

دبلیو. کی. سی. گاتری

تاریخ فلسفہ یونان

(۴)

آلکمایون . کسنوفانس

مہدی قوام صفری



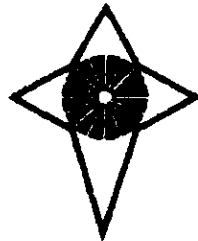
تاریخ فلسفہ یونان

(۴)

آلکمایون . کسنوفانس

دبلیو. کی. سی. گاتری

ترجمہ می مہدی قوام صفری



انشارات فکر روز

this is a persian translation of
A HISTORY OF GREEK PHILOSOPHY
by W. K. C. Guthrie, Cambridge university press,
1962, vol.I, pp. 341-402



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

تاریخ فلسفه‌ی یونان
(۴) آلکمایون . کسنوفانس

دبلیو. کی. سی. گاتری

ترجمه‌ی مهدی قوام صفری

چاپ اول ۱۳۷۶

چاپ و صحافی: سوره

تیراژ: ۳۳۰۰ نسخه

نلفن پخش ۸۳۷۵۰۵

بها در سراسر کشور ۴۰۰ تومان

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

شابک: ۹۶۴-۵۸۳۸-۵۴-۱ ۹۶۴-۵۸۳۸-۵۴-۱ ISBN: 964-5838-54-1

۷	سخن ناشر
۹-۴۲	بخش اول / آلکمایون
۴۳-۱۳۴	بخش دوم / کسنوفانس
۴۹	تاریخ و زندگی
۵۵	نگرش اجتماعی و سیاسی
۵۹	نوشته‌ها
۶۳	سنت
۷۱	نقادی سازنده
۷۷	الهیات سازنده
۹۱	رابطه‌ی خدا با جهان
۹۷	همه‌ی مخلوقات از خاک زاییده می‌شوند
۱۰۵	تناوب دوره‌های خشک و تر
۱۱۱	نجوم و کائنات جو
۱۲۱	نظریه‌ی معرفت
۱۳۳	نتیجه‌گیری
۵	

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 بی‌تردید 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 چهارم (با در نظر گرفتن تقسیم بندی ما) از مجموعه‌ی تاریخ فلسفه‌ی یونان اثر گاتری است.

آلکمایون

آلکمایون اهل کروتون Croton آخرین نویسنده‌ای است که او را فیثاغوری نامیده‌اند.^۱ اما ارسطو، که او را چنان با اهمیت می‌داند که در ردّ وی کتابی نوشته است (πρὸς τὰ Ἀλκμαίωvov)، دیوگنس لائرتیوس، پنجم، ۲۵) او را به روشنی از فیثاغوریان تمیز می‌دهد، و بعضی از آموزه‌های منسوب به آلکمایون درستی عقیده‌ی ارسطو را تصدیق می‌کنند. شهروندی او در کروتون به همراه عقیده‌اش درباره‌ی فناپذیری روح و پیوندش با امر الاهی، و عقیده‌اش به الاهی بودن ستارگان، و تأکید کلی وی بر نقش اضداد در طبیعت، در نظر غیر انتقادی نویسندگان نوفیثاغوری و نوافلاطونی، برای فیثاغوری دانستن

۱. دیوگنس لائرتیوس، هشتم، ۸۳، می‌گوید: Πυθαγόρον διήκουσε: یامبلیخوس، زندگی نامه‌ی فیثاغوریان، ۱۰۴، ۲۶۷، او را در لیست فیثاغوریان می‌آورد. چنین است فیلوپونوس، درباره‌ی نفس، ص ۸۸، هایدوک schol. on Plato, Alc. I, 121 E. سیمپلیکیوس (درباره‌ی نفس، ۲۳/۳) وی را تقریباً فیثاغوری می‌داند ولی ارسطو این را انکار می‌کند.

وی کفایت می کرده است. با این حال، به واقع، به نظر می رسد که او اندیشه‌ی اصیل چشم‌گیری مطرح کرده است، «بی‌آنکه»، همان‌طور که هایدل گفته است، «پیوند مشخصی با گروه خاصی از فیلسوفان طبیعی داشته باشد».

این استقلال مقایسه‌ای، تعیین تاریخ او از طریق نسبت دادن جایی، براساس شواهد درونی، در توالی فیلسوفان پیش از سقراط به وی را دشوار ساخته است. شاهد مثبت در این باره جمله‌ای از متافیزیک ارسطوست که آن‌هم در نسخه‌ی خطی لورنتی A نیامده است. ارسطو در فصل ۵ کتاب اول، اضداد جفت فیثاغوری را فهرست می‌کند (جلد ۳ فارسی، ص ۱۷۵)، و ادامه می‌دهد (۲۷ a ۹۸۶): «آلکمایون اهل کروتون نیز به نظر می‌رسد که چنین گفته است، و یا او این آموزه را از آنها اقتباس کرده است و یا آنها از او برگرفته‌اند؛^۱ زیرا، بنا بر دوره‌ی زندگی اش، او در دوره‌ی کهن‌سالی فیثاغورس می‌زیسته است.» در حقیقت تعبیر یونانی عبارت اخیر مبهم است (رک: واچلر، همان، یادداشت ۱ ص ۳۴۲)، اما دست کم از این عبارت برمی‌آید که زمان زندگی فیثاغورس و آلکمایون تداخل داشته است. از سوی دیگر، از مدت‌ها پیش فکر می‌کردند که این کلمات افزوده‌های بعدی‌اند، هر چند ویراستاران ارسطو تا زمان راس آنها را پذیرفته بودند، اما راس (همان‌جا توجه کنید) نوشت که این کلمات «در A حذف شده‌اند، و اثری از آنها در اسکندر نیست؛ اینها احتمالاً افزوده‌ی بعدی‌اند، هر چند

۱. این خود شاهدی است بر اینکه آلکمایون در چشم ارسطو فیثاغوری نبوده است. او سه سطر پایین‌تر می‌گوید که آلکمایون به واقع اضداد را در همان طریق فیثاغوری درک نکرده است (οὐχ ὡσπερ οὗτοι).

به نظر می‌رسد که مطلب به اندازه‌ی کافی راست باشد. از آن زمان به بعد بخش اول جمله‌ی راس را آسان‌تر از بخش اخیر آن پذیرفتند، و تمایلی به وجود آمد که تاریخ زندگی آکمایون را هرچه بیشتر به دوره‌های بعد نسبت دهند، تا جایی که ادلشتاین Edelstein در ۱۹۴۲ نوشت:

به طور کلی، مقاله‌ی استلا Stella بر این تردید می‌افزاید که آکمایون احتمالاً نمی‌تواند متعلق به قرن ششم باشد. می‌توان احتمالاً بیشتر از کسانی که در مورد این تاریخ مشاجره می‌کنند پیش رفت و فرض کرد که آکمایون به طبقه‌ی فیثاغوریان زمان سقراط یا حتی به بعد از آن متعلق است؛ همه‌ی اعتقاداتی که به او منسوب است نشان صحت این فرض است. قطعاً، وی در اواخر قرن پنجم زیسته است، نه ششم، دیدگاه‌های او، آن چنانکه استلا طرح کرده است، بر طبق اظهارات ضبط شده بیشتر پذیرفتنی است هر چند کمتر اصیل است. در این باره که آیا خود این تصویر، سرانجام در اثر پژوهش در مورد اصالت پاره‌ها تغییر خواهد یافت یا نه، هنوز کسی نتوانسته است چیزی بگوید.^۱

1. *AJP*, 1942, 372.

براندیس و تسلر (ZN, 597, n. 2) و دیگران، قبل از راس، درباره‌ی این کلمات در ارسطو تردید داشتند، اما تسلر، مانند راس، آنها را به مثابه تخمین دقیق تاریخ آکمایون در نظر گرفت. جی. واچلر، در کتابش که هنوز بهترین تک نگاری درباره‌ی آکمایون است (*De Alcmaeone Crotoniata, ad init.*، از اصالت این کلمات دفاع کرده است، چنانکه در این اواخر اسکمپ نیز این کار را کرده است (*Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*, 36)، و این کلمات (به همراه حدس دیلز در مورد افزودن $\nu\epsilon\omicron\varsigma$) در دیلز - کرانتس ضبط شده‌اند. اما بسیاری از نویسندگان جدید آنها را رد

در دفاع از اصالت این کلمات در متافیزیک می توان گفت (۱) که، پژوهش های خود راس تعادل مدارک در باب اعتبار کلی A را برهم زده است. از مخالفان او، واچلر در ۱۸۹۶ (همان، ۴) نوشت: «به طور کلی A بهترین نسخه ی موجود متافیزیک است». برعکس، راس می نویسد (متافیزیک، ص صد و شصت و پنجم):

کاملاً روشن است که نه از EJ و نه از A نباید کاملاً پیروی کرد. اما تفاسیر یونانی و ترجمه های قرون وسطایی بیشتر EJ را تأیید می کنند، و من نیز از این دسته دست نویس ها پیروی می کنم، مگر در مواردی که تفاسیر یونانی، یا معنا، یا دستور زبان، یا کاربرد ارسطویی... به نفع نسخه ی A باشد؛

(۲) سکوت اسکندر در این باب چندان مهم نیست (رک: واچلر، ۵ و بعد)، و آسکلپیوس این کلمات را در تفسیرش آورده است (۳۹/۲۱ هایدوک)؛ (۳) ارجاع به تاریخ زندگی آلکمایون بی تردید از جمله ی

کرده اند، چنانکه یگر نیز در متن سال ۱۹۵۷ آکسفورد این کلمات را حذف کرده است.

در مورد تاریخ زندگی آلکمایون، ولمن (*Arch. F. Gesch. d. Medizin*), 1929, 302 (نیمه ی اول قرن پنجم، و دیچگرابر *Hippokr. über Entstehung u. Aufbau des Menschl. Körpers*, 37 و هایدل در *Hippocr. Medicine*, 43 f) اواسط قرن پنجم را پیشنهاد کرده اند («اگر بر اساس آراء او داوری کنیم، باید [آلکمایون] را پزشکی فوق العاده باهوش بدانیم که در حدود ۴۵۰ پ. م می زیسته است»). آقای جی. ای. آر. لوید G. E. Lloyd در نظریه ی چاپ نشده اش نوشته است که «همه ی مدارک حدود اواسط یا اواخر قرن پنجم را نشان می دهند». اما ملاحظات ادلشتاین و هایدل و لوید، همه من عندی است، و خود مدرک را ذکر نکرده اند.

بعدی ارسطو گرفته شده است که وی در آن در مورد تقدم آلكمائيون يا فيثاغوريان درباره‌ی آموزه‌ی مورد بحث با تردید سخن می‌گوید. قول تسلر که كلمات «در آن جا بی‌فايده هستند»، قولی ناموجه است. به علاوه، ما بايد آن استدلالی را رد کنیم که راس پیش برده است و يگر تکرار کرده است، يعنی اين استدلال را که اين كلمات مشکوک هستند برای اين که نام فيثاغورس در بين آنها آمده است، زیرا ارسطو فقط يک بار نام او را آن هم در جای ديگر آورده و درباره‌ی دانستن تاريخ وی هيچ جای ديگر هيچ ادعایی نکرده است. استدلال فوق اين حقيقت را نادیده می‌گیرد که ارسطو رساله‌ای درباره‌ی فيثاغوريان نوشته بود، که گم شده است، اما قطعاً گزارشاتی درباره‌ی خود فيثاغورس در آن بوده است. با اين حال، از آن جا که اصالت اين كلمات را همه نپذيرفته‌اند، از اين رو بهترين اميد اين است که تاريخ تقريبي زندگي آلكمائيون را از خلال اعتقاداتش به دست آوريم، و درباره‌ی تاريخ زندگي وی نمی‌توان به خوبی بحث کرد مگر اينکه گواهی اعتقاداتش را بررسی کنیم. فعلاً ما صرفاً اين را می‌گوئيم که اگر ذکر آن تاريخ از آن ارسطو نيست، اين خود به خود نمی‌تواند مدرکی بر عدم تداخل زندگي آلكمائيون با زندگي فيثاغورس باشد، بلکه فقط بر اين دلالت می‌کند که نمی‌توانيم ادعا کنیم که خود ارسطو شاهد اين تاريخ تقريبي است.

فاوورينوس، دوست پلوتارک (نقل ديوگنس، هشتم، ۸۳) اين سخن نامحتمل را گفته است که آلكمائيون به اين شهرت داشت که نخستين کسی است که فلسفه‌ای طبيعي (φυσικὸν λόγον) نوشته است. گالن (جالينوس) دو بار از او به همراه پارمنيدس و مليسوس و

امپدکلس و دیگران یاد می‌کند که او نویسنده‌ی کتابی است با عنوان درباره‌ی طبیعت. این کتاب در دسترس مفسران حوزه‌ی مسیحیت، که اطلاعات‌شان درباره‌ی آلکمایون را از ارسطو و ثوفراستوس می‌گرفته‌اند، نبوده است.^۱ ارسطو احتمالاً این کتاب را داشته است، زیرا در رد آن کتابی نوشته است، و ثوفراستوس خلاصه‌ی طولانی، و آشکارا دست اول، از شرح آلکمایون در باب ادراک حسی ارایه کرده است. واچلر (همان، ۳۲ و بعد) استدلال کرده است که این کتاب احتمالاً در کتابخانه‌ی هلنی اسکندریه بوده است. دیوگنس در مورد آلکمایون مانند مورد فیلولائوس (هشتم، ۸۳، و ۸۵، به پیروی از دمتریوس اهل ماگنازیا) اندکی از نخستین کلمات کتابش را نقل می‌کند، و به نظر می‌رسد که این به شیوه‌ی کار کالیماخوس برمی‌گردد، که در فهرست‌اش از کتابخانه به طور مرتب کلمات آغازین هر کتاب را آورده است.

دیوگنس درباره‌ی آلکمایون (هشتم، ۸۳) می‌نویسد: «بسیاری از آنچه او می‌گوید به پزشکی مربوط است، هر چند گاهی با گفتن «بسیاری از امور انسانی دوگانه است»، به فلسفه‌ی طبیعی می‌پردازد.» آمیختن مطالب عادت دیوگنس است، کسی که توانست جنبه‌ی «فیزیکی» آلکمایون را بسیار بهتر از بررسی این جمله در زمینه‌اش در ارسطو روشن کند. به واقع آلکمایون علاقه‌ی شدیدی به پزشکی و فیزیولوژی داشته است، و این دل بستگی او کل اندیشه‌اش را تحت تأثیر

۱. احتمالاً در دسترس خود گالن نیز نبوده است، واچلر، ص ۳۲. در مورد مفسران ارسطویی مخصوصاً رک:

Simp. *De An.* 32. 6 and Philop. *De An.* 88. II Hayduck.

قرار داده است، اما او پیش از عصر تخصص گرایی می زیسته است. در عصر وی مطالعه‌ی بدن انسان فقط بخشی از فلسفه به طور کلی بوده است، از این رو او در بررسی ماهیت دانش و مطالعه‌ی جهان‌شناسی و ستاره‌شناسی و جاودانگی روح تردید نکرده است.

کلمات آغازین رساله‌ی او چنین است: «از این رو آلکمایون اهل کروتون، فرزند پیریتوس Peirithous، به بروتینوس Brotinus و لئون Leon و باتیلوس Bathyllus چنین می گوید: درباره‌ی چیزهای نامریی و درباره‌ی چیزهای فانی، خدایان روشن تر می بینند، اما آدمیان فقط داوری می کنند...»^۱ بسیاری از فیلسوفان پیش از سقراطی به نحو شگفت‌انگیزی قطع داشته‌اند که کلید دانش را دارند. اما آلکمایون این توجه را می دهد که: قطعیت فقط برای خدایان است. خدایان مستقیماً حقیقت را می دانند، اما آدمیان فقط قادرند از نشانه‌هایی^۲ پیروی کنند

۱. پاره‌ی ۱ (دیوگنس لائرتیوس، هشتم، ۸۳). حذف حرف ربط در شش کلمه‌ی اول از جمله‌ی دوم نامناسب است، و περὶ τῶν θεῶν می تواند خلل را به خوبی بپوشاند (درباره‌ی پیشنهاد رک: دیلز - کرانتس، ۱ B ۲۴)، اما مقابله‌ی کلی بین دانش الهی و دانش انسانی سر جای خودش هست.

«تقدیم» (کلمه‌ی برنت چندان نامناسب نیست) به فیثاغوریان: بروتینوس و لئون و باتیلوس، تقدم آلکمایون را تا اندازه‌ای تأیید می کند، زیرا از بروتینوس فقط به عنوان یک فیثاغوری قدیم سخن گفته‌اند، و او را یا پدر خوانده و یا پسر خوانده‌ی فیثاغورس دانسته‌اند و یا اینکه گفته‌اند با زنی از شاگردان فیثاغورس ازدواج کرده است (منابع در دیلز - کرانتس، ۱۲). تاریخ زندگی دو نفر دیگر، که نام‌شان در لیست یامبلیخوس از فیثاغوریان آمده است، معلوم نشده است.

۲. τεκμήρια . پروفیسور تی. بی. ال. وبستر درباره‌ی τεκμαίρεσθαι به حق می گوید که به معنای «نشانه‌هایی است که به ما داده می شود تا امر نامریی را تفسیر کنیم» (Acta Congr. Madvig. II, Copenhagen, 1958, 36).

Thuc. I, I, 3 σαφῶς μὲν εὐρεῖν ἄδύνατα ἦν, ἐκ δὲ

که در جهان مریی به آنها داده می شود و از طریق تفسیر آنها راهشان به سوی امور نامریی را بیابند. کرنفورد در اصول فلسفه نشان داده است که فیلسوف نخستین در قطعیتش خود را خلف شاعر - پیغمبر seer-poet می دانست که بر اساس الهام الهی سخن می گوید، در صورتی که رویکرد متواضعانه به دانش حاصل علم پزشکی با مشاهدات جزئی و موارد خاص و آگاهی اش از خطاپذیری حدس هاست. آکمایون قبلاً به سَبک رساله‌ی هیپوکراتس موسوم به درباره‌ی پزشکی قدیم می نوشته است، و روحیه‌ی هیپوکراتس این بود که مطالعه‌ی «موضوعات نامریی و مشکوک» را مانند «مطالعه‌ی آنچه در آسمان و در زیر زمین می گذرد»، بد می دانست. فیلسوفانی که به این کار می پردازند ممکن است ادعا کنند که حقیقت را می دانند، اما به واقع به فرض‌هایی بی اساس اعتماد می کنند. حقیقت این سخنان نه برای گوینده و نه برای شنونده‌ی او «روشن» نیست، زیرا شاخصی برای اثبات وجود ندارد.^۱

همه‌ی آنچه درباره‌ی دیدگاه‌های آکمایون می دانیم ترجیح امر ملموس، به عنوان اساس محکمی برای مشاهده، و بی شباهت به فرضیه‌سازی پادرها و ساده انگاری است. او عنایتی به اثبات آرخی و احدی ندارد که بتوان همه چیز را به آن فرو کاست. اگر عقایدنگاران می توانستند چنین مفهومی را بر او ببندند، تردید نداریم

τεκμηρίων... .

1.V M, p. 2 Festugière (vol. I, 572 Liiré) οὐ γὰρ ἔστι πρὸς ὁ
χρῆ ἄπενέγκαντα εἰδέναι τὸ σαφές.

شکایتی با آهنگی کاملاً جدید.

که این کار را می‌کردند. اما در حالی که آنها در الگوی خود درباره‌ی آرخبه حتی متفکران کوچک و مقلد - آب هیپون و آتش هیپاسوس - را ذکر کرده‌اند، درباره‌ی آلکمایون اصلاً چنین چیزی وجود ندارد. آلکمایون مانند فیثاغوریان از اضداد، بسیار استفاده کرده است، و آنها را بر ماهیت و سرنوشت بشر اطلاق نموده است. شهادت ارسطو در این باره چنین است (متافیزیک، ۳۱ a ۹۸۶):

آلکمایون می‌گوید که بسیاری از امور انسانی دوگانه است، اما درباره‌ی اضداد مانند فیثاغوریان، که تعداد آنها را محدود می‌دانند، سخن نمی‌گوید، بلکه آنها را قاراشمیش مطرح می‌کند، فی‌المثل، سفید - سیاه، شیرین - تلخ، خوب - بد، بزرگ - کوچک. او پیشنهادهاى نامعینی درباره‌ی بقیه‌ی اضداد ارایه می‌کند، اما فیثاغوریان معین می‌کنند که اضداد چند هستند و کدامند. بنابراین ممکن است ما از هر دو بفهمیم که اضداد اصول اشیاء موجودند، اما فقط از فیثاغوریان می‌آموزیم که اضداد چند هستند و کدامند.

یکی از طرقی که در آن آلکمایون آموزه‌ی اضداد دوگانه‌اش را بر آدمیان اطلاق می‌کرده است، در بندی عقایدنگارانه آمده است که دیلز - کرانتس آن را به عنوان پاره‌ای واقعی یا نقل قول چاپ کرده‌اند. به واقع این بند گفتاری غیرمستقیم است، و خود دیلز خاطر نشان کرده است (عقاید. ۲۲۳ و بعد) که بعضی از اصطلاحات مشایی یا رواقی در این بیان وارد شده‌اند. این متن همچنین به هیچ وجه کامل نیست. همه‌ی اینها ما را به احتیاط وامی‌دارند، با این حال فکر و بخش بزرگی از زبان

متن فوق آهنگ قدیم دارد، مخصوصاً شاید استفاده از اصطلاحات سیاسی ایزونومیا *isonomia* (حقوق برابر)^۱ و پادشاهی *monarchia* برای توصیف برابری «نیروهای» فیزیک و تسلط یکی از آنها. این دو اصطلاح برای نویسندگان پزشکی بعدی ناآشنایند، اما طبیعی است که در ذهن کسی مطرح شوند که زمانی زیسته است که رقابت بین جناح‌های مردمی و مستبد، ویژگی آشنای زندگی دولت شهر بوده است. متن دیلز - کرانتس را می‌توان اینگونه برگرداند (B۴):

آلکمایون فکر می‌کرد که نگهدارنده‌ی سلامتی، برابری نیروهاست - تر و خشک، سرد و گرم، تلخ و شیرین، و بقیه - و تسلط یکی از آنها موجب بیماری است، زیرا تسلط هر یک از آنها مخرب است. علت فعال بیماری عبارت است از افراط گرم یا سرد، و زمان آن پر خوری یا نقص تغذیه است^۲، و جای آن خون یا مغز استخوان یا مغز است. بیماری همچنین ممکن است در اثر علت‌های خارجی مانند آب‌ها یا محیط یا خستگی یا شکنجه و مانند آن به حاصل آید. از سوی دیگر، سلامتی عبارت است از آمیختگی کیفیات در اندازه‌های مناسب.

این فقره، به همراه موارد جالب‌تری از رویکرد تجربی آلکمایون به مطالعه‌ی فیزیولوژی و ادراک حسی و موضوعات مربوط، تبیین می‌کند که چرا او در بررسی کیفیات متضاد به طریقی که ارسطو نشان داده است با فیثاغوریان فرق دارد. فیثاغوریان می‌توانستند فهرست جامع و ثابتی

۱. جی. ولاستوس درباره‌ی معنای سیاسی این واژه در مقاله‌اش «*Isonomia*» در *AJP*، ۱۹۵۳، بحث کرده است.

۲. البته آلکمایون در این جمله، مثال می‌زند.

از اضداد ارایه کنند، زیرا آنها در صدد ساختن نظامی تئوریک بودند که عمدتاً بر اساس خطوط ریاضی بود. اما آلكمائیون پزشك و دانشمندی عملی بود، وی کسی بود که دریافت در تشکیل بدن طبیعی به جای مجموعه‌ای از شبه انتزاعیات، مانند فرد و زوج، چپ و راست، محدود و نامحدود، تعداد نامحدودی از کیفیات فیزیکی دخالت دارند. جهان تجربه، که پزشك نمی‌تواند آن را نادیده بگیرد، کمتر از نظام پیشینی فیلسوف ریاضی، منظم و حاضر و آماده است.

کروتون از زمان‌های باستان از جهت پزشکانش شهرت داشته است. هرودوت (سوم، ۱۲۵ و بعد) داستانی درباره‌ی دموکدس Democedes پسر کالیفون Calliphon، اهل کروتون، و «بهترین پزشك زمانش» می‌گوید، که ابتدا در آگینا و آتن به طبابت اشتغال داشت و سپس در خدمت پولوکراتس ساموسی درآمد تا اینکه آتن در ۵۲۲ پ.م به دست اورویتس Oroites پارسی سقوط کرد. او را به اسارت به ساردیاس آوردند. دموکدس در رفتگی گردن داریوش و غده‌ی سینه‌ی همسرش آتوسا را معالجه کرد، و سرانجام اجازه‌ی بازگشت به شهر خویش را یافت، جایی که در آن با دختر میلو Milo (قهرمان و دوست فیثاغورس) ازدواج کرد. هرودوت درباره‌ی این مرد می‌گوید: «او موجب شد کروتون از جهت پزشکانش مشهور شود». از این رو، مکتب پزشکی مشخصی در کروتون وجود داشته است که آلكمائیون عضو آن بوده است. این قضیه به قرن ششم باز می‌گردد و مستقل از فیثاغورس و پیروان اوست، هر چند پس از آمدن فیثاغورس به آن شهر، این دو متفكر نمی‌توانسته‌اند برخورد و یا تأثیر متقابل بر یکدیگر نداشته باشند.

ویژگی علم فیزیولوژیک آلکمایون را می توان بر اساس خلاصه‌ای در درباره‌ی حواس ثئوفراستوس (۲۵ و بعد، دیلز - کرانتس، ۸۵) ارزیابی کرد:

از میان کسانی که ادراک حسی را از طریق ناهمانندها تبیین می کنند، آلکمایون با طبقه بندی کردن تفاوت بین انسان‌ها و حیوانات پست تر آغاز می کند. او می گوید، انسان با حیوانات دیگر در این تفاوت دارد که فقط او می فهمد، در صورتی که حیوانات دیگر حس می کنند اما نمی فهمند: ^۱ اندیشیدن از ادراک حسی متمایز است، و بر خلاف عقیده‌ی امید کلس یکی نیستند.

او سپس جداگانه به هر یک از حواس می پردازد. شنیدن از طریق گوش صورت می گیرد، زیرا گوش حاوی خلأ است، که به لرزه درمی آید. صدا در فعالیت [گوش بیرونی - بیر Beare] به حاصل می آید، و هوا [ی گوش درونی - همان] آن را منعکس می کند. شخص با سوراخ‌های بینی اش بو می کند، چنانکه به هنگام تنفس، هوا را از این طریق به مغز می کشد. مزه‌ها را زبان تشخیص می دهد، که چیزها به وسیله‌ی گرمای آن، گرم و گوارا می شوند، و زبان به سبب منافذ و ساختار حساسش طعم را درک و منتقل می کند. چشم از طریق آبی که آن را احاطه کرده است می بیند. اینکه چشم مشتمل بر آتش است، چیزی بدیهی است، زیرا وقتی چشم روشن می شود آتش به جلو نور

۱. معنای لغوی کلمه‌ی به کار رفته، یعنی $\psi\upsilon\lambda\lambda\alpha\iota$ ، «رو بر هم گذاشتن است» و احتمالاً در ذهن نویسندگی یونانی قرن پنجم اثری از این معنای اساسی باقی مانده است. همه‌ی حیوانات ادراکات حسی دارند، اما فقط انسان می تواند این ادراکات حسی را با یکدیگر ترکیب کند.

می تاباند^۱، و چشم به وسیله‌ی عنصر درخشان می بیند و هنگامی که این عنصر درخشان به پشت برمی گردد، [ادراک بینایی را] منتقل می کند،^۲ و هر چه این عنصر خالص تر باشد، دیدن بهتر است.

همه‌ی حواس به نحوی با مغز ارتباط دارند، و به همین دلیل اگر مغز تکان بخورد یا تغییر یابد، حواس توانایی شان را از دست می دهند، زیرا این کار گذرگاه‌هایی را می گیرد که از طریق آنها ادراک‌های حسی رخ می دهند.

او درباره‌ی آلات بساوایی چیزی نمی گوید. پس این گونه است تفصیل تبیین‌های او.

ترجمه‌ی این گزارش (که طبیعتاً کافی است و عقایدنگاران چیزی بر آن اضافه نمی کنند) روی هم رفته آسان نیست، و بی تردید مبهم بودن برخی نکات در فیزیولوژی آلکمایون اجتناب‌ناپذیر است. با این حال، توصیف‌های دیگر نویسندگان پزشکی و نقادی‌های ارسطو از نظریه‌هایی که احتمالاً از آن آلکمایون باشند، و یا به تئوری‌های آلکمایون شبیه باشند می تواند دانش ما را کامل کند. کسانی که به جزییات این مسئله علاقه داشته باشند باید به اثر جی. آی. بیر تحت عنوان تئوری‌های یونانی درباره‌ی شناخت آغازین *Greek Theories on*

۱. موضوع $\pi\upsilon\rho, \acute{\epsilon}\kappa\lambda\acute{o}\mu\pi\epsilon\iota\nu$ است. رک: ارسطو، درباره‌ی حواس، ۴۳۷ a ۲۴.
۲. یعنی، آب و آتش هر کدام نقش خود را دارد (واچلر). بیر، بیشتر بر ضد ساختار جمله، هر دو را صفت آب می داند، بر این اساس که $\sigma\acute{\iota}\lambda\beta\epsilon\iota\nu$ را بیشتر می توان بر آب اطلاق کرد تا آتش (GR. Th. of Elem. Cogn. II, p. 3). به نظر می رسد که این تفسیر، وجود آتش در این جمله را عاطل می کند، اما البته ممکن است نقصی در انتساب صفات از سوی ثوفراستوس باشد.

Elementary Congition و تکننگاری پیش گفته‌ی واچلر مراجعه کنند. آلکمایون با امپدکلس، یعنی نزدیک‌ترین نویسنده از نظر زمانی و مکانی که عقایدش در باب این موضوعات باقی مانده است، تفاوت‌های گوناگون دارد. به طور کلی او ادراک حسی را نتیجه‌ی عمل متقابل ناهمانندها می‌دانست، در صورتی که امپدکلس آن را از طریق عقیده به تأثیر طبیعی همانند بر همانند تبیین می‌کرد: «با خاک، خاک را می‌بینیم، با آب آب را» و مانند آن (پاره‌ی ۱۰۹). از نظرگاه امپدکلس، و بعدها ارسطو، فعالیت روانی در قلب متمرکز است (پاره‌ی ۱۰۵)، ولی از نظرگاه آلکمایون در سر. به این دلیل، به قول آتیوس، آلکمایون معتقد بود که سر اولین عضو جنین است که شکل می‌گیرد (دیلز - کرانتس، ۱۳ A: مدارک چندی در باب علاقه‌ی او به تولید مثل و جنین‌شناسی وجود دارد: رک، ۱۷-۱۳ A، B۳).

یکی از چشم‌گیرترین نشانه‌های استقلال آلکمایون از معاصرانش کشیدن خطی روشن (هر چند نمی‌دانیم کجا و چگونه) بین ادراک حسی و اندیشیدن است: «اندیشیدن از ادراک حسی متمایز است، نه، چنانکه امپدکلس بر آن است، یکی باشند»، و این نکته برای آلکمایون معیاری است برای تمایز انسان از حیوانات دیگر. ارسطو، در درباره‌ی نفس، دوم، ۳، می‌گوید که دیدگاه دیگر بین متفکران نخستین عمومیت دارد، اما خودش مُصِر است که خطی که آلکمایون کشیده است، درست است (۱۹ a ۴۲۷ و بعد):

عقل و اندیشیدن را نوعی ادراک حسی می‌شمارند... و فیلسوفان قدیم‌تر می‌گویند که اندیشیدن و ادراک حسی یکی هستند، مانند

امپدکلس وقتی می گوید: «دانش انسان‌ها با مراجعه به آنچه پیش از آنهاست رشد می‌کند» ... همدی اینها عقل را مانند ادراک حسی کارکردی جسمانی می‌گیرند. ... اما بدیهی است که ادراک حسی و اندیشیدن یکی نیستند، زیرا اولی در همدی حیوانات مشترک است، اما در دومی فقط تعدادی اندک سهیم‌اند.^۱

ارسطو نه تنها جانب آلکمایون را می‌گیرد، بلکه همانند او برتری انسان به حیوانات دیگر را به مثابه شاهد ذکر می‌کند. این که وی از آلکمایون نام می‌برد اتفاقی است (ارسطو عموماً به نحو آزارنده‌ای از ارجاع به اسلاف خاص خویش خودداری می‌کند) یا احتمالاً ناشی از این احساس اوست که آلکمایون هر چند به این تمایز قایل شده است، اساس آن را به درستی نفهمیده است. این تمایز برای ارسطو تمایزی است بین کارکردهای جسمانی و غیر جسمانی، و آلکمایون هنوز قادر نبوده است در باب این اصطلاحات سخن بگوید و یا بیان‌دیشد.

تشخیص روشن مغز به عنوان ابزار مرکزی احساس و اندیشه کمکی دیگر و سهم جالب آلکمایون است.^۲ درباره‌ی حس باصره اطلاعاتی در شرح تیمائوس خالکیدیوس Chalcidius (دیلز - کرانتس، ۱۰ A) داریم که براساس آن آلکمایون نخستین کسی است که از چشم بُرشی علمی برداشت. این کار به او امکان می‌داد که اعصابی را که از

۱. برعکس امپدکلس، در پاره‌ی ۱۱۰ سطر ۱۰ می‌گوید:

πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νόμοιτος αἰῶσιν *ei al.*

۲. آنتیوس (A ۱۳)، با به کار بردن اصطلاحات رواقی (ولی رک: افلاطون، تیمائوس، C ۴۱)، می‌گوید که از نظر ارسطو τὸ ἡγεμονικόν در مغز بود و منی بخشی از آن بود. رک همچنین به کلمات خالکیدیوس (A ۱۰).

چشم به مغز کشیده شده‌اند ببینند، و این موقعیتی است که خالکید یوس تقریباً با قطعیت به او نسبت می‌دهد، هر چند از دو نویسنده‌ی دیگر نیز در همان جمله نام می‌برد. از طریق تئوفراستوس می‌دانیم که آلکمایون از «منافذ» (πόροι) ی سخن می‌گوید که از آلت حسی تا مغز می‌روند، و ممکن است مقصود وی از این منافذ، اعصاب باشد، و این را از طریق استنباط چیزهایی که نمی‌توانست ببیند از چیزهایی که می‌توانست ببیند فهمیده باشد. افلاطون در فایدون (هر چند بدون ذکر نام) به کشف آلکمایون اشاره می‌کند، آن‌جا که سقراط با ذکر نام عده‌ای از فیلسوفان فیزیکی گوناگون، می‌گوید («خواه از طریق خون بیاندیشیم، یا از طریق هوا، یا آتش، یا هیچکدام از اینها،) این مغز است که ادراکات حسی شنیدن و دیدن و بوییدن را فراهم می‌کند». خود افلاطون در تیمائوس برعکس ارسطو، که به صورتی کمتر عاقلانه قلب را به عنوان مرکز حس مشترک حفظ کرده است، از مثال آلکمایون پیروی کرده است. چیز دیگری که بر تأثیر بیش از اندازه‌ی ایده‌های آلکمایون دلالت می‌کند مسئله‌ی خواب است. آنتیوس گزارش می‌کند (دیلز - کرانتس، ۱۸ A): «آلکمایون می‌گوید که خواب حاصل ماندن خون در رگ‌های بزرگ است، در صورتی که بیداری عبارت است از به جریان افتادن آن»، و در خون‌شناسی خود ارسطو نیز این را می‌یابیم (تاریخ جانوران، سوم، ۱۵ a ۵۲۱): «هنگامی که موجودات زنده در خوابند، خون در سطح کاهش می‌یابد، به طوری که اگر به آنها سوزن فرو کنیم، خون زیادی بیرون نمی‌آید.» چنین به نظر می‌رسد که گویا ارسطو در این‌جا بسیار بیشتر از آنکه شهادت مشاهده و آزمایشی ساده را در حساب آورده

باشد، مرجعیت سلفش را به حساب آورده است.

جالب است که آکمایون در شرح خویش درباره‌ی شنیدن، خلأ (κενό) را با هوا یکی گرفته است. این مطلب از ثوفراستوس برمی‌آید، و باید آکمایون یکی از کسانی باشد که ارسطو به هنگام نوشتن این مطلب در درباره‌ی نفس (۳۳ b ۴۱۹) در نظر داشته است که: «راست گفته‌اند که خلأ شرط اساسی شنیدن است، زیرا مقصودشان از خلأ هواست، که وقتی در توده‌ی واحد پیوسته‌ای حرکت می‌کند موجب شنیدن می‌شود.» این یکی گرفتن هوا با خلأ البته پیوندی است بین آکمایون و فیثاغوریان (جلد ۳ فارسی، ۲۲۸).

آکمایون مطلب مهمی درباره‌ی نفس دارد:

او می‌گوید که فناپذیری نفس حاصل شباهت آن به موجودات فناپذیر است، شباهتی که نفس به واسطه‌ی حرکت پیوسته‌اش داراست؛ زیرا همه‌ی اشیاء الهی نیز پیوسته و همواره در حرکتند، مانند ماه و خورشید و ستارگان و سراسر آسمان (ارسطو، درباره‌ی نفس، ۴۰۵ a ۳۰).

سیسرون و کلمنت عقیده‌ی آکمایون در باب الهی بودن اجرام آسمانی را تکرار می‌کنند (دیلز - کرانتس، ۱۲ A)، و آنتیوس استدلال او در باب فناپذیری نفس را دوباره اقامه می‌کند، و این را اضافه می‌کند که همیشگی بودن حرکت نفس از خود متحرک بودنش ناشی می‌شود. همه‌ی این کسان اطلاعاتشان را از ثوفراستوس می‌گیرند، و خود ارسطو در جای دیگری از درباره‌ی نفس (۲۰ a ۴۰۴) از کسانی سخن

می گوید «که نفس را با آنچه خود را به حرکت درمی آورد یکی گرفتند»، و بی تردید آلکمایون و افلاطون و کسنوکرآتس را در نظر داشته است.

عقیده‌ی مبهم زنده دانستن طبیعت^۱، که بر خود متحرک بودن آشکار و ازلی طبیعت استوار است، عقیده‌ای است قدیمی و خاص فیلسوفان نیست. این عقیده در آناکسیمنس و فیثاغوریان اساس خویشاوندی نزدیک بین زندگی جهان کبیر و زندگی جهان صغیر است. الهی بودن اجرام سماوی در دین عامه پابرجا شد، دینی که همچنین انسان‌ها و ستارگان را، براساس این عقیده که ستارگان روح انسان‌های مرده هستند، به هم نزدیک کرد (آریستوفانس، صلح، ۸۳۲ و بعد). اما آلکمایون این ایده‌ها را تعلیم کرد و گامی فراتر به سوی عرضه کردن عقلانی آنها برداشت. با شروع از پدیده‌ی مریخی حرکت، ممکن است فرض کنیم که او حرکت پاینده و علت خودِ پسوخته را از این فرض استنتاج کرده است که علت نهایی حرکت باید حضور حیات باشد. پس حیات به این یا به آن صورت هر زمان باید لاینقطع وجود داشته باشد، در غیر این صورت هیچ حرکتی آغاز نمی‌شود یا دوام نمی‌آورد.

ارسطو اسلافش را در روان‌شناسی، بر طبق این که ویژگی ذاتی نفس را در حرکت یا در احساس بدانند، به دو طبقه تقسیم می‌کند. او درباره‌ی دسته‌ی اول می‌گوید (درباره‌ی نفس، ۴۰۳ b ۲۸): «بعضی می‌گویند که نفس ذاتاً و ابتدائاً متحرک است؛ و می‌پندارند که آنچه خودش متحرک نیست، قادر نیست چیز دیگری را به حرکت درآورد. آنها نفس را به عنوان چیزی متحرک درک می‌کنند.» و اندکی بعد (۴۰۴ a ۲۱): «به

۱. رک: ماده‌ی زنده‌انگاری ایونیایی، به ویژه جلد اول فارسی، صص ۱۳۴ و بعد، جلد دوم فارسی، صص ۱۲۵ و بعد.

نظر می‌رسد همه‌ی کسانی که نفس را خود متحرک می‌دانند، فکر می‌کنند که حرکت ذاتی‌ترین ویژگی نفس است، و اینکه هر چیز دیگر را نفس به حرکت درمی‌آورد، اما نفس خود به خود حرکت می‌کند، زیرا آنها هیچ عامل حرکتی را که خودش متحرک نباشد، ندیده‌اند.»
افلاطون این استدلال برای فناپذیری نفس را در فقره‌ی معروفی از فایدروس (c ۲۴۵، ترجمه‌ی هکفورث) پرورده است:

هر نفس فناپذیر است؛ زیرا آنچه همیشه در حرکت است فناپذیر است. اما آنچه به وسیله‌ی چیزی دیگر به حرکت درمی‌آید، می‌تواند از حرکت بازایستد، و بنابراین حیاتش باز ایستد؛ فقط آنچه خودش را به حرکت درمی‌آورد، تا آن‌جا که نمی‌تواند از طبیعتش جدا شود، هرگز حرکتش متوقف نمی‌شود؛ به علاوه، این خود متحرک منشأ و اصل نخستین حرکت برای همه‌ی چیزهای متحرک دیگر است.

افلاطون، در این‌جا، آلکمایون را نقطه‌ی آغازین دیدگاه‌های خودش گرفته است، اما استدلال را پالوده است و به صورت بیشتر منطقی ارایه کرده است. پیوسته متحرک فناپذیر است، خود متحرک پیوسته متحرک است، بنابراین خود متحرک فناپذیر است. نفس خود متحرک است، پس نفس فناپذیر است.^۱ آلکمایون (اگر براساس گزارشات داوری کنیم) به صورتی بسیار خام به قیاس با اجرام آسمانی اعتماد کرده است، اجرامی که (همان‌طور که هر کس عقیده داشت) الهی و فناپذیرند، و می‌توان مشاهده کرد که حرکت‌شان همیشگی

۱. رک: قوانین، ۸۹۵ E.

است. بسیاری از مقدمات او پنهان یا نیمه پنهان است، زیرا او به فرض‌های بی‌چون و چرای اندیشه‌ی ماقبل فلسفی نزدیک‌تر است. گفته‌ای در مسایل ارسطویی هست که به آلکمایون نسبت داده‌اند که در نظر اول شبیه معماست (پاره‌ی ۲ دیلز - کرانتس): «آلکمایون می‌گوید دلیل اینکه انسان‌ها می‌میرند این است که نمی‌توانند آغاز را به انجام پیوند دهند.» زبان عبارت - «ناتوان از ملاقات کردن انجام‌ها» - اندکی شگفت‌آور است، اما به واقع تصور نهان در عبارت آلکمایون تصویری بزرگ و مهم در اندیشه‌ی یونان است: یعنی تصور حرکت دوری.^۱ پوسته‌ی خارجی کل کیهان، و همه‌ی اجرام آسمانی، ظاهراً به طور مریی در دایره‌های کاملی می‌گردند که از دوران کهن، چنانکه از آثار ستاره‌شناسان بابلی می‌دانیم، با نظمی تکراری همواره تداوم داشته است. این نیز روشن بود که این گردش‌های آسمانی علت تکرار دوری پدیده‌های روی زمین هستند. تابستان جای خود را به زمستان می‌دهد، اما به محض آنکه خورشید مدارش را به صورت کامل طی کند قطعاً باز خواهد گشت، و این تکرار فصول حلقه‌ی زایش و رشد و مرگ و زایش دوباره در میان اشیاء منفرد را به وجود می‌آورد. بذر گیاه رشد می‌کند، شکوفه می‌دهد، پژمرده می‌شود، می‌میرد اما نه پیش از آنکه بذر جدیدی دهد که حلقه‌ی حیات به وسیله‌ی آن تکرار شود. فیلون اسکندرانی ایده‌ای کهن را زنده‌نگه می‌داشت آنگاه که می‌نوشت:

اراده‌ی خداست که از طریق فناپذیر ساختن انواع و اجازه‌ی سهم

۱. برای تعبیر آلکمایون رک: ارسطو، فیزیک، ۲۷ b ۲۶۴: حرکتی جز حرکت دوری نمی‌تواند تداوم داشته باشد.

شدن در جاودانگی به آنها بخشیدن، وجود طبیعت را ندوام بخشد. از این رو او آغاز را به انجام می‌آورد و موجب می‌شود که انجام به آغاز برگردد؛ زیرا از گیاهان میوه برمی‌آید، چنانکه گویی از آغاز، انجام، و از میوه، بذر که در درونش گیاه را گنجانده است، یعنی، از انجام، آغاز.^۱

انجام و آغاز در بذر دادن گیاه رو به مرگ با یکدیگر تلافی می‌کنند، درست همان‌طور که انجام و آغاز در نقطه‌ی گردش سالانه‌ی خورشید یا هر چیز دیگری که اثری به شکل دایره از خود بر جای می‌گذارد با یکدیگر تلافی می‌کنند: «بر روی دایره، آغاز و انجام مشترک هستند» (هراکلیتوس، پاره‌ی ۱۰۳).

پیامدهای این اندیشه در ذهن یونانی گوناگون است - هندسی و ستاره‌شناختی و زمانی chronological، نیز فیزیولوژیکی - و در این جا موقع آن نیست که همه‌ی آنها را پی‌گیری کنیم.^۲ اما بیایید به متن مسایل *Problemata* بنگریم که قول آلکمایون در آن آمده است. در آن جا موضوع، ویژگی دوری زمان است، و مسئله این است که آیا «قبل» و «بعد» معنای مطلق دارند. اگر زمان دوری و تکراری است، می‌توانیم بگوییم که هم قبل از جنگ تروا زنده بوده‌ایم و هم بعد از آن. شباهت آسمان‌های دوری به تاریخ موجودات زنده در این فقره به روشنی مطرح شده است (۲۴ a ۹۱۶):

1. Philo, *De Opif. Mundi*, XIII, 44.

به نقل از کان (یادداشت بعد را ببینید)، ۲۷، یادداشت ۱۳.

۲. از مقاله‌ی روشن‌گر کان در این باره چیزهای زیادی می‌توان آموخت:

«Anaximander and the arguments concerning the ὄλετρον».

از آن جا که مسیر آسمان و مسیر هر ستاره دوری است، چرا باید زایش و مرگ موجودات فناپذیر مشابه نباشد، به نحوی که همان اشیاء به وجود آیند و از بین بروند؟ تا اینکه بگوییم «زندگی انسانی دوری است». به واقع این فرض^۱ که کسانی که به وجود می آیند همواره به لحاظ فردی همانند، ابلهانه است، اما نوع خاصی از این همانی بیشتر پذیرفتنی است. از این رو خود ما قدیم تر خواهیم بود، و شخص می تواند سلسله هایی را فرض کند که آن چنان مرتب شده اند که دوباره به آغاز برگردند، تا به طور مداوم و همیشه در همان مسیر عمل کند. آکمایون می گوید که دلیل اینکه چرا انسان ها می میرند این است که نمی توانند آغاز را به انجام پیوند دهند - اگر این سخن را به این معنا بگیریم که او در معنایی کلی و نه با دقت کامل سخن می گوید، در این صورت سخن او بسیار زیرکانه است. اگر زندگی دوری است، و دایره هرگز آغاز و انجام ندارد، نه کسی می تواند به آغاز نزدیک تر باشد، و نه آنها قدیم تر از ما هستند و نه ما قدیم تر از آنهایم.

آنچه اندیشه‌ی مسیرهای دوری اجرام آسمانی را به تکرار ابدی تاریخ پیوند می زند، مفهوم سال بزرگ است (جلد سوم فارسی، ص ۲۳۱). اما مفهوم دوری بودن به ویژه بر جسم انسان اطلاق شده است، و این نظریه از این جا برآمده است که: «انطباق آغاز به انجام، موضوع علاقه‌ی خاص پزشکان بود».^۲ رساله‌ی *De Victu* هیپوکراتی (بقراط)، براساس سلسله‌ای از مشابهت‌های بعید در صدد نشان دادن این است که انسان در هنرها از کارکردهای طبیعی بدن تقلید می کند، می گوید

۱. چنانکه دست کم بعضی از فیثاغوریان گفته اند، جلد سوم فارسی، ص ۲۳۱.
۲. کریک، *HCF*، ۱۱۴، که مثال‌های هیپوکراتی (بقراطی) را نقل می کند.

(اول، ۱۹): «بافندگان در یک دایره کار می‌کنند، از آغاز شروع می‌کنند و در آغاز ختم می‌کنند: ما در بدن نیز همین دایره‌ای بودن را می‌یابیم؛ بدن از آن‌جا که آغاز می‌کند، در پایان نیز به آن‌جا ختم می‌شود.» مثال دیگر از نوشته‌های پزشکی در آغاز *De Locis in Homine* آمده است: «به نظر من بدن آغاز (آرخه) ندارد، بلکه هر چیزی هم آغاز و هم انجام است؛ زیرا وقتی دایره‌ای رسم شد، آغاز آن پیدا نخواهد بود.» برای آگاهی هر چه بیشتر از اندیشه‌های آلکمایون باید، همان‌طور که کان خاطر نشان کرده است، نه تنها حرکات ابدی آسمانی را در ذهن داشته باشیم، که مسایل به آن اشارت دارد، بلکه هم چنین اظهارات هیپوکراتی در باب چرخه‌ی (περίοδος) بدن را نیز در نظر داشته باشیم: «در مورد انسان، که برای پزشکی مانند آلکمایون مسئله‌ی اصلی است، حفاظت حیات بستگی دارد به یکدیگر بافته شدن دوری همه‌ی اعضا در یک کل پیوسته. هرگاه این پیوند گسسته شود، مرگ رخ می‌نماید» (کان، همان، ۲۶). روح فردی انسان، در عمل بر روی بدن، می‌کوشد حرکت دوری و ازلی ستارگان الهی را باز تولید کند، زیرا، همان‌طور که خود آلکمایون گفته است: «همه‌ی اشیاء الهی نیز به طور مداوم و همیشه حرکت می‌کنند، ماه و خورشید و ستارگان و آسمان به مثابه یک کل».

دشوار است باور کردن اینکه افلاطون به شدت تحت تأثیر آلکمایون نبوده است. پیش از این شباهت برهانی را که او در فایدروس و قوانین برای اثبات فناپذیری نفس اقامه کرده است، دیدیم. تیمائوس تعلیم می‌کند که فعالیت نفس کیهان زنده از حرکات دوری تشکیل می‌شود. در انسان، که نفس ضرورتاً همان ماهیت نفس کیهان را

منتها در حالت نازل تر دارد، «گردش های نفس فناپذیر» محدود شده است «در جریان و زوال بدن». ضربه‌ی تن در دادن به مقتضیات تغذیه‌ی جسمانی و رشد سریع حرکات دورانی، نفس را تخریب می‌کند، که در اصل صانع آن را بر طبق نسبت‌های هندسی و موسیقایی ساخته بوده است. حرکات دورانی نفس در اثر حملات ماده «از راه‌شان منحرف می‌شوند، به طوری که به زحمت یک‌جا جمع می‌شوند» (D-E ۴۳)، و این است توجیه رفتار نامعقول کودکان. زندگی در بزرگ‌سال به تعادل و آرامش خاصی دست می‌یابد، و حرکات با نظم بیشتر پیش می‌روند.

پس عقیده‌ی آلکمایون به واقع درباره‌ی ماهیت نفس چه بوده است؟ مدرک بیشتری وجود ندارد، و برای پیشنهاد آموزه‌ای سازگار، باید به استنباط متوسل شد. چنین استنباطی ارزش خواهد داشت، زیرا به هر حال پرتوی بر نحوه‌ی اندیشه‌ی یونانی خواهد افکند، هر چند درباره‌ی اندیشه‌ی خود آلکمایون تردیدآمیز باشد.^۱ از آن‌جا که نفس فناپذیر است، روشن است با مرگ فیزیکی از بین نخواهد رفت؛ و اگر انسان‌ها می‌میرند «زیرا نمی‌توانند آغاز را به انجام پیوند دهند»، نتیجه می‌شود که نفس، که فناپذیر است، این دو را به هم پیوند می‌دهد. از این رو پیش از این به طور ضمنی (و بنابر همه‌ی آنچه می‌دانیم، به طور روشن) در فلسفه‌ی آلکمایون داریم که نفس از ستارگان الهی و آسمان‌ها نه تنها در خود متحرک بودن، بلکه در حرکت دوری نیز تقلید

۱. این نتیجه را در این جا مستقل از استدلال‌های اسکمپ در

The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues
(Cambridge, 1942) ch. 3

به دست آورده‌ایم، فکر نمی‌کنم که اعتراضات (Festugière (REG, 1945,) به اسکمپ مهم باشد.
39-65

می‌کند.

تا این جا می‌توانیم از رُستاگنی (Verbo di p. 136) پیروی کنیم. اما هنگامی که می‌رود بگوید که دَوْرانی بودن مورد بحث همان دایره‌ی زایش‌ها یا حلقه‌ی تناسخ فیثاغوری و اُرفه‌ای است، به واقع فراتر از استنتاج مشروع می‌رود. اشاره‌ای وجود ندارد بر اینکه آلکمایون به تناسخ قایل بوده است، و بیش از یک بار خاطر نشان کرده‌اند که تمایز بنیادینی که او بین انسان و حیوانات قایل است، بیشتر بر ضد قول به تناسخ است. ممکن است تصور اینکه او چگونه حرکت دوری نفس را دریافته است آسان نباشد، اما افلاطون، که متفکری بسیار پیشرفته‌تر است، در توصیف حرکات آن در درون سرهای ما اشکالی نمی‌بیند، و این شیوه‌ای است که به تناسخ ربطی ندارد، هر چند افلاطون به تناسخ نیز قایل است. حدس دیگر رُستاگنی، که نفس فقط هنگامی که در موجود جسمانی حلول می‌کند در معرض حرکت واقع می‌شود - «خود را به حرکت درمی‌آورد» - وگرنه طبیعتاً نامتحرک است، نه تنها فراروی از مدارک است، بلکه با مدارک موجود متناقض نیز هست.

ممکن است از اسناد موجود چنین استنباط شود که آلکمایون تصویری دوگانه از نفس داشته است، مانند تصور امپدکلِس که پیش از این در ارتباط با آموزه‌ی «هماهنگی - نفس» در جلد ۳ فارسی، ۲۸۸ و بعد درباره‌ی آن بحث کردیم. احساس و اندیشه هر دو به بدن تعلق دارند، زیرا به مغز وابسته‌اند: باین حال، نفس فناپذیر است، و بنابراین باید نفسی «تجربی» نباشد، بلکه دایمونی الهی باشد که به طور موقت در بدن انسان، حبس شده است و دانش او درباره‌ی اشیاء الهی است نه

درباره‌ی جهان اطراف. رُستاگنی نیز، که آلکمایون را در عقیده‌اش به فناپذیر دانستن نفس مدیون «جریانات عرفانی رایج در قرن ششم پ. م» می‌داند، این مطلب را گفته است (همان، ۱۰۲ و بعد). «نفس فناپذیری که او مطرح می‌کند نفس عرفانی است، و با بدن و نفس متمرکز شده در مغز تفاوت بسیار دارد» (ص ۱۵۴). از سوی دیگر (آ) مدرکی در این باره وجود ندارد، همچنین هیچ اشاره‌ای در این باره وجود ندارد که آلکمایون کلمه‌ی دایمون یا هر کلمه‌ی دیگری را به هنگام سخن از نفس انسانی به کار برده باشد؛ (ب) به نظر می‌رسد آلکمایون با امیدکلس تفاوت مهمی داشته باشد، زیرا امیدکلس گفته است که اندیشه و احساس «یکی» هستند، به نحوی که حیوانات پست‌تر نیز نوعی قوه‌ی اندیشیدن دارند (آثیوس، چهارم، ۵، ۱۲، دیلز - کرانتس، ۲۸ A ۴۵). بنابراین، او در هر فرصتی بر عقیده‌ی فیثاغوریان در باب خویشاوندی نزدیک انسان و حیوانات پست‌تر تأکید ورزیده است، در صورتی که آلکمایون بین ذهن و حواس تمیز داده است و داشتن عقل را نشان‌جدایی انسان از چهارپایان دانسته است.

شاید محتمل‌ترین تردید این باشد: پسوخته برای متفکری از قرن پنجم نه تنها به معنای یک روح، بلکه به معنای روح است؛ یعنی، جهان تحت نفوذ نفسی کُلّی است، و این امر با حذف حرف تعریف نشان داده شده است. نفس به کیهان جان می‌بخشد، و ویژگی آشکار آن حرکت مداوم و خودانگیخته‌ای است که بر اجرام آسمانی تحمیل می‌کند. آلکمایون فکر می‌کرد که بخش‌های این نفس - جوهر در بدن انسانی، و مخصوصاً در مغز جای می‌گیرد، جایی که طبیعتاً می‌کوشد همان

حرکات دوری را در آنجا نیز اعمال کند، اما با موانع به وجود آمده از سوی ماده‌ی بی‌شعوری که فعلاً درگیر آن شده است، روبه‌رو می‌شود. سرانجام مشارکت بر هم می‌خورد، و بدن مرکب به مثابه یک کل دیگر نمی‌تواند انسجام دایره را حفظ کند، و نفس فناپذیر بدن را ترک می‌کند، که در نتیجه بدن از هم می‌پاشد. وظیفه‌ی پزشک، به طور جزئی، حفظ یا بازگرداندن تعادل به بدنی است که ترکیبی فیزیکی از تر و خشک و سرد و گرم و تلخ و شیرین و مانند آن است؛ اما هدف او به طور کلی ممکن است تأسیس شرایطی باشد که نفس در آن شرایط در انجام حرکات طبیعی‌اش با کمترین مانع از سوی بدن مواجه شود. تا زمانی که تعادل فیزیکی حفظ شده باشد، نفس قادر خواهد بود از طریق حرکات منظمش و نیروهای احساس و اندیشه بر بدن تسلط یابد.

منابع ما نمی‌گویند که فرض آلکمایون درباره‌ی نفس پس از مرگ چه بوده است. با این حال، محتمل است که نفس، پس از مرگ، به نفس - جوهر ناب در بین ستارگان بپیوندد - «روح به اثر، بدن به خاک» (اورپیدس، درخواست کنندگان *Suppl*، ۵۳۲ و بعد) - مفهومی که به صورت‌های گوناگون در قرن پنجم عمومیت داشت و به دین یا مکتب فلسفی خاصی مختص نبود.

شبهت بین حرکت منظم در مسیر دایره‌ای و کارکردهای روانی، به ویژه عقل، را باید برای اندیشه‌ی یونانی طبیعی دانست. این مطلب در فلسفه‌ی افلاطون جای مهمی داشت و بر جهان‌شناسی و الهیات ارسطو نیز سایه افکنده است. درباره‌ی این مطلب در کتاب دهم قوانین به طور مفصل بحث شده است، آنجا که در A ۸۹۸ می‌خوانیم که

«حرکت به وجود آمده در یک نقطه باید همواره حول مرکزی باشد، مانند چرخشی که خوب می‌گردد، و اینگونه حرکت تا آنجا که ممکن است شبیه‌ترین حرکت به گردش عقل است». در تیمائوس عقلِ نفس جهانی با گردش آن مترادف است، که گردش عالی‌ترین «برتر» همان است که همه‌ی حرکات درونی کیهان را تحت تأثیر قرار می‌دهد: و در A ۴۰، افلاطون با توصیف چگونگی کار صانع در قرار دادن ستارگان در فلک محیط، به واقع می‌گوید که صانع آنها را «در عقل برتر قرار داد... تا با آن همراه شوند، و همه‌ی آنها را در اطراف آسمان پخش کرد.» [آوردن] کلمه‌ی «عقل intelligence»، به جای یک فلک یا مدار، امری شگفت‌انگیز است، اما افلاطون این دو را مترادف می‌داند. همان‌طور که افلاطون چند سطر بعد در باره‌ی گردش محوری ستارگان می‌گوید: آنها «یک حرکت در مکان واحد دارند، چنانکه هر یک از آنها همواره درباره‌ی اشیاء واحدی به یک نحو می‌اندیشد». روشن است که این تشبیه (یا نمادگرایی؛ گفتن اینکه افلاطون تا چه اندازه زبانش را در تیمائوس به معنای تحت‌اللفظی می‌گرفته است دشوار است) از افلاطون آغاز نشده است، و تا آنجا که ما می‌دانیم آکمایون نخستین کسی است که آن را به صورت فلسفی بیان کرده است.

آکمایون در جزییات ستاره‌شناسی‌اش (تا آنجا که عقاید نگاران چیزی در این باره برای گفتن دارند، که خیلی هم اندک است، A ۴ را ببینید) آراء آناکسیمنس و هراکلیتوس را به صورتی خام تکرار کرده است: خورشید مسطح است، ماه می‌گیرد برای اینکه به شکل کاسه

است و گاهی کاسه در زاویه‌ای نسبت به ما می‌گردد. با این حال، او در الهی و زنده دانستن ستارگان بیشتر از روش فیثاغوریان پیروی کرده است، نه از ایونیان، و آنتیوس درباره‌ی او می‌گوید که او در تعلیم حرکت مستقل سیارات از غرب به شرق از «ریاضی دانان» پیروی کرد. برطبق دیدگاه متعارف ایونیان (آناکساگوراس، دموکریتوس) سیارات توده‌های بی‌حیاتی از خاک یا سنگ هستند که چون گردابی جهانی می‌گردند، در صورتی که امکان حرکت مستقل و مخالف، ارتباط نزدیکی با الهی بودن‌شان دارد. فیثاغوریان هر دوی این حرکات را تعلیم می‌کردند، و از میان آنها ریاضی دانان توصیف مناسبی ارایه کرده‌اند،^۱ و آلكمایون می‌توانسته است که این آموزه را در کروتون از آنها اخذ کرده باشد. تعبیر آنتیوس از اصالت آلكمایون خبر نمی‌دهد، و اگر گزارش‌های دیگر در باب ستاره‌شناسی او درست باشند، به نظر نمی‌رسد که در این مورد، برخلاف موارد فیزیولوژیکی و روان‌شناسی، چندان اصالتی داشته باشد.

آیا می‌توان نکات سودمندی درباره‌ی تاریخ زندگی آلكمایون افزود؟ اولاً، آن بند مشاجره برانگیز ارسطو در متافیزیک، تاریخ زندگی او را تا آن اندازه، که بعضی پنداشته‌اند، دور نمی‌برد. ادلشتاین در این که «او به قرن ششم متعلق باشد»، تردید دارد، اما کسی از ما نمی‌خواهد که باور کنیم او به قرن ششم متعلق بوده است. ارسطو هیچ چیزی قطعی‌تر

۱. در باب الهی بودن اجرام آسمانی مدارک فراوانی دیده‌ایم. حرکت مخالف سیارات را افلاطون در بعضی از فقراتی که بیشتر فیثاغوری است تعلیم کرده است؛ در زمان‌های اخیر نیز آن را به فیثاغوریان نسبت داده‌اند:

([Geminus], [Eisagoge], p. 11 Manitius; van der Waerden, *Astron. d. Pyth.* 22).

از این نمی‌گوید که او در دوره‌ی کهن‌سالی فیثاغورس بوده است. فیثاغورس احتمالاً در ۴۹۰ و شاید حتی اندکی پس از این تاریخ وفات یافته است، و کلمه‌ی جوان (VÉOS) را، که افزوده‌ی حدسی دیلز به متن است، خواه بپذیریم خواه نه، بیان ارسطو مستلزم این نیست که آلكمایون پیش از ۵۱۰ به دنیا آمده است. او ممکن است کتابش را در حدود سی و هفتاد سالگی، یعنی بین ۴۸۰ و ۴۴۰، نوشته باشد. تاریخ فیلسوفان پیش از سقراطی همواره به صورت تقریبی معلوم شده است، اما همین تقریب آلكمایون را جوان‌تر از هراکلیتوس نشان می‌دهد، و او را در دوره‌ی فعالیتش تقریباً معاصر امپدکلس و آناکساگوراس معرفی می‌کند. او ممکن است از دموکریتوس بزرگ‌تر باشد، در دیدگاه‌های باقی مانده از او هیچ اثری از دیدگاه اتمی دیده نمی‌شود. یکی گرفتن خلأ و هوا بر قدیم‌تر بودن او دلالت می‌کند.

اگر این تاریخ را بپذیریم، در پزشکی و فیزیولوژی او، مخصوصاً با عنایت به آشنایی کروتونیان با مکتب پزشکی، چیزی شگفت‌انگیز وجود ندارد. مقایسه‌ی آراء او با آراء هیپوکراتس نیز چندان کمکی نمی‌کند، زیرا تاریخ خود هیپوکراتس قطعی نیست. اما بعضی از کسانی که این مسئله را سراسر بررسی کرده‌اند، تاریخ درباره‌ی پزشکی قدیم (VM) را بین ۴۵۰ و ۴۲۰ تعیین کرده‌اند،^۱ و دیدگاه این رساله در

۱. به ویژه رک:

Festugière, *De l'anc. méd.* XIII, and W. H. S. Jones, introd. to Leob ed. p. 5.

به گمان جی. ای. آر. لوید (منتشر نشده) نویسنده معاصر افلاطون بوده است، زیرا از εἶδος و ὑπόθεσις استفاده کرده است؛ اما در این باره جای اعتراضاتی باقی است.

باب نقش اضداد در بیماری، دانشی پخته‌تر از دانش آکمایون را ارایه می‌کند: (در این رساله آمده است که) تجویز «گرم» یا «سرد» به عنوان دارو بسیار خوب است، اما اینها مجزا وجود ندارند، و هر چه برای خوردن یا نوشیدن به مریض دهند، ناچار باید آن را با کیفیات دیگری - فی‌المثل، تلخی - بیامیزند، که آن نیز تأثیر خودش را خواهد داشت. مورد دیگر این است که VM مکتب فلسفی پزشکان را محکوم می‌کند، زیرا آنها ضروری می‌دانند که [در معالجه‌ی بیماری‌ها] فرض‌هایی درباره‌ی آنچه در آسمان و در زیر زمین می‌گذرد داشته باشند. آکمایون آکنده از این روحیه است. او ذهن شیوه‌ی پزشکی راستین را دارد، اما هنوز «اشیاء موجود در آسمان را» مطالعه می‌کند و آن را با زندگی انسان‌ها مرتبط می‌داند: او فقط در نیمه راه تجربه‌گرایی دقیق نویسنده‌ی هیپوکراتی است.

بر اساس آنچه پیش از این گفتیم، آکمایون با امید کلس سیسیلی مشترکات و اختلاف‌هایی دارد. شباهت و اختلاف به تساوی بر این دلالت دارد که آنها به دوره‌ی واحدی تعلق دارند، و شاید بیشتر بر این دلالت دارد که ایده‌هایی را با هم مبادله کرده‌اند، تا اینکه یکی از دیگری پیروی کرده باشد. هر دو از «منافذ» (πόροι) در تبیین‌های شان درباره‌ی احساس استفاده کرده‌اند، اما به طریق کاملاً متفاوت. شاید توجه به این نکته لازم باشد که حتی عقایدنگاران نیز، که این زبان برای شان طبیعی است، به آکمایون نسبت نمی‌دهند که با مفهوم عناصر چهارگانه‌ای، که امید کلس مطرح کرده بود، کار می‌کرده است: ما فقط (برخلاف آنچه پیش از این در مورد آناکسیمندر دیدیم) درباره‌ی گرم و سرد و غیره

می خوانیم، نه درباره‌ی آتش و هوا و آب و خاک، که فی‌المثل فیلیستیون philistion، که پزشک بعدی است، (پاره‌ی ۴، ولمن) به هنگام بررسی عمل بیماری از آنها سخن به میان می‌آورد. بسیاری از آنچه درباره‌ی رابطه‌ی آلكمائیون می‌توان گفت، می‌ماند به بحث درباره‌ی آناکساگوراس.

همان‌طور که دیدیم آلكمائیون ایده‌هایی مطرح کرده است که بعدها به دست افلاطون پرورده شده است - مانند: نفس به عنوان خود متحرک، تشبیه حرکت دایره‌ای - اما روشن شد که این ایده‌ها در اندیشه‌ی قرن پنجم یا قدیم‌تر، وجود داشته‌اند و تنها ذهنی هوشمند و فهیم لازم بود تا آنها را مشخص‌تر مطرح کند. روی هم رفته، معقول‌تر است عقیده داشته باشیم که آلكمائیون، همان‌طور که می‌گویند، در دوران کهن‌سالی فیثاغورس زنده بوده است، تا اینکه برای نشان دادن عدم اصالتش (براساس مدارک اندک) بکوشیم او را به دوران بزرگ‌سالی افلاطون نقل بدهیم.

كسنوفانس

این است راه سخن گفتن در کنار آتش
در زمستان، بر روی تختی نرم برآمده،
شراب شیرین خوردن، فندق شکنان:
«اینک به ما بگو، آقا، نام و خانه و سببت را.
چند ساله بودی که مدی‌ها آمدند؟»

(پاره‌ی ۲۲)

اینک کف جارو شده است، دست‌ها و فنجان‌ها تمیز شسته شده‌اند؛
تاجی از حلقه‌های گل‌های تازه و خوشبو بر سر ما گذاشته‌اند، و اینک
بطری روغن خوشبو را می‌گردانند.
قدح لبریز از نشاطی خوش آماده است،
و قدحی دیگر که هرگز کم نمی‌آید -
در کوزه‌اش، ملایم، با بوی گل.
بخوز بوی پارسایی می‌افشانند،
و این جا آبی است سرد و شیرین و صاف.
بین قرص‌های برشته‌ی نان، بر میزی با شکوه

۱. Mede، مدی‌ها، اهل ماد (مقصود ایرانیان است) - م.

مانده است زیر پنیرها و عسلی سرشار.
 محراب وسط، پوشیده است
 از گل‌ها، آواز و شادی سرسرا را پُر کرده است.
 در آغاز شایسته است مردان شاد ستایش کنند،
 با داستان‌های مذهبی و واژه‌های پاک، خدا را.
 پس، حق ساغر ریزی ادا شد، با نیایش گران برای پایداری
 در عمل راستین (وظیفه‌ی راستین ما این است)،
 دیگر گناه نیست نوشیدن - آن اندازه که، آنان که
 چندان پیر نیستند بتوانند به تنهایی سالم به خانه روند.
 کسی را ستایش کنید که پس از نوشیدن بتواند
 کرداری نشان دهد، چنانکه از حافظه و میل به نیکی برآید.^۱
 به ما نگویید داستان جنگ با تیتان‌ها، با غولان
 با کتاتورهارا، که پدرمان به غلط گفته‌اند،
 نه از مرافعات شهر، که در آنها هیچ سودی نیست.
 اما متوجه خدایان بودن نیک است.

(پاره‌ی ۱)

جا دارد بپرسند که چرا نویسنده‌ی این ابیات نشاط‌آور را باید جزو
 فیلسوفان در حساب آوریم. نقل قول اول منظره‌ای را به یاد می‌آورد که
 برای سیرکنندگان در یونان زمین از زمان اودیسه تا زمان ما آشناست.

۱. ترجمه‌ی متن در دیلز - کراتس:

ἀνδρῶν δ' αἰνεῖν τοῦτον ὅς ἐσθλὰ πίων ἀναφαίνῃ ὡς οἱ
 μνημοσύνη καὶ τόνος ἀμφ' ἀρετῆς

ἔσθλ' εἰτῶν H. Fränkel, ἔσθλ' ἐπιὼν Untersteiner.

τὸν ὅς for τόνος Kaibel (Athen. 462 F), Bowra.

همه‌ی اطلاعات شخصی ممکن باید از غریبه پرسیده شود، اما پیش از هر چیز باید وظایف مهمان‌نوازی به جا آورده شود. فقط پس از آن که او بر روی تختی نرم قرار گرفت و شراب نوشید، می‌توان پرسش‌ها را مطرح کرد. قطعه‌ی دوم، جزئیات مهمانی‌ای متعارف را مطرح کرده است، که در آن یونانیان همواره اول خدایان را مطرح می‌کردند، و مباحثات جدی و آموزنده را با آواز و رقص به هم می‌آمیختند. این شعر با نمونه تطبیق می‌کند، و آنچه در بخش دوم آن آمده است به سختی فراتر از حدود پرهیزکاری متعارف می‌رود. داستان‌هایی که درباره‌ی خدایان گفته می‌شود باید از عناصر ناشایست و بی‌فایده پالوده گردد، اما این همان نکته‌ای است که پیندار نیز در چکامه‌هایش بر آن تأکید کرده است.

کسنوفانس به واقع یادآور ساختگی بودن مرزبندی‌یی است که نیاز به گزینش، ما را وادار می‌کند بین دیگر نویسندگان یونانی و کسانی که در این دوره‌ی نخستین فیلسوف می‌نامیم، به وجود آوریم. او شاعر است، و تنها کسی است که نوشته‌های اصیلش هم در بین فیلسوفان پیش از سقراطی دیلز و هم در جنگ اشعار غنایی دیل جایی باز کرده است؛ و او مانند هر شاعر یونانی معلمی بود که پیامی برای ابلاغ داشت. شکل شعرگونه مانعی برای فلسفه نیست. هر چند همه‌ی ملطیان به نثر نوشتند، پارمنیدس و امپدکلس را داریم که نظام‌های عقلانی پیچیده را به صورت نظم مطرح کردند، چنانکه در جهان رومی نیز لوکرتیوس این کار را کرد. اما از قطعاتی که در بالا نقل کردیم برمی‌آید که فلسفه تنها، یا مهم‌ترین، اشتغال ذهنی او نیست. از آن‌جا که او با مناسک اجتماعی

آشنایی کامل دارد، دوست دارد آنها را تصویر کند و، در مقام سراینده و مهمانی محترم، بالبداهه بعضی از قواعدی را وصف کند که مردم بر طبق آنها رفتار می‌کنند. با این حال، در میان یونانیان متأخر، او به عنوان مؤسس مکتب الیایی شهرت دارد؛ مکتبی که نخستین کوشش برای تأسیس هستی‌شناسی بر اساس منطق قیاسی دقیق را به آن مدیونیم. آراء محققان جدید بسیار متفاوت است: «شاعر و حماسه‌سرای دوره‌گردی که، به اشتباه، یکی از شخصیت‌های تاریخ فلسفه‌ی یونان گردید»؛ «عرضه‌کننده‌ی تنها توحید راستین که تا آن زمان در جهان وجود داشته است»؛ «آشکارا کثرت‌خدایان را تشخیص داد»؛ «او را فقط به مثابه متکلم می‌توان واقعاً درک کرد»؛ «اگر معلوم شود که او روزی به عنوان متکلم شناخته شده بود، در این صورت است که او روی خوش نشان خواهد داد»؛ «حلقه‌ی پیوند بین پژوهشگران ایونیاپی و آموزه‌ی الیایی هستی‌ناب». این فهرست را می‌توان باز هم طولانی کرد.

شاید بتوانیم ذهن خود را این‌گونه روشن کنیم که دست کم او نخستین فیلسوف یونانی است (اگر او را فیلسوف بدانیم) که نوشته‌های اصیلش را هنوز می‌توانیم بخوانیم. این نوشته‌ها ممکن است اشتباهات متنی داشته باشند، اما از آن‌جا که به صورت شعر هستند، بی‌هرگونه تردید می‌توانیم تصمیم بگیریم که فلان فقره نقل قول مستقیم از اوست یا عبارت پردازی دیگران است (که این امر به ویژه در مورد هراکلیتوس مطرح است)، و این نقل قول‌ها در حدود ۱۱۸ بیت است.

تاریخ و زندگی

در باب تاریخ واقعی کسنوفانس تعارضی بین مدارک و اسناد وجود دارد. تیمائوس، مورخ سیسیلی (جلد سوم فارسی ص ۵۲)، جزیره‌ای که کسنوفانس قطعاً از آن دیدن کرده است، او را (به قول کلمنت اسکندرانی) معاصر هیرون Hieron و اپیخارموس دانسته است (A۸). هیرون حاکم سیسیل ۴۶۷-۴۷۸ بود و اپیخارموس در این تاریخ در آن جا به سر می‌برده است. دیوگنس لائرتیوس (نهم، ۲۰) شکوفایی او را در المپیک ۶۰، یعنی ۵۳۷-۵۴۰ می‌داند و حدود ۵۷۵ را به عنوان تاریخ تولد او پیشنهاد می‌کند. تطبیق این تاریخ با تاریخی که تیمائوس ارائه کرده است، ناممکن نیست (هر چند کلمات واقعی تیمائوس را نمی‌دانیم)، زیرا از اطلاعات گرانقدری که از یکی از شعرهای کسنوفانس در دست داریم برمی‌آید که او در سن نود و دو سالگی زنده

بوده است و می نوشته است (پاره‌ی ۸؛ یک منبع بعدی می گوید که او بیش از صد سال زیسته است - ۸۷ را ببینید).

دیوگنس منبعش را ذکر نمی کند، اما تقریباً قطعی است که منبع او آپلودوروس وقایع نگار بوده است. از سوی دیگر، کلمنت (۸۸) آپلودوروس را بر ضد تیمائوس نقل می کند که تولد کسنوفانس را در المپیک ۴۰ (۶۱۷-۶۲۰) دانسته است، و اضافه می کند که او «تا زمان داریوش و کوروش» زنده بوده است. این عبارت شگفت انگیز است، زیرا کوروش در ۵۲۹ مرده است و داریوش در ۵۲۱ قدرت را در دست گرفته است، و این زمینه‌ای است برای این تردید که، منابع تحریف شده‌اند.^۱ کلمنت (مانند سکستوس، ۸۸) از گزارش اشتباه آپلودوروس نسخه برداری کرده است، که خوشبختانه می توانیم آن را از طریق دیوگنس تصحیح کنیم. محتمل است که آپلودوروس بلوغ فکری را با تاریخ تأسیس الیا^۲ مرتبط می داند، شهری که نام کسنوفانس در زمان‌های بعد با آن پیوند نزدیک خورده است.

بنابراین باید، چنانکه با توجه به حیات طولانی او نیز بسیار محتمل است، تاریخ ۴۷۰-۵۷۰ را بپذیریم. پس او تقریباً در همان زمانی به دنیا آمده است که فیثاغورس (که کسنوفانس در پاره‌ی ۷ درباره‌ی او نوشته است)، اما احتمالاً بیست یا سی سال بیشتر از فیثاغورس زیسته است. هراکلیتوس، که به اسم از کسنوفانس انتقاد می کند، احتمالاً سی سال و پارمنیدس شاید شصت سال قبل از او

۱. دیلز، به درستی، ترتیب نام‌ها را در اصل ناشی از ضرورت وزن می داند. (آپلودوروس در وزن سه بحری می نوشت) رک: Zeller, 640 n. 1.

۲. یعنی، در حدود ۵۴۰، و نه قبل از ۳۵۳ (RE, 2. Reihe, VIII, 2400).

بوده‌اند. از آن‌جا که نمی‌دانیم او هر کدام از شعرهایش را در چه سینی نوشته است، عمر استثنائاً طولانی او تعیین حدود تاریخی هر یک از شعرهایش را غیرممکن می‌سازد.^۱

او در کولوفون Colophon از شهرهای ایونی متولد شد. کولوفون پس از آنکه کوروش لیدیا را در ۵۴۶ فتح کرد، به دست هارپاگوس Harpagus مدی افتاد. «آمدن مدی‌ها» که او در پاره‌ی ۲۲ از آن یاد می‌کند، او را از سرزمین مادری‌اش، مانند فیثاغورس، در جست و جوی وطن جدیدی در بین یونانیان غربی آواره کرد.^۲ او در بعضی ابیات مربوط به زندگی نامه‌ی خویش می‌نویسد (پاره‌ی ۸):

اکنون شصت و هفت سال است که ناراحتی‌ها مرا این سو و آن سو

برده‌اند

در سراسر طول و عرض سرزمین هلاس.

بیست و پنج، از تولدم، بر این اضافه کن،

۱. بورا Bowra خاطر نشان کرده است که پاره‌ی ۲ احتمالاً پیش از ۵۲۰ نوشته شده است. به نظر می‌رسد این پاره همه‌ی وقایع بازی‌های المپیک را ذکر می‌کند، با این حال مسابقه‌ی زره را که در آن تاریخ به وجود آمده است، ذکر نمی‌کند. ایچ. تسلف *II. Thesleff, On Dating Xenophanes*، احتمال می‌دهد که وی بسی قبل از این تاریخ باشد. رک: G. B. Kerferd in *CR*, 1959, 72، و درباره‌ی تلخیص و ارزیابی مدارک موجود در مورد تاریخ‌های کسنوفانس رک:

von Fritz, *CP*, 1945, 228, n. 25.

۲. این که این امر فرصت خوبی برای مهاجرت او بود قطعاً معقول‌ترین نتیجه است. رک:

H. Fränkel, *Dichtung u. Philos.* 421, n. 2 and *Hermes*, 1925, 176, n. 1.

اگر بتوانم بدانم و به درستی از آن سخن گویم.

پاره‌ی ۳ نیز نحوه‌ی زندگی کولوفونیان را پیش از سقوط نشان می‌دهد. اینکه او بیست و پنج سال پیش از سقوط کولوفون در آن‌جا زیسته است، به خوبی با تاریخی که در این‌جا در مورد تولدش پذیرفتیم، تطبیق می‌کند.

دیوگنس می‌گوید (نهم، ۱۸): «او پس از خارج شدن از کشورش در سیسیل در شهرهای زانکل^۱ Zancle و کاتانا Catana زندگی کرد.» نام او همچنین با ال‌ثانی پیوند خورده است، که در ساحل غربی سرزمین اصلی ایتالیا قرار دارد، زیرا معمولاً فکر می‌کنند که او مؤسس «مکتب الیایی» فلسفه است؛ زیرا گمان می‌کنند که پارمنیدس، که مؤسس قطعی این مکتب است، از او تعلیم یا الهام گرفته است. به واقع تنها مدرک مثبت ارتباط او با ال‌ثانی وجود شعری حماسی در باب تأسیس ال‌ثانی در میان آثار افواهی اوست، که همراه با نام شهرش کولوفون آمده است؛ اما البته ممکن است که او مدتی بلافاصله پس از تأسیس این شهر در آن‌جا بوده است، یا حتی درست همان زمان به آن‌جا رسیده است تا در این کار شرکت کند. می‌توان اینگونه خلاصه کرد که او ایونیایی بود ولی سال‌های بسیار بین یونانیان غربی زندگی کرد، و براساس گواهی خودش، زندگی‌اش شگفت‌انگیز بوده است، و بر طبق سنت در مسانا و

۱. یعنی مسانا Messana. نام قدیمی زانکل را تا حدود ۴۸۰ به کار می‌برده‌اند (RE, XV, 1221)، و شاید، همان‌طور که برنت خاطر نشان کرده است، استفاده از نام قدیم در این فقره به این معنا باشد که این اطلاعات از شعر خود کسنوفانس گرفته شده است.

کاتانا و الثا و در اواخر عمرش در دوره‌ی هیرون در سیراکوز اقامت
موقت داشته‌است.

نگرش اجتماعی و سیاسی

اشعار باقی مانده‌ی کسنوفانس از موقعیت و نگرش سیاسی و اجتماعی او خبر می‌دهند. پاره‌ی ۱، او را در شهرش در حلقات زندگی سنتی خوب نشان می‌دهد. آواز خوانی که در ادوار باستان یا کلاسیک مهمانی را افتتاح می‌کرد، به هیچ وجه همان خواننده‌ی دوره‌گرد هومر نیست که در ضیافت‌های اغنیا برای بهره بردن و خوردن حاضر می‌شد. این عبارت دیوگنس را که «او شعرهایش را می‌خواند» (نهم، ۱۸) عده‌ای^۱ دال بر این مطلب دانسته‌اند که البته نادرست است. به نظر می‌رسد عده‌ای مرثیه خوان در آغاز ضیافت‌ها بوده‌اند و میهمانان را به رفتار و کردار خوب توصیه می‌کرده‌اند، و خوانندگان دست کم با هم پیاله‌هایشان برابر بوده‌اند. به واقع کسنوفانس، در مقام مردی دارای

1. See C. M. Bowra, «Xenophanes on Songs and Feasts».

پیام، با حال و هوای مرجعیت سخن می‌گفت، اما در این مورد از حدود ذوق اشرافی‌گری معاصر پا بیرون نمی‌گذاشت.

در شعر دیگری (پاره‌ی ۲) او با محترم داشتن قهرمانان برخورد می‌کند، و ادعا می‌کند که کارهای آنها بسی کم‌ارزش‌تر از «هنر من» است: آنها نه در اداره‌ی خوب شهر سهمی دارند و نه در رفاه مادی آن - بنابراین باید فرض کنیم که این هر دو کار از شاعر برمی‌آید. این ادعا ویژگی شعر آن زمان است، و یکسان از سوی سولون یا تئوگنیس ادعا شده است. تحقیر قابلیت‌ها و مهارت‌های فیزیکی را ضد اشراف سالاری دانسته‌اند، و این سندی است بر «برخورد اجتناب‌ناپذیر» بین ایده‌آل‌های کهن و فلسفه‌ی نوظهور با نگرش انسان‌گرایی و دموکراتیک و حتی انقلابی‌اش. اما رسم موفقیت در بازی‌ها نه سنتی بود و نه ویژگی اشراف سالاری داشت. این رسم در بین همه‌ی طبقات عمومیت داشت، و جباران حمایت مردم فقیر را جلب می‌کردند و برای آن در مسابقه و پیروزی خودشان اهمیت سیاسی قابل بودند. سِر موریس بورا در مقاله‌ی خوش استدلالش، استدلال می‌کند که کسنوفانس «وزبانش، هر چند مشخصاً سیاسی نیست، به نظام اشراف سالارانه‌ی جامعه تعلق دارد که در آن هرگونه تغییر بعیدی که به نظر رسد ناشایستگی را تبلیغ می‌کند ὄδικοῦν است». او نتیجه می‌گیرد: «او عضو با مناعت جامعه‌ای بود که از وظایف اجتماعی و اخلاقی آگاهی داشت. در قرن ششم اشراف‌زادگان نه مانند آلكايوس کاملاً ارتجاعی بودند و نه برخلاف آنچه بعضی از مورخین اجتماعی پنداشته‌اند آراء یک دستی داشته‌اند، و توان و دید عقلانی‌یی که فیثاغورس و هراکلیتوس را به بار آورد

انعکاس خاصی در کسنوفانس دارد.^۱ اعتدال، یعنی لذت بردن از امور خوب زندگی بدون هرگونه خودنمایی و نمایش ثروت، بخشی از همان ایده‌آل بود، و کاملاً با این عقیده مطابق بود که کسنوفانس عادات تجمل‌گرایانه‌ی همشهریانش را در عصر سقوطشان محکوم می‌کرد (پاره‌ی ۳):

و آنها راه‌های کامروایی و بیهوده‌ی لیدیایی را آموختند
آن هنگام که از دست جباران آزاد بودند.
در لباس‌های بلند و گشاد و ارغوانی به مجامع رفتند
از هزار مرد، نه کمتر: متکبرانه،
در حالی که با موهای تمیز، و پیچ و تاب خورده‌ی شان‌ور می‌رفتند،
که با عطر روغن‌های مصنوعی آراسته بودند.

1. Xenophanes and the Olympian Games, 28, 37.

برای نظر مخالف رک:

Jaeger, *Paideia*, I, 171 f.

نوشته‌ها

کسنوفانس اشعارش را به صورت شش وتدی و مرثیه‌ای و دارای وتد مجموع می‌نوشت (دیوگنس لائرتیوس، نهم، ۱۸). پاره‌های او عموماً به صورت شش وتدی و مرثیه‌ای است، و یکی از آنها (پاره‌ی ۱۴) مرثیه‌ای سه بحری است که یک شش وتدی به دنبال دارد. حماسه‌هایی در باب تأسیس کولوفون و الئا به او نسبت داده‌اند، که اگر این نسبت درست باشد در این صورت او قدیم‌ترین شاعر یونانی است که اوضاع جاری زمانش را مطرح کرده است (دیوگنس لائرتیوس، نهم، ۲۰؛ اما رک: برنت، EGP، ۱۱۵، یادداشت ۲). او همچنین به سبب سیلوی Silloi هایش نیز شهرت داشته است، این عنوان (که احتمالاً بعدها به این اشعار داده شده است) بر اشعار استهزاء‌آمیز یا هزل دلالت دارد. بی‌تردید این اشعار، همان اشعاری است که آتِنایوس آنها را «هزل‌ها»

می خواند (کسنوفانس، پاره‌ی ۲۲). تیمون اهل فیلوس، در نیمه‌ی اول قرن سوم پ.م، از این اشعار او پیروی کرد (و شاید این نام را هم او بر آنها گذاشت) وی او را می ستود و نقادی طنزآمیزش از فیلسوفان قدیم تر را به او تقدیم کرد (سکستوس در A ۳۵). او بخشی از این نقادی طنزآلود را در قالب نکیا Nekyia ریخت، که طنزی بود در مورد مسافرت‌ها به زیر زمین در ادبسه و در جاهای دیگر. در این طنز کسنوفانس نقش تیرسیاس Tiresias هو مر را داشت که رهبری خردمند در سرزمین‌های اشیاب بود. نویسندگان بعدی کتاب چهارم و پنجم راسیلوی کسنوفانس (پاره‌های a ۲۱ و ۴۲) دانسته‌اند، که هم بر قطعات شش وتدی و هم بر قطعات مرثیه‌ای مشتمل است، و محتمل است که بسیاری از پاره‌هایی که در دست ماست، از این اشعار باقی مانده باشد. نویسندگان حوزه‌ی مسیحیت نیز به «کسنوفانس در اثرش درباره‌ی طبیعت» اشاره دارند، و این اشاره به این مشاجره منتهی شده است که آیا پاره‌هایی که در دست است از کتابی با آن عنوان باقی مانده‌اند یا بخشی از سیلوی او می‌باشند.^۱ در نهایت باید توجیهی بر این بیان دیچگرا بر یافت که «در دوره‌ی هلنی شعری از کسنوفانس با عنوان «درباره‌ی طبیعت» (περί φύσεως) وجود داشته است، به تعبیر دیگر شعری که براساس تشخیص‌های ادیبان و کتاب‌شناسان به اندازه‌ی اشعار آموزشی

۱. تسلر و دیلز و راینهارت یک اثر شش وتدی درباره‌ی طبیعت را پذیرفته‌اند و کی. دیچگرا بر نیز قویاً به آن اعتقاد دارد: Rh. Mus. 1938, 1-31. برنت و یگر نظر مخالف را برگزیده‌اند (TEGP, ۴۰ و یادداشت ۱۱، ص ۳۱۰). KR می‌گوید (ص ۱۶۶) که وجود کتابی درباره‌ی موضوعات فیزیکی «به نظر مسئله‌دار می‌آید، هر چند آن اندازه که برنت از ما می‌خواهد باور کنیم، غیرممکن نیست».

(*Lehrgedichte*) دیگر فیلسوفان ادوار گذشته مستحق این عنوان است». با این همه، هنگامی که وی می‌کوشد تشخیص دهد که این یا آن پاره به سیلوی یا به περὶ φύσεως تعلق دارد، به نظر می‌رسد چیز اندکی می‌تواند ارایه کند.

سنت

ممکن نیست بگوییم چه مقدار از آثار کامل کسنوفانس باقی مانده است، اما قطعی است که بسیاری از مراجع ما در باب آموزه‌های او فقط مشتمل بر گزیده‌هاست، یا حتی کاملاً بر گزارش دیگران مستند است. زیرا ثوفراستوس و بنابراین عقیدان نگاران بعدی، که از او نسخه‌برداری کرده‌اند، ارسطو را سرمشق گرفته‌اند، و بدبختانه خود ارسطو، کسنوفانس را به عنوان متفکری سطحی و مبهم تا اندازه‌ای تحقیر می‌کند، و در نتیجه چندان عنایتی به او ندارد.^۱ ثوفراستوس از این

۱. دست کم در رساله‌هایی که پس از ویرایش آندروونیکوس در زمان سیسرون مرکزیت یافتند و تا امروز باقی مانده‌اند چنین است. نباید فراموش کرد که ارسطو احتمالاً کتاب کوچکی (در یک فصل) «بر ضد کسنوفانس» را نوشته است، و عنوان این کتاب در لیست دیوگنس آمده است. از سوی دیگر وجود رساله‌ی مجعول *On Melissus, Xenophanes and Gorgias* این را به خاطر ما می‌آورد که محصول دوره‌های بعدی می‌تواند نام مشهوری را به

دیدگاه ارسطو پیروی کرد و کسنوفانس را مطالعه کننده‌ی جدی جهان طبیعی ندانست، «و پذیرفت که حفظ دیدگاه‌هایش بیشتر به برخی مطالعات دیگر مربوط است تا به مطالعه‌ی طبیعت» (سیمپلیکیوس، ۳۱ A). این گونه طرد وی سبب شد که اشعار جدی‌تر او نیز مبهم یا ناچیز تلقی شود. از سیسرون به این سو تفسیر هیچکس نشان نمی‌دهد که او اشعار واقعی را در اختیار داشته است، و در قرن دوم میلادی، هم سکستوس امپیریکوس و هم گالن عباراتی به کار برده‌اند که نشان می‌دهد آنها نیز اشعار کسنوفانس را در اختیار نداشته‌اند. سیمپلیکیوس در قرن ششم مفسری آموخته و دقیق بود که بسیاری از دانش‌مان درباره‌ی نخستین فیلسوفان یونان را به او می‌دانیم، او کسی است که تا آن‌جا که می‌توانست به منابع نخستین مراجعه می‌کرد و کسانی را که این منابع را فراموش کرده، به باد انتقاد گرفت. اما درباره‌ی کسنوفانس به ثوفراستوس و رساله‌ی درباره‌ی میلسوس و کسنوفانس و گرگیاس (MXG) اعتماد می‌کند، و در یک مورد خود را از یافتن معنای بیتی از کسنوفانس درباره‌ی زمین (پاره‌ی ۲۸) عاجز می‌بیند: «زیرا من به ابیات واقعی کسنوفانس در این باب دسترسی نداشتم»^۱. در مورد

عاریت بگیرد (رک):

P. Moraux, *Lex Listes anciennes des ouvrages d' Aristote*, 106).

1. Simpl. *De Caelo*, 522. 7, A 47. *Math.* VII, 14 (A 35).

در این منابع ὡς φασι τινες آمده است. تعبیرهای دیگری از تردید در سکستوس (Math. VII, 110, 49) بیشتر به تفسیرهای متفاوت ابیات دلالت دارند، اما پذیرفتن این مشکل است. نیز گالن را در A ۳۶ ببینید. اعتماد گالن بر ثوفراستوس روشن است. مسئله‌ی ماندن اشعار نیز به خوبی بررسی شده است توسط: Ch. A. Brandis in *Comm. Eleat. I (de Xenoph.)*

جهان‌شناسی، به دست آوردن اشعار کامل اگر محال نباشد مشکل است. البته نقل قول‌های کوتاهی باقی مانده است، که بعضی از آنها هنوز در دسترس ماست.

وجود رساله‌ی *MXG* مسئله‌ی خاصی به وجود آورده است، زیرا این رساله در مجموعه‌ی ارسطویی آمده است ولی قطعاً ارسطو آن را ننوشته است و احتمالاً به پیش از قرن اول پ. م متعلق نیست.^۱ بخش مربوط به کسنوفانس در این رساله گزارش کاملی از استدلال‌های او را ارائه می‌کند، که اگر به آنها اعتماد شود، منبع بسیار ارزش‌مندی خواهد بود. به هر حال، از این رساله برمی‌آید که او متفکری روشمند بوده است و استدلال‌هایی به کار می‌برده است که به کار بردن‌شان قبل از پارمنیدس ناممکن بود، و هر چیز دیگری که درباره‌ی او معلوم شده است نشان می‌دهد این تصویر، بسیار بعید است که تصویری درست باشد. عقیده‌ی دیلز در این باره را عموماً پذیرفته‌اند که نویسنده‌ی آن رساله درباره‌ی اشعار کسنوفانس دانش دست‌اول نداشته است: علاقه‌ی اصلی او به مکتب الیایی بوده است، و در نسبت دادن او به الیاییان، کلمات ارسطو را اندکی بیش از آنچه از این کلمات برمی‌آید، تفسیر کرده است. بهتر است پیش از شروع گزارش‌مان (چنانکه شیوه‌ی درست هم مستلزم این است) از طریق تقرب به خود کسنوفانس به کمک آنچه از نوشته‌هایش باقی مانده است، این مسئله را از سر راه

10 ff. and S. Karsten, *Xen. Coloph. Carm. Rell.* 27 ff.

۱. دیلز در ویرایش این رساله (Berlin Academy, *Abhandl.*, 1900) و محققان اخیر چنین عقیده دارند. اما، یونترشتاینر در *Senofane*، آن را اصلاً اثری مشایی نمی‌داند، بلکه معتقد است که یکی از اعضای مکتب مگارا، که احتمالاً قبل از تنوفاستوس بوده است، آن را در پایان قرن چهارم نوشته است.

قدیم‌ترین اشاره‌ای که به او شده است، این اشاره‌ی تحقیرآمیز هراکلیتوس است (پاره‌ی ۴۰) که هر چند او بسیار می‌داند، اما این امر بر خردمندی او دلالت نمی‌کند. اشاره‌ی بعدی در سوفیست افلاطون (242C-D) آمده است. شخصیت اصلی این محاوره، مسافری گمنام از اثنا، شکایت می‌کند که فیلسوفانی که کوشیده‌اند ماهیت و تعداد جواهر واقعی طبیعت را تعیین کنند (و او از میان آنها فقط پارمنیدس را جدا می‌کند) با شنوندگان‌شان مانند کودکانی برخورد می‌کنند که می‌توان آنها را با یکسری داستان دست به سر کرد. یکی از آنها می‌گوید که سه چیز واقعی وجود دارند که با یکدیگر در نزاعند و می‌آمیزند و مانند انسان‌ها تولید می‌کنند؛ دیگری می‌گوید دو چیز وجود دارد. «اما قبیله‌ی الیایی خود ما، که از کسنوفانس و حتی قدیم‌تر از او آغاز شده است، داستان‌هایش را بر این اساس بنا می‌کند که آنچه «همه چیز» می‌نامیم، به واقع یک چیز است.» کلمات «حتی قدیم‌تر» نشان می‌دهد که این بررسی بیشتر اتفاقی است و قصد ندارد کسنوفانس را بنیان‌گذار تاریخی مکتب معرفی کند. همه‌ی آنچه می‌توان نتیجه گرفت این است که کسنوفانس به یک معنا بر وحدت واقعیت تأکید کرده است.

ارسطو، در بررسی دیدگاه‌های اسلافش، که بیشتر کتاب اول متافیزیک را اشغال کرده است، درباره‌ی گروهی از متفکران ملطی این‌گونه سخن می‌گوید (10 b 986 و بعد) که ایشان یکی بودن واقعیت را در معنایی متفاوت با ملطیان که «یکی بودن واقعیت را می‌پذیرفتند و با وجود این قایل بودند که اشیاء از آن به مثابه ماده‌ای به

حاصل می‌آیند»، تعلیم می‌کردند. نظریه‌ی ملطیان حرکت و تغییر را ایجاب می‌کرد، در صورتی که این متفکران منکر حرکت بودند، و از این رو ارسطو براساس معیارهای خویش از گنجاندن آنها در طبقه‌ی فیلسوفان طبیعی اصلاً ابا داشت. او ادامه می‌دهد:

با وجود این، توجه به اینها فعلاً لازم است. به نظر می‌رسد که پارمنیدس با واحد منطقی سروکار دارد، میلیسوس با [واحد] مادی. به این دلیل است که اولی واحد را متناهی و دومی آن را نامتناهی می‌داند. اما کسنوفانس، که نخستین فرد این وحدت بخشندگان^۱ *unifiers* است، و می‌گویند پارمنیدس شاگرد او بوده است، به هیچ وجه مقصودش را روشن بیان نمی‌کند، و به نظر می‌رسد که هیچیک از این مفاهیم^۲ را درک نکرده است. او کل جهان را در نظر می‌گرفت و می‌گفت که واحد، یعنی خدا، وجود دارد. چنانکه گفتم، در پژوهش فعلی مان می‌توان از این کسان، که دو نفر از آنها - کسنوفانس و میلیسوس - روی هم رفته ناپخته‌اند، صرف نظر کرد، هر چند پارمنیدس به واقع با بینش بیشتری سخن می‌گوید.

۱. $\pi\rho\omega\tau\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\tau\omega\nu\ \acute{\epsilon}\nu\iota\sigma\sigma\omicron\varsigma$ ، عبارتی که ترجمه‌ی آن به انگلیسی دشوار است. اسکندر آن را به این صورت توضیح داده است: $\acute{\epsilon}\nu\ \epsilon\iota\lambda\upsilon\chi\iota\ \acute{\omicron}\nu\ \epsilon\iota\pi\omega\nu$. سیاق عبارت نشان می‌دهد که مقصود ارسطو از $\tau\omicron\upsilon\tau\omega\nu$ کسانی باشد که اشیاء را فعلاً و همواره واحد می‌دانند، به تمایز از کسانی که حالت آغازین واحد را می‌پذیرند که کثرت از آن به حاصل آمده است.

۲. یعنی، واحد منطقی و واحد مادی را، نه چنانکه برنت می‌گوید متناهی و نامتناهی را (*EGP*، ۱۲۴)، هر چند که این نیز به جمله‌ی قبل برمی‌گردد. آنچه ارسطو در این جا می‌گوید درست است: فقط پس از پارمنیدس بود که توانستند واحد منطقی عددی و ملموس را از واحد انتزاعی تمیز دهند.

همان‌طور که از ارسطو انتظار می‌رود، این بیانی است مطلعانه و دقیق، که پس از این دوباره به آن باز خواهیم گشت. اما این بیان با آنچه در رساله‌ی *MXG* درباره‌ی کسنوفانس گفته شده است، بسیار متفاوت است، هر چند در عین حال می‌توان دریافت که نویسنده‌ای نه چندان هوشمند، که متمایل است کسنوفانس را به تمام معنا الیایی بداند، بتواند این فقره را به صورت نامعقولی بخواند. ارسطو در عین حال که ادعای دانش قطعی نمی‌کند به ما می‌گوید که می‌گویند پارمنیدس شاگرد کسنوفانس «بوده است» - و این به لحاظ تاریخی و زمانی رابطه‌ای کاملاً ممکن است. در عصری که «توالی» روشن فیلسوفان را طالب بودند، طبیعی است که از افلاطون این را اخذ کنند که کسنوفانس بنیان‌گذار اصلی مکتب الیایی است. باز، رأی منفی ارسطو را که کسنوفانس بین مادی و غیر مادی، و (چنانکه متضمن است) بین متناهی و نامتناهی تمیز نداده است، نویسنده‌ی بعدی به صورتی نامعقول چنین تحریف کرده است که واحد الهی کسنوفانس هم متحرک بود و هم نامتحرک، هم متناهی بود و هم نامتناهی. سپس این نویسنده استدلال‌های جالبی از منطق الیایی و حتی از منطق بعدی برله هر یک از این برنهاها پیش می‌نهد. این تحریف ممکن است مستقیماً، نه بر ارسطو، بلکه بر ثوفراستوس مستند باشد، کسی که^۱، هر چند فقط آراء استادش را به طرق گوناگون تکرار می‌کند، عقیده‌ی ارسطو را چنان گزارش کرده است که بیشتر موجب بد فهمی تواند شد.

۱. رک: سیمپلیکیوس در ۳۱ A. توجه کنید که کسنوفانس در این جا «معلم پارمنیدس» معرفی شده است. این رابطه‌ی کلی بین ارسطو و ثوفراستوس و نویسنده‌ی *MXG* روشنگر بینشی درباره‌ی اسطوره‌ی تاریخ فلسفه است.

کارل راینهارت در کتابش پارمنیدس یکه و تنها به دفاع از اعتبار MXG پرداخته است. وی با پذیرفتن اینکه استدلال‌هایش باید مابعد پارمنیدسی باشد، این مشکل را با معکوس ساختن ترتیب تقدم بین کسنوفانس و پارمنیدس و پیرو دانستن کسنوفانس حل کرده است؛ نتیجه‌ای که چون با همه‌ی گواهی‌های قدیم در تضاد است، از این رو پذیرفتنی نیست. استدلال محکم او در دفاع از MXG براساس دقتی است که MXG در گزارش تعلیمات میلسوس دارد. این دقت از مقایسه‌ی گزارش فوق با پاره‌های باقی مانده از میلسوس روشن می‌شود. از این جاست که راینهارت می‌پرسد چرا باید آن نویسنده میلسوس را با آن دقت‌ولی کسنوفانس را بسیار غیر دقیق گزارش کند؟ شاید پاسخ این سؤال پنهان نباشد. او شاگرد نزدیک الیبایان بود - پارمنیدس و پیروش زنون و میلسوس - و در سنت آنها بار آمده است. در نتیجه، وقتی اندیشه‌ی اصیل الیبایان را گزارش می‌کند، درست گزارش می‌کند. اما هنگامی که درباره‌ی مردی می‌نویسد که افسانه او را در دسته‌ی الیبایان داخل کرده است و بنابراین برای آن نویسنده کمتر جالب است، پذیرش افسانه او را و می‌داند که آن مرد را برای هماهنگی با منطق الیبایان بد تفسیر کند؛ و با توجه به این که پارمنیدس یکی از بنیادی‌ترین انقلاب‌ها را در اندیشه‌ی فلسفی به بار آورده است، بدفهمی آن نویسنده طبعاً بسیار عمیق خواهد بود.

نقادی سازنده

کسنوفانس را در جهان قدیم عمدتاً به عنوان نویسنده‌ای منتقد و طنزگو و سرزنش‌کننده شناخته‌اند، و ابیات موجود نشان می‌دهند که این به واقع شیوه‌ی او نسبت به شاعران و فیلسوفان و مردم عادی بوده است. تمایل او به اصلاح را پیش از این در پاره‌های مربوط به علایق اجتماعی او و زندگی نامه‌اش دیدیم. او تنقیح اسطوره‌های دینی در مهمانی نوشیدن را محکوم می‌کند، و بر ضد آیین قهرمان‌گرایی می‌شورد، و تجمل‌گرایی هم‌شهریان قدیمش را تحقیر می‌کند. در بین معلمان فلسفی و دینی، مخصوصاً تالس و فیثاغورس و اپیمنیدس را به عنوان منشأ آراء او نامبرده‌اند (دیوگنس لائرتیوس، نهم، ۱۸)، و ما هنوز می‌توانیم ابیات طنزآمیز او درباره‌ی فیثاغورس و آموزه‌اش تناسخ را بخوانیم (پاره‌ی ۷).

اما بیشترین ناراحتی او از هومر و هسیود است، دو شاعری که به قول هرودوت نام خدایان یونانی را معین کرده‌اند.^۱ امروز دشوار است وسعت تأثیر آنها را درک کنیم، به ویژه هنگامی که هومر را می‌خوانیم؛ زیرا ما از ایلید و اودیسه به عنوان اشعاری در سطح عالی و داستان‌هایی درباره‌ی جنگ و مسافرت که بینش بزرگی در باب ماهیت بشر به دست می‌دهد لذت می‌بریم، اما به ذهن مان خطور نمی‌کند که اینها بر چیزی بیش از این دلالت داشته باشند. با وجود این در یونان، قصد شاعرانی که خدایان را اختراع کردند هر چه باشد، مردم در زمان‌های باستان آنها را بنیان دین و اخلاق، همچنین، ادبیات و تعلیم و تربیت می‌دانستند. حق با هرودوت است، و کسنوفانس نیز برحق است آن‌جا که می‌نویسد (پاره‌ی ۱۰): «همه‌ی آنچه را مردم می‌دانند، در آغاز هومر شکل داده است.»

خدایان هم در هومر و هم در هسیود نقش چشمگیری دارند، و کسنوفانس در زمینه‌ی خدایان است که بر آنها می‌شورد. آن هم از دو جهت: اول اینکه، آنها خدایان را غیر اخلاقی تصویر می‌کنند، و دوم اینکه خدایان را به شکل انسان معرفی می‌کنند:

هومر و هسیود همه‌ی آنچه را که در میان انسان‌ها مایه‌ی ننگ و بدنامی است به خدایان نسبت داده‌اند: دزدی و زنا و یکدیگر را فریب

۱. هرودوت، دوم، ۵۳: «آنها بودند که نظریه‌ی پیدایش خدایان را برای یونانیان ابداع کردند، و خدایان را نام گذاشتند، حق و مهارت هر کدام را مشخص، و مظاهرشان را توصیف کردند.»

جهت دوم، در زمانش، از نظر مفهوم و عینیت حتی مهم‌تر از اولی است:

زنگیان خدایان‌شان را سیاه و پهن بینی می‌دانند، اهل تراکیه چشم آبی
و سرخ مو (پاره‌ی ۱۶).

اما اگر گاوها و اسب‌ها یا شیرها دست داشتند، یا می‌توانستند مانند
انسان نقاشی کنند و کار انجام دهند، اسب‌ها خدایان را شبیه اسب‌ها
و شیرها شبیه شیرها نقاشی می‌کردند، بدن خدایان را شبیه بدن
خودشان می‌ساختند (پاره‌ی ۱۵).

آدمیان می‌پندارند که خدایان زاییده شده‌اند، و لباس و صدا و
شکل‌شان شبیه انسان‌هاست (پاره‌ی ۱۴).

ارسطو احتمالاً این ابیات اخیر و زمینه‌ی آنها را در ذهن داشته
است هنگامی که در خطابه چنین می‌نوشت (۶ b ۱۳۹۹، نه به سبب
دل بستگی به دیدگاه‌های کسنوفانس، بلکه فقط به عنوان نمونه‌ی ویژه‌ای
از استدلال): «همان‌طور که فی‌المثل کسنوفانس این استدلال را به کار
برد که گفتن اینکه خدایان زاییده شده‌اند همان قدر بی‌دینانه است که
بگوییم خدایان می‌میرند؛ زیرا هر یک از این دو طریق را برگزینیم نتیجه

۱. پاره‌ها را تا این جا با این هدف به صورت شعر ترجمه کردم تا نشان دهم که به
واقع صورت شعری آنها در مد نظر است. از این جا به بعد ترجمه‌ی دقیق
ممکن است مهم‌تر باشد، از این رو پاره‌ها را پس از این به صورت نثر ترجمه
خواهم کرد.

این است که زمانی وجود داشته است که خدایان در آن زمان نبوده‌اند. می‌توان همین نکته را تأیید اظهارات نویسندگان بسیار بعدی دانست که گفته‌اند کسنوفانس به جاودانگی خدا قایل بوده است.

بیت دیگری از سیلوی چنین است: «و درختان کاج مانند باکوس‌ها^۱ در اطراف سرسرای خوش ساز قرار دارند.»^۲ حاشیه‌نویسی در شوالیه‌های آریستوفانس در متن زیر نقل کرده است: «نه تنها دیونیسوس را باکوس نامیده‌اند، بلکه همچنین کسانی را که آیین‌های او را به جا می‌آوردند و شاخه‌هایی را که تازه واردین حمل می‌کنند نیز باکوس نامیده‌اند. کسنوفانس این را در سیلوی خود ذکر می‌کند که...» در این جا نمی‌توان روان‌شناسی دین باکوئی را توضیح داد، اما می‌توان گفت که اولاً، هدف آیین‌های عیاشانه‌ی آن پر شدن از خداست. (همچنین نگاه: جلد ۳ فارسی، ۱۵۲). این مرحله یکباره حاصل می‌شود، سپس در کرتیان اوریپیدس (پاره‌ی ۴۷۲ N) تازه‌وارد فریاد می‌زند: «من تقدیس شدم و باکوس نامیده شدم.» پرستش کننده می‌تواند زندگی‌اش را وقف خدایی کند که مسئول خود ماهیت زندگی است. باکوس، خدای انگور، در عین حال خدای همه‌ی عصاره‌های حیات‌بخش نیز هست. اوست که بین شاخه‌ی انعطاف‌پذیر و سبز و

۱. باکوس، خدای می‌گساری - م.

۲. پاره‌ی ۱۷ (حاشیه. ارسطو، *Eq*، ۴۰۸)،

ἔστιν αἰνῶν δ' ἐλάττων <βάκχοι> πυκινὸν περὶ δῶμα.

دیلز - کرانتس نیز چنین آورده‌است. لوبک (*Aglaophamus*, I, 308, ποιε)

(i) آزادانه چنین تصحیح کرده است: ἔστιν αἰνῶν δ' ἐλάττων πυκινὸν περὶ

δῶμα βακχοί. خوشبختانه معنای این جمله از متن حاشیه‌نویس (نقل

شده توسط لوبک در همان جا) روشن می‌شود.

جاندار و شاخه‌ی مرده، و خشک و شکننده، همچنین بین مخلوق زنده که در رگ‌هایش خون دارد و موجود بی‌حیات، تفاوت به وجود می‌آورد. همان‌گونه که روح او در درختان وجود دارد، به همان سان در انسان‌های پرستنده نیز وجود دارد. هنر کلاسیک صفی از شاخ درختان نشان می‌دهد که ماسک خدا بر آنهاست، و به هیچ وجه شگفت‌آور نیست که درختان کاج که در آیین‌های باکوسی مطرح‌اند، نام خدا را القا کنند.^۱ هر چند بیت کسنوفانس در این زمینه به ما کمک نمی‌کند، می‌توان مطمئن شد که هدف وی تمسخر اشکال عمومی و عامیانه‌ی این دین بوده است. خدایان با جامه‌ها و بدن‌های انسانی، خدایان با دماغ‌های پهن یا مورهای سرخ، و اینک خدا در شکل گیاه!

اختلافات بین باورها و عادات دینی مردم متفاوت، چنانکه از صفحات کتاب هرودوت برمی‌آید، در قرن پنجم عمیق‌تر شد و از آن به بعد، انگیزه‌ای قوی برای شک‌آوری گردید. اما یافتن این ارزیابی منصفانه و نقادانه در یکی از معاصران فیثاغورس اهمیت دارد، ارزیابی‌ای که از اصالت فراوان نویسنده‌اش خبر می‌دهد. پاره‌ی ۱۶ به نظر می‌رسد بر مردم‌شناسی اجتماعی دلالت دارد، با قدرت مشاهده و استدلالی که با مطالعه‌ی طبیعت از سوی همان فیلسوف بر روی فسیل‌ها سازگاری دارد (پایین، صص ۶-۱۰۵). اعلام اشتباه شاعران از سوی او به سبب نسبت دادن اعمال غیر اخلاقی و رنج‌های بی‌ارزش به

۱. کاج ارتباط ویژه‌ای با دیونیسوس دارد. بر تیرسوس‌هایی thyrsus [نیزه‌ای که سر آن میوه‌ی کاج و یا شاخه‌ی انگور نصب می‌شد و نشان مخصوص باکوس رب‌النوع می‌گساری بود؛ فرهنگ دوجلدی آریان‌پور - م.] که باکویی‌ها حمل می‌کنند میوه‌ی کاج نصب می‌شود، و در داستان پنتئوس ἑλώτη (کاج) نقش بسیار مهمی دارد (رک: اورپیدس، باکویی‌ها، ۱۰۶۴).

خدایان، مخصوصاً تعیین کننده بود، چنانکه پاسخ آماده‌ای که از ذهن پرسش‌گر اورپیدس برمی‌آید، همانگونه که در این ابیات هراکلس آمده است:

من باور نمی‌کنم که خدایان از عشق لذت برند، نیز هرگز فکر نکرده‌ام که درست و راست باشد که خدایان را بتوان به بند کشید، همچنین عقیده ندارم که خدایی بتواند سرور خدایان باشد؛ زیرا خدا، اگر به راستی خدا باشد، محتاج هیچ چیز نیست. این سخنان داستان‌های مصیبت‌بار ترانه‌سرایان است.^۱

این فقره آشکارا تعلیمات کسنوفانس را سرمشق قرار داده است که ذیل آن را می‌توان تأیید اتهام سوم کسنوفانس بر ضد شاعران دانست: الوهیت باید خودکفا باشد، و نمی‌توان در آن‌جا سلسله مراتب قایل شد. به این نکته، که هر چند در بیتی مانند پاره‌ی ۲۵ (صفحه‌ی بعد را ببینید) مستتر باشد، در هیچ یک از پاره‌های موجود تصریح نشده است، اما اورپیدس مرجعیت مشکوک جنگ در اوسیبوس را تأیید می‌کند، جایی که می‌خوانیم (A ۳۲): «او در مورد خدایان نشان می‌دهد که هیچ حکومتی برتر از آنان نیست، زیرا گفتن اینکه هر یک از خدایان سروری دارد، بی‌دینی است؛ و اینکه هیچیک از خدایان در هیچ موردی نیازمند نیست.» با این حال سیسرون (A۵۲: نیز در آثیوس) راه چهارمی را ذکر می‌کند که او بدان طریق خود را، در انکار واقعیت غیبگویی و پیشگویی، سرآمد معاصرانش نشان داده است.

۱. اورپیدس، هراکلس دیوانه، ۱۳۴۱ و بعد.
طغیان بر ضد قهرمانان در پاره‌ی N ۲۸۲ (دیلز - کرانتس، جلد ۱، ص ۱۳۹)
حتی نشان تقلید بیشتر از کسنوفانس است.

الهیات سازنده

این اتهامات، روی هم، اهمیت زیاد اندیشه‌های دینی در یونان قرن ششم در یونان را نشان می‌دهد. آنها نشان می‌دهند که اگر کسنوفانس اصلاً به خدا ایمان داشت، این الوهیت باید غیر انسان گونه‌انگارانه و اخلاقاً خوب و جاویدان و کاملاً مستقل و خود بسنده باشد. ممکن است کسی این سؤال به جا را مطرح کند که آیا این همه انتقاد از باورهای دینی معاصرانش نشان نمی‌دهد که او اصلاً به ایمان دینی قایل نبوده است. آیا او به خدایی ایمان دارد؟ دارد، و هنگامی که به سویی سازنده‌ی پیام او توجه می‌کنیم تردید ما به شدت کاهش می‌یابد. اشعار موجودی را که او در آنها ماهیت خدا را توصیف می‌کند، می‌توان به شکل زیر ترجمه کرد، اگر بپذیریم که بیان شاعرانه نیز می‌تواند اندیشه را به دقت تصویر کند:

پاره‌ی ۲۳: «خدا یکی است»^۱ بزرگ‌ترین بین خدایان و انسان، و از نظر جسم و ذهن بی‌شبهت به موجودات فانی.»

پاره‌ی ۲۴: «او کل را می‌بیند، کل را درک می‌کند، کل را می‌شنود.»^۲
پاره‌ی ۲۶ و ۲۵: «او همیشه در یک جا می‌ماند، اصلاً حرکت نمی‌کند، همچنین برای او شایسته نیست گاه این جا و گاه آن جا رود؛

۱. εἷς θεός، که اغلب «یک خدا» ترجمه کرده‌اند. اما شعر در ذهن کسنوفانس قطعاً یک جمله‌ی کامل بوده است، و در یونانی، مانند انگلیسی، رابط حذف شده است. می‌توان اینگونه نیز ترجمه کرد: «یک خدا وجود دارد»، اما در این صورت خطر کاستن از تأکید بر εἷς وجود دارد.

۲. دیوگنس (نهم، ۱۹، دیلز - کرانتس، A ۱) در گزارش این سطر به صورت نقل قول غیر مستقیم می‌گوید: «ὅλον δὲ οὐρανὸν καὶ ὅλον ἄκουεῖν, μὴ»
«μέντοι ἀναπνεῖν» اما در این جا ὅλον νοεῖν حذف شده است، و KR به نظر می‌رسد اشتباه می‌کند آن جا که می‌گوید (ص ۱۷۰) «آن مستلزم این است که کلمات نتیجه‌گیری ὅλος δὲ τὸ ἀκούει نبوده باشد بلکه οὐρανὸν δὲ τὸ ἀκούει بوده باشد». می‌توان از به کار بردن اصطلاح σφαιροειδῆς از سوی دیوگنس نتیجه گرفت که او یکی از کسانی است که خدای کسنوفانس را با کیهان یکی می‌گیرند، و آخرین کلمات او باید به معنای مقابله‌ی آن با تنفس جهان فیثاغوریان باشد. نمی‌توان یقین داشت که کلمات واقعی شعر کسنوفانس چه بوده است، اما احتمالاً تصادفی نیست که این کلمات قافیه‌ی شعرش و تدی را می‌سازند. (نیز رک: کان، آناکسیمندر، ۹۸، یادداشت ۲: «عبارت پردازی دقیق پاره‌ی ۲۴ دست داشتن تئوفراستوس را نشان می‌دهد، و از این رو اشاره به تنفس در نتیجه‌گیری را تضمین می‌کند.») این نیز ممکن است که کسنوفانس در صدد گفتن این باشد که خدای یکتای جهان کروی بر همه‌ی آنچه در جهان قرار دارد مشتمل است: چیزی غیر از یک وجود ندارد، بنابراین «نفس نامتناهی» خارج از آن برای جذب کردن وجود ندارد. (برای دیدگاه مخالف، که من با آن موافق نیستم، رک: هایدل، AJP، ۱۹۴۰، ۲؛ هایدل استدلال می‌کند که خود کسنوفانس - همان‌طور که عقیده دارد - خدا را با کیهان یکی نمی‌گیرد، از این رو نمی‌توان این بیت را بر ضد فیثاغوریان گرفت. او فکر می‌کند این بیت به انسان گونه‌انگاری عامیانه اشارت دارد: خدا چشم و گوش لازم ندارد، پس چرا ربه لازم داشته باشد؟)

اما او بی زحمت همه چیز را به وسیله‌ی تکانه‌ی ذهنش می‌لرزاند.^۱

کسنوفانس هنوز به هومر فکر می‌کند. در بیت اخیر (پاره‌ی ۲۵) *κραδούνει* از نظر لغوی «لرزان ساختن» معنی می‌دهد، که یادآور لرزیدن *آلمپ* است به هنگامی که زئوس سرش را تکان می‌دهد (ایلیاد، اول، ۵۳۰): خدای راستین حتی به تکان دادن نیز محتاج نیست. خدایان هومری، برای نظام دادن به وقایع روی زمین، همواره شخصاً از *آلمپ* پایین می‌آیند؛ اما خدای راستین همواره در یک جا می‌ماند. *آئسخولوس*، یکی دیگر از کسانی که تصورشان از خدا در آن زمان اهمیت داشته است، این اندیشه‌ها را برگرفت و در *التماس Supplices* (۱۰۰-۳) آورد: «همه‌ی اعمال خدا بی‌زحمت است. خدا با نشستن در جایی نیاتش را این‌جا و آن‌جا عملی می‌کند، از تخت مقدس خویش». پاره‌های ۲۳ و ۲۴ مکمل نقد از انسان‌گونه‌انگاری موجود در پاره‌ی ۱۱، ۱۴، ۱۵، ۱۶ است: خدا به هیچ وجه شبیه انسان نیست، او آلات ادراکی جداگانه‌ای نیاز ندارد.^۲

خدا یکی است. مطلع محکم پاره‌ی ۲۳ هرگونه تردید را در این

۱. در باب *νόον φρενί* رک: ایلیاد، نهم، ۶۰۰ *νόει φρεσί* (KR)، ۱۷۱؛ نیز سنل *Discovery of Mind*، ۳۱۶، یادداشت ۱۶، فن فریتس، CP، ۱۹۴۵، ۲۲۹ و بعد. فریتس برای به دست دادن معنای کامل کلمات چنین ترجمه می‌کند: «به وسیله‌ی اراده‌ی (یا انگیزه‌ی) فعال از بینش فراگیرش پیش می‌رود».

۲. در پاره‌ی ۲۳، به نظر می‌رسد کلمات *οὔτε δέμοις θνητοῖσιν* در *ὁμοίος* در تقابل با اینگونه توصیفات هومر آمده است *δέμοις εἰκυῖα* *θεῆσι* (ایلیاد، هشتم، ۳۰۵)، *δέμοις ἄθρονοῖσιν ὁμοῖος* (اودیسه، هشتم، ۱۴). دیچگرابر نیز چنین فکر می‌کند: *Rh. Mus.* 1938, 27, p. 45.

باره از بین می‌برد که این مطلب برای کسنوفانس مهم و اساسی بوده است. اما باید به خاطر داشت که مسئله‌ی توحید و شرک که برای مسیحیان و یهودیان و مسلمانان اهمیت بسیار دارد، در ذهن یونانیان هرگز همان اهمیت را نداشته است. (از این حیث، حتی یهوه نیز همواره بی‌رقیب و بی‌دشمن نیست.) پس از این مطلع درباره‌ی وحدت خدا، عبارت «بزرگ‌ترین در بین خدایان و انسان‌ها» را داریم. این عبارت امروزه صرفاً «بیانی مخالف» تلقی می‌شود، اما به کار بردن آن از سوی کسی که موحد است، وضوحی شگفت‌انگیز دارد.^۱

غالباً می‌گویند که کسنوفانس در جاهای دیگر خود را مجاز می‌دارد که از خدایان بسیار به طریق متعارف یونانیان سخن گوید. این فقرات را اگر به صورت مجزا بنگریم اندک‌اند. در پاره‌ی ۱، او داوری مماشات‌کننده است، و طبیعتاً در تأیید سنت متعارفی که به واقع وظیفه‌اش مخالفت با آن است، ضرری نمی‌بیند. در نتیجه در پایان از «توجه به خدایان» سخن می‌گوید، و وقتی در سطر ۱۳ فقط تتوس را یاد می‌کند، بی‌تردید آن را در دو سطر قبل توضیح داده است. زیرا در

۱. تصور این است که چنین «بیان مخالفی» فقط برای تأکید به کار رفته است و معنای تحت‌اللفظی آن مد در نظر نبوده است. K R، ۱۷۰، پاره‌ی ۳۰ هراکلیتوس را در این جا مقایسه می‌کنند که «نه خدا و نه انسان، هیچکدام این کیهان را نساخته است»، و می‌گویند که این پاره صرفاً می‌خواهد مخلوق نبودن کیهان را مطرح کند. به نظر می‌رسد که در این جا تفاوتی هست و آن اینکه بیان مخالف در هراکلیتوس اگر به معنای تحت‌اللفظی نیز گرفته شود، باز نیت نویسنده‌اش را بیان می‌کند. اما در کسنوفانس معنای تحت‌اللفظی بیان مخالف، با نیت وی متناقض است. «نه خدا و نه انسان آن را نساخته است» به معنای «کسی آن را نساخته است، آن ساخته شده نیست» است. اما اگر فقط یک خدا وجود داشته باشد عبارت «بزرگ‌ترین بین خدایان و انسان‌ها» بی‌معنی خواهد بود.

محراب خدای خاصی - دیونیسوس یا خدایی دیگر - است که سرودهای مذهبی را می‌خوانند. هر چه باشد او در آن‌جا با «خدای واحد» پاره‌ی ۲۳ سروکار ندارد، و ما نیز البته در این شعرِ نوش‌خواری، دنبال الهیات نمی‌گردیم.

پاره‌های منتقدانه همه منفی‌اند. هومر و هسیود اشتباه کرده‌اند که خدایان را دزد و زناکار توصیف کرده‌اند؛ عقیده به اینکه خدایان زاییده می‌شوند و می‌میرند، و بدن و صدا و لباس انسانی دارند، عقیده‌ای غلط است. از همه‌ی این انتقادات پیام پاره‌ی ۲۳، که فقط یک خدا وجود دارد که نه هیچ وجه شبیه انسان نیست، بی‌تناقض نتیجه می‌شود. همین مطلب را می‌توان درباره‌ی پاره‌ی ۳۴ نیز گفت: «هیچکس نمی‌داند و نخواهد دانست حقیقت راستین درباره‌ی خدایان و هر چیزی را که من از آن سخن می‌گویم.» پاره‌ی ۱۸ نیز منفی است: «خدایان همه چیز را از اول برای آدمیان آشکار نمی‌سازند، بلکه آدمیان در جریان زمان، از طریق جست و جو، بهتر را می‌یابند.» این سخن برابر است با این عقیده که پیشرفت دانش به کوشش خود انسان‌ها وابسته است، نه به وحی الهی (پایین، ص ۱۳۰). در هیچ پاره‌ی دیگری کسنوفانس به خدایان اشاره نمی‌کند. پاره‌ی ۳۸ اینگونه آغاز می‌شود: «اگر خدا (تنوس) عسل زرد را نساخته بود...» این پاره به هیچ وجه مدرک نیست. عبارتی است متعارف که یونانیان خواه موحد و خواه مشرک آن را به کار می‌بسته‌اند و بیش از این معنا ندارد که «اگر عسل هرگز وجود نداشت».

بی‌شک کسنوفانس پرستش خدایان را یکجا محکوم نمی‌کند، بلکه انسان‌گونه‌انگاری گرایبی مردم در باب خدایان و نسبت دادن اعمال

غیر اخلاقی به آنان را نکوهش می‌کند. او اصرار دارد که خدا یکی است، اما اگر این خدای واحد، همان‌طور که در این جا استدلال کردیم، کیهان زنده و الهی باشد، در این صورت احتمال دارد او چنین اندیشیده باشد که روح این موجود جهانی خود را در ادراک‌های ناقص انسانی (پاره‌ی ۲۴) به صورت‌های بسیار متجلی می‌سازد.

معمولاً پنداشته‌اند که کلمات پاره‌ی ۲۳ - «به هیچ وجه شبیه جسم فناپذیران نیست» - اثبات می‌کنند که خدای کسنوفانس غیر جسمانی نیست و جسم خود را دارد، اما فقط شکلی انسانی ندارد. حتی اگر این استنتاج قطعی نباشد، باز در آنچه از او باقی مانده است یا در سنت چیزی وجود ندارد که نشان دهد او تا این اندازه سرآمد دورانش بوده است که به مفهوم موجود غیر جسمانی رسیده باشد، و این فرض ذاتاً نامحتمل است. پس خدای واحد او جسم داشته است. این جسم چه بوده است و چه شکلی داشته است؟ از خود کسنوفانس در این باره مطلبی به ما نرسیده است، اما بسیاری از منابع می‌گویند که این جسم کروی بوده است. متون اینها اینند:

(آ) دیوگنس لائرتیوس، نهم، ۱۹ (دیلز - کرانتس، A ۱): «هستی خدا کروی است، بی هیچ شباهتی به انسان. او همه ا می‌بیند و همه را می‌شنود»، و غیره. توجه کنیم که در گذشته آن‌جا که امکان داشت توصیف دیوگنس را بر ضد پاره‌های موجود ارزیابی کرد، این توصیف با پاره‌ها دقیقاً تطبیق داشت.

(ب) *MXG*، ۱، ۹۷۷ b (A ۲۸): «موجودی که در هر جهت مشابه

باشد، کروی است.»

(ج) سیمپلیکیوس (A ۳۱) جوهری *MXG* را تکرار می کند و اضافه می کند که آرخه‌ی کسنوفانس متناهی و کروی است.

(د) هیپولیتوس (A ۳۳): «او می گوید که خدا ازلی و یکی و مشابه در همه‌ی جهات و متناهی و کروی و درک کننده با همه‌ی اعضایش است.»

(ه) سیسرون (A ۳۴): خدا ... کروی است.

(و) سکستوس (A ۳۵): کسنوفانس اصرار داشت ... که همه یکی است، و خدا با همه‌ی اشیاء هم‌گوهر^۱ *consubstantial* است، و اینکه او کروی و بی‌عاطفه (تألم‌ناپذیر) *impassible* و بی‌تغییر و عقلانی است.

(ز) نتودورت (A ۳۶): «او می گوید که همه یکی و کروی و متناهی است، مخلوق نیست بلکه ازلی است، و رو بر هم نامتغیر است.» در این جا کروییت که در جاهای دیگر به خدا نسبت داده شده است، به مجموع همه‌ی اشیاء نسبت داده شده است. با مقایسه معلوم می شود

۱. *συμφυῆς*. ترجمه از آن آر. جی. باری است. *συμφυῆς* (تحت اللفظی یعنی: «با هم رشد کردن») به طرق مختلف با حالت مفعولی با واسطه به کار رفته است، در معنای «پذیرفته شده» (ارسطو، درباره‌ی نفس، ۴ a ۴۲۰)، «وصل شده» (ارسطو، اعضای جانوران، ۲۸ b ۶۶۰)، یا «متحد شدن با». افلاطون در این معنای اخیر از شعاع بینایی سخن می گوید که از چشم خارج می شود و با هوای اطراف متحد می شود یا نمی شود (تیمائوس، D ۴۵)، و پلوتارک می گوید که لوکورگوس *Lycurgus* فکر می کرد که اسپارت‌ها تنها زندگی نمی کنند بلکه *τῶ κοινῶ συμφυεῖς*، یعنی آمیخته یا متحد با جامعه زندگی می کنند (Lyc. 25). در این متن حاضر فقط معنای اخیر ممکن است. از این رو معنا همان است که گالن مجعول می گوید (A ۳۵) که کسنوفانس «فقط اصرار داشت که همه‌ی اشیاء یکی هستند و این خدا، و متناهی و عقلانی و بی‌تغییر است». روشن است که منبع اینها یکی است که در آن یکی گرفتن خدا با جهان از سوی کسنوفانس بیان شده است.

که تئودورت درباره‌ی همان چیزی سخن می‌گوید که دیگران: او تا این اندازه مطمئن است که کسنوفانس خدا را با جهان یکی می‌گیرد، و برایش مهم نیست که کدام اصطلاح و کلمه را به کار برد.

از این فقرات دو نکته برمی‌آید: خدای کسنوفانس کروی است، و خدای او با جهان یکی است. بیایید این دو نکته را یک به یک بررسی کنیم. با توجه به اینگونه هماهنگی عجیب مدارک قدیم در باب کرویت، ممکن است فرض کنیم که حتی هر چند در این باب کلمات خود کسنوفانس را در اختیار نداریم، می‌توان آن را پذیرفت. با وجود این، آراء جدید در این باب بسیار متفاوت است.^۱

حضور واژه‌ی «نامتناهی» یا «نامتعین» (آپایرون)^۲ در گزارشات نیز مشکل‌آفرین است. گالن و هیپولیتوس و تئودورت، همه، «کروی» را با صفت «متناهی» آورده‌اند. سیمپلیکیوس نیز پس از نقل این بیان اسکندر که آرخی کسنوفانس متناهی است، اضافه می‌کند که نیکولاس اهل داماسکوس (قرن اول پ. م) گفته است که آرخی کسنوفانس، آپایرون و بی‌حرکت بوده است. آنتیوس (دوم، ۱، ۳، دیلز - کرانتس، ۱۷ ۱۲۸) کسنوفانس را در طبقه‌ی کسانی قرار می‌دهد که به وجود کیهان‌های نامتناهی قایل‌اند، البته لیست وی دقیق نیست و قطعاً

۱. فی‌المثل چند رای اخیر چنین است: «کرویت فراتر از پاره‌های موجود می‌رود و به شدت مشکوک است» (KR، ۱۷۰)؛ «آشکارا از تفسیر B۲۳ تحت نفوذ پارمنیدس ناشی می‌شود» (یگر، TEGP، ۲۱۱، یادداشت ۲۳)؛ «او خدایش را کروی می‌داند» (سنل، *Discovery of Mind*، ۱۴۲). رای‌نهارت نیز کرویت را پذیرفته است.

۲. کاربردهای این واژه را در جلد ۲ فارسی، ۳۵ و بعد، بررسی کرده‌ایم.

اشتباهاتی در آن راه یافته است و فقط براساس دو قسم «کیهان‌های بی‌شمار» یا «کیهان واحد» طبقه‌بندی کرده است، و دیوگنس (نهم، ۱۹) نیز همین عقیده را به وی نسبت می‌دهد (که با توجه به آنچه از وی می‌دانیم بسیار بعید است).^۱ سرانجام یک اپیکوری در محاوره‌ی درباره‌ی ماهیت خدایان (دیلز - کراتس، ۳۴ A)، در بررسی الهیات نخستین برای نشان دادن اشتباه آنها، از نامتناهی بودن خدای کسنوفانس سخن می‌گوید.

عقایدنگاران معمولاً، مستقیم و یا غیر مستقیم، به طرف تئوфраستوس کشیده شده‌اند، اما در مورد کسنوفانس مشکل MXG را داریم، که نویسنده‌اش دلبستگی خاصی به الیایان داشته است و تفسیرهای خویش را پیش‌نهادده است.^۲ خوشبختانه سیمپلیکیوس جمله‌ای را در این باب از خود تئوфраستوس نقل می‌کند (۳۱ A): «تئوфраستوس می‌گوید که فرض کسنوفانس این بود که آرچه واحد است، یا جهان (τὸ πᾶν) واحد است، و نه متناهی است و نه نامتناهی، و نه متحرک است و نه ساکن.» در این جا نیز تئوфраستوس مثل همیشه کمتر از ارسطو گفته است، از این رو ما اینک به ارسطو برمی‌گردیم. ارسطو قطعاً مرجع این گفته نیست که کسنوفانس به جهان نامتناهی یا خدایی نامتناهی معتقد بوده است، نیز، همان‌طور که کوشیدم نشان

۱. باید ابهام کلمات οὐ παραλλακτοῦς δέ («نه زماناً متداخل» هیکث) یا παραλλακτοῦς (اصطلاح رواقی به معنای «دقیقاً مشابه»: نسخ خطی متفاوت است) را نیز به خاطر داشته باشیم.

۲. اینکه منطق مفصلی که او به کسنوفانس نسبت می‌دهد از تئوфраستوس اخذ نشده است، به روشنی از سیمپلیکیوس بر می‌آید: فیزیک، ۲۶/۲۲ و بعد (دیلز - کراتس، ۳۱ A).

دهم، هیچ مدرک محکمی وجود ندارد که ثابت کند این سخن حقیقت است. همه‌ی گزارشات معقول «کروی و متناهی» را دارند، و ما باید آنها را باور کنیم. نه طبقه‌بندی نامعقول آئیوس^۱ و نه ملاحظات تحقیرآمیز گوینده‌ی اپیکوری در محاوره‌ی سیسرون، که بر ضد این منابع هستند معقول نیست، و این دو فقط نیکولاس داماسکوس را کنار می‌گذارند. زیرا او باید موردی از جهان آپایرون در آثار باقی مانده از کسنوفانس را ذکر کرده باشد. کسنوفانس درباره‌ی زمین گفته است که «حد زیرین آن بی‌پایان است» (εἰς ἄπειρον). در این باره پس از این بحث خواهیم کرد، اما من به جرأت می‌گویم که این سخن مستلزم جهان دقیقاً نامتناهی نیست، هر چند وقتی ارسطو، یکباره مفهوم نامتناهی را انتزاع کرد و به دست آورد، ممکن است این مفهوم را به یک یا دو مفسری نسبت دهند که از نظر زمانی و تاریخی بعد از ارسطو هستند.

کسانی که، مانند یگر و کریک، هرگونه مرجعیتی را در باب کرویت خدای کسنوفانس منکرند، هیچ نظریه‌ی بدیلی عرضه نمی‌کنند. آنها به حق تأکید می‌کنند که این خدا جسم دارد، و جسم شکل دارد،^۲ اما می‌گویند که غیر از اینها سخنان کسنوفانس فقط صورت منفی دارد. این سخن آنها رضایت‌بخش نیست. اگر کسنوفانس به طور مثبت بیان کرده باشد که خدا جسم دارد، در این

۱. در این باره رک:

Cornford, «Innumerable Worlds», *CQ*, 1934, 9-10.

۲. به ویژه به این سخن یگر توجه کنید (TEGP, ۴۳): «کسنوفانس هرگز فکر نمی‌کند که خدا شکل نداشته باشد. این مهم است که هر وقت که یونانیان به این موضوع توجه فلسفی کرده‌اند، مسئله شکل (μορφή) خدا مسئله‌ای بوده است که هرگز اهمیتش را از دست نداده است.»

صورت شکل او را نیز احتمالاً نشان داده است. تنها استدلال اقامه شده بر ضد این نکته این است که پارمنیدس وجود واحد خویش را با کُره مقایسه کرده است و مورخین یونان، از زمان افلاطون به این سو، در اثر تمایل به جای دادن کسنوفانس در میان الیایان، شباهت آموزه‌ی او به آموزه‌ی پارمنیدس را پذیرفته‌اند. بنابراین، تحمیل کُره از پارمنیدس به کسنوفانس مشروعیت دارد. اما آیا این نتیجه‌گیری درست است؟ درست است که *MXG*، که شباهت کسنوفانس به الیایان را تا حد نامعقولی افزایش می‌دهد، یکی از منابع کروییت است؛ اما احتمالاً این یکی از شباهت‌هایی است که این همه روایت را ممکن ساخته است.^۱

تا این جا قدیم‌ترین گواهی را بررسی کردیم. ملاحظات ارسطو در

باب خدای واحد کسنوفانس را در زمینه‌ی شان در ص ۶۷ دیدیم.

۱. من قویاً در این باب با دیچگرابر موافقم (*Rh. Mus.* 1938, 27, n. 45). کسانی که ذکر کُره را پارمنیدسی می‌دانند عبارت تیمون فیلسوفی درباره‌ی کسنوفانس را می‌آورند که: *πάντη ἐφελκόμενον μίαν (τό πᾶν) εἰς φύσιν ὁμοίην θεὸν ἐπλάσσει ἴσον ἅ πάντη*. استدلال کرده‌اند که این عبارات در واقع اختلاسی از توصیف واحد در پارمنیدس پاره‌ی ۸/۴۴، *μεσσόθεν ἰσοπαλῆς πάντη*، است و به این ایده منتهی شده است که خدای کسنوفانس کروی است. این استدلال دودوزه‌بازی است. این استدلال منکر آن نیست که پارمنیدس متفکری یونانی است که تا پس از کسنوفانس زنده بوده است. پس چرا این فرض را رد می‌کند که پارمنیدس از متفکر مقدم بر خودش چیزی را گرفته است؟ تیمون، که «مکرر کسنوفانس را ستوده است» (سکستوس: A ۳۵ را ببینید)، اشعار او را بهتر از ما می‌شناسد. در هر صورت ایده‌ی جهان کروی برای قرن ششم یا اوایل قرن پنجم بسیار شگفت‌آور است. نشانی در دست نیست که کسنوفانس واحد عقلانی محض پارمنیدس را پیش‌بینی کرده باشد، هر چند اصرار او بر وحدت (که خوشبختانه در نقل قول مستقیم باقی مانده است) پیشرفتی نشان می‌دهد که بی‌شک حتی برای اندیشه‌ای متوسط در میان اسلافش انگیزه‌ای فراهم می‌آورد.

ترجمه‌ی جمله‌ی اصلی آن ملاحظات اندکی مشکل است: «او توجهش را بر روی کل آسمان (اورانوس) متمرکز ساخت و گفت که واحد هست، یعنی خدا.»^۱

این جمله تصویری شکوهمند از فیلسوف - شاعر ارایه می‌کند که در محوطه‌ای وسیع و خالی در شبی روشن، تنها ایستاده است و بازوانش را گشوده است و فریاد می‌زند: «واحد هست، و آن خداست»؛ یعنی، نگاه کردن به آسمان‌ها و گفتن اینکه جهان، واحد و الهی است. من معتقدم که کسنوفانس باید چنین کاری انجام داده باشد حتی اگر جمله‌ی ارسطو ضرورتاً متضمن آن نباشد. فعل به کار برده شده، هر چند مرکب از «نگریستن» است، به صورت مجاز درباره‌ی فرایند ذهنی نیز معمولاً به کار می‌رود. ارسطو می‌گوید که کسنوفانس با توجه ثابت به ماهیت جهان به این نتیجه رسید که واحد خدا است. اگر این بیان ارسطو ضرورتاً به این معنا نباشد که کسنوفانس واقعاً جهان را با الوهیت واحد یکسان گرفته است، دست کم این فرض قوی را در ذهن

1. εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἐν εἵναι φησι τὸν θεόν.

(یا اینکه: «... که واحد خداست».) معنای دقیق بعضی از کلمات یونانی مهم است. این درست است که در این جا οὐρανός باید به معنای «جهان» باشد نه به معنای صرف «آسمان». با وجود این، این کلمه تداعی کاملاً متفاوتی با تداعی کلمه τὸ πᾶν (جهان) یا ὁ κόσμος دارد. اورانوس آسمان است، و همچنین می‌تواند خدا باشد، حتی اگر این کلمه را هنگامی به کار بریم که به ویژه آسمانی که جهان را می‌پوشاند و حتی آسمانی که محتوایش را دارد در نظر ما باشد، باز می‌تواند به معنای خدا هم باشد.

ایده‌ی اصلی در ἀποβλέπειν εἰς عدم عنایت به هر چیز دیگر و توجه به موضوعی خاص است، یعنی تمرکز کردن. کاربرد کلاسیک آن به هیچ وجه محدود نیست، برخلاف آنکه هایدل در اینجا آن را به بررسی کردن چیزی به مثابه مدل محدود کرده است.

می‌آفریند که او آن دو را یکسان گرفته است.

باید به خاطر داشته باشیم که، ارسطو کسنوفانس را نخستین کسی می‌داند که واحد را در معنایی دقیق‌تر از معنای ملطیان وضع کرد، اما با وجود این او را متفکری ابتدایی‌تر از پارمنیدس و میلوسوس، نوابغ الیایی، می‌داند که بین واحد مادی و واحد منطقی قادر نبود تمیز دهد و به همین دلیل نتوانست اندیشه‌هایش را روشن‌تر بیان کند. این را که او به نحوی مفهوم وحدت را پیش برد هم می‌توانیم از این‌جا و هم از افلاطون اخذ کنیم، آن‌جا که افلاطون از او یاد می‌کند و می‌گوید که او نقطه‌ی آغاز تفکر از نوع الیایی را به دست داد؛ و ارسطو به ما می‌گوید که پیشرفت در کجا صورت گرفت، یعنی در این فرض که کیهان به وجود نیامده است. او و اخلافش «مانند بعضی از نویسندگان در باب طبیعت نیستند، نویسندگانی که واقعیت را واحد می‌دانند جز این که پیدایش از واحد به مثابه ماده را فرض می‌کنند. آنها به نحو دیگری سخن می‌گویند، زیرا دیگران از آن‌جا که پیدایش جهان را می‌پذیرند، حرکت را اضافه می‌کنند، در صورتی که این مردان می‌گویند جهان بی‌حرکت است» (متافیزیک، ۱۴ b ۹۸۶).^۱

۱. ممکن است عجیب به نظر رسد که در درباره‌ی آسمان (۱۲ b ۲۷۹) ارسطو این‌چنین درباره‌ی جهان سخن گوید: $\gamma\epsilon\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \omicron\upsilon\tau\acute{\iota}\nu$ اما کلمات متافیزیک، آلفای بزرگ: $\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\tau\omicron\nu\iota$ و $\acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\upsilon\tau\epsilon\varsigma\ \acute{\epsilon}\iota\upsilon\nu\acute{\alpha}\iota\ \varphi\omicron\alpha\sigma\iota\nu$ $\mu\acute{\epsilon}\nu\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \pi\rho\omicron\sigma\tau\iota\theta\acute{\epsilon}\alpha\sigma\iota\ \kappa\iota\upsilon\nu\eta\sigma\iota\nu$, $\gamma\epsilon\nu\nu\omega\tilde{\nu}\tau\acute{\epsilon}\varsigma\ \gamma\epsilon\ \tau\omicron\ \pi\acute{\alpha}\nu$, $\omicron\upsilon\tau\omicron\iota$ $\delta\acute{\epsilon}\ \acute{\alpha}\kappa\iota\nu\eta\tau\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\iota\upsilon\nu\acute{\alpha}\iota\ \gamma\omicron\alpha\sigma\iota\nu$ و کسنوفانس در بین $\omicron\upsilon\tau\omicron\iota$ گنجانده شده است. احتمالاً در درباره‌ی آسمان فقط $\varphi\upsilon\sigma\iota\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$ (طبیعت‌شناسان) را در نظر داشته است، که کسنوفانس و الیاییان را به سبب نو بودن تصورات‌شان از میان آنها استثنا کرده است.

رابطه‌ی خدا با جهان

آنها می‌گویند جهان (τὸ πᾶν) بی‌حرکت است؛ و ما این را در کلمات خود کسنوفانس داریم که خدای واحد بی‌حرکت است (پاره‌ی ۲۶). جهان به وجود نیامده است؛ و در کلمات خود او «خدا زاییده نشده است» (پاره‌ی ۱۴). اگر لازم باشد، می‌توان برای نتیجه‌ای که در این جا اجتناب‌ناپذیر شد، تأییدهای اضافی آورد، یعنی این نتیجه که کسنوفانس خدا و جهان را یکی دانسته است و از این رو می‌توان او را وحدت وجودی دانست. اما یکی دو مشکل وجود دارد که پیش از کوشش برای خلاصه کردن این دیدگاه، باید به بررسی آنها پردازیم.

وحدت وجود کسنوفانس را یا به دلایل مختلف یا بی‌هیچ دلیلی انکار کرده‌اند. چرنیس می‌نویسد (ACP، ۲۰۱، یادداشت ۲۲۸): «پاره‌ها دلیلی به دست نمی‌دهند که او خدا و جهان را یکی گرفته است؛

و محتمل است که تصور خدای کروی را برای او از وحدتی استنباط کرده باشند که او به خدا نسبت داده است. این سخن چرنیس متضمن این است که اگر خدا کروی می‌بود، برهانی بر یکی دانستن بود. از سوی دیگر راینهاارت (پارمیندس، ۱۱۶ و بعد) کروییت خدا را می‌پذیرد، ولی یکی گرفتن خدا با جهان را درست براساس همین کروییت خدا انکار می‌کند. او بیان پاره‌ی ۲۸ را ذکر می‌کند و مدعی است که این پاره می‌گوید که زمین (و به طریق اولی جهان) از طرف پایین تا بی‌نهایت می‌رود. این نکته پیش از این ذکر شده است. تعادل مدارک قویاً به نفع جهان متناهی است، و لازم نیست که آپایرون به معنای «نامتناهی» باشد.^۱

مشکل جدی‌تر، حرکت ناپذیری نسبت داده شده به خدا در پاره‌ی ۲۶ است. ایچ. فرانکل می‌نویسد (Dicht. u. Phil. 428): «این اظهار زمانی روشن می‌شود که معلوم شود که در فلسفه‌ی یونان کلمه‌ی

1. Cf. Cornford, *Princ. Sap.* 147, n. 1?

«پاره‌ی ۲۸ را که بیان می‌کند طرف دیگر زمین «به صورت نامعین» (ἐς ἄπειρον) پایین می‌رود، می‌توان با انکار در روی آب بودن آن (تالس) یا در روی هوا بودن آن (آناکسیمنس) یا با انکار اینکه تارتاروس در زیر آن در جریان است، توضیح داد. زمین به سوی پایین فلک گسترش می‌یابد، بی‌آنکه چیزی آن را محدود کند، (Gilbert, *Meteor. Theor.* 280, 671). به عقیده‌ی کسنوفانس خورشید ἐς ἄπειρον «به طور نامعین» و نه «به طور نامحدود» در خط مستقیم حرکت می‌کند؛ خورشید در زمان کوتاهی شعله‌ور می‌شود (تسلر، ۱۷، ۶۶۹). آنچه در جنگ (A ۳۲) به پاره‌ی ۲۸ اضافه شده است یعنی این عبارت:

(τὴν γῆν ἄπειρον εἶναι) καὶ μὴ κατὰ πᾶν μέρος περιέχεσθαι ὑπὸ αἴερος

احتمالاً به این معناست که هوا نمی‌تواند از هر طرف آن را دربر گیرد همان‌طور که زمین شناور آناکسیمنس را دربر می‌گیرد. من این افزایش را تفسیر عقایدنگار می‌دانم.

«حرکت» بر انواع بسیاری از تغییر دلالت می‌کند. از این رو در قلمرو خدا هیچ پدیده‌ی فیزیکی رخ نمی‌دهد؛ فقط وقتی تأثیر او «بی‌زحمت» به جهان ما می‌رسد، به جنبش و پدیده‌ها تبدیل می‌گردد. به گمان کریک (KR، ۱۷۲) بیان ارسطو درباره‌ی کسنوفانس «به روشنی متضمن این است که خدا با جهان یکی دانسته شده است»، اما ارسطو اشتباه می‌کند، زیرا اگر خدا را با جهان، که خود متضمن حرکت است (در پاره‌ی ۲۵) یکی بدانیم، خدا نمی‌تواند بی‌حرکت باشد.

من فکر می‌کنم، پاسخ درست به این مسئله در این بیان فرانکل نهفته است که «در فلسفه‌ی یونان» کلمه‌ی «حرکت» (*kinesis*) انواع متفاوت تغییر را در بر می‌گیرد. ارسطو نیز چنین فکر می‌کند (و احتمالاً یکی از دلایل مبهم بودن کسنوفانس برای ارسطو همین است)، و به طور روشن‌مند حرکت را به حرکت مکانی یا تغییر مکان، و تغییر کیفی و تغییر کمی و کون - و - فساد یا تغییر بین وجود و عدم تقسیم می‌کند. اما اینگونه دقت در اعصار پیش از وی به ندرت یافت می‌شود، و قطعاً در اعصار پیش از پارمنیدس نیز چنین است، که درگیری‌اش با وجود و صیورورت، به همراه این ادله‌اش را که، آنچه نه می‌شود نه تباه می‌گردد، نه رشد می‌یابد نه نقصان، نه در کیفیت و نه در مکان حرکت نمی‌کند، نقطه‌ی عطف تفکر یونانی دانسته‌اند. پیش از این تاریخ، کلمه‌ی *kinesis* اصطلاحی فنی نبود، اما در زمینه‌ی خود و بیشتر در معنای متعارف حرکت مکانی یا آشفستگی به کار می‌رفت.

سیاق عبارت نشان می‌دهد که مقصود کسنوفانس از به کار بردن حرکت در پاره‌ی ۲۶ که «اصلاً حرکت نمی‌کند» این است که خدا «در

همان جا می ماند». نباید درباره‌ی خدا چنین اندیشید که «در زمان‌های متفاوت به جاهای متفاوت می رود» این سازگار است با تصور خدا به عنوان خود جهان و به عنوان موجودی پاینده و زنده.^۱ ارسطو می گوید که خود جهان (یا مجموع اشیاء، τὸ πᾶν) به عقیده‌ی کسنوفانس «بی حرکت» است، اما او ضرورتاً کلمات آخر پاره‌ی ۲۵ را نادیده نمی گیرد، زیرا او کلمه را در معنای پدید نیامدن به کار می برد. همچنین کسنوفانس عقیده داشت که این می تواند جهان باشد، اما او در آن جا به آن اشاره نکرده است. این مطلب در پاره‌ی ۱۴ ظاهر می شود («خدایان زاییده نشده اند»).

نتیجه می گیرم که کیهان برای کسنوفانس حسمی کروی و زنده و آگاه و الهی است و خودش علت حرکات و تغییرات درونی اش می باشد.^۲ او در سنت ایونی بوده است. آناکسیمندر جداً تعلیم می کرد که ماده‌ی جهان زنده و الهی است. اما در حالی که آناکسیمندر به توده‌ی نامعینی از ماده می اندیشید که کیهان از آن و در آن به وجود می آید، کسنوفانس تأکید می کرد که خود کیهان الهی است و از این رو آغاز و

۱. «این انکار تغییر درونی جهان نیست. و احتمالاً به این معناست که، جهان برخلاف جانداران دیگر، که باید در جست و جوی غذای شان حرکت کنند، خوراک لازم ندارد، و جایی که هست باقی می ماند» (کرنفورد، *Princ. Sap*، ۱۴۷).

۲. پاره‌ی ۲۵. من باز با کرنفورد موافقم آن جا که می گوید (همان): «کلمه «نوسان می کند» (κροδαίσει) لازم نیست بیش از «حرکت می کند» معنی دهد». انتخاب این کلمه، چنانکه از این جا و جاهای دیگر از خصومت با هومر برمی آید، بی شک انگیزه‌ای داشته است، و معنای عمومی آن عمدتاً همان معنای κύβερνῶν در آناکسیمندر و دیوگنس آپولونیایی (رک: جلد دوم فارسی، ص ۴۴)، و οἰοκίσει هر اقلیتوس (پاره‌ی ۶۴) است.

انهدام ندارد و جاویدان است. این امر به کیهان در معنایی جدید و مطلق وحدت می‌بخشید که خود کسنوفانس آن را مهم می‌دانست («یک خدا...»)، معنایی که موجب شد او در چشم افلاطون و ارسطو پدر معنوی الیایان تلقی شود، که سهم‌شان در فلسفه حاصل انکار کلی کثرت است. احتمالاً او در «وحدت بخشیدن» به اشیاء بیشتر از این پیش رفت. او، همانگونه که تئوفراستوس دریافته است (بالا، ص ۶۳) تنها، یا حتی، یک فیلسوف طبیعی یا نخستین نبود، و قطعاً مانند پارمنیدس منطق‌دان نیز نبود. او شاعری بود که کارکرد آموزشی شعر را جدی گرفت. آنچه در او مؤثر افتاد این بود که اگر ماده زنده‌انگاری hylozoism الیایان، یا چیزی شبیه آن، راست باشد، این نشان دهنده‌ی غلط بودن الهیات هومری است؛ و از آن‌جا که تعالیم این الهیات اخلاقاً مطلوب نیست، از این رو این امر، اساسی عقلانی برای تعلیمی فراهم می‌آورد که نوع بشر بیشتر بدان محتاج است: باید نشان داده شود که تصور نوع بشر از الوهیت در مجموع فاقد ارزش است.

همه‌ی مخلوقات از خاک زاییده می‌شوند

اشتیاق به اصطلاحات کلامی و اخلاقی قوی‌ترین انگیزه‌ی به وجود آورنده‌ی اشعار کسنوفانس است. من از کسانی نیستم که این شخصیت مهم را به عنوان شاعر دوره‌گردی که شایسته‌ی نام فیلسوف نیست نادیده می‌گیرند: پیش از این به اندازه‌ی کافی دیدیم که می‌توان بی‌ارزش بودن این دیدگاه را نشان داد. با وجود این اهداف او با اهداف آناکسیمندر متفاوت است، و بسیار محتمل است که همین تفاوت موجب فقدان دقت، یا حتی وجود ناسازگاری، در توصیف‌های او از جهان فیزیکی باشد. هنگامی که می‌کوشیم [عقاید] او را درک کنیم، اگر نتوانیم تصویری در مجموع سازگار از عقایدش ارائه کنیم، نباید او را زیاد تحت فشار قرار دهیم، یا نتیجه بگیریم که منابع یا استدلال‌های

برای مثال می‌توان این بیت را در نظر گرفت که (پاره‌ی ۲۷): «همه چیز از خاک به وجود می‌آیند، همه چیز در خاک پایان می‌یابند.» بنا بر فرض اصیل بودن^۱ این پاره، زمینه‌ای که ما را به تفسیر آن راهبر شود، در اختیار نداریم. کلمات به کار رفته در این پاره آنچنان قدیمند که می‌توان کسنوفانس را در طبقه‌ی نخستین وحدت‌گرایان قرار داد، که به سادگی به جای آب یا هوا، خاک را آرچه دانسته است. در اثر هیپوکراتی (بقراطی) موسوم به درباره‌ی طبیعت انسان (چهارم، ۳۲: احتمالاً اوایل قرن چهارم پ.م) پیش از این خواندیم که: «یکی از آنها این وحدت‌جهانی را هوا، دیگری آتش، دیگری آب، دیگری خاک می‌نامد؛» مورد اخیر به سختی می‌تواند بر کسی به جز کسنوفانس صادق آید. در دوره‌ی بعدتر

۱. اصالت این پاره را، که در منابع قدیم‌تر از آئتیوس نیست (و اگر تئوفراستوس منابع قدیم‌تری می‌شناخته است، مثل آئتیوس تفسیر نکرده است)، بارها انکار کرده‌اند، و شاید بیش از همه گیگون انکار کرده است (Heraklit, 45)، هر چند دیچگرابر هنوز در ۱۹۳۸ می‌توانست بنویسد که: «استدلالاتی بر ضد اصالت بیت ۲۷ درست نیستند (Hermes, 1938, 16). دلایلی برای تردید وجود دارد، و من نمی‌خواهم بگویم که این دلایل کاذبند؛ اما نمی‌توان مطمئن شد، و دست کم تمایلاتی برای اصیل فرض کردن آن وجود دارد. آئتیوس در تفسیر این پاره می‌گوید که معنای آن این است که خاک آرچه در معنای ملطی است، و، با توجه به این که بسیاری از عقایدنگاری‌ها در نهایت به ارسطو باز می‌گردند، جالب است بدانیم که اگر این پاره اصیل نیست پس ارسطو چگونه آن را بی‌قید و شرط به کسنوفانس نسبت داده است (متافیزیک، ۹۸۹a۵؛ درباره‌ی نفس، ۴۰۵b۸).

تنها تفسیر یگر در باب این پاره، که البته پاره را رد نمی‌کند، این است که این پاره «چیزی درباره‌ی فلسفه‌ی طبیعی نمی‌گوید» (TEGP، ۲۱۱). اگر یگر می‌گفت که پس این پاره درباره‌ی چه چیزی سخن می‌گوید، کمک بزرگی محسوب می‌شد.

نیز الیمپیودوروس (دیلز - کرانتس، ۳۶ A) نوشته است: «هیچکس به جز از کسنوفانس اهل کولوفون خاک را آرخه ندانسته است.» با این حال، حتی سنت عقایدنگاری، آنچنان که هیپولیتوس و جنگ ارایه می کنند (۳۲ A و ۳۳)، نشان می دهد که قضیه به این سادگی ها هم نیست. در مجموعه ی آرایه ی که (با اندکی کوشش برای سازگاری) آنها به کسنوفانس نسبت می دهند، کلمات «و همه چیز از خاک ناشی می شود» در کنار این اقوال آمده است که، برخلاف تالس و آناکسیندر و آناکسیمنس، کسنوفانس منکر به - وجود - آمدن و از بین رفتن بود، و تأکید می کرد که «کل» نه تنها همواره یکی است، بلکه «همواره همان است» و «از تغییر معاف است». ثودورت، در حالی که از این ناسازگاری ناراحت است، به سادگی می گوید (۳۶ A) که کسنوفانس به هنگام نوشتن این بیت که «همه چیز از خاک به وجود می آید، همه چیز در خاک پایان می یابد» این قولش را فراموش کرده است که «کل» فناپذیر است. سکستوس (ریاضیات، دهم، ۳۱۳)، هر چند او نیز اصل بیت را نقل می کند، فقط اضافه می کند که «به قول بعضی» این بیت به این معناست که خاک به همان معنا «منشأ صیرورت» است که آب برای تالس یا هوا برای آناکسیمنس است.

سابینوس Sabinus، مفسر عصر هادریان^۱، می نویسد (در تفسیر درباره ی طبیعت انسان): «من نمی گویم که انسان در مجموع هواست مانند آناکسیمنس، یا آب است، مانند تالس، یا خاک است مانند کسنوفانس در یکی از شعرهایش.» گالن (۳۶ A را ببینید) این فقره را نقل و اضافه

۱. Hadrian، امپراتور روم، که پس از مرگ تراژان در سال ۱۱۷ م. به جای وی نشست (لغت نامه ی دهخدا) - م.

کرده است که سابینوس به کسنوفانس «شروانه تهمت می زند»، زیرا «او در هیچ جایی نمی تواند چنین سخنی از کسنوفانس پیدا کند... و اگر عقیده‌ی کسنوفانس این بود، تئوфраستوس در تلخیصش از دیدگاه‌های فیلسوفان طبیعی آن را می گفت.»

خود ارسطو، به هنگام بررسی فیلسوفان قدیم‌تر در متافیزیک (۵ a ۹۸۹)، می گوید: «هیچیک از کسانی که وحدت را مطرح کرده‌اند، خاک را عنصر ندانسته است»، و در درباره‌ی نفس گزارش می کند (۸ b ۴۰۵) که همه‌ی عناصر انتخاب شده‌اند به جز خاک. البته او در این اقوال اولاً به ملطیان می اندیشید، و احتمال دارد که کسنوفانس را به این دلیل استثناء کرده باشد، زیرا او کسنوفانس را از ملطیان جدا می دانست. اما دلیل ارسطو برای جدا دانستن کسنوفانس از ملطیان این است که کسنوفانس معتقد بوده است که کیهان ازلی است، و از این رو نمی توانسته است مانند ملطیان به وجود آرخه‌ای عقیده داشته باشد. می دانیم که ارسطو در این عقیده‌اش بر حق است، از این رو بیت مورد بحث باید معنای دیگری داشته باشد، که البته نیز چنین است. اکنون هنگام آن رسیده که دو پاره‌ی دیگر را نیز در بحث وارد کنیم:

پاره‌ی ۲۹: «تمام چیزهایی که زاییده می شوند و رشد می کنند، خاک و آب هستند.»

پاره‌ی ۳۳: «زیرا ما همه از خاک و آب زاییده می شویم.»

این پاره‌ها را چنان نگریسته‌اند که گویا درباره‌ی منشأ، شرحی متفاوت از شرح پاره‌ی ۲۷ ارایه می کنند، به این ترتیب سازگار کردن این پاره‌ها

با پاره‌ی ۲۷ یک وظیفه است. برای مثال، دیچگرابر، در صص ۱۴ و بعد مقاله‌اش در هرمس، پیشنهاد می‌کند که «همه چیز» در پاره‌ی ۲۷ به معنای کیهان به طور کلی در نظر گرفته شود، اما در سطرهای دیگر به معنای اشیاء و مخلوقات فردی درون کیهان است. اینها از خاک و آب زاییده می‌شوند، اما خود آب از خاک مشتق می‌شود، که آرخه‌ی نهایی کیهان است. این عکس تبیینی است که قبلاً فرویدنتال Freudental ارایه کرده بود، او فکر می‌کرد که محتمل است اشیاء دیگر تنها از خاک پدید آیند، اما خود خاک از آب پدید آید: از این رو می‌توان گفت که همه چیز از خاک و آب پدید می‌آیند.

وقتی راه حل‌های این دو متفکر بزرگ یکدیگر را این چنین یکسره باطل می‌کنند، شخص ممکن است شک کند که در طرح این مسئله چیز غلطی وجود دارد. این عقیده که همه‌ی چیزهای زنده در اصل از خاک پدید می‌آیند، بین یونانیان مشترک است. این عقیده، راه حل آنها در غلبه بر مشکل به وجود آمدن حیات برای اولین بار است، یعنی زمانی که حیات نمی‌تواند به شیوه‌ای که الان به وجود می‌آید به وجود بیاید، یعنی از طریق زاد و ولد حیوانات و انسان‌های از قبل موجود. آنها این عقیده را آسان می‌پذیرفتند، زیرا در نظر آنان این عقیده واقعی‌تری مشاهده‌ای بود که بعضی از موجودات کوچک مانند لازوها هنوز به طور خود به خودی به وجود می‌آیند. برای زایش اولین حیوانات و انسان‌ها، خاک باید بارور شود، و ابزار باروری رطوبت است. تغییر شکل خاک بایر و خشک به وسیله‌ی باران یا آبیاری، پدیده‌ی آشکار روزگار آنها بود، و عقل‌گرایان می‌توانستند به آن متوسل شوند. از نظر

کسانی که تبیین‌های دینی یا اسطوره‌ای را ترجیح می‌دهند، خاک شخص است، یعنی الهه‌ی گایا Gaia، مادر بزرگ، که از طریق آمیزش با خدای آسمان، یعنی اورانوس، اثیر، یا ژئوس بارور می‌شود. ژئوس از طریق بارانش پدر انسان‌ها و حیوانات و نیز گیاهان می‌شود، و خاک مادر آنها می‌گردد، خاکی که چون قطرات باروری را دریافت می‌کند، موجودات را می‌زاید.^۱

برای همه‌ی کسانی که به این عقیده قایل‌اند هم درست و هم طبیعی است که بگویند همه چیز از خاک، یعنی مادر مشترک، زاییده می‌شوند، و آنها مکرراً چنین گفته‌اند. اما گفتن این نیز به همان اندازه درست است که آنها از خاک و آب زاییده می‌شوند، زیرا روشن است که خاک هنگامی که خشک باشد حاصل خیز نیست. نه اسطوره پردازان و نه آناکسیمندر و نه هیچیک از فیلسوفان این را باور ندارند. از این رو می‌توان خاک را تنها، یا آب و خاک را با هم، ذکر کرد. لوکرتیوس می‌نویسد (پنجم، ۸۰۵):

نسل‌های نخستین میرندگان از خاک برآمده‌اند.
و علاوه بر آن حرارت و آب نیز در کار بوده‌اند.

اگر شعر لوکرتیوس، مانند شعر کسنوفانس، گم می‌شد و منبعی بیت اول را بدون بیت دوم نقل می‌کرد، بعضی از محققانی که به ظاهر

۱. اورپیدس، پاره‌ی ۸۳۹. این موضوع، به همراه منابعش، در Guthrie, *In the Beginning*, فصول ۱ و ۲، به طور کامل بررسی شده است، در آنجا هم شرح علمی و هم شرح اسطوره‌ای موضوع مورد بحث را آورده‌ام.

الفاظ بیش از حد اهمیت می دهند، براساس کلمات بیت اول استدلال می کردند که مخلوقات فانی تنها از خاک خشک به وجود می آیند، و بنابراین هر ارجاعی به زایش از خاک و آب باید بر چیز متفاوتی دلالت داشته باشد.

پس می توان نتیجه گرفت که هر سه بیت چیز واحدی را توصیف می کنند، یعنی منشأ آلی حیات از خاک را، که برای پدید آمدن آن باید مرطوب گردد. آرخی کیهان در این جا مطرح نیست زیرا، کیهان چون جاویدان است، آرخی ندارد. می توانیم اطمینان داشته باشیم که کسنوفانس در توجیه منشأ حیات بیشتر از عقل گرایان پیروی کرده است تا قایلان به چند خدایی، و به واقع به نظر می رسد که انگیزه‌ی او هنوز همان باشد: بی اعتبار کردن هومر به هر طریق ممکن. او به سختی می توانست پاره‌ی ۳۳ را بنویسد بدون آنکه به نفرین مینایوس در حق مردم آخایی که شجاعتِ پاسخ دادن به هم‌آوردخواهی هکتور را نداشتند، فکر کند (ایلیاد، هفتم، ۹۹): «همه‌ی شما خاک و آب شوید!» به نظر می رسد کسنوفانس می گوید: «این درست آن چیزی است که ما همه هستیم.»^۱

۱. در ورای این تک جمله‌ی هومر ممکن است در اصل این عقیده‌ی هومر، که اسطوره‌ی پرومتیوس و دیگران تصویر کرده‌اند، وجود داشته باشد که انسان‌ها به واقع از این دو جوهر ساخته شده‌اند. اما من در آگاهی شاعر از این مطلب شک می کنم. کلمات بعدی چنین هستند: «هر یک از شما در این جا همچون مترسک (بی جان، ὄκνητοι) و شرم‌آور و بی فایده بنشینید.» به نظر می رسد که عبارت می خواهد از هر چیز به عنوان امری بی جان یاد می کند، و بیش از این معنی نمی دهد که «خوب است که شما سنگ و صخره شوید.»

تناوب دوره‌های خشک و تر

به قول عقایدنگاران (ذکری از این نکته در پاره‌ها نیست) کسنوفانس عقیده داشت که زمین به تناوب در معرض تجاوز خشکی به دریا و دریا به خشکی است. مدارک چنین‌اند:

(آ) جنگ، چهارم (A ۳۲): «او همچنین می‌گوید که طی زمان خاک پیوسته پایین می‌آید و به تدریج به درون دریا حرکت می‌کند.»
 (ب) هیپولیتوس، رد، اول، ۱۴، ۶-۴ (A ۳۳): «او گفت که دریا نمک است، زیرا مخلوط‌های بسیاری به درون آن روان‌اند. مترودوروس نمکین بودن آن را با این حقیقت توجیه می‌کند که دریا از خاک عبور می‌کند، اما کسنوفانس فکر می‌کند که آمیزه‌ای از خاک با دریا صورت می‌گیرد و طی زمان خاک به وسیله‌ی عنصر مرطوب حل می‌شود، و در اثبات این مطالب ادعا می‌کند که در وسط خشکی و بر

روی کوه‌ها صدف‌هایی یافت شده‌اند؛^۱ و می‌گویند که در معادن سیراکوز، نقش‌های یک ماهی و جلبک^۲ یافت شده است، و در پاروس نقش برگ غار^۳ را در عمق سنگ یافته‌اند، و در مالتا اشکال مسطح‌همی موجودات دریایی به دست آمده است. او می‌گوید اینها هنگامی شکل گرفته‌اند که همه چیز، مدت‌ها قبل، در گل و لای مانده‌اند و نقش آنها در گل خشک شده است. همه‌ی انسان‌ها، هرگاه زمین به درون دریا کشیده شود و به شکل گل و لای درآید، نابود می‌شوند، سپس نسل جدیدی پدید می‌آید. این اساس همه‌ی جهان‌هاست.»

توصیف فسیل‌های باقی مانده، از انواع متفاوت و در جاهای متفاوت، مؤثر است، و به طور معقول آنها را دلیل این دانسته‌اند که زمانی

۱. کسنوفانس تنها کسی نیست که این را مشاهده کرده است. هرودوت به هنگام سخن گفتن درباره‌ی مصر (دوم، ۱۲) از این موضوع یاد می‌کند. کسانتوس اهل لیدیا (به روایت، استرابو، اول، ۳، ۴، ص ۶۴، ماینکه)، که در اواسط قرن پنجم پ. م فعال بوده است، هم فسیل‌ها را مشاهده کرده است و هم نتیجه گرفته است که خشکی، زمانی دریا بوده است. این نویسنده اندکی پس از کسنوفانس است، اما احتمالاً به سوی دانش متعارفی کشیده شده است که حتی در دسترس آناکسیمندر نیز بوده است.

۲. یا «خوک آبی seal»؟ نسخه‌ی دیلز - کرانتس: $\varphi\omega\kappa\tilde{\omega}\nu$. گومپرتس و کریک و دیگران: $\varphi\upsilon\kappa\tilde{\omega}\nu$. راینهارت پیشنهاد گومپرتس را رد می‌کند.

۳. bay-leaf. وجود فسیل گیاهی در پاروس $\rho\alpha\rho\omicron\varsigma$ را زمانی غیر ممکن می‌دانستند، و گرونوویوس می‌خواست $\delta\acute{\alpha}\varphi\upsilon\eta\varsigma$ را به $\acute{\alpha}\varphi\upsilon\eta\varsigma$ تصحیح کند. دیگران فکر می‌کردند که جای دیگری غیر از جزیره‌ی پاروس در مد نظر بوده است (دیلز - کرانتس، همان‌جا). با وجود این، اکنون روشن شده است که متن اشکال باستان‌شناسانه ندارد (دیلز - کرانتس، براساس ویرایش ۱۹۵۶؛ اف. کاسلا در *Maia*, 1957 ص ۳۲۲-۵؛ کریک، ۱۷۸؛ ام. مارکوویچ در *CP*, 121 (1959).

آنچه را امروز زمین خشک است دریا پوشانده بوده است، و این که سنگ‌های سخت زمانی گل و لای نرم بوده‌اند. همه‌ی اینها، تا این جا، به نظر می‌رسد که بر عقب‌نشینی دریا دلالت می‌کنند، اما هیپولیتوس روشن می‌کند که این فرایند، فرایندی دوری است و به واقع از گزارش او و جنگ، در مجموع باید نتیجه بگیریم که ما در دوره‌ی بعدی هستیم و آب‌ها زمانی روی زمین را پوشانده بوده‌اند. آب‌ها در اوج خودشان چنان جریان می‌یابند که حیات را از بین می‌برند.^۱

اسطوره‌شناسی یونانی با مصیبت‌هایی که همه یا بیشتر نژاد انسانی را نابود می‌کنند، آشنایی دارد. انسان‌ها خواه به وسیله‌ی سیل، مانند داستان دیوکالیون، و خواه به وسیله‌ی گرما، مانند داستان فائتون، نابود می‌شوند، و به تعبیر پولوبیوس، «همان‌طور که از اسناد برمی‌آید، این بلایا قبلاً رخ داده‌اند، و همانگونه که از عقل برمی‌آید بعد از این نیز رخ خواهند داد». در تیمائوس افلاطون، عابد مصری به سولون می‌گوید (B-c ۲۲): «نابودی نوع بشر پیش از این بوده است و پس از این نیز خواهد بود، بسیاری از این نابودی‌ها به وسیله‌ی آتش و آب است، هر چند موارد اندکی نیز ناشی از علل نادر دیگر است». فیلسوفان این داستان‌ها را جدی گرفتند. ارسطو باور کرد که «سیل دیوکالیون» واقعاً رخ داده است، و این نظریه را پرداخت که «درست همان‌گونه که در بین

۱. پاره‌ی ۳۷ از بیان ساده‌ای تشکیل می‌شود: «در بعضی از غارها آب به پایین می‌چکد». این پاره‌ی را به مثابه توضیح خود کسنوفانس در باب تبدیل خاک و آب به یکدیگر دانسته‌اند، که یا به تشکیل استلاکتیت‌ها (تبدیل آب به سنگ) و یا به تراوش و چکه کردن و مرطوب شدن غار (تبدیل خاک به آب) دلالت دارد. شاید این تفسیر درست باشد، اما در غیاب قراین مناسب نمی‌توان مطمئن بود.

فصول سال زمستانی وجود دارد، به همان سان در فواصل ثابتی در دوره‌ی بزرگی از زمان، زمستان بزرگ و بارش فراوان وجود دارد» (کائنات جو، ۳۰ a ۳۵۲)؛ این نظریه آشکارا به نظریه‌ی سال بزرگ (جلد ۳ فارسی، ص ۲۳۱) مربوط است.

در نظریه‌ی پیدایش جهان که آناکسیمندر پرداخته است، زمین از تر بودن شروع می‌کند و به تدریج خشک می‌گردد، به طوری که دریایی که فعلاً وجود دارد نیز پیوسته در حال خشک شدن است (جلد دوم فارسی، ص ۵۲). بسیار محتمل است که کسنوفانس در این جا چیزی مدیون اسلافش باشد، هر چند در این جا تفاوت‌های مهم وجود دارد. آناکسیمندر از منشأ جهان سخن می‌گفت، و، تا آن جا که از اسناد ما برمی‌آید، اثری از بازگشت به تفوق آب در میان نیست.^۱ کسنوفانس در باب منشأ و یا انهدام کیهان سخن نمی‌گوید. فراشد دوری‌ای که او توصیف می‌کند به زمین محدود است، و حتی زمین نیز هرگز منهدم نمی‌شود. ما جزییات را در دست نداریم، اما روشن است که هنگامی که آب به اندازه‌ی کافی پیشروی می‌کند و حیات را از بین می‌برد و زمین را مرطوب می‌سازد، دوباره عقب می‌نشیند و به ظهور زمین خشک و حیات اجازه می‌دهد. او هیچ دلیلی برای اثبات این فراشد ارایه نکرده است، اما این فراشد تکرار تناوب سالانه‌ی تر و خشک در زمستان و تابستان در مقیاس بزرگ تر است.

پیش از این دیدیم که کسنوفانس به تکوین و فساد کیهان عقیده نداشته است. نظریه‌ی بدیل، در زمان او و پیش از آن، این عقیده بود که

۱. KR می‌گوید (ص ۱۷۸) که دریا در اطراف میلتوس عقب می‌نشست، اما در سیسیل آب خشکی را فرا گرفت و تنگه‌ی مسینارا به وجود آورد.

کیهان در زمان خاصی از گونه‌ای هاویه‌ی chaos بی صورت شکل گرفته است، همان‌گونه که هسیود و، بیشتر به صورت عقلانی، ملطیان توصیف کرده‌اند. کیهان یک بار تکوین یافته است، بار دیگر ممکن است فاسد شود و منهدم گردد (به احتمال زیاد، ملطیان و قطعاً اندکی پس از آن اتمیان چنین فکر کرده‌اند) و یا اینکه همیشه وجود داشته باشد، چنانکه فیثاغوریان چنین فکر کرده‌اند (جلد ۳ فارسی، ۲۳۰). عقیده به جاودانگی جهان، خواه جهان تکوین یافته باشد خواه نه، معمولاً با ایده‌ی تکرار دوری تاریخ به وسیله‌ی بلاها همراه است. این دیدگاه، تعلیم فیثاغوریان و خود ارسطو و آشکارا کسنوفانس نیز بوده است. نخستین الگوی دوری مشتمل بر تکرار انهدام و زایش کل کیهان، قدیم‌تر، در قرن پنجم در امپدکلس مطرح شده است. آناکسیمندر نیز احتمالاً به دوباره جذب شدن کیهان در آپیرون و ظهور دوباره از آن قایل بوده است؛ اما اسناد مثبت اندکی در این باره وجود دارد، و این عقیده در اندیشه‌ی او آن جای مرکزی را ندارد، که اندیشه‌ی حلقه‌ی جهان‌ها در الگوی فلسفی - دینی امپدکلس دارد، اندیشه‌ای که برای تکرار دوری ضرورت دارد.

در این جا دیدگاه‌های بدیلِ رایج در قرون ششم و پنجم در باب انهدام پذیری کیهان به طور مختصر ارایه شد^۱، تا اینکه نشان داده شود که چگونه این دیدگاه‌های بدیل ممکن است در قرون بعد به آسانی خلط شوند، در حالی که ایده‌ی «جهان‌های بی شمار» ایده‌ی آشنایی بوده است. جمله‌ی آخر فقره‌ی نقل شده از هیپولیتوس از «همه‌ی کیهان‌ها»

۱. اطلاعات بیشتر در این باره را می‌تواند در کتاب زیر بیابید:

Guthrie, *In the Beginning*, ch. 4.

سخن می‌گوید. البته، این عبارت دست کم در یونانی قدیم فقط به معنای «ترکیب‌های جهان» است، یعنی، «ترتیب و آرایش‌های سطح زمین» (KR، ۱۷۹)، اما من در اینکه اسقف در باب تشکیل جهان‌های جدید سخن می‌گوید چندان شک ندارم. اگر چنین باشد، پس روشن است که او اشتباه می‌کرده است.^۱

ارسطو اصرار دارد که همه‌ی فیلسوفان طبیعی قایل بوده‌اند که جهان آغاز زمانی دارد (درباره‌ی آسمان، ۱۲ b ۲۷۹)، و کسنوفانس باید نخستین کسی باشد که دیدگاهی از آن خودش در باب همواره وجود داشتن جهان را تدوین کرد، و آن را با نظریه‌ی حلقه‌ی سوانح زمینی و تجدید دوره‌ای حیات و فرهنگ انسانی پیوند داد. بر این اساس، شاید این بی‌انصافی ارسطوست که او را از تلخیص‌هایش کنار می‌گذارد. با وجود این، ابیاتی که این مفاهیم در آنها آمده‌اند، به شدت تخیلی هستند و فاقد آن چیزی هستند که ارسطو آنها را به عنوان استدلال فلسفی جدی تشخیص دهد.

۱. کان دیدگاهی مخالف دارد:

Anaximander, 51 f.

نجوم و کائنات جو

عقایدنگاران اطلاعاتی درباره‌ی نظریه‌های نجومی و مربوط به کائنات جو کسنوفانس در اختیار ما گذاشته‌اند که به دلایل چندی اهمیت این اطلاعات از دیدگاه‌هایی که پیش از این درباره‌ی آنها بحث کردیم، کمتر است. زیرا اولاً، اشعار واقعی کسنوفانس هیچیک از این اطلاعات را تأیید نمی‌کند، به نحوی که ارزیابی اعتبارشان دشوار است، و زبان گزارشات نیز همواره اعتماد برانگیز نیستند. آن‌جا که آنتیوس کلمات چندی نقل می‌کند (A ۴۶) استدلال کرده‌اند^۱ که این کلمات با تفسیر خود آنتیوس از آنها متناقض است. علاوه بر آن بسیاری از دیدگاه‌هایی که می‌گویند از ملطیان و دیگران اخذ شده است، بی‌معناست. اگر گزارشات درست باشد، از آنها برمی‌آید که کسنوفانس این موضوعات

۱. ایچ. فرانکل در *Hermes*, 1925, 181، چنین فکر می‌کند، هر چند دیچگرابر (*Rh. Mus.* 1938, 6) متفاوت می‌اندیشد.

را جدی نگرفته است، بلکه احتمالاً عمدتاً به استهزاء تصورات دینی اجرام آسمانی مربوط هستند.

به طور کلی دیدگاه بیان شده این است که همه‌ی اجرام آسمانی، همچنین شهاب‌ها و رنگین کمان‌ها، به واقع ابرهای نورانی (یا «آتشین») هستند. این ابرها از بخارات دریا به حاصل می‌آیند، از این رو همه‌ی این پدیده‌های آسمانی از سطح زمین ناشی می‌شوند و با آن فاصله‌ی چندانی ندارند. دیوگنس می‌گوید (نهم، ۱۹، A۱): «ابرها از تبخیر خورشید تشکیل می‌شوند،^۱ که از آن بلند می‌شوند و اطراف را فرا می‌گیرند.» در این باره می‌توان با فقره‌ی زیر از آنتیوس، سوم، ۴، ۴ (۴۶) A مقایسه کرد:

کسنوفانس می‌گوید که علت اصلی آنچه در نواحی بالا رخ می‌دهد گرمای خورشید است. رطوبت از دریا بلند می‌شود و بخش شیرین به سبب ترکیب ظریفش جدا می‌گردد و در اثر غلیظ شدن، ابرها را تشکیل می‌دهد و به سبب تراکم (تحت‌اللفظی «نمدین شدن») موجب پدید آمدن رگبارها می‌شود و در اثر تبخیر، بادها را به وجود می‌آورد.^۲ زیرا او تصریح می‌کند که: «دریا منشأ آب است.»

1. Sic (τῆς ἀπὸ ἡλίου ἀτμίδος).

گفتن این دشوار است که چرا دیوگنس به جای اینکه بگوید از تبخیر زمین به وسیله‌ی خورشید، گفته است از تبخیر خورشید. هایدل در صدد برآمده است که متن را تغییر دهد؛ رک:

ZN, 665, n. 7.

۲. با διατμίζειν τὰ πνεύματα؛ رک: ارسطو، کائنات جو، ۲۵۳ b ۷ و بعد که ضمن توصیف دیدگاه‌های فیلسوفان قدیم بدون ذکر نام‌شان می‌نویسد: τὸ πρῶτον ὑλρὸν ... ὑπὸ τοῦ ἡλίου ξηραίνόμενον τὸ μὲν διατμίσαν πνεύματα .. ποιεῖν, τὸ δὲ λειφθὲν θάλατταν

ویژگی شایان توجه این فقره ناچیز بودن نقل قول مستقیم در آن است که ظاهر آکل ساختار فقره بر این نقل قول ناچیز مبتنی است.

در باب اهمیت دریا چند بیت از کسنوفانس باقی مانده است، هر چند متأسفانه بخشی از آنها تحریف شده است (پاره‌ی ۳۰). حاشیه‌نویسی این ابیات را در حاشیه‌ی ایلیاد (بیست و یک، ۱۹۶) نقل کرده است که اکثانوس را سرچشمه‌ی همه‌ی آب‌ها - رودخانه‌ها و دریاها و چشمه‌ها و چاه‌ها - ترسیم می‌کند و می‌گوید که دریا نه تنها منشأ رودخانه‌هاست، بلکه همچنین منشأ باران و باد و ابرها نیز هست. این نمی‌تواند چیزی بیش از تکرار ایده‌ی آناکسیمندر و آناکسیمنس باشد (جلد دوم فارسی، صص ۷۷، ۱۱۳)، و به نظر می‌رسد که گام بعدی در آتش دانستن خورشید و ماه و اجرام آسمانی دیگر که از ابر پدید آمده‌اند به ویژه به آناکسیمنس مبتنی باشد. به عقیده‌ی وی، بر اساس گزارش هیپولیتوس (دیلز - کرانتس، ۱۳ A ۷)، هوا «هنگامی که بسیار رقیق شود آتش می‌شود. از سوی دیگر بادها همان هوای متراکم هستند، و از طریق «نمدین شدن» از باد ابر حاصل می‌شود. تداوم فرایند متراکم شدن آب را به وجود می‌آورد...». در کسنوفانس جهت رقیق شدن همین فرایند موجب پدید آمدن باد و ابر و آتش از آب می‌شود. آناکسیمنس هم چنین تعلیم کرد که اجرام آسمانی از زمین پدید می‌آیند، هنگامی که رطوبت برخواسته از آن رقیق می‌شود و آتش می‌گردد (۷ و ۸۶، نقل شده در جلد دوم فارسی، صص ۱۳۷ و بعد).

دیدگاه‌های گزارش شده‌ی کسنوفانس در باب خورشید عبارتند

از اینکه خورشید مجموعه‌ای از «آذرخش» (πυρίδεια): شاید «جرقه» ترجمه‌ی بهتری باشد) های بسیار ریز و در عین حال مجموعه‌ای از ابرهاست. این دو توصیف متناقض نیستند، زیرا هر دو با هم از یک منشأ پدید می‌آیند. چنین است:

(آ) جنگ، چهارم (A ۳۲): «او می‌گوید که خورشید از تعدادی از جرقه‌های کوچک به حاصل آمده است. ... او می‌گوید خورشید و ستارگان از ابرها پدید می‌آیند.»

(ب) هیپولیتوس، رد، اول، ۱۴، ۳ (A ۳۳): «وجود روزانه‌ی خورشید از مجموعه‌ی جرقه‌های کوچک تشکیل می‌شود.»

(ج) آنتیوس، دوم، ۲۰، ۳ (A ۴۰): «کسنوفانس می‌گوید که خورشید از ابرهای گداخته پدید آمده است. تئوфраستوس در فیزیک‌اش نوشته است که بخارات مرطوب جمع می‌شوند و خورشید را گرد می‌آورند.

کسنوفانس، به تبع آناکسیمنس، آشکارا معتقد است که از طریق تداوم فرایند واحدی آب تبخیر می‌شود و ابر می‌گردد و ابر نیز می‌تواند گداخته شود و آتش گردد. این را توضیح نداده‌اند که چرا ابرهای خاصی به صورت آتش‌های بسیار ریزی درمی‌آیند و «گرد هم می‌آیند»^۱ و خورشید را تشکیل می‌دهند. در این تبیین، به نظر می‌رسد که خورشید و ابرها به یکدیگر مبتنی هستند، که، با نظر به این که جهان آغاز ندارد، این وابستگی دو جانبه امری نامعقول نیست. ستارگان نیز همان ترکیب را دارند (A ۳۲). آنها نیز از ابرهای گداخته ساخته شده‌اند، و مانند

۱. ممکن است شبیه جرقه بودن ظاهر ستارگان موجب ریز تصور کردن آتش‌های تشکیل دهنده‌ی خورشید باشد.

خورشید هر روز تجدید می‌شوند: «روز خاموش می‌شوند و شب به سان زغالی نیم سوخته فروزان می‌گردند؛ طلوع و غروب آنها، گداخته شدن و خاموش شدن است» (آنتیوس، دوم، ۱۳، ۱۴، ۳۸ A). ماه نیز ابر «نمدین شده» است؛ نور ماه به وقت محاق خاموش می‌شود.^۱ همان ترکیب در مورد دنباله‌دارها و ستارگان درخشان نیز تأکید شده است: آنها ابرهای گدازان متحرکند و پدیده‌ی معروف به آتش قدیس المو Elmo «ابره‌ای کوچکی است که به سبب حرکتی که دارند سوسو می‌زنند». پرتوافکنی «زمانی رخ می‌دهد که ابرها در اثر حرکت، نورانی می‌گردند».^۲

درباره‌ی رنگین‌کمان، تنها پدیده‌ی زمینی، دو بیت از اشعار خودش را داریم، که آنچه را دیگران درباره‌ی طبیعت ابری این چیزها گفته‌اند تاب می‌آورد (پاره‌ی ۳۲):

آنکه،

مردم او را ایریس می‌نامند نیز ابر است،

ارغوانی و سرخ و زرد به چشم می‌آید.

از آن‌جا که ایریس، علاوه بر رنگین‌کمان بودن، الهه‌ای انسان‌شکل نیز بود، که پیک خدایان دیگر بود، احتمالاً در این‌جا نیز انگیزه‌ی باور

۱. آنتیوس، دوم، ۲۵، ۴، غیره (۴۳ A). واژه‌ی πεπλημένον (نمدین شدن) دوباره آناکسیمنس را به یاد می‌آورد.

۲. A ۴۴، ۳۹، ۴۵ (آنتیوس، سوم، ۲، دوم، ۱۸، ۱، سوم، ۳، ۶).

نداشتن به دین سنتی در کار است.^۱

به کسنوفانس عقاید دیگری در باب اجرام آسمانی نسبت داده‌اند که بسیار عجیبند و به ندرت درک شده‌اند. به جهت نبودن نوشته‌های اصلی، داوری درباره‌ی این عقاید تقریباً غیرممکن است. از آن‌جا که خورشید از ابری تشکیل شده است که هر بامداد از بخار آب برمی‌خیزد و سپس آتش می‌گیرد، و فقط شب از بین می‌رود، پس طبیعی است (همان‌طور که بیش از یک بار در منابع آمده است) که باید خورشیدهای

۱. احتمالاً. اما کلمه‌ی *ἄπῆ* در هومر بیش از یک بار در معنای رنگین‌کمان به کار رفته است بی‌آنکه اشاره‌ای به شخص‌انگاری شده باشد، و قول کسنوفانس در حاشیه‌ای بر ایلید، یازدهم، ۲۷ نقل شده است که در آن این کلمه در واقع به صورت جمع به کار رفته است: مارهای زرین سینه‌بند آگاممنون کمان‌های ایریس را باز می‌نمود. نیز رک: ایلید، هفدهم، ۵۴۷ و ۵۵۱، آن‌جا که گفته می‌شود آتنا مانند رنگین‌کمان ارغوانی که زئوس «رسم می‌کند» از آسمان آمده است (در این‌جا انسان‌انگاری مطرح نیست)، و بلافاصله گفته شده است که آتن جامه‌ی ارغوانی به تن دارد. مانند مورد اکتان به عنوان منشأ همه‌ی آب‌های دیگر، کسنوفانس در موضوعاتی که اولاً به او مربوط نیست چیزهایی را به هومر - که به او به سبب قبح الهیاتش ناسزا می‌گوید - مدیون است.

کسنوفانس در این موضوعات فیزیکی خود را به زحمت نمی‌اندازد. همان‌طور که از منابع مختلف می‌دانیم، آناکسیمنس قطعاً می‌توانسته است تبیین بسیار جالبی درباره‌ی رنگین‌کمان به او تعلیم کند، که یک مورد آن چنین است (دیلز - کرانتس، ۱۸ A ۱۳)، که از طریق پوسیدونیوس به ثئوفراستوس می‌رسد: دیلز، عقایدنگاری ۲۳۱. را ببینید): «آناکسیمنس می‌گوید که رنگین‌کمان هنگامی پدید می‌آید که شعاع‌های خورشید بر آئر (air)، مه، یا ابر؛ آئتئوس *νέφος* می‌نامد و صفت «سیاه» را اضافه می‌کند) متراکم و به هم چسبیده می‌تابند. از این رو بخش قدامی آن سرخ می‌گردد، زیرا نور خورشید آن را فروزان می‌کند و بخش پسین آن تاریک می‌شود زیرا در این بخش رطوبت غالب می‌آید.» این را بی‌تردید می‌توان چنین خلاصه کرد که رنگین‌کمان ابر رنگین شده است، اما تا آن‌جا که معلوم گشته است کسنوفانس توضیحات علی‌را حذف کرده است.

بی‌شمار وجود داشته باشد. ممکن است کسی فرض کند که این خورشیدها توالی زمانی دارند، اما با این فقره چه باید کرد (آئتیوس، دوم، ۲۴، ۹، A ۴۱ a)؟

کسنوفانس می‌گوید که خورشیدها و ماه‌های بسیاری وجود دارند که به نواحی و اقلیم‌ها و افق‌های زمین تعلق دارند،^۱ و در زمان معینی قرص^۲ به بخشی از زمین می‌رود که ما ساکن آن نیستیم، و به این ترتیب گویا در سوراخی می‌رود و کسوف را به وجود می‌آورد. او همچنین می‌گوید که خورشید به طور نامعین^۳ به طرف جلو حرکت می‌کند، اما به علت دوری مسافتش چنین به نظر می‌رسد که حرکت دوری دارد.

در فقره‌ای دیگر (دوم، ۲۴، ۴، A ۴۱) آئتیوس در باب خورشید

۱. علاوه بر ابهام کلی این سخن، اشاره‌ی خلاف روند تاریخ به اقلیم‌ها و افق‌های زمین در این جمله، زمینه‌ای بیشتر برای این تردید به وجود می‌آورد که این جمله شاید گزارش عقیده‌ی کسنوفانس نباشد. اینگونه تقسیمات فقط پس از کشف کرویت زمین امکان دارد، و احتمالاً قبل از اودوکسوس در قرن چهارم کرویت زمین کشف نشده بوده است. رک:

J. O. Thomson, *Hist. of Anc. Geog.* 116:

(κλίματα) «این حقیقت را بیان می‌کند که مکانی به وسیله‌ی خورشید بر طبق «میل» افق آن به سوی محور زمین گرم می‌شود.»

فرانکل فقره را از طریق نزدیکی خورشید و ماه به زمین تبیین می‌کند (Dicht. u. Phil. 431 f.).

۲. احتمالاً قرص خورشیدها، هر چند براساس همه‌ی شواهد، ممکن است قرص ماه‌ها هم باشد.

۳. εἰς ὄπειρον. نه «نامتناهی»، زیرا خورشید هر شب در اثر سوختن نابود می‌شود.

گرفتگی‌ها جمله‌ای از کسنوفانس را آورده است که باید بر غروب روزانه‌ی خورشید دلالت داشته باشد. این جمله نیز مانند فقره‌ی قبل مبهم است، اما برای سراسر کردن آن امید اندکی وجود دارد.^۱ از سوی دیگر، جمله‌ی آخر درباره‌ی حرکت خورشید از این جهت جالب است که سندی است در باب مشاهده و قدرت استدلال براساس پدیده‌ها، تا پذیرفتن ارزش ظاهری آنها: اشیاء یا موجودات در هوا در خط مستقیم حرکت می‌کنند و به نظر می‌رسد که چون دورتر می‌روند پایین می‌آیند. در این جا به خطای حواس اشاره شده است که بعدها آن را پرورد و در پارمنیدس به اوج رسید، آن جا که پارمنیدس مدعی شد حواس هرگز نمی‌توانند نوع بشر را به واقعیت برسانند.

درباره‌ی زمین ابیات زیر از کسنوفانس در دست است:

زیر پاهای خود

۱. «به نظر می‌رسد محتمل است که کثرت خورشیدها و ماه‌ها به سادگی به هر روز تجدید شدن آنها مربوط باشد؛ و این که کسنوفانس کسوف را با توسل به حرکت خورشید به نواحی دیگر زمین تبیین کرده باشد؛ و اینکه دو ایده با یکدیگر خلط شده باشند» (KR، ۱۷۴ و بعد). برای پیشنهادها‌ی بیشتر در باب ابهام این فقره و «پندار و خیال بافی» ممکن است که کسنوفانس از خود نشان می‌دهد به بقیه‌ی این فقره در KR مراجعه کنید.

بی‌معناست گفتن اینکه هنگامی که خورشید به بخشی از زمین که کسی در آن جا ساکن نیست می‌رود بنابراین (καὶ οὐτως) در سوراخی (تحت اللفظی: «در پوچی پا می‌گذارد») فرو می‌رود و از بین می‌رود. تانری که هیث از آن پیروی (Aristarchus, 56) می‌کند به طور مختصر می‌گوید که: «این کاربرد غیر عادی اصل غائیت است» (Pour l'hist. de la sc. hell. 137). احتمالاً (هر چند خودش چنین نمی‌گوید) تانری آن را به این جمله‌ی آنتیوس، دوم، ۳۰، ۸ (A ۴۲) ربط داده است که: «خورشید در تکوین کیهان و موجودات زنده‌ی درون آن سودمند است ولی ماه بی‌فایده است.»

حد بالای زمین را می بینیم
مجاور با هوا، اما حد زیرین
بی کران پایین می رود.

بنابراین بررسی تفسیرهای ارسطو و پیروانش در این جا ضرورت ندارد.
به سازگاری این جمله با جهان کروی پیش از این توجه کردیم،^۱ و تنها
نکته‌ی جالب دیگر این است که این ابیات آشکارا زمین را صاف
توصیف می کنند نه کروی.

۱. بالا، ص ۹۲، یادداشت ارسطو به این فقره اشاره کرده است: درباره‌ی آسمان،
۲۱ a ۲۹۴. در این باره و درباره‌ی عقایدنگاری مربوط رک: دیلز - کراتس،
A ۴۷، ۳۲، ۳۳. سیمپلیکیوس، در حالی که صادقانه اعتراف می کند که ابیات
مربوط را ندیده است، تردید می کند که آیا مقصود کسنوفانس گفتن این بوده
است (آ) که زمین ساکن است زیرا حد زیرین آن تا بی نهایت ادامه دارد و یا این
بوده است (ب) که فضای زیر زمین به طور نامعین گسترده است، و بنابراین، هر
چند به نظر می رسد که زمین ساکن است، بی وقفه به طرف پایین حرکت
می کند. در حالی که این تردید عجیب در ذهن او آمده است، از عبارت خود
کسنوفانس (εἰς ὄπειρον ἰκνεῖται) به هیچ وجه بر نمی آید که زمین ساکن
است.

نظریه‌ی معرفت

جنبه‌ی دیگری از اندیشه‌ی کسنوفانس می‌ماند که خوشبختانه نقل قول‌های مستقیم بر آن دلالت دارند، و این جنبه برای تاریخ فلسفه بیش از ناهنجاری‌های جهان‌شناسی او جالب است. ابیات زیر از قدیم شهرت دارند (پاره‌ی ۳۴):^۱

۱. همه یا بخشی از این ابیات را تا آن‌جا که می‌دانیم سکستوس امپریکیوس چهار بار نقل کرده است (*Adv. Math.* VII, 49 and 110, VIII, 326; *Pyrrh. Hyp.* II, 18)؛ نیز پلوتارک (*Aud. Poet.* 17 E)، گالن، پروکلوس، دیوگنس لائرتیوس، اپیخانیوس، اریگن آنها را نقل کرده‌اند (منابع کامل در Karsten, *Xen. Reliqu.*, 1830, 51). ایچ فرانکل این ابیات را به طور مفصل تحلیل کرده است در *Hermes*, ۱۹۲۵، ۹۲-۱۸۴. متن یونانی داده شده در دیلز - کرانتس چنین است:

καὶ τὸ μὲν οὖν σοφὸς οὐτις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται
 εἰδὼς ὁμοῖ θεῶν τε καὶ ὄσσοι λέγω περὶ πάντων.
 εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών.
 αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

حقیقت قطعی را هیچ انسانی ندیده است، هرگز کسی نخواهد بود که [از تجربه‌ی بی‌واسطه]^۱ درباره‌ی خدایان و درباره‌ی هر آنچه من از آن سخن می‌گویم، حقیقت قطعی را بداند؛^۲ زیرا حتی اگر او در گفتن این که حقیقت چیست کاملاً توفیق یابد،^۳ حتی در این صورت نیز خود او آن را نمی‌داند،^۴ بلکه درباره‌ی هر چیزی رأی وجود دارد.

شکاکان قرن چهارم پ. م و پس از آن، این ابیات را به عنوان پیش‌بینی عقایدشان در باب دست نیافتنی بودن دانش، بسیار ستوده‌اند. سکستوس دو تفسیر رایج را ذکر می‌کند. اول (ریاضیات، هفتم، ۴۹ و بعد)، منظور کسنوفانس این بود که همه چیز درک ناشدنی

۱. درباره‌ی معنای οἶδε رک، Fränkel, *loc. cit.* 186 f., *Dicht. u. Phil.*, 433, n. 14.

۲. از آن جا که ἀμφὶ θεῶν بلافاصله پس از εἰδὼς آمده است، دنباله‌ی مطلب احتمالاً چنین است: καὶ περὶ πάντων ἄσσοι λέγω. البته به لحاظ دستوری εἰδὼς می‌تواند ἄσσοι را مفعول مستقیم بگیرد: «دانستن ... همه‌ی آنچه من درباره‌ی هر چیزی می‌گویم.»

۳. τετελεσμένον، نمونه‌ای از کلمات هومری.

۴. مقابله بین οἶδε و δόκος است: نه دانش، بلکه فقط به نظر رسیدن و رای. این «به نظر رسیدن» ممکن است به حقیقت نزدیک باشد، و ممکن است نباشد. این معنا غیر از آن چیزی است که شکاکان می‌گویند (یعنی: «او نمی‌تواند بداند چه وقت از حقیقت می‌گوید و چه وقت نمی‌گوید»)، بلکه به سادگی به این معناست که هر چند او ممکن است بر حقیقت دست یابد نمی‌تواند با قطعیت مطلق قانع شود، با این حال زمینه‌های خوبی در دست خواهد داشت که باور کند که به حقیقت نزدیک شده است. روایت شکاکان کسنوفانس را پیش‌بینی کننده‌ی قیاس ذووجهین مغالطی مطرح شده در منون افلاطون (D ۸۰) مطرح می‌کند: «چگونه می‌توانی در جست و جوی چیزی برآیی که نمی‌دانی چیست؟ حتی اگر درست بر آن دست گذارید، چگونه خواهید دانست که آنچه یافته‌اید چیزی است که نمی‌دانید؟»

است (πάντα ἀκατόληπτα):^۱ هیچکس حقیقت را نمی‌داند، زیرا حتی اگر کسی بر حسب تصادف بر آن دست یابد، نخواهد دانست که بر آن دست یافته است. ما مانند کسانی هستیم که، در اتاق تاریکی که غیر از طلا انواع دیگر جواهرات در آن وجود دارد به دنبال طلا می‌گردند. دست بعضی بر طلا خواهد خورد، اما خودش به هیچ وجه نخواهد دانست که آن را در دست گرفته است. فیلسوفانی که دنبال حقیقتند نیز چنین‌اند، آن که پرتوی بر حقیقت افکند از موفقیت خود بی‌خبر خواهد بود. ثانیاً (فصل ۱۱۰)، سکستوس از «کسانی که او را متفاوت توضیح داده‌اند» سخن می‌گوید. آنها مدعی‌اند که کسنوفانس هر نوع ادراک (κατόληψιν) و معیاری را از بین نبرده است، بلکه رأی را به عنوان معیار دآوری به جای معرفت نشانده است. امکان خطا را نمی‌توان نادیده گرفت، اما پذیرفتن آنچه محتمل است نیز درست است.

در مورد درستی تفسیر دوم، که تفسیری کمتر شک‌آورانه است، چندان تردیدی وجود ندارد؛ به واقع تفسیر اول بر بدفهمی‌های توسعه یافته‌ای در باب معانی بعضی از کلمات، که در زمان نقل قول، معانی متفاوتی یافته بوده‌اند، مبتنی است.^۲ با وجود این، تفاوت بین آنها یکی

۱. به قول دیوگنس لائرتیوس، نهم، ۲۰؛ این تفسیر به ویژه از آن سوتیون Sotion است.

۲. نگا: H. Fränkel, *Loec. cit.* و شباهت‌های معاصر و قدیم‌تری که او نقل می‌کند: فی المثل εἰδώς در بیت ۲ ارتباط نزدیک با ἴδεν در بیت ۱ دارد، و معنای آن هنوز بیشتر به «دیدن برای خود» نزدیک است تا به «دانستن». این به معنای آگاهی از چیزی برای تجربه‌ی شخصی یا پژوهش شخصی است، که فرانکل از آن نتیجه می‌گیرد که οἶδε در بیت ۴ نمی‌تواند به معنای οἶδεν ὅτι τύχοι ... باشد. همچنین مقصود کسنوفانس از ... τύχοι εἰπών احتمالاً «پیشرفت در گفتن»، بدون تمایل به مطرح کردن مفهوم

از نکات مهم است. مشاهده‌ی کسنوفانس از عقاید عمیقاً متفاوت نوع بشر او را به این نتیجه‌گیری رهنمون شد که هیچیک از آنها نمی‌تواند درست باشد. او به جای آنها چیزی را پیش نهاد که شخصاً احساس می‌کرد که حقیقت است، با وجود این او باید با تواضع و صداقت اعتراف می‌کرد که همانگونه که همه‌ی انسان‌ها در معرض خطایند، او نیز چنین است. او به خدای واحدش، کُلش، ازلی‌اش، بی‌تغییرش، غیر انسان شکل‌گرایانه‌اش عقیده‌ای استوار دارد؛ اما او نمی‌تواند مدعی باشد که به حقیقت کامل و قطعی دست یافته است. او این وضعیت را در تک‌بیتی که پلوتارک نقل می‌کند آورده است: «بگذارید این چیزهای باور شده (یا پنداشته شده) همانند حقیقت در نظر آیند.»^۱

نویسندگان بعدی این اطلاعات را به دست می‌دهند که چهار بیت پاره‌ی ۳۴ نصف اول تقابل را ارایه می‌کند: انسان‌ها فقط حدس می‌زنند، اما خدا حقیقت را می‌داند.^۲ هنگامی که آلکمایون همین تمایز را بین حدس انسانی و قطعیت الهی مطرح کرد (پاره‌ی ۱، بالا، ص ۱۶) کلمات او را گاهی به تمایز موضوعات این دو تفسیر کردند. در متن احتمالاً تحریف شده، قطعاً به نظر می‌رسد که به دو طبقه از چیزها اشاره

تصادف، است.

۱. پاره‌ی ۳۴. وجه $\delta\epsilon\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\sigma\theta\omega$ از ویلاموویچ است: $\delta\epsilon\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\sigma\theta\omega$ پلوتارک، $\delta\epsilon\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\sigma\tau\omega$ کارستن. شاید در این بیت عمداً هسیود را در نظر داشته است، که در وی $\acute{\epsilon}\tau\acute{\upsilon}\mu\omicron\iota\sigma\iota\nu$ $\acute{\omicron}\mu\omicron\iota\acute{\alpha}$ به واقع $\psi\epsilon\upsilon\delta\acute{\epsilon}\alpha$ است (پیدایش خدایان، ۲۷). پلوتارک آن را برای ترغیب و تشویق گوینده‌ی کم‌رو به کار برده است.

2.(a) Arius Did. *ap.* Stob. *Ecl.* II, I, 17 (DK, A 24);

(b) Varro *ap.* Aug. *Civ. Dei*, VII, 17.

تقسیم دو بخشی‌ای که فرانکل در مورد این فقره مطرح می‌کند (همان، ۱۸۹۰) اصیل نیست.

شده است: «فانی» و «نا آشکار»، و فرانکل در این باب فرض می کند که آکمایون از کسنوفانس استفاده کرده است. با وجود این از پاره‌ی ۳۴ بر نمی آید که دسته‌ای از اشیاء برای انسان‌ها آشکارند و دسته‌ای دیگر چنانند که انسان‌ها درباره‌ی آنها فقط می توانند حدس بزنند؛ او آشکارا قلمرو «به نظر رسیدن» را به «خدا و هر آنچه من درباره‌ی آن سخن می گویم» توسعه می دهد. درست است که سکستوس در تفسیر این پاره تمایز را مطرح می کند،^۱ اما این تمایز برای شک‌آورانی که کسنوفانس را پذیرفته‌اند آشناست، و شهادت وی در این باره وزنی ندارد. شاید قوی‌ترین مدرک برله این تقسیم بین موضوعات دانش الهی و انسانی این بیت است (پاره‌ی ۳۶) که: «چیزهای بسیاری برای دیدگاه فانی آشکار هستند.»^۲ هر چند زمینه مفقود است، طبیعی است که محتوای این پاره را در تقابل با چیزهای دیگری بدانیم که میرندگان از آنها تجربه‌ای ندارند. این پاره را شاهده‌ی دانسته‌اند بر این که کسنوفانس بین تجربه‌ی حسی مستقیم، که قطعیت‌آور است، و دیگر موضوعات که درباره‌ی آنها جز خدا کسی قطع ندارد تمیز داده است. این تمیز شامل خود الهیات هم می شود، و شاید شامل همه‌ی (با نظر به «هر آنچه من از آن سخن می گویم») تفکرات نظری و استنتاج‌ها نیز می شود؛ فی‌المثل،

۱. هر چند فرانکل آن را در این زمینه ذکر نکرده است. نگا: *Math. VII, 51*. به طریق مشابه او در *VII, ۳۲۵* و بعد او *τὸ πρόδηλον* را در مقابل *τὸ ἄδηλον* قرار می دهد. دیچگرابر (*Rh. Mus. 1938, 20*) رای‌ی مخالف آنچه در این جا مطرح شد اتخاذ کرده است.

۲. در باب *εἰσορᾶσθαι* به عنوان دربرگیرنده‌ی همه‌ی قلمروهای تجربه و پژوهش شخصی نگا: *Fränkel, loc. cit. 186*.

شخص ممکن است فرض کند که حضور فسیل‌های خاصی در بعضی از مکان‌ها چیزی «شناخته شده» است، اما نظریه‌ی دوران‌های خشک و تر که اساس تفکرات خود کسنوفانس است برای انسان‌ها فقط عقیده و پندار محسوب می‌شود.

با وجود این، برخلاف عقیده‌ی فرانکل، نمی‌توان گفت که کسنوفانس دو قلمرو مطلق و زمینی را «به طور روشن و اساسی از یکدیگر جدا کرده است»، و نیز نمی‌توان گفت که او داده‌های تجربی را قطعی و معتبر و جامع تلقی کرده است.^۱ اگر آنچه را او درباره‌ی مسیر خورشید گفته است درست گزارش کرده باشند، او نخستین کسی است که احتمال فریبنده بودن حس بینایی را پیشنهاد کرده است. توهم بصری که او بدان اشاره می‌کند شبیه پدیده‌ی مشهور شکسته در نظر آمدن چوبِ راست (یا پارو) در آب است که نویسندگان بعدی در انتقاد از اعتبار ادراک حسی بسیار به آن متوسل شده‌اند.

اگر همدی شواهد را در نظر بگیریم، اما فقط به پاره‌های واقعی اعتماد کنیم، در این صورت نمی‌توانیم ثابت کنیم که کسنوفانس دو

۱. فرانکل به نفع این مطلب اضافه می‌کند (همان، ۱۹۱) که این نتیجه‌گیری کلامی خود کسنوفانس، که خدا شبیه انسان نیست، براساس زمینه‌های تجربی ناب به حاصل آمده است، یعنی: از مشاهده‌ی شخصی این امر که گروه‌های متفاوت انسان‌ها خدایان متفاوت را تصور می‌کنند. مطمئناً این سخن پیچ و تاب نامحتملی به رشته‌های تفکرات کسنوفانس می‌دهد. برعکس، این حقیقت که افریقاییان به خدایان سیاه و اهل تراکیه به خدایان مرمز عقیده دارند باید او را به این نتیجه‌گیری رهنمون شده باشد که ادراکات بی‌واسطه‌ی فردی یا گروه محدودی از انسان‌ها به احتمال زیاد به خطا منجر می‌شود. به سختی می‌توان گفت که تصور خود کسنوفانس از الوهیت براساسی تجربی مبتنی است، با وجود این دست کم می‌توان گفت که او آن را محتمل‌تر از تصور دیگران می‌داند.

قلمرو در وجود فرض کرده است، که انسان در مورد یکی از این دو می‌تواند دانش قطعی داشته باشد و در مورد دیگری فقط می‌تواند عقیده‌ای کسب کند. او می‌گوید که آدمیان اصلاً نمی‌توانند دانش قطعی داشته باشند: دانشی که برای خدا محفوظ است. آدمیان ممکن است حقیقت را کشف کنند، اما از محدودیت آنهاست که حتی در این صورت نیز بیش از این نمی‌توانند بگویند که «من عقیده دارم که این درست است». این به معنای یکسان محتل بودن همه‌ی عقاید نیست. اینگونه یکجا کنار گذاشتن معیار از مردی بر نمی‌آید که خطاب به هم‌نوعانش می‌گوید: «همه‌ی تصورات شما در باب الوهیت نادرست است؛ الوهیت چنان نیست، چنین است.» ما نباید ارزش ظاهری پدیدارها را بگیریم، بلکه باید تا آنجا که شعورمان اجازه می‌دهد به واقعیتی که در ورای آنهاست نزدیک شویم. و هنگامی که احساس کنیم به آنچه دست کم شبیه حقیقت است نزدیک شده‌ایم، باید عقیده‌ای را که به آن دست یافته‌ایم سفت بگیریم (پاره‌ی ۳۵).

قبلاً شعر متعارفی وجود داشته است که به صورت نیایش در برابر موزها و در جاهای دیگر آمده است و محتوای آن این است که انسان دانشی ندارد مگر اینکه خدایان او را برای وحی کردن به او انتخاب کنند.^۱ اما کسنوفانس فقط شاعر نیست، و حتی می‌توان گفت که این

۱. در بین نیایش‌ها مخصوصاً نگا: هومر، ایلیاد، دوم، ۴۸۵-۶. شاید جالب‌ترین بیان این عقیده و نزدیک‌ترین آنها به کسنوفانس، این سطور تئوگنیس ۲-۱۴۱ است:

ἄνθρωποι δὲ μάταια νομίζομεν εἰδότες οὐδέν. θεοὶ δὲ κατὰ σφέτερον πάντα τελοῦσι νόον.

برای بررسی بیشتر این موضوع نگا: Snell, *Discovery of the Mind*,

تقابل را او در فلسفه آورده است. او همه‌ی خدایان انسان گونه‌ی شاعران را رها می‌کند. خدا شبیه انسان نیست، نه در شکل نه در فکر: او می‌اندیشد و می‌بیند و می‌شنود «کل را»، بدون ابزارهای بدنی مجزا. این سخن محصول تخیلات شاعرانه نیست، بلکه حاصل اندیشه‌های عقلانی است، و تأثیر آن در فیلسوفان بعدی آشکار است. هراکلیتوس می‌گوید (پاره‌ی ۷۸): «انسان فاقد بصیرت است، اما طبیعت الهی واجد بصیرت است». پارمنیدس از «میرندگان» که هیچ نمی‌دانند» (۶، ۴) سخن می‌گوید؛ و هنگامی که او در صدد برمی‌آید که نه تنها «عقاید میرندگان را که در آن هیچ اعتقاد درستی نیست» بلکه همچنین «قلب ثابت حقیقت» را کشف کند، به الهی به عنوان الهام‌گر خویش متوسل می‌شوند. امید کلس، پس از غور در محدودیت‌های حواس و ناپایداری حیات انسان، نتیجه می‌گیرد (۷، ۲): «از این رو انسان این چیزها را نمی‌بیند و نمی‌شنود، و فکر آنها را تحصیل نمی‌کند.» دموکریتوس اندکی بعد از او در قرن پنجم گفت: «ما هیچ چیز را به درستی نمی‌دانیم، زیرا حقیقت در عمق است»، و اکفانتوس فیثاغوری، که احتمالاً تحت تأثیر او بوده است (جلد ۳ فارسی، ۳۰۸) همین مطلب را به این صورت می‌گوید که: ^۱ «کسب دانش راستین در باب چیزهای موجود ناممکن است، بلکه فقط این امکان دارد که آنها را چنان تعریف کنیم که عقیده داریم چنان هستند».

ch. ۷: «دانش انسانی و دانش الهی در میان یونانیان نخستین.» در میان

نثرنویسان، نگا: هرودوت، هفتم، ۲، ۵۰.

۱. دموکریتوس. پاره‌ی ۱۱۷. نیز رک: اکفانتوس پاره‌های ۹-۷، دیلز - کرانتس، ۱، ۵۱.

از ابیات کسنوفانس درباره‌ی شناخت انسانی، و به ویژه از بیت آخر پاره‌ی ۳۴، مطلبی ظاهر می‌شود که نتیجه‌ی عالی رشد اندیشه‌ی یونانی است: اولین مواجهه‌ی روشن‌دانش و پندار، به مثابه دو چیز جدا از یکدیگر. بی‌تردید این تمایز از آغاز در فلسفه به صورت نهفته وجود داشته است. فیلسوفان قدیم‌تر در میلِتوس هنگامی که کوشیدند ظواهرات گوناگون جهان را کنار گذارند و به طبیعت (فوزس) راستین و واحدی که اساس آنهاست دست یابند، به واقع مسیر اندیشه‌های بعدی را تعیین بخشیدند؛ و در نتیجه این امر تا امروز مورد پژوهش فلسفه و علم اروپایی بوده است. اما همین روشن ساختن مضمنات و درک آگاهانه‌ی کوشش فلسفه تا امروز است که گام بعدی به جلو را ممکن می‌سازد. هراکلیتوس، علی‌رغم سرزنش اسلافش (پاره‌ی ۴۰) مدیون آنهاست، اما این امر، بیش از همه راه را برای پارمنیدس گشود، که کل آموزه‌اش بر تمیز بین دانش و عقیده، حقیقت و ظاهر مبتنی است؛ و همین مطلب از طریق پارمنیدس نقش غیر مستقیمی در شکل‌گیری اندیشه‌های خود افلاطون داشته است. افلاطون هنگامی که آغاز سنت الیایان را در کسنوفانس می‌بیند از تصوّر تاریخی خالی نیست، با وجود این نویسندگان کمتر هوشمند بعدی در این باره اغراق کرده‌اند.

دو نقل قول دیگر از اشعار او شواهد مربوط به دیدگاهش در باب دانش بشری را کامل می‌کند. پاره‌ی ۱۸ می‌گوید: «خدایان همه چیز را در آغاز برای انسان‌ها آشکار نمی‌کنند، بلکه آدمیان به مرور زمان، از طریق جست‌وجو، آنها را بهتر می‌یابند.» تأکید بر پژوهش شخصی، و بر نیاز به زمان، این سخن را در ادبیات موجود یونانی نخستین بیان

ایده‌ی پیشرفت در هنرها و علوم می‌گرداند، پیشرفت بر کوشش انسان مبتنی است نه - یا دست کم نه ابتداءً - بر وحی و آشکارسازی الهی. این از ستایش هوش و حافظه‌ی انسان در آنتیگون سوفوکلس (۳۳۲ و بعد) خبر نمی‌دهد. در این جا و در پرومتئوس دریند آئسخولوس موفقیت‌های پیشرونده مفصل توضیح داده شده‌اند. در آئسخولوس گفته می‌شود که پرومتئوس، که نامش به معنای «مآل اندیشی» است، به نوع بشر تعلیم داد و اولین چیزی که به آنها آموخت به کار بستن ذهن‌شان بود.^۱ در آن جا اندیشه‌ی مداخله‌ی الهی ناچیز می‌شود، و می‌توان فرض کرد که آئسخولوس آگاهانه به طرف منابعی کشیده می‌شود که پیشرفت‌های علمی و فنی را فقط به هوش انسان نسبت می‌دهند.^۲ پروتاگوراس این را آشکارا در شرح منشأ و گسترش حیات انسانی مطرح می‌کند، که البته افلاطون این سخنان را در دهان او می‌گذارد. در مورد وجود خدایان، خود پروتاگوراس لاادری است، و از این رو باید نتیجه بگیریم که شرح فوق جوهره‌ی دیدگاه‌های واقعی او را بیان می‌کند.^۳

در یونان کلاسیک دو دیدگاه متعارض درباره‌ی رشد انسان رایج

۱. بیت ۴۴۴.

۲. فی‌المثل، شرح باز تولید شده در دیودوروس، ۱، ۸، که در آن گفته می‌شود که تنها معلم انسان «مصلحت اندیشی» (τὸ συμφέρον) بوده است. این شرح شاید به اندیشه‌ی ماقبل اتمی قرن پنجم باز گردد. (جلد اول فارسی، ص ۱۴۵، یادداشت ۱).

۳. افلاطون، پروتاگوراس، C ۳۲۰ و بعد. درباره‌ی مسئله‌ی اعتبار آن نگاه: Guthrie, *In the Beginning*, 140, n. 8، و برای تحلیل خود گزارش. رک: فصل ۵ همان اثر. پروتاگوراس آن را به شکل یک μῦθος درمی‌آورد که بیشتر گوش دادنی است، اما می‌گوید که آن را به خوبی می‌توان در یک لوگوس تبیین کرد، یعنی: بدون ابزارهای الهی.

بوده است. دیدگاه اول انسان را حاصل تباهی «نسل طلایی» در فاصله‌های دور می‌داند، شاخص این دیدگاه را هسیود به دست داده است (آثار، ۱۰۹ و بعد). آن انسان‌ها خود به خود هم خوب بودند و هم از شرایط زندگی سعادت‌مند برخوردار بودند، زیرا طبیعت همه‌ی ثمراتش را در اختیار آنان گذاشته بود. برطبق دیدگاه دوم، که بیشتر واقع‌گرایانه است، مردمان نخستین نادان و وحشی بودند و در معرض خطر حیوانات وحشی و نیروهای طبیعت دشمن صفت قرار داشتند. به تدریج با فراگیری تجارب، هم از نظر اخلاقی و هم از نظر شرایط زندگی بهبود یافتند، هنرهای ساختن و بافتن و رام کردن حیوانات وحشی و کشاورزی و بالاتر از همه تشکیل اجتماع از برای رفع حاجات متقابل را یکی یکی کشف کردند و در آنها استاد شدند. این شرح کمتر اسطوره‌ای به سرعت در قرن پنجم مقبولیت یافت. علاوه بر مراجعی که پیش از این ذکر شد، ما آن را در اورپیدس و کریتیاس و موسخيون نیز می‌یابیم. علی‌رغم نبود جزئیات، به نظر می‌رسد که پاره‌ی ۱۸ کسنوفانس همان ایده را سربسته مطرح می‌کند، و دلیل خوبی برای نسبت دادن آن به او فراهم می‌آورد.^۱

سرانجام می‌رسیم به پاره‌ی ۳۸: «اگر خدا عسل زرد را خلق نمی‌کرد، انسان‌ها انجیرها را بسیار شیرین می‌یافتند.» این پاره نیز، به نظر می‌رسد که در صدد تأکید بر محدودیت داوری انسان است، اما آشکارا ویژگی نسبی بودن داوری او را نیز در بر دارد: ارزیابی انسان از ادراک حسی خاصی به ادراکات حسی بستگی دارد که قبلاً تجربه

1. Eur. Suppl. 201 ff., Critias fr. 25 DK, Mosch. fr. 6 Nauck

در باب ایده‌ی پیشرفت در یونان کلاسیک نگا: گاتری، همان، فصول ۵ و ۶.

شده‌اند. دوباره در این جا ایده‌ای داریم که فیلسوفان بعدی آن را اخذ کردند و پروردند. هراکلیتوس، که رابطه‌ی اضداد در نظر او بسیار اساسی بود، توجه داد (پاره‌ی ۱۱۱) که ما چیزهایی را که لذت می‌نامیم - سلامتی و سیری و استراحت - فقط در ارتباط با اضداد آنها، یعنی بیماری و گرسنگی و خستگی درک می‌کنیم. پروتاگوراس این ایده را در آن جمله‌ی مشهورش خلاصه کرد که انسان مقیاس همه چیز، و مقیاس بودن و نبودن آنهاست، که مقصودش از این جمله این بود که ادراک حسی هر شخصی برای خودش درست است نه برای دیگران.^۱ زیرا هیچ دو انسانی نمی‌توانند دقیقاً تجربه و احساس یکسانی داشته باشند، این آموزه را می‌توان نتیجه‌ی منطقی بیان کسنوفانس دانست، اما بعید است که خود کسنوفانس آن را استنتاج کرده باشد.

۱. افلاطون، ته‌ته‌توس، A ۱۵۲، کراتولوس A ۳۸۶. من از بحث‌های طولانی در باب این فقره آگاهم، اما دلیلی وجود ندارد که در فهم صحیح افلاطون در باب پروتاگوراس تردید کنیم. همان‌طور که لوئیس کمپل در ویرایش خود از ته‌ته‌توس (ص ۳۷) می‌گوید، تکرار زبان واحد در دو فقره نشان این است که این تبیین، و همچنین سخن اصلی، از آن پروتاگوراس است.

نتیجه گیری

حاصل سخن اینکه، کسنوفانس شاعر دوره گردی نیست که در گذشته برای خودش اندیشه‌هایی داشته است و به غلط فیلسوف تلقی شده است. جدا از جزئیات جهان‌شناسی، که احتمالاً برای او بهانه‌ای برای سرزنش الهیات هومری بوده است، او قطعاً به جلو گام برداشت نه به عقب. خطایی که بعضی از منتقدان قدیم مرتکب شدند عبارت بود از کامل دانستن آموزه‌هایی که چیزی بیش از راهنما نبوده‌اند، آموزه‌هایی که در دست دیگران بار آوردند، اغراق آشکار آن منتقدان به کم ارزش دانستن اصالت هوش کسنوفانس انجامید. با توجه به نطفه‌ای بودن آموزه‌هایش، اهمیت فلسفی کسنوفانس بزرگ است، و تأثیر او بلافاصله احساس شد. او بر ضد انسان گونه‌انگاری در الهیات، استدلال‌های روشنی فراهم آورد. هر چند «الیایی نبود»، اما سنت

ملطیان را در باب مفهوم خشک وحدتی که امکان تکوین جهان را رد می‌کرد کنار گذاشت، خدای واحدی را تعلیم کرد که فقط از طریق عقل کار می‌کند، و رابطه‌ای ضروری بین الوهیت و ازلیت و واقعیت و کرویت برقرار کرد. الیایان و همچنین هراکلیتوس در همه‌ی این موارد بسیار مدیون کسنوفانس هستند، چنانکه در باب تمایز مربوط به دانش و پندار یا عقیده، و ایده‌ی نسبی بودن ادراکات حسی نیز مدیون اویند. ممکن است اندیشه‌ی عمومی به بعضی از این ایده‌ها متمایل بوده باشد، اما کسنوفانس آنها را به صورت فلسفی آورد و توصیه کرد که آنها را جدی بگیرند. تأثیر تصور او در باب پیشرفت تدریجی دانش از مراحل آغازین، از طریق نیروهای کشف و اختراع خود انسان‌ها، را می‌توان در بسیاری از نویسندگان قرن پنجم، هم در فیلسوفان و هم در شاعران، تشخیص داد. خلاصه، فلسفه با او در بیش از یک جهت جریان یافت، و بذره‌های جدیدی کاشت، که ایده‌های پر باری به زودی از آنها به بار آمد.

○ فکرروز در زمینه‌ی فلسفه منتشر کرده است:

۱. آنک انسان، فردریک نیچه، ترجمه‌ی رویا منجم، چاپ سوم، ۱۳۷۵، بها ۴۵۰۰ ریال.
۲. فلسفه‌ی روشنگری، لوسین گلدون، ترجمه‌ی شیوا کاویانی، چاپ دوم، ۱۳۷۵، بها ۴۳۰۰ ریال.
۳. فلاسفه‌ی یونان (از طالس تا ارسطو)، دبلیو. کی. سی گاتری، ترجمه‌ی حسن فتحی، چاپ اول، ۱۳۷۵، بها ۴۵۰۰ ریال.
۴. مقدمه‌ای بر برکلی، جان اتان دنسی، ترجمه‌ی حسن فتحی، چاپ اول، ۱۳۷۵، بها ۶۰۰۰ ریال.
۵. بر ضد روش، پاول فایرابند، ترجمه‌ی مهدی قوام صفری، چاپ اول، ۱۳۷۵، بها ۱۲۰۰۰ ریال.
۶. مردی در تبعید ابدی (بر اساس داستان زندگی ملاصدرای شیرازی)، نادر ابراهیمی، چاپ اول، ۱۳۷۵، بها ۷۰۰۰ ریال.
۷. تاریخ فلسفه‌ی یونان، جلد اول، آغاز. تالس، دبلیو. کی. سی گاتری، مهدی قوام صفری، چاپ اول، ۱۳۷۵، بها ۴۰۰۰ ریال.
۸. تاریخ فلسفه‌ی یونان، جلد دوم، آناکسیمندر. آناکسیمنس، دبلیو. کی. سی گاتری، مهدی قوام صفری، چاپ اول، ۱۳۷۵، بها ۴۳۰۰ ریال.
۹. تاریخ فلسفه‌ی یونان، جلد سوم، فیثاغورس و فیثاغوریان، دبلیو. کی. سی گاتری، مهدی قوام صفری، چاپ اول، ۱۳۷۵، بها ۸۰۰۰ ریال.
۱۰. تاریخ فلسفه‌ی یونان، جلد چهارم، آکمایون، دبلیو. کی. سی گاتری، مهدی قوام صفری، چاپ اول، ۱۳۷۵، بها ۴۰۰۰ ریال.
۱۱. تاریخ فلسفه‌ی یونان، جلد پنجم، هراکلیتوس، دبلیو. کی. سی گاتری، مهدی قوام صفری، چاپ اول، ۱۳۷۵، بها ۴۷۰۰ ریال.
۱۲. تاریخ فلسفه‌ی یونان، جلد دهم، سوفسطاییان (بخش اول)، ویژگی‌های کلی، دبلیو. کی. سی گاتری، حسن فتحی، چاپ اول، ۱۳۷۵، بها ۷۵۰۰ ریال.
۱۳. تاریخ فلسفه‌ی یونان، جلد یازدهم، سوفسطاییان (بخش دوم)، دیدگاه‌های اخلاقی، دبلیو. کی. سی گاتری، حسن فتحی، چاپ اول، ۱۳۷۵، بها ۷۵۰۰ ریال.



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

کسنوفانس کولوفونی فیلسوفی است که بر ضد انسان‌گونه‌انگاری در الهیات، استدلال‌های روشنی را پیشنهاد کرد. او مفهوم خشک و حادت ملطیان را کنار گذاشت و به تعلیم خدای واحدی پرداخت که فقط از طریق عقل کار می‌کند، و بین الوهیت و ازیلیت و واقعیت، رابطه‌ای ضروری برقرار ساخت. او بود که دانش را از پندار تمیز داد و در باب نسبی بودن ادراکات سخن گفت. الیابیان و هراکلیتوس بسیار مدیون کسنوفانس هستند.

