

## پرتوی بر فیلسوف تاریک

سعید بینای مطلق\*

### چکیده

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

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

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

### ۱. مقدمه

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

\*دانشیار فلسفه، دانشگاه اصفهان، said\_binayemotlagh@ltd.ui.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۸/۲۳، تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۱/۲۹

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

## ۲. لوگوس

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

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

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

نقد اساطیر، و نه نفی آن، واداشت. به این پرسش از جمله می توان چنین پاسخ داد؛ تاجایی که می دانیم، اساطیر یونانی، برخلاف اساطیر هندو، از مرتبه زئوس، خدای خدایان، فراتر نمی روند. آنچه در پس پرده می ماند و در معرکه خدایان وارد نمی شود حقیقت برتر از زئوس، بگوییم یگانه یگانه، است. بی جا نیست اگر نقد اساطیر با نظر به این حقیقت یگانه صورت می پذیرد. چنین است نزد کسنوفان، هراکلیت، پارمنید، و افلاطون. بنابراین نقد اساطیر از سرشت روایت های الهی برمی خیزد.

این گفته درباره اساطیر هندو صدق نمی کند، چراکه روایت های اسطوره ای در سپهر هندوئیسم در عرصه کثرت بازمی ایستد. به عکس، از آن فراتر می رود: فراتر از خدایان، خدای خدایان، ایشوارا، و فراتر از وی برهمنه، دقیق تر بگوییم، برهمنه نیرگونه، مقام دارد (Stoddart 1993: 15). این در حالی است که هومر در مرتبه زئوس می ماند و فراتر از وی نمی رود؛ یا هزیود سرودش را با خائوس آغاز می کند و نه از خاستگاه آن. اگر نقد هراکلیت به هزیود از این منظر نگریسته شود، گویاست: «... هزیود نمی دانست شب و روز چیستند؛ آندو یک چیزاند» (پاره ۵۷).<sup>۴</sup> به عبارتی هزیود در دوگانگی، از آن جمله دوگانگی شب و روز، می ماند؛ هراکلیت، به عکس.

### ۳. سیلان

نویسنده در فصل دیگری از بررسی آرای هراکلیت اندیشه اساسی دیگری نزد وی، یعنی سیلان یا شدن پیوسته، را بررسی می کند. هراکلیت را بیش تر به سخنی منسوب به وی درباره شدن می شناسند: «همه چیز در گذر است». طرفه این که هراکلیت شناسان درباره اسناد این سخن به هراکلیت توافق ندارند؛ دیلز، کرک، بای واتر، و مارکویچ این سخن را از او نمی دانند (Conche 1986: 463-464). اگر گواه این پژوهش گران نیز در میان نبود، به شهادت سخنان دیگر هراکلیت نمی توانستیم باور به شدن بی برگشت را از هراکلیت بدانیم. به هر روی، هراکلیت شناسان سخن زیر را از وی می دانند: «همانان که همیشه داخل همان رودخانه ها وارد می شوند هر بار میان آب های دیگری پای می نهند» (پاره ۱۲).

اگرچه داریوش درویشی، بر ثبات و ایستایی لوگوس نزد هراکلیت پای می فشارد، داوری رایج درباره سیلان از منظر هراکلیت را بی چند و چون می پذیرد. در بحث از لوگوس، نویسنده، به مناسبت، اشاره ای به سیلان می کند و می گوید: در پاره یکم، هراکلیتوس در کمال ناباوری، لوگوس را «هستنده» و «همه چیز» را «شونده» می نامد. این ثبات عجیب، با شناختی

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

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

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

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

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

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

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

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

نکته درخور یادآوری در داوری نوشته درویشی تأکید ایشان بر نسبت بی‌ثباتی با هستنده‌های میراست. باین همه بایسته است پرسیم: به‌راستی، هراکلیت به ثبات و پایداری هیچ باور نداشت؟ مگر «لوگوس» در نظر وی جاودانه نیست؛ درباره «زنوس» و «یک» چه بگوییم؟ پس انکار ثبات فقط در نسبت با میرایان به‌میان می‌آید. اگر چنین است، پرسیم ناپایداری هستنده‌های پیوسته در گذار و شدن را چگونه باید دریافت؟

به‌گمان ما، «مراد هراکلیت از شدن و سیلان نه ناپایداری پدیده‌ها، بلکه به‌درستی نوشدن پیوسته آن‌هاست». به‌راستی، اگر هستی پیوسته نو نشود، پایدار نخواهد ماند. آن‌چه هراکلیت نمی‌پذیرد رکود است و نه ثبات. هراکلیت، خود، این حقیقت را به‌روشنی در پاره ۱۲ بیان می‌کند: «همانان که همیشه در همان رودخانه‌ها وارد می‌شوند هر بار میان آب‌های دیگری پای می‌گذارند». آب‌ها هر لحظه نو می‌شوند، ولی پایان نمی‌پذیرند. پس این‌همانی (همان) و شدن (دیگر) دو روی چستی هر چیزند. یک چیز، تا هست، همان است؛ چون دورش به‌سر آید هستنده دیگری به‌جای آن می‌نشیند: بازی همان و دیگر، آپولون و دیونوسوس، ویشنو و شیوا، به‌سخن دیگر، نوشدن پیوسته هستی، تا هستی هست، انجام ندارد. وانگهی، این شدن و نوشدن پیوسته از باورهای کهنی است که می‌توان آن را نزد بسیاری از اقوام، چه یونانی و چه ایرانی، یافت. هراکلیت تنها سخن‌گوی آن نیست. مولوی، برای مثال، می‌گوید:

این جهان هر لحظه نو نو می‌رسد	مستمری می‌نماید در جسد
پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتی	مصطفی فرمود دنیا ساعتی است

(مثنوی: دفتر اول)

شیخ محمود شبستری نیز بر همین باور است:

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

(گلشن راز)

#### ۴. اصل اضداد

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

در نظر هراکلیتوس، دو بنیاد اصلی در شناخت رابطه اضداد عبارت‌اند از جنگ اضداد و وحدت اضداد؛ نکته چشم‌گیر این است که این دو بنیاد مرکزی با یک دیگر در تضاد هستند. اگر به راستی گرما همان سرماست و خشکی همان نم‌ناکی، از این رو، دلیلی ندارد که این متضادها با هم در جنگ باشند، چراکه هیچ چیز نمی‌تواند با خود در ستیز باشد ... (درویشی ۱۳۹۱: ۹۶).

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

به نظر ما، سودمندی اضداد برای یک‌دیگر، جنگ و صلحشان، و بالآخره یگانگی و وحدتشان را باید به گونه دیگری دریافت. اضداد برای یک‌دیگر سودمندند، چون یکی بدون دیگری برجای نمی‌ماند. جنگ اضداد نیز جدای از سودمندی یکی برای دیگری نیست: خشکی مقابل تری درمی‌آید، و به عکس. اگر یکی بر همگان غالب شود، هیچ چیز نخواهد ماند. نبرد اضداد هماهنگی آن‌هاست و هماهنگی شان پایداری و بقای هستی. جنگ و صلح اضداد دو روی یک واقعیت‌اند. برای همین هرکلیت نمی‌تواند با خود کامگی سازگار باشد. دو سخن دیگر از هراکلیت دلالت بر همین هماهنگی ناشی از کشش‌های متضاد و در نتیجه بقای هستی دارد. یکی از این دو به زنهار می‌گوید: «آن‌ها در نمی‌یابند چگونه اضداد با یک‌دیگر سازگارند: هارمونی و سازگاری ناشی از کشش‌های متضاد (پالین-تروپوس

هارمونی: هارمونی حاصل از آنچه کشیده می‌شود و باز به جای خود بازمی‌گردد) کمان و جنگ» (پاره ۵۱). دیگری به ما می‌آموزد: «از تضاد، توافق (سودمندی) زاده شود؛ از ناهماهنگی‌ها زیباترین هماهنگی» (پاره ۵۸).

علاوه بر این، تعبیر دیگری نیز از جنگ اضداد رواست. شاید این تعبیر به‌روشنی از سخنان هراکلیت برنیاید، با این‌همه، چون سخن از اضداد به‌میان آمده است، جا دارد از آن نیز یاد کنیم. می‌دانیم که آناکسیماندر (۶۱۰-۵۴۶ پم) اصل همه‌چیز (آرکه) را اپیرون (نامتعین، بی‌حد) می‌نامد و بر این باور است که از آن: «... همه‌چیز هستی می‌یابد، آسمان‌ها و جهان‌هایی که در آن‌هاست. به‌واسطه آن نیز همه‌چیز، از روی ضرورت (خرئون)، از میان می‌رود؛ زیرا درباره یک دیگر به‌واسطه بی‌دادگری (ادیکیا) و برابر نظم‌وترتیب زمان داوری می‌کنند (Kirk et al. 1995: 111-114).

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

اگر به‌نظر هراکلیت سازگاری اضداد بی‌بودن اضداد نمی‌شود، اگر اضداد نباشند، سخن از هماهنگی‌شان عبث خواهد بود؛ پس چگونه از یگانگی اضداد سخن می‌گویید؟ چگونه باید وحدت اضداد را دریافت؟ نخست بگوییم که مراد هراکلیت از یگانگی و وحدت

این همانی اضداد نیست و نمی‌تواند باشد. پر روشن است که آب آتش نیست و آتش آب نیست. پس وحدت اضداد را باید به‌گونه دیگری دریافت.

هراکلیت در سخنی می‌گوید: «هزیود نمی‌دانست شب و روز چیستند؛ آن دو یک چیزند» (پاره ۵۷). مگر روز و شب چه چیز دیگری جز این‌اند که شب و روز باشند؟ پس هزیود چه را نمی‌داند، و چرا نمی‌داند؟ بی‌گمان، شب‌بودن شب را می‌داند و روزبودن روز را. ولی نمی‌داند که آن دو یک چیزند. این «یک چیز» چیست؟ به‌یقین نه سیاهی شب است و نه روشنایی روز. اگر نه این است و نه آن، پس چه چیز دگر است؟ هراکلیت دو پاسخ ممکن پیش‌روی ما می‌نهد: «لوگوس» و «یک».

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

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

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

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



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

... وجود و دیگر در هم می‌آمیزند و نیز با سایر گونه‌ها. بدین سان، دیگر، چون در وجود مشارکت یابد، به‌واسطه این مشارکت، هست؛ نه آن‌که همان چیزی [وجود] باشد که در آن مشارکت دارد، بلکه چیز دیگری غیر از وجود است ... وجود نیز، با مشارکت در دیگر، چیز دیگری است غیر از سایر گونه‌ها ... چنان‌که وجود هزاران هزار بار نیست؛ و دیگران، چه تک‌تک و چه با هم، از بسی لحاظ‌ها هستند، از بسی لحاظ‌ها نیستند (پاره ۲۵۹).

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

هست بی رنگی اصول رنگ      صلح‌ها آمد اصول جنگ‌ها

(مثنوی: دفتر ششم)

چون‌که بی رنگی اسیر رنگ رنگ      موسی با موسی در جنگ شد  
چون به بی رنگی رسی کانداشتی      موسی و فرعون دارند آشتی

(همان: دفتر اول)

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

برای خدا همه چیز یکی است؛ انسان‌ها، به‌عکس، چنین نمی‌پندارند!

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

## ۵. معرفت

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

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

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

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

اگر با نویسنده هم‌سخن شویم و بپذیریم که «در زمان هراکلیتوس، هنوز آن خط دقیق و برجسته بین فیزیک و ترنس‌فیزیک کشیده نشده است...» (همان: ۱۰۹)، در آن صورت

چگونه بی‌چون و چرا بپذیریم که «امر ترانس‌فیزیکی» نزد هراکلیتوس بنیاد شناخت نبوده است. وانگهی، اگر به سخنان خود هراکلیت اعتنا کنیم و بی‌پیش‌داوری‌های مدرن در آن‌ها بنگریم، نمی‌توانیم بپذیریم که معرفت نزد هراکلیت در مرزهای جهان گذرا بازمی‌ایستد و فراتر نمی‌رود.

برای مثال چگونه سخنان هراکلیت درباره‌ی لوگوس را نادیده بینگاریم؛ از جمله: «مردم لوگوس جاودانه را نمی‌فهمند؛ نه پیش از آن‌که آن را شنیده باشند و نه هنگامی که آن را می‌شنوند. هر چند همه چیز تابع لوگوس است، مردم درباره‌ی آن تجربه‌ای ندارند» (پاره ۱). یا چگونه بپذیریم خردی که جهان را می‌راند از «اعیان مادی و محسوس» به‌شمار آید: خردمندی در یک چیز است (هن تو سوفون)، دانستن این که خردی (گنومن) همه چیز را می‌راند» (پاره ۵). درباره‌ی هارمونی پنهان چه بگوییم که برتر از هارمونی آشکار است؟ (پاره ۵۴) افزون‌براین، باور هراکلیت به معرفت الهی یا یقین او به بودن قانون یگانه الهی، که سرچشمه تمام قوانین بشری است (پاره ۱۱۴)، با نگاه فروکاهنده امروزی به معرفت نزد هراکلیت نمی‌خواند.

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

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

اگرچه دریافت‌های حسی معنادار مبنای شناخت بشری هستند، اما این‌گونه دریافت‌ها برای همه اذهان معتبر نیست. برخی از اذهان دارای قدرت دریافت حسی از جهان

خارج نیستند. به این معنا دریافت‌های حسی به حواس پنج‌گانه مرتبط نیست، بلکه وابسته به ذهن فرد درک‌کننده آن است (همان: ۱۱۱-۱۱۲).

ولی این جانب‌داری از هراکلیت در برابر برنت، گاتری، و ... نه تنها به روشنی مطلب چیزی نمی‌افزاید، که ابهام آن را دوچندان می‌کند. چگونه بپذیریم که دریافت حسی نسبتی با حواس پنج‌گانه ندارد؟ اگر نسبتی میانشان نیست، آن‌گاه حسی بودن آن به چه معنا خواهد بود؟ وانگهی، مگر ذهن از طریق دیگری، جز از طریق حواس، می‌شناسد؟ اگر چنین است، اگر ذهن نردبان معرفت دیگری در اختیار دارد، پس بپذیریم که «امر ترانس فیزیکی» در معرفت بی‌اثر نیست. افزون‌براین، چگونه بیندازیم که نزد هراکلیت شناخت حاصل ادراک «ذهن فرد درک‌کننده» است؟ مگر هراکلیت به ما نمی‌آموزد که «... آنان که به لوگوس گوش فرامی‌دهند نه به من ...» (پاره ۵۰)؟ بنابراین معرفت راستین میسر نمی‌شود، مگر آن‌که آدمی به لوگوس گوش فرادهد.

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

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

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

... به یمن گنومه، انسان آزاد می‌شود و به گسترده‌ترین افقی دست می‌یابد که در آن حدود مرزی جز حدود مرز خود چیزها نیست ... گنومه در این جا دیگر خرد دروغین، یعنی عقل جزئی (partielle)، عقل وابسته (servile)، و ابزاری نیست؛ عقلی که حیات (environnement) را به زیر یوغ هوا و هوس درمی‌آورد. گنومه، به‌عکس، عقل کل است

که همه چیز را در بر می گیرد و ناظر بر کل هستی و در شأن آن است. طبیعت خداوند دارای چنین عقلی است؛ طبیعت بشری فاقد آن است (ibid.: 82-83).

بنابراین می توان گنومه را همان خرد الهی دانست که انسان خردمند نیز از آن بهره مند می شود.

در سخن دیگری هراکلیت می گوید: «دایمون انسان را ساده لوح می خواند، به همان گونه که بزرگ سالان کودکان را» (پاره ۷۹). دایمون کیست و چرا انسان ها در نظرش ساده لوح می نمایند؟ اصلاً ساده لوح در این جا به چه معناست؟ نخست درباره دایمون بگوییم که در این جا به معنای خدا نیست: هراکلیت، هنگامی که از خدا سخن می گوید، واژه «آئوس» را به کار می برد (Conche 1998: 77). فیلیپ ویلریت آن را به روح (spirit) برمی گرداند (Wheelwright 1959: 90). ولی روح، دست کم در این سخن، برابر مناسبی برای دایمون به نظر نمی رسد. پس جای دارد درباره این واژه بیش تر بدانیم تا معنای سخن هراکلیت برای ما روشن تر شود.

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

پاره ای از شاگردان فیثاغورس نیز وی را دایمونی نیک (آگاتون تینا دایمونا) و هم پایه خدایان می پنداشتند. در واقع فیثاغورسیان سه گونه هستند: ذو خرد را از یک دیگر تمیز می دادند: خدا، انسان، و آن گونه بشری که هم چون فیثاغورس است (تود اویون پوئا گوراس). باری فیثاغورس بودن همان دایمون بودن است (ibid.: 79).<sup>۵</sup> بنابراین دایمون در زمان هراکلیت، که خود از فیثاغوریان اولیه نیز است، می تواند به موجود الهی معنا شود. به نظر ما می توان آن را به انسان کامل نیز برگرداند. مارسل کنش، گذشته از موجود الهی (etre divin)، به دایمون فیلسوف نیز می گوید و چنین استدلال می کند: «این که فلسفه ورزی نمودار جدایی و گسست از وضعیت انسان عادی باشد؛ این که گزینش فیلسوف وی را از

دیگران دور سازد، و در نتیجه از طبیعتی برخوردار شود به جز طبیعت بشری، این امر پدیده تازه‌ای در زمان هراکلیت نبوده است<sup>۱</sup> (ibid.).

اما ساده‌لوح برگردان واژه «نیپوس» یونانی است. نزد هومر به معنای کوچک، آن‌که در صغر سن به سر می‌برد، و نیز نادان و احمق، یا بی‌خرد، آمده است. از این رو برگردان آن، به گفته مارسل کنش، به کودک بی‌بهره از خرد یا کودکی که هنوز زبان باز نکرده است (ibid.: 77)، نیز به نظر مناسب می‌آید. بنابراین سخن هراکلیت را می‌توان چنین دریافت: انسان کامل یا خردمند به دیگران چنان می‌نگرد که بزرگسالان به کودکان. یا: دیگران در نظر او ساده‌لوح یا پاک‌دل هم چون کودکان اند. تناظر ساده‌لوح، در معنایی که دیدیم، با کودک روشن‌گر است. هر دو ساده‌دل اند و بیگانه با شرارت. خطایشان از روی نادانی است، نه بدسرشتی. اگر این تفسیر از سخن هراکلیت روا باشد، در آن صورت مردم‌گریزی وی را نمی‌توان به نفرت از دیگری تعبیر کرد.

## ۶. نتیجه‌گیری

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

مؤثر در راه نه‌چندان پیموده ما به‌سوی یونانیان برمی‌دارد. آشنایی با یونان آشنایی با ایران نیز است.

## پی‌نوشت‌ها

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

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

۵. درواقع، مارسل کنش از ارسطو نقل قول می‌کند.

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

## کتاب‌نامه

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

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

مولوی، جلال‌الدین (۱۳۶۶)، *مثنوی معنوی*، به‌سعی و اهتمام رینولد الین نیکلسون، تهران: امیرکبیر.

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

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

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

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

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

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

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

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