

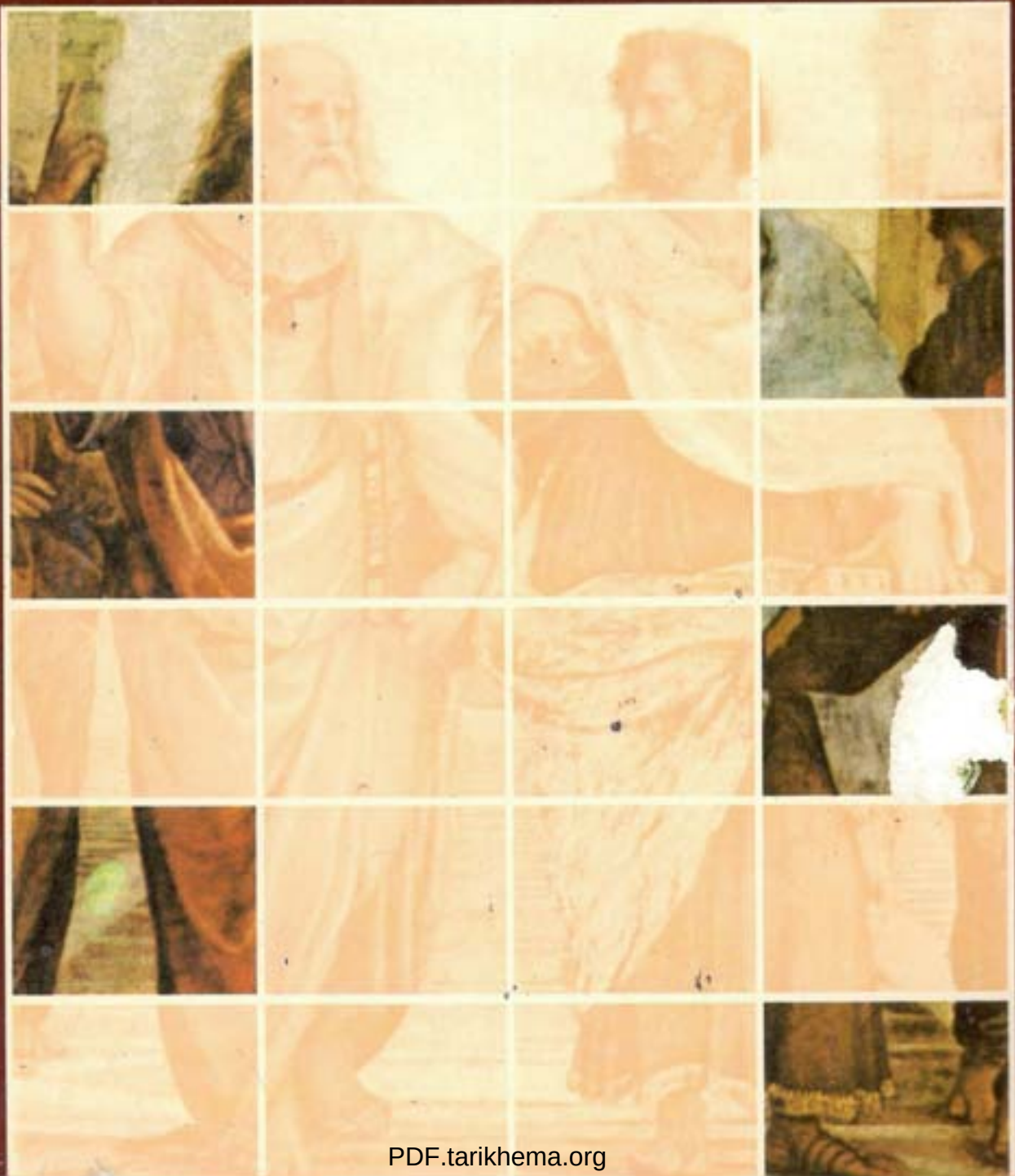
دبلیو. کی. سی. گاتری

تاریخ فلسفہ یونان

(۶)

الیان

مہدی قوام صفری



تاریخ فلسفہ یونان

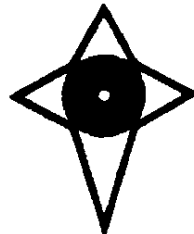
(۶)

الیایان

پارمنیدس . زنون . ملیسوس

دبلیو . کی . سی . گاتری

ترجمہ ی 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.II, pp. Xiii-121



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

تاریخ فلسفه ی یونان

(۶) الیا بیان

دبلیو.کی.سی. گاتری

ترجمه ی مهدی قوام صفری

چاپ اول ۱۳۷۶

چاپ و صحافی: سوره

تیراژ: ۳۳۰۰ نسخه

تلفن پخش ۸۳۷۵۰۵

بها در سراسر کشور ۷۵۰ تومان

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

شابک: ۹۶۴-۵۸۳۸-۶۲-۲ ۹۶۴-۵۸۳۸-۶۲-۲ ISBN: 964-5838-62-2

۷	سخن ناشر
۹	پیش گفتار
۱۵	یادداشتی درباره‌ی منابع
۱۹	لیست اختصارات

۲۳-۱۶۸ الیایان / پارمنیدس

۱. تاریخ و زندگی / ۲۵ □
۲. نوشته‌ها / ۳۱ □
۳. مسئله‌ی اصلی / ۳۳ □
۴. درآمد / ۳۷ □
۵. دو راه پژوهش: یکی درست، دیگری غیر ممکن / ۵۱ □
۶. راه درست و غلط / ۶۳ □
۷. تنها راه راستین: نشان‌های «آنچه هست» / ۷۳ □
۸. راه غلط آنچه به نظر می‌رند گان می‌رسد / ۱۳ □
۹. نظریه‌ی پیدایش جهان و جهان‌شناسی / ۱۲۷ □
۱۰. نظریه‌ی معرفت: نفس / ۱۴۵ □
۱۱. وجود و ظاهر / ۱۵۳ □
- ضمیمه: اضداد در پارمنیدس / ۱۶۳ □

الیا بیان / زنون

۱۶۹-۲۱۸

۱. تاریخ و زندگی / ۱۷۱ □
۲. نوشته‌ها و روش / ۱۷۳ □
۳. تاریخ تفسیر / ۱۷۹ □
۴. هدف کلی / ۱۸۷ □
۵. کثرت (لی، فصول اول و دوم) / ۱۹۱ □
۶. حرکت: پارادکس‌ها (لی، ۳۶-۱۷) / ۱۹۷ □
۷. مکان (لی، ۱۶-۱۳) / ۲۰۷ □
۸. احساس: دانه‌ی ارزن (لی، ۳۷ و ۳۸) / ۲۰۹ □
۹. زنون و پارمنیدس / ۲۱۱ □
۱۰. نتیجه‌گیری / ۲۱۷ □

الیا بیان / ملیسوس

۲۱۹-۲۵۳

۱. بحث مقدماتی / ۲۲۱ □
۲. ماهیت و واقعیت / ۲۲۵ □
۳. ارتباط با فیلسوفان دیگر / ۲۴۷ □

۲۵۵

ایونیان و الیا بیان: طلوع و افول وحدت‌گرایی

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

پیش‌گفتار

برای عنوان این جلد^۱، به جای «فلسوفان پیش از سقراطی»، «سُنّت پیش از سقراطی» را انتخاب کرده‌ایم، تا به این حقیقت اعتراف کنیم که همه‌ی کسانی که در این جلد مطرح شده‌اند در معنای دقیق کلمه پیش از سقراطی نیستند. (در فصل ۶ به این مطلب خواهیم پرداخت.) در این جلد نیز همان خط یا تبار فیلسوفانی را دنبال خواهیم کرد که به همان مسایل علاقه داشته‌اند و توانستند براساس زمینه‌ی مشترکی در مبارزات عقلانی شرکت کنند، و هر یک از آنها کوشید که دیدگاه‌های دیگران درباره‌ی این مسایل را تصحیح یا اصلاح کند. بسیاری از این فیلسوفان را در قدیم به عنوان فیلسوفان فیزیکی یا طبیعی می‌شناختند، و من در نظر داشتم که از این توصیف در عنوان کتاب استفاده کنم؛ اما فلسفه‌ی طبیعی به سختی می‌تواند راه حقیقت پارمنیدس و پارادکس‌های زنون را در خود بگنجاند، و

۱. مقصود، جلد دوم متن انگلیسی است، که در ترجمه‌ی فارسی در چهار مجلد (۹، ۸، ۷، ۶) منتشر خواهد شد - م.

علاقه مشترک آنها را به خوبی می توان به عنوان پژوهشی درباره‌ی ماهیت واقعیت و رابطه‌ی آن با پدیده‌های محسوس توصیف کرد. پژوهش آنها شامل انسان هم می شود، اما هم فردیت انسان و هم جنبه‌های اجتماعی اش بیشتر به عنوان پیوستی بر نظریه‌های تکاملی مربوط به پیدایش کیهان مطرح است. تا آن جا که اصطلاحات جدید را می توان اطلاق کرد، باید گفت آنها بیشتر با جنبه‌های فیزیکی و اجتماعی انسان شناسی سروکار داشتند تا با اخلاق و سیاست. در حالی که دیگران انسان را در مرکز مطالعه‌ی خود و جهان او را فقط زمینه‌ی بحث قرار می دهند، و از این طریق شالوده‌های نظریه‌ی اخلاقی و سیاسی اروپایی را پی می ریزند. از آن جا که این دو گونه متفکر هم عصرند، و با آثار و کارهای یکدیگر آشنایی دارند، از این رو در میان شان موانع نفوذ ناپذیر نمی تواند وجود داشته باشد، و از این جاست که می بینیم دموکریتوس، که طبیعی دان است، در باب موضوعات اخلاقی و سیاسی نیز مطلب نوشته است، هر چند شارحانش (شاید عاقلانه) بر روی نظریه‌ی اتمی اش در باب جهان واقعی به عنوان موفقیت اساسی او تمرکز کرده اند. از سوی دیگر انسان گراها نیز از نظریه‌های علمی رایج به عنوان اساسی برای تعلیمات شان در باب ماهیت و رفتار انسان استفاده‌ی فراوان برده اند. با وجود این، آنها به طور کلی اهداف کاملاً متفاوتی را دنبال کرده اند، «پیش از سقراطیان» پیشرفت دانش را از برای خود آن جست و جو می کردند، و سوفسطاییان و سقراط به طرق دیگری می کوشیدند زندگی بهتر را کشف و دنبال کنند. درست است که فیلسوفان ایتالیایی، مانند فیثاغوریان، و همچنین امپدکلس، طریقی از زندگی را تعلیم دادند، اما این چیزی بود که فقط از طریق فهمی درباره‌ی جهان به دست می آمد، و ویژگی ذاتاً دینی آن با نگرش شک‌آورانه‌ی سوفسطاییان هیچ وجه مشترکی نداشت. این حقیقت که امپدکلس یکی از سرآمدان سیاست در شهرش بوده است بازتاب اندکی در اشعارش دارد. انسان گرایی را، که در کنار تداوم نظریه‌ی

مابعدالطبیعی و علمی قدیم در قرن پنجم رشد یافت، فعلاً کنار می‌گذاریم، تا در جلد بعد به آن بپردازیم.

از بررسی کنندگان جلد اول هم به سبب توجه‌شان به آن و هم به سبب انتقادهای جدّاً به جا و مناسب‌شان تشکر می‌کنم. یکی از نقدها بر نکته‌ای دست گذاشته است که مرا بسیار به خود مشغول داشته است، یعنی، بر ترتیب گزارش. من ترتیب زمانی فیلسوفان را حفظ کردم، و قبل از گذشتن به دیگری، هر یک از آنها را به عنوان فرد کاملی بررسی کردم. در باب شیوه‌ای که منتقد من و بی‌تردید دیگران، ترجیح می‌دهند مطالب بسیاری گفته‌اند، یعنی شیوه‌ی تقسیم براساس موضوعات، و بررسی جداگانه‌ی هر مسئله یا دسته‌ای از مسایل - مانند فیزیک اشیاء، منشأ حرکت، کیهان‌شناسی، منشأ حیات - که متفکران مطرح کرده‌اند. مشکل این شیوه این است که هیچ کدام از مسایل به واقع جدا نیست. نتیجه‌گیری این مردان در باب ساختار نهایی اشیاء و علت حرکت یا ماهیت نفس دروناً با اظهارات آنها در باب مسایل دیگر ارتباط دارد و از آنها تأثیر پذیرفته است. هر یک از این موضوعات ما را با نظامی کاملاً سازگار با جزییاتش مواجه می‌سازد. آسان است دیدن این که چگونه ایده‌های شخصی درباره‌ی «اصول نخستین» ماده می‌تواند در آنچه او در باب پیدایش جهان و جهان‌شناسی و ستاره‌شناسی می‌گوید مؤثر افتد؛^۱ اما ممکن است بعضی گمان کنند که دست کم بعضی از موضوعات کوچک مانند مغناطیسم یا عقیم بودن قاطران را (که برای فیلسوفان ما یا برای کسانی که آنها را گزارش کرده‌اند جذابیت چندانی نداشته است) می‌شد از تفکرات نظری مابعدالطبیعی یا کیهانی بزرگ جدا کرد، و این شیوه بی‌شک برای کسانی که می‌خواهند به دیدگاه‌های قدیم درباره‌ی این یا آن جنبه از

۱. نقادی که موجب این ملاحظات شده است، یعنی استفان تولمین در کتابش *Architecture of Matter* (p. 296) توجه کرده است که چگونه این امر، حتی امروز نیز درست مثل زمان آغاز شدن دانش واقعیت دارد.

علم طبیعی سریعاً مراجعه کنند و یا مجملی از آن را به دست آورند، دارای امتیازاتی است. با وجود این حتی چنین نیز نیست.

این تنها انگیزه‌ی من نبوده است. باید صادقانه بگویم که من بیشتر به مردم و فیلسوفان علاقه دارم تا به نظریه‌ها و فلسفه. امید می‌برم که این امر به معنای توجه کمتر به تحول ایده‌ها نباشد، اما این به معنای ترجیح دادن ارایه‌ی صاحبان این ایده‌ها به عنوان شخصیت‌های منفرد است، که به عقیده‌ی من، حتی اطلاعات ناقص ما اجازه می‌دهد که آنها را شخصیت‌های منفرد ببینیم. فلسفه‌های آنها حاصل مقابله‌ی خلق و خواست (چنانکه، شاید، همه‌ی فلسفه‌ها چنین است)، و این علایق بشری است که من بیش از هر چیز کوشیده‌ام آن را مطرح کنم. این امر در هیچ کسی بیش از امید کلس به طور واضح ظاهر نشده است، و به همین سبب من در معرفی او در این باره مطلب اندکی گفته‌ام. برای خوانندگانی که علایق‌شان جهت دیگری دارد، فهرست مفصلی از مطالب فراهم آورده‌ام، و همچنین نمایه‌ای ترتیب داده‌ام که برای آسان و سریع یافتن مطالب و موضوعات مجزا کارآیی‌اش از آن بیشتر است که اگر کتاب به شیوه‌ی دیگری نوشته می‌شد داشت. به این دلیل ترجیح دادم که خودم آن نمایه را تهیه و تنظیم کنم، و از این رو مسئولیت هرگونه نقص آن را باید بپذیرم.

ما نمی‌توانیم تفاوت بین فلسفه را آن چنانکه در دوره‌ی مورد بحث مان درک شده بود و، فلسفه را آن چنان که غالباً امروز چنان می‌فهمند، دست کم در کشور خودمان، مکرراً برای خودمان یادآوری کنیم. این کار را می‌توان به کمک دو تعریف جدید و قدیم به طور مختصر انجام داد. تعریف اول در ۱۹۶۰ ارایه شده است: «اکنون مقیاس نسبتاً خوبی در میان فیلسوفان وجود دارد که دانش آنها همان چیزی است که موضوع درجه دوم می‌نامند. فیلسوفان نه دنیا را تغییر می‌دهند و نه آن را توصیف و حتی تبیین می‌کنند. کار آنها فقط بررسی راهی است که بدان راه درباره‌ی جهان سخن می‌گوییم.

می‌گویند، فلسفه درباره‌ی سخن گفتن سخن می‌گوید.» در کنار این عقیده، اظهار نظری مربوط به قرن اول پ.م را بیاوریم: «فلسفه، یعنی تفسیر جهان، چیزی نیست جز پی گرفتن حکمت؛ و حکمت، همانگونه که فیلسوفان باستان تعریف کرده‌اند، از دانش امور الهی و انسانی، و دانش علت‌های به وجود آورنده‌ی این امور تشکیل می‌شود.»^۱

در یادداشت‌ها معمولاً فقط به عنوان کوتاه کتاب‌ها، و تاریخ و صفحه‌ی مقاله‌ها ارجاع داده‌ام. نام کامل کتاب‌ها و عنوان کامل مقاله‌ها را در کتاب‌شناسی می‌توان دید. به مجموعه‌ی شاخص متون یونانی پیش از سقراطیان، که از آن دیلز است و کرانتس آن را دوباره ویرایش کرده است (به اختصار DK؛ نگا: کتاب‌شناسی)، در صفحات آتی بسیار ارجاع داده شده است. در این مجموعه تحت نام هر فیلسوف متون را به دو بخش تقسیم کرده‌اند. اول (A) که بر اظهار نظرها مشتمل است، یعنی شروح مراجع بعدی یونانی در باب زندگی و آموزه‌های فیلسوف، یا تفسیر نوشته‌های او؛ در بخش دوم (B) آنچه به عقیده‌ی ویراستاران نقل و قول‌های اصیل از خود فیلسوف است جمع‌آوری شده است. ما در این کتاب قبل از شماره‌ی فقره‌ی (B)، کلمه‌ی «پاره» را آورده‌ایم، ولی در مورد «A» همان حرف را حفظ کرده‌ایم.

این جلد اصلاحات بسیاری به سر دسموند لی Sir Desmond Lee، آقای اف. ایچ سندباخ F. H. Sandbach، دکتر جی. اس. کریک G. S. Krik، دکتر جی. ای. آر. لوید G. E. R. Lloyd - که در این میان دکتر لوید هم‌ی دست نوشته را خواند - مدیون است. البته من در هر موردی پیشنهادهای آنان را نپذیرفتم، و مسئولیت هر گونه داوری نادرست برعهده‌ی من است؛ نمایه‌ی

1. A. J. Ayer, *Philosophy and Language* (inaugural lecture 1960, reprinted in *Clarity is not Enough*, ed. H. D. Lewis, 1963, p. 403); and Cicero, *De officiis*, 2. 2. 5.

فقرات را آقای جان بومن John Bowman کامل کرده است. ذکر نام محققانی که بارها در موارد مخالفت نامشان را آورده‌ام، و اینها کسانی هستند که عمیقاً به آثارشان مدیونم، اجتناب‌ناپذیر بوده است. امید می‌برم که این سپاسگزاری مرا بپذیرند که ارجاعات مختصر به آثارشان به هیچ وجه نشان دهنده‌ی عمق قدردانی‌ام در باب همه‌ی آنچه از آنها آموخته‌ام نیست. همچنین به هنگام خواندن نمونه‌های چاپی متوجه شدم که در ارجاع به عناوین یا نام خانوادگی نویسندگان زنده ناهماهنگی‌هایی رخ داده است، امیدوارم این اختلاف‌های کاملاً جزئی موجب آزرده‌گی خاطر آنها نشود.

دونینگ کالج

کمبریج

دبلیو. کی. سی. جی

پادداشتی درباره‌ی منابع

در باب کم بودن میراث‌مان از آثار اسیل یونانی در جلد ۱ فارسی (۶۲ و بعد) توضیحاتی آوردم. در مورد پیش از سقراطیان مخصوصاً، به قطعات و تلخیص‌ها و تفسیرهای نویسندگان بعدی وابسته هستیم. مسایل ناشی شده از این امر را همواره تشخیص داده‌اند، و شروح و توضیحات کافی در باب ماهیت منافع در آثار گوناگونی در دسترس است، که از این میان اثر جی. اس. کریک در KR، ۷-۱، بهترین است. (شروح دیگر را می‌توان در اوپروگ-پرشت، ۲۶-۱۰، تسلر، نگرش‌ها *Outlines*، ۸-۴، برنت، *EGP*، ۸-۳۱، یافت.) از این جهت من در صدد ارزیابی کلی این منابع برنیامده‌ام، و به جای آن در مورد منابع مربوط به هر متفکر خاصی اگر مسئله‌ای به نظرم رسیده است مطرح کرده‌ام. (در باب اهمیت کلی ارسطو از این جهت به ویژه صفحات ۱۰۱-۹۹ جلد اول فارسی را ببینید.) اما بعضی از دیدگاه‌ها را باید در این جا از برای معقول ساختن ارجاعات ضروری به «آنتیوس»، «عقاید» و «پلوتارخ. جنگ» یا «استوبائوس، منتخبات» به طور مختصر تکرار کنم.

تئوفراستوس شاگرد ارسطو یک تاریخ عمومی درباره‌ی فلسفه‌ی قدیم، و چند کتاب درباره‌ی بعضی از پیش از سقراطیان به طور خاص نوشت. از این آثار فقط قطعاتی باقی مانده است، هر چند این قطعات بخش بزرگ‌تر کتاب درباره‌ی احساس را شامل هستند. این آثار تئوفراستوس بنیان آنچه را امروز سنت عقایدنگاری می‌دانند تشکیل می‌دهد، سنتی که اشکال گوناگون دارد: «عقاید» بر طبق موضوعات، زندگی‌نامه‌ها، یا گاهی «توالی» (διδασκαλί) ساختگی فیلسوفان به عنوان استاد و شاگرد مرتب شده است.

طبقه‌بندی مواد عقایدنگارانه در کتاب ماندگار هرمان دیلز، عقاید نگاری یونانی *Doxographi Graeci* (برلین، ۱۸۷۹) صورت گرفته است، که همه‌ی پژوهش‌های بعدی در باب پیش از سقراطیان به این کتاب دین بی‌حساب دارند. مجموعه‌ی آثار متفکران نخستین را به عنوان دوکسای δοξαί («عقاید»، از این رو «عقاید نگاری» یا τὰ ὀρέσκοντα (به لاتین *Placita*، عقاید) شناخته‌اند. دو گونه از این مجموعه‌ها یا تلخیص‌ها در دست است، خلاصه *Epitome*، که به غلط به پلوتارخ نسبت داده‌اند، و قطعات فیزیکی *Physical Extracts* (φυσικαὶ ἐκλογαί) که در جنگ *Anthology* یا دسته گل *Florilegium* استوبایوس (جان اهل استوبای، احتمالاً قرن پنجم میلادی) آمده است. از ارجاعی در اسقف مسیحی تئودورت Theodore (نیمه‌ی اول قرن پنجم) برمی‌آید که هر دوی این مجموعه‌ها به آنتیوس برمی‌گردند، و دیل هر دوی آنها را در دو ستون موازی به عنوان عقاید آنتیوس چاپ کرده است. خود آنتیوس، که به جز در این مورد ناشناخته است، احتمالاً به قرن دوم میلادی متعلق است.

بین تئوفراستوس و آنتیوس یک تلخیص رواقی متعلق به حداکثر قرن اول پ. م وجود دارد، که در گزارش‌های عقایدنگارانه‌ی وارو Varro و میسرون می‌توان آن را شناسایی کرد، و دیلز آن را عقاید باستانیان *vetusta Placita* نامیده است.

عقایدنگاری‌های موجود در ردّ بر همدی الحادها *Refutation of all*
Iheresies ی هیپولیتوس و جُنْگ‌ها *Stromateis* («مجموعه مطالب
 گوناگون») ی پلوتارخ دروغین در یوسیبیوس Eusebius حفظ شده‌اند، که
 مستقل از آنتیوس به نظر می‌رسد.

کتاب زندگی‌های فیلسوفان *Lives of Philosophers* اثر دیوگنس
 لائرتیوس (احتمالاً قرن سوم میلادی) به طور کامل موجود است، و موادی از
 منابع گوناگون هلنیستی را که ارزش یکسان ندارند در خود گنجانده است.
 خلاصه، اطلاعات ما درباره‌ی فیلسوفان پیش از سقراط پیش از همه
 اول بر منتخبات یا نقل قول‌هایی از آثار آنها مبتنی است که به صورت از یک
 جمله‌ی مختصر در مورد آناکسیمندر (و شاید از آناکسیمنس این هم نمانده
 است) تا تقریباً کل راه حقیقت پارمنیدس باقی مانده‌اند. دوم، ما گاهی در
 افلاطون یاد و بحثی درباره‌ی اندیشه‌ی پیش از سقراطی داریم، و گزارش و
 انتقاد منظم‌تری نیز در ارسطو وجود دارد. سرانجام اطلاعات مابعد
 ارسطویی‌ای وجود دارد که (به جز چند استثناء که به هنگام بحث درباره‌ی
 منابع هریک از فیلسوفان یاد خواهد شد) به خلاصه‌های مختصر، و گاهی
 تحریف شده‌ی اثر تنوفراستوس مبتنی است، و این تحریف‌ها چنانند که
 مورد پذیرش اندیشه‌ی رواقی باشند. دیدن ذهن یونان باستان در درون این
 لفافه‌ها نخستین وظیفه‌ی محقق پیش از سقراطیان است. این که آیا این کار
 ارزش دارد یا نه، چیزی است که هیچکس بهتر از هرمان دیلز^۱ حق پاسخ
 دادن ندارد، که در اواخر حیاتش، در سخنرانی که پس از مرگش منتشر شد،
 اظهار داشت: «من از اینکه بهترین بخش نیروهایم را فقط پیش از سقراطیان
 کرده‌ام، خودم را خوش اقبال می‌دانم.»

1. «Ich schätze mich glücklich, dass es mir vergönnt war, den
 bestn Teil meiner kraft den Vorsokratiken widmen zu
 können» (*Neue Jahrbh. f. d. Klass. Altertum*, 1932, 75).

برای جزییات مربوط به منابع، خواننده را به شرح پیش گفته‌ی کریک
ارجاع می‌دهم. علاوه بر آن، ارزیابی اثر تاریخی تئوفراستوس، که او را
منصف‌تر از گزارشات قدیم‌تر نشان می‌دهد، در سی. ایچ کان، آناکسیمندر
Anaximander، ۱۷-۲۴، یافت می‌شود.

لیست اختصارات

به طور کلی عناوین آثار ذکر شده در متن را چندان مختصر نکرده‌ام که مشکلی ایجاد کند؛ با این حال، نام بعضی از مجلات و کتب بسیار تکرار شده است، که به شرح زیر به آنها ارجاع داده‌ام.

مجلات

<i>AJA</i>	<i>American Journal of Archaeology.</i>	مجله‌ی امریکایی باستان‌شناسی.
<i>AJP</i>	<i>American Journal of Philology.</i>	مجله‌ی امریکایی لغت‌شناسی.
<i>CP</i>	<i>Classical Philology.</i>	لغت‌شناسی کلاسیک.
<i>CQ</i>	<i>Classical Quarterly.</i>	فصل‌نامه‌ی کلاسیک.
<i>CR</i>	<i>Classical Review.</i>	بررسی کلاسیک.

HSCP	<i>Harvard Studies in Classical Philology.</i> مطالعات هاروارد در لغت‌شناسی کلاسیک.
JHS	<i>Journal of Hellenic Studies.</i> مجله‌ی مطالعات هلنی.
PQ	<i>Philosophical Quarterly.</i> فصل‌نامه‌ی فلسفی.
REG	<i>Revue des Études Grecques.</i> مجله‌ی مطالعات یونانی.
TAPA	<i>Transactions of the American Philological Association.</i> نشریه‌ی ارتباطات لغت‌شناسانه‌ی امریکایی.

آثار دیگر

ACP	H. Cherniss, <i>Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy.</i> ایچ. چرنیس، انتقاد ارسطو از فلسفه‌ی پیش از سقراطی.
CAH	<i>Cambridge Ancient History.</i> تاریخ باستان کمبریج.
DK	Diels-Kranz, <i>Fragmente der Vorsokratiker.</i> دیلز - کرانتس، پاره‌های پیش از سقراطیان.
EGP	J. Burnet, <i>Early Greek Philosophy.</i> جی. برنت، فلسفه‌ی یونان باستان.
HCF	G. S. Krik, <i>Heraclitus: the Cosmic Fragments.</i> جی. اس. کریک، هراکلیتوس: پاره‌های جهانی.
KR	G. S. Krik and J. E. Raven, <i>The Presocratic Philosopher.</i> جی. اس. کریک و جی. ای. راون، فیلسوفان پیش از سقراطی.
LSJ	Liddell - Scott - Jones, <i>A Greek - English</i>

- Lexicon*, 9th ed.
 لایدل - اسکات - جونز، فرهنگ لغت یونانی - انگلیسی، ویرایش نهم.
- OCD** *Oxford Classical Dictionary*.
 فرهنگ کلاسیک اکسفورد.
- RE** *Realencyclopädie des klassischen Altertums*, ed. Wissowa, Kroll et al.
 دانشنامه‌ی روزگار باستان، ویرایش ویسوا و کرول و دیگران.
- TEGP** W. Jaeger, *Theology of Early Greek Philosophers*.
 دبلیو. یگر، الهیات نخستین فیلسوفان یونان.
- ZN** E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, ed. W. Nestle.
 ای. تسلر، فلسفه‌ی یونانی، ویرایش: دبلیو. نستله.

الیا بیان: پارمنیدس

۱. تاریخ و زندگی

نام پارمنیدس فلسفه‌ی پیش از سقراطی را به دو نیمه تقسیم کرده است. نیروهای استثنایی او در استدلال، تأملات نظری در باب منشأ و ساختار جهان را متوقف ساخت، و موجب شد که اندیشه‌ی نظری در خطوط متفاوتی از نو آغاز شود. در نتیجه تشخیص موقعیت زمانی او نسبت به فیلسوفان دیگر آسان‌تر است. خواه او مستقیماً به هراکلیتوس حمله کرده باشد خواه نه،^۱ آشنایی او با هراکلیتوس باور نکردنی است زیرا او هراکلیتوس را به همراه کسنوفانس و دیگران معرفی نکرده است. حتی اگر شناختن الیبیان از سوی افسوسیان شاهد مطمئنی در باب تاریخ نباشد، به لحاظ فلسفی هراکلیتوس را باید به دوره‌ی ماقبل پارمنیدسی بدانیم، در صورتی که امپدکلس و آناکساگوراس و لئوکیپوس و دموکریتوس، همه قطعاً مابعد پارمنیدسی‌اند.

تاریخ تقریبی او را، افلاطون به هنگام توصیف ملاقات او با سقراط، در

۱. نگا، جلد ۵ فارسی، ۴۰۸، یادداشت ۲، و صص ۸۴ و بعد در پایین.

پارمنیدس به دست داده است (۱۲۷ a-c):

زنون و پارمنیدس یک بار برای شرکت در جشن بزرگ پان آتنایا Great Panathenaea به آتن آمدند. پارمنیدس سالخورده بود، در حدود شصت و پنج ساله، با موهایی کاملاً سفید، و ظاهری مشخص، و زنون نزدیکی‌های چهل بود... سقراط در این زمان بسیار جوان بود.

از این فقره برمی‌آید که پارمنیدس چهل سال، یا اندکی بیشتر، از سقراط مسن‌تر بوده است، زیرا افلاطون به سختی می‌تواند سقراط را «بسیار جوان» توصیف کند مگر اینکه سن او زیر بیست و پنج باشد. از آن‌جا که سقراط در ۴۷۰/۶۹ متولد شده است، پس پارمنیدس تقریباً در سال‌های ۵۱۵-۱۰ متولد شده است.

این درست است که، دیوگنس لائرتیوس (۹، ۲۳) شکوفایی او را در المپیاد ۶۹ ام (۱-۴.۵) گزارش کرده است، و این با گزارش افلاطون در تعارض است. برنت در این مورد به درستی به شیوه‌های مکانیکی آپلودوروس، که منبع دیوگنس است، توجه کرده است. محتمل است، منشأ ارجاع او در این مورد نیز، مانند مورد کسنوفانس، بنای شهر الیا باشد، آپلودوروس شکوفایی کسنوفانس را مانند سال تولد «شاگرد» اش فرض کرده بود. از تولد تا شکوفایی را چهل سال دانسته‌اند. به طریق مشابه گفته‌اند که زنون شاگرد پارمنیدس نیز ده المپیاد بعد شکوفا شده است. همان‌طور که برنت^۱ می‌گوید، نباید به اینگونه تلفیق‌ها چندان اهمیت داد. از سوی دیگر

1. Burnet, *EGP*, 169 f.; KR, 263 f.

نیز نگا: ته‌ته‌توس، ۱۸۳ c، سوفیست، ۲۱۷ c. در این باره دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد، فی‌المثل نگا:

ZN, 681-3 (note); Ucherweg-Praechter, 81 f.; Mansfeld, *Offenbarung*, 207.

افلاطون، ملاقات سقراط و پارمنیدس خواه تاریخی باشد خواه نه، دلیلی برای دادن اطلاعات دقیق درباره‌ی سن آنها ندارد مگر این که از صحت آن اطمینان داشته باشد.

گفتن اینکه پارمنیدس در چه سنی شعر فلسفی‌اش را نوشته است، ظهیر ممکن است. در پاره‌ی ۱ سطر ۲۴ الهه او را *κοῦρε* (تحت اللفظی، «جوان» یا «مرد جوان») خطاب می‌کند. اما این بر بیش از ارتباط او با الهه به عنوان شاگرد الهه یا پذیرنده‌ی الهام او دلالت نمی‌کند. در پرندگان آریستوفانس، راوی الهامات، پیستتاریوس *Peisthetarius* را، که قطعاً مردی جوان نیست، به همین طریق خطاب می‌کند.^۱

براساس روایتی که به اسپوسیپوس، خواهر زاده‌ی افلاطون، برمی‌گردد پارمنیدس قانون‌گذار بود و الیا دست کم بعضی از قوانینش را به او مدیون است.^۲ تئوفراستوس، و پس از او نویسندگان بعدی، پارمنیدس را شاگرد کسنوفانس دانسته‌اند، ارسطو هر چند اظهار نظر نکرده است، اما گزارش کرده است که «می‌گویند» چنین است (مابعدالطبیعة، ۲۲ b ۹۸۶). کاملاً ممکن است این گزارش راست باشد. پارمنیدس بسیار جوان‌تر بود، و

1. *θεῶπιε κοῦρε*, An. 977.

نگاه: (Nestle, ZN, 728) پیش‌بینی شده به وسیله‌ی

W. J. Verdenius, *Mnemos.* 1947, 285

۲. دیوگنس لائرتیوس، ۹، ۲۳، به نقل از اسپوسیپوس «در کتاب اول درباره‌ی فیلسوفان». پلوتارخ (*Adv. Col.* 1126 a) اضافه می‌کند که شهروندان هر سال براساس قانون‌های پارمنیدس سوگند می‌خوردند. ارجاع مبهمی نیز در استرابو ۶، ۱، ص ۲۵۲ وجود دارد (دیلز - کرائتس، A ۱ و ۱۲). دلیلی در دست نیست که درباره‌ی فعالیت‌های سیاسی پارمنیدس، مانند دیگر فیلسوفان پیش از سقراطی، تردید کنیم، اما ملاحظات عبرت‌انگیز یگر را (ارسطو، ترجمه‌ی انگلیسی، ضمیمه‌ی ۲، ص ۴۵۴، یادداشت ۱) را باید مورد توجه قرار دهیم. ای. ال. مینار (*AJP*, 1949, 41-55) در مورد ارتباط دیدگاه‌های سیاسی و موقعیت اجتماعی پارمنیدس با مفاهیم فلسفی‌اش در باب بود و نمود تردید دارد.

به هنگام مرگ کسنوفانس، که عمری طولانی داشت، تقریباً چهل ساله بود. هر دو در مگنا گراسیا زندگی کردند، و تأثیر تصور کسنوفانس در باب وحدت در پارمنیدس روشن است، خواه این تأثیر از نوشته‌های او باشد، خواه از برخورد شخصی.^۱

تنها گزارش دیگر درباره‌ی زندگی پارمنیدس این است که او در زمان فیثاغوریان بوده است. دیوگنس این گزارش را مفصلاً نقل کرده است (۱)، (۲۱):

هر چند او شاگرد کسنوفانس بود، از او پیروی نکرد. او همچنین با آمنیاس پسر دیوخایتس فیثاغوری نیز ارتباط داشت، که مردی فقیر بود ولی شخصیتی عالی داشت، و شاگرد آمنیاس شد. وقتی او مرد، پارمنیدس برای او آرامگاهی ساخت، زیرا پارمنیدس اشراف‌زاده و ثروتمند بود، و این آمنیاس بود، نه کسنوفانس، که پارمنیدس را به سوی زندگی زاهدانه هدایت کرد.

آمنیاس، که به جز در این مورد ناشناخته است، محتمل نیست که جعلی باشد، و آرامگاه (ἡρώων) به همراه کتیبه‌اش باید چیزی ماندگار بود. که خودش می‌تواند سند این گزارش باشد. پروکلووس (تفسیر پارمنیدس، کتاب اول، ص ۶۱۹، ۴، دیلز - کرانتس، ۸۴) به سادگی می‌گوید که پارمنیدس و شاگردش زنون «همان‌طور که نیکوماخوس ضبط کرده است، هر دو نه تنها الیایی بوده‌اند، بلکه همچنین از اعضای مکتب فیثاغوری نیز بوده‌اند». این که پارمنیدس زمانی هوادار مکتب فیثاغوری بوده است از آثار

۱. اینکه بیان خود ارسطو باید فقط از سخن تصادفی افلاطون در سوفیست، d ۲۴۲، که ذکر از ارتباط آن دو در میان می‌آورد، ناشی شده باشد، در نظر خود من بسیار بعید است، هر چند دیگران متفاوت فکر می‌کنند. (نگاه: KR، ص ۲۶۵).

خودش نیز برمی آید، اما او قطعاً از این مکتب برید، همان طور که با همهی
نظام های فلسفی قبلی نیز قطع کرد.

۲. نوشته‌ها

او در وزن شعر شش وتدی هومر و هسیود نوشت، و شعر تا مدتی طولانی حفظ شده بود. سیمپلیکیوس کل این شعر را در دست داشته است و به دلایلی که خودش می‌گوید آن را به طور مفصل نقل می‌کند (فیزیک، ۱۴۴/۲۶):

ابیات پارمنیدس درباره‌ی وجود واحد بسیار نیستند، و من میل دارم
آنها را به این تفسیر ضمیمه کنم، هم برای تأیید آنچه گفته‌ام و هم به
سبب کمیاب بودن کتاب.^۱

۱. دیلز (26, *Lehrgedicht*) گفته است که نسخه‌ی سیمپلیکیوس عالی است، و احتمالاً این نسخه در کتاب خانه‌ی آکادمی بوده است، هر چند پروکلوس از نسخه‌ی دیگری استفاده کرده است. او بی‌آنکه سندی ارائه کند، اضافه می‌کند که نسخه‌ی ارسطو به خوبی نسخه‌ی تئوفراستوس نبوده است. ممکن است پاره‌ی ۱۶ مثالی باشد از آنچه دیلز در ذهن داشته است، اما احتمالاً توجیه مطلب این است که تئوفراستوس بیشتر دقیق بوده است و کمتر انتخاب کننده‌ای فی البداهه.

سپس پنجاه و سه بیت نقل می‌کند و پس از آن می‌گوید: «پس اینها هستند ابیات پارمنیدس درباره‌ی وجود واحد.» می‌توان فرض کرد که سیمپلیکیوس در این جا فقط ابیات مربوط [به وجود خدا] را کامل نقل کرده است. ما هم اکنون بر روی هم ۱۵۴ بیت در دست داریم، که توزیع آنها یکسان نیست. شعر پارمنیدس، پس از درآمدی که سی و دو بیت است، دو بخش دارد، که به ترتیب با حقیقت و پندار سروکار دارد. دیلز حدس زده است که در حدود نه دهم بخش اول باقی مانده است، در صورتی که از بخش دوم فقط در حدود یک دهم باقی مانده است. خوشبختانه بخش اول مهم تر است، و سیمپلیکیوس دست کم در نقل کلمات خود پارمنیدس در این باب خوش ذوقی‌اش را نشان داده است.

سبک شعر متغیر است. اظهار نظر پروکلس در باب «راه حقیقت» اصلی، که پارمنیدس در آن می‌کوشد آموزه‌ی جدید و پارادکسیکال وحدت وجود و نتایج آن را توضیح دهد، که «این بیشتر شبیه نثر است تا شبیه شعر»، اگر اصلاً چیزی باشد کوتاهی در بیان حقیقت است. پارمنیدس هر چه استدلال‌های منطقی و دقیقش را پیش می‌برد، بیشتر با موانع روبه‌رو می‌گردد. می‌توان کوشش او را برای انتقال آن دسته از مفاهیم فلسفی که در مورد آنها هنوز تعبیری وجود ندارد احساس کرد، و بعضی از ابیات به ندرت به طور کلی ترجمه‌پذیرند. از سوی دیگر^۱ درآمد نیز سرشار از تصورات اسطوره‌ای است، و در شوری دینی قدم گذاشته است که نادیده گرفتنش نامعقول است. پاره‌های «راه گمان» نیز علایم بیان شاعرانه را نشان می‌دهد.

۱. همان‌طور که دیلز خاطر نشان کرده است، پارمنیدس بذله‌گو بوده، و از آوردن جناس هم خودداری نمی‌کرده است. نگا: ص ۱۴۲، پایین. مباحث مربوط به انتقاد از سبک او در قدیم را دیلز جمع‌آوری کرده است:

Lehrgedicht, 5 ff.

۳. مسئله‌ی اصلی

شعر پارمنیدس مسایل خاصی مطرح می‌کند، و بهتر است قبل از مواجهه با متن شعر ابتدا مسایل اصلی آن را بررسی کنیم. در درآمد الهه به او نوید می‌دهد که دو گونه اطلاعات در اختیار او خواهد گذاشت: اول، حقیقت درباره‌ی واقعیت، سپس آراء میرندگان، که به غلط بودن آنها بدون ابهام تصریح می‌شود. «با وجود این تو آنها را خواهی آموخت» (پاره‌ی ۱ بیت ۳۱). مطابق با این وعده، بخش اول شعر ماهیت واقعیت را از مقدماتی استنتاج می‌کند که کلاً راست‌اند، و از جمله به این نتیجه می‌انجامد که جهان ادراک شده از طریق حواس، غیر واقعی است. در این‌جا (پاره‌ی ۸، بیت ۵۰) الهه از سخن گفتن در باب حقیقت باز می‌ایستد، و بقیه‌ی تعلیم «فریبنده» خواهد بود؛ با وجود این، او همه‌ی آنها را خواهد گفت «تا هیچیک از داورهای مردم بر تو سبقت نجوید». سپس بخش دوم شعر می‌آید که از جهان‌شناسی مُنتی تشکیل شده است. بخش دوم با شروع از فرض یک جفت اضداد، «آتش» و «شب» یا روشنایی و تاریکی، به صورت

روایت فرایند تکاملی پیش می‌رود. از سوی دیگر، «راه درست» تأکید می‌کند که واقعیت به معنای دقیق واحد است و باید باشد، و هر تغییری در آن غیرممکن است: قبل و بعد وجود ندارد، و توضیح به مثابه رشته‌ای بی‌زمان از استنتاج‌های منطقی آشکار می‌شود.

اصل مطلب این‌جاست. چرا پارمنیدس به خودش زحمت نقل جزییات جهان‌شناسی را می‌دهد در حالی که پیش از این ثابت کرده است که اضداد نمی‌توانند وجود داشته باشند و هیچ نظریه‌ای در باب پیدایش جهان وجود ندارد زیرا کثرت و تغییر مفاهیمی ناپذیرفتنی هستند؟ آیا جهان‌شناسی در چشم او هیچ اهمیتی ندارد و آن را صرفاً نقل می‌کند، تا به همراه همه‌ی اینگونه کوشش‌ها در باب تبیین پیدایش جهان، رد کند؟ اگر چنین است، پرسش دیگری مطرح می‌شود: آن چیست؟ بعضی فکر می‌کنند که آن عبارت است از نظام کیهانی خاصی که پارمنیدس با آن مخالفت کرده است، فی‌المثل نظام کیهانی هراکلیتوس یا فیثاغوریان.^۱ دیگران، براساس کلمات خود الهه درباره‌ی «آراء میرندگان» به طور کلی، پیشنهاد کرده‌اند که مقصود آن ترکیبی است از آنچه مردم عادی در باب جهان باور دارند؛ عده‌ای نیز گفته‌اند که این مطالب اصیل و حاصل فکر خود پارمنیدس است، و اما مقصود از آنها نشان دادن این است که حتی پذیرفتنی‌ترین شرح در باب ماهیت جهان محسوس، کلاً غلط است. این انتقاد حاصل انگیزه‌ای است که الهه بیان کرده است، «که هیچیک از داوری‌های میرندگان بر تو سبقت

۱. انتقادهای پارمنیدس از متفکران قدیم‌تر، به استثنای ممکن هراکلیتوس، روشن نیستند. نمی‌توان گفت که کوشش‌های کی. رایش در یکسان گرفتن ὁπείρων آناکسیمندر با ناموجود، و یافتن اشاره‌ای به نظریه‌ی زایش درباره‌ی فیثاغوریان در عبارت πολλὶντροπος κέλευθος از پاره‌ی ۶، بیت ۹، قرین موفقیت بوده است. درباره‌ی دومی نگا:

H. Schwabl, *Anz. f. d. Altertumswiss.*, 1956, 146 f.

بعضی در پاره‌ی ۴، انتقاد از آناکسیمنس را یافته‌اند، اما رک، ص ۸۴ در پایین.

نجویند (یا بهتر از عقاید تو نباشند)».

نظر بدیل این است که فرض کنیم پارمنیدس توضیحات فوق درباره‌ی جهان محسوس را، شاید براساس زمینه‌های عملی، ارایه داده است تا گویا بگوید که: من حقیقت را به شما گفتم، به نحوی که اگر درباره‌ی جهان که ظاهراً در آن زندگی می‌کنیم سخن بگویم، شما بدانید که این سخنان غیرواقعی است و نباید بر آنها گردن نهید. اما درنهایت، این چیزی است که به نظر ما می‌رسد؛ حواس ما هر اندازه گمراه کننده باشند، باید بخوریم و بنوشیم و سخن بگوییم، دست‌مان را از برخورد با آتش و خودمان را از سقوط در پرتگاه باز داریم؛ و خلاصه چنان زندگی کنیم که گویا اطلاعات حواس ما اصیل‌اند. از آن‌جا که میرندگانیم باید با این حواس فریبنده کنار آییم، و من می‌توانم دست کم به شما کمک کنم تا این عالم را بهتر از دیگران دریابید.

این‌ها ایند مسایلی که پارمنیدس ارایه می‌کند: ماهیت «راه پندار» و ارتباط آن با «راه حقیقت». با وجود این موفقیت مهم پارمنیدس، همان‌گونه که انتظار می‌رود، در خود راه حقیقت نهفته است.

۴. درآمد^۱

کرنفورد، با مقابله‌ی پارمنیدس و هراکلیتوس، نوشت (افلاطون و

۱. ممکن است بعضی فکر کنند که شرح زیر درباره‌ی درآمد، سطحی است و مشکلات مربوط به جزییات در آن نادیده گرفته شده‌اند. بحث مفصل را می‌توان در *Offenbarung des Parmenides*, ch., J. Mansfeld یافت. بررسی مفصل آن در این جا غیرممکن است، و خواندن بررسی مفصل مانسفلد Mansfeld، همچون خواندن بررسی بعضی از محققان، در من این تردید را به وجود آورده است که آیا نشر همدی سیر عرفانی پارمنیدس و چپاندن آنها در قالب الفاظ مشروع است یا نه. قطعاً بعضی از تفسیرهای مانسفلد حدسی است، فی‌المثل، این ایده که $\epsilon\iota\delta\omega\varsigma$ در بیت ۳ متضمن این است که پارمنیدس قبلاً الهامش را از الهه دریافت کرده است و بنابراین در راه بازگشت خویش است (که مانسفلد براساس این تفسیر مطالب زیادی گفته است)، یا ادعای ارتباط بین $\lambda\acute{o}\gamma\iota\kappa\omicron\varsigma$ $\omicron\upsilon\delta\acute{o}\varsigma$ در بیت ۱۲ و «دیوار استوار» جهان در A ۳۷. کتاب او کامل و مستقل است، و سرشار از نتایج محققان قبلی است، که خواننده می‌تواند به آنها مراجعه کند. این کار برای محصلان جدی پارمنیدس ضرورت دارد، به ویژه شاید از جهت ارتباطش به تعیین آنچه در اصطلاح‌شناسی بعدی صورت منطقی استدلال‌هایی هستند که او قبلاً می‌توانسته است از آنها استفاده کند. اما هر کس باید به راه خویش رود. در این جا رویکرد، متفاوت است، و من سعی نکرده‌ام همدی آنچه را که متفاوت با مانسفلد اندیشیده‌ام یادداشت کنم.

پارمنیدس ، ۲۹): «هراکلیتوس پیام‌آور لوگوس است که فقط می‌تواند به صورت تناقضاتی ظاهری بیان شود؛ پارمنیدس پیام‌آور منطقی است که هیچ تناقض ظاهری را تاب نمی‌آورد.» در توصیف وی، هر دو پیام‌آور نامیده شده‌اند. اطلاق این کلمه بر شخص منطقی شاید تعارض‌آمیز باشد، با وجود این درست است که پارمنیدس از جهت ادعای مرجعیت برای تعالیمش با هراکلیتوس یکی است. او به صورت شعر حماسی نوشت، و آشکارا این کار را در توافق با این عقیده‌ی کسنوفانس انجام داد که شعر حماسی را نباید به راویان اسطوره‌ها وا گذاشت. شاعر باید، برای مطابق شهرت خویش زیستن، توانایی خود را در نوشتن حقیقت اثبات کند، نه در داستان‌سرایی. اما برای یونانی، نعمت شاعری، یعنی بدون کمک ننوشتن. شاعران دیگر موز خودشان را دارند. هومر با توسل به او آغاز می‌کند، و هسیود جزئیات چگونگی آمدن موزها و تعلیم به خودش را شرح می‌دهد. این مجاز نیست، بلکه عقیده‌ی اصیلی را بیان می‌کند و آن اینکه شاعر حقیقت را عمیق‌تر از دیگران درمی‌یابد. هراکلیتوس، با نوشتن به صورت نثر، به ندرت می‌تواند ادعا کند که حقیقتی را به دست آورده است که جاویدان است. هنگامی که پارمنیدس در ابیات مقدماتی شعرش می‌گوید که آنچه می‌خواهد بگوید، الهه‌ای آن را پس از سیر سحرآمیزش در سراسر دروازه‌های شب و روز به او الهام کرده است، ادعای مشابهی در شیوه‌ی سُنتی شاعران می‌کند.

درآمد^۱ را، که آن را در اصل نه به سیمپلیکیوس بلکه به سکستوس مدیونیم، می‌توان چنین ترجمه کرد:

۱. پاره‌ی ۱، سکستوس، بر ضد ریاضی‌دانان، ۷، ۳. از این جا به بعد گزارش ما به صورت ترجمه‌ی شعر به همراه تفسیر خواهد بود. ترجمه سرشار از مشکلات و امکانات بدیل است. این مشکلات و امکانات دیگر را بررسی، و از ترجمه‌ی مختار در یادداشت‌ها دفاع خواهیم کرد. مسایل کلی‌تر تفسیر را در متن خواهیم آورد.

مادیانی که مرا حمل می کنند تا به آن جایی که دلم همواره می خواست مرا می کشند، تا اینکه مرا به جاده‌ی پر آوازه‌ترین خدا [یعنی: خورشید] می آورند و در آن قرار می دهند، جاده‌ای که مرد دانش را در همه‌ی شهرها می برد. من بر روی این جاده کشیده می شدم،

بیت ۱. φέρουσι. زمان حال بر عادت دلالت دارد: پارمنیدس شخصیتی شمن مانند است که اینگونه سفرهای روحانی برای او تجاربی منظم هستند (Morrison, *JHS*, 1955, 59)، در باب انتخاب ἰκόνες، رک: ایلید، چهارم، ۲۶۳ (kühner-Gerth, II, 2. 452).

بیت ۲. πολύφημον ممکن است چیزی شبیه «دانا sagacious» معنی دهد (یگر). فرانکل (Wege u. Formen, 159, n. 4) منکر این است که این کلمه همواره معنای «پر آوازه» داشته باشد و می گوید که φήμη بیشتر به معنای خریدار است. وردنیوس نیز از او پیروی می کند، LSJ. *Parm.* 12، از سوی دیگر، از پیندار نقل می کند، Isthm, 8. 64 θρηῆνος π، به عنوان نمونه‌ای که در آن π معادل πολύφατος به معنای مشهور و پرآوازه است. هر دو معنا می تواند درست باشد. نیز رک: Mansfeld, *Offenbarung*, 229, n. 1.

بیت ۳. δαίμονος، چنین است در سکستوس، و دلیلی برای تغییر دادن آن به δαίμονες نیست، که اشتاین و ویلاموویتس و دیلز - کرانتس تغییر داده‌اند. دیگران آن را δαίμονος دانسته‌اند و گفته‌اند که بر الهه‌ای که در بیت ۲۲ معرفی می شود دلالت می کند. محققان متعددی تشخیص داده‌اند که پارمنیدس خود را در حال سفر در آسمان در ارابه‌ی خورشید می بیند، که به واقع کاملاً آشکار است. او، مانند فانتون، دختران خورشید را به عنوان راهنما و ارابه‌ران دارد (ابیات ۹، ۲۴)، چرخ شعله‌ور است (بیت ۷)، مبدأ خانه‌ی شب است (بیت ۹؛ مخصوصاً نگا: Bowra, *CP*, 1937, 103 f). بسیار عجیب است که در منابع بالا تا این اندازه کم تشخیص داده‌اند. (سکستوس در تفسیرش δαίμονος را با حرف تعریف می آورد، هر چند کسی نمی تواند قطعاً بگوید که او کدام خدا را در نظر داشته است.) همان گونه که فرانکل خاطر نشان کرده است، ضمیر مربوط را هم با

ὁδοῦ و هم با δολίμονος یکسان می توان به کار برد (همان، ۱۶۰). نمی دانم چرا پارمنیدس اسبان را مادیان قرار داده است (رک: Pindar, Ol, 7. 71)، اما این در تشخیص مطلب لازم نیست مؤثر باشد.

κατὰ πᾶνι ὅσῳ این کلمات موجب زحمات و تصحیحات غیر ضروری شده اند. برنت و یگر آنها را به این معنا گرفته اند که راه پارمنیدس از همه ی شهرها می گذرد، که این موجب شده است برنت پارمنیدس را سوفیست بداند، و یگر متن را چنان تغییر دهد که با بیت ۲۷ ناسازگار آید (نگا: Burnet, EGP, 172, n. 1; Jaeger, Paideia, I, 177, n. 1). اما شعر سراسر سازگار است. او از آسمان در ارابه ی خود خورشید می گذرد، و این مسیر، از آن جا که خورشید در همه ی جهان سفر می کند، طبیعتاً پارمنیدس را «در همه ی شهرها» می برد، در حالی که در عین حال «از زیر پاهای مردم بسیار دور است». عبارت هومری است؛ رک: ایلیاد، ۴، ۲۷۶، و ۱۹، ۹۲ و بعد. به طریق مشابه، فائتون نیز سفر می کند (لوکریئوس، ۵، ۳۹۸).

Εἰδότες φῶτα. کلمه ی Εἰδότες قطعاً آهنگ عرفان دینی دارد، اما Εἰδότες بودن برای کسی امتیاز شایسته است که از مسیر خورشید پیروی می کند، کسی که همه چیز را می داند، زیرا در همه ی شهرها می رود (اودیسه، یازدهم، ۱۰۹، ایلیاد، سوم، ۲۷۷).

زیرا اسبان عاقل مرا در آن می بردند، با کشیدن در ارابه، و دوشیزگان راه می نمودند. و چرخ شعله در کاسه ی چرخ صدا می داد، و از هر دو طرف به وسیله ی چرخ های گردنده کشیده می شد، همچنان که دختران خورشید، با ترک گفتن خانه ی شب، مرا با شتاب به سوی روشنایی می راندند، در حالی که روبنده ها را با دست هاشان از سرشان پس می زدند.

بیت ۴. معنای πολύφραστοι قطعی نیست. جدیدترین بحث در این باره بحث ای. فرانکوت است در Phronesis, 1958. او می گوید این کلمه به معنای

«فصیح» است. اسپان، مانند اسپان آخیلس، از نعمت نطق (سخن گفتن) برخوردارند. (رک، ص ۱۰. یادداشت ۲، در پایین.) من در باب پذیرفتن این ترجمه تردید دارم زیرا احساس می‌کنم که این نوع معرفی کردن این گونه ایده‌ی مهم غیر منتظره و عجیب است. اما ممکن است درست باشد.

بیت ۶. قرائت $\chi\nu\omicron\iota\eta\sigma\iota\nu\ \acute{\iota}\epsilon\iota$ (دیلز) کاملاً قطعی نیست. رک: دیلز - کراتس، همان‌جا.

$\sigma\acute{\upsilon}\rho\iota\lambda\lambda\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\tau\eta\eta\nu$. معمولاً «صدای نی لبک ترجمه کرده‌اند» (البته نه دیلز - کراتس، ۲۶۶). اما $\sigma\acute{\upsilon}\rho\iota\gamma\acute{\epsilon}$ مطمئناً باید همان معنایی را بدهد که در بیت ۱۹ دارد، یعنی: کاسه‌ی چرخ.

بیت ۷. $\alpha\iota\theta\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$. برنت و دیلز - کراتس و دیگران به معنای «درخشیدن» همراه با گرمای ناشی از سرعت ($\delta\omicron\iota\omicron\tau\iota\varsigma\ \gamma\acute{o}\rho\ \kappa\tau\lambda$) گرفته‌اند. اما، همان‌طور که بورا خاطر نشان کرده است (CP, 1937, 104)، این ترجمه‌ی درستی نیست: کلمه به معنای «اشتعال» است. از این رو در این جا حالت اسنادی ندارد، بلکه صفتی است برای ارا به‌ی آتشین خورشید. $\gamma\acute{o}\rho$ با فعل اصلی مرتبط است.

$\delta\iota\nu\omega\tau\omicron\iota\sigma\iota\nu$. شاید، چنانکه در هومر است، به معنای «برگشتن» بدون اشاره به حرکت باشد.

بیت ۸. $\sigma\pi\epsilon\rho\chi\omicron\iota\acute{o}\iota\alpha\tau\omicron$ ، تکراری. رک: بیت ۱، $\acute{\iota}\kappa\acute{\alpha}\nu\omicron\iota$ و فرانکل، همان، ۱۵۹، چنانکه $\nu\omicron\varsigma$ خاطر نشان کرده است (اکنون نگاه: Mansfeld, Offenbarung, 232 f)، این جمله می‌تواند به این معنا باشد: «همچنان که دختران خورشید، با ترک گفتن خانه‌ی شب، مرا همراهی می‌کردند.» به هر حال از این جا لازم نمی‌آید که این ایده‌ی مهم را متضمن باشد که مادیان مطرح شده در بخش اول، راننده ندارند.

بیت ۱۰. بعضی در باب پس زدن روبنده‌ها معنای نمادین می‌گویند، و بارو «جزییاتی می‌آورد که مطمئناً از بعضی داستان‌های کهن برمی‌آید». اما این جز بازتابی مبهم از هومر نیست: درآمد سرشار از اینگونه بازتاب‌هاست. نوسیکا و دوشیز گانش می‌رقصند (اودیسه، ششم، ۱۰۰)، و سوگواری هکوب (ایلیاد، بیست و دوم، ۴۰۶).

دروازه‌های راه‌های شب و روز آن جاست، که در بین درگاه و آستانه‌ی سنگی قرار دارد. خود آنها، سر به آسمان کشیده‌اند، و با درهای بزرگ پر شده‌اند، که عدالت تلافی کننده، کلیدهای متناوب آنها را در دست دارد. دوشیزگان با او به نرمی سخن گفتند، و ماهرانه قانعش کردند تا میله را از دروازه‌ها به آرامی بردارد. درها عقب رفتند و فضایی فراخ بین آنها آشکار شد، هنگامی که محورهاى اصلی با برنز میخ کوب شده در کاسه‌ی چرخ‌هایشان به نوبت چرخیدند. دوشیزگان درست از میان آنها ارا به واسب‌ها را در شاهراه کشیدند.

بیت ۱۴. αμοιβούς، به خودی خود به معنای «کلیدها» می‌است که متناوباً دروازه‌ها را می‌بندند و باز می‌کنند، یا متناوباً از یکدیگر رد می‌شوند. در یونانی حماسی κληῖδες یا مانع عرض لنگه‌های در می‌شوند، تا آن را ببندند (فی‌المثل، ایلیاد، دوازدهم، ۴۵۵) یا آویخته می‌شوند که با آن می‌توان از خارج با به حرکت درآوردن آنها در را بست (چنانکه در اودیسه، بیست و یکم، ۴۷).

درباره‌ی قفل‌های یونانی نگا:

Diels, *Lehrgedicht*, 116 ff.; E. Pottier in *Daremberg-Saglio*, III, 603 ff.

و برای ارجاعات بیشتر نگا: W. R. Pritchett, *Hesperia*, 1956, 179 n. and 234 در شرح پارمنیدس ممکن است πέροναι و γόμφαι کارکرد متفاوت داشته باشند، اما بر طبق شهادت باستان‌شناسی‌های اخیر می‌توان فرض کرد که به معنای میخکوبی با برنز باشند. نگا: Robinson and Graham, *Olynthus* 8 (1938), 235-4; Robinson, *Ibid.* 10 (1940), 295 توصیف، مایلم فکر کنم که پرسش از اینکه چرا «کلیدها» را جمع آورده است بیشتر شبیه پرسش از این است که چرا قدیس پتر کلیدهای (به جای کلید) آسمان را دارد. با این حال نگا: Mansfeld, *Offenbarung*, 240.

πολυχόλκους. با برنز میخکوب شده، به جای برنزی: محورها معمولاً از چوب‌اند، طرف پایین آن حفاظ برنزی دارد (Robinson and Graham, *loc.*)

(cit.; Pritchett, loc. cit. 235).

و الهه با مهربانی به من خوش آمد گفت، دست راستم را در دستش گرفت، و مرا با این کلمات مورد خطاب قرار داد:

مرد جوان، که همراه ارا به رانان فناپذیر و اسبانی که تو را می کشید به خاندی من آمده‌ای، بر تو درود می فرستم. اقبال بد تو را به سفر در این راه نکشانده است - و به واقع این بسیار از گام‌های آدمیان به دور است - بلکه حق و عدالت. بر تو لازم است همه چیز را بیاموزی، هم دل نالرزان حقیقت خوب گرد آمده را و نیز آنچه را در نظر میرندگان می آید، که در آن هیچ یقین راستین نیست. با این حال تو این چیزها را نیز خواهی آموخت، یعنی آنچه را به نظر می رسد قطعاً وجود دارد، که به واقع همه چیز است.

بیت ۲۸. اینکه Θέμις او را به سوی الهه می آورد به معنای این است که سفر او مجاز است.

بیت ۲۹. (یک ὅπως λεγόμενον) εὐκυκλέος قرائت سیمپلیکیوس است. پروکلوس: εὐφειθέος؛ سکستوس و کلمنت اسکندرانی و پلوتارخ و دیوگنس لائرتیوس εὐπειθέος. قرائت اخیر تا زمانی که دیلز εὐκυκλέος را اثبات کرد پذیرفته شده بود (Lehrgedicht, 55-6). جی. جی. جامسون در *phronesis*, 1958, 21 ff از εὐπειθέος دفاع کرده است، امارک: *Vlastos in Gnomon*, 1959, 194, n. 4.

بیت‌های ۲-۳۱ مشکلات فراوانی به وجود آورده‌اند و آنها را به طرق گوناگون تفسیر کرده‌اند. ترجمه‌ی بالا به پیروی از اُون در *CQ*, 1960, 88, صورت گرفته است، که در آنجا روایت بسیار قدیمی بحث شده است. نستله ترجمه‌های بسیاری را در *ZN*, 733, n. 1 داده است.

بیت ۳۲. دیلز با قرار دادن آپوستروف بعد از آخرین حرف δοκίμως و حذف α، آن را مصدر δοκιμώω یا δοκίμωμι برای δοκιμώωω کرده است که کرانتس

آن را نادیده گرفته است. نگا: Kranz, *SB Preuss. Ak.* 1916, 1170, و
اعتراض Owen, *Loc. cit.* 87 and W. R. Chalmers in *Phronesis*, 1960, 7.

کراتس $\pi\epsilon\rho\omega\nu\tau\alpha$ را در دیلز - کراتس حفظ کرده است، اما قرائت $\pi\epsilon\rho$
 $\omega\nu\tau\alpha$ در متن سیمپلیکیوس بسیار بهتر جا افتاده است، و من در حفظ آن از اُون
پیروی کرده‌ام. اما، همان‌طور که او می‌گوید، «بر این اساس تفسیر چندان فرق
نمی‌کند.»

ویژگی مهم ترجمه‌ی اُون این است که $\omega\varsigma\ \tau\acute{o}\varsigma\ \delta\omicron\kappa\omicron\upsilon\nu\tau\alpha\ \kappa\tau\lambda$ ، تفسیر الهه
نیست، بلکه محتوای آرای میرندگان را خلاصه می‌کند که او قول می‌دهد تعلیم
کند. اگر این را در نظر داشته باشیم، بسیاری از مشکلات از بین می‌رود. برای
تفسیر مانسفلد نگا: *Offenbarung*, 128, 156 ff. او در مورد تفسیر اُون بحث
نمی‌کند، هر چند به جز این مورد، خلاصه‌ی مفید و جامعی از ترجمه‌های بدیل
ارایه می‌کند.

ویژگی‌های اساسی درآمد اینها هستند. پارمنیدس نسبت به میرندگان
دیگر دارای امتیاز می‌گردد. او، مانند یک فائتون - بسیار خوش اقبال، در
سراسر آسمان، در ارابه‌ی خورشید با دختران خورشید برای راندن او،
کشیده می‌شود. سفر مرحله به مرحله روایت نمی‌شود، بلکه نکته‌های مهم
به شیوه‌ی امپرسیونیستی مطرح می‌شوند. این سفری است از شب به روز.
جایی که رفتن به آن ممنوع است، و بر اهمیت این نکته با انگشت گذاشتن بر
جزئیات دروازه تأکید شده است، دروازه‌ای که نگهبان آن شخص
عدالت است. هیچکس نمی‌تواند بدون اجازه عبور کند، یعنی، تا اینکه
رضایت الهی و حق عبور او را تصدیق کند.

از میان دروازه، جاده درست به خانه‌ی الهه‌ای می‌رود که نام برده نشده
است، احتمالاً نه بلافاصله، زیرا پارمنیدس از ادامه‌ی مستقیم سفر در طول
راه ارابه ($\acute{\alpha}\mu\alpha\chi\iota\tau\acute{o}\varsigma$) سخن می‌گوید؛ اما نمی‌توانیم بگوییم فاصله چه اندازه

بوده است، زیرا او وقت را برای امور غیر ضروری تلف نمی کند، بلکه فقط نکات انتقادی سفر را روشن می کند. الهه دست او را در دست می گیرد، و قول می دهد که «همه چیز» را به او بیاموزد، هم حقیقت را و هم آنچه را میرندگان به غلط باور دارند.

این روایت آشکارا به آنچه پس از آن می آید خصلت الهام الهی می بخشد، اما گفتن اینکه پارمنیدس چه اندازه جداً به این امر عقیده داشته است آسان نیست. عناصر اسطوره‌ای درآمد بیشتر شُنتی است. بسیاری از عبارت پردازی آن از هومر و هسیود اخذ شده است.^۱ الهه‌ای که شعر را می سازد به موز نویسندگان حماسی مربوط است، که همچنین می توان آن را «الهه‌ای» دانست که در مطلع ایلیاد آمده است: «بسرای، الهه، از خشم.» هنگامی که هومر در آغاز نام بردن کشتی‌ها موزها را به کمک می طلبد، اضافه می کند (ایلیاد، دوم، ۴۸۵): «برای شما الهه‌هایی هستند، و حاضرند و همه چیز را می دانند.» سرود هسیود را موزها به هنگامی که او در دامنه‌ی هلیکون Helicon گوسفند می چرانند به او می آموختند، و شایان توجه است که به او گفتند (پیدایش خدایان، ۲۷ و بعد): «ما می دانیم چگونه غلط‌های بسیاری بگوییم که راست در نظر آیند، و می دانیم هنگامی که بخواهیم،

۱. فی‌المثل، رک: بیت ۵، با ایلیاد، دوم، ۳۹۰، اودیسه، ششم، ۲۵۱، بیست و چهارم ۲۲۵؛ بیت ۱۵ با هسیود، پیدایش خدایان، ۹۰، اودیسه، شانزدهم ۲۸۶-۷، نوزدهم ۵-۶؛ بیت ۲۵ با ایلیاد، هجدهم ۳۸۵؛ بیت ۲۷ با ایلیاد، ششم ۲۰۲، اودیسه، نهم ۱۱۹. ای. ای. هاولوک حتی در HSCP, 1958 استدلال می کند که سفر اودیثوس الگوی ابتدایی سفر پارمنیدس است، و مضمون این اودیسه در بخش‌های فلسفی شعر ادامه یافته است. طبیعتاً او می پذیرد که اسبان و ارا به مجموعه‌ی متفاوتی از تداعی‌ها تعلق دارند (πολύφροστοι ἵπποι) در بیت ۴ اسبان آخیلس هستند، این مطلب را بار اول دیلز پیشنهاد کرد)، اما این مطلب در نظر او آن اندازه که ممکن است دیگران بگویند استثناء بزرگی نیست. مانسفلد نیز شباهت‌هایی با اودیسه را مطرح کرده است: Offenbarung, 230.

حقیقت را چگونه بر زبان آوریم.» پارمنیدس تحت تأثیر سنتی کهن قرار داشت، هر چند او این سنت کهن را در جهت اهداف جدید به کار بست، آنجا که گفت، الهه گفت که به او هم حقیقت را خواهد آموخت و هم چیزهایی را که راست نیستند ولی راست به نظر می‌رسند. همچنین اشاراتی وجود دارند که به آشنایی او با اشعار ارفه‌ای دلالت دارند،^۱ اما همه‌ی این انعکاسات در سطح الفاظ صادق‌اند، و بیش از این اثبات نمی‌کنند که پارمنیدس در سنت شعر قدیم‌تر و معاصر گام برداشته است. (بورا مفاهیم مشابهی در پیندار و با فولیدس و سیمونیدس و دیگران نقل کرده است.) هیچ اشاره‌ای در تعلیم او وجود ندارد که فی‌المثل بر این دلالت کند که پارمنیدس با ویژگی‌های آموزه‌های ارفه‌ای موافقت کرده است. ویژگی عمومی درآمد بیشتر (البته نه چندان بی‌ارتباط) جریان «شمنیستی» نخستین اندیشه‌ی دینی یونانی را نشان می‌دهد، که شخصیت‌های نیمه افسانه‌ای مانند آیتالیدس Aithalides و آریستئاس Aristeeas و اباریس Abaris و اپیمینیدس Epimenides و هرموتیموس Hermotimus رایج کرده‌اند. درباره‌ی آیتالیدس نقل کرده‌اند که هرمس به او این عطیه را بخشیده بود که وحش می‌توانست در عین حال به هادس و به بالای زمین برود (پ).

۱. در این مورد ارجاع به Δίκη πολύπονος شایان توجه است. رک: ارفئوس، پاره‌ی ۱۵۸. دیلز و دیگران دموستنس کاذب ۲۵/۱۱ (ارفئوس، پاره‌ی ۲۳) را به عنوان مشابه نقل کرده‌اند تا ثابت کنند شعر قدیمی است. در این باب نگا: Gruppe, *Rhaps. Theog.* 708; Dieterich *Kl. Schr.* 412 f.; kren, *De theogoniis*, 520

در دنباله‌ی شعر، ردّ میرندگان در پاره‌ی ۶ بیت ۴ و بعد به پاره‌ی ۲۳۳ ارفئوس شباهت دارد. هم در پارمنیدس و هم در نویسنده‌ی ارفه‌ای سرزنش میرندگان اولاً متوجه نادانی آنهاست. از این رو εἰδότες φῶτα در بیت ۳ احتمالاً رازآموزی دینی آن را دارد. نگا: بارو، ۱۰۹) همچنین می‌توان نوری را مقایسه کرد که تازه‌واردین الئوسیسی Eleusinian در جهان آخرت ارزانی می‌شود و یکی از شادمانی‌های عمده‌ی آنهاست.

دیلز - کرانتس). آریستئاس سفرهای سحرآمیز مشابهی انجام می‌داد و می‌توانست در یک زمان در دو جا ظاهر شود (هرودوت، چهارم، ۱۳ و بعد)، و روح هرموتیموس عادت کرده بود که بدنش را در جست و جوی دانش ترک کند (پلین، N. H. 7. 174). اپیمنیدس در حالی که بدنش در خواب بود به الهه‌های حقیقت و عدالت وارد می‌شد (اپیمنیدس، پاره‌ی ۱، دیلز - کرانتس)، که تجربه‌اش را به تجربه‌ی پارمنیدس نزدیک می‌کند.

آنچه در این جا توصیف شد شبیه سفری روحانی «در بالای زمین» با هدف کسب دانش است. دیلز به شباهت اینگونه سفر به سفرهای شمن‌های سیریا و جاهای دیگر، مدت‌ها پیش از این توجه کرده است، و افزایش مواد تطبیقی از زمان او به این سو فقط شباهت‌ها را تصدیق کرده است.^۱ آنها همچنین می‌توانستند در سفرهای روحانی روح‌شان را، گاهی در سراسر

۱. دیلز، *Lehrgedicht*، ۱۴ و بعد، با ارجاع به رادلف، *Aus Sibirien*، دوم، ۳ و بعد. کی. مولی K. Meuli نیز شهود *vision* پارمنیدس را با شعر شمن در *Hermes*، ۱۹۳۵، ۱۷۱ و بعد، مرتبط دانسته است. دادز Dodds، در *Gks and Irrational*، فصل ۵، برخورد تاریخی واقعی بین یونانیان و فرهنگ‌های شخصی متمرکز در سیریا را، از طریق تجارت و استعمار، مطرح کرده است.

در باب سفرهای شمنی به طور کلی نگا: K. chadwick, *Poetry and Prophecy* که فصل آخر آن («سفرهای روحانی شمن‌ها») به جهانی بودن این سفرها تأکید می‌کند. در میان مسایل اصلی این سفرها همچنین توجه داشته باشید که این سفرها هم «به آسمان‌های روشن بالا» و هم به زیرزمین انجام می‌شوند، و اینکه «در انجام این سفرها، مردان عموماً از موجودات و به ویژه از زنان فوق طبیعی استمداد می‌طلبند». (رک: هلیادس) دبلیو بورگر (*Weisheit u. Wiss.* 130) درباره‌ی این عقیده‌اش مدارکی ارائه می‌کند که «اعمال شمنی در قرن ششم پ. م در جنوب ایتالیا هنوز رایج بوده است.» با این حال، شاید اثر الیاده Eliade درباره‌ی شمنیسم (از ۱۹۶۴ ویرایش تجدید نظر شده‌ی انگلیسی در دسترس است) در باب استفاده‌ی آزاد از این کلمه در ارجاع به اعمال و عقاید یونانیان به ما هشدار می‌دهد. نگا: بخش مربوط به ایده‌نولوژی و فن‌آوری‌های شمنی بین هندو - اروپاییان (صص ۳۷۵ و بعد).

آسمان، رها سازند. و از این طریق دانشی فوق انسانی به دست آورند.

پارمنیدس در این سنت دینی و مکاشفهای apocalyptic منطق ریشه داری را انتخاب کرده است که در قلب شعرش جای دارد. او اهل جنوب ایتالیا بود، جایی که دین عرفانی حضور دارد، و اغاب فیثاغوری هستند؛ و فیثاغورس اعتقاد داشت که تجسد دوباره‌ی آیتالیدس و هرموتیموس است (دیوگنس لائرتیوس، هشتم، ۵-۴؛ دیلز - کرانتس، ۱۴/۸). کسی نمی‌تواند در اینکه درآمد تجربه‌ی اصیلی را توصیف می‌کند تردید کند. در باب ابزار ادبی آن نمی‌توان گفت که با محتوای اصلی شعر ناسازگار است، شعری که مطالب را بسیار بهتر از نثر آناکسیمنس یا آناکساگوراس منتقل می‌کند. با این حال، روشن است که پارمنیدس عقل‌گرایی از گونه‌ی ایونیایی نبود، از این رو هشوار است بفهمیم که در تفسیر آثار او عنصر غیر عقلانی را تا چه اندازه باید جدی بگیریم. او، مانند شخصیت‌های دیگر یونان باستان، در چهارچوب غیر عقلانیت ابتدایی به پیشرفت عقلانی چشم‌گیری دست یافت. خود او تا چه اندازه از عقلانیت رها بود؟ بارو خاطر نشان می‌کند (همان، ۹۸) که در حالی که اسلافش به واقعیت ابزارهای عرفانی عقیده داشتند (فی‌المثل، اپیمنیدس به گفت و گو با خدایان در غار دیکتائیان عقیده داشته است)، «پارمنیدس آشکارا تمثیل سازی می‌کند». دروازه‌ها و جاده‌های شب و روز از هسیود و اودیسه، اخذ و به هم آمیخته شده‌اند،^۱ اما از نظرگاه او سفر از دروازه‌های شب به روز روشن‌گر پیشرفت از نادان به سوی دانش یا حقیقتی است که او را در طرف دیگر بیدار می‌کند. جاده (ὁδός) تصور شاعرانه‌ی شایعی است، اما برای پارمنیدس، که در سراسر شعر آن را می‌آورد، نماد «جاده‌ی پژوهش» است. مسیر مستقیم

۱. هسیود در، پیدایش خدایان، ۷۴۸، از شب و روز سخن می‌گوید که از یکدیگر استقبال می‌کنند، و ظهور یکی ناپدید شدن دیگری است. پارمنیدس در ۱/۱۱ لفظاً اودیسه دهم، ۸۶ را الگو قرار داده است:

ἐγγὺς γὰρ Νυκτός τε καὶ «Ἡμοιός εἰσι κέλευθοι.

(κέλευθος) به حقیقت می‌انجامد، غلط رفتن پیروی کردن از «کوره‌راه تشخیص‌ناپذیر» (αταρπός) است. از این رو او «از ایده‌ها و تصوراتی استفاده کرد که در آن عصر آشنا بودند، اما آنها را در خدمت به هدفی جدید به کار برد، و به ویژه آنها را بر حوزه‌ی خویش در پژوهش دانش اطلاق کرد» (همان، ۱۱۲).

با وجود این، همراه با موافقت با بارو در اینکه استفاده‌ی پارمنیدس از تمثیل باید آگاهانه و عمدی باشد، نباید فراموش کنیم که، حتی در فقراتی که این را نشان می‌دهند، زمینه‌ی بحث زمینه‌ای ماقبل فلسفی است. اودیسه‌ی روحانی شمن همواره برای جست و جوی دانش بوده است. یکی گرفتن «جاده یا سفر = جست و جوی دانش = روایت انتقال دهنده‌ی نتیجه‌های این جست و جو» از آن خود او نیست، بلکه از قبل در آن دسته از اعمال شمنی حاضر است، که اشعار پارمنیدس بازتاب‌های هر چند دور آن را دارد.^۱

از این رو باید نسل و تبار دینی پارمنیدس و وسعت آن را همواره در ذهن داشته باشیم، اما نباید در این باب اغراق کنیم. او فلسفه‌اش را از طریق درآمدی که بر عناصر اخذ شده از شعر دینی قدیم‌تر و در بعضی موارد از ریشه‌های شمنی مشتعل است، در زبان الهه گذاشت؛ اما نباید او را «شخصیتی رواناً بی‌ثبات، که ندایی او را به سوی زندگی دینی دعوت کرده است»^۲ بدانیم. چند نقل قول از مقاله‌ی بارو احتمالاً می‌تواند ما را به حقیقتی که در این باب می‌توانیم دریابیم نزدیک‌تر سازد. پارمنیدس «به عنوان منطقی صرف نمی‌نویسد بلکه به عنوان کسی می‌نویسد که تجربه‌ی خاصی دارد که مشابه تجربه‌ی کسانی است که با خدایان معاشرند». او «جست و جوی حقیقت را چیزی شبیه تجربه‌ی عرفانی تلقی کرد، و در این

۱. مولی این را نشان داده است، همان، ۱۷۲ و بعد.

۲. تعریف داد از شمن 140, *Gks and Irrational*.

باره با استفاده از سمبل‌های دینی نوشت، زیرا احساس کرد که خود این کار نوعی فعالیت دینی است. در عین حال بارو درآمد را تنها براساس ریشه‌های آن توضیح نداده است: «پارمنیدس آشکارا تمثیل سازی می‌کند. تمثیل البته ممکن است بر چیزی شبیه به تجربه‌ی عرفانی مبتنی باشد، اما تجربه‌ی عرفانی هرگز تمثیل نیست. ... پارمنیدس ماجرای روحانی را به صورت الفاظ ضبط نکرده است، بلکه جست و جویش از حقیقت را در جامه‌ی تمثیل درآورده است.» اگر این اظهارات نشانی از ناسازگاری داشته باشند، احتمالاً ناسازگاری در ذهن خود فیلسوف است، یعنی در تنش بین الگوی اندیشه‌ی به ارث مانده و هنوز معتبر با توان عقلانی و انقلابی خود پارمنیدس.^۱

۱. کلمات منتقد حساسی هم چون هرمان فرانکل نیز ارزش نقل دارند. او می‌گوید، پارمنیدس فیلسوف است، و شخص در متنی فلسفی به این فرض تمایل دارد که موضوع، مستقل از زبان، که امری عرضی است، از خود سخن می‌گوید. «با وجود این بدفهمی‌های بسیار بنیادی نتیجه می‌شود، و بسیاری از بهترین و منفردترین و زنده‌ترین [بخش‌ها] در خود آموزه مفقود شده است، مگر اینکه ذهن‌مان را برای خواندن اثر به عنوان شعری حماسی آماده کنیم، و از طریق زبان، پدیده‌های تاریخی واقعی را به دست آوریم» (*Wege und Formen*, 157). «در دوره‌ی باستان، کلمه و اندیشه، گفتار و موضوع آن یکی است و به این به ویژه درباره‌ی پارمنیدس صادق است» (همان، ۱۵۸). (ترجمه از آلمانی از خودم است).

۵. دوراه پژوهش: یکی درست، دیگری غیرممکن

(پاره‌ی ۲) اکنون بیا، خواهم گفت (و تو حفظ کن کلمات مرا آنگاه که شنیدی) راه‌های پژوهش را که تنها باید بدان اندیشید. یکی، که آن هست و این که برای آن غیرممکن است نباشد، راه یقین است (زیرا ملازم حقیقت است). دیگری، که آن نیست، و اینکه آن ضرورتاً باید نباشد، و من می‌گویم این راهی است که به کلی پژوهش ناپذیر است؛ زیرا تو نه می‌توانی آنچه را نیست بشناسی - این غیرممکن است - نه آن را بر زبان آوری، (پاره‌ی ۳) زیرا آنچه می‌تواند اندیشیده شود و آنچه می‌تواند باشد همان چیز است.

2.5. ἡ δὲ ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι.

کراتس (SB Preuss. Ak. 1916, 1173) οὐκ ἔστιν را به معنای «به نظر می‌رسد که چیزی وجود ندارد» گرفته است، یعنی: علاوه بر آنچه هست، ناموجود نیز هست. به عقیده‌ی او، ۶/۱ نیز این مطلب را نشان می‌دهد، که او آن را، به پیروی

از دیلز، چنین ترجمه می‌کند: «شخص باید بگوید و فکر کند که <فقط> آنچه هست، هست: زیرا وجود هست، اما نا-وجود نیست (*das Nichtseinde*)». راه غلط اول، که پیدایش و تباهی و حرکت مکانی و تغییر را با خود آورده است چنین فهمیده شده است. این راه عموم مردم است. راه غلط دوم که در پاره‌ی ۶ از آن یاد شده است، راه پیروان هراکلیتوس است. این تفسیر به نظر می‌رسد که ارزش گفتن را دارد، اما غیر محتمل است. جدا از ترجمه‌ی ۶/۱ (در این باره یادداشت بعد را ببینید)، کرانتس در مقاله‌ی خود نیمه‌ی دوم ۱/۵ را ترجمه نکرده است. البته این فقره در دیلز - کرانتس، بدون تفسیر، ترجمه شده است، اما ترجمه‌ی او را اگر به طور کلی در نظر آوریم تحکمی و غیرطبیعی به نظر می‌رسد.

ترجمه‌ی پاره‌ی ۳ به پیروی از تسلر و برنت صورت گرفته است. مصدر در معنای حالت مفعول با واسطه آمده است، و معنای تحت‌اللفظی چنین است: «چیز واحدی هم برای اندیشیدن است هم برای بودن»، که دقیقاً مشابه $\epsilon\iota\sigma\iota \nu\omicron\tilde{\eta}\sigma\alpha\iota$ در ۲/۲ است. این قرائت همچنین ترجمه‌ی ۶/۱ را به صورت زیر توجیه می‌کند: «ضرورت دارد که آنچه از آن سخن می‌رود و اندیشه می‌شود وجود داشته باشد»، یعنی: «آنچه بتوان از آن سخن گفت و درباره‌اش اندیشید باید وجود داشته باشد». نگا: برنت، *EGP*، ۱۷۳، یادداشت ۲. من هنوز فکر می‌کنم که این محتمل‌ترین ترجمه است، حتی اگر این استدلال برنت قاطع نباشد که مصدر خالی نمی‌تواند مسندالیه جمله واقع شود. (در این باره نگا: *Heidel, Proc. Am. Ac.* 1913, 720, and *Verdenius, Parm.* 34 f. مانسفلد در *Offenbarung*, 63 نقد کرده است) مستلزم این ناسازگاری نیست که $\nu\omicron\epsilon\iota\tilde{\nu}$ را مجهول و $\epsilon\iota\tilde{\nu}\alpha\iota$ را معلوم بگیریم (اگر سخن گفتن با این اصطلاحات زمانی که $\epsilon\iota\tilde{\nu}\alpha\iota$ فعل متعدی نیست درست باشد). ترجمه‌ی مختار مانسفلد نیز شبیه این ترجمه است. او می‌گوید که این پاره متضمن وحدت اندیشه و وجود نیست (چنانکه ممکن است کسی چنین فکر کند)، بلکه فقط متضمن این است که «متعلق اندیشه در عین حال متعلق وجود نیز است» (همان، ۶۷).

مسندالیه فعل «هست» نام برده نشده است. معمولاً گفته اند که مسندالیه آن «آنچه هست» است، یعنی: پارمنیدس یک همانگویی منطقی اظهار کرده است: آنچه هست، هست. فی المثل، دیلز و کرنفورد چنین گفته اند. برنت آن را جسم یا جسمانیت و مادیت تفسیر کرده است: «گفتن اینکه آن هست به این معناست که، جهان *Plenum* است.» این نتیجه گیری، همان طور که راون خاطر نشان کرده است، «دست کم عجولانه است». وردنیوس پیشنهاد کرده است: «همه ی آنچه وجود دارد، یعنی مجموع چیزها»، این نیز شاید عجولانه است.^۱ دیگران هرگونه جست و جوی موضوع را غلط دانسته اند. «در دوره ی باستان عبارت *ἔστι* (آن است) پارمنیدس در شعرش اصلاً هیچ موضوع معینی نداشت.» راون و فرانکل چنین پیشنهاد کرده اند که «پارمنیدس» فعل است را «اولاً به اصطلاح غیر شخصی به کار برده است، تا حدودی شبیه «باران می آید *il rains*»، «باریدن رخ می دهد». پروفیسور اُون بر این دیدگاه اعتراض کرده است که چیز معینی باید در مد نظر باشد «زیرا پارمنیدس در ادامه ویژگی های گوناگون موضوع *ἔστι* آش را اثبات می کند». راه حل خود اُون این است که «آنچه اظهار می شود که هست به سادگی عبارت است از آنچه می توان درباره ی آن سخن گفت یا اندیشید»، و این واقعاً ذکر شده است، نه این جا در پاره ی ۲، بلکه در پاره ی ۱/۶:۲ «آنچه

۱. او در یادداشتی که زماناً متأخر است (*Mnemos.*, 1962, 237) عقیده اش در باب این پیشنهاد را که مسندالیه *ἀληθείη* است اصلاح کرده است، و گفته است که *ἀληθείη* نه به معنای مقوله ی منطقی، بلکه به معنای «طبیعت راستین اشیاء» مسندالیه است. او ما را دعوت می کند تا پاره های ۸/۵۱ و ۱/۲۹ را مقایسه کنیم.

۲. نگا: مقاله ی او «*Eleatic Questions*» در *CQ*، ۱۹۶۰. منابع دیگر دیدگاه های ذکر شده در بالا را می توان در این مقاله یافت به جز برنت (*EGP*, 178 f.). پاتین *Patin* و کالوگرو *Calogero* نیز معتقدند که *ἔστιν* موضوع معینی ندارد. بررسی مفصل عقاید محققان در این باره در *Mansfeld*, *Offenbarung*, 45-55 آمده است. خود او نیز عقیده دارد که ضرورت ندارد

می توان درباره‌ی آن سخن گفت و اندیشید باید باشد.»

از این رو انتخاب جدی موضوع بین «آنچه هست» و «آنچه می توان درباره‌ی آن سخن گفت و اندیشید» دایر است. این انتخاب به یک معنا جدی به نظر نمی رسد، زیرا پارمنیدس در هر صورت این دو را یکی می داند، و به قول خود اُون «هیچکس انکار نخواهد کرد، همان طور که از استدلال برمی آید، که τὸ ἔόν [آنچه هست] توصیف صحیح موضوع است». او به بیان نشده دانستن موضوع اعتراض می کند و می گوید: «این کار هست را به همانگویی منطقی برمی گرداند، و نیست را به تناقض، در صورتی که پارمنیدس ضروری می بیند که برای هست و علیه نیست استدلال کند» اما این اعتراض او صرفاً منطقی است. او اینها را از آغاز فرض نمی کند.

در گفتن این که چیزی هست، پارمنیدس بی شک چیزی را در نظر داشته است که می توان درباره‌ی آن سخن گفت و اندیشید، زیرا او آشکارا این دو را یکی می داند. پس این توصیف درستی از موضوع است، همچنان که «آنچه هست» نیز است. با وجود این، در نظر محققانی همچون کرنفورد، که فرض می کند در پاره‌ی ۲ پارمنیدس به سادگی می گوید که «آنچه هست، هست»، اعتراض به اینکه یا آنها از عدم توانایی اثبات چیزی به وسیله‌ی همانگویی غفلت دارند، یا اینکه پارمنیدس از دیدن این حقیقت ساده غفلت کرده است، اعتراضی کاملاً منصفانه نیست.

تاریخ اندیشه‌ی یونانی تا زمان پارمنیدس، ممکن است دیدگاهی متفاوت را مجاز دارد، زیرا ویژگی جدی شعر قطعی است. پارمنیدس بعدها با دقت حیرت آوری استدلال می کند که وقتی کسی گفت که چیزی هست، خود را از گفتن اینکه آن بود یا خواهد بود، و از نسبت دادن آغاز زمانی یا تباهی زمانی به او، یا هرگونه تغییر و حرکت به او بازداشته است. اما این

در گزاره‌ی منطقی‌ای که پارمنیدس اظهار کرده است دنبال موضوع بگردیم (ص ۵۸). او در این بحث از اُون یاد نمی کند.

درست کاری است که ملطیان انجام دادند. آنها فرض کردند که جهان همواره در حالت کیهانی کنونی نبوده است. آنها جهان را از یک جوهر استنباط کردند، که معتقد بودند این جوهر به طرق مختلف تغییر و حرکت می‌کند - گرم‌تر یا سردتر، خشک‌تر یا مرطوب‌تر می‌شود، رقیق‌تر یا غلیظ‌تر می‌گردد - تا اینکه توانست جهان نظم را پدید آورد. (رک: پارمنیدس، ۱-۴۰/۸). البته اگر به آنها [ملطیان] گفته می‌شد که «آنچه هست، هست، آیا نیست؟» آنها باید می‌پذیرفتند. پارمنیدس در رد کردن عقیده‌ی آنها آن اندازه درصدد این نیست که همانگویی را اثبات کند که درصدد این است نشان دهد که متفکران قدیم‌تر، همچنین مردم عادی، هرگز آن را خوب صورت‌بندی نکرده‌اند، و به این ترتیب از مستلزمات آن طفره رفته‌اند. این شاید اولین بار است، اما قطعاً نه آخرین بار، که فیلسوفی فکر می‌کند که به همین دلایل، ضروری است با همانگویی آغاز کند.^۱

پارمنیدس فقره‌ی طولانی‌ای را که به عنوان پاره‌ی ۸ شناخته شده است، اینگونه شروع می‌کند که «آن هست» (یعنی، بنابر تفسیر دیلز، این همانگویی را مطرح می‌کند که آنچه هست، هست)، و سپس پیش می‌رود و اثبات می‌کند، اما نه این بیان را که «آن هست»، بلکه بعضی «نشان‌ها» (σημματα) را در این راه؛ یعنی، بعضی صفت‌ها را که هر آنچه هست باید آنها را داشته باشد. آن باید جاودان و تقسیم‌ناپذیر و بی‌حرکت و مانند آن باشد، هر چند مردم تاکنون از سر بی‌دقتی می‌گویند که آنچه هست می‌تواند به وجود آید، خود را تقسیم کند، حرکت کند، منهدم گردد. حتی این جا در پاره‌ی ۲ نیز بیشتر به نظر می‌رسد که «آنچه هست» اثبات شده است یا برای آن استدلال شده است. آن بیان شده است و گفته شده است که

۱. «حرف‌ها تکراری و ناچیز، هنگامی که به صورت آشکار و نهان انکار می‌شوند یا فراموش می‌شوند یا نادیده گرفته می‌شوند، چنانکه در فلسفه اغلب چنین است، تأیید مسلم به شمار می‌آیند»

(J. R. Bambrough, *Proc. Aris. Soc.* 1960-1, 215).

درست است. پارمنیدس از برای کامل کردن مطلب، سپس متضاد آن را ذکر می‌کند (هر چند، همان‌طور که اُون و دیگران موافقند، هیچکس این راه را برنگرفته است)، و به طور مختصر آن را به عنوان ادراک ناشدنی کنار می‌گذارد. در این جا و در پاره‌ی ۸، اگر با هم لحاظ شوند، او به هم‌نوعان خودش می‌گوید: «آنچه هست، هست. شما این را همان‌گویی می‌نامید، و من نیز چنین می‌نامم، اما شما به هست نیروی کامل و شایسته‌ی آن را اعطا کنید: شما با گفتن آنچه هست، مانع فرایند پیدایش و تباهی و تغییر یا حرکت شده‌اید.»

تکرار می‌کنم، این به معنای انکار این ادعا نیست که آنچه هست، به قول پارمنیدس، چیزی است که می‌توان درباره‌اش سخن گفت یا اندیشید: او خودش چنین می‌گوید، اما این استدلال که هیچکس این را ضروری نمی‌بیند که برای اثبات یک همان‌گویی استدلال کند، نمی‌تواند این امکان را رد کند که اگر در ۲/۳ موضوع بیان می‌شد، مطلب این‌گونه می‌بود: «آنچه هست، هست، و نمی‌تواند نیست باشد.» علاوه بر آن، در همان قرن گریاس فکر می‌کرد که استدلال در مورد تناقض منطقی امکان دارد: او «اثبات کرد» که آنچه هست نیست (οὐδὲ τὸ ὄν ἔστιν). اگر این کار را می‌شود انجام داد، پس مطمئناً در همان مرحله از اندیشه یا اندکی قبل از آن، استدلال برای اثبات یک همان‌گویی نیز می‌تواند هم ممکن و هم ضروری در نظر آید.^۱

اهمیت این کار در پاره‌ی ۸ ظاهر می‌شود. در آن جا او این بیان را که «آن نیست»، به عنوان امری غیرممکن کنار می‌گذارد. برای او در این باب این توجیه کفایت می‌کند که موضوع چنین سخنی نمی‌تواند در ذهن ما بیاید، زیرا آنچه نیست، را نمی‌توان تشخیص، و به دیگری نشان داد. به سختی می‌توان سبک سری سوفیست مآبانه‌ی اواخر قرن پنجم را به او نسبت داد.

۱. گریاس، پاره‌ی ۳؛ دیلز - کراتس، دوم، ۲۸۰/۱۱ و بعد. نیز نگا:

Reinhardt, *Parm.* 36.

سوفیست‌ها از منطق الیابیان استفاده می‌کردند تا محال بودن همه‌ی دانش را نشان دهند، چنانکه گرگیاس با دفاع از برنهاد «آن نیست» این کار را انجام داد. او ضمن مسخره کردن عنوان درباره‌ی طبیعت یا موجود، که عنوان عمومی آثار فیلسوفان طبیعی است، رساله‌ای نوشت تحت عنوان درباره‌ی ند-موجود یا درباره‌ی طبیعت، که در آن برای اثبات این سه برنهاد استدلال کرد: (آ) که عدم موجود است، (ب) که اگر عدم موجود باشد نمی‌توانیم دانشی درباره‌ی آن کسب کنیم، (ج) که اگر کسی آن را بشناسد نخواهد توانست به دانش خویش هویت جمعی ببخشد.

پاره‌ی ۳ را معمولاً مطابق آنچه در بالا آمد ترجمه کرده‌اند: «همان چیز است که می‌تواند اندیشیده شود و می‌تواند باشد.» به طریق مشابه، ۶/۱: «آنچه از آن سخن گفته شود و درباره‌ی آن اندیشیده شود، باید باشد (یعنی: موجود باشد).»^۱

یافتن هرگونه برابر انگیزی دیگر دشوار است، اما این فقط بر عدم کفایت ترجمه و بر این حقیقت تأکید می‌کند که زبان و اندیشه جدایی ناپذیراند. براساس این ترجمه، آن سخن به سادگی به نظر می‌رسد که اشتباه است. بدیهی است که سخن گفتن و اندیشیدن درباره‌ی موضوعی که نیست ممکن است، مانند اسبان تک شاخ unicorns و پادشاه فعلی فرانسه که محبوب فیلسوف قرن بیستم باشد.

درست است که فلسفه در این مورد پیشرفت کرده است، اما برای مورخین با گفتن اینکه پارمنیدس اشتباه کرده است موضوع خاتمه نمی‌یابد. «اشتباه» او راه فهمیدن مفاهیم متفاوت درباره‌ی فرآیندهای ذهنی و گفتار را

۱. برای روایت مانسفلد، یادداشت ترجمه را ببیند. او منکر این است که پاره‌ی ۳ مستقیماً دنباله‌ی پاره‌ی ۲ است و یک نسبت خداسی پیشنهاد می‌کند که اگر بین این دو پاره بیاید منطق بیان پارمنیدس را خواهد بود (ص ۸۲).

برای ما می‌گشاید، راهی که یونانیان باستان بدان قایل بوده‌اند.^۱ فعل ترجمه شده به اندیشیدن درباره‌ی (*noein*) در زمان او و قبل از آن نمی‌تواند تصور خیالی امر نا-موجود را دربر بگیرد، زیرا این فعل اولاً به عمل تشخیص بی‌واسطه مربوط می‌شود. این فعل در هومر اندکی بیش از دیدن معنی می‌دهد؛ در هر صورت آن با حس بینایی پیوند خورده است، چنانکه در ایلیاد، پانزدهم، ۴۲۲: «هنگامی که هکتور با چشمان خودش دید (*ἐνόησεν ὀφθαλμοῖσι*) که عموزاده‌اش بر خاک افتاده است.» و دقیق‌تر از آن، این فعل هنگامی به کار می‌رود که بیننده از طریق دیدن شیء انضمامی ناگهان معنای کامل موقعیت را تشخیص دهد. آفرودیت برای هلن، با نقاب پیرزن برایش ظاهر می‌شود: فقط هنگامی که هلن با سوراخ کردن نقاب تشخیص می‌دهد که با یک الهه سروکار دارد فعل *noein* به کار رفته است (ایلیاد، سوم، ۳۹۶). از این رو این فعل می‌تواند به معنای نشانیدن تأثر راست بر جای تأثر دروغ باشد، البته نه به صورت فرآیند استدلال، بلکه به مثابه روشنگری ناگهانی، یعنی دیدن با ذهن.^۲ به طریق مشابه می‌تواند به معنای

۱. کی. فن فریتس خاطر نشان کرده است که مطالعه‌ی تاریخ اصطلاحات علمی و فلسفی یونانی فرصت بی‌نظیری برای پژوهش در باب ارتباط بین اندیشه‌ی فلسفی و ماقبل فلسفی فراهم می‌آورد. چرا که یونانیان اصطلاحات فلسفی‌شان را در درون زبان‌شان توسعه دادند، نه مانند ما از طریق منافع خارجی. از این رو اصطلاحات آنها یا کلماتی است که مستقیماً از گفتار عامیانه گرفته شده‌اند و یا جرح و تعدیل اینگونه کلمات است. (CP, 1943, 79).

۲. برای مثال‌های بیشتر و تحلیل *νόος* و *νοεῖν* در هومر نگاه: von Fritz, CP, 1943, 79-83 آنچه در این جا گفته شد بیشتر مدیون مقاله‌ی عالی او و کسانی است که در باب کاربرد کلمات در فلسفه‌ی پیش از سقراطی از او پیروی کرده‌اند؛ مقاله‌ی او در CP, 1943, ۴۲-۲۲۳، و ۱۹۴۶، ۳۴-۱۲ آمده است. (رک: جلد ۵ فارسی، ۴۲۶، یادداشت ۱) نتیجه‌گیری او در باب هومر این است که همه معانی ذکر شده در این جا را «می‌توان از یک مفهوم اصلی و بنیادی بر گرفت، مفهومی که می‌توان به عنوان تحقق یک موقعیت آن را

دیدن اشیاء از فاصله‌ی زمانی یا مکانی نیز باشد. (رک: پارمنیدس، ۴/۱) قوه‌ی انجام این کار (*noos* یا *nous*، نوس) ممکن است از طریق نیروی فیزیکی یا انگیزه‌ای قوی از عمل باز ایستد، اما در هومر هرگز فریفته نمی‌شود، و در بعضی از آثار مکتوب باقی مانده از دوره‌ی قبل از پارمنیدس، فقط به ندرت می‌تواند فریفته شود.^۱

بر این حال خاص نوس از طریق این عقیده تأکید شده است که نوس چیزی خارج از قوای دیگر است، و مانند آنها بر آلات بدنی، و مخصوصاً بر آلات بدنی انسانی، وابسته نیست. شخصیتی در هلنا Helena اثر اثوریپیدس می‌گوید (۱۰۱۴ و بعد): «نوس شخص مرده به واقع زنده نیست، با این حال آن عقلی (یا قوه‌ی شناخت، *γνώμη*) فناپذیر دارد، هنگامی که در اثیر فناپذیر درآید.» در بیت دیگری از همان شعر، مستقیم‌تر، آمده است که (پاره‌ی ۱۰۱۸): «نوس هر یک از ما خداست.» خود ارسطو، در زمانی که اندیشه‌ی عقلانی بسیار بیشتر از زمان پارمنیدس پیش رفته بود، با آن همه بلوغ عقلانی و تحلیل دقیق قوا و فعالیت‌های ذهنی، احساس می‌کند که باید اشتباه ناپذیری نوس را تصدیق کند، و بین فعالیت

تعریف کرد.

۱. فن فریتس (*CP*, 1945, 226) سه فقره در هسیود یافته است که در آنها *νόος* نه تنها ضعیف بلکه فریفته شده است. فقرات اینها ایند: پیدایش خدایان، ۵۳۷؛ روزها و آثار *Erga*، ۳۲۳ و ۳۷۳. اما پیدایش خدایان، ۵۳۷، منبع داستان مشهور پرومتئوس و زئوس است. پرومتئوس سهم‌ها را تقسیم می‌کند *Διὸς νόον* «سعی می‌کند (یا می‌انیشد) *νόος* نوس زئوس را بفریبد»؛ در صورتی که، همان‌طور که هر کسی می‌داند، نوس زئوس فریفته نشد. در روزها و آثار، ۳۲۳، *κέρδος* است که *νόος* را می‌فریبد. این به معنای فقره‌ای در هومر که در آن *νόος*، به تعبیر فن فریتس، از طریق انگیزه تضعیف می‌شود، نزدیک است. تنها شاهد فریفته شدن نوس می‌تواند روزها و آثار، ۳۷۳ باشد، که زنی شهوت‌انگیز نوس یکی را می‌فریبد. به هر حال این سه فقره روشن می‌کند که چگونه «انتقال از ضعیف شدن *νόος* به فریفته شدن آن آسان است» (فن فریتس، *CP*، ۱۹۴۵، ۲۲۶).

آن و فرآیند استدلال قیاسی عمیقاً تمیز دهد. او در تحلیلات ثانوی *Posterior Analytics* می‌نویسد: «از میان حالات اندیشیدن که بدان طریق حقیقت را کسب می‌کنیم بعضی همواره راست‌اند، بعضی دیگر خطاپذیراند - فی‌المثل، عقیده (گمان) و حساب - در صورتی که شناخت علمی و نومن همواره درست‌اند.»

ارسطو حتی حالات مبهم و رازواری نومن را حفظ می‌کند، به عنوان «آنچه تنها آن از خارج در ما می‌آید و الهی است»، همچنین هر چند از آموزه‌های دینی فناپذیری و تناسخ (تجسد دوباره) بیزار است، می‌پذیرد که *psyche* شاید ممکن است به هنگام فساد انسان زنده باقی ماند - نه همه‌ی آن، بلکه نومن^۱. کارکرد شایسته‌ی آن تحصیل حقایق کلی به نحو بی‌واسطه و شهودی است، مانند جهش استقرایی، و به این ترتیب می‌توان به مقدمات اولیه یا اصولی که استدلال قیاسی بر آنها مبتنی است اطمینان داشت.

پس عقیده‌ی عمومی یونانی این بود که در میان نیروهای شناخت در انسان، قوه‌ی درک بی‌واسطه‌ی ماهیت راستین موضوع یا موقعیت وجود دارد، که با درک بی‌واسطه‌ی کیفیات ظاهری از طریق حواس، سنجیدنی است، اما بسیار ژرف‌تر از آن است. «در خود فلسفه‌ی یونانی... نومن هرگز

۱. تحلیلات ثانوی، ۱۰۰ ب ۵، ترجمه‌ی آکسفورد؛ پیدایش حیوان ۷۳۶ ب ۲۷؛ مابعدالطبیعه، ۱۰۷۰ الف ۲۵. در میان ویراستاران مابعدالطبیعه فقط یگر (متن آکسفورد، ۱۹۵۷) کلمات مربوط را در میان گروه می‌آورد. او دلیل این کارش را ذکر نکرده است، اما در این مورد هر خواننده‌ای تردید دارد، به جای این کلمات می‌توان او را ارجاع داد به درباره‌ی نفس، ۴۱۳ ب ۲۵، جایی که ارسطو می‌گوید که نومن «به نظر می‌رسد که غیر از *psyche* است، و فقط آن می‌تواند به عنوان ازلی از فاسد شدن جدا شود». لازم نیست در این جا آموزه‌ی مبهم تقسیم نومن به فعال و منفعل در درباره‌ی نفس، دفتر سوم، فصل پنجم را اضافه کنیم، اما ارسطو همچنین به ما می‌گوید که دست کم طبقه‌ی از نومن جدا و ازلی است (۴۳۰ الف ۲۳).

صرفاً نور خشکی نیست که ما گاهی از سر عادت عقل می‌خوانیم.^۱ پارمنیدس هنگامی که می‌گوید هر آنچه درک شود باید وجود داشته باشد، مقصودش درک شدن به وسیله‌ی همین قوه است.

می‌ماند ناممکن بودن ذکر کردن، یعنی سخن گفتن درباره‌ی آنچه نیست. این نیز برای نخستین متفکران یونانی که راهگشای اندیشه‌ی منطقی‌اند به هیچ وجه محال نیست. در پایان پاره‌ی ۲ فعل جمله عبارت است از *phrazein*، که، هر چند اغلب «بگو» ترجمه کرده‌اند، در زبان حماسی که پارمنیدس به کار برده است، و اندکی بعد از آن نیز، به معنای نشان دادن است. او در ۶/۱ *Legein* را به کار می‌برد که کلمه‌ی متعارف برای دیدن، سخن گفتن از، یا معنی دادن است. با وجود این، دلایلی در دست است که ثابت می‌کنند این کلمه نیز تاریخی دارد (شاید مرتبط با یکی گرفتن سحرآمیز نام با شیء) که برای یونانیان مشکل می‌سازد که ببینند کسی می‌تواند منطقاً درباره‌ی آنچه نیست سخن بگوید. «چیزی نگفتن» در یونانی به معنای خاموش ماندن نیست؛ بلکه بیان مرتب بی‌معنا سخن گفتن است، یعنی اظهار سخنی است که به واقعیت مربوط نباشد. دشواری مسئله‌ای را که در این جا منطق ابتدایی پارمنیدس به بار آورده است، می‌توان براساس توجه بسیار زیاد افلاطون به حل این مسئله دریافت، که مدت‌ها پس از آن با

1. James Adam, *Cambridge Praelection*, 33.

آن دسته از متفکران که عدم کفایت ادراک بشری را در برابر ادراک الهی می‌آورند از کلمات *voũς* و *voẽĩv* در این ارتباط استفاده نمی‌کنند. رک: هراکلیتوس، پاره‌های ۷۸، ۷۹، ۸۳؛ آلکمایون، پاره‌ی ۱؛ کسنوفانس، پاره‌ی ۳۴. نزدیک‌ترین آنها به این مبحث این سخن کسنوفانس است که خدا از نظر *νόημα* شبیه انسان نیست. خود پارمنیدس، در سرزنش میرندگان، اولین کسی است که از *πλοκκτόν νόον* آنها سخن می‌گوید (۶/۶). این که کسی زمانی این کار را باید انجام دهد اجتناب‌ناپذیر است، اما در این صورت سخن باید رنگ و بوی پارادکس یا استعمال کلمات ضد و نقیض *oxymoron* را تحمل کند، مانند *ὄσκοπον ὄμχα* در ۷/۴.

این زبان درباره‌ی آن می‌نویسد:

به نظر می‌رسد که ضرورتاً نتیجه می‌شود که سخن گفتن از آنچه «چیزی» نیست، سخن گفتن از هیچ به طور کلی است. آیا نباید در این گونه موارد به کسی که چیزی می‌گوید هر چند ممکن است از هیچ سخن بگوید حتی اجازه هم ندهیم؟ آیا نباید تأکید کنیم که او حتی هنگامی که کلماتی را به درستی درباره‌ی «چیزی که نیست» به کار می‌برد، چیزی نمی‌گوید؟^۱

همه‌ی متفکران سابق جهان فیزیکی را یک داده می‌دانستند و به پرسش از منشأ آن، یعنی از ماده‌ی اساسی که ممکن است اساس پدیده‌های گوناگون آن باشد، و به پرسش از فرایندهای مکانیکی پدید آورنده‌ی آن علاقه‌مند بودند. پارمنیدس این داده، یا هیچ داده‌ای، را نمی‌پذیرد. او به منزله‌ی دکارت دوره‌ی باستان، از خودش سؤال می‌کند، که باور نداشتن به چه چیزی غیرممکن است، اگر اصلاً چنین چیزی باشد، و پاسخش به خویشتن این است که، هست: چیزی که وجود دارد. اگر تفسیر اُون درباره‌ی پاره‌ی ۲ را بپذیریم، حتی این نیز مقدمه‌ی نهایی نیست. این، مانند مورد دکارت، *cogito* است، اما اولین استنتاج این نیست که *cogito ergo sum*، بلکه این است که *cogito, ergo est quod cogito*.^۲

۱. سوفیست، ۲۳۷ c، ترجمه‌ی کرنفورد. کرنفورد در تفسیر آن می‌نویسد (PTK, ۲۰۵): «ترجمه کردن استدلال بالا دشوار است زیرا عبارت λέγειν به دو طریق به کار رفته است، (۱) «سخن گفتن از چیزی» که کلمات شما بر آن دلالت می‌کند؛ و (۲) «بیان یک معنا» یا چیزی معنی دار گفتن که متضاد «چیزی نگفتن» یا «بی معنا سخن گفتن» (οὐδὲν λέγειν) است. اما این ابهام، استدلال را باطل نمی‌کند.»

برای بقایای عقیده‌ی کلی وحدت نام و شیء در اندیشه‌ی پارمنیدس رک: Diels, *Lehrgedicht*, 850

۲. معنای عبارت لاتین: «می‌اندیشم، پس هست، زیرا می‌اندیشم.» - م.

۶. راه درست و غلط

(پاره‌ی ۶) آنچه درباره‌ی آن می‌توان سخن گفت یا اندیشید باید باشد، زیرا برای آن ممکن است که باشد، اما برای هیچ ممکن نیست که باشد. از تو می‌خواهم که این را در نظر داشته باشی، زیرا این راه پژوهش نخستین راهی است که من از آن [تو را منع می‌کنم].

اما همچنین از این یک، که در آن میرندگان، در حالی که هیچ چیز نمی‌دانند، دوسره در حیرتند؛ زیرا درماندگی در دل‌شان ذهن خطاکارشان را هدایت می‌کند. آنها این سو و آن سو برده می‌شوند، هم لال هم کور، سر درگم، گروهی بی‌قضاوت، که اعتقاد دارند بودن و نبودن همان است و همان نیست، و مسیر هر چیزی یکی است که بر روی خودش باز می‌گردد.

(پاره‌ی ۷) زیرا هرگز نمی‌توان پذیرفت، که چیزهایی که هستند نیستند، اما تو اندیشه‌ات را از این راه پژوهش بازدار؛ و مگذار عادت ناشی از تجربه‌ی بسیار در طول این راه بر تو فشار آورد، و چشم بی‌توجه و گوش پر از صدا و زبان را سنوال پیچ کند، بلکه به وسیله‌ی

عقل (لو گوس) داوری کن، این تکذیب پر جنجالی را که من می گویم.

۶/۱. ساختار همان ساختار پاره‌ی ۲/۱ و پاره‌ی ۱۳ است. چنین است در برنت، EGP، ۱۷۴، یادداشت ۱، که خاطر نشان می کند که سیمپلیکیوس از ترجمه حمایت می کند. کراتس (SB Preuss. Ak. 1919, 1173)، و در دیلز - کراتس) متفاوت ترجمه می کند: «ضرورت دارد گفتن و اندیشیدن اینکه فقط آنچه هست، هست».

۶/۱-۲. اس. تاگول (CQ, 1964, 36f) مدعی است که دادن معنای التزامی ἔστι به آن در این جا و در ۲/۲، جدا کردن معنا از حوزه‌ی وجودی و به کار بردن آن در حوزه‌ای برخلاف روند تاریخی است. از این رو او اینگونه ترجمه می کند: «آنچه اشاره به آن و اندیشه درباره‌ی آن وجود دارد، باید موجود باشد؛ زیرا آن در این جا وجود دارد، هیچ در این جا وجود ندارد». این نکته‌ای دشوار است. کاربرد التزامی ἔστι به هومر بازمی گردد، از این رو ترجمه‌ی التزامی آن در این جا به سختی می تواند برخلاف روند تاریخی باشد. مطمئناً از مورد جدید پارمنیدس می توان بر ضد آن استدلال کرد که ἔστι را همواره به معنای وجودی آن حمل می کند. با وجود این، او نمی تواند درباره‌ی یک هستی بدون به کار بستن زبان متعارف به طریقی که کاربرد دقیق معیار خودش اجازه نمی دهد سخن گوید. (نشان دادن مثال‌ها در پاره‌ی ۸ آسان است.) در عین حال، از آن جا که آگاهی او در باب نیروی وجودی εἰς ἡμᾶς مسلم است، ترجمه‌ی تاگول دلالت کننده است و ممکن است چیزی را نشان دهد که در ذهن پارمنیدس بوده است. اما اگر چنین باشد، در این صورت دیگر نباید به کسی اجازه داده شود که بگوید پارمنیدس قادر نیست در باب یک همانگویی استدلال کند!

۶/۳. کلمه‌ی آخر این سطر در نسخه‌ی خطی سیمپلیکیوس نیامده است، اما دیلز براساس ۷/۲ کلمه εἰργω را به جای آن گذاشته است.

۶/۴. βροτοὶ εἰδότες οὐδέεν. رک: جلد ۴ فارسی، ۱۲۵.

۶/۵. πλάττονται. در مورد شکل (= πλάθοντα) نگا: دیلز،

Lehrgedicht، ۷۲.

۶/۵ و بعد. رک: ارفنوس، پاره‌ی ۲۳۳ Kcgn (μηδομὸς μηδὲν εἰδότες). عموماً دیلز (همان، ۶۸) با هسیود، پیدایش خدایان، ۲۶، و اپیمیدس، پاره‌ی ۱، و پیامبران یهودی مقایسه می‌کند. ὅκριτα ممکن است ارتباط خاصی برای پارمنیدس داشته باشد: آنها نمی‌توانند بین بودن و نبودن (تمیز) δρίσις دهند (پاره‌ی ۸/۱۵؛ نگا: مانسفلد، *Offenbarung*، ۸۷).

۶/۸. برای οὐ μὴ رک: ۸/۴۰.

۶/۹. πᾶντιων: «مسیر همه‌ی آنها (یعنی: میرندگان) بر روی خودش باز می‌گردد». نگا: KR، ۲۷۲، یادداشت ۱. اُون در CQ، ۱۹۶۰ آن را آشکارا چنین گرفته است.

۷/۱. δαμῆ، «این هرگز نمی‌تواند اثبات شود» برنت. وقتی افلاطون این بیت را نقل می‌کند (سوفیست، ۲۳۷a)، نسخه‌ی خطی، οὐδὲ δαμῆ یا οὐδὲ δαμῆ دارد. در ارسطو، مابعدالطبیعه، ۱۰۸۹ الف ۴ فرق می‌کند. در سیمپلیکیوس، که آن را در سه جا نقل می‌کند، τοῦτο δαμῆ آمده است. (نگا: راس، در ارسطو. همان‌جا.) احتمالاً درست است، اما استفاده‌ی مشابهی از δαμᾶω نمی‌توان نقل کرد. دبلیو. بورگیو (*Mus. Heln.* 1955, 277) پیشنهاد کرده است که پارمنیدس δαμᾶω ... οὐδὲ δαμῆ نوشته است.

این دو نقل قول، که به منابع متفاوت مدیونیم، احتمالاً هر دو از یک فقره‌ی طولانی شعر برگرفته شده‌اند. در سه بیت اول مقصود پارمنیدس به نحوی آزارنده فشرده است، اما او آشکارا استدلال می‌کند که متعلق گفتار و اندیشه باید وجود داشته باشد. زیرا به ظاهر می‌تواند وجود داشته باشد؛ بنابراین نمی‌تواند هیچ باشد، زیرا «هیچ» نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ اما اگر متعلق اندیشه چیزی است، پس وجود دارد. پس الهه، با اثبات وجود متعلق گفتار و اندیشه، براساس این بیان که «هیچ» نمی‌تواند وجود داشته باشد، فرصت می‌یابد خاطرنشان کند که این راه (که باید راه این اندیشه دانست که «هیچ» می‌تواند وجود داشته باشد) اولین راهی است که باید از آن

اجتناب شود. این راه یکی از دو راهی است که در پاره‌ی ۲ ذکر شد، و به عنوان راهی که پیروی از آن غیر ممکن است کنار گذاشته شد.

الیه بلافاصله پیش می‌رود و راه سوم را ذکر می‌کند، که مانند راه دوم باید از آن اجتناب شود. همان‌طور که کرنفورد خاطرنشان کرده است (CQ)، در پاره‌ی ۲ تصریح نشده است که دوراهی که در آن‌جا ذکر می‌شود شامل همه‌ی «راه‌های ممکن است که بدان طریق می‌توان اندیشید»؛ و کرنفورد نتیجه می‌گیرد که الیه در نظر دارد در این‌جا سه راه معرفی کند، حقیقتی که فقط طبیعت تکه پاره‌ای متن آن را پوشانده است. با وجود این، پاره‌ی ۲ شدیداً حاکی از این است که آن دو راه، راه‌های دیگر را نیز در بر می‌گیرند، و شاید بتوانیم بگوییم که پارمنیدس بدون اینکه به ساختار منطقی شعرش آسیب رساند از دوگانگی اولیه سخن می‌گوید. «راه سوم» مستقل از دو راه دیگر نیست، بلکه حاصل خلط نامشروع آن دوست. برای پارمنیدس امکان سومی متمایز از «آن هست» و «آن نیست» وجود ندارد. سرزنش میرندگان در پاره‌ی ۶ مبتنی بر این عقیده‌ی آنهاست که «بودن و نبودن همان است و همان نیست». این بیان در پاره‌ی ۷ رد شده است، «چیزهایی که نیستند هستند» فقط تعبیر دوباره‌ی این است: این «راه نا-موجود نیست، بلکه عقیده‌ی ذکر شده‌ی میرندگان است، یعنی: آنچه نیست می‌تواند از طریق شدن یا تغییر باشد» (کرنفورد، همان، ۱۰۰، یادداشت ۳). درستی این مطلب از طریق ابیات بعدی با ارجاع به چشم‌ها و گوش‌ها و زبان‌شان داده شده است؛ و با وجود این، این عقیده که «برای هیچ غیر ممکن است که وجود داشته باشد» (نخستین راه غلط، که در پاره‌ی ۶ بر ضد آن تنبیه داده شده است) به سختی می‌تواند به عنوان «راه» جدایی، از راهی که با این کلمات توصیف می‌شود «چیزهایی که هستند نیستند»، کاملاً تمیز داده شود.

با وجود این به واقع سه راه وجود دارند، یکی درست و دو غلط: (۱) این

عقیده که «آن هست»، یعنی: چیزی وجود دارد و کلمه‌ی «هست» باید با تمام نیرویش بر آن اطلاق شود؛ (۲) انکار «آن هست»، یا گفتن این که هیچ وجود دارد؛ (۳) خلط بین «هست» و «نیست». درباره‌ی راه دوم مطلب زیادی نمی‌گوید، زیرا هیچکس پیرو آن نیست. راه سوم عقیده‌ی میرندگان را می‌نمایاند، که در درآمد عقیده‌ی نادرست توصیف شده است. گفته می‌شود که این راه نتیجه‌ی عادت و به کار بستن حواس است، و بر این عقیده مشتمل است که «آنچه نیست هست» و بر اینکه «بودن و نبودن همان هستند و همان نیستند».^۱

در این مورد استدلال لازم نیست که مردم عقیده دارند که «بودن و نبودن همان نیست»؛ حواس هیچکس این را منکر نیست. اما، پارمنیدس می‌گوید، که آنها هم چنین فکر می‌کنند که «آنچه نیست هست» و اینکه «بودن و نبودن همان است». هنگامی که پارمنیدس پیش می‌رود تا لوازمات این بیان «آنچه هست، هست» را استنباط کند، روشن می‌گردد که مقصود او از سرزنش رفتار میرندگان عبارت است از انکار عقیده به هرگونه تغییر و حرکت و شدن یا نابود شدن آن چیزی است که هست، عقیده‌ای که طبیعتاً نتیجه‌ی به کار بستن چشم‌ها و گوش‌ها و آلات حسی دیگر است. رد منطقی این عقیده در پاره‌ی ۸ خواهد آمد.

در این باره بسیار بحث کرده‌اند که آیا این اعتقاد کلاً یا بعضاً متوجه هراکلیتوس است یا نه. هیچ شاهد خارجی وجود ندارد که در این باره کمک کند: فقط می‌توانیم بگوییم که ممکن است، اما قطعی نیست، که پارمنیدس کتاب شخصی دیگری را خوانده باشد. اگر خوانده باشد، بی‌تردید ذهن منطقی او را برآشفته است. کرانتس از این دیدگاه برنایس پیروی کرده است

۱. مانسفلد (*Offenbarung*، ۳۱ و ۳۴) آشکارا فکر می‌کند عقیده‌ی میرندگان در باب وجود خودشان است که محل مناقشه است. او در این مورد استدلال نکرده است، و سخنش مطمئناً غیر محتمل است.

که هراکلیتوس تنها موضوع انتقاد است و تا آن جا پیش رفته که آن را به مثابه یکی از «شالوده‌های تاریخ پیش از سقراطیان»^۱ دانسته است. راینهارت در همان سال، این نکته را انکار کرد، و فن فریتس اظهار کرد که «راینهارت قطعاً ثابت کرده است که پارمنیدس در آن فقره‌ی مشهور در باب خطای «دوسره‌ی میرندگان» هراکلیتوس را در مد نظر ندارد».

به ندرت می‌توان در این باب «برهان قطعی» آورد، اما می‌توان چند ملاحظه به عمل آورد. اول، زبان پارمنیدس (یا زبان الهه) روشن می‌کند که انتقاد فوق متوجه همه‌ی فیلسوفان است، و به فیلسوف خاصی محدود نیست. فقط می‌توان پرسید که آیا هراکلیتوس به عنوان نماینده‌ی برجسته‌ی «گروهی که داوری ندارند» در ذهن پارمنیدس بوده است یا نه. منشأ خطای آنها اعتماد به چشم و گوش است، و هراکلیتوس گفته بود که متعلقات بینایی و شنوایی را ترجیح می‌دهد (پاره‌ی ۵۵)، که این گفته‌اش با سخن دیگرش در تعارض نیست که چشمان و گوش‌ها، اگر نفس بی‌شعور باشد، گواهان بدی هستند (پاره‌ی ۱۰۷). او حقیقت را در لوگوس دید، و پارمنیدس نیز این کلمه را در ۷/۵ به کار می‌برد، شاید، همان‌طور که کرانتس گمان می‌کند، برای مقابله‌ی لوگوس راستین در برابر

1. Bernays, *Ges. Abh.* I, 62, n. 1; Kranz, *SB Preuss. Ak.* 1916, 1174.

کرانتس در یکی از مقالات بعدی‌اش (*Hermes*, 1934, 117f.) بیشتر نه خود هراکلیتوس، بلکه پیروانش را موضوع این نقد می‌داند. او رساله‌ی هیپوکراتی (بقراطی) *De victu* (درباره‌ی حیات) را به عنوان مثالی در باب هراکلیتوس مآبی ذکر می‌کند. از آن جا که خود او فقط ده سال فاصله بین کار هراکلیتوس و کار پارمنیدس فرض می‌کند، و کار هراکلیتوس را به پس از ۴۹۰ و کار پارمنیدس را به پس از ۴۸۰ متعلق می‌داند، زمان زیادی به کار بردن عبارت «پیروان هراکلیتوس» (نخستین بار افلاطون ذکر کرده است) یا «مدعیان پیروی از هراکلیتوس» (ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ۱۰۱۰a۱۱) وجود نداشته است. درباره‌ی ارجاعات به محققان دیگر در هر دو طرف نگاه:

Mansfeld, *Offenbarung*, I, nn. 1 and 2.

لوگوس دروغین. همچنین، هر چند «بودن و نبودن، همان هستند، و همان نیستند» را می‌توان حالت ذهن انسان متعارف دانست، سبک این عبارت نشان‌دهنده‌ی پارادکس‌هایی است که هراکلیتوس مطرح کرده است، نه کس دیگر.^۱ هراکلیتوس حتی اگر نگفته باشد که «ما هستیم و نیستیم» (پاره‌ی ۴۹۵، گیگون و کریک این پاره را مجعول دانسته‌اند)، جملاتی از قبیل «آرزو می‌کند و آرزو نمی‌کند» (۳۲)، «با امور متضاد موافق است» (۵۱)، «در حالت تغییر ساکن است» (۸۴۵)، «زنده و مرده، بیدار و خوابیده، جوان و پیر همان هستند» (۸۸) لب‌حماقتی را نشان می‌دهند که پارمنیدس در این جا محکوم می‌کند. هیچ کس غیر از هراکلیتوس چنین جملاتی نگفته است، و علاوه بر آن، آموزه‌ی یکسانی اضداد در پاره‌ی ۸۸ بر اساس پدیده‌ی تغییر از یکی به دیگری مطرح شده است، و پدیده‌ی تغییر چیزی است که در چشم پارمنیدس مستلزم وجود چیزی است که نیست. هراکلیتوس، بیش از مردم متعارف، کل جهان را بر فراشد پیوسته‌ی تغییر و ستیزه مبتنی ساخته است. او بیش از هر کس دیگر در قطب مخالف فلسفه‌ی هستی بی‌حرکت قرار دارد. در پرتو همه‌ی این ملاحظات است که کلمه‌ی «عقب‌گرد» در ۶/۹ را باید در نظر گرفت، کلمه‌ای که بعضی اشاره‌ای اشتباه ناشدنی به «حکم عقب‌گرد» هراکلیتوس در پاره‌ی ۵۱ دانسته‌اند. (نگا: جلد ۵ فارسی، ۴۳۹، یادداشت ۳). اعتماد بر کلمه‌ی واحد نامعقول است، اما شاید غیر ضروری هم باشد. جایی که هیچ عبارت واحدی قانع نکند، ممکن است تأثیر عبارات مرکب مهم باشد.

پس در زبان پارمنیدس اشاراتی هست دال بر اینکه هراکلیتوس از نظر وی بزرگ‌ترین متخلف است، بی‌شک برای اینکه، در حالی که مردمان دیگر

۱. رک: ارسطو، مابعدالطبیعة، ۱۰۰۵b۲۳: هیچ کس نمی‌تواند هم بودن و هم نبودن چیز واحدی را بپذیرد، چنانکه بعضی گمان می‌کنند که هراکلیتوس چنین گفته است.

به صورتی نامدون مبهم‌اند، او از تصریح به تناقض اکراه ندارد، اما انتقاد شامل همه‌ی «میرندگان نادان» است، چه فیلسوف باشند چه نباشند. نکته‌ی آن این است که آنچه هست، هست، و نمی‌تواند نباشد. اظهار این نکته مخالفت با کل عقیده‌ی عامه است، که بر اساس آن چیزی به عنوان پیدایش، یعنی فرایند به وجود آمدن، وجود دارد. این فرایند مستلزم آن است که شیء واحدی در زمانی نباشد و در زمان دیگر باشد. از این رو مردم اشیاء را اینگونه تصور می‌کنند که گویا بین بودن و نبودن پس و پیش می‌شوند، و این اندیشه‌ای است که «دور خودش می‌چرخد».

علاوه بر آن، الهه در محکوم کردن این طریق، پارمنیدس را در مقابل مجبور شدن در این راه به وسیله‌ی «عادت تولید تجربه» می‌آگاهند، که دوباره به نظر نمی‌رسد الهه تنها آموزه‌ی فیلسوف خاصی را در نظر داشته باشد. آنچه او به واقع به پارمنیدس توصیه می‌کند در بیت بعد ظاهر می‌شود: نباید به حواس اعتماد کرد،^۱ بلکه در عوض باید با عقل دآوری کرد. در این جا حواس و عقل بار اول مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند، و گفته می‌شود که حواس فریبنده‌اند و فقط به عقل باید اعتماد کرد. این لحظه‌ی سرنوشت سازی در تاریخ فلسفه‌ی اروپایی است، که هرگز نمی‌تواند تکرار شود. اینکه آیا پارمنیدس عقیده داشته است که واقعیت واحد، مادی است، یا نه، پرسش کوچکی است که در هر صورت پاسخی ندارد، اما نمی‌توانیم با برنت موافق باشیم (EGP، ۱۸۲) که «پارمنیدس، برخلاف عقیده‌ی بعضی، پدر ایده‌آلیسم نیست؛ برعکس، کل ماتریالیسم بر دیدگاه او در باب واقعیت مبتنی است».

برنت به این واقعیت اشاره می‌کند که پارمنیدس، با آنکه هنوز به

۱. دست کم به گوش و چشم. احتمالاً این درست است (نگاه: Mansfeld, 43, *Offenbarung*) که زبان در این جا بیشتر ابزار سخن گفتن است تا ابزار چشیدن.

دوره‌ای متعلق است که کلمه‌ی *asomaton* - غیر جسمانی - هنوز اختراع نشده بود، وحدت *monism* را بی‌وقفه دنبال می‌تند تا نتیجه‌ی منطقی نهایی آن را به دست آورد، و به این ترتیب به واقعیت واحدی دست می‌یابد که «ملایی است کروی و بی‌حرکت و جسمانی». اما بیایید در این باب اندیشه کنیم، و به خاطر آوریم که حتی فیلسوف متأخری مانند افلاطون به هنگام اشاره به دو نوع وجود، که طبیعتاً باید جسمانی و غیر جسمانی بنامیم، از اصطلاحات جسمانی *somatikon* و غیر جسمانی *asomaton* استفاده نمی‌کند: این کلمات حتی هنگامی که در زبان یونانی وضع شدند، نسبتاً به ندرت به کار می‌رفتند. او از محسوس (*aistheton*) و معقول (*noeton*) سخن می‌گوید. *aistheton* را می‌توان، هر جا که یافت شود، با جسمانی یکی دانست، و *noeton* نیز نه تنها به معنی «معقول» است، بلکه همچنین همه جا بر بی‌جسم و فناپذیر دلالت می‌کند. بنابراین نکته‌ی اساسی این است که پارمنیدس نخستین کسی بود که بین *aistheton* و *noeton* تمیز داد - بین داده‌های چشم‌ها و گوش‌ها از یک سو و لوگوس از سوی دیگر - و گفت که دومی واقعی و راستین است و اولی غیر واقعی است. مادی و غیر مادی مفاهیمی هستند که او به زحمت آنها را می‌فهمید: آنچه مهم است این است که به چشم وی، واقعیت نمی‌تواند دیده شود یا شنیده شود، احساس شود یا چشیده شود، بلکه فقط می‌تواند از طریق فرایند استدلالی دیالکتیکی، از گونه‌ای که او بار اول به کار می‌بندد، استنتاج شود. با نظر به اهمیت بسیار تمیز بین معقول و محسوس برای افلاطون، و اینکه او تا چه اندازه معقول را در مقابل محسوس ستایش می‌کرد، دشوار می‌توان از این نتیجه‌گیری خودداری کرد که کسی که راه ویژه‌ی ایده‌آلیسم او را بار اول گشود پارمنیدس بود. بی‌دلیل نیست که افلاطون از او با تعبیر «شخصیتی محترم و حیرت‌آور» یاد می‌کند.

۷. تنها راه راستین: نشان‌های «آنچه هست» الف) آن‌ازلی است، هرگز پدید نمی‌آید و تباهی نمی‌پذیرد

(پاره‌ی ۸، ابیات ۱ تا ۲۱) تنها یک راه برای سخن گفتن از آن باقی می‌ماند، و آن این که «هست». در این راه نشان‌های فراوان است بر این که چون وجود دارد، پدید نیامده و تباهی‌ناپذیر، کل، یگانه، بی‌حرکت و بی‌انجام است. (۵) آن در گذشته نبود، در آینده نیز نخواهد بود، زیرا الان هست، یکپارچه، یکی و پیوسته.

(۶) زیرا کدام پیدایش را برای آن خواهی جست؟ آن چگونه و از چه چیزی رشد یافت؟ من به تو اجازه نخواهم داد بگویی یا فکر کنی «از آنچه نیست»، زیرا گفته نمی‌شود یا اندیشیده نمی‌شود که «آن نیست». (۹) و کدام نیاز آن را برخواهد انگیخت که دیرتر یا زودتر، از هیچ آغاز شود؟ از این رو یا کاملاً هست یا نیست.

(۱۲) نیروی دلیل نیز تاب نمی‌آورد که از آنچه نیست چیزی علاوه بر خودش پدید آید. بنابراین عدالت غل و زنجیرش را شل نمی‌کند و

اجازه نمی‌دهد آن به وجود آید یا تباه شود، بلکه آن را سخت نگه می‌دارد. (۱۶) حکم در این باب چنین است: آن هست یا آن نیست. اما این حکم پیش از این داده شده است، و ضرورتاً چنین است، که یک راه به مثابه‌ی نااندیشیدنی و ناگفتنی، کنار گذاشته شود، زیرا آن راهی راستین نیست، و اینکه راه دیگری وجود دارد و واقعی است. (۱۹) پس آنچه هست چگونه می‌تواند تباه شود؟ و چگونه می‌تواند به وجود آید؟ (۲۰) زیرا اگر به وجود می‌آمد، نیست بود، همچنین است اگر در آینده نیز به وجود بیاید. از این رو پدید آمدن خاموش شده است، و از تباه شدن چیزی شنیده نمی‌شود.

بیت ۱. μῦθος ὁδοῖο (خبر مفعولی)، که سیمپلیکیوس آورده است، عبارتی ناجور است، اما غیر ممکن نیست، و از تعبیر θυμὸς ὁδοῖο که سکستوس آورده است، بسیار محتمل تر است.

بیت ۴. قرائت οὐλον μουνογενές τε، که بسیار بهتر است از قرائت ضعیف کرانتس: ἔστι γὰρ οὐλομελές (در دیلز - کرانتس، اما این انتخاب دیلز نیست). در باب معنای پسوند γενής - نگا: سی. ایچ. کان، آناکسیمندر، ۱۵۷، یادداشت ۱.

بیت ۴. ἡδ' ἀτέλεστον. این، اگر صحیح باشد (و در این باب قرائت دیگری مطرح نشده است) به معنای بی‌پایان از نظر زمانی و جاویدان است، چنانکه سیمپلیکیوس پذیرفته است. اُون (CQ، ۱۹۶۰، ۱۰۱ و بعد) به جای آن ἡδέε τέλειον را آورده است (که به معنای دیگری درست است) به این دلایل: (۱) که ἀτέλεστον فقط ἄνῳλεθρον را تکرار می‌کند، (۲) که آن در جای دیگری در این معنا دیده نشده است: در هومر این کلمه به معنای انجام نیافته یا به ثمر نرسیده است، (۳) که فهرست حاضر نشان‌ها برنامه‌ریزی آن چیزی است که [بعداً] به طور مفصل بحث شده است، از این رو انتظار می‌رود که در این لیست چیزی باشد که به استدلال οὐκ ἀτελεύτητον (بیت ۳۲) یا τετελεσμένον (بیت ۴۲) بودن آن مربوط باشد. این مطلب ممکن است درست باشد. از سوی دیگر ممکن است کسی

بگوید که تمایل پارمنیدس به قالب‌های هومری، به ویژه در ابیات پایانی، موجب شده است که او به تکرار مطالب پردازد و پیچ و تاب جدیدی به کلمه‌ی ὀτέλεστον بدهد. فکر می‌کنم استفاده‌ی پارمنیدس از زبان حماسی را در این صورت بهتر بتوان تبیین کرد تا بنابر حدس اُون مبنی بر اشتباهات نسخه‌برداران. در مورد نکته‌ی (۱)، جایی که خود اُون οὐλον μουνόγενές در بیت ۶ می‌داند، دیگر جایی برای اعتراض به این تکرار باقی نمی‌ماند.

ابیات ۱۲-۱۳. من این ابیات را فقط پس از تردیدهای فراوان به صورت بالا ترجمه کرده‌ام. ترجمه‌ی بدیل این است (اگر قرائت درست باشد) که αὐτό را دال بر «آنچه هست» بگیریم: «... بگذار همه چیز به وجود آید، آنچه هست، از آنچه نیست». کرنفورد، افلاطون و پارمنیدس، ۳۷، نیز چنین خوانده است و کریک - راون، ۲۷۴ و بعد، و دیگران از او پیروی کرده‌اند. اخذ این معنا از متن یونانی اندکی مشکل است، هر چند بی‌شک این امکان دارد که αὐτό بدون سابقه‌ی دستوری در معنای «آنچه همواره درباره‌ی آن سخن می‌گوییم» به کار رود. (رک: گادامر در *Festschr. Reinhardt*، ۶۷، یادداشت ۴.) همین مطلب در ابیات ۳۶-۷ با کلمات دیگری بیان شده است: «علاوه بر آنچه هست، چیز دیگری نه هست و نه خواهد بود». براساس این تفسیر آنچه پارمنیدس در این جا ارائه می‌کند استدلالی است بر وحدت و کلیت هستی واحد، و دلیل اصلی من در نپذیرفتن این تفسیر و قرائت این است که به نظر می‌رسد این تفسیر با استدلال‌هایی که بر ضد پیدایش و تباهی هستی در سراسر این بخش آمده‌اند تداخل می‌کند. بر کلیت (پیوستگی، تقسیم‌ناپذیری) آن در ابیات ۲۲-۵ استدلال شده است و مدت آن، که همچنین از استدلال‌هایی مانند استدلال‌های ۴۴-۹ برمی‌آید، در ۳۶-۷ بحث شده است.

کارستن، و بعدها راینهارت (پارمنیدس، ۴۲) مشکل را با τοῦ خواندن μῆ حل کرده‌اند، که در این باره متن را ببینید. بسیاری از مفسرین جدید آن را رد کرده‌اند، هر چند اغلب توافق دارند که μῆ را، که غیر منتظره (و خارج از وزن) است، در بیت ۳۳ وارد کرده‌اند.

بیت ۱۴. χαλάσασα πέδησιν، با همان معنای حالت مفعولی، مشکوک

است. کراتس مدعی است که این تعبیر شبیه تعبیر هومری ἔγχεσιν ἀλλήλων (O.C.T) قرائت αλεώμεθα (ایلیاد، ششم، ۲۲۶) است، جایی که مونرو و آلن (O.C.T) قرائت ἔγχεα را ترجیح می‌دهند. قرائت سیمپلیکیوس πέδησιν است، که دیلز (Lehrgedicht, 78, 153) چنین معنا کرده است: «زنجیرهایش را شل می‌کند».

بیت ۱۶. κέκριται، یعنی: در پاره‌ی ۲.

بیت ۱۹. عبارت ترجمه شده در بالا چنین است:

ἔπειτ' ἀπόλοιτο ἔόν (کارستن، اشتاین، کراتس، کریک - راون). نسخه‌ی سیمپلیکیوس کلمه‌ای متفاوت دارد: ἔπειτα πέλοι τὸ ἔόν، که دیلز، رابنهارت، برنت، کرنفورد حفظ کرده‌اند. «آنچه هست چگونه می‌تواند در آینده به وجود آید» (کرنفورد). دلالت بر تباهی، در مقابل به - وجود - آمدن در مصراع دوم، بسیار محتمل به نظر می‌رسد.

اکنون بحث درباره‌ی موضوع اصلی آموزه‌ی پارمنیدس را شروع می‌کنیم، و از جمله‌ی ساده‌ی *esti*: «آن هست» یا «چیزی هست» نتایجی را به دست می‌آوریم. این کلمه تا کنون برای دلالت بر معانی فعل «بودن» فارسی به کار رفته است؛ و به معنای چیزی است که از کلمه‌ی «هست» اراده می‌کنیم، هر چند ممکن است کسی این عبارت کتاب مقدس را که «قبل از آن که ابراهیم باشد، من هستم» را مقایسه کند، و اسم «وجود» بر معنای شیء یا مخلوقی موجود دلالت دارد. آن هم چنین مانند فارسی، به صورت محمول یا رابطه نیز می‌آید - مانند: «سفید هست»، «بزرگ‌تر است از» - هر چند باید توجه داشت که رابط در جملات غیر وجودی مکرر حذف می‌شود: در زبان یونانی، «سقراط حکیم» (ὁ Σωκράτης σοφός) جمله‌ای کامل است. در آن زمان هنوز هیچ کوشش دستوری، یا معناشناختی برای تمیز بین معانی متفاوت کلمه‌ای خاص به عمل نیامده بود، و پیش از این گفتیم (جلد ۲ فارسی، ۴۰ و بعد) که هنوز این تمایل عمومی وجود داشت که فرض کنند هر کلمه‌ای معنای «خاصی» دارد. پارمنیدس فرض می‌کند

که این معنای خاص، معنای وجودی است، و براساس این فرض نتایج خاصی استنباط می‌کند که تصور عموماً پذیرفته شده در باب جهان واقعی را نقش بر آب می‌کند. ویژگی‌های ضروری واقعیت در ابیات ۶-۳ از پاره‌ی ۸ فهرست شده‌اند: آن ازلی، بی‌حرکت، یکی و پیوسته است، و گذشته و آینده درباره‌ی آن بی‌معناست. در سطور آینده این ویژگی‌ها یکی یکی اثبات شده‌اند.

مفاد اصلی فقره‌ی ترجمه شده در این جا اثبات این مطلب است که «آنچه هست» نمی‌تواند در لحظه‌ی خاصی در گذشته به وجود آمده باشد، یا در آینده رو به نقصان رود. باید پذیرفت که اگر کسی شهادت حذف حرف نفی در بیت ۱۲ را داشته باشد، چنانکه راینهارت بر آن اصرار دارد، در این صورت استدلال بر ضد صیروت بهتر ظاهر می‌گردد. این امر هرگونه پدید آمدن را باطل می‌کند، یعنی آن نمی‌تواند از آنچه نیست (۹-۷) یا از آنچه هست (۱۲ و بعد) پدید آید. عبارت گرگیاس که راینهارت نقل می‌کند به واقع شاهی بر ضد حرف نفی نیست. آن عبارت چنین است:

آنچه هست نمی‌تواند به وجود آید. اگر آید، یا از آنچه هست می‌آید یا از آنچه نیست. اما از آنچه هست نمی‌آید، زیرا اگر موجود است نمی‌تواند به وجود آید بلکه قبلاً هست؛ نیز از آنچه نیست نمی‌آید، زیرا از نا-موجود هیچ چیز پدید نمی‌آورد.

این بیان، دو نیمه‌ی استدلال را متقارن می‌کند، اما تعبیر اخیر^۱ شبیه شکل پذیرفته شده‌ی بیت ۱۲ در نظر می‌آید، و به واقع از ترجمه‌ی ارائه شده در بالا در مقابل ترجمه‌ی کرنفورد حمایت می‌کند. اگر کسی بخواهد حرف نفی را کنار گذارد، به این دلیل است که آن به ندرت می‌تواند با قدرت دیالکتیکی ای

۱. گرگیاس پاره‌ی ۳، دیلز - کرانتس، براساس سکستوس، بر ضد ریاضی دانان، ۷/۷۱. نیز یادداشت‌های مربوط به ترجمه در صفحه‌ی قبل را ببینید.

که پارمنیدس در جای دیگر نشان می دهد سازگار افتد، زیرا او نخست این را رد کرد که آنچه هست از آنچه نیست پدید آید و برای این کار از این بیان قاطع استفاده کرد که «آنچه نیست» حتی نمی تواند بر زبان آید، و سپس به دنبال آن این استدلال غیر ضروری و ضعیف تر را می آورد که «آنچه نیست» نمی تواند چیزی جز خودش را پدید آورد. دلیل این کار ممکن است این باشد که پارمنیدس از این که در دهان جهان شناسان چیزی گذارد که خودشان اصولاً آن را هم چون امری بدیهی پذیرفته اند لذت می برد. از هیچ هیچ سزاوار است، همان طور که ارسطو گفته است، اصلی از اندیشه ی یونانی بود. «پیدایش از نا-موجود غیر ممکن است؛ همه ی فیلسوفان طبیعی در این باره اتفاق نظر دارند» (فیزیک، ۱۸۷a۳۴).

با این حال اگر بیت ۱۲ با این استدلال شروع می شد که «آنچه هست نمی تواند از آنچه هست پدید آید»، به طور رضایت بخشی ادامه می یافت. داوری و حکم در آنچه قبلاً آمده است مستتر است: تنها بدیل ها عبارتند از بودن و نبودن، و دومی رد شده است. از این رو درباره ی وجود تنها در زمان حال می توان اندیشید. قرائت و معنای بیت ۱۲ هر چه باشد، استدلال ابیات بعدی باید همین نکته باشد. چنان که سیمپلیکیوس، پس از نقل فقره ی مذکور، چنین تفسیر می کند (فیزیک، ۸۷/۲۴): «او آشکارا درباره ی وجود راستین این را اثبات می کند که پدید نیامده است؛ نه لز چیزی موجود، زیرا هیچ چیز بر آن تقدم وجودی ندارد، و نه از نا-موجود، زیرا نا-موجود معدوم است.»

استدلال مربوط به تباهی ناپذیری آنچه هست چندان روشن نیست، اما این نکته از تنها بدیل های موجود، یعنی «هست» و «نیست»، و رد بدیل دوم به روشنی برمی آید؛ زیرا این فرض که آنچه هست می تواند تباه شود با این فرض برابر است که بتوان گفت در آینده ممکن است نباشد. این نکته همچنین برهان دیگری بر ضد پیدایش آن است، زیرا انکار «آن هست»

نمی‌تواند در مورد گذشته بیش از مورد آینده صادق آید. به واقع گذشته و آینده در مورد واقعیت معنا ندارند (بیت ۵)، و خود این نکته مؤید برهان ابیات ۹ و ۱۰ است: حتی اگر فرض شود که چیزی می‌تواند از عدم به وجود آید، این سؤال پیش می‌آید که علت پیدایش آن در زمان خاصی چیست؟ این است دومین پیشرفت بزرگ عقلانی، که هم فی نفسه و هم به لحاظ تأثیر در فلسفه‌ی بعدی با تمیز بین محسوس و معقول، یعنی تمیز بین زمان و ابدیت، یا تشخیص ازلی به مثابه‌ی مقوله‌ای جدا از پایداری، سنجش پذیر است. هنگامی که چیزی را صرفاً پاینده تصور کنیم، به واقع آن را زمانی کرده‌ایم. می‌گوییم این چیز همان‌طور که الان هست، هزاران سال قبل نیز بود و در آینده نیز خواهد بود. اما «بود» و «خواهد بود» در مورد امر ازلی معنا ندارد، و امر ازلی زمانی نیست. از این جاست که افلاطون گمان می‌کرد که جهان فیزیکی به اندازه‌ی زمان قدمت دارد (جهان فیزیکی «بوده است و هست و هر زمان نیز خواهد بود»)، اما ازلی (αἰδώς) نیست. جهان فیزیکی روزها و شب و ماه‌ها و سال‌ها زنده است و^۱

همه‌ی اینها اجزای زمان هستند، و «بود» و «خواهد بود» صورت‌های زمان هستند که به وجود آمده‌اند؛ و ما در بی‌فکر سرایت دادن اینها به موجودات ازلی اشتباه می‌کنیم. می‌گوییم آن بود و هست و خواهد بود؛ اما فقط «هست» واقعاً بر آن صادق است... آنچه همواره و بی‌تغییر هست نمی‌تواند به مرور زمان پیرتر یا جوان‌تر گردد، نیز هرگز نمی‌تواند چنین شود؛ همچنین نه الان و نه در آینده نمی‌تواند تحول یابد.

۱. تیمائوس ۳۸۲-۳، ۳۸۸-۳۷۷ (ترجمه‌ی کرنفورد). استدلال فرانکل، در این که کلمات پارمنیدس بر این تمایز دلالت ندارد مرا قانع نکرد (Wege u. Formen, ۱۹۱, n.۱). به ویژه افزایش ποτε در بیت ۵ به نظر می‌رسد که بیشتر بر سلب گذشته و آینده تأکید دارد تا بر محدود کردن آن در هر صورت.

به جهت بلوغ فکری و کثرت منابع افلاطون، اغراق در ارزیابی بحث او در باب نخستین مردانی که در مورد «آنچه هست» اینگونه سخن گفتند که: «آن در گذشته نبود، و در آینده نیز نخواهد بود، زیرا هم اکنون هست» دشوار است.

ازلیت (به معنای تباهی ناپذیری) یک واقعیت را البته ملطیان مطرح کرده بودند. آناکسیمندر آپایرون خویش را با اوصاف بی مرگ و تباهی ناپذیر و نامحدود وصف کرد. او در عین حال مدعی شد که در درون آن، از طریق «جدا شدن»، هسته‌ای به حاصل می‌آید که جهان از آن رشد می‌کند. آنچه پارمنیدس خاطر نشان می‌کند این است که اگر واقعیت ازلی و واحد است، پس هرگز نمی‌تواند نقطه‌ی آغاز (آرخه) جهان کثرات باشد. اما ازلیت و وحدت آن پذیرفته شده است. درست همان‌طور که «آنچه هست»، اگر پدید می‌آید، از آنچه نیست پدید می‌آید، به همان سان هر چیز دیگر نیز چنین است؛ و این غیر ممکن است. از این رو واقعیت فقط ازلی نیست بلکه واحد هم هست. این مطلب هرگونه ایده‌ی جهان رشد کننده و زنده را کنار می‌گذارد، جهانی که هم ملطیان و هم فیثاغوریان توصیف کرده بودند. در پاره‌ی ۱۹، در تقابل با واقعیت، بر عنصر زمان در جهان تخیل مردم تأکید شده است: «به این ترتیب این اشیاء در ظاهر به وجود می‌آیند و اکنون هستند، و در آینده نیز به پایان خواهند رسید؛ و مردم برای تمیز دادن آنها از یکدیگر به هر کدام نامی می‌نهند.» اگر چیزی هست، پس هیچ چیز نمی‌تواند بر آن احاطه داشته باشد (περιέχον)، هیچ مخزنی از جوهر تازه‌ای وجود ندارد که از آن تغذیه کند، مانند آپایرون اطراف گونیمون *gonimon* آناکسیمندر یا «نَفَس نامتناهی» محاط بر «بذر» کیهان فیثاغوری. حتی کثرت آشکار چیزهای موجود نیز توهمی است که مردم عادی بدان باور دارند. پارمنیدس همه‌ی این مطالب را در استدلال ذووجهین ساده‌ای ارائه کرده است که ارسطو به نحوی روشن و مختصر آن را خلاصه کرده است:

«آنچه هست به وجود نمی‌آید، زیرا قبلاً هست؛ و هیچ چیز نمی‌تواند از آنچه نیست پدید آید.»^۱

ب) آن پیوسته و تقسیم‌ناپذیر است

(۵-۲۲/۸) تقسیم‌پذیر نیست، زیرا تماماً یکسان است. وجودش در یک جهت تمام‌تر نیست، تا اینکه این امر مانع پیوستگی‌اش باشد، همچنین وجودش در جهت دیگر ضعیف‌تر نیست، بلکه همه‌ی جهاتش سرشار است از آنچه هست. از این رو کاملاً پیوسته است، زیرا آنچه هست به آنچه هست نزدیک است.

به استدلال این ابیات باید پاره‌ی ۴ را ضمیمه کرد، که جای دقیقش در شعر قطعی نیست:

اما به چیزهایی بنگر که، هر چند دورند، قطعاً برای ذهن حاضراند؛ زیرا تو نخواهی توانست آنچه هست را برای خودت از آنچه هست جدا کنی، یا آن را به مثابه امری پراکنده، در هر جهت و روش، در نظم‌آوری، یا یکجا دریافت کنی.

۸/۲۲. در تأکید بر ἔστιν از اُون پیروی کرده‌ام و ὁμοῖον را حالت قیدی گرفته‌ام (CQ، ۱۹۶۰، ۹۲ و بعد). این با معنای بیت بعد مناسب است، اما روشن است که در نکات بسیاری از تفسیر اُون پیروی نکرده‌ام. به ویژه به نظر می‌رسد که او در پارمنیدس تشخیص هرگونه ارجاع مستتر به جهان‌شناسان قدیم‌تر را دال بر این می‌گیرد که «استدلال او مبتنی است» بر فرض‌های آنان، یا بر اینکه «او بر استدلالش موضوعی از جهان‌شناسی قدیم‌تر تحمیل می‌کند»، و به این ترتیب این ارجاعات

۱. فیزیک، ۱۹۱۸۳۰.

را با اهمیت او در مقام «پیش‌آهنگی آگاه و بنیادین» ناسازگار می‌داند (همان، ۹۳، ۹۵). این کار ممکن است نقادی خوبی از بعضی از بخش‌های تفسیر کرنفورد باشد، اما دلیل این نمی‌شود که تقریباً همه‌ی اشارات به جهان‌شناسان را از راه حقیقت کنار بگذاریم. پارمنیدس مقدمات آنها را به درون نتیجه‌گیری منطقی‌ای می‌راند که به وی اجازه می‌دهد از آنها ببرد و او را پیش‌آهنگی بنیادین نشان می‌دهد.

۴/۱. کریک - راون $\beta\epsilon\beta\omicron\upsilon\omega\varsigma$ را با $\lambda\epsilon\upsilon\sigma\sigma\epsilon$ تفسیر می‌کنند: «استوار بنگر»، اما به نظر می‌رسد که ترتیب کلمات بر ضد این است. ولاستوس نیز چنین کرده است، روایت او از این بیت منحصر به فرد است: «استوار بنگر با ذهن، به چیزهای غایب که گمان می‌رود حاضراند.» ($TAPA$ ، ۱۹۴۶، ۷۲ و بعد). هولشر استدلال کرده است که $\acute{o}\mu\omega\varsigma$ (نه $\acute{o}\mu\omega\varsigma$) را باید با $\lambda\epsilon\upsilon\sigma\sigma\epsilon$ مرتبط دانست ($Hermes$ ، ۱۹۵۶، ۳۸۵ و بعد؛ همچنین برای ترجمه نگاه: Mansfeld, *Offenbarung*, 212).

۴/۲. $\acute{\alpha}\pi\omicron\tau\mu\acute{\eta}\xi\epsilon\iota$. براندیس $\acute{\alpha}\pi\omicron\tau\mu\acute{\eta}\xi\epsilon\iota\varsigma$. به نظر می‌رسد که این تغییر من‌عندی بیجاست، اما دلیل به کار بردن حد اوسط (اگر این آن چیزی باشد که هست) روشن نیست. کرنفورد و کریک - راون به سادگی «جدا شدن» ترجمه کرده‌اند. دیلز ($Lehrgedicht$ ، 64) گفته است که حد اوسط برای این به کار رفته است تا نشان دهد که مقصود جدا شدن به معنای لغوی نیست، بلکه جا گرفتن در ذهن است. او تفاوت $\acute{o}\rho\acute{\iota}\xi\epsilon\iota\varsigma$ با $\acute{o}\rho\acute{\iota}\xi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ را مقایسه می‌کند.

نظر بدیل این است که آن را سوم شخص بگیریم. دیلز بعدها (در دیلز - کراتس) و راینهارت (پارمنیدس، ۴۹، یادداشت ۲) چنین کرده‌اند و $\nu\acute{o}\omicron\varsigma$ را موضوع گرفته‌اند؛ همچنین تسلر، که برایش «احتمالاً غیر شخصی» است (ZN ، ۶۹۲، یادداشت ۲). گمپرتس $\kappa\epsilon\nu\acute{\epsilon}\omicron\upsilon$ را موضوع گرفته است! دیگر روایت‌های ۴/۱ و ۴/۲، که شایسته‌ی ذکر ولی مشکوک‌اند، از آن و شتلاندر در $Hermes$ ، ۱۹۲۷، ۴۳۰ و بعد، و جی. بُلَاک، REG ، ۱۹۵۷، ۷۱-۵۶، است. دومی گمان می‌کند که $\acute{\epsilon}\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ به معنای «دور شدن از» است، مانند این عبارت هومر $\acute{\epsilon}\chi\omega\mu\epsilon\theta\alpha\ \delta\eta\mu\acute{o}\tau\eta\tau\omicron\varsigma$.

مشکلات فوق‌العاده‌ای که در این پاره دیده‌اند (که در این باره نگاه: *de*

Santillana, Prologue to P. 22؛ من با ترجمه‌ی او به شدت مخالفم) به نظر می‌رسد که ساختگی است. مانسفلد فرض می‌کند که این پاره به راه گمان متعلق است (*Offenbarung*, 208). استدلال او اینهاست: (۱) به سبب وجوه وصفی جمع در بیت ۱، به نظر من این بر بیش از قصد نویسنده در فقره‌ای عمومی دلالت دارد. (۲) در بیت ۲ حروف تعریف قبل از $\epsilon\acute{o}\nu$ و $\epsilon\acute{o}\nu\tau\omicron\varsigma$ دست کم بر دو $\delta\acute{o}\nu\tau\omicron\varsigma$ دلالت دارد. برعکس، حکم به جدا نکردن آنچه هست از آنچه هست (یعنی: از خودش) بر وحدت تأکید دارد. (۳) $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ نمی‌تواند بر جهان معقول دلالت کند. دقیقاً: به این دلیل است که وجود نمی‌تواند در سراسر آن پخش شود (اگر کسی آن را «جهان» ترجمه کند)، یا بر طبق آن (اگر «نظم» ترجمه‌ی خوبی باشد). (۴) $\pi\acute{o}\nu\tau\eta\ \pi\acute{o}\nu\tau\omega\epsilon\varsigma$ عبارتی است که در راه حقیقت دیگر تکرار نشده است ولی در راه گمان بسیار آمده است. شاید چنین باشد، اما آیا این چیزی را اثبات می‌کند؟ پارمنیدس در انکار این که حقیقت در آراء میرندگان است، بسیار محتمل است که آن را در عبارت پردازی خودش نیز انکار کرده است.

سند این که پارمنیدس، در نقدش به اندیشه‌ی قدیم‌تر، به ویژه هراکلیتوس را در مد نظر داشته است متواتر است. بنابراین، این نقد مربوط است به مقایسه‌ی انکار هرگونه پراکندگی و جمع‌شدگی در پاره‌ی ۴ و تأکید بر حضور اشیاء غایب در ذهن با بیان هراکلیتوس بنابر نقل پلوتارخ (پاره‌ی ۹۱): «پراکنده می‌شود و دوباره جمع می‌آید، نزدیک می‌شود و دور می‌رود». تقسیم‌ناپذیری واقعیت در ۸/۲۲ نیز ممکن است توصیف هراکلیتوس از روش‌اش در آغاز کتابش را به یاد ما آورد (پاره‌ی ۱): «هر چیز را تقسیم کن و نشان بده که چگونه است».

پاره‌ی ۴ با تجلیل استعداد ذهن، یا بصیرت (آشکارا در تقابل با حواس) در حاضر ساختن اشیاء دور شروع می‌شود. زمینه‌ی این امر قبلاً

۱. تعداد تعجب‌آوری از محققان معتقدند که در این جا مقصود آناکسیمنس است. به نظر من این بسیار دور رفتن است.

آماده شده است، چرا که از قدیم، از جمله هومر، کارکرد نوس *noos* را احضار اشیاء دور از نظر مکان و زمان دانسته‌اند،^۱ اما برای پارمنیدس، در هر جا در آن واحد حاضر بودن که برای ذهن دست می‌دهد، واقعیتی عینی است. حواس بر این دلالت دارند که بعضی چیزها این جا هستند، بعضی آن جا، و اینکه اشیاء از یکدیگر دور می‌شوند و یا به یکدیگر نزدیک می‌گردند، درست همان طور که هراکلیتوس گفته است (به واقع هراکلیتوس می‌گوید که در هر لحظه اشیاء هر دو کار را انجام می‌دهند)، و عقیده بر این است که این انفصال و اتصال سبب نظم طبیعی (کوسموس) است. در حقیقت کوسموس نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا نظم متضمن ردیف کردن بیش از یک واحد است. اگر ما به توصیه‌ی الهه در نادیده گرفتن حواس و داوری بر اساس عقل عمل کنیم، خواهیم دید که وجود هرگز نمی‌تواند از خودش جدا شود.

ابیات ۵-۲۲/۸ در باب تقسیم‌ناپذیری و پیوستگی وجود بحث می‌کنند، یعنی درباره‌ی دو وصفی که در فهرست مقدماتی ابیات ۵-۶ ذکر شده‌اند. از آن جا دَوْران فقط بین «هست» و «نیست» دایر است، وجود ذومراتب نیست: «وجود یا باید کاملاً باشد، یا اصلاً نباشد» (بیت ۱۱). تا کنون، تنها شکل ادراک پذیر وجود، وجود جسمانی بوده است. بنابراین هنگامی که پارمنیدس برای نخستین بار ایده‌ی ذومراتب بودن وجود را (از برای نشان دادن منطقاً محال بودن آن) روشن ساخت، آن را به مثابه‌ی مراتب تراکم درک کردند، که این کار زبان این ابیات را عقلانی‌تر ساخت. فقدان هم‌جنسی که ممکن است از وجود «آنچه هست» نتیجه شود، کم و بیش می‌تواند سبب شود که آن جدا گردد و تقسیم شود. هماهنگی دقیق با این

1. Cf. von Fritz in *CP*, 1943, 91.

او ایلیاد، پانزدهم، ۸۰ و بعد را ذکر می‌کند، که در آن جا نوس شخص سیاح «پرنده‌ی سریع» در سراسر زمین‌هایی که دیده است توصیف شده است.

حکم که «هست» مانع این است زیرا که: «همه‌ی آن (یکسان) از آنچه هست سرشار است»، یعنی پیوستاری است بی تفاوت.

این استدلال، همچنین هرگونه نظریه از نوع نظریه‌ی ملطیان در باب پیدایش جهان از آرخدی واحد را، نیز غیرممکن می‌گرداند. اگر آپایرون آناکسیمندر واقعاً، و بدون تمایزات درونی، واحد بود، در این صورت هیچ تمایز درونی در آن ظاهر نمی‌شد. برای اینکه کیهانی به حاصل آید، باید آمیزه‌ای نابرابر وجود داشته باشد که کیهان از فقدان هم‌جنسی موجود در آن آغاز شود. غلیظ و رقیق شدن فرایند جهانی آناکسیمنس نیز به طریق مشابه کنار گذاشته شده است.

در این ادعا که آنچه هست، تقسیم‌ناپذیر و پیوسته است، بی‌آنکه بین اجزای جدای وجود درز و شکافی باشد، «زیرا آنچه هست به آنچه هست نزدیک است»، انکار پارمنیدس در باب خلأ را داریم. انکار خلأ ویژگی مخصوصاً نظام جهانی فیثاغوری بوده است. در این نظام اجزایی را که جهان از آنها ساخته شده بود از یکدیگر جدا می‌کردند، اجزایی که گمان می‌کردند در عین حال هم واحدهای حسابی هستند، هم نکات هندسی، هم اجزای فیزیکی. فیثاغوریان این ریزترین اجزا را در ظهور فیزیکی جهان، با هوا یکی گرفتند، هوایی که کیهان آن را در شکل نامتناهی محاط تنفس می‌کند تا اجسام درون آن را از یکدیگر جدا سازد. مسلم است که متفکران قدیم‌تر و معاصر پارمنیدس از دست‌یابی به تصور فضای خالی یا خلأ بسیار دور بودند. پارمنیدس این متفکران را با مفهوم خلأ روبه‌رو ساخت، و نشان داد که خلأ براساس مقدمه‌ی وحدت‌گرایانه آنان نیز تصویری محال است. از آن‌جا که وجود هنوز جسمانی و محسوس تصور می‌شود، از این رو فضای خالی فقط در جایی تصور دارد که وجود نباشد. اما جایی که وجود نباشد، فقط نا-موجود می‌تواند باشد، یعنی: فضای خالی نا-موجود است. تأثیر این اندیشه‌ی انقلابی چنان بزرگ و پاینده بود که بعدها وقتی لئوکیپوس و

دموکریتوس می خواستند وجود فضای خالی را اثبات کنند، فقط توانستند آن را در شکل پارادکسی جسورانه انجام دهند - «آنچه نیست، درست به اندازه‌ی آنچه هست، وجود دارد» - و این پارادکس را اینگونه تبیین می کردند که مقصودشان از «آنچه هست» جسم و از «آنچه نیست» خلأ است.^۱

۱. دموکریتوس، پاره‌ی ۱۵۶، نگا: جلد ۹ فارسی، رک: ارسطو، مابعدالطبیعة، ۹۸۵b۴ و بعد. گمان می کنم اکنون ضرورت دارد که از این تفسیر خوب جا افتاده‌ی ابیات ۲۲-۵ در مقابل مجادله‌ی اُون مبنی بر اینکه ارجاع به پیوستگی کلاً زمانی است (CQ، ۱۹۶۰، ۹۷) دفاع کنیم. عبارت οὐδὲ διαιρετόν ἔστιν به روشنی نکته‌ی جدیدی معرفی می کند: این بر لغو γένεσις καὶ ὅλεθρος در بخش قبل وابسته نیست. حقیقت πᾶν ἔστιν ὁμοῖον نحوی پذیرفتنی بر نتیجه‌گیری بیت ۱۱، ἢ πόμπαν πελέναι χρεών، مبتنی است، که معنای آن این است که در این جا هیچ فرایند زمانی پیدایش وجود ندارد که اجازه دهد «آنچه هست» ذره ذره به وجود آید. بلکه آن یکباره پابرجاست، و این پیامد مشروع بیشتری دارد، و آن این که در هر لحظه‌ی خاصی (یا در زمان حال پیوسته‌ای، که تنها چیزی است که منطق پارمنیدس اجازه می دهد) «آنچه هست» کاملاً موجود است، نه تا اندازه‌ای موجود؛ و از این جا می توان این نتیجه را به دست آورد که آن پیوسته است البته نه از جنبه‌ی زمانی، بلکه واقعاً «با خودش پیوند خورده است». τῇ در بیت ۲۳ نمی تواند دلالت زمانی داشته باشد. اُون ذکر συνεχές در بیت ۶ را حاصل انکار گذشته و آینده در بیت قبل می داند، و معتقد است که معنای آن را این سؤال معین می کند که: «زیرا کدام زایشی را برای آن جست و جو خواهی کرد؟» اما ابیات ۳-۶ همه‌ی ویژگی‌های τὸ ἔόν را برشمرده است، که از بیت ۶ به بعد یکی یکی توضیح داده شده‌اند. عبارت τίνα γὰρ γέννα κτλ برهان نخستین ویژگی (ἀγένητον) را آغاز می کند: عبارت فوق به συνεχές ربط ندارد.

سُلَمسن (Solmsen) (Aris.'s System, 4) می گوید که هر چند بیان πᾶν ἔμπλεόν ἐστιν ἔόντος به نظر می رسد که فواصل خالی را انکار می کند، و بعضی از پیروان پارمنیدس نیز آن را چنین فهمیده‌اند، «با وجود این پذیرش آن در این معنا مستلزم ترجمه‌ی بیجای اندیشه‌ی هستی شناختی اصیل پارمنیدس به زبان تصورات بیشتر فیزیکی یا مکانی است». خود این جمله به عقیده‌ی من ترجمه‌ی ناروای اندیشه‌ی پارمنیدس به اصطلاحات اطلاق‌ناپذیر جدید است. در باب انکار خلأ در پارمنیدس نگا: پایین، ص ۹۰، یادداشت ۱.

ج) آن‌بی حرکت است، و کاملاً در حدود قرار دارد

(۲۶-۸/۳۳) اما بی حرکت، در چنگ بندهای نیرومند، بی آغاز یا بی انجام است، زیرا به وجود آمدن و تباه شدن به دور رانده شده‌اند و اعتقاد راستین آنها را رد کرده است. (۲۹) فی نفسه در مکان واحدی، همان می ماند و جایی که هست ثابت باقی می ماند؛ زیرا ضرورت نیرومند آن را در بندهای رشته‌ای که آن را احاطه کرده است نگه می دارد، (۳۲) زیرا اجازه داده نشده است که آنچه هست ناقص باشد؛ زیرا آن فاقد نیست، بلکه آن از طریق نبودن، فاقد همه چیز خواهد بود.

ابیات ۲۹-۳۰. تغییرات نسخه بدل‌ها (که دیلز - کراتس ضبط کرده‌اند) در معنا تأثیر ندارند.

بیت ۳۳. بیتی بسیار مشاجره برانگیز. سیمپلیکیوس چنین خوانده است: $\epsilon\sigma\tau\iota \gamma\acute{o}\rho \omicron\upsilon\nu \epsilon\pi\iota\delta\epsilon\upsilon\acute{\epsilon}\varsigma. \mu\grave{\eta} \epsilon\acute{o}\nu \delta\epsilon \acute{\alpha}\nu \pi\alpha\nu\tau\acute{o}\varsigma \epsilon\delta\epsilon\iota\tau\omicron$ که بی وزن است. سؤال این است که آیا در این جا باید وزن را شکست. برگ و تسلر و دیلز و محققان انگلیسی عموماً (برنت، کرنفورد با تردید، کریک - راون؛ اما نه اُون، CQ، ۱۹۶۰، ۸۶، یادداشت ۵) چنین رای داده‌اند. کرنفورد ترجمه می کند: «اگر بود (ناقص؟) به هر چیزی محتاج می بود». فراید لندر با $\epsilon\pi\iota\delta\epsilon\acute{\epsilon}\varsigma$ (سه هجایی) خواندن $\mu\grave{\eta}, \epsilon\pi\iota\delta\epsilon\upsilon\acute{\epsilon}\varsigma$ را حفظ کرده است (دیلز - کراتس، دوم، یادداشت ۱)، و فرانکل (*Wege u. Formen*, 192f.) و سلمسن (*Gnomon*, 1931, 479, n.1) و گادامر (*Festschr. Reinhardt*, 63ff.) و وردنیوس (*Parm.* 77) نیز آن را حفظ کرده‌اند.

موضع من براساس دو نکته است: اگر $\epsilon\acute{o}\nu$ مسندی است، نمی تواند بر $\acute{\alpha}\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\tau\eta\tau\omicron\nu$ دلالت کند، بلکه فقط بر $\epsilon\pi\iota\delta\epsilon\upsilon\acute{\epsilon}\varsigma$ دلالت می کند؛ اما ثانیاً این انتخاب ضروری نیست زیرا به واقع پارمنیدس واژه‌ی کلیدی‌اش $\epsilon\acute{o}\nu$ را ربط صرف به کار نبرده است. در این جا $\mu\grave{\eta}$ را باید حفظ کرد، هر چند رشته‌ی تفکر

دشوار می ماند.

بیان پارمنیدس در این ابیات و در ابیات بعد به شدت حماسی و دینی می شود. قافیهی دو بیت از این ابیات مستقیماً از هومر اخذ شده اند. یکی از این دو می گوید که چگونه «سرنوشت زنجیر کرده است» واقعیت را و آن را بی حرکت ساخته است (بیت ۳۷)، و این آن لحظه ی دراماتیک را به یاد خواننده می آورد که چگونه «سرنوشت زنجیر کرده است» هکتور را، تا هنگامی که بقیه ی اهل تروا به درون شهر می روند، هکتور در بیرون دیوار شهر بماند و با آخیلوس مواجه شود و بمیرد. کلمات و عبارات دیگر نیز شعر را در همان سطح بلند نگه می دارند.^۱ برای واقعیت، ناقص بودن، با فرمان راستین (*themis*) متضاد بودن است. ضرورت و سرنوشت، یعنی

۱. دو قافیه ی هومری عبارتند از ἀμφὶς ἐέρπει (بیت ۳۱) و Μοῖρ' ἐπέδθησεν (بیت ۳۷). چنین است ایلیاد، سیزدهم، ۷۰۶ و بیست و دوم، ۵. ἀτελεύτητον در ایلیاد، چهارم، ۱۷۵ آمده است ἐπὶ ατελευτήτω (εργῶ) و در یکم، ۵۲۷ زئوس می گوید که آنچه با تکان دادن سرش تأیید می کند ἀτελεύτητον نخواهد بود. این درست مثل گفتن این است که آن τετελεσμένον ἔσται (رک: پارمنیدس، ۸/۴۲)، که در هومر مشترکاً به معنای «انجام یافت» و «کامل شد» آمده است. قداماً برای ترجمه ی ατελεύτητον به «ناقص»، «ناکامل» به جای «نامتناهی» آگاهی لازم را داشته اند.

عبارت μεγάλων ἐν γείρασι δεσμῶν (بیت ۲۶) طینی جدی و باشکوه دارد. (δεσμοί) πείρατα و δεσμοί با هم در H. Hymn Ap. 129 آمده اند، جایی که تقریباً هم معنایند؛ و مقایسه ی بین ایلیاد، چهاردهم، ۲۰۰ و بعد: πείρατα γούης ὠκεανόν. و شاعر ناشناخته ای را می طلبد که فروریوس نقل کرده است:

ὠκεανὸς τῷ πᾶσι περίρρυτος ἐνδέδετο χθών.

Schol. ad Il. 18, 490, quot. Onians, *Origins of European Thought*, 316. نیز رک: اودیسه، دوازدهم، ۱۷۹. زبانی مشابه به بیت ۲۶ نیز در توصیف هسیود از مار ظاهر می شود (پیدایش خدایان، ۳۳۵).

آنانکه *Ananke* و مویرا *Moira*، در روزِ پارمنیدس موجودات شخصی‌اند، که از این میان آنانکه در بخش دوم شعر نیز ظاهر می‌شود. درست همان‌طور که او وجود واحد را در بندهای *peirar* نگه می‌دارد و همکارش مویرا آن را بی‌حرکت در بند می‌آورد (پایین، ابیات ۸-۳۷)، به همین سان در جهان نیز، آن چنان که بر میرندگان ظاهر می‌شود، او خودش آسمان را «به زنجیر می‌کشد» یا وادار می‌کند که حدود ستارگان را نگه دارد (۱۰/۶). نسبت بین دو جهان واقعیت و پدیدار هر چه باشد، زبان هر یک از آنها طوری طراحی شده است که دیگری را به خاطر ما می‌آورد؛ و آنانکه که آسمان و ستارگان را مهار می‌کند همان الهه‌ی کیهانی است که در جمهوری افلاطون محوری را که دوایر ستارگان حول آن می‌گردند نگه می‌دارد. این آنانکه‌ی کیهانی دوباره در نظریه‌ی پیدایش خدایان اُرفه‌ای ظاهر می‌شود که نوافلاطونیان از آن آگاه بوده‌اند، جایی که او «در کل کیهان امتداد می‌یابد، و به حدود (*perata*) آن دست می‌یابد».^۱ در مورد جنبه‌ی دینی فقره، و اشاره‌ی آن به کارکردهای سُنّتی آنانکه، باید به این واقعیت توجه شود که کل این شرح، الهامی از سوی الهه است.

پارمنیدس در این جا با تمام قدرتِ زبانی که در اختیار دارد تأکید می‌کند که واقعیت تماماً بی‌حرکت است. این تبیین همان چیزی است که در فهرست مقدماتی وعده داده شده بود (بیت ۴). با وجود این، ممکن است سؤال شود که پارمنیدس چگونه فکر می‌کند که در این جا ثابت می‌کند که

۱. افلاطون، جمهوری، ۶۱۶c، ۶۱۷b؛ ارفنوس، پاره‌ی ۵۴ کرن. درباره‌ی تاریخ نظریه‌های پیدایش خدایان اُرفه‌ای و عناصر موجود در آنها نگا: Guthrie, *Orph. and GR. Rel.* 73ff. البته تاریخ بخش خاصی مهم‌تر است تا تاریخ کل نظریه‌ها. دیلز و کرن اعتقاد دارند که گرد آورنده‌ی روایت مقدس در این جا بر افلاطون استناد کرده است (Kern, *De theogg.* 33). اینکه افلاطون با نظریه‌های پیدایش خدایان اُرفه‌ای آشنا بوده است از ارجاعاتش به این نظریه‌ها معلوم می‌شود، فی‌المثل ۶۶c، جایی که یک سطر کلمه به کلمه نقل می‌کند.

واقعیت به این معنا بی حرکت است که در یک جا ثابت مانده است (بیت ۲۹). کنار گذاشتن به وجود آمدن و تباہ شدن فقط ناممکن بودن آغاز و انجام داشتن را ثابت می کند. به قول فرانکل، نبود کینسیس («حرکت») در یونانی شامل بی تغییر بودن است، اما حتی اگر این نظر درست باشد (در این باره نگا: جلد ۴ فارسی، ص ۹۱)، آنچه در این جا لازم است برعکس است: یعنی اثبات اینکه بی تغییر بودن شامل فقدان حرکت مکانی است. از سوی دیگر، پارمنیدس در ابیات بالا نشان داده است که واقعیت واحد و تقسیم ناپذیر و همگن و پیوسته است، و «یکپارچه سرشار از وجود است». به این ترتیب یافتن دلیل وی دشوار نیست. اگر همه ی آنچه وجود دارد ملایی پیوسته و واحد است، پس نه جایی برای حرکت کل وجود دارد و نه هیچ بخشی از آن می تواند در درون کل جابه جا شود.^۱

۱. این تبیین روشن را تا زمانی که فرانکل دیدگاه بدیلش را ارائه کند عموماً پذیرفته بودند. او استدلال می کند که حرکت مکانی نوعی تغییر است، و هرگونه تغییری مستلزم تصور به وجود آمدن و از بین رفتن است. اما این، اظهار کردن چیزی است که پارمنیدس نگفته است، همچنین این که هرگونه حرکت مکانی مستلزم به - وجود - آمدن و انهدام باشد امری است که بدون تبیین فی نفسه روشن نیست. استدلالی که پارمنیدس می توانست براساس مقدماتش ارائه کند قطعاً این است: حرکت هر چیز مستلزم این است که به جایی رود که قبلاً در آن جا «نبود»، و اینکه آن چیز فعلاً در جایی «نیست» که قبلاً بود؛ و چون «نیست» اندیشیدنی نیست، حرکت در مکان نیز ادراک ناشدنی است. اما اگر این همان چیزی باشد که پارمنیدس از ما می خواهد آن را درک کنیم، پس او جای تخیلات فراوانی برای خوانندگانش باقی گذاشته است.

دو محقق انگلیسی، جی. اس. کریک و ام. سی ستوکس، اخیراً براساس (Phronesis, 1960, 1-4) رای فرانکل دیدگاهی پیش نهاده اند. آنها مدعی اند که پاره های پارمنیدس تبیین از طریق کمال وجود را حمایت نمی کنند، و این تبیین را به قرائت سطحی افلاطون، ثئی تتوس، ۳-۴، ۱۸۰ع نسبت می دهند، فقره ای که من برای حمایت از تفسیر تا حال پذیرفته شده، آوردن آن را ضروری ندیده ام. به عقیده ی آنها استدلال از نبود خلا را نخستین بار ملیسوس پیش نهاد. من با این نظر مخالفم، همان طور که با این نظر نیز مخالفم که این استدلال «بدی» بر ضد حرکت است (Maston CQ, 1963).

حرکت ناپذیری کامل واقعیت، یعنی، غیرممکن بودن کینسیس به هر معنایی از کلمه، برای پارمنیدس اوج پیام محسوب است. شکوه زبان وی در این نکته از این جا ناشی می شود. بیان باشکوه و معرفی الهی بزرگ آنانکه در مجاب ساختن ما سهمی کمتر از منطق ندارند، زیرا، همان طور که دیگر شاعران قرن پنجم سروده اند «قدرت آنانکه شکست ناپذیر است»، و هیچ طلسم و افسونی نمی تواند بر ضد او کارگر افتد.^۱ او همچنین عمداً تصور خدای وحدت وجودی کسنوفانس را در ذهن ما می آورد «که همواره در یک جای می ماند، و به هیچ روی حرکت نمی کند»، و فقط اندکی بر قوت زبان می افزاید.^۲ اندیشه ی پارمنیدس را این الوهیت کیهانی تحریک می کند، الوهیتی که نه از جایی به جایی حرکت می کند و نه در معرض کون و فساد است، بلکه منطق او مفهوم حرکت و تغییر را پیش برد و در نهایت اعتبار آن را در همه ی اشکالش انکار کرد. پس از او راه برای مفهوم کینسیس فراگیری که در ارسطو می یابیم باز شد، و چهار شکل حرکات مکانی و رشد و تغییر کیفی و کون و فساد را به خود گرفت.^۳

29.)

اُون، ترتیب استدلال پارمنیدس را دقیقاً برعکس می کند، که برای من بسیار شگفت انگیز است: «نتیجه این است که، چون حرکت نمی تواند وجود داشته باشد، پس جایی برای حرکت وجود ندارد» (CQ، ۱۹۶۰، ۹۹، با ارجاع به بیت ۴۲).

1. Aesch. P.V. 105; Eur, Alc. 965ff. Cf. Hel. 514, and Maass, Orpheus, 268ff.

۲. کسنوفانس، پاره ی ۲۶/۱:

οὐδὲν δ' ἐν ταυτῷ μῖμνει κινούμενος οὐδέν.

پارمنیدس، ۳۰-۲۹/۸: ταυτόν τ' ἐν ταυτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό. پیشنهاد فرانکل در باب τε κεῖται χούτως ἐμπεδον αὐθι μένει. (آینده) خواندن متن پیشنهادی چندان خوشایند نیست (Wege u. Formen, 191)؛ تکرار μένει... μένον تأثیرش را دارد.

۳. رک: جلد ۴ فارسی، ص ۹۱.

در این ابیات همچنین مفهومی معرفی می‌شود که آشکارا برای پارمنیدس اهمیت بسیار دارد و آن مفهوم *peirar* یا *peiras* (جمع: *peirata*) است. اینها شکل حماسی و شعری کلمه‌ای هستند که با شکل نثری آن، یعنی با *peras*، قبلاً، و مخصوصاً به هنگام گزارش آرای فیثاغوریان، آشنا شدیم. با متضاد این کلمه، یعنی با آپایرون، نخستین بار به عنوان آرخه‌ی آناکسیمندر برخورد کردیم. آپایرون بی‌مرز و نامعین است، و *peras* را معمولاً «حد» ترجمه کرده‌اند. در پارمنیدس کلمه‌ی *peiras* را بارها و بارها می‌شنویم. واقعیت در *peirata* بندهای بزرگ قرار دارد (بیت ۲۶): آنانکه واقعیت را در بندهای *peiras* نگه می‌دارد (بیت ۳۱): یک *peiras* نهایی وجود دارد (بیت ۴۲): واقعیت در درون *peirata* خویش قرار دارد (بیت ۴۹). حتی در جهان، آنگونه که بر میرندگان خطاکار ظاهر می‌شود، آنانکه آسمان‌ها را در *peirata* ستارگان را نگه می‌دارد (۱۰/۷).

از ابیات ۲۶ و ۳۱ برمی‌آید که *peirata* و *desmai* (بندها) به یکدیگر تغییرپذیرند، و این با کاربرد *peirar* در هومر و سنت حماسی^۱ سازگار است. سرود هومری در تمجید آپولوی کودک می‌گوید که به زودی بندهای قنداقش را از هم می‌گسلد: «بندها دیگر تو را نگه نخواهد داشت، و همه‌ی *peirata* از بین خواهد رفت.» هنگامی که همراهان ادیسئوس او را به تیر بستند، تا در امنیت به سیرن‌ها گوش کند، *peirata*‌های اطرافش را محکم بستند. *peirata* در هسیود مارپیچ‌های ابلیس هستند که در درون آنها سبب‌های طلایی هسپریدس را محافظت می‌کند. مفهوم ثابت این واژه حلقه

۱. برای شرح کامل‌تری در این باب، که از برخی عناصر نظری خالی نیست، نگاه: Onians, *Origins of Eur. Thought*, 310ff. البته کاربردهای کلی‌تر این کلمه در هومر، مانند *ὅμῃς ἐπὶ πείρασι γούτης* در اودیسه، نهم، ۲۸۴ آمده است، و گاهی هم به همراه *ὁλέθρον* (به علاوه‌ی *ἐφῆπτοι* در ایلیاد، دوازدهم، ۷۹)، *νίκης*، *ἔριδος*، *ὁ ἔϋος* آمده است؛ اما هیچکدام از اینها با معنای ملموس آن ناسازگار نیست.

زدن است: چنانکه اکتانوس، که آن را رودخانه‌ی گردی تصور می‌کردند که زمین را دور می‌زند، در ایلیاد *peirar* نامیده شده است، و در شعر بعد آمده است که اکتانوس با جریان یافتن در اطراف زمین آن را محصور می‌کند.^۱ پیشرفت از معنای ملموس به معنای انتزاعی این واژه به احتمال زیاد بیش از عکس آن صادق است، می‌توان پذیرفت که واژه‌ی *peirar* در آغاز به بندی مادی، مانند طناب یا زنجیر بوده است. البته واژه‌ی *peras* در قرن پنجم پ.م کاربرد عمومی دیگری غیر از «حد» نداشته است، خواه حدی مکانی و زمانی و خواه معنایی انتزاعی؛ اما پارمنیدس در سنتی حماسی می‌نویسد، چنانکه شخص احساس می‌کند که در دنیای زبان و اندیشه‌ی هومر و هسیود قدم گذاشته است، و این نکته ممکن است اهمیتی داشته باشد.

به نظر می‌رسد که استدلال محصور ساختن تمام واقعیت در *peirata* چنین باشد: آنچه آپایرون است ضرورتاً بی‌پایان، و ناکامل است، و هرگز هر اندازه از آن بر کل کاملی مشتمل نیست. اما واقعیت نمی‌تواند ناکامل باشد. زیرا ناکامل به معنای این است که تا اندازه‌ای «نیست»، اما همان‌طور که می‌دانیم، کسی نمی‌تواند نا-موجود را با «تا اندازه‌ای» یا با «از بعضی جهات» یکی بگیرد: پس دَوران بین هست و نیست دایر است. «فاقد بودن» با «نیست» یکی است، از این رو اگر چیزی نباشد، فاقد همه چیز است. ممکن است ابیات دشوار ۳-۳۲ را با چنین شیوه‌ای توضیح داد.

پارمنیدس در این قطعه‌ی کوتاه انقلاب عقلانی‌اش را در دو جهت بیشتر پیش برده است. انکار تغییر و حرکت همه‌ی تجربه‌ی بشری را به مثابه‌ی توهم محکوم می‌کند و امکان هر گونه نظریه‌ای در باب پیدایش جهان را یکباره کنار می‌گذارد؛ و تأکید بر محصور بودن جهان در درون *peirata* به ویژه اساس نظام آناکسیمندری را ویران می‌سازد.

برای قدردانی از تأثیر عظیم پارمنیدس ضرورت دارد نگاهی اجمالی بر

۱. برای ارجاعات و متون یونانی نگا: بالا، ص ۸۸، یادداشت ۱.

خلفش افلاطون بیفکنیم. علاوه بر نکاتی که پیش از این به آنها توجه کردیم، مقایسه‌ی توصیف افلاطون از «آنچه واقعاً موجود است» باز از آن پارمنیدس در این نکته جای تردید باقی نمی‌گذارد که ریشه‌ی تاریخی بعضی از عناصر در اندیشه‌های اوست. دو مثال در این باب کفایت است. در فایدون ۷۸d در این باره که «هر چیزی که فی نفسه موجود است» می‌خوانیم که «آن شکلی از وجود را همواره و همان حفظ می‌کند، و هرگز هیچ تغییری را در هیچ جهت نمی‌پذیرد». این واقعیت بی‌تغییر را، انسان فقط با ذهن قوی می‌تواند تحصیل کند (۵۶c,e)، «نه با به کار بستن دیدن یا هر حس دیگری همراه با استدلال»، زیرا دیدن و شنیدن حقیقت را برای انسان به همراه ندارد (۶۵b). در تیمائوس هم آمده است (۲۷d):

به عقیده‌ی من ما باید قبل از هر چیز تمایز زیر را در نظر داشته باشیم:
چيست آنچه همواره هست و صيرورت ندارد، و از سوى ديگر چيست آنچه همواره مى‌شود و هرگز نيست؟ يکى از طريق ذهن و استدلال درک شدى است، ديگرى به وسيله‌ى گمان و حواس غير عقلانى حدس زدى است، مى‌آيد و مى‌رود، اما هرگز واقعاً هستى نيست.

مفهوم مابعدالطبیعی هستی بی‌تغییر، و این تصور معرفت‌شناختی که دانش فقط به هنگام برخورد ذهن با متعلق واقعی و ثابت و غیر حسی دانش به حاصل می‌آید، دو اساس افلاطون‌گرایی‌اند. هر چند این آموزه کاملاً با پارمنیدس تطبیق نمی‌کند، اما بدون پارمنیدس، هم مابعدالطبیعه و هم نظریه‌ی معرفت این آموزه بسیار متفاوت می‌بود.

(د) تکرار رؤوس مطالب: به- وجود- آمدن و حرکت مکانی تغییر نام‌هایی بی محتوا هستند

(۴۱-۸/۳۴) آنچه می‌تواند اندیشیده شود [ادراک شود] و اندیشه‌ی «آن هست» یک چیز هستند؛ زیرا بدون آنچه که هست، که در آن [یعنی: که براساس آن، یا نسبت به آن] اندیشه بیان می‌شود [یا آشکار می‌گردد]، تو نخواهی توانست اندیشه را بیابی. هیچ چیز جدا از آنچه هست وجود ندارد یا نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا سرنوشت آن چنان او را در بند کشیده است که کل و بی حرکت باشد. از این رو همه چیز باید نام چیزی باشد که میرندگان برآند [یا توافق کرده‌اند] که آنها را راستین [واقعی] بدانند: پیدایش و تباهی، بودن و نبودن، تغییر مکان و تغییر رنگ.

بیت ۳۴. این بیت را به طرق متفاوت فهمیده‌اند، و باید پذیرفت که تفسیرهای متفاوت ممکن است. در ترجمه‌ی بالا $\epsilon\sigma\tau\iota$ را پس از $\nu\acute{o}\mu\mu\alpha$ در نظر گرفته‌ایم و $\sigma\acute{\upsilon}\nu\epsilon\kappa\epsilon\nu$ را معادل $\acute{o}\tau\iota$ فرض کرده‌ایم. تسلر، هایدل، گمپرتس، فرانکل، کرانتس، کالوگرو، کرنفروود، فن فریتس، کریت - راون نیز چنین فرض کرده‌اند. (برای روایت‌های قدیم‌تر نگاه: ZN ، ۶۹۴، یادداشت ۱.) همچنین $\epsilon\sigma\tau\iota \nu\omicron\epsilon\iota\lambda\upsilon$ را از نظر ساختار مشابه $\epsilon\sigma\tau\iota \nu\omicron\epsilon\iota\lambda\upsilon$ در پاره‌ی ۳ و $\epsilon\iota\sigma\iota \nu\omicron\eta\sigma\alpha\iota$ در ۲/۲ گرفته‌ایم. دیگران (دیلز، فن فریتس، وردینوس، ولاستوس) عقیده داشته‌اند که هم این جا و هم در پاره‌ی ۳ موضوع این است: «اندیشه همان ... است».

همچنین قرائت دیگری از $\sigma\acute{\upsilon}\nu\epsilon\kappa\epsilon\nu$ در معنای «آنچه از برای آن» یا «آنچه به دلیل آن» وجود دارد، که به مثابه‌ی هدف و بنیاد اندیشه است. دیلز چنین خوانده است، و نگاه: هولشر در *Hermes*، ۱۹۵۶، ۳۹۰ و بعد. تفسیر سیمپلیکیوس نیز همین بوده است (فیزیک، ۸۷/۱۷):

$\epsilon\upsilon\kappa\epsilon\alpha \gamma\acute{\alpha}\rho \tau\omicron\upsilon \nu\omicron\eta\tau\omicron\upsilon, \tau\alpha\upsilon\tau\omicron\nu \delta\epsilon \epsilon\iota\pi\epsilon\iota\nu \tau\omicron\upsilon \acute{o}\nu\tau\omicron\varsigma, \epsilon\sigma\tau\iota \tau\omicron \nu\omicron\epsilon\iota\lambda\upsilon \tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma \acute{o}\nu \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon.$

فن فریتس به οὐνεκεν همان ساخت دستوری را داده است، اما یادداشت کرده است که در یونانی قدیم این کلمه بیشتر معنای علت یا پیامد منطقی می دهد تا هدف، و چنین ترجمه می کند: «οὐνεκεν و علت یا شرط οὐνεκεν یکی هستند» (CP، ۱۹۴۵، ۲۳۸). هر دوی این معانی و همچنین معنای οὐ را یونانی باستان و از جمله هومر به خوبی حمایت می کند. با این حال این کلمه را می توان به آن معنا گرفت بی آنکه ترجمه ی نصف بیت ارایه شده در این جا به هم بخورد، چنانکه سیمپلیکیوس این کار را کرده است: «آنچه می تواند اندیشیده شود، همان است که علت یا شرط اندیشه است»، یعنی: (همان طور که سیمپلیکیوس اضافه می کند) οὐ οὐ.

از این رو، غیر از تفاوت های جزئی، دو تفسیر اصلی وجود دارد. یکی (که از میان محققان جدید ولاستوس طرفدار آن است، نگا: *Gnomon*، ۱۹۵۳، ۱۶۸) وجود و اندیشه را یکسان می داند؛ و بنابر دیگری (که در این جا ما آورده ایم) بیت مورد بحث آنچه را قبلاً در پاره ی ۸-۶/۲ و پاره ی ۳ آمده است تکرار می کند، یعنی این مطلب را تکرار می کند که فکر کردن (οὐνεκεν) درباره ی آنچه نیست غیرممکن است: بدون شیء موجود اندیشیدن وجود ندارد. تابعیت اندیشه در ترجمه ی مانسفلد (*Offenbarung*, 65) به عقیده ی من روی هم رفته روشن نیست.

بیت ۳۵. برای قرائت متفاوتی از πεφοτισμένον، که بر تصویری از منطق صوری پارمنیدس مبتنی است، نگا: مانسفلد، همان، ۸۵.

بیت ۳۶. متن احتمالاً تحریف شده است، زیرا سیمپلیکیوس آن را به دو روایت نقل می کند، که یکی از آنها (Phys. 86. 31) οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἢ ἔσται. فاقد وزن است، در صورتی که دیگری (οὐδ' εἰ χρόνος ἔστιν ἢ ἔσται.) 146.9) قضیه ی شرطی را با درهوا می گذارد. کار پرلر در قبل از ἔστιν قرار دادن ἢ، که دیلز - کرانتس آن را پذیرفته اند، ساده ترین راه است، هر چند این راه حضور χρόνος را نمی تواند تبیین کند. من نمی توانم معنای پارمنیدسی را خارج از οὐδὲ χρόνος کوکسون به دست آورم، «خارج از وجود نه زمانی وجود دارد و نه وجود خواهد داشت» (CQ، ۱۹۳۴، ۱۳۸)، و خوف دارم که قرائت ۸۶/۳۱ ی سیمپلیکیوس معنا را از بین ببرد.

بیت ۳۷. Μοῖρ' ἐπέδησεν از هومر اقتباس شده است (بالا، ص ۸۸، یادداشت ۱).

بیت ۳۸. این بیت را افلاطون در *ثای تتوس* ۱۸۰e به این صورت نقل کرده است $\text{oἷον ἀκίνητον τελέθει τῷ παντὶ ὄνομ' εἶναι}$ که عموماً (فی‌المثل، دیلز - کرانتس) آن را روایت تلخیص شده و بی‌دقت آن دانسته‌اند. اما سیمپلیکیوس نیز آن را دو بار به همین صورت نقل کرده است (فیزیک، ۲۹/۱۸ و ۱۴۳/۱۰) بی‌آنکه به *ثای تتوس* ارجاع دهد، و بنابراین بسیار محتمل است که پاره‌ی جدایی باشد، خواه کرنفورد در معنی کردن آن و قرار دادن آن در شعر برحق باشد خواه نباشد (*Plato's Theory of Knowledge*, 94, n.I).

قرائت متفاوت، ὀνόμαστοι است (این صورت در ۹/۱ تکرار شده است)، که وودباری (*II SCP*، ۱۹۶۳، ۱۴۵-۶۰) آن را پذیرفته است. بنابراین قرائت ترجمه چنین است: در مورد آن است (یعنی: τὸ ὄν) همه‌ی نام‌هایی که انسان‌های میرنده ساخته‌اند. شاید چنین باشد، اما، همان‌طور که بحث من نشان خواهد داد، من فکر می‌کنم که اعتراضات موجود به قرائت عموماً پذیرفته شده آن اندازه که وودباری فکر می‌کند قوی هستند.

بیت ۴۰. εἶναι τε καὶ οὐχί . به نظر می‌رسد که پارمنیدس نمی‌خواهد بگوید که εἶναι صرفاً نام است. بیان او از کمال به دور است (زیرا مشابه $\text{γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι}$ است که هر دو غیر واقعی‌اند)، اما آنچه او باید درصدد انکار آن باشد هم بودی بودن و نبودن است (اکنون مانسفلد نیز چنین فکر می‌کند: *Offenbarung*، ۱۴۲).

این هشت بیت را معمولاً، و به درستی، تکرار نتیجه‌های اصلی‌ای دانسته‌اند که قبلاً درباره‌ی واقعیت به دست آمد، و پس از این ابیات بیان کامل و روشنی، همچنین عمدتاً و نه کلاً مکرری، از تأثیر نابود کننده‌ی آن نتایج درباره‌ی آنچه عموماً واقعیت می‌پندارند آمده است. این ابیات را اینگونه می‌توان تعبیر کرد: هر اندیشه‌ای باید موضوعی واقعی داشته باشد. کسی نمی‌تواند چیزی را بدون درک کردن وجود آن (رک: ۸-۷/۲) درک کند

(بشناسد، تشخیص دهد: فعل به کار رفته عبارت است *noein*)، زیرا اندیشه بر «آنچه هست» - موضوعی واقعی - مبتنی است. این موضوع واقعی واحد و کل و بی حرکت است. نتیجه می شود که پیدایش و تباهی (که متضمن هم آغوشی بودن و نبودن است) و حرکت مکانی و تغییر کیفی همه غیر واقعی اند. برخلاف عقیده ی ثابت کسانی که این «اسم ها» را به کار می برند، اینها کلمات محضی هستند که بر واقعیتهای دلالت ندارند. این مطلب در پایان بخش دوم شعر تکرار شده است، جایی که الهه، به هنگام توصیف کیهان فیزیکی و کثیرالاجزاء، نتیجه می گیرد که (پاره ی ۱۹):

از این رو ظاهراً این چیزها به وجود آمده اند و اکنون هستند، و همانگونه که رشد کرده اند سرانجام در آینده پایان خواهند یافت؛ و آدمیان به هر یک از آنها نامی نهاده اند.

از نظر پارمنیدس این ایده متضمن تناقض نیست که قوای خطا کار میرندگان نام هایی اختراع کنند که به هیچ واقعیتهای متعلق نباشند، هر چند «اندیشیدن به، یا اظهار، آنچه نیست» غیر ممکن است. هنگامی که آدمیان اصطلاح تغییر را به وجود آوردند، آنها به واقع «چیزی نگفتند» (οὐδὲν λέγουσι)، و همچنین نمی توانستند بگویند که آنچه را هست *noein* می کنند؛ اصلاً در این مورد عمل *noein* وجود ندارد. کلمه ی *noein* در این زمینه معادل کلمه ی «معنی» در فارسی است. از آنجا که میرندگان بر چیزهای دیگری که واقعی نیستند نام می نهند، شاید فرض شود که آنها باید درباره ی این چیزها بیاندیشند؛ اما آنچه آنها بر زبان می آورند صرفاً کلماتی بی محتوا و بی معنا هستند. بر زبان این کلمات نه مستلزم بازشناسی و نه مستلزم تحصیل است، زیرا این کار فقط نامیدن اشیاء غیر واقعی است. افلاطون برای دیدن مشکل منطقی در این جا، مجبور بود که دوش به دوش پارمنیدس بایستد و زبان و اندیشه ای را، که چندان در

دسترس پارمنیدس نبود، به کار بندد.

مسئله‌ی ظاهر و به نظر رسیدن بدون بودن، و مسئله‌ی اشیا‌یی که نیستند ولی بر زبان می‌آیند - همه‌ی اینها سرشار از مشکلات است، همانگونه که همواره در گذشته چنین بوده است. دریافتن این امر مشکل است که شما به چه معنا می‌توانید بگویید یا بیان‌دیشید که غلط وجود واقعی دارد، بی‌آنکه همزمان با باز کردن دهانتان دچار تناقض‌گویی بشوید (سوفیست، ۲۳۶۰).

این مسئله که آیا اسامی «طبیعی‌اند» یا «قراردادی»، برای ما مسئله‌ای عجیب است، و در اواخر قرن پنجم پ. م مسئله‌ای زنده بود. این مسئله، مانند بسیاری از معماهایی که سوفسطاییان از آنها لذت می‌بردند، در پارمنیدس ریشه دارد. پاسخ خود او به این مسئله روشن است. به عقیده‌ی او نام‌های داده شده به اشیاء در جهان تجربه می‌شوند و می‌توانند «طبیعی» باشند؛ اما نه، چنانکه ممکن است بعضی فکر کنند، به این دلیل ساده که این نام‌ها صرفاً قراردادهایی هستند که بر اشیا‌یی دلالت می‌کنند که می‌توانند به اسم دیگری خوانده شوند (چنانکه وقتی شخصی متولد می‌شود، او را هر چه بنامیم فرق نمی‌کند)؛ بلکه به این دلیل که هیچ متعلق واقعی وجود ندارد که اسم و نام بر آن دلالت کند.

محدودیت‌هایی که موقعیت پیشگام پارمنیدس تحمیل می‌کند همچنین به احتمال زیاد پاسخ کسانی را فراهم می‌آورد که استدلال می‌کنند او آگاهانه و قاصداً اندیشه را با وجود یکی گرفته است، و بنابراین آنچه فکر می‌کند چیزی است که هست، واقعیت واحد او خدای ارسطو را در فعالیت عقلانی محض پیش‌بینی می‌کند: «وجود الیایی ذهن است» (ولاستوس). ولاستوس، به غیر از پاره‌ی ۸/۳۴ و پاره‌ی ۳، که در این جا متفاوت از ترجمه‌ی او ترجمه کردیم، بر استدلال غیرمستقیمی نیز اعتماد می‌کند که

بنابر آن اندیشه که می‌شناسد به سختی می‌تواند وجودی انکار شده داشته باشد. از این رو این اندیشه دست کم باید جزیی از وجود باشد (زیرا وجود واحد است)، و از آنجا که وجود «همه شبیه یکدیگر» است بنابراین نمی‌تواند بدون وجود کل آن، بخشی از وجود باشد.^۱ خوشبختانه ما کل راه حقیقت را در دست داریم، و با اطمینان می‌توانیم بگوییم که پارمنیدس چنین نیاندیشیده است؛ و قرار دادن استدلال‌ها در دهان پارمنیدس خطرناک است، حتی اگر این استدلال‌ها از نظرگاه ما نتیجه‌ی اجتناب‌ناپذیر گفته‌های او باشد. در این مورد این سخن بسنده است که بگوییم هم ولاستوس و هم دیگران در تبیین نظریه‌ی معرفت انسانی پارمنیدس جداً بر پاره‌ی ۱۶، به مثابه‌ی دیدگاه خود او، تکیه کرده‌اند. اما پاره‌ی ۱۶ از «مخلوط» عناصر در چهارچوب انسانی سخن می‌گوید و آشکارا به راه گمان متعلق است. مخلوط (همان‌گونه که عموماً پذیرفته‌اند) باید از دو جهان‌شناسی متضاد، که در این بخش از شعر توصیف شده‌اند، یعنی از آتش یا روشن (رقیق) و شب یا تاریکی (غلیظ) مرکب شده باشد: که از میان آنها «آنچه غالب می‌آید اندیشه است» (۱۶/۴)؛ درباره‌ی این پاره صص ۶۷ و بعد را در پایین ببینید). ممکن است مفسران در این فرض‌شان برحق باشند که پارمنیدس این پاره را جداً تبیین چگونگی خطا کردن ذهن میرندگان بدانند؛ و این به سختی می‌تواند فرض واقعیت واحد بی‌تغییر را معلل کند. در هر صورت این چندان به حساب نمی‌آید، و پارمنیدس نیز به نظر نمی‌رسد که کثرت متضمن را در اعتبار تبیینش قطعی تلقی کرده باشد. با وجود این، اگر فرض کنیم که پارمنیدس بدون پیشرفت به این نتیجه‌ی جالب‌تر که «آنچه هست» باید خود به خود اندیشیدن باشد خود را به این ایده تسلیم کرده است که اندیشیدن درباره‌ی «آنچه هست» ممکن است، در این صورت تناقض وحدت هستی شدیدتر از آن خواهد بود که لازم است در

1. *Gnomon*, 1953, 168.

این جا فرض کنیم. پارمنیدس چنین ایده‌آلیستی نبود.^۱

نکته‌ی تازه‌ای که در این تلخیص آمده است انکار این است که آنچه هست می‌تواند تغییر رنگ دهد. ذکر رنگ، بی‌تردید بر تغییر کیفی به طور کلی دلالت دارد، و این انکار، بدون هرگونه توضیحی به همراه [انکار] پیدایش و تباهی و، بودن و نبودن آمده است. به واقع در زمان پارمنیدس این گونه تغییر را موردی از صیوررت می‌دانسته‌اند. تا آن زمان بین جوهر و کیفیت، آگاهانه تمیز نداده بودند. بنابراین خواه یکی بگوید که همان چیز (شیء رنگین) هست و نیست (یعنی: سفید است و سفید نیست، در آن زمان کاربرد محمولی و وجودی کلمه فرق نمی‌کرد؛ و این ابهامی بود که بعدها سوفسطاییان روشن کردند) و خواه، براساس آنچه نگرش اوایل قرن پنجم پ. م به احتمال زیاد عرضه می‌کند، بگوییم که همان چیز (یعنی: رنگ سفید) وقتی که شیء به وسیله‌ی آن متعین شود هست، و وقتی که شیء تغییر رنگ دهد نیست (ناپدید می‌شود)؛ [مطلب یکی است]. براساس هر یک از این دو فرض، اگر تغییر رخ دهد، چیز واحدی هم هست و هم نیست، یا چیزی است غیر از آنچه هست - و این در تغییر مکانی بسیار روشن‌تر است - به نحوی که نشان دادن محال بودن آن به استدلال و برهان جداگانه‌ای

۱. در این مورد کرنفورد راهنمای خوبی است. رک: *Plato and Parm.* 34. n. 1: «او هیچ جا پیش نهاد نمی‌کند که این وجود واحد می‌اندیشد، و در زبان یونانی عصر وی یا در زبان مدت‌ها پس از وی یکی گرفتن «A وجود دارد» با «A می‌اندیشد» بی‌معنا است. ... پارمنیدس قطعاً معتقد بوده است که بدون موضوعی موجود، اندیشه‌ای وجود ندارد؛ اما در شعر او چیزی از این تفسیر حمایت نمی‌کند که اندیشیدن همان چیزی است که متعلق اندیشه است.» آقای جی. جامسون به حق خطای خلط این بیان روشن را که اندیشه و متعلق آن امری واحدند با ناتوانی آغازین در تمیز بین آن دو را خاطر نشان کرده است (*Phronesis*، ۱۹۵۸، ۲۲ و بعد). همچنین رک: اُون، C Q، ۱۹۶۰، ۹۵، یادداشت.

ه) آن «شبه گویی گرد» است

(۸/۴۲-۹) اما از آن جا که حد بیشتری وجود دارد، آن از هر جهت کامل است، مانند گویی خوش تراش، هر جهتش از مرکز یکسان؛ زیرا اصلاً ممکن نیست در این یا در آن جهت بزرگ تر یا کوچک تر باشد؛ زیرا نه آنچه نیست وجود دارد، تا مانع رسیدن آن به مشابهش گردد، نه ممکن است که آنچه هست این جا بیشتر و آن جا کمتر از آنچه هست باشد، زیرا کلاً دست نخورده است؛ از آن جا که یکسانی در هر جهت با خویش، حدهایش را یکسان ملاقات می کند.

بیت ۴۳. σφαίρης، بیشتر «گوی» است تا «کره». این کلمه احتمالاً معنایی ملموس دارد که در هومر آمده است، آن جا که نایوسیکا *Nausica* و خدمتکارش با σφαίρη بازی می کنند (ادیسه، ۶/۱۰۰)، ملموس و انضمامی تر از معنای بعدی آن، که عبارت است از اطلاق بسیار عمومی آن بر هر چیز کروی شکل. (رک: جی. جامسون، *Phronesis*، ۱۹۵۸، ۱۵، یادداشت ۳.) خواه پارمنیدس «آنچه هست» را ممتد بداند خواه نه، این نکته را باید در نظر داشت که او «آنچه هست» را با کره فقط

۱. به ویژه وقتی در نظر داشته باشیم که معادل های یونانی آن عصر برای «تغییر کرد» و «تغییر کردن» عبارت بودند از ἄλλοιός و ἄλλοιός. کلمه ی ἄλλοιός در هومر می تواند مترادف ἄλλος باشد، چنانکه در ادیسه، ۱۶/۱۸۱ و بعد:

ἄλλοιός μοι, ξεῖνε, φάνης... ἄλλα δὲ εἶματ' ἔχεις.
و در ایلیاد، ۴/۲۵۸: ἄλλοίω ἐπὶ ἔργῳ. کاربرد ἄλλος معنا را تغییر نمی دهد. از آن جا که پارمنیدس قبلاً نشان داده است که حرکت مطلقاً امکان ندارد، چیز بیشتری در این باره نباید گفته شود. در باره ی رنگ به مثابه ارائه کننده ی تغییر به طور کلی رک: یادداشت روشن گر فرانکل:

Wege u. Formen, 206, n. 2.

مقایسه می کند، که البته غیر از کروی نامیدن آن است. مقایسه با گوی، پیش نهاد می کند که آن کروی است. (اُون با این نکته موافق است، CQ، ۱۹۶۰، ۹۵).

بیت ۴۴. ἰσοπαλές. این قدیم ترین کاربرد موجود این کلمه است، که در قرن پنجم در جاهای دیگر به معنای «حریف یکدیگر بودن» نیروهای متخاصم در نزاع (هرودوتوس، اول، ۸۲/۴)، نیروهای برابر (هرودوتوس، پنجم، ۴۹/۸)، برابر از نظر تعداد (با πλήθει، توکودیدس، ۴/۹۴)، یا برابر ساده (توکودیدس، ۲/۳۹ κινδύνους). به نظر می رسد که این کلمه معنای خاصی از برابری متعادل یا gleichgewichtig داشته باشد که بعضی از مترجمان به آن معنا گرفته اند.

بیت ۴۶. قرائت οὐκ ἑόν همراه با ویرایش آلدین Aldine و دیلز - کرانتس. نسخه ی سیمپلیکوس οὐτε ἑόν یا οὐτε ὄν را دارد. دیلز براساس روایت آلدین «recte» [= در خط مستقیم] را در ویرایش خودش از سیمپلیکیوس (۱۸۸۲) وارد کرده است، اما او تا ۱۸۹۷ عقیده اش را تغییر داد و کلمه ی گم شده ی οὐτεον را عمداً مطرح کرد (نه دو کلمه، چنانکه دیلز - کرانتس و کرنفورد چاپ کرده اند) = οὐδέν = οὐτι: «زیرا هیچ چیز وجود ندارد» (دیلز، Lehrgedicht، ۹۰ و بعد).

بیت ۴۹. ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει. ممکن است چنین معنا دهد: «آن همواره در درون حدودهایش قرار دارد (است، خودش را می یابد)». به طور کلی فکر می کنم که معادل دانستن کلمات، از طریق تفکیک آنها، با ἐλκύρει πείρασι بیشتر به کاربرد معروف آن مربوط است تا به این فرض که κύρω مطلقاً برای «بودن» و «مناسب بودن» به کار رفته است. در هر صورت این امر در آموزه تأثیر ندارد.

در این چند بیت حرف ربط «زیرا» سه بار و تعبیر «از آن جا که» دوبار آمده است: و این یعنی نمونه ی دقیق آنچه از سراسر شعر ظاهر می شود، یعنی، نظم محتویات آن در هیئت استدلال قیاسی صوری. اصالت این شیوه، و نیروی عقلانی به کار رفته برای آغاز کردن آن، به راحتی می تواند آشنایی آنها در نوشته های بعدی را توجیه کند. به هنگام قدردانی شایسته از اینگونه نوشته ها، لازم نیست فرض کنیم که این پیشگام بزرگ قادر بوده است یکباره

استدلالی طولانی را بر طبق قاعده‌های دقیق استنتاج کشف کند. گاهی عبارتی که از طریق «زیرا» یا «از آن جا که» به عبارت دیگری مبتنی است، چیزی بیش از تکرار عبارت قبل با کلمات دیگر نیست؛ و گاهی پس از «زیرا»، نتیجه‌گیری به صورت دینی یا مجازی بیان می‌شود. چنانکه در بیت ۲۹ واقعیت در مکان واحدی به صورت ثابت باقی می‌ماند، زیرا آنانکه آن را در بندهای *peiras* نگه می‌دارد؛ و در بیت ۴۸ آوردن «زیرا آن کلاً دست نخورده است» به سختی دلیلی قانع کننده بر یکسانی وجود اضافه می‌کند. (صفت *asylen*، که اسم *asylum* [پناهگاه] از آن برمی‌آید، به معنای محافظت از برخورد شدید یا سرقت است.)

پارمنیدس در تکرار مطالب خویش تردید به خودش راه نمی‌دهد، چنانکه به واقع، با توجه به تازه و مشکل بودن آموزه‌اش نیز، این کار او عاقلانه است. ما در این جا دوباره با بیان ابیات ۲۳ و ۲۴ مواجه هستیم، که می‌گویند واقعیت چیزی است که نمی‌تواند از این جهت یا از آن جهت بزرگ‌تر یا کمتر باشد. بیان شعر در این جا اندکی تغییر کرده است، اما با توجه به تصور پارمنیدس از واقعیت، «بزرگ‌تر یا کوچک‌تر» به همان معناست. در قطعه‌ی قبل آمده است که واقعیت «یکپارچه» و ملأیی پیوسته است. و در این جا گفته شده است که فواصلی از نا-موجود وجود ندارد تا اجزاء وجود همگن را از یکدیگر جدا کند.

دشواری این قطعه در این است که ارجاع به شکل کروی و زبان فضایی آن در باب «هر جهتش از مرکز یکسان» را چگونه باید تفسیر کرد. آیا «برترین حد» و حدودی وجود دارند که واقعیت «به طور یکسان با آنها برخورد می‌کند» (یا شق دیگر اینکه «واقعیت در درون آنها قرار دارد»)، حدودی که حدود گسترش فضایی‌اند؟ خلاصه، پارمنیدس در باب وجود راستین واحدش چگونه قانع شده است؟ آیا صرفاً مفهومی می‌داند یا چیزی می‌داند که واقعاً فضا را اشغال کرده است؟

در باب بعضی چیزها درباره‌ی واقعیت تردیدی وجود ندارد. از جمله اینکه، واقعیت از طریق بصیرت عقلانی تحصیل می‌شود نه از طریق حواس. بی‌حرکت و بی‌زمان است، نه تغییر کیفی دارد نه تغییر مکانی. واحد و کاملاً همگن و تقسیم‌ناپذیر است. همه‌ی اینها آشکارا نشان می‌دهد که واقعیت جسمی نیست که، فی‌المثل، مانند زمین مکان اشغال کند.

ممکن است کسی براساس این قطعیات، چنین استنتاج کند که *peirata* پی که این همه بر آنها تأکید می‌شود، و واقعیت در بندهای آن ثابت و استوار مانده است، به هیچ رو حدودی مکانی نیستند، بلکه برای نشان دادن تغییر ناپذیری وجود واحد به تعبیر آمده‌اند. تعبیری از نوع «در آن احاطه می‌شود» یا «آن را احاطه می‌کند» صرفاً تعبیری مجازی‌اند، هر چند این تعبیر به مثابه تعیین بلافصل این نکته می‌آیند (و این امر وضعیت را اندکی دشوار می‌کند) که چرا واقعیت، همچون خدای کسنوفانس، همواره در یک مکان باقی می‌ماند. بر این اساس، ابیات ۳-۴۲، برخلاف آنچه ظاهراً به نظر می‌رسد، نمی‌گویند که «آنچه هست» حدودی دارد و کروی است، بلکه فقط می‌گویند که، همان‌طور که گفته شد که زماناً متغیر نیست، مکاناً نیز متغیر نیست. در نتیجه، مکان کنار گذاشته شده است، همان‌طور که با انکار گذشته و آینده زمان کنار گذاشته شده بود. واقعیت صرفاً از این جهت با کُره مقایسه شده است که «هیچ چیز در مورد جهتی از آن صادق نیست که در مورد جهت دیگرش صادق نباشد. یکسانی آن مانند تعادل کامل گوی نسبت به مرکزش می‌باشد.»^۱

۱. این تفسیر، اگر من پارمنیدس را درست فهمیده باشم، برخلاف دیدگاه اُون در مقاله‌ی استادانه‌اش در CQ، ۱۹۶۰، است که جمله‌ی اخیر را از آن نقل کرده‌ام. اما من پارمنیدس را از چشم‌اندازهای گوناگونی نگریسته‌ام تا مبدا که او را بد تفسیر کنم. در هر صورت قدرت استدلال اُون را فقط می‌توان بر اساس کلمات خود او درک کرد. او به درستی به مشکل برطرف نشدن بیان توجه کرده است که پارمنیدس را مواجه کرده است «با استدلالی که مجبور است برای کنار

من فکر می‌کنم پیوند *peirata*، یعنی بندها یا حدود احاطه کننده، با زمینه‌های مکانی بسیلو مهم‌تر از این است. وضعیت زمانی متفاوت، و به واقع متضاد است. اگر «آنچه هست» در هر لحظه به طور کامل وجود دارد، و هرگز در هیچ لحظه‌ای به هیچ معنایی معدوم نیست، پس نباید حدود زمانی داشته باشد؛ و ایده‌ی واقعیت بدون حدود زمانی برای پارمنیدس شگفت‌انگیز و عجیب نیست، ایده‌ای که پیش از این، کسنوفانس که پارمنیدس بسیار به وی مدیون است، درباره‌ی آن بحث کرده است. از سوی دیگر اگر واقعیت حدود مکانی نداشت، در این صورت بر طبق ایده‌های آن زمان هرگز به صورت کامل موجود نبود. چنانکه خود او در ابیات ۲۹ و بعد می‌گوید: «در جایی که هست ثابت باقی می‌ماند، زیرا آنانکه آن را در بندهای *peiras* که او را از هر جهت محدود می‌کند نگه می‌دارد، زیرا آنچه هست نباید ناقص باشد». همچنین در ابیات ۳-۴۲: «زیرا یک حد برترین وجود دارد، آن از هر جهت کامل است، مانند گویی گرد».

مشکل مفسر جدید این است که خودش را فقط با دو بدیل مواجه می‌بیند: یا چیزی برای همیشه نامعین باشد، یا جایی که آن توقف می‌کند، چیزی دیگر، یا دست کم، فضای خالی باشد؛ در صورتی که برای پارمنیدس فقط «آنچه هست» وجود دارد و چیزی دیگر، حتی فضای خالی نیز، وجود ندارد، زیرا آن، «آنچه نیست است». پس آنچه هست چگونه می‌تواند در درون *peirata* باشد، مگر به معنای مجازی بی‌تغییر بودن؟ به نظر بعضی،

گذاشتن و انکار هرگونه تغییر مکانی و زمانی زبانی به کار بندد که متضمن تمایزات زمانی و مکانی است. زبانی که مجبور است بگوید آنچه موجود است پیوسته است...؛ و همان باقی می‌ماند؛ و در تمام جهات یکسان است. درست همان‌طور که پارمنیدس نامعقولیت οὐκ ἔστιν را فقط می‌تواند از طریق انکار وجود بعضی از حالات ثابت کند، به همین سان او پوچی تمایزات زمانی و مکانی را فقط به وسیله‌ی برهانی نشان می‌دهد که آنها را به کار می‌بندد» (ص ۱۰۰).

فی‌المثل اُون، چنین می‌آید که اگر ما کرویت واقعیت را جدی بگیریم، باید فرض کنیم که پارمنیدس براساس پیوستگی استدلال کرده است، استدلالی که در ابیات ۲۲-۵ برای این به کار برده است تا ثابت کند واقعیت جزئی ندارد که با عدم هم‌مرز باشد، «تا ثابت کند که واقعیت از هر جهت مرزی با عدم دارد که از مرکز فاصله‌ی برابر دارند».

این امر به نظر پارمنیدس عجیب بی‌معنا بوده است. این بر مفهوم اقلیدسی مکان به مثابه نامتناهی مبتنی است، مفهومی که هنوز به آگاهی غربی رخنه نکرده است.^۱ این پرسش که: «اگر همه‌ی آنچه هست متناهی و کروی است، پس در ورای آن چه چیزی هست؟» پرسشی است که پارمنیدس برای پرسیدن آن از خودش انگیزه‌ای نداشته است. (این پرسش را بار اول ملیسوس مطرح کرد، پایین ص ۲۳۲ را ببینید.) اگر، برخلاف روند تاریخی، ما آن را از پارمنیدس بپرسیم، باید پاسخ دهد که نه چیزی وجود دارد (زیرا هر آنچه هست در واقعیت گنجانده شده است) و نه عدم است (زیرا عدم وجود ندارد و هرگز نمی‌تواند به تصور درآید). واقعیت تام پارمنیدس بیشتر شبیه فضای خمیده و متناهی اینشتاین است تا مفهوم اقلیدسی، که هنوز بر تفکر متعارف ما تسلط دارد.^۲ افلاطون می‌گوید: «اندیشمندان شما مانند ملیسوس و پارمنیدس تأکید کردند که همه چیز واحد است و همواره در درون مرزهای خودش قرار دارد زیرا جایی نیست که این واحد در آن حرکت کند» (ثای‌توس، ۱۸۰e).

۱. نگا:

Cornford, *The Invention of Space* (1936).

۲. در این باره به ویژه رک: ملاحظات وایتساکر در باب مفهوم اینشتاینی مکان در *The Relevance of Science*, ۱۴۵، به ویژه به جمله‌ی: «فرا‌تر از حد معینی نه ممکن است کهکشان‌های دیگری وجود داشته باشد، و نه فضای خالی خواهد بود، بلکه همان کهکشان‌ها در این سوی حد وجود خواهند داشت».

این ایده‌ای هلنی بود، ایده‌ای سرشار از اهمیت، و به عقیده‌ی بعضی دارای نتایج خطرناک برای علم، که وحدت و کمال مکانی از آن گردی است، از جمله شکل کروی در اجسام صلب و کرویت در سطوح یا حرکت. آنچه یونانیان را تحت تأثیر قرار داد راهی بود که در آن خط یا سطح واحدی کاملاً به سوی خودش بازمی‌گشت، به نحوی که، همان‌طور که هراکلیتوس گفت (پاره‌ی ۱۰۳)، «آغاز و انجام مشترک بودند»، و می‌شد آنها را در هر نقطه‌ای از خط یا سطح قرار داد. از نظرگاه آلکمایون این مطلب پیوندی مرموز با زندگی انسانی دارد.^۱ کسنوفانس قبلاً آن را با الوهیت پیوند داده بود، و آن را معمولاً با صفت «کامل» یا «تمام» (*teleion*) خلاصه می‌کردند. کمال دایره و کره برای جهان‌شناسی‌های افلاطون و ارسطو اساسی بود، و کل کرات آسمانی از این جهان‌شناسی‌ها زاییده شد، کراتی که از آن زمان تا کپرنیکوس و از کپرنیکوس تا حال به جهان ستاره‌شناسی آمده‌اند، به نحوی که حتی کپرنیکوس چنان تحت نفوذ این ایده بود که قادر نبود دریابد که فرضیه‌های خود وی آنها را بی‌فایده ساخته است.

افلاطون گفت که کیهان کروی است زیرا کره «کامل‌ترین و با خود سازگارترین (یا یکسان‌ترین) شکل‌ها» است. هیچ چیز از آن بیرون نمی‌رود یا چیزی از جایی در آن نمی‌آید، «زیرا چیزی وجود ندارد» (تیمائوس، ۳۳b,c). کسی جز پارمنیدس این سرسختی منطقی را نداشت که گواهی

۱. رک: جلد ۴ فارسی، ۲۷ و بعد. خود پارمنیدس دایره‌ای را در ذهن داشته است آنگاه که می‌نوشت (پاره‌ی ۵): «آن همه برای من از جایی که شروع کردم یکی (تحت اللفظی: «مشترک») است، زیرا دوباره بازخواهم گشت». جای این پاره در شعر، و بنابراین کاربرد دقیق آن، کاملاً غیر قطعی است؛ اما هر چند ما آن را از پروکلس می‌شناسیم، برخلاف رای جامسون (*Phronesis*، ۱۹۸۵، ۲۰ و بعد) پرسیدن از اصالت آن چندان لازم نیست. به احتمال زیاد این پاره بر توصیف وجود واحد در راه حقیقت دلالت می‌کند: الهه با شروع از هر $\sigma\eta\mu\alpha\tau\alpha$ (۸/۲) می‌تواند بر هر نقطه‌ای دیگر دست یابد (مانسفلد، ۱۰۶، *Offenbarung*).

چشمان خویش را رد کند و هرگونه حرکت را منکر شود، اما هم افلاطون و هم ارسطو، هر دو، او را تا آنجا حرمت داشتند که بر این واقعیت تأکید کنند که کره تنها شکلی است که حرکت (گردش) آن می‌تواند بدون اینکه مستلزم فضایی خارج از آن باشد رخ دهد. ارسطو همچنین، در اطلاق اصطلاح «کامل» به کره، آن را، برخلاف آپایرون، که به هر حال باید چیزی خارج از آن را فرض بگیرید، به مثابه چیزی تعریف می‌کند «که خارج از آن چیزی وجود ندارد»؛ و او کره را شکل نخستین می‌نامد زیرا کره «به وحدت متعلق است»، و به وسیله‌ی سطحی پیوسته احاطه شده است. کمال و «کلیت» دایره نیز به طریق مشابه با وحدت آن به مثابه یک خط پیوند خورده است.

علاوه بر همه‌ی اینها، هم از نظر افلاطون و هم از نظر ارسطو خارج از کیهان کروی هیچ چیز، هر آنچه باشد، وجود ندارد، و این هم فضای خالی (یا «پوچ» در معنای پارمنیدسی) و هم ماده را شامل می‌شود. بیان ارسطو در این باره کاملاً روشن است: «خارج از آسمان نه مکان و نه خلأ و نه زمان وجود ندارد»^۱.

در این جا می‌توانیم بدون اینکه از واقع شدن در روندی بر خلاف تاریخ واهمه داشته باشیم از افلاطون و ارسطو یاد کنیم. اولاً، همه‌ی آنچه لازم است نشان داده شود عبارت است از امکان دریافتن کرویت کل واقعیت بدون پرمسیدن اینکه آیا آن «با عدم هم‌مرز است» یا نه. ثانیاً، زبان افلاطون در بسیاری از جاها روشن می‌کند که در تعلیم کمال و تمامیت، یکسانی و خود - سازگاری کره، او مستقیماً تحت تأثیر پارمنیدس است. او به واقع پیشرفت کرد، اما این پیشرفت از توانایی جدا ساختن جهان ادراکی *noetic* از جهان محض، و جدا ساختن صورت معقول از هرگونه ارتباط مکانی تشکیل

۱. ارسطو، فیزیک، ۲۰۷a۷؛ درباره‌ی آسمان ۲۸۶b۱۰ و بعد؛ مابعدالطبیعه، ۱۰۱۶b۱۶؛ درباره‌ی آسمان ۲۷۹a۱۱ و بعد.

می‌شد. او در هر گام، یا شرایط ارایه شده از سوی پارمنیدس و یا جدایی خویش از این شرایط را توجیه می‌کرد.

پس آنچه در ذهن پارمنیدس بود چیست؟ ممکن است یادآوری آشنایی خوب او با اندیشه‌ی فیثاغوری در این جا سودمند باشد. به قول فیثاغوریان در درون و در بیرون کیهان خلأ وجود دارد. خلأ درونی همان است که اشیاء را جدا از یکدیگر نگه می‌دارد؛ و خلأ بیرونی «نفس نامتناهی» است که کیهان از برای تغذیه و رشد خودش آن را به درون می‌کشد.^۱ فرایند پیدایش جهان به طور کلی از تحمیل حد بر نامحدود تشکیل می‌شود. پارمنیدس این الگو را نکته به نکته رد کرد. به عقیده‌ی او در درون جهان هیچ چیزی وجود ندارد که اشیاء را جدا از یکدیگر نگه دارد، زیرا واقعیت یکی و پیوسته است: «آنچه هست نزدیک است به آنچه هست». همچنین در خارج از جهان نیز از این بابت چیزی وجود ندارد، خواه خلأ نامیده شود خواه نفس. این فرض فقط زمانی توجیه می‌شود که فرض کنند جهان به منبعی خارجی نیاز دارد که از آن تنفس کند، یعنی زمانی که ناقص فرض شود. اما «جایز نیست که آنچه هست ناقص باشد، زیرا آن فاقد نیست». نامحدود (آپایرون) وجود ندارد؛ *peirata* همه چیز را دربر می‌گیرد؛ و این «نامحدود»ی که پارمنیدس کنار می‌گذارد، در عین حال هم ماده‌ی فیزیکی است، هم فضای خالی، و زمان یادیمومت. کنار گذاشتن این مفهوم که جسارت زیادی لازم دارد، ابتدا فیثاغوریان، و سپس تصور هر شخص متعارف در باب واقعیت را

۱. ارسطو، فیزیک، ۲۱۳b۲۲: «فیثاغوریان همچنین گفتند که خلأ وجود دارد، و آن از نفس نامتناهی در جهان وارد می‌شود، آنها فرض می‌کردند که جهان در خلأ واقعی نفس می‌کشد، خلایی که اشیاء متفاوت را از یکدیگر جدا نگه می‌دارد؛ و دوباره در رساله‌اش درباره‌ی فیثاغوریان، کتاب اول (براساس استوبایوس: نگاه دیلز - کرانتس، جلد اول، ۴۶۰/۳) می‌گوید: «جهان یکی است، و در زمان از نامتناهی نفس و خلأ می‌کشد، خلایی که جای اشیاء جدا را مشخص می‌کند». برای جزییات بیشتر به جلد ۳ فارسی، ۲۲۷ و بعد، مراجعه کنید.

هدف گرفت. عجیب نیست که او این مطلب را با تکرار چهارگانه‌ی *peiras* سخت کوبید، و جهان را بر حدود و بندهایی مبتنی ساخت که مرجعیت الهی تحمیل می‌کند.

اکنون از طریق نقادی‌های مکرر ارسطو می‌دانیم که فیثاغوریان، در اثر کشف نقش قوانین ریاضی نسبت و هماهنگی در نظم کیهان، و هدایت این کشف به وسیله‌ی انگیزه‌های دینی و علمی، گه‌ته‌اند که «اشیاء اعداد هستند». «پذیرفتند که حجم فضایی از این عناصر [یعنی: محدود و نامحدود، فرد و زوج، عناصر اعداد] تشکیل شده‌اند، چگونه بعضی از اجسام سنگین و بعضی دیگر سبک می‌شوند؟» «وقتی آنها اجسام فیزیکی را از عدد می‌سازند... به نظر می‌رسند که درباره‌ی جهان و اجرام دیگری سخن می‌گویند، نه درباره‌ی جهانی که درک می‌کنیم.» «اعداد از موند و نامحدود سرچشمه می‌گیرند، نقاط از اعداد، خطوط از نقاط، سطوح از خطوط تشکیل می‌شوند، اشکال فضایی از سطوح برمی‌آیند، و از اینها، اجسام درک شدنی.»^۱ در این پرش‌اخیر از اجسام فضایی هندسی به طبیعت فیزیکی، آنها تسلیم بدویتی شده‌اند که هنوز در اندیشه‌ی آنها در تکاپوست، و درست در این جاست که پارمنیدس عتاب می‌کند. کیهان، که آنها مانند بسیاری از ما عقیده دارند واقعی است، از نظرگاه آنها کراه است، و کرات دیگر در درون آن قرار دارند، و همه‌ی آنها می‌چرخند، و همه‌ی آنها دیدنی و جسمی محسوس‌اند، و از آتش و آب و هوا و خاک تشکیل شده‌اند. پارمنیدس اساس

۱. ارسطو، مابعدالطبیعة، ۹۹۰a۱۲، ۱۰۹۰a۳۲، اسکندر پولوهیستر، براساس، دیوگنس لائرتیوس، هشتم، ۲۵. این جنبه از فیثاغوریان در جلد ۳ فارسی، ۲۳۳ و بعد به طور مفصل بحث کرده‌ایم.

امروزه هیچ تفسیری از فیثاغوریان نمی‌تواند کاملاً جدید باشد، و خوانندگان آگاه می‌دانند که من در این بخش حاضر تا چه اندازه مدیون کرنفورد و آقای جی. ای. راون هستم. با وجود این شرح عرضه شده در این جا، نتیجه‌ی کوشش برای تفکر دوباره درباره‌ی این مسئله در پرتو پاره‌ها و دیگر منابع قدیمی است، و بنابراین در این جا به طور کلی از آثار آنها قدردانی می‌کنم.

هندسی همه‌ی اینها را حفظ کرد، اما پرسش از شکل هندسی معقول به جهان متحرک و ادراک شدنی را منکر شد. واقعیت پارمنیدس جسم فضایی کروی هندسه است، و برای نخستین بار از تجلیات فیزیکی آن جداست، و متعلق اندیشه است نه حس. یکی و پیوسته و همگن و بی حرکت و بی زمان و تمام شده و کامل است. آیا در فضا گسترده است؟ نه بیشتر و نه کمتر از اشکالی که اقلیدس در آغاز هر یک از کتاب‌های اصول *Elements* به تعریف آنها می‌پردازد.

۸. راه غلط آنچه به نظر میرند گان می رسد

(۶۱-۸/۵۰) من در این جا شرح و اندیشه‌ی معتبر درباره‌ی حقیقت را متوقف می‌سازم. از این جا آراء میرند گان را بیاموز، با گوش سپردن به سخنان فریب‌آمیز من. آنها اذهان‌شان را برای نامیدن دو صورت آماده ساختند، (۵۴) که یکی نامیدن آنها درست نیست (در این است که آنها سرگردان رفته‌اند)؛ و آنها این دو را در صورت، متضاد داوری کردند و هر یک را جدا از دیگری نشان گذاشتند: از یک سو آتش شعله‌ور آسمانی، بسیار رقیق و سبک، در هر جهت با خودش یکسان اما با دیگری نه یکسان؛ و همچنین دیگری، جدا، متضاد، شب کور، غلیظ و سنگین شکل. من همه‌ی این نظم خوش ظاهر را به تو می‌گویم، تا هیچ یک از داوری میرند گان بر تو پیشی نگیرد.

بیت ۵۱. δόξα. کرنفورد (CQ, ۱۹۳۳, ۱۰۰) خاطر نشان می‌کند که چگونه رسایی این کلمه از رسایی کلمه‌ی انگلیسی مربوط به آن تجاوز می‌کند، از

جمله (۱) آنچه، از طریق ظاهر شدن بر حواس، واقعی به نظر می‌رسد؛ (۲) آنچه راست به نظر می‌رسد، عقاید؛ (۳) آنچه در طرح مشروع $\tau\tilde{\omega} \delta\eta\mu\omega$ قطعی یا راست در نظر می‌آید.

بیت ۵۲. $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\omega\nu$. این تعبیر از شعر قدیمی اقتباس شده است. رک: سولون، ۲/۲ در فقره‌ی اُرفه‌ای نقل شده در افلاطون، فلیپوس، ۶۶c؛ نیز دموکریتوس، پاره‌ی ۲۱: $\text{Ομηρος... } \acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\omega\nu\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\tau\epsilon\kappa\tau\eta\theta\acute{o}\alpha\tau\omicron$ «παντοίωv» (دیلز، *Lehrgedicht*، ۹۲). من درباری تفسیر سانتیلانا از این کلمات تردید دارم (*Prologue to P. 10*). به نظر می‌رسد که در تفسیر وی بر $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\nu$ ، با فدا کردن $\acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\omega\nu$ ، تأکیدی نامتعارف رفته است، و من معتقدم که $\alpha\pi\alpha\tau\eta\lambda\acute{o}\nu$ به معنای فریب‌آمیز است.

بیت ۵۴. $\tau\tilde{\omega}\nu\ \mu\acute{\iota}\alpha\nu\ \omicron\upsilon\ \chi\rho\epsilon\acute{\omega}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$. تسلر ترجمه کرده است «یکی از آنها را نباید نامید»، یعنی: دیگری وجود دارد و ممکن است نامیده شود (ZN، ۷۰۱)، و نستله این را حفظ کرده است. برای دفاع از آن و تلخیص برخی ترجمه‌های دیگر نگا: ZN، ۷۰۳، یادداشت ۲. برنت، گیلبرت، کرانتس، آلبرتلی، ولاستوس نیز چنین گفته‌اند. راینهارت (پارمنیدس، ۷۰) نیز می‌گوید که خطای میرندگان به دو صورت نامیده می‌شود به جای اینکه به یک صورت نامیده شود، اما وی آن را دوگانگی خاصی می‌داند؛ او می‌گوید که این به این معنا نیست که یکی از آنها نسبت به دیگری به واقعیت راستین نزدیک‌تر است. نستله با بعضی توجیهات تفسیرش را بعید و غیر جدی می‌سازد.

کرنفورد (CQ، ۱۹۳۳، ۱۰۸ و بعد؛ افلاطون و پارمنیدس، ۴۶) ترجیح می‌دهد چنین ترجمه کند: «که یکی نامیدن آنها درست نیست». او اعتراض دیلز را تکرار می‌کند (*Lehrgedicht*، 93) که روایت تسلر مستلزم $\tau\eta\nu\ \acute{\epsilon}\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\nu$ به جای $\mu\acute{\iota}\alpha\nu$ است. من این اعتراض را وارد نمی‌دانم. بیان پارمنیدس اغلب مفرد است، و در عبارت $\mu\acute{\iota}\alpha\nu\ \tau\tilde{\omega}\nu\ \delta\acute{\upsilon}\omicron$ چیزی عجیب (و مخصوصاً مبهم) وجود ندارد، به ویژه اگر او نیاز به تأکید را احساس کرده باشد. از سوی دیگر ترجمه‌ی کرنفورد با $\omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}\ \mu\acute{\iota}\alpha\nu$ و ترجمه‌ی سیمپلیکیوس و کریک - راون با $\mu\acute{\iota}\alpha\nu\ \mu\acute{o}\nu\eta\nu$ بسیار طبیعی خواهد بود. برخلاف ارسطو، کلمات قصار، ۵۴۹، هنوز احساس می‌کنم

که بیان پارمنیدس براساس تفسیر کرنفورد بد فهمیده خواهد شد، اما ممکن است من اشتباه کنم. رک: Long, Phronesis, 1963, 98.

سیمپلیکیوس (فیزیک، ۳۱/۸) فرض کرده است که خطای میرندگان ناشی از این است که نتوانسته‌اند دریابند که اثبات یکی از جفت اضداد بدون دیگری غیرممکن است. بنابراین متن یونانی چنین معنا می‌دهد: «که از آنها فقط نامیدن یکی درست نیست». بعضی از محققان جدید از او پیروی کرده‌اند، فی‌المثل، کوکسون می‌نویسد (CQ، ۱۹۳۴ از ۱۴۲): «ما اکنون درمی‌یابیم که چرا پارمنیدس به جای یک اصل، دو اصل را آزادانه فرض می‌کند. از اصل واحد چیزی جز خودش بر نمی‌آید، زیرا در غیاب هر چیز دیگر، آن اصل واحد همواره باید کاملاً یکسان باشد». کریک - راون نیز ترجمه می‌کنند: «از آنها نباید فقط یکی را نامید»، و می‌گویند که این تفاوتی است میان موضوعات عقل و موضوعات حس: برطبق حس پذیرفتن یکی بدون دیگری محال است. دیلز و راون، پارمنیدس و الیاییان، ۳۹، نیز چنین گفته‌اند. وردنیوس (پارمنیدس، ۳-۶۱) نیز می‌گوید که دو صورت، نه فقط یکی، باید نامیده شود، اما استدلال می‌کند که این سرزنش از الهه نیست بلکه از خود میرندگان است.

تفسیر فرانکل را در متن خواهم آورد. بررسی عقاید قبل را همچنین در مانسفلد، *Offenbarung*، نیز ببینید.

بیت ۵۵. $\sigma\eta\mu\alpha\tau\acute{\iota}\ \epsilon\chi\sigma\iota$ یادآور $\sigma\eta\mu\alpha\tau\acute{\iota}\ \epsilon\theta\epsilon\nu\tau\omicron$ است. «نشان‌ها یا علاماتی که هستند» با نشان‌هایی مقابل نشانده شده‌اند که انسان‌ها من‌عندی فرض کرده‌اند. به نظر می‌رسد که در $\acute{\epsilon}\omega\nu\tau\acute{\omega}\ \pi\alpha\nu\tau\omicron\sigma\epsilon\ \tau\acute{\omega}\nu\tau\acute{\omicron}\nu$ (بیت ۵۷) یادآوری دیگری درباره‌ی وجود راستین، برای هر هدفی که باشد، آمده است. رک: $\tau\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$ بیت ۲۹ و $\omicron\iota\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omicron\theta\epsilon\nu\ \acute{\iota}\sigma\sigma\nu$ بیت ۴۹.

بیت ۵۷. این بیت، همان‌طور که سیمپلیکیوس سه بار آن را نقل کرده است (فیزیک، ۳۰، ۳۹، ۱۸۰) شامل سه صفت $\acute{\epsilon}\lambda\alpha\phi\rho\omicron\nu$ $\acute{\alpha}\rho\alpha\iota\acute{\omicron}\nu$ است، که بر روی هم بیت را بسیار طولانی می‌کنند. حذف کردن $\acute{\alpha}\rho\alpha\iota\acute{\omicron}\nu$ متعارف است (چنانکه در دیلز - کراتس آمده است: $\acute{\epsilon}\lambda\alpha\phi\rho\omicron\nu$ $[\acute{\alpha}\rho\alpha\iota\acute{\omicron}\nu]$ $\acute{\omicron}\nu\ \acute{\mu}\acute{\epsilon}\gamma$)، اما وردنیوس برای حفظ آن و حذف $\acute{\eta}\pi\iota\omicron\nu$ استدلال کرده است (*Mnemos.*)

(7-25, 1947). از چهار استدلال او مخصوصاً توجه کنید به شباهت با دو صفت اطلاق شده بر شب، که گفته شده است که ضد مستقیم آتش است، و به نقش τὸ ἄραϊόν در جهان‌شناسی پارمنیدس (A 37, 43, 53). این فقره، چنانکه سیمپلیکیوس آن را داشته است، به همراه این حاشیه‌ی او «گویا پارمنیدس خودش نوشته است» پخش شده است (فیزیک، ۳/۳۱ و بعد).

بیت ۵۹، ὁδῶς، همان‌طور که فرانکل خاطرنشان کرده است (Wege u. 4, 182, n. 4, *Formen*), معنای معلوم دارد (بی‌شناخت، بی‌حس، بی‌عاطفه) نه معنای مجهول (ناشناختنی، یا نامریی).

بیت ۶۰. ἑοικότα. کرنفورد (افلاطون و پارمنیدس، ۴۶، یادداشت ۲) به درستی با کسنوفانس، پاره‌ی ۳۵، ἑοικότα τοῖς ἐτύμοισι، و هسیود، پیدایش خدایان، ۲۷، ἐτύμοισιν ὁμοῖα، مقایسه می‌کند. دومی به ویژه مربوط است، زیرا پارمنیدس در قرار دادن خودش تحت تعلیم آموزگاری الهی که مدعی است هم حقیقت و هم خطا را می‌گوید، باید موزهای اسلافش را در ذهن داشته باشد، موزهایی که «می‌دانند چگونه بسیاری از چیزهای غلط را مانند چیزهای درست به ما بگویند، و چگونه وقتی که بخواهیم، حقیقت را به ما بگویند». تعبیر هسیود به هومر باز می‌گردد (اودیسه، نوزدهم، ۲۰۳). من نمی‌توانم دریابم که وردنیوس چگونه می‌تواند بداند که ἑοικότα برای داشتن معنای محتمل و پذیرفتنی یا فقط ظاهری که در افلاطون دارد در این دوره‌ی قدیم‌تر باید حالت مفعولی داشته باشد. در این بیت، مطمئناً، الهه از ماهیت موضوع بخش دوم شعر درست به همان طریق آگهی می‌دهد که در آخر جمع‌بندی کرده است (پاره‌ی ۱۹): «از این، و برطبق ظاهر (κατὰ δόξαν) این اشیاء به وجود آمده‌اند و اکنون هستند.» به طریق مشابه ادعای مانسفلد (146, *offenbarung*) نیز در باب اهمیت غیاب ἐτύμοισι به نظر من از سرِ عیب جویی است.

الهه با پی گرفتن تزلزل‌ناپذیر استدلالش، اینک اظهار می‌کند که هر آنچه را که می‌شد درباره‌ی آنچه به راستی وجود دارد گفت، گفته است. او واقعیتی را توصیف کرده است که هیچ ذهنی به جز ذهن مجرد شده

نمی‌تواند به آن توجه کند، چیزی کاملاً متفاوت با جهانی که هر یک از ما، از جمله خود پارمنیدس، فرض می‌کنیم که در آن زندگی می‌کنیم، جهانی که هیچ یک از ما نمی‌تواند آن را نادیده بگیرد، اگر به زندگی در آن ادامه دهد. از این جا به بعد پارمنیدس، که یگانه میرنده‌ی ممتازی است که از دروازه‌های شب و روز سفر کرده است، فریب آمیز بودن جهان ما را خواهد دانست. با وجود این خوب یا بد فهمیدن و تفسیر کردن این جهان ممکن است، زیرا جلوات آشوبی مبهم عرضه نمی‌کنند؛ به واقع زندگی روزانه‌ی ما بر نظم و ترتیب آنها مبتنی است، و بررسی سریع اطراف‌مان این امر را تأیید می‌کند. جلوات نشان فرایند مفصل نظم و نظام‌مندی (διδασκόμεον) هستند، و پارمنیدس باید اصول آن را آن چنان خوب بیاموزد که فهم او از فهم هر کس دیگری در این باب بهتر باشد. اصلاح جهان‌شناسی‌های پیشین ممکن است. قلمرو حقیقت بیشتر شبیه مدل یا تصور ریاضی فیزیک دان جدید همراه با نسبت آن به جهان فیزیکی است اما با نسبت معکوس. دست کم برای بعضی از فیزیک‌دان‌ها، مدل «صرفاً ساختاری عقلانی است. و برای بعضی دیگر مدل من‌عندی است.»^۱ شکل جهان ناشی از تخیل ماست و از این رو تغییرپذیر است.^۱ این شکل فقط اجرام ریاضی را شامل است، اجرامی که کاملاً تعریف شدنی‌اند اما هرگز دیدنی نیستند، درست بر خلاف جهان فیزیکی، که ممکن است مشاهده شود اما هرگز دقیقاً اندازه‌گرفتنی یا تعریف کردنی نیست. اکنون اگر نسبت را معکوس کنیم و مدل فیزیک‌دان را واقعیت و جهان فیزیکی را ساخت عقل و تخیل آدمی بنامیم، به هستی‌شناسی پارمنیدسی بسیار زود دست می‌یابیم. این موفقیتی اعجاب برانگیز بود. پلانک کار نسلی بزرگ از دانشمندان را در پشت سر داشت هنگامی که نوشت «تمایز روشن و سازگار بین احجام جهان حواس و احجام مشابه با آنها طراحی شده‌ی جهان تصور اجتناب‌ناپذیر

1. Max Planck, *The Philosophy of Physics*, 50 and 68.

است». هنگامی که فکر می‌کنیم شخصی قدیمی در قرن پنجم پ. م نیاز به تمایزی مشابه را دریافت، هر چند وضع هستی‌شناختی دو جهان مذکور معکوس بود، درمی‌یابیم که باید او را بین چند ذهن پیشگام یونان کلاسیک بیشتر قدر بدانیم.

این است تفاوت بین مردی که حقیقت الهام شده بر خودش را داراست و میرندگان که «چیزی نمی‌دانند، دو سره سرگردانند». آنها وجود و نا-وجود را خلط می‌کنند، خودشان را فریب می‌دهند که «چیزهایی که هستند نیستند». او این تمایز را همواره در ذهنش دارد. بنابراین از دیدگاه او پیشروی از واقعیت به سوی مطالعه‌ی جهان پدیداری و ظاهری امری مشروع است. از آن‌جا که الهه حقیقت را الهام کرده است (و او نمی‌تواند روشن‌تر و بهتر از آن الهام کند)، از این رو چنین مطالعه‌ای پارمنیدس را از موفقیتش به در نخواهد برد. الهه درباره‌ی انگیزه‌ی مطالعه‌ی جهان ظاهری فقط می‌گوید: «که هیچ یک از داوری میرندگان بر تو پیشی نگیرد». گزارش پارمنیدس درباره‌ی پدیدارها از گزارش و شرح دیگران بهتر خواهد بود.^۱ این پرسش که «اما اگر آن غیر واقعی است، پس کوشش برای ارایه دادن شرحی درباره‌ی آن چیست؟» مطرح کردن پرسشی است که برای پارمنیدس مطرح نیست. آدمیان باید به هر حال با پدیدارها سر و کار داشته باشند، و پارمنیدس، علی‌رغم آن همه امتیاز الهی که دارد، خدا نیست. این امر منطقی او را از بین

۱. ترجمه‌ی عبارت روشن است، اما نتایج متضاد از آن گرفته‌اند. اُون فکر می‌کند که، از آن‌جا که هدف فقط مجهز شدن بر ضد میرندگان بی‌بصیرت است، «از این رو ادعاهای جهان‌شناختی مطرح نیست و جهان‌شناسی چیزی بیش از شیوه‌ی دیالکتیکی نیاز ندارد»، شیوه‌ای که عبارت است از آنچه او معتقد است که باید باشد (CQ، ۱۹۶۰، ۸۵). لانگ (Phronesis, 1963, 105f.) تفسیر اُون را پذیرفته است اما بر هدف دیالکتیکی این شیوه تأکید کرده است. از سوی دیگر وردنیوس مدعی است که این بیت «برهان مثبتی است که پارمنیدس در بخش دوم شعر نیز به آن دست یافته است» (پارمنیدس، ۴۸). کراتس نیز چنین فکر می‌کند (SB Berlin, 1916, 1171f.).

نمی‌برد. در جهان، بین زیستن و زندگی کردن به گونه‌ای که گویا پدیدارها واقعی‌اند و مطالعه‌ی پدیدارها با آگاهی کامل از شکاف عبور ناکردنی‌ای که پدیدارها را از واقعیت جدا می‌کند تفاوت بسیار وجود دارد.^۱

«از اشکال فضایی اجسام محسوس به حاصل می‌آیند.» این جا خطای فاحشی وجود دارد که پارمنیدس بر آن انگشت می‌گذارد، و آن خطا این فرض است که می‌توان در طبیعت از جهان عقلانی صورت ریاضی به جهان اجسام و تغییر فیزیکی گذر کرد، و اینکه هر دو جهان از واقعیت یکسانی برخوردارند. خطای فیثاغوریان در این جاست، و این استنتاجی عجولانه

۱. خواننده ممکن است در نظر اجمالی توهم کیهانی مایا در تفکر هندی را به خاطر آورد. اینها را همچنین می‌توان به مثابه «تحمیل غیر واقعیت متغیر بر واقعیت بی حرکت و یگانه» توصیف کرد.

Sri Aurobindo in S. Radhakrishnan and C. A. Moore, *A Source Book in Indian Philosophy*, p. 595;

نگاه: کل آن بخش «قدرت توهم، مایا» (صص ۹۷-۵۸۹)، و به ویژه می‌توان به مثابه «قلمرو جفت پدیداری اضداد» توصیف کرد

(H. Zimmer, *Philosophies of India*, 440).

با این حال، هند و پارمنیدس یک دنیا با یکدیگر فرق دارند. پارمنیدس تمایزات سخت و سفت خودش را صرفاً به وسیله‌ی استدلال عقلانی (لوگوس) به عمل می‌آورد، که از نظرگاه او تنها تغذیه‌کننده‌ی حقیقت است. در اندیشه‌ی برهمنی، اگر بخواهیم که واقعیت راستین تحصیل شود نه تنها از حواس بلکه «از اندیشه و خود عقل نیز باید گذشت. منطق... ابزاری ناقص و ناکافی برای بصیرت نهایی است» (Zimmer, 380). اگر اصلاً بتوان متفکری یونانی را با ایده‌های هندی مقایسه کرد، آن متفکر هراکلیتوس است. سانخیا و یوگا، در هر صورت، از «این همانی اصول ناسازگار» سخن می‌گویند «و چیزهایی را متحد می‌سازند که در سطح منطقی یکدیگر را طرد می‌کنند.» «گذر مداومی از اشیاء به اضدادشان وجود دارد - اصل تضاد چیزی نیست جز اینهمانی مرموز. نیروهای چالشگر در ورای ظاهر، در هماهنگی‌اند» (Zimmer, 313).

اما در حقیقت انگیزه‌ها و مدل‌های مکاتب هندی، و زمینه‌های کلامی و عرفانی اندیشه‌های آنان، چنان با از آن مکاتب یونانی متفاوت است که از مقایسه‌ی آنها با یکدیگر فایده‌ی اندکی به حاصل می‌آید.

نخواهد بود اگر بگوییم تأمل در باب تصور ریاضی فیثاغوریان از فیزیک بود که پارمنیدس را به کشف بزرگش سوق داد.^۱ اما این کشف یکسان مصیبت‌آمیز است، برای هر نظریه‌ی جهان‌شناختی، دینی یا علمی‌ای که با عقیده‌ی عموماً پذیرفته شده‌ی متفکران یونان باستان شروع می‌شود، و این متفکران آن را به شاعر قدیمی شان و موسائیوس معلم دینی نسبت می‌دهند، یعنی این عقیده که: «همه چیز از واحد به وجود می‌آیند، و در واحد منحل می‌شوند» (دیوگنس لائرتیوس، اول ۳). از واحد جز واحد به حاصل نمی‌آید. گام اول در توصیف فرضیه‌ی تکاملی کیهان، با همه‌ی تنوع منظم آن، باید «دو صورت» نامیده شود؛^۲ اما از آن جا که ثابت شده است که واقعیت واحد است، این بلافاصله ویژگی توهمی جهان را نشان می‌دهد. الهه با این روشنگری نهایی‌اش می‌رود که خواستگاه و ترتیب فعلی پدیدارها را شرح دهد.

عبارت («که یکی نامیدن آنها درست نیست») از بیت ۵۴ مشکلی را که پارمنیدس در به کار بستن زبان آن عصر برای بیان روشن عقایدش با آن دست به گریبان است به طور کامل روشن می‌کند، زیرا این عبارت را جداً به این معانی فهمیده‌اند (آ) که دو صورت باید نامیده شود (یعنی: نه فقط یک صورت)، (ب) که یکی را نباید نامید و دیگری را باید نامید، (ج) که هیچکدام را نباید نامید (یعنی: حتی یکی را نباید نامید). در این باره تفسیر فرانکل مؤثر است. براساس تفسیر او یکی از دو صورت، نباید نامیده شود.

۱. با وجود این کی. ریخ، *Parm. und die Pythagoreer* (Hermes, 1954) برخی تصورات بعید را مطرح کرده است، به ویژه پیوند بین پاره‌ی ۶

ابیات ۸-۹ و آموزه‌ی تناسخ را پیش نهاده است.

۲. نمی‌توانم از استدلال ای. ای. لانگ در باب کاربرد «انتزاعی» (*Phronesis*)

μορφῇ (101, 1963) پیروی کنم. دست کم نشان دادن چیزی مانند «شکلمندی»

به جای «شکل» یا «صورت» در آیسخولوس، پرومیتئوس در بند، ۲۱۲، که خود

او مطرح کرده است، آن استدلال را بی‌معنا خواهد ساخت.

این بدان معنا نیست که یکی از دو صورتی که توصیف می‌شوند مشروع و در نتیجه دیگری نامشروع است، یعنی، اینکه نور وجود دارد هر چند شب وجود ندارد، زیرا نور با وجود واحد راه حقیقت یکی گرفته نشده است، حتی اگر بین آنها شباهتی وجود داشته باشد. بلکه صرفاً به این معناست که آدمیان دو صورت می‌نامند زمانی که فقط نامیدن یک صورت، یعنی وجود، یا «آنچه هست» درست است. این در واقع هیچکدام از آن دو که میرندگان می‌نامند نیست، که تا این جا عناوین آنها یا ویژگی‌های شان هنوز داده نشده است. اشتباه اصلی عبارت است از به طور کلی نامیدن دو صورت.^۱ مایلم معتقد شوم که تبیین فرانکل درست است، اما این تبیین نمی‌تواند این نظریه‌ی بدیل را کنار گذارد که اگر کسی جهان پدیدارها را بپذیرد، در این صورت ضرورت دارد که دو صورت نهایی را برای شرح پیدایش آن اثبات کند. براساس این تفسیر، پارمنیدس مدعی است که غیر منطقی است همزمان فرض کنند (آ) که جهانی مشتمل بر چیزهای بسیار وجود دارد، (ب) و این کثرت از آرخی واحد پدید می‌آید. این مطلب همه‌ی کسانی را (و اینها فقط فیلسوفان نیستند) محکوم می‌کند که فرض کرده‌اند که «همه چیز

1. Fränkel, *Wege u. Formen*, 180.

در این طریق، ذکر یک صورت در حالی حفظ می‌شود که باید در جست و جوی راه حل مشکلی بر آمد که عقیده‌ی دیلز و کرنفورد به وجود آورده است که این مستلزم τὴν ἑτέραν به جای μίαν است.

تفاسیر محققان دیگر را در یادداشت‌های ترجمه به طور مفصل آورده‌ام. مانسفلد اخیراً تفسیر جدیدی پیش نهاده است، و بر اساس آن نتایج بعیدی به دست آورده است: τῶν μίαν به معنای «وحدت دوگانه» است (*Offenbarung*, ۱۲۹، ۱۳۰، یادداشت ۲)، چنانکه اگر τὴν τῶν ἑνότητος بود به آن معنا بود. من نمی‌توانم این را ترجمه‌ای ممکن بدانم، نیز نمی‌پذیرم که این همان چیزی است که سیمپلیکیوس در فیزیک، ۳۱/۷ می‌گوید.

از واحد پدید می‌آید»^۱ و این که اضداد (ی که آنها اثبات می‌کنند) مشتق و فرعی‌اند.

ما تا این جا، در وهله‌ی اول، با بخشی از اثر فیلسوف سر و کار داشتیم که قسمت عمده‌ی آن باقی مانده است، و از ضرورت ملال‌آور بررسی شروح دست دوم و نقادی‌های موجود آزاد بودیم. آنچه تا این جا درباره‌ی راه‌های حقیقت و گمان و نسبت آنها به یکدیگر گفته شد به احتمال زیاد از خواندن کلمات خود پارمنیدس برمی‌آید.^۲ با وجود این، جالب است بدانیم که این تفسیر به تفسیر ارسطو نزدیک است. رویکرد کلی او به پارمنیدس فروتنانه است: او قطعاً در اشتباه است، و اشتباه او از این جا ناشی می‌شود که می‌کوشد پیش از آنکه اصول منطق به حد کافی خوب توسعه یافته باشد در استدلال انتزاعی افراط کند: شکست‌های مشترک پارمنیدس و مکتبش (به گمان ارسطو) عبارت بودند از بی‌تجربه‌گی و فقدان تمرین در شیوه‌های استدلالی که می‌کوشیدند به کار ببرند. در عین حال ارسطو پارمنیدس را متفکری منفرد و با هوش‌تر از دیگران می‌داند. او «بیشتر دید» (مابعدالطبیعة، ۹۸۶b۲۷)؛ «باید گفت که پارمنیدس بهتر از ملیسوس سخن گفته است» (فیزیک، ۲۰۷a۱۵)؛ مقدمات پارمنیدس و ملیسوس، هر دو، غلط، و استدلال‌های شان بی‌اعتبار بود، اما «بیان ملیسوس خام‌تر است و مشکلی نمی‌آفریند» (همان، ۱۸۵a۹).

۱. رک: جلد ۱ فارسی، ص ۱۴۴. به این طریق، همان‌طور که دیچ‌گراپر و مانسفلد خاطرنشان کرده‌اند (نگا: Offenbarung، ۱۴۰ و ۱۴۵)، پارمنیدس مدعی است که کاشف مفهوم ساده ناشدنی و تقلیل ناپذیر عنصر نگریسته شود، مفهومی که امید کلس توسعه داد.

۲. البته با همه‌ی آنها موافقت نخواهند کرد. وضعیت «راه گمان» به شدت مورد مناقشه است، به نحوی که مطرح کردن همه‌ی مباحث موجود در این باره در قرن نوزدهم و قرن بیستم نه تنها بسیار ملال‌آور خواهد بود بلکه موضوع را تیره و تار و مبهم خواهد ساخت. مولر دیدگاهی بیشتر شبیه آنچه در این جا مطرح کردیم، در L'Ann. Class. 1958، 80 آورده است.

ارسطو درست به روشنی منتقدی جدید دریافت که تنها آموزه‌ی «وجود واحد»، حقیقت پارمنیدس را شامل است، و جهان فیزیکی کثرات و تغییر به سادگی کاذب است.

«قانع شد که، علاوه بر آنچه هست، آنچه نیست چیزی نیست، و ضرورتاً فرض کرد که یک چیز وجود دارد، یعنی آنچه هست، و نه چیز دیگر» (مابعدالطبیعة، ۹۸۶b۲۸).

«بعضی از فیلسوفان نخستین، فی‌المثل، ملیسوس و پارمنیدس، پیدایش و تباهی را منکر شدند، گفتند هیچ چیز نه به وجود می‌آید و نه تباه می‌شود؛ صرفاً به نظر ما چنین می‌آید که اینها رخ می‌دهند» (درباره‌ی آسمان، ۲۹۸b۱۴).

«آنها می‌گویند که هیچ یک از اشیاء موجود به وجود نمی‌آید یا تباه نمی‌شود زیرا آنچه به وجود می‌آید باید یا از آنچه هست پدید آید یا از آنچه نیست، و هر دو محال است: آنچه هست پدید نمی‌آید (زیرا از پیش هست)، و هیچ چیزی از آنچه نیست پدید نمی‌آید» (فیزیک، ۱۹۱a۲۷).

دوباره، در نقد به افلاطون:

«اما اگر یک وجود مطلق و وحدت مطلق وجود داشته باشد، در این صورت بسیار مشکل خواهد بود دریابیم که هر چیز دیگری علاوه بر آنها چگونه خواهد بود؛ مقصودم این است که، چگونه اشیاء موجود می‌توانند بیش از یکی باشند. آنچه هست غیر از آنچه هست وجود ندارد، به نحوی که استدلال پارمنیدس صادق خواهد آمد که هر آنچه هست واحد، یعنی «آنچه هست» است» (مابعدالطبیعة، ۱۰۰۱a۲۹).

با وجود این ارسطو در کتابش کون و فساد جملاتی شبیه اینها دارد:

«کسانی که با دو چیز آغاز می کنند، چنانکه پارمنیدس با آتش و خاک آغاز کرد، وسایط را از آمیزه‌ای از آنها می سازند» (۳۳۰b۱۳) و «پارمنیدس می گوید دو چیز وجود دارند، آنچه هست و آنچه نیست، که او آنها را آتش و خاک می نامد» (۳۱۸b۶).

ارسطو این جملات متناقض را، در دنباله‌ی فقره‌ی نقل شده از مابعدالطبیعة (۹۸۶b۳۱) به یکدیگر پیوند می زند. او می گوید پارمنیدس ضرورتاً معتقد شد که یک چیز و فقط یک چیز وجود دارد،

اما چون مجبور بود از پدیدارها پیروی کند، و فرض کند که براساس تعریف^۱ آنچه هست فقط یکی است اما بر اساس احساس بیش از یکی است، از این رو او دو علت و دو اصل را اعاده کرد، گرم و سرد، به معنای آتش و خاک. او از این دو اصل، گرم را با آنچه هست^۲ و سرد را با آنچه نیست مربوط دانست.

پس تفسیر ارسطو از پارمنیدس این است که اولاً واقعیت واحد و تغییرناپذیر و ازلی است؛ دوم، اینکه شرح توصیف شده به عنوان «عقاید

1. κατὰ τὸν λόγον.

لوگوس در یونانی معانی متفاوت دارد و نمی توان برای آن معادل انگلیسی واحد یافت (رک: جلد ۵ فارسی، ۴۶ و بعد). کلمه «تعریف» در ارسطو معنایی مکرر است، و ممکن است در این جا نیز در ذهن اش باشد. اما آوردن آن در این جا، همان طور که بی شک قصد ارسطو نیز بوده است، همچنین نشان دادن استفاده‌ی پارمنیدسی از آن در ۷/۵ κρῖναι λόγῳ است. تنها شیوه‌ی مشروع، داوری به وسیله‌ی لوگوس است (یعنی به وسیله‌ی استدلال قیاسی)، و مقابل نشان دادن آن با αἴσθησις در این جا مطرح کردن ناتوانی احساس در برخورد با حقیقت است.

۲. τούττειν κατὰ متضمن این همانی نیست بلکه متضمن شباهت است. مانسفلد (Offenbarung, 138) این عبارت از سیاست ۱۳۱۰b۳۲ را مقایسه می کند: ἡ βασιλεία τέτακται κατὰ τὴν ἀριστοκρατίαν.

میرندگان» کوششی است برای نظام بخشیدن و سازگار کردن جهان پدیدارها، پس از سازگاری نخستین که البته غیر واقعی است؛ و سوم، اینکه این شرح از آن خود پارمنیدس است. به واقع، هیچ یک از منتقدان قدیم این را پیش نهاده است که این ممکن است یا ترکیبی از ایده‌های موجود (اعتقادات عرفی یا فلسفی) و یا تکرار شمای خاصی مانند شمای فیثاغوری باشد. ارسطو همچنین مطلب دیگری نیز آورده است. او هم در این جا و هم در کتابش کون و فساد (۳۱۸b۶، نقل شده در بالا)، احتمالاً در بخشی از «راه گمان» که فعلاً مفقود است^۱، بین یکی از دو اصل متضاد و «آنچه هست» و بین اصل دیگر و «آنچه نیست» پیوستگی می‌بیند. به نظر می‌رسد که این کوششی است برای پل زدن بین دو بخش شعر، هر چند هنوز به هیچ روی روشن نیست که آن ارتباط چیست و آیا ارسطو در این فرض که پارمنیدس چنین ارتباطی برقرار کرده است برحق است یا نه. این مطلب پژوهش بیشتری می‌طلبد، اما آن سه نکته به خوبی با بیان اشعار موجود خود پارمنیدس سازگار است.

۱. چرنیس، در این جا مانند بسیاری از موارد دیگر، رویکردی دارد که برای ارسطو نسبت به رویکردی که در این کتاب پذیرفته شده است کمتر مطلوب است. نگا: ACP, 48, n. 192.

۹. نظریه‌ی پیدایش جهان و جهان‌شناسی

(پاره‌ی ۹) پس، از آن‌جا که همه چیز نور و شب نامیده شده‌اند، و این نام‌ها با نیروهای مختص به اینها و آنها مناسب است، از این رو همه چیز از نور روشن و شب مبهم سرشار است، هر دو یکسان، زیرا هیچ چیزی وجود ندارد که از هر دو عاری باشد.

این ابیات در نظر اول شاید واضح نباشند. نور (یا آتش) و شب (یا تاریکی) هر کدام با خود برابرند (۸:۵۷-۹)، و در میان آنها همه‌ی کیفیات متضاد قرار دارند: نور گرم و رقیق و سبک و مانند آن است، و شب سرد و غلیظ و سنگین و مانند آن است. به این ترتیب هر چیزی در جهان فیزیک تحت این یا آن قرار دارد، زیرا هر چیزی از ترکیب اضداد تشکیل می‌شود: در نتیجه یک جفت نخستین اثبات شده است (به جای وجود واحدی که حقیقت مستلزم آن است)، و این در کل جهان سریان می‌یابد، زیرا هر شیء فیزیکی باید به وسیله‌ی ضد یا اضداد تشخیص یابد. («هیچ چیزی از هر دو عاری نیست») نام‌های اختصاص یافته به نیروهای (یعنی: کیفیات) گوناگون معنایی جز تجلیات بسیار جفت اساسی نور و شب ندارد.

این تبیین از تبیین فرانکل (*Wege u. Formen*, 180f.) بسیار دور نیست. تبیین او استدلالی روشن و سازگار ارائه می‌کند که از ترجمه‌ی کلمات آخر به «هیچ

یک سهمی در دیگری ندارد» (کرنفورد) یا به «هیچ یک سهمی از ناچیزی ندارد» (کریک - راون) آسان به دست نمی‌آید؛ مانسفلد نیز چنین ترجمه کرده است، Offenbarung, 156. فرانکل هم چنین نشان می‌دهد که این روایت به کلمه‌ی μετεῖναι معنای متعارف و طبیعی‌اش را می‌دهد.

بیت ۲. δυνάμεις. در آن زمان کیفیات را از برای تأثیرشان در حواس یا در حالات فیزیکی جسم، مانند «گرم» می‌تواند آن را گرم کند، «سنگین» می‌تواند آن را پایین برد، نیروهای فعال می‌دانسته‌اند. برای اطلاعات بیشتر نگاه: کرنفورد، افلاطون و پارمنیدس، ۴۷ با یادداشت ۲.

بیت ۴. ἴσων. من برای انکار اینکه این کلمه بر برابری کمیت یا بعد دلالت دارد دلیلی نمی‌بینم. فرانکل اصرار دارد که دلالت نمی‌کند. کروکسون نیز، CQ, ۱۹۳۴، ۱۴۱، چنین فکر می‌کند، «برابر از نظر حالات». اما ممکن است کسی شروح فیثاغوری نقل شده در دیوگنس لائرتیوس، ۸/۲۶ را مقایسه کند، عبارت ἴσόμενός τ' εἶναι ἐν τῷ κόσμῳ φῶς καὶ σκότος، که یادآور این Jebb درباره‌ی آن می‌گوید: «هوا با زمین هم مقدار است، با داشتن μοῖρα، حوزه‌ای در فضا، برابر با از آن زمین». او این مطلب را با ارجاع به هسیود، پیدایش خدایان، ۱۲۶ و بعد حمایت می‌کند

Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγείνατο ἴσον ἑαυτῇ Οὐρανὸν ἄστεροένθ' ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτει.

از بخشی که درباره‌ی منشأ و ساختار کیهان بحث می‌کند فقط چند پاره‌ی مختصر در اختیار داریم، که حتی به کمک منابع ثانوی، نمی‌توانند چیزی شبیه تصویر کامل فراهم آورند. این با «دو صورت» آغاز می‌شود، که ابداع خود پارمنیدس نیستند، بلکه، همان‌طور که الهه می‌گوید، چیزی است که میرندگان از پیش تصمیم گرفتند که وضع کنند. باید انتظار داشته باشیم که آنها عقاید رایج در باب اضداد نخستین را منعکس کنند. پاره‌ی ۹ این نکته را روشن می‌کند که هر یک از اینها رأس فهرستی است، دو فهرستی

که در میان آنها همدی کیفیات محسوس و اشیاء («هر چیزی نور و شب نامیده شده است»)، در جفت‌های متضاد مرتب شده‌اند. خود پاره‌ها رقیق و غلیظ (یادآور آناکسیمنس)، سبک و سنگین (۵۱/۸ و ۵۹)، نر و ماده، راست و چپ (پاره‌های ۵/۱۲ و ۷) را به دست می‌دهند، و از این میان آخرین دو جفت، و همچنین خود نور و تاریکی، مشابه فهرست فیثاغوری اعداد است که ارسطو ارایه کرده است.^۱ در این فهرست طبیعتاً موضوعات معقول (وحدت، حد، فرد، و اعداد آنها) نیامده است، زیرا پارمنیدس در این جا فقط به جهان محسوس پرداخته است و ثابت کرده است که آوردن این دو جهان در کنار یکدیگر محال است.

ارسطو و عقایدنگاری، جفت گرم و سرد (هر چند گفتن اینکه آتش گرم است را به سختی می‌توان اضافه کردن نامید)، نرم و سخت را افزوده‌اند، و خاک را در مقابل آتش، به عنوان بدیلی برای شب یا تاریکی آورده‌اند.^۲ زبان مشابهی هم چنین اعداد پارمنیدسی را به ترتیب به عنوان فعال و منفعل طبقه‌بندی کرده است. ثئوفراستوس از «دو اصل، آتش و خاک، یکی به مثابه ماده و دیگری به مثابه علت و سازنده» سخن می‌گزید (A۷). ارسطو نیز بی‌تردید همین را گفته بوده است. هنگامی که ارسطو در *مابعدالطبیعة*

۱. *مابعدالطبیعة*، ۹۸۶a۲۲. نیز نگا: جلد ۳ فارسی، ۱۷۵، ورک:

Cornford, P. and P. 47.

۲. ارسطو، *مابعدالطبیعة*، ۹۸۶b۳۴، کون و فساد، ۳۳۰b۱۴؛ ثئوفراستوس، درباره‌ی حواس، ۳ (A۴۶)، فیزیک، پاره‌ی ۸ (A۷)؛ براساس سیمپلیکیوس، فیزیک ۳/۳۱. لازم نیست یکسان گرفتن تاریکی با خاک را افزوده‌ی مشائیان بدانیم: رک: اسکندر، براساس سیمپلیکیوس، ۳۸/۳۲: *καὶ ὀνομάζει τὸ πῦρ μὲν πῦρ φῶς τὴν δὲ γῆν οὐρότος* گرفته شده‌اند، به این ترتیب ممکن است که یکسان‌گیری در نسبت بزرگ وجود داشته است که مفقود شده است. نیز رک: ZN، ۷۰۲. از سوی دیگر زبان ارسطو، *مابعدالطبیعة*، ۹۸۶b۳۴ و سیمپلیکیوس ۲۵/۱۶ به نظر می‌رسد تردیدهایی برمی‌انگیزد.

(۹۸۶b۳۴) از پارمنیدس به عنوان وضع کننده‌ی «گرم و سرد، به معنای آتش و خاک» سخن می‌گوید، اینها را «علل و اصول» می‌نامد، و می‌توان فرض کرد که او در شمای خویش در مورد علیت یکی را علت فاعلی (ποίησις) و دیگری را علت مادی (παύσις) طبقه‌بندی کند.

یکی گفتن تاریکی با خاک و تقسیم به فعال و منفعل را از سوی ارسطو و پیروانش را عموماً خلاف روند تاریخ تلقی کرده‌اند، اما در واقع این کار ارسطو و پیروانش تعبیر دوباره‌ی عقاید کهن مشترک بین فلسفه و اسطوره‌شناسی قبل از دوره‌ی پارمنیدس با اصطلاحات خودشان است. این عقیده به ایده‌ی زمین - مادر و آسمان - پدر بازمی‌گردد که بر طبق آن (مانند فیزیولوژی قدیم) مادر فقط ماده و جایی را فراهم می‌آورد که حیات جدید در آن رشد می‌کند، و پدر عاملی است که به آن جان می‌بخشد. درست است که آسمان این کار را از طریق باران باروری انجام می‌دهد، اما حتی در این صورت نیز آثر نامیده شده است (اثوریپیدس، پاره‌ی ۸۳۹)، و عنصر فعال بیشتر گرم است تا مرطوب. این مطلب در فقره‌ی مشهوری از جمهوری افلاطون منعکس شده است (۵۰۹b)، و دوباره وقتی در آیسخولوس (خوئه فوروئه، ۹۸۴) و سوفوکلس (پاره‌ی ۱۰۱۷N) می‌آید، خورشید را «پدر» می‌نامند. اسطوره‌ی مربوط به آریستوفانس در مهمانی افلاطون (۱۹۰b)، که براساس آن آدمیان اولاد خورشید و زمین مادر هستند، از الگوی عمومی اندیشه‌ی یونانی پیروی می‌کند که بر نسبت هر دو جنس با دو جسم کیهانی تأکید دارد.

این مفهوم، که به صورت‌های گوناگون اسطوره‌ای ظاهر شده است، در فیلسوفان پیش و پس از پارمنیدس دوباره تکرار شده است. آناکسیمندر منشأ حیات را به وسیله‌ی عمل گرم و خشک در پیرامون کیهان، یا ملموس‌تر، عمل خورشید بر روی سرد و مرطوب در مرکز (یعنی: زمین نوظهور، که به وسیله‌ی اثر و تاریکی احاطه شده است) تبیین کرد. نظریه‌ی

پیدایش حیوان دیودوروس در قرن پنجم از این که حیات چگونه در جاهای مرطوب تحت عمل گرما آغاز شد تصویر مفصلی ارائه کرده است. امیدکلس از آتشی سخن می گوید که مردان و زنان را از زمین پدید آورد (و رک: جلد ۷ فارسی)، آناکساگوراس (در شرح ناقص دیوگنس) از پیدایش حیوانات از رطوبت و گرم و زمین سخن می گوید و شاگردش آرخیلیوس از زایش آنها از زمین «به هنگام گرم شدنش» سخن گفته است. نویسنده‌ی رساله‌ی هیپوکراتی *De victu* ثابت کرد که «آتش نیروی محرکه‌ی جهانی است». ارسطو به درستی گفت که، چون نر در دیگری، ولی ماده در خودش تکوین می یابد، «از این رو آدیان زمین را طبیعت مادینه و آسمان و خورشید را نر و پدران دانسته‌اند».^۱

به سختی می توان گفت که بی احتیاطی است که همراه با ارسطو و ثوفراستوس فرض کنیم که وقتی پارمنیدس بر طبق آراء میرندگان نظریه‌ای در باب پیدایش جهان می پرداخت، و این کار را با دو اصل متضاد آتش (گرم، نور) و تاریکی (سرد، زمین) آغاز کرد، آتش و ملازمات آن را عنصر فعال، و متضاد آن را عنصر منفعل دانسته است. بی تردید اگر شعر را به طور کامل داشتیم، می توانستیم کل مجموعه‌ی کیفیات فرعی، یا جنبه‌های آنها را، بر طبق همین معیار در ستون‌های موازی قرار دهیم.^۲

(پاره‌ی ۱۱) چگونه زمین و خورشید و ماه و آثر مشترک برای همه و راه شیری و بالاترین الومپوس و نیروی گرم ستارگان شروع به پدید

۱. آناکسیمندر A۱۱ و رک: ۲۷ و A۱۰؛ دیودوروس ۱/۷؛ امیدکلس، پاره‌ی ۶۲؛ آناکساگوراس و آرخیلیوس A۱ (دیوگنس لائرتیوس، ۱، ۹، ۲، ۱۷)؛ *De victu*، ۳، ششم، ص ۴۷۲؛ ارسطو، پیدایش جانوران، ۷۱۶a۱۵.

۲. کوشش برای انجام این کار براساس شواهد موجود مسئله‌ی عجیب و جالبی پیش می آورد که بررسی آن را به ضمیمه (صص ۶۵-۱۶۳، پایین) موکول می کنم.

آمدن کرده است.

(پاره‌ی ۱۰) و تو خواهی شناخت طبیعتِ آثر و همه‌ی صورت‌های فلکی موجود در آن و اعمال سازنده‌ی مشعل فروزان ناب خورشید را، و این را که کی آنها پدید آمدند؛ و خواهی آموخت اعمال ماه گرد چشم و طبیعتش را. تو همچنین آسمان پیرامونی را خواهی شناخت، این را که کی پدید آمد و چگونه ضرورت او را داشت تا حدود ستارگان را نگه دارد.

با توجه به نحوه‌ی معرفی پاره‌ی ۱۱ از سوی سیمپلیکیوس (درباره‌ی آسمان، ۵۵۹/۲۰)، به نظر می‌رسد ترتیبی که در این جا در مورد این دو پاره لحاظ کردیم محتمل است؛ سیمپلیکیوس می‌نویسد: Π. δὲ περὶ τῶν αἰσθητῶν ἄρξασθαί φησι λέγειν که پاره‌ی ۱۱ مقدمه‌ای عمومی برای جهان حس است و پاره‌ی ۱۰ نظریه‌ی خاصی در باب پیدایش جهان و جهان‌شناسی را طرح می‌کند.

۱۰، بیت ۱ و ۵. هاینمن (*Nomos u. Physis*, 90) فکر می‌کند که φύσις در این جا در معنایی بسیار لطیف‌تر از معنای γένεσις به کار رفته است او بیت ۳ καὶ οὐ πόθεν ἐξεγένοντο و بیت ۶ ἔνθεν ἔφυ را شاهد می‌آورد. به واقع ذکر جداگانه‌ی آنها بر ضد مفهوم است که در هر صورت نامحتمل است. ۱۱/۲. بعضی از فیثاغوریان آسمان را به αὐμپوس (فلک ستارگان ثابت)، کیهان (قلمرو سیارات و خورشید و ماه) و اورانوس (تحت القمر) تقسیم می‌کنند. نگا: فیلولائوس، A۱۶.

این تکه‌های مربوط به نظریه‌ی پیدایش جهان و جهان‌شناسی نشان می‌دهند که پارمنیدس پدیده‌های آسمانی را به طور مفصل توصیف کرده بوده است. اما او فراتر رفت. سیمپلیکیوس پس از نقل پاره‌ی ۱۱ اضافه

می‌کند (درباره‌ی آسمان، ۵۵۹/۲۶؛ دیزل - کرانتس، B۱۱) که: «او^۱ تکامل اشیایی را که به وجود می‌آیند و به اعضای حیوانات تبدیل می‌شوند گزارش کرد»، و پلوتارخ می‌گوید (Adv. Col. ۱۱۱۴b؛ دیزل - کرانتس، B۱۰) که پارمنیدس «نظام کیهانی را ترکیب کرد و، عناصر نور و تاریک را درهم آمیخت، از اینها و به وسیله‌ی اینها همه‌ی پدیده‌ها را تولید کرد. او مطالب بسیاری برای گفتن در باب زمین و آسمان و خورشید و ماه دارد، و منشأ نوع بشر را گزارش می‌کند.» همچنین نظری در باب پیدایش جهان وجود دارد، به نحوی که افلاطون توانست در اثر آن به «داستان‌های کهنی در باب خدایان اشاره کند که هسیود و پارمنیدس گزارش می‌کنند» اشاره کند، و سیسرون می‌گوید که این نظریه‌ی جهان‌شناسی شامل بعضی انتزاعیات در باب ابیات هسیودی است - جنگ، نزاع، عشق - که از این میان تنها عشق در پاره‌ی موجود آمده است.^۲ این بخش شعر باید طول چشم‌گیری داشته باشد، و ما فقط چند نقل قول از آن را در دست داریم. خوشبختانه، هر چند این بخش بعضی ویژگی‌های بدیع دارد، در چشم نویسنده‌اش تسلیم عمدی به ضعف بشری است: کمک‌وی به فلسفه در جای دیگر قرار دارد.

پاره‌های ۱۲ و ۱۳. سیمپلیکیوس پس از نقل یازده بیت اخیر از پاره‌ی

-
۱. نسخ خطی بین παραδίδωσι و παραδεδώκασι در تغییر است. در صورت دوم، این هم بر پارمنیدس و هم بر ملیسوس دلالت می‌کند.
 ۲. افلاطون، مهمانی، ۱۹۵c؛ سیسرون درباره‌ی ماهیت خدایان، ۱، ۱۱، ۲۸. به نظر می‌رسد که آگاتون افلاطون، در اعتراض بر ضد تجاوزاتی که این شاعران معتقدند خدایان بر ضد یکدیگر مرتکب شده‌اند، وقتی می‌گوید که اینها باید تأثیر کار آنانکه باشد نه ارس، پارمنیدس را می‌شناخته است. در پارمنیدس، پاره‌ی ۱۳، ارس اولین کودکی است که از الهه‌ای به دنیا می‌آید که یکی از نام‌هایش آنانکه است. مانسفلد (Offenbarung، ۱۶۲ و بعد) این ایده‌ای (به نظر من) بسیار شگفت‌انگیز را دارد که خدایان دیگری که الهه «اختراع می‌کند» اندیشه‌های او هستند. همچنین سیسرون می‌گوید که پارمنیدس الوهیت آسمان خارجی را اثبات کرده است، که فقط با عقیده‌ی عمومی سازگار است.

۸ می نویسد (فیزیک، ۳۹/۱۲):

«اندکی بعد، او در حالی که از دو عنصر سخن می گوید، قدرت فعالی را اینگونه معرفی می کند (پاره‌ی ۱۲، ابیات ۱ تا ۳):
 «تنگ‌تر [یعنی: بندهای، پایین را ببیند] پر بودند از آتش ناآمیخته، و آنهایی که پس از اینها بودند از شب، اما مقدار معینی از شعله می جهد. و در میان اینها الهه است که بر همه چیز حکم می راند.»
 او این الهه را مسئول به وجود آمدن خدایان می داند، می گوید (پاره‌ی ۱۳):
 «او قبل از همه‌ی خدایان اُرس را ابداع کرد» و مانند آن.»

پاره‌ی ۱۲، که سیمپلیکیوس آن را در جای دیگری کامل نقل می کند، با ابیاتی (۴ تا ۶) ادامه می یابد که نشان می دهند الهه‌ی مذکور از جهتی همان آفرودیت الهه‌ی عشق است:

زیرا او کسی است که همه‌ی ارتباطات زایش و آمیزش نفرت‌انگیز را برعهده دارد، ماده را می فرستد تا با نر درآمیزد، و نر را نیز به سوی ماده.

از این رو مناسب است که اُرس نخستین فرزند آن الهه باشد. ارسطو پارمنیدس را همراه با هسیود با کسانی طبقه‌بندی می کند که «عشق و خواهش را از علل اولی (آرخه) قرار دادند» (مابعدالطبیعه، ۹۸۴b۲۴).
 تنها آگاهی دیگر در باب جهان‌شناسی از عبارت فشرده و بی‌نظم آئتیوس برمی آید که می توان اینگونه ترجمه کرد (۱.۷.۲، ۸۳۷):

زیرا پارمنیدس می گوید که بندهای حلقوی‌ای وجود دارند که بر یکدیگر پیچ می خورند، یکی از رقیق، و دیگری از متراکم ساخته شده

است؛^۱ و بقیه در بین آمیزه‌ای از نور و تاریکی. آنچه همه‌ی آنها را احاطه می‌کند جامدی مانند دیوار است. در زیر بندی آتشین است، و آنچه در وسط آنهاست جامد است، که اطراف آن نیز بندی آتشین است. مرکزی‌ترین این بندها برای همه‌ی آنها «سرچشمه» و «علت»^۲ حرکت و شدن است، که پارمنیدس آن را نیز الهی حاکم و کلیددار^۳ Reyholder و عدالت و ضرورت می‌نامد. هوا از زمین جدا شده است، و در اثر تراکم بسیار حاد زمین تبخیر شده است، و خورشید و حلقه‌ی راه شیری بازدم‌های آتش‌اند. ماه آمیزه‌ای از آتش و زمین است. اینتر بالاتر از همه در اطرافشان قرار دارد، و در زیر آن بخش آتشی وجود دارد که آسمان می‌نامیم، و پایین‌تر که نواحی (؟) اجرام: متن یونانی اسم ندارد) اطراف زمین هستند.

بازسازی جزئیات مربوط به کیهان از طریق این تلخیص مبهم و مخدوش غیرممکن است،^۴ اما ترکیب این فقره با پاره‌ی ۱۲، ممکن است بر

۱. یا به جای آن: «که به دور هم، متناوباً از رقیق و از متراکم ساخته شده‌اند» (فرانکل، 183، *Wege u. Formen*).

۲. متن در این جا مخدوش است. دیلز - کرائتس $\alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha\nu$ و $\alpha\rho\chi\eta\nu$ را اضافه کرده‌اند، هر چند دیلز در عقایدنگاری، ۳۳۵ متفاوت تصحیح کرده است. اما تحریف متن شاید از این هم عمیق‌تر باشد، همان‌طور که مورینن خاطر نشان کرده است (JHS, 1955, 61) توصیف الهه به مثابه $\sigma\tau\epsilon\phi\acute{o}\alpha\nu\eta$ [= حلقه، بند] بسیار غریب است.

۳. نسخه‌ی خطی استوباس دارد: $\kappa\lambda\eta\rho\omicron\upsilon\chi\omicron\nu$ به معنای «نگهدار سرنوشت‌ها». این شاید درست باشد. برنت (EGP, 190, n. 3) از $\kappa\lambda\eta\rho\omicron\iota$ اسطوره‌ی افلاطونی $\epsilon\tau$ (جمهوری، ۶۱۷c) را به خاطر می‌آورد، هر چند این در حقیقت خود آنانکه نیست، اما لاکسیس دختر او هست، کسی که آنها را در دامان خود دارد. اما همه‌ی ویراستاران بر این اساس که در درآمد (۱/۱۴) عدالت «کلیدها را نگه می‌دارد» تصحیح با $\kappa\lambda\eta\delta\omicron\upsilon\chi\omicron\nu$ [= کلیددار] را پذیرفته‌اند. در این باره مطالب گفتنی بیش از این است.

۴. دست کم من چنین فکر می‌کنم، اما خواننده می‌تواند برای کوششی مهم در این باره به مقاله‌ی جی. اس. موریسون در JHS, ۱۹۵۵ مراجعه کند. مانسفلد

نسبت جهان‌شناسی پارمنیدس با از آن دیگران، و بر نسبت بین دو بخش شعر پرتوی افکند. کلمه‌ی *stephanai*، که در این جا «بندهای حلقوی» ترجمه شد و معنای لغوی آن تاج‌ها یا حلقه‌های گل است، شاید یادآور هسیود باشد، کسی که از «ستارگان درخشان که آسمان با آنها حلقه‌های گل بر سر گذاشته است»^۱ سخن می‌گوید، اما این کلمه همچنین یادآور حلقه‌ها یا دایره‌های آتش آناکسیمنس نیز هست که به وسیله‌ی تاریکی یا رطوبت محاط شده‌اند (جلد ۲ فارسی، ۴۸، ۵۴). پاره‌ی ۱۲ آئتیوس را تا این اندازه تأیید می‌کند که در نظام پارمنیدس قدری آتش خالص وجود دارد، و آتش‌های دیگر با تاریکی درآمیخته است، و اینکه الهه‌ی برتر، که به تعبیر ایونی قدیم «بر همه چیز حکم می‌راند»، موقعیت مرکزی را اشغال کرده است.^۲ او علاوه بر اینکه الهه‌ی آمیزش و زایش جنسی

(*Offenbarung*, 163f.) گمان می‌کند که حلقه‌ها مرحله‌ای از پیدایش جهان را ارایه می‌کنند، از، این رو انتظار دریافتن ارتباط آنها با نظام ستاره‌شناختی موجود، انتظاری بیهوده است.

۱. پیدایش خدایان، ۳۸۲:

ἄστρα τε λαμπρόν τε τὰ ἐν οὐρανὸς ἐστεφάνωται.

۲. فرانکل (*Wege u. Formen*, 185) می‌گوید که ἐν μέσῳ τούτων به معنای بین اینها (یعنی: بین آتش و شب) است. او افلاطون، مهمانی ۲۰۲c را مقایسه می‌کند، جایی که ἀρσ ἐν μέσῳ θνητοῦ τε καὶ ἄθανάτου [= در میان خدایان و آدمیان جای دارد]. جایی که حلقه‌ها به یکدیگر مربوط می‌شوند، عبارت مبهم است، اما گمان می‌کنم که «در وسط آنها» ترجمه‌ی بسیار احتمالی است. دیلز نیز *Lehrgedicht*, 107 چنین ترجمه کرده است. (مانسفلد نیز از فرانکل پیروی می‌کند، *Offenbarung*, ۱۶۴.)

فرانکل هم چنین معتقد است که تنها منبع گزارش آئتیوس پاره‌ی ۱۲ است، و ثئوفراستوس (که آئتیوس از او اقتباس کرده است) ابیات این پاره را بد فهمیده است. اف. سلمسن (*Gnomon*, ۱۹۳۱، ۴۸۱) این مطلب را «تقریباً قطعی» می‌داند. اما من با ولاستوس موافقم، که در مورد پاره‌ی دیگری، درباره‌ی ثئوفراستوس می‌گوید که او قطعاً همه‌ی متن شعر را در اختیار داشته است (*TAPA*, ۱۹۴۶، ۶۷، یادداشت ۱۳). پس آیا مقصود فرانکل و سلمسن این

است، آنانکه (ضرورت) نیز هست، یعنی همان که در پاره‌ی ۱۰ حدود ستارگان را معین می‌کند. او در این نقش جهانی تقریباً یک قرن بعد در اسطوره‌ی ار در جمهوری افلاطون ظاهر می‌شود، جایی دوباره باید فرض کنیم او در مرکز جهان قرار دارد، و اینکه او اجرام آسمانی را مهار می‌کند با این نشانه نمایانده شده است که میله‌ای را در اطرافش می‌چرخاند. هشت حلقه، میله‌ی نمایانگر مسیرهای ستارگان ثابت، یعنی: خورشید و ماه و سیارات است. آنها از نظر رنگ و روشنایی تغییر می‌کنند و از این رو به بندهای حلقوی پارمنیدس شباهت کلی دارند که یکی در درون دیگری است، و بعضی آتشین و بعضی تاریک و بعضی آمیزشی [از این دو] است. توصیف‌های افلاطون و پارمنیدس در چهارچوب سُنّت مشترکی می‌گنجند، و تنها سُنّت ممکن هم سُنّت فیثاغوری است. عناصر فیثاغوری برای افلاطون کاملاً شناخته شده هستند. این عناصر شامل «هماهنگی» موسیقایی یا گام آهنگ‌هاست که از طریق فواصل و سرعت‌های متغیر کرات سیاره‌ای به حاصل می‌آید، و همچنین شامل حلقه و چرخه‌ی زندگی هاست. آیا این سُنّت پرتو بیشتری بر ماهیت و هویت الهه می‌افکند؟

ما دو نظام جهان‌شناختی فیثاغوری را ضبط کرده‌ایم که یکی زمین مرکزی است و دیگری نه. هنگامی که فیلولاوس آتش را به جای زمین در مرکز جهان نشانند و زمین را سیاره ساخت، آتش مرکزی را، علاوه بر نام‌های دیگر، به نام «مادر خدایان» و «آتشدان کل» نامید. (در زبان یونانی هستیا *Hestia*، به معنای آتشدان و اجاق الهه است زیرا آتشدان پیوندهای دینی شگفتی داشته است.) یعنی، او مجبور بود به مرکز جدید مربوط به پیدایش جهان عناوینی دهد که معمولاً به زمین می‌داده‌اند (می‌گوییم «مربوط به

است که شعر درباره‌ی στεφύνη (= حلقه‌ات) چیزی بیش از آنچه در پاره‌ی ۱۲ آمده است ندارد؟ این عقیده نمی‌تواند درست باشد، چرا که این پاره فقط حرف تعریف و صفت را بدون اسم دارد.

پیدایش جهان»، برای اینکه از نظرگاه فیثاغوریان کیهان زنده از مرکز رشد می‌کند، نقطه‌ی مرکزی «بذر و نطفه‌ی» آن است، یعنی: سرچشمه‌ی گرم حیات). ائوریپیدس نوشت (پاره‌ی ۹۴۴): «زمین مادر، حکیم تو را هستیا می‌نامد، که در آسمان قرار دارد.» در فایدروس (۲۴۷a) افلاطون نیز هستیا با زمین یکی گرفته شده است. پیوند اساسی این نام‌ها عبارتند از موقعیت مرکزی (چنانکه در خانه‌ی یونانی) و گرمی حیات بخشنده. آن دسته از فیثاغوریان که شمای زمین مرکزی را حفظ کردند، و از این رو برای آنان آتش مرکزی، آتشی در مرکز زمین بود، آن را به عنوان نیروی آفریننده توصیف کردند، کارکردی که امید کلس نیز به گرمای مرکز زمین نسبت داده است:

آنها از آتشی در مرکز زمین سخن می‌گویند که نیرویی آفریننده است و به کل زمین از مرکز جان می‌بخشد و آن بخش از زمین را که می‌رود سرد شود گرم می‌کند.^۱

با نظر به جمیع این مطالب، چنین به نظر می‌رسد که پارمنیدس در پروراندن جهان‌شناسی‌ای که دیدگاه‌های موجود را محسوب داشت و بهبود بخشید، برای الهه‌ی هدایت گر مرکزی‌اش، آتش الهی و پدیدآورنده را در مرکز، یا در عمق زمین انتخاب کرده است. این، احتمالاً در ذهن فیثاغوری تربیت شده‌ی او، دایمونی بود که تحت نام زمین، مادر همه‌ی زندگی، پرستش می‌شد. این دایمون در هسیود نه تنها به کوه‌ها و دریاها، بلکه به آسمان ستاره‌ای نیز حیات می‌بخشد. در آیسخولوس نیز، مانند

۱. سیمپلیکیوس. سند این فقره را می‌توانید در بخش جهان‌شناسی فیثاغوریان بیابید (جلد ۳ فارسی، ۲۳۳ و بعد).

پارمنیدس، او «صورت واحدی است با نام‌های بسیار»، و پرومتئوس^۱ آیسخولوس او را تمیس Themis می‌نامد، که این امر او را به عدالت پارمنیدس نزدیک می‌سازد. پیوند بین زمین و عدالت دوباره در خونه‌فوری^۲ Choephoroi ظاهر می‌شود. توزیع عدالت، مانند پیشگویی، در قلمرو نیروهای خدایان زیرزمینی chthonian است.^۳ این فرض به هیچ‌روی با این حقیقت در تناقض نیست که از نظرگاه پارمنیدس عناصر آتش و زمین متضاد هستند، تضاد فعال با منفعل. عنصر سرد و زمینی، الهی و زندگی بخش نیست، بلکه عنصر آتش در زمین است که «بخش سرد زمین را گرم می‌کند». به همین طریق در امیدکلس نیز همه‌ی زندگی از زمین سرچشمه می‌گیرد، اما فقط برای اینکه «آتش بسیاری در زیر زمین شعله‌ور است». آتش است که «آنها را بالا می‌فرستد».^۴

۱. Prometheus. فرزند یاپتوس Iapetus که آتش را از آسمان دزدیده و به انسان داد. نیز نام یکی از نمایشنامه‌های آخیلوس است - م.

۲. نمایشنامه‌ای از آخیلوس، که عنوان آن به معنای حاملین نوشابه‌های نذری است - م.

۳. فی‌المثل، هادس، آیسخولوس، متقاضیان، ۲۳۰ و بعد. فقرات دیگری که در بالا به آنها ارجاع داده شده است عبارتند از: هسیود، پیدایش خدایان، ۱۲۶ و بعد؛ آیسخولوس، پرومتئوس، ۲۰۹ و بعد، حاملین نوشابه‌های نذری، ۱۴۸.

۴. امیدکلس، پاره‌های ۵۲ و ۶۲. رک: جلد ۳ فارسی، ص ۲۴۷، جایی که بدون در نظر داشتن پارمنیدس، درباره‌ی «نیروی پدیدآورنده‌ی زمین، که اصل فعال در آن همواره گرم است» سخن گفتیم؛ نیز رک: ص ۱۳۰، در بالا. ویلاموویتس به جنبه‌ی دوگانه‌ی زمین در اندیشه‌ی یونانی توجه داده است که با دو کلمه‌ی $\chi\theta\omega\nu$ و $\gamma\eta$ مرتبط‌اند. $\chi\theta\omega\nu$ در اصل بر اعماق سرد و مرده دلالت می‌کند؛ زمین فقط زمانی $\gamma\eta$ می‌شود که به وسیله‌ی گرما حاصلخیز گردد (Glaube, I. 210).

در این جا شاید پاسخ اعتراضی نهفته باشد که به ارسطو در باب نیروی فعال دانستن آتش پارمنیدس کرده‌اند، یعنی این اعتراض که آتش اگر چنین استعدادی داشته باشد، زاید خواهد بود زیرا نیروی فعال، الهه است (ZN, ۷۰۵). پاسخ این است که آتش تجلی فعالیت الهه است.

این دیدگاه که دایمون پارمنیدس با آتش مرکزی فیثاغوریان مرتبط است، هر

یک یا دو پاره برای ذکر کردن باقی می ماند که درباره‌ی تبیین جهان طبیعی هستند. نسبت دادن شکل کروی به زمین را به پارمنیدس نسبت داده‌اند، و هرچند در این باره تردیدهای مشروعی آورده‌اند، محتمل است که او زمین را کروی دانسته باشد. سند این سخن در دو جمله از دیوگنس آمده است. او در ۹/۲۱ می گوید: «او نخستین کسی است که اظهار کرد زمین کروی است و در مرکز قرار دارد.» آناکسیمندر و بسیاری از فیثاغوریان، اگر نگوییم همه‌ی آنها، در قرار دادن زمین در مرکز بر پارمنیدس پیشی گرفته‌اند. استدلال آناکسیمندر را مبنی بر اینکه زمین به سبب «تعادل» اش بدون پشتیبان در مرکز باقی می ماند، هم به او و هم به دموکریتوس نسبت داده‌اند (آنتیوس در ۸۴۴). جمله‌ی دوم در ۸/۴۸ است: «به ما می گویند که پارمنیدس نخستین کسی بود که ... زمین را گرد نامید، هر چند ثوفراستوس می گوید که او پارمنیدس بود و زنون می گوید که او هسیود بود.» ابهام این جمله موجب تردیدهای طبیعی بسیار شده است، اما دست کم نسبت دادن به پارمنیدس از طریق دوره‌ی هلنی به ثوفراستوس می رسد، کسی که در برابر تمایل به نسبت دادن این کشف به فیثاغورس، مانند کشفیات دیگر، مقاومت کرد.^۱

چند این جا تازه مطرح شد، دیدگاهی تازه نیست. فی المثل، ZN، ۷۱۷ و بعد را ببینید. نکته در یادداشت ص ۷۱۸ نظریه‌های بدیل را ذکر می کند. د سانتیلانا (Prologue to P. 7۱.) آن را در قطب خورشیدی قرار می دهد.

۱. ملاحظات بالا صریح تر از ملاحظات جلد ۳ فارسی، ۲۵۱ است. من تحت تأثیر استدلال‌های کان (آناکسیمندر، ۱۸-۱۱۵) بوده‌ام، که به نظر می رسد از استدلال‌های موریسون در JHS، ۱۹۵۵، ۶۴ بهتر هستند. شکی قدیم تر در این باره را هابدل، Frame of Greek Maps، ۲-۷۰ مطرح کرده است. آنچه در دیوگنس لائرتیوس ۸/۴۸ آمده است مطمئناً شاهد خوبی است بر اینکه بیان ۹/۲۱ نیز از ثوفراستوس اخذ شده است، از این رو στρογγύλην مبهم در فقره‌ی بعدی با σφαίροειδῆ معادل است. از سوی دیگر دیوگنس این بیان را نیز بدون دید نقادانه پذیرفته است که آناکسیمندر زمین را کروی نامید (۲/۱)، بیانی که با اسناد قدیمی دیگر در تناقض است و خود کان آن را

منابع ما کشفیات چندی را هم به پارمنیدس و هم به فیثاغورس نسبت داده‌اند، و محتمل است که پارمنیدس در توصیف جهان فیزیکی در مسایل بسیاری از آموزگاران فیثاغوری پیروی کرده باشد. در قلمرو صیوروت، یکی از مهم‌ترین تفاوت او با فیثاغوریان اعمال نشد. می‌گویند هر دو یکی بودن ستارگان بامداد و شامگاه را دریافته‌اند (پدیده‌ای که ستاره‌شناسان یونانی باید در زمان‌های قدیم از همسایگان بابلی‌شان آموخته باشند)، و زمین را به ناحیه‌هایی تقسیم کرده‌اند. اگر، همان‌طور که در جلد ۳ فارسی مطرح شد (۲۵۱)، کرویت زمین کشفی بعدی باشد، در این صورت تقسیم زمین به ناحیه‌ها احتمالاً کار یکی از فیثاغوریان بعدی باشد. با این حال باید پذیرفت که سند اینگونه انتساب‌ها ناکافی است، و پوسیدونیوس این آگاهی را از جایی به دست آورده است که ناحیه‌بندی پارمنیدس صرفاً این بود که ناحیه‌ی گرم را دو برابر ناحیه‌ی سرد دانست که در بین‌المدارین قرار دارد و پراست از نواحی گرم (۸۴۴a).

او از ریشه داشتن زمین در آب سخن گفت،^۱ نه، قطعاً، به معنای احیای دیدگاه تالس که زمین در آب شناور است، بلکه شاید این سخن او اشاره‌ای به رودهای زیرزمینی‌ای باشد که در ادیسه (کتاب دهم، ۵۱۳ و بعد) ذکر شده‌اند و افلاطون در اسطوره‌ی فایدون مسیرهای آنها را توصیف کرده است. اظهارات منسوب به او، که زمین از هوای متراکم و ستارگان از آتش متراکم ساخته شده‌اند، یادآور ایده‌های ایونی است، هر چند اینکه آیا او خودش کلمه‌ی آشنای ایونیان، یعنی «نمدین شدن» را، که در عقاید نگاری‌ها آمده

«خلط هلنی» نامیده است (پیشین، ۵۶). نمی‌توان گفت که این مورد در حق پارمنیدس اثبات شده می‌باشد. اگر این پذیرفته شود، حادثه‌ی شگفت‌انگیز تاریخ خواهد بود که کشفی این چنین مهم و اساسی را شخصی به عمل آورده باشد که کل جهان فیزیکی در نظرش نمایشی غیر واقعی بود.

۱. ὕδατοςτόριον، پاره‌ی ۱۵a. v از برای نظم سه هجایی ممدود شده است، مانند شعر امپدکلس، پاره‌ی ۱۱، ۲۱.

است، به کار برده است یا نه، البته مطلبی است که در غیاب اشعار خود او نمی‌توان حقیقت آن را دانست. راه شیری آمیزه‌ای از غلیظ و رقیق (که این را برای توجیه رنگ آن می‌گویند)، یا «تنفس آتش» است، و خورشید و ماه از آن برگرفته شده‌اند، یکی از بخش رقیق و گرم و دیگری از بخش غلیظ و سرد.^۱

ماه در دو شعر موجود توصیف شده است: (پاره‌ی ۱۴) «شب تاب، نور خارجی سرگردان در اطراف زمین» و (پاره‌ی ۱۵) «همواره به سوی اشعات خورشید نگران». در پاره‌ی اول، او با عبارتی در هومر جناس می‌سازد، آن‌جا که کلمه‌ی شبیه به کلمه‌ی به کار رفته در این‌جا برای «نور» به معنای «انسان» است، و کل عبارت به سادگی به معنای «خارجی» است.^۲ احتمالاً مرجع این اظهار نظر که پارمنیدس تشخیص داد که نور ماه از خورشید است، همین ابیات است. با این حال، پاره‌ی ۱۴ مستلزم آن نیست. ممکن است گمان شود که پاره‌ی ۱۵ بر آن دلالت می‌کند، و عقایدنگاری آن چنان که آنتیوس ارایه می‌کند، این عقیده را به او نسبت می‌دهد. با این حال، ایمان ما به این مطلب هنگامی تضعیف می‌شود که همان مرجع در جای دیگر اظهار می‌کند که تالس نخستین کسی بود که این مطلب را کشف کرد، و فیثاغورس و پارمنیدس و امپدکلس و آناکساگوراس و متروودوروس از او پیروی کردند؛ و ما بر ضد این گزارش مرجعیت تأثیرگذار افلاطون را داریم، که در کراتولوس آشکارا این کشف را به آناکساگوراس نسبت می‌دهد. اگر این

۱. برای این‌بند و بند قبل نگاه:

Strom. in A22 and Aët. in A37, 39, 40a, 41, 43, 43a.

۲. ἄλλότριος φῶς، ایلیاد، ۵، ۲۱۴، ادیسه، ۱۸، ۲۱۹ و غیره؛ ἄλλότριον φῶς پارمنیدس. امپدکلس از این بیت تقلید کرده است، پاره‌ی ۴۵، κυκλοτερές περὶ γαῖαν ἐλίσσεται ἄλλότριον φῶς (لازم نیست خودمان را با این پیشنهاد تانری معطل کنیم که می‌گوید یکی از نو فیثاغوریان، که می‌خواست کشفی را که باعث شهرت بسیار آناکساگوراس شده بود به استاد نسبت دهد، پارمنیدس را به جای امپدکلس گذاشت.)

روایت را در جای دیگری نداشتیم که پارمنیدس ماه را آتشین نامیده است، ممکن بود گمان شود که بتوان نسبت دادن آن کشف به پارمنیدس را با این بیان حمایت کرد که پارمنیدس خورشید را از بخش گرم و ماه را از بخش سرد و غلیظ راه شیری استنتاج کرده است. متأسفانه راهی برای بررسی دقت این اظهارات مبتنی بر بی احتیاطی وجود ندارد.^۱

۱. آنتیوس در A۴۲، افلاطون، کراتولوس) ۴۰۹a-b.

۱۰. نظریه‌ی معرفت: نفس

تئوفراستوس. درباره‌ی حواس، ۱ و بعد. (A ۴۶): «اکثر باورها درباره‌ی احساس، و عمومی‌ترین عقاید در این باره، دو گونه است. بعضی آن را از راه شباهت، و بعضی دیگر از راه تضاد تبیین می‌کنند، پارمنیدس و امیدکلس و افلاطون از راه شباهت، و آناکساگوراس و هراکلیتوس از راه تضاد. پارمنیدس هیچ تبیین کلی ارائه نمی‌کند، بلکه فقط می‌گوید که دو عنصر وجود دارند و معرفت با غلبه‌ی یکی از آنها مطابق است. هر چند بر طبق اینکه گرم یا سرد غالب آید تغییر می‌کند، اما آنکه از گرم به حاصل آید بهتر و ناب‌تر است، هر چند حتی در این صورت نیز مستلزم تعادل است. او می‌نویسد (پاره‌ی ۱۶): «زیرا همان‌طور که آمیزش اندام‌های پراکنده در هر لحظه هست، ذهن در انسان نیز همین‌طور است؛ زیرا آنچه می‌اندیشد در همه‌ی انسان‌ها یکی است، جوهر اندام‌ها. آنچه می‌چربد اندیشه است.» او احساس و اندیشه را یکی می‌داند. از این رو، یادآوری و فراموشی نیز

از این دو عنصر، در اثر آمیزش شان، به حاصل می آیند. اما او این را تبیین نکرده است که اگر آنها در آمیزه برابر باشند، آیا اندیشیدن ممکن خواهد بود یا نه، و ترتیب آن چگونه خواهد بود. با وجود این، اینکه او احساس را به خود ضد نسبت می دهد از این بیانش روشن است که جنازه از نور و گرما و صدا آگاهی ندارد زیرا آتش از آن رفته است، اما اضداد آنها مانند سرد و سکوت را درک می کند. به طور کلی، هر آنچه وجود دارد تا اندازه ای آگاهی نیز دارد.»

ترجمه ی پاره ی ۱۶ براساس متن تئوفراستوس است، جز اینکه اگر ἑκᾶστος را در تئوفراستوس به جای ἑκάστος در ارسطو بگیریم، در این صورت κρᾶσις استفانوس را باید به جای κρᾶσις نسخ خطی بپذیریم. ترجمه براساس متن ارسطو (مابعدالطبیعه، ۱۰۰۹b۲۲) چنین می شود: «همان طور هر کسی آمیزه ای از اندام های پراکنده اش را دارد». مانسفلد (*Offenbarung*، ۸۵-۱۷۵) به گمان اینکه، موضوع الهه است، κρᾶσις نسخه ی خطی تئوفراستوس را حفظ می کند. این کار مستلزم معادل گرفتن ἔχει κρᾶσις با κεράννυσι است، چیزی که من مشابهات آن را روی هم رفته قانع کننده نمی دانم. [فی المثل، سمون Semon، پاره ی ۱: τέλος μὲν ζεὺς ἔχει κτλ، به سختی می تواند مربوط باشد.)

جمله ی بعدی را به صورت های گوناگون ترجمه کرده اند، فی المثل با ὅπερ به عنوان موضوع φρονέει، اما روایت بالا هم به مثابه ی طبیعی ترین ترجمه ی متن یونانی و هم به مثابه ترجمه ای ارایه شد که پیوند رضایت بخشی از اندیشه های بند اول و دوم بر اساس آن به دست می آید.

μέλεα، معنای لغوی آن «اندام ها»، یعنی بدن اسب، و برای آن در کاربرد عمومی واژه ای کلی وجود نداشت. بعضی پنداشته اند که معنای مقصود از این کلمه در این جا بسیار کلی تر است، و یا به معنای خود اضداد گرم و سرد است یا به معنای چیزی است بین دو «صورت» کلی (نور و تاریکی) و اعضای هیکل انسان. نگا: رُستاگنی، V. di Pit، ۱۰۹، یادداشت ۱؛ وردنیوس، پارمیندس، ۶-۷.

امپدکلس از $\mu\epsilon\lambda\epsilon\alpha$ می گوید. البته این در زمینه گزارش
تئوفراستوس معنای عالی ای به دست می دهد.

در بیت ۴، $\pi\lambda\acute{\epsilon}\omicron\nu$ می تواند به معنای «بیشتر» باشد یا به معنای «پر». (نگا:
Schwabl, *Anz. f. d. Altertumswiss.* ۱۹۵۶، ۱۳۶، شماره ی ۱۲ و
۱۴۸، شماره ی ۳۰). مانسفلد پیشین، ۹۴-۱۸۹) «پر» را انتخاب می کند، و به این
ترتیب کل تفسیر تئوفراستوس را بر ترجمه ی غلط مبتنی می سازد. او استدلال
می کند که بدن انسان همواره شب بیشتری از آتش دارد. مسلم است که آتش و شب به
نوبت غالب می آیند، و این به پیوند منطقی اندیشه در قطعه آسیب می زند. اما حتی
اگر چنین باشد، آیا تعبیر $\kappa\rho\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma\ \mu\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\omega\nu$ مستلزم این است که شخص با همه ی
بدنش می اندیشد؟ آیا آتش نمی تواند در عضوی که می اندیشد غالب آید؟ بر طبق
گزارشی عقایدنگارانه $\psi\upsilon\chi\eta$ (پسوخته) از آتش و زمین تشکیل شده است و در سینه
قرار دارد. پارمنیدس قطعاً در مباحثات روز در باب اینکه آیا اندام اندیشنده در
سینه قرار دارد یا در قلب، جانب یک طرف را گرفته است. (نگا: ص ۶۹ پایین). اما
این البته نظرپردازی در باب چیزی است که آگاهی کمتری برای قطعیت درباره ی آن
داریم.

نقل قول از پارمنیدس، در پیوند با گزارش تئوفراستوس، حتی اگر
بسیاری از جزییات حذف شده باشد، باز نظریه ی معقولی در باب احساس و
معرفت به دست می دهد.^۱ پارمنیدس در تأکید بر تغییرپذیری و ناپایداری
ادراکات بشری از سنت شعری قدیم به همراه بازتاب هایی از هومر و
آرخیلوخوس پیروی کرده است.^۲ ادراک و فهم قطعاً علت های فیزیکی

۱. برای بحث های مفصل در باب این نظریه نگا:

Verdenias, *Parm.* 6ff; Vlastos in *TAPA*, 1940 66-77;
Fränkel, *Wege u. Formen*, 173-9; Vlastos in *Gnomon*, 1959;
193-5.

2. Archil., fr. 68 Diehl; Homer, *Od.* 18. 136-7.

نگا: فرانکل، همان، ۱۷۴. ابیات ادیسه قطعاً به آن معنایی نیست که مانسفلد
ترجمه کرده است، *Offenbarung*، ۱۸۴: «ژئوس روز را فرستاد و بدین

دارند، و وضوح و عدم وضوح آنها به شرایط بدن وابسته است. غلبه‌ی آتش یا نور در شیء مدرک ادراک روشن‌تر و بهتری به حاصل می‌آورد، و از آن‌جا که همانند از طریق همانند شناخته می‌شود، این به معنای ادراکی با نور بیشتر و تاریکی کمتر است. تا این‌جا این بیان درستی برداشت ارسطو را تصدیق می‌کند که بین آتش یا نور در راه گمان و حقیقت و وجود در جهان واقعی تشابهی وجود دارد.

با این حال، نباید فراموش کرد که همه‌ی اینها در جهان فریب آمیز پندار رخ می‌نماید.

جهش به این نتیجه‌گیری که این غالب آمدن همچنین فرمول فیزیکی معرفت وجود را نیز فراهم می‌آورد، جهشی نادرست است. بدون برگرداندن وجود به زبان صیرورت چنین فرمولی به دست نمی‌آید. ... اندام فانی، از آن جهت که فانی است، نمی‌تواند وجود را بیاندیشد. با وجود این، «انسان دانا» می‌تواند آن را بیاندیشد و می‌اندیشد. ... حل کردن این پارادکس غیرممکن است، زیرا این فقط قرینه‌ی معرفت شناختی ثنویت هستی شناختی وجود و صیرورت است.^۱

وسيله اندیشه معین شد.

۱. ولاستوس، *TAPA*، ۱۹۴۶، ۷۱ و بعد. با این حال، او ادامه می‌دهد: «اما این ثنویت هرگز از بین نرفته است، درباره‌ی آن هرگز تأمل نکرده‌اند.» راه حل خود او این است که داوری راستین در باب وجود صرفاً نور «بیشتر» ندارد بلکه سراسر نور است. همان‌طور که مردن سراسر تاریکی است، حالت ضد آن را می‌توان سراسر نور تصور کرد. «نیروی ذهن برای اندیشیدن درباره‌ی وجود، باید قادر باشد که خودش را در بدن از شر تاریکی برهاند، و کلاً در نور ادغام شود، و به این ترتیب هم چون نور، بی‌تغییر گردد.» چنین اندیشه‌ی بی‌تغییری «نور را به مثابه وجود ناب خواهد اندیشید.» او تمثیل درآمد را مقایسه می‌کند، آن‌جا که مرد دانا به آن سوی «این دنیای تاریک» به درون قلمرو نور حمل می‌شود. او ادامه می‌دهد: «اگر این مطلب را به زبان فیزیکی برگردانیم، فقط به این معنا می‌تواند باشد که هر چند جست و جو برای حقیقت به صرف غلبه‌ی نور آغاز می‌شود، فقط در حالتی از ذهن می‌تواند کامل باشد که ذهن در آن از

از آنجا که بدن انسان مرکب از اضداد در نظر گرفته شده است، اضدادی مانند نور و تاریک یا گرم و سرد و ملازمات آنها (که ممکن است هر فیلسوف طبیعی آن روزگار لحاظ کند)، از این رو آنچه توصیف می‌شود، در چشم پارمنیدس قرینه‌ی فریب‌آمیز حقیقتی است که خود را بر اذهان میرنده تحمیل می‌کند. نسبت بین این جهان تقلبی با وجود در بخش بعد بررسی شده است.

هنگامی که شایستگی‌های آن تبیین را در مقام تئوری‌ای فیزیکی در نظر بگیریم (و بی‌تردید پارمنیدس قصد داشت آن را در سطح خودش جدی بگیرد) درمی‌یابیم که اندازه‌ای از ادراک را حتی به جنازه‌ها نیز نسبت می‌دهد. با این حال محتمل است که بسیاری از متفکران آن روزگار معتقد بوده باشند که احساس و اندیشیدن امری تشکیکی‌اند، و به صورت‌های ابتدایی در همه‌ی جواهر طبیعی وجود دارند. این دیدگاه ذاتی نگرش زنده‌انگارانه‌ی باستان بود، و می‌توان با این ادعا که به قول پارمنیدس «هر چیزی که موجود است تا اندازه‌ای آگاهی دارد» امپدکلس، فیلسوف تقریباً معاصر را که او نیز در سنت ایتالیایی است مقایسه کنیم، که نوشت: «هر چیزی اندیشه و سهم خویش از بصیرت را دارد» (پاره‌ی ۱۱۰/۱۰). حس داشتن جنازه‌ها با این حال بسیار محدود است، برای اینکه گرمای حیات آنها را ترک کرده است. این ایده ممکن است از زمینه‌ای فیثاغوری برخاسته باشد، زیرا، همان‌طور که در تفسیرهای فیثاغوری برگزیده‌ی اسکندر

هرگونه تاریکی آزاد است. من نمی‌توانم از عبارت «اگر این مطلب را به زبان فیزیکی برگردانیم» که درباره‌ی مطالب درآمد گفته شده است، هیچ معنای محصلی اخذ کنم، زیرا مطالب درآمد خود به زبان فیزیکی است. به نظر می‌رسد آنچه پروفیسور ولاستوس در نظر دارد عبارت است از برگرداندن دانش وجود، آن‌چنانکه در راه حقیقت بیان شده است، به زبان فیزیکی است؛ و اگر ما این کار را بکنیم، در باب ذات تعلیم پارمنیدس راه غلط رفته‌ایم.

خواندیم،^۱ «هر چیز زنده سهمی از گرما دارد (از این رو گیاهان نیز زنده‌اند)، اما همه نفس، که بخش سرد آتیر است، ندارند، هم گرم و هم سرد». گرما شرط حیات است، و انسان به دلیل غلبه‌ی گرما در او، با خدایان خویشاوند شده است، و به این دلیل است که خدایان از او محافظت می‌کنند.

در باب ماهیت نفس (پسوچه) فقط چند قطعه اطلاعات غیر مستقیم وجود دارد که با یکدیگر ناسازگارند. گفته شده است که نفس آتشین است، چنانکه همین انتظار می‌رود، اما این نیز گفته شده است که از آتش و زمین ساخته شده و در سینه جای گرفته است. شاید بتوان این قول را با این ادعا روشن کرد که پارمنیدس و امپدکلس و دموکریتوس ذهن را با پسوچه یکی گرفتند، و به قول آنها هیچ موجود زنده‌ای کاملاً بدون عقل نیست.^۲ اینکه انسان‌ها و حیوانات از آتش و زمین (خاک) ترکیب یافته‌اند و آتش بخش آگاه و زنده‌ی آنهاست، عقیده‌ای کهن و شایع بود. در هسیود، نخستین زن را خدای آتش از گل و لای می‌آفریند، و در اسطوری آفرینش رساله‌ی پروتاگوراس افلاطون خدایان انسان‌ها را از آمیزه‌ی خاک و آتش پدید می‌آورند. داستان پرومتئوس نیز همین جهت را دارد، و مفهوم آتش زندگی بخش را در پستان خود زمین مادر جای می‌دهد، که امپدکلس بیان فلسفی‌ای در این باره ارائه کرده بود. از آن جا که بخش آتشین ناب عقل است، و هر موجود زنده‌ای تا اندازه‌ای گرما دارد، ممکن است عقلانیت تنها امر تشکیکی دانسته شده باشد. سپس هنگامی که فیلسوفان کوشیدند باورهای پذیرفته شده را عقلانی کنند، و این کار در آن دوره فقط در سطح مادی امکان‌پذیر بود، طبیعی بود که بعضی از این فیلسوفان بدن زنده را، به جای

۱. براساس دیوگنس لائرتیوس، هشتم، ۲۵-۶. برای اسکندر نگا: جلد ۳ فارسی، ۱۰۳، یادداشت ۱.

۲. نگا: آنتیوس و ماکروبیوس در پارمنیدس A ۴۵. آنتیوس به هنگام سخن گفتن از مکان و جای نفس یا ذهن، اصطلاح متعارف رواقی، یعنی ἡγεμονικόν را، به کار می‌برد.

اینکه به دو موجود جدا از یکدیگر، یعنی بدن و نفس تقسیم کنند، آمیزه‌ای از آتش و خاک بدانند. با این حال، این مطلب تا آنجا که به پارمنیدس مربوط است، باید فقط حدسی تلقی شود، زیرا اعتماد بیش از حد بر سخنان اتفاقی نویسنده‌ای مانند ماکروبیوس حکیمانه نیست.

سیمپلیکیوس درباره‌ی الهه‌ی ذکر شده در پاره‌های ۱۲ و ۱۳ می‌گوید که او «نفس‌ها را از مری به نامری می‌فرستد، و باز راه دیگر». این جمله را گاهی دال بر آموزه‌ی جاودانگی و تناسخ دانسته‌اند: قلمروی فوقانی و علیا وجود دارد، و نامری زمین است؛ زایش هبوط است، و مرگ بازگشت به زندگی برتر.^۱ یکبار دیگر با سندی کوچک و مبهم سر و کار پیدا کرده‌ایم، اما به احتمال زیاد هدف، نیروی الهه در زایش متعارف (ذکر شده در پاره‌ی ۱۲) و مرگ است. او زمانی حیات را از حالت نامرئی عدم (یا شاید از تاریکی زهدان، خواه از یک مادر انسانی و خواه از زمین به هنگام تکوین کل حیات) به حاصل می‌آورد، و سپس روح را به پایین به هادس می‌فرستد، و می‌دانیم که

۱. سیمپلیکیوس، فیزیک، ۳۹/۱۸، نقل شده در دیلز - کرانتس به همراه پاره‌ی ۱۳. فی‌المثل، گیگون (Ursprung, 281) τὸ ἐμφανές را به «نور» ترجمه می‌کند، و در این جا تضاد شاخص پارمنیدسی نور با تاریکی را می‌بیند. زمین از تاریکی ساخته شده است، بنابراین «نور» قلمرو فوق زمینی است. او سپس اظهار نظر سیمپلیکیوس را به این اظهار نظر دیوگنس لائرتیوس، نهم، ۲۲ که «انسان‌ها نخست از خورشید زاییده شده‌اند» پیوند می‌دهد، آنجا که بسیاری از محققان گمان کرده‌اند که تصحیح ἡλίου (خورشید) به ἰλύος (گل و لای) درست است. گفتن اینکه انسان‌ها از خورشید نشأت گرفته‌اند تغییر شکل (eine offensichtliche Umgestaltung) این عقیده‌ی فیثاغوری است که جایگاه نفوس ستارگان است. امری ذاتاً نامحتمل در این فرض وجود ندارد که پارمنیدس در راه گمان از آراء دینی فیثاغوریان پیروی کرده باشد، اما ترجمه‌ی τὸ ἐμφανές به «نور» مشکوک است و غیر ممکن است که در نوشته‌های افلاطونی‌ای مانند سیمپلیکیوس τὸ ἐμφανές به قلمرو آسمانی دلالت کند. از دیدگاه هر افلاطونی، τὸ ἐμφανές مری و محسوس و ضد τὸ ἄειδές است، و τὸ ἄειδές قلمرو علیای وجود راستین و نامری است، زیرا این قلمرو فراتر از حدود دیدن است و تنها برای عقل پذیرفتنی است.

هادرس به معنای «نامریی» است.^۱

۱. به عقیده‌ی من پیشنهاد مانسفلد (*Offenbarung*, 168-74) که ἐμφανές و ὀείδεις عناصر آتش و شب هستند، نامحتمل است، و جمله‌ی سیمپلیکیوس به سادگی تعبیر اوست از پاره‌ی ۱۶. او از معنای نامتعارف πέμπιεν که این پیشنهاد مستلزم آن است با ارجاع به پاره‌ی ۱۲/۵ دفاع می‌کند، اما این واژه فقط زمانی می‌تواند آن معنا را داشته باشد که کسی روایت ویژه‌ی مانسفلد از این پاره را پیشاپیش پذیرفته باشد. πέμπου ὁ ὄρσειν θῆλυ به معنای: «فرستادن ماده به سوی نر است». به عقیده‌ی مانسفلد (همان، ۱۶۵) «نر» و «ماده» نیز بر آتش و شب دلالت می‌کنند، و جمله هیچ ارجاعی به جنس و زایش ندارد.

۱۱. وجود و ظاهر

یکی از دیدگاه‌ها درباره‌ی راه گمان این است^۱ که راه گمان «کلاً جدلی» است. یعنی پارمنیدس در آن می‌کوشد بهترین تبیین ممکن جهان را، آن چنان که بر میرندگان ظاهر می‌گردد، برای خواننده‌اش روایت کند، نه به دلیل اینکه این تبیین نسبت به تبیین‌های دیگر حتی تا اندازه‌ای به واقعیت نزدیک است: براهین راه حقیقت اثبات کرده‌اند که این تبیین نیز کلاً غیر واقعی است. انگیزه‌ی پارمنیدس در این کار، که با این کلمات بیان شده است که: «تا هیچیک از داوری میرندگان بر تو پیشی نگیرد»، صرفاً این است که هیچ کس قادر نیست توصیف و تبیینی پذیرفتنی درباره‌ی جهان طبیعی ارائه کند، توصیفی که بتواند عقیده به غیر واقعی بودن این جهان را متزلزل سازد. برای این هدف بهترین کار انجام شده است، و به واقع حتی داستان خود او، که بسیار می‌کوشد تا حتی المقدور پذیرفتنی ارائه کند و با وجود این غلط بودنش پیشاپیش اثبات شده است، در هدف خود موفق نیست: در

۱. جی. ای. ال. اُون در CQ، ۱۹۶۰.

کل، انسان‌ها همچنان به این عقیده‌ی خودشان پای‌بندند که پدیدار دست کم تا اندازه‌ای از واقعیت برخوردار است.

برطبق این استدلال، پارمنیدس تا آن‌جا که می‌توانسته است جهان‌شناسی قانع‌کننده و محکمی نوشته است تا مردم براساس آن استدلال او را دایر بر غیر موجود بودن جهان بپذیرند. اما اگر کسی نخواهد به جهان‌شناسی جایگاه‌شایسته‌اش را بدهد، بلکه فقط بخواهد کل مبانی آن را منهدم سازد، بعید به نظر می‌رسد که چنین کسی بکوشد تا آن‌جا که مقدور است تبیینی پذیرفتنی درباره‌ی جهان ارائه کند - حتی اگر پیشاپیش گفته باشد که این جهان‌شناسی بر منطق غلط استوار است.^۱ براین اساس رویکردی متفاوت را در این جا پی خواهیم گرفت.

در برخورد با مسئله‌ی نسبت بین حقیقت و پندار، وجود و ظاهر (که پیش از این مطالبی درباره‌ی آن گفته شد)، شخص بلافاصله با مطابقت‌هایی بین اسم‌ها و اظهاراتی در بخش‌های متفاوت شعر برخورد می‌کند که آشکارا عمدی‌اند. در راه گمان همه چیز از دو ضد نخستین، یعنی از آتش (یا نور) و شب، آغاز می‌شود. در درآمد، سفر شاعر از خانه‌ی شب به نور را دختران خورشید هدایت می‌کنند: که تمثیل آشکاری از پیشرفت از نادانی به دانش یا از غلط به حقیقت است. این نکته این دیدگاه ارسطویی را حمایت می‌کند که در راه گمان نور نسبت به شب تا اندازه‌ای به وجود نزدیک‌تر است. حمایت‌های بیشتری را می‌توان در تبیین

۱. پرفسور اُون در گفت و گویی دوستانه در این باب، اصول ریاضی *Principia Mathematica* راسل و وایتهد را به عنوان مشابه این موضوع ذکر کرد. او افزود: «راسل و وایتهد، البته، می‌خواستند به ریاضیات خدمت کنند و از این رو کوشیدند تا مبانی منطقی آن را تحکیم بخشند. پارمنیدس می‌خواست قال جهان‌شناسی را برکند و از این رو کوشید نشان دهد که جهان‌شناسی بر مبانی غلط مبتنی است. تشابه رفتار پارمنیدس در باب جهان‌شناسی و رفتار آنها در باب ریاضیات از جهات دیگر به اندازه‌ی کافی به هدف مربوط است.» به عقیده‌ی من این تفاوت مبانی هدف، مقایسه را بی‌فایده می‌سازد.

تئوфраستوس از نظریه‌ی دانش در راه‌گمان به دست آورد. غلبه‌ی آتش در ترکیب بدنی به دانش «بهتر و خالص‌تر» منجر می‌شود. از آن‌جا که همانند از طریق همانند شناخته می‌شود، درک نزدیک‌تر به واقعیت باید هنگامی به دست آید که در فاعل اندیشه، چیزی نزدیک‌تر به واقعیت وجود داشته باشد. در جهان محسوس و پدیداری، آتش به وجود نزدیک‌ترین است، از این رو غلبه‌ی آن ذهن‌میرنده را، بدون الهامی الهی، تا آن‌جا که استعداد دارد به درک وجود نزدیک‌تر می‌سازد.

مطابقت‌ها همچنین در ذکر خدایان نیز به چشم می‌خورد. عدالت در هر سه بخش در کار است. او در درآمد کلیددار دروازه‌های داده‌های شب و روز است، و او و خویشاوندش تمیس، چنانکه پارمنیدس مطمئن است، ضامن سفر وی از میان این راه‌هاست. در راه حقیقت او القا می‌کند که برای آنچه هست نه صیرورتی در کار است و نه انهدامی، و در راه گمان عدالت یکی از اسم‌های الهه‌ای است که «همه چیز را هدایت می‌کند». بر این اساس، می‌توان فرض کرد که فرمان او در گذر از میان شب و روز در درآمد با مهارش بر روی آمیزه‌ی شب و نور در راه گمان مرتبط است.

آنانکه (ضرورت) اسم دیگری برای الهه‌ی هدایت‌گر همه است. او آسمان را دریند می‌کشد تا حدود ستارگان را نگه دارد. در راه حقیقت سرنوشت «آنچه هست» را دریند می‌کشد تا کل و بی‌حرکت باشد، و عدالت بندهایی دارد که به وسیله‌ی آنها مانع زایش و انهدام «آنچه هست» می‌شود. در همان بخش خود آنانکه «آنچه هست» را در بندهای *peiras* نگه می‌دارد. از آن‌جا که وجود *peiras* نهایی را دارد، گفته می‌شود که کروی است: در راه گمان *peirata* ستارگان با آسمان کروی نگه داشته می‌شود، آسمانی که کل جهان را با بندهای حلقوی دور می‌زند. دیگران نیز عقیده داشته‌اند که جهان کروی است، اما شکل کروی آن برای پارمنیدس باید معنای مهمی داشته باشد، چرا که تنها راهی که او می‌تواند قلمرو معقول وجود را توصیف

کند، مقایسه‌ی آن با «جرم گویی خوش تراش» است.

به هم پیوستن زبان با دقتی سنجیده انجام شده است. در این باره مثال‌های دیگری نیز می‌توان ذکر کرد، موضوع حقیقت از موضوع گمان تمیز داده شده است، همان‌طور که وجود از صیرورت تمیز داده شده است. کارکرد راستین آنانکه حفظ وجود «آنچه هست» است. این به سادگی به این معناست (چرا که عامل الهی فقط اطلاق مابعدالطبیعی بر وجود واحد دارد) که وجود ضرورتاً هست، آنانکه صیرورت را اداره می‌کند، و نیروی او برای انجام این کار همچون نیروی آتش، گرما یا نور ظاهر می‌شود که از این رو بخشی از طبیعت او هستند. صیرورت در جهان ظاهر قرینه‌ی وجود در جهان واقعی است. اگر صیرورت باز ایستد (که کلاً محال است)، و جهان محسوس مرده و سرد گردد، بی‌حرکتی آن بی‌حرکتی وجود نخواهد بود بلکه قطب متضاد آن خواهد بود. جهان در آن صورت شبیه وضع جنازه‌ها خواهد بود، که «به جهت فقدان آتش، هیچ احساسی از نور و گرم یا صدا ندارند بلکه فقط اضداد آنها مانند سرد و سکوت را احساس می‌کنند». پس آتش، یعنی عامل ضروری صیرورت، در جهان محسوس نزدیک‌ترین امر به وجود در جهان واقعی است. اگر کسی زبان توصیف انطباق آتش با خود *self-identity* را در ۸/۲۹، که «خود به خود در جای ثابتی همواره همان می‌ماند»، با زبان اطلاق شده بر آتش در ۸/۵۷ که می‌گوید «خود به خود در هر جهت همان است» بسنجد در می‌یابد که بر مقایسه‌ی آتش با وجود به نظر می‌رسد که مو به مو تأکید شده است.^۱

با همه‌ی اینها چه باید کرد؟ اول، گفتن اینکه کسی نمی‌تواند شعر پارمنیدس را بدون این احساس بخواند که او همواره بر ضد نابسنده‌گی

۱. نمی‌پذیرم که عبارت ساده‌ی καὶ ἄνθρωπος، که بر شب اطلاق شده است، ضرورتاً معادل توصیف آتش است (مانسفلد، *Offenbarung* ۱۳۳ و بعد). این عبارت فقط بر جدایی دو ضد تأکید دارد، و با بیان ارسطو در مورد به ترتیب همانند بودن آنها با ὅν و μὴ ὅν در تعارض نیست.

عمیق زبان متعارف می‌ستیزد کاستن از اهمیت سازگاری خارق‌العاده‌ی اندیشه‌ی او نیست. سیمپلیکیوس نو افلاطونی می‌گوید که او بخش دوم شعرش را گمراه‌کننده خواند، «نه کاملاً غلط»، و هر چند این ممکن است نادرست باشد، یادآوری این نکته ارزش دارد که اگر پارمنیدس می‌خواست آن را بگوید، انجام این کار فراتر از قدرت او می‌بود. وقتی او نوشت: «حکم این است: آیا آن هست یا نیست؟»، در حبس زبان بود. در پاسخ این سؤال هر کسی می‌تواند بپرسد که، «شما فعل «بودن» را به کدام معنا به کار می‌برید؟ در معنای هستی، یا این یا آن بودن؟» برای پارمنیدس اینگونه سؤال‌ها پذیرفتنی نبود. نه تنها آن کلمه برای او فقط یک معنا داشت، بلکه او همه‌ی اشتباهات غیر منطقی را حاصل غفلت از این حقیقت دانست.

سپس، در ارزیابی پارمنیدس، اجتناب از مقایسه‌ی او با افلاطون، که علی‌رغم بلوغ بیشتر اندیشه و بیانش به منطق سلف‌الیایی‌اش کاملاً اعتماد کرد، غیرممکن است. در فقره‌ای از تیمائوس، که پیش از این نقل کرده‌ایم، او همچون پارمنیدس بین بودن (وجود) و صیرورت و بین آنچه می‌توان درباره‌ی آن اندیشید و آنچه فقط به نظر می‌رسد تمایزی تند و صریح مطرح می‌کند.

تمایز اول که باید تشخیص دهیم این است: آنچه همیشه هست و هرگز صیرورت نمی‌یابد چیست؟ و آنچه همیشه در صیرورت است اما هرگز نیست چیست؟ یکی که به وسیله‌ی عقل با استدلال عقلانی دریافته‌ای است، وجود همواره پایدار است، دیگری که با عقیده و احساس نیز استدلالی باور می‌شود، آن است که به وجود می‌آید و تباه می‌شود اما هرگز به راستی وجود ندارد (27d تا 28a).

دوباره در جمهوری (477b):

عقیده و معرفت، بر طبق کارکردشان، به سوی متعلقات متفاوتی جهت داده شده‌اند.

آری.

و متعلق طبیعی معرفت آن است که هست.

اندکی بعد، هنگامی که افلاطون نسبت چشم به نور خورشید را با نسبت ذهن به حقیقت مقایسه می‌کند، زبانش دقیقاً پارمنیدسی می‌شود (۵۰۸d):

هنگامی که نفس به موضوعی می‌پردازد که حقیقت و وجود آن را روشن کرده‌اند، آن را درک می‌کند و می‌شناسد و معلوم می‌شود که نوس دارد؛ اما هنگامی که به موضوعی می‌پردازد که با تاریکی آمیخته است، یعنی به آنچه به وجود می‌آید و از بین می‌رود، در این صورت نفس فقط عقیده دارد و بصیرتش آلوده می‌شود: عقایدش بالا و پایین می‌رود، و نفس در این حالت مانند چیزی بدون نوس است.

در این جا می‌بینیم که حقیقت و وجود را با نور یکی می‌گیرند و می‌گویند که آنچه به وجود می‌آید و از بین می‌رود با تاریکی یکی است. عقیده بی‌بصیرت است و بالا و پایین می‌رود، همان‌طور که در پارمنیدس میرندگانی که بر عقیده اعتماد کنند کورند، و در راهی می‌روند که به سوی خودش باز می‌گردد؛ و فقط «آنچه هست» می‌تواند متعلق نوس باشد.

راه حل افلاطون این بود که مانعة‌الجمع بودن آنچه هست و آنچه نیست را کنار گذارد و جهان محسوس را به عنوان مقولات هستی‌شناختی سوم طبقه‌بندی کند، که «بین ناموجود و وجود محض قرار دارد» (جمهوری، ۴۷۹d). شناخت نیز مطابق با آنها سه گونه است: عقیده یا گمان حالت ذهنی بین معرفت و نادانی است. معرفت، که براساس نامش باید قطعی و ثابت باشد، فقط می‌تواند وجود بی‌تغییر را به عنوان متعلقش داشته باشد:

بدیهی است که نا-موجود مطلق هرگز شناخته نمی‌شود: در مورد جهان پدیدارها، که حواس‌مان ما را از تغییرات و آنها آگاه می‌سازند، یعنی موضوعاتی که ظاهر می‌شوند و ناپدید می‌گردند، فقط عقاید یا گمان‌های تغییرپذیر داریم همان‌طور که متعلقاتشان چنین است. در سوفیست اینگونه استدلال‌ها به نام بر ضد پارمنیدس جهت داده شده‌اند:

در دفاع از خودمان باید استدلال پدرمان پارمنیدس را زیر سؤال ببریم و این نتیجه را به زور اعمال کنیم که آنچه نیست، از بعضی جهات هست، و متقابلاً آنچه هست، به یک معنا نیست (۲۴۱d).

برای پارمنیدس راه سوم وجود ندارد. فرض مقوله‌ای «بین آنچه هست و آنچه نیست» به شدت با لوگوس الهام شده‌ی الهی در تعارض است. آنچه از این فرض نتیجه می‌شود غلط است. اما، همان‌طور که از واژه‌ی «به نظر رسیدن» برمی‌آید، آنچه نتیجه می‌شود شَبَح یا خیال واقعیت است (افلاطون آن را *eikon* می‌نامید)،^۱ و بعضی از جنبه‌های این شَبَح نسبت به جنبه‌های دیگر بسیار شبیه‌تر به واقعیت ظاهر می‌شود. اگر هیچ شباهتی در میان نبود، مشکل بود دریابیم که چگونه می‌تواند «فریبنده» باشد. ذومراتب دانستن واقعیت تضعیف منطق پارمنیدس نیست. جهان پدیداری از نوع توهم یا رؤیاست. در رؤیا همه چیز یکسان غیر واقعی است، اما آنکه خواب را می‌بیند می‌داند که بعضی از عناصر رؤیا نسبت به بعضی دیگر بیشتر شبیه واقعیت است. روزی می‌گوییم: «شب گذشته خانه‌ای را که در کودکی در آن زندگی می‌کردیم در خواب دیدم. رؤیا به طرز شگفت‌انگیزی واضح بود، و همه‌ی جزئیات درست مثل واقعیت بود.» روز دیگر می‌گوییم:

۱. و خود الهه می‌گوید که آن $\epsilon\omicron\iota\kappa\acute{o}\tau\alpha \pi\acute{o}\lambda\upsilon\tau\alpha$ است (۸/۶۰). در سوفیست، ۲۳۹c و بعد، این مسئله را مطرح می‌کند: آنچه $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omega\lambda\omicron\nu$ است، به کدام معنا می‌تواند واقعی باشد؟

«خانه‌ای را که در کودکی در آن زندگی می‌کردیم در خواب دیدم. دست کم این چیزی است که در خواب فکر می‌کردم، هر چند الان می‌بینم که چندان شبیه آن خانه نبود.» نتیجه‌ای که عموماً از این کلمات الهه در ۸/۵۰ که بین واقعیت و قرینه‌ی آن نسبت یا شباهتی وجود ندارد، گرفته‌اند غلط است، و گفتن اینکه بعضی از اجزای دومی نسبت به بعضی دیگر وجود را بیشتر به یاد می‌آورد غیر پارمنیدسی نیست.

آنچه پارمنیدس در اثبات آن توفیق نیافت عبارت است از نسبت منطقی بین حقیقت و قرینه‌ی آن، یا عبارت است از ارایه نکردن هرگونه منطقی برای جهان پدیدار. اگر جهان پدیدار «نیست»، پس چرا ما آن را تصور می‌کنیم، و تفاوت آن با توهم و نیستی محض چیست؟ این دقیقاً همان مسئله‌ای است که افلاطون فکر می‌کرد از طریق نشان دادن تقسیم سه بخشی‌اش - وجود و نا-وجود و صیورت: معرفت و نادانی و عقیده - به جای تقسیم دو بخشی الیایی حل کرده است.^۱ درخصوص پارمنیدس، بحث‌مان را فقط می‌توانیم همانند آغاز آن، با یادآوری ویژگی عمیقاً دینی و عرفانی در آمد به پایان آوریم. او مانند دیگران میرنده است، و در جهان پدیدار زندگی می‌کند، اما از طریق الهامی مطلوب، معرفت وجود راستین را به دست آورده است. سفر او در ارا بهی خورشید از تاریکی به نور بیش از رشته‌ای از گام‌های استدلال قیاسی است، هر چند آن نیز است. این سفر

۱. فن فربتس درباره‌ی پارمنیدس راینهارت می‌نویسد (CP، ۱۹۴۵، ۲۳۷) که او «نشان داده است که بخش دوم نه توصیف عقاید و گمان‌های واقعی «میرندگان دوسره حیران» است... و نه کوششی است برای ارایه کردن نظامی بهتر از نظامی که اغلب مردم درباره‌ی جهان دارند، بلکه اساساً کوششی است برای نشان دادن اینکه چگونه ممکن است جهان عقیده پهلوی به پهلوی حقیقت وجود داشته باشد و اینکه چگونه این جهان پدید می‌آید» (ایرانیک از من است). اما این درست چیزی است که پارمنیدس نه در صدد انجام آن است و، تا آن جا که توانسته‌ام دریابم، نه می‌تواند براساس مقدماتی که پذیرفته است و به طور سازگار و شجاعانه از آنها دفاع کرده است این کار را انجام دهد.

تصوری از ازلی، و رهایی از بند وجود زمینی را فراهم می‌آورد. حکیمان پیش از او، این رهایی، این اکستازیس *ekstasis* را از طریق عطیه‌ای روانی - منطقی به دست می‌آوردند، اما گذر از این تجربه‌ی دینی به الهام فلسفی موفقیتی بود که به جز از برای پارمنیدس حاصل نشد.^۱ اوصاف وجود، آن‌سان که الهه توصیف می‌کند، نظم استنتاجی دقیقی به دنبال دارد. پارمنیدس در این آمادگی‌اش برای این تجربه‌ی بی‌نظیر بسیار مدیون فیثاغوریان است، چرا که آنها نیز دین عرفانی را با شناخت عقلانی و حقیقت ریاضی درهم آمیختند؛ اما بصیرت آنها در آشکار ساختن شکاف گذرناپذیر منطقی و جداکننده‌ی جهان حقیقت فارغ از زمان از اعیان و وقایع فیزیکی متحرک چندان نبود. این سخن به سختی می‌تواند نقدی به پارمنیدس تلقی شود که می‌گویند در لحظه‌ی اکتشافی که چهره‌ی کل فلسفه را تغییر داد برای پارمنیدس نه ابزار توجیه چهره‌ی غلط واقعیت که از طریق جهان پدیدارها برای میرندگان نشان داده می‌شود آشکار شد، و نه توانست برای این دو جهان، بدون مقابله‌ی جدیدی که اندیشه‌ی خود وی برجای گذاشت، نسبتی منطقی ارایه کند. سهم ثابت او در اندیشه تأکید بر این بود که آنچه هست، هست، و می‌توان درباره‌ی آن اندیشید، و آنچه نیست، نیست، و نمی‌توان درباره‌ی آن اندیشید؛ و سهم دیگر او گردن نهادن به نتایج این اظهارات بود. تأثیر بی‌واسطه‌ی آن سخت بود، اما پیشرفت بیشتر فلسفه حاصل بیان روشن‌تر این اظهارات و منحل شدن آنها، به هر وسیله‌ی ممکن، در ترکیبی وسیع‌تر بود.

۱. ای. توپیچ E. Topitsch در *SB Wien*، ۱۹۵۹، ۷، این نکته را خوب مطرح کرده است.

ضمیمه / اضداد در پارمنیدس

همان‌طور که در ص 58 خاطرنشان شد کیفیات مرتبط با آتش و شب به ترتیب فهرستی از نوع فهرست فیثاغوری تشکیل می‌دهند، جز اینکه این فهرست به اضداد محسوس محدود است. بنابراین کوشش برای بازسازی چنین جدول مشابهی جالب است، با توجه به اینکه پارمنیدس قصد داشت تا از این طریق عقاید موجود را عقلانی کند. مقایسه با فحوای کلی اندیشه‌ی یونانی فهرست زیر را در نظر می‌آورد:^۱

۱. خشک و تر در منابع ما وجود ندارند اما به سختی می‌توان این دو را از قلم انداخت. من نرم و سخت را بر طبق یادداشتی آورده‌ام که سیمپلیکیوس در نسخه‌ی خویش از شعر یافته است، اما با نظر به ادعای مطرح شده در A۳۷ که پارمنیدس خارجی‌ترین قشر کیهان را سخت و جامد می‌داند، که بلافاصله در زیر آن آتش قرار دارد، در این باره تا اندازه‌ای تردید دارم. این جفت در میان اضداد در اندیشه‌ی یونانی موقعیت مبهمی دارد، و این موقعیت از تأثیرات

فعال	منفعل
آتش	شب
روشن	تاریک
آسمان	زمین
گرم	سرد
خشک	تر
رقیق	غلیظ
سبک	سنگین
راست	چپ
نر	ماده
نرم	سخت

این جدول حدسی، آن جا که با جدول فیثاغوری تداخل دارد، بر آن منطبق است، که در آن نیز نورانیت و راست و نر متضاد تاریکی و چپ و ماده هستند. این جدول با ایده‌های رایج یونانی در قرار دادن غلیظ و سرد و سنگین در طرف منفعل و رقیق و گرم و سبک در طرف فعال تطبیق می‌کند، زیرا این جدول مناسب است با هر تبیینی، مانند تبیین آناکسیمندر یا اسطوره‌ها، که حیات را ناشی از زمین مرطوب و جامدی می‌دانند که عنصر گرم‌تر و رقیق‌تر آتش بر روی آن عمل کرده باشد. تنظیم اضداد در گزارش

مختلف آتش ناشی می‌شود، که از یک سو رطوبت را خشک می‌کند و از سوی دیگر جواهر سخت را نرم می‌گرداند. از این رو *De victu* (فصل ۹) اجزای سخت بدن، مانند استخوان، را حاصل عاملیت آتش در سخت کردن از طریق خشکاندن آب توصیف می‌کند. از سوی دیگر گرما پیوند مشترکی با خون و رطوبت و نرمی (*ὑγρότης*) بسیار بدن‌های جوان دارد، و سردی با خشکی و آسیب‌پذیری دوره‌ی کهنسالی بدن مربوط است. (به جلد هفتم فارسی مراجعه کنید).

هیپولیتوس از آناکساگوراس به روشن ترین صورت دیده می شود (۸۴۲):

غلیظ، مرطوب، تاریک و سرد و همه ی اجسام سنگین در مرکز جمع می آیند و منجمد می شوند و زمین را می سازند؛ اما اضداد اینها، یعنی گرم و روشن و خشک و سبک خودشان را به سوی آثر می کشند.

ستون های ارایه شده در این جا مخصوصاً با همه ی اندیشه ی یونانی در نسبت دادن نیروی برتر و فعال به عنصر نر و نقش فروتر و منفعل به ماده تطبیق می کند. با این حال در این جا مسئله ای پیش می آید، زیرا از قضا این درست چیزی است که ظاهراً پارمنیدس در صدد انجام دادن آن نیست. او به واقع (و در این باره کلمات خود او را داریم) نر را در ستون راست و ماده را در ستون چپ قرار می دهد (پاره ی ۱۷)، از این رو همانگونه که انتظار می رود او نتوانسته است آن اندازه غیر یونانی باشد که جای برتر را به ماده دهد. اما منابع ما می گویند که در فیزیولوژی او، مردان عمدتاً سرد و غلیظ اند، زنان عمدتاً گرم و رقیق. در این باره اظهارات اینها ایند:

ارسطو. درباره ی اعضای جانوران، ۶۸۴a۲۵، (۸۵۲): «بعضی می گویند ماهیان از موجودات خشکی گرم ترند، به نحوی که گرمای طبیعی آنها پارسنگ های سرمای محیطشان است، و حیواناتی که خون ندارند از حیواناتی که دارند گرم ترند، و زنان از مردان؛ فی المثل، پارمنیدس و بعضی دیگر می گویند که زنان از مردان گرم ترند، و استدلالشان این است که خونروش ناشی از گرما و رها ساختن خون است. با این حال، امپدکلس ضد این را می گوید.»

آنتیوس، ۲.۷۰۵-۱ (دیلز - کرائتس، ۳۱۸۸۱ و ۲۸۸۵۳). «به قول امپدکلس تمایز جنسی به گرم و سرد بسته است، و به همین دلیل می گوید هنگامی که موجودات زنده از زمین به حاصل آمدند، نخستین نرها در جنوب و شرق، و ماده ها در مناطق شمالی ظاهر

شدند. پارمنیدس ضد این را می گوید: آنهایی که در شمال بودند نر بودند (زیرا نرها بیشتر از غلظت برخوردارند)، و آنهایی که در جنوب بود، مطابق با بافت رقیق شان ماده ها بودند.

بعید به نظر می رسد این منابع اشتباه کنند، مخصوصاً با توجه به اینکه این زحمت را هم بر خود هموار ساخته اند که بگویند امپدکلس نظری مخالف دارد.^۱ ارسطو همچنین جزییات مشروحی در باب خونروش اضافه می کند، هر چند کاملاً ممکن است که این مطالب به «بعضی دیگر» مربوط باشد نه به پارمنیدس. با وجود این، این سند بازسازی فهرست سازگاری از تضداد پارمنیدس را بسیار دشوار می سازد. اگر چنین فهرستی اساساً مشتمل بر نر و ماده باشد، به نظر می رسد که ما باید نر را در طرف منفی «شب نامریی» قرار دهیم، و ماده را در طرف آتش. اما اگر چنین کنیم، در این صورت پاره ی ۱۷ ما را وادار می دارد تا شب را نیز در طرف راست و آتش را در طرف چپ قرار دهیم، و این عکس شمای فیثاغوری (و ممکن است کسی گمان کند که عکس شمای هر یونانی دیگر) خواهد بود.

احتمالاً نر و ماده در نظام پارمنیدس کاملاً متضاد نیستند بلکه «آمیزه های آنها» چنین اند، همان طور که ارسطو می گوید هوا و آب چنین اند (کون و فساد، ۳۳۰b۱۴). چنین چیزی در بحث های تطبیقی آنتیوس پیشنهاد شده است. اما باور کردن تبیین یونانی ای که نر را سردتر و غلیظ تر - و احتمالاً تاریک تر و سنگین تر و به طور کلی منفعل تر و منفی تر - از ماده

۱. معمای دیگری پیش خواهد آمد اگر مجبور باشیم سخن کنسورینوس (امپدکلس. A۸۱) را معتبر بدانیم که می گوید امپدکلس، مانند پارمنیدس، فرض می کرد که رویان های نرها و ماده ها به ترتیب در طرف راست و چپ زهدان قرار می گیرند؛ زیرا این بیشتر مایه ی شگفتی خواهد بود که این دو در باب نسبت نر و ماده به گرم و سرد اختلاف داشته باشند. اما ارسطو امپدکلس را از کسانی که تفاوت در جنسیت را با موقعیت در زهدان مرتبط می دانند ظاهراً جدا می کند (پیدایش جانوران، ۷۶۴a۴).

می سازد دشوار است. این همچنین با بیان خود پارمنیدس که نرها در طرف راست و ماده‌ها در طرف چپ تشکیل می‌شوند نیز مناسبت ندارد. راست به همان ستونی تعلق دارد که نورانیت یا آتش به آن تعلق دارند، یعنی ستون کیفیات برتر. این ستونی است که فیثاغوریان راست را به همراه خوبی قرار دادند، به نحوی که، همان‌طور که سیمپلیکیوس می‌گوید (درباره‌ی آسمان، ۳۸۶/۲۰): «آنها راست را خوب و چپ را بد نامیدند.»

ممکن است حقیقت این باشد که در صورتی که در جهان‌شناسی هنوز تبیین‌های الگویی ساده، به همراه اضداد نخستینی که نقش‌های سنتی دارند، مطرح بودند، در موضوعی مانند رویان‌شناسی مقدار متناهی مشاهده‌ی ابتدایی صورت گرفته بود و نگرش عمدتاً تجربی اینگونه تغییر عقیده در باب نقش اضداد را مجاز می‌داشت. De victu (فصل ۳۴، ششم، ۵۱۲) این عقیده‌ی عمومی را تأیید می‌کند که نرها به طور کلی گرم‌تر و خشک‌تر از ماده‌ها هستند (هر چند این امر نیز مطابق با سن تغییر می‌کند، فصل ۳۳)، اما این را به هیچ اصل عمومی اصیل نسبت نمی‌دهد بلکه نسبت می‌دهد به (آ) شیوه‌ی زندگی هر کس و (ب) به «تصفیه‌ی گرم» که هر ماه در ماده‌ها صورت می‌گیرد. در این جا می‌بینیم که از پدیده‌ی واحدی (یعنی از پدیده‌ی خونروشی) نتیجه‌ای گرفته می‌شود که با نتیجه‌ای که ارسطو به پارمنیدس نسبت می‌دهد در تضاد است. ارسطو در همان فقره این عقیده‌ی بعضی را ضبط کرده است که ماهیان گرم‌تر از موجودات خاکی‌اند برای اینکه آنها برای مقابله با سرمای محیط‌شان به گرمای طبیعی بیشتری نیاز دارند. دیدن اینکه در این جا نیز می‌توان، و عموماً باید، نتیجه‌ای متضاد از همین مشاهدات استنتاج کرد آسان است.

علاوه بر این، چنانکه پیش از این توجه کردیم، جهان‌شناسان غلیظ را به سرد و رقیق به گرم مربوط می‌دانند؛ اما دست کم برای ارسطو، هنگامی که به فیزیولوژی می‌پردازد یکی دانستن غلیظ با گرم ممکن است. او می‌گوید

(پیدایش جانوران، ۷۶۵a۳۴ و بعد) که مطالبی درباره‌ی ارتباط تمایز جنسی با گرم و سرد، و راست و چپ، گفته شده است؛ زیرا اعضای راست بدن نسبت به اعضای چپ گرم‌تر هستند، و نطفه‌ی مربوط نیز گرم‌تر و غلیظ‌تر (συνεστός) است؛ و نطفه‌ی غلیظ‌تر است که نیروی تولیدکنندگی بیشتر دارد (یعنی: بنابراین قادر است جنس برترِ نر را تولید کند).

البيان: زنون

۱. تاریخ و زندگی

زنون اهل الثا، شاگرد پارمنیدس، از برنهاد پارادکسیکال استادش، نه از طریق استدلال مستقیم برله آن، بلکه به وسیله‌ی نشان دادن محال بودن ضد آن دفاع کرده است. او در جریان کشف تناقضاتی که، به گمان او، در مفاهیم کثرت و حرکت نهفته است، مجموعه‌ای از استدلال‌هایی را مطرح کرده است که منطق‌دانان و ریاضی‌دانان از آن زمان تا به امروز فهم‌شان را بر روی آنها متمرکز کرده‌اند.

افلاطون، در فقره‌ای که پیش از این در ارتباط با پارمنیدس نقل شد (ص ۱ بالا)، می‌گوید که زنون در حدود بیست و پنج سال از آموزگارش جوان‌تر بود. بنابراین او احتمالاً در حدود ۴۹۰ متولد شده است. آپلودوروس، با به کار بستن شیوه‌ی خاص خودش در چهل سال جوان دانستن شاگرد از استاد، شکوفایی او را در ۴۶۴-۱ می‌داند. دیگران المپیادهای ۴۵۸-۵ و ۴۵۶-۳ را ذکر کرده‌اند. تفاوت‌ها بزرگ نیستند، و

پیروی از افلاطون سالم‌ترین راه است.^۱

درباره‌ی زندگی او اطلاعات ناچیزی وجود دارد. گفته‌اند او مخصوصاً شهروند وفادار و وطنش الئا بوده است، و آن‌جا را «به نخوت آتن ترجیح می‌داده است»، و مهاجرت به آتن را رد کرد.^۲ از این رو او قطعاً بخش بزرگی از زندگی‌اش را در جنوب ایتالیا گذراند، هر چند بر مسافرت او به آتن نه تنها افلاطون بلکه یادداشتی در زندگی‌نامه‌های پریکلس پلوتارخ (فصل ۴؛ و رک: ۵) که بنابر آن پریکلس درس‌هایی از او شنیده است، تأکید می‌کنند. در رساله‌ی آلکیبیادس افلاطونی نیز آمده است (آلکیبیادس، اول، ۱۱۹a) که زنون برای کالیاس پسر کالیادس در قبال ۱۰۰ مینائه minae تدریس کرد، و این کار بعید است در جایی غیر از آتن رخ داده باشد. در دوره‌های متأخر داستان‌هایی درباره‌ی مقاومت او در برابر رفتار جبارانه و زورگویانه و تحت شکنجه رایج بوده است، اما در این داستان‌ها هم نام جبار و هم جزئیات داستان متفاوت است.

۱. برای تاریخ آپلوده‌روس (براساس دیوگنس لائرتیوس، ۹/۲۹) و انوسبوس و سودا نگا: دیلز - کرانتس، ۱-۳A. اگر این داستان افلاطون راست باشد، که زنون شاهکارش را در سنین اولیه نوشته است، ممکن است به عقب بردن شکوفایی او در چشم متأخرین کمک کند.

2. οὐκ επιδημήσας τώμαλα πρὸς αὐτούς,

دیوگنس لائرتیوس ۹/۲۸. این کلمات متضمن این نیست که او هرگز آتن را ندیده است.

۲. نوشته‌ها و روش

زنون به نثر نوشت. افلاطون چنان سخن می‌گوید که گویا زنون فقط به سبب یک اثر شناخته شده بود، و سیمپلیکیوس نیز کلمات مشابهی به کار می‌برد. سودا ظاهراً چهار اثر ذکر می‌کند: مباحثات *Disputations*، بر ضد فیلسوفان *Against the Philosophers*، درباره‌ی طبیعت *On Nature* (اگر این دو عنوان واحدی نباشند)، و بررسی اثر امید کلس. سه تای اول به آسانی ممکن است نام‌هایی بوده باشند که در دوره‌ی اسکندری به اثر واحدی داده شده‌اند، و این نیز بیشتر مشکوک است^۱ که آیا زنون می‌توانسته است کتابی

۱. به عقیده‌ی تسلر (ZN، ۷۴۵ یادداشت) اصل بودن کتاب درباره‌ی امید کلس غیرممکن است، اما استدلال‌های او قانع‌کننده نیست. گای (J. Phil. ۱۱۴، ۱۹۰۸) فرض می‌کند که امید کلس معاصر مسن‌تر زنون بوده است، و نتیجه می‌گیرد که این کتاب، کتابی جدلی است. پیشنهاد او که چهار استدلال از استدلال‌های موجود زنون بر ضد حرکت مستقیماً به ویژه بر ضد امید کلس جهت داده شده‌اند شدیداً حدسی است.

به گمان لی (Z. of E. 8) عنوان *πρός τοὺς φιλοσόφους* ممکن است اصل باشد، او شواهدی ارایه می‌کند که زنون فیثاغوریان را مخالفان عمده‌ی

درباره‌ی امید کلس نوشته باشد، کتابی که فقط در این منبع اخیر (سودا) به او نسبت داده شده است. یکی از معماهای منطقی، یعنی «دانه‌ی ارزن»، را سیمپلیکیوس به صورت پرسشی آورده است که زنون از پروتاگوراس سوفیست پرسیده است. از این رو سیمپلیکیوس این پرسش را یا باید به عنوان حکایت شنیده باشد یا از محاوره‌ای به دست آورده باشد که زنون و پروتاگوراس از گویندگان آن بوده‌اند. با این حال، از هیچ کدام از نقل قول‌های باقی‌مانده از زنون این بر نمی‌آید که او محاوره‌ای نوشته است، و بعید است که کسی قبل از ارسطو خودش را در محاوره‌ای آورده باشد. داستانی که سیمپلیکیوس می‌آورد، نمی‌تواند مستقیماً از آثار او برگرفته شده باشد، هر چند البته ممکن است اساسی در آثارش داشته باشد.^۱ بسیاری از اطلاعات ما درباره‌ی محتوای این اثر از ارسطو و از مفسران نوافلاطونی‌اش به دست آمده است. تعدادی نقل مستقیم از این مفسران در دست داریم، اما در اینکه آیا آنها کل رساله را در اختیار داشته‌اند یا نه، دیدگاه‌ها بسیار متفاوت است.^۲

خویش تلقی کرد. رک: برنت، *EGP*، ۳۱۲ (نیز *ZN*، ۲۳۸). از سوی دیگر به گمان هایدل (*AJP*, 1940, 22) «بسیار غیر ممکن» است که این عنوان از آن زنون باشد «اگر تاریخ نگارش آن را در حدود ۴۶۵ بدانیم». او نمی‌گوید چرا چنین است.

۱. رک: برنت، *EGP*، ۳۱۲؛ لی، *Z. of E*، ۱۱۰؛ آفری، *Atomo Idea*، ۴۲، یادداشت ۱. ارسطو استدلال را از آن زنون دانسته است، فیزیک، ۲۵۰a۱۹.

۲. تانری در ۱۸۸۵ فکر کرد که سیمپلیکیوس «حتی خلاصه‌ای از متن را نیز نداشته است»، اما هایدل، که معمولاً شکاک است، در ۱۹۴۰ بدون استدلال تأکید کرد که «سیمپلیکیوس متن اصیل را در اختیار داشته است». دو سال بعد فرانکل، که در همان دوره می‌نوشت، گفت که به نظر می‌رسد هیچ یک از مفسران برای توضیح استدلال زنون از کتاب او دست اول استفاده نکرده‌اند. تیلور معتقد شد که نمی‌توان گفت استفاده کرده‌اند یا نه. به گمان لی سیمپلیکیوس در فیزیک، ۱۴۰/۲۷ «قطعاً مدعی است که اثر اصیل زنون را دیده است»، هر چند او فقط از استدلال‌های بر ضد کثرت نقل می‌کند نه از

رساله‌ی زنون به چند استدلال (لوگوس‌ها Logoi) تقسیم می‌شده است، که هر یک از آنها بر تعدادی فرض hypothesis مشتمل بوده است. اینها را از این جهت فرض‌ها نامیده‌اند که با جمله‌ی شرطی آغاز می‌شوند، و هدف از آنها نشان دادن این است که براساس این فرض‌ها به دست آمدن نتایج غیرممکن و متناقض گریزناپذیر است.^۱ فی‌المثل، در پارمنیدس افلاطون، سقراط نخستین فرضیه‌ی لوگوس اول را اینگونه نقل می‌کند: «اگر چیزهای موجود بسیار هستند، در این صورت باید شبیه و ناشبیه باشند.»

به احتمال زیاد زنون هم خود را به رد کردن جدلی مخالفان پارمنیدس محدود کرد، و درباره‌ی توصیف توهمی بودن جهان طبیعت، که به بخش دوم شعر پارمنیدس مربوط است، به خود زحمت نداد. یکی دو منبع بعدی چند اظهار نظر مبهم درباره‌ی جهان و انسان به او نسبت داده‌اند، اما این

استدلال‌های بر ضد حرکت، چنین استنتاجی از کلمات خود سیمپلیکیوس نمی‌تواند قطعی باشد. تسلر از فیزیک ۱۳۸۹ نتیجه گرفته است که هر چند اسکندر و فروریوس اثر را به صورت کامل در اختیار نداشته‌اند، سیمپلیکیوس باید آن را داشته باشد، زیرا او هم محتوای اثر را مفصل توصیف می‌کند و هم از آن فقره‌ای نقل می‌کند. او می‌پذیرد که ۹۹/۱۷ و بعد شاهد این است که خود سیمپلیکیوس در کامل بودن نسخه‌اش شک داشته است، و ناقص بودن نسخه‌ی او قطعاً از ص ۱۴۰ برمی‌آید، جایی که سیمپلیکیوس حدس می‌زند که استدلالی که فروریوس به پارمنیدس نسبت می‌دهد باید به زنون نسبت داده شود، او می‌گوید: «در نوشته‌های پارمنیدس چنین چیزی نیست، و ما این استدلال ذو وجهین را بر تقسیم دو بخشی زنون مستند می‌دانیم.» با این حال با قطعیت می‌توان گفت که سیمپلیکیوس گزیده‌های جامعی از استدلال‌های بر ضد کثرت را در اختیار داشته است.

۱. سیمپلیکیوس به جای ὑποθέσεις افلاطون کلمه‌ی ἐπιχειρήματα به کار می‌برد. پروکلوس (دیلز - کراتس، ۸۱۵) می‌گوید که جمعاً ۴۰ لوگوس وجود داشته است، اما اطلاعات او معتبر نیست و احتمالاً دست دوم است.

نسبت‌ها جالب نیست و احتمالاً به غلط نسبت داده شده‌اند.^۱

روش زنون تا اندازه‌ای جدید است، چنانکه ارسطو نیز وقتی او را پیشگام یا مبدع جدل (دیالکتیک) نامید، بر این نکته واقف بود.^۲ مقصود ارسطو از «جدل» فن معینی است، که او کل رساله‌ی جدل *Topics* را به آن اختصاص داده است. جدل هنر استدلال کردن است، نه براساس مقدمات ضروری و بدیهی یا قبلاً اثبات شده (که فیلسوف در پژوهش مثبت خود در باب حقیقت از همه‌ی اینها می‌تواند استفاده کند)، بلکه براساس عقاید پذیرفته شده [مشهورات] یا مقدماتی که متفکران دیگر پذیرفته‌اند [مسلمات]، با هدف برملا کردن آنها اگر غلط یا ناقص باشند (جدل، اول، ۱). ارسطو در فن خطابه *Rhetoric* (۱۳۵۵ الف ۲۹ تا ۳۶) می‌گوید که فقط فن خطابه و جدل از مقدمات واحد نتایج متناقض بیرون می‌کشند، البته نه برای معتقد ساختن مردم به این نتایج متناقض، بلکه برای کشف واقعیت امور به هنگامی که یکی مغرضانه استدلال می‌کند. از این رو زنون، فی‌المثل، از این مقدمه که «چیزهای بسیار وجود دارند» چنین استدلال می‌کند که تعداد این اشیاء باید هم متناهی باشد و هم نامتناهی، و هدف او روشن ساختن این حقیقت (کشف شده به وسیله‌ی پارمنیدس) است که واقعیت واحد است. افلاطون نیز به این بیرون کشیدن تناقضات اشاره کرده است، او در فایدروس (۲۶۱d) زنون را پالامدس *Palamedes* الیایی می‌نامد، که اشیاء واحدی را در نظر مردم شبیه و ناشبیه، واحد و کثیر، ساکن و متحرک نشان

۱. دیوگنس لائرتیوس، ۹/۲۹ و استوبائوس (آنتیوس)، ۱.۷.۲۳، ۲۷ و ۲۸، عقاید (۳۰۳). در این باره نگا: ZN، ۷۴۶، یادداشت ۱. فقره‌ی استوبائوس به غلط (شاید در خود متن) تحت عنوان «ملیسوس و زنون»، ایده‌های مخصوص به امیدکلس را آورده است.

۲. *εὐετην διαλεκτικῆς* دیوگنس لائرتیوس، ۹/۲۵، از محاوره‌ی سوفیست ارسطو (رک: ۸/۵۷)؛ *ἀρχηγόν*، سکستوس، بر ضد ریاضی دانان، ۷.۷.

می داد. (پالامدس قهرمان در ابتکار و زرنگی معروف بود).^۱

۱. درباره‌ی زنون و جدل، همچنین لی *Z. of E*، ۱۱۳ و بعد را نیز ببینید.

۳. تاریخ تفسیر

بسیاری از استدلال‌های زنون را، که ما درباره‌ی آنها دانشی داریم، می‌توان به دو مجموعه تقسیم کرد، که به ترتیب بر ضد ایده‌های کثرت و حرکت جهت داده شده‌اند. علاوه بر اینها استدلال مختصری نیز وجود دارد که در باب وجود مکان مشکلاتی را مطرح می‌کند، و سرانجام استدلال «دانه‌ی ارزن» («اگر هر دانه‌ی ارزن در حال افتادن صدا ندهد، یک پیمانه ارزن چگونه می‌تواند صدا دهد؟»)، که اصالتش ورای شک و تردید نیست. بنابراین همان‌طور که افلاطون گفت، به نظر می‌رسد که او شاگرد وفادار پارمنیدس است، که به وی آموخت که واقعیت واحد و تقسیم‌ناپذیر و بی‌حرکت است، و فضای خالی ناموجود و نااندیشیدنی است.

رای مقبول همگان همین بود، تا اینکه در اواخر قرن نوزدهم، پُل تانری فرانسوی این دیدگاه را پیش نهاد که زنون درصدد انکار امکان حرکت نیست، بلکه صرفاً اثبات ناسازگاری آن با عقیده به کثرت است. ارسطو (که تقریباً تنها منبع ما درباره‌ی این استدلال‌هاست) زنون را بد

فهمید و باریک‌اندیشی او را دست کم گرفت. هدف واقعی زنون رد کردن این برنهاد فیثاغوری بود که اجسام سه بعدی و سطوح و خطوط کثیراند، یعنی کثرات نقاطند، که احجام بی‌اندازه خرد تلقی شده‌اند. وی. بروکارد *V. Brochard* و جی. نوئل *G. Noël* از تانری پیروی کردند و این تفسیر فرانسوی (که بیل *Bayle* و میلو *Milhoude* نیز آن را آورده‌اند) تأثیر بزرگی، مخصوصاً در فیلسوفان و ریاضی‌دانانی بر جای گذاشت که اینک زنون راغولی عقلانی می‌بینند که چهره‌ی منطق و ریاضیات را تغییر داد. ایچ. هس *H0 Hasse* و ایچ. شولتز *H. Scholz* آلمانی در ارزیابی او توصیفی چشم‌گیر آورده‌اند، و مرد راسل او را به نحو شایان توجهی تأیید کرده است، کسی که چهار استدلال او در باب حرکت را «بی‌اندازه موشکافانه و ژرف» توصیف می‌کند.^۱

دیدگاهی که تانری به زنون نسبت می‌دهد بی‌تردید در چشم پیرو پارمنیدس شگفت‌انگیز است. وان در وائرندن (همان، جلد ۷ فارسی) خاطرنشان کرده است که این دیدگاه اندیشه‌ی زیر را به زنون نسبت می‌دهد: «براساس فرض کثرت، حرکت غیرممکن است. اما از آن‌جا که حرکت همواره می‌تواند رخ دهد، از این رو کثرت باید رد گردد.» تسلر هرگز دیدگاه تانری را نپذیرفت، و جی. کالگرو *G. Calegero* ایتالیایی در ۱۹۳۲ عکس‌العمل شدیدی بر ضد این دیدگاه آغاز کرد، و وان در وائرندن در ۱۹۴۰ انگزیه‌های جدیدی مطرح ساخت. این محققان بر این نکته تأکید کرده‌اند که هرگونه تفسیر زنون باید از زمینه‌ی الیایی او آغاز شود (که افلاطون نیز آن را مطرح کرده بود)، و منکر این شدند که اطلاعات ما سندی جدلی بر ضد اجزای بسیار خرد یا بر ضد فیثاغوریان فراهم آورد.

۱. راسل با تفسیر تانری در باب اهداف پارادکس‌ها موافق نیست. رک: *knowledge of the External World*, 174

[این کتاب راسل به فارسی ترجمه شده است: منوچهر بزرگمهر، علم ما به عالم خارج، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۹، ص ۱۷ و بعد.]

در انگلستان کرنفورد، و بعد از سر دسموند لی، با گفتن اینکه زنون در درجه‌ی اول حمایت‌کننده‌ی برنهاد الیایی وحدت وجود است، از دیدگاه تانری حمایت کردند تا آن‌جا که گفتند منتقدانی که زنون در صدد رد کردن آنها بود فیثاغوریان بودند. کرنفورد مخصوصاً نظریه‌اش در باب «عدد - اتم‌گرایی» فیثاغوریان را به مثابه آماج اصلی حمله‌های زنون پروراند. راون، در حالی که از فرض‌های «عدد - اتم‌گرایی» انتقاد می‌کرد، نمی‌خواست موضع ضد فیثاغوری آنها را منکر شود، هر چند معتقد بود که این استدلال‌ها را بر تئوری‌های کثرت‌گرای دیگر نیز می‌توان اطلاق کرد. این فرض که زنون فقط با تصورات عمومی کثرت و حرکت، که همه‌ی افراد بشر در آن مشترکند، چالش می‌کرد، مشکلی دارد که لی احساس کرد و ای. ای. تیلور آن را به صراحت بیان کرد؛ آن مشکل این است که: او تقریباً براساس مقدمات مخالفان استدلال می‌کند، با وجود این مقدماتی که او لحاظ می‌کند نیز بسیار اختصاصی‌اند، فی‌المثل، این مقدمه که مقادیر تا بی‌نهایت تقسیم پذیرند و در عین حال از عناصر (تقسیم‌ناپذیر) ساخته شده‌اند. لی نتیجه گرفت که: «برای اینکه به این استدلال‌ها معنی ببخشیم، باید فرض کنیم که این استدلال‌ها بر ضد نظامی جهت داده شده‌اند که بعضی خلط‌های مشخص در آن انجام یافته است.»

بر ضد این دیدگاه قطعاً می‌توان بحث کرد که ماهیت جدلی لوگوس‌های زنون مستلزم چیزی بیش از این نیست که او از مقدمات ساده‌ی «کثرت وجود دارد» و «حرکت وجود دارد» آغاز کرد، که هر دوی آنها را نه تنها مردم عادی بلکه همه‌ی مخالفان الیاییان نیز تأیید می‌کردند. این مسیری بود که ان. بی. بوت *N. B. Booth* اخیراً در توسعه‌ی چشم‌گیر دیدگاه‌های کالگرو و وان در واثردن، در برابر کرنفورد و لی دنبال کرد. او مخصوصاً گرایش جدید به متهم کردن ارسطو به عدم فهم زنون را به دلیل اینکه زنون نتوانست اشتباهات فاحش و ابتدایی منطقی را تشخیص دهد، و ارسطو او

را از این بابت مقصر می‌دانست، به مثابه امری خلاف روند تاریخ تقبیح کرد. به گمان او استدلال‌های زنون، ممکن است تا اندازه‌ای حاصل تحریک فیثاغوریان بوده باشند، اما مستقیماً بر ضد کل ایده‌ی حرکت و کثرت و مکان جهت داده شده‌اند، نه بر ضد تئوری‌های فیثاغوری درباره‌ی این ایده‌ها. رای دبلیو. ای. هایدل نیز همین بود کسی که این اظهارات فیلوپونوس را ذکر کرد که کسانی که از کثرت می‌گویند آن را بدیهی می‌دانند: اسب‌ها و انسان‌ها و موجودات و اشیاء دیگر وجود دارند. او می‌گوید که این، اعتقاد عرفی است نه فلسفه، و بعید است فیثاغوریان مستحق آن نوع استهزاء پارمنیدس باشند که بنا به گفته‌ی افلاطون زنون از آن می‌گوید.^۱ تقریباً همزمان با برت، جی. ای. ال. اُون به شدت از این دیدگاه دفاع کرد که تفسیر ضد فیثاغوری، اسطوره است. او معتقد شد که شواهد کافی در باب وضع ریاضی‌دانان فیثاغوری در زمان زنون وجود ندارد، و اگر وضع آنها چنان که معمولاً فرض کرده‌اند می‌بود، استدلال‌های زنون اولاً و بالذات به سوی آن جهت داده نمی‌شد.

یادداشت کتاب‌شناختی

از آن‌جا در این کتاب زنون صرفاً به مثابه واقعه‌ای در داستانی طولانی است، و عمدتاً باید از دیدگاه تاریخی بررسی شود، از این رو بهتر خواهد بود که فهرستی از بحث‌های اصلی درباره‌ی او را در این‌جا جمع‌آوری کنیم، که (علاوه بر ارایه‌ی ارجاعات ضروری دیدگاه‌هایی که در این‌جا ذکر شد)

۱. «کلمه‌ی $\kappa\omega\mu\omega\delta\epsilon\iota\gamma$ بیشتر بر استهزایی خالی از نزاکت دلالت می‌کند، هر چند ضرورتاً این نوع استهزاء به اندازه‌ی *Nubes* دلخواهی و غیر مسئولانه نیست» (فرانکل، *AJP*، ۱۹۴۲، ۲۰۳، یادداشت ۹۱). نستله (۷۴۷، *ZN*)، یادداشت ۲) این پیشنهاد پذیرفتنی را ارایه کرد که زنون ممکن است استهزاء استدلال‌یایی را در نظر داشته باشد که گرگیاس به عمل آورده و «درباره‌ی نا- موجود یا درباره‌ی طبیعت» نامیده بود.

می‌تواند برای هر کسی که بخواهد ارتباط زنون با اندیشه‌ی امروزی را بررسی کند سودمند باشد.

برای تانری و بروکارد و نوئل و راسل مراجعه کنید به ارجاعات بروت در مقاله‌ی (۱) در پایین، یادداشت‌های ۲ و ۳، یا ایچ.دی.پی.لی، ۵-۱۲۴.

ZN, ۷۱۱-۶۵۰

R. K. Gaye, On Aristotle, *Phys. Z*, IX, 239 b 33-240 a 18 (Zeno's fourth argument against motion), *J. Phil.* (1908), 95-116.

F. Cajori, The History of Zeno's Arguments on Motion, *Amer. Math. Monthly* (1915).

H. Hasse and H. Scholz, *Die Grundlagenkrisis der griech. Mathematick* (Berlin, 1928).

G. Calogero, *Studi sull'Eleatismo* (Rome, 1932).

A. E. Taylor, Appendix A to translation of Plato's *Parmenides* (Oxford, 1934), 112-23.

W. D. Ross, Aristotle's *Physics* (Oxford, 1936), introd. 71-85.

H. D. P. Lee, *Zeno of Elea* (Cambridge, 1936).

F. M. Cornford, *Plato and Parmenides* (Kegan Paul, 1939), ch. 3 (Zeno and Pythagorean atomism).

W. A. Heidel, The Pythagoreans and Greek Mathematics, *AJP* (1940), 1-33.

J. O. Wisdom, Why Achilles does not fail to catch the tortoise, *Mind* (1941), 58-730 (Also A. D. Ritchie, same title, *Mind* (1946), 310).

H. Fränkel, Zeno of Elea's attacks on plurality, *AJP* (1942), 1-25 and 193-206. (German version, revised, in *Wege u.*

Formen (1955), 198-236.)

- A. Ushenko, Zeno's Paradoxes, *Mind* (1946), 151-650
- J. E. Raven, *Pythagoreans and Eleatics* (Cambridge, 1948), ch. 5 (Zeno of Elea).
- J. Mau, *Zum Problem des Infinitesimalen bei den antiken Atomisten* (Berlin, 1954), 8-19.
- N. B. Booth (i) Zeno's Paradoxes, *JHS* (1957), II, 187-201; (ii) Were Zeno's arguments directed against the Pythagoreans?, *Phronesis* (1957), 90-103; (iii) Were Zeno's arguments a reply to attacks upon Parmenides?, *Phronesis* (1957), 1-9.
- G. E. L. Wwen, Zeno and the Mathematicians, *Proc. Aristot. Soc.* (1957-8), 157-72.
- W. Kullmann, Zeno und die Lehre des Parmenides, *Hermes* (1958), 157-72.
- R. E. Siegel, The Paradoxes of Zeno: some similarities between ancient Greek and modern thought, *Janus* (1959), 24-47.
- Vlastos's review of KR in *Philos. Rev.* (1959), 532-50
- P. J. Bicknell, The Fourth Paradox of Zeno, *Acta Classica* (Cape Town, 1961), 39-45.
- V. C. Chappell, Time and Zeno's Arrow, *Journ. of Philos.* (1962), 197-231.
- J. O. Nelson, Zeno's Paradoxes on Motion, *Rev. of Metaph.* (1963), 486-90.
- S. Quan, The Solution of the Achilles Paradox, *Rev. of Metaph.* (1963), 473-85.
- M. Schramm, *Die Bedeutung der Bewegungslehre des Aristoteles für seine beide Lösungen der zenonischen*

Paradoxie (Frankfurt - a. - M., 1962),

ابطال دوم تا آن جا که مربوط است، نقد شده است در:

Merlan in *Isis* (1963), 299.

۴. هدف کلی

افلاطون ماهیت و هدف کلی استدلال‌های زنون را به روشنی بیان کرده است. وقتی همه‌ی آزادی‌های متعارف محاوره را در نظر بگیریم، او چنان منبع نزدیکی به اصل باقی می‌ماند که نمی‌توان از آن صرف‌نظر کرد. مباحثه‌ی پارمنیدس و زنون و سقراط چه تاریخی باشد چه نباشد، زنون در دوره‌ی بزرگ سالی سقراط به آتن می‌آید، و بعید است که سقراط تا آن زمان با او آشنا نشده باشد. مرجعیت افلاطون از برای سخن گفتن از زنون، هم در مقام گویندگی و هم در مقام نویسندگی اش، دست‌اول است.

داستان افلاطون از این قرار است که، هنگامی که پارمنیدس و زنون از برای شرکت جشن بزرگ پان‌آثنا *Panathenaea* در آتن بودند، زنون رساله‌اش را در جمع کوچکی که سقراط نیز در میان آنها بود خواند. سپس، سقراط از او خواست که فرض اول استدلال اول را دوباره بخواند. آنگاه سقراط آن را به زبان خودش تکرار کرد و زنون تصدیق کرد که وی استدلال را درست

درک کرده است، و سقراط ادامه داد:^۱

پارمنیدس، می بینم که قصد زنون برای همراه ساختن خودش با تو از طریق رساله اش کمتر از تعلق خاطر شخصی اش نیست. به یک معنا، کتاب او همان موضع تو را گرفته است؛ جز اینکه او از طریق تغییر دادن شکل آن می خواهد ما را فریب دهد تا فکر کنیم بر نهاد او چیزی متفاوت است.^۲ تو گفته ای ... که همه چیز یکی است... زنون، نیز به سهم خودش تأکید می کند که کثرت وجود ندارد؛ هر کدام از شما مطلب تان را چنان بیان می کنید که گویا وجه مشترکی ندارند، هر چند به واقع هر دو یک مطلب واحد است. ...

زنون پاسخ داد، آری سقراط؛ اما تو ویژگی واقعی کتاب مرا کاملاً دریافته ای. ... کتاب در صدد پنهان ساختن چیزی از مردم نیست، و با هدفی که تو گفتی نوشته شده است. ... به واقع کتاب گونه ای دفاع از استدلال پارمنیدس در برابر کسانی است که می کوشند با نشان دادن این که فرض او مبنی بر اینکه واحد وجود دارد به تناقضات و محالات بسیار منجر می شود، استدلال پارمنیدس را مضحک جلوه دهند. پس، این کتاب پاسخ دندان شکنی است به کسانی که کثرت را می پذیرند. این کتاب قول آنها را با چیزی اضافی به خودشان برمی گرداند، و هدفش این است که از طریق بررسی نشان دهد که فرض خود آنها درباره ی وجود داشتن کثرت حتی بیش از فرضیه ی واحد به نتایج محال منجر می شود. من آن را با چنین نیت جدلی در جوانی نوشتم، اما کسی مخفیانه نسخه ی آن را دزدید به نحوی که

۱. پارمنیدس، ۱۲۸a، ترجمه ی انگلیسی کرنفورد.

۲. به نظر می رسد این فریب در بعضی از مفسرین جدید زنون، کارگر افتاده است.

نمی دانستم آیا آن منتشر خواهد شد یا نه.^۱

جلسه‌ی مذکور، و شاید همچنین داستان انتشار غیر مجاز، ممکن است خیالی باشد، هر چند بر ضد آنچه زنون می گوید مدرکی وجود ندارد، اما سخن وی با رفتار فعلی اش در خواندن آن با صدای بلند برای حضاری تحسین کننده اندکی ناسازگار است.^۲ هر دو یکسان عناصر داستان افلاطون هستند، و اگر یکی از آن دو مطلب در داستان افلاطون و دیگری واقعهای مستقل بود، می شد منطقاً یکی را بر ضد دیگری گرفت. اما درباره‌ی این وقایع هر گونه بیانده‌یشتیم، باید آنچه را افلاطون درباره‌ی محتوای کتاب زنون می گوید باور کنیم،^۳ و از این سخن او شروع کنیم که هدف کلی آن دفاع از برنهاد پارمنیدس از طریق نشان دادن محالات بیشتر در برنهاد مخالف است.

۱. جمله‌ی آخر را براساس ترجمه‌ی انگلیسی بنیامین جوت Benjamin Jowett به فارسی برگرداندم؛ ترجمه‌ی فارسی برگردان انگلیسی کرنفورد، که گاتری آن را عیناً نقل کرده است، چنین می شد: «اما کسی مخفیانه از روی آن نسخه‌ای نوشت، به نحوی که نمی دانستم این کتاب منتشر خواهد شد یا نه»، که به عقیده‌ی من جمله‌ای ناسازگار است، زیرا حتی در این صورت، باز زنون می توانست نسخه‌ی خودش را منتشر کند - م.

۲. این همان ناسازگاری است که از متن ترجمه‌ی کرنفورد برمی آید - م.

۳. همان طور که فرانکل به درستی می گوید «بی چون و چرا» (AJP)، ۱۹۴۲، ۲۰۳؛ Wege u. Formen, 233). اما به نظر می رسد خود فرانکل هنگامی که زنون را «شعبده باز» توصیف می کند، و از «تردستی سریع» او سخن می گوید، و می گوید که «جدا ساختن جنبه‌های سبک هنر او از اهمیت ژرف ایده‌هایش تقریباً غیر ممکن است» بیشتر به «حدس و تخیل» متوسل می شود. در حالی که خواننده از ژرفای ایده‌های زنون به خوبی آگاه است، با وجود این او «اغلب خواننده را با بازیگوشی و جسارت می فریبد». فرانکل توصیف بروکارد از یکی از جنبه‌های پارادکس زنون را به عنوان «یک شوخی ساده لوحانه» نقل می کند. من با پذیرفتن خطر نبودن شوخی، اعتراف می کنم که نمی توانم زنون را اینگونه ببینم.

۵. کثرت (لی، فصول اول و دوم)^۱

به قول تمیستیوس (لی، ۱) زنون گفت که وحدت و تقسیم ناپذیری به نحو اجتناب ناپذیر مساوی^۲ است. در لی، ۲ (سیمپلیکیوس)، برهان او را داریم که واقعیت هم واحد و هم تقسیم ناپذیر است. کثرت، مفهومی با خود متناقض است زیرا (آ) مستلزم تعدادی واحد (تقسیم ناپذیر) است؛ «کثرت مجموعه‌ای از واحدهاست» (اثودموس در لی، ۶؛ دیلز - کرانتس، ۸۲۱)؛ (ب) کثرت مستلزم این است که واقعیت تقسیم پذیر است. با این حال، اگر چنین باشد، باید به صورت نامحدود و تقسیم پذیر باشد، زیرا واقعیت باید مقداری داشته باشد، و هر مقدار و حجم به اجزایی تقسیم پذیر است که هنوز خودشان مقدار و حجم‌اند و بنابراین تقسیم پذیرند، هر چند کوچک‌اند. اما اگر چنین باشد، پس چیزی وجود ندارد که بتوان آن را واحد

۱. در این بخش به مجموعه فقرات داده شده در کتاب لی تحت عنوان *Zeno of Elea* ارجاع داده‌ایم، و آن مجموعه مناسب‌تر از مجموعه‌ای است که در دیلز - کرانتس آمده است.

نامید، زیرا هر آنچه را واحد فرض کنند، هنوز می‌توان تقسیم کرد و از این روی واحد نیست. و از آن‌جا که کثرت، کثرتِ واحدهاست، پس کثرت هم نمی‌تواند وجود داشته باشد.

در لی، ۴ (دیلز - کرانتس، ۸۲۱) ارسطو زنون را براساس اصول خود وی نقد می‌کند و می‌گوید که اگر خود واحد تقسیم‌ناپذیر باشد باید وجود نداشته باشد. ظاهراً استدلال زنون این است که آنچه به هنگام افزودن چیزی بر آن، افزایش نیابد و یا به هنگام جدا کردن چیزی از آن کاهش نیابد مقدار و حجم ندارد، و آنچه مقدار و حجم ندارد وجود ندارد؛ اما نقطه، که فقط واحدی است تقسیم‌ناپذیر، همین خصوصیات را دارد. این باید به مردمی اشاره داشته باشد که مدعی‌اند اشیای موجود در جهان از کثرت واحدهایی که ویژگی نقاط هندسی را دارند ساخته‌اند؛ یعنی، مخاطب استدلال زنون مردم عادی نیستند که کثرت طبیعت را بدون اندیشیدن پذیرفته‌اند، بلکه فیثاغوریان هستند که بین موجودات هندسی و جسمانی خلط کرده‌اند.

سیمپلیکیوس به نقل از اثودموس اضافه می‌کند (لی، ۵؛ دیلز - کرانتس، ۸۱۶) که به زنون نسبت داده‌اند که گفته است اگر کسی بتواند ماهیت واحد را برای من تبیین کند (یعنی، آشکارا ماهیت واحدی را که معتقدند جهان کثرت از آن به حاصل می‌آید)، در این صورت می‌توانم کثرت را بپذیرم.

استدلال دیگر این است که اشیاء تشکیل دهنده‌ی کثرت هم باید بی‌نهایت بزرگ باشند و هم بی‌نهایت کوچک (لی، ۹ و ۱۰؛ دیلز - کرانتس، پاره‌های ۱ و ۲):

(آ) بی‌نهایت بزرگ. اگر چیزی اندازه و عمق دارد، جزیی از آن باید از جزء دیگرش جدا باشد. [بدیهی است که اجزا نمی‌توانند مکان واحد اشغال کنند.] جزیی از چنین چیزی باید سطح خارجی باشد، که شیء را محدود می‌کند، و در بالای جزء داخلی قرار دارد. اگر این سطح فقط سطحی

هندسی باشد (یعنی، بدون عمق)، در این صورت آن جزء اصلاً جزئی از جسم فضایی و سه بعدی نیست، و به واقع اصلاً وجود ندارد، و آن شیء سطح محدود کننده نخواهد داشت؛ اما اگر عمق دارد (یعنی، جسمی سه بعدی است)، در این صورت باید هم جزء خارجی و هم جزء داخلی داشته باشد، و همین طور تا بی نهایت.^۱

(ب) تنها بدیل این است که اجزای هریک از چیزها مقدار ندارد: اما تعدادی بی نهایت از اجزای بی مقدار هرگز نمی توانند بر مقداری بیفزایند. درباره‌ی این استدلال سه ملاحظه می توان داشت. اول، فرانکل خاطرنشان می کند که، از آن جا که هر یک از «پوسته»های متوالی شیء نسبت به بعدی نازک تر خواهد بود، بُعد مجموع آنها بی نهایت نخواهد بود، بلکه در مجموعه‌ی خاصی متمرکز خواهد بود.

در حالی که ممکن است ساختار شیء تا بی نهایت رود، و شیء همواره افزایش یابد، با وجود این، در هر مرحله‌ی عمل می توان شیء را در درون جعبه‌ای قرار داد که بزرگ تر از آن است که شیء هرگز بتواند به آن رسد (*AJP*، ۱۹۴۲، ۱۹۶).

ریاضی دانان جدید اینگونه استدلال خواهند کرد، و فرانکل نیز اینگونه استدلال کرده است. بنابراین فرانکل کلمه‌ی آپایرون در عبارت «آن چنان بزرگ که از نظر حجم بی حد *apeira* (آپایرا) باشد» را به «نامحدود» ترجمه خواهد کرد (یعنی، نداشتن حدی معین) تا از «نامتناهی» متمایز شود. این کار به صورتی چشمگیر از نیروی برابر نهاد (یعنی این: «آنچنان بزرگ که از نظر اندازه آپایرا باشد و آن چنان کوچک که اصلاً اندازه نداشته باشد»)

۱. از تبیین فرانکل در *AJP*، ۱۹۴۲، ۱۹۳ و بعد پیروی کردم. (در ارجاع به اثر فرانکل صفحات ویرایش تجدید نظر شده‌ی آلمانی را ذکر نمی کنم. صفحات همه‌ی فقراتی که ذکر خواهم کرد در هر دو یکی است.)

می‌کاهد و نامحتمل است. او آناکسیمندر را ذکر می‌کند که برایش، همان‌طور که فرانکل به درستی می‌گوید، این کلمه هر دو معنا را داشت. این با به کار بردن یک معنا برای طرد معنای دیگر بسیار متفاوت است. او در این باره فقط از ارسطو می‌تواند نقل قول کند، که هم نسبت به زنون و هم نسبت به آناکسیمندر منطق‌دانی برجسته بود. خود زنون (به احتمال زیاد) نه این دو معنا را از یکدیگر باز می‌شناخت، و نه این اصطلاح مبهم را به صورت جدلی به کار برد، زیرا می‌دانست که مخالفانش قادر نیستند دریابند که آنچه به صورت نامحدود افزایش می‌یابد لازم نیست واقعاً از نظر اندازه نامتناهی باشد. نکته‌ی دوم این است که زنون خود را با این جمله: «فقط آنچه حجم و مقدار دارد موجود است» گرفتار می‌کند، و ارسطو چنین چیزی را جسم تفسیر می‌کند.^۱ این وصف بر واحدهایی اطلاق می‌شود که مخالفان او به وسیله‌ی آنها اعیان فیزیکی کثیر را می‌سازند، اما می‌توان فرض کرد که بر واحد پارمنیدس، که زنون به آن معتقد است، اطلاق نمی‌شود. با این حال، ماهیت صرفاً جدلی استدلال زنون (که همه‌ی مراجع قدیم بر آن تأکید می‌کنند و استدلال‌های موجود آن را تأیید می‌کند) مورخ را در وضعیتی قرار می‌دهد که نمی‌تواند کاملاً بر آن غالب آید. او نشان می‌دهد که مفاهیم پذیرفته شده‌ی کثرت بر مقدماتی مبتنی است که کثرت را محال می‌سازند، اما هیچ‌جا ویژگی آن واحدی را که خودش می‌پذیرد بیان نمی‌کند. سوم، این استدلال (حتی اگر جامع نباشد) این آموزه‌ی فیثاغوری را ابطال می‌کند که اجسام سه بعدی و فضایی از سطوح دو بعدی پدید می‌آیند.

سرانجام به این استدلال مکمل می‌رسیم (لی، ۱۱؛ دیلز - کرانتس، پاره‌ی ۳) که اگر کثرت موجود باشد، باید هم مشتمل بر اجزای متناهی و

۱. و ارسطو آنچه را مقدار دارد، جسمانی تفسیر می‌کند: *μαβεδ αλτβεγε*، ۱۰۰۱ ب ۱۰.

ὥς δηλονότι ὄντος μεγέθους τοῦ ὄντος. καὶ εἰ μέγεθος σωματοκόν.

هم مشتمل بر اجزای نامتناهی باشد: متناهی، برای این که اجزا نباید از آنچه هستند بیشتر یا کمتر باشند؛ نامتناهی، برای اینکه اگر آنها را از یکدیگر جدا کنند، ولی آنها هنوز به یکدیگر نزدیک باشند، همواره اجزای دیگری بین آنها خواهند بود، و در بین خود آنها نیز اجزای دیگری خواهد بود، و هلم جرأً. این استدلال اطلاق دیگر فرضیه‌ی تقسیم‌پذیری نامتناهی است. فرانکل در این جا این استدلال را با استدلال افلاطون در پارمینیدس ۱۶۵a-b مقایسه می‌کند: در هر چیزی، اگر کسی نقطه‌ای را به عنوان آغاز، و نقطه‌ای را به عنوان مرکز انتخاب کند، همواره آغاز آغازی خواهد داشت، و جزء کوچک‌تری در مرکز مرکز خواهد بود و همین‌طور.

همه‌ی استدلال‌های بالا بر ضد هرگونه کثرت اطلاق می‌شوند، اما زنون در انتخاب گونه‌ای کثرت که با آن برخورد کرد، باید قبل از شیوه‌ی «سیلان» در تولید اشکال و اجسام از نقاط، به نسلی از فیثاغوریان نظر داشته باشد. (جلد ۳ فارسی، ۲۰۲ و بعد را ببینید.) این نسل از فیثاغوریان بین نقطه‌ی هندسی و کوچک‌ترین مقدار، تمایزی که به روشنی صورت‌بندی شده باشد قایل نبودند، و زنون با قیاسی ذوجهین با آنها به مقابله پرداخت: اگر واحدهایی که جهان از آنها تشکیل می‌شود حجم ندارند، در این صورت از آنها چیزی که حجم داشته باشد به حاصل نخواهد آمد؛ اگر این واحدها حجم دارند، در این صورت تقسیم‌پذیری نامتناهی هر مقدار، وجود آنها را محال خواهد ساخت.

۶. حرکت: پارادکس‌ها (لی، ۳۶-۱۷)

مراجع متأخر (لی، ۱۸-۱۷؛ دیلز - کرانتس، پاره‌ی ۴) استدلال کلی زنون بر ضد حرکت را به دست می‌دهند، که می‌گوید اگر چیزی حرکت کند، یا باید در جایی که هست حرکت کند یا در جایی که نیست. شق دوم محال است (هیچ چیزی نمی‌تواند در جایی که نیست تأثیر گذارد یا تأثیر پذیرد)، و در جایی که هست، باید ساکن باشد. با این حال، این استدلال به پارادکس تیر پرتاب شده (شماره‌ی ۳ در پایین) بسیار شبیه است، و ممکن است فشرده‌ی آن باشد.^۱ استدلال‌های بر ضد حرکت، آن چنان که ارسطو در

۱. دیوگنس لائرتیوس این را به طور مختصر به دست داده و اپیفانیوس آن را بسط داده است (لی، ۱۸). شکل کامل آن احتمالاً همان است که سکستوس از دیودوروس کرونتوس (مگاری اواخر قرن چهارم پ.م) بارها نقل کرده است، اما در یک مورد (برضد ریاضی دانان، ۱۰/۸۷) همچنین به عنوان لو گوس آشنا و رایج نقل کرده است. نگا: سکستوس، طرح‌های فلسفی پیرونی *Pyrrhoniae* *Illypotypôses*، ۲/۲۴۵، ۳/۷۱ (لی، ص ۶۴)؛ بدون نسبت دادن در ۲/۲۴۲. این صرفاً فشرده‌ی بیان «کمان» است که ای. ای. تیلور در ترجمه‌ی پارمنیدس افلاطون، ۱۱۶، پیش نهاده است.

فیزیک (۲۳۹ ب ۹ و بعد) به دست داده است، و مفسران یونانی پرورانده‌اند، چهارتا هستند. این استدلال‌ها پارادکس‌های مشهور زنون را تشکیل می‌دهند که توجه فیلسوفان و ریاضی‌دان عمدتاً بر روی آنها متمرکز شده است.

(۱) تقسیم دو بخشی (لی، ۲۵-۱۹؛ دیلز - کرانتس، ۸۲۵). حرکت غیرممکن است، زیرا چیزی که بین دو نقطه‌ی الف و ب حرکت می‌کند باید همواره قبل از رسیدن به مقصد نصف مسیر را طی کند. اما قبل از طی کردن نصف مسیر، باید نصف نصف را طی کند، و هلم جراً. از این رو طی کردن مسافتی به طور کلی مستلزم طی کردن نقاط نامتناهی است، که در هر زمان محدودی غیرممکن است.

ارسطو در ۲۳۳ الف ۲۱ با گفتن اینکه «نامتناهی» دو معنی دارد، این استدلال را نقد می‌کند: نامتناهی از نظر تقسیم‌ناپذیری با نامتناهی از نظر وسعت، یکی نیست. هر پیوستاری تا بی‌نهایت تقسیم‌پذیر است، و این مطلب هم درباره‌ی زمان و هم درباره‌ی مکان صادق است. از این رو طی کردن مکانی که تقسیم‌پذیری، نه وسعت آن نامتناهی است در زمان متناهی کاملاً ممکن است. با این حال، ارسطو اندکی بعد در فیزیک، ۲۶۳ الف ۱۱، به این نکته بازمی‌گردد و می‌پذیرد که هر چند این استدلالی کامل بر ضد زنون است، تبیینی کامل و رضایت‌بخش از پدیده‌ها نیست.

[او می‌گوید] اگر کسی فاصله را مطرح نکند و این پرسش را نیز کنار گذارد که آیا طی کردن مسافت‌های نامتناهی در زمان متناهی ممکن است یا نه، و همین مسئله را درباره‌ی خود زمان بپرسد (زیرا زمان شامل تقسیمات نامتناهی است)، در این صورت این راه حل دیگر کافی نخواهد بود.

این پردازش دوم ارسطو به مسئله نشان می‌دهد که او از اهمیت

عمیق‌تر مسئله آگاه است، و این آگاهی، به همراه این ادعای او که پاسخ قبل برای زنون کافی است، این را غیرممکن می‌سازد که خود زنون همه‌ی مستلزمات را دریافته باشد و ارسطو در اخذ مقصود او ناکام مانده باشد (چنانکه بعضی از نویسندگان اخیر ادعا کرده‌اند چنین است).^۱ راه حل خود ارسطو به تمایز بین بالفعل و بالقوه (که یکی از بزرگ‌ترین کمک‌های او در تاریخ اندیشه است) متوسل می‌شود: «در هر پیوستاری نصف‌های نامتناهی وجود دارد، اما فقط بالقوه، نه بالفعل» (۲۶۳ الف ۲۸).

(۲) آخیلس ولاگ پشت (لی، ۲۶ و ۲۷؛ دیلز - کرانتس، ۸۲۶).^۲ آخیلس تیز پا نمی‌تواند از لاگ پشت سبقت بگیرد، اگر لاگ پشت اندکی پیش از او شروع کند. برای اینکه سبقت بگیرد، باید نخست به نقطه‌ای رسد که لاگ پشت از آن شروع کرده است، اما در این زمان لاگ پشت بیشتر جلو خواهد رفت. و هنگامی که آخیلس این فاصله‌ی بیشتر را طی کند، لاگ پشت باز جلوتر خواهد رفت، و همین‌طور. همان‌طور که در تقسیم دو بخشی گفته شد، آخیلس برای سبقت گرفتن از لاگ پشت مجبور است نقاط نامتناهی را طی کند، و فرض شده است که این کاری است ناممکن. ارسطو این استدلال را به اندازه‌ی استدلال مبتنی بر تقسیم دو بخشی اساسی می‌داند، و معتقد است که از همان نقد آسیب‌پذیر است. تنها تفاوت این است که تقسیم دو بخشی مستلزم تقسیمات متوالی، به نصف‌های مساوی است، در صورتی که این استدلال مستلزم تقسیم به بخش‌های کاهنده‌ی

۱. نگا: ویرایش راس از فیزیک، مقدمه، ص ۳۷.

۲. ارسطو «آخیلس معروف» نامیده است، و به سادگی می‌گوید که او نتوانست از «کندترین» سبقت بگیرد. این را که رقیب وی لاگ پشت بوده است، از مفسران می‌دانیم و پلوتارخ (commn. not. 1082 c) می‌گوید که رواقیان لاگ پشت را با «اسب تندروی آدراستوس Adrastus» به مسابقه واداشتند. (نقل قول موزون است.) بی‌شک مطرح کنندگان بعدی پارادکس با داستان‌های متفاوت به آن آب و تاب داده‌اند.

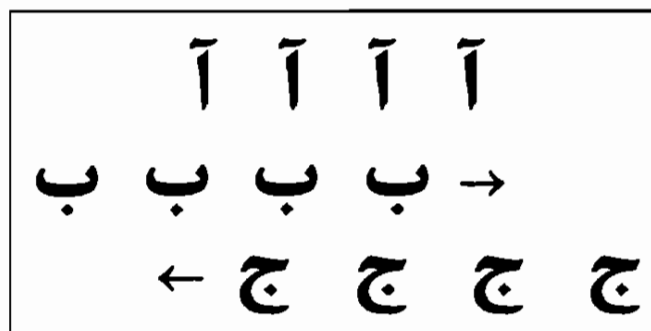
مربوط به سرعت‌های نسبی دوندگان است.

(۳) تیر پرنده (لی، ۲۸-۳۴؛ دیلز - کرانتس، ۸۲۷). دو استدلال قبلی بر این فرض مبتنی بودند که طول مکانی را نمی‌توان به اجزای ریز تحویل داد بلکه هر طولی بی‌نهایت تقسیم‌پذیر است. اما این استدلال فقط براساس این مقدمه کارگر است که زمان از آنات ریز تقسیم‌ناپذیر تشکیل شده است. متن پارادکس از نظر جزییات در ارسطو مبهم است، و احتمالاً تحریف شده و ناقص است، اما کلیات آن به اندازه‌ی کافی روشن، و بازسازی آن به کمک بیانات مفسران یونانی ممکن است. به نظر می‌رسد زنون اینگونه استدلال کرده است که تیری که ظاهراً در حال حرکت است، به واقع ساکن است زیرا هر آنچه مکانی به اندازه‌ی خودش را اشغال کند باید در این مکان ساکن بماند، و تیر در هر لحظه‌ی خاصی از پروازش (تحت اللفظی، در هر «آن») فقط می‌تواند مکانی به اندازه‌ی خودش را اشغال کند؛ از این رو تیر در هر آن از پروازش بی‌حرکت است.

ارسطو پس از بیان این استدلال آن را با انکار تشکیل شدن زمان از آنات مجزا کنار می‌گذارد. او قبل از این مورد در فیزیک به اندازه‌ی کافی در این باره بحث کرده است که سخن گفتن از حرکت یا از سکون به عنوان چیزی که در «اکنون» رخ می‌دهد بی‌معناست.^۱ این درست است که اگر بکوشیم وضع تیر را فقط در یک آن توصیف کنیم، نمی‌توانیم بگوییم که متحرک است یا ساکن، زیرا آن (به معنای واحد تقسیم‌ناپذیر و بی‌دیمومت زمان مربوط به

۱. استدلال او در خصوص حرکت تقریباً به شرح زیر است (۲۳۴ الف ۲۴ و بعد). حرکت ممکن است کندتر و یا تندتر باشد. اینک فرض کن که در «آن» خاصی چیزی فاصله‌آ-ب را طی می‌کند. در همان «آن»، چیز دیگری فاصله‌ی کوتاه‌تر آ-ج را کندتر طی می‌کند، که معنای آن این است که چیزی که بسیار سریع‌تر حرکت کند این فاصله را در کمتر از «آن» طی خواهد کرد. این محال است زیرا بنا بر فرض زمانی کمتر از «آن» وجود ندارد.

نقطه‌ای در فضای هندسی) واقعیت نیست بلکه ساختاری ذهنی است.^۱
 (۴) ورزشگاه (لی، ۳۵ و ۳۶؛ دیلز - کرانتس، ۲۸).^۲ در ورزشگاه
 (میدان مسابقه) سه ردیف وجود دارند، و در هر ردیف تعدادی مساوی از
 اشیاء یا اجسامی^۳ که اندازه‌هایشان برابر است قرار گرفته‌اند، که در آغاز
 ترتیب قرار گرفتنشان چنین است:



ردیف آ ثابت است، ردیف‌های ب و ج شروع می‌کنند که در جهت
 مخالف یکدیگر همزمان با سرعت برابر حرکت کنند، تا هر سه ردیف در

۱. رک: استدلال موجود در ۲۳۸ ب ۳۶ و بعد. که در مورد حرکت یا در سکون
 نمی‌توان از آن اول یا از آن آخر سخن گفت. (من در این مورد به مقاله‌ی منتشر
 نشده و عالی آقای اف. جی. بتام F. G. Beetham در باب پارادکس‌ها
 مدیونم.)

۲. معمولاً چنین نامیده‌اند زیرا ارسطو از اجسامی سخن می‌گوید که در میدان
 مسابقه در حرکت‌اند. نگفته‌اند که زنون آنها را دوندگان یا ارابه‌رانان نامیده
 باشد (چنان که شاید از برای رنگ و روشنی‌شان چنین نامیده باشد؛ رک:
 آخیلس و لاک پشت)، و ورزشگاه نامیدن این پارادکس به سبب اجسامی
 بی‌رنگ به عنوان ὄγκοι چندان وجهی ندارد. KR این پارادکس را «گوی‌های
 متحرک» نامیده‌اند و همان پارادکس شماره‌ی ۱ دانسته‌اند، زیرا ارسطو در
 جایی (جدل ۱۶۰ ب ۸) آشکارا به تقسیم دو بخشی اشاره می‌کند و می‌گوید
 «این استدلال زنون که طی کردن ورزشگاه غیرممکن است». با این حال، این
 عقیده‌ی آنها با توجه به الحاق سنتی عنوان به استدلال چهارم، اندکی مبهم
 است.

۳. ὄγκοι: معنای اصلی این کلمه چیزی است که حجم دارد. اتودموس در شرح
 خویش آنها را مکعب می‌نامد. [خود گاتری objects و bodies را معادل آن
 آورده است - م.]

مقابل یکدیگر قرار می گیرند.

آ	آ	آ	آ
ب	ب	ب	ب
ج	ج	ج	ج

در این حرکات، رأس ردیف ب از مقابل دو آ عبور نمی کند در حالی که رأس ج از مقابل هر چهار ب عبور می کند. اینک، زنون می گوید اجسامی که با سرعت یکسان حرکت می کنند باید برای عبور کردن از مقابل تعدادی از اجسامی که حجم یکسان دارند زمان مساوی لازم داشته باشند. بنابراین (از آن جا که آها و بها و جها مساوی اند)، $۴آ = ۲آ$ ، یا اینکه نصف زمان معینی با کل آن برابر است. نتیجه، مانند استدلال های دیگر، عبارت است از تکرار برنهاد پارمنیدس که حرکت غیر واقعی است.

این استدلال از این حقیقت آشکار غفلت می کند که بعضی از اجسام متحرک اند و بعضی ساکن، و ارسطو می گوید که اشتباه زنون این بود: «مغالطه از این فرض حاصل شده است که یک جسم برای گذشتن با سرعت برابر از مقابل جسمی که در حرکت است و از مقابل جسمی که حجم مساوی دارد اما ساکن است زمان مساوی لازم دارد» (۲۳۰ الف ۱). این استدلال ارسطو در بین مفسران جدید زنون بسیار مناقشه برانگیز بوده است. از زمان تانری معمولاً چنین پنداشته اند که نمی توان ارسطو را به سبب این فریاد منطقی ابتدایی اش مقصر دانست. اما تسلر (که در پانوشت بر ضد تانری استدلال می کند) عقیده اش این است که عجولانه است اگر فرض کنیم چون مغالطه برای ما روشن است، پس زنون آن را جدی نگرفته است. این فرض غلط که مکان طی شده توسط جسم از طریق اندازه ی جسمی اندازه گیری می شود که جسم متحرک از مقابل آن می گذرد، خواه آن جسم

ساکن باشد خواه متحرک، «به خوبی می‌تواند انسان باستانی را به تأمل درباره‌ی قانون‌های حرکات به این صورت کلی رهنمون شود، و اگر وی مانند زنون معتقد باشد که بررسی این قانون‌ها به تناقض خواهد انجامید، آن کار برایش بسیار آسان‌تر خواهد بود» (ZN، ۷۶۲). ان. بی. بوت این دیدگاه را دوباره زنده کرد و نوشت (JHS، ۱۹۵۷، دوم، ۱۹۴): «مدرکی برای حمایت از این دیدگاه وجود ندارد که زنون هرگز با آنچه در نظر ما ابتدایی است، جدی برخورد نکرد؛ این عقیده‌ی متفکران جدید است، متفکرانی که یا در به حساب آوردن جدیت‌های دیگر فیلسوفان الیایی ناکام‌اند و یا در به حساب آوردن محدودیت‌های آن زمان.»^۱

کسانی که عقیده دارند ارسطو در این باب نسبت به زنون بی‌انصافی کرده است، از زنون به این دلیل دفاع می‌کنند که او بر ضد کسانی استدلال می‌کرد که تقسیم‌پذیری نامتناهی جسم را منکر بودند. اگر *onkoi* (اجسام) نمایانگر ذرات لایتجزی (تقسیم‌ناپذیر) باشند، در این صورت استدلال او

۱. حتی امروزه نیز می‌گویند که بعضی چیزها به نحوی شگفت‌انگیز ابتدایی است. ممکن است کسی گمان کند که دیگر مدت‌های مدید از زمان آن گذشته است که بگویند جسمی فقط نسبت به جسم دیگر می‌تواند متحرک نامیده شود، اما نوشته‌ی زیر را در سال ۱۸۹۱ از بهترین نوشته‌های فرگه Frege دانستند و در سال ۱۹۶۱ ترجمه و در *synthese*، ۱۹۶۱، ۱-۳۵۰ چاپ کردند:

«همه‌ی این مباحث (یعنی، مباحث مربوط به اشخاصی که بر روی عرشه‌ی کشتی به عقب می‌روند، و مانند آن) را می‌توان اینگونه حل کرد که عبارت «آحرکت می‌کند» عبارتی ناقص است و باید به جای آن گفت که «آن نسبت به ب حرکت می‌کند». قضیه‌ی «آن نسبت به ب حرکت می‌کند» و قضیه‌ی «آن نسبت به ج حرکت نمی‌کند» لزوماً با یکدیگر متناقض نیستند. همچنین فیزیک‌دانان ما با این موافقت می‌کنند که کسی نمی‌تواند اینگونه حرکت اجسام را مشاهده کند، بلکه فقط حرکت جسم نسبت به چیزی دیگر را می‌توان مشاهده کرد. ... پس چرا فیزیک‌دانان به این مطلب این همه کمتر توجه کرده‌اند؟ عبارت ناقص «آحرکت می‌کند» چنان مناسب است و زبان متعارف آن را چنان تقدیس کرده است که اغلب در فیزیک نیز به کار می‌آید.»

معتبر است، و علاوه بر آن، استدلال‌های او دو دسته می‌شوند، دو استدلال اول براساس فرض تقسیم‌پذیری نامتناهی و دو استدلال دوم براساس فرض مخالف (که نخست بر زمان و سپس بر مکان اطلاق شده‌اند).^۱ می‌گوییم که چون ج‌ها نیز متحرکند، پس ب اول در زمانی که از مقابل یک آ ساکن عبور می‌کند از مقابل دو ج می‌گذرد. اما اگر چنین باشد، باید زمانی باشد که ب اول در آن زمان از مقابل یک ج می‌گذرد، و در این زمان ب از نصف آ خواهد گذشت. عرف بر آن است که این دقیقاً همان چیزی است که رخ می‌دهد، اما مخالفانی که زنون در نظر دارند چنین نمی‌گویند، زیرا از نظر گاه‌آنان هر آ که ذره‌ای تقسیم‌ناپذیر است از هر آن تقسیم‌ناپذیر عبور می‌کند.^۲

چنین استدلالی، همان‌طور که راون می‌گوید، قطعاً بر ضد فیثاغوریانی کارگر خواهد بود که هنوز واحدهای حسابی تقسیم‌ناپذیر را با نقاط موجود در احجام هندسی تقسیم‌پذیر تا بی‌نهایت خلط می‌کنند، و فرض می‌کنند (همان‌طور که زنون به نحو جدلی فرض کرد) که هر چه موجود است اندازه‌ی فیزیکی دارد. به واقع اگر قصد زنون این باشد، کسانی را که معتقدند زنون در صورت بندی استدلال‌هایش عمدتاً فیثاغوریان را در ذهن داشته است، به نحو چشم‌گیری تقویت می‌کند. البته ممکن است ارسطو اندیشه‌ی زنون را بد تفسیر کرده باشد؛ اما بدبختانه ما در اختیار ارسطو و مفسرانش هستیم، زیرا هیچ منبع دیگری غیر از آنها نداریم. و آنها هیچ اشاره‌ای، دست کم روشن، ندارند به اینکه چنین استدلالی در کتاب

۱. تانری و بردکارد و دیگران این نکته را بسیار مهم دانسته‌اند که استدلال‌ها برطبق یک شمای منطقی سازگار مرتب شده‌اند؛ و تسلسل و بوت این را نیز رد کرده‌اند، و گفته‌اند که ارسطو شاهی برای این مطلب به دست نداده است، و سخن این دو تا اندازه‌ای منطقی است.

۲. برای این تبیین نگا:

Ross, *Physics*, introd. 81f.; Owen, *Proc. Ar. Soc.* 1957-8, 209; KR, 296f.

زنون بوده باشد. شاهی برای آن وجود ندارد، و از آن جا که آنها کل کتاب را داشته‌اند و ما فقط آنچه را آنها برای گفتن انتخاب کرده‌اند در اختیار داریم، از این رو در مقابله با آنها در موضع ضعف قرار گرفته‌ایم. علاوه بر این ملاحظات که تسلی و بوت آورده‌اند شایان توجه است.^۱

۱. اگر استعمال کلمه‌ی ὄγκος کمترین ارتباطی به این بحث داشت، فکر می‌کردم که می‌توانست تعادل را در این جهت برهم زند. در این مورد من بآلی موافق نیستم که این کلمه را کلمه‌ای دو پهلوی می‌داند که به خوبی می‌توان آن را بر تصور فیثاغوریان از واحد - نقطه - اتم اطلاق کرد (ص ۱۰۴). برعکس، این کلمه عمداً چنان انتخاب شده است که بر این نکته دلالت کند که اجسام مذکور حجم دارند و بی‌اندازه خرد نیستند. بوت، *Pironesis*، ۱۹۵۷، ۹۱، نیز چنین فکر می‌کند: این که ὄγκοι واحدهای تقسیم‌ناپذیر باشند «در منابع یونانی گفته نشده است و بسیار بعید است که زنون *oncos* را بتواند در معنایی آن چنان فنی و اخص به کاربرد که کسانی که این نظریه را دارند از آن طالب‌اند».

۷. مکان (لی، ۱۶-۱۳؛ دیلز - کرانتس، ۸۲۴)

به دنبال طرح خویش در تأکید بر پارمنیدس نه از طریق استدلال‌های مثبت بر له بر نهادهای او بلکه از طریق نشان دادن محال و غیرممکن بودن برابر نهادهای آنها، زنون مفهوم مکان یا فضا^۱ را نیز، علاوه بر مفاهیم کثرت و حرکت، کنار می‌گذارد. این استدلال نیز مانند استدلال‌های دیگرش، با توجه به وضع فلسفی زمان او امکان یافته است. یعنی، تا آن زمان هیچ‌کس مفهوم وجود غیر جسمانی را در نیافته بود، هر چند هراکلیتوس و پارمنیدس، هر دو، به طریق خاص خودشان اندیشه را به مرحله‌ای آوردند که اگر دستخوش پارادکس و محال نبود، مستلزم چنین مفهومی می‌بود. این استدلال، که دوباره آن را مدیون ارسطو هستیم، ساده است. هر آنچه وجود

۱. کلمه‌ای که در متن آمده است، یعنی τόπος، بین مکان و فضا دو پهلوست، دو مفهومی که در آن زمان در ذهن یونانیان کاملاً از یکدیگر جدا نشده بودند. این استدلال نیز، با ارجاع به تقلید گرگیاس از آن، در [ارسطو]، ملیسوس کسنوفانس گرگیاس، ۹۷۹ ب ۲۵، ذکر شده است. همچنین نگاه:

Cornford, P. and P. 148f.

دارد، در مکان است (یا مکان اشغال می کند). بنابراین اگر مکان وجود داشته باشد، آن نیز در مکان است، و همین طور تا بی نهایت. این محال است، بنابراین مکان وجود ندارد.

۸. احساس: دانه‌ی ارزن (لی، ۳۷ و ۳۸؛ دیلر - کرانتس، ۸۲۹)

هر چند در مورد صورت دقیقی که زنون این استدلال را به آن صورت اقامه کرده است تردیدهایی وجود دارد (نگا: بالا ص ۸۱ با یادداشت ۲)، ارسطو تضمین کرده است که اصالتاً از آن زنون است.^۱ به نظر می‌رسد در این کتاب قلمرو دیگری نیز مطرح است که غیر از انتقاد او به ذرات بسیار ریز است، و در این جا به کار هدف دیگر پارمنیدس، یعنی توصیف احساس می‌آید. جسم چه حجم داشته باشد چه نداشته باشد؛ همین طور شیء چه صدا بدهد چه ندهد، اگر طرف مباحثه به این پرسش او که «آیا یک دانه بذر به هنگام افتادن صدا می‌دهد؟» پاسخ مثبت دهد، او موضوع را با پرسیدن این پرسش دنبال می‌کند که نصف یک دانه‌ی بذر آیا صدا می‌دهد، و همین طور. و در قبال پاسخ منفی او می‌گوید از آن جا که حاصل جمع صفرها صفر است، پس صدایی وجود نخواهد داشت. به این ترتیب از این توصیه‌ی پارمنیدس

۱. بر ضد کوشش زافیروپولو برای انکار نویسنده‌گی زنون نگا:

Mau, *Problem des Infinitesimalen*, 18.

حمایت می شود (پاره ی ۷) که نباید به حواس اعتماد کنیم.

۹. زنون و پارمنیدس

به درستی خاطر نشان کرده‌اند که استدلال‌های زنون بر ضد حرکت در عین حال درست به اندازه‌ی استدلال‌هایی که مستقیماً بر ضد کثرت اقامه می‌شوند، بر ضد کثرت هم هستند.^۱ با این حال این‌طور نیست که زنون همه‌ی اوقاتش را صرف «دفاع از پارمنیدس» کرده باشد، چنانکه افلاطون می‌گوید که او مدعی بود که این کار را می‌کند. در شعر پارمنیدس بی‌حرکت بودن آنچه هست آشکارا جدا، از برنهادهای دیگر درباره‌ی وحدت، مطرح شده است. در ۸/۲۶ و ۳۸ صفت «بی‌حرکت» بر آنچه هست

۱. فی‌المثل، راس، فیزیک، ۷۲: «پدیده‌ی آشکار حرکت، مستلزم بودن در مکان‌های متفاوت در زمان‌های متفاوت است، ازاین رو در وهله‌ی اول دال بر کثرت است، و بنابراین زنون می‌کوشد تا از طریق اثبات ناموجود بودن حرکت مانع حمایت از کثرت‌گرایی باشد.» هدف اون (Proc. Ar. Soc.) ۲۰۱، ۸-۱۹۵۷) نشان دادن این است که استدلال‌های بر ضد حرکت در انتقاد به وجود کثرت نقش اساسی دارند. نیز رک:

Fränkel in *AJP*, 1942, 14.

اطلاق شده است، و در ابیات ۲۹ و بعد می‌آموزیم که «خود به خود در همان‌جا همان می‌ماند و به این ترتیب در جایی که هست بی‌حرکت می‌ماند».

فرانکل تأثیر استدلال‌های بر ضد حرکت را در این کلمات به خوبی جمع‌بندی کرده است (AJP، ۱۹۴۲، ۱۴):

حرکت غیرممکن است زیرا نمی‌تواند به هیچ طریق پذیرفتنی در زمان و مکان و جرم پیوسته رسوخ کند. برای تحلیل و توجیه حرکت، قبل از هر چیز باید در پیوستگی تمایزی تشخیص دهیم. اما اگر پیوستاری چندگانه مطرح کنیم و بکوشیم که حرکت را در درون آن عملی سازیم، یکی از دو چیز پیش می‌آید. یا جلوی حرکت گرفته می‌شود و حرکت میان عناصر بسیار و خیالی واسطه‌های مصنوعی متوقف می‌شود؛ و یا حرکت، پیوستار مدون را از طریق شکستن واحدهایی که ما ساخته‌ایم درهم می‌ریزد. آزمایش‌ها به شدت این پدیده را تأیید می‌کنند که پیوستار تمایزات و کثرت فراهم نمی‌آورد. پیوستار همگن است.

او سپس از پارمنیدس ۸/۲۲ و ۲۵ را نقل می‌کند: «تقسیم‌پذیر هم نیست، زیرا تمام یکسان است. ...^۱ بنابراین تماماً پیوسته است.» همین‌طور ۸/۵ و ۶ نیز می‌گویند که آن «اکنون هست، یکپارچه، واحد و پیوسته».

زنون در پاره‌ی ۳ (لی، ۱۱، بالا صص ۹۰ و بعد) می‌گوید که «اگر چیزهای بسیار وجود داشته باشند، تعدادشان نامتناهی خواهد بود، زیرا همواره در میان آنها چیزهای دیگری وجود خواهد داشت، و باز چیزهای

۱. یا همان‌طور که فرانکل ترجمه کرده است، شاید دقیق‌تر: «مستعد تمایز هم نیست، زیرا تماماً همگن است» (همان، یادداشت ۳۶). در مورد ὁμοῖον بالا ص ۸۱ را ببینید.

دیگری در میان اینها. فرانکل (A/P، ۱۹۴۲، ۴) معتقد است که این بیان «بیشتر شگفت‌آور» است، زیرا «الیایی گری هیچ جا منکر این نشده است که دو چیز می‌توانند برخورد مستقیم داشته باشند». این تفسیر فرانکل بسیار شگفت‌انگیز است، چرا که منطق الیایان حتی اجازه نمی‌دهد که دو چیز موجود باشند. منشأ این استدلال را نیز احتمالاً می‌توان در پارمنیدس ۸/۲۲-۵ یافت: «تقسیم‌پذیر هم نیست... بلکه همه‌ی آن سرشار است از آنچه هست. بنابراین تماماً پیوسته است، زیرا آنچه هست نزدیک است به آنچه هست.» ابیات ۸-۴۵ نیز تقریباً همین مطلب را می‌گویند:

زیرا اصلاً ممکن نیست در این یا در آن جهت بزرگ‌تر یا کوچک‌تر باشد؛ زیرا نه آنچه نیست ممکن است آن را از رسیدن به همانندش باز دارد، نه ممکن است که آنچه هست این جا بیشتر، آن جا کمتر، از آنچه هست باشد.

همچنین (۴/۲): «تو برای خودت^۱ نمی‌توانی آنچه هست را از برخورد با آنچه هست باز داری». فرض شده است که دو چیز اگر دو چیز باشند، نه یک چیز، باید از یکدیگر جدا شوند. همان‌طور که ارسطو گفت (فیزیک، ۲۳۸a ۲۶-۲۷)، وقتی پیوستاری را نصف می‌کنیم (ذهناً یا به هر صورت دیگر)، دو نقطه می‌سازیم که یکی از آنها قبل است، زیرا نقطه‌ای که پیوستار در آن نصف می‌شود، انتهای یک قسمت و ابتدای قسمت دیگر است؛ و این چگونه ممکن است رخ دهد مگر اینکه دو چیز مجزا را درک کنیم؟ اما آنچه آنها را از یکدیگر جدا می‌کند، چیز سومی است، و خودش باید از آنها به وسیله‌ی چیز دیگری جدا شده باشد، و همین‌طور. شیوه‌ی پارمنیدس این بوده است که تقسیم‌پذیری وجود را انکار کند با گفتن اینکه، اگر وجود تقسیم شود،

۱. یا «در ذهنت... باز داری». نگا، بالا ص ۸۲، یادداشت درباره‌ی ۴/۲.

آنچه آن را تقسیم می کند یا آنچه هست است یا آنچه نیست. مقسم نمی تواند آنچه نیست (یعنی، پوچی) باشد، زیرا این بنابر تعریف اصلاً وجود ندارد، همچنین مقسم نمی تواند آنچه هست باشد، زیرا چیزی غیر از آنچه هست وجود ندارد. (نیروی دلیل اجازه نمی دهد چیزی در کنار خودش به وجود آید، ۱۳-۸/۱۲). واقعیت وجود واحد پیوسته است، و این از همواره با خود متصل بودنش ناشی می شود. از این جاست این استدلال الیایی که اگر واقعیت کثیر باشد، پس پیوسته نیست و اجزای آن با یکدیگر متصل نیست. چیزی باید در میان آنها باشد.

پشتبند دیگر بنای پارمنیدسی را، برهان اضافی زنون در اثبات ناموجود بودن مکان یا فضا، از طریق پسرقت نامتناهی، فراهم می آورد. از آن جا که این، نتیجه ی پیوستگی وجود واحدی است که پارمنیدس توصیف می کند (بالا ص ۳۳)، از این رو پیوستگی و وحدت وجود در این جا از این طریق بیشتر حمایت می شود. فرانکل با مقایسه ی پیش فرض پارادکس «تیر» و توصیف پارمنیدسی حرکت، نزدیکی بیشتر استاد و شاگرد را خاطرنشان کرده است. در پارادکس، ناممکن بودن حرکت مبتنی است بر فرض ویژگی ناپیوستگی و تکه تکه بودن^۱ حرکت، و تصور آن برحسب اینکه در حرکت باید موقعیتی به نفع موقعیت دیگر کنار گذاشته شود، «یا، خلاصه، بر «تبدیل موقعیت» (AJP، ۱۹۴۲، ۹). این دقیقاً عبارتی است که پارمنیدس در آوردن حرکت به قلمرو نام های خالی ای که میرندگان به کار می برند و معتقدند که واقعیات اند به کار می برد.^۲ سرانجام در استدلال

۱. cinematographic، این اصطلاح توصیفی سودمند از آن برگسون است. نگا:

Rissell, *Knowledge of External World*, 179.

۲. τόπον ἀλλάσσειν ۸/۴۱. همان طور که فرانکل یادداشت می کند، پارمنیدس واژه ی کلی τόπος را به کار می برد زیرا کلمه ی مختص به موقعیت وجود ندارد. چیز دیگری هم در ذهن من آمده است. ارسطو در گزارش پارادکس تیر، عبارت ὅταν ἢ κατὰ τὸ ἴσον را به کار می برد، و

«دانه‌ی ارزن» دیدیم که او از استادش در محکوم ساختن حواس حمایت می‌کند.

عبارت $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \tau\acute{o}\ \acute{\iota}\sigma\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\alpha\nu\tau\acute{\omega}$ سه بار در گزارش سیمپلیکیوس آمده است. این عبارت در معنای مطلوب («اشغال مکانی مساوی با خود») نامتعارف است و ترجمه‌ی آن تا اندازه‌ای مشکل است. اگر، چنان که محتمل است، این عبارت از آن زنون باشد، ممکن است اقتباسی باشد از این عبارت پارمنیدس، ۸/۴۹:

$\omicron\acute{\iota}\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omicron\upsilon\epsilon\nu\ \acute{\iota}\sigma\omicron\nu,\ \acute{\omicron}\mu\acute{\omega}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \pi\epsilon\acute{\iota}\rho\alpha\sigma\iota\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\epsilon\iota.$

در این جا این حقیقت که شیء با خودش مساوی است دال بر این گرفته شده است که شیء در بین حدود خاصی قرار دارد که از آن نمی‌تواند حرکت کند. زنون استدلال را می‌پرورد، و با $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \tau\acute{o}\ \acute{\iota}\sigma\omicron\nu$ ساختن شیء این حقیقت بدیهی را کنار می‌گذارد که شیء با خودش مساوی است؛ یعنی، برطبق یا در خط آنچه با خودش مساوی است، یعنی: $\pi\epsilon\acute{\iota}\rho\alpha\tau\omicron\varsigma$ (حدود) شیء.

۱۰. نتیجه گیری

حاصل سخن اینکه، زنون شاگرد یک دله و پر شور و شوق پارمنیدس بود، کسی بود که نیروهای عقلانی چشم گیرش را فقط در یک چیز متمرکز ساخت، که افلاطون آن را به دقت «دفاع از لوگوس های استاد» توصیف کرده است. هدف همدی استدلال های زنون از طریق نشان دادن محالات فرض مخالف براساس شیوه ای جدلی، وادار ساختن مردم به پذیرفتن این حقیقت نامطبوع بود که واقعیت واحد و تقسیم ناپذیر و بی حرکت است. ضمناً او در تحصیل این هدف شیوه ی جدلی استدلال خویش را توسعه داد، و در باب مفاهیم کثرت و حرکت و زمان و مکان مشکلات منطقی ای پیش آورد که به قول ای. ای. تیلور، «به بازسازی مفاهیم بنیادی ریاضی ای منجر شد که در زمان افلاطون مطرح شدند و تا زمان خود ما چندان کمال نیافتند». مخالفان او شامل همدی کسانی است که معتقدند خرگوش ها می دوند و زمان می گذرد - یعنی، همدی کسانی که از قواعد عرف پیروی می کنند؛ اما صورت استدلال های او نشان دهنده ی این است که او همچون استادش، در

میان فیلسوفان معاصر عمدتاً، اگر نه کلاً، تعلیمات فیثاغورس و پیروان او را در ذهن دارد که اینچنین در خاک و طنش ایتالیا عمیقاً ریشه کرده است.

یادداشتی درباره‌ی بعضی پارادکس‌های چینی

ندهام در کتابش علم و تمدن در چین *Science and Civilisation in China* (دوم، ۱۹۰ و بعد.) فهرستی از پارادکس‌های چینی را آورده است که در حدود ۳۲۰ پ. م مورد بحث بوده‌اند. او می‌گوید یک یا دو تا از این پارادکس‌ها دقیقاً همانند پارادکس‌های زنون هستند، هر چند می‌گوید باور کردن انتقال یا تأثیر در این مورد بسیار دشوار است. آن دو پارادکس چنین‌اند:

«اگر چوبی به طول یک متر هر روز نصف شود، بعد از ۱۰۰۰۰ نسل هنوز چیزی از آن باقی می‌ماند.»
 «اوقاتی وجود دارند که تیر پرنده نه متحرک است نه ساکن.»

ندهام می‌گوید که پارادکس دوم «به نحو شگفت‌آوری به پارادکس زنون شبیه است»، اما من تعجب می‌کنم که چرا بیش از این موشکافانه نیست. همدی‌الیایی‌گرایی بر «یا این / یا آن» سازش‌ناپذیر مبتنی است. در زنون وضعیتی وجود ندارد که نه حرکت باشد نه سکون. اما نصف شدن چوب دقیقاً نکته‌ی زنون را دارد. (همچنین مقایسه‌ی نقل قول‌هایی از موهیست کانون Mohist Canon در فصل سوم، ۹۲، ارزش‌مند است.) پارادکس‌های دیگر فهرست بعضی از سخنان هراکلیتوس را به یاد می‌آوردند، فی‌المثل این: «خورشید ظهر، خورشید غروب است، مخلوق به دنیا آمده، مخلوق می‌رنده است.»

البيان:

مليسوس

۱. بحث مقدماتی

تنها واقعیت‌های شناخته شده درباره‌ی زندگی اجتماعی ملیسوس فیلسوف، پسر ایثاگنس Ithagenes، شگفت‌انگیز ولی اثبات شده هستند. او دولت مرد و دریاسالار ساموسی بود، که از اشتباه جنگی پریکلس استفاده کرد و شکست سنگینی به نیروی دریایی آتنیان وارد آورد، و بدین وسیله جزیره‌ی آبا و اجدادی‌اش را به طور موقت از محاصره آزاد کرد. ارسطو این مطلب را ضبط کرده است، و جنگ مذکور، که توکودیدس نیز آن را ذکر کرده است، در ۴۴۱ پ. م رخ داده است.^۱ بنابراین دوران بلوغ او را در عصر

۱. ارسطو، روایت از پلوتارخ، پریکلس، ۲۶. به نظر می‌رسد که او دو بار آتنیان را شکست داده است، و پلوتارخ صراحتاً این جمله را به ارسطو نسبت می‌دهد که او «همچنین خود پریکلس را نیز در جنگ‌های دریایی شکست داده است» (یعنی، علاوه بر جنگ ۴۴۱، که در آن او فرصت را در اثر غیبت پریکلس مناسب دانسته بود). اما ارسطو در مورد منابع هر دو داستان، چنانکه از قانون اساسی ساموس برمی‌آید، تردید نداشت. نیز رک: پلوتارخ، تمیستوکلس، ۲، و دیوگنس لائرتیوس، ۹، ۲۴.

پریکلسی و نا آرامی‌های روشنفکرانه در آتن و جاهای دیگر دانسته‌اند. او معاصر امپدکلس و آناکساگوراس و هردوتوس بود و احتمالاً چند سال مس‌نراز لئوکیپوس و دموکریتوس اتم‌گرا بوده است، هر چند نمی‌توانیم براساس دلایل تاریخی این دیدگاه بعضی را رد کنیم که اطمینان در او تأثیر گذاشتند نه برعکس. نوشته‌های ملیسوس اشاراتی جدلی بر ضد همه‌ی این متفکران دارد، اما در غیاب داده‌های خارجی، روابط آنها با او همواره موضوع مناقشه بوده است.^۱

هر چند ساموسی است، پذیرفتن و دفاعش از اصول سیاسی پارمنیدس (وحدت، ازلیت و حرکت ناپذیری واقعیت، رد حواس) او را در جرگه‌ی الیابیان قرار می‌دهد؛ شاید بتوانیم در این جا، همراه با برنت، «تأثیر افزاینده‌ی بین غرب و شرق را ببینیم که برتری یونان، آن را محکم‌تر ساخت» (EGP، ۳۲۱). عقایدنگاران او را شاگرد پارمنیدس می‌خوانند، اما آنها این را براساس تعلیماتش گفته‌اند، و ما حتی نمی‌توانیم بگوییم که این دو یکدیگر را دیده‌اند. در ارسطو چند ارجاع سودمند، هر چند شدیداً نقادانه، به او وجود دارد و سیمپلیکیوس از کتابش درباره‌ی طبیعت یا آنچه هست^۲

۱. اولین ارجاع به نام، به ملیسوس در رساله‌ی هیپوکراتی درباره‌ی طبیعت انسانی آمده است (فصل ۱، ۶، ۳۴)، که احتمالاً به اواخر قرن پنجم متعلق است و ارسطو (تاریخ جانوران، ۵۱۲a۱۲) آن را به پولوبوس پسرخوانده‌ی هیپوکراتس نسبت داده است (نگا: کان، *Anaximander*، ۱۲۶).

۲. معمولاً می‌گویند این عنوانی است که محققان اسکندرانی به آثار متعلق به قرن پنجم می‌داده‌اند، اما این عقیده را عنوانی که گرگیاس، معاصر ملیسوس، بر کتابش در مخالفت با استدلال الیابیان نهاده است، یعنی: درباره‌ی ناموجود یا درباره‌ی طبیعت، رد می‌کند. این عقیده را که عنوان کتاب گرگیاس با نظر به ملیسوس انتخاب شده است نستله (*RE*، پانزدهم، ۱، ۵۳۱) به این دلیل رد کرده است که استهزاء فوق مستقیماً بر ضد خود پارمنیدس است. البته، این عنوان با کل موضع الیابی برخورد می‌کند، و در هر صورت به قول سیمپلیکیوس هم پارمنیدس و هم ملیسوس به کتاب‌های خودشان همین عنوان را دادند (درباره‌ی آسمان، ۵۵۶/۲۵). خود سیمپلیکیوس در این باره

فقراتی را کلمه به کلمه نقل می‌کند. رساله‌ی درباره‌ی ملیسوس، کسنوفانس، گرگیاس (MXG)، که درباره‌ی آن نگا: جلد ۴ فارسی، ۷-۱۶) محتوای پاره‌های شناخته شده را دقیق و معقول بازسازی می‌کند، اما چیزی اضافه نمی‌کند جز اینکه واقعیت واحد نمی‌تواند آمیخته باشد (صص ۲۴۷ و بعد، پایین). ظاهراً ملیسوس بحث خود را به بحث درباره‌ی واقعیت و عمل احمقانه‌ی اعتماد به حواس محدود کرده است، بی‌آنکه چیزی درباره‌ی توصیف جهان «پدیدار» مربوط به بخش دوم شعر پارمنیدس بگوید. سیمپلیکیوس، کسی که آشکارا کتاب‌های هر دو فیلسوف را در اختیار داشته است، می‌نویسد: «ملیسوس صرفاً می‌گوید که به هیچ روی صیورورت وجود ندارد، در صورتی که پارمنیدس می‌گوید که صیورورت در گمان و ظاهر وجود دارد نه در حقیقت.»^۱

تردید ندارد (فیزیک، ۷۰/۱۶، رک: درباره‌ی آسمان، ۵۵۷/۱۰): $\delta \text{ M. καὶ τὴν ἐπιγραφὴν οὕτως ἐποίησατο τοῦ συγγραμματος} \zeta$.
 ۱. سیمپلیکیوس، درباره‌ی آسمان، ۵۵۶/۱۲. کوشش نابه‌جای راینهارت (پارمنیدس، ۷۱ و بعد) برای کشف «بخش دوم» در ملیسوس را نسته (ZN)، ۷۷۴، یادداشت) نقد کرده است.

۲. ماهیت واقعیت

ملیسوس، علی‌رغم پذیرفتن اصول اساسی الیایی‌گری، استقلال ذهنی خود را نیز دارد. او از یک سو استدلال‌های جدیدی در دفاع از توصیف پارمنیدسی واقعیت آورده است، و از سوی دیگر ویژگی‌های دیگری به واقعیت نسبت داده است، که دست کم یکی از آنها مستقیماً با دیدگاه استادش در تناقض است. معقول است که بعضی از این تغییرات را به این حقیقت نسبت دهیم که او با مفاهیم جدیدی برخورد داشت، که فیلسوفان دیگر از زمانی که پارمنیدس شعرش را تصنیف کرد، پیش نهاده بودند، و این امکان را پس از این به جای خود بررسی خواهیم کرد. ملیسوس همانند زنون به نثر نوشت، و از شعف دینی‌ای که از درآمد به شعر اصلی پارمنیدس فوران می‌کند و از اظهارات جدی آن درباره‌ی اعمال دیکه و آنانکه و مویرا، هیچ اثری در نوشته‌های ملیسوس نیست. او استدلال واضح و خشک و گاهی تکرار ملال‌آور را ترجیح می‌دهد.

الف) واقعیت ویژگی‌هایی را که پارمنیدس اعلام کرده است دارد به همراه ویژگی‌های دیگری که با آنها سازگاراند.

ملیسوس از پارمنیدس در این عقیده پیروی می‌کند که واقعیت واحد و تقسیم‌ناپذیر و تکوین‌نایافته و ازلی و همگن و بی‌حرکت است و دستخوش رشد و تغییر نیست؛ و بنابراین حواس نمی‌توانند حقیقت را شهود کنند. اما تفاوت این دو مرد یکباره در بیان‌شان در باب وصف بنیادی واقعیت ظاهر می‌شود: ازلیت آن. پارمنیدس می‌گفت (۸/۵): «آن نبود و نخواهد بود، زیرا اکنون هست؛ اما ملیسوس، گویا عمداً، این را به قلمرو اعتقادات عرفی بازمی‌گرداند و می‌نویسد (پاره‌ی ۲): «آن هست و همواره بود و همواره خواهد بود». در این جا مفهوم به آسانی ادراک شدنی پابندی به جای مفهوم ژرف بی‌زمان می‌نشیند. ملیسوس ناممکن بودن صیرورت را درست مثل پارمنیدس اثبات می‌کند (پاره‌ی ۱):

زیرا اگر به وجود می‌آمد، می‌بایست قبل از آنکه به وجود آید هیچ بوده باشد؛ اگر هیچ بود، از هیچ هرگز چیزی به وجود نمی‌آید.

در جاهای دیگر نیز استدلال‌های پارمنیدس را یا تکرار می‌کند یا می‌پرورد، فی‌المثل در پاره‌ی ۷ سطر ۲ و ۳، که انصافاً نمونه‌ای از اطناب اوست. او استدلال می‌کند که واقعیت نه تباه می‌شود و نه رشد می‌کند و نه تغییر می‌پذیرد:

زیرا اگر دستخوش یکی از اینها بود، دیگر نمی‌توانست باشد. زیرا اگر تغییر می‌کرد، آنچه هست ضرورتاً همگن نمی‌بود، بلکه آنچه قبلاً بود باید تباه می‌شد، و آنچه نبود به وجود می‌آمد. پس اگر در ده هزار سال به اندازه‌ی مویی تغییر می‌کرد، در طول زمان کلاً تباه می‌شد. نیز تغییر نظم آن ممکن نیست، زیرا نظم پیشین آن از میان نمی‌رود، و

نظمی که وجود ندارد به وجود نمی آید. و وقتی هیچ چیز بر آن افزوده نمی شود، و تباه نمی گردد و تغییر نمی کند، پس چگونه می تواند اگر نظم آن تغییر می کند وجود داشته باشد؟ زیرا اگر چیزی متفاوت شد، در عین حال نظم آن تغییر می کند.

استدلال بر ضد تغییر نظم (کوسموس)، وقتی واقعیت واحد و بدون اجزاست، غیر ضروری به نظر می رسد. اما به قول MXG، ملیسوس احساس کرد که برای اینکه از وحدت واقعیت مطمئن شود، باید از آن در برابر این ایده که آن «واحدی است از طریق آمیزه»، دفاع کند. بدیهی است که او از عکس العمل های کثرت گرایانی مانند امپدکلس در برابر پارمنیدس آگاه بود. (نگاه: صص 115 و بعد، پایین). شاید انگیزه ی آوردن مثال به اندازه ی مویی تغییر در طول ده هزار سال این باشد که اگر اصل تغییر پذیرفته شود، آنگاه هراکلیتوس نشان می دهد که تغییر، حتی اگر ادراک ناپذیر باشد، باید پیوسته باشد (جلد ۵ فارسی، ۹۶ و بعد).

پارمنیدس به نسبت دادن تغییر ناپذیری آنچه هست به بندهای آنانکه راضی بود (صص 34 و بعد بالا). ملیسوس این را از طریق نبودن خلأ اثبات می کند، و درباره ی خلأ نیز چنین استدلال می کند (پاره ی ۷/۷):

خلأ نیز اصلاً وجود ندارد، زیرا خلأ هیچ است، و نمی تواند وجود داشته باشد. آن [یعنی، آنچه هست] همچنین حرکت نیز نمی کند، زیرا جایی نیست که به درون آن کشیده شود، بلکه پر است. اگر خلأ بود، آن به سوی خلأ کشیده می شد؛ اما چون خلأ وجود ندارد، آن جایی برای کشیده شدن به درون آن ندارد.

انکار خلأ به نام (kenon = پوچی، یا آنچه خالی است) در پارمنیدس دیده نمی شود، در حالی که ملیسوس به آن اهمیتی چشم گیر می بخشد، به نحوی

که برای محققان ممکن شده است که استدلال کنند او نخستین کسی است که این ایده را به کار بسته است. (نگا: بالا ص 36، یادداشت ۱.) این تأکید جدید ممکن است به ارتباط او با اتمیان مربوط باشد که خلأ را به مثابه ویژگی اساسی جهان‌شناسی‌شان پذیرفتند.

ملیسوس از نبودن خلأ این را استنتاج می‌کند که آنچه هست نمی‌تواند غلیظ‌تر یا رقیق‌تر گردد، برخلاف آناکسیمنس و پیروانش که معتقدند می‌گردد (۷/۸):

و نمی‌تواند غلیظ یا رقیق شود، زیرا امکان ندارد آنچه رقیق است به اندازه‌ی غلیظ پر باشد، بلکه رقیق خالی‌تر از غلیظ است. تصمیم درباره‌ی پُر و ناپُر چنین است: اگر چیزی جایی برای چیز دیگر داشته باشد، و آن چیز در این جای دیگر، آن ناپُر است؛ اما اگر جایی برای چیز دیگر ندارد، پُر است. حال اگر خلأ نیست، آن باید پر باشد، و اگر پُر است، حرکت نمی‌کند.

برگشت ناگهانی به مسئله‌ی حرکت، که پیش از این در پاره مطرح شد، نمونه‌ای از نحوه‌ی استدلال و بحث آزرده‌کننده‌ی ملیسوس است. او در انکار درجات غلظت و رقت اشاره‌ای نیز به پارمنیدس دارد (۸/۲۲ و بعد):

آن در یک جهت پُرتر نیست، تا مانع یکپارچگی (یا پیوسته بودنش) گردد، نیز ضعیف‌تر در جهت دیگر نیست، بلکه سراسر آن از آنچه هست پُر است.

تقسیم‌ناپذیری آنچه هست را، که پارمنیدس (۸/۲۲) شاید هم اندکی به نحوی اسراسرآمیز، با این جمله بیان کرد که «آنچه هست تماماً یکسان است»، ملیسوس از حرکت‌ناپذیری آن استنتاج کرد (پاره‌ی ۱۰):

زیرا اگر آنچه هست تقسیم شود، حرکت می‌کند؛ اما اگر حرکت کند، دیگر نخواهد بود.

این استدلال عجیب نشان می‌دهد که او تقسیم واقعیت را فقط به مثابه پدیده‌ای انجام یافته در ذهن داشته است. اینکه آنچه هست ممکن است به لحاظ نظری تقسیم‌پذیر باشد (چنانکه به واقع هر حجمی باید چنین باشد)، بی‌آنکه بالفعل تقسیم شده باشد، چیزی است که ملیسوس آن را در نظر نگرفته است.

او در انکار کثرت، و به این ترتیب در انکار همه‌ی اشیاء و کیفیات محسوس نیز، استدلال مشروحی را پذیرفته است (پاره‌ی ۶-۸/۲). فی‌المثل او عناصر چهارگانه‌ی خاک، آب، هوا، آتش (اشاره‌ی دیگری به امپدکلس)، فلزات، رنگ‌ها، گرم و سرد، سخت و نرم، زنده و مرده را ذکر می‌کند.^۱ انسان‌ها معتقدند که این امور وجود دارند، و یکی به دیگری تغییر می‌کند، به نحوی که، فی‌المثل، آهن سخت در برخورد با انگشت ساییده می‌شود، آب به خاک و سنگ تبدیل می‌شود، و «ما درست می‌بینیم و می‌شنویم». این غلط است زیرا، اگر این امور وجود داشتند، در این صورت از معیاری که پیش از این در باب وجود وضع کردیم نتیجه می‌شدند، یعنی این معیار که (۸/۲)

هر یک از آنها باید آنگونه باشد که در وهله‌ی اول ظاهر می‌شود، و نه تغییر کند و نه متفاوت شود، بلکه هر کدام باید همواره همان باشد که هست.

اما (۶-۸/۴)

۱. در این جا او احتمالاً آناکساگوراس را در ذهن دارد. رک: جلد ۸ فارسی.

به نظر ما می‌رسد که همه متفاوت می‌شوند و از ظاهری که در هر زمان خاصی دارند تغییر می‌کنند. پس روشن است که ما درست نمی‌دیدیم و این چیزهای بسیار نیز درست به نظر نمی‌رسند، زیرا اگر واقعی بودند تغییر نمی‌کردند، بلکه هر یک چنان می‌بود که به نظر می‌رسید؛ زیرا هیچ چیز از آن که به راستی وجود دارد قوی‌تر نیست.^۱ اما اگر آن تغییر کند، آنچه هست تباه می‌شود و آنچه نیست به وجود می‌آید. بنابراین اگر چیزهای بسیار، بودند باید چنان می‌بودند که واحد هست.

نتیجه‌ای که ملیسوس هم در آغاز و هم در آخر این بخش به دست می‌آورد، از آن خودش است، و یک برهان خلف مرتب و منظمی در باب کثرت تشکیل می‌دهد، به ویژه با نظر به دو ویژگی واقعیت واحد که بررسی آن هنوز باقی می‌ماند. می‌توان اضافه کرد که کسانی که در کثرت‌گرایی اتمیان این چالش را می‌بینند («بسیار خوب، بیایید فرض کنیم که چیزهای بسیار درست مانند واحد شما هستند») شاید به ندرت به این ویژگی‌های اضافی به اندازه‌ی کافی توجه کرده‌اند.

(ب) واقعیت نامتناهی است

پارمنیدس بر متناهی بودن واقعیت بسیار تأکید کرد، و مدعی بود که این امر برای تمامیت و کمال واقعیت ضروری است و این نکته را با تأییدات جدی دینی حمایت کرد. کوشیده‌اند نشان دهند که در مرحله‌ی اندیشه‌ی وی

۱. یا «حقیقت موجود» (= واقعیت)، τοῦ ἐόντος ἀληθοῦς. به قول طبیعی‌دانان، که ملیسوس در اینجا با عقاید آنها مخالفت می‌کند، اوصاف فیزیکی به صورت جفت متضاد رخ می‌نمایند، و تغییر زمانی در جایی رخ می‌دهد که ضدی قوی‌تر از ضد دیگر باشد؛ فی‌المثل، گرم شدن را به غالب آمدن گرم بر سرد تعبیر کرده‌اند.

چگونه ممکن بود این عقیده با این اعتقاد که هیچ چیز، حتی فضای خالی، خارج از آن وجود ندارد، ترکیب شود.^۱ ملیسوس در این جا به طور بنیادی از استادش دور می شود. او می گوید آنچه هست، بندها یا حدود (*perata*) ندارد، بلکه به واقع آپایرون و نامحدود است. او بر ضد پارمنیدس استدلال نمی کند، از این رو نمی دانیم که او با این مطلب که محدودیت لازمی کمال واقعیت است چه برخوردی داشته است؛ اما او این مشکل را تشخیص می دهد که چیزی محدود باشد بی آنکه به وسیله ی چیزی دیگر محدود شده باشد. تا آن جا که از کلمات خود او برمی آید ما با این نکته فقط بعدها برخورد می کنیم، یعنی وقتی که نه از برای نامتناهی بودن آنچه هست، بلکه از نامتناهی بودن آن، به مثابه مقدمه ای پذیرفته شده، به وحدت آن استدلال می کند.

او وحدت آن را از نامتناهی بودنش استنتاج کرد یا از این استدلال که «اگر واحد نبود، می بایست در برابر [یا محدود به وسیله ی] چیزی دیگر می بود» (پاره ی ۵، سیمپلیکیوس).

باز (پاره ی ۶):

برای نامتناهی بودن، آن باید واحد باشد؛ زیرا اگر دو چیز بودند، نمی توانستند نامتناهی باشند بلکه محدودیت هایی داشتند نسبت به [یا محدود می شدند به وسیله ی] یکدیگر.

این درست است که ملیسوس استدلال های عالی دیگری از برای وحدت واقعیت داشت که از پارمنیدس به ارث برده بود؛ اما، چنانکه دیدیم، او وحدت واقعیت را بر نامتناهی بودنش مبتنی ساخت، و کوشید این نکته

۱. پارمنیدس، ۳۳-۲۶، ۸/۴۲-۴۲: نگا: بالا صص ۹۳، ۱۱۲-۱۰۷.

را، بدبختانه از برای جلب اعتقاد کامل ما، به طرقی اثبات کند که او را چنان نشان می‌دهند که گویا هنوز کاملاً به صورت ابتدایی مبهم می‌اندیشد. ارسطو در واقع این جا با ارایه‌ی این اطلاعات که او استدلال خوبی در این باره دارد او را نجات می‌دهد. سیمپلیکیوس آن برهان را نقل نکرده است، در کلمات خود ملیسوس هم اصلاً آن را نداریم، و به واقع ارسطو از ملیسوس به عنوان نویسنده‌ی آن نام نمی‌برد. با وجود این، این استدلال به قدری شبیه استدلال‌های قبلاً نقل شده می‌باشد که به نظر نمی‌رسد از آن دیگری باشد، و جالب این است که ما این استدلال را مدیون ارسطو هستیم، کسی که تا آن اندازه به ملیسوس قایل نیست که او را «بسیار خام‌تر» از پارمنیدس و استدلال‌هایش را «ناپخته و خالی از ظرافت» می‌نامد، و او را این چنین تحقیرآمیز کنار می‌گذارد: «یکی محالی را برگرفت و بقیه از او پیروی کردند؛ این به اندازه‌ی کافی ساده است.» (مابعدالطبیعة، ۹۸۶b۲۶، فیزیک ۱۸۵a۱۰). آنچه ارسطو می‌گوید این است:

آنها می‌گویند که همه‌یکی است، بی حرکت و نامتناهی؛ زیرا حد آن را در مقابل خلا قرار می‌دهد.^۱

۱. کون و فساد، ۳۲۵ الف ۱۴. موضوع این فقره «بعضی از فیلسوفان قدیم‌تر» است، که «معتقدند آنچه هست ضرورتاً یکی و بی حرکت است». باید این را ممکن دانست که هر چند این فقره‌ی توضیحی ممکن است تنها به ویژگی عدم تناهی دلالت کند، این جمله ممکن است چیزی بیش از تعبیر دوباره‌ی پاره‌های ۵ و ۶ خود ملیسوس نباشد، که در آنها نامتناهی بودن واقعیت پذیرفته شده است، و وحدت واقعیت از آن بر این اساس که کثرت مستلزم حدودهاست و به این ترتیب با عدم تناهی ناسازگار است استنتاج شده است. با این حال، من ترجیح می‌دهم که این دیدگاه خیرخواهانه را برگیرم که ارسطو در این جا استدلال درست ملیسوس بر ضد تناهی را حفظ کرده است، علی‌رغم اینکه ملیسوس استدلالی غیر منطقی ارائه می‌کند.

این البته اعتراضی است که برای خواننده‌ی جدید طبیعتاً به هنگام برخورد با این گفته‌ی پارمنیدس پیش می‌آید که مجموع کل وجود محدود است و شکل کروی دارد.

اما ملیسوس همچنین نامتناهی بودن واقعیت را به طریقی مناقشه‌برانگیز اثبات کرده است. او پس از پذیرفتن این استدلال پارمنیدسی که آنچه هست هرگز نمی‌تواند به وجود آید، چنین ادامه می‌دهد (پاره‌ی ۲):

از آن‌جا که پدید نیامده بود، هست و همواره بود و همواره خواهد بود، و نه آغاز دارد و نه انجام، بلکه نامتناهی است. زیرا اگر به وجود می‌آمد، آغاز (با فرض به وجود آمدن، باید در زمان خاصی به وجود آمده باشد) و انجام (زیرا آن برای وجود آمدن، زمانی باید، متوقف شده باشد)^۱ می‌داشت؛ اما از آن‌جا که آن هرگز شروع نشده است و

۱. در ترجمه‌ی این فقره از دیلز - کرانتس پیروی کرده‌ام. تردیدهایی وجود دارد که آیا $\gamma\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ یا $\gamma\epsilon\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ آنچه را ملیسوس نوشته است ارایه می‌کنند یا نه. هر بار که سیمپلیکیوس این فقره را نقل می‌کند، $\gamma\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ آمده است (فیزیک، ۵-۲۹/۲۴ و ۳-۱۰۹/۲۰). اما در موضع اخیر در پرانتز دوم به دنبال آن $\acute{o}\nu$ را آورده است (که اگر درست باشد پس ترجمه‌ی بالا درست است)، و در تفسیرش کلمه‌ی $\gamma\epsilon\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ را تکرار می‌کند. اشپنگل (اثوئوس پاره‌ی ۱۸) $\gamma\epsilon\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ را در نقل قول اصلی حفظ کرده است و دیلز از او پیروی کرده است. $\gamma\epsilon\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ترجمه‌ی برنت را ممکن می‌سازد، هرچند نه ضروری (EGP، ۳۲۲): «زمانی به وجود آمدن آن پایان می‌یافت». همچنین کریک - راون نیز ترجمه کرده‌اند: «به وجود آمدنش زمانی متوقف می‌شد». کان (Festschr. kapp, 23) و چرنیس (ACP، ۷۰) به طریق مشابه ترجمه می‌کنند. راس (فیزیک، ۴۷۲) فکر می‌کند که معنا چنین است: «آن باید آغاز (مکانی) داشته باشد (یعنی، بخشی که اول پدید می‌آید) و پایان (مکانی) داشته باشد (یعنی، بخشی که در آخر پدید می‌آید). هر چند ملیسوس این را معتقد بود، وجود $\pi\omicron\tau\epsilon$ این را غیرممکن می‌سازد که او در این‌جا همین نکته را گفته باشد.

در هر صورت «پایان داشتن» (زماناً) باید به معنای از بین رفتن باشد. من این جمله را اقتباسی از این تعبیر پارمنیدس می‌دانم، ۸/۲۷: $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \acute{\alpha}\nu\alpha\rho\chi\omicron\nu$

پایان نیافته است، همواره بود و همواره خواهد بود و آغاز و پایان ندارد؛ زیرا غیر ممکن است چیزی همواره وجود داشته باشد مگر آنکه یک کل باشد.^۱

می توان تنها براساس این پاره فرض کرد که ملیسوس این نکته ی آشکار را مطرح می کند که آنچه آغاز و انجام ندارد زماناً نامتناهی است. با این حال، دیدیم (جلد ۲ فارسی، ۴۰؛ جلد ۳ فارسی، ۳۲۵ و بعد)، که متفکران یونان باستان مشکل تفکیک معانی گوناگون نامتناهی یا نامحدود

ἄπαστον. اینکه هر آنچه به وجود می آید باید از بین رود - که γένεσις مستلزم ὄλεθρος است - همان طور که بعدها ارسطو معتقد بود، ممکن است براساس دلایل پارمنیدسی برای ملیسوس بدیهی بوده باشد. این دو پراتز برای ارایی دلیلی برای این عقیده آمده اند که چرا «آن همواره بود و همواره خواهد بود».

متن دیلز - کرانتس در جمله ی اول از آن سیمپلیکیوس ۲۹/۲۲ است. او در ۱۰۹/۲۰ دارد: ἔστι δέ, ὅτι ἡν, یعنی, «از آن جا که آن به وجود نیامده است، بلکه هست، همواره بود و همواره خواهد بود...». این معنایی عالی ارایی می کند و لوئون، Parm. Mcl. Gorg, ۱۴۵، آن را ترجیح داده است.

۱. تعبیر اخیر بیان دوباره ی استدلال برضد به وجود آمدن است. به وجود آمدن فراشد است، و در زمان رخ می دهد، و در خلال زمان به وجود آمدن، یعنی این که بخشی از شیء ای که در این فراشد قرار دارد باشد و بخشی دیگر نباشد، و این امری است که از نظر یک پارمنیدسی ناممکن است. «آن یا هست یا نیست»: شق سوم وجود ندارد. رک: پارمنیدس، ۸/۱۱: ἡ πόμπαν πελένοι χρεών ἔστιν ἡ οὐχί.

چرنیس می گوید معنا چنین است: «مگر آنکه همه چیز است». برای دیدگاه او در باب پاره نگا: ACP, ۶۷-۷۱، و رک: وردنیوس در Mnemosyne, ۱۹۴۸، ۸۱۰. چرنیس پاره ی ۳ را مقایسه می کند، و گمان می کند که πᾶν εἶναι همان τὸ μέγεθος ἄπειρον εἶναι است (ص ۷۰)، یادداشت (۲۸۷). اگر مقصود ملیسوس این باشد، پس ضمناً استدلال پارمنیدس را تصحیح می کند، زیرا از دیدگاه پارمنیدس اگر واقعیت مشتمل بر همه چیز باشد باید متناهی یا کامل (οὐκ ατελεύτητον و τετελεσμένον) باشد: اگر پایان نداشته با قد «ناقص» باشد (پاره ی ۴۲ و ۸/۳۲).

(آپایرون) را تجربه کردند، و ملیسوس از این بابت استثناء نبود. اندیشه‌ی او باید چیزی در این حدود باشد، هر چند گام‌های این استدلال بی‌تردید آگاهانه برداشته نشده‌اند: «واقعیت پدید نیامده است، بنابراین آغاز و پایان ندارد؛ آنچه آغاز و پایان ندارد نامتناهی (آپایرون، بدون پراتا یا حدود) است، و آنچه حدود ندارد مکاناً و زماناً متناهی است، زیرا محدودیت‌های مکانی به همان اندازه‌ی محدودیت‌های زمانی پراتا هستند.» جمله‌ی معترضه‌ی مختصری از ارسطو نحوه‌ی مطرح شدن موضوع در آن زمان را آسان‌تر می‌کند (فیزیک، ۱۴-۱۱a ۱۸۶). او می‌گوید اگر چیزی آغاز داشته باشد، ملیسوس درباره‌ی آن به مثابه «در هر صورت آغاز شیء نه آغاز زمان» می‌اندیشد، یعنی، از نظرگاه ملیسوس آغاز به شیء پدید آمده مربوط است نه به زمان پیدایش. پیدایش یک حیوان البته در زمان خاصی آغاز می‌شود، اما همچنین این آغاز در نقطه‌ی خاصی از مکان شروع می‌شود، که بخش میکروسکوپی آن چیزی است که رشد می‌کند و سرانجام به موجود بزرگی تبدیل می‌شود. پس اگر چیزی آغاز ندارد، نقطه‌ی آغاز مکانی نیز ندارد، یعنی، بند و مرز ندارد.^۱

ارسطو همچنین انتقادش را به صورت منطقی آورده و ملیسوس را به عکس غیر منطقی قضیه‌ی موجهی کلی متهم کرده است. دو تقدیر او از این انتقاد اینها‌یند:

۱. دی. ی. گرشنسون و دی. ای. گرنبرگ تفسیر متفاوتی از ارسطو، فیزیک ۱۶-۱۰a ۱۸۶ پیش نهاده‌اند (*Phronesis*، ۱۹۶۱، ۷-۹)، انتساب کلمات εἶτα καὶ τοῦτο ὅτιον به ملیسوس از سوی آنها قانع کننده است، اما دیدگاه‌شان را این فرض تضعیف کرده است که «هر کسی» می‌پذیرد که زمان آغاز ندارد، یا اینکه این «دیدگاهی عموماً پذیرفته شده است». زمان (χρόνος)، برطبق ایده‌های یونانی، به خوبی می‌تواند آغاز داشته باشد، رک: جلد ۳ فارسی، ۳۲۶ و بعد. به طور کلی من به همراه محققان دیگر معتقدم که کلمات εἶτα καὶ τοῦτο ὅτιον تفسیر خود ارسطو درباره‌ی ملیسوس است.

استدلال ملیسوس در باب اینکه همه نامتناهی است اینگونه است. مقدمه‌ی او این است که همه پدید نیامده است (زیرا از هیچ هیچ چیز پدید نمی‌آید)، و اینکه هر آنچه پدید آمده باشد آغاز دارد. پس اگر همه پدید نیامده است، آغاز ندارد، به نحوی که نامتناهی است. اما این ضرورتاً نتیجه نمی‌شود این درست نیست که هر آنچه پدید آید، آغاز دارد، پس هر آنچه آغاز دارد پدید آمده است، همان‌طور که این نیز درست نیست که هر کس تب داشت باشد گرم است، پس هر کس گرم است تب دارد.

استدلال ملیسوس نیز بر این [یعنی، برعکس غیر منطقی] مبتنی است؛ زیرا او مدعی است که آنچه پدید آمده باشد آغاز دارد، پس آنچه پدید نیامده باشد آغاز ندارد، پس اگر جهان پدید نیامده است، پس نامتناهی است. این درست نیست، زیرا تالی عکس این است.^۱

در این استدلال نقص منطقی وجود ندارد که آنچه پدید نیامده است آغاز زمانی ندارد، و ارسطو در انتقاد از ملیسوس باید کلمه‌ی «نامتناهی» را در عام‌ترین معنای آن به کار برد، تا شامل نامتناهی مکانی نیز باشد. اینکه او در نسبت دادن این عمومیت به ملیسوس موجه بود از دو نقل قول مستقیم در سیمپلیکیوس برمی‌آید. زیرا در عکسی که داریم، یعنی پاره‌ی ۴:

هر آنچه آغاز و انجام دارد نه پاینده است نه نامتناهی،

کاربرد کلمه‌ی آپایرون و همچنین کلمه‌ی «پاینده» ($\alpha\dot{\iota}\delta\epsilon\iota\omicron\nu$) نشان می‌دهند که چیزی بیش از نامتناهی زمانی در مد نظر بوده است. سرانجام ملیسوس

۱. ردّ مغالطات، ۱۶۷b۱۳ و ۱۸۱a۲۷. تقریرهای دیگر در ۱۶۸b۳۵-۴۰ و فیزیک، ۱۸۶a۱۰-۱۳ آمده‌اند.

در پاره‌ی ۳ از این هم‌روشن‌تر می‌گوید:

اما درست همان‌طور که آن همیشه هست، به همین سان باید مقدارش نیز نامتناهی باشد.

من تأکید کردم که تفسیرهای متفاوت دیدگاه‌های ملیسوس در مورد این نکته ممکن هستند. (به ویژه نگا: تفسیر چرنیس که در بالا در یادداشت ۱ از ص ۲۳۴، به آن اشاره کردم.) آنچه قطعی است این است که ملیسوس با معتقد شدن به نامتناهی بودن واقعیت از نظر مقدار، رأی پارمنیدس را نقض کرده است، و با طرح این پرسش به پیشرفت عقلانی دست یافته است که: اگر واقعیت هم یکی و هم متناهی است، حدود آن چیستند؟ حد آن به کجا می‌خورد؟ به خلأ بر نمی‌خورد، زیرا خلأ نا-موجود است؛ به چیزی دیگر نیز بر نمی‌خورد، زیرا در این صورت بیش از یک واقعیت وجود خواهد داشت.^۱

(ج) واقعیت جسم *body* ندارد

اینک به یکی از مشکل‌ترین اظهارات ملیسوس می‌رسیم. سیمپلیکیوس می‌نویسد:

این را که واقعیت غیر جسمانی است، ملیسوس با این کلمات بیان می‌کند: «اگر واقعیت موجود باشد، باید یکی باشد، و برای یکی بودن باید جسم نداشته باشد. اگر ضخامت داشته باشد باید اجزایی

۱. باید اعتراف کنم که معنای این سخن لوئتن (*Parm. Mel. Gorg.*، ۱۵۷ و بعد) را در نیافتم که می‌گوید «مقدار» را باید «به معنای کیفی» فهمید، همان‌طور که اصطلاحات $\mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha\varsigma$ و $\mu\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\theta\omicron\varsigma$ در ملیسوس «بر بزرگی یا کمال دلالت می‌کنند».

داشته باشد، و در این صورت دیگر یکی نخواهد بود.^۱

به نظر می‌رسد که ملیسوس از ما می‌خواهد اظهارات زیر را با یکدیگر وفق دهیم:

(۱) واقعیت از نظر مقدار نامتناهی است.

(۲) در آن خلأیی وجود ندارد بلکه «پر» است.

(۳) جسم ندارد.

شگفت‌انگیز نیست که بعضی از محققان آن را غیرممکن دانسته‌اند.^۲

۱. سیمپلیکیوس، فیزیک، (۱۱۴/۳۴)، ملیسوس پاره‌ی ۹. نسخه‌های خطی سیمپلیکیوس در آغاز نقل قول بین $\epsilon\lambda\mu\epsilon\nu\ \delta\upsilon\ \epsilon\lambda\mu\epsilon\nu\ \sigma\upsilon\nu\ \epsilon\iota\eta$ (EF) و $\epsilon\lambda\mu\epsilon\nu\ \delta\upsilon\ \epsilon\lambda\mu\epsilon\nu\ \sigma\upsilon\nu\ \epsilon\iota\eta$ (O) اختلاف دارند. دیلز در ویرایش خود از سیمپلیکیوس دومی را چاپ کرده است، اما دیلز - کرانتس اولی را ترجیح داده است. فکر نمی‌کنم این اختلاف نسخه‌ها معنا را آن اندازه تغییر دهد که این مسئله پیش آید، چنانکه بعضی پیش کشیده‌اند، که شاید این کلمات بر وجود واحد الیایان دلالت ندارند، بلکه بر هر تک تک واحدهای کثیری دلالت دارند که زنون با آنها برخورد داشت (بالا صص ۸۸-۹۱). این نظریه، که بنا بر آن سیمپلیکیوس به رغم داشتن کتاب ملیسوس آن را کاملاً بد فهمیده است، به نظر من غیر محتمل است، و پس از این هرگز به آن دوباره اشاره نخواهم کرد. برنت (EGP، ۳۲۷ و بعد) در حمایت از آن نظریه از تسلر (ZN، ۷۷۰، یادداشت ۲) پیروی کرده است، و نستله آن را به طور موجز در RE، پانزدهم، ۱، ۵۳۱ آورده است. این سخن ارسطو درباره‌ی ملیسوس (مابعدالطبیعه، ۹۸۶b ۱۸) که وی، برخلاف پارمنیدس، واحد را برحسب ماده ادراک می‌کند، در دفاع از آن نظریه نیست. $\acute{\upsilon}\lambda\eta$ (ماده‌ی) ارسطو $\sigma\omega\mu\alpha$ (جسم) نیست، چنانکه خود تسلر نیز می‌پذیرد. واقعیت ملیسوس بیشتر شبیه ماده‌ی نخستین ($\acute{\upsilon}\lambda\eta$) ارسطوست، فی‌المثل، از نظر در عین حال نامحدود بودن و از طریق حواس ادراک ناپذیر بودن.

۲. مهم‌ترین بحث‌های اخیر در این باره اینها هستند:

H. Gomperz, *Hermes*, 1932, 157ff.; Raven, *Pyth. and El.* ch. 6; Vlastos, *Gnomon*, 1953, 34-5; Booth, *AJP*, 1958, 61-5.

نتیجه‌گیری بوت محتاطانه است. بقیه همه از دیدگاه قدیم‌تر تسلر و برنت و نستله پیروی کرده‌اند. استدلال موشکافانه و دقیق ولاستوس را این عقیده‌اش

قیاس ذوحدین در این جا عموماً به این شکل مطرح می‌شود: آیا واقعیت جسمانی است یا غیر جسمانی؟ یعنی، این جمله‌ی ملیسوس را که «واقعیت باید جسم (به یونانی: سوما) نداشته باشد» به این معنا گرفته‌اند که واقعیت به معنای امروزین کلمه غیر جسمانی است. این ضرورتاً درست نیست. یکی از آشکارترین درس‌های اندیشه‌ی پیش از سقراطی این است که مفهوم وجود غیر جسمانی در گامی واحد به حاصل نیامده، بلکه فرایندی تدریجی بوده است. ارسطو، که این نکته برای او روشن بود، هنگامی که درباره‌ی اسلافش سخن می‌گوید، صفت *asomaton* (آسوماتون = بی‌جسم) را در اشکال تفضیلی و صفت عالی به کار می‌برد. آنها در انتخاب جوهر نخستین‌شان، یا در بررسی ترکیب نفس، به آنچه به دلیل ساخت ظریفش و سبکی‌اش یا حرکت پذیری‌اش «بیشتر غیر جسمانی» یا نزدیک‌تر به غیر جسمانیت بود متمایل بودند. آتش «غیر جسمانی‌ترین» عناصر، و هوا از آب «غیر جسمانی‌تر» است.^۱

ایچ. گومپرتس در مقاله‌ی مهم‌اش درباره‌ی کلمه‌ی آسوماتون به ما یادآوری می‌کند که سوما در قدیم‌ترین زمینه‌هایش (یعنی، در هومر) به معنای جسد است. معنای آن به سرعت تحول یافت و بر بدن انسان یا حیوان اطلاق شد، و این امر موجب شد که تقریباً معنای کلی آن در ادبیات

تضعیف کرده است که ترکیب غیر جسمانی بودن وجود با نامتناهی بودن آن از نظر ملیسوس ممکن است «زیرا نامتناهی بودن آن به معنای بی‌آغاز و بی‌پایان بودن زمانی است، نه نامحدود بودن بعد مکانی». این تفسیر با این تعبیر پاره‌ی ۳، ὅτι περὶ τὸ μέγεθος (نامحدود از نظر مقدار) ناسازگار است، تعبیری که ولاستوس بی‌هرگونه تفسیری آورده است. حتی جدا از معنای این عبارت، شکل جمله (ὥστε ... οὕτω καὶ ... ὅτι) روشن‌گر این است که نکته‌ی جدیدی را می‌خواهد مطرح کند، نه صرفاً تکرار ὅτι را.
 ۱. برای مثال‌ها نگاه: H. Gomperz, *Hermes*, 1932, 167, n. 1. راون (P. and E. 89-92) مطالب معقولی برای گفتن بر ضد ساده سازی بیش از اندازه‌ی این مسئله دارد.

کلاسیک همین باشد. هنگامی که در زمینه‌های فلسفی، و احتمالاً نه پیش از اواخر پنجم،^۱ معنای آن توسعه یافت و شامل جسم فیزیکی به طور کلی شد، (همان‌طور که گومپرتس خاطرنشان می‌کند) هنوز معنایش به چیزهایی محدود بود که دو ویژگی اساسی اجسام سازمند organic را داشتند: ادراک‌پذیری برای حواس (مخصوصاً حس لامسه و بینایی) و گنجیدن در حدود مکانی معین. بنابراین اگر موجود، معقول و نامریی باشد و حدودی نداشته باشد (یعنی آپایرون) باشد، نمی‌توان گفت که «سوما ندارد»، و می‌دانیم وجود ملیسوس همه‌ی این ویژگی‌ها را دارد. این نیز درک کردنی است که داشتن سوما مستلزم داشتن اجزاء و مریی بودن است، و الیایان بیشتر به این دلیل است که جسمانی بودن واقعیت را منکر شدند.

فهم انکار ضخامت (*pachos*، پاخوس) دشوارتر است. باید با ثودور گومپرتس موافق بود (الهیات یونانی، اول، ۱۹۰) که ملیسوس صرفاً سه بُعدی بودن واقعیت را انکار نمی‌کند تا آن را دو بُعدی سازد. او به واقع در مخمسه‌ی دشواری قرار گرفته بود. او هنوز می‌خواست که از برنهاد اصلی الیایی در باب وحدت و ادراک ناشدنی و تقسیم‌ناپذیری واقعیت و اوصافی مانند آن حمایت کند، اما با توجه به اینکه از مشکلات بیان نخستین آن از

۱. با قطع نظر از فقره‌ی حاضر (و به هیچ وجه قطعی نیست که وجود از نظرگاه ملیسوس بی‌جان بوده باشد) من تردید دارم که واژه‌ی *σῶμα* در قرن پنجم، به جز در هزل گریاس نسبت به استدلال الیایان (پاره‌ی ۳، دیلز - کرانتس، دوم، ۲۸۱)، و اگر اصیل باشد، شاید در پاره‌ی ۱۲ فیلولاثوس، به اشیاء بی‌جان ارتباطی داشته باشد. در پاره‌ی ۱۱ گریاس (همان، ۲۹۰/۱۷) کلمه‌ی *λόγος* شخص تلقی شده است. از نظرگاه دیوگنس آپولونیایی *ἄνθρωπος* اثر، که او *ἄθρόναιον αἶμα* می‌نامد، هم جاندار است هم دارای عقل. *σῶμα* در تراژدی (بسیار مکرر) و در توکودیدس و دیگر آثار مکتوب غیر فلسفی، همواره بدن انسان یا حیوان است. پیشنهاد من این است در پاره‌ی ۹ ملیسوس، ترجمه‌ی دیلز - کرانتس باید چنین باشد: «بدن داشتن»، نه «جسم».

سوی پارمنیدس، و به احتمال زیاد از استدلال‌های نافذ زنون آگاه بود، در آنچه قبلاً آموزه‌ای شدیداً پارادکسیکال بود اصلاحاتی به عمل آورد. پارمنیدس از «آنچه هست» به مثابه امری محدود سخن گفته بود، مانند کره‌ای که مرکز و محیطش آن را محدود کرده باشد. آیا اینگونه سخن گفتن درباره‌ی واقعیت مستلزم اجزاء داشتن آن و بنابراین مستلزم به خطر افتادن وحدت و تقسیم‌ناپذیری‌اش نبود؟ زنون استدلال کرد که هر آنچه موجود باشد باید مقدار و ضخامت (پاخوس) داشته باشد، یعنی جزیی در کنار جزیی دیگر. او به حامیان کثرت حمله می‌کرد، اما استدلال او را به آسانی می‌شد بر ضد یکی پارمنیدس نیز به کار برد. اینگونه محظورات اجتناب‌ناپذیر ماندند تا اینکه مفهوم موجود کاملاً غیر جسمانی و غیر مکانی به حاصل آمد، که در آن زمان هنوز به حاصل نیامده بود. ارسطو آنگاه که از دیدگاه افلاطونی به عقب، به الیایان، نظر می‌کند پرتو چندی بر موضوع می‌افکند. از نظرگاه او واقعیت به دو قلمرو طبیعت فیزیکی و قلمرو برتر موجودات معقول و ازلی، که غیر جسمانی و از محدودیت‌های مکان و زمان فارغ‌اند، تقسیم می‌شود. آنها موضوعات مطالعات متفاوت هستند، یکی موضوع فیزیک و دیگری موضوع فلسفه‌ی نخستین یا الهیات است. مفهوم الیایی هنوز مفهومی وحدت‌گرایانه بود؛ استدلال‌های آنها واقعیت کیفیات محسوس را قبول نداشت، بی‌آنکه آن را برتر از ترتیب مکانی قرار دهد. از این رو ارسطو در درباره‌ی آسمان (۲۹۸b۲۱) در مورد پارمنیدس و ملیسوس می‌نویسد:

با این حال، آنها از وجود چیزی در ورای جوهر اشیاء محسوس آگاهی نداشتند، و چون نخستین بار دریافتند که اگر دانش و حکمت ممکن باشند، باید موجودات نامتغیر وجود داشته باشند، از این رو به اشیاء محسوس وصف برتری نسبت دادند.

به تعبیر دیگر الیایان می‌کوشیدند تا معقولیت و تغییرناپذیری ازلی صورت محض افلاطونی یا ارسطویی را به واقعیت ببخشند بی‌آنکه آن را متعالی سازند. آنها در عملی ساختن این کار، طبیعتاً فلسفه را به مرحله‌ی بسیار دشواری آوردند که نمی‌توانست در آن باقی بماند و نماند. پاخوس، که می‌توان «غلظت ملموس» ترجمه کرد، برای ملیسوس آشکارا هم ترکیب و هم محسوس بودن را تداعی می‌کرد، و از این روی آن را به عنوان صفتی از برای وجود واحد رد کرد. وجود «پر» است، و به صورت نامتناهی در فضا گسترده است، اما غلیظ یا رقیق بودن را نمی‌توان بر آن اطلاق کرد: «نمی‌تواند غلیظ یا رقیق باشد» (پاره‌ی ۷/۸). محققانی که کوشیده‌اند ملیسوس را به چهارچوب بعدی مقولات تفکر محدود کنند، و او را چنان فرض کنند که گویا در صدد پاسخ دادن به سئوالی از این قبیل است که «آیا وجود جسمانی است یا غیر جسمانی؟»، خود را در رد کردن این یا آن سخن او، به دلیل اینکه چون با یکدیگر نگریسته شوند خود متناقض و نامعقول است، مجبور دیده‌اند. ادعای من این است که از سخنان او با خود متناقض بودن و نامعقولیت کاملاً بر نمی‌آیند، هر چند سخنانش چنین رنگ و بویی دارد. این مسلم است که اندیشه نتوانست چندان در این جهت پیش رود. اندیشه آغازی تازه یافت، اما نه بدون در حساب آوردن الیایان، جهاتی که اینک اندیشه در آنها پیش خواهد رفت، به مقدار زیاد از طریق تجربه‌ی الیایان تعیین یافته‌اند. وحدت‌گرایی پیش از آن که کاملاً کنار گذاشته شود، در جذبه‌های پیشرفت عقلانی بود که می‌توانست به اوج خود رسد.

(د) واقعیت درد احساس نمی‌کند

ملیسوس در فهرست اوصاف غالباً سلبی «آنچه هست» پس از گفتن اینکه آن پاینده و نامتناهی و یکی و همگن است و هرگز تباه نمی‌شود و رشد نمی‌کند و تغییر نمی‌یابد، به نحو شگفت‌انگیزی اضافه می‌کند که واقعیت

درد و اندوه احساس نمی‌کند.^۱ او خود این نکته را در همان پاره چنین توضیح می‌دهد:

احساس درد نیز نمی‌کند. اگر درد داشت نمی‌توانست کامل باشد، زیرا چیز دردمند نمی‌تواند همیشه باشد، نیز همان نیروی شیء سالم را ندارد. همچنین اگر دردمند باشد از هر جهت همانند نتواند بود، زیرا از افزودن چیزی بر آن و از کم کردن چیزی از آن احساس درد می‌کرد، و دیگر همانند نمی‌بود. همچنین آنچه سالم است نمی‌تواند احساس درد کند، زیرا در این صورت آنچه هست و سلامت نباه می‌شوند، و آنچه نیست به وجود می‌آید. و همین استدلال درباره‌ی اندوه نیز، همچون مورد درد، صادق است.

این استدلال هیچ چیز جدیدی اضافه نمی‌کند. درد با تمامیت و با این قاعده که واقعیت باید دستخوش افزایش و کاهش و تباهی نباشد ناسازگار است. امر جالب توجه این است که ملیسوس گمان می‌کند که این نکته ارزش مطرح شدن را دارد. تسلر می‌نویسد که انکار درد از واقعیت لازم نیست به این معنا باشد که او احساس دایمی سلامت یا سعادت را به واقعیت نسبت می‌دهد، «زیرا اساساً تا حال اثبات نشده است که او احساس را به واقعیت نسبت می‌دهد». این سخن، غیرمنطقی و مشکوک است. گفتن اینکه چیزی «درد و لذت احساس نمی‌کند» یا هر جفت دیگری از احساس‌های متضاد را

۱. پاره‌ی ۷/۲: οὐτε ἄλγεῖ οὐτε ἄνιᾶται. فعل نخست اولاً در معنای درد فیزیکی به کار رفته است، اما در قرن پنجم همچنین به معنای اندوه ذهنی نیز بوده است، دومی فقط به معنای دوم به کار رفته است. در هرودوت، کتاب چهارم، ۶۸، کلمه‌ی ἄλγεῖ به معنای بیماری به کار رفته است (رک: کلمه‌ی فرانسوی *souffrant* [ناخوش])، و لوئن (Parm. Mel. Gorg. 157, n.) از کوووتی پیروی کرده، و آن را در این جا به معنای ناخوش گرفته است. با نظر به مقابله‌ی آن با ὕπνιος به احتمال زیاد آن معنا کاملاً درست است.

ندارند، ممکن است به واقع نوعی انکار هر گونه احساس باشد؛ اما تنها نبودن درد را ذکر کردن از برای توصیف کاملاً بی احساس بودن چیزی، شیوهی شگفت‌انگیزی در سخن گفتن محسوب می‌شود. دیگران در جهت متضاد دیدگاه تسلر رفته‌اند و در این کلمات عناصر عرفان، یا حتی ریشه‌ی برهان هستی‌شناختی اثبات وجود خدا را دیده‌اند.^۱

بی‌آنکه دورتر از این برویم، می‌توانیم بگوییم که این کلمات به موقع به یاد می‌آورند که در باور عادی اندیشه‌ی یونان باستان، واقعیت نهایی زنده و الهی است. در نظر ملطیان و فیثاغوریان و هراکلیتوس چنین بوده است. در نظر کسنوفانس نیز چنین بوده است، کسی که اندیشه‌ی الیایی، بسیاری از الهامات خود را مدیون خدای بی حرکت و واحد اوست. اگر دوباره به منابع بی‌واسطه‌ی الیایان نظر کنیم، الیایانی که بسیاری از اندیشه‌های شان را به مثابه امری سازگار با «نجات پدیده‌ها» حفظ کردند، کره‌ی امپدکلس را «شادمان از بی حرکت ایستادنش» و «ذهن مقدسی که در سراسر کیهان سیر می‌کند» می‌یابیم. از دیدگاه آناکساگوراس عقل «به تنهایی و فی نفسه» فرآیندهای کیهانی را مهار می‌کند. مدرکی دال بر این وجود ندارد که فیلسوفی قبل از لئوکیپوس و دموکریتوس به مفهوم ماده‌ی بی حیات دست یافته باشد، و در مورد پارمنیدس و زنون مدرک مثبتی وجود دارد که آنها واقعیت را زنده می‌دانسته‌اند.^۲ در مورد این دو دست کم چیزی وجود ندارد

۱. برای دیدگاه تسلر و توافق دیدگاه‌های قبلی نگا:

ZN, ۷۷۷, n. ۲, ۷۷۴, n. ۱ *fin.*

منتقدان بسیار جدید به این فقره چندان توجه نکرده‌اند.

۲. آئتیوس در واقع می‌گوید که از نظرگاه پارمنیدس «کره‌ی بی حرکت و متناهی» خداست، و برای ملیسوس و زنون «واحد و همه» خداست، (دیلز - کرانتس، ۲۸، ۸۳۱ و ۳۰، ۸۱۳). فهرست مختصر او درباره‌ی خدایان فیلسوفان (عقاید. ۳-۳۰۱) قانع کننده نیست، اما ممکن است اظهارات او دلیلی داشته باشد. آلوپیودوروس نیز از عقیده‌ی ملیسوس به الوهیت واقعیت واحد سخن می‌گوید، اما زبان وی تا اندازه‌ی زیادی مبهم است. (دیلز - کرانتس، ۸۱۳: او

که استثناء بودنشان را پیش نهاد کند، و با در حساب آوردن کسنوفانس به عنوان آموزگار الهیات پارمنیدس، و با ارجاع به آزادی از درد در شاگردش ملیسوس، احتمال اینکه خود پارمنیدس نیز زنده بودن واقعیت را پذیرفته بوده است از اینکه نپذیرفته بوده باشد بسیار زیادتر است. شیوه‌ی عمدتاً غیر عمدی ملیسوس در پیش نهادن این ویژگی خاص در کنار ویژگی‌های وجود الیایی قویاً این را پیشنهاد می‌کند که می‌توان فرضی را که طبیعتاً اساس این ویژگی است پذیرفت. این ملاحظات شاید عقیده‌ی محققانی را حمایت کند که در پارمنیدس، وجود را با اندیشه یکی می‌دانند، زیرا حیات «آنچه هست» به ندرت می‌تواند به صورت هر فعالیت دیگری به جز اندیشیدن (*noein*) متجلی شود. اما به سختی می‌توان در این باره با جزمیت سخن گفت.^۱ در مقابل کسانی که از عرفان و براهین وجود خدا سخن می‌گویند، ضروری است این نکته را خاطر نشان کنیم که، حتی اگر پارمنیدس و ملیسوس این میراث اندیشه‌ی قدیم‌تر را، عمدتاً ناخودآگاه، حفظ کرده باشند، آثار باقی مانده از آنها نشان می‌دهد که این نکته برای آنها اهمیت کمتری داده است.

آن را ἀρχὴ πάντων τῶν ὄντων می‌نامد.)

۱. نگا: بالا صص ۹۸ و بعد، و رک: فعالیت خدای کسنوفانس (پاره‌ی ۲۵) νόου φρενί. اعتبار استدلال‌های اقامه شده بر ضد خط مشی مخصوص آنها [یعنی، محققانی که در پارمنیدس وجود را با اندیشه یکی می‌دانند] به قوت خود باقی هستند.

۳. ارتباط با فیلسوفان دیگر

عکس‌العمل در مقابل پارادکس الیایی چندان طول نکشید. در نیمه‌ی دوم قرن پنجم امپدکلس و آناکساگوراس و لئوکیپوس و دموکریتوس اتمی، به طرق مختلف کوشیدند که منطق پارمنیدس را از سر راه بردارند، و به وسیله‌ی نظریه‌های کثرت‌گرایانه واقعیت را به دنیای محسوس روزمره بازگردانند. ملیسوس، الیایی باقی ماند، اما با این فیلسوفان دیگر معاصر بود، و داده‌های خارجی برای معین ساختن ترتیب زمانی آثار آنها کفایت نمی‌کند. با این حال، در پاره‌های بعضی از آنها نشان‌هایی دال بر این وجود دارد که ملیسوس از استدلال‌های کثرت‌گرایان آگاهی داشته است.

او در پاره‌ی ۷/۸ هنگامی که تنوعات غلیظ و رقیق را انکار می‌کند، و باز در پاره‌ی ۸/۳ هنگامی که از این عقیده یاد می‌کند که خاک و سنگ از آب به حاصل آمده‌اند، سلف ایونیایی‌اش آناکسیمنس و پیرو معاصرش دیوگنس آپولونیایی را به باد انتقاد می‌گیرد. نشان‌های روشنی از علاقه‌ی او به فیثاغورگرایان وجود ندارد، هر چند راون فکر می‌کند که این «پذیرفتنی»

است که اعتراض ملیسوس بر ضد متناهی بودن واحد پارمنیدسی (که اگر واحد متناهی و کروی باشد باید چیزی خارج از آن وجود داشته باشد) از آن خود ملیسوس نیست بلکه در انتقادهای فیثاغوری ریشه دارد.^۱

ملیسوس در پاره‌ی ۱۰ تجزیه‌ی واقعیت را انکار می‌کند، و به روایت MXG او همچنین مرکب بودن آن را نیز رد می‌کند. هر دو انکار حاصل وحدت و حرکت‌ناپذیری واقعیت است، و تسلر این حقیقت را که ملیسوس فکر می‌کرده است که هر دو مسئله شایسته است جداگانه طرح و بحث شوند، به انگیزه‌ی او در رد امید کلس نسبت می‌دهد، کسی که کوشید از دست اعتراض‌های الیایان در باب پیدایش و تباهی از طریق تحویل دادن آنها به فرآیندهای آمیزش و جدایی عناصر فسادناپذیر، رها شود. ممکن است تسلر در این باب اغراق کرده باشد. زیرا فی‌المثل پاره‌ی ۷/۳ نیز در همین جهت است:

همچنین تجدید نظم آن غیر ممکن است، زیرا نظم (کوسموس) قبلاً موجود تباه نمی‌شود، و نظمی که وجود ندارد به وجود نمی‌آید.^۲

1.P. and E. 79-82.

استدلال دوم از سه استدلال او، که اعتراض از آن یکی از فیثاغوریان (آرخوتاس) بعدی است، تردیدآمیز است. دو استدلال دیگر، غیر مستقیم‌اند و راون خودش اولین کسی است که پذیرفت این پیشنهاد نمی‌تواند مطلب را اثبات کند.

کسانی که معتقدند پاره‌ی ۹ در نقد به واحدهای تشکیل دهنده‌ی کثرت نوشته شده است (ص ۲۳۸، یادداشت ۱، بالا) معتقدند که هدف این پاره فیثاغوریان هستند (برنت، EGP، ۳۲۷).

۲. لوتن (Parm. Mel. Gorg. 160) $\mu\epsilon\tau\alpha\kappa\omicron\sigma\mu\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$ را (مانند $\mu\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\theta\omicron\varsigma$) به معنای «کیفی» می‌گیرد. این در مورد جمله‌ی مربوط به $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ بسیار بعید است، و نقل کلمات LSJ «ترتیب مجدد: این جا، تغییر شکل» آن را محتمل‌تر نمی‌سازد. این کلمه در تنها ارجاع آن عصر که اینها ارایه می‌کنند، یعنی هیپوکرآتس، *Fract.* (در پاره‌ی شکستگی‌های استخوان)، ۲، همان‌طور که لیتره

امپدکلس از عناصر اینگونه سخن می گوید که «زمانی عامل عشق آنها را با یکدیگر در کوسموس واحد گرد می آورد، و زمانی دیگر از یکدیگر جدا می شوند»، و پیوسته جای شان را تغییر می دهند، و «بر یکدیگر تسلط می یابند».^۱ زبان امپدکلس همچنین ممکن است به تدلال هایی را بپرود که ملیسوس بر ضد آمیزش پیش نهاد. درست است که ما در این باره کلمات او را نداریم، اما به روایت MXG او «وحدت را در معنای آمیزش»^۲ تعریف کرد، آمیزشی که زمانی رخ می دهد که «چیزهای بسیاری وجود داشته باشند که در یکدیگر حرکت می کنند». این دو گونه می تواند باشد، یا به وسیله ترکیب (σύνθεσις) و یا به وسیله «نوعی انطباق» (Ἐπιπρόσθησις) که به وسیله هم پوشی (یا به هم بافتن، ἐπόλλαξις) به حاصل می آید. هیچکدام از این

ترجمه کرده است، به درستی چنین معنا می دهد: آنها به نحو دیگری کار را آراستند. نویسنده ی MXG هنگامی که می نویسد (974a20):

οὔτε μετακοσμούμενον θέσει οὔτε ἑτεροιοῦμενον εἶδει

در معنای فعل هیچ تردید ندارد. دیلز (Hermes, 1941, 365)، حتی بدون در نظر گرفتن امپدکلس، در این جا مجادله بر ضد لئوکیپوس اتم گرای را می بیند. این امر به نظر لجبازی می آید.

۱. پاره های ۱۷/۳۴، ۱۷/۶، ۲۶/۵.

۲. با 974a24، MXG) ἔν ἐκ πλειόνων رک: امپدکلس، پاره ی ۲۶/۸: ἔν ἐκ πλειόνων μεμύθηκε φύεσθαι. دقت MXG به هنگام مقابله ی آن با پاره های موجود، موجب می شود که بتوان حتی هنگامی که پاره های نقل شده در آن باقی نمانده اند به آن اعتماد کنیم.

ممکن است ملیسوس به کثرت گرایی در لفافه حمله کرده باشد. آپلت (Jbb. f. Philol. 1886, 739f) پیشنهاد می کند که او ممکن است در به کار بردن کلمات σύνθεσις و ἐπιπρόσθησις و ἐπόλλαξις ترکیبی از گونه ی اتمی را در نظر داشته باشد، و این پیشنهاد تا اندازه ای پذیرفتنی است. او همچنین خاطر نشان می کند که از آن جا که تا زمان ملیسوس فقط ترکیب مکانیکی شناخته شده بوده است (که نخستین بار در ارسطو، کون و فساد، اول، ۱۰ ظاهر شده است) نه ترکیب شیمیایی، دست او را در این اظهار نظر باز می گرداند که: هیچ ترکیبی نمی تواند وحدت راستین به حاصل آورد.

موارد با تبدیل به وحدت راستین سازگار نیست،^۱ زیرا در هر یک از آنها، عناصر هویت‌های متمایزشان را حفظ می‌کنند و می‌توانند از یکدیگر جدا شوند.

همچنین به دلایل درستی معتقدند که امپدکلس نخستین کسی بود که عناصر چهارگانه‌ی خاک، آب، هوا، آتش را به عنوان اجزای نهایی جهان معین کرد، و ملیسوس در انکار جواهر و کیفیات فیزیکی در پاره‌ی ۸ درست با این چهار عنصر شروع کرده است. نمی‌توان در این تردید داشت که او از این کوشش برای رهایی از منطق الیایی به وسیله‌ی توسل جستن به کثرت آگاه بوده است، و این که او به بهترین وجهی آن را نقش بر آب کرد.

عده‌ای در استدلال‌های پاره‌ی ۸ بر ضد دنیای محسوس، حمله به آناکساگوراس را دیده‌اند، اما به نظر می‌رسد که آنها هدف خاص‌تری از تمایل عمومی آدمیان به اعتقاد به حواس شان نداشته باشند.^۲

۱. ترجمه‌ی آپلت از ὧν οὐδέτερον συμβαίνειν (همان، ۷۴۲، رک: Bonitz, *Ind. Ar.* ۷۱۳a ۱۰). دیگران ترجمه کرده‌اند: «هیچکدام رخ نمی‌دهد»، و در این ترجمه، توسل غیر الیایی به تجربه را به ملیسوس نسبت داده‌اند. اگر این ترجمه درست باشد، او احتمالاً آن را به عنوان *argumentum ad homines* به کار برده است.

۲. «به نظر می‌رسد این زبان بیش از هر کس دیگر بر او [آناکساگوراس] اطلاق‌پذیر است»، برنت، *EGP*، ۳۲۸. راون نیز این پیشنهاد را محتمل می‌داند، کریک - راون، ۳۰۵، ۳۶۴. با این حال، نستله (ZN)، ۷۷۴ (یادداشت) در مورد پیشنهاد برنت «دلیل را ناکافی» می‌داند، و لوئتن (Parm.) *Mel. Gorg.* 169f. می‌پذیرد که هدف ملیسوس در این جا آراء عمومی *communis opinio* است.

برنت همچنین پیشنهاد می‌کند که وقتی ملیسوس می‌گوید که «آنچه هست» οὐτε ἄλγεῖ οὐτε ἀνιᾶται این شاید بر این نظریه‌ی آناکساگوراس دلالت می‌کند که ادراک λύπης (دیلز - کرانتس، ۵۹، A۹۲)، ارسطو، تنوفراستوس، درماری احساس ۲۹ (دیلز - کرانتس، ۵۹، A۹۲)، ارسطو، اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۵۴b۷، *EGP*، ۳۲۶ (ص پایین 318). این پیشنهاد حتی بیشتر مشکوک است.

سرانجام اتمیان هستند. در این ارتباط بسیاری از نتایج به عمل آمده را ملیسوس در پاره‌ی ۸ بیان کرده است: «اگر چیزهای بسیار بودند، باید چنان می‌بودند که یکی هست.» عموماً عقیده بر این است که اتم‌گرایی لئوکیپوس و دموکریتوس پاسخی به این بیان بوده است:^۱ چیزهای بسیاری وجود دارند که ویژگی‌های واحد الیایی را دارند - فناپذیری، همگنی، تقسیم‌ناپذیری، نداشتن تغییر درونی - هر چند اندازه‌ی آنها ذره‌بینی است و تعدادشان بی‌شمار است. با این حال این ذرات در معرض حرکت مکانی اند (زیرا برخلاف رای الیاییان، چیزی به عنوان مکان خالی وجود دارد)، و این حرکت مکانی موجب درگیری و تصادم آنها می‌شود، تصادمی که جهان با همه‌ی تنوع ظاهری از آن ساخته شده است. این، به استثنای ارجاع به ملیسوس، دقیقاً گزارش ارسطو از نظریه‌ی اتمی است، و دلیلی برای شک درباره‌ی آن وجود ندارد.

با این حال، بدیهی است که چنین نظریه‌ای می‌بایست قبلاً در پاسخ پارمنیدس و زنون مطرح شده باشد، و به عقیده‌ی تسلا استدلالی که ملیسوس بر ضد حرکت اقامه می‌کند، که حرکت خلأ را پیش فرض می‌گیرد و خلأ نمی‌تواند موجود باشد زیرا آنچه وجود دارد پر است، خود شاهی بر آشنایی با آموزه‌ی اتمی است، و بنابراین این آموزه باید بر آموزه‌ی خود ملیسوس مقدم باشد. نستله به پیروی از تسلا فرض کرده است که ملیسوس در مقابل اتمیان از الیایی‌گری دفاع کرده است. پس توالی موضوعات از این قرار است. قبل از پارمنیدس، مفهوم راستین خلأ کسب نشده بود: فی‌المثل فیثاغوریان آن را با هوا خلط کردند. استدلال‌های پارمنیدس اینگونه اندیشه‌های غیر دقیق در آینده را ناممکن ساخت، اما با متمرکز ساختن اندیشه بر روی اوصاف واقعیت، چنانکه خود پارمنیدس این کار را کرد، او تنها توانست از طریق مستلزمات، خلأ را انکار کند. او از خلأ

۱. نگا: فی‌المثل، EGP، ۳۳۵؛ کریک - راون، ۳۰۶، ۴۰۶.

یاد نمی‌کند، بلکه فقط می‌گوید که آنچه هست پیوسته است و همه‌ی آن از آنچه هست پر است (پاره‌ی ۵-۲۳/۸، بالا صص ۹ - ۸۳). اتمیان مستلزمات را گرفتند و درباره‌ی آن بحث کردند و آن را انکار کردند. در نتیجه ملیسوس نیز به این مسئله تصریح کرد، از خلأ یا پوچی اسم برد و وجود آن را انکار کرد.

باید پذیرفت که جمله‌ی «اگر چیزهای بسیار بودند، باید آنگونه می‌بودند که یکی هست» به هیچ وجه اثبات نمی‌کند که نخست ملیسوس سخنش را مطرح و اتمیان به بیان او پاسخ دادند. این جمله در زمینه‌ی استدلالش فقط از یک چیز نتیجه می‌شود: حرکت ناپذیری آنچه وجود دارد. او می‌گوید که حتی اگر ما در فرض واقعیت داشتن عناصر چهارگانه، فلزات، زندگی و مرگ، سیاه و سفید، و غیره برحق باشیم، حواس ما هنگامی که این پدیده‌ها را متغیر نشان می‌دهند دروغ‌گوی‌اند: اگر این پدیده‌ها واقعی بودند، باید همواره یکسان و همان باقی می‌ماندند. سپس جمله‌ی مذکور نتیجه می‌شود، که ملیسوسی آشکارا در آن اولاً، و شاید فقط برای لحظه‌ای، حرکت ناپذیری واحد را در ذهن دارد. با این حال، اگر کسی جمله را فی‌نفسه در نظر بگیرد و محتوای کاملش را به آن بدهد («آنگونه که یکی است از هر جهت») در این صورت درست نیست که هر اتم شرایط را برمی‌آورد، زیرا یکی از نظر اندازه نامتناهی است و «جسم» (یعنی، مقدار محدود و ملموس) ندارد. اتم‌ها کوچک هستند و چون گرد آیند ملموس‌اند.^۱ باقی می‌ماند این امکان که، ممکن است اتمیان در باب مفهوم نامتناهی بودن واقعیت مدیون ملیسوس بوده باشند، هر چند آنها این مفهوم را بر «یکان» منفرد یا اتم‌ها اطلاق نکردند بلکه بر مجموع آنها و مکانی اطلاق

۱. کالوگرو (Studi sull'Eleat. 83, n. 1) نیز ضرورتی نمی‌بیند که فرض شود جمله‌ی ملیسوس از اتم‌گرایی حکایت می‌کند، ولی Lee (زنون‌الیایی، ۱۱۳) این جمله را «پاره‌ی مشهوری در باب اتم‌گرایی» می‌نامد.

کردند که اتم‌ها در آن حرکت می‌کنند. در سُنّت‌های ایونی و الیایی، احتمالاً این مفهوم کلی، آگاهانه یا ناآگاهانه، وجود داشت که کل مجموع هستی در حدودی کروی گنجانده شده است، بی‌آنکه نیازی به این پرسش داشته باشند که آیا چیزی در ورای آن وجود دارد. این مطلب حتی درباره‌ی آناکسیمندر نیز صادق است (نگا: جلد ۲ فارسی، ۳۸). با وجود این اگر در این جا [فرض] اسلاف ضروری باشد، اتمیان می‌توانند خلأ نامتناهی را به خوبی از ایده‌های فیثاغوری پرورده باشند.

حاصل سخن، وقتی کاملاً بر شاهد درونی و بیان تکه‌پاره متکی هستیم قطعیت دشوار است. با این حال، حتی اگر این شواهد ما را قادر سازند که با اطمینان بگوییم که ملیسوس قبلاً با اشعار امپدکلس آشنا بوده است، برای تصمیم‌گیری قطعی درباره‌ی تقدم بین او و آناکساگوراس و یا اتمیان کفایت نمی‌کنند. همه‌ی آنها در دوره‌ی واحدی زنده و فعال بودند. مراجع قدیم در اینکه آیا لئوکیپوس اهل میلتوس است یا الیا، اتفاق نظر ندارند. اگر اولی باشد، در یادار ساموسی به خوبی می‌تواند با او آشنا باشد. ما از این فاصله‌ی زمانی نمی‌توانیم امیدوار باشیم که بدانیم آیا ملیسوس با او آشنا بوده است، و آیا کتاب‌های هم‌مکتب آبدارایی لئوکیپوس را خوانده است. برای تاریخ‌اندیشه آنچه اهمیت دارد این است که ملیسوس قطعاً در سُنّت الیایی بوده است، در صورتی که اتمیان مابعد الیایی اند، به این معنا که آنها آگاهانه بر ضد آموزه‌ی پارمنیدسی واکنش نشان دادند.

ایونیان و الیایان:

طلوع و افول وحدت گرای

اشتغال بعدی ما بحث در باب طرفداران نظام‌های کثرت‌گرایی خواهد بود، زیرا فقط یک وحدت‌گرای باقی می‌ماند، یعنی دیوگنس آپولونیایی، که آن هم پس از کثرت‌گرایان و با آگاهی از آثار آنها آثار خودش را نوشته است. بهتر است اکنون نظر مختصری به عقب، بر توسعه‌ی وحدت‌گرایی بیندازیم.

آتو گیلبرت در مقاله‌ی جالبی که در ۱۹۰۹ منتشر شد، بیش از آنچه معمولاً می‌گفته‌اند بر وجود پیوند نزدیک بین وحدت‌گرایی ایونی و الیایی استدلال کرده است. به لحاظ خارجی پیوند جغرافیایی شایان توجهی وجود دارد: کسنوفانس از کولوفون، همسایه‌ی نزدیک میلئوس، به غرب مهاجرت کرد و احتمالاً پارمنیدس را تعلیم داد، و ملیسوس «الیایی» از ساموس برآمد. به لحاظ فلسفی، گیلبرت شباهتی شگرف در مبادی آنها می‌یابد، هر دو مکتب بر ضد دیدگاه متعارف در باب واقعیت هستند و آن را مجموع علی چیزها یا جواهر مستقل می‌دانند. هر دو مکتب به واحدی نهایی و تکوین‌نیافته عقیده دارند. از نظرگاه ایونیان این واحد، امری جاویدان و الهی است و با جهان و همه‌ی چیزهای موجود، یکی است. به تعبیر دیوگنس، آخرین نماینده‌ی این سُنّت (پاره‌ی ۲): «خلاصه، عقیده‌ی من این است که

همه‌ی چیزهای موجود از یک چیز واحد مشتق شده‌اند و همان چیزاند»، و این دیدگاهی است که ارسطو به فیلسوفان قدیم‌تر همین سُنّت نسبت داده است، آن‌جا که آنها را اینگونه می‌شناساند که (مابعدالطبیعة، ۹۸۳b۸) «چیزی را وضع می‌کنند که همه‌ی چیزهای موجود از آن هستند، نخست از آن به وجود می‌آیند و در پایان نیز در آن منحل می‌شوند، جوهر باقی است و اوصافش تغییر می‌کند».

پس این متفکران با نقادان الیایی‌شان در این نکات اساسی و بنیادی هم عقیده‌اند که واقعیت، یکی و تکوین نایافته و جاویدان، و به احتمال زیاد، زنده و الهی است.^۱ آنها، مانند «فیلسوفان حرکت»، که افلاطون آن همه‌آنها را تحقیر می‌کند، نیستند که ایستایی بودن را از برای سیلان بی‌پایان شدن براندازند. آنها بودن و شدن، ثبات و تغییر، وحدت و کثرت، این همانی و تفاوت را در نظامی واحد ترکیب می‌کنند. این نکته درباره‌ی ملطیان نیز صادق است. هراکلیتوس موردی بی‌نظیر و پیچیده است، اما علی‌رغم آتش - لوگوس، آموزه‌های او که ستیزه شرط وجود است، و اضداد همان هستند و هر چیزی در حرکت و تغییر پیوسته است، حاصل تأثیر نیرومند تضعیف بودن به نفع شدن است. کسنوفانس نخستین بار به سوی مفهوم دقیق‌تر وحدتی حرکت کرد که این امکان به وجود آمدن کیهان را کلاً کنار می‌گذاشت. به عقیده‌ی گیلبرت خدای کیهانی او از طریق کنار گذاشتن همه‌ی اشکال حرکت، بر واحد الیایی پیشی گرفت. من دلایلی برای تردید در این نکته آرایه کرده‌ام (جلد ۴ فارسی، ص ۹۱)، اما قطعاً او با تأکید بر اینکه خدای واحد، که حاصل مجموع همه‌ی موجودات است، پدید نیامده است و نمی‌تواند از جایی به جای دیگر حرکت کند، راه گذر از وحدت‌گرایی ایونی به وحدت‌گرایی الیایی را هموار ساخت.

۱. گیلبرت، این را که واحد، هم از نظرگاه ایونیان و هم از نظرگاه الیاییان، زنده است قطعی می‌داند، و رک: بالا، ص ۲۴۴.

موفقیت پارمنیدس این بود که با استدلال منطقی اثبات کرد که بودن و شدن مانعة‌الجمع‌اند. باید یکی را انتخاب کرد، و نتیجه‌ی انتخاب تردیدناپذیر است: باید چیزی وجود داشته باشد. بنابراین «آن هست»، «شدن و تباه شدن دور انداخته می‌شوند». اگر بودن، شدن را کنار بگذارد، و وجود یکی باشد، همه‌ی کثرات به درون قلمرو پدیدارهای فریب‌آمیز جارو می‌شوند. پارمنیدس شکل کروی وجود واحد را از کسنوفانس اخذ کرد. الیایان (به تعبیر آپلت که در صفحات قبل به حد کافی تأیید شد) با «تمجید شکل ریاضی محض جهان به عنوان ویژگی اساسی آن» برای ما ظاهر می‌شوند، در حالی که در عین حال «باید تشخیص داد که نه ملیسوس و نه الیایان دیگر در نیت و هدف بنیادی خویش در کاملاً رها ساختن شکل ریاضی انتزاعی از مفهوم ماده‌ای که آن را پر می‌کند موفق نشدند».

نقطه‌ی اوج این رشته از اندیشه عبارت بود از باز داشتن ادراک حسی از برخورد با واقعیت، و نیاز به پذیرفتن این مفهوم پارادکسیکال که هیچ چیزی جز هستی بی تفاوت وجود ندارد - کروی (پارمنیدس) یا مقداری نامحدود (ملیسوس) - که همه‌ی مکان را پر می‌کند (هر چند راه بیان این مطلب این بود که فضای خالی وجود ندارد)، و با این حال غیر ملموس و نامریی است و فقط با عقل می‌توان آن را به دست آورد. سکون برای فلسفه غیرممکن است. دیوگنس به واکنشی در برابر ایده‌های قدیم‌تر ایونی متوسل شد، و از پیشرفت‌های اصیل در اندیشه که پارمنیدس آورده بود غفلت کرد. به روی هر کسی که نتواند این شیوه‌ی شتر مرغی^۱ را سرمشق قرار دهد فقط دو راه باز است:

(۱) واقعیت یک شکل را حفظ کند، چنانکه الیایان کردند، و وحدت‌گرایی را به نفع کثرت عناصر فیزیکی نهایی کنار بگذارد، عناصری

۱. مقصود نادیده گرفتن واقعیت است، زیرا می‌گویند شتر مرغ را چون تعقیب کنند سرش را در شن فرو می‌برد - م.

که همه یکسان واقعیت دارند و پاینده‌اند، و براساس آنها جهانی ادراک شدنی بسازد. این کار مستلزم تا اندازه‌ای طفره رفتن از، نه البته رد کردن، منطق پارمنیدس است، اما محدود کردن آن منطق به حد اعلای سازگاری با حفظ و تبیین جهان محسوس است.

(۲) پذیرفتن دو درجه از واقعیت: هستی کامل، که ازلی و بی‌تغییر و همان‌طور که پارمنیدس گفته بود معقول است، و جهان متغیر حواس که فقط می‌تواند موضوع عقیده باشد، نه موضوع دانش یا خردورزی. این جهان هر چند نام وجود را بر خود ندارد، با این حال کاملاً نا-موجود نیست، بلکه مرتبه‌ی سومی را تشکیل می‌دهد که پارمنیدس تشخیص نداده بود، یعنی جهان شدن، جهان واسطه بین بودن و نبودن. بسیاری از الهامات اندیشه‌ی افلاطون در این نوع‌رهایی از دست قیاس ذوحدین پارمنیدس نهفته است.



«آنچه هست» یکی و تقسیم‌ناپذیر و بی‌حرکت است، تنها آن است که اندیشیدنی است؛ اما در باره‌ی «آنچه نیست» اندیشیدن ناممکن است. بدین سان پارمنیدس وحدت‌گرایی هستی‌شناسی را آغاز کرد و آن را راه حقیقت خواند، راهی که با آنچه همگنان از راه خواس‌شان به آن بناور دارند، یعنی راه گمان، تفاوت‌های بنیادی دارد. پارمنیدس داده‌های خواس را در برابر اندیشه و تعقل به هیچ گرفت.

پیروان پارمنیدس - شاگردش زنون و متلیوس - نتایج منطقی آموزه‌های هستی‌شناختی او را در باب حرکت و مسئله‌ی تنهایی و مقدار و بُعد و تقسیم‌پذیری آنها و جسم و واقعیت، به گونه‌ی جالبی پروردند. الیابیان بدین سان سذدهایی افشانند که بی‌درنگ از آناکساگوراس به بُعد در اندیشه‌ی همه‌ی فیلسوفان - از آن میان افلاطون و بویژه ارسطو - خوانه زدند و بارهای دلکش آوردند.

