درباره‌ی نفس (۴۰۵b۲) از او یاد کرده و گفته است که او نفس را آب می‌دانسته است.

۲. علاوه بر آن، چنانکه پروفیسور بالدري Baldry خاطر نشان کرده است (CQ, 1932, 28)، علاقه به زایش و دیگر پدیده‌های مربوط به جنسیت، قبل از اندیشیدن به جنبه‌های دیگر زیست‌شناسی، ویژگی متعارف جوامع ابتدایی است. ما به اشاره‌ی ارسطو به مرطوب بودن منی به عنوان دلیل ممکن انتخاب تالس باید توجه کنیم (رک: بالدري، ص ۳۳). مک دیارمید (McDiarmid) *Theophr. on the Presoc. Causes* متأسفانه به صرف ارجاع به برنت، EGP, 48-9، تکرار می‌کند که «در زمان تالس علاقه و دل‌بستگی رایج عبارت بود از دل‌بستگی به مسایل کائنات جو».

اسطوره‌ای مربوط به پیدایش جهان در خاور نزدیک می‌بینیم که چگونه عقیده به آب بودن همه چیز، از نزدیک و به طور مستقیم و با ویژگی‌های آب به عنوان امری حیات بخشنده پیوند می‌خورد. تالس با ایده‌های مصری به خوبی آشنا بوده است، و هیچ فرضی بیشتر از این فرض محتمل نیست که این تصورات قدیمی هنوز در ذهن او وجود داشته‌اند و در میان جهات بسیار، اندیشه‌ی او را، حتی در مرتبه‌ی خودآگاه، به این جهت رهنمون شده‌اند که با کنار گذاشتن گزارش‌های اسطوره شناختی در جست و جوی گزارشی عقلانی در مورد توجیه این تصورات برآید.

به علاوه، آن خط سیر فکری که ارسطو در این جا به او نسبت می‌دهد با آنچه سنت درباره‌ی ماهیت عمومی اشیاء به وی نسبت می‌دهد، کاملاً سازگار است.

(۸) خود متغیر و حیات: هیلوزوئیسم^۱

قبل از بازگشتن به این مسایل، باید آن دلایل عمومی را اندکی بیشتر بررسی کنیم که احتمالاً موجب شدند تا تالس آب را، چنانکه ارسطو نیز می‌گوید، بر این اساس که آن را ماده‌ی حیات می‌دانست، به عنوان اصل نخستین انتخاب کند. یافتن آن دلایل چندان دشوار نیست.

ما در این جا به چیزی دست می‌یابیم که ویژگی هر سه متفکر ملطی است. مفهوم اصل ἀρχή یا علت αἴτιον (آیتیون)، در ذهن پیشرفته، و به شدت تحلیلی ارسطو ساده نبود، بلکه دارای جهات بسیار بود (مانند

۱. Hylozoism، فلسفه‌ای که بنا بر آن، ماده دارای روح است و روح و ماده از هم جدایی ناپذیرند، ماده زنده انگاری - م.

ظهور آن در ذهن خود ما) به نظر او برای درک همه جانبه‌ی یک پدیده، تحلیل آن به اجزای تشکیل دهنده‌ی بسیار، ضرورت داشت. این کافی نبود تا ماده، آرخه نامیده شود، یعنی ماده‌ای که جهان از آن ساخته شده است. چرا این بنیاد مادی (اگر، چنانکه آنها مدعی‌اند، فقط واحد است) در این اشکال مختلف ظاهر می‌شود؟ علت تغییر آن به صورت اشکال پدیده‌های گوناگون چیست؟ چرا جهان ایستا، مُرده نیست؟ شخص باید علاوه بر جوهر مادی نیرویی را نیز کشف کند که جنبش و تغییر را در آن ماده ایجاد می‌کند. «احتمالاً» در انتقاد از این ملطیان است که ارسطو می‌نویسد:

خود موضوع علت تغییر خودش نیست، درست همان‌طور که چوب و برنز نه علت تغییر خودشان هستند و نه چوب سازنده‌ی تخت است و نه برنز سازنده‌ی مجسمه. چیز دیگری وجود دارد که علت تغییر است. و جست و جوی این، جست و جوی علت دوم است، که به تعبیر ما، علتی است که سرچشمه‌ی حرکت است (متافیزیک، آلفای بزرگ، ۹۸۴۵۲۱ و بعد).

هنگامی که ارسطو الگوی خود درباره‌ی علل چهارگانه را معرفی می‌کند و می‌کوشد نظریه‌های اسلاف متقدم خود را در چهارچوب آن الگو بگنجانند، شخص ممکن است تردید کند که نقادی وی از آراء آنها، چندان هم نقادی نیست. اندکی تأمل درباره‌ی پیشگام بودن ملطیان و درباره‌ی حالت توسعه نیافتگی اندیشه در زمان آنها، ما را به نتایج دیگری رهنمون می‌شود. آنچه ارسطو آن را محال می‌داند، یعنی این را که «خود

موضوع علت تغییر خودش باشد»، به واقع کم و بیش نشان دهنده‌ی دیدگاه آنهاست. ارسطو در کتاب اول متافیزیک خاطر نشان می‌کند که هیچیک از فیلسوفان وحدت‌گرا خاک را عنصر نخستین ندانسته است، هر چند هر یک از «عناصر» دیگر را کسی عنصر نامیده است (۹۸۹ا۵). این امر در نظر ارسطو کوچک جلوه می‌کند، اما شاید با وجود این بسیار مهم باشد. آنچه او، در دیدگاه بسیار پیشرفته‌ی خود، عناصر چهارگانه‌ی جسمانی، یا اجسام بسیط، می‌نامد، همه صرفاً ماده‌اند. در آنچه ساکن می‌ماند چیزی به نام علتِ مُحرکه‌ی مؤثر وجود ندارد. اما «اگر ما بخواهیم فیلسوفان قرن ششم را درک کنیم، باید ذهن خود را درباره‌ی تصوراتی از ماده‌ی بی‌جان در حرکات مکانیکی و درباره‌ی ثنویت دکارتی ماده و نفس از اشتباه بیرون آوریم.»^۱ در نظر فیلسوفان قرن ششم اینگونه چیزها بی‌جان و ماده‌ی ساکن نیستند، و از این رو برای آنها دریافتن این مطلب غیرممکن بود که تقسیم اصل نخستین به عنصر مادی و عنصر مُحرکه منطقاً ضرورت دارد. آنها در پذیرش آب یا هوا یا آتش به عنوان تنها منشاء هستی، در ذهن‌شان چیزی داشتند که ذاتاً متحرک است. آب حیات‌بخش است، و دریا نوعی عدم ثبات بی‌علت را نشان می‌دهد، هوا در شکل باد به این سو و آن سو در حرکت است، آتش جواهر دیگر را در خود فرو می‌بلعد و می‌درخشاند و تغذیه می‌کند، و بعدها در هراکلیتوس به عنوان حیات جهان مطرح می‌شود. سخن گفتن درباره‌ی کسانی که اینگونه می‌اندیشیدند، به عنوان کسانی که به فیزیولوژی علاقه‌مند بودند، بسیار شگفت‌انگیز است. بلکه

1.F. M. Cornfordo *Princ. Sap.* 179.

برعکس، آنها خود را در آستانه‌ی اندیشه‌ی عقلانی هنوز چنان نشان می‌دهند که از ما و یا از ارسطو به جاندارانگاری ماقبل علمی و کودکی ذهن نزدیک‌ترند. خاک به عنوان آرخه، مقصود آنها را برآورده نمی‌ساخت، زیرا آنها به چیزی احتیاج داشتند که نه تنها متحرک باشد، بلکه قوه‌ی تحرک را نیز داشته باشد.^۱ عناصر دیگر می‌توانند آرخه باشند، زیرا این عناصر از دیدگاه متفکران قدیم زنده‌اند. ارسطو زمانی به مرحله‌ی اندیشیدن رسید که زنده و قدرت الهی نامیدن آب یا هوا دیگر امکان نداشت، اما او به اندازه‌ی کافی پیش نرفت تا اسلاف خود را از چشم انداز مناسب ببیند و درباره‌ی مرحله‌ی ذهن آنها به طور شایسته داوری کند؛ مرحله‌ای که در آن هنوز هیچ تمایزی بین روح (یا زندگی) و ماده، و بین جان داشتن و بی‌جان بودن، تشخیص داده نشده بود.

به این دلیل است که اطلاق متعارف اصطلاح جاندارانگاران ماده hylozoists بر ملطیان را به عنوان بد فهمی نقد کرده‌اند و گفته‌اند اطلاق آن اصطلاح بر آنان نظریه‌هایی ارائه می‌کند که آشکارا جدایی واقعی ماده از روح را منکر است.^۲ حاجت نیست که با آن اعتراض بر ضد اصطلاح فوق هم صدا شویم، اعتراضی که به نظر می‌رسد حقیقت را مطرح می‌کند، یعنی حالت ذهن مردانی را که هنوز تصور روشنی از

1. Cf. *Simpl. Phys.* 25. II διό τῆν δυσκίνητον καί δυσμετόβλητον οὐσαν οὐ πάνυ τι ἤξιωσαν ἀρχὴν ὑποθέσθαι.

در مورد جاندارانگاری مشابهی در اندیشه‌ی کودکان آثار ژان پیاژه را ببینید، مانند:
The Child's Conception of the World. The Child's Conception of Causality,

و مانند آن.

2. Burnet, *EGP*, 12, n. 3, Uberweg - Praechter, I, P. 42.

تمایز ماده و روح نداشته‌اند. اصطلاحی که اجتناب از آن بیش از هر چیز اهمیت دارد اصطلاح «ماده گرایان» materialists است، زیرا این اصطلاح به طور متعارف بر کسانی اطلاق می‌شود که آگاهانه بین اصول نخستین، هیچ اصل روحانی را نمی‌پذیرند. این عنوان بر کسانی صادق است که از تمایز پدیده‌های مادی و غیر مادی آگاهی دارند، و آماده‌اند استدلال کنند که هیچ چیزی به واقع وجود ندارد که ریشه در پدیده‌های مادی نداشته باشد. این فرض که فیلسوفان قرن ششم نیز اینگونه می‌اندیشیده‌اند، جداً اشتباهی تاریخی است. از سوی دیگر، ایچ گومپرتس H. Gomperz دچار تفریط است آن‌جا که اصطلاح جاندارانگاری ماده را انکار می‌کند و می‌گوید نخستین یونانیان بعضی امور را به سادگی به عنوان «حوادثی» می‌پذیرفتند که به هیچ تبیینی نیاز ندارند. او می‌گوید دانشمندان یونانی دیگر نه اعتقاد داشتند که بادها را خدایان به حرکت درمی‌آورند، و نه آنها را اشیایی زنده می‌پنداشتند.^۱ همان‌طور که امیدوارم نشان دهم، شواهدی بر ضد این دیدگاه وجود دارد.

در بازگشت به تالس، می‌بینیم چند ملاحظه‌ی کلی وجود دارد که محتمل می‌سازد دلایل وی در انتخاب آب به عنوان آرخبه ممکن است با ادله‌ی استنتاجی ارسطو شباهت داشته باشد. این فرض با چند اظهار نظر منسوب به وی نیز تطبیق می‌کند. اول، ارسطو در درباره‌ی نفس می‌گوید که او [تالس] روح یا حیات (پسوخه *psyche*) را با علت حرکت یکی می‌دانست. ارسطو می‌نویسد (درباره‌ی نفس، کتاب اول،

1. *J. Hist. Ideas*, 1943, 166, n. 12.

۱۹ ۴۰۵a): «هم چنین از آنچه درباره‌ی تالس ضبط کرده‌اند، به نظر می‌رسد که او روح را نیروی محرکه می‌دانسته است، زیرا گفته است که آهن رُبا روح دارد، چون آهن را به حرکت درمی‌آورد.» ما میل داریم این گزارش ارسطو را باور کنیم، زیرا به واقع این ایده‌ی کلی یونانی است که ویژگی نخستین و ضروریِ پسوخته را نیروی محرکه بودن آن می‌دانستند. دوم، ارسطو هم چنین می‌گوید که تالس همه چیز را پُر از خدایان می‌دانست، و این اعتقاد را (با افزودن «شاید») با این عقیده‌ی متفکران دیگر که «روح با هر چیزی آمیخته است»، پیوند می‌داد (درباره‌ی نفس، کتاب اول، ۴۱۱a۷). افلاطون در قوانین (۸۹۹ a) همین عبارت را که «روح با هر چیزی آمیخته است»، می‌آورد بی‌آنکه به نام کسی اشاره کند، و تألیف سپس‌تر دیوگنس لائرتیوس این بیان را به هراکلیتوس نسبت می‌دهد که «همه چیز پُر از ارواح و نفوس است.» از این رو، بعضی گمان کرده‌اند که این سخنان از آن سخنان مشهوری است که به هر کسی که به سبب حکمتش مشهور است، نسبت داده می‌شود.^۱

در این مورد اولاً می‌توان گفت که افلاطون در هر صورت آن بیان را به هیچکس دیگر نسبت نداده است، و ارسطو در مرجعیت از دیوگنس بهتر است، زیرا بیان دیوگنس بی‌تردید بر حکایت معروفی درباره‌ی هراکلیتوس متکی است که خود ارسطو نیز آورده است، و آن حکایت از این قرار است که عده‌ای ملاقات کننده، چون او را در کنار بخاری

1. Ueberweg-Praechter, I, 44.

ارجاع برنت به اعضای حیوان ارسطو ۶۴۵a۱۷، در این مورد (EGP, 50, n.3, نه ۶۴۵a۷) بی‌ربط است، و این بیان او که «در این جا هم چنین خدایان وجود دارند»، فقط به معنای این است که هیچ چیز بیش از چیز دیگر الهی نیست» بسیار شگفت‌انگیز است.

آشپزخانه در حال گرم کردن خود می‌بینند، در ورود به خانه‌اش تردید می‌کنند، اما او به آنها می‌گوید که نترسید، «زیرا خدایان این‌جا هم هستند.» حتی اگر این حکایت راست باشد، فهمیدن اهمیت فلسفی آن دشوار است. ثانیاً، نمی‌توان پرسید که اگر تالس همه چیز را پُر از خدایان می‌دانسته است، پس آیا مطلبی جدید و بی‌نظیر گفته است. زیرا این مطلب را می‌توان یادگار ریش‌کن ناشدنی زنده انگاری یا جاندارانگاری یونانیان دانست، که تالس آن را پذیرفته است. مطالعه‌ی متفکران ملطی، پیوستگی نزدیکی بین بعضی از عقاید آنان و جو فکری عمومی آن عصر نشان می‌دهد. تفاوت بسیار مهم در رهیافت متفکران ملطی به این عقاید و باورهاست، یعنی در روحیه‌ی نقادی و عزم آنها در مناسب ساختن این باورها با الگویی عقلانی و یکسان. حتی سنت ناکافی درباره‌ی تالس نیز، این برداشت کلی را ارائه می‌کند.

دیوگنس (۱، ۲۴) با استناد به ارسطو و هیپپاس Hippias تأکید کرده است که تالس بین جاندار و بی‌جان تمایزی قابل نبوده است: «ارسطو و هیپپاس می‌گویند که تالس حتی اشیاء بی‌جان را زنده می‌دانست، و در این مورد به رفتار سنگ مغناطیس کهربا متوسل می‌شد.» اگر این فقره و فقرات دیگر، چنانکه در بالا ارائه شد، متضمن تأثیرپذیری ناخودآگاه تالس از تفکر اسطوره‌ای باشد، نشان دهنده‌ی این نیز هست که ذهن خودآگاه تالس چگونه این مرحله از اندیشه را کاملاً پشت سر گذاشته است. استدلال تالس کیفیت علمی دارد. او می‌کوشد عقیده‌ی خود را بر مشاهده‌ی پدیده‌ی تبیین ناشده‌ی مغناطیس مبتنی کند. سنگ مغناطیس و کهربا، هر چند نه به قلمرو

حیوانات و نه به قلمرو گیاهان تعلق دارند، چنان نشان می دهند که قدرت روانی (آن چنانکه یونانیان می پنداشتند) لازم برای آغاز حرکت را دارند.^۱

تئوفراستوس، همان طور که می توانیم از آئتیوس، I، ۳، ۱ (عقایدنگاری، ۲۷۶) نیز داوری کنیم، پس از ذکر استدلال های زیست شناختی عرضه شده توسط ارسطو - که منی حیوانات مرطوب است و گیاهان به وسیله ی رطوبت پرورده می شوند - استدلال سومی اضافه می کند: «که آتش خورشید و ستارگان، و کل جهان از طریق تغذیه از آب پرورده می شوند.» همان طور که هایدل Heidelberg خاطر نشان

۱. در این جا نکته ی جالبی مطرح می شود که، هر چند نسبت به بسیاری از مطالبی که می توان درباره ی تالس گفت جنبه ی نظری بیشتری دارد، شاید بهتر است در پانوشت مطرح شود. برنت (EGP, ۵۰) می پذیرد که تالس احتمالاً گفته است که سنگ مغناطیس و کهربا روح دارند (البته این بیان چندان مشهور نیست)، اما استدلال می کند که نمی توانیم فرض کنیم که تالس از این بیان، نتایج کلی گرفته است؛ زیرا «گفتن این که سنگ مغناطیس و کهربا روح دارند، متضمن این است که چیزهای دیگر روح ندارند.» (همچنین رک: Ueberweg Praechter, I, 45 Oświecimski, Thales, 249 -). در نظر اول، استدلال برنت پذیرفتنی است: امر شایان توجه، در رفتار سنگ های مغناطیس و تفاوت آن با اجسام دیگر است. اما مشاهده ی این رفتار در چیزی که نه گیاه است و نه حیوان، ممکن است در قدیم ترین ذهن علمی تأثیر متضادی داشته باشد. به علاوه، کهربا فقط هنگامی این ویژگی را از خود نشان می دهد که از طریق مالیدن یا به وسیله ی دیگر، گرم شود، و این امر طبیعتاً ممکن است به تالس تلقین کند که ویژگی روانی انواع دیگر ماده نیز، اگر طریق درستی در آشکار سازی آن به کار بندیم، ظاهر می شود. اگر این طور باشد، این قدیم ترین مورد یونانی خواهد بود که طی آن ارزش آزمایش درک شده است.

استدلال برنت به طور یکسان بر این بیان نیز اطلاق پذیر است که همه چیز آب است. رطوبت آب، که چیزهای مرطوب دیگر نیز آن را دارند، و ماهیت آهن، در ظاهر با یکدیگر مغایرت دارند. فقط در اثر حرارت است که آهن خاصیت میعان خود را نشان می دهد.

می‌کند^۱، رطوبت برای یونانیان عنصری محرک است، و آتش از رطوبت، در شکل بخار، «تغذیه» می‌کند؛ و بدین ترتیب تئوفراستوس این کلمات ارسطو را که «خود حرارت از رطوبت به وجود می‌آید و به وسیله‌ی آن بقا می‌یابد»، به کل جریان تبخیر نسبت می‌دهد؛ جریانی که آتش جهانی از آن به وجود می‌آید و بقا می‌یابد. پدیده‌ی خورشید که آب را به درون خود می‌کشد» (هرودوت، کتاب دوم، ۲۵) از قدیم‌ترین ایام، تأثیر ژرفی در متفکران یونانی داشته است، و یونانیان براساس این تشبیه (که در نظر یونانیان بیش از یک تشبیه است) فرایندهای اساسی هم جهان صغیر و هم جهان کبیر را تبیین کردند، چنانکه به طور فزاینده این مطلب را خواهیم دید.

پیوستگی این سه دلیل در عقاید نگاری و استفاده‌ی طبیعی از کلمه‌ی واحد «پروردن» (τρέφεται) در مورد موجودات زنده و آتش‌های آسمانی، اشتباه بودن کوشش برای جدا سازی ملاحظات «فیزیولوژیکی» از ملاحظات «مربوط به کائنات جو» در این زمینه را نشان می‌دهد. این ملاحظات در اندیشه‌ی کسانی که کل جهان را موجودی زنده می‌دانند، وحدت یافته‌اند (یا بلکه، اصلاً معنای امروزی خود را ندارند).

1. *Harv. Stud.* 22, 142, *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 1906, 340. Cf. Hipp. *De Victu*, I, 3 (VI, 472 Littré) Τὸ μὲν γὰρ πῦρ δύναται πάντα διὰ παντός κινῆσαι, τὸ δὲ ὕδωρ πάντα διὰ παντός θρέψαι.

(۹) وحدت هستی: علم و اسطوره

پس آنچه تا این جا از منابع نابسندگی ما برمی آید این است که تالس قبل از هر چیز بر این مطلب تأکید داشته است که جهان از جوهری واحد ساخته شده است. این جوهر واحد برای آنکه آرخی جهان باشد، باید علت حرکت و تغییر را در خود گنجانده باشد (و این مطلبی است که نباید برای اثباتش استدلال کرد، زیرا باید فرض شود) و این در نظر یونانیان به این معناست که آرچه باید پسوخه داشته باشد و ماده - روح باشد.

به نظر تالس آب، یا در حالت کلی، عنصر مرطوب ($\tau\acute{o} \upsilon\rho\acute{o}\nu$)، البته، از جمله جوهری مانند خون و شیرهی گیاهان) این شرط را به خوبی برآورده می سازد. پس این عنصر، آرچه و درضمن هم زنده و هم پاینده است.

ذهن یونانی در این نقطه گامی به پیش برمی دارد. اگر از هر یونانی بپرسید که بنا بر تجربه ی وی چه چیزی همواره زنده (و به تعبیر خود یونانیان آتاناتون *athanaton*) است، فقط یک پاسخ خواهد داد: خدا *theos*، یا *to theion*. زندگی جاویدان نشان الوهیت است و بس. از این رو، تالس با آنکه خدایان انسان شکل گونه ی دین عامیانه را رد می کند، با وجود این، می تواند بگوید که کل جهان پُر از خدایان است. این مطلب را می توان با کاربرد «الهی» منسوب به آناکسیمندر نیز سنجدید.

انتخاب آب به عنوان آرچه از سوی تالس، مهم ترین ادعای او نیست که ما بدان توجه داریم. این مطلب را یکی از مورخین علم به صراحت گفته است: «حتی اگر تالس علت ملاس را تنها عنصر دانسته بود باز هم

امروزه به عنوان پدر علم نظری محترم می‌بود.^۱ تالس قاطعانه اعلام کرد که، اگر چیزی به عنوان اساس طبیعت وجود داشته باشد، آن باید آب باشد. این فرضیه‌ای است که از دیدگاه دانشمند، ادعای او درباره‌ی جاودانگی را تشکیل می‌دهد. دانشمند می‌پذیرد که دیگران نیز، مانند هسیود، همین ایده را مطرح کردند، اما آنها این کار را با توسل به خدایان و ارواحی انجام دادند که نیروهای خاصی داشتند، و بدین وسیله اصل مسئله را نادیده گرفتند، زیرا به وسیله‌ی ابزاری که جهان طبیعی را می‌شناسیم، وجود چنین خدایانی را نه می‌شود اثبات و نه می‌شود انکار کرد.^۲ در یک کلام، تالس بود که برای نخستین بار کوشید تنوع طبیعت را به عنوان تجلیات گوناگون چیز واحدی در طبیعت تبیین کند.

شایسته است به سبب اهمیت درک جو فکری‌ای که فلسفه‌ی ایونی در آن پدید آمد، به اسلاف اسطوره پرداز تالس اندکی بیشتر توجه کنیم. اگر بگوییم آنها ایده‌ی تالس را پیش‌بینی کردند اغراق کرده‌ایم، آنها مفهومی از جهان‌شناسی را مطرح کرده‌اند که راه جهان‌شناسی را هموار کرده است. ویژگی مشترک^۲ باورهای جهان‌شناختی یونان باستان، که در آن با خاور نزدیک و جاهای دیگر سهیم است، این باور است که همه چیز در آغاز جهان به صورت توده‌ای یکسان درهم آمیخته بود. اولین عمل در ساختن جهان، خواه این کار به فرمان آفریدگار باشد خواه از طریق وسایل دیگر، عبارت بود از جدا سازی و تقسیم. چنانکه

1. W. P. D. Wightman, *Growth of Scientific Ideas*, 10.

2. Cf. F. M. Cornford, *Princ. Sap.* ch. 12, K. Marót in *Acta Antiqua*, 1951, 35-63.

در اساطیر یهودیان آمده است: «خدا نور را از تاریکی جدا کرد... و آتش تحت فلک را از آتش فوق فلک جدا ساخت» و مانند آن. دیودوروس^۱ در آغاز تاریخ کلی خود، شرح یونانیان از منشاء جهان را می آورد، که به اوایل قرن پنجم پ. م برمی گردد، و بنا بر این شرح، در آغاز، آسمان و زمین شکل واحد داشتند، زیرا طبیعت آنها درهم آمیخته بود. سپس آنها از یکدیگر جدا شدند، و جهان ترتیب فعلی را به خود گرفت. او این مطالب را با نقل قول از یورپیدس حکایت می کند. یورپیدس کسی است که، چنانکه دیودوروس نیز خاطر نشان می کند، به تأملات فیزیک زمان خود، علاقه ی بسیار داشته است. یورپیدس این مفهوم را در گذشته ی اساطیری جای می دهد، و اشارات دیگری نیز دارد که بر تقدم آن مفهوم بر آغاز پژوهش فلسفی دلالت می کنند. وی در نمایشنامه ی *Melanippe the Wise* (ملایپه ی حکیم) از زیان ملایپه می گوید:^۲

این داستان از آن من نیست، آن را از مادرم دارم، که چگونه آسمان و

1. Diod. I, 7.

دیلز - کرانتس این فقره را در میان پاره های دموکریتوس چاپ کرده اند (۶۸B۵، جلد ۲، ص ۱۳۵)، اما احتمالاً مقدم بر زمان اتمیان است. درباره ی تاریخ و منابع این فقره رک:

reff. in Guthrie, *In the Beginning*, 122, n. 10.

و Pfligersdorffer, *Stud. zu Poseidonios*, 100-46.

۲. پاره ۴۸۴ ناوک Nauck:

οὐκ ἐμὸς ὁ μῦθος ἀλλ' ἐμῆς μητρος πάρα, ὡς οὐρανός τε
γαῖά τ' ἦν μορφή μία. ἐπεὶ δ' ἐχωρίσθησαν ἀλλήλων
δίχαι τίκτουσι πάντα κἀνέδωκαν εἰς φάος δένδρη πετηνὰ
θῆρας οὖν θ' ἀλμη τρέφει γένος τε θνητῶν.

زمین یک شکل داشتند؛ و هنگامی که از یکدیگر جدا شدند، سبب پیدایش همه‌ی اشیاء شدند، و درختان روشن و اشیاء پرنده و چهار پایان و موجودات دریای نمک نژاد میرندگان را بیرون دادند.

برای نمونه‌ی دیگر از اسطوره‌پردازی به غیر از آنچه تا حال گفتیم می‌توانیم هسیود را در نظر بگیریم. او در پیدایش خدایان *Theogony* با روایت داستان ابتدایی اکتانوس و گایا می‌گوید که آنها را به هیبتی انسان‌گونه می‌دانستند که یکدیگر را سخت دربر گرفته بودند، تا اینکه نیروی کروئوس آنها را از یکدیگر جدا ساخت. هم چنین در عقاید مربوط به پیدایش خدایان در سنت‌های ارفه‌ای - یعنی سنت‌هایی که یونانیان به ارفئوس *Orpheus* نسبت می‌دادند - آمده است که جهان در آغاز به شکل تخم مرغ بود. هنگامی که این تخم شکست، ارس *Eros*، یعنی، روح زایش، ظاهر شد، و دو پاره‌ی تخم، بالا را که اینک به شکل آسمان است و پایین را که زمین است، تشکیل داد. روایت‌های مختلفی در این سنت وجود دارد^۱، اما همه‌ی آنها، البته در شکل اسطوره‌ای، آموزه‌ای را تعلیم می‌دهند که دیوگنس لائرتیوس به موسائیوس *Musaeus* شاگرد ارفئوس نسبت داده است که بنابر آن «همه چیز از واحد به وجود می‌آید و دوباره در آن منحل می‌شود»^۲.

آشنایی با این تصور ما قبل فلسفی ممکن است به خوبی در تالار

۱. در این باره رک:

Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, ch. IV.

2.D. L. *proem.* I, 3 ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς ταὐτὸν
ταλιν ἀναλύεσθαι.

و اخلاف او در جهت وحدت‌گرایی تأثیر گذاشته باشد - غیرممکن است باور کنیم چنین نشده است - اما این امر از وسعت موفقیت آنها نمی‌کاهد. رشد جهان، در این گزارش‌های اسطوره‌ای، برحسب تفسیرهای جنسی صورت می‌گیرد. جهان، حاصل آمیزش و زایش نیروهایی است که به شکل انسان تصور می‌کردند، و نزدیکی این حکایات به حکایات ابتدایی را به آسانی می‌توان از توصیف هسیود درباره‌ی قطع عضو اکتانوس توسط پسرش کروئوس و زایش آفرودیت مشاهده کرد. با قبول تأثیرپذیری ملطیان از این اساطیر، تأمل درباره‌ی این مطلب اهمیت فراوان می‌یابد که آنها کل این تبیین‌های اسطوره‌ای و عوامل شخصی را کنار گذاشتند و، چنانکه وایتمن می‌گوید، کوشیدند تنوع طبیعت را فقط برحسب چیزی در خود طبیعت و جوهری طبیعی تبیین کنند.

مورخین، موفقیت تالس را به دو طریق کاملاً متفاوت ارائه کرده‌اند، عده‌ای این موفقیت را پیش‌بینی شگفت‌انگیز تفکر علمی جدید دانسته‌اند و عده‌ای دیگر آن را عقلانی‌سازی موقت اساطیر قلمداد کرده‌اند. به واقع جذابیت پایدار ملطیان درست در این است که ایده‌های آنها پلی است بین اسطوره و عقل. جست و جوی وحدتی در ورای کثرت پدیدارهای جهان، امری پایدار و جهانی است. این جست و جو، نیازی است دینی و زیباشناختی، نیازی است فلسفی و علمی؛ و در همه‌ی ادوار تاریخ وجود دارد. ما این را در شعر دینی دوره‌ی ماقبل فلسفی دیده‌ایم، و به زودی شکل گسترده‌تر آن را حدود صد سال بعد از تالس در پارمنیدس خواهیم دید. حتی در زمان‌های جدید دیده‌ایم که

فیلسوف در ملاحظات زیباشناختی خود، به وحدت متوسل می‌شود و منطق‌دان این کار را تنه‌اره ارضای میل به تبیین می‌داند. یکی از دانشمندان علوم طبیعی می‌نویسد: «کوشش فیزیک دستیابی به دیدگاه جهانی واحد است. ما پدیده‌ها را در کثرت‌شان نمی‌پذیریم، و می‌خواهیم آنها را تبیین کنیم، یعنی، می‌خواهیم پدیداری را به پدیدار دیگر تحویل دهیم.»^۱ اگر زمان و مکانی باشد که بتوان گفت این جست و جوی وحدت در آن از دوره‌ی اساطیری گذشته و به دوره‌ی علمی وارد شده است، آن‌جا قطعاً میل‌توس قرن ششم پ. م خواهد بود. راه این جست و جو بسیار طولانی است. فلسفه، از آن‌جا که اخیراً پدید آمده است، به سختی می‌تواند روی پاهای خود بایستد، و این کار را فقط با نظر کردن بسیار در سرچشمه‌ی خود و حتی با در دست گرفتن آن می‌تواند انجام دهد؛ اما فلسفه پدید آمده است، زیرا کسی به جست و جوی وحدت در یک جوهر طبیعی برخاسته است و خدایان را از قلمرو جهان‌شناختی کنار گذاشته است. فن و ایتسکر بند خود را اینگونه ادامه می‌دهد که، دانشمند در این جریان وحدت بخشیدن به کثرت پدیدارها، ضرورت این را درمی‌یابد که آنچه را محسوس است به کمک آنچه محسوس نیست تبیین کند، و این گام بیشتر را چه به تالس نسبت دهیم و چه به او نسبت ندهیم، قطعاً می‌دانیم که دوست و جانشین او آناکسیمندر آن را برداشته است.

1.C. F. von Weizsäcker, *The World-view of Physics*, 30.

یادداشت اضافی: آب و «زندگی»

انسان در عطف توجه به شباهت‌های دیدگاه‌های متفکران باستان با دیدگاه‌های علم بسیار جدید تردید می‌کند، زیرا اغراق در وجود شباهت‌ها و استنتاج نتایج نادرست از این کار، بسیار آسان است. ممکن است ملطیان، چنانکه براساس روش‌ها و نتایج آنها در زمینه‌های دیگر انتظار می‌رود، مشاهده کنندگانی مشتاق بوده باشند و حتی از کاربردهای آزمایش آگاهی ابتدایی داشته باشند، اما هنگامی که ساختار جهان مطرح می‌شود، اغلب محال است آنها حدس‌های الهام شده‌ی خود را در کنار علم آزمایشی جدید بگذارند. (مقایسه‌ی نظریه‌ی اتمی قدیم و جدید نیز آشکارا زمینه‌ی پُر خطر دیگری است.) با وجود این، جذابیتی که اغلب مردم به هنگام بازگشت ایده‌های متعلق به مراحل بسیار قدیم‌تر تاریخ انسانی احساس می‌کنند، اگر ذهن انسان بدان

علاقه‌مند باشد، طبیعی و موجه است؛ و شخص ممکن است به سبب جدایی این جذابیت از بحث اصلی، آن را مجاز شمارد.

فن هلمونت *von Helmont*، از تالس، در گزینش آب به عنوان عنصر اصلی و واحد، پیروی کرده است، کسی که در اواخر قرن شانزدهم و اوایل قرن هفدهم، با ایمان خود به کیمیاگری *alchemy* و شیفتگی به پاراسلسوس *Paracelsus* از یک سو، و موفقیت‌های خالص علمی خود، که عنوان پدر شیمی جدید را برای وی به دنبال داشت از سوی دیگر، مرحله‌ی انتقالی مشابهی بین خرافه‌پرستی *superstition* و عقل‌گرایی را نشان داد. در قرن حاضر، فقره‌ی زیر از سر چارلز شرینگتون *Sir Charles Sherington* فقید، با نظر به این که احتمال دارد انتخاب تالس از ارتباط آب با زندگی نشأت گرفته باشد، بسیار جالب توجه است:

آب بزرگ‌ترین حلال *menstruum* «زندگی» است. آب است که زندگی را ممکن می‌سازد. آب بخشی از طرحی بود که به وسیله‌ی آن حیات در سیاره‌ی ما به وجود آمد. بخش اعظم هر سلولی آب است و آب اولین محل طبیعی آن است. آب است که آن را در جهت اهداف پایان‌ناپذیر تغییر می‌دهد؛ آب بستری برای صفحات غشایی آن فراهم می‌آورد تا تشکیل شوند و شکل بگیرند و با یکدیگر درآمیزند. نخستین جنین اکثراً از پرده‌ها تشکیل شده است. آنگاه به سبب سفت شدن بعضی سلول‌ها، بخشی از آن سفت می‌شود. سپس برآمدگی‌ها و فرورفتگی‌هایی پیدا می‌کند تا چنین و چنان شود یا برای خود جا باز کند. غشا در مرکز بعضی فعالیت‌های خاص ضخیم می‌گردد و در جای دیگر نازک می‌شود و سوراخی تشکیل می‌دهد. و بدین‌سان

دهان، که در آغاز به جایی راه نداشت، به معده باز می شود. در انجام همه‌ی این فعالیت‌ها، آب ابزار اصلی است.^۱

وایتمن ایده‌ی تالس را چنین خلاصه می کند:

تالس با اشیاء آن چنانکه هستند سر و کار داشت، نه با اشیایی که توسط شیمی دانان نظم یافته‌اند. از این رو، اظهار نظر او، هر چند قطعاً به طور کامل درست نبود، اما به جای خود با بی معنایی فاصله‌ی بسیار داشت. بخش اعظمی از سطح کره‌ی زمین آب است؛ در هر یک از طبقات جو اطراف زمین آب پخش شده است؛ حیات، چنانکه ما می شناسیم، بدون آب غیر ممکن است؛ آب نزدیک‌ترین راه رسیدن به رؤیای کیمیاگر درباره‌ی یک حلال کلی است؛ آب هنگامی که در معرض باد باشد ناپدید می شود، و دوباره به صورت باران از ابر فرو می ریزد؛ یخ وقتی به صورت برف از آسمان می بارد، به آب تبدیل می شود؛ و سرزمینی که بیابانی لم یزرع است، حاصلخیز و غنی و پر جمعیت می شود، زیرا آب فراوانی هر ساله در آن جریان می یابد.^۲

1. *Man on his Nature*, 121 (Pelican ed. 113 f.).

2. *Growth of Scientific Ideas*, 10.



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 آغاز جانشینی تدریجی تبیین
علی به جای تبیین اسطوره‌ای و استخراج
از نظام طبیعی بود. از این رو، تالس را
بنیان گذار تفکر فلسفی و علمی
می‌دانند. پاسخ او به آن پرسش
این بود: آب.

