

دبلیو. کی. سی. گاتری

تاریخ فلسفہ یونان

(۷)

امپدکلس

مہدی قوام صفری



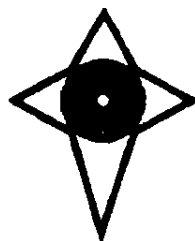
تاریخ فلسفہ یونان

(۷)

امپدکلس

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,

1969, vol.II, pp. 122-265.



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

تاریخ فلسفه یونان

(۷) امید کلس

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 ۸۰۰ تومان

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

شابک: ۹۶۴-۵۸۳۸-۶۴-۹ ISBN: 964-5838-64-9

۷	سخن ناشر
۹	مقدمه
۱۹	تاریخ و زندگی
۲۷	شخصیت: شفا بخش و معجزه گر
۳۳	نوشته ها
۳۹	رهایی از پارمنیدس چهار ریشه یادداشت اضافی / ۵۱ □
	۱. نام های الهی عناصر / ۵۱ □ ۲. عناصر بی حرکت / ۵۴ □
۵۷	ساختار ماده: نظریه ی آمیزش و نسبت آن با اتمیان
۶۷	عشق و آفند
۸۱	علیت در امید کلس: تصادف و ضرورت و طبیعت
۹۳	چرخه ی کیهانی
	مرحله ی نخست: کُره ی عشق / ۹۴ □ مرحله ی دوم: پیشروی آفند / ۱۰۰ □
	مرحله ی سوم: پیروزی آفند / ۱۰۵ □ مرحله ی چهارم: پیشرفت عشق / ۱۱۱ □
	نتیجه گیری / ۱۱۵ □ یادداشت اضافی: تفسیر پاره ی ۳۵ / ۱۱۸ □
۱۲۱	پیدایش جهان و جهان شناسی
	۱. پیدایش جهان / ۱۲۱ □ ۲. شکل کیهان / ۱۳۰ □ ۳. خورشید و دو نیمکره /
	۱۳۲ □ ۴. ماه / ۱۴۱ □ ۵. زمین / ۱۴۳ □ ۶. دریا / ۱۴۴ □
۵	

- شکل گیری موجودات زنده ۱۴۷
- ساختار طبیعت جاندار: فیزیولوژی ۱۶۷
۱. نسبت مخلوط / ۱۶۷ □ ۲. پزشکی و فیزیولوژی: تولید مثل / ۱۷۵ □ ۳. تنفس / ۱۸۱ □ ۴. خواب و مرگ / ۱۹۱ □ ۵. دیوانگی / ۱۹۲ □
- شناخت، اندیشه، احساس ۱۹۵
۱. هر شناختی شناخت شبیه به وسیله‌ی شبیه است. / ۱۹۶ □ ۲. سوراخ‌ها و بیرون‌ریزی‌ها / ۱۹۹ □ ۳. دیدن / ۲۰۵ □ ۴. شنیدن / ۲۱۳ □ ۵. بویایی / ۲۱۵ □ ۶. چشایی و بساوایی / ۲۱۷ □ لذت و درد / ۲۱۸ □ نتیجه / ۲۲۰ □
- پالایش‌ها ۲۲۳
۱. مقدمه / ۲۲۳ □ ۲. مطلع شعر / ۲۲۶ □ ۳. عصر زرین عشق / ۲۳۰ □ ۴. گناه خونریزی: تجسد دوباره / ۲۳۲ □ ۵. ارواح هبوط کرده / ۲۳۶ □ ۶. راه رستگاری / ۲۴۳ □ ۷. خدا یان / ۲۴۵ □ ماهیت و سرنوشت نفس / ۲۵۵ □

سخن ناشر

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

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

عقاید یونانیان و جمع‌آوری دیدگاه‌های گوناگون موجود درباره‌ی هر مسئله‌ی مهم و نقادی‌های موشکافانه‌ی نویسنده‌اش، به صراحت می‌توان گفت که در هیچ زبان دیگری نظیر ندارد. بخش‌های مختلف این کتاب بزرگ، 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 هفتم (با در نظر گرفتن تقسیم بندی ما) از مجموعه‌ی تاریخ فلسفه‌ی یونان اثر گاتری است.

۱

مقدمه^۱

مطالعه‌ی فیلسوفان پیش از سقراطی از دو جهت جالب است. نخست، خطوط آشکار خاصی از تحولات فکری برای فهمیدن وجود دارد. یکی ممکن است، فی‌المثل، پیشرفت از نگرش صرفاً ماده‌زنده‌انگاری به ظهور عنصر محرکه‌ی جدا از، و عمل‌کننده بر، سکون را دنبال کند، که جدایی تدریجی امر روحانی از امر مادی و آگاهی رشد‌یابنده از واقعیت فوق محسوس به همراه آن شکل گرفت. از طرف دیگر، کسی ممکن است این جریان را صرفاً به مثابه مسئله‌ی حرکت بررسی، و علل و نتایج انکار جسورانه‌ی امکان حرکت از سوی پارمنیدس را پژوهش کند. انگیزه‌ی هدایت‌کننده‌ی دیگر عبارت است از تغییر تأکید بر ماده به تأکید بر صورت، یا تغییر دیدگاه کیفی به دیدگاه کمی درباره‌ی جهان، که فیثاغوریان با تأکید بر الگوی ریاضی به مثابه عنصری اساسی در این باب

۱. همه‌ی متون مربوط به امپدکلس در دیلز - کرانتس، هم اظهارات و هم پاره‌ها را، بیگنون در امپدکلس به ایتالیایی ترجمه کرده است.

نقش رهبری ایفا کردند. از جنبه‌ی ذهنی، حساسیت بیدارکننده‌ای نسبت به محدودیت دانش بشری و مخصوصاً نسبت به نابسندگی ابزارهای فیزیکی ادراک وجود داشت. همراه این امر شکاف پهناوری بین عقل و حواس پدید آمد و درباره‌ی اعتماد به حواس ارزیابی‌های گوناگونی مطرح شد. راه دیگر این است که کسی ممکن است بر روی روش‌های فلسفه‌ی باستان تمرکز کند و پیشرفت آن در تفکر منطقی را، که الیابیان سهم فراوانی در آن دارند، پژوهش کند.

دوم، با این همه خود فیلسوفان، به محض اینکه بتوانند در میان آن همه فضای مه‌آلود سنت دیده شوند، به عنوان شخصیت‌های نیرومندی برجسته می‌شوند که هر یک فردیت و انگیزه‌های از آن خویش دارد. همین امر است که به همراه رشد فلسفه‌ای که آنها در آن شرکت داشتند، در موضوعات مربوط به پیش از سقراطیان تأثیر پایداری می‌گذارد. اگر آنها را صرفاً حلقاتی در رشته‌ی پیشرفت عقلانی لحاظ کنیم، به لحاظ تاریخی هم غلط است و هم جالب نیست. به این دلیل بهتر است به تاریخ این دوره نه براساس موضوعات، بلکه تحت نام‌های مردان برجسته‌اش سامان بخشیم، بی‌آنکه بصیرت خود در بابت موضوعات و مسایل را به این طریق از دست بدهیم.

این ملاحظات درباره‌ی هیچکس دیگری با آن شدتی اطلاق‌پذیر نیست که درباره‌ی امپدکلس است. او به واقع بی‌نظیر است، یکی از پیچیده‌ترین و درخشان‌ترین شخصیت‌های دوره‌ی باستان، که داوری منتقدین درباره‌اش در هر زمانی متناسباً مختلف است. به لحاظ فلسفی، او به پارمنیدس توجه جدی داشت و کوشید جهان طبیعی را از دست انکار الیایی برهاند. با وجود این، او با دیدگاهی عرفانی در باب نفس انسان حرکت کرد، نفسی که او قویاً به آن اعتقاد داشت، و گاه از سرنوشت مشقت‌بار آن به عنوان نفسی هبوط کرده می‌نالید، و گاه از اطمینان به رهایی قریب‌الوقوع خویش از محنت‌های زمینی و بازگشتش به لذات آسمانی

شادمانی می‌کرد. منتقدین علاقه‌مندند، مانند رنان، این جمله را درباره‌ی او بگویند «نیوتنی بود که جنبه‌ی کیمیاگری کاغلیوسترو را داشت»، اما این جمله به سختی می‌تواند درباره‌ی او یا درباره‌ی رنان عادلانه باشد.^۱ هرگاه همه‌ی افسانه‌ها را در حساب آوریم، او یکباره در مقام فیلسوف، عارف، شاعر، مصلح سیاسی، پزشک، و تا اندازه‌ای جادوگر و متکبر و هنرنا ظاهر می‌شود، هر چند گاهی، به سبب گناهایی که در بدبختی‌های زمینی گرفتار آنها شده است، ممکن است به نظر رسد که تواضعی دلوپسانه نشان می‌دهد. شگفت نیست که بسیاری از منتقدین تمایل دارند این یا آن جنبه از

۱. دیلز در حمایت از نظریه‌اش در باب دو دوره‌ی متمایز در زندگی امیدکلس با آوردن تعبیری، مدعی شده است که بودن این دو دوره در یک زمان غیرممکن است. ممکن است مقایسه‌ی جنبه‌ی دینی امیدکلس با علاقه‌ی نیوتن به کیمیا و به پیشگویی‌های دانیل منصفانه باشد: او را «نخستین دانشمند جدید و آخرین حکیم» نامیده‌اند (Andrade, Sir I. Newton, 133).

با وجود این، رنان به واقع در امیدکلس چیزهای بسیاری یافت که با روحیه‌ی عقل‌گرایانه و آزادی‌خواهانه‌ی وی تطبیق می‌کرد، و کمتر کسی به اندازه‌ی رنان او را تا این اندازه ستوده‌اند. رنان درباره‌ی او می‌نویسد: «امیدکلس در مقابل نوابغ بزرگ فلسفه‌ی پیش از سقراطی در هیچ چیز کوتاه نمی‌آید؛ نوابغی که بنیان‌گذاران حقیقی علم و تبیین مکانیکی عالم بودند.» سپس جزئیات موفقیت‌های علمی امیدکلس را مطرح می‌کند، و تنها در این جاست که می‌گوید: «از جنبه‌های دیگر به نظر می‌رسد که این نویتن، جنبه‌ی کیمیاگری کاغلیوسترو را نیز دارد.» و از عشق او به خودنمایی و ادعایش در باب دارا بودن نیروهای سحرآمیز یاد می‌کند.

آکراگاس در دهه‌ی ۱۸۷۰ به هیچ‌روی قهرمان خودش را فراموش نکرده بود: «حزب آزادی‌خواه جیرجانتی به نحوی کاملاً مستقیم حیاتش را از امیدکلس می‌گیرد. تصویر امیدکلس در هر قدمی که این حزب برمی‌دارد دیده می‌شود، و اسم او را در محافل عمومی هم ردیف اسم گاریبالدی به زبان می‌آورند؛ به ندرت می‌توان خطا به یا گفتاری یافت که در آن از امیدکلس تجلیل نشده باشد» (Mélanges d'hist. et de voyages, 103f).

[ترجمه‌ی فقرات فرانسوی را مدیون استاد عزیزم جناب آقای دکتر کریم مجتهدی هستم، از ایشان سپاسگزارم - م.]

شخصیت او را برگیرند و بقیه را به این بهانه که به لحاظ تاریخی اهمیت ندارند کنار گذارند. اما اگر ترکیب جنبه‌های مختلف شخصیت او نامحتمل نماید، به محققى همچون کرانتس نیاز داریم تا به یادمان آورد (و با این حال این می‌تواند درست باشد) که «ما در عصرى کاملاً متفاوت با از آن خودمان هستیم»، عصرى که نیچه آن را عصر مصیبت‌انگیز و دیگران عصر غنایی یا رویایی یونان نامیده‌اند. این است اهمیت امید کلس: یکی از مهم‌ترین افراد هر دوره، و با وجود این به ندرت می‌توان او را در هر جامعه‌ای به جز جامعه‌ی خودش تصور کرد، یعنی جهان یونانیان غربی در اوایل قرن پنجم پ. م. «بدین ترتیب اصالت فرد در او، مانند زمان امید کلس است.»^۱

مسئله‌ی اصلی در تفسیر پاره‌های باقی مانده از او از این حقیقت ناشی می‌شود که او دو شعر نوشت، که عموماً ویژگی‌های آنها را کاملاً متفاوت می‌دانند. عنوان یکی از این نوشته‌ها درباره‌ی طبیعت *On Nature* بود، که آن را به آثار کسانی پیوند می‌دهد، که می‌کوشیده‌اند تا جهان طبیعی را براساس زمینه‌های علمی و عقلانی تبیین کنند. نوشته‌ی دیگر، که پالایش‌ها *purifications* نامیده‌اند، به لحاظ محتوا و هدف نوشته‌ای دینی است. این نوشته سفر نفس را توصیف می‌کند، که به سبب تقصیرش از قلمرو ملکوت که در اصل به آن متعلق است تبعید شد، و محکوم گردید که دستخوش حلقه‌ی تجسدهای گوناگون در حیات زمینی باشد؛ و این دیدگاه طبیعت ناخالص آغازین، و ابزارهای بازگشت به سعادت جاویدان را آشکار می‌کند. بسیاری بین این دو شعر ناسازگاری‌های فاحش دیده‌اند. دست کم پنداشته‌اند که این دو شعر روحیه و هدف متفاوتی را آشکار می‌کنند، و تبیین‌های بسیار متفاوت در این باب پیش نهاده‌اند. آنها را به دوره‌های

1. Hölderlin, *Grund zum Empedokles*.

(متن این در امید کلس کرانتس چاپ شده است، ۲۶-۳۱۵). این کلمات حتی اگر امروزه هیچ محققى توصیف هولدرلین از آن عصر را نپذیرد باز درست هستند.

متفاوت زندگی امیدکلس نسبت داده‌اند و گفته‌اند: هنگامی که وی دومی را نوشت نگرش و عقایدش تغییر یافته بود. بدین ترتیب بیدتس Bidez تصویری رؤیایی از پالایش‌ها ارائه داده است و آن را نوشته‌ی مردی جوان در اوج نیروهایش و سرمست از موفقیت در سیاست و پزشکی و هنرها دانسته است که در آن هم‌شهریانش را با نخوت و اطمینان رهبری قدردان و مردمی خطاب می‌کند. بعدها، در اثر تبعید (شواهدی در باب تبعید شدنش در دست است) بر سر عقل آمد، و منزوی شد و به مطالعه‌ی علم طبیعی پرداخت، و احتمالاً به احمقانه بودن ادعاهای قبلی‌اش در باب نیروهای سحرآمیز را دریافت. دیلز نیز قانع شده است که آموزه‌های درباره‌ی طبیعت، که به عقیده‌ی او «کلاً ماده‌گرایانه و الحادی است»، نمی‌تواند همزمان با آموزه‌های پالایش‌ها باشد؛ اما دیلز نسبت این دو را کاملاً عکس کرد. به عقیده‌ی او پالایش‌ها عقب‌نشینی بعدی است، یعنی مربوط به زمانی است که تبعید موجب شد نویسنده‌ی پالایش‌ها به ایمانی عرفانی روی آورد. زبان اُتو کرن حتی از این نیز غریب‌تر است: امیدکلس هنگامی که در جنوب ایتالیا با اسرار فرقه‌ی دینی اُرفه‌ای برخورد کرد «شام Damascus خویش را تجربه کرد». هر دوی این دیدگاه‌ها صرفاً بر احتمال روان‌شناختی مبتنی هستند، و در مورد تاریخ‌های نسبی هیچ شاهد خارجی وجود ندارد.^۱

۱. نمی‌توان براساس نقل قول پلوتارخ (*De exil.* 607c)، نقل شده در دیلز - کرانتس (با پاره‌ی ۱۱۵) از پالایش‌ها، با کلمات $\epsilon\nu \alpha\rho\chi\eta\ \tau\eta\varsigma$ ، $\phi\iota\lambda\omicron\sigma\sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha\varsigma$ ، نتایج تاریخی استنتاج کرد، هر چند این سخن به معنای موافقت با این حدس بیگنون (*Emped.* 488) نیست که مقصود پلوتارخ «در آغاز فلسفه‌ی یونانی» است. پاره‌ی ۱۳۱ ممکن است مشتمل بر ارجاعی در پالایش‌ها به شعر درباره‌ی طبیعت باشد، و نشان دهد که دومی اول نوشته شده است. نگا: راینهارت در *CP*، ۱۹۵۰، ۴-۱۷۲.

برای دیدگاه‌هایی که در بالا مطرح شد رک: *Bidez's Biog.d'Empéd.* مقاله‌ی دیلز در *SBB*، ۱۸۹۸ آمده است و برای کرن نگا: *Rel. d. Gr. II*، 146.

دیدگاه دیگر این است که هر دو شعر به خوبی می‌توانند هم زمان باشند، و امید کلس «یکشنبه‌ها دیدگاهی دینی داشت و در روزهای کار، دیدگاهی علمی». «همان‌طور که الهیات و علم طبیعی در کنار یکدیگر و مستقل از یکدیگر در ذهن او بوده‌اند.»^۱ محققان از «بخش‌های نفوذناپذیر» بین علم و ایمان در اینگونه متفکران سخن می‌گویند.^۲ هنوز نیز دیدگاه‌های مشابهی را قایل‌اند. دادز می‌نویسد: «هر کوششی برای ترکیب آرای دینی و علمی او، دقیقاً همان چیزی است که در او از دست می‌دهیم.» دیدگاه ولاستوس خالی از ابهام است: از نظر نگاه او، و خود ما، دو تصویر واقعیت که امید کلس ارایه می‌کند «نه تنها ناهمگن بلکه در نکات اساسی متناقض‌اند؛ این دو تصویر هیچ هماهنگی عقلانی، یا حتی خیالی را بر نمی‌تابند.»^۳

اینگونه منتقدین گاهی نظایری از دانشمندان جدید را نیز مطرح می‌کنند که ممکن است صادقانه به ایمان مسیحی باور داشته باشند اما برای هماهنگی عقلانی باورهای دینی‌شان با آنچه در آزمایشگاه آموخته‌اند اندک کوششی نکنند. با وجود این، ایده‌ی تعارض بین علم و دین، یا تعارض دانشمند مذهبی که باید برای حفظ عقایدش آنچه را می‌داند فراموش کند، جای خود را در قرون نوزدهم و بیستم میلادی، بسیار آسان‌تر از عصر غنایی یونان، می‌یابد. اظهار نظر شگفت‌انگیز برنت که «در سراسر این دوره، به نظر می‌رسد شکافی بین باورهای دینی مردان، اگر اصلاً چنین باورهایی داشته باشند، و دیدگاه‌های جهان‌شناختی آنها وجود دارد» حمایت‌اندکی در آثار

1. Rohde, *Psyche*, 379.

رک: با مقایسه‌ی کرنفورد، *Princ. Sap.* 109. با وجود این تبیین رد در مورد اینکه چگونه می‌تواند چنین باشد، جالب است (صص ۴-۳۸۲)، و بیان قبلی‌اش را تا اندازه‌ای تغییر می‌دهد.

2. «Des cloisons étanches», Delatte, *Conceptions de l'enthousiasme*, 25.

برای ارجاع به بعضی «جدایی طلبان» قدیم‌تر، نگا: ZN، ۹-۱۰۷.

3. Dodds, *Greeks and Irrational*, 146; Vlastos, *PQ*, 1952, 120.

مکتوب آن زمان می‌یابد. به واقع قبل از هر جا در این جاست، و در اتحاد اندیشه‌ی عقلانی با سرمستی عرفانی است، که امید کلس روحیه‌ی عصر و نژاد خویش را جمع‌بندی می‌کند. آپولو یونانی است و دیونوسوس هم یونانی است. این سخنی یونانی است که همراه با پیندار و هرودوت و تراژدی نویسان بگوئیم که این انسان باید خودش را فانی بداند و در صدد رقابت با خدایان برنیاید؛ و این نیز سخنی یونانی است که به مرده بگویند «به جای اینکه می‌رنده باشی خدا خواهی شد». شاید ما عادت کرده‌ایم «یونانی» را با «کلاسیک» معادل بگیریم. در ستایش از نسبت‌های دقیق و زیبایی ناب و صوری پارتنون (که ما آن را بدون رنگ‌هایی می‌بینیم که زمانی آن را مزین می‌کردند)، ما درباره‌ی سازندگان آن به عنوان مردمی فکر می‌کنیم که نوشتند «نه چندان زیاد»؛ و شاید فراموش می‌کنیم که این کلمات درست در جایی نوشته شدند که در عین حال صحنه‌ی عیش *orgia* شبانه‌ی باکوس نیز بود، جایی که هرگونه منعی را در تزکیه‌ی عاطفی *ekstasis* و *enthusiasmos* - «خارج از شخص» و «خدا در ما» - کنار می‌گذاشتند. ذهن هلنی هر دو جنبه‌ی رویایی و کلاسیک را دارد، و هر دو جنبه بدون ناهمخوانی در نبوغ این سیسیلی استثنایی به اوج خود می‌رسند.

همه‌ی این سخنان باید در مطالعه‌ی مفصلی که در زیر می‌آید توجیه شوند. دوگونه ناسازگاری وجود دارند، ناسازگاری‌هایی که برای خود نویسنده آشکارند^۱ و ناسازگاری‌هایی که در نظر محقق می‌آیند که از عقلانیت تمدنی متفاوت و با عقاید کاملاً متفاوتی به پشت سرش می‌نگرد.

۱. برای محققان دیگری که دیدگاهی مشابه دارند، نگا: ارجاعات داده شده از سوی وردنیوس در *Mnemosyne*، ۱۹۴۸، ص ۱۰، یادداشت ۹. شاید مهم‌ترین اثر جدید در این باره این باشد: *Diès in Le Cycle Mystique*, pt. 2, ch. 3. با این حال، اینک بررسی مهم و معقول سی. ایچ. کان را داریم در:

Arch. f. Gesch. d. Phil. 1960.

فقط ناسازگاری‌های نوع اول می‌توانند مستلزم فرضیه‌های تاریخ‌نگارانه‌ی بیدتس و دیلز باشند. مخصوصاً موفقیت ای. بیگنون در کتابش امپدکلس است که نشان داد چنین ناسازگاری‌هایی وجود ندارند. ناسازگاری‌های دسته‌ی دوم در نظر اول عمیق‌اند، اما کوششی خلاق و مبتنی بر دانش برای بازسازی روحیه‌ی عصری که این اشعار در آن نوشته شده‌اند آن ناسازگاری‌ها را ملایم‌تر می‌سازد. موانع گوناگونی در برابر تبیین کاملاً عقلانی ایده‌های امپدکلس وجود دارد. نخستین مانع تکه پاره بودن نوشته‌های باقی مانده‌ی اوست. مانع بعد این است که از آن‌جا که او شاعر و عارف و فیلسوف بود، از این رو نظام او احتمالاً با ملاک‌های عقل‌گرایی کاملاً سازگار نیست؛ علاوه بر این عقایدنگاران، که همه‌ی اطلاعات ما از آنهاست، افراد بی‌ذوقی هستند که عناصر شعری را ناگزیر تحریف می‌کنند. سرانجام، خود او بیش از یک بار به عدم کفایت قوای بشری در فهم همه‌ی اسرار طبیعت اعتراف کرده است.^۱

بعضی غیر از ناسازگاری‌های واقعی، در شعر او، تفاوت‌هایی در لحن و شکل و هدف نیز دیده‌اند. این تأثرات باید ذهنی تلقی شوند و چندان در حساب نیایند. از این رو از نظر گاه کرانتس، که در دیدگاه بیدتس تجدید نظر کرده است، شعر درباره‌ی طبیعت «نشان از شور جوانی دارد».^۲ اما دیلز چنین نمی‌بیند، و به واقع دیدن «شور» بیشتری در این شعر نسبت به پالایش‌ها، عجیب‌تر است. از دیدگاه یگر، «به محض شنیدن نخستین ابیات کاتارموی Katharmoi [پالایش‌ها]، خودمان را در موقعیتی کاملاً متفاوت می‌یابیم، که

۱. امپدکلس را بدتر از کلارا میلر هم تفسیر کرده‌اند که می‌گوید: «مهم‌ترین نکته در فهمیدن او این است که در لحظه‌ای درست از اندیشیدن باز ایستیم» (On the Interpret. of E, 21).

2. *Hermes*, 1912, 20. Cf. *Hermes*, 1935, 111-19.

کرانتس هنوز در کتابش *Empedokles* (۱۹۴۹) به تقدم پالایش‌ها قایل است، و راینهارت در برخورد با آن تجدید نظر کرده است در CP، ۱۹۵۰، ۷-۱۷۲.

در آن اندیشه‌هایی از نوع عرفانی - کلامی غالب است.^۱ با وجود این، شعر درباره‌ی طبیعت فقراتی مانند فقره‌ی زیر را پیش می‌نهد:

ای خدایان، تقدیس کنید لبانم را و روان سازید از آنها جویبارهای پاکیزه را، و تو، ای موز که خواستگاران بسیار داری، ای دوشیزه‌ی سپید بازو، تا آن‌جا که برای ما آفریدگان یک روزه جایز است بشنوند، مرا همراهی کنید، با راندن ارا به‌ی مطیع افسار از خانه پرهیز کاری،

و تعلیم می‌دهد که عشق و ستیزه دو نیرویی هستند که کلاً در کل طبیعت عمل می‌کنند، و درباره‌ی یکی می‌گوید «از راه اوست که آدمیان مهرآمیز می‌اندیشند و اعمال صلح‌آمیز می‌کنند، و او را به اسم شادی و آفرودیت می‌خوانند»، و درباره‌ی دیگری می‌گوید که وقتی همه از طریق عشق در کره‌ای واحد که الهی است به یکدیگر پیوستند، سپس «ستیزه‌ی بزرگ در اندام‌های آن بار می‌آید و بر امتیازهای آن می‌جهد، آنگاه که زمان این امتیازها - که از راه سوگندی آشکار برای‌شان مقدور شده است - سرآمد».^۲

آیا این‌جا اندیشه‌ای از نوع عرفانی - کلامی وجود ندارد؟ هنگامی که این گونه امور نامحسوس معرفی می‌شوند، بحث عقلانی باید از کار افتد، و توافق به نومیادی انجامد.

علاوه بر همه‌ی اینها هرگز نباید فراموش کرد که منابع ما نقل و قول‌های بسیار اندکی را به وضوح به این یا به آن شعر نسبت داده‌اند.

1. *TEGP*, 133.

۲. پاره‌های ۳/۱-۵، ۱۷/۲۳-۴، ۳۰، رک: ص ۲۴۷، در زیر. نه تنها نویسنده‌ای بعدی (مناندر Menander یا گنتیلیوس Genethlios، دیلز-کرانتس، A۲۳) جهان‌شناسی‌های پارمنیدس و امپدکلس را «سروودهای طبیعت» نامیده است، بلکه خود امپدکلس در درباره‌ی طبیعت از (سرووده‌های) πόρος ἡμῶν خویش سخن می‌گوید (پاره‌ی ۱/۳۵).

ویراستاران جدید توزیع پاره‌ها را بیشتر بر پایه‌ی پیش فرض‌های مربوط به محتوای مناسب هر یک از دو شعر انجام داده‌اند، به نحوی که اگر بگوییم این ویراستاران اشعار امیدکلس را بیشتر از برای خودشان بازسازی کرده‌اند، سخنی غیر منصفانه نگفته‌ایم.^۱

۱. این نکته‌ی مهمی است، و در این باره نگا: H. S. Long, *AJP*, 1949, 144. لونگ خاطرنشان می‌کند که «۲۴ پاره از ۱۵۳ پاره‌ی امیدکلس را با قطعیت یکسان به هر یک از دو کتاب او می‌توان نسبت داد».

تاریخ و زندگی

هر چند سال‌های تولد و مرگ امپدکلس را نمی‌توان با قطعیت معین کرد، رای عمومی بر این است که این سال‌ها تقریباً ۴۹۲-۳۲ بوده‌اند.^۱ ارسطو نیز گفته است که او شصت سال زیسته است. آپلودوروس شکوفایی او را در المپیک ۸۴=۴۴۴-۱ می‌داند، اما همچنین این را نیز ضبط کرده است که امپدکلس از شهر ثوریثی *Thurii* «درست پس از ساخته شدن آن» در ۴۴۵-۴ دیدن کرده است، به نظر می‌رسد که آپلودوروس دوباره می‌خواهد براساس آن قاعده‌ی خویش بگوید که امپدکلس در آن زمان چهل سال داشته است. او

۱. تسلر چنین فکر می‌کند، ZN، ۹۴۱ یادداشت. از تسلر پیروی کرده‌اند: Jacoby, *Apollod. Chron.* 271ff.; Wellmann, *RE*, v, 2508; Diels, *SBB*, 1884, 344, n. 2; kranz, *Hermes*, 1912, 20; Bignone, *Emped.* 269, n. 1; Burnet, *EGP*, 198, n. 2; Wilamowitz *SBB*, 1929, 653 («در دهه‌ی نود»); Millerd, *Emped.* 5.

مخالفتی وجود ندارد، هر چند بعضی‌ها محتاطند. فقط کریک - راون نتیجه می‌گیرند که شکوفایی او باید تقریباً در اواسط قرن باشد.

قبلا در دهه‌ی شصت فعالیت‌های سیاسی داشته است، و این سخن ارسطو را که او از آناکساگوراس جوان‌تر بوده است، تئوفراستوس به «نه چندان جوان‌تر» تصحیح کرده است. دلایلی در دست است که آناکساگوراس در حدود ۵۰۰ متولد شده است.^۱

اگر امیدکلس ۲۵-۲۰ سال جوان‌تر از پارمنیدس باشد، به آسانی می‌تواند، همان‌طور که از منابع بعدی برمی‌آید، شاگرد او بوده باشد. او قطعاً پیش از ملیسوس نوشته است (جلد ۶ فارسی، صص ۱۱۵ و بعد)، اما در کتاب او یا در کتاب آناکساگوراس چیزی وجود ندارد که نشان دهد یکدیگر را شناخته‌اند، و در این مورد تردید هست که کدامیک مقدم بوده است.^۲ پروتاگوراس، سوفیست آبدرایبی، و در آتن پریکلز و سوفوکلز و

۱. در ۶۰ سالگی مرد. ارسطو به روایت دیوگنس لائرتیوس، هشتم، ۵۲ و ۷۴. برای آپلودوروس نیز همان را ببینید. نیز نگا: ارسطو، مابعدالطبیعه، ۹۸۴a۱۱ و تئوفراستوس به روایت سیمپلیکیوس، فیزیک، ۲۵/۱۹ (دیلز - کراتس، ۸۷). اظهار نظر انوسیبیوس (۸۷-۱۰) چندان ارزشی ندارد.

۲. درباره‌ی معنای کلمات ارسطو در مابعدالطبیعه، ۹۸۴a۱۱ که آناکساگوراس $\tau\eta\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \eta\lambda\iota\kappa\acute{\iota}\alpha\ \pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \delta'\ \epsilon\rho\gamma\omicron\iota\varsigma\ \upsilon\sigma\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$ بود، توافقی وجود ندارد. کلمات اخیر را به این معانی گرفته‌اند: (آ) که او دیرتر نوشت، (ب) که فلسفه‌ی او نازل‌تر است، (ج) که فلسفه‌ی او برتر است (برایر و بونیتس: نگا: دومی، همان‌جا). اسکندر (ب) را ترجیح داده است، هر چند او در جایی دیگر می‌پذیرد که ارسطو اثر آناکساگوراس را برتر می‌داند. راس، همان‌جا، معتقد است که اسکندر «احتمالاً درست می‌گوید»، هر چند معنای لغوی $\upsilon\sigma\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$ «کاملاً ممکن» است. کان (Anaximander, 163-5) در دفاع از تفسیر اسکندر با قدرت استدلال کرده است. به عقیده‌ی او تقدم زمانی اثر امیدکلس پذیرفتنی نیست زیرا ارسطو در ۹۸۴a۱۵ $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ آناکساگوراس را چنان مطرح می‌کند که گویا نخستین ظهور علت محرکه در فلسفه است، در حالی که امیدکلس نخستین کسی بود که علت محرکه را دوگانه دانست. گمان نمی‌کنم بتوان نتایج تاریخی معینی از کلمات ارسطو استنتاج کرد، به ویژه آناکساگوراس به واقع نخستین کسی بود که بین علت محرکه و ماده به وضوح تمیز داد، در حالی که امیدکلس، از دیدگاه ارسطو، آن را به طریقی نارضایت‌بخش آن را در «مرکب» گنجانده است: $\eta\ \phi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha\ \alpha\rho\chi\eta\ \kappa\alpha\iota\ \omega\varsigma$

سقراط و اثوریپیدس از جمله معاصران تقریبی او هستند. در نظر بعضی بسیار شگفت‌انگیز است که شخصیتی مانند امپدکلس بتواند در بحبوحه‌ی عقل‌گرایی و روشنفکری و شک‌آوری یونانی زندگی کرده باشد. فریمن مورخ سیسیلی می‌نویسد: «به نظر می‌رسد مردی متعلق به دوره‌های قدیم را می‌بینیم، یا مردی متعلق به دوره‌ای قدیمی را، که از جهان خویش آورده شده است تا به همراه پریکلس و افیالتس Ephialtes در انجام دادن اثر علمی قرن

[یعنی αὕτη δ' κινουῖσα... καὶ ὡς ὕλη` μόριον γὰρ τοῦ μίγματος. اگر کان این عقیده را که نور ماه از خورشیده به مثابه چیزی ὅ ἐκεῖνος νεωστὶ ἐλεγεν است، و آن را افلاطون به آناکساگوراس نسبت می‌دهد (کراتولوس، ۴۰۹a) نقل می‌کرد شاید بیشتر به درد استدلالش می‌خورد. زیرا امپدکلس هم این نکته و هم کسوف خورشید توسط ماه را می‌دانست (پایین، صص ۱۳۹ و بعد)، شاید آن سخن افلاطون بر تقدم آناکساگوراس دلالت کند.

کان این سخن تنوفاستوس به روایت سیمپلیکیوس، فیزیک، ۲۶/۸ را Πλάτων τῇ μὲν ἑοξῇ καὶ τῇ δυνάμει προτέρος τοῖς δὲ χρόνοις ὕστερος کلمات را پیش از وی تسلر نیز نقل کرده است (ZN، ۱۲۶۱، یادداشت ۲)، ولی هرگز نتیجه نگرفته است که کلمات ارسطو به خودی خود قطعی نیستند، بلکه نتیجه گرفته است که مقایسه‌ی آموزه، تقدم امپدکلس را نتیجه می‌دهد. من با این عقیده‌ی او موافقم. حتی نکته‌ی دیگری که تسلر از جهت دیگر ذکر می‌کند، یعنی اینکه ساختار ماده در آناکساگوراس نسبت به امپدکلس یا اتمیان کمتر پیشرفته است، نمی‌تواند در کسی که باریک‌اندیشی و اصالت نظریه‌ی آناکساگوراس را دریافته است مؤثر افتد. از سوی دیگر، اتکای مستقیم امپدکلس در مقدماتش بر پارمنیدس، که حتی گاهی عین کلمات پارمنیدس را نقل می‌کند شگفت‌انگیز است. مقدم دانستن امپدکلس بر آناکساگوراس قطعاً ترتیب منطقی است. (بحث تسلر در باب این مسئله در صفحات ۴-۱۲۶۱ هنوز ارزش خواندن را دارد.) البته این طور نیست که بگوییم هر یک از پاره‌های آناکساگوراس می‌تواند اتکای او بر امپدکلس را نشان دهد. گیگون (که همان دیدگاه کان را می‌پذیرد) این ادعا را به نحوی مؤثر نقادی کرده است، در:

Philologus, 91, pp. 2f.

پنجم پیش از مسیح عمل کند.» به نظر بیگنون نیز او به دنیای دیگر متعلق است، خویشاوند معنوی اپیمنیدس و فرکودس، فیثاغورس و اونوماکریتوس، مردانی که «افسانه‌ها آنها را در سایه روشن حکمت روحانی شرقی قرار داده است».^۱ اما جو وطنش سیسیل اینگونه شخصیت‌ها را بسیار آسان‌تر از جو آتن بار آورد. فقط با پیرو جوان‌تر او گرگیاس اهل لئونتنی بود که روحیه‌ی شک‌آوری در فردی سیسیلی احساس شد، و می‌دانیم که گرگیاس با حلقات عقلانی سرزمین‌های اصلی یونان ناآشنا نبود.

هر کسی که به آکراگاس برود، شهر بزرگی که از بلندای خویش به پایین به رودخانه‌ی زرد می‌نگریست - امپدکلس اینگونه آن را وصف کرده است، و صفت *arduous* (بالا، شیب‌دار) ویرژیل درباره‌ی آن به دقت انتخاب شده است - باید این مسرت را احساس کند که شخصیتی این چنین رؤیایی و سرزنده در چنین محیط مناسبی به دنیا آمده و زندگی کرده است. زمین از آکروپولیس سرایشی است و آنگاه دوباره به سوی بلندی طولانی‌ای کشیده می‌شود، و از کنار پرتگاه‌های تیز بلندی تا اندازه‌ای تندی، که با این حال از قله‌ای که ما در آن قرار گرفته‌ایم پست‌تر است، به سوی دریا کشیده می‌شود. در این بلندی شش معبد به سبک یونانی قدیم Doric وجود دارد که یکی از آنها از همه‌ی معابد موجود در یونان به جز معبد آرتمیس در افسوس بزرگ‌تر است. دین باید نقش بسیار مؤثری در زندگی اهالی آکراگاس داشته باشد. در آن سوی معابد، دریا قرار گرفته است، و «از طریق دیدن» آنچه در ورای دید چشم‌مان قرار دارد، «به وسیله‌ی ذهن‌مان» (چنانکه امپدکلس به ما پیشنهاد می‌کند) از ساحل مقابل آفریقا آگاه می‌شویم، جایی که ساکنان سیاه‌ان، سیسیل را برای چند قرن بعد با یونانیان مورد استفاده قرار دادند، و مجاورت آنها را علت اصلی ویژگی آتشین و ناپایدار سیسیل و اهل سیسیل دانسته‌اند. «شهرهای آنها پر بود از مردم مختلف، و این شهرها به راحتی

1.E. A. Freeman, *Hist. of Sicily*, II, 342; Bignone, *Emped.* 5f.

طبع‌شان را تغییر می‌دادند.^۱

جزیره^۲ کانون آیین‌های ختونی بود، آیین‌هایی که در آنها قرابت آدمیان به خدایان جایگاه چشم‌گیری داشت. (رک: جلد ۳ فارسی، ۹۶ و بعد.) این جزیره با خاک حاصلخیزش «به دمتر و کوره تقدیم شده بود» و مدعی بودند که «این ایزدبانوان نخستین بار در این جزیره ظاهر شدند، و نخستین بار سبزی را به حاصل آوردند؛ و از این جهت خاک آن خوب و حاصلخیز است». در انا Enna در مرکز جزیره نقطه‌ای نشان داده‌اند که پلوتو Pluto از آن‌جا برآمد و کوره - پرسفونه را به دنیای زیر زمین برد، و مشعل‌هایی که دمتر پریشان حال به هنگام جست و جو در دست گرفت در آتش‌های اِتنا Etna روشن شدند.^۳ در این آیین ادعا می‌کردند که جزیره حتی بر آیین‌های التوسیسی و آتن نیز مقدم است. جزیره در معرض تأثیرات اُرفه‌ای و انجمن‌های فیثاغوری در جنوب ایتالیا بود، و پیندار مناسب دید، که در آگاهاندن جبار آکراگاس از خطرات موفقیت، از آموزه‌ی تناسخ و تنبیه و مجازات و پاداش اخروی سخن گوید.^۴

در دوران کودکی امپدکلس، آکراگاس تحت فرمانروایی ثرون جبار (۷۲-۴۸۸) در اوج شهرت و قدرت خود بود. او باید فقط چند سال داشته باشد هنگامی که ثرون Theron به همراه پسر خوانده‌اش گِلون

۱. این کلمات که توکودیدس در دهان آلکیبیادس می‌گذارد (۶، ۱۷، ۲)، هر چند به طرح‌های خود او اشاره دارند، به اندازه‌ی کافی درست‌اند. اگر به جای πολιτεῖων در نسخه‌های خطی دیگر $(\text{E}) \text{πολιτῶν}$ آن چیزی باشد که توکودیدس نوشته است، معنای جمله چنین خواهد بود: «آنها شهروندان‌شان را همواره تغییر می‌دهند و شهروندان جدیدی می‌پذیرند».

۲. مقصود سیسیل است - م.

۳. دیودوروس ۵-۵/۲. پیندار (نمنا، اول، ۱۳) می‌گوید که جزیره هدیه‌ی زئوس به پرسفونه بود.

۴. پیندار، المپیا، ۲/۵۶ و بعد، بوودا؛ و رک: ملاحظات دربارهی ثوریشی، پایین صص ۲۵ و بعد.

Gelon سیراکوزی کارتاژها را در هیمرا Himera در همان روزی شکست داد (هرودوت چنین می گوید) که هلنیان در آن روز بر بربرها در سالامیس پیروز شدند. ثروت و قدرت شهر در اثر پیروزی های گوناگون در بازی های بزرگ در خود یونان تبلیغ می شد، زیرا اسبان شهر بسیار مشهور بودند؛ اما فرهنگ هرگز فراموش نشد و جبار همواره از موسیقی و شعر و پزشکی حمایت می کرد.

در سال مرگ ثرون، حکومت استبدادی در اثر بی لیاقتی پسرش تراسیدائئوس Thrasydacus از هم پاشید، و در آکراگاس دموکراسی قدرتمند و موفق برپا شد (دیودوروس، ۱۱، ۵۳). امیدکلس در این دگرگونی سیاسی نقش رهبری ایفا کرد. او خودش از خانواده ای ثروتمند و اشرافی برآمده بود. پدر بزرگ او در مسابقه ی اسب دوانی المپیا برنده شده بود، و به نظر می رسد که پدرش متون Meton در پیش گیری از بازگشت استبداد واسطه بوده است (دیوگنس لائرتیوس، هشتم، ۵۱، ۷۲). امیدکلس به پیروی از پدرش حامی دموکراسی شد، و توطئه ی اشرافی معروف به هزار را ریشه کن ساخت (پیشین، ۶۶). می گویند^۱ او به اهالی آکراگاس

۱. این روایت، دست کم بر پایه ی تعدادی از روایت های مربوط به مرگش محتمل است (دیوگنس لائرتیوس، هشتم، ۶۷). داستان جستش به درون اثنا (Horace, A. P. 464)، که فقط از طریق صندلش فاش شده است، به هراکلیدس پونتیکوس برمی گردد (دیوگنس لائرتیوس، هشتم، ۶۹، هراکلیدس، پاره ی ۸۵، ورلی)، همان طور که داستان مربوط به حالت الهی اش نیز...، که خودش به واقع در پاره ی ۱۱۲ آن را ادعا می کند، به او برمی گردد. او پس از قربانی کردن، ناپدید شد، و خدمتکاری گفته است که چگونه در نیمه های شب صدای بلندی را شنیده است که «امیدکلس» را ندا می کرده است، و نوری غیر زمینی دیده است؛ و مریدش پایوسانیاس در نتیجه دستور داد که افتخارات الهی به او داده شود (دیوگنس لائرتیوس، هشتم، ۶۷، هراکلیدس، ۸۶، ورلی).

پیشنهاد پادشاهی را دیوگنس لائرتیوس (هشتم، ۶۳) از ارسطو روایت کرده است، و مرجعیت کسانتوس Xanthus که ارسطو از او نقل می کند به دوره ی

توصیه می کرد که از تنازع حزبی پرهیز کنند و برابری سیاسی را بپروند، و به سهم خود پیشنهاد آنها را برای پادشاه شدنش نپذیرفت. اما ایده آل های دموکراتیک او، و شاید همچنین منش او (زیرا بعضی از داستان هایی که دیوگنس جمع آوری کرده است، حتی اگر افسانه ای باشند، دست کم شهرت او در شتاب زدگی را مطرح می کنند) برایش دشمنانی فراهم آورد. این امر برایش امتیاز رفتن به خارج را فراهم آورد، و او در تبعید در پلوپونز درگذشت.

دیدار او از ثوریشی را، معاصرش گلائیوکوس اهل رگیوم مطرح کرده است.^۱ این شهر، که براساس اتحاد هلنی در سایه ی حمایت اهل آتن تأسیس شد، مردان مشهوری را جذب کرد، و همان طور که کرانتس خاطرنشان کرده است، جالب است بدانیم که امپدکلس در آن شهر با رهبران عقلانی از همه ی بخش های هلاس، مردانی مانند پروتاگوراس و هرودوتوس و طراح شهر هیپوداموس، را ملاقات کرد. شاید آنچه در مورد تعلیماتش اهمیت بیشتری داشته باشد این حقیقت است که مسافرت هایش او را به مرکز تأثیر فیثاغوری و اُرفه ای کشاند. کروتون، «مرکز» فیثاغوریان، تحت نظر ژنرال فیثاغوری سوباریس را مغلوب ساخت، و در محل آن ثوریشی ساخته شد (جلد ۳ فارسی، ۶۲)؛ و چهار تا از الواح اُرفه ای، که مرده را مطمئن می سازند که فناپذیری را پشت سر گذاشته و خدایی فناپذیر شده است، در غارهای ثوریایی پیدا شده است.

گفته اند که او به هنگام اقامت در پلوپونز اوقاتی را در المپیا سپری کرد، و پالایش های او را دوره گرد سراینده ای موسوم به کلثومینس حفظ کرده

زندگی خود امپدکلس بازمی گردد. درباره ی تاریخ این مسئله و داستان های دیگر (دیوگنس لائرتیوس، هشتم، ۷۳) نگا: بیگنون، امپدکلس، ۷۸ و ۸۲، یادداشت ۱.

۱. آپلودوروس (دیوگنس لائرتیوس، هشتم، ۵۲). با دقت بیشتر گفته شده است که گلائیوکوس معاصر دموکریتوس بوده است (پیشین، نهم، ۳۸).

بود.^۱

۱. دیوگنس لائرتیوس، هشتم، ۶۶ و ۶۳، آنتاتوس، d ۱۴/۶۲۰ (دیلز - کرانتس، ۱۲ A). ای. منشینگ (Favorin, 93) خاطرنشان می‌کند که اگر گزارش المپیا حقیقت باشد، پالایش‌ها به سال‌های بعدی حیات امید کلس تعلق دارد، زیرا این راه در شناساندن اثر جدید مرسوم بوده است.

شخصیت: شفابخش و معجزه گر

پیش از این مطالبی درباره‌ی شخصیت او گفتیم. در این باره گزارش‌هایی از زمان خود او در دست نیست، اما نویسندگان بعدی اتفاق نظر دارند که اشعار او مؤثر بوده است. تیمائوس می‌گوید (دیوگنس لائرتیوس، هشتم، ۶۶) که برابری طلبی سیاسی او به شدت با خودپسندی و خودخواهی آشکار در اشعارش متضاد است. علاوه بر این گفته‌اند که او ظاهر خاصی داشته است و عاشق ظاهر و خودنمایی بوده است. دوست داشت با قیافه‌ی خاصی ظاهر شود، ردایی ارغوانی می‌پوشید و کمربندی‌ها زرین می‌بست، حلقه‌ی گل دلفی می‌گذاشت و کفشی برنزی در پا می‌کرد، و موهایی پر پشت داشت، و همواره پسرانی ملازم او بودند. در شعرهایش از خودش به عنوان کسی سخن می‌گوید که زنان و مردان او را محترم می‌دارند و در میان آنها با گل حلقه‌های آراسته با روبان‌ها و شاخ و برگ‌های تازه حرکت

می‌کند.^۱

یکی از چیزهایی که به گفته‌ی وی مردان و زنان از او التماس می‌کردند عبارت بود از «شنیدن کلمه‌ی شفابخش برای هرگونه بیماری» (پاره‌ی ۱۰-۱۹۲/۹)، و به شاگردش وعده می‌داد که دانش «همه‌ی داروهای موجود برای بیماری‌ها و پیری» را به او یاد خواهد داد (۱۱۱/۱). علاقه‌ی بسیار به اندام‌های بدن و کارکردهای آنها بر کتاب او سایه افکنده است، و نویسندگان بعدی او را پزشک و بنیان‌گذار مکتب پزشکی سیسیل دانسته‌اند. مشهورترین نماینده‌ی این مکتب، یعنی فیلیستیون معاصر افلاطون، در بیش از یک جنبه از آموزه‌ی امپدکلسی پیروی کرده است.^۲ پزشکی در آن دوره نه از فلسفه جدا شده بود و نه حتی از جادوگری. امپدکلس در پاره‌ای که هم اکنون نقل شد می‌گوید: «بعضی در جست و جوی پیشگویی‌هایند، دیگران به دنبال شنیدن کلمه‌ی شفابخش...»، و این به یاد ما می‌آورد که آپولو و آسکلپیوس عنوان ایاترومانتیس *Iatromantis* را دارند، کلمه‌ی مرکب واحدی که به معنای «پزشک - حکیم» است (آیسخولوس، متقاضیان، ۲۶۳، اتومیندس، ۶۲). نویسنده‌ی پزشکی قدیم امپدکلس را از نظرگاه مکتب تجربی ایونی سرزنش می‌کند، زیرا او پزشکی را از گونه‌ی فلسفی می‌داند و معتقد است برای بهبود بخشیدن به بیماری‌ها باید طبیعت را به مثابه کل درک کرد. اما رساله‌ی دیگر هیپوکراتی، یعنی *De victu*، ملغمه‌ی علم و

-
۱. فاوورینوس، به روایت دیوگنس لائرتیوس، هشتم، ۷۳، آثلیان در دیلز - کرائتس، A ۱۸، امپدکلس، پاره‌ی ۱۱۲.
 ۲. ساتوروس به روایت دیوگنس لائرتیوس، هشتم، ۵۸، پلینی و گالن [= جالینوس] در دیلز - کرائتس، A ۳. درباره‌ی فیلیستیون نگا: Wellmann, *Frr. d. gr. Arzte*, I, 69f. جی. ای. آر. لوید در *Phronesis*, ۱۹۶۳، ۱۲۱، در باب واقعاً بنیان‌گذار بودن امپدکلس در خصوص مکتب پزشکی هشدار داده است. اما رک: پایین، صص ۱۷۴ و بعد.

دین را، که امید کلس آورده است، پذیرفته است.^۱

هر چند ممکن است امید کلس به فیزیولوژی و نظریه‌ی پزشکی کمک جدی کرده باشد، این کمک هرگز به دقت از شهرت او به عنوان معجزه‌گر جدا نشده است، شهرتی که موجب شده است بعضی منتقدین جدید او را «شیاد» بنامند. او نه تنها به مریدش وعده‌ی درمان بیماری‌ها و پیری را می‌دهد، بلکه در همان فقره از نیروی زنده ساختن مرده، و مهار باده‌ها و آوردن یا متوقف ساختن باران سخن می‌گوید. بعضی از داستان‌ها درباره‌ی مهارت او، شهرتش و مشکل ارزیابی آن را روشن می‌کنند. دیوگنس (هشتم، ۷۰) خوانده بود که اهالی شهری در همان دور و بر به نام سلینوس به بیماری واگیرداری مبتلا بودند که از رودخانه‌ی آلوده‌اش ناشی می‌شد. امید کلس با منحرف ساختن دو نهر مجاور به درون آن، آب آن را تمیز کرد و بیماری همه‌گیر را متوقف ساخت. این داستان در هماهنگی با دلبستگی آشکار او به اِعمال دانش و فن از برای بهبود شرایط زندگی انسانی، کاملاً معتبر است. اینکه مردم شهر سلینوس به بیماری همه‌گیر مبتلا بوده‌اند امری است تاریخی که سکه‌های آن زمان نیز آن را تأیید می‌کنند.^۲ با این حال چون

۱. پزشکی قدیم، ۲۰، ۱/۶۲۰ (دیلز - کراتس، AVI). برای De victu و ترجمه‌ی آن نگا:

Bignone, *Emped.* 652ff., esp. bk. IV (659ff.).

2. Head, *Hist. Num.* 167f.

و مفصل‌تر از آن در *Coins of Ancient Sicily*، ۸۳ و بعد؛ و در B. M. Guide to Greek Coins nos. 52 and 53 on pp. 28f. and pl. 16. روی سکه‌ای آپولو و آرتemis را در حالی نشان می‌دهد که از کمان‌شان تیر می‌اندازند (که نماد طاعون است، رک: ایلیاد، اول، ۵۲-۴۳)؛ در پشت آن سکه خدای رود سلینوس در محراب آسکلپیوس قربانی می‌کند (خروسی قربانی می‌کند). در سکه‌ی دیگری (طرف رو) هراکلس با گاو نر مبارزه می‌کند، و (طرف پشت) رود خدای دیگر، هیپساس، محراب مارپیچ را تقدیس می‌کند، با قربانی کردن پرنده‌ی باتلاقی و برگ کرفس (آرم سلینوس). «بنابراین، این سکه‌ها یکدیگر را کامل می‌کنند، و بر زندگی نامه‌های قدیم امید کلس پرتو

داستان با گفتن این مطلب پایان می‌یابد که اهالی سلینوس در مراسم سپاسگزاری‌شان امیدکلس را به عنوان خدا محترم می‌داشتند،^۱ از این رو بعضی از محققان این داستان را به عنوان داستانی جعلی، که از ادعاهای خود امیدکلس در مقام شخصیتی الهی ناشی شده است، کنار گذاشته‌اند.

او همچنین در این شهرت داشته است که زنی را پس از آنکه سی روز نفَس یا نبض نداشته است زنده کرده است. طبیعی است که این را به ادعایش در باب زنده ساختن مرده پیوند دهند، و منبع آن، یعنی هراکلیدس (نگا: دیوگنس لائرتیوس، هشتم، ۶۱)، قطعاً در خیال‌پردازی قابلیت داشته است؛ اما بعضی از این داستان به عنوان موردی از بیهوشی دفاع کرده‌اند. داستان دیگری که شک‌آوران نشانه رفته‌اند، داستانی است که تیمائوس گفته است (دیوگنس لائرتیوس، هشتم، ۶۰)، و براساس آن هنگامی که بادهای تابستانی شرق مدیترانه محصولات را به خطر انداخت و کیسه‌هایی را که از پوست چهارپایان ساخته شده بودند در نقاط مرتفع کار گذاشت تا بادهای را بگیرند. گرفتن بادهای در کیسه‌ها فریبی جادوگرانه‌ای است که در داستان آیولوس در اُدیسه نیز آمده است، و مشکوک است که این داستان از ادعای او

می‌افکنند» (Head). دبلو. فوکس (Mitt. des Deutsch. Arch. Inst., Röm. Abt. 1956, 115) می‌گوید که پرستشگاه جدید، بعد از آنکه امیدکلس شهر را از آلودگی پاک ساخت، در ۴۶۶ به هراتلایا تقدیم شده است. (بعضی از محققان در وجود مراسم آسکلپیوس در سیسیل در آن زمان تردید کرده‌اند. هد در ویرایش دوم کتابش His. Num, 1911، به جای نام او «آپولو (؟)ی شفابخش» را گذاشته است، اما دوباره در B. M. Guid. به آسکلپیوس بازگشته است. بودن خروس قطعاً آسکلپیوس را مطرح می‌کند تا آپولورا، اما برای موضوع فعلی بحث ما این نکته بی‌اهمیت است.)

1. προσκυνεῖν καὶ προσεύχεσθαι ὡς θεῷ.

این عبارت بر چیزی بیش از عبارت معروف هومر θεὸς δ' ὥς τίετο (ساتر)، هر δῆμω دلالت می‌کند، اما گرامی داشتن شخصی به عنوان σωτήρ (ساتر)، هر چند در دوره‌ی کلاسیک به ندرت بوده است، ناشناخته است (فی‌المثل، دیون ولوساندر، پلوتارخ، دیون، ۴۶، لوساتر، ۱۸).

در مهاربادهای در پاره‌ی ۱۱۱ ناشی شده باشد. با این حال اگر آنچه او برپا کرده بود حفاظ یا بادگیر بوده باشد، در این صورت کار وی ترفندی عملی بوده است، و بسیاری کسان که از نظر ابتکار عمل و خلاقیت از معاصرانشان اندکی سرآمد هستند در جادوگری شهرت می‌یابند. پلوتارخ درواقع به سادگی می‌گوید که امیدکلس دره‌ای را که بادهای بیماری‌زا از آن می‌وزیدند با دیوار مسدود کرد.^۱ به نظر می‌رسد که مطالعه‌ی طبیعت برای او هدف پنهانی مهار آن را داشته است، او در این کار بیشتر با دانشمندان جدید سهیم است تا با اندیشه‌ی یونانی، حتی هر چند در آن زمان در ابزارهای به کار رفته عدم تمایز بین کارکرد علمی و جادویی اجتناب‌ناپذیر بوده است. او علاقه داشت پدیده‌های طبیعی را از راه سنجش آنها با هنرها و صنایع انسانی تبیین کند، و از آمیخته شدن رنگ‌ها با یکدیگر سخن می‌گفت (پاره‌ی ۹۳)، حرکت خون را با حرکت آب در پنگان (پاره‌ی ۱۰۰) و چشمه‌های آب گرم آتشفان سیسیل را با دستگاه‌های گرم‌کننده‌ی مصنوعی مقایسه می‌کرد (سنگادر ۱۹۶۸).

1. Plut. *De curios.* 515c, DK, A14.

شما می‌توانید این را به اختیار، عقلانی‌سازی افسانه‌ای قدیمی و یا اساسی تاریخی برای آن افسانه بنامید. نیلسون در باب استفاده از پوست در جادو هشدار داده است (Gr. *Feste*, 6). درباره‌ی این سه داستان‌نگار:

ZN, 943 n., Bignone *Emped.* 72, n. 2.

نوشته‌ها

تنها نوشته‌هایی که ما از آنها آگاهی داریم شعر درباره‌ی طبیعت و پالایش‌ها هستند، هر چند نوشته‌های دیگری کم و بیش به او نسبت داده‌اند.^۱ او به عنوان خطیب و آموزگار خطابه نیز شهرت داشته است (ارسطو او را آورنده‌ی این فن دانسته است، دیوگنس لائرتیوس، هشتم، ۵۷)، و گرگیاس نیز که سیسیلی است، شاگرد او بوده است، اما برخلاف هم جزیره‌ای‌هایش کوراکس Corax و تیسپاس Tisias رساله‌هایی در این باب به او نسبت

۱. ارسطو در π. ποιητῶν [= فن شعر] از شعری در باب هیئت اعزامی کسرکس Χερκς و سرودی برای آپولو یاد می‌کند (که می‌گویند خواهر امپدکلس هر دو را سوزانده است)، و همچنین تراژدی‌هایی را نیز ذکر می‌کند. در مورد تراژدی‌ها، هیرونیموس اهل رُدس می‌گوید ۴۳ تا از آن را شناخته است و نئانتس ۷ تا را، در حالی که هراکلیدس لمبوس آن را مشکوک می‌داند. نگا: دیوگنس لائرتیوس، هشتم، ۵۷-۸. دیوگنس لائرتیوس اثری در باب پزشکی در ۶۰۰ بیت را ضبط کرده است (هشتم، ۷۷، رک: سودا، دیلز - کرانتس، ۸۲). دیوگنس همچنین هجوهای به او نسبت داده است، که دیلز، SBB، ۱۸۸۴، ۳۶۲، یادداشت ۱، از اصالت آنها دفاع کرده است.

نداده‌اند.^۱ بی‌تردید او بیشتر به کمک تمثیل تدریس می‌کرده است تا به کمک قاعده، زیرا هم شغل او و هم شعرش این عقیده‌ی قدیم را تقویت می‌کنند که او خطیبی برجسته بوده است.

دیوگنس (هشتم، ۷۷) می‌گوید که شعر درباره‌ی طبیعت و پالایش‌ها به روی هم ۵۰۰۰ بیت بوده‌اند. این رقم احتمالاً کمتر است، زیرا محتمل است که اولی بر دو کتاب (طومار) مشتمل بوده است و دومی بر یک کتاب.^۲ اگر چنین باشد، هر چند از امید کلس نسبت به دیگر فیلسوفان پیش از سقراطی متن بیشتری در دست داریم، بخش باقی مانده‌ی اشعارش بسیار کم است، زیرا کلاً بیش از ۴۵۰ بیت نمی‌شود.

او آثارش را در سنت حماسی و در وزن شش و تدی نوشت و تاحدودی

۱. برای منابع نگاه: برنت، EGP، ۲۰۱، یادداشت ۱؛ و کلاسن در *Proc. African Class. Assocs*, 1959, 37، به همراه یادداشت‌ها.

۲. سند این مطلب بسیار مشکوک است. سودا (A۲) می‌گوید π.φύσεως (= درباره‌ی طبیعت) دو کتاب و مشتمل بر ۲۰۰۰ بیت بوده است. با این حال تستیس Tzetzes (در مورد پاره‌ی ۱۳۴) از سه کتاب درباره‌ی طبیعت سخن می‌گوید. گفته نشده است که καθαρμοί (= پالایش‌ها) بیش از یک کتاب بوده باشد، و ۳۰۰۰ بیت برای این کتاب غیرممکن است. از این رو دیلز (در *SBB*، ۱۸۹۸، ۳۹۶ و بعد) می‌خواهد متن دیوگنس لائرتیوس را به ۳۰۰۰ بیت برای هر دو تصحیح کند (یعنی به جای πεντακισχίλια بخواند πάντα τρισχίλια). او استدلال می‌کند که سه کتاب، افسانه است، نقل قول تستیس به واقع از καθαρμοί می‌باشد. بسیاری از محققان از او پیروی کرده‌اند، اما بیگنون می‌گوید (امید کلس، ۱۰۶، یادداشت ۴، ۶۳۲-۴) که اشتباه بیشتر از سودا ناشی شده است، و ۵۰۰۰ بیت مجموع را می‌پذیرد، و π.φύσεως را نیز سه کتاب می‌داند.

نه سودا (حدود ۱۰۰۰ میلادی) و نه تستیس (قرن بیستم) منابع قابل اعتمادی نیستند. در باب دیوگنس، دیلز - کراتس (اول، ۲۸۲ یادداشت) می‌گویند که منبع ارقام او لوبون است، مردی که جعلیاتش مشهور است. از این رو ما در باب شمار واقعی اشعار در تاریکی باقی می‌مانیم. من نمی‌توانم مبنای این قول کراتس (امید کلس، ۲۶) را بدانم که گفته است καθαρμοί بیش از ۵۰۰ بیت نبوده است.

زبان آن را حفظ کرد. اما سبک او نشان از فردیتی خاص دارد، و این تأثیر را می‌گذارد که او، برخلاف پارمنیدس در بخش اصلی شعرش، نمی‌کوشد که منطق خشک و سختی را در قالب بیگانه‌ای بگنجانند، بلکه حد اوسطی در کار می‌آورد که طبیعتاً بهترین ابزار از برای اندیشه‌ی اوست. او در استفاده‌ی بسیار از تمثیل‌ها و تشبیهات از هومر پیروی می‌کند، اما همه‌ی تشبیهات و مثال‌ها به ویژه از قلمرو خلاقیت بشری اخذ، (علاوه بر آنچه در پایان بخش قبل گفتیم، پختن و پنیرسازی و چرخ و فانوس و آمیختن فلزات با یکدیگر را نیز داریم) و از برای توضیح قانون‌های کلی اعمال شده‌اند.^۱ فایده‌ی مؤثر این تشبیهات، حاصل تلخیص یا جمع کردن این قانون‌ها از طریق کاربرد منقول کلمه‌ای در عبارتی کوتاه است: او از لنگرگاه‌های عشق، ساحل زندگی، بوته‌های زمین سخن می‌گوید؛ زندگی با شمشیر فرو می‌چکد و آب از چشمه می‌برد؛ آفرودیت با گیره یا میخ‌های عشق متحد می‌کند؛ ما پیراهن گوشتی می‌پوشیم.^۲ تأثیر شاعرانه فقط هنگامی به اوج می‌رسد که بدانیم این تعبیر می‌توانند بیان خیالی چیزی باشند که برای امیدکلس حقیقت است، یعنی وحدت همه‌ی اندام‌های زنده. هنگامی که او از گوش به عنوان رشد جوانه‌ی گوشتی، از تخم گذاشتن درختان زیتون، از دریا به مثابه عرق زمین، از بازوها به عنوان شاخه‌ها سخن می‌گوید، این تعبیر برای او چیزی بیش از استعاره است. اندیشه‌ای که اساس این تعبیر است در نقل و قولی که ارسطو حفظ کرده است روشن می‌شود (پاره‌ی ۸۲) که در آن امیدکلس می‌گوید که مو و برگ‌ها و پرها و پولک‌ها «یک چیز» هستند. آن‌جا نیز که هنگامی نخستین مرد و زن از زمین می‌روند «جوانه‌هایی از

۱. در باب استفاده‌ی امیدکلس از تشبیهات به ویژه نگا: اسنل، *Disc. of Mind*، ۲۱۳ و بعد، و صص ۹-۴۷۶ مقاله‌ی جالب سلمین *Nature as Craftsman* در *JIII*، ۱۹۶۳.

۲. پاره‌های ۹۸/۳، ۲۰/۵، ۹۶/۱، ۱۳۸، ۱۴۳، ۸۷، ۱۲۶. در باب *σάρκων* *χλιτών* نیز نگا: پایین، ص ۲۳۹، یادداشت ۱.

قلمرو شب» نامیده می‌شوند، مطلب همین است. پلوتارخ خودش را منتقدی تیزهوش می‌داند آنگاه که می‌نویسد (مسایل مجلس مهمانی، ۶۸۳e، نگا: پاره‌ی ۱۴۸): «عادت او این نیست که موضوع بحثش را، از برای زیبا نوشتن، با اوصاف زیبایی تزیین کند، بلکه بیشتر این است که هر یک از آنها را بیان اصل یا استعداد خاصی گرداند.»

او از مشکلات تدوین اینگونه موضوعات پیچیده آگاه بود، و آگاهانه روش انتخابی خودش را تبیین می‌کند. این روش متضمن توضیح استدلال‌های به هم بافته از طریق بازگشت به عقب و مطرح ساختن امور به طرق متفاوت و تکرار ابیات یا نیم‌بیت‌ها در زمینه‌های جدید است. چنانکه از پاره‌ی ۲۴ برمی‌آید، پاره‌ای که برگردان محتمل آن چیزی شبیه این است: «قرار دادن قسمت‌های داستانم یکی در دیگری، و مسیری واحد و یگانه را نرفتن».^۱ او در پاره‌ی ۳۵ بیت ۱، با برگرفتن استعاره‌ای از آبیاری اعلام می‌کند: «اما اکنون دوباره به مسیر ترانه‌ای باز خواهم گشت که قبلاً پیش نهاده‌ام، و از سخن به سخن آبراهه خواهم زد، تا ...»، و دوباره در ۱۷/۱۵: «همان‌طور که پیش از این، هنگامی که حدود سخنم را آشکار ساختم، گفتم...»، و دو بیت اول این پاره را تکرار می‌کند. او به ما اطمینان می‌دهد که (پاره‌ی ۲۵): «حتی دوباره گفتن آنچه گفته شده است خوب است»، و یکی از شیوه‌های او این است که آنچه را در موردی گفته است دوباره با آوردن یک بیت یا نیم بیت در زمینه‌ی متفاوتی به یاد آورد.^۲ تکرارهای مشابهی در هومر نیز وجود دارد، اما امپدکلس به اشتغال ادبی قدیم اهمیت جدیدی می‌بخشد.

۱. رک: بیگنون، امپدکلس، ۴۱۸، که به هر حال به نظر می‌رسد بیشتر از آنچه از کلمات برمی‌آید نتیجه گرفته است. در باب $\kappa\omicron\rho\upsilon\phi\omicron\iota \mu\acute{\upsilon}\theta\omega\nu$ رک: $\lambda\acute{o}\gamma\omega\nu$ $\kappa\omicron\rho\upsilon\phi\omicron\iota$ در پیندار، المپیا، ۷/۶۹، پوتیا، ۳/۸۰.

۲. رک: بیگنون، امپدکلس، ۲۲۰ و بعد، با مثال‌های فهرست شده در ۶۰۲، یادداشت‌های ۳ و ۴؛ جی. سوله، Arch. de Philos.، ۱۹۳۲، ۳۴۰.

تفاوت دو شعر در این است که درباره‌ی طبیعت شخص خاصی را به نام، مورد خطاب قرار داده است، که شاگرد محبوب امید کلس است به نام پائوسایناس: «گوش کن پائوسایناس، پسر آنخیتوس خردمند» (پاره‌ی ۱). این امر این شعر را در سنت اشعار پندآمیز قرار می‌دهد، که بهترین نمونه‌ی شناخته شده‌ی آن کارها و روزهای هسیود است که خطاب به برادرش سروده است، و مرثیه‌های تئوگنیس است که از برای تعلیم کورنوس نوشته شده‌اند. امید کلس از اینها فراتر می‌رود. در پاره‌ی ۱۱۱، که در آن او به شاگردش وعده می‌دهد که داروهای همه‌ی بیماری‌ها را خواهد آموخت، و نیرویی بر علیه باد و حتی برای غلبه بر مرگ خواهد داشت، به تأکید می‌گوید: «زیرا من این را فقط برای تو انجام می‌دهم»؛ چنانکه پلوتارخ به هنگام نقل پاره‌ی ۵ که می‌گوید: «... تا در ژرفای دلت نگهداری کنی.» می‌گوید که او به «شیوه‌ی فیثاغوری» از رازداری لذت می‌برد. ارزیابی جدید اینگونه دستورات، همانند مورد فیثاغوریان، دشوار است: کرانتس نتیجه می‌گیرد که پائوسایناس فقط پس از مرگ استادش شعر را به جهان عرضه کرد. از سوی دیگر، پالایش‌ها بسیار عمومی‌تر سروده شده‌اند. آغاز آنها چنین است (پاره‌ی ۱۱۲):

دوستان، که در شهر بزرگی ساکنید در حالی که به پایین می‌نگرید در
آکراگاس زرد، در بلندترین دژ، متمایل به کارهای خوب، پناه محترم
غریبه‌ها، ناآشنا با نیازمندی، بر شما درود می‌فرستم!

و در سراسر پاره‌ها، خطاب به عموم است، در مقابل خطاب به شخصی واحد در شعر دوم. جالب است که خطاب شخصی و محرمانه در آن بخش از شعرهای او آمده است که باید آنها را علمی بدانیم، در حالی که قاعده‌های زندگی دینی و آموزه‌ی دایمون، که در ابدان فانی محبوس‌اند تا اینکه سرانجام پالوده شوند و رها گردند، به نحوی باز به شهروندان آکراگاس خطاب شده

است. این نکته در سنت فیثاغوریان نیز دیده شد، که اکتشافات ریاضی را بیشتر از آموزه‌ی تناسخ محافظت می‌کردند. (رک: جلد ۳ فارسی، ۱۹، ۲۴). با این حال تا این جا باید روشن شده باشد که هر کوششی برای فرق گذاشتن بین درباره‌ی طبیعت و پالایش‌ها به ترتیب به عنوان شعر علمی و شعر دینی، ساده کردن بیش از حد مطلب است. این را نیز نباید هرگز فراموش کرد که تعداد اندکی از پاره‌ها را می‌توان با قطعیت یکسانی به هر یک از دو شعر نسبت داد. (بالا صص ۱۶ و بعد).

۵

رهایی از پارمنیدس: چهار ریشه

شعر درباره‌ی طبیعت بر بازتاب‌های آگاهانه و عمدی از پارمنیدس مشتمل است. بسیاری از این موارد، تأکید بر نکات توافق است، هر چند در یک مورد بوی انکار عقیده‌ی پارمنیدسی می‌آید. او به هنگام سخن گفتن از کثرت نهایی، که جهان فیزیکی را ممکن می‌سازد، به شاگردش فرمان می‌دهد (۱۷/۲۶): «به جریان بی‌فریب سخن من گوش بسپار»، که بازتاب آشکاری از پارمنیدس ۸/۵۲ است.^۱ او به خطاناپذیری حواس معتقد نیست. حواس ابزارهای نالایقی هستند، اما عقل (نوس) نیز چنین است، و انسان امید اندکی به قطعیت دارد.

(پاره‌ی ۲) نحیف‌اند نیروهایی که در سراسر بدن پراکنده‌اند، و

1. κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων' (پارمنیدس) οὐ δ' ἄκουε λόγου σὸλόν οὐκ ἀπατηλόν (امپدکلس).

بسیارند محنت‌هایی که در آنها در کارند، اندیشه را کند می‌سازند.^۱ انسان‌ها پهنای خود، اما سهم اندکی از زندگی را می‌بینند،^۲ سپس به زودی می‌میرند و مانند دود دور می‌شوند، فقط از یک چیز راضی شده‌اند، این که هر یک در هر راهی که برده می‌شود شانس دارد؛ با این حال هر یک در آرزوی این است که همه را بیابد. این چیزهایی که انسان‌ها می‌بینند یا می‌شنوند یا از طریق فهم به حاصل می‌آورند اینگونه ناچیزند. پس تو، از آن‌جا که از این موقعیت کناره گرفته‌ای،^۳ بیش از آنچه شعور میرنده می‌تواند به آن رسد یاد نخواهی گرفت.

این پاره یادآور طریقی است که آلکمایون و هراکلیتوس بدان طریق محدودیت‌های اندیشه‌ی بشری را تشخیص دادند (جلد ۴ فارسی، ۱۴؛

۱. این بیت با اندکی تغییر در ۱۱۰/۷ تکرار شده است.

۲. متن مشکوک است. من δ' ἐν αὐτῇ βίῳ را مطابق با دیلز - کرانتس ترجمه کردم. نسخه‌ی خطی سکستوس دارد δ' ἐν αὐτῇ βίῳ. اسکالیگر و برنت و بیگنون αὐτῇ βίῳ. دیلز αὐτῇ βίῳ.

۳. انسجام این کلمات، که احتمالاً مخاطب آنها پائوسایناس است، روشن نیست. دیلز می‌خواهد آنها را در معنای تحت‌اللفظی آن اشاره‌ای به این حقیقت بداند که پائوسایناس در تبعید امید کلس شرکت دارد. رد پیشنهاد کاملاً متفاوتی (که باید غیر محتمل باشد) ارایه می‌کند (Psyche، ترجمه‌ی انگلیسی، ۴۰۶، یادداشت ۹۶): او معتقد است که این کلمات خطاب به خود امید کلس است از طریق ψυχοπομπῶν δυνάμεις که فروریوس در ارتباط با پاره‌ی ۱۲۰ ذکر می‌کند و معنای آن این است: «از آن‌جا که تو از جایگاه شایسته‌ی روح در این زمین سرگردان شده‌ای». معنای این کلمات شاید کاملاً غیر تحریک‌آمیز باشد - «از آن‌جا که تو دیگران را ترک گفته‌ای و از برای آموزش به پیش من آمده‌ای» - و انتخاب کلمات، بازتابی از هومر باشد.

δεῦρο λίσσθη (ایلیاد، بیست و دوم، ۱۲). اما معنای رد (با این تصحیح که کلمات خطاب‌ی است از سوی خود امید کلس به پائوسایناس) با عبارت بعدی آن ارتباط خوبی به دست می‌دهد: «از آن‌جا که شما به زمین هبوط کرده‌اید، نمی‌توانید فراتر از ادراک میرنده بروید». درباره‌ی این فعل نگا: فرانکل در ۲۷۵-۷، Antidoron.

جلد ۵ فارسی، ۲۹). به رغم این مطلب، محکومیت کامل حواس از سوی پارمنیدس را با این ادعا پاسخ داده است که همه یکسان به دنبال دانش‌اند و هیچیک ترجیح داده نشده است.

(پاره‌ی ۳/۹) اکنون بیا، با همه‌ی نیروهایت بنگر چگونه هر چیزی آشکار است، به دیدن در مقایسه با شنیدن بیشتر اعتماد مکن، و نه به صدای رسا بیشتر از آنچه زبان آشکار می‌سازد، همچنین از اعتماد به هر یک از اندام‌های دیگر [اعضای بدن]، در هر جا که راهی به سوی ادراک است، خودداری مکن، بلکه هر چیزی را به طریقی برگیر که بدان طریق روشن است.^۱

با این حال عموماً زبان پارمنیدس را تداعی می‌کند و نشان می‌دهد که امیدکلس تا چه اندازه آماده است با او همگام شود. او این عقیده را می‌پذیرد که از هیچ هیچ به حاصل می‌آید، و آنچه هست تباه نمی‌شود؛ مجموع وجود، دایم است.

(پاره‌های ۱۱ و ۱۲) ابلهان - زیرا آنها اندیشه‌های دوررس ندارند، می‌پندارند آنچه قبلاً نبود می‌تواند به وجود آید، یا هر چیزی می‌تواند بمیرد و کلاً تباه شود. زیرا راهی وجود ندارد که بدان طریق چیزی بتواند از آنچه به هیچ روی نیست به حاصل آید، و این نمی‌تواند رخ

۱. بسنجید با پارمنیدس ۷/۳ و بعد. میلر، امیدکلس، ۲۵، یادداشت ۲، تفسیرهای دیگری ذکر کرده است و در آنها ادعا شده است که در این ابیات مقابله‌ای بین عقل و حواس مطرح شده است. کرانتس پس از νοῖσσι (بیت ۱۲) نقطه‌ی توقف کامل می‌گذارد و به این ترتیب ὅλλων را از γυίων جدا می‌کند، اما این کار او کاملاً غیر طبیعی است. همان‌طور که میلر می‌گوید: «ὅλλων در این جا صرفاً به معنای «درک کردن» است و مستلزم تمایز شناختن از ادراک با حواس نیست. به ما می‌گوید که هر چیزی را با ابزارهای مناسب با آن درک کنیم.»

دهد و شنیده نشده است^۱ که آنچه هست تباه شود. هر جا آن را قرار دهند، همواره در آن جا خواهد بود.

همچنین داریم (پاره‌ی ۱۷/۳۲ و بعد):

اما چه چیزی می‌توانست این کل All را افزایش دهد؟ آن [یعنی، کل] از کجا می‌توانست بیاید؟ و چگونه می‌توانست آن را تباه کند، زیرا هیچ چیز خالی از این چیزها نیست؟

پاره‌ی ۱۳

هیچ جزء کل نه تهی است نه لبریز،

و ۱۴

از کل، هیچ چیز تهی نیست؛ پس از کجا چیزی می‌تواند در آن داخل شود؟

تا این جا منطق پارمنیدسی اجتناب‌ناپذیر است. آنچه واقعی است نمی‌تواند به وجود آید یا تباه شود، و در همه جا هست، زیرا پذیرفتن جالیه خالی به منزله‌ی پذیرفتن واقعیت چیزی است که نیست. اما پارمنیدس از این منطق دو نتیجه‌ی بیشتر نیز گرفت - که واقعیت واحد و غیر متحرک است -

۱. قرائت $\alpha\pi\upsilon\sigma\tau\omicron\nu$ (مانجی) با دیلز - کرائتس. این پاره هم در MXG (با $\alpha\pi\rho\eta\kappa\tau\omicron\nu$) و هم توسط فیلون Philo (با $\alpha\pi\alpha\upsilon\sigma\tau\omicron\nu$) نقل شده است. در باب $\alpha\pi\upsilon\sigma\tau\omicron\nu$ رک: پارمنیدس ۸/۲۱، و برای دفاعی استادانه از $\alpha\pi\alpha\upsilon\sigma\tau\omicron\nu$ نگا: بیگنون، امپدکلس، ۳۹۸ و بعد. رستاگنی (V. di P. 264, n. 2) نیز آن را حفظ کرده است، اما این عقیده‌ی او که صفت‌ها، $\epsilon\chi\alpha\pi\omicron\lambda\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ را توصیف می‌کنند چندان پذیرفتنی نیست.

که امید کلس در آن چنین الزامی ندید. با انکار آنها، بدون برکندن همی واقعیت از جهان فیزیکی و ادراک شدنی، اساسی ترین اصول را می توان مشاهده کرد.

(پاره ی ۸) من به تو چیز دیگری خواهم گنت: هیچیک از چیزهای میرنده زایش ندارد، و در مرگ زهرآگین نیز هیچ پایانی نیست، بلکه فقط آمیزش و جدا شدن آمیخته است؛ زایش نامی است که آدمیان به این داده اند.^۱

۱. φύσις (= فوزیس) معمولاً به معنای «ساخت constitution و طبیعت ثابت» است، اما در این پاره به معنایی است که ارسطو می گوید، یعنی اسم فعل از φύω، «چنانکه اگر υ ممدود باشد» (مابعدالطبیعه، ۱۰۱۴b۱۶). او دوباره در فیزیک، ۱۹۳b۱۲ از φύσις ἡ λεγόμενη ως γένεσις سخن می گوید و در کون و فساد (۳۱۴b۴) مخصوصاً این پاره را این چنین تفسیر می کند. بدبختانه به نظر می رسد که او عقیده اش را تغییر داده است، چنانکه در «فرهنگ فلسفی» مابعدالطبیعه، یعنی: دلتا Δ، آن جا که معانی مختلف کلمه را برمی شمارد، این پاره را نقل می کند تا φύσις را به معنای ἡ τῶν φύσει οὐσίᾳ ὄντων (۱۰۱۴b۳۵) توضیح دهد. این امر موجب شده است که ای. ا. لوجوی (Philos. Rev. 1909, 371ff.) استدلال کند که اصل سخن این پاره باید این باشد که چیزهایی به جز عناصر، طبیعت ثابت ندارند بلکه همواره رو به زوال اند. از این رو او οὐδὲ... θάνατος τελευτή را به معنای «پایان مرگ وجود ندارد»، یعنی مرگ همواره رخ می دهد، و می گوید که گفتن اینکه θνητόν مرگ ندارد بی معناست. اما در پرتو تعبیر سنت حماسی، اضافه ی θ.τελευτή به سختی می تواند به جز اضافه ی توصیفی باشد، و این عبارت اطنابی است برای θάνατος. رک: کاربرد آن در هسیود، ۳۵۷، Scul. و θ.τέλος در ایلیاد، سوم، ۳۰۹؛ نیز میمنرموس، ۷-۶/۲ دیل.

از آن جا که ارسطو این کلمه را به دو صورت تفسیر می کند، شهادت او را نباید در حساب آورد، اما همی دیگر گواهی های یونانی تفسیری را تأیید می کنند که او در کون و فساد ارایه کرده است. پلوتارخ می نویسد (Adv. col. 1112) οὐ γὰρ ἀντὶ τῆς γενέσεως εἴρηκε τὴν φύσιν, ἀντιθεὶς: (αὐτὸν θάνατον αὐτῇ δεδήλωκεν ὁ ἔ. که φύσις را معادل γένεσις و θ.τελευτή را معادل θάνατος می داند.

پارمنیدس در انکار به حاصل آمدن کثرت از وحدت نهایی برحق است؛ اما اگر وحدت نهایی وجود نداشته باشد، بلکه کثرتی از چیزهای نخستینی که همواره وجود دارند باشد چه خواهد شد؟ اینک زمان آن است که اصلی که هرگونه جهان‌شناسی و نظریه‌ی مربوط به پیدایش جهان تا به حال بر آن مبتنی بوده است کنار گذاشته شود، اصلی که پارمنیدس نشان داده بود که منطقاً به برجیدن بساط نظریه‌های مربوط به پیدایش جهان و به انهدام پدیده‌ها منتهی می‌شود: یعنی این اصل که وحدت نهایی همه چیز وجود دارد. نظام جدید در پاره‌ی ۶ اعلام شده است (که تستس آن را آغاز «درباره‌ی طبیعت» دانسته است):

نخست بشنو چهار ریشه‌ی همی چیزها را: زئوس درخشان،
 هرای زندگی‌بخش، آیدونیوس Aidoneus، نستیس Nestis که
 اشک‌هایش چشمه‌های میرندگان را روان می‌سازد.^۱

به جای نام‌های الهی که در این جا به عناصر داده شده‌اند در جای دیگر
 نام‌های آشکارتری آمده‌اند:

سیمپلیکیوس نیز چنین گفته است در درباره‌ی آسمان، ۳/۳۰۶، MXG،
 ۹۷۵b۶. امپدکلس می‌توانسته است به خوبی بگوید که چیزهای (به اصطلاح)
 فانی (میرنده) زایش (واقعی) یا مرگ ندارند. این چیزی است که او عقیده
 داشته است، و کلمه‌ی θνητῶν سرزنشی ضمنی است. پیدایش Genesis و
 مرگ فقط نام‌هایی از برای فرایند آمیزش و جدایی عناصر خاصی است. فقط
 تفسیر پلوتارخ معنای خوبی از این فقره به دست می‌دهد.

برنت (نگا: EGP، ۲۰۵، یادداشت ۴) و راس در تفسیر مابعدالطبیعه از
 لوجوی پیروی کرده‌اند. مختار هایدل (Proc. Am. Acad. 1910, 98, n.)
 (73)، هاینمن (Nomos und Physis, 90)، کریک، (IICF، ۲۲۸ و بعد)،
 کان (Anaximander, 23) دیدگاهی است که در این جا پذیرفتیم.

۱. در باب توزیع نام‌ها بین عناصر نگا: یادداشت اضافی (۱) در پایان همین
 بخش.

(پاره‌ی ۱۷/۱۸) آتش و آب و خاک و بلندای اندازه‌ناگرفتنی هوا.

به واقع امیدکلس اصطلاحات ثابتی ندارد، و این حقیقتی است که ضرورت‌های ناشی از وزن شاید بخشی از آن را توضیح می‌دهد، بقیه حاصل تصورات شاعرانه در باب صورت‌های ملموس است. آتش همچنین به عنوان شعله و خورشید نیز ظاهر می‌شود (هم هلیوس و هم الکتور درخشان، رک: ایلیاد، ششم، ۵۱۳)، آب به عنوان باران و دریا (هم θάλασσα و هم πόντος)، هوا به عنوان آسمان (اورانوس). (عناوین یونانی در گیلبرت، *Met. Theor*، ۱۰۷، یادداشت ۳، فهرست شده‌اند).

ارسطو می‌گوید (مابعدالطبیعه، ۹۸۵a۳۱) امیدکلس نخستین کسی است که از چهار عنصر مادی سخن گفت، و اصالت او را در این مورد معمولاً بی‌چون و چرا پذیرفته‌اند. شاید تعیین تقدم بین او و فیثاغوریان، که قطعاً باید پیش از پایان قرن پنجم چهار عنصر را تشخیص داده باشند، مشکل است. (رک: جلد ۳ فارسی، ۲۰۷ و بعد.) تأثیر فیثاغوریان در امیدکلس شدید است، چنانکه این امر از تأکید او بر اهمیت تناسخ و خودداری کردن از خوردن گوشت و حبوبات نیز برمی‌آید؛ و شایان توجه است که او به عناصر خویش، در مقام منشاء همه‌ی طبیعت، عناوینی می‌دهد که فیثاغوریان قدیم به تتراکتوس^۱ اطلاق می‌کردند. تتراکتوس «مشمول است بر سرچشمه‌ها و ریشه‌ی طبیعت پاینده»، و امیدکلس عناصر را گاهی «ریشه‌های همه چیز» و گاهی «سرچشمه‌ی چیزهای میرنده»

1. πηγὴν ἀενάου φύσεως ῥίζαμά τ' ἔχουσαν.

(نگاه: جلد ۳ فارسی، ۱۳۹). رک: امیدکلس پاره‌ی ۶/۱: τέσσαρα τῶν θνητῶν... πηγὴν: ۲۳/۱۰ و πόντων πᾶσι. (V. di P، ۲۶۲، یادداشت ۲) نتیجه می‌گیرد که خود تتراکتوس باید (در زمره‌ی چیزهای دیگر) بر عناصر چهارگانه دلالت داشته باشد. این ایده‌ای مؤثر است، که با این حال شواهد مثبت درباره‌ی آن اندک است.

می‌نامد. همچنین از بررسی‌های ما در باب اندیشه‌های قدیم‌تر (جلد ۲ فارسی، ۱۱۴ و بعد، جلد ۳ فارسی، ۲۸۷) برمی‌آید که مفهوم شکل‌های چهارگانه و نخستین ماده بیشتر به تدریج به حاصل آمده است و الهامی ناگهانی نیست. آغاز آن در اسطوره است، و ممکن است آن را در تقسیم جهان در هومر دید (ایلیاد، پانزدهم، ۱۸۹ و بعد). آن‌جا که آسمان سهم زئوس و دریا سهم پوسیدون و تاریکی مبهم از آن هادس شد و زمین سهم مشترک آنها گردید. از زمان‌های باستان در نظر یونانیان چنین بوده است که اجزای جهان طبیعتاً در چهار مقوله یا حالت اصلی می‌گنجد، خواه کسی آنها را کیفیات بنامد، خواه جواهر. فیلسوفان نخستین می‌گفتند جهان از گرم و سرد و تر و خشک، یا از جواهری ساخته شده است که این اضداد در آنها خود را آشکار می‌سازند: یعنی از خاک، آب، هوا، آتش. هراکلیتوس از هر چهارتای آنها در فقره‌ای یاد کرده است که محققان آن را فقط به دلیل این اعتقادشان (که در نظر اول غیر محتمل است) که او هوا (یا بیشتر اثر و مه یا بخار را به مثابه یکی از اجزای اصلی جهان تشخیص نداده است، رد کرده‌اند.^۱

با این حال اگر کسی بر یاد کرد ارسطو از عناصر امپدکلسی بنگرد (۹۸۴a۸)، احتمالاً روشن می‌شود که تازگی که او به امپدکلس نسبت می‌دهد چیزی است تا اندازه‌ای متفاوت و کمتر بحث‌انگیز. این چهار عنصر نخستین بار با امپدکلس است که مقام آرخه‌های *archai* اصیل را به خود می‌گیرند: هیچکدام بر دیگری مقدم نیست، و هیچ چیز دیگری بنیادی‌تر از آنها نیست. هراکلیتوس ممکن است همه‌ی اینها را ذکر کرده باشد، اما او آتش را مقدم دانست؛ تالس و آناکسیمنس به ترتیب آب و هوا را تنها آرخه‌ای دانستند که بقیه از آن به حاصل می‌آیند؛ از دیدگاه آناکسیمندر

۱. رک: جلد ۵ فارسی، ۹۹ با یادداشت ۲.

آنها از آپایرون به حاصل می‌آیند، و برای فیثاغوریان آنها محصول نهایی واحداند. پارمنیدس با تأکید بر اینکه هیچ وحدتی نمی‌تواند کثرت را به حاصل آورد، همه‌ی آن دیدگاه‌ها و ادعاهای رقیب را قدیم تلقی کرد. پدیدارها را فقط از طریق کثرت یکسان و نهایی آرخه‌ها یا عناصر می‌توان حفظ کرد. از این رو «همه‌ی اینها برابر و هم‌زمان coeval اند، اما هر یک در قلمرو متفاوتی تسلط دارد و هر یک ویژگی خود را دارد» (پاره‌ی ۱۷/۲۷ و بعد). آنها شبیه اضداد آناکسیمندر هستند که به هر یک ویژگی جوهری داده شده است و پشت سرشان آپایرون وجود ندارد.^۱

هر چند آناکساگوراس و اتمیان این آموزه‌ی عناصر چهارگانه را بی‌درنگ کنار گذاشتند، ارسطو صورت تغییر یافته‌ی آن را به عنوان اساس نظریه‌ی فیزیکی حفظ کرد، و مرجعیت وی آن را در سراسر قرون وسطی و حتی پس

۱. امپدکلس هر چند در سنت ایتالیایی است، روشن به نظر می‌رسد که بسیار مدیون تأمل در باب الگوی ملطی است. راینهارت (پارمنیدس، ۲۲۷) با این پیشنهاد که «ریشه‌های» چهارگانه توسعه‌ی «اضداد» گرم، سرد، تر، خشک هستند، آنها را توسعه‌ی نظریه‌ی پزشکی به ویژه آلکمایون می‌داند: اضدادی که در بدن انسان در کارند (آلکمایون، پاره‌ی ۴؛ نگا: جلد ۴ فارسی، ۲۰) به کل طبیعت توسعه داده شده‌اند. عقیده‌ی تانری و گمپرتس و دیگران نیز همین است. میلر (امپدکلس، ۳۳) از این ایده انتقاد می‌کند که «کیفیات انتزاعی» مانند گرم و سرد بتوانند منشاء نظریه را فراهم آورند. به واقع اگر τὸ θερμόν و το ψυχρόν و غیره را کسی «کیفیات انتزاعی» بداند، عقیده‌اش مناقشه پذیر خواهد بود، اما این قطعاً چنین نیست. (رک: جلد ۱ فارسی، ۱۳۲). در هر صورت ریشه‌های نظریه‌ی بزرگی مانند این نظریه پیچیده هستند. می‌توان فرض کرد که وحدت‌گرایی ملطیان، نظریه‌ی پزشکی غربی، اجبار به پاسخ دادن به پارمنیدس، نیروهای خود فیلسوف در مشاهده، همه در این نظریه نقش خود را دارند.

گمپرتس خاطر نشان می‌کند (Gk. Th. I, 558f.) ممکن است حضور عناصر چهارگانه در اندیشه‌ی عمومی هندو شخص را به سوی این فرض متمایل سازد که این عناصر نشان نحوه‌ی نگرش کلی بشر به جهان است. اما برای چینیان طبیعی است که از پنج عنصر سخن گویند: آتش، آب، خاک، چوب، فلز (Needham, *Science and Civilisation*, II, 232ff.).

از آن نیز حمایت کرد. به رغم کوشش‌های شیمیدانانی مانند بویل، حتی در قرن هیجدهم نیز می‌گفتند که خاک و آب و هوا و آتش عناصر اجسام هستند.^۱ تغییری که ارسطو در این آموزه به حاصل آورد این بود که عناصر چهارگانه قادراند به یکدیگر تبدیل شوند.^۲ نظریه‌ی تیمائوس افلاطون نیز مستلزم این آموزه است، اما براساس ریاضی که در چشم ارسطو مضحک می‌نمود. علاوه بر این برای هیچ یک از این دو فیلسوف، «عناصر» دقیقاً بنیادی نبودند. افلاطون می‌گفت که حاشا که وجود حروف، حتی پیچیده‌تر از هجاها باشند. عناصر چهارگانه فقط بنیادی‌ترین شکل جواهر ادراک‌پذیرند. از نظرگاه افلاطون، با توجه به علاقه‌ی فیثاغوری‌اش، پشت سر عناصر چهارگانه‌ی جهان اعداد و هندسه وجود داشت، و از دیدگاه ارسطو «ماده‌ی نخستین» وجود داشت که اصل موضوع منطقاً ضروری تغییر بود، هر چند ادراک ناشدنی بود و هنوز صورت به آن تعیین نداده بود.

نام‌های الهی که به عناصر می‌داده‌اند صرفاً آرایه‌های شاعرانه نبودند. نحوه‌ی عملکرد آنها، چنانکه پس از این خواهیم دید (صص ۷۴ و بعد)، نشان می‌دهد که آنها دارای حواس‌اند. به واقع امیدکلس مفهوم خویشاوندی همه‌ی طبیعت را تا آن‌جا پیش راند که گفت هیچ چیزی بدون حس نیست (پاره‌های ۱۰۳، ۱۱۰/۱۰). عناصر چهارگانه از آن‌جا که دارای حواس و جاودانی‌اند، پس نامیرا و بنابراین الهی‌اند. ارسطو گزارش می‌کند که «عناصر همچنین خدایانند» و عقایدنگاران بعد تکرار می‌کنند که هم

۱. از این رو جی. اف. گملین G. F. Gmelin در کتابش *Einleitung in die chemie* در ۱۸۷۰ نوشت: «ما دلیل خوبی داریم که آتش و هوا و خاک و آب را عناصر بنامیم، اگر آنها را در بیشترین خلوص‌شان تصور کنیم». به نقل از F. (A. Paneth in *Brit. Journ. for Philos. of Sci.* 1962-3, 146).

۲. نگا: کون و فساد، کتاب ۲، فصل ۶، آن‌جا که او مشکلاتی را بررسی می‌کند که امیدکلس با رد کردن این تغییر خودش را در آنها گرفتار ساخت؛ نیز نگا: یادداشت اضافی (۲)، پایین، ص ۵۴. در باب نتایج کیمیاگری نگا: پایین، ص ۵۹، یادداشت ۱.

عناصر و هم آمیزش‌های آنها (یعنی، آمیزش کامل آنها در سفایروس Sphairos تحت فرمان عشق) خدایان هستند.^۱ ماده زنده‌انگاری ممکن است تغییر شکل دهد، اما ریشه‌کن شدن کامل آن فراشدی تدریجی است، زیرا ریشه‌های آن، نه تنها در فلسفه‌ی قدیم بلکه در دین نیز، کهن و قدیم‌اند؛ و امید کلس، با آن همه عقلانیتش، مخالف بی‌دینی بود.

۱. ارسطو، کون و فساد، ۳۳۳b۱۰، آنتیوس، ۱، ۷/۲۸ (دیلز - کرانتس، A۳۲). این مطلب در گذشته مورد مباحثه بوده است، اما، همان‌طور که بیگنون نشان داد، به راستی در آن شک نکردند. در مورد دیدگاه دیگر نگا: ZN، ۹۶۱. بیگنون مثال‌هایی از الهی بودن عناصر از آثار غیر فلسفی در امید کلس، ۱۸۰، یادداشت ۴ نقل می‌کند. این مثال را به راحتی می‌توان مثال‌های دیگری افزود. دشوار است، فی‌المثل، گایا Gaia را چیزی جز الهه بدانیم.

یادداشت اضافی

۱. نام‌های الهی عناصر (ص ۴۵)

توزیع نام‌های الهی بین عناصر چهارگانه از قدیم مشکوک بوده است. (آتش در پاره‌های ۹۶ و ۹۸ با تردید اندکی بر هفائستوس دلالت می‌کند.) تنها نستیس مورد مناقشه نیست. نستیس آشکارا آب است، و انتخاب این شخصیت مبهم زمانی روشن می‌شود که از فوتیوس Photius می‌آموزیم که او الهه‌ای سیسیلی است (بیگنون، ۵۴۲، یادداشت ۳). این آب - الهه‌ی سیسیلی چندان که کرانتس پنداشته است نمی‌تواند آسان «از صحنه ناپدید شود» (Hermes، ۱۹۱۲، ۲۳، یادداشت ۱). به عقیده‌ی او این الهه صرفاً انسان‌انگاری آرامش یا خویشتن‌داری (Nüchternheit) است، و قدمت این کلمه، چنانکه او می‌گوید، به هومر می‌رسد. در هومر این کلمه به معنای «روزه‌داری» است، چنانکه در آیسخولوس نیز چنین است. به نظر می‌رسد کرانتس به همان ابیات هیپولیتوس (۸۳۳) می‌اندیشد که آب را ابزار تغذیه می‌داند بی‌آنکه خود تغذیه کند؛ اما در ارتباط ریشه‌شناسانه با $\nu\eta\sigma\tau\iota\varsigma$ = روزه‌داری مناقشه شده است. بیگنون (۵۴۲، یادداشت ۳) اشتقاقی کم‌رنگ (از $\nu\alpha\iota\epsilon\iota\nu$ ، رک: $\nu\eta\sigma\sigma\varsigma$ ، را که پیش از وی سیمپلیکیوس (درباره‌ی نفس،

۶۸/۱۴) مطرح کرده بود، بدیهی می‌داند. (نیز نگا: ZN، ۹۴۹، یادداشت ۱). از این گذشته این «الهه‌ی خویشنداری Götting Nüchternheit» در جای دیگر شنیده نشده است، و بعید به نظر می‌رسد که امیدکلس از پیش خود انسان‌انگاری (شخصیت‌سازی) جدیدی در کنار خدایان عمومی مانند زئوس و هرا و آیدونیوس مطرح کند.

آیدونیوس، از هومر به این سو شکل بدیل هادس، خدای دنیای زیرین مرگ است، بسیار طبیعی به نظر می‌رسد که نماینده‌ی خاک (زمین) باشد. آنتیوس (A۳۳) و جدیدترین نویسندگان (فی‌المثل، تسلر، دیلز، بیگنون، میلر) چنین می‌گویند. اما دیوگنس لائرتیوس (۸/۷۶) او را با هوا یکی می‌داند، چنانکه استوبایوس و هیپولیتوس نیز چنین دانسته‌اند. (نگا: A۳۳) این نام به معنای «نامری» است، و هیپولیتوس استدلال می‌کند که ما همه چیز را از طریق هوا می‌بینیم ولی خود هوا را نمی‌بینیم. با این حال دیلز (عقایدنگاری، ۸۹، و نگا: برنت، EGP، ۲۲۹، یادداشت ۳) به نحوی قانع‌کننده نشان داد در حالی که آنتیوس روایت عاقلانه‌ای را مطرح می‌کند که به تنوفاستوس می‌رسد، دیگران بر مکتب داسه: ان‌پردازان هومری تکیه می‌کنند و می‌کوشند امیدکلس را با هومر تطبیق کنند. کرانتس در ۱۸۹۱ این دیدگاه جدید را اعلام کرد که آیدونیوس آتش است، و ارتباط آتش با خدای جهان زیرین را با ارجاع به آتشفشان‌های سیسیل توضیح داد. این دیدگاه مرجعیت قدیم ندارد، و به رغم حمایت تایل و برنت (نگا: EGP، ۲۲۹، یادداشت ۳) بیگنون (امیدکلس، ۵۴۳) و میلر (۳۱) آن را رد کرده‌اند.

همه‌ی مراجع قدیم توافق دارند که مقصود امیدکلس از زئوس آتش است. دیوگنس لائرتیوس و هیپولیتوس او را πῦρ می‌نامند، و آنتیوس (A۳۳) πῦρ را با τὴν εἴσιν καὶ τὸν αἰθέρα یکی می‌داند. عبارت اخیر در استوبایوس بدون πῦρ تکرار شده است، و می‌تواند موجب ابهام شود زیرا در حالی که αἰθήρ (آیثر) از نظر نویسندگان بعدی با آتش یکی بود، در

خود امپد کلس نام دیگری برای هوا بود. (رک: به ویژه پاره‌های ۹۸، ۱۰/۵، ۷۱/۲، ۱۰۹، نیز ۱۱-۱۱۵/۹. برای دلیلی ممکن برای این امر نقل قولی از وایتمن در ص 225 در پایین را ببینید، و در باب استثناء ظاهر در پاره‌ی ۴-۳۸/۳، ص 185، یادداشت مربوط به بیت ۳ را ببینید.) با وجود این، هیچ محققى نکوشیده است زئوس را با هوا یکی بگیرد به جز کسانی که، چون گذاشته‌اند آیدونیوس جای آتش را بگیرد، خودشان را ملزم دیده‌اند که کارکرد دیگری از برای او بیابند. در اشعاری که بیشتر فلسفی‌اند مانند اشعار اثوریپیدس، که خدایان را با بخش‌های یا با جنبه‌های جهان طبیعی یکی می‌گیرد، از زئوس به عنوان αἰθήρ آتشین آسمان‌های خارجی در ورای آسمان‌های پایین تر ἄήρ (آئر) سخن رفته است. بی‌شک امپد کلس همین اندیشه را در ذهن داشته است.

لقب φερέσβιος، یعنی زندگی‌آور، که به هرا اطلاق می‌شود بی‌درنگ زمین حاصل‌خیز (γαῖα = گایا) را مطرح می‌کند، که در هسیود، پیدایش خدایان، ۶۹۳ و سرود آپولو، ۳۴۱ آن را توصیف می‌کند. برنت می‌گوید که به نظر می‌رسد آن فقط درباره‌ی زمین و غلات به کار رفته است. پیوند حماسی، دیلز را و می‌دارد تا بپندارد که این یکسان‌سازی نیز (که دیوگنس لائرتیوس (۷۶)۸)، استوبایوس و هیپولیتوس، ۸۳۳ مطرح کرده‌اند) خطای پیروان هومر است، اما از آن جا که خود امپد کلس در سنت حماسی جای می‌گیرد از این رو استدلال دیلز چندان قوی نیست. این نیز محتمل است که هرا، دست کم در اصل، زمین - الهه باشد (گاتری، یونانیان و خدایان آنها، ۶۸ و بعد)، هر چند تا این زمان فراموش شده باشد. یکسان‌سازی با زمین را کرانتس، تایل، برنت، کانتس پذیرفته‌اند. از سوی دیگر آنتیوس (۸۳۳) فرض کرده است که هوا در این جا هوا است، و این عقیده را در دوره‌های جدید، فی‌المثل، دیلز، تسلر، بیگنون، میلر پذیرفته‌اند. (نگا: استدلال‌های بیگنون، ۵۴۳ و بعد.) کاملاً درست است که «زندگی‌آور» صفت کاملاً مناسبی از برای هوایی است

که تنفس می‌کنیم، هر چند مشکوک است که آیا این در نظر امیدکلس بیش از شاعران مقدم اهمیت داشته است یا نه. اسنل (*Philol.*، ۱۹۴۳، ۱۵۹ و بعد.) براساس این لقب استدلال می‌کند که هرا زمین است، و برای آیدونیوس به عنوان ἄηρ حماسه‌ی Τάρταρον ἡεροέντα و غیره را مقایسه می‌کند.

اگر کسی بخواهد در این باره تصمیم بگیرد شاید سالم‌ترین راه این باشد که به همراه بیگنون از روایت تئوفراستوسی پیروی کند و بگوید که زئوس = آتش، هرا = هوا، نستیس = آب، آیدونیوس = خاک. خوشبختانه این مسئله در خصوص اندیشه‌ی امیدکلس اهمیت ناچیزی دارد. با این حال همین مسئله نکات جالبی برای تاریخ دین فلسفی یونان فراهم می‌آورد، و این یادداشت ممکن است به مثابه نقطه‌ی آغازی برای هر کسی باشد که می‌خواهد آن نکات را دنبال کند. نیز رک: یادداشت گیلبرت، *Met. Theor*، ۱۱۰، یادداشت ۲.

۲. عناصر بی‌حرکت و پاره‌ی ۲/۲۶ (ص ۴۸)

آثار باقی‌مانده از خود امیدکلس و تفسیرهای ارسطو در این باره جای تردید باقی نمی‌گذارند که امیدکلس عناصر را بی‌حرکت و فناپذیر می‌دانسته است. این یکی از بنیادهای پاسخ او به پارمنیدس است. اما باید در این جا از مشکلی یاد کنیم که در ارتباط با دو بیت آغازین پاره‌ی ۲۶ وجود دارد، ابیاتی که می‌گویند:

ἐν δὲ μέρει κρατέουσι περιπλομένοιο κύκλοιο καὶ φθίνει εἰς ἄλληλα καὶ αὖξετοα ἐν μέρει αἴσης.

سیمپلیکیوس این پاره را به عنوان پاره‌ای که «اندکی پس از» پاره‌ی ۲۱ می‌آید نقل می‌کند، و ما را متمایل می‌سازد که فرض کنیم موضوع بحث هنوز عناصر چهارگانه است. در هر صورت بسیاری از پاره بازگویی

بخش‌هایی از پاره‌ی ۱۷ است. بیت ۱ = ۱۷/۲۹ (با κύκλοις) به جای χρόνοις) و ابیات ۵-۶، ۸-۱۲ تقریباً بازگویی ۱۳-۱۷/۷ هستند. و در پاره‌ی ۱۷ کاملاً روشن است که موضوع مورد بحث عناصر هستند، یا در بخش‌های آخر پاره‌ی موضوع بحث عناصر به علاوه‌ی عشق و آفتند هستند. با این حال، این آخری را به سختی می‌توان در دیدگاه ابیات ۵-۶ گنجاند.

سیمپلیکیوس (فیزیک، ۱۶۰/۱۴) گمان می‌کند که در ابیات ۱-۲ امیدکلس تبدیل عناصر به یکدیگر را بیان می‌کند، و در دوره‌های جدید نیز این ابیات را معمولاً براساس چنین گمانی ترجمه کرده‌اند: «آنها در یکدیگر تباه می‌شوند و از یکدیگر رشد می‌کنند (یا نشأت می‌گیرند)». بیگنون (امپدکلس، ۵۳۳ و بعد.) مشکل را با این فرض کنار می‌گذارد که امیدکلس در این جا با زبان متعارف سازش می‌کند، چنانکه به عقیده‌ی وی در پاره‌ی ۹ نیز این کار را انجام می‌دهد. بر ضد این نظر بیگنون این مطلب در استدلال وردنیوس (Mnemos، ۱۹۴۸، ۱۲ و بعد.) وجود دارد که امیدکلس در پاره‌ی ۹ از به اصطلاح زایش و مرگ موجودات میرنده از قبیل حیوانات و پرندگان سخن می‌گوید: او به خود اجازه نمی‌دهد درباره‌ی خود عناصر با این زبان سخن گوید. از این گذشته وردنیوس در این باره این را نیز یادآوری می‌کند که در ترجمه‌ی آن پاره، کلمات φθίνειν و αὐξάνεσθαι بد ترجمه شده‌اند. این دو کلمه به معنای «تباه شدن» یا «رو به نقصان گذاشتن» و «به وجود آمدن» نیستند: آنها به معنای «کوچک تر شدن» و «بزرگ تر شدن» هستند. افلاطون و ارسطو هنگامی که αὐξήσεις و φθίσεις را از γένεσις و φθορά و ἀλλοίωσις تمیز دادند کاربردهای فنی جدیدی مطرح نکردند. مجموع کل هر عنصر البته دایمی است چنانکه کیفیات و کارکردهایش (τιμή و ἦθος، پاره‌ی ۱۷/۲۸) نیز چنین‌اند؛ اما در هر بخش جزئی کیهان آنها رشد می‌کنند آنگاه به مثابه اجزای همان عنصر جمع می‌آیند، چنانکه در پاره‌ی ۳۷ توصیف شده است: αὐξεί δὲ χθὼν μὲν σφέτερον δέμας αἰθέρα τ'.

αἰθήρ، و از بین می‌روند آنگاه که از نوع خود جدا می‌گردند و به عنصر دیگری می‌پیوندند - φθίνει εἰς ἄλλα - (رک: کاربرد عبارت πλήθει καὶ ὀλιγότητι در ارسطو، مابعدالطبیعه، ۱۰ ۹۸۴a). این پیشنهاد وردنیوس که این کلمات اگر εἰς، πρός، بود ممکن بود به معنای «در مقایسه با یکدیگر» باشند، پذیرفتنی نیست، و «تحلیل رفتن در یکدیگر» تلخیص غیرممکن بیان آن چیزی نیست که امید کلس می‌کوشد بگوید. براساس این دیدگاه بیت ۱ ضرورتاً به دوره‌های جهانی جدا و متوالی دلالت نمی‌کند؛ عناصر مطابق با سهم متغیرشان در چیزهای فردی «به نوبت غالب می‌آیند».

۶

ساختار ماده:

نظریه‌ی آمیزش و نسبت آن با اتمیان

چگونه از طریق آمیزش آب و خاک و هوا و خورشید [آتش] شکل‌ها و رنگ‌های همه‌ی اشیای میرنده که اینک هستند، و آفرودیت آنها را به یکدیگر می‌پیوندد، به وجود می‌آیند... (پاره‌ی ۷۱)

مفهوم عناصر اینک برای نخستین بار معنای معینِ شکل‌های ماده را به خود می‌گیرد، شکل‌هایی که (آ) پدید نیامده‌اند و فناپذیراند، (ب) به لحاظ کیفیت تغییرناپذیراند، (ج) سراسر همگن‌اند (پاره‌ی ۱۷/۳۵). در تمام این مطالب، چنانکه گویا، واحد پارمنیدسی چهار تا شده است، اما در جنبه‌های دیگر آنها از این ضابطه منحرف می‌شوند. هر چند امید کلس انکار خلا از سوی الیایان را پذیرفته است، او این را به مثابه نتیجه‌ی ضروری آن پذیرفته است که حرکت مکانی غیر ممکن است. چون به جای یک جوهر چهار جوهر وجود دارد، از این رو می‌توانند جای یکدیگر را بگیرند، در مجموعه‌ای از حرکات اشیاء، شیء آخر جای اولی را می‌گیرد، بی‌آنکه فضای

خالی برای حرکت به درون آن لازم آید.^۱ با پذیرش حرکت، «وجودهای» امیدکلس دارای دو ویژگی می گردند که پارمنیدس آنها را درباره‌ی وجود واحد خویش انکار کرده بود، این دو ویژگی پیدایش کیهانی را ممکن می سازند: وجودهای امیدکلس (آ) در حرکت اند و (ب) تقسیم پذیراند. پاره‌ی ۲-۲۲/۱ ویژگی دوم را روشن می کند: «زیرا همه‌ی اینها - خورشید، زمین، آسمان، دریا - با اجزای خودشان که در اشیاء میرنده‌ی بسیار دور از آنها یافت می شوند یکی هستند.» تقسیم پذیری و حرکت چهار «ریشه» این را ممکن می سازد که «زایش و مرگ اشیاء میرنده وجود ندارد، بلکه فقط آمیزش و جدایی از آمیخته وجود دارد.» تغییر ظاهری فقط ترتیب یافتن دوباره است. او می نویسد: «فقط این عناصر وجود دارند، اما این عناصر از طریق تبدل به یکدیگر ظاهرشان را تغییر می دهند: تا این اندازه آمیزش در

۱. نگا: *MXG*، ۹-۲۲b۹۷۶ (دیلز - کرانتس، ۳۰A۵). این حرکتی است که بعدها به عنوان *ἀντιπερίστροφος* شناخته شد، و سیمپلیکیوس، فیزیک، ۱۳۵۰/۳۲ و بعد، (براساس ارسطو، فیزیک، ۲۶۷a۱۶) تعریف کرده است، و حرکت ماهی در آب را در این باره مثال زده است (استراتو پاره‌ی ۶۳ ورلی: استراتو آن را از طریق ریگی در درون کوزه‌ی سر بسته‌ی پر از آب اثبات کرده است). کی. آر. پوپر بر اهمیت این ایده که حرکت دوری یا مارپیچی در یک فضای پر ممکن است، تأکید کرده است («نخود می تواند همراه با چرخش دورانی آتش نخود حرکت کند»). پوپر با نسبت دادن این ایده به افلاطون (هر چند این ایده پیش از آن در ذهن امیدکلس بوده است) می نویسد (*Brit. Journ. for Philos. of Sci.* 1952, 147, n. 1): «توافق افلاطون و نظریه‌ی ملا» (طبیعت از خلأ ابا دارد) بالاترین اهمیت را برای تاریخ فیزیک تا زمان خود ما داشته است. زیرا این نظریه در دکارت به شدت تأثیر گذاشت، اساس نظریه‌ی اثیر و نور شد، و به این ترتیب سرانجام، از طریق هویگنس و مکسول، اساس مکانیک موجی دو بروی و شرودینگر گردید. (نیز نگا: همان نویسنده، حدس ها و ابطال ها، ۱۰۰، یادداشت ۲۲). [در ارجاع به این اثر پوپر شماره‌ی صفحه‌ی ترجمه‌ی فارسی، به قلم احمد آرام، انتشارات شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۳، داده شد - م.] در باب «رانش دوری» در افلاطون، نگا: تیمائوس، ۸۰c: τὸ δὲ κενὸν εἶναι μηδὲν περιωθεῖν δὲ ταῦτα εἰς ἄλληλα, κτλ.

تغییر تأثیر می‌کند» (۱۴-۱۳/۲۱). سیمپلیکیوس بلافاصله پس از این ابیات تشبیه تخته رنگ نقاش را نقل می‌کند که امیدکلس به کمک آن به حاصل آمدن گوناگونی نامتناهی از همان عناصر اندک را تبیین می‌کند (پاره‌ی ۲۳، سیمپلیکیوس، فیزیک، ۱۶۰):

همان‌گونه که نقاشان تابلوهای نذری را آذین می‌بندند، انسان‌های خوب مهارت یافته و مبتکر در حرفه‌ی خویش، رنگ‌های مختلف را در دست می‌گیرند، و آنها را از برای تعدیل، از یکی بیشتر و از دیگری کمتر، در یکدیگر می‌آمیزند، و از آنها شکل‌هایی شبیه همه چیز به حاصل می‌آورند، درختان و مردان و زنان و چهارپایان و پرندگان و ماهیانی که در آب زندگی می‌کنند و خدایان دیرزی و بسیار محترم می‌آفرینند؛ به همین سان مگذار از این غلط بر ذهن تو غالب آید که این اشیاء بی‌شمار میرنده، که در معرض دید هستند، منشأ دیگری [یعنی، به جز عناصر] دارند.

دقت این تشبیه با توجه به این حقیقت افزایش می‌یابد که نقاشان یونانی با چهار رنگ (سفید، سیاه، زرد، قرمز) کار می‌کردند، که تعدادشان با تعداد عناصر یکی است.^۱

۱. دموکریتوس این رنگ‌ها را «بسیط» می‌دانست (تئوفراستوس، درباره‌ی حواس، ۷۳، دیلز - کرانتس، ۱۳۵/۶۸۸)، و ارسطوی مجعول، درباره‌ی جهان *De Mundo*، ۳۹۶b۱۲، می‌گوید که نقاشان از راه ترکیب این چهار رنگ تصویرهایشان را می‌سازند. این نکته را که امیدکلس به ارتباط واقعی بین رنگ‌ها و عناصر توجه داشته است، آنتیوس (یکم، ۱۵/۳، ۸۹۲) بیان کرده است، هر چند تئوفراستوس او را به جهت اینکه در توضیح حس بینایی فقط سیاه و سفید را مطرح می‌کند نقد کرده است. چشم از آتش (سفید) و آب (سیاه) ساخته شده است. تئوفراستوس می‌پرسد، پس اگر شبیه از طریق شبیه درک می‌شود، ما چگونه قادر هستیم رنگ‌های آمیخته از قبیل خاکستری را درک کنیم؟ (درباره‌ی حواس، ۱۷، ۸۸۶). همان‌طور که ممکن است کسی

خود به خود روشن نیست که آیا امید کلس ماده را پیوسته و شناور می‌دانسته است یا این فکر را می‌کرده است که ماده از اجزای ریز تشکیل شده است؛ اما ماده اگر از اجزا تشکیل نشده باشد تصور حرکاتی که امید کلس به آنها نسبت می‌دهد دشوار خواهد بود، و این عقیده را از زمان ارسطو به این سو به او نسبت داده‌اند. ارسطو می‌نویسد (کون و فساد، ۳۳۴a۲۶):

به عقیده‌ی کسانی که از امید کلس پیروی می‌کنند راه تغییر چیست؟ آن باید شبیه ساختن دیوار از آجرها و سنگ‌ها باشد. «آمیزش» آنها باید از عناصری باشد که تداوم دارند، اما از اجزای کوچکی که در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند، تشکیل شده‌اند.^۱ به این طریق گوشت و

انتظار داشته باشد، او در مورد دو رنگ «بسیط» دیگر سؤال نمی‌کند؛ که شخص را در تردید می‌گذارد که آیا روایت آنتیوس که امید کلس هر چهار رنگ را تشخیص داد درست است یا نه. (رک: دیلز، عقایدنگاری، ۲۲۲، آنتیوس اول، ۱۵/۷، که چهار رنگ نخستین را به نظریه‌ی فیثاغوری نیز نسبت می‌دهد.) تئوفراستوس قطعاً این رنگ‌ها را به کسی پیش از دموکریتوس نسبت نمی‌دهد، اما باور داشتن این نکته دشوار است که نویسنده‌ی پاره‌ی ۲۳ هر چهار رنگ را در ذهن نداشته است.

ارتباط عناصر با رنگ‌های چهارگانه در اندیشه‌ی چینی نیز آمده است. نگا: Needham, *Science and Civilisation*, II, 238. این ارتباط هم در عزب و هم در شرق، جزء ضروری کیمیاگری شده است. با این حال هر کس بخواهد امید کلس را سلف کیمیاگران بدانند باید توجه داشته باشد که اگر ارسطو آموزه‌ی او در باب فناپذیری و تغییرناپذیری عناصر چهارگانه را باطل نکرده بود، اساس نظریه‌ی کیمیاگری غیرممکن می‌شد.

Ι. ἐκ σωζομένων... τῶν στοιχείων κατὰ μικρὰ δὲ παρ' ἄλληλα συγκεκμημένων.

هیچ اسم دیگری به جز «اجزا» نمی‌توان برای صفت فراهم کرد: μικρά مربوط است به آجرها و سنگ‌های مجزا در ترکیب دیوار. خود کلمه‌ی μόρια را ارسطو در درباره‌ی جوانی، ۴۷۳b۳، به کار برده است، آن‌جا که از πόροι در بدن سخن می‌گوید که ἐλάττους τοῦ σώματος μορίων τῶν μὲν τοῦ ἁέρος μέζους τῶν δὲ τοῦ ὕδατος می‌گوید ۳۲۵b۵، کون و فساد، او در کون و فساد، ۳۲۵b۵، می‌گوید

هر چیز دیگر پدید می‌آید.

چند قرن بعد، گالن [= جالینوس] نیز چنین می‌نویسد (دیلز - کرانتس، ۸۴۳، ورک: ۸۳۴):

امپدکلس نیز می‌گوید که ما و همه‌ی اجسام زمینی از همان عناصری تشکیل شده‌ایم که هیپوکرآتس [= بقراط] نام می‌برد، با این حال نه از ترکیب و آمیزش کامل آنها، بلکه از در کنار یکدیگر قرار گرفتن و در اجزای ریز (μόρια) با یکدیگر برخورد کردن.

تئوفراستوس (درباره‌ی حواس، دوم؛ دیلز - کرانتس، ۸۸۶) می‌گوید که در طبیعت انسان‌ها عناصر «به یکدیگر فشرده شده‌اند و با ظرافت خرد شده‌اند». ^۱ عقایدنگاران این اجزاء را با زبانی دلالت کننده بر لئوکیپوس و دموکریتوس اتمی توصیف می‌کنند: «امپدکلس می‌گوید که مقدم بر عناصر، اجزای بسیار کوچکی (θραύσματα) وجود دارند، که همگن‌اند و

که امپدکلس «تقریباً قصد داشت» موقعیت لئوکیپوس را بپذیرد که اجسام صلب تقسیم‌ناپذیر وجود دارند.

۱. نیز رک: ارسطو، درباره‌ی حواس، ۴۴۱a۴: به عقیده‌ی امپدکلس، آب همه‌ی طعم‌ها را در خود دارد ἀναίσθητὰ διὰ μικρότητα. کرانتس (Hermes, 1912, 24f.) اصطلاح خود امپدکلس برای کوچک‌ترین ذرات را در کلمه‌ی μέρος در پاره‌ی ۹۶ (رک: μόρια در گالن) و κέρματα دوباره در پاره‌ی ۲۲/۱ به کار رفته است: عناصر با μέρος (اجزای) خویش ἄρθμια (یکی) هستند (از این جاست کشش شبیه شبیه را). رک: ὕδωρ ἄρθμια (یکی) هستند (از این جاست کشش شبیه شبیه را). رک: οἷον μᾶλλον ἐν ἄρθμιοις در پاره‌ی ۹۱؛ استدلال کرانتس، هر چند رایج‌تر آن را جزم‌گرایانه رد کرده است (CP, ۱۹۵۰، ۱۷۸)، در این باره گفتنی بسیار دارد. البته نباید انکار کرد که وقتی به گالن دست می‌یابیم، صورت‌بندی او از دو گونه آمیزش با ارجاع به ὅλου δὲ κρᾶσις رواقی به عمل آمده است.

به مثابه عناصری پیش از عناصر [چهارگانه] اند» و: «او عناصر را از اجسام کوچک‌تر (ὄγκοι) ی به حاصل می‌آورد که آخر از همه‌اند و به مثابه عناصر عناصر می‌باشند.»^۱ این ممکن است بیش از این معنی ندهد که، فی‌المثل، خاک عنصر است، اما از میلیون‌ها ذره‌ی ریز ساخته شده است که هر یک از آنها همه‌ی ویژگی‌های خاک را دارند. اگر «عناصر عناصر» چیز بیشتری معنی دهد، قطعاً غلط است. خود امیدکلس در این نکته مُصر است که هیچ چیزی نباید مقدم بر «ریشه‌های چهارگانه» همراه با تفاوت‌های کیفی ذاتی آنها پنداشت. او در این جا با اتمیان تفاوت بنیادی پیدا می‌کند، زیرا اتمیان

۱. آنتیوس، اول، ۱۳، ۱ و اول، ۱۷، ۳ (دیلز - کرانتس، ۸۴۳). بعید نخواهد بود که عقایدنگاران، با آن رویکرد نامتعارف و اشتیاق به تطابق، نظریه‌ی امیدکلس را شبیه نظریه‌ی اتمی بدانند، و اگر آنها چنین کرده باشند، در این صورت می‌توان منشأ این اشتباه را حدس زد. آسکلپیداس اهل بیثونیا Asclepiades of Bithynia، نویسنده‌ی پزشکی قرن نخست پ. م، گونه‌ای اتم‌گرایی (ذره‌گرایی) را براساس اتم‌گرایی هراکلیدس پونتیکوس پذیرفته است. هر دو اتم‌های‌شان را ὄγκοι نامیده‌اند. این اتم‌ها مانند اتم‌های دموکریتوس و اپیکوروس، کیفیات محسوس ندارند، با وجود این سکستوس (Pyrrh.) *hyp.* 3. 33 نوشت: τοῖς περὶ Ἀσκληπιάδην... θραυστὰ εἶναι. (رک: τὰ στοιχεῖα λέγουσι καὶ ποιά. θραύσματα ی امیدکلس در بالا.) بایومکر در *Problem d. Materie*، ۳۲۶ یادداشت، این مطلب را به معقول‌ترین وجه تبیین کرده است. مقصود سکستوس از στοιχεῖα = [عناصر] در این جا، خود ὄγκοι نیستند، بلکه مقصودش عناصر در معنای امیدکلسی هستند - خاک، آب، غیره. ὄγκοι از نظر آسکلپیداس στοιχεῖα πρὸ τῶν στοιχείων هستند. آسکلپیداس در نظریه‌هایش همچنین از πόροι نیز بسیار استفاده می‌کند. فی‌المثل می‌خوانیم: κατὰ τὸν Ἀσκληπιάδην στοιχεῖα ἀνθρώπου ὄλκοι θραυστοὶ καὶ πόροι. (گالن مجعول، ۱۴/۶۹۴ کوهن: اینکه آیا او واقعاً ὄλκοι را θραυστοὶ می‌داند، نه اتم‌های واقعی، امری است که بحث را احاطه کرده است.) همان‌طور که بایومکر خاطر نشان کرده است، اساس فیزیکی نظریه‌های آسکلپیداس نه تنها به اتمیان بلکه همچنین به امیدکلس نیز بازمی‌گردد، و ابهام موجود در عقایدنگاری‌ها احتمالاً تا اندازه‌ای از این ترکیب بعدی دو نوع نظریه‌ی سرچشمه گرفته است.

گمان می‌کردند که عناصر هر چیز اجسام ریزی هستند که فاقد کیفیات حسی (رنگ‌ها، صداها، طعم‌ها، بوها) هستند، کیفیاتی که بعدها «کیفیات ثانوی» شناخته شدند. این کیفیات حاصل بر هم کنش اتم‌ها با اتم‌های موجود در بدن‌های خود ماست، و بنابراین ذهنی و من‌عندی‌اند. با وجود این، عقایدنگاران به ندرت توانسته‌اند بگویند که در امیدکلس شاهی بر «ریزترین اجزا» از قبیل آنچه ارسطو ندارد می‌بیند نیست.^۱

مفهوم «در یکدیگر دویدن» عناصر با این نظریه بسیار دقیق می‌شود که عناصر و اجزای آنها (ارسطو، کون و فساد، ۳۲۴b۳۰) دارای گذرگاه‌ها یا منفذهایی هستند که ممکن است یا ممکن نیست اجزای جواهر دیگر را بپذیرند. این امر با جزییات مفصل در ارتباط با احساس (پایین، صص ۱۹۸ و بعد) توصیف شده است، اما همچنین برای تبیین این نکته نیز به کار رفته است که چرا بعضی از جواهر آسان‌تر از بعضی دیگر ترکیب می‌شوند، فی‌المثل آب با شراب و نه با روغن (پاره‌ی ۹۱ و تئوفراستوس، درباره‌ی حواس، ۱۲): داشتن «منفذهای» بی با اندازه‌ی مناسب مسئله بوده است. «جوهرهایی می‌توانند با یکدیگر درآمیزند که منفذهای‌شان متقارن باشد» (ارسطو، کون و فساد، ۳۲۴b۳۴)، یا به تعبیر تئوفراستوس: «او آمیزش را به طور کلی از طریق تقارن منفذهای توجیه می‌کند» (درباره‌ی حواس، ۱۲).^۲ هر

۱. به راستی بیان ارسطو نشان می‌دهد که نتوانسته است بیان روشنی در امیدکلس در باب متشکل بودن عناصر از اجزای ریز پیدا کند. او این مطلب را از این‌جا استنتاج می‌کند که امیدکلس عناصر را برای خودش، اینگونه تصویر می‌کرده است، و تعادل شواهد نشان‌دهنده‌ی این است که او بر حق بوده است. نیز نگا: پایین، ص ۶۵.

۲. مثال‌های دیگر: ذرات سفید مناسب ذرات آتش چشم هستند، ذرات سیاه مناسب ذرات آب (تئوفراستوس، درباره‌ی حواس، ۷؛ دیلز - کرانتس، ۸۸۶، ریزه‌های آهن تحت فشار ذرات *poroi* آهن‌ربا قرار می‌گیرند (اسکندر، ۸۸۹)؛ تغذیه از زمین مناسب ذرات گیاهان است (پلوتارخ، نگا: پاره‌ی ۷۷). اینکه آیا خود امیدکلس کلمه‌ی *πόροι* (پوروی = ذرات) را در این ارتباط به

چیزی ذرات یا «بیرون ریزی» دارد. پلوتارخ بیتی از امید کلس را در این باره حفظ کرده است (مسایل طبیعی، ۹۱۶d، پاره ی ۸۹):

این موضوع را در پرتو امید کلس بنگر،

«در یافتن اینکه هر چیزی بیرون ریزی مایی دارد که در وجود می آیند». نه تنها از حیوانات و گیاهان، یا از زمین و دریا، بلکه همچنین از سنگ ها و برنز و آهن نیز بیرون ریزی *autflow* مداوم جریان دارد. به واقع همین جنبش و سیلان بی وقفه است که موجب انهدام و تباهی همه چیز می شود.^۱

افلاطون به این آموزه اشاره کرده است (منون، ۷۶c)، و ثوفراستوس تأیید می کند (درباره ی حواس، ۲۰) که امید کلس آن را به مثابه علت انهدام مطرح کرده است. او می نویسد: «اگر بیرون ریزی علت تباهی باشد، و بونیز به هر حال از مقوله ی بیرون ریزی است، چیزهایی که بوی بسیار دارند باید سریع تر از بین روند.» نقد بیشتر او، که وقتی عشق افزایش یابد ادراک حسی

کار برده است یا نه، مشکوک است. در پاره های باقی مانده معادل های شعری مختلف، *χόανοι* یا *χοάνα* در پاره های ۸۴/۹ (براساس تصحیح بلاس)، ۹۶/۱ *σύριγγες* ۱۰۰/۲ می یابیم. امارک: ۳/۱۲ *ὁπόση πόρος ἔστι* ۷۰/۱ *ῥοῆσαι*. از آن جا که امید کلس کوشیده است اندیشیدن را نیز، مانند احساس، به نحو مادی تبیین کند، از این رو کلمه ی *πόρος* در این جا به سختی می تواند معنای مجازی داشته باشد که ما به آن نسبت می دهیم، معنایی که در دیگر نویسندگان یونانی بارها تکرار شده است. بیان مختصر فیلوپونوس (در تفسیر پیدایش جانوران، ۱۲۳/۱۳؛ دیلز - کرانتس، A۸۷) چندان آموزنده نیست. از برای عقیده ی کرانتس نگا: *Hermes*, 1912, 27, n. 2.

۱. ὅλῳλε را همچون دیلز - کرانتس ترجمه کرده ام. اما آقای سندباخ به من توجه داد که نسخه ی خطی پلوتارخ ὅδωδε دارد، که می تواند کاملاً درست باشد، نه فقط برای اجتناب از همانگویی، بلکه همچنین با توجه به ارجاع به بو در ثوفراستوس، حواس، ۲۰.

یا ناچیز خواهد بود و یا اصلاً نخواهد بود، زیرا در این صورت اشیا چیزها را در درون خود خواهند کشید، و به بیرون نخواهند فرستاد، آنچه را شخص انتظار دارد تأیید می‌کند، یعنی این را که بیرون‌ریزی حاصل عمل جداسازی آفند است. ورود واقعی یک جسم به جسم دیگر از طریق منافذ، به قول ارسطو، تبیین امید کلس از همه‌ی فعل و انفعالات موجود در جهان فیزیکی است.

ارسطو در یافتن مشکل تطبیق این آموزه با آموزه‌ی طرد خلأ هوشیار بوده است. ایرادی که می‌گیرد این است که اگر منافذ پر باشند، هر دو آموزه‌ی او فرضیه‌های زاید (کون و فساد، ۳۲۶b۸) و عیب جویانه است، اما این آموزه‌ها در ارتباط با ادراک حسی مشکلات جدی‌ای بار می‌آورند که به نظر می‌رسد امید کلس با آنها برخورد نکرده است. در این جا فعلاً فقط این نکته را مطرح می‌کنیم که براساس این نظریه، عناصر باید از اجزایی تشکیل شده باشند که پس از حد معینی هرگز تقسیم نمی‌شوند، چه در غیر این صورت همه چیز خواهد توانست مناسب هر چیز دیگر باشد و مسئله‌ی «مطابقت» منفذها مطرح نخواهد شد. همچنین ممکن است از این جا نتیجه گرفت که او در اطراف مسئله کاملاً نیندیشید، و شاهد مثبتی وجود ندارد که او ماده را اینگونه دارای اجزا دانسته باشد. اینکه او، از چشم آیندگان، پیشگام اتمیان است ولی به موقعیت آنها دست نیافته است، بیشتر از این قول ارسطو برمی‌آید (درباره‌ی آسمان، ۳۰۵a۲) که «به نظر می‌رسد مقصود» او از کوچک‌ترین جسم «جسم تقسیم‌پذیری باشد که هرگز تقسیم نمی‌شود». ذرات او به لحاظ فیزیکی دست نخورده و سالم باقی می‌مانند، هر چند او به مفهوم مقادیر نظراً تقسیم‌ناپذیر دست نیافت. شگفت‌انگیز نیست که نویسندگان عقایدنگاری‌ها او را به طور کلی بررسی کرده باشند. او به واقع اتم‌گرایی را با سه مطلب بنیادی‌اش فراهم آورد: ایده‌های عناصر تباهی ناپذیر و کوچک‌ترین اجزاء، و تحویل همه‌ی اشکال تغییر به آمیزش

مکانیکی؛ آن نویسندگان همچنین این نظریه را برگرفتند و توسعه دادند که اعیان فیزیکی پیوسته پوسته‌ها یا «زایداتی» (پاره‌ی ۸۹) بسیار ریز بیرون می‌دهند، و از این نظریه، مانند خود امپدوکلس، برای تبیین ادراک حسی از آن استفاده کردند.^۱

۱. بهترین روایت از ساختار ماده در امپدوکلس هنوز از آن تسلسل است، ZN، ۶۰-۹۵۴. نیز نگا:

Gilbert, *Met. Theor.* 107 n. 1, 120; Kranz in *Hermes*, 1912, 24f. and *Emped.* 46f. 83.

افکار راینهارت در خصوص تئوری ذره (CP، ۱۹۵۰، ۱۷۸) دلبخواهی و بعضی از شواهد را نادیده گرفتن است.

بحث بیشتر ممکن این است این را آشکار سازد که نظام امپدوکلس مقدم بر نظام اتمیان است، نه چنانکه گاهی در گذشته گفته‌اند (فی‌المثل، دیلر؛ نگا: بیگنون، امپدوکلس، ۲۴۸، یادداشت ۲) برعکس.

عشق و آفند

اینک می‌توانیم به بعضی از فقرات بلند امیدکلس بنگریم و در پیوند اندیشه‌هایی که از آنها برمی‌آید توجه کنیم. ابتدا فقره‌ای را بررسی می‌کنیم که سیمپلیکیوس در جایی گفته است که از «کتاب اول درباره‌ی طبیعت» است، و در جای دیگر گفته است که این فقره «در آغاز» است.

(پاره‌ی ۱۷) من گزارشی دوگانه خواهم داد. گاهی تنها واحد رشد می‌کند. (۳) دوگانه است زایش چیزهای میرنده و دوگانه است زوال آنها. (۴) تباری می‌زاید و می‌میرد از طریق گرد آمدن همه‌ی چیزها، (۵) دیگری می‌پرورد و سپس زایل می‌شود چون آنها دوباره جدا می‌شوند. (۶) از این رو آنها هرگز از تغییر مداوم باز نمی‌ایستند، (۷) گاه همه در واحد گرد هم می‌آیند از طریق عشق، (۸) و گاه هر واحد از هم جدا می‌شود به وسیله‌ی نفرت آفند. (۹) به این ترتیب در این طریق آموخته‌اند که از کثرت، واحد بار آیند. (۱۰) و چون واحد تقسیم شود دوباره کثیر گردند، (۱۱) آنها در این طریق در معرض شدن هستند و

زندگی پایدار ندارند؛ (۱۲) اما آنها هرگز از گرد آمدن و جدا شدن باز نمی ایستند، (۱۳) آنها همیشه هستند، بی جنبش در مسیر دوری شان. (۱۴) اما بیا، بشنو گفتارم را، زیرا آموختن حکمت را می افزاید. (۱۵) همان طور که پیش از این به هنگام آشکار ساختن حدود گفتارم گفتم، (۱۶) گزارشی دوگانه خواهم گفت. گاه واحد پدید می آید (۱۷) از کثرت، و گاه جدا می شود تا کثیر از واحد به حاصل می آید: (۱۸) آتش و آب و خاک و انبوه بسیار بزرگ هوا، (۱۹) و آفتد نفرین شده جدا از اینها، و در هر جهت یکسان، (۲۰) و عشق در میان آنها، با درازا و پهنای یکسان. (۲۱) او را باید با ذهنت ببینی، نه اینکه با چشمانی حیران نشینی: (۲۲) اوست که اقرار کرده اند که در اندام های میرندگان جای دارد، (۲۳) به وسیله ای اوست که آنها محبت آمیز می اندیشند و کارهای مسالمت آمیز انجام می دهند، (۲۴) او را شادی و آفرودیت می نامند. (۲۵، ۲۶) هیچ میرنده ای از او که در میان آنها [یعنی، در میان عناصر و آفتد] می گردد آگاه نیست، اما تو به آشکار ساختن گفتاری گوش کن که فریب آمیز نیست. (۲۷) همه ی اینها یکسان و هم سال اند، (۲۸) اما هر یک در قلمروی متفاوت مسلط است و هر یک خوی خود را دارد، (۲۹) و در گردش زمان به نوبت تسلط می یابند. (۳۰) و در کنار اینها نه چیزی پدید می آید و نه چیزی از میان می رود. (۳۱) اگر آنها پیوسته از میان می گرفتند، اصلاً دیگر وجود نداشتند؛ (۳۲) و چه چیزی می توانست این کل را افزایش دهد؟ از کجا می آمد؟ (۳۳) و نیز چگونه می توانست تباه شود، زیرا چیزی از اینها خالی نیست؟ (۳۴) نه، فقط آنها هستند، اما چون در یکدیگر می دوند (۳۵) گاه این چیزها می شوند و گاه آن چیزها، و با وجود این همیشه و همواره همان اند.

ابیات ۱-۲. ترجمه ی بدیل: «از کثیر فقط واحد رشد می کند، و دوباره جدایی حاصل می شود...»، موضوع بیان نشده است ولی معلوم است که موضوع

این عبارت مجموع کل چیزهای موجود است. این با پارمنیدس در سخن گفتن از وجود واحد تطبیق می‌کند.

ابیات ۴-۵. مرجع $\tau\eta\nu$ و η باید، در معنا، هم $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ و هم $\alpha\pi\acute{o}\lambda\epsilon\iota\psi\iota\varsigma$ باشد، و از آن‌جا که این اسم فعل‌هاست و نه خود $\theta\nu\eta\tau\acute{\alpha}$ ، مفعول باید بیشتر «درونی» تلقی شود تا امری مستقیماً بیان شده. استفاده‌ی برنت از «پیدایش» («گرد آمدن همه چیز پیدایش واحدی به وجود می‌آورد و آن را تباه می‌سازد») شاید تا آن‌جا که بتوان از ترجمه انتظار داشت رضایت‌بخش باشد.

بیت ۵. $\theta\rho\epsilon\varphi\theta\epsilon\acute{\iota}\sigma\alpha$ را که پانزربیت‌ر به جای $\theta\rho\upsilon\varphi\theta\epsilon\acute{\iota}\sigma\alpha$ در نسخه‌ی خطی آورده است (ویلاموویتس دومی را حفظ کرده است) عموماً به عنوان تدارک‌کننده‌ی نظیری از برای $\acute{\iota}\kappa\tau\epsilon\iota$ پذیرفته‌اند که به نظر لازم می‌آید.

ابیات ۷-۱۳ = ۸-۱۲ و ۲۶/۵-۶، جز این که بیت ۹ (= ۲۶/۸) در نقل سیمپلیکیوس از پاره‌ی ۱۷ حذف شده است. درج آن را فقره‌ی مربوط تضمین می‌کند.

بیت ۱۳. $\acute{\alpha}\kappa\acute{\iota}\nu\eta\tau\omicron\iota$. جنس غیر منتظره است، از $\delta\iota\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\omicron\nu\tau\iota\alpha$ و جنس‌های خشنای دیگر پیروی می‌کند. آن را عموماً (دیلز، کرانتس، فن آرنیس، بیگنون) به این حقیقت نسبت می‌دهند که عناصر برای امپدکلس خدایان هستند. (رک: بالا، پاره‌ی ۶، ص ۴۴). عقیده‌ی قانع‌نکننده‌ی موندینک (*Hermes*، ۱۹۵۴، ۱۳۴) که ارجاع به «میرندگان» است، راه حلی پیش نمی‌نهد.

برای نقل قول ارسطو و تفسیر این ابیات نگا: پایین ص ۱۷۶، یادداشت ۴. همان‌طور که کوشیده‌ام در ترجمه نشان دهم مقابله‌ی اصلی، مقابله‌ای است مابعد پارمنیدسی بین $\acute{\gamma}\acute{\iota}\gamma\nu\omicron\nu\tau\iota\alpha\iota$ و $\acute{\epsilon}\xi\alpha\sigma\iota\nu$.

بیت ۱۴. «آموختن حکمت را می‌افزاید.» شاید هراکلیتوس، پاره‌ی ۴۰ را در مد نظر دارد (جلد ۵ فارسی، ص ۲۹).

بیت ۱۸. $\acute{\alpha}\pi\lambda\epsilon\tau\omicron\nu$ $\acute{\eta}\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$ $\acute{\alpha}\pi\lambda\epsilon\tau\omicron\nu$ $\acute{\upsilon}\psi\omicron\varsigma$. قرائت سیمپلیکیوس و کلمنت است. سکستوس و پلوتارخ و آئناگوراس بیت را بدون $\acute{\eta}\pi\iota\omicron\nu$ نقل می‌کنند، و کلمنت و پلوتارخ به جای $\acute{\eta}\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$ کلمه‌ی $\alpha\acute{\iota}\theta\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$ را آورده‌اند. (رک: پایین، ص ۱۲۱، یادداشت مربوط به بیت ۳). این تغییرات شاید اهمیت چندانی

نداشته باشند، اما ممکن است بتوانند ما را در اطمینان از اینکه تا چه اندازه کلمات خود امیدکلس را داریم آگاهی دهند. (در بیت ۱۴ نسخه‌ی خطی سیمپلیکیوس چنان است که گویا امیدکلس می‌گوید: «باده‌گساری (μέθη) حکمت را می‌افزاید»!)

بیت ۱۹. ὁτιόλαυτον. ترجمه‌ی معمولاً رایج این است «همه جا با تعادل یکسان» (کریک - راون)، «قدرت یکسان» (بیگنون). اما این کلمه در هومر، که بسیار هم آمده است (ایلیاد، ۲/۱۶۹، ۵/۵۷۶، ۷/۳۶۶، ۱۲/۴۶۳، ۱۳/۷۹۵)، به معنای «برابر» در هر جنبه است. گاهی جنبه‌ی خاصی مطرح است، فی‌المثل، در حکمت، در اراده، در ظاهر. تنها مورد از معنای دیگر آن در آراتوس است و *phaen* (22)، از این رو بعید است در این جا آن معنا در مد نظر باشد. همچنین معنا هم آن را نمی‌طلبد. مقصود امیدکلس این است که هر شش عامل - یعنی چهار عنصر و عشق و آفتد - با یکدیگر برابرند. او در بیت بعد درباره‌ی عشق می‌گوید که «درازا و پهنای آن» یکی است، و درباره‌ی عناصر در بیت ۲۷ می‌گوید که آنها «همه برابرند». در این جا او همین مطلب را درباره‌ی آفتد می‌گوید. اینکه سیمپلیکیوس به جای ὁτιόλαυτον می‌خواند ἑκκαστον چندان مهم نیست. اگر این درست باشد، امیدکلس در این جا و در بیت قبل درصدد گفتن این است که عناصر چهارگانه و آفتد همه برابرند. پانزربیت *ἑκκαστω* را پیشنهاد می‌کند، که قرائت آسان‌تر است. (در ذکر شش گانه‌ی سیمپلیکیوس از بیت ۷، تفاوت مشابهی بین ὁτιόλαυτον و ἑκκαστω وجود دارد. نگا: دیلر - کرانتس، همان‌جا.)

بیگنون تحت تأثیر این پیش فرض خودش است که امیدکلس در این جا می‌خواهد اسفایروس، یا جهان را تحت تسلط عشق توصیف کند، اما امیدکلس در این جا نمی‌خواهد هیچ بخشی از جهان را توصیف کند: همان‌طور که ابیات ۷-۸ و ۲۹ روشن می‌کنند، امیدکلس در مرحله‌ی آغازین طرح عواملی است که وجود دارند و می‌خواهد آنها را به طور کلی توصیف کند. از این رو من این حقیقت را که آفتد «جدا از آنهاست» و عشق «در میان آنهاست» چندان مهم نمی‌دانم. باید به خاطر داشت که، هر چند آنها بعد دارند، عمل آنها مکانیکی نیست. رک: فی‌المثل، ابیات ۸ و ۲۲/۹. «نفرتی» که آفتد داخل می‌کند بخشی از

طبیعت خودش است.

بیت ۲۵. قرائت $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha} \tau\omicron\tilde{\iota}\sigma\iota\nu$ از آن براندیس است. نسخه‌ی خطی سیمپلیکیوس $\mu\epsilon\tau' \ddot{\omicron}\sigma\sigma\omicron\iota\sigma\iota\nu$ یا $\ddot{\omicron}\sigma\sigma\omicron\iota\sigma\iota\nu$ دارد. اولی معنای خوبی می‌دهد اما خارج از وزن است، و پرلر $\ddot{\omicron}\sigma\sigma\omicron\iota\sigma\iota\nu$ را پیشنهاد کرده است. اگر آنچه امیدکلس نوشته است چیزی شبیه این باشد، در این صورت مقابله با $\delta\acute{\iota}\chi\alpha$ $\tau\tilde{\omega}\nu$ را از بین می‌برد که بخشی از این فرض است که امیدکلس اسفایروس را در مد نظر داشته است. تسلر (ZN، ۹۹۹، یادداشت ۲) $\mu\epsilon\theta' \ddot{\omicron}\lambda\omicron\iota\sigma\iota\nu$ پانزربیترا تأیید کرده است. پفلیگرسدورف (Poseidonios، ۱۱۰، یادداشت ۲) تصویری اصیل از معنای این بیت دارد: هیچکس عشق را در حال چرخش ندیده است، زیرا به واقع او چنین نیست؛ حرکت چرخنده برای او نامناسب است! نکته این است که در حالی هر کسی قدرت عشق در امور انسانی را تشخیص می‌دهد، اما اهمیت کیهانی آن نادیده گرفته‌اند.

بیت ۳۰. بر این حقیقت پارمنیدسی تأکید می‌کند که از آنجا که عناصر و عشق و آفتد جاویدان‌اند و تنها واقعیت‌ها هستند، از این رو هیچ چیز دیگر (به معنای دقیق آن) اصلاً به وجود نمی‌آید و از بین نمی‌رود. البته این مستلزم این نیست که آنها خودشان به وجود می‌آیند یا از بیان می‌روند. به این دلیل بعضی مصرع آخر را اینگونه ترجمه کرده‌اند، «آنها از بین نمی‌روند»، اما این ضروری نیست و تغییر موضوع شدید است.

ابیات ۵-۳۱ نشان می‌دهند که امیدکلس تا چه اندازه احساس می‌کند که منطق امیدکلس را حفظ کند. در باب $\alpha\acute{\iota}\epsilon\nu \ddot{\alpha}\mu\omicron\tilde{\iota}\alpha$ رک: $\acute{\omicron}\mu\omicron\tilde{\iota}\sigma\iota\nu$ وجود واحد در پارمنیدس ۸/۲۲. تنها تغییر عبارت است نشان دادن کثرت به جای وحدت.

این فقره توضیحی عالی در باب شیوه استدلال، و تکرار سخنان پارمنیدس ارائه می‌کند، که در ابیات ۱۵ و بعد به آن اقرار شده است. در درون این پاره، ابیات ۱۶-۱۷، ابیات ۱-۲ و بیت ۱۲، بیت ۶ را تکرار می‌کنند. بیت ۲۹ = پاره‌ی ۲۶/۱. بیت ۳۴ در زمینه‌های متفاوتی مانند ۲۶/۳ و ۱۲/۱۳ تکرار می‌شود، اما جمله به صورت متفاوت پایان می‌یابد. به جای

«گاه این چیزها و گاه آن چیزها می‌شوند و با وجود این همیشه و هموار همان‌اند» در ۲۶/۳ داریم «انسان‌ها و انواع دیگر حیوانات می‌شوند»، و ابیات ۷-۸ این پاره بلافاصله پس از آن به عنوان بخشی از همان جمله اضافه می‌شوند، و به دنبال آنها فقره‌ی دیگری می‌آید. در ۲۱/۳ بیت بعد چنین است «متفاوت می‌شوند؛ تا اینکه آمیزش موجب تغییر می‌شود». این شیوه‌ی تفهیم وحدت همه‌ی بخش‌های شمای کیهان و وابستگی آنها به یکدیگر به خواننده نامتعارف است.

با وضع عناصر چهارگانه به جای عنصر واحد مسئله‌ی حرکت حل نشد. پارمنیدس اصرار داشت که آنچه هست نمی‌تواند حرکت کند، و ماده زنده‌انگاری بی‌تأملانه را که نخستین فیلسوفان را قادر می‌ساخت تا از مسئله‌ی علت محرکه اجتناب کنند غیرممکن ساخت. از آن‌جا که عناصر چهارگانه حتی المقدور شبیه واحد پارمنیدسی بودند، امیدکلس احساس کرد که باید محرک‌های خارجی معرفی کند. بعضی گمان کردند که این امر هرگونه ایده‌ی زندگی را حذف می‌کند و برای ما تصور اجسام بی‌جانی را به ارمغان می‌آورد که به وسیله‌ی نیروهای خارجی صرفاً حرکت مکانیکی دارند. از این رو کرنفورد نوشت:^۱

هر چند عنصر خدایان نامیده شدند (زیرا فناپذیراند) و نام‌های اسطوره‌ای به آنها داده شد، آنها زنده نیستند. به همان اندازه که مفهوم عنصر جسمانی روشن‌تر می‌شود، زندگی از آن رخت برمی‌بندد. امیدکلس نیروی زنده‌ی حرکت را در جوهرهای دوردست قرار داد.

از این پاره می‌آموزیم که این محرک‌ها کدامند. آنها نیز نام‌های

۱. سخنرانی منتشر نشده.

اسطوره‌ای دارند، آفند و آفرودیت یا عشق، یعنی نیروهای انزجار و شیفتگی. از آن‌جا که تأثیر آنها متضاد است، و هر دو با یکدیگر عمل می‌کنند، از این رو چیزی شبیه تنش‌های متضاد هم‌زمان را می‌نمایانند، یعنی شبیه «هماهنگی نهان» هراکلیتوس. همچون مورد هراکلیتوس، فقط هنگامی که ستیزه‌ی بین آنها تداوم داشته باشد، جهان موجودات زنده می‌تواند وجود داشته باشد: ^۱ تسلط یکی از آنها کیهان را درهم می‌شکند و به حالتی منجر می‌شود که در آن زندگی زمینی ناممکن می‌گردد. از آن‌جا که هر دو فعال و ضد یکدیگر هستند، عناصر هرگز نمی‌توانند پیوسته در حالت آمیزش یا جدایی باشند، بلکه بین این دو حالت در تغییرند، و در لحظه‌ای از یکی از فرایند، جهان موجودات زنده می‌تواند به حاصل آید. پیش از این به پیشرفت زبان از وضعیت سازش‌ناپذیر «یا هست یا نیست» پارمنیدس به سوی انعطاف‌پذیری آن توجه کردیم. ارسطو مدت‌ها بعد گفت که «وجود» کلمه‌ای است که در چند معنا به کار می‌رود، و آن را با شکیبایی تحلیل و تشریح کرد. در زمان امپدکلس هنوز تا این حد پیشرفت حاصل نشده بود، اما گام اول هنگامی برداشته شد که امپدکلس نوشت (ابیات ۹ و بعد) که «اشیا به طریقی [یعنی، تا آن‌جا که اجزای مختلف از طریق حرکات عناصر به وجود می‌آیند و منحل می‌شوند] به وجود می‌آیند و از بین می‌روند، اما در طریق دیگر [یعنی، تا آن‌جا که عناصر متحرک، فی‌نفسه، تباهی‌ناپذیر و تغییرناپذیراند] اشیا همواره هستند.» او نتوانست از زبان صیرورت پرهیز کند - فی‌المثل او باید می‌گفت که عناصر «گاه این چیزها می‌شوند و گاه چیزهای دیگر» - اما او با آگاهی شایان توجهی خوانندگان را از این امر آگاهی داد (پاره‌ی ۹): هنگامی که عناصر ترکیب

۱. رک: ارسطو، کون و فساد، ۳۱۵a۱۶:

ἄλλως τε καὶ μαχομένον ἀλλήλοις ἔτι τοῦ Νείκου καὶ τῆς
Φιλίας.

می‌شوند تا حیوانات یا گیاهان را تشکیل دهند، انسان‌ها می‌گویند که اینها زاییده شدند، و هنگامی که دوباره از هم می‌پاشند، انسان‌ها آن را مرگ می‌نامند، «به غلط، اما من عُرف را رعایت^۱ می‌کنم». البته عشق و آفند همانند عناصر جاویدان‌اند: «زمان بی‌کران هرگز از این دو خالی نخواهد بود» (پاره‌ی ۱۶).

تأثیرات متضاد عشق و آفند را همچنین ممکن است با این سخن بیان کنند که عشق شیفتگی بین ناهماندها را می‌نمایاند و آفند جذب همانند به همانند را. نتیجه‌ی طبیعی تمایل آفند به جدا ساختن عناصر از یکدیگر این است که هر عنصر را جداگانه را گرد آورد. ارسطو این نکته را به روشنی مطرح می‌کند، هر چند میل اوبه یافتن ناکامی در اسلافش موجب می‌شود ناسازگاری غیر واقعی را به امید کلس نسبت دهد. او می‌نویسد (مابعدالطبیعه، ۹۸۵a۲۳): «در هر صورت، عشق او در موارد بسیاری جدا می‌کند و آفند متحد می‌سازد. هنگامی که آفند کل را به عناصر جدا می‌کند، آتش و هر یک از عناصر دیگر به صورت واحد درمی‌آیند؛ و هنگامی که دوباره تحت کنش عشق گرد می‌آیند و واحدی تشکیل می‌دهند، برای اجزای هر عنصر ضروری می‌شود که دوباره جدا شوند.»

آنچه پاره‌ی ۱۷ درباره‌ی طبیعت و کار این دو نیرو، به ویژه درباره‌ی عشق، می‌گوید در جای دیگر تأیید می‌شود، و به این ترتیب تردیدهای جدی در این دیدگاه را که آیا امید کلس سرانجام به تمایز بین ماده‌ی درونی و نیروی مکانیکی دست یافت دور می‌افکند. عشق می‌رود نامی غیر اسطوره‌ای برای نیروی فیزیکی غیر شخصی شود که اجسام بی‌جان را به شیوه‌ی مغناطیس یا گرانش به یکدیگر جذب می‌کند. او آفرودیت است،

۱. برای ترجمه‌ی ἐπίφημι، کلمه‌ای را که لاک در بحث کیفیات ثانوی به کار برده است وام گرفتم، که می‌گوید درست نیست آنها را کیفیات شیء فی‌نفسه بنامیم، بلکه «من با رعایت شیوه‌ی سخن‌متعارف، آنها را کیفیات می‌نامم». (Essay Concerning Human Understanding, II, vii, 10)

همان نیرویی که آدمیان در دل‌های‌شان احساس می‌کنند، و آنها را در دام اندیشه‌های دوستانه و عاشقانه می‌اندازد، همان‌گونه که آفند (یا به تعبیر ۲۱/۷، خشم) نفرت می‌آفریند. در پاره‌ی ۲۲، عناصر، هنگامی که آفرودیت آنها را با هم متحد می‌سازد، «عزیز یکدیگرند»، و به حکم آفند دشمن یکدیگر می‌شوند. در پاره‌ی ۲۱ در عشق گرد می‌آیند و «مشتاق یکدیگرند». جهان صغیر و جهان کبیر را نیز همان اصول فیزیولوژیکی اداره می‌کنند. امید کلس سرانجام محرک و متحرک را از یکدیگر جدا ساخت، اما ما هنوز در جهان دکارت یا نیوتن نیستیم.^۱ به واقع، برای او شایسته نیست که نیروهایش مکانیکی و اخلاقاً و به لحاظ روان‌شناسی خنثی باشند، زیرا او پیام دینی، یعنی پیام پالایش‌ها، را نیز دارد، و هر دو بر جهان بینی واحدی مبتنی هستند. بعضی از جنبه‌های جهان فیزیکی ممکن است شخص را متمایل سازد که این را فراموش کند، اما کلمات خود امید کلس این اظهار نظر ارسطو را تأیید می‌کند (مابعدالطبیعه، ۹۸۵a۴) که اگر کسی بیش از بیان ناقص امید کلس از مقصود او پیروی کند خواهد گفت که عشق علت خیر و آفند علت شر است. او ترکیب بی‌نظیری از ثنویت فیزیکی و اخلاقی در تاریخ عرضه می‌کند، زیرا این کار در هیچ لحظه‌ی دیگری از تاریخ ممکن نبوده است.

ویژگی دیگر این نیروها این است که هر دو برای ذهن دوره‌ی بعد یکسان اضطراب آوراند. ارسطو علی‌رغم آن ذهن روشنش، شکایت می‌کند (مابعدالطبیعه، ۱۰۷۵b۲) که امید کلس علل غایی و صوری و مادی را در عشق خلط کرده است. عشق «خیر» است، و در عین حال «هم اصل محرک

۱. حتی پس از نیوتن نیز دانشمند (لورنتس اُکن) هنوز می‌تواند به تئوری‌هایش ایراد بگیرد که «نه به وسیله‌ی دستکاری مکانیکی (ضربه زدن و هل دادن)، بلکه از طریق دمیدن حیات، جهان را می‌آفرینند. اگر گیاه مرده باشد، خورشید نمی‌تواند آن را جذب کند.» (به نقل از: Heisenberg, Philos. Problems of Nuclear Science, 36.)

است - زیرا اشیا را با یکدیگر می‌آمیزد - و هم ماده، زیرا جزیی از آمیخته است». وجود عشق هنوز به گسترش در مکان بسته است، و از این جاست که می‌خوانیم عشق «در طول و عرض مساوی» عناصر است. تأثیر او بدون رسوخ فیزیکی کارگر نیست. این بحث که آیا عمل این نیروها فیزیکی است یا روان‌شناختی، بحثی بیهوده است، زیرا عمل آنها هم فیزیکی است و هم روان‌شناختی. در دوره‌ای که هنوز خود نیروهای روانی، به صورت مادی همچون تنفس و خون درک می‌شدند، به سختی می‌توانست به جز این باشد.

(پاره‌ی ۲۲) زیرا همه‌ی اینها - خورشید درخشان و زمین و آسمان و دریا - با آن اجزای‌شان که در اشیای فانی یافت می‌شوند یکی هستند؛ و به همین طریق عشق همه‌ی آنهایی را که برای آمیزش مناسب‌اند جذب می‌کند و آنها یکدیگر را عزیز می‌دارند. اما دشمنان آن‌هایی هستند که در اصل و ترکیب و شکل‌شان از یکدیگر بسیار دور هستند، به کلی عادت به وحدت ندارند و به حکم آفتد بسیار زیان‌باراند، زیرا آفتد زایش آنها را فراهم کرده است.

بیت ۲. Ἡλέκτωρ، «درخشان»، در هومر به عنوان صفت تیتان Hyperion خورشید به کار رفته است (ایلیاد، نوزدهم، ۳۹۸، ورک: ششم، ۵۱۳). در این جا خورشید یعنی آتش، همان‌طور که آسمان یعنی هوا.

بیت ۹ مخدوش است. سیمپلیکیوس در آغاز دارد $\nu\epsilon\iota\kappa\epsilon\omicron\upsilon\epsilon\nu\epsilon\omicron\iota\eta\sigma\iota\nu$ و در تفسیرش به $\tau\omicron\iota\varsigma \nu\epsilon\iota\kappa\epsilon\omicron\upsilon\epsilon\nu\epsilon\omicron\iota$ ، «چیزهای زاییده شده از آفتد» ارجاع می‌دهد. با وجود این تصحیح جزیی پانزبیت $\nu\epsilon\acute{\iota}\kappa\epsilon\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\nu\nu\epsilon\omicron\iota\eta\sigma\iota\nu$ ، «به حکم آفتد» عموماً آن را پذیرفتنی ساخته است. کلمه‌ی آخر نیز قطعی نیست، اما معنا چندان مشکوک نیست.

بخش اول این نکته را مطرح می‌کند که عناصر هنگامی که از برای ساختن جهان با یکدیگر می‌آمیزند هویت مجزای خودشان را از دست

نمی‌دهند. بقیه‌ی این فقره به این حقیقت اشاره می‌کند که در رقابت بین نیروهای متضاد اجسامی تشکیل می‌شوند که آسان با یکدیگر می‌آمیزند، و عشق از آنها ترکیب‌های بیشتر می‌سازد؛ در حالی که اجسام دیگر ساختاری دارند که مانع آمیزش آنها می‌شود به نحوی که آفند راه خود را در آنها دارد و آنها وجودها یا جوهرهایی مجزا می‌مانند. مثال‌هایی در این باره در پاره‌ی ۹۱ آمده است که در آن رفتار متفاوت آب در نسبت با باد و روغن مطرح شده است. این «مناسبت آمیزش» یا عدم آن به منذهای ریز در هر جسم بستگی دارد.

ماهیت عناصر و رفتارشان تحت تأثیر عشق و آفند آن اندازه اهمیت دارد که امپدکلس در مورد تکرار دیدگاهش به طرق متفاوت تردید نمی‌کند. از این رو در پاره‌ی ۲۱ می‌گوید:

اکنون بیا، این شاهد کلمات قبل مرا ببین، مبادا در آنها چیزی در صورت از دست رفته باشد: خورشید برای دیدن روشن است و در همه جا گرم است، همه‌ی چیزهای الهی که حمام می‌کنند در گرما (?) و پرتو درخشان، و باران در همه‌ی چیزها تاریک و سرد؛ و از زمین چیزهای سفت و سخت جاری می‌شوند. در خشم، همه گوناگون و گسسته‌اند، اما در عشق، گرد هم می‌آیند و مشتاق یکدیگرند. زیرا هر آنچه بود و هست و خواهد بود از اینها برخاسته است - درختان، مردان، زنان، درندگان، پرندگان، ماهیان آبزی، حقیقت مطلق yea و خدایان دیرزی در اوج احترام. تنها اینها هستند، اما چون در یکدیگر می‌دوند ظاهرشان تغییر می‌کند: آمیزش تا این اندازه در تغییر اثر می‌کند.

بیت ۲. بعضی از محققان (نگا: بیگنون و دیلز - کراتس، همان‌جا) $\mu\omicron\rho\phi\eta$ را، احتمالاً به درستی، به صورت یا ویژگی عناصر نسبت می‌دهند، که در

بیت بعد بحث می شود.

ابیات ۷-۳ توصیفی شاعرانه از عناصر ارایه می کنند، چنانکه ارسطو نیز گفته است (کون و فساد، ۳۱۴b۲۰). خورشید به جای آتش به کار رفته است (مانند ۲۲/۲، ۷۱/۲) و باران به جای آب (مانند پاره‌ی ۹۸)، و امید کلس برای اینکه بیانش را تغییر دهد به جای اینکه بگوید زمین خودش سفت و سخت است می گوید زمین چیزهای سخت تولید می کند. بنابراین بیت ۴ باید هوا را توصیف کند، اما متن و معنای دقیق آن قطعی نیست. دیلز و برنت «چیزهای الهی» را اجسام آسمانی دانسته‌اند، که از هوای سفت شده ساخته شده‌اند (۸۶۰). (بیگنون اعتراض کرده است که این اجسام فناپذیر، ἄμβροτα نیستند. اما آنها را معمولاً الهی دانسته‌اند، و امید کلس به اقرار خودش از بیان عامیانه استفاده می کند.) بسیار محتمل است که مقصود او از جمع فقط اجزای هوا باشد، اما بیت مبهم می ماند. این بیت فقط در سیمپلیکیوس آمده است، در حالی که ارسطو و پلوتارخ ابیات ۳ و ۵ را متوالی نقل می کنند. τε (= گرم) ὅσσ' εἶδει حدس دیلز است در باب قرائت‌های نامعقول و مختلف در نسخه‌های خطی سیمپلیکیوس.

از آنجا از نظر امید کلس هوا با آسمان هم معنی است (۲۲/۲)، طبیعتاً کافی است که او درباره‌ی آن بگوید که در گرما و نور خورشید حمام می کند.

بیت ۳. از نظر امید کلس آتش سفید و آب سیاه است (بیت ۵). رک: تنوفاستوس، درباره‌ی حواس، ۵۹ (A ۹۶a) و ۷ (A ۸۶). ارسطو این فقره را در کون و فساد، ۳۱۵a۱۰ مرور می کند: درست همان طور که او خورشید را سفید و گرم می نامد، زمین را سنگین و سخت می نامد.

بیت ۶. θελεμνός در دیلز - کرانتس تصحیح θελεμός یا θελημνός در سیمپلیکیوس است. Hesychius دارد θελεμνον ὅλον ἕκ. اما در هیچ جای دیگر این کلمه نیامده است. سوارتس θελυμνα آورده است.

پس شش عامل نهایی داریم، چهار منفعل و در فعال. هر چند عشق و آفند نادیدنی و بسیار ظریف و ناب هستند (آشکارا، بسیار بیشتر از هوا یا

آتش چنین اند)، و هر چند تأثیرشان در درجه‌ی اول تأثیری روان‌شناختی است، ویژگی روحانی آنها هنوز کاملاً از شکل فیزیکی تفکیک نشده است. این دو فقط از طریق بودن در جهان و آمیختن با عناصر پاینده می‌توانند آنها را به جذب یکدیگر یا جدایی از یکدیگر وادارند. تأثیرات ثانوی این فرایندها فیزیکی، و حاصل تصادف است. چگونگی این امر در بخش‌های آتی مطرح خواهد شد، و نشان خواهد داد که برحق‌اند کسانی که به رغم انگیزه‌ی روان‌شناختی اصلی (که آنها مکرراً نادیده می‌گیرند) مدعی‌اند امید کلس در تاریخ اندیشه نخستین فرد اروپایی است که ایده‌ی نیروی عمل‌کننده بر روی ماده را در علم مطرح کرده است. در عین حال اندیشه‌های یونانی سبیلی در قرن پنجم پ. م آن اندازه که منتقدان گاهی می‌پندارند ساده نیست.

۸

علیت در امید کلس: تصادف و ضرورت و طبیعت

عده‌ای در دوران باستان، به ویژه ارسطو، اعتقاد داشته‌اند امید کلس شش و فقط شش عنصر نهایی وضع کرد، آنگاه آنها را از برای ساختن جهان ناکافی یافت و دوتای دیگر، یعنی تصادف (توخه) و ضرورت (آنانکه)، را سربسته وارد ساخت. بعضی از محققان جدید مانند بیگنون (امید کلس، ۳۰۶ یادداشت)، این امر را ضعفی واقعی در نظام امید کلس دانسته‌اند. ارسطو می‌نویسد (کون و فساد، ۳۳۴a۷): «محرک نخستین و علت حرکت چیست؟ عشق و آفند نمی‌توانند محرک نخستین باشند، زیرا آنها علت‌های نوع خاصی حرکتند.» او پیشتر نوع حرکت را مشخص کرده است (۳۳۳b۱۲): «آنها به ترتیب علت‌های گرد آمدن و از هم پاشیدن هستند.»^۱

۱. میلر موافق است (امید کلس، ۳۵): به نظر می‌رسد شواهد اثبات می‌کنند «که عشق و آفند را امید کلس «علت‌های محرکه‌ی» کلی تلقی نکرده است، بلکه کارکرد آنها را تأثیر بر ترکیب‌های خاصی از عناصر و منحل ساختن آنها دانسته است.»



ارسطو در این فصل، امور را از نظرگاه خودش، یعنی غایت‌مندان، می‌بیند. همانگونه که او در فیزیک می‌گوید، از دیدگاه او پدیده‌ها را فقط به دو گونه می‌توان تبیین کرد، براساس تصادف یا هدف. تصادف نمی‌تواند پدید آورنده‌ی نظم (یعنی آنچه «اکثراً یا غالباً» رخ می‌دهد) باشد، بنابراین نظم باید حاصل علیت هدفمند باشد. اما طبیعت به طور کلی نظم را نشان می‌دهد (فی‌المثل، دانه‌ی گندم همواره گندم بار می‌آورد نه زیتون)، بنابراین طبیعت غایت‌مندان عمل می‌کند. پدیده‌های تصادفی فقط گاه‌گاه رخ می‌نمایند، و بیشتر نشان‌نرسیدن به هدف‌اند تا نبودن هدف.

او با این نگرش نمی‌تواند دیدگاه امپدکلس را خطا نپندارد،^۱ اما نگرش او نگرشی نیست که همه‌آن را بپذیرند و در آن سهیم باشند. فی‌المثل، امپدکلس ساختار جوهرهای آلی متفاوت را ناشی از نسبت‌های عناصری که در آنها با یکدیگر آمیخته‌اند می‌داند. این نسبت‌ها، تصادف حاصل از برهم کنش عشق و آفند هستند. کلمه‌ی دال بر نسبت، لوگوس است، اما لوگوس در یونانی معانی دیگری نیز دارد، که بعضی از آنها فقط بر رفتار موجودات عاقل دلالت می‌کنند: لوگوس می‌تواند به معنای اندیشه یا حاصل اندیشه باشد. ارسطو وقتی سخنانش را ادامه می‌دهد نشان می‌دهد که تا چه اندازه با کلمات بازی می‌کند: «پس علت این لوگوس چیست؟ قطعاً آتش یا خاک نیست، عشق یا آفند نیز نیست، زیرا یکی از این دو، علت گرد آمدن و دیگری علت جدایی است. علت طبیعت ذاتی هر یک از آنهاست» - این کار

۱. ایچ. ای. تی. رایش در *Empedocle's Mixture*، استدلال می‌کند که (چنانکه در ص ۳۸ می‌گوید) نقش سازوکار در امپدکلس اهمیتی ثانوی دارد: «او برخلاف دیوگنس، اصلاً زمینه‌ی این اندیشه را ندارد که عقل بشری و «فن‌آوری» را چیزی جز نسخه‌ی ناقص، و نزدیک به، هدف‌مندی ناآگاهانه بدانند». این مطلب وضع امپدکلس را درست همان موضع ارسطو می‌گرداند، و اگر این درست باشد، در این صورت سرزنش مکرر ارسطو به امپدکلس در مقام سازوکارگرای جداً درک‌ناشدنی خواهد بود.

ارسطو یعنی معرفی بی‌شرمانه‌ی ایده‌های ارسطویی‌ای که برای امیدکلس هیچ معنایی نداشته است - «نه، آن چنانکه امیدکلس می‌گوید، «آمیزش و جدایی آنچه آمیخته است». اما نام درست این، تصادف است، نه لوگوس، زیرا برای اشیا این امکان هست که تصادفاً آمیخته شوند.»

سندی وجود ندارد که نشان دهد امیدکلس کلمه‌ی لوگوس را در این ارتباط به کار برده است،^۱ و او بی‌تردید گمان کرده است که جواهر آلی و موجودات زنده حاصل تصادف‌اند، هرچند این حقیقت که عناصر می‌توانند کلاً ترکیب شوند، و وحدت‌شان را زمانی حفظ کنند، ناشی از تأثیر عشق است. (به سختی می‌توان تعجب کرد چرا ارسطو این مطلب را اندکی مبهم یافته است، و در درباره‌ی نفس (۴۰۸a ۱۱) بی‌صبرانه این سؤال را مطرح کرده است که: «آیا عشق علت آمیزشی تصادفی است یا علت آمیزشی برطبق لوگوس؟»). امیدکلس به هنگام توصیف چگونگی تشکیل شدن استخوان، پس از ذکر نسبت‌هایی که عناصر برحسب آنها می‌آمیزند، می‌گوید: «و آنها استخوان‌های سفید شدند، که با سیمان عجیب عشق به یکدیگر پیوسته‌اند» (پاره‌ی ۹۶)، و باز درباره‌ی تشکیل شدن خون می‌گوید: «در لنگرگاه‌های کامل کوپریس Cypriis لنگر انداخت» (۹۸/۳). در عین حال، او در همان پاره با نشان دادن این نسبت آمیزش، از مقادیر مساوی خاک با عناصر دیگر سخن می‌گوید، و در پاره‌ی ۸۵ در ساختن چشم آتش با اندکی خاک «شانس جمع آمدن یافت»: جانورانی با بدن نرم و استخوان‌بندی سخت «شانس آورده‌اند که این نرمی را در دستان کوپریس بیابند» (۷۵/۲). همچنین او می‌نویسد: «همه چیز به فرمان شانس فکر می‌کنند» (پاره‌ی

۱. کلمه‌ی لوگوس در پاره‌های موجود نیامده است، و او کاملاً قادر بوده است بدون به کار بردن این کلمه توضیح دهد که جواهر آلی حاصل عناصر ترکیب شده در نسبت‌های مختلف هستند، فی‌المثل، ۴:۲:۲ برای استخوان (پاره‌ی ۹۶؛ احتمالاً ۴:۲:۱، نگا: سیمپلیکیوس، همان‌جا.) و ۱:۱:۱:۱ برای خون (پاره‌ی ۹۸).

۱۰۳)، و «تا آن جا که ظریف ترین اجسام از طریق شانس در سقوط شان واقع شدند» (پاره ی ۱۰۴). سیمپلیکیوس به هنگام ذکر این مثال ها می افزاید (فیزیک، ۳۳۱/۱۰): «شخص می تواند بسیاری از اینگونه اظهارات را در فیزیک امپدکلس بیابد.» او این انتقاد ارسطو را توسعه می دهد (فیزیک، ۱۱۱۹۶a و بعد) که فیلسوفان طبیعی قدیم، از جمله امپدکلس، که سیمپلیکیوس از او نقل می کند، هر چند شانس و تصادف را تبیین نکردند، از آن استفاده کردند. شاید این استفاده ی امپدکلس از تصادف به مثابه تنها تبیین ویژگی های زیست شناختی مطلوب، قوی ترین سلاح زرادخانه ی غایت گرایان را تشکیل می دهد. این امر در گزارش او از تکامل حیوانات از طریق زنده ماندن مناسب ترین ها به خوبی آمده است (صص 203 و بعد، پایین)، اما آن را می توان به کمک انتقاد ارسطو در درباره ی اعضای جانوران ۱۹۶۴a ۶۴۰ روشن ساخت: «امپدکلس بر خطا بود که می گفت بسیاری از ویژگی های جانوران حاصل رخ داده های اتفاقی در خلال شکل گیری شان است، فی المثل استخوان پشت به مهره هایی تقسیم می شود زیرا پیچ و تاب (جنین) آن را شکسته است.»^۱

پس پاره ها خصوصیت تصادفی بودن تشکیل طبیعت آلی را تأیید می کنند. امپدکلس به رغم نگرش دینی اش و به رغم انتخاب آفرودیت، یعنی روح هماهنگی و خوبی و زیبایی، به عنوان یکی از نیروهای محرک،

۱. کراتس (امپدکلس، ۵۸) این را به معنای اتفاقی بودن ساختار استخوان پشت در زمان های گذشته می داند، اثری که از طریق وراثت تا به امروز باقی مانده است. براساس قرائت من، این مطلب به تکامل نژادی مربوط نمی شود، بلکه به مرحله ای از رشد جنین متعلق است. ای. ال. پک در ترجمه ی لوئب Loebl خویش نیز آن را اینگونه در نظر می گیرد. اگر این قرائت درست باشد، در این صورت شکستن، چون چیزی است که به طور منظم رخ داده است، معیار ارسطو را از برای پدیده ای اتفاقی بودن آن را توجیه نمی کند (زیرا اتفاقی به نظر ارسطو «دائماً یا اکثراً» رخ نمی دهد)، و ارسطو حتی می توانست از این پدیده به مثابه استدلالی بر ضد اتفاقی بودن آن استفاده کند.

مانند ایونیان، در توصیف جهان فیزیکی غایت‌گرای نیست. این امر در چشم ارسطو، و پیش از او در چشم افلاطون،^۱ شکستی بزرگ بود، اما شاید امیدکلس و اسلافش بوده‌اند که از این جنبه نگرش بیشتر علمی نشان داده‌اند. در این مناقشه که او تصادف را به صورت غیر قانونی به مثابه علت مستقلی از آنچه قبلاً تشخیص داده بود در کار آورد مطلب چندانی وجود ندارد. اسم تصادف، به غیر از در بیان شاعرانه‌ی «به حکم توخه»، در پاره‌ها نیامده است، ایده‌ی تصادف و شانس و اتفاق از افعالی برمی‌آید که در جملات او آمده‌اند.^۲ ارسطو (فیزیک، ۱۹۶a۸) می‌گوید کسانی که اعتقاد دارند چیزی به نام تصادف وجود ندارد، بلکه هر پدیده‌ای علت معینی دارد، به فیلسوفان قدیم متوسل می‌شوند. آنها می‌گویند، این فیلسوفان به هنگام بحث درباره‌ی به وجود آمدن و از بین رفتن، تصادف را نادیده می‌گیرند و چنان عمل می‌کنند که گویا هیچ پدیده‌ی اتفاقی وجود ندارد. ارسطو در پاسخ به آنها فقط می‌گوید که اگر آن فیلسوفان تصادف را تبیین نکردند، برای این بود که کاری بهتر از آن نمی‌توانستند انجام دهند، زیرا آنها به مفهوم تصادف متوسل می‌شدند، چنانکه فی‌المثل امیدکلس هم در نظریه‌ی مربوط به پیدایش جهان و هم در نظریه‌ی مربوط به پیدایش حیوانات به آن متوسل شد. سیمپلیکیوس، که او هم شعر را دارد، همان سخن را می‌گوید (فیزیک، ۳۳۱/۱۵): «امیدکلس کمتر [یعنی، از اتمیان] ارزش بررسی را دارد، زیرا او تصادف را در

۱. رک: قوانین ۸۸۹a-c، نقل شده در جلد ۲ فارسی، ۱۶۱. بیگنون (امیدکلس، ۳۴۰، یادداشت ۳) حدس می‌زند که افلاطون به مکتب پزشکی سیسیل، و مخصوصاً به فیلیستیون نظر دارد. شاید بیشتر به «سوفیست‌های زمان خودش نظر داشته است که فیزیک امیدکلسی را تبلیغ می‌کرده‌اند» (میلر، امیدکلس، ۴۰، یادداشت ۲)، با حفظ این مطلب که فیزیکی که این‌جا اینگونه ضعیف توصیف می‌شود، کلاً امیدکلسی نیست.

۲. $\sigma\upsilon\gamma\chi\upsilon\rho\omega$ پاره‌های ۵۳/۲، ۵۹/۱، ۹۸/۱۰۴، ۸۵ $\tau\upsilon\chi\acute{\alpha}\nu\omega$ ، ۷۵/۲.

موضوعات کوچک به کار می‌بندد، اما هرگز آن را تبیین نمی‌کند. نتیجه‌ی طبیعی این است که امیدکلس، مانند بسیاری از کسان در هر دوره، می‌تواند از «رخ دادن» و «اتفاقی» بودن اموری سخن گوید، بی‌آنکه تصادف را علت بداند. تصور او از تصادف شاید پس از بحث مختصری درباره‌ی آنانکه، اندکی روشن‌تر گردد.

امیدکلس، مانند پارمنیدس، در سخن گفتن از آنانکه به مثابه نیرویی شخصی، از شاعران و آموزگاران دینی پیروی می‌کند. در پاره‌ی ۱۱۶ عشق «بیزار است از آنانکه‌ی سازش‌ناپذیر»، و پاره‌ی ۱۱۵ از حکم آنانکه یاد می‌کند. کاربرد آنانکه در نظام فکری امیدکلس مفسران را، که بسیار با یکدیگر ناسازگارند، گیج کرده است. آئتیوس در جایی آن را یکی می‌نامد، که عناصر چهارگانه ماده و عشق و آفند صورت آن هستند؛ در جایی دیگر، او آن را علتی توصیف می‌کند که اصول و عناصر را به کار می‌بندد. پلوتارخ به سادگی آن را با عشق و آفند یکی می‌گیرد، در صورتی که سیمپلیکیوس آن را به عنوان علت آفریننده‌ی سوم فهرست می‌کند. او در جایی دیگر به امیدکلس شمایی جالب نسبت می‌دهد که در آن اضداد دوگانه که به وسیله‌ی عناصر نشان داده شده‌اند (گرم - سرد، خشک - تر) تحت جفت عشق و آفند قرار دارند، و اینها نیز تحت آنانکه‌ی واحد قرار دارند.^۱

نمی‌توانیم بگوییم که این نویسندگان به کدام بخش‌های شعر ارجاع می‌دهند، اما عبارت پردازی آنها نشان می‌دهد که می‌کوشند آنچه را بعدها در شکل‌های مشایی یا شکل‌های پس از آن یافته‌اند، دوباره قالب‌ریزی می‌کنند. بعید است ابیات خود امیدکلس فراتر از این بیان ساده‌ی ارسطو بروند (فیزیک، ۲۵۲a۷): «به نظر می‌رسد که مقصود امیدکلس این باشد که تسلط متناوب محرک‌های عشق و آفند ذاتی اشیای ضرورت است.» به تعبیر

۱. آئتیوس، اول، ۷/۲۸، ۲۶/۱ (دیلز - کراتس، ۸۳۲ و ۴۵)؛ پلوتارخ، *De an. procr* (۸۴۵) ۱۰۲۶b؛ سیمپلیکیوس، فیزیک، ۴۶۵/۱۲، ۱۹۷/۱۰.

دیگر، مقصود او، به رغم شخصیت بخشیدن به آنانکه، بیش از این نیست که عناصر و عشق و آفند بنابر آنچه هستند، نمی‌توانند چیز دیگری باشند. می‌توان تفسیر هیپولیتوس از «حکم آنانکه» در پاره‌ی ۱۱۵ (رد: ۷/۲۹، دیلز - کرانتس، اول، ۳۵۶ و بعد) را مقایسه کرد: «آنچه او آنانکه می‌نامد عبارت است از تغییر از وحدت به کثرت در اثر علیت آفند، و از کثرت به وحدت در اثر علیت عشق».^۱

باید به خاطر داشت که از نظر یونانیان تصادف و ضرورت می‌توانند امر واحدی باشند. اُرسِیس را می‌توان گفت که «از طریق تصادف ضروری» کشته شد، که تکمسا Tecmessa در آژاکس Ajax به عنوان بدترین مصیبت در این باره سوگواری می‌کند. افلاطون از نظریه‌های فیلسوفان غیر غایت‌گرای مانند امپدکلس درباره‌ی پیدایش جهان با این گفته انتقاد می‌کند که آنها اشیا را حاصل «ضرورت ناشی از تصادف» می‌دانند. اندکی بعد، او همین علت را «تصادف و طبیعت (فوزیس)» می‌نامد.^۲ همه‌ی اینها شاید عجیب باشند، اما دیدگاهی سازگار آرایه می‌کنند. فوزیس در چشم این مردان ضرورتی طبیعی است که ذاتی هر چیز یا جوهر منفرد است، نه قانون بر هم کنش بین آنها. برخورد بین اشیایی که، هر یک از آنها براساس

۱. کتاب درباره‌ی مال‌اندیشی *De providentia*، اثر فیلون Philo، در روایت لاتین، به طرق غیر مستقیم به دست ما رسیده است، اما روایت آن از امپدکلس با منابع مربوط یونانی هماهنگی دارد (بیگنون، امپدکلس، ۳۴۱، یادداشت ۲). او درباره‌ی زمین (دیلز - کرانتس، ۸۴۹)، همان نکته را روشن می‌کند، زیرا سفت‌شدگی زمین در مرکز کار آفند است. در باب عقیده‌ی مفسران در خصوص نقش آنانکه در امپدکلس همچنین نگاه: ZN، ۹۶۸، یادداشت ۲.

۲. ὁ νόμος καὶ ἡ τύχη، سوفوکلس، الکتر، ۴۸؛ آژاکس، ۴۸۵ (رک: ۸۰۳، ائوریپیدس، ایفی‌گینا در آویده. I. A. ۵۱۱؛ افلاطون، قوانین، ۸۰۶a)؛ قوانین، ۸۸۹c

κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης φύσει καὶ τύχην.

در جلد ۹ فارسی این مطلب را بیشتر بررسی خواهیم کرد.

اصولِ فزیشش در حرکت است، تصادفی خواهد بود، هر چند سبب آن ضرورت باشد. همان‌طور که ارسطو بعدها مطرح کرد مقصود از «تصادف، علتی بود که بر عقل انسان آشکار نمی‌شد». می‌توانیم اطمینان داشته باشیم که باران پایین می‌آید و شعله بالا می‌رود، زیرا در فزیش آنهاست که چنان کنند. اما این خارج از قدرت ماست که بگوییم کی و کجا بخشی از آتش در بخشی از آب وارد می‌شود، و آنها در چه نسبتی خواهند آمیخت. در نتیجه، ساخت جهان بی‌طرح و نتیجه‌ی بی‌هدف برخورد بین جوهرهای مادی‌ای است که هر یک براساس رانه‌ی درونی‌اش در طرق خاصی کشیده می‌شود. ماهیت اینگونه جهان‌شناسی بود که افلاطون و ارسطو به نفع غایت‌گرایی با شدت تمام کوبیدند.

با وجود این به نظر می‌رسد که این تبیین، از عاملِ فعالِ دیگری در جهان امیدکلس پرده برمی‌دارد، یعنی از انگیزه‌ی درونی نیروهای خود عناصر. بی‌تردید عناصر امیدکلس ماده‌ی مرده‌ای نیستند که کاملاً لخت بمانند تا اینکه نیروهای خارجی بر روی آنها عمل کنند؛ اما اگر بکوشیم تصورات امیدکلس از علت‌ها و نیروها را به شیوه‌ی ارسطویی تحلیل کنیم و از یکدیگر تمیز دهیم، اندیشه‌های او را پیچ و تاب خواهیم داد و منطقی بر آنها تحمیل خواهیم کرد که امیدکلس از آن خبر نداشت. او به این طریق به اندیشه‌ی عمومی بی‌ابهام نزدیک‌تر خواهد شد. ارسطو در درباره‌ی نفس (۴۱۵b۲۸) می‌گوید که به قول امیدکلس گیاهان رو به پایین رشد می‌کنند زیرا زمین طبیعتاً به این جهت متوجه است، و رو به بالا رشد می‌کنند زیرا آتش رو به بالا متوجه است. در فصلی از کون و فساد، که قبلاً ذکر شد، و ارسطو در آن درصدد نشان دادن این بود که دیدگاه‌های امیدکلس در باب حرکت و علت آن خام است، ارسطو می‌گوید: «آفند است که جدا می‌سازد، با وجود این آئیر به وسیله‌ی آفند بالا نمی‌رود، بلکه همان‌طور که او در جایی می‌گوید، طبیعتاً، و در جای دیگر می‌گوید، از طریق تصادف بالا می‌رود

«زیرا به این ترتیب آن اتفاقاً برخورد می‌کند [با عناصر دیگر] در مسیر خود، اما اغلب به صورت دیگر». در جای دیگر او می‌گوید که طبیعت آتش است که به بالا می‌رود، با وجود این، او می‌گوید آئثر [= آئیر] «با ریشه‌های طولانی در درون زمین فرو رفته است».^۱

سر ارسطو پر است از ایده‌های خودش، از تمیز بین حرکات «طبیعی» و «قسری» و از این نظریه که همه‌ی حرکات طبیعی باید هدفی از پیش تعیین شده داشته باشند. آنچه او این همه در باب آن داد سخن می‌دهد بیش از این نیست که در ذهن امیدکلس حرکت هر یک از عناصر ضروری، و هم مسیری عناصر، تصادفی و اتفاقی بود. هر دو حاصل «طبیعت» اند، که ضروری است، نه علتی غایت شناسانه. از این جاست که او در *مابعدالطبیعه* (۱۰۰۰b۱۲) می‌نویسد: «او هیچ علتی برای خود تغییر ارایه نمی‌کند، به جز اینکه تغییر در طبیعت چیزهاست... چنانکه گویا برای آنها ضروری است که تغییر کنند؛ اما او برای این ضرورت هیچ علتی بیان نمی‌کند.» با این حال در عناصر اصل دیگری در کار است، یعنی اصل جذب همانند به سوی همانند. هر بخشی از آتش یا از آب به پیوند با بخش‌های دیگر همان عنصر تمایل طبیعی دارد. این نیز مفهوم عمومی کلی است. تانری، با توجه به این نکته که این اصل برای امیدکلس نیرویی متعالی نیست بلکه ویژگی درونی ماده است، به درستی اضافه می‌کند: «نمی‌توان انتظار داشت که در آن عصر، چیز دیگری بتوان پیدا کرد». از زمان هومر، و بی‌شک بسیار پیش از آن، اعتقاد داشته‌اند که «خدا همیشه همانند را به همانند می‌آورد» (آدیس، هفدهم، ۲۱۸)، و این اصل به صورت‌های گوناگون در متفکران بسیار معقول‌تری از جمله دموکریتوس ظاهر می‌شود. این جا منتقدین دوباره ادعا کرده‌اند که

۱. ۳۳۴a۱. امیدکلس پاره‌های ۵۲ و ۵۴. ارسطو در این جا، به خطا یا به درستی (گیلبرت. *Met. Theor.*، ۱۰۸، یادداشت ۱)، *αἰθήρ* [= آئثر] را با آتش یکی می‌گیرد. به قول امیدکلس آتش هم در درون زمین وجود دارد (پاره‌ی ۵۲) و هم در آسمان‌ها.

امپدکلس به نیرویی دیگری علاوه بر نیروهایی که در نظام او جای یافته‌اند متوسل شده است. هماهنگ ساختن این نیرو با نیروهای خارجی عشق و آفند دشوار است، زیرا همانگونه که ارسطو گفته است، آفند در جدا ساختن ناهمانندها از یکدیگر، جوهرهای همانند را به سوی یکدیگر می‌راند.^۱ در بسیاری از فقراتی که به این اصل تمسک شده است، تصمیم‌گیری در این باره همیشه آسان نیست که آیا امپدکلس در این باب قانع شده است که آن ویژگی درونی ماده است یا اینکه آن را تأثیر آفند بر ماده دانسته است، چنانکه فی‌المثل در پاره‌ی ۹۰: «به این ترتیب شیرین‌ترین را غنیمت دانست، تلخ به سوی تلخ شتافت، ترش به سوی ترش آمد، و گرم بر روی گرم واقع شد.»^۲ امپدکلس این مطلب را که آن اصل ویژگی ذاتی اشیا است، به نحو اصل موضوعی و بدون تأمل پذیرفت، و احتمالاً برنت با این کلمات به حقیقت بسیار نزدیک می‌شود (EGP، ۲۳۳): «آن بر طبیعت خاص هر عنصر مبتنی است، و فقط هنگامی قادر است تأثیر گذارد که آفند کُره را تقسیم می‌کند.» (ملموس‌تر بگوییم، او فکر کرد که جذب همانند به سوی همانند را آموزه‌ی «منفذهای هماهنگ» تبیین می‌کند.) هدف غالب امپدکلس رهاندن جهان

۱. بالا ص ۷۴. برنت (EGP، ۲۳۳) می‌نویسد که «ما باید عشق امپدکلس را از «کشش شبیه به سوی شبیه»، که امپدکلس سهم مهمی در ساخت جهان به آن نسبت می‌دهد، تمیز دهیم». من نمی‌توانم دریابم که کسی چگونه ممکن است برای یکی دانستن این کشش با آن عشق، که آشکارا تأثیر متضاد دارند، وسوسه شود: مشکل، تمیز دادن آن از تأثیر آفند است.

۲. من افعال را به صورت زمان‌های گذشته ترجمه کردم (دیلز - کرانتس چنین است)، با این فرض که آنها به مرحله‌ای در تکامل جهان مربوط‌اند. با این حال برنت، و کرانتس در کتابش امپدکلس، آنها را به صورت زمان‌های حال ترجمه کرده‌اند. بیت ۲: احتمالاً «گرم با گرم جفت شد»:

θερμὸν δ' ἐποχεύετο θερμῷ Macrobi., δαερὸν δ' ἐοχεῖτο δαηρῷ coni.

دیلز از δαλερόν پلوتارخ گرفته است. در باب «مبنی اصل همچین رک»: پاره‌های ۹/۱۱۰، ۶۲/۲.

واقعی از وحدت و بی حرکتی ای بود که پارمنیدس جهان را در درون آنها منجمد ساخته بود. در نتیجه او خود را مجبور می‌دید که از مفهومی از جهان آغاز کند که جهان را ظاهراً واحد و بی حرکت نشان می‌دهد، و آنگاه نشان دهد که وحدت امری ذاتی نیست و حرکت و تغییر می‌توانند به حاصل آیند. این مفهوم در نظام اوعبارت بود از مفهوم کُره، که در آن عشق با عناصر آنچنان کامل آمیخته بود که طبیعت‌های مجزای آنها تشخیص دادنی نبود. با این نیروی قدرتمند، ناهماندها با یکدیگر جمع آمده بودند، و تمایل طبیعی آنها به جست و جوی همانند خودشان، بدون نیروی برابر آفند، بی‌تأثیر باقی می‌ماند. دلیل دیگر آغاز کردن با حالت «همه چیز با هم» این است که نظریه‌های مربوط به پیدایش جهان همواره، از دوره‌های قدیم اسطوره‌ها تا زمان «وحدت‌گرایی» ایونی‌ها با این حالت آغاز کرده‌اند، حالتی که در آن زمین و آسمان یکی بوده‌اند. کُره‌ی عشق امپدکلس به ویژه شبیه آپایرون آغازین آناکسیمندر است؛ این کُره «به سختی می‌تواند چیزی بیش از توضیح ابهام اندیشه‌ی آناکسیمندر باشد».^۱ وحدت ظاهری امپدکلس به آمیزه‌ای تبدیل می‌شود، و منطقاً نیز اگر اضداد باید از آن جدا گردند آن وحدت باید به آمیزه‌ای تبدیل شود. امپدکلس همچنین به پیروی از پارمنیدس، توده‌ی کره‌ای اصلی را مطرح کرد، و در عین حال آن را نامتناهی فرض کرد - ترکیب ایده‌هایی که همچنین ممکن است در ذهن متفکر قدیم حاضر بوده باشند (جلد ۲ فارسی، ۳۹؛ نیز برای امپدکلس رک: پایین، ص ۹۹).

در نظریه‌ی فیزیکی امپدکلس، مرحله‌ی گذر در تاریخ ایده‌ها را داریم، مرحله‌ای که مقولات اندیشه‌ی جدید چندان به آن مربوط نیست، و بیشتر به کار فهمیدن می‌آید تا به کار انتقاد. جدایی مفهوم بدن از مفهوم روح فرایندی

1. Cornford, C. A. II. IV, 564.

رک: جلد ۲ فارسی، ۴۳ و بعد.

بسیار تدریجی است، که تا آن زمان هنوز کامل نشده بود، حتی اگر خارج از قدرت ما باشد که بگوییم پس کی این فرایند کامل شده است. پیش از این با تصور هراکلیتوس در باب «آتش معقول» آشنا شده ایم. در آتش معقول هراکلیتوس نیز هنوز اشاره ای به جدایی وجود ندارد، هر چند به نظر می رسد که مشکلات چنین تصور مرکبی باید به زودی به شکستن آن بیانجامد. امیدکلس از طریق تقسیم کردن نیروی محرکه به دو موجود جداگانه، آن شکستن را انجام داد. با این حال عمل آن دو موجود هنوز روان شناختی است. عشق یا دوست داشتن و نفرت یا خشم است که از برای سروری بین عناصر می جنگند، و درباره ی این موجودات اگر بگوییم که موجوداتی زنده اند بیشتر صادق است تا بگوییم عناصر را حرکت می دهند. دست کم اجسامی که تحت عمل آنها هستند خمیره ای مرده نیستند، و دادن نام های الهی بر آنها بیش از رسمی شاعرانه است. با این حال اهمیت امیدکلس در معطل کردن ماده زنده انگاری نیست، بلکه در گام هایی است که او از طریق انهدام ناپذیر و تغییر ناپذیر اعلام کردن عناصر، و گفتن اینکه کیهان از آمیزش این ریشه های تغییر ناپذیر در نسبت های مختلف تشکیل شده است، و اینکه علت حرکت ضروری از برای به حاصل آوردن آمیزش (برخلاف اندیشه ی ضعیف ملطیان) خود عناصر نیستند بلکه نیروهای متمایزی هستند که بر روی آنها عمل می کنند، به جلو برداشت.

چرخه‌ی کیهانی

تحلیل توصیفی بیشتر جهان موجودمان، به همراه جزییات شکل یافتن جواهر آلی و موجودات زنده، را به پس از بررسی کل فرایند کیهانی موکول می‌کنیم. این کار نقش عشق و آفند در این مرحله از تاریخ جهان را روشن تر خواهد ساخت. فرایند مذکور، که در پاره‌ی ۱۷ (بالا ص ۶۷) توصیف شده است، بسیار پیچیده است. مرحله‌ای هست که در آن عشق بی هرگونه رقیبی حکم می‌راند، و همه‌ی عناصر را به سوی وحدت می‌راند. سپس آفند در کُره داخل می‌شود و جدا ساختن آنها از یکدیگر را آغاز می‌کند تا اینکه سرانجام تسلط کامل می‌یابد و هر عنصر را از عناصر دیگر جدا می‌کند. پس از این مرحله عشق دوباره خود را ظاهر می‌سازد، و یکباره در همه چیز سریان می‌یابد و به تدریج [چیزهای] جدا از یکدیگر را جمع می‌آورد. تا اینکه ناگهان کاملاً با یکدیگر متحد می‌شوند. جهان «چیزهای میرنده، مانند جهانی که فعلاً در آن زندگی می‌کنیم، مرحله‌ای گذراست که در بین تسلط کامل عشق و آفند واقع است، و محصول تنش و تعارض بین این دو

نیروست. در این جا به ایده‌ی قدیم مربوط به پیدایش جهان، یعنی به «جدا شدن» از وحدت اصلی، فرایند معکوس «گرد آمدن» از مرحله‌ی جدایی اضافه شده است، فرایندی که درست به اندازه‌ی فرایند اول، به نظریه‌ی پیدایش جهان مربوط است. «دوگانه است زایش چیزهای میرنده، و دوگانه است شکست آنها» (۱۷/۳). جهان فقط یک بار پدید نشده است، بلکه جهان‌های متوالی بی‌پایان وجود دارند. «امپدکلس و آناکساگوراس نیز چیزهای دیگری از طریق جدا شدن از آمیخته به حاصل می‌آورند، اما تفاوت آنها در این است که به عقیده‌ی امپدکلس این چیزها به صورت دوری رخ می‌دهند ولی به عقیده‌ی آناکساگوراس فقط یک بار رخ می‌دهند» (ارسطو، فیزیک، ۱۸۷a۲۳)؛ یا چنانکه سیمپلیکیوس آن را به طور کامل توصیف می‌کند (درباره‌ی آسمان، ۲۹۳/۱۸):

دیگران می‌گویند که کیهان پدید می‌آید و سپس نابود می‌شود، و دوباره پدید می‌آید و نابود می‌شود، و این توالی همیشه وجود دارد. به این ترتیب امپدکلس می‌گوید که عشق و آفتند به نوبت چیره می‌شوند: عشق همه چیز را به صورت واحد درمی‌آورد، و جهانی را که آفتند آفریده است تباه می‌سازد و از آن کُره را به حاصل می‌آورد، در صورتی که آفتند عناصر را دوباره جدا می‌کند و جهانی همانند جهان موجود می‌آفریند.

این همه روشن است، اما هنگامی که می‌خواهیم جزئیات هر مرحله را در این دایره بررسی کنیم، نقص دانش ما درباره‌ی شعر امپدکلس، مشکلاتی پدید می‌آورد که با قطعیت حل نمی‌شوند.

مرحله‌ی نخست: کُره‌ی عشق

«اینها هرگز از تغییر پیوسته باز نمی‌ایستند، گاه همه از طریق عشق یکی

می‌شوند، و گاه به وسیله‌ی نفرتِ آفند هر یک از دیگری جدا می‌شود» (پاره‌ی ۸-۱۷/۶). هر چند این فرایند، فرایندی دوری است، نقطه‌ی آغاز منطقی (به دلایل ارایه شده در بخش قبل) مرحله‌ی وحدت است، یعنی هنگامی که عشق همه چیز را در واحدی گرد هم آورده است.^۱ هیپولیتوس، توصیفی از کُره‌ی به حاصل آمده، ارایه می‌کند (رد. هفتم ۲۹/۱۳، پاره‌ی ۲۹):

امپدکلس درباره‌ی اینکه کُره‌ی کیهان، هنگامی که عشق به آن نظم می‌دهد، چیست، چیزی شبیه این می‌گوید:
 «از پشت آن دو شاخه سر بر نمی‌زند، همچنین پاها و زانوان چابک و اعضای زایش ندارد، بلکه آن کُره است و در هر جهت با خودش مساوی است.»

شاید شگفتی نخست این است که امپدکلس نتوانست این را انکار کند که آمیزش اصلی عناصر انسان گونه گرایانه یا حیوان گونه گرایانه است. اما از

۱. بیگنون (امپدکلس، ۲۲۰) طرف مقابل را می‌پذیرد، و می‌لر می‌پندارد که خود امپدکلس از عناصر جدا از یکدیگر آغاز می‌کند. اما نقل قول او از کون و فساد ۳۳۳b۲۱، استدلالی فراهم نمی‌آورد، و گواهی ارسطو به واقع کاملاً بر ضد فرض آنهاست. رک: درباره‌ی آسمان، ۳۰۱a۱۴-۱۸ (نقل شده در پایین ص ۱۰۲). بیگنون در دفاع از وی گفته است که پدیده‌هایی که طبیعتاً به دوره‌ی پیشرفت آفند تعلق دارند به کتاب دوم فیزیک نسبت داده شده‌اند (پاره‌ی ۶۲)، و پدیده‌های دیگر دوره‌ی عشق را به کتاب نخست نسبت می‌دهند (پاره‌ی ۹۶)؛ و این بیشترین چیزی است که در دفاع از وی می‌توان گفت. نگا: امپدکلس، ۵۶۷ و بعد. با این حال استنتاج بیگنون از نظم دور مکرر کیهانی به نظم دوره‌ی آفندی که ما خودمان در آن هستیم، در ص ۵۸۶، یادداشت ۲، غیر منطقی است.

دیدگاه او این خداست، و به قول ارسطو «مقدس‌ترین خدا»^۱ است، و نخستین الگوی آشکار او کیهان الهی و واحد کسنوفانس است. در عین حال این روشنگر سازگاری چشم‌گیری است که امپدکلس قادر بود بین اجزای مختلف نظامش حفظ کند. در جهان ناقص خود ما بالاترین تجلیات حیات، یعنی عقل و دانش، از طریق واسطه‌ای فیزیکی به دست می‌آید که کامل‌ترین آمیزه‌ی عناصر را نشان می‌دهد.^۲ از این جاست که وقتی آمیزه‌ی کامل واقعاً به حاصل می‌آید، محصول آن باید بالاترین شکل حیات، یعنی الوهیت، را داشته باشد. آن هم چنین بی حرکت است، چنانکه در کسنوفانس نیز چنین بود. در این باره می‌توان از سیمپلیکیوس اطلاعات بیشتر به دست آورد (فیزیک، ۱۱۸۳/۲۸):

اثر دموس بی حرکتی [یعنی، بی حرکتی‌ای که ارسطو در فیزیک، ۲۵۲a۹ از آن سخن می‌گوید] اطلاق شده بر کُرّه به هنگام چیره شدن عشق را دریافت، هنگامی که همه چیز ترکیب می‌شوند.
«پس نه جسم چابک خورشید جدا می‌شود»، بلکه همان‌طور که او [امپدکلس] می‌گوید،
«به این ترتیب همه چیز در ابهام کامل هماهنگی ثابت می‌ماند، و کُرّه‌ی گرد شده^۳ در سکون دوری خویش مشغوف می‌شود».^۴

۱. مابعدالطبیعه، ۱۰۰۰b۳، و رک: کون و فساد، ۳۳۳b۲۱؛ سیمپلیکیوس، فیزیک، ۱۱۲۴/۱.
۲. تئوفراستوس، درباره‌ی حواس، ۱۰ (A۸۶). رک: پاره‌های ۹۸، ۱۰۵/۳، و پایین ص ۱۷۴.
۳. σφαῖρος κυκλοτερής. بیان این همانگویی در این جا بی شک اقتباس گونه‌ای است از εὐκύκλου σφαίρης در پارمنیدس ۸/۳۴۳.
۴. نگا: پاره‌ی ۲۷. (متأسفم بگویم که کارمینار در نسبت دادن ابیات ۳ و ۴ به تسلط آفند، در Phronesis، ۱۹۶۳، ۱۳۱ و بعد، را کاملاً متقاعد کننده نمی‌دانم. چرا که ἁρμονίη در امپدکلس به معنای عشق است.) کلمات آخر اینها: γαίῶν περιηγεῖ μονίη. اینکه آیا کلمه‌ی نامتعارف μονίη از

تداعی دیگر این ابیات (پاره‌ی ۲۸)، که مطابق شیوه‌ی امیدکلسی فقراتی از جاهای دیگر شعر را تکرار می‌کند ولی مطلب جدیدی مطرح می‌کند، بیان می‌کند که کُره «روی هم رفته بی‌حد است». امیدکلس باید در این‌جا محدودیت مؤکد کل کُروی از سوی پارمنیدس را در مد نظر داشته باشد، اما ما دلایل او در مورد تغییر را در دست نداریم (چنانکه در مورد ملیسوس نیز

μόνος (انزوا، تنهایی) است یا از μένω (سکون، بی‌حرکتی)، مورد جر و بحث است. اکثر نقادان جدید آن را به صورت اول ترجمه کرده‌اند (دیلز - کرانتس، برنت، میلر، بیگنون، موندینگ، کرانتس، کریک - راون)، اما یگر، که مانند تسلر و LSI آن را «سکون» ترجمه کرده است، درباره‌ی این تفسیر، دفاعی معقول ارایه کرده است (TEGP, 141). یکی از مقایسه‌های یگر، یعنی تکه‌ی پاپیروس تورثائیوس (۱/۱۵) در ویرایش دوم و ۱/۵۴ در ویرایش سوم (Anth. Lyr دیل)، را باید به دلیل وضعیت پاپیروس در این موضع مشکوک تلقی کرد. با این حال، در ویرایش سوم، دیل (یا احتمالاً بیوتلر که پس از مرگ دیل جزوه را منتشر کرده است)، به رغم اینکه خودش را در متن به انجام آنچه قبلاً به عمل آورده است متعهد نمی‌کند، نه تنها مراجع (را از چاپ اول پاپیروس توسط ویلاموویتس) تکرار می‌کند بلکه همچنین مراجع دیگری برای دفاع از ترجمه و معنای «ثبات و بودن در جایی که هست» اضافه می‌کند. (به ویژه توجه کنید به καμμονίην در ایلیاد، ۲۲، ۲۵۷). شاید μίμναι خدای کروی کسنوفانس مناسب‌ترین مقایسه باشد (پاره‌ی ۲۶، جلد ۴ فارسی، ۷۶)، زیرا تأثیر کسنوفانس در امیدکلس در این موضوع کاملاً روشن است. زمینه‌ی بحث در سیمپلیکیوس تقریباً قطعی می‌کند که او و اثودموس کلمه را در هر صورت به این معنا گرفته‌اند که کُره بی‌حرکت است. به تازگی جی. بی. بویر در *Hermes*، ۱۹۶۱، دوباره در باب ارتباط μόνιη با μόνος استدلال کرده است، اما آن را «انزوا» (*Einsamkeit*) ترجمه نکرده است بلکه «یکی بودن» یا «نیل به وحدت» (*Einssein*) ترجمه کرده است. περιηγήης همچنین می‌تواند به معنای «محیط» باشد. تا «دوری». به این ترتیب میلر (امیدکلس، ۶۰) چنین ترجمه می‌کند: «تنهایی آن را احاطه می‌کند»، و دیلز - کرانتس (که موندینگ از آنها پیروی کرده است در *Hermes*، ۱۹۵۴، ۱۲۳) نیز مانند وی ترجمه کرده‌اند. با ترجمه‌ی یگر از μόνιη می‌توان عبارت را چنین ترجمه کرد «سکون احاطه کننده». با این حال به واقع، ارجاع دقیق آتئیوس، اول، ۵/۲ (A ۴۷) هر چه باشد، امیدکلس در مورد هیچ περιέχον نمی‌اندیشد. کُره بی‌حد (پاره‌ی ۲۸) همه چیز را شامل می‌شود.

چنین بود). با این حال روشن است که او بین بی حد بودن (به هر معنا، رک: جلد ۲ فارسی، ۳۹) و شکل کروی ناسازگاری نمی دیده است.

در این مرحله عشق در سراسر کُره سریان می یابد، و آفند به محدودترین حالت خود درمی آید: تنزل مکانی لازمی ضروری بی تأثیر بودن است. ارسطو، مابعدالطبیعه، ۱۰۰۰b۱)، با نقل نصف اخیر پاره ی ۳۶ می گوید: «اگر آفند در میان اشیا نباشد [یعنی، چنانکه اکنون چنین است]، [عناصر] گرد می آیند، آفند به خارجی ترین لبه رانده می شود. بر این رابطه ی مکانی در پاره ی ۳۵ تأکید شده است، که آن فرایند تدریجی را توصیف می کند که به وسیله ی آن عشق به تسلط کامل دست می یابد (پایین صص ۱۱۱ و بعد).

پس قلمرو عشق کُره ای ارایه می کند که بر عناصر چهارگانه مشتمل است، عناصری که به وسیله ی حضور عشق چنان آمیخته اند که تشخیص دادنی نیستند، و ویژگی های قبل از ترکیب شان منسوخ شده است. (رک: فیلوپونوس در A۴۱). در نتیجه صلح و آرامش است، «هیچ تقسیم و هیچ نبرد ناشایسته ای در اندام های او نیست»^۱، کل، هر چند موقتاً، عملاً واحد است، و مانند کل الهی کسنوفانس، که از آن مشتق می شود و آرامشی مانند

۱. پاره ی ۲۷a، پلوتارخ آن را به صورت ناشناس نقل کرده است، اما ویلاموویتس آن را به امپدکلس نسبت داده است. این که کُره بی حرکت است عقیده ی عمومی نقادان قدیم است (فی المثل، سیمپلیکیوس و اثودموس که در بالا آوردیم، ارسطو، فیزیک، ۲۵۲a۷-۱۰، جایی که κρατεῖν احتمالاً به فرایند دست یابی بر چیرگی دلالت می کند)، جدا از این مسئله که آیا مقصود خود امپدکلس از μόνιμη «سکون» است یا نه. افلاطون (در جاهایی متعدد از جمله در تیمائوس) از امپدکلس پیروی می کند، هنگامی که این اصل را مطرح می کند:

στάσιν μὲν ἐν ὁμαλότητι, κίνησιν δὲ εἰς ἀνωμαλότητα ἀεὶ τιθῶμεν. αἰτίαι δὲ ἀνισότης αὐτῆς ἀνωμόλου φύσεως (Tim. 57e).

آن دارد، خدا نامیده می‌شود. آفند در خارجی‌ترین حاشیه‌ی کُره در نوبت می‌ماند. پرسیدن این که کُره دقیقاً به چه معنا واحد است چندان اهمیت ندارد. هر تبیینی باید تاریخی باشد. بی‌شک آناکسیمندر آپایرون خود را واحد می‌دانست، اما در دوره‌های بیشتر انتقادی، چون به یک معنا دریافت که آپایرون باید مشتمل بر عناصر کیهانی باشد، از این رو آن را آمیخته توصیف کرد.^۱ امپدکلس، چون از پارمنیدس تعلیم یافته بود، این مطلب را دریافت کرد که مرحله‌ی وحدت باید مشتمل بر عناصر باشد، زیرا از وحدت کامل کثرت بر نمی‌آید، و نمی‌توان درباره‌ی چنان وحدتی گفت که عشق آنها را «در یکی» (εἰς ἓν) وحدت بخشیده است. ارسطو گاهی به هنگام نوشتن درباره‌ی امپدکلس این مرحله را «واحد» می‌نامد،^۲ و گاهی به مثابه آمیزه توصیف می‌کند.^۳ امپدکلس فراتر از آمیزش مکانیکی نرفت (همان‌گونه که این بخش و این فصل باید روشن کرده باشد)، اما نکته‌ی مهم این است که تحت تأثیر بی‌رقیب عشق، عناصر (آ) چنان با یکدیگر

-
۱. ارسطو، مابعدالطبیعه، ۱۰۶۹b۲۱؛ نیز رک: جلد ۲ فارسی ۴۰ و بعد.
 ۲. کون و فساد، ۳۱۵a۶؛ مابعدالطبیعه، ۹۸۴a۱۰، ۹۸۵a۲۸، ۱۰۰۰a۲۸ و b۱۲.
 ۳. فیزیک، ۱۸۷a۲۳؛ مابعدالطبیعه، ۱۰۹۲b۷ و ۱۰۶۹b۲۲. او در فقره‌ی آخر امپدکلس و آناکسیمندر را به یکدیگر مرتبط می‌کند. ارسطو در جایی (مابعدالطبیعه، ۹۹۶a۸) حتی در عشق پیش‌بینی مفهوم خود وی از زیر ایستای (ὕποκειμενον = هوپوکیمنون) بی‌تفاوت جهان فیزیکی را می‌بیند. می‌دانیم که توصیف آشکار امپدکلس از عشق به مثابه در عین حال علت محرکه و جزیی از آمیخته، ارسطو را ناراحت کرده است، و او در این جا احتمالاً عشق را با کُره یکی می‌گیرد، کُره‌ای که عشق در همه جای آن تسلط دارد و هویت‌های مجزای عناصر در آن از بین رفته است. برای بیانی غیرقطعی رک: ۱۰۰a۱۴ (برنت، EGP، ۲۳۶، یادداشت ۱).
 - ارسطو همچنین امپدکلس را متهم می‌کند که با گفتن این دو سخن خودش را دچار تناقض کرده است: (آ) عنصر از عناصر دیگر پدید نمی‌آید و (ب) هنگامی که همه چیز به جز آفند «در یکی» گرد آمد، هر یک از عناصر دوباره از «یکی» به حاصل می‌آید (کون و فساد، ۳۱۵a۳).

می‌آمیزند و (ب) چنان «عزیز» یکدیگر می‌شوند که همه‌ی دیگر ویژگی‌های متضادشان بی‌تأثیر می‌شوند و به واقع در هماهنگی و صف‌ناپذیری از بین می‌روند.^۱

مرحله‌ی دوم: پیشروی آفند

سیمپلیکیوس (فیزیک، ۱۱۸۴/۲) پاره‌ی ۳۱ را این گونه مطرح می‌کند: «هنگامی که آفند پیشروی را آغاز می‌کند، دوباره در کُرهِ حرکت آغاز می‌شود: «زیرا (پاره‌ی ۳۱) همه‌ی اعضای خدا یکی یکی تکان می‌خورند.» نقل قولی را که باید محتوایش را نزدیک به این دانست که ارسطو آورده است (پاره‌ی ۳۰):

اما هنگامی که آفند بزرگ در اندام‌ها رو به رشد رفت و نیرو یافت آن زمان سر آمد که به وسیله‌ی سوگندی گسترده برای آنها به نوبت معین بود...

ارسطو این را تفسیر می‌کند (مابعدالطبیعه، ۱۲ b ۱۰۰۰) به این که امید کلس علت خود تغییر را مطرح نمی‌کند: به نظر می‌رسد که تغییر طبیعتاً رخ می‌دهد. او می‌گوید کلمات مستلزم این هستند که تغییر ضروری است، اما علت این ضرورت هیچ‌جا روشن نشده است. احتمالاً سخن بیشتر در باب طریق برخورد امید کلس با این مسئله - ی اجتناب‌ناپذیر از زمان پارمنیدس - فایده‌ی چندانی ندارد، یعنی مسئله‌ی چگونگی تولید حرکت در کُرهِ بی‌حرکت. همین مقدار کافی است، و پاسخ این پرسش که آیا کدامیک از

۱. پاره‌ی ۲۷، Ἀρμονίης πυκινῶ κρύφει، ۲۷: «رک: افلاطون، سوفیست، ۲۴۲e: ἔν εἶναι τὸ πᾶν καὶ φίλον ὑπ' Ἀφροσίτης.

نیروها مؤثر شدن را در زمانی خاص آغاز کرد، بیشتر بر پایه‌ی زمینه‌های دینی داده شده است تا فیزیکی. «سوگند گسترده»ی این ابیات در نقل قولی از پالایش‌ها، که سرنوشت نفَس‌های گرفتار در چرخه‌ی تناسخ را توصیف می‌کند، تکرار شده و با «ضرورتی» که ارسطو از آن سخن می‌گوید پیوند یافته است (پاره‌ی ۲-۱/۱۱۵):

حکم ضرورت و فرمان کهن خدایان است، محترم با سوگندهای گسترده.

بر طلوع و غروب متناوب عشق و آفند همان قانون ازلی حاکم است که بر سرگردانی‌های دوری نفوس منفرد حکومت می‌کند. باید دنبال ابزارهای فیزیکی‌ای بود که این تناوب به وسیله‌ی آنها رخ می‌دهد. احتمالاً در ستیزه‌ی بلند مدت از برای به دست آوردن پیروزی و بهره‌مند شدن از آن، پیروز در طی زمان نیروی خویش را از دست می‌دهد، در حالی که نیروهای رقیبش تجدید می‌شود. اما نهایتاً ضمانت دینی، جهان بزرگ و جهان کوچک را یکسان هدایت می‌کند و شبیه عدالت جهانی‌ای است که در جهان آناکسیمندر تضمین می‌کند که هیچیک از اضداد امتیاز نهایی را از آن خود نخواهد کرد.

سپس آفند در گره داخل می‌شود و حرکتی را آغاز می‌کند که آن را از هم می‌پاشد. هنگامی که عشق بندهایش را سست می‌کند، تمایل هر عنصر برای یافتن همانندش بروز می‌کند، و عناصر جدا شدن را آغاز می‌کنند. به تعبیر روان‌شناختی یا اخلاقی (که یکسان برای اپیدکلِس اهمیت دارند) بذره‌ای نفرت و انحصار در هماهنگی کامل گره‌ی الهی افشانده می‌شوند. در جریان جدایی آنها جهان ما تشکیل می‌شود، که در آن توده‌های بزرگ عناصر، پیشاپیش جدا شده‌اند - زمین، دریا، هوا، و (همان‌طور که او عقیده داشت) آتش در پیرامون - اما فراشد هنوز کامل نیست. «آفند و عشق هنوز با

یکدیگر در ستیزاند» (ارسطو، کون و فساد، ۳۱۵a۱۶). زیرا اولاً هنوز هر یک از توده‌های اصلی بخشی از عنصر دیگر را در خود دارد؛ رودخانه‌ها در زمین جریان دارند، و آتش از زیر سطح زمین فوران می‌کند. ثانیاً موجودات آلی گوناگونی وجود دارند که از آمیزش عناصر مختلف در نسبت‌های متفاوت به حاصل آمده‌اند.

مرحله‌ی مشابهی باید در دوره‌ی تکمیلی‌ای که در آن عشق رو به رشد دارد رخ دهد، اما جهان خود ما مرحله‌ی پیشروی‌آفند است. در این جاست که اظهارات روشن ارسطو با آنچه از تبیین خود امیدکلس می‌دانیم تطبیق می‌کند. «او می‌گوید که جهان فعلی تحت تأثیر آفند، به جهانی که قبلاً تحت تأثیر عشق بود شباهت دارد.»^۱ او در درباره‌ی آسمان دلیل عجیبی برای این مطلب می‌آورد، اما آن فقره شاهد بیشتری برای این واقعیت است.

آغاز کردن فرایند جهان از چیزهای متحرک و جدا نامعقول است. به این دلیل است که امیدکلس فرایند ساختن را از دوره‌ای که عشق غالب است آغاز می‌کند؛ او نمی‌توانست جهانش را از عناصر جدایی که به وسیله‌ی عشق ترکیب می‌شوند بسازد. عناصر جهان در مرحله‌ی جدایی هستند، از این رو باید مسبق به وحدت و ترکیب باشند.^۲

۱. کون و فساد، ۳۳۴a۵ در خصوص معنای عبارت ἐπὶ τοῦ Νείκου νῦν

... ἐπὶ τῆς Φιλίας رک: سیمپلیکیوس، درباره‌ی آسمان. ۵۸۷/۲۴:

ἐπὶ τῆς Φ. οὖν ὁ Ἐκεῖνα εἶπεν οὐχ ὡς ἐπικρατούσης ἤδη τῆς Φ. ἀλλ' ὡς μελλούσης ἐπικρατεῖν.

از تئوفراستوس، درباره‌ی حواس، ۲۰ نیز نتیجه‌ی مشابهی حاصل می‌شود:

συμβαίνει δὲ καὶ ἐπὶ τῆς Φίλας ὅλως μὴ εἶναι αἰσθῆσθαι ἢ ἥττον διὰ τὸ συγκρίνεσθαι τότε καὶ μὴ ὀπορρεῖν.

در این عبارت ἐπὶ τῆς Φ. آشکارا بر ترتیب جهانی متفاوت با از آن‌ما (τότε) دلالت می‌کند. (Millerd, *Emped.* 45.)

۲. درباره‌ی آسمان، ۳۰۱a۱۴. به این دلیل استدلال ارسطو را عجیب نامیدم که فقط مستلزم این است که پیدایش جهان همان‌طور که در مرحله‌ی پیشرفت

سیمپلیکیوس همین مطلب را چند بار می‌گوید، فی‌المثل در درباره‌ی آسمان، ۵۹۰/۱۹: «او می‌گوید که عناصر قبلاً به وسیله‌ی عشق ترکیب یافته بودند، و بعدها هنگامی که آفند آنها را از یکدیگر جدا ساخت جهان ما تشکیل شد.»^۱ در خود امید کلس و در عقایدنگاری، تشکیل جهان به عنوان جدایی عناصر از آمیزش نخستین توصیف شده است، که در اثر این جدایی، نخست ترکیب کیهانی (۸۳۰) و سپس موجودات زنده به حاصل آمده‌اند. از این رو در پاره‌ی ۶۲ نخستین مرد و زن از نوعی «طبیعت»، یعنی صور کمتر متمایز زندگی، نشأت یافتند، که آن صور نیز از خاک و آب و آتش، که نتیجه‌ی کوشش آتش برای رفتن به بالا به سوی همانند خویش بود، تشکیل شدند.^۲ همچنین درختان هم قدیم‌ترین شکل حیات‌اند و، در نتیجه، هم

آفند باید رخ دهد، در مرحله‌ی قدیم‌تر پیشرفت عشق نیز رخ می‌دهد. ارسطو در این جا به واقع در اثر ایده‌ای کهن، و نه منطقاً، استدلال می‌کند که اگر جهان پیدایشی داشته باشد، این پیدایش باید از آمیزش به سوی جدایی باشد. بیان او در این جا به پیدایش οὐρανός (آسمان) و شاید به پیدایش جهان غیر آلی محدود است. او می‌داند که امید کلس پیدایش چیزهای زنده را به دوره‌ی زوال عشق نسبت می‌دهد، زیرا خود ارسطو نیز چنین گفته است (۳۰۰b۲۹).

۱. همچنین رک: همان، ۲۹۳/۱۸ و بعد (نقل شده در بالا، ص ۹۵)، ۵۲۸/۱۱. میلر اعتراض می‌کند (همان، ۴۷) که در این جا اظهارات نوافلاطونی بی‌ارزش‌اند زیرا معنای آن اظهارات صرفاً این است که این جهان گره نیست. احتمالاً سیمپلیکیوس ارزیابی درستی از چرخه نداشته است. فی‌المثل او در ۵۲۸/۸ و بعد بیان ارسطو در درباره‌ی آسمان، ۲۹۵a۲۹ را بد می‌فهمد زیرا نمی‌تواند درک کند که عناصر هرگز کاملاً از یکدیگر جدا بوده باشند. با وجود این شک دارم که اعتراض و نقد او به این فقرات مربوط باشد، و میلر در مورد دو تا از این فقرات یادداشت می‌کند که «به نظر می‌رسد که نحوه‌ی برخورد خود امید کلس در این جا دیده می‌شود». خوشبختانه ما به هیچ وجه در مورد اسناد به سیمپلیکیوس محدود نیستیم.

۲. به سختی می‌توان استدلال کرد که این توضیح درباره‌ی منشأ نژاد انسان به نیمه‌ی دیگر چرخه تعلق دارد و به نیمه‌ای که ما در آن هستیم متعلق نیست. هنگامی که امید کلس منشأ حیات حیوانی را به وسیله‌ی معکوس کردن فرایند ترکیب توصیف می‌کند، نویسندگان بعدی مراقب‌اند تا آشکارا بیان کنند که

شامل عناصری هستند که بسیار بیشتر از دیگران یکسره با یکدیگر آمیخته‌اند (۸۷۰، پایین صص ۱۶۱ و بعد). مهم‌تر از همه، از جهت دینی و اخلاقی، استحاله‌ای از دوره‌ی صلح و هماهنگی تحت فرمان آفرودیت به جهان ناهماهنگ و خونریزی‌را نشان می‌دهد (پاره‌ی ۱۲۸).

حرکت جهان پیدایش شناختی کُره حرکتی گردنده یا چرخنده (یونانی، دینه) است. این استنتاجی ساده از جهان‌شناسی - حرکات مریی اجسام آسمانی - به نظریه‌ی پیدایش جهان است، که آناکساگوراس، کسی که نظریه‌ی خویش درباره‌ی پیدایش جهان را با چرخش آغاز شده به وسیله‌ی نوس آغاز می‌کند، و اتمیان نیز از این استنتاج پیروی کرده‌اند. درباره‌ی ساخت و کار فیزیکی این حرکت پس از این بحث خواهیم کرد. این حرکت چرخشی در مرحله‌ی بسیار قدیم از هم پاشیدن کُره آغاز می‌شود و جدایی عناصر دیگر را «به وسیله‌ی حرکت چرخشی» به حاصل می‌آورد.^۱

این امر در دوره‌ی عشق رخ می‌دهد، اما، همان‌طور که می‌توان انتظار داشت، آنها به طور کلی در مورد بسیاری از جزئیات جهان ما دلیلی برای تعیین دوره‌ی مربوط نمی‌بینند. (نگا: میلر، Emped.، ۴۹ و بعد). با این حال بسیار محتمل است که او هم به لحاظ اسطوره‌شناختی و هم به لحاظ فلسفی در این فرض کلی از اسلافش پیروی کرده باشد که جهان ما نتیجه‌ی ἁπόκρισις = جدایی] از πάντα ὅπου = همه‌چیز با هم] است و نه برعکس، فرضی که در آناکساگوراس و اتمیان نیز تداوم یافت. دیدگاه تسلر (۹۷۷، ZN) که جهان ما جهان رو به زوال رفتن عشق است تا این‌جا آن اندازه ابطال شده است که نباید به آن اعتنا کرد. نگا: فی‌المثل، میلر، ۲-۵۰، بیگنون، ۵۶۱، و ضمیمه‌ی او در باب چرخه‌ی کیهانی به طور کلی.

۱. برای بحثی درباره‌ی سند نگا: پایین ص ۱۲۳. تبیین منشأ $\delta\epsilon\iota\psi\eta$ ، که در جنگ (A۳۰) آمده است، به اندازه‌ی کافی روشن است، و لازم نیست تسلر بگوید (ZN، ۹۸۰، یادداشت ۱) که ما ضبطی در این باره در اختیار نداریم، یا موندنیگ (Hermes، ۱۹۵۴، ۱۴۴) به سادگی بگوید که رشد تدریجی آفند، که کُره را متلاشی می‌کند، خود به عنوان $\delta\epsilon\iota\psi\eta$ (= دینه) توصیف شده است.

مرحله‌ی سوم: پیروزی آفند

از فقراتی مانند پاره‌ی ۱۷/۷-۸ (= ۲۶/۵-۶) و ۲۱/۷-۸، روشن است که زمانی می‌آید که در تضاد کامل با وحدت عناصر در عشق، همه‌ی آنها به وسیله‌ی آفند کاملاً از یکدیگر جدا می‌شوند.^۱ اما اطلاعات باقی مانده چندان کم است که نمی‌تواند پاسخ‌گوی همه‌ی پرسش‌های ما درباره‌ی این مرحله‌ی چیزها باشد. با این حال، دو بیت از امپدکلوس وجود دارد،^۲ که پلوتارخ در زمینه‌ای توصیفی نقل کرده است. او در محاوراتش درباره‌ی پدیده‌های سطح در قرص ماه می‌نویسد (۹۲۶d):

در نظر داشته باشید که شما نمی‌توانید، از طریق جا به جا کردن هر چیز و جا دادن آنها در جای طبیعی‌شان، به وسیله‌ی فلسفه‌ی تان فساد کیهان را به دست آورید و چیزها را با آفند امپدکلوس - یا برانگیختن نیتانها و غول‌های کهن بر ضد طبیعت - به دست آورید و از طریق جدا ساختن سنگین‌ها از سبک‌ها حکم کنید که آنچه می‌خواهید ببینید بی‌نظمی و ناهماهنگی اسطوره‌ای و وحشتناک است، چنان که

۱. تعابیر ارسطو از این فقرات یا از فقرات دیگر سازگار هستند. چنین است مابعدالطبیعه ۹۸۵a۲۵: «هنگامی که کل به وسیله‌ی آفند به عناصر خویش تقسیم شد، آنگاه آتش در توده‌ی واحدی جمع‌آوری شد و هر یک از عناصر دیگر نیز چنان شدند»؛ و درباره‌ی آسمان، ۲۹۵a۳۰: «هنگامی که عناصر به وسیله‌ی آفند از یکدیگر جدا شده بودند...»

۲. پاره‌ی ۲۶a بیگنون. نگا: بیگنون، Emped.، ضمیمه‌ی ۳ (۵۹۹ و بعد). دشوار است فهمیدن این که چرا دیلز - کرانتس این ابیات را در پاره‌ی ۲۷ شان با ابیاتی درهم آمیخته‌اند که سیمپلیکیوس، فیزیک، ۱۱۸۳/۳۰ و بعد، نقل کرده است، و برای این کار قسمت پایانی ابیات نخست را تغییر داده‌اند. پلوتارخ تصریح می‌کند که نقل قول او به قلمرو آفند دلالت می‌کند، و سیمپلیکیوس بیان می‌کند که توصیف امپدکلوس مربوط به عشق است؛ و کاملاً با شیوه‌ی امپدکلوس جور درمی‌آید که او در توصیف دو حالت متضاد که نکته‌ی مشترک مهمی دارند (غیاب و یزگی‌های آشنای جهان خود ما)، با تکرار نیم بیتی بر این حقیقت توجه دهد (بالا صص ۳۶ و بعد، ۶۹ و بعد).

امپد کلس می گوید:

«نه شکل درخشان خورشید تشخیص دادنی است
نه زمین پشمالو^۱ و نه دریا.»

زمین سهمی از گرما ندارد، و آب سهمی از هوا ندارد؛ هیچ چیز سنگینی در بالا نیست، هیچ چیز سبک در پایین نیست: اصول [عناصر] هر چیز، ناآمیخته و بی‌جذبه‌ی عشق و منزوی است، هیچ ترکیب و ارتباطی نمی‌پذیرند و صرفاً از یکدیگر اجتناب و پرهیز می‌کنند و با حرکات سرکش‌شان در حرکتند، وضعیتی دارند که افلاطون [تیمائوس، ۵۳b] در مورد آن می‌گوید همه چیز چنان هستند که گویا خدا از میان‌شان غایب است - یعنی، مانند اجسامی هستند که عقل و نفس آنها را ترک کرده باشد: تا اینکه، همان‌طور که امپد کلس و پارمنیدس و هسیود می‌گویند، هنگامی که عشق، آفرودیت یا اِروس در طبیعت سریان یابد و اشتیاق به حاصل آید.

زبان جمله‌ی پیرو نقل قول، جای تردید باقی نمی‌گذارد که گوینده‌ی پلوتارخ هنوز امپد کلس را تفسیر می‌کند. این جمله مقایسه با حرکت تصادفی هاویه‌ی chaos افلاطونی را قبل از اینکه عقل الهی صانع در کار آید به ذهن او می‌آورد، و این مقایسه حاوی این نکته است که امپد کلس نیز حالتی از اشیاء را توصیف می‌کند که در آن از الوهیت گره بسیار دورند. از این‌جا نتیجه نمی‌شود که خود حرکات آنها شبیه به یکدیگرند، بلکه اگر عناصر تحت آفند بی‌حرکت بوده باشند، چنان‌که در حالت آمیزه‌ی الهی که عشق

۱. فن گرونینگن (Mnemos, ۱۹۵۶، ۲۲۱) از قرائت γένος پلوتارخ در برابر قرائت μένος برگ و دیلز - کرانتس دفاع کرده است. او هسیود، پیدایش خدایان، ۱۶۱ را شاهد می‌آورد.

به حاصل می‌آورد چنین‌اند، این شباهت به سختی می‌تواند برای پلوتارخ فهمیدنی باشد. حرکات آنها به وسیله‌ی فقره‌ای در درباره‌ی آسمان (۳۰۱a ۱۴) تأیید می‌شود، آن‌جا که ارسطو می‌گوید امیدکلس توصیف پیدایش جهان را در دوره‌ای که عشق جانشین آفتد می‌گردد حذف کرد زیرا توصیف فرایند پیدایش از عناصر «جدا و متحرک» مشکل می‌نمود.

این گواهی را می‌توان به وسیله‌ی ملاحظات کلی دیگری تقویت کرد. هنگامی که تعارض و ناسازگاری غالب می‌آید، بعید است که نتیجه‌ی آن صلح و سکون باشد، چنانکه محصول نهایی عشق و سازگاری چنین است و (همان‌طور که امیدکلس باید با فیثاغوریان توافق داشته باشد) این صلح و سکون حالات خیر و مطلوب‌اند.^۱ در نظام‌های پیش از سقراطی و مخصوصاً از زمان پارمنیدس، تمایلی عمومی برای مرتبط ساختن وحدت با سکون، و کثرت با حرکت وجود داشته است.^۲ با این حال فقط یک یا دو اظهار نظر قدیم وجود دارد که ممکن است حالت متفاوت اشیاء را مطرح کند، و بدبختانه در نبود کلمات خود امیدکلس تصمیم گرفتن دشوار است. فی‌المثل در سراسر این تبیین تسلسل، سادگی جذابی وجود دارد که

هر دو فرایند [یعنی، جدایی و ترکیب] ادامه می‌یابند تا اینکه وحدت کامل از این طرف، یا جدایی کامل از آن طرف، به حاصل آید، و این

۱. حتی پفلیگرسدوفر می‌گوید (شاید مطلب ناچیزی باشد) «آفتد حرکت است، چنانکه عشق سکون است» (Posidonios، ۱۱۰، یادداشت ۲).

۲. از این رو وقتی ارسطو در آغاز فیزیک تعداد و انواع ممکن آرخای ἀρχαί را برمی‌شمارد، سیمپلیکیوس (۲۲/۱۶) تفسیر می‌کند که ارسطو احتمالی تئوریک را نادیده می‌گیرد «زیرا هرگز کسی به این معتقد نبوده است که آرخای بسیارند و بی‌حرکتند». رک: خود ارسطو در مابعدالطبیعه، ۱۰۰۴b ۲۹: σιόσεις τοῦ ἑνὸς κίνησεις δὲ τοῦ πλήθους.

البته از نظر پارمنیدس، که امیدکلس از برای هماهنگی با جهان پدیداری او را در مد نظر دارد، پیوند وحدت و سکون ضرورت منطقی داشت.

مدت هم چنین مدت جریان زندگی طبیعت و شکل یافتن و نابود و تباه شدن چیزهای منفرد نیز است. به محض آنکه هدف به حاصل آمد، این حرکت زایل می‌شود، و عناصر از ترکیب شدن یا جدا شدن باز می‌ایستند - زیرا آنها دیگر یا کاملاً آمیخته شده‌اند و یا کاملاً از یکدیگر جدا شده‌اند - و در این وضعیت خواهند ماند تا اینکه تکانی جدیدی آن را در جهت متضادی برهم زند.^۱

این تفسیر به این بیان ارسطو در فیزیک (۲۵۰b۲۶) بازمی‌گردد که به قول امپدکلس «اشیاء متناوباً در حرکت یا در سکون‌اند، در حرکتند هنگامی که عشق از کثیر واحد می‌سازد، و در سکون‌اند در دوره‌های متقابل»؛ و متکی است بر این فرض که ارسطو به دو دوره‌ی سکون اشاره می‌کند. منظور دقیق او به هیچ روی قطعی نیست، و عموماً گمان برده‌اند که او در اثر بدفهمی ابیات ۱۳-۹ پاره‌ی ۱۷، که نقل می‌کند، از راه به در شده است. و مقصدشان این است که او به غلط گمان برده است که ἀκίνητοι («بی‌تغییر»، در مورد عناصر جاویدان) به معنای «بی‌حرکت» است.^۲ ارسطو اندکی بعد در همان کتاب (۲۵۲a۷) بیانش را تکرار می‌کند،

۱. ZN ۹۷۱ ترجمه شده. این که فرایندهای طبیعی این جهان باز می‌ایستند، و اینکه عناصر دیگر به فرایند جدایی ادامه نمی‌دهند، البته درست است، اما تسلسل مطلب بیشتری برای گفتن نداشته است. بدیهی است که از نظر او این امر مستلزم سکون مطلق است.

۲. در باب مقصود ارسطو قبلاً مفسران یونانی‌اش بحث کرده‌اند، نگا: سیمپلیکیوس، فیزیک، ۱۱۲۵. عقیده‌ی خود سیمپلیکیوس این بود که ارسطو ἀκίνητοι را دقیقاً به معنای بی‌حرکت گرفته است، و از زمان تسلسل عموماً بر این عقیده تأکید کرده‌اند، فی‌المثل، فن‌آرنیم، Festschen. Gomperz، ۱۸؛ میلر، Emped.، ۵۴؛ بیگنون، Emped.، ۵۹۲، یادداشت ۱، و در جاهای دیگر؛ کرنفورد در فیزیک، ویرایش لئوب، همان‌جا، راس، فیزیک، همان‌جا؛ چرنیس، ACP، ۱۷۵؛ موندنیگ، Hermes، ۱۹۵۴، ۱۳۵؛ سلیمسن، HSCP، ۶۳، ۲۷۷ و Aristotle's System، ۲۲۳، یادداشت ۴؛ کان، Anaximander، ۲۳.

اما «دوره» را در آن جا یکی می‌داند: «عشق و آفند ضرورتاً در اشیاء غالب می‌آیند و آنها را به حرکت درمی‌آورند، و اشیاء در فاصله‌ی این دو، در حالت سکون‌اند»؛ و شاگردش انودموس این دوره‌ی سکون را فقط از آن گُره‌ی تحت نفوذ عشق می‌داند (به روایت سیمپلیکیوس، ۱۱۸۳/۲۸).

انتقاد دیگر ارسطو معمابرانگیز است. او می‌گوید امپدکلس معتقد بود که چرخش سریع آسمان‌ها زمین را در موقعیت مرکزی‌اش نگاه می‌دارد، اما آنگاه که آفند عناصر را از یکدیگر جدا می‌سازد دیگر چنین اعتقادی امکان ندارد: «زیرا او در این حالت دیگر نمی‌تواند به گرداب استناد کند» (درباره‌ی آسمان، ۲۹۵a۳۱). این مطلب را شاهی بر این گرفته‌اند که نه تنها حرکت گردابی، بلکه کل حرکت، در جهان متوقف خواهد شد. اما کسانی که این فقره و فقره‌ی فیزیک ۲۵۰b۲۶ را در باب عقیده‌ی ارسطو شواهدی خالی از ابهام می‌دانند^۱ دست کم باید ذکر «عناصر جدا و متحرک» در درباره‌ی آسمان ۱۴a۳۰ را نیز خالی از ابهام محسوب کنند.

منابع موجود، در توصیف وضع اشیاء به هنگام تسلط آفند، در غیاب هرگونه مطلبی در این باره در شعرهای خود امپدکلس، یکسره به حدس

خواه ارسطو معنای ἀκίνητοι را به این طریق بد فهمیده باشد خواه نه (أبرین برای عقیده‌ی او ص ۱۱۸ را در پایین ببینید) استدلال می‌کند که بد فهمیده است) کسانی که فکر می‌کنند بد فهمیده است در این نکته با یکدیگر اختلاف دارند که آیا ارسطو در هر چرخه‌ی کامل از یک دوره‌ی سکون سخن می‌گوید یا از دو دوره‌ی سکون.

۱. چنین قایلند، میلر، Emped.، ۳۵ و بعد؛ چرنیس، ACP، ۲۰۵. اما همچنین رک: بیگنون، Emped.، ۵۶۲، یادداشت ۳. ابرین پیشنهادی ارایه می‌کند مبنی بر این فرض که چون حالت جدایی کامل فقط لحظه‌ای است، از این رو این کلمات بر حالتی دلالت دارند که عشق رو به افزایش می‌گذارد. پس برای اینکه عناصر در یکدیگر درآمیزند، اشیاء سنگین باید به طرف بیرون حرکت کنند، که مخالف با اثری است که معلول δέν [= چرخش] است، آن چنان که ارسطو آن را می‌فهمد.

متوسل شده‌اند.^۱ این فرض طبیعی است که عناصر مجزا در دایره‌های هم مرکزی مرتب شده باشند که زمین در مرکز آنهاست. این مطلب شاید لازمی انتقاد ارسطو در باب گرداب باشد، و با مشاهده نیز تطبیق کند: در مرحله‌ی پیشرفته‌ی آفند که کیهان حاضر به آن خواهد رسید، توده‌های اصلی خاک، آب، هوا، آتش به واقع این ترتیب را خواهند داشت. اما به این مطلب هیچ جا تصریح نشده است.^۲ همچنین این را نیز قطعاً نمی‌دانیم که آفند چه مدت سلطه‌ی بلامنازع دارد. به احتمال زیاد برگشت از پایان فرایند جدایی به آغاز تدریجی اتحاد از طریق عشق برگشتی آنی است. پس چرخه را می‌توان به سه دوره‌ی برابر^۳ تقسیم کرد: آفند به عشق، اسفایروس [=

۱. چنانکه میلر نتیجه می‌گیرد (ص ۵۴): «محال نیست که خود امیدکلس موضوع را مبهم گذاشته باشد...» به جز خلاصه‌ی مختصری، نیازی به تشریح گذر از پایان دوره‌ی آفند به آغاز دوره‌ی عشق وجود ندارد. در این جا او ممکن است خود را به بیانی مانند این راضی کرده باشد که «اینک آفند تسلط کامل یافته، و عناصر را جدا ساخته است. عشق وارد می‌شود و آفند به ژرف‌ترین نقطه می‌رود». تسلر نیز پیشنهاد می‌کند (Z.N، ۹۷۱، یادداشت ۱) که امیدکلس ممکن است توصیف مفصلی در باب کُرّه‌ارایه کرده باشد، اما حالت متضاد جدایی کامل را یا حذف، و یا گذرا مطرح کرده است.

۲. بیگنون (صص ۲۲۳، و ۵۶۲، یادداشت ۳) گمان می‌کند که ارسطو، درباره‌ی آسمان، ۲۹۵۸۳۰، و پلوتارخ، *De facie*، ۹۲۶ و بعد، آن‌جا که می‌گویند عناصر به ترتیب سبکی و سنگینی مرتب می‌شوند، همین مطلب را نشان داده‌اند. دقیقاً به این نکته مربوط است که ارسطو امیدکلس را، به همراه آناکساگوراس، سرزنش می‌کند که چرا در باب سبکی و سنگینی تبیینی ارایه نکرده است (درباره‌ی آسمان، ۳۰۹۵۱۹).

۳. ارسطو در فیزیک، ۲۵۲a۳۱ این یادداشت را دارد: τὸ δὲ καὶ δι' ἴσων. این یادداشت همچنین بسیاری از یادداشت‌های او تا اندازه‌ای منفرد است و مانند فکر بعدی است، اما به نظر می‌رسد که به این بیان گذشته‌اش اشارت دارد:

ἐν μέρει τὸ πᾶν ἡρεμεῖν καὶ κινεῖσθαι πάλιν.

این می‌تواند به سه دوره یا به چهار دوره دلالت کند (دوره‌ی آفند در دومی خواه یکی از سکون‌ها باشد خواه نباشد)، زیرا این یادداشت مختصر فقط به این

گُره]، عشق به آفند. حتی می توان روابط عنصری را چهارگانه توصیف کرد - اتحاد کامل، جدایی، جدایی کامل، اتحاد - اما مرحله ی سوم فقط لحظه ی گذر نمایانده شده است. و همین امر می تواند دلیل عدم توافق در باب تبیین مرحله ای باشد که آفند در آن تسلط دارد، و دشوار بودن تصور هر گونه ثبات در اشیاء جایی که تعارض و ناهماهنگی به صورت مهار نشده بیداد می کند این مطلب را حمایت می کند.

مرحله ی چهارم: پیشرفت عشق

منبع ما برای این بخش از چرخه ی کیهانی ابیاتی چند از خود امیدکلس است. بدبختانه معنای این ابیات چندان روشن نیست، و تفسیرهای گوناگون می پذیرند.^۱ با عنایت به آنچه در این جا از وضعیت فهمیده ایم، این ابیات را باید اینگونه ترجمه کنیم (پاره ی ۳۵، ابیات ۳ و بعد):

هنگامی که آفند به ژرف ترین نقطه ی گرداب رسید، و عشق خودش را در میانه ی گردای یافت، آنگاه همه چیز گرد می آیند تا یکی شوند - نه ناگهان، بلکه از جهات مختلف به خواست خود جمع می گردند.^۲ و

معناست که هر یک از دوره ها زمانی مساوی دارند: به این معنا نیست که زمان مجموع دوره های سکون با مجموع دوره های حرکت مساوی است. نمی توانم باور کنم در دوره ی آفند نیز دوره ی سکون وجود داشته باشد، و در نتیجه امیدکلس چرخه ی سه دوره ای در نظر داشته است یا چرخه ای در نظر داشته است که دوران حکومت آفند در آن، همان طور که پلوتارخ توصیف می کند، بیشتر بوده است.

آبرین استدلال می کند که جدایی کامل آنی است اما اسفایروس در تمام دوره ی حرکت، از وحدت به جدایی و برعکس، پایدار می ماند.

۱. نگا: یادداشت اضافی، پایین صص ۲۰-۱۱۸.

۲. ἄλλὰ θελημά (یا ἄλλ' ἐθελημά؛ تغییر مهمی در متن پیش نمی آید). رک: هسیود، ارگا، ۱۱۸: در عصر طلایی زمین محصولات فراوان به خواست خود تولید می کند، و انسان ها ἐνέμντο ἡσυχοὶ ἔργ' ἐθελημοί.

چون آنها گرد هم آمدند، آفتد عقب‌نشینی به سوی حاشیه را آغاز می‌کند.^۱ با وجود این، بسیاری در میان آمیزنده‌ها ناآمیخته باقی می‌مانند، یعنی همه‌ی آنها‌یی که آفتد هنوز آنها را بلا تکلیف نگه داشته است؛ زیرا آفتد از آنها کاملاً به دورترین حد دایره کنار نمی‌رود، بلکه بخش‌هایی از آن در درون می‌مانند و بخش‌های دیگر از اندام‌ها بیرون می‌روند. اما هر اندازه آن به پیشروی ادامه می‌داد، به همان اندازه جریان فناپذیر و دل‌نشین عشق سرزنش‌ناپذیر آن را دنبال می‌کرد. سپس به سرعت چیزهایی فانی شدند که پیش از آن با فناپذیری آشنا بودند، و چیزهای ناآمیخته از طریق تغییر دادن راه‌شان آمیخته شدند.^۲ و چون آنها آمیختند هزاران نژاد موجودات فانی بیرون آمدند، دارای همه گونه شکل‌ها، عجایبی برای تماشا.

هر چه عشق قدرتش را بر عناصر افزایش می‌دهد، که به لحاظ فیزیکی به معنای اشغال فضای افزاینده‌ای بین آنها نیز است، آفتد به تدریج به خارج و آن سوی حدود آنها رانده می‌شود. دیدگاهی که امروزه عموماً پذیرفته‌اند این است که همین امر وقتی آفتد غالب آید برای عشق رخ می‌دهد. این دو، جا

همچون عبارت ἀλλήλοισι ποθεῖται (۲۱/۸)، این صفت به ما یادآوری می‌کند که عناصر بی‌جان نیستند. آنها تحت تأثیر عشق، شوق به ترکیب دارند. همان‌طور که پلوتارخ می‌گوید (*De facie*, 926f):
τὸ ἡμερτὸν ἦκεν ἐπὶ τὴν φύσιν.

۱. سیمپلیکیوس این جمله را به جای پاره‌ی ۳۶ در بیت ۷ پاره‌ی ۳۵ آورده است (پیشنهاد دیلز - کرانتس را، کریک - راون پذیرفته‌اند). در سیمپلیکیوس بیت ۷ مانند بیت ۱۶ تکرار شده است، و پاره‌ی ۳۶ به لحاظ متن به اندازه‌ای مناسب است که احتمالاً سیمپلیکیوس در نسخه‌برداری اشتباه کرده است.
۲. قرائت ابیات ۱۴ و ۱۵ از قدیم گوناگون است و در این باره بسیار بحث کرده‌اند. کار آقای دی. اُبرین، در *CR*، ۱۹۶۵، ۱-۴، جدیدترین بحث در این باره است. استدلال‌های او را قانع‌کننده یافتیم، و در مقابل استدلال‌های خانم آرون‌دل (*CR*، ۱۹۶۲، ۱۱-۱۰۹) و وردنیوس و واتسینگ (*Arist. on Coming - to - be*, 57) آنها را ترجیح دادیم و از آنها پیروی کردیم.

عوض می کنند، هر یک دیگری را به بیرون جهان می راند و سپس دیگری از آن موقعیت بر این یکی حمله می کند. در ترجمه‌ای که در بالا ارایه شد، تأثیر بازگشت دوباره‌ی آفند، راندن عشق به مرکز و تحت فشار قرار دادن و منقبض ساختن آن است. هر اندازه تسلط آفند پیش می رود آفند کل گره را به پایین ترین (یعنی، درونی ترین) عمقش می راند، و عشق در مرکز توده‌ی چرخنده حبس می شود - چرخنده، برای این که تأثیر آفند چرخاندن آن با سرعت همواره افزایشده است (پایین ص ۱۲۰). این فرایند شبیه انقباض و انقباض قلب است، تشبیه فیزیولوژیکی که با فحوای اندیشه‌ی امپدکلس می سازد. (نگاه: برنت، تالس تا افلاطون *Thales to Plato*، ۷۳). بنابراین ابیات آغازین، لحظه‌ی تسلط آفند را توصیف می کنند. در این لحظه، احتمالاً بی هرگونه مکثی، عشق منبسط شدن را آغاز می کند و، با شروع از مرکز، عناصر به تدریج با یکدیگر متحد می شوند تا جهان دیگری بسازند که مشتمل بر موجودات فانی است. بر ماهیت تدریجی بودن این فرایند تأکید شده است و بی میلی و ستیزه جویی فقط از آن آفند است. معنای فانی شدن چیزهای فناپذیر را آنچه در پی می آید، توضیح داده است. آنها عناصر انهدام ناپذیر و تغییرناپذیری هستند که از طریق آمیختن، چیزهای فانی از قبیل گیاهان و حیوانات را تشکیل می دهند. «در این جریان آنها آموختند که از کثرت به صورت یکی درمی آیند... آنها شدن را تحمل می کنند، اما آنها هرگز باز نمی ایستند...» (پاره‌ی ۱۷/۹ و بعد؛ بالا ص ۶۷)، هر چند البته زبان شدن و از بین رفتن دقیقاً به کار نرفته است (پاره‌ی ۹، ص ۷۳). در این بخش از چرخه، جهان طبیعی به وسیله‌ی فرایندی مقابل فرایندی که تحت برتری آفند به حاصل آمد تکامل می یابد. به جای مجموعه‌های جاندار «متحد» که در آنها اعضا و اندام‌ها به تدریج متمایز می شوند، تصور خارق‌العاده‌ای از اعضای منفردی وجود دارد که نیست و پیش از آنکه به صورت گونه‌های آشنای جهان شبیه جهان ما در آیند به نحو قاراشمیش و به

صورت موجودات مختلف و شگفت‌آور وجود دارند.^۱ همچنین به این بخش از چرخه است که بیگنون (امپدکلس، ۵۶۴ و بعد) جمله‌ی مختصر و معماگونه‌ی آنتیوس (اول، ۵/۲، ۸۴۷) را مربوط می‌داند که در امپدکلس فقط یک جهان وجود دارد، «اما جهان کل نیست، بلکه بخش کوچکی از کل است: بقیه ماده‌ای بیهوده است». پس این ماده‌ی بیهوده یا بی‌شکل همه‌ی آن چیزی است که «ناآمیخته باقی می‌ماند، و جانشین چیزهای آمیخته می‌شود، یعنی، همه‌ی آنهایی که آفند هنوز آنها را در بلاتکلیفی نگه داشته است»؛ به تعبیر دیگر، این بخش از عناصر چهارگانه هنوز به وسیله‌ی عشق ترکیب نیافته‌اند تا ساختارهای مرکب جهان طبیعی را بسازند. این شاید بهترین تبیین باشد، زیرا غیرممکن است فرض کنیم که ماده‌ی بلااستفاده‌ای، مانند آپایرون آناکسیمندر، در خارج از گره‌ی عناصر چهارگانه و عشق و آفند وجود داشته باشد؛ با وجود این شگفت‌آور است که عقایدنگاران کلمه‌ی کیهان را بدون قید اشاره به، نه جهان حاضر، بلکه جهانی که مرحله‌ی متضاد چرخه را می‌سازد به کار برده باشند. (رک: بالا ص ۱۰۳، یادداشت ۲). امکان بدفهمی یا نسبت غلط را نمی‌توان نادیده گرفت.^۲

۱. ارسطو پاره‌ی ۵۷ (سرهای بدون گردن‌ها، چشمان بدون صورت‌ها) را دال بر دوره‌ی ἐπὶ τῆς Φιλότητος می‌داند (درباره‌ی آسمان، ۳۰۰b۲۹)، و به عقیده‌ی سیمپلیکیوس هم این حالت و هم وجود موجودات دورگی گاو - انسان، که در پاره‌ی ۶۱ توصیف شده‌اند، κατὰ τὴν τῆς Φιλίας αρχήν رخ می‌دهند (فیزیک، ۳۷۱/۳۳). انتساب غلط این دو به مرحله‌ی قدیم‌تر و به دوره‌ی انحلال گره از سوی فیلوپونوس (فیزیک، ۳۱۴/۶ و بعد) به نظر می‌رسد ناشی از کوشش او برای هماهنگ ساختن متون با ایده‌ی نوافلاطونی وجود تنها یک جهان پیدایش باشد. (نگا: میلر، امپدکلس، ۴۸). درباره‌ی نظریه‌ی پیدایش حیوان در هر دو جهان پس از این به طور مفصل بحث خواهیم کرد (صص ۱۴۷ و بعد).

۲. تسلر معتقد است که بدفهمی شده است (ZN، ۹۸۱، یادداشت ۳).

نتیجه گیری

فرایند جهانی امید کلس به لحاظ طرح کاملاً روشن است. تقسیم آن به چهار مرحله روشن ترین و منطقی ترین راه تبیین آن است، (حتی اگر یکی از این مراحل، آنی باشد)، هر چند بی آنکه بخواهیم ادعا کنیم که خود امید کلس آنها را اینگونه برشمرده است.^۱ اگر برشمرده بود بدفهمی تفسیرهای نوافلاطونی و مفسران دیگر پیش نمی آمد. اما گواهی ارسطو و ثئوفراستوس (بالا ص ۱۰۲، یادداشت ۱)، که پاره ها نیز آن را تأیید می کنند، برای درستی بنیادی این ایده قاطع است که (آ) چرخه دو دوره ی جهانی را شامل است، که بین گروهی آمیخته و الهی عشق و جدایی و بیگانگی عناصر تحت آفند گسترده است، و (ب) ما فعلاً در دوره ی تأثیر افزاینده ی آفند قرار داریم. در ارزیابی تفسیرهای نویسندگان نوافلاطونی، به خاطر داشتن این نکته اهمیت دارد که آنها فیلسوفان نخستین را در آینه ی اعتقاد خود به دو قلمرو پاینده ی وجود، یعنی محسوس و معقول، می بینند. سیمپلیکیوس درست مانند فیلوپونوس کوشید تا در امید کلس اشاره ای به این هستی شناسی افلاطونی بیابد، که در آن گروهی الهی نماینده ی قلمرو معقول باشد و بقیه ی چرخه تصویر مختصر شده ی قلمرو محسوس؛ در چشم آنها کل عبارت است از تحلیل ساخت ثابت واقعیت و نسبت ما به آنکه، به سبب اهداف آموزشی، با اصطلاحات تکوینی به صورت مجازی بیان شده است. این نکته اهمیت بسیار دارد، و باید از آگاهی محققانه ی سیمپلیکیوس قدردانی کرد،

۱. برای بعضی از نظریه های متعارض در باب چرخه ی کیهانی نگا: ZN، ۹۷۱، یادداشت ۱، و بیگنون، امید کلس، ضمیمه ی ۲ (۵۴۵-۹۸)، به ویژه، ۵۴۶، یادداشت ۱). تأثیر گذارترین این نظریه ها، که چرخه ی چهار مرحله ای را منکر است، از آن فن آریم است در *Festschr. Gomperz* (۱۹۰۲). نکته این نظریه را خلاصه کرده است (ZN، همانجا) و بیگنون به آن انتقاد کرده است (۵۹۱-۸). اولی آن را نظریه ی دو مرحله ای نامیده است، و دومی نظریه ی سه مرحله ای، اما در هر صورت آن نظریه، همان نظریه ی سه مرحله ای نیست که در بالا ص ۱۱۰، پیشنهاد شد.

که او آن اندازه مواد فراهم آورده است که ما می‌توانیم از آنها شمای واحد امیدکلس در باب دو فرایند جهانی را، که در جهات متضاد عمل می‌کنند، بسازیم و بر مشکلات موجود در روایت ساده‌شده‌ی خود وی غالب آییم.^۱

جسارت تصور امیدکلس، و یکپارچگی و سازگاری با آنچه او اصول خود را در تبیین مفصل جهان طبیعی بر آن اعمال می‌کند، برهانی قوی بر قدرت تخیل انسانی است که به وسیله‌ی عقل سازمان یافته است. ارسطو می‌گوید (مابعدالطبیعه، ۹۸۵a۲۹) او نخستین کسی بود که اصل محرک را به دو نیروی متضاد تقسیم کرد، و این سؤال همواره مطرح بوده است که انگیزه‌ی چنین کاری چه می‌توانست بوده باشد. اگر مقصود او صرفاً باز گرداندن واقعیت به جهان فیزیکی و فرایندهای آن و رها کردن آنها از انکار پارمنیدسی حرکت و کثرت بود، در این صورت علت واحد و فرایند واحد برای این هدف بسنده می‌بود تا یک بار کثرت را به درون ساختار نهایی ماده بازگرداند. این موردی بود که برای آناکساگوراس رخ داد: با پذیرش کثرت «بذرهای» عنصری کیفاً متفاوت، فقط نوس لازم بود تا این توده را به حرکت درآورد. تنها پاسخ آن سؤال این است که در چشم امیدکلس نظم اخلاقی و دینی نیز تا به اندازه‌ی نظم فیزیکی اهمیت داشت و محتاج تبیین بود. او از برای این هدف بود که به نیروی قدیمی عشق بازگشت،^۲ که از زمان هسیود و نوشته‌های اُرفه‌ای، اگر قدیم‌تر نباشد، و حتی در «راه گمان» خود پارمنیدس، هم به عنوان نیروی جهان‌تکوینی cosmogonic و هم نیروی اخلاق تشخیص داده شده بود. اما عشق نمی‌تواند هر چیزی را تبیین کند. «از آن جا که طبیعت آشکارا چیزهای متضاد با خوب را نیز دارد - نه تنها نظم

۱. سیسپلیکیوس، درباره‌ی آسمان، ۳۰۵/۲۱، ۵۳۰/۲۴، فیزیک، ۳۴/۸؛ فیلوپونوس، فیزیک، ۲۴/۹.

۲. هر چند او این نیرو را آفرودیت و کوپریس و فیلوتس Φιλότης می‌نامد، اسم اُرس Eros در پاره‌های موجود نیامده است. این امر ممکن است، همان‌طور که کرانتس فرض کرده است (امیدکلس، ۴۳)، اتفاقی باشد.

و زیبایی بلکه بی‌نظمی و زشتی نیز هستند - و بد بیشتر از خوب است و بی‌فایده بیشتر از زیباست، [امپدکلس] عشق و آفند را در کار آورد، تا هر یک علت دسته‌ای از این کیفیات باشد» (ارسطو، مابعدالطبیعه، ۹۸۴b۳۲). ذهن امپدکلس را عقیده‌ی کهن دیگری نیز اشغال کرده بود که از ناهماهنگی بین انسان و طبیعت و از سقوط آن از گونه‌ی برتر فیزیکی و اخلاقی سخن می‌گفت. در ذهن او این سنت مربوط به عصر طلایی گذشته با این عقیده‌ی رایج در زمان او در سرزمین‌های غربی پیوند خورده بود که وجود جسمانی انسان تنبیهی است که بر نفس‌های ذاتاً الهی تحمیل شده است. نفوس چرا هبوط کردند؟ چیست منشأ شرّ و رنج؟ اگر عشق، هم در جهان کبیر و هم در دل‌های انسان‌ها نیروی وحدت بخشنده است (پاره‌ی ۱۷/۲۲ و بعد)، آیا نباید نیروی دیگر و حتی قوی‌تری وجود داشته باشد که هم جهان و هم دل انسان‌ها را در جهت متضاد و در جهت شرّ می‌کشاند؟ و این نیرو چه می‌تواند باشد جز ضد عشق، یعنی آفند (*Eris*) و آرس (*Ares*)؟^۱ دو نیروی متضاد، می‌توانند همچون «آتش پاینده‌ی» هراکلیتوسی همواره در ستیز باشند؛ اما این هنوز نمی‌تواند هبوط طبیعت سودمند و انسان بی‌گناه از عصر طلایی را تبیین کند؛ و اگر این نکته باید توجیه شود، پس یونانی، با آن غریزه‌اش در باب تقارن و رابطه‌ی متقابل (می‌توان، فی‌المثل، به «عدالت» آناکسیمندر اندیشید)، و تصورش از زمان به مثابه جریانی دوری و نه خطی، لازم خواهد دانست که دوره‌ی جبرانی عشق افزاینده نیز باید وجود داشته باشد.^۲ اینکه این امر در ورای تجربه‌ی ما قرار دارد مانعی در برابر ذهن

۱. مقابله‌ی جفت $\Phi\iota\lambda\acute{o}\tau\eta\varsigma$ و $\epsilon\rho\iota\varsigma$ (رک: امپدکلس، پاره‌ی ۲۰/۴) قبلاً در هسیود (پیدایش خدایان، ۲۲۴ و بعد) در میان فرزندان شب آمده است.

۲. ج. موگلر (*Denenir Cyclique*, 46f.) خاطر نشان می‌کند که در خصوص معرفی این دو نیروی متضاد توجیهی کاملاً علمی یا فیزیکی نیز می‌توان پیش نهاد. در آناکسیمندر، تمایز و جدا شدن ($\acute{\alpha}\pi\acute{o}\kappa\rho\iota\sigma\iota\varsigma$) جهانی می‌آفریند که جذب دوباره‌ی آن را از بین می‌برد. امپدکلس دید که خود تمایز، اگر مهار

همواره پر بار او نیست.

یادداشت اضافی: تفسیر پاره‌ی ۳۵

تفسیر این ابیات مشکل که در صص ۱۷۸ و بعد ارایه شدند فقط پس از تلاش‌های فراوان و نشان دادن نقض عقیده‌ی قبلی‌ام در جریان نوشتن مقدور شد. از زمانی که سخنرانی کرنفورد را شنیدم و فلسفه‌ی یونان باستان *Early Greek Philosophy* برنت Burnet را بار اول خواندم، پذیرفتم که ابیات ۳ و ۴ اسفایروس دوره‌ی عشق را توصیف می‌کنند. دوره‌ای که در آن، آفند بیرون است (ἐνπριατον ἵκετο βένθος)، و عشق «در وسط چرخ»، که باید به این معنا گرفته شود که «کل چرخ را اشغال کرده است». تحت تأثیر عشق، عناصر به یکدیگر می‌پیوندند، هر چند نه یکباره و ناگهان (ابیات ۵ و ۶)، تا ساخته شدن جهان موجودات از عناصر بعضاً آمیخته را ممکن سازند (هر چند ممکن است کسی اینگونه بیندیشد که وقتی عشق در همه جای کره حضور دارد، پس پیشاپیش وحدت کامل را به بار آورده است).

تفسیر دیگر، که ابیات ۳ و ۴ پیروزی آفند را توصیف می‌کنند، که از پیرامون به مرکز نفوذ می‌کند و عشق را به وسط می‌راند، از آن برنت است در از تالس تا افلاطون *From Thales to Plato* (۱۹۱۴)، صص ۷۳، هر چند او این

ناشده تداوم یابد، به همان اندازه مخرب ساختارهای سازمند خواهد بود. موگler پیش نهاد می‌کند که این کشف بود که امیدکلس را به سوی این ایده رهنمون شد که به جای نیروی واحد آناکسیمندر ضدیت دو نیروی متضادی را بنشانند که بر ضد یکدیگر عمل می‌کنند. ممکن است من در گزارش این پیش نهاد حق آن را ادا نکرده باشم، اما اطمینان دارم که این پیش نهاد در کنار گذاشتن انگیزه‌های دینی و اخلاقی، که به عقیده‌ی من حتی تأثیر بیشتری در کشاندن امیدکلس به ایده‌ی مذکور داشته‌اند، کاملاً دچار اشتباه است. موگler می‌رود تا رگه‌های نخستین نوسان بین انرژی بالفعل و بالقوه، که در فیزیک جدید مفهومی آشناست، و قانون بقای انرژی و قانون دوم ترمودینامیک را در امیدکلس کشف کند.

تفسیر را بی هرگونه بحثی مطرح کرده است، و عجیب اینکه او در هر سه ویرایش *EGP* (۱۸۹۲، ۱۹۰۸، ۱۹۲۰) می نویسد که وقتی آفند به کُره وارد می شود عشق به بیرون آن رانده می شود. فرض رانده شدن عشق به مرکز به وسیله ی آفند غیباً حکم صادر کردن است، زیرا هیچ کدام از آنهايي که این فرض را پذیرفته اند در این باره استدلالی نیاورده اند. (غیر از برنت، نگا: فی المثل، رابین، اندیشه ی یونانی *Greek Thought*، ترجمه ی انگلیسی، ۱۰۴). با این حال آقای دی. اُبرین، که اخیراً این پاره را به طور مفصل بررسی کرده است، نتیجه می گیرد که فرض مذکور درست است. تجربه ی دفاع از دیدگاه مخالف در بحث مرا واداشت تا بکوشم ابیات را با ذهنی کاملاً باز دوباره بخوانم، تو گویی بار اول بود که آنها را می خواندم، و این امر سرانجام مرا متقاعد ساخت که تفسیری که در زیر می آید طبیعی ترین تفسیر است. بی شک هنوز ابهاماتی وجود دارند، و ایده ی عشق به عنوان امری فشرده ای نیست که آسان جذب شود؛ اما احتمالاً چنین است.

برای بحثی کامل باید منتظر نشر کار آقای اُبرین شد، اما نکاتی که از بازخوانی بی طرف پاره عمدتاً به آنها رسیدم اینهايند.

(۱) مشکل عقیده به این که ἐνέρτατον βένθος δίνης در بیت ۳ بیشتر همان معنای ἔσχατα τέρματα κύκλου در بیت ۱۰ را دارد تا معنای مخالف آن را. (این امر همواره وجدانم را دچار عذاب کرده است.)

(۲) ترجمه ی افعال در بیت ۱۰ چنانکه گویی آفند و عشق مانند رشته هایی از یکدیگر می گذرند در ابیات بالا و پایین. ἐπὶ در زمینه ی ὑπεκπροθέοι بسیار محتمل است که به معنای «دنبال کردن» باشد. (برای ὑπεκπροθέω به معنای تعقیب کسی رک: ایلیاد، ۲۱، ۶۰۴؛ اُدیسه، ۸، ۱۲۵.)

(۳) مشکل زمان ها و توالی وقایع در ابیات ۳ تا ۵. وقتی آفند در ἐνέρτατον βένθος رسیده بود (ἴκετο)، و عشق در وسط چرخ بود، فقط پس از این است که همه ی اشیاء به تدریج گرد هم می آیند (συνέρχεται οὐκ).

ᾠφραp).^۱ اگر این پیروزی عشق را توصیف می‌کند، مطمئناً فرایند ترکیب و به وجود آوردن جهان موجودات زنده و تباهی آن باید کامل باشد. به نظر می‌رسد بهتر است فرض کنیم که ما در نقطه‌ی مقابل چرخه هستیم، و اینکه جدایی کامل عناصر، لحظه‌ای است، چنان که در ص ۱۱۲ نیز پیشنهاد شد. وقتی آفند به بیشترین وسعت خویش رسیده است و عشق را به مرکز محدود ساخته است، سپس آنجا (ἐν τῇ δῇ، بیت ۵)، یعنی جایی که نیروی وحدت بخشنده‌ی عشق بود، آنها به تدریج ترکیب دوباره را آغاز می‌کنند. من ترجیح دادم که جزییات بیشتر در باب موقعیت عشق را در این‌جا بررسی نکنم، زیرا مدرکی در این باره وجود ندارد، اما امید کلس در جای دادن عشق در آغاز (یعنی، در آغاز فعالیتش) در مرکز کل توده، که عشق از آن‌جا عمل مربوط به پیدایش جهانش را آغاز می‌کند، باید مطمئناً الهی پارمنیدس را در مد نظر داشته باشد. عشق هم چنین الهی آمیزش جنسی و مادر اِرس است، و به نظر می‌رسد که عشق نیز چیزی مدیون تعلیم فیثاغوری است.

۱. به دنبال شرطی γένητοι با زمان کامل، خبر در زمان حال آمده است. اُبرین توجه را به Goodwin, *Moods and Thenses*, §90 جلب می‌کند. او از تغییر وجه با مقایسه تشبیهات هومری، که در گودوین، ۹-۵۴۷، آمده‌اند دفاع می‌کند، که نشان تغییری در ذهن امید کلس از اندیشیدن به فقط یک چرخه (ἵκετο) به تأمل کلی درباره‌ی توالی چرخه‌های بی‌پایان است.

پیدایش جهان و جهان‌شناسی

۱. پیدایش جهان

این که امیدکلس در دوره‌ی افزایش عشق ارابه‌ی هرگونه تبیینی در باب پیدایش جهان از طریق ترکیب را حذف کرده است امری است که هم ارسطو ذکر کرده است (بالا ص ۱۰۲) و هم خاموشی پاره‌ها و منابع ثانوی آن را تصدیق می‌کنند. در باب پیدایش جهان خود ما، که در سیستم‌های قبل از آن به عنوان فرایند «جدا شدن از» یاد شده است، توصیفی در اختیار دادیم هر چند بدبختانه عقایدنگاران نقل مطالب بیشتری از امیدکلس را در این باب مناسب ندیده‌اند. کلمنت چهار بیت حفظ کرده است که امیدکلس در آنها وعده می‌کند که در این باب سخن گوید (پاره‌ی ۳۸):

اما اکنون بیا، من برای تو از آغازی سخن خواهم گفت که همه‌ی چیزهایی که اکنون می‌بینیم از آن ظاهر شده‌اند: زمین و دریای موج، جوّ مرطوب و آئثر تیتان که حلقه‌اش را به دور هر چیزی تنگ بسته

است.^۱

آموزنده‌ترین فقره، فقره‌ای است از جنگ، و اینگونه است (۴۳۰):

امپدکلِس اهل آکراگاس چهار عنصر وضع می‌کند، آتش، آب، هوا
(آیثر) و خاک، و عشق و آفند را علل آنها می‌داند. او می‌گوید که هوا

۱. یادداشت‌هایی در باب ترجمه:

بیت ۱. این بیت براساس متن کلمنت (λέξω πρῶθ' ἥλιον ἀρχήν) بی‌معناست، اما امپدکلِس خواه خورشید را ذکر کرده باشد خواه نه، دست کم او وعده می‌کند که ἀρχή جهان‌آشنای ما را آشکار می‌کند، چنان که بیت بعد روشن می‌کند.

بیت ۲. ἔγένοντο δὲ ὧν δῆλ' ἐξεί Weil (که با پاره‌ی ۲۳/۱۰ را مقایسه می‌کند) را دیلز - کرانتس می‌پذیرند. متن کلمنت دارد δὲ ἔγένοντο، «که اینها از آن به وجود می‌آیند».

بیت ۳. ὕπερος ἄήρ. البته لازم نیست که ὕπερος معنای تحت‌اللفظی‌اش، یعنی «مرطوب» را داشته باشد؛ ممکن است به معنای انعطاف‌پذیر، سیال، «نرم buxom» باشد. ترجمه بر این حقیقت (که درباره‌ی آن رک: کان، Anaximander، ۱۲۴ و بعد) مبتنی است که ابیات، نه بر «ریشه‌های» چهارگانه در خلوص‌شان، بلکه بر توده‌های اصلی، آن چنان که بر ما ظاهر می‌شوند (τὰ νῦν ἐσορῶμεν)، دلالت دارند. از این رو ὕπερος ἄήρ جو آلوده‌ی جهان تحت‌القمر است، و τίτων αἰθήρ (که کان آن را «آسمان» ترجمه کرده است) جوهر درخشان و روشن فضای خارجی است. (در باب τίτων صص ۱۳۶ و بعد را در پایین ببینید.) گویش معمولی یونانی با اصطلاح αἰθήρ راضی می‌شد، اما هنگامی که جهان‌شناسی مبتنی بر چهار عنصر پیش‌نهاد شده، فیلسوفان در این مسئله اختلاف کردند که آیا آیثر را باید با هوا (خالص) یکی بدانند یا با آتش. سرانجام آن را عنصر پنجم دانستند (جلد ۳ فارسی، ۲۱۴). آیثر در امپدکلِس مکرراً کلمه‌ای است برای دلالت بر هوا، که در وضع و موقعیت عنصری خویش، نخستین عنصری بود که از آمیخته جدا شد و پوسته‌ی خارجی کُره‌ی کیهانی را ساخت. (رک: یادداشت اضافی ۱، ص ۵۱، در فقره‌ای از جنگ، که بلافاصله مورد بحث واقع شده است، آیثر به روشنی از آتش تمیز داده شده است. متن را ببینید.)

[*aer*: نویسنده‌ی بعدی به اصطلاحات خود باز می‌گردد] از آمیخته‌ی نخستین^۱ جدا شد و در اطراف آن در حلقه‌ای پخش شد. پس از هوا، آتش سر بر آورد، و جایی جز زیر توده‌ی سفت هوا برای رفتن نداشت.^۲ دو نیمکره‌ی چرخنده در اطراف زمین وجود داشت، یکی تماماً از آتش و دیگری آمیزه‌ای از هوا [یا رطوبت، دوباره *aer*] و اندکی آتش. او این را شب فرض می‌کرد. شروع چرخش ناشی از این تصادف است که آتش به پایین رفت و تعادل توده‌ها را بر هم زد.^۳

حرکت اساسی‌یی که آفتد آغاز می‌کند جدا ساختن عناصر از یکدیگر و جذب همانند به همانند در توده‌های همواره افزاینده است. به تعبیر خود امیدکلس (پاره‌ی ۳۷): «زمین بر جسم خود می‌افزاید، و هوا هوا را می‌افزاید.» (نیز رک: پاره‌ی ۹۰). این امر به هر حال بلافاصله در گره‌ی کاملاً متناسب قبلی تعادل را از بین می‌برد، و چون توده هنوز تقریباً شکل کروی دارد، وزن‌های متفاوت دو عنصر جدا شده، چرخشی در توده به حاصل می‌آورند که هنوز هم تداوم دارد،^۴ این چرخش، همان‌طور که هرگاه به یاد

1. ἐκ τῆς πρώτης κρόσεως.

هر چند معنای این کلمات بیش از این نیست که هوا نخستین عنصری بود که از آمیخته جدا شد، سیاق کلام ممکن است، بر اساس زمینه‌ی معقول دیگری، از این دیدگاه اندکی حمایت کند که خود امیدکلس در باب چرخه‌ی کیهانی را از گره‌ی عشق آغاز می‌کند.

۲. در ترجمه‌ی τοῦ περὶ τὸν ἄέρα πάγου از بیگنون، امیدکلس، ۳۲۷، یادداشت ۲، پیروی کرده‌ام.

۳. متن مخدوش است. نگا: بیگنون، ۳۲۸، یادداشت ۱. اما معنای آن نمی‌تواند غیر از این باشد که آتش در نیمکره‌ی بالایی متمرکز شد، و چون سنگین‌تر از هوای خالص بود، موجب آغاز چرخش کل گره گردید.

۴. نمی‌توانم دریابم که شرح ساخت و کاری که آفتد بدان وسیله δίνη را به حاصل می‌آورد چگونه با ذکر δίνη [= چرخش] در پاره‌ی ۲۵ ناسازگار است، و بنابراین هم چنین نمی‌توانم ضرورت توسل به این فرضیه‌ی نامتحمّل را، که بیگنون مطرح کرده است، دریابم که δίνη به دوره‌ی کیهانی متفاوت

آوریم که از کُره‌ی عشق مطلقاً بی‌حرکت آغاز شده است انتظار خواهیم داشت، به تدریج سریع‌تر می‌شود. بنابراین، از آن‌جا که حرکت کل کُره خورشید را با خود می‌برد، روزها به تدریج کوتاه‌تر خواهند شد.

هنگامی که نژاد انسانی ابتدا از زمین پدید آمد، روزها به اندازه‌ی ده ماه فعلی طولانی بودند، و این ناشی از کندی پیش‌رفت خورشید بود. چون زمان پیش‌رفت، طول روز هفت ماه شد (آئتیوس، ۵، ۱۸/۱، ۸۷۵).

سازگاری با آنچه امید کلس اصول نخستین نظریه‌اش در باب پیدایش جهان را بر آن اطلاق می‌کند چشم‌گیر است. اگر اصلاً ممکن باشد که او اطلاق آنها را با پدیده‌ای در جهان حاضر مرتبط کند، در این صورت از طریق مقایسه‌ای موهوم، با تولد کودکان پس از هفت یا ده ماه بارداری مرتبط می‌کند.^۱

معنای ضمنی این که آتش سنگین‌تر از هواست عجیب بوده است، اما دلیل آن فقط این است که ما عادت داریم عناصر چهارگانه‌ی امید کلس را با چهار عنصر تحت‌القمر آموزه‌ی پنج عنصری ارسطو یکی بگیریم. به واقع، هر چند ما اصطلاحات ارسطو را به کار می‌بریم، این «هوا» برای امید کلس،

تعلق دارد. پفلیگرسدوفر (Posidonios, 110) به درستی خاطرنشان می‌کند که δίνη حرکت آغازی نیست، بلکه فقط پس از جدایی هوا و آتش رخ می‌دهد. حرکت ناشی شده از آفتد، مطابق با ویژگی‌اش، جدایی خالص و ساده است. نتایج بعدی، پیامدهای تصادفی و اتفاقی جدایی است. (ἀπὸ τοῦ τετυχηκένοι...., A 30).

۱. معمولاً عقیده داشته‌اند که کودکانی که پس از هفت ماه به دنیا می‌آیند می‌توانند زنده بمانند، و آنهایی که پس از چهل هفته، یا ده ماه قمری، به دنیا آیند شانس خوبی برای زنده ماندن دارند؛ اما کودکانی که پس از هشت ماه به دنیا آیند بدون استثناء می‌میرند. فی‌المثل، نگاه:

Hipp. *De septimestri*, 4 and 7 (VII, 442 and 446 Littré).

هم به لحاظ اسم و هم به لحاظ طبیعت، همان آئثر است. یونانیان، به دلیل آب و هوای تحسین برانگیزشان، همواره آئثر، یعنی آسمانی فوقانی درخشان را، که هم خودش الهی بود و هم جایگاه الوهیت بود، از آئثر تیره در سطح ابر و در پایین تمیز می دادند.^۱ از نظر فیلسوفان طبیعی، تا زمان پذیرش روش آموزه‌ی پنج عنصر، آئثر صرفاً آئثری بود که ماده‌ی ناخالصی مانند رطوبت آن را آلوده بود. باید برای امیدکلس نیز چنین باشد، که در سیستم وی فقط چهار جوهر عنصری خالص وجود دارند، و از این رو هنگامی که او از آئثر سخن می گوید مقصودش این ذات الهی روشنی است که در خلوص خویش (همان که در شرحی که این جا نقل شد نیز آمده است) خارجی ترین ناحیه را اشغال می کند و آتش در زیر آن قرار می گیرد. ما این آئثر را در نواحی زمین به مثابه هوای جوی یا حتی به صورت های بیشتر رقیق شده تجربه می کنیم، اما به عنوان یکی از «ریشه های» چهارگانه اگر آن را «اتر» بنامیم کمتر گمراه کننده خواهد بود. معروفیت چهارتایی آتش و آب و خاک و هوا این کار را غیر عملی می سازد (از این رو، مانند امیدکلس «من خود را به عُرف محدود می کنم»)، اما آگاه بودن از این نکته بسیار اساسی است که آئثر امیدکلس همان هوای تحت القمر ارسطو نیست. بلکه عنصری است که توده‌ی اصلی آن نسبت به توده‌ی اصلی آتش از زمین بیشتر فاصله دارد، و به حدود جهان گرد نزدیک تر است. روایت آئتیوس از جدایی عناصر، که بر مراحل بیشتر نیز مشتمل است، این تمایز را به خوبی بیان می کند (۲، ۳/۶، ۴۹):

امیدکلس می گوید که آئثر [هوای عنصری خالص] ابتدا جدا شد، سپس آتش، و پس از آن خاک جدا شدند. از خاک، که در اثر نیروی چرخش بیش از اندازه تحت فشار بود، آب جاری شد، و از آب

۱. جلد ۵ فارسی، ۲-۱۲۱، ۱۲۸ و بعد.

آثر [جو تحت القمر] تبخیر شد. آسمان از آثر و خورشید از آتش تشکیل شد، و قلمرو زمینی از بقیه فشرده شد.

ایده‌ی آسمان بلورین، آن چنان که در دوره‌های میانی معروف بود و در پارمنیدس (A۳۷) و در آناکسیمندر به آن اشاره شده است،^۱ در این جا روشن می‌شود. جنگ از «توده‌ی سفت» (πῶγος) هوا سخن می‌گوید، و این نکته در آتئیوس بیشتر توسعه یافته است. به نظر می‌رسد عمل آتش هوا را «منجمد» می‌سازد.

امپدکلس می‌گوید که آسمان جامد است، و از هوایی تشکیل شده است که آتش آن را همچون یخ منجمد می‌کند. این امر جوهر آتشین و جوهر هوایی را به ترتیب در هر نیمکره محدود می‌کند.^۲

تأملات نظری ظاهراً بسیار عجیب متفکران نخستین به ندرت کاملاً در مشاهده کشف می‌شوند، بلکه گاهی بر استنباطی خیالی از مشاهده مبتنی هستند. از این رو هنگامی که امپدکلس از خشکی زمین به هنگام به حاصل آمدن نخستین موجودات زنده سخن می‌گوید عمل سخت کننده‌ی آتش پذیرفتنی تر به نظر می‌رسد:

به این ترتیب سپس کوپریس، پس از مرطوب ساختن زمین با آب، چون شکل‌های موجودات زنده را ساخت، آنها را به آتش تند داد تا

۱. نگا: جلد ۲ فارسی، ۱۴۰ و بعد.

۲. آتئیوس، ۲، ۱۱/۲ (A۵۱). دیوگنس لائرتیوس (هشتم، ۷۷) و نویسندگان دیگری که در A۵۱ ذکر شده‌اند طبیعت یخ مانند یا شیشه‌ای آسمان را تکرار کرده‌اند. آتئیوس ۲، ۱۳/۱۱ (A۵۴) می‌گوید که ستارگان στυνδεδέσθαι τῷ κρυσταλλῷ.

سخت کند.^۱

در این جا الهه پرومتیوس را به نمایش می گذارد، و با کوزه گری مقایسه شده است که اشکال ساخته شده از خاک رس را در کوره می نهد. در پاره ی ۳۴ تصویر از آن نانوائی است که آرد با آب می آمیزد، که باز در این جا این آمیزه در درون تنور به وسیله ی آتش سخت خواهد شد. این فرایند شبیه فرایندی است که دیودوروس (۱، ۷/۲ و بعد) در پیدایش جهان توصیف کرده است. زمین «گلی و روی هم رفته شل بود، سپس قبل از هر چیز، چون نور خورشید بر آن تابیدن گرفت سخت شد،^۲ سپس گرما موجب شد تا سطح آن بجوشد»، و این امر موجب پدید آمدن حباب های باروری می گردد که نخستین جلوات حیات در آنها به وجود می آید. آرخلائوس در اواخر قرن

۱. پاره ی ۷۳. سیمپلیکیوس می گوید که ابیات «اندکی پس از» پاره ی ۷۱ می آیند که در آن از زایش چیزهای میرنده یاد شده است. آهنگ این ابیات چنان است که گویا بر پیدایش جانوران در دوره ی افزایش عشق دلالت دارند. زمین و آب، که تاکنون جدا بوده اند، می آمیزند. تحت آفتد نیز آنگاه که آب، که در کره عملاً با خاک همگن است، بر سطح زمین فشار می آورد، همان اثر باید به حاصل آید. در باب خواندن و ترجمه ی عبارت εἶδεα ποιπνύουσα نکا: بیگنون، ۴۵۵ و بعد، ۲۰۶، یادداشت ۴. همان طور که دیلز - کرانتس توجه کرده اند، پاره های ۲۲/۷ و ۷۱/۳ این را تأیید می کنند.

۲. πῆξις. خود امید کلس مکرراً πῆγνυμι (هم به معنای سفت شدن و هم به معنای منجمد شدن) را به کار برده است، و این نشان می دهد که او تا چه اندازه فرایند آفرینش را به مثابه سخت یا جامد شدن می دانسته است. در پاره ی ۵۶، «نمک سخت شد. آنگاه که اشعات خورشید با آن برخورد کرد»، πῆξις را می توان تحت اللفظی ترجمه کرد؛ اما در موارد زیر آن را فقط با کلمه ی «ساختن» می توان ترجمه کرد؛ پاره ی ۱۵/۴: πρὶν δὲ πόγυν τε βροτοί: ۱۵۷/۱: ἐξ ὧν ὁμματ' ἔπηξεν ... Ἀφροδίτη: ۱۸۶ τὰ δ' ἔκτοθι μαννά: ۷۵/۱: πάντα πεπήγασιν ἄρμωσθέντα πέπηγε. عقاید نگاران از πόγος هوا سخن می گویند (A۳۰)، و از ἄερος συμπαγέντος (A۵۱). پاره ها ما را مجاب می کنند تا فرض کنیم که این روایت ها کلمات خود فیلسوف را باز تولید می کنند.

پنجم، به طریق مشابه، این را تعلیم می‌داد که آب تحت عمل گرما نه تنها مه بلکه زمین را پدید می‌آورد (دیلز - کرانتس، ۴ و ۶۰۸۱، پایین ص ۳۴۲). برای این تصور عجیب که گرما آب را هم منجمد می‌کند و هم بخار می‌کند، ممکن است توضیحاتی از مسایل ارسطویی یافت. این تصورات بر مسئله‌ای در باب این حقیقت مشهود مبتنی است که آب چشمه‌های جوشان بر روی بلورهای ته‌نشین شده جریان دارند. «چرا سنگ‌ها بیشتر به وسیله‌ی آب گرم ساخته می‌شوند تا به وسیله‌ی آب سرد؟... علت سنگ شدگی گرم است، درست همان‌طور که امپدکلس می‌گوید ته‌سنگ‌ها و صخره‌ها و آب‌های گرم ساخته شدند.»^۱ ساده‌لوحی امپدکلس در این جا تا اندازه‌ای از بیانی که پلوتارخ به او نسبت داده است (نگا: ۸۶۹) برمی‌آید که منشأ سنگ‌ها در «آتشی است که در عمق زمین فروزان است». بیگنون (ص ۷۲) این بیان را به عنوان بازشناسی نظریه‌ی مهم منشاء آذرین سنگ‌ها می‌ستاید. با وجود این از دیدگاه امپدکلس به همان اندازه می‌توان منطقاً از مشاهده نیز استنتاج کرد که منشاء آنها از گرم است: آنچه اساسی است حضور گرم است. آفرینش محتواهای گوناگون جهان فیزیکی، به نظر امپدکلس عموماً عبارت بود از فرایند سخت شدن و جامد شدن یا «سفت شدن». (رک: یادداشت صفحه‌ی قبل.) فاعل این «سفت شدن» آتش است، و بی‌شک به این

۱. مسایل، ۹۳۷a۱۱ (۸۶۹). رک:

Hippocr. *De aëre*, etc. 7 (II, 29f. Littré):

در میان آب‌هایی که برای سلامت زیان‌آورند آب‌هایی هستند که از زمین‌هایی سر می‌زنند که در آنها آب گرم یا آهن، مس، نقره، طلا، گوگرد، زاج، قیر طبیعی یا جوش شیرین یافت می‌شوند:

ταῦτα γὰρ πάντα ὑπὸ βίης γίνονται τοῦ θερμοῦ.

در باب عمل گرما در سفت کردن و در شُل کردن، ارسطو نیز، که جوهرها را برطبق اینکه در مقابل گرما یا سرما سفت می‌شوند یا نه طبقه‌بندی می‌کند، بحث کرده است. نگا: اعضای جانوران، ۶۴۹a۲۹ و بعد. کائنات جو، ۳۸۸b۱۰ و بعد، ۳۸۲b۳۱ و بعد.

دلیل است که ارسطو تصور می‌کند که آتش در نظام او موقعیت خاصی در مقابل سه عنصر دیگر دارد:

(کون و فساد، ۳۳۰b۱۹) بعضی، مانند امپدکلس، چهار عنصر نخستین وضع می‌کنند. با وجود این او این عناصر را به دو عنصر نیز فرو می‌کاهد، زیرا او سه عنصر دیگر را در مقابل آتش قرار می‌دهد.

(مابعدالطبیعه، ۹۸۵a۳۱) او نخستین کسی است که گفت عناصر مادی چهار تا هستند، با وجود این او این عناصر را نه مثابه چهار بلکه فقط به مثابه دو عنصر اعمال می‌کند، زیرا آتش را در یک طرف قرار می‌دهد و بقیه - خاک، هوا، آب - را جوهر واحد لحاظ می‌کند. از مطالعه اشعار او اینگونه برداشت می‌شود.

در پاره‌ی ۶۲ (پایین ص ۲۰۶) اشاره‌ای به این موقعیت خاص آتش به عنوان عاملی در پیدایش جانداران را می‌یابیم. در موارد دیگر این امر از پاره‌های موجود برنمی‌آید، و ارسطو باید همچون عقایدنگاران فقرات دیگری را در مد نظر داشته باشد. این نیز ممکن است که ارسطو در باب اهمیت این نکته اغراق کرده باشد، زیرا او و تنوфраستوس، خودشان به فعالیت آتش و گرما در مقابل پذیرندگی سایر اشکال ماده اهمیت فراوان قایلند.^۱ از نظر امپدکلس همه‌ی عناصر «یکسان، هم‌سال، هر یک در قلمرو متفاوتی مسلط، دارای ویژگی‌های خود» (پاره‌ی ۱۷/۲۷) هستند؛ اما قلمرو آتش قطعاً قلمروی فعال و خلاق است. امپدکلس در این عقیده، اسلاف

۱. فی‌المثل، رک: کائنات جو، ۳۷۹a۱۵:

καὶ γὰρ γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀὴρ σήπεται. πάντα γὰρ ὕλῃ τῷ πυρὶ ἐστὶ τοῦτο.

و نقش آتش در مقام فاعل رشد در این آثار تنوфраستوس: تاریخ گیاهان و درباره‌ی علت‌های گیاهان.

بسیار دارد.^۱ علاوه بر این، او اهل سیسیل بود، سرزمینی که خاک آن در اثر تابش خورشید که شدیدتر از تابش آن در مناطق افریقایی و اروپایی است سخت و خشک است، جایی که در اثر تبخیر، نمک بسیار زیادی از دریا برای تجارت بیرون می‌کشند،^۲ و جایی که زمین گدازه‌های آتشین از ایتنا پرتاب می‌کند و در جاهای بسیاری چشمه‌های آب گرم جریان دارد.

۲. شکل کیهان

هر چند عقایدنگاران به کیهان به عنوان کره و به نصف‌های آن به عنوان نیمکره اشاره می‌کنند، آنتیوس در جایی می‌گوید که اگر بخواهیم دقیق‌تر سخن بگوییم، کیهان تخم‌مرغ شکل است و بلندی آن (فاصله از زمین تا آسمان) کمتر از پهنای آن است.^۳ این تشبیه را احتمالاً نه پدیده‌های مشاهده شده، بلکه اشعار اُرفه‌ای به فکر امیدکلس رسانده است، که در نظریه‌ی طرح شده در این اشعار و در باب پیدایش جهان، جهان - تخم‌مرغ نیروی عشق (اُرس - فانس) را پیش از وجود آسمان و زمین به وجود می‌آورد، آسمان و

۱. و متأخرترین شان، پارمنیدس است.

۲. در زمان‌های قدیم در خود آکراگاس این کار جریان داشته است، هر چند امروزه جاهای نمک‌گیری را می‌توان در مارسالا به خوبی مشاهده کرد. (رک: پاره‌ی ۵۶).

۳. آنتیوس، ۲، ۳۱/۴ (A50). ترجمه‌ی آن فقره چنین است: «امیدکلس می‌گوید که بلندی از زمین تا آسمان، یعنی ارتفاع از خود ما، کمتر است از پهنای آسمان در جهت دوم بیشتر گسترده است، زیرا کیهان شبیه تخم‌مرغ است.» تسلر (ZN، ۹۸۰، یادداشت ۲) متمایل است که کلمات $\omega \pi \alpha \rho \alpha \pi \lambda \eta \sigma \acute{\iota} \omega \varsigma$ را دقیقاً فقط دال بر موقعیت بگیرد، و مدعی است که بقیه‌ی توصیف را به خوبی می‌توان بر شبه‌کره‌ی تخت اطلاق کرد. با این حال، نستله این یادداشت را اضافه می‌کند که امیدکلس به احتمال زیاد مفهوم قدیم جهان به مثابه تخم‌مرغ را اقتباس کرده است، و آوردن آن کلمه (با فرض اینکه کلمه از آن خود اوست) قطعاً این را در ذهن می‌آورد. این که کیهان باید قطعاً شکل تخم‌پرنده را داشته باشد ممکن است ضروری به نظر نرسیده باشد.

زمینی که بعدها از دو نیمه‌ی تخم مرغ به وجود می‌آیند. دیدگاه‌های دینی امیدکلس به دیدگاه‌های اُرفه‌ای بسیار نزدیک است. شباهت آنها ممکن است گسترده‌تر از شکل باشد. آخیلس در مقدمه‌اش بر پدیدارهای آراتوس می‌نویسد:

ترتیبی را که ما به کُرهِ نسبت داده‌ایم اُرفه‌ییان با تخم مرغ‌ها مقایسه می‌کنند. آسمان شبیه پوسته است، و همانگونه که آئثر در دایره‌ای از آسمان آویزان است، به همین سان پوست (ὕμῆν) از پوسته.^۱

این ترتیب شباهت خاصی به ترتیب کیهان امیدکلس دارد، که در آن آسمان با آئثر امیدکلس که خارج کُرهِ را تشکیل می‌دهد مطابق است، و آئثر با آتش امیدکلس، که «از زیر توده‌ی جامد» به پیرامون «فوران می‌کند». امیدکلس به شدت تحت تأثیر شباهت بین اعضا یا اجزای جهان حیوانی و جهان گیاهی بود (پاره‌ی ۸۲، ص ۱۶۳ در پایین)، و خود کیهان در نظر او و معاصرانش حیوانی جهانی و برتر بود. محتمل است که کلمه‌ی «بلورین» در ارتباط با تخم مرغ‌ها به کار رفته باشد (جلد ۲ فارسی، ۱۴۳)، و لئوکیپوس سطح گرد جهان را به پوست یا غشاء (ὕμῆν) تشبیه می‌کرد (دیوگنس لائرتیوس، نهم، ۳۲). جالب خواهد بود اگر ایده‌ی تا اندازه‌ای حدسی

۱. کرن، پاره‌های اُرفه‌ای، ۷۰، ص ۱۵۰؛ دیلز - کرانتس، جلد ۱، ص ۱۱. در باب تخم مرغ مخصوصاً نظریه‌ی پیدایش جهان در پرندگان آریستوفانس، ۶۹۳ و بعد، را ببینید. آخیلس شاید نویسنده‌ی قرن سوم میلادی باشد، اما در باب مدارک جهان - تخم مرغ به عنوان مفهومی اُرفه‌ای نگا: Guthrie, Orph. and GR. Rel. ۹۲ff. این ایده در جاهای بسیار دو از یکدیگر مطرح بوده است. در چین، در زمان Han Han نظریه‌ای ستاره‌شناختی رایج بوده است که برطبق آن آسمان و زمین شکلی شبیه تخم مرغ دارند، در آن نظریه زمین را کُرهِ آسمان درست آنگونه احاطه کرده است که پوسته‌ی تخم مرغ زرده‌ی آن را (کرامر، *Mythologies of the Anc. World*، ۳۸۴، و برای تصور مشابهی در اسطوره‌های ایرانی رک: همان، ۳۳۹).

مفهوم کهن و مؤثر بلورین بودن کُره (بعدها، کُرات) از شباهت جهان صغیر با جهان کبیر و از این ایده ناشی شده باشد که جهان ضرورتاً تخمی بزرگ است. اینکه آیا پوشش خارجی جهان را باید با پوست مقایسه کرد یا با پوسته، به نظر می‌رسد مطلبی بوده است که فیلسوفان طبیعی در باب آن اختلاف داشته‌اند.

در این مورد که امیدکلس درباره‌ی اندازه‌ی مطلق کیهان چه فکر می‌کرده است چیزی ضبط نکرده‌اند، اما او گفته است که خورشید به اندازه‌ی زمین است و به اندازه‌ی فاصله‌ی ماه از زمین، از ماه فاصله دارد. از آن‌جا که مدار خورشید در حاشیه‌ی کیهان است، از این رو شعاع عمود کیهان سه برابر فاصله‌ی ماه از زمین است.^۱ او در نسبت دادن طرف‌های راست و چپ به کیهان از فیثاغوریان پیروی کرده است، و این ایده‌ای است که به زنده دانستن طبیعت جهان بسته است.^۲

۳. خورشید و دو نیم‌کره

او، همچون آناکساگوراس، عقیده داشت که قطب شمال آسمانی در اصل در سمت الرأس بود، و اینکه محور جهان اندکی مایل است. به قول آنتیوس (۲)، (۸/۲، ۸۵۸) او برای توجیه این امر تبیین مکانیکی ارائه کرد:

او می‌گوید که وقتی آثر در برابر یورش خورشید تسلیم شد [یعنی: نیم کره‌ی تاریک در برابر نیم کره‌ی روشن؛ پایین را ببینید]، قطبین^۳

۱. آنتیوس، ۲، ۲۱/۲، ۳۱/۱ (۸۵۶ و ۶۱). او، هماهنگ با این مطلب، می‌گوید که خورشید بزرگ‌تر از ماه است (دیوگنس لائرتیوس، هشتم، ۷۷).

۲. آنتیوس، ۲، ۱۰/۲ (۸۵۰). درباره‌ی فیثاغوریان، نگا: ارسطو، درباره‌ی آسمان، ۲۸۴b۱۶، جایی که ارتباط راست و چپ با ادراک حسی و قدرت حرکت مکانی مطرح شده است.

۳. τὰς ἄρκτους، قطب‌های شمال و جنوب. رک: ارسطو، کائنات جو، ۳۶۲a۳۲، ἡ ἑτέρα ἄρκτος. در باب بقیه نگا: Heath,

مایل شدند، به گونه‌ای که بخش‌های شمالی بالا رفتند و بخش‌های جنوبی پایین آمدند، و کل جهان به طریق مشابه تحت تأثیر واقع شد.

با اعتماد بر منابع دست دوم تا این جا آموختیم که ستارگان «آتشین هستند، و از عناصر آتشی ساخته شده‌اند که هوا در خود داشت و در نخستین جدا شدن به بیرون فشرده شدند». بنابراین، ستارگان چنان نیستند که برای کسنوفانس بودند، یعنی نتیجه‌ی تصاعد بخار از زمین نیستند، و این تفاوت به نظر می‌رسد که نشان تفاوت دیدگاه دینی این دو متفکر است. ستارگان ثابت «در بلور» فرو رفته‌اند، اما سیارات آزادانه حرکت می‌کنند.^۱ خورشید نیز معمولاً اینگونه توصیف شده است که از آتش است. دیوگنس (هشتم، ۷۷) آن را «تجمع بزرگ آتش» نامیده است و آنتیوس (۲، ۶، ۳، ۴۹۸) می‌گوید که وقتی عناصر جدا شدند آسمان از آتش و خورشید از آتش تشکیل شد. فقط جُنگ (۳۰۸) می‌گوید که «جوهر خورشید آتش نیست، بلکه انعکاس آتش است مانند انعکاس آن از آب». هر یک از این منابع شاید وضعیت را بسیار ساده کرده‌اند. آنتیوس در فقره‌ی دیگری (۲، ۲۰، ۱۳، ۸۵۶) نظریه‌ای پیچیده در باب خورشید به امپدکلس نسبت می‌دهد که درک کردن آن روی هم رفته آسان نیست.^۲

Ariustarchus, 91f.

۱. آنتیوس، ۲، ۱۳، ۲، و ۱۱ (۵۴ و ۳۵). ثابت دانستن ستارگان در τὸ ۷ῶ κρυσταλλῶ این نکته را به ذهن می‌آورد که او در صدد نسخه‌برداری از نظریه‌ی آناکسیمنس است، اما در باب این انتساب، ابهامات و مشکلاتی وجود دارد، و به هیچ روی روشن نیست که آناکسیمنس ستارگان ثابت را از سیارات تمیز داده است یا نه، هر چند بعضی گمان می‌کنند که داده است. نگا: جلد ۲ فارسی، ۱۴۰ و بعد.

۲. بعضی دیدگاه‌های قدیم‌تر در این کتاب ذکر شده‌اند:

Millerd, *Emped.* 66.

می‌توان به منابع زیر نیز رجوع کرد:

Gilbert, *Met. Theor.* 683f.; Dreyer, *Phan. Systems*, 24f.;

امپدکلس دو خورشید فرض می‌کند: (۱) نمونه‌ی اصلی، که آتشی است در یکی از نیمکره‌های کیهانی. این خورشید آن نیمکره را پر می‌کند، و همیشه در مقابل انعکاس خودش ساکن ایستاده است؛ (۲) خورشید مریی. این انعکاسی است در نیمکره‌ی دیگر، یعنی در نیمکره‌ای که با هوای [یا تاریکی، اثر] آمیخته با گرما پر شده است. این خورشید در اثر انعکاس از زمین - که دایره‌ای است^۱ - به سوی خورشید بلور مانند بلند می‌شود، و همراه آن به وسیله‌ی حرکت آتش دور می‌زند. خلاصه، خورشید انعکاسی است از آتش پیرامون زمین.

این فقره را می‌توان به وسیله‌ی جمله‌ای از آئتیوس (۲، ۲۱، ۸۵۶) تکمیل کرد، که می‌گوید: «خورشید حاصل از بازتاب با زمین یکسان است»، و همچنین می‌توان به وسیله‌ی بیتی از خود امپدکلس تکمیل کرد که در کتاب De Pyth. or. پلوتارخ (۴۰۰b، نگا: امپدکلس، پاره‌ی ۴۴) گذرا نقل شده است: «شما بر امپدکلس به سبب این گفته‌اش می‌خندید که خورشید، که در اثر بازتاب نور از آسمان نزدیک زمین پدید می‌آید، «با سیمایی بی‌ترس بر آلمپوس Olympus باز می‌تابد».

بعید است بتوانیم نظریه‌ی او را در غیاب اصلش بر پایه‌ی این داده‌های جزئی و مخدوش بازسازی کنیم. به احتمال زیاد خورشید (در استعمال متعارف و پذیرفته شده‌ی کلمه) به طریقی بازتاب کل نیمکره‌ی آتشین بر روی آن از زمین است. وقتی جنگ با تأکید بر اینکه خورشید فقط بازتاب است می‌گوید که خود خورشید آتش نیست، عقیده‌ی امپدکلس را بد

Bignone, *Emped.* 240, 346, n. 2.

بیگنون مختصر آورده است، زیرا معتقد است که اخذ نتیجه‌ی قطعی از شاهد ممکن نیست، و این عقیده‌ای است که میلر و دیلز - کرانتس و دیگران در این باره با او هم‌رأی هستند. نیز نگا: کرانتس در *Rh. Mus.* 1957, 123f.

۱. کلمه‌ی یونانی κυκλοτερής است، نه کلمه‌ی مبهم στρουγγύλος.

گزارش می‌کند، چرا که به عقیده‌ی امپدکلس بازتاب از بیرون‌ریزی‌های ذراتی از یک شیء تشکیل می‌شود که بر روی سطح بازتاب شده جمع می‌آیند؛ یعنی، این ذرات از همان موادی هستند که خود شیء از آن تشکیل شده است.^۱ اصطلاح آناکلاسیس *anaklasis* (به عقب برگشتن، بازتابش) نه تنها درباره‌ی نور و نقش‌های بازتابیده به کار می‌رود بلکه همچنین در ارتباط با کاربرد آینه‌های کوژ به عنوان ذره‌بین‌ها^۲ *burning-glasses* نیز به کار می‌رود، و به وضوح این چیزی است که در این جا در ذهن امپدکلس بوده است. کل نیمکره‌ی آتشین درخشان بر روی زمین می‌تابد، جایی که نور و آتش آن در کانونی جمع می‌شود و سپس، به تعبیر دیوگنس، به مثابه «تجمع»^۳ بزرگ آتش» باز می‌تابد تا خورشید را تشکیل می‌دهد. چرخش روزانه‌ای کره خورشید را به همراه خود می‌چرخاند. طبیعی است که امپدکلس در باب قانون‌های هدایت‌کننده‌ی جهت بازتابش‌ها دقیق و خیلی روشن نباشد. این تفسیر با بسیاری از اظهارات و گواهی‌ها سازگار است، از جمله با هر اشاره‌ای که در این باب در خود پاره‌ها یافت می‌شود. چنانکه در پاره‌ی ۴۱ در باب خورشید گفته می‌شود «هنگامی که جمع شد [یا گرد آمد، ἀλλισθεις] به دور آسمان بزرگ می‌چرخد». کرانتس می‌گوید، و این عقیده‌اش تا اندازه‌ای پذیرفتنی است، که پاره‌ی ۴۴، که پلوتارخ آن را به همراه این ملاحظه که خورشید از بازتاب نور از آسمان پدید می‌آید چنین نقل می‌کند که: «با سیمایی بی‌ترس به *آلومپوس* باز می‌تابد»، به همراه

۱. آنتیوس، ۴، ۱۴، ۱ (A۸۸). این نکته را میلر مطرح کرده است: امپدکلس، ۶۸.

۲. فی‌المثل، نگا: ثئوфраستوس، درباره‌ی آتش، ۷۳ (سوم، ۷۲ وایمر):

ἀπὸ μὲν τοῦ ἡλίου φῶς ἄπτουσι τῇ ἀνακλάσει ἀπὸ τῶν λείων.

گزارش‌های مربوط به امپدکلس گواه هستند که این فن در زمان او فهمیده شده بوده است.

۳. ἄθροισμα. رک: کاربرد *αθροισμός* در ثئوфраستوس، درباره‌ی آتش، ۷۳، در ارتباط با آینه‌های مقعر *burning-mirrors*.

پاره‌ی ۳۸/۴ (نقل شده در بالا، ص ۱۲۱) ابیاتی هستند که بر روی هم موجب شده‌اند که آنتیوس «دو خورشید» را توصیف کند. «تیتان» ارجاع به خورشید را در ذهن می‌آورد،^۱ و در عین حال آثری است که بر همه چیز محیط است. این نمیکره‌ی بلوری پر از آتشی است که خورشید «اصل» لحاظ شده است، در حالی که آنچه «به آومپوس باز می‌تابد» (یعنی، به آسمان، که همان «آثر تیتان» است) چیزی است که ما خورشید می‌نامیم، یعنی همان تجمع درخشان و فروزانی که از زمین باز می‌تابد.

باور نکردنی است که این نظریه به طریقی با ایده‌های فیثاغوری مربوط به خورشید، که به فیلولائوس نسبت داده‌اند، ارتباطی نداشته باشد.^۲ فیلولائوس جوان‌تر بود، اما نمی‌توان در باب نسبت زمانی این دو نظریه به یقین دست یافت. تئوفراستوس با هر دو نظریه آشنا بوده است و آنتیوس که منبع بی‌واسطه‌ی ما درباره‌ی هر دوی آنهاست از تئوفراستوس روایت می‌کند، و براساس آنچه مخصوصاً در باب دیدگاه فیلولائوسی می‌گوید می‌توان گفت که او هر دو را محال می‌دانسته است. این پیشنهاد او که این نظریه حتی ممکن است مستلزم خورشید سومی نیز باشد صرفاً نقدی عیب‌جویانه است، و ممکن است که سخن از «دو خورشید» نیز مطلبی

۱. کرائتس این نکته را در *Philologus*، ۱۹۶۱، ۵-۲۹۰، مطرح کرده است. خود تیتان به عنوان نامی برای خورشید، تا دوره‌ی مسیحیت هرگز به کار برده نشده است، در این دوره بارها در شعر آمده است، اما در هومر (ایلیاد ۱۹، ۳۹۸؛ ادیسه، ۱، ۲۴) و در نویسندگان بعدی تیتان، یعنی هورپیون، بوده است. او را پسر تیتان‌ها نیز دانسته‌اند (تیا و هورپیون در هسیود، پیدایش خدایان، ۴-۳۷۱؛ هورپیون، همان، ۱۵۱۱، ۱۵۱۱، ادیسه، ۱۲، ۱۷۶؛ *Hom. Hymn Dem*، ۲۶).

۲. نگا: جلد ۳ فارسی، ۲۳۶ و بعد. هر دو نام آومپوس را برای بالاترین آسمان به کار می‌برند: رک: امپدکلس، پاره‌ی ۴۴ (نقل شده در متن) و فیلولائوس A۱۶. به عقیده‌ی دیلز (*SBB*، ۱۸۸۴، ۳۵۳) نظریه‌ی بازتاب خورشید بدون فرض بازتاب از آتش مرکزی فیلولائوس ادراک‌ناپذیر است.

تفسیری باشد و او دو نظریه را با یکدیگر آمیخته باشد. این دو نظریه را نمی‌توان یکی دانست، زیرا شمای امید کلس فاقد آتش مرکزی فیلولائوسی است، و ممکن است خلط این دو موجب شده باشد که آنتیوس از خورشید به مثابه بازتابی بر روی نیمکره‌ی تاریک سخن گوید. این نیمکره‌ی شب است، اگر این نیمکره از نیمکره‌ی آتشین پدید آمده باشد نمی‌توان فهمید که چگونه می‌تواند بر زمین بازتابیده شود. میلر کوشیده است به این اعتراض که اگر خورشید در این نیمکره باشد در این صورت باید روز روشن باشد، با این سخن پاسخ گوید که «آتش درک نمی‌شود مگر اینکه به چشم رسد. آتش ممکن است در آسمان در سراسر نیمکره‌ای پخش شود که ما را بی‌آنکه آن را درک کنیم احاطه کرده است. ممکن است از این نیمکره به نیمکره‌ی دیگر در اندازه‌های بزرگ برود بی‌آنکه به ما رسد.»^۱ حتی اگر این سخن درست

۱. امید کلس، ۶۸. او می‌گوید که این هدف انتقاد ارسطو در درباره‌ی نفس، ۴۱۸b۲۰ است، و به این معنا نیست که نور جسمی متحرک است و برای طی مسافت زمان لازم دارد. این در زمینه‌اش «بیشتر بر این دلالت دارد که نور ممکن است در محیطی حاضر باشد بی‌آنکه آن را «واقعیت بخشد»، یعنی، بی‌آنکه از طریق آن محیط ادراک شدنی گردد». من نمی‌توانم این ارجاع را بیابم، مگر اینکه عبارت $\eta\mu\alpha\varsigma \delta\epsilon \lambda\alpha\nu\theta\acute{\alpha}\nu\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$ را به این معنا بگیریم که ما نمی‌توانیم نور را ببینیم. اینکه نور برای طی مسافت زمان لازم دارد مطلبی است که دانش جدید آورده است، اما برای امید کلس آن مطلب از این دیدگاهش نتیجه شده است که نور جوهری مادی است «که از جسم نوردهنده جریان می‌یابد» (Philop. *De an.* 334. 34, A57). این مطلب را ارسطو بیان کرده است، همان‌جا: «امید کلس، و هر کس دیگری که چنان گوید، در این عقیده‌شان در اشتباه‌اند که نور طی مسافت می‌کند و در لحظه‌ی خاصی بین زمین و کره‌ی محیط است»؛ و همچنین، درباره‌ی حواس، ۴۴۶a۲۶.

از سوی دیگر میلر به چیزی توجه داده است که عموماً بر آن چشم بسته‌اند: نه تنها آنتیوس می‌گوید که خورشید بازتابی در نیمکره‌ی تاریک‌تر است، بلکه پلوتارخ (*De facie*, 922c, A60) برعکس از مردمی سخن می‌گوید که از امید کلس گلایه می‌کردند که ماه را سفت شدن هوای احاطه شده به وسیله‌ی کره‌ی آتش می‌داند. نمی‌توانم ادعا کنم که آنچه را خود امید کلس می‌گوید از این مطلب درمی‌یابم، اما این مطلب قطعاً نمی‌تواند، بر اساس دیدگاه میلر یا

باشد، این ایده را که نیمکره‌ی آتش می‌تواند نیمکره‌ی شبانه باشد زیرا آتش آن دور از چشم ماست، جنگ (A30) رد می‌کند، زیرا می‌گوید که نه نیمکره‌ی آتشین، بلکه نیمکره‌ی آثر «آمیخته با اندکی آتش» (احتمالاً ستارگان) «شب است». آن ایده همچنین با پاره‌های ۴۸ و ۴۹ خود امید کلس نیز در باب مسئله‌ی غروب، که در این پاره‌ها آمده است، ناسازگار است.

پاره‌ی ۴۸ (پلوتارخ، *Qu. Plat.*، ۱۰۰۶f): عقربه‌های ساعت‌های آفتابی از طریق ثابت ماندن و تغییر ندادن جای‌شان با سایه‌ها، ابزارها و اندازه‌های زمان می‌شوند، مانند زمین که وقتی خورشید به زیر آن می‌رود مانع خورشید می‌شود، همان‌طور که امید کلس می‌گوید:
«زمین از طریق متوقف ساختن نورها شب را می‌سازد.»

پاره‌ی ۴۹. (پلوتارخ، *Qu. Conv.*، ۷۲۰c): تاریک بودن آثر (همان‌طور که امید کلس می‌گوید،
«مربوط است به شب تنها، کورچشم»^۱)

پس می‌دهد از طریق گوش‌ها آنچه را که از دیدرس نیروی ادراک کننده دور می‌سازد.

پاره‌ی ۴۹ جانشین این بیان جنگ می‌شود که نیمکره‌ی آثر از آن شب است، و

هر کس دیگر، توضیح دهد که چگونه خورشید می‌تواند بازتابی از کره‌ی تاریک باشد.

۱. متن موجود از پلوتارخ $\alpha\gamma\lambda\alpha\omega\pi\iota\delta\omicron\varsigma$ دارد، اما این کلمه به جز از این مورد ناشناخته است، و معمولاً به جای آن $\alpha\lambda\alpha\omega\pi\iota\delta\omicron\varsigma$ را پذیرفته‌اند زیرا نخستین بار کسولاندر Xylander (۷۶-۱۵۳۲) آن را پیش نهاده کرده است. هسوخیوس Hesychius آن با این عبارت $\sigma\kappa\omicron\tau\epsilon\iota\nu\eta$ ، $\sigma\upsilon$ هسوخیوس $\beta\lambda\acute{\epsilon}\pi\omicron\upsilon\sigma\sigma\alpha$ تعریف می‌کند، و نانوس، $\Delta\iota\omicron\gamma\varsigma$ ، ۲۵/۲۸۲، $\alpha\lambda\alpha\omega\pi\acute{\omicron}\varsigma$ را به معنای تیرگی ($\omicron\mu\acute{\iota}\chi\lambda\eta$) به کار برده است.

پاره‌ی ۴۸ نشان می‌دهد که امیدکلس به اثر تاریک نیمکره‌ی شبانه اعتقاد داشته است تا اطمینان یابد که زمین نور خورشید را می‌پوشاند. ادعا کرده‌اند که نسبت دادن شب به سایه‌ی زمین نسبت به ایده‌ی قدیم‌تر جوهر دانستن تاریکی، مانند رطوبت یا بخار، پیشرفتی است که امیدکلس به آن دست یافته است.^۱ با این حال، به واقع شب هنوز آسمانی پر از اثر است، و نقش مداخله‌ی زمین صرفاً برای اطمینان یافتن از این است که تاریکی این جوهر حاصل حذف نیمکره‌ی روشن نیست. تنها نتیجه‌ی معقول (که در اخذ آن ما اسلاف بسیاری داریم، مانند تانری، گیلبرت، هیث، برنت) این است که گزارش آتئوس اشتباه است، یا به این دلیل که او تئوфраستوس را به دقت تفسیر نکرده است و یا، که بیشتر محتمل است، به این دلیل که خود تئوфраستوس از آنچه برایش نظریه‌های کهن و غیر عملی بوده است گزارش مبهمی ارائه کرده است.^۲

گزارش بیشتر درباره‌ی خورشید این است: «خورشید برمی‌گردد زیرا نیمکره‌ای که آن را احاطه کرده است، و دایره‌های مداری، مانع از این می‌شوند که او همواره در خط مستقیم حرکت کند» (آتئوس، ۲، ۲۳، ۳، ۸۵۸). به نظر می‌رسد که عقایدنگاران در این جا نیز، مانند اغلب مواقع در اثر بی‌احتیاطی دو بیان را در یکدیگر آمیخته‌اند. اینکه سطح درونی کره مسیر خورشید را تنظیم می‌کند، به نظر می‌رسد امری است که هدف این نظریه‌ی عجیب کسنوفانس (A 41a) است که مجموعه‌ای از خورشیدهای متوالی وجود دارد که در خط مستقیم تا بی‌نهایت حرکت می‌کنند. اینکه امیدکلس دایره‌های مداری را چگونه درک کرد، و این دایره‌ها چگونه می‌توانند مانع گذر بیشتر خورشید به شمال یا به جنوب باشند، امری است که گفته نشده

۱. برنت، EGP، ۲۳۹. آنچه در بالا گفته شد، بیان ما در جلد ۲ فارسی، ۱۲۲ را اصلاح می‌کند.

۲. برنت، EGP، ۲۳۸، یادداشت ۴، ۲۹۸، یادداشت ۱.

است. احتمالاً این مطلب به تبیین او از فصول مربوط است، فصولی که می‌گویند چنین است که «هرگاه اثر غلیظ شود و غالب آید و به طرف بالا فشار آورد تابستان است»^۱ یعنی، در زمستان تاریکی‌ای که در یک نیمه‌ی کره‌ی کیهانی است به نیمه‌ی آتشین سرایت می‌کند، و در تابستان نیمه‌ی آتشین به طرف نیمه‌ی تاریک سرایت می‌کند. «به نظر می‌رسد که ایده این است که نیمه‌ی بیشتر کره برای طی نقطه‌ی خاصی از سطح زمین زمان بیشتری نسبت به نیمه‌ی کمتر لازم دارد، و این تبیین می‌کند که چرا روزهای تابستان بلندتر از روزهای زمستان است» (هیث، آرستارخوس، ۸۸). اما برای این سرایت و تجاوز متوالی، هیچ دلیلی ارایه نشده است. این تجاوزها و سرایت‌ها ممکن است نوعی اثر کشندی tidal باشد که به سبب چرخش کیهانی حاصل می‌شود، چرخشی که در اصل ناشی از عدم تعادل بین کرات تاریک و روشن است.

در این میان آنچه کاملاً خیالی به نظر می‌رسد این است که می‌گویند امپدکلس از علت کسوف و خسوف آگاه بوده است. آنتیوس می‌نویسد که خورشید کسوف می‌کند «هنگامی که ماه به زیر آن بگذرد». ممکن است او این را از فیثاغوریان آموخته باشد، زیرا آنتیوس «مبنی تبیین را به هر دو نسبت می‌دهد؛ اما اینگونه انتساب کشفیات ستاره‌شناختی بعدی بسیار مشکوک‌اند، و ما در مورد امپدکلس کلمات خودش را داریم. پلوتارخ می‌گوید: «ماه گاهی خورشید را می‌پوشاند و محو می‌سازد. چنانکه

۱. آنتیوس، ۳، ۸، ۱ (A ۶۵). دیلز βιαιζομένον را فعلی می‌داند که در ظاهر مجهول و در معنی معلوم است، و τὸν ἥλιον را مفعول می‌داند. بیگنون در دفاع از این عقیده می‌گوید که «در متن عقاید نگاری که این یادداشت از آن برگرفته شده است خورشید اندکی قبل ذکر شده است». (امپدکلس، ۳۵۰، یادداشت ۲). ذکر خورشید در پلوتارخ مجعول در پایان بخش قبل است، یعنی قبل از عنوان περὶ χειμῶνος καὶ θέρους، به نحوی که جابه‌جا کردن آن بسیار سخت خواهد بود. در استوبایوس اصلاً نیامده است.

امپدکلس می گوید: «ماه هنگامی که خورشید به بالای آن می رود، شعاع خورشید را قطع می کند، و تاریکی روی زمین به اندازه‌ی پهنای ماه درخشان چشم است.»^۱ نظریه‌ی امپدکلس در باب خورشید، به رغم جنبه‌های موهومش، روی هم رفته نسبت به نظریه‌های هراکلیتوس و کسنوفانس تا اندازه‌ی چشم‌گیری پیشرفته‌تر است، خورشید آن دو متفکر هر روز از بین می‌روند و دوباره خورشیدهای دیگری جایگزین می‌شوند و آنها در باب کسوف ایده‌های شگفت‌انگیزی دارند. امپدکلس، برخلاف آنها، کسی را نشان می‌دهد که مسایل طبیعت را از برای خود آن مسایل پژوهش می‌کند.

۴. ماه

دیدگاه‌های او در باب ماه، در گزارش جنگ (A۳۰) اینگونه آمده است:

او می‌گوید که ماه از اثر قطع شده به وسیله‌ی آتش، جداگانه تشکیل می‌شود، آتری که مانند تگرگ منجمد می‌شود. ماه نورش را از خورشید دارد.

آنتیوس می‌گوید که ماه «هوای فشرده است، مثل ابر، که آتش آن را منجمد کرده است، بدین سان ماه مرکب است»، و پلوتارخ ماه را «انجماد تگرگ

۱. آنتیوس، ۲، ۲۴، ۷ (A۵۹)؛ پلوتارخ، *De facie*، ۹۲۹c (پاره‌ی ۴۲). بیت ۱ از این پاره احتمالاً باید چنین باشد: «ماه نور خورشید بر زمین را از بالا قطع می‌کند»، زیرا متن قطعی نیست. در نسخه‌ی خطی آمده است:

ὀλεσκεύασε ... ἔς τ' αἴαν καθύπερθεν.

اما در کسولاندر چنین است:

ὀλεσκεδέασην ... ἔς γαῖαν.

و در دیلز - کرانتس: ἔς τ' ἄν ἴη. هیپولیتوس بیان علت کسوف‌ها را به معاصر امپدکلس، یعنی آناکساگوراس نسبت می‌دهد (پایین، ص ۳۰۶). به احتمال زیاد آناکساگوراس کاشف این مطلب است و امپدکلس پیرو اوست.

مانند هوا» توصیف می‌کند. شکل ماه به شکل قرص یا عدس است، یعنی، گرد است بی‌آنکه کوژ باشد، و به تعبیر دیگر کروی نیست.^۱ شواهد دال بر اینکه امپدکلس می‌دانست که نور ماه از خورشید است بیش از شواهد این مسئله در مورد پارمنیدس است. امپدکلس از پارمنیدس تقلید کرد که ماه را «نور خارجی»^۲ می‌نامید و پلوتارخ بیت اصیل دیگری را در زمینه‌ی زیر نقل می‌کند:

پس می‌ماند این نظریه‌ی امپدکلس که نور ماه که ما می‌بینیم حاصل بازتاب نور خورشید است. به این دلیل است که نور آن درخشندگی و گرمی ندارد. ... برعکس، درست همان‌گونه که صداها به هنگام بازگشتن پژواکی ضعیف‌تر از صدای اصلی تولید می‌کنند و تأثیر گلوله‌ها پس از کمانه کردن ضعیف‌تر است،
«به همین سان، اشعه پس از برخورد با قرص ماه»
در برگشتن ضعیف و خفیف به ما می‌رسد.^۳

حتی اگر این اکتشاف را باید به آناکساگوراس نسبت دهند (جلد ۸ فارسی)، می‌توان امپدکلس را نیز کاشف آن دانست. چیزی در باب تبیین او از اهل و خسوف ماه ضبط نشده است، هر چند هیث (آریستارخوس، ۹۱) پیشنهاد می‌کند که احتمالاً «مرکب» دانستن ماه تبیینی در باب اهلای آن

۱. آنتیوس، ۲، ۲۷، ۳؛ پلوتارخ، *Qu. Rom.*، ۲۸۸b، *De facie*، ۹۲۲c (همه در ۸۶۰)؛ دیوگنس لائرتیوس، ۸، ۷۷.

۲. پاره‌ی ۴۵، نگا: جلد ۶ فارسی. آخیلس در نقل این پاره، آن را با این «عقیده‌ی عامه» پیوند می‌دهد که ماه $\alpha\pi\acute{o}\sigma\pi\alpha\sigma\mu\alpha$ του ήλίου است. دلیلی در دسترس نیست که نشان دهد امپدکلس آن عقیده را باور داشته است، و هایدل تصحیح به $\alpha\pi\acute{o}\phi\alpha\sigma\mu\alpha$ (بازتاب) را پیشنهاد می‌کند. نگا: بیگنون، امپدکلس، ۳۴۶، یادداشت ۱. تسلر عقیده دارد که عبارت یونانی بالا به جز این معنی نمی‌دهد که نور ماه از خورشید است.

۳. پاره‌ی ۴۳ در پلوتارخ. *De faice*، ۹۲۹e، ترجمه‌ی چرنیس.

باشد. توصیف موجود در باب ساخته شدن ماه با ساخته شدن فلک پیرامون بر اساس گزارش آنتیوس (A51) یکسان است، و شاید به این دلیل است که جنگ افزودن کلمه‌ی «جداگانه» (κοθ' ἐσότην) را مشکل می‌یابد.

۵. زمین

چیزی در باب شکل زمین باقی نمانده است،^۱ و این که آیا او زمین را کروی می‌دانسته است یا نه، امری است غیر قطعی. نه آناکساگوراس و نه دموکریتوس، هیچکدام، چنین ندانسته است، و معنای ضمنی این بیان آنتیوس که محور کیهان در اصل بر سطح زمین عمود است این است که سطح زمین صاف و مسطح است: در آناکساگوراس این دو ایده با یکدیگر ترکیب شده‌اند.^۲ زمین در مرکز جهان می‌ماند نه به دلیل حمایت هوا یا چیزی دیگر، و همچنین نه، بر خلاف فرض آناکسیمندر، به دلیل اینکه راهی برای حرکت در جهت خاصی ندارد، بلکه به واسطه‌ی عمل چرخش کیهانی.

[ارسطو می‌گوید] بعضی، مانند امپدکلس، می‌گویند حرکت آسمان که در دایره‌ای با سرعت بسیار می‌چرخد [یعنی: سریع‌تر از حرکت زمین اگر سقوط می‌کرد] مانع حرکت زمین است. زمین مانند آبی در فَنجان است، که وقتی فَنجان در دایره‌ای با سرعت بسیار بچرخد آب نمی‌ریزد هر چند در زیر برنز است و برایش طبیعی است که به طرف

۱. مگر اینکه کسی سخن تحقیرآمیز امپدکلس در باب این گفته‌ی کسنوفانس را که عمق زمین ὀπίρωνα [= بی‌کران] است در حساب آورد (پاره‌ی ۳۹؛ رک: جلد ۴ فارسی، ۱۱۹).

۲. در مورد آناکساگوراس نگا: جلد ۸ فارسی؛ نیز رک: جلد ۳ فارسی، ۲۵۱-۵۲، و در مورد پارمنیدس جلد ۶ فارسی، ۶۴. مسطح بودن زمین در امپدکلس، با این حال، قطعی نیست، و استدلال‌های میلر، امپدکلس، ۶۳، یادداشت ۶، در مقابل هیث، آریستارخوس، ۹۱ و بعد، تا اندازه‌ای قوی‌تر هستند.

پایین حرکت کند. دلیل همین است.^۱

این یکی از آن مثال‌هایی است که نشان تمایل اصیلی در امیدکلس برای مبتنی ساختن نتایجش در باب جهان طبیعی بر مشاهده هستند، حتی اگر در آن دوره‌ی آغازین علم، استنتاج‌ها چندان دقیق نباشد. این تمایل بیشتر در آوردن پدیده‌های شناخته شده، مانند مثال‌های فانوس (پاره‌ی ۴۸) و آبدزدک (clepsydra) (پاره‌ی ۱۰۰)، متمثل می‌شود، نه در آزمایش مهار شده. تردستی با فنجان‌های گردنده بخشی از تردستی‌های ظاهر فریب بوده است، چنانکه گومپرتس می‌گوید هنوز هم هست (یا در زمان او بوده است).

۶. دریا

دریا در اصل آبی است که در درون زمین بوده است، و هنگامی که زمین در اثر چرخش کیهانی مانند اسفنجی فشرده شد، این آب به بیرون سر زد. گرمای خورشید به طریقی با این در مقام عاملی علی آمیخته شد، و به این ترتیب امیدکلس را قادر ساخت تا شباهت جهان ضعیف - جهان کبیر را ابداع کند

۱. درباره‌ی آسمان، ۲۹۵a۱۷. در ۳۰۰b۳ نیز آمده است که امیدکلس می‌گوید زمین «به دلیل گرداب، ساکن می‌ماند»، و رک: نقد ۲۹۵a۳۱ (بالا ص ۱۰۹). برهان مربوط به نیروی گریز از مرکز بر اثر چرخش سریع به واقع در مورد زمین صادق نیست. گومپرتس، *Gr. Th.*، ۱، ۲۴۲، در باب شایستگی‌ها و محدودیت‌های امیدکلس خوب بحث کرده است. موگلر (*Dev. Cycl.* 37) گمان می‌کند ارسطو در اثر شبکه شعری امیدکلس در غلط افتاده است، زیرا امیدکلس چیز دیگری توصیف می‌کند، یعنی رفتار جسم شناور در مایعی را که در ظرفی کروی یا استوانه‌ای است. اما چرنیس (*ACP*، ۲۰۴، یادداشت ۲۳۴) می‌گوید که این تشبیه باید، نه این را که چرا زمین سقوط نمی‌کند، بلکه این را تبیین کند که چرا آب و هوا و آتش بالایی بر روی زمین نمی‌افتند. او به هایدل، *Heroic Age of Science*، 183، ارجاع می‌دهد. این شبیه نظریه‌ی آناکساگوراس (پایین ص ۳۰۲) است؛ تنها تردید این است که آیا اینگونه بدفهمی فاحش در باب امیدکلس امکان دارد یا نه.

که برایش بسیار واقعی بود. دریا «عرق زمین» (پاره‌ی ۵۵) است، که در اثر گرما خارج شد، و مانند عرق‌های دیگر، شور است. ارسطو (کائنات جو، ۲۴ ۳۵۷a) این مطلب را به عنوان استعاره‌ای سطحی و بی‌معنا کنار گذاشت، اما از نظر امیدکلس بیش از این بوده است. دریا با این حال یکسره شور نیست، بلکه دارای مقدار زیادی آب تازه است، که غذای ماهیان را تولید می‌کند.^۱

بعضی از ویژگی‌های جهان‌شناسی امیدکلس کاملاً روشن می‌سازد که او جهان گمان پارمنیدس را کمتر از راه حقیقت او نخوانده است. دو نیمکره، یکی از آتش و دیگری از آثر آمیخته با اندکی آتش، استنتاجی از بندهای حلقوی را نشان می‌دهند، که یکی از آنها از ماده‌ی رقیق و دیگری از غلیظ ساخته شده است، «و چیزهای دیگر بین اینها از نور و تاریکی آمیخته‌اند». ماه نیز از نظر پارمنیدس، ترکیبی از آثر و آتش است. (نگا: ۸۳۷: جلد ۶ فارسی.)

۱. اظهار نظرهای عقایدنگاران اینهايند: (۱) آنتیوس، ۲، ۶، ۳ (۸۴۹) «هنگامی که زمین در اثر نیروی چرخش فشرده شد آب از آن بیرون زد»؛ (ب) همان، ۳، ۱۶ (۸۶۶) «امیدکلس دریا را عرق زمین می‌نامد، هنگامی که زمین به وسیله‌ی خورشید خشکیده می‌شود». تیبسیس (نگا: ۸۶۶) توصیف تمثلی در باب حالت هاویه‌ای chaotic اشیاء به هنگام نوپایی جهان دارد: «به قول فیلسوف طبیعی امیدکلس، آتش چیره می‌شد و چیزها را می‌سوزاند و گاهی آب غالب می‌آمد». در باب آب تازه در دریا نگا: ایان، ۹، ۶۴ (۸۶۶)، ص ۲۱۷ پایین، و در باب برخی اعتقادهای دموکریتوس نگا: جلد ۹ فارسی.

شکل‌گیری موجودات زنده

پیش از این دیدیم که شرایط «شیمیایی» اشکال گوناگون زندگی به طور کلی چگونه پدید می‌آیند. آنچه به راستی موجود است نمی‌تواند زاییده شود یا از بین رود یا تغییر کند، بلکه به بیان دقیق‌تر فقط چهار جوهر عنصری وجود دارند: زندگی از آمیزش این جواهر در نسبت‌های معین به حاصل می‌آید. براساس مرحله‌ای در چرخه‌ی کیهانی که زندگی در آن پدید می‌آید، شیء ممکن است در اثر گرد آمدن یا از یکدیگر جدا شدن عناصر زاییده شود یا تباه گردد (پاره‌ی ۵-۱۷/۳).^۱ ایده‌های رایج (بازگردنده به آناکسیمندر، و در

۱. بیگنون (امپدکلس، ۴۲۷) نشان داده است که احتمالاً پاره‌های ۳۴ و ۷۳ را باید به عنوان نیمه‌های تشبیه به یکدیگر پیوند داد. [«همان‌طور که نانوا قالب‌ها را در تنور می‌گذارد»، و آرد را با آب خمیر می‌کند، به همین سان کوپریس پس از آنکه زمین را با آب خیس می‌کند، و اشکال موجودات زنده را به وجود می‌آورد آنها را در معرض آتش ملایمی قرار می‌دهد تا سخت شوند. «عادت ساختن قالب‌هایی به شکل حیوانات و انسان‌ها باید این نکته را به تشبیه اضافه کرده باشد. تشبیه دیگر که کار عشق را در ساختن مرکب‌ها توصیف می‌کند پاره‌ی ۳۳ است: «چنانکه شهد انجیر سفت می‌شود و شیر سفید می‌بندد.» شهد

شکل اسطوره‌شناختی به پیش از او) زندگی پدید آینده از زمین مرطوب تحت عمل گرما در این چهارچوب جدید گنجانده می‌شوند. از این رو در پاره‌ی ۷۳، عامل آمیزش، زمین را با آب می‌آمیزد، و موجودات زنده را در آن می‌سازد، و به وسیله‌ی آتش آنها را سخت می‌کند. پاره‌ی ۶۲ نیز فرایند مشابهی را توصیف می‌کند.

تکامل زندگی حیوانی به نحوی به چرخه‌ی کیهانی پیوند می‌خورد که می‌توان از فقره‌ای از آنتیوس به دست آورد، فقره‌ای که به وسیله‌ی نقل قول‌هایی از امپدکلس و گواهی‌های دیگر تکمیل شده است. عقیده‌نگار این را روشن نمی‌کند، چنانکه خودش نیز احتمالاً در این باب روشن نیست، که او نه تکاملی پیوسته بلکه دو فرایند متضاد را توصیف می‌کند. با وجود این، فقره‌ی مذکور را می‌توان به عنوان خلاصه‌ی فشرده‌ای از آموزه‌ی امپدکلسی خواند. فقره چهار مرحله را به شرح زیر از یکدیگر تمیز می‌دهد.^۱

انجیر به مثابه مایه rennet به کار رفته است، و بیت از هومر، ایلیاد، ۵، ۹۰۲، اقتباس شده است. این جا شاید ارجاع فیزیولوژیکی بیشتری در کار باشد؛ رک: پلوتارخ، Qu. nat. ۹۱۷a (A۸۷): «بعضی می‌گویند که وقتی خون تحریک شود اشک با فشار از آن خارج می‌شود، مانند پنیراب از شیر؛ امپدکلس این‌طور می‌گوید.»

۱. آنتیوس، ۵، ۱۹، ۵ (A۷۲). این فقره موضوع بحث‌های مهمی بوده است، اما از آن‌جا که به نظر می‌رسد آن را به نحو سراسرست بتوان تفسیر کرد از این رو ارجاع به دیدگاه‌های دیگر به احتمال بسیار مطلب را مبهم خواهد ساخت نه روشن. فی‌المثل یکی از این ارجاعات بسیار اخیر از آن مینار در *Phronesis*، ۱۹۶۳، ۱۴۱ و بعد، است؛ او فرض می‌کند که چهار مرحله‌ی موجود در این فقره‌ی آنتیوس در مرحله‌ی رو به رشد رفتن عشق گنجانده می‌شوند. اما این فرض او که اگر برخلاف این را بپذیریم به واقع پیدایش جنسی را کلاً به حوزه‌ی آفتد محدود ساخته‌ایم، فرضی است که اعتمادی کاملاً ناشایست به کامل بودن خلاصه‌ی عقایدنگار را مطرح می‌کند. در عین حال او مجبور است نبود اطلاعات درباره‌ی دوره‌ی رو به رشد رفتن آفتد را دست کم در «طبیعت تکه پاره‌ای سنت ما» (بالا، ص ۴۹) توجیه و تبیین کند.

امپدکلس می گوید (۱) نخستین نسل های گیاهان^۱ و حیوانات کامل نبودند، بلکه به وسیله ی اعضای که با یکدیگر رشد نمی کردند تقسیم می شدند؛ (۲) نسل دوم، که اعضای شان با یکدیگر رشد می کردند، شبیه موجودات وهمی بودند؛ (۳) نسل سوم دارای طبیعت کامل بودند؛ (۴) نسل چهارم دیگر از عناصری^۲ مانند خاک و آب به وجود نیامدند، بلکه از یکدیگر پدید آمدند، برخی در اثر فراوانی مواد خوراکی و برخی دیگر به سبب زیبایی تحریک کننده ی زنان برای حرکت نطفه ای.^۳ انواع همه ی موجودات زنده بر طبق ویژگی آمیزش شان پراکنده شدند: برخی از آنها به آب تمایل طبیعی داشتند، آنهایی که آتش بسیار داشتند به بالا به درون هوا رفتند،^۴ و آنهایی که

۱. یادداشت ۱ در صفحه ی بعد را ببینید.

۲. ἔκ τῶν ὁμοίων. اینکه در این جا عناصر در مد نظر است از آنچه در ذیل فقره می آید روشن می شود. تصحیحات پیشنهاد شده در این باره را بیگنون در امیدکلس، ۳۵۶، یادداشت ۶ بررسی کرده است، اما این کار ضرورتی ندارد. عناصر ὁμοῖα هستند (پاره ی ۱۷/۳۵: ἡνεκὲς αἰὲν ὁμοῖα: ۶۲/۶: در ۲۲/۱ نیز همین ویژگی مطرح شده است: ὄρθμια μὲν γὰρ ταῦτα ἑαυτῶν πάντῃα μέρεσσιν پدیدارها برمی آید، براساس الگویی پارمنیدسی ساخته شده است، الگویی که τῶν ὁμοῖον (پاره ی ۸/۲۲) بود. معنای ὁμοῖον در این جا «به لحاظ درونی سازگار» و «همگن» است. عناصر اینگونه اند تا اینکه به وسیله ی عمل عشق با یکدیگر ὁμοῖα بسازند (پاره ی ۲۲/۵) و در ساختن جهان سازمند با یکدیگر درآمیزند. هنگامی که آمیزش، در کُره ی کامل، کامل شود، هر چیزی به هر دو معنای کلمه ὁμοῖον است. (پاره ی ۱۷/۳۵: ἑαυτῶν ὁμοῖον است، پاره ی ۲۹/۳).

۳. تمایزی است بین حیوانات پست تر، که رانه ی جنسی برای آنها کاملاً فیزیولوژیکی است، و انسان، که حس زیباشناسانه دارد.

۴. دیلز به جای عبارت ἄναπνεῖν ἕως ἄν (یا ὥς ἄν) در نسخه ی خطی، آورده است: τὰ δὲ εἰς ἄερα ἀναπτήναι ὅς ἄν. هر چند عبارت نسخه ی خطی را می توان ترجمه کرد، احتمالاً این تصحیح دیلز را باید پذیرفت. رک: شرح مشابه دیودوروس (۱، ۷، ۵): τὰ μὲν πλεῖστης θερμασίας, κεκοινωνηκότα πρὸς τοὺς μετεώρους τόπους ὁπλθεῖν γενόμενα πτηνά. ۱۵۸.

سنگین تر بودند به سوی زمین آمدند، و آنهایی که در ترکیبشان، عناصر در حالت تعادل بودند....^۱

(۱) این قدیم‌ترین مرحله‌ی حیات سازمند است، زمانی که عشق پیشرفت می‌کند و فرایند تکامل از جدایی به ترکیب شدن است. امیدکلس این مرحله را در ابیات پاره‌ی ۵۷ توصیف می‌کند، ابیاتی که ارسطو آشکارا به این دوره و سیمپلیکیوس به مرحله‌ی نخست آن نسبت داده است:^۲

در روی زمین^۳ بسیاری سرهای بدون گردن‌ها، بازوان دور افتاده و بدون شانه‌ها، و چشمان سرگردان محتاج پیشانی‌ها، پدید آمدند.

این مطلب مثال‌های ملموسی از وضعیت وهمی طرح شده در پاره‌ی ۲۰ فراهم می‌کند، که از سیمپلیکیوس اقتباس شده است (فیزیک، ۱۱۲۴/۹):

امیدکلس می‌گوید این‌جا نیز [یعنی: در عالم زیر ماه] آفتد و

۱. بعد از این، کاملاً قطعی نیست (دیلز)، زیرا نویسنده از موضوع پرت شده است و کلمات آخر بی‌معنایند. باید گفته می‌شد که آنهایی که ترکیب متعادل دارند بیش از یک عنصر دارند. اینها گیاهانی خواهند بود که ثوفراستوس (*De. caus. plant.*، ۱، ۱۲، ۵، ص ۲۱ وایمر، نگا: ۸۷۰) درباره‌ی آنها می‌گوید که امیدکلس جوهر آنها را با نسبت دادن خاک به ریشه‌های رو به پایین‌شان، و هوا به شاخه‌های رو به بالای‌شان تقسیم کرد. رک: ارسطو، درباره‌ی نفس، ۴۱۵b۲۸.

۲. ارسطو، درباره‌ی آسمان، ۳۰۰b۲۹:

καθόπερ ἔ. φησι γίνεσθαι ἐπὶ τῆς φιλότητος.

رک: سیمپلیکیوس، فیزیک، ۳۷۱/۳۳.

۳. τῇ μέν. ارسطو این ترجمه را تأیید کرده است: پیدایش جانوران، ۷۲۲b۲۵-۶.

عشق به نوبت در میان آدمیان و ماهیان و چهارپایان و پرندگان تسلط می یابند، آن جا که او می نویسد:

«این در سراسر انبوه اجسام میرنده آشکار است. زمانی همه ی اعضای که، در نخستین شکوفایی حیات، به بدن تعلق دارند، در اثر عشق گردهم می آیند و یکی می شوند. زمانی دیگر، در اثر ارواح خبیثه ی ناهماهنگی، هر یک جداگانه در کناره های حیات سرگردان می شود؛ و این در مورد گیاهان و ماهیان آبزی و چهارپایانی در کوه ها لانه دارند و پرندگان که با بال های شان پرواز می کنند صادق است.»^۱

۱. بیگنون این پاره را متفاوت دریافته است، امپدکلس، ۴۱۰؛ اما تفسیر دیلز، که بیگنون آن را خطا می پندارند، بسیار محتمل است (اگر نه در جزئیات، دست کم در ارجاع کلی به چرخه ی تکاملی) درست باشد. اعتراض بیگنون به آن (ص ۵۷۱، یادداشت ۱) این است که تفسیر دیلز گیاهان را نیز از جمله ی ارگانیسم هایی در حساب می آورد که اعضای شان جدا بوده اند و برحسب تصادف به یکدیگر پیوسته اند، در صورتی که ارسطو به طنز می گوید امپدکلس باید «تاک هایی با شاخه های زیتون» را نیز به سان «گاوهایی با سر انسان» ذکر کرده باشد (فیزیک، ۱۹۹ب۱۰)، و سیمپلیکیوس، همان، (۳۸۲/۳۰) تصدیق می کند که امپدکلس در نیل به سازگاری را در مد نظر نکرده است. با این حال، اگر کوشش درخشان امپدکلس در نیل به سازگاری را در مد نظر داشته باشیم، خواهیم دید که بعید است وی در پذیرفتن اطلاق فرایند موجود در مورد حیوانات بر گیاهان کوتاهی کرده باشد. حتی اگر امپدکلس خودش را به آن ارجاع کلی، که در بالا مطرح شد، محدود می ساخت، باز ارسطو طنز خودش در مورد مردی را که به غول های حیوانی تصریح کرده بود (غول هایی که قبلاً در سنت اسطوره شناختی یونانی شناخته شده بودند) ولی جرئت نکرده بود شمای خویش را در مورد گیاهان نیز مطرح کند، عنوان می کرد. مطرح کردن گیاهان از سوی آنتیوس نشان این است که چنین بوده است. باور داشتن به این نکته دشوار است، چنانکه بیگنون از ما می خواهد که باور داشته باشیم، که کلمات پاره ی ۲۰ فرد را در سلامت و بیماری توصیف می کنند. عقیده ی بدون استدلال مطرح شده ی کرانتس (امپدکلس، ۳۶۱) دایر بر اینکه موضوع این ابیات آمیزش جنسی است، از عقیده ی بیگنون نیز نامحتمل تر است.

انتقاد ارسطو تصویر را اندکی شرح و بسط می‌دهد (پیدایش جانوران، ۷۲۲b۱۷):

ناممکن است که اعضای بزرگ در جدایی‌ای که از تبیین امپدکلس از پیدایش تحت عشق برمی‌آید زنده بمانند. او می‌گوید: «سرهای بسیاری بدون گردن‌ها رشد می‌کنند» و این سرها و گردن‌ها بعدها به یکدیگر می‌پیوندند.^۱

سیمپلیکیوس در توصیف حالت اشیاء به کمک پاره‌ی ۱۳-۳۵/۹ به هنگامی که عشق تسلط می‌یابد ولی هنوز آفتد نیز فعال است، اضافه می‌کند:

در این مرحله از اشیاء، اعضا هنوز «منفرداند» [فقط از یک عضو ساخته شده‌اند] و تحت تأثیر آفتد جدا افتاده‌اند، و در آرزوی پیوند با یکدیگر سرگردانند.

اما هنگامی که دایمون هر چه بیشتر با دایمون درگیر می‌شود،^۲ به همان اندازه عشق به تسلط بر آفتد ادامه می‌دهد،

۱. بیگنون (امپدکلس، ۵۶۹) در این جا بین امپدکلس و آموزه‌ی اُرفه‌ای پیوندی می‌بیند، آموزه‌ای که ارسطو در پیدایش جانوران، ۷۳۴a۱۶، آورده است و بنابر آن اعضای حیوانات آن‌ا به وجود نمی‌آیند. بلکه یکی پس از دیگری و «مانند بافتن تور» به وجود می‌آیند. اما ارسطو در آن جا به ساخته شدن جنین در رحم اشاره می‌کند نه به نظریه‌ی خیالی امپدکلس در باب منشأ حیات در بخش دیگری از چرخه‌ی کیهانی.

۲. یعنی، آن اندازه که نزاع بین عشق و آفتد ادامه می‌یابد و تشدید می‌شود. شرح‌هایی که سیمپلیکیوس به متن اضافه کرده است نشان می‌دهند که او دست کم فکر می‌کند که مسئله بر سر $\delta\alpha\lambda\mu\upsilon\nu\epsilon\varsigma$ [= دایمون‌ها] است (نه، چنانکه دیلز گمان می‌کند، بر سر عناصر). در باب $\mu\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ اشتیاق به نزاع، فی‌المثل رک: هومر، ایلیاد، ۴، ۴۵۶.

«هم این اشیاء^۱ چون با یکدیگر برخورد می کنند درهم می آمیزند، و هم چیزهای دیگری علاوه بر آنها پدید می آیند» (پاره ی ۵۹).

این پاره باید بسیار نزدیک به ۳۵/۱۶ و بعد نوشته شده باشد:

و چون اینها [عناصر] آمیختند، انواع بی شمار موجودات فانی پدید آمدند، با شکل های گوناگون، و بسیار تماشایی.

امکان گرد آمدن اعضای و اندام های جدا از یکدیگر نشان گذر به مرحله ی دوم است. به طریق مشابه، سیمپلیکیوس در جای دیگری می گوید (فیزیک، ۳۷۱/۳۳) که تحت فرمان عشق، نخست اعضای حیوانات مانند سرها و دست ها و پاها این جا و آن جا پدید می آیند، سپس به یکدیگر می پیوندند و غول های پیش توصیف شده را به حاصل می آورند.

(۲) در باب مرحله ی دوم پیشرفت عشق، چهار بیت از ابیات باقی مانده ی امپدکلس را داریم (پاره ی ۶۱):

بسیاری با چهره ها و پستان هایی در جلو و پشت پدید آمدند،
گاوهایی با سر انسان، و برعکس انسان هایی با سر گاو، و موجودات
دورگه ی نیمه مرد و نیمه زن، مجهز به اعضای [اختصاصی] مبهم.^۲

پلوتارخ در کنار گاو دارنده ی سر انسان عبارت دیگری را آورده است

۱. در ترجمه ی دیلز - کرانتس «Dieses» باید «Diese» باشد.

۲. یا «نازا». دیلز $\sigma\tau\epsilon\tilde{\iota}\rho\omicron\iota\varsigma$ را پیشنهاد کرده است که حدسی محتمل است.

(پاره‌ی ۶۰): «[گاو] تلو تلو خوران با دستان بی شمار»^۱.

در این مرحله است که نظریه‌ی بقای اصلح را داریم که برخی مفسران جدید آن را به نظریه‌ی داروین پیوند می‌دهند. در باب این موضوع، کلمات امید کلس باقی نمانده‌اند. ارسطو به این نظریه به طور مختصر اشارت می‌کند، آن‌جا که دیدگاه ضد غایت‌گرایی را مطرح می‌کند تا رد کند، دیدگاهی که بر طبق آن هرگونه نشانه‌های هدف‌مند بودن طبیعت (مانند تیز بودن دندان‌های جلو برای پاره کردن و پهن بودن دندان‌های آسیاب برای خرد و ریز کردن) صرفاً اتفاقی است.

[او ادامه می‌دهد (فیزیک، ۱۹۸b۲۷)] در مورد دیگر اندام‌هایی که ما در آنها هدفی می‌یابیم نیز چنین است. آن‌جا که هر چیزی چنان نتیجه دهد که شکل هدفی را به خود گیرد، آن موجودات باقی می‌مانند زیرا بر حسب تصادف به نحوی مناسب ساخته شده‌اند؛ در حالی که همه‌ی آنهایی که اینگونه نباشند تباه می‌گردند و از بین می‌روند، چنانکه امید کلس می‌گوید «گاو دارای سر انسان» چنین شد.

سیمپلیکیوس در تفسیر این فقره اطلاعات بسیار به دست می‌دهد. او پس از نقل پاره‌ی ۶۲ ابیات ۲ و ۳ ادامه می‌دهد (فیزیک ۳۷۱/۳۳):

۱. εἰλίποδα. این صفت در هومر فقط برای گاو آمده است. و بعدها در همین معنا بدون اسم در تئوکریتوس ۲۵/۱۳۱ آمده است. ام. تیمپانارو کاردینی (۱۹۶۰، ۸، *physis*) معتقد است که مقصود امید کلس از ἀκριτόχειρα «با دستان بی شمار» نیست بلکه «با دستانی که انگشتان جداگانه ندارد» است، که نشان دهنده دورگه بودن موجود و نیمی حیوان و نیمی انسان بودن آن است. این عقیده محتمل است. کلمه‌ی پیش گفته احتمالاً از کلمات ἀκριτόφυλλος و ἀκριτόφωνος هومری الگوبرداری شده است. اولی (ایلیاد، ۲، ۸۶۸) بی شک به معنای این است که قطعات بسیار بودند، اما نه چنان بسیار که بتوان آنها را «تشخیص ناپذیر» نامید. ἀκριτόφωνος در ایلیاد، ۲، ۲۴۶، بر سخن کریستیس اطلاق شده است، آن‌جا که ابهام، بیش از فراوانی در مد نظر است.

امپدکلس می گوید که در خلال حکم رانی عشق، نخست برحسب تصادف اجزایی مانند سرها و دست ها و پاها به وجود می آیند و سپس جمع می آیند و «گاو دارای سر انسان» و «برعکس انسان دارای سر گاو» پدید می آورند، یعنی مرکب از گاو و انسان. بسیاری از این اعضا چنان مناسب یکدیگرند که به صورت حیواناتی درمی آیند و باقی می مانند، زیرا نیازهای یکدیگر را برآورده می سازند - دندان غذا را پاره و خرد می کند، معده آن را هضم می کند، و کبد آن را به خون تبدیل می کند. سر انسان، هنگامی که با بدن انسان برخورد می کند، بقای کل را تضمین می کند، اما چون با بدن گاو نامناسب است در این صورت تباه می گردد. همه ی آنچه برطبق طرح [لوگوس] مناسبی با یکدیگر جمع نشوند تباه می شوند.

شباهت های ظاهری این تصور با نظریه های تکامل^۱ قرون نوزدهم، هر

۱. گمپرتس احتمالاً به این نظریه ها بیش از حد توپیده است، *Gr. Thinkers*, I, 244. دست کم باید بپذیریم که این نظریه ها کوششی هستند برای تبیین گواهی آشکار وجود طرح در طبیعت به وسیله ی علل کاملاً طبیعی، یا به تعبیر یونانیان، علل «ضروری». ارسطو اعتماد بر حرکت خود به خودی و نادیده گرفتن علت غایی در امپدکلس را بارها به باد انتقاد گرفته است. این مطلب در فیزیک، ۱۹۹b۹ نقد شده است. همچنین رک: ۱۹۶a۲۰-۵، کون و فساد، ۳۳۳b۱۵، مابعدالطبیعه، ۱۰۰۰b۱۲، درباره ی آسمان، ۳۰۰b۲۵-۳۰، اعضای جانوران، ۶۴۰a۱۹، درباره ی جوانی، ۴۷۳a۱۵.

برای دیدگاه خاصی در این باره نگا: میلر، امپدکلس، ۵۸. او گمان می کند دیدگاهی را که ارسطو به دیگران نسبت داده است سیمپلیکیوس به اشتباه به امپدکلس نسبت می دهد، و این اشتباه او از ذکر کاملاً استطرادی امپدکلس در فقره ی ارسطو ناشی می شود. شاید بتوان فیزیک، ۱۹۸a۲۷ را اینگونه خواند، اما فکر نمی کنم اینگونه خواندن محتمل باشد، به ویژه این که ارسطو امپدکلس را در جای دیگر در همین زمینه به باد انتقاد می گیرد. همچنین قوت این سخنی تسلر (ZN، ۹۸۹، یادداشت ۳) را نیز، که میلر آن را تصدیق کرده است، نمی یابم که می گوید نظریه ی تکاملی مبتنی بر تصادف نمی تواند تا

اندازه باشد، روشن است این تصور براساس مقدمات متفاوتی به دست آمده است و از اجزای سازنده‌ی نظام کیهان‌شناختی‌ای شکل گرفته است که بر پایه‌ی شاخص‌های قرن نوزدهم بسیار خیال پردازانه است. این تصور بر توسعه در جهان حاضر دلالت نمی‌کند، بلکه بر قلمروی دلالت می‌کند که در آن تکامل در جهت متضاد پیش رفته است. غول‌هایی که ذکر شدند یادآور شخصیت‌های گوناگونی در اساطیر یونانی هستند، و انصاف این است فرض کنیم امیدکلس آن شخصیت‌ها را در مد نظر داشته است، زیرا او همواره از این شادمان است که نشان دهد که نظام با دقت ساخته شده‌ی او می‌تواند پدیده‌های آشنا یا پدیده‌هایی را تبیین کند که معاصرانش به آنها باور داشتند. گاو آدم Minotaur، یعنی انسانی که سر گاو دارد، و دیگر اشکال مرکب از جمله سینتار^۱ ها و کیمر (سر شیر و بدن ببر و دم مار) را در اختیار می‌گذارد. موجودات دو جنسی به هیچ روی محدود به هرما - فرودیت‌ها نبودند، که آیین آنها به نظر می‌رسد که در خلال قرن پنجم در آتن به وجود آمده باشد. بعضی با نظر به شباهت‌های آموزه‌ی امیدکلس، کوشیده‌اند حتی از فانیس Phanes یاد کنند که در نوشته‌های اُرفه‌ای آفریننده و نخستین فرمانروای خدایان و جهان است. اشعار اُرفه‌ای او را دو جنسی و دارنده‌ی سر قوچ و گاو و شیر و مار توصیف کرده‌اند.^۲ اما هر چند می‌توان گفت که خود فانیس، تا آن جا که یک خدا می‌تواند، به گذشته متعلق است

زمان توسعه‌ی تبیین غایت‌شناختی، که جایگزین آن می‌شود، ظاهر گردد. بلکه بیان فلسفی غایت‌شناسی را (که در مقابل بیان خام اسطوره‌ای بود) سقراط و افلاطون و ارسطو به عنوان جدی‌ترین برخورد با حرکت خود به خودی پروردند. لوریا، Anf. d. gr. Denknes، ۱۹۶۳، ۱۵۳، یادداشت ۲۰۱، نیز دیدگاه عجیبی مطرح کرده است، اما برای بیان متفاوتی رک: ام. تیمپانارو کاردینی در physis، ۱۹۶۰.

۱. Centaur، یکی از نژادهای قدیم و وحشی کوهستان تسالی - م.
۲. در باب اسناد این بند نگا: گاتری، Orph. and Gk. Rel.، ۱۰۱ و به یو ۱۴۵، یادداشت‌های ۲۴ و ۲۵.

(زئوس او را بلعید) به ندرت احتمال دارد امیدکلس خواسته باشد این شخصیت بزرگ کیهانی را در بین موجودات گذرای غیر باقیی جای دهد که ابیاتش توصیف می کنند. بر اساس همان روایت (منشأ آن هر چه باشد) انسان هایی وجود دارند که آریستوفانس در مهمانی افلاطون به صورت خنده آور توصیف کرده است (۱۸۹d و بعد). این انسان ها شکل گروی دارند و اعضای شان دو برابر است، چهار دست و چهار ساق و چهار گوش و دو صورت دارند، و هر دو آلات جنسی مرد و زن را نیز دارند.^۱

از پاره ی ۶۱ و شروع ارسطو و سیمپلیکیوس برمی آید که در دوره ی افزایش عشق، مرحله ی سومی نیز وجود دارد که آنتیوس از آن یاد نکرده است: هنگامی که علل طبیعی موجودات دورگه را وجین کردند، مردان و زنان و حیواناتی باقی ماندند که همتای مردان و زنان و حیوانات عصر خود ما

۱. بعضی گمان برده اند که اینها بیشتر شبیه οὐλοφύεις نخستین مراحل پیشرفت آفند هستند. «تمامیت» طبیعت دو جنسی و شکل گروی آنها را می توان فرض کرد که به این نکته اشاره دارند، و تغییر شکل آنها و به صورت مرد یا زن معمولی درآمدن شان را می توان نتیجه ی اساسی عمل جدایی دانست. همچنین می توان استدلال کرد که οὐλοφύεις، با فرض اینکه به لحاظ فیزیولوژیکی در مرحله ی نخست به اندازه ی کافی پیشرفته باشند، زندگی بهتری از ما داشته باشند، زیرا عشق پس از آن قوی تر از اکنون بود؛ و دو جنسی های آریستوفانی از تک جنسی های بعدی خوشحال تر بودند. از سوی دیگر، (۱) موجودات آریستوفانس اندام ها و آلات جنسی بیشتری از ما دارند، در صورتی که οὐλοφύεις چنین نیستند؛ (۲) موجودات دو جنسی در میان غول های پاره ی ۶۱ آمده اند، (۳) در امیدکلس انسان های دوره ای که عشق در آن بسیار قدرت مند است فقط خوشحال نیستند بلکه اخلاقاً کامل اند و پرستندگانی مؤمن اند، در صورتی که موجودات آریستوفانس چندان بی ایمان اند که می کوشند به آسمان یورش برند و با خدایان بستیزند. ذهن افلاطون سرشار از انگیزه های سُنّتی بود، اما دقت بسیار در داستانی که او در دهان یکی از بزرگ ترین شاعران طنز گذاشته است چندان حکیمانه نیست. نمی توانم باور کنم که οὐλοφύεις τῦτοι شباهتی به شکل انسان داشته باشد. رک: پایین ص ۱۶۷.

بودند.^۱ از آن جا که عشق عناصر همگن را یگانه می کند، از این رو محتمل است ارسطو این مرحله را در مد نظر داشته باشد آن جا که می گوید: «گرم ترین حیوانات، آنهایی که بیشترین آتش را دارند، آبرزی اند، تا بدین وسیله از زیادی آتش طبیعت شان رهایی یابند».^۲ این ضد آن چیزی است که در آخر فقره ی آنتیوس (بالا ص ۱۴۹) گفته شد، که حیوانات همانندترین عنصر به خویشتن را می جویند. این بر عصر حاضر افزایش یافتن آفند اطلاق می شود، که در آن هر عنصری به سوی همانندش جذب می شود. (۳) مرحله ی سومی که آنتیوس ذکر کرد، مرحله ی آغازین پیشرفت آفند است. «طبیعت کامل» (یا رشد کننده به عنوان یک کل، οὐλοφυής) کلمه ای است که خود امید کلس در توصیف زیر به کار برده است (پاره ی

۱. مقایسه کردن آنچه در باب مرحله ی مربوط در چرخه ی کیهانی گفته شد ممکن است سودمند باشد (بالا صص ۱۱۱ و بعد).

۲. درباره ی جوانی، ۴۷۷a۳۲ (رک: اعضای جانوران، ۶۴۸a۲۵). تئوفراستوس نیز چنین فکر می کند، CP، ۱، ۲۱، ۵ (دیلز - کرانتس، AV۳). درست است که ارسطو هیچ اشاره ای نمی کند که نشان دهد او در مورد جهان حاضر سخن می گوید، اما تئوفراستوس در فصل بعد کتابش. *De causis plant.* (۲۲، ۱)، ۲ تا ۳، ۱۱، ۴۳ (دایمر) می گوید که چنین است: ἐπεὶ καὶ Ἐμπεδοκλεῖ: πρὸς ἄλλοις καὶ τοῦτ' ὅτι οὖν ... τὸ γεννήσασθαι ἐν τῷ ξηρῷ τὴν φύσιν μεταίρειν εἰς τὸ ὑγρόν. πῶς γὰρ ὅν διέμενεν ἢ πῶς οἷόν τε καὶ διαμένειν ὄντιναοῦν χρόνον εἵπερ ἦν ὅμοια τοῖς νῦν; ἔτι δ' αὐτὸ τὸ συμβαῖνον κατὰ τὴν νῦν γέννησιν αποσημαίνει (آ) بر پایه ی نظریه ی امید کلس موجودات زنده جای اصلی خودشان را پس از زایش تغییر می دهند، آنهایی که در خشکی زاییده شده اند به آب می روند، (ب) و اینکه این مطلب بر عصر دیگری دلالت می کند نه بر عصر حاضر. پاره ی ۷۴ امید کلس ممکن است بخشی از توصیف (آ) باشد؛ پاره ای که می گوید: φύλον ἁμουσον ἄγουσα πολυπερέων καμασῆνων. فاعل باید عشق باشد، که ماهی را به آب «هدایت می کند» یا «راهنمایی می کند». در آناکسیمندر فرایند معکوس رخ می دهد (A۳۰)، جلد ۲ فارسی، (۱۱۱).

اکنون بیا و بشنو این را، چگونه آتش هنگامی که جدا شد جوانه‌های شبانه‌ی^۱ مردان و زنان رقت‌انگیز را پدید آورد: این داستانی غلط یا از سر نادانی نیست. ابتدا اشکال شگفت‌انگیزی از زمین برخاستند، که هم از آب سهمی داشتند و هم از گرما. اینها را آتش به بالا فرستاد، در آرزوی رسیدن به همانندش. آنها هنوز نه شکل کامل اندام‌ها را نشان می‌دادند، و نه صدا و عضو شایسته‌ی انسان را.

در این جا کار آفند در این آتش را می‌بینیم، که هنوز با عناصر دیگر آمیخته است، که جدا می‌شود و به سوی همانندش کشیده می‌شود، یعنی آتشی که در زمین است به سوی توده‌ی عظیم آتش موجود در پیرامون کیهان کشیده می‌شود. در این فرایند، اشکال زنده‌ی شگفت‌انگیزی پدید می‌آیند که از خاک آمیخته با آب و آتش تشکیل شده‌اند، و اعضا و اندام ندارند و جنسیت‌شان معلوم نیست. نیروی پیوند دهنده‌ی عشق هنوز قوی است.^۲ عنصر چهارم هوا در این جا ذکر نشده است زیرا (بنا به پیشنهاد بیگنون) هوا

۱. ἑννυχίου، که معنای لغوی آن «در شب» است، سوفوکلس در مورد ساکنان تاریکی هادس به کار برده است، اودیپوس در کونولوس ۱۵۵۸؛ این کلمه در هومر و هسیود در مورد هر چیزی که در شب انجام شود به کار رفته است. این اشکال نخستین حیات حتی پیش از خورشید در روی زمین پدید آمد، چنانکه در مورد دیگر اشکال نخستین حیات، یعنی درختان و گیاهان، به این مطلب تصریح شده است (۷۰، ص ۲۰۸، پایین).

۲. ضعف تبیین مینار در *Phronesis*، ۱۹۶۳، در نیافتن این نکته است که تفاوت جنسی، مانند هر تفاوتی، خوب نیست بلکه حاصل کار آفند است. به خنثی بودن خدا در پاره‌های ۲۹ و ۱۳۴ توجه کنید. کشش جنس‌ها به یکدیگر ممکن است کار عشق باشد، هر چند هیپولیتوس می‌گوید که آمیزش آنها کار آفند است (نگاه: رد، ۷، ۲۹/۲۲، ۳۰/۴، صص ۲۱۴، ۲۱۶ و ندل‌باند)، اما این امری بسیار متفاوت است.

جزء سازنده‌ی خون و بافت‌های گوشتی است (پاره‌ی ۹۸) و این توده‌های زنده هنوز دارای خون و گوشت نیستند.^۱ هوا می‌تواند بعدها از جو محیط جذب گردد. بسیار محتمل است که امپدکلِس با هدف تحمیل سازگاری بر شیمای خویش این زحمات را بر خودش هموار می‌کند، اما او در انتخاب سه عنصر تحت تأثیر مُنت‌های قدیم در باب منشاء حیات قرار دارد. در هسیود (ارگا، ۵۹ و بعد)، زئوس به خدای آتش دستور می‌دهد تا خاک و آب را برای ساختن نخستین زن درهم آمیزد. از دیدگاه آناکسیمندر حیات از آب و خاکی پدید می‌آید که گرم شده باشند. در نظام امپدکلِس، آتش فعال باقی می‌ماند، همان‌طور که گرمای آن مخلوط را فراهم می‌آورد.

تصور عمومی زمین در مقام مادر، که نه تنها گیاهان بلکه همچنین نخستین حیوانات و انسان‌ها نیز از آن پدید می‌آیند، البته چندان کهن و عمومی است که نیازی به توضیح ندارد. در میان یونانیان این مطلب در اسطوره‌های چندی آمده است، مانند اسطوره‌ی کادُموس و «انسان‌های کاشته شده» ی تیِس، اسطوره‌ی جیسون Jason در کاشتن دندان‌های اژدها، اسطوره‌ی قهرمان‌های بومی و گگنیس (خاک‌زاد)، اسطوره‌ی دیوکالیون Deucalion و تجدید نژاد انسان پس از سیل «استخوان‌های مادرمان» (یعنی: سنگ‌ها). داستان‌های ازدواج زمین و آسمان رمزی است از نیاز آب برای حاصل‌خیز ساختن زمین. باورهای جدی در باب پیدایش خود به خودی حیوانات کوچکی مانند موش‌ها از زمین را با این اعتقاد پشتیبانی کرده‌اند که زمین در گذشته حتی نیروهای آفریننده‌ی قوی‌تر نیز داشته است.^۲

۱. نگا: بیگنون، امپدکلِس ، ۵۸۱، و رک: بازسازی درخشان رایش، *Empedocles' mixture*، ۶۲ و بعد. همراه با مقایسه‌ی آن بین زایش هستی *ontogeny* و تکامل اندامی *phylogeny*.

۲. برای برخی جزئیات نگا: فصول ۱ و ۲ از

Guthrie, *In the Beginning*,

نیز رک: جلد ۳ فارسی، ۲۴۷ و بعد؛ جلد ۴ فارسی، ۹۸ بعد.

(۴) مرحله‌ی چهارم، یعنی مرحله‌ی بعدی در پیشرفت آفند، مرحله‌ای است که ما در آن زندگی می‌کنیم. با پیشرفت شعور و پیوستن اندام‌ها به یکدیگر، جهان‌آشنای موجودات نر و ماده‌ی خویش‌زا به وجود می‌آید و این موجودات به ماهیان و پرندگان و حیوانات خاکزی تقسیم می‌شوند. عشق هنوز در کار است، اما قدرت او ضعیف‌تر شده است، و با بررسی تأثیر این پدیده در قلمرو انسان ما از شعر درباره‌ی طبیعت به پالایش‌ها می‌گذریم، که در باب تباهی اخلاقی حاصل از افزایش آفند سخن می‌گوید. سخن آنتیوس در باب زیبایی زن را می‌توان با بیتی از امپدکلس مقایسه کرد که، براساس آنچه در دیلز - کرانتس چاپ شده است، از خواهشی سخن می‌گوید که از طریق بینایی در مرد به حاصل می‌آید (پاره‌ی ۶۴، پلوتارخ این پاره را در ارتباط با عشق جنسی نقل کرده است).^۱

آنچه امپدکلس درباره‌ی درختان می‌گوید ممکن است جای شایسته‌اش را در این جا بیابد، زیرا علاوه بر این که سخن وی عموماً جالب است، درختان را به مثابه نوعی سنگواره‌ی زنده نشان می‌دهد، یعنی به مثابه صورت ابتدایی حیات که تا امروز دوام آورده است. آنتیوس آن را اینگونه تعبیر می‌کند (۵، ۲۶، ۴، ۸۷۰):

امپدکلس می‌گوید که درختان نخستین چیزهای^۲ زنده بودند که از

۱. نگا: پلوتارخ، *Qu. Phys.* ۹۱۷c. ارجاع به بینایی ناشی از حدس ویتنباخ است. کاتودلا (*Riv. di filol.* 1960, 128f.) خواندنی نزدیک به نسخه‌ی خطی را پیشنهاد می‌کند، اما من کنایه به اثرات مبهم فرایند هضم را بیشتر ناشی از آگاهی از گستاخی کاتولوسی (او کاتولوس، ۳۲/۹، را نقل می‌کند) می‌دانم تا ناشی از زمینه‌ی حاضر. در هر صورت پلوتارخ بیت را نقل می‌کند تا تأثیرات آمیزش را توضیح دهد، نه تأثیرات سیری را که قبلاً به عنوان نظر بدیلی ذکر کرده است.

۲. من *ἑῶα* را به معنای موجودات زنده چنانکه آنها را می‌شناسیم گرفته‌ام: امپدکلس نمی‌گوید که درختان مقدم بر «موجودات شگفت‌انگیز» هستند.

زمین رویدند، پیش از آنکه خورشید در اطراف^۱ گسترده شود و روز و شب از یکدیگر تمیز داده شوند. در اثر کفو بودن عناصر در مخلوطشان، آنها طرحی برای نر و ماده ترکیب کردند. آنها به وسیله‌ی تأثیر گرمایی که در زمین است رشد می‌کنند، چنانکه گویی بخش‌هایی از زمین‌اند، همان‌گونه که جنین موجود در شکم بخشی از رحم است. میوه‌ها از مازاد آب و آتش در گیاهان تشکیل می‌شوند. درختانی که رطوبت کافی ندارند، با بخار شدن آن در تابستان برگ‌هایشان را می‌ریزند، اما آنهایی که رطوبت بیشتر دارند، مانند برگ بو و زیتون و نخل، برگ‌هایشان را حفظ می‌کنند.^۲ اختلاف در مزه، ناشی از ترکیب خاک، و تفاوت راه‌هایی است که گیاهان از طریق آنها جواهر همجنس را از آنچه آنها را تغذیه می‌کند می‌گیرند.^۳ فرق درختان مو ناشی از همین است، موهایی که شراب از آنها ساخته می‌شود فرق ندارند،^۴ بلکه فرق در خاکی است که آنها را تغذیه می‌کند.

۱. περιεπλωθῆναι، که دیلز آن را بیهوده می‌داند (عقایدنگاری، ۴۳۹)، اکنون با ارجاع به نظریه‌ی امیدکلس در باب خورشید توجیه شده است (بالا صص ۱۹۲ و بعد).

۲. پلوتارخ (Qu. conv., ۶۴۹c، در باب پاره‌های ۷ و ۸) می‌گوید که امیدکلس همیشه سبز بودن را به ομοιότης κραύσεως و ουμμετρία πόρων نسبت داده است. اینها موجب می‌شوند به آرامی و منظم و به اندازه‌ی کافی جریان داشته باشد. از آنجا که غذا از زمین به صورت رطوبت برداشته می‌شود، از این رو این دو تبیین مکمل یکدیگرند. پلوتارخ ساخت و کاری را توصیف می‌کند که همیشه سبزها بدان طریق رطوبت را دریافت می‌کنند.

۳. این ایده توضیح داده شده است در

Hippocr. De morbis, 4. 34 (VII, 546 Littré).

۴. من برخلاف دیلز تغییر نسخه‌ی خطی از χρησικόν به χρηστον τον را ضروری نمی‌دانم. برای ملاحظات بیشتری در باب طبیعت گیاهان نگاه: بالا ص ۱۵۰، یادداشت ۱. نقل قولی از خود امیدکلس (پاره‌ی ۸۱) می‌گوید که شراب آبی است از پوست که در چوب پالایش یا تخمیر شده است.

پس درختان در این جهان حاضر نزدیک‌ترین صورت به اشکال «بی تفاوت» آغازین حیات هستند. درختان مانند آنها هنوز در زمین ریشه دارند، که از آن در اثر گرمای درون آن سر برمی‌آورند، و هنوز ویژگی‌های هر دو جنس را دارند، زیرا تأثیر دائم عشق عناصر آنها را به شیوه‌ای ترکیب می‌کند که از ترکیب ساخت‌های بسیار جدید به مخلوط کُره نزدیک‌تر است.

در این تبیین نکته‌ی مهم دیگر عبارت است از شباهت حیات گیاهی با حیات حیوانی. عقیده‌نگار کلمه‌ی (ζῷον) را که معمولاً فقط درباره‌ی جانوران به کار می‌برد، بر درختان اطلاق می‌کند، احتمالاً برای اینکه این کلمه در [شعر] امپدکلس وجود داشته است. از دیدگاه امپدکلس، با عقیده‌اش به خویشاوندی کل حیات، تمایز ثابتی وجود ندارد. می‌توان این سخن خود او را که «درختان بلند زیتون تخم می‌گذارند» (پاره‌ی ۷۹)، و در پاره‌ی ۸۲ این بیان او را که مو و برگ‌ها و پرها و بال‌های پرندگان «یکی» هستند، و توصیف گوش به مثابه «جوانه‌ی (یا سبز شدن، ὄσος) گوشت» (تنوفاستوس، درباره‌ی حواس، ۹، ۸۸۶) را نیز در این جا مقایسه کرد. برطبق درباره‌ی گیاهان امپدکلس و آناکساگوراس شهوت و لذت و رنج را به گیاهان نسبت داده‌اند، و بعدها، دموکریتوس و افلاطون نیز به همراه آنها، گیاهان را «جانوران ریشه در خاک»^۱ نامیده‌اند. شباهت بین گیاهان جوان با اجنه در رساله‌ی هیپوکراتی درباره‌ی طبیعت کودک (۲۷، هفتم، ۵۲۸) نیز منعکس شده است:

همه‌ی چیزهایی که در زمین رشد می‌کنند رطوبت را در زمین مصرف

۱. [ارسطو]، درباره‌ی گیاهان، ۸۱۵a۱۵، پلوتارخ، *Qu. nat.* ۹۱۱d (دیلز - کراتس، ۳۱۸۷۰، ۵۹۸۱۱۶). رک: افلاطون، تیمائوس، ۷۷a-b.

می‌کنند، و رطوبت آنها به رطوبت زمین بستگی دارد.^۱ کودک نیز رطوبتش را در رحم به دست می‌آورد، و سلامت کودک به سلامت رحم بستگی دارد. اگر کسی همه‌ی آنچه را که در این باب از آغاز تا پایان گفته شد در مد نظر داشته باشد، شباهت بین کل طبیعت محصولات زمین و تولیدات نسل انسان را خواهد یافت.

این ملاحظات شاید چیزی مدیون امپدکلس باشد، اما معقول‌تر این است که بگوییم که از این عقیده‌ی کهن و عمومی برخاسته‌اند که زمین مادر همه‌ی موجودات زنده است، آن‌جا که کلمه‌ی «رطوبت» (ἰκμός) همان نقشی را دارد که در نویسنده‌ی هیپوکراتسی دارد: «زمین رطوبت ذهن را ناچار به سوی خودش می‌کشد - همین پدیده ممکن است در شاهی نیز مشاهده شود.»

اهمیت کامل شباهت حیات حیوانی با حیات گیاهی در شعر دینی ظاهر می‌شود (پاره‌های ۱۱۷ و ۱۲۷؛ پایین ص ۲۳۴)، آن‌جا که می‌آموزیم نفس واحد ممکن است از یکی به دیگری منتقل شود.

این تکامل حیات در جهان آفند، که وقتی مراحل (۳) و (۴) آتئیوس با پاره‌های خود امپدکلس ترکیب شود ظاهر می‌گردد، با تبیین دیگری که دیودوروس در قرن اول م. ارایه کرده است نکات مشترک بسیار دارد.^۲ بر

۱. رطوبت، ἰκμός. تشابه با حیات انسانی در ص ۵۴۴ اندکی بیشتر توسعه داده شده است:

ἐπὴν δὲ φάγη ἢ πίη ὁ ἄνθρωπος, ἔλκει τὸ σῶμα εἰς ἑαυτὸ ἐκ τῆς κοιλῆς τῆς ἰκμόδος τῆς εἰρημένης ... ὥσπερ ἐπὶ τῶν φυτῶν ἔλκει ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ὁμοίη ἰκμός τὴν ὁμοίην.

در باب جنین همچنین نگا: ص ۴۹۸: καὶ δη καὶ διοξοῦται ὡς δένδρον، که می‌توان با کاربرد ὅξος در مورد گوش از سوی امپدکلس مقایسه کرد.

۲. دیودوروس، ۱، ۷. منشاء نظریه‌های دیودوروس در باب پیدایش جهان و پیدایش حیات موضوع مباحثات زنده‌ای است. دبلیو. اسپوثری در این باره

طبق این تبیین زمین ابتدا نرم و لجن مانند بود. گرمای خورشید موجب شد که سطح آن «تخمیر شود»، و بعضی از بخش‌های مرطوب ورم کرد و نوعی حباب‌های دارای پوست نازک به حاصل آورد. این حباب‌ها رشد کردند و توسعه یافتند، و شب‌ها از شب‌نم‌ها و روزها از گرمای خورشید تغذیه کردند. هنگامی که کاملاً رشد کردند پوشش‌های آنها در اثر گرما سوخت و «همه‌ی انواع حیوانات زاییده شدند». در نتیجه، چنانکه در گزارش آئتیوس از امپدکلس نیز آمده است، آنهایی که بیشترین گرما را داشتند بال درآوردند و به هوا رفتند، آنهایی که خاکی بودند خزندگان و حیوانات دیگر شدند، و آنهایی که رطوبت‌شان زیاد بود به آب رفتند. سپس، زمین بیش از آن سخت شد که اینگونه پیدایش دوباره ممکن گردد، و حیوانات از طریق آمیزش با یکدیگر به تولید مثل پرداختند. لوکرتیوس نیز گزارش مشابهی ارائه کرده است (۵/۸۰۵ و بعد).

بی‌شک این تبیین‌های بعدی چیزهای بسیاری از خود امپدکلس اقتباس کرده‌اند، هر چند آناکسیمندر قبلاً در توصیف حیوانات نخستین گفته بود که آنها در رطوبت گرم زاییده شدند و با نوعی «پوشش» پوشانده بودند، که وقتی به محیط خشک‌تر آمدند آنها را انداختند (۸۳۰؛ جلد ۲ فارسی، ص ۷۰). احتمالاً بتوان بعضی از بخش‌های گم شده‌ی امپدکلس را از این تبیین‌های دیگر در همان سنت بازسازی کرد. آنچه او در باب گذر از «اشکال بی تفاوت» به مرد و زن و حیوانات گفته بود باقی نمانده است. با این

کتابی نوشته شده است به نام *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter* (1959)، که ارجاعات را می‌توان در آن یافت. او معتقد است که دیودوروس موادش را به صورت نظامی درآورد که اندیشه‌های زمانش را به درستی نشان می‌دهد. البته این عقیده مناقشه‌کردنی است، و فصل مربوط قطعاً فقراتی از پیش از سقراطیان را داراست که برخی از آنها را می‌توان تا امپدکلس ردیابی کرد. برای خلاصه‌ی بحث‌های اخیر کتاب من *In the beginning*، ۱۲۲، یادداشت ۲ و بررسی اسپوثری را در *Gött. Gel. Anz.* 1963 ببینید.

حال سیمپلیکیوس، به پیروی از این ادعای برخلاف ترتیب تاریخی ارسطو که آنها باید به واقع از اسپرم تشکیل شده باشند، می گوید که «بی تفاوت» توصیف بسیار خوبی برای اسپرم است، زیرا اسپرم، مانند آن اشکال بی تفاوت، به نحو بالقوه بر صورت انسان مشتمل است، و هر عضوی از بدن در حالت تشخص نیافته نیز در آن هست؛ او ادامه می دهد: «در حالی که از زمانی که بین اعضای بدن جدایی رخ داده است هیچیک از آنها دیگری نیست، و بی تفاوت جدا بوده است» (فیزیک، ۳۸۲).^۱ احتمالاً می توان استنتاج کرد که «اشکال بی تفاوت» که از زمین رشد می کنند این «زهدان ها» بودند، چنانکه اپیکوریان آنها را بعدها به این نام خواندند، زهدان هایی که هر اندازه فرایند «جدا شدن» پیش می رفت (فرایند جدا شدن که عمل آفند است و دوباره اکریسیس آناکسیمندر را به یادها می آورد)، اشکال گوناگون حیات حیوانی می توانست در آنها رشد کند و توسعه یابد.^۲

۱. διασπασθέντος τοῦ οὐλοφουῦς. در آناکسیمندر، A ۳۰ (آنتیوس) داریم: περιρρηγνυμένου τοῦ φλοιοῦ و به لاتین: «ruptis illis». ۲. این استنتاج را بیگنون به عمل آورده است، امیدکلس، ۵۸۰-۴، تعبیر «زهدان هایی که در خاک ریشه دارند» در لوکرتیوس (۵/۸۰۸)، و کنسورینوس، *De die nat.* (۴/۹) آمده است. آر. فیلیپسون در *Phil. Woch.* 1929, 672f. اسنادی ارایه کرده است تا پیشنهاد کند که آنها از دموکریتوس اقتباس کرده اند. این مربوط است به مقایسه ی شباهت جنین شناختی اطلاق شده بر درختان در روایت آنتیوس از امیدکلس.

ساختار طبیعت جاندار: فیزیولوژی

۱. نسبت مخلوط

امپدکلس برای تبیین موضوعات سازمند از ویژگی‌های مفهوم فیثاغوری مخلوط متناسب استفاده می‌کند. دست کم چیزهای زنده در نسبت‌های ریاضی تعین‌پذیری از عناصر ترکیب شده‌اند. ارسطو این نسبت را لوگوس مخلوط می‌نامد، که، خواه امپدکلس این کلمه را به کار برده باشد خواه نه،^۱ ارسطو را قادر می‌سازد تا از ابهام موجود در آن به نفع نظام علی خویش استفاده کند.

ارسطو^۲ در فصل نخست درباره‌ی اعضای جانوران از این برنهاد مطلوبش دفاع می‌کند که «طبیعت» هر چیز، که در این جا به مثابه ساختار کامل چیز تعریف شده است، اصل یا علتی است مقدم بر ماده. او در ۶۴۲a۱۷ می‌گوید:

۱. بالا ص ۸۳.

2.τέλος τι πρὸς ὃ ἡ κίνησις περαίνει (641 b 24).

بیشتر طبیعت شیء است، نه ماده‌ی آن، که اصل (آرْخه) است. امید کلس نیز گاهی بر این اصل اشاره می‌کند، و در این کار، خود حقیقت او را رهبری می‌کند، و تأکید می‌کند که ذات یا طبیعتِ لو گوس است، فی‌المثل هنگامی که توضیح می‌دهد استخوان چیست؛ زیرا او استخوان را یکی از عناصر، یا دو یا سه یا همه‌ی آنها تعریف نمی‌کند، بلکه آن را لو گوس مخلوط آنها می‌داند.

پس، نسبت چیزی است که استخوان را می‌سازد. این چیزی است که ارسطو صورت یا ماهیت استخوان می‌نامد، یعنی لو گوس آن به معنای تعریف، در مقابل ماده، یعنی، عناصری که در نسبت خاصی با یکدیگر آمیخته‌اند. ارسطو با تکرار این اطلاعات در درباره‌ی نفس (۴۱۰a۱) فرمول واقعی امید کلس برای استخوان را نقل می‌کند:

هر یک از اینها [اجسام مرکب] از عناصری تشکیل شده است، البته نه در حالتی قاراشمیش، بلکه برحسب نسبت و ترکیب خاصی، چنانکه امید کلس در باب استخوان می‌گوید:

«خاک نیکوکار در بوته‌های^۱ وسیع خود، دو جزء از هشت جزء خود را از نیستیس تابناک را دریافت کرد، و چهار جزء از هفائستوس؛ و اینها با سیمان هماهنگی به یکدیگر پیوستند و استخوان‌های سفید شدند» (پاره‌ی ۹۶).^۲

۱. χόαρος، که در انگلیسی غالباً به «melting - pot» [= بوته] برمی‌گردانند تا به «funnel» [= قیف، دودکش]. رک: هومر، ایلیاد، ۱۸، ۴۷۰، هسیود، پیدایش خدایان، ۸۶۳. این استعاره از فلز کاری برگرفته شده است. (همچنین نگا: سلمین در *JIII*، ۱۹۶۳، ۴۷۷). ترجمه‌ی این واژه به «funnel» احتمالاً تحت تأثیر این عقیده صورت گرفته است (و در این باب تردید روا نیست) که واقعیت موجود در ورای این استعاره *πόροι* است که به معنای مجاری باریکی است که آمیختن را ممکن می‌سازد (بالا، صص ۶۳ و بعد).

۲. بیت آخر را سیمپلیکیوس افزوده است، فیزیک، ۳۰۰/۲۴.

به این ترتیب استخوان از چهار جزء آتش و دو جزء آب و دو جزء خاک تشکیل می‌شود و طبعاً هشت جزء می‌باشد. تسلط آتش را می‌توان، همان‌گونه که سیمپلیکیوس گمان کرده است، از سفیدی و سختی خشک استخوان نیز دریافت.^۱ آتئیوس (۵، ۲۲، ۱، ۸۷۸) فرمول‌های بعضی دیگر از بافت‌های حیوانی را نیز به دست می‌دهد:

امپدکلس می‌گوید که گوشت از عناصر چهارگانه پدید می‌آید که در مقدارهای مساوی با یکدیگر آمیخته‌اند، زردپی از آتش و خاک آمیخته با دو جزء آب، چنگال یا ناخن‌های حیوانات از زردپی‌هایی تشکیل شده‌اند که در اثر برخورد با هوا سرد شده‌اند، استخوان‌ها از جزء آتش، این اجزاء در درون خاک آمیخته می‌شوند.^۲

۱. سیمپلیکیوس (درباره‌ی نفس، ۶۸، نگا: امپدکلس، پاره‌ی ۹۶) نیز می‌گوید که فرمول به واقع عبارت است از ۴ آتش و ۲ خاک و ۱ هوا و ۱ آب. او فرض می‌کند که نستیس در این جا بر این دو آخری دلالت می‌کند. این امر به سختی ممکن است، هر چند این مشکل را تا اندازه‌ای تبیین می‌کند که چرا امپدکلس به جای اینکه از نسبت ۲:۱:۱ سخن بگوید نسبت ۴:۲:۲ را آورده است. تئوفراستوس نیز (درباره‌ی حواس، ۲۳) می‌گوید که استخوان و مواز «همه‌ی عناصر» تشکیل شده‌اند. با این حال آتئیوس را در بالا ببینید. (این امر بیان مادر جلد ۳ فارسی، ص ۲۲۱، یادداشت ۲ را اصلاح می‌کند.)

۲. چند کلمه‌ی آخر را تلخیص نظریه‌ی پیدایش جهان در فصل سوم از رساله‌ی *De carnibus*، هیپوکراتسی (هشتم، ۵۸۶) تا اندازه‌ای روشن ساخته است. که به نظر می‌رسد چیزی مدیون امپدکلس است: «در دوره‌ی طولانی گرما، آنچه در اثر گندیدگی زمین تشکیل شد و چوب بود و در آن مقدار ناچیزی رطوبت باقی ماند به سرعت سوخت و استخوان شد.» نظریه‌ی پدید آمدن حیات از «گندیدگی» زمین (خاک) در منابع بسیاری دیده می‌شود. در باب شایع بودن این نظریه در پیش از سقراطیان رک: افلاطون، فایدون، ۹۶b. [از میان منابع فلسفه‌ی اسلامی می‌توانید به رساله‌ی حی بن یقظان، ابن طفیل، ترجمه‌ی بدیع الزمان فروزان، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ چهارم، ۱۳۶۰، ص ۴۶ و بعد مراجعه کنید - م.]

از میان این مثال‌ها ما فقط اولی را در کلمات خود امیدکلس داریم
(پاره‌ی ۹۸):

زمین در مقدار تقریباً برابر با هفائستوس و آب و آیتو درخشان تبدل
یافت، آنگاه که در لنگرهای کامل کوپریس لنگر انداخت، در میان
آنها یا اندکی بیشتر یا اندکی کمتر.^۱ از اینها خون و صُور گوناگون
گوشت پدید آمد.^۲

کرنفورد^۳ جداً بر این عقیده است که اصلِ نسبت‌های ویژه به
مرکب‌های سازمند محدود است: حضور نسبت عددی معینی است که
موجودات زنده و اعضای آنها را از توده‌های غیر آلی جدا می‌سازد. او این را

-
۱. εἴτε πλεόν ἐστι πανزρίτερ، به جای εἴτε πλεόνεσσι. سیمپلیکیوس.
 ۲. ἐξ ὧν αἵμα τε γέντιο καὶ ἄλλης εἵδεα σαρκός (تحت اللفظی: «صُور گوناگون گوشت»، امارک: ۲۶/۴: ἄλλων ἔθνεα θηρῶν. در ترجمه دیلز - کرانتس: «شبهه به گوشت» من تردید دارم.) از این عبارت برمی‌آید که گویا خون شکلی از گوشت است، چنانکه به واقع هم باید باشد زیرا فرمول واحدی بر هر دو اطلاق می‌شود. کلمه‌ی یونانی σὰρξ، که از زمان هومر به این سو مرتب به صورت جمع به کار رفته است، معنایش اعم از معنای واژه‌ی «گوشت» ما است. (رک: محتوای رساله هیپوکراتی *De carnibus*). با این حال احتمالاً خون بیشتر از گوشت آب دارد. شاید امیدکلس با آوردن «تقریباً برابر» و «اندکی بیشتر یا اندکی کمتر» خواسته است بر این نکته اشاره کند. این عبارت دست کم تصدیق می‌کند که نسبت دقیق سازنده‌ی تفاوت اساسی جواهر سازمند با یکدیگر چندان سُست است که بتوان تفاوت‌های مشهود را در آنچه نوع خاصی را به حاصل می‌آورد تبیین کرد. همین امر ممکن است در مورد استخوان نیز انجام شود: رک: تمایز مطرح در *De carn.* بین استخوان‌های سخت و منفذدار (هشتم، ۵۸۸). (بیگنون، امیدکلس، ۴۹۶ یادداشت، پیشنهاد می‌کند که زبان تقریبی از برای این به کار رفته است که حضور عشق را در کنار عناصر توجیه کند. هر چند عشق قطعاً حضور دارد، گمان نمی‌کنم این امر باعث به کار بردن زبان تقریبی باشد.)
 ۳. در سخنرانی.

محتمل می‌داند که بافت‌های گیاهان نیز مشمول بوده باشند، زیرا اینها نیز حیات و نفس دارند، اما غیر از اینها چیز دیگری مشمول این نسبت‌های خاص عددی نیست. میلر نیز (امپدکلس، ۴۰ و بعد.) در مورد عام بودن آن اصل نمی‌یابد، و از این امر به عنوان استدلالی بر ضد کسانی استفاده می‌کند که، مانند گمپرتس، مدعی‌اند امیدکلس اصل شیمیایی جدید در باب ترکیب نسبی را پیش‌بینی کرده است. خود او این اصل را به مثال‌های بالفعل ذکر شده (استخوان، خون، گوشت، زردپی) محدود می‌کند، و معتقد است که تعبیری که ارسطو به کار برده است - «لوگوس مخلوط» - موجب شده است که مفسران جدید به غلط آن اصل را تعمیم دهند. اما بیگنون می‌گوید که پاره‌های ۲۳^۱ و ۷۱ (که به عقیده‌ی وی به یکدیگر مربوطند) اصل مذکور را به کل جهان حیوانات و گیاهان تعمیم می‌دهند، و به واقع تعبیر «مخلوط هماهنگ» پاره‌ی ۲۳ عمومیت آن را تلویحاً تأیید می‌کند.

بسیاری از این بحث‌ها بر معنای کلمه‌ی هارمونیا مبتنی است. این کلمه وقتی به مثابه اسم خاص به کار می‌رود نیروی الهی‌ای است که در عین حال فیلیا و آفرودیت و کوپریس نیز هست، که علت همه‌ی آمیزش‌هاست. اوست که چیزها را با یکدیگر پیوند می‌دهد (συναρμύσει)، آفرودیت در پاره‌ی ۷۱/۴)، و در این صورت به نظر می‌رسد که نه اسم و نه فعل، هیچکدام را نمی‌توان در معنای خاص «ترکیب در نسبت ثابت» محدود کرد. از سوی دیگر، این کلمه به عنوان اسم عام، دست کم برای فیثاغوریان، که امیدکلس با آنها پیوندهای قوی داشته است، حاکی از ترکیب در نسبت ریاضی بوده است (جلد ۳ فارسی، ۱۳۳، ۱۳۷)، و بیگنون نیز در تشبیه آمیختن رنگ‌ها در پاره‌ی ۲۳/۴ اینگونه آن کلمه را در نظر گرفته است: «مخلوط کردن آنها در هارمونیا، بیشتر از اینها و کمتر از آنها». به واقع کل عقیده‌ی او بر عمومیت اصل مذکور بر این دیدگاه مبتنی است. با وجود این، آیا نقاش هرگز

۱. ترجمه شده در بالا ص ۵۹.

اختلاف‌های جزئی مطلوبش را، همچون داروسازی که داروهای پزشکی را می‌سازد، برطبق قاعده‌ی نسبت‌های عددی بین رنگ‌ها به دست می‌آورد؟ بیشتر هماهنگی اثر تولید شده دلپذیر است نه هماهنگی ابزارهای تولید. می‌گویند ارسطو مدرکی به دست داده است که امید کلس نسبت را عموماً اطلاق نکرده است، زیرا او امید کلس را به سبب ناسازگاری‌اش در این تبیین سرزنش می‌کند. او در مابعدالطبیعه بررسی خویش درباره‌ی متفکران نخستین را با این سخن جمع‌بندی می‌کند که همه‌ی آنها به دنبال چهار جنبه‌ی علی‌ای که خود وی معتقد است بوده‌اند، اما نتوانستند آنها را در زمانی که فلسفه هنوز کودک‌کی دچار لکنت زبان بود به روشنی بیان کنند.

[او ادامه می‌دهد (۹۹۳a۱۷)] چنانکه امید کلس می‌گوید استخوان به سبب لوگوس وجود دارد؛ یعنی، به سبب ماهیت و جوهر شیء. اما این نیز ضروری است که گوشت و هر چیز دیگری باید لوگوس باشند، یا اینکه هیچکدام وجود نداشته باشد. علت گوشت و استخوان و هر چیز دیگری همین است - نه ماده که او آتش و خاک و آب و هوا می‌نامد. اگر هر کس دیگری این مطلب را می‌گفت، او می‌پذیرفت، اما خودش نتوانست آن را روشن‌تر بیان کند.

این نقدی است بر پایه‌ی بیان ناقص و مبهم. گویا امید کلس نسبت مخلوط عناصر چند جوهر سازمند مانند استخوان را بیان کرده است و تأکید کرده است که این نسبت ویژگی خاص این جواهر را به آنها می‌بخشد؛ اما در مورد جواهر دیگر فقط به نامیدن عناصر آنها رضایت داده است، هر چند اگر مطلب را به او عرضه می‌کردند، می‌پذیرفت که ویژگی خاص آنها نیز بر نسبت‌هایی مبتنی است که این عناصر با یکدیگر دارند. این روشن است، زیرا در غیر این صورت به حاصل آوردن طبایع بسیار از تنها چهار عنصر ناممکن می‌بود.

ارسطو در جای دیگر به نظر می‌رسد که می‌گوید نظریه‌ی امپدکلس مستلزم مخلوط معقولی در جوهر مرکب است (درباره‌ی نفس، ۴۰۹b۳۲):

در مورد هر مرکب دیگر نیز کلاً چنین است. هر یک از آنها از عناصری تشکیل می‌شوند که حالت قاراشمیش ندارند بلکه برحسب لوگوس خاصی و ترکیب معینی با یکدیگر مخلوط می‌شوند، چنانکه فی‌المثل امپدکلس درباره‌ی استخوان می‌گوید....

همچنین سمپلیکیوس پاره‌ی ۹۶ را با این سخن معرفی می‌کند (فیزیک ۳۰۰/۱۹): «او گوشت و استخوان و هر چیز دیگر را براساس لوگوس معین می‌سازد.»^۱

در نبود کلمات خود فیلسوف، هر گونه تفسیر این سند و گواهی باید خطرناک باشد. با این حال بسیار محتمل است که امپدکلس عقیده داشته است همدی جوهر طبیعی، یعنی فلزات و حیوانات به همراه بافت‌های آلی، به سبب سهم متفاوت‌شان از عناصر مشترک در ترکیب‌شان از یکدیگر

۱. استدلال ارسطو به کسانی مربوط می‌شود که می‌گویند ادراک عبارت است از ادراک همانند به وسیله‌ی همانند (چنانکه فی‌المثل، امپدکلس در پاره‌ی ۱۰۹ می‌گوید). این به این نتیجه‌ی محال منتهی می‌شود که روح مدرک باید جوهر اشیاء نامتناهی‌ای را که درک می‌کند داشته باشد. این سخن ساده که روح بر عناصر چهارگانه‌ای مشتمل است که همدی اشیاء از آنها حاصل شده‌اند فایده‌ای ندارد، زیرا باز در این صورت روح چگونه می‌تواند از اشیاء به عنوان اموری جداگانه آگاهی یابد؟ ویژگی خاص اشیاء بر عناصر مشترک مبتنی نیست بلکه بر لوگوس مبتنی است که اشیاء در آن بر حسب خاصی ترکیب می‌شوند.

کلمات καὶ τῶν ἄλλων ἑκαστον در سمپلیکیوس باید تنها به معنای «هر یک از بافت‌های سازمند دیگر» باشد، اما آنها را در پرتو ارجاع ارسطو به ἄλλο οὗτιον τῶν συνθέτων می‌توان به صورت عام‌تری تفسیر کرد.

متمایز می‌شوند. او در این باب چند مثال اندک ارایه داده است،^۱ که همه‌ی آنها از قشر بسیار مهم و برتر وجود، یعنی از حیات حیوانی، اخذ شده‌اند، و موجب شده‌اند ارسطو وی را به سبب غفلت از توسعه‌ی بیشتر این تبیین‌ها سرزنش کند؛ اما ایمان فیثاغوری امید کلس به خویشاوندی کل طبیعت این را نامحتمل می‌سازد که او معتقد باشد اشیاء بی‌جان براساس کاملاً متفاوتی با جانداران تشکیل شده باشند. تفاوت در این است که در سلسله مراتب طبیعت اخس آن است که تعادل عناصر درون آن بیشتر نامتعادل است. این مطلب را می‌توان از این حقیقت دریافت که عالی‌ترین تجلی حیات فیزیکی، یعنی اندیشه‌ی عقلانی، در اندام خود خون را دارد،^۲ که در آن عناصر موجود نزدیک‌ترین نسبت‌ها به نسبت‌های موجود در گره الهی را نشان می‌دهند، یعنی نسبت یک به یک.^۳ عشق نیرویی است که عناصر مختلف را با یکدیگر پیوند می‌دهد. پیش از این نشان داده شد (ص ۸۳) که محصولات این اتحاد، در جهانی که عشق با آفند می‌ستیزد، پدیده‌های تصادفی هستند، و در این سند چیزی وجود ندارد که این نتیجه را تغییر دهد. توصیف دقیق نسبت‌های تشکیل دهنده‌ی برخی بافت‌های سازمند گزینش شده شاید این مطلب را در ذهن آورد که عشق برای تولید این مخلوط‌های مخصوص تنها کار می‌کند، اما دلیلی برای تمیز اصل اساس ساختار آنها از آنچه جواهر مرکب دیگر را به حاصل می‌آورد در دست نیست. سیمپلیکیوس برای اثبات اینکه امید کلس «می‌گوید اعضای حیوانات نیز بر حسب تصادف به حاصل می‌آیند» در میان مثال‌های دیگر بیت نخست پاره‌ی ۹۸ را نیز نقل می‌کند (فیزیک، ۳۳۱/۵)، بیتی که ترکیب

۱. شاید در این جا هر چند نه بدون خطرات آن، نقل حکم بیگنون مجاز باشد که امید کلس به هر حال شعر نوشته است نه رساله (امید کلس، ۳۶۳، یادداشت ۱).

۲. پاره‌ی ۱۰۵، پایین ص ۱۹۷. (به عقیده‌ی مایکل شیروت در قرن شانزدهم، نفس در خون قرار دارد. نگا: تولمین، Arch. of Matter ۳۰۸).

۳. پاره‌ی ۹۸ (بالا ص ۱۷۱) و تئوفراستوس، حواس، ۱۰.

خود خون را توصیف می‌کند. با وجود این، او در عین حال می‌تواند به موقع (۳۰۰/۲۵) در باب تشکیل استخوان در پاره‌ی ۹۶ بگوید: «یعنی، این به وسیله‌ی علیّت الهی رخ می‌دهد، اکثراً به وسیله‌ی عشق یا هارمونیا، زیرا با سیمان اوست که آنها به یکدیگر می‌پیوندند.» ارسطو برای این سؤال خودش پاسخی نمی‌یابد: «آیا عشق علت هر مخلوط تصادفی است، یا علت مخلوط برحسب لوگوس است؟» پاسخ این است که فقط براساس نظرگاه غایت‌شناسانه‌ی خود اوست که بین تصادف و لوگوس تفاوت بنیادی وجود دارد. کلمه‌ی دوم، با معنای دوگانه‌ی «نسبت» و «علت‌صوری - غایی»، از واردات خود ارسطوست.

۲. پزشکی و فیزیولوژی: تولید مثل

مکتب پزشکی سیسیل جایگاه خود را در کنار مکاتب کُس Cos و کُنیدوس Cnidus و رودس Rhodes دارد و عموماً امپدکلس را بنیان‌گذار آن دانسته‌اند. جالینوس می‌نویسد:

در روزهای قبل رقابت چشمگیری بین کُس و کُنیدوس وجود داشت و هر یک می‌کوشید در تعداد اکتشافاتش از دیگری جلو زند. اینها دو شاخه‌ی باقی مانده از آسیکلیپادس پس از زوال مکتب رودس بودند، و در این «رقابت شرافت‌مندانه»، که هسیود آن را ستوده است، با پزشکان ایتالیا، یعنی فیلستئون و امپدکلس و پایوسانیاس و همکاران آنها درگیر شدند. پس این سه گروه مؤثر پزشکان با یکدیگر رقابت می‌کردند، مکتب کُسی به دلیل داشتن بیشترین و بهترین پزشکان وضع مساعدی داشت، اما مکتب کُنیدوسی تقریباً با آن برابر بود، و شایستگی مکتب ایتالیایی نیز کمتر نبود.

فیلستئون Philistion، پزشک و نویسنده‌ی نامدار رساله‌های پزشکی

در قرن چهارم، اهل لُکری Locri بود، اما به دلیل ارتباطش با مکتب سیسیل، او را سیسیلی نیز گفته‌اند. پلینی می‌گوید مکتب مذکور به دلیل اعتمادش بر مشاهده به عنوان مکتب تجربی معروف بود، و با آکرون اهل آکراگاس Acron of Acragas آغاز شد، شخصی که شهرتش را (همچون پایوسانیاس Pausanias) به این حقیقت مدیون بود که شاگرد امیدکلس بوده است.^۱

در پاره‌های باقی مانده از امیدکلس اطلاعات اندکی درباره‌ی بیماری و درمان آن وجود دارد؛ اما نه تنها در پاره‌های ۱۱۱ و ۱۱۲ (بالا ص ۲۸) ادعای او در مورد دادن اینگونه اطلاعات را داریم، بلکه شواهدی نیز در دست است که دلبستگی شدید او به بدن و کارکرد آن را نشان می‌دهد. تأثیر نظریه‌ی فیزیولوژیکی او در آنچه از نظریه‌های پزشکان بعدی مانند فیلیستیون و دیوکلس و خود افلاطون می‌دانیم آشکار است. تیمائوس از این جهت بسیار مدیون امیدکلس است، و دست کم بخشی از این دین، با وساطت فیلیستیون است که افلاطون شخصاً با وی آشنا بوده است.^۲

ترتیب عناصر اجسام سازمند را، که کار عشق است، به وسیله‌ی مثال‌هایی از موجودات پوشیده از گوشت و از آنهایی که در خارج بخش‌های سخت دارند توضیح داده است. او خاطر نشان می‌کند که این ترتیب در مورد دوم با نظم توده‌های اصلی در جهان تفاوت می‌کند، توده‌هایی که قبلاً عمدتاً کار آفند هستند و نظمی را پیش‌بینی می‌کنند که باید به هنگام جدایی کامل داشته باشند.

1. Galen 10.5 (Wellmann, *Frr. gr. Ärzte*, 109f.);

بخشی از این فقره در دیلز - کرانتس، ۳۱۸۳؛ برای فیلیستیون «سیسیلی» رک: دیوگنس لائرتیوس، ۸، ۸۶، براساس مرجعیت گالیماخوس (او احتمالاً در سیراکوز کار می‌کرد، ولمن، ۶۸)؛ پلینی، *N.H.*، ۲۹، ۱، ۵ (دیلز - کرانتس، ۳۱۸۳).

2. Cornford, *Plato's Cosmology*, 334; Jacger, *Diokles*, f.

(پاره‌ی ۷۵) آنهایی که درون‌شان سخت است و بیرون‌شان نرم است، این نرمی را از دستان کوپریس یافته‌اند.

(پاره‌ی ۷۶) این را می‌توانید در صدف‌های سنگین - پشت دریانشین و حلزون‌ها و لاک‌پشت‌ها بیابید. در این جا می‌توانید ببینید که خاک [سنگین‌ترین عنصر] در روی پوست قرار دارد.

امپدکلس علاقه‌ی خاصی به تولید مثل حیوانی نشان می‌دهد. او معتقد بود که ماده نیز مثل نر نطفه تولید می‌کند، و اعضای مختلف نوزاد از نطفه‌ی هر یک از آنها تشکیل می‌شود (پاره‌ی ۶۳، ارسطو، پیدایش جانوران، ۷۲۲b۱۰). ضرورت مخلوط درست این دو، او را وادار ساخته است تا نازایی قاطران را تبیین کند، هر چند در این باب فقط گزارش ارسطو را داریم^۱ و او هم اعتراف کرده است که این تبیین را مبهم یافته است. علت نازایی قاطران براساس آنچه ارسطو می‌گوید (پیدایش جانوران، ۷۴۷a۳۴) این است که هر چند نطفه‌ی اسب و الاغ، هر دو نرم است، مخلوط آنها هنگامی که «حفره‌های» هر یک با بخش‌های سخت دیگری پر می‌شود سخت می‌گردد. امپدکلس می‌گوید این گونه مخلوط چیزهای نرم را سخت می‌کند، چنانکه این امر هنگامی که مس با قلع آلیاژ می‌شود رخ می‌دهد. (ارسطو می‌گوید حتی این تبیین در باب سختی برنز اشتباه است.) با این حال این فقره مثال دیگری از نحوه‌ی اطلاق اصل عمومی امپدکلس (در مورد آموزه‌ی «تناسب منافذ»، بالا صص ۶۳ و بعد) بر موردی خاص را نیز مطرح می‌کند.

۱. آنتیوس، ۵، ۱۴، ۲ (دیلز - کرانتس، ۸۸۲) را باید کنار گذاشت. روایت او با روایت ارسطو ناسازگار است و به نظر می‌رسد حاصل خلط با فیلسوفی دیگر است (بیگنون، امپدکلس، ۳۶۶، یادداشت ۲؛ لِسکی، Zeugungslehren، ۳۱، یادداشت ۱). در باب تناسب منافذ و نازایی قاطران رک: ZN، ۹۹۱، یادداشت ۱.

جنسیت را حرارت تبیین می‌کند، نرها گرم‌تر از ماده‌ها هستند.^۱
 ارسطو چنین می‌گوید (پیدایش جانوران، ۷۶۴a۱):

دیگران مدعی‌اند که تفاوت‌های جنسی در درون زهدان رخ می‌نماید.^۲ از این رو امیدکلس می‌گوید که آنچه در درون زهدان گرم درآید نر می‌شود، و آنچه در درون زهدان سرد درآید ماده می‌شود. گرمی و سردی [زهدان] را جریان خون قاعدگی معین می‌کند، که ممکن است سردتر یا گرم‌تر، کهنه‌تر یا جدیدتر باشد.^۳

باز در ۷۶۵a۸: «همچنین باید با استدلال امیدکلس مواجه شویم، که تفاوت نر از ماده را ناشی از گرمای زهدان می‌داند.» این سخن هم بر پیدایش اصلی حیوانات در درون زمین اطلاق می‌شود و هم بر رشد جنین در زهدان. از خود امیدکلس این ابیات را داریم: (پاره‌ی ۶۵) «و ریخته شدند در بخش پاکیزه

۱. ارسطو، اعضای جانوران، ۳۱-۶۴۸a۲۹، نقل شده در جلد ۶ فارسی. نگا: لیسکی، همان، ۳۱ و بعد.

۲. برخلاف کسانی که می‌گویند آن قبلاً در نطفه وجود دارد.
 ۳. بیان خود امیدکلس ممکن است روان‌تر از این تلخیص عقایدش بوده باشد. احتمالاً معنای این فقره، چنانکه پلات می‌گوید (همان‌جا)، در ترجمه‌ی آکسفورد)، این است که اگر لقاح مستقیماً پس از قاعدگی رخ دهد، بچه نر خواهد بود، اگر بعدها رخ دهد ماده خواهد بود. اما به قول گالن (پاره‌ی ۶۷) گرم‌تر بودن طرف راست زهدان از طرف چپ آن مشکوک است، در حالی که از کلمات کِنسورینوس (۵/۴، دیلز - کرانتس، ۸۸۱) ظاهراً برمی‌آید که جنسیت به این بستگی دارد که نطفه در طرف راست بیاید (نر) یا در طرف چپ (ماده). دست کم عبارت «ex dextris partibus profuso semine» ظاهراً بر دریافت زهدان دلالت نمی‌کند.

(همچنین نگا: جی. ای. آر. لویید در *JHS*، ۱۹۶۲، ۶۰، یادداشت ۱۹. او معتقد است که می‌توان تفسیر کِنسورینوس را کنار گذاشت.) سخن خود امیدکلس باقی‌نمانده است.

شده؛^۱ بعضی زن شدند، هنگامی که با سرما برخورد کردند...» و (پاره‌ی ۶۷/۱) «زیرا در بخش گرم‌تر زمین آنچه‌نر را به حاصل می‌آورد ظاهر شد».^۲ زایش‌های چند قلو حاصل فراوانی و تقسیم نطفه است. شباهت‌های خانوادگی «نتیجه‌ی فراوانی منی است»؛ عدم شباهت به یکی از والدین «هنگامی که گرمای نطفه تبخیر شود» نتیجه می‌شود.^۳

در انسان‌ها جدایی و شکل‌گیری اعضای جنین از سی و ششمین روز آغاز می‌شود و از روز چهل و نهم تکمیل می‌گردد. جنین‌های نر سریع‌تر از ماده، و اعضای طرف راست سریع‌تر از طرف چپ شکل می‌گیرند. قلب نخستین عضوی است که شکل می‌گیرد، زیرا قلب بیش از هر عضو دیگر بر حیات انسان مشتمل است. ناف چهار رگ دارد، دو وریدی و دو شریانی، که مواد خونی و تنفسی از طریق آنها جنین را تغذیه می‌کنند. به قول امپدکلوس

۱. εν καθαροῖσι. کلماتی که در باب قاعدگی به کار رفته‌اند اینهاست: κάθαρσις و καθαίρεσθαι.

۲. نسخه‌ی خطی گالن دارد: ἐν γὰρ θερμότερῳ τὰ κατ' ὄρρενα. که دیلز آن را اینگونه تصحیح کرده است: τοκὰς ἐπλετο γαίης ὄρρενος. با وجود این، با نظر به این که امپدکلوس این عقیده‌ی عمومی را پذیرفته بود که زمین مادر اصلی حیوانات و انسان است، و عقیده داشت که نخستین نرها در نواحی شرقی و جنوبی زمین پدید آمدند زیرا این نواحی گرم‌تر بودند (آئتیوس، ۵، ۷، ۱، A۸۱)، به نظر می‌رسد که تغییر دادن کلمه‌ی آخر ضرورتی ندارد. رک: گاتری، *In the Beginning*، فصل ۲، با یادداشت ۸.

۳. آئتیوس ۵، ۱۰، ۱ و ۱۱، A۸۱). معنای فقره‌ی مربوط به شباهت‌ها را می‌توان از بیان کامل‌تر رساله‌ی هیپوکراتی *De genitura*، ۸ (هفتم، ۴۸۰) استنتاج کرد: نطفه را والدین فراهم می‌آورند، و آن اعضای از نوزاد که منی یکی از والدین را بیشتر دارد به همان اعضای وی شباهت دارد. اما اگر به کنسورینوس اعتماد کنیم (A۸۱)، اما همچنین نگا: لیسکی، همان، ۳۶ و بعد، در باب این فقرات) به عقیده‌ی امپدکلوس در این جا نیز، مانند مورد تعیین جنسیت، حرارت مؤثر است.

این جواهر در کبد پدید می آیند.^۱

او معتقد بود که قاعدگی زنان هنگامی که ماه رو به زوال است رخ می دهد، عقیده‌ی خرافایی که با کمال تعجب ارسطو متمایل به پذیرفتن آن است، هر چند بسیار غیر قطعی. ارسطو همچنین دلیلی ارایه می کند، دلیلی که چون با تغییر حرارت مرتبط است محتمل است پیش از او در نظر امید کلس اهمیت داشته باشد.^۲

در مورد توصیف نخستین تنفس کودک، آتئیوس گزارش می کند (۴)،
(۸۷۴، ۱، ۲۲):

امید کلس می گوید که سبب نخستین تنفس [نخستین ؟] موجود زنده عبارت است [بود ؟]^۳ از بین رفتن رطوبت در کودک و وارد شدن هوا

۱. همه‌ی این سخنان بر منابع دست دوم، آتئیوس و کسنورینوس و سورانوس مبتنی هستند. نگا: ۷۹، ۸۴، ۸۸۳. در باب این مسئله که نخست چه عنصری تشکیل می شود، دیدگاه‌ها در قرن پنجم بر طبق این که چه اندامی را اصلی و حیاتی تر بدانند تفاوت می کنند. آلکمایون (۸۱۳) و آناکساگوراس (۸۱۰۸) می گویند نخست مغز تشکیل می شود. در باب عقیده‌ی دموکریتوس، جلد ۹ فارسی را ببینید.

۲. سورانوس Soranus (اوایل قرن دوم میلادی)، نقل شده در ۸۸۰؛ ارسطو، پیدایش جانوران، ۷۳۸a۱۶ و بعد، تکرار شده در ۷۶۷a۲ و تاریخ جانوران، ۵۸۲a۳۴. سورانوس می گوید پزشکان دیگر معتقدند که قاعدگی به هنگام ماه تمام رخ می دهد (ولمن، ۱، ۱۹۷)، در حالی که خود وی این عقیده‌ی معقول را دارد که زمان آغاز آن در زنان، فرق می کند.

۳. نسخه‌ی خطی دارد: τὴν ἀναπνοὴν τοῦ πρώτου ἔωου γενέσθαι. دیلر πρώτου را حذف کرده است، و در قیاس با ۵، ۱۵، ۳، γένεσθαι را به جای آن گذاشته است. دیلر - کرانتس و بیگنون (امید کلس، ۳۵۹) متن اصلی را حفظ کرده اند، اما رایش Emp.'s Mixture، ۶۷، از تصحیحات به شدت دفاع کرده است. فکر نمی کنم مقصود امید کلس از τὸ πρῶτον ἔωον، برخلاف تأکید رایش، «بی تفاوت» باشد (رایش عموماً تمایل دارد که دقت علمی افراطی به امید کلس نسبت دهد)، و کلمات آغازین جمله‌ی بعد، یعنی: τὴν δὲ νῦν κατένχουσιν، نسخه‌ی خطی را تأیید می کنند. (اسم

از خارج در رگ‌ها از طریق خلایی که به این ترتیب به وجود می‌آید. سپس بی‌درنگ گرمای درونی که به بیرون می‌آید هوا را بیرون می‌راند و سبب بازدم می‌شود، و باز چون گرما به درون باز می‌گردد هوا را به درون می‌کشد و دم‌آغاز می‌شود.

۳. تنفس

در باب تنفس به طور کلی، یکی از گویاترین فقرات امپدکلس (پاره‌ی ۱۰۰) را در دست داریم. تفسیرهای جدید آن متفاوت هستند، و این تفاوت‌ها در ترجمه‌ی آن مؤثر افتاده‌اند. ترجمه‌ی زیر بر ترجمه‌ی ان. بی. بوت مبتنی است، و بر خلاف دیدگاهی است که تا این اواخر عموماً مقبول بود، هر چند دی. جی. فورلی D. J. Furley، پیش از این، از این ترجمه ایراد گرفته است.^۱ هر تفسیری پذیرفته شود، باید دانست به نظر نمی‌رسد که امپدکلس در صدد تعلیم همه‌ی مسایل پدید آمده از نظریه‌اش بوده است و اینکه زبان شعری او گاهی به نحوی ترمیم‌ناپذیر مبهم است.

راه دم و بازدم همه‌ی موجودات این است. همه‌ی حیوانات لوله‌هایی از گوشت دارند، که دارای اندکی خون هستند و تا عمق درون بدن ادامه

اظهار نشده ἄνω πνοήν است.) این فقره را می‌توان با شرح مختصری که فیلولائوس (جلد ۳ فارسی، ۲۲۵ و بعد) ارائه کرده است مقایسه کرد. فیلیستیون مانند فیلولائوس معتقد بود که هدف تنفس سرد کردن ἔμφυτος θερμασία است (ولمن، FGÄ، ۷۱)، و نخستین کارکرد آن در ارسطو نیز سردسازی است.

۱. در JHS، (۱)، ۱۹۵۷، ۳۱ تا ۳۴. نگا: پایین ص ۱۸۴، یادداشت. مقاله‌ی آقای بوت در JHS، ۱۹۶۰، ۱۰ و بعد است. خانم ام. تیمپانارو کاردینی در Parola del Passato، ۱۹۵۷، مستقلاً به بسیاری از نتایج بوت دست یافته است.

دارند.^۱ در دهانه‌های آنها بیرونی‌ترین قسمت سوراخ‌های بینی^۲ با منافذ بسیار پوشیده است، به نحوی که خون را نگه می‌دارد اما مسیر آزادی برای هوا در سراسر گذرگاه‌ها باز مانده است. پس هنگامی که خون رقیق از این جا واپس می‌رود، هوای متلاطم با موج‌های بی‌امان به درون هجوم می‌آورد، اما هنگامی که هوا عقب می‌کشد، حیوان نفس خود را به بیرون می‌دهد. این فرایند درست مانند بازی دختری با آب دزدک (کَلِپْسودرا clepsydra) برنزی درخشان است. هنگامی که او طرف باز لوله را روی دست زیبایش می‌گذارد، و لوله را در درون آب سیمگون سیال فرو می‌کند، هیچ آبی داخل نمی‌شود، بلکه فشار حجم هوای در درون مانده بر سوراخ‌های تنگ یکدیگر، مانع آن می‌شود مگر اینکه او جریان فشرده شده‌ی هوا را آزاد کند. سپس به محض آنکه هوا راه می‌دهد، آب به موقع داخل می‌شود. به همین سان هنگامی که آب ته لوله‌ی برنجین را پر می‌کند و دهانه‌ی آن به وسیله‌ی گوشت انسان بسته شده است، هوای بیرون می‌کوشد، با فشار آوردن بر سطح،^۳ و دریچه‌های آب دزدک قلب قلب‌کنان، مایع را عقب‌زند،

۱. در این جا ابهام اصطلاحات آغاز می‌شود. πύματον به سادگی به معنای آخر و عقب‌ترین یا دورترین است. دیلز - کرانتس و دیگران πύματον σῶμα را به معنای سطح جسم گرفته‌اند، که برحسب ترتیب از درون، در آخر قرار می‌گیرد. در تفسیر بوت، ما از بیرون نگاه می‌کنیم. رأی خانم کاردینی اندکی متفاوت است (همان، ۲۵۹).

۲. ῥιῶν ἔσχατα τέθρα. به قول برنت و دیلز - کرانتس و بسیاری دیگر (به پیروی از کارستین و لوماتس)، ῥιῶν جمع ῥιός است به معنای پوست. تیمپانارو و بوت آن را از ῥιῆς، به معنای منخرها می‌گیرند. ارسطو نیز این مطلب را اینگونه فهمیده است و دیلز آن را «بدفهمی» دانسته است. پروفیسور وردنیوس به من (در نامه‌ای) گفت که نمی‌تواند ترجمه‌ی بوت از πύματον را بپذیرد، و معتقد است که ῥιῶν به معنای پوست است، و جمع آوردن آن شاید ناشی از ضرورت وزن شعر و همچنین از تمایل به معنای دوگانه داشتن آن باشد: پوست در نظریه‌ی امپدکلس مجموعه‌ای از منخرهاست.

۳. زبان، همانگونه که میلر می‌گوید (امپدکلس، ۷۳)، نشان دهنده‌ی استعاره‌ای از محاصره است، اما معنای دو پهلوی ὄκρᾱ κρατύων («بالاترین فشار») را

تا اینکه او دستش را بردارد. سپس، برعکس آنچه قبلاً رخ داده بود، هوا داخل می‌شود و آب به موقع بیرون می‌آید. تنفس نیز چنین است، هنگامی که خون خروشان در اندام‌ها به اعماق می‌رود، جریانی از هوا وارد می‌شود، اما هنگامی که [خون] برمی‌گردد، همان مقدار [هوا] واپس می‌آید و در بازدم بیرون می‌آید.

نکته‌ی اساسی و مطلوب این تبیین این است که آهنگ تنفس به حرکت نوسانی خون بستگی دارد. براساس ترجمه‌ای که در این جا ارایه شد، مجاری وجود دارند که دارای اندکی خون^۱ هستند و از درون بدن می‌آیند و به پشت سوراخ‌های بینی منتهی می‌شوند. در این جا سطح درونی سوراخ‌های بینی را سوراخ‌های بسیار ریزی پوشانده‌اند که خون نمی‌تواند از آنها بگذرد اما هوا می‌تواند. هنگامی که خون به جلو فشار می‌آورد و مجاری را پر می‌کند، هوا از طریق این سوراخ‌ها بیرون رانده می‌شود (تنفس می‌شود)، در حالی که خود خون نمی‌تواند جلوتر از سوراخ‌های ریز پیش رود. هنگامی که خون باز می‌گردد، هوا دوباره از طریق این سوراخ‌ها به درون کشیده می‌شود.

آبدزدک توصیف شده در این جا ابزاری است برای برداشتن مایع از ظرفی (فی‌المثل، خم شراب) و ریختن آن در ظرفی دیگر (فی‌المثل، یکی از جام‌های شراب پهن و صاف در اصطلاح یونانی).^۲ این ابزار مخصوصاً وقتی مایع در ته ظرف باشد بیشتر سودمند است. ماهیت و کارایی این ابزار

بدون آسیب رساندن به معنا نمی‌توان اختیار کرد.

۱. λίφραιμοι، «بخشی پر شده با خون» (بوت)، به جای «بی خون» در ترجمه‌های قبل. رک: ارسطو، درباره‌ی جوانی...، ۴۷۳b۲:

φλέβας... ἐν αἷς ἔνεστι μὲν αἷμα, οὐ μέντοι πλήρεις εἰσὶν αἷματος

۲. کاربرد این ابزار در پخش شراب را Hero اسکندرانی توصیف کرده است (Pneum., ۷، ۱، جلد ۱، ص ۵۶ شمیت)

را سیمپلیکیوس چنین توصیف کرده است (درباره‌ی آسمان، ۵۲۴؛ رک: فیزیک، ۶۴۷، ۲۶). این ابزار «لوله‌ای است که سر آن نازک و ته آن پهن است و سوراخ‌های کوچکی دارد، و اکنون *hydrarpax* («آبدزدک *water-snatcher*») نامیده می‌شود». او در بیانی که تعبیر منشور سخنان امپدکلس است به توضیح این امر می‌پردازد که وقتی این ابزار را به درون آب فرو برند در حالی که سر آن بسته است، آب نمی‌تواند به درون آن درآید، برای اینکه هوای جمع شده در درون آن مانع بالا آمدن آب در آن می‌شود. اما هنگامی که سرپوش آن را در بالا بردارند، آب وارد می‌شود و هوا جای خود را به آن می‌دهد. هنگامی که آبدزدک پر از آب شد، اگر دوباره سر آن پوشانده شود، آب نمی‌تواند از سوراخ‌های ته بیرون بریزد زیرا این امر موجب پیدایش خلأ در لوله خواهد بود، برای اینکه هوا نمی‌تواند نه از بالا و نه از پایین وارد آن شود و جای آب را بگیرد.^۱

در این تشبیه دو طرز کار توصیف شده است. در هر یک از این دو طرز کار تأثیر باز کردن دهانه‌ی قبلاً بسته شده‌ی آبدزدک مطرح است، که دم و بازدم به ترتیب با این تأثیرات مقایسه شده است. در تأثیر اول، آبدزدک سرپوشیده آب ندارد، اما باز بودن بالای آن و خروج هوا از آن سبب می‌شود که آب بتواند در درون آن درآید. به هنگام تنفس، هوای به درون کشیده شده با آب و خون با هوا که بازمی‌گردد و برای آن جا باز می‌کند متناظر است. در تأثیر دوم، دختر با پر ساختن آب در درون آن شروع می‌کند و با انگشتش سر

۱. تفاسیر برنت و میلر را این فرض‌شان باطل ساخته است که آبدزدک مورد بحث ساعت آبی است و شباهت سطحی به آن دارد و نام آن را به وام گرفته است. نگا: ایچ. لست در *CQ*، ۱۹۲۴، ۷۳-۱۶۹ و گاتری، *Aristotle on the Heavens* (ویرایش لئوب)، ۲۲۶، یادداشت (a). توصیف کامل کارآیی این ابزار در [ارسطو]، مسایل، ۹۱۴b^۰ و بعد آمده است، که در آن جا گفته شده است که آناکساگوراس نیز توضیحی در باب این پدیده ارایه کرده است. سندی در دست نیست که نشان دهد آیا وی به خود این مسئله علاقه داشته است یا اینکه، همچون امپدکلس، آن را در مقام تشبیه مطرح کرده است.

آبدزدک را می‌بندد، به این ترتیب هوا نمی‌تواند به طرف پایین و بر آب فشار آورد و آب در درون آن می‌ماند. آنگاه دختر انگشتش را از سر آبدزدک برمی‌دارد و آب می‌ریزد. این پدیده بازدم را توضیح می‌دهد؛ در این جا، هوای وارد شونده و فشار آورنده بر آب متناظر است با خونی که وارد مجرا می‌شود، و آب با هوایی که از سوراخ‌های بینی بیرون می‌آید. البته خون در بدن به سبب تنگ بودن سوراخ‌های موجود در دهانه‌ی مجرا باز می‌ایستد، در صورتی که در آبدزدک هوا به دنبال آب در سوراخ‌ها جریان می‌یابد، با این حال این تشبیه به اندازه‌ی کافی فرایند تنفس را باز می‌نمایاند، چنانکه امید کلس اینگونه تصور می‌کرده است. می‌توانیم با بوت موافق باشیم که تشبیه هوا به خون چندان غیر محتمل نیست، و در این تشبیه هوای تنفس شده با آب متناظر است.

براساس تفسیرهای قدیم‌تر، نظریه بر آن است، که ما از طریق همهی پوست بدن مان تنفس می‌کنیم.^۱ بدشانشی این است که واژه‌ی مربوط هم می‌تواند به معنای «سوراخ‌های بینی» باشد و هم می‌تواند به معنای «پوست» باشد، هر چند دومی متضمن کاربرد نامتعارف و شاعرانه‌ی حالت جمع آن اسم است.^۲ ارسطو پیش از نقل قول می‌گوید (درباره‌ی جوانی، ۴۷۳b۱):

او می‌گوید که دم و بازدم به این سبب رخ می‌دهند که سیاهرگ‌هایی^۳ وجود دارند که اندکی خون دارند، اما پر از خون نیستند، و این رگ‌ها دارای گذرگاه‌هایی هستند که به هوای بیرون راه دارند، این گذرگاه‌ها

۱. فی‌المثل، راس، *Parva Nat.*، ۳۱۴: «چه بخوایم چه نخواهیم، امید کلس قطعاً به مجاری اشاره می‌کند که در سراسر سطح بدن گسترده‌اند». راس می‌پذیرد که این «تبیینی بسیار پارادکسیکال در باب تنفس» است.

۲. نگا: Timanaro Cardini, *P. del Pass.* 1957, 261, n. 3 و بالا ص ۲۲۰، یادداشت ۳.

۳. در باب φλέβας نگا: کاردینی، همان‌جا، ۲۵۸ و بعد.

کوچک‌تر از اجزای بدن هستند، اما بزرگ‌تر از اجزای هوایند. طبیعت خون هم این است که رو به سوی بالا و پایین حرکت کند، و به این ترتیب هنگامی که خون به پایین حرکت می‌کند هوا به درون می‌آید - که دم است - و هنگامی که خون به بالا می‌آید، به هوا فشار می‌آورد که به خارج رود و این بازدم است. [سپس قول امید کلس را نقل می‌کند].

ارسطو در نقد به این مطلب می‌گوید (۴۷۳a۷):

او درباره‌ی تنفس از طریق سوراخ‌های بینی (μυκτῆρων) سخن می‌گوید و می‌پندارد که فرایند اساسی تنفس را مطرح می‌کند، در صورتی که تنفس از سینه از طریق نای نیز وجود دارد، و بدون این امر تنفس از طریق سوراخ‌های بینی امکان ندارد. علاوه بر آن می‌توان مانع تنفس حیوانات از طریق سوراخ‌های بینی شد بی‌آنکه در اثر این کار آسیبی ببینند، اما اگر نتوانند از طریق نای تنفس کنند می‌میرند.

آشکار است که ارسطو مطلبی در باب تنفس سراسر پوست در امید کلس نمی‌بیند. از نظرگاه این فقره، کلمات «به هوای بیرون» در فقره‌ی قبل، نمی‌توانند به معنای سطح خارجی پوست در سراسر بدن باشند، بلکه باید بر سطح درونی سوراخ‌های بینی دلالت کنند، که با هوا برخورد مستقیم دارند. به طریق مشابه، آنتیوس (۴، ۲۲، ۱، دیلز - کرانتس، ۸۷۴)^۱ از حرکت خون به سطح (εἰς τὴν ἐπιφάνειαν) و بیرون راندن هوا از طریق

۱. ῥίπῳ، چنانکه در امید کلس آمده است. همان‌طور که بوت می‌گوید، آنتیوس معمولاً زبان شاعرانه‌ی امید کلس را در نثر خشک خویش حفظ نمی‌کند، و حفظ ῥίπῳ در معنای ناآشنای «پوست» یا «پوست‌ها» امری بسیار بعید خواهد بود. به عقیده‌ی رایش (E.'s Mixture, etc. 74) و دیگران، آنتیوس صرفاً از اشتباه ارسطو در باب یکی گرفتن این کلمه با «سوراخ‌های بینی» نسخه‌برداری کرده است.

سوراخ‌های بینی سخن می‌گوید.

نکته‌ی قوی بر له تفسیر ارایه شده در این جا این است که نظریه‌ی تنفس از طریق منافذ پوست را افلاطون در تیمائوس (۷۹C) شرح داده است، و احتمالاً این نظریه را از فیلیستیون، پزشک مکتب سیسیل، اقتباس کرده است.^۱ به طور کلی تأثیر امیدکلس در تیمائوس آشکار است، و علاوه بر آن اصل پشتیبان نظریه‌ی افلاطونی «رانش حلقوی» این اصل امیدکلسی است که چیزی به عنوان فضای خالی وجود ندارد. اما براساس تفسیر پذیرفته شده در این جا، باید قبول کنیم که به نظر نمی‌رسد از امیدکلس آشکارا در این باب پیروی شده باشد.^۲ با این حال امری شگفت نخواهد بود اگر این مشکل برای امیدکلس پیش نیامده باشد و فیلیستیون یا افلاطون این غفلت او را به وسیله‌ی نظریه‌ی جالب‌تری اصلاح کرده باشد. بی‌شک این سخن اخیر را کسی نگفته است، اما در این باب می‌توان دوباره سخن بوت را نقل کرد.

اگر افلاطون و فیلیستیون عقیده داشته باشند که تنفس از طریق منافذ موجود در پوست صورت می‌گیرد، این احتمالاً برهانی بر له تفسیر دیلز از $\rho\acute{\iota}\nu\omega\gamma$ به پوست خواهد بود. اما این استدلال به اندازه‌ی استدلال‌های مخالف قوی نیست: یعنی گواهی ارسطو، و عدم احتمال $\rho\acute{\iota}\nu\omega\gamma$ در معنایی به جز «سوراخ‌های بینی» در تبیین تنفس، و عدم

۱. در *Anon. Lond.* 20. 45 این نظریه به او نسبت داده شده است که ما «نه تنها از طریق دهان و سوراخ‌های بینی، بلکه از طریق همه‌ی بدن مان نیز» تنفس می‌کنیم.

۲. «اگر امیدکلس به وجود خلأ باور نداشت... در این صورت باید فرض کرد که خون در عمق درون بدن جای چیزی را می‌گیرد؛ این چیز احتمالاً باید هوا باشد، که پس از آمدن خون مجبور می‌شود به جای دیگری برود» (بوت، *JHS* ۱۹۶۰، ۱۴). در باب نظریه‌ی فیلیستیون همچنین نگا: کاردینی، همان، ۲۶۱-۴.

احتمال این که امید کلس در تبیین تنفس به بینی توجه نکرده باشد.^۱

در باب این پاره اغلب دو ادعا آورده‌اند که با هدف فیزیولوژیکی آن یکسان است. اول، می‌گویند امید کلس در این پاره طبیعت جسمانی هوا را اثبات می‌کند، و نشان می‌دهد که هوا امری غیر از فضای خالی یا مه رقیق (آثر) است. فی‌المثل، برنت در این باب چنین می‌گوید (EGP، ۲۲۹):

ارسطو کسانی را که می‌کوشند به وسیله‌ی جهیدن هوا در ساعت‌های آبی و مشک‌های شراب فشرده نشان دهند که فضای خالی وجود ندارد مسخره می‌کند. او می‌گوید آنها تنها اثبات می‌کنند که هوا شیء است. با این حال، این دقیقاً همان چیزی است که امید کلس در نظر داشت اثبات کند، و این یکی از مهم‌ترین کشف‌ها در تاریخ علم است.

البته هدف اصلی او در این جا این نبود، همچنین او اگر معتقد بود که برای تبیین تنفس این واقعیت جدید را که هوا چیز است باید به عنوان امری

۱. بوت بر ضد دیدگاه دی. جی. فورلی استدلال می‌کند. آقای فورلی Furley می‌گوید که حتی اگر امید کلس گفته باشد که ما از طریق همی بدن مان تنفس می‌کنیم، باید این را دانسته باشد که ما همچنین از طریق بینی و دهان نیز تنفس می‌کنیم؛ و او پیشنهاد می‌کند که اگر فرض کنیم که سر آبدزدک با بینی (یا بینی و دهان) و ته سوراخ‌دار آن با منافذ پوست متناظر است، در این صورت مشکلات مربوط به تفسیر از بین می‌روند. ما از طریق بینی نفس می‌کشیم، همان‌طور که هوا را از طریق منافذ بیرون می‌دهیم، و برعکس، و این فرایند را گردش خون ممکن می‌سازد. جذابیت این تبیین در این است که به هر دو ویژگی آبدزدک کارکردی واحد نسبت می‌دهد، اما همان‌طور که بوت نشان داده است، این تبیین نیز فارغ از دشواری‌ها و مشکلات نیست، و از آن‌جا که اصل کارکرد آبدزدک هم بر دهانه‌ی باز بالایی و هم بر ته سوراخ‌دار آن مبتنی است، از این رو کارکرد اولی به هیچ وجه تبیین‌های دیگر را باطل نمی‌سازد.

مقدماتی اثبات کند، نمی‌توانست به آن خوبی که مطلب را نوشته است بنویسد. آبدزدک استعمال عمومی داشت، و هر کسی باید می‌دانست که هوای نامریی می‌تواند مقاومت کند و جسم دیگر را کنارزند. همچنین برنت نیز در باب نکته‌ای که ارسطو در فقره‌ی مورد اشاره^۱، او (فیزیک، ۲۱۳a۲۵) درصدد طرح آن است منصفانه سخن نگفته است. ارسطو می‌گوید کسانی که با مشک‌های شراب پر باد و آبدزدک‌ها ور می‌روند می‌پندارند که به اندازه‌ی کافی فیلسوفانی را رد کرده‌اند که به وجود راستین خلأ قایل‌اند. همه‌ی آنچه آنها اثبات می‌کنند این است که هوا چیز است (شخص و سوسه می‌شود بگوید «و هر کسی این را می‌داند»)، او ادامه می‌دهد، در صورتی که «آنچه مورد حاجت است اثبات این نیست که هوا چیز است، بلکه این است که بین اجسام فواصل درونی‌ای وجود ندارد... تا پیوستگی کل جسم را بشکند، یا حتی در خارج از کل جسم نیز که همواره پیوسته است چنین فواصلی وجود ندارد. این است آنچه دموکریتوس و لئوکیپوس و بسیاری دیگر از دانشمندان می‌گویند.» روشن است که اثبات چیز بودن هوا برای ابطال این عقیده کفایت نمی‌کند.^۱ انکار خلأ چیزی بود که امپدکلس از پارمنیدس پذیرفت، براساس این عقیده‌ی پارمنیدسی که فضای خالی عبارت است از «آنچه نیست».^۲ آناکسیمنس یک قرن قبل هوای نامریی^۳ را جوهری جسمانی دانسته بود. کمک جدید امپدکلس این است که او در مقام نخستین فیلسوف دارای آموزه‌ای کثرت‌گرایانه نخستین کسی بود که هوا را یکی از عناصر محض دانست که نمی‌توانست به چیز دیگری تبدیل شود؛

۱. رک: سیمپلیکیوس، فیزیک، ۶۴۷، ۳۰. در *Pneumatica* اثر هرو اسکندرانی (*prooem*، جلد ۱، ۶-۴ اشمیت) جسمانیت هوا، درست به شیوه‌ی امپدکلس، در جریان اثبات عدم وجود خلأ اثبات شده است، آنجا گفته شده است که خلأ بین اجزای اجسامی مانند هوا، آتش و آب پراکنده است.

۲. نگا: بالا صص ۴۱ و بعد.

۳. ὄψει ἄδηλον، هیپولیتوس، رد، ۱، ۷، ۱، ۸۷.

اما او این مطلب را در موارد دیگر گفته است و ربطی به مشاهدات مربوط به آبدزدک ندارد.

ادعای دوم در باب این فقره این است که فقره‌ی مذکور مثال جالبی از روش آزمایشگاهی در نخستین روزهای علم یونانی است. حتی بعضی‌ها این مطلب را مهم‌تر از هر آنچه امپدکلِس گفته یا انجام داده است می‌دانند. هر دو ادعا، فی‌المثل، در این سخن بنجامین فارینگتون با یکدیگر درآمیخته‌اند که «کمک بزرگ او به دانش اثبات جسمانیت هوای نامریی بود. ... امپدکلِس در باب هوایی که تنفس می‌کنیم پژوهشی آزمایشی انجام داد»، همچنین در این سخن دبلیو. پی. دی. وایتمن که می‌نویسد: «امپدکلِس به وسیله‌ی آزمایش‌های واقعی با ظرف‌های سربسته در زیر آب وجود جوهر متمایز و جسمانی (ایتر) متفاوت با اثر مبهم و خوب تعریف نشده‌ی آناکسیمنس را نشان داده است».^۱ دیگران آزمایش بودن آنچه را امپدکلِس توصیف می‌کند منکرند.^۲ قطعاً این چیزی نیست که دانشمندان جدید آزمایش می‌دانند. نقل قول حتی نشان نمی‌دهد که خود امپدکلِس این عمل را انجام داده باشد. آبدزدک صرفاً ابزاری آشنا نبود؛ بلکه خصوصیاتش موجب شده بود که اسباب بازی کودکان نیز باشد، و امپدکلِس سرگرمی آنها با این ابزار را دیده بود. آنچه او در این جا به دست می‌دهد، تشبیهی است که از مشاهدات روزمره اخذ شده است؛ و همانگونه که کرنفورد می‌گوید «اخذ تجربه‌ای آشنا دقیقاً به معنای اشتغال به روشی آزمایشگاهی در معنای امروزی نیست». اینگونه تبیین پدیده‌های طبیعی به وسیله‌ی سنجش‌های روشن‌گر با کارایی‌های عملی ابزار، مطلوب امپدکلِس بود. پیش از این دیدیم که عناصر چگونه مانند رنگ‌های نقاشان با یکدیگر

1. Farrington, *Greek Science*, I, 55; Wightman, *Growth*, 15, n. I.

2. E. g. Cornford, Vlastos, Furley. See Furley, *JHS*, 1957, (I), 31 and 34.

می‌آمیزند، همچنین دیدیم که چگونه گرما بر روی جوهر مرطوب برای به وجود آوردن موجودات زنده شبیه فن نانوا یا کوزه‌گر است، و سخت و سفت شدن نطفه‌ی نر و ماده شبیه مخلوط شدن دو فلز نرم در آلیاژ است. او می‌پندارد که آبی که از چشمه‌های گرم بیرون می‌آید، باید در درون زمین به وسیله‌ی نظامی از نهرهای پیچ در پیچ مانند لوله‌های پیچ در پیچ آبگرمکن گرم شده باشد و این اطمینان می‌دهد که آب از روی سمان آتشی می‌گذرد که برای گرم کردن آن کافی است، و به این ترتیب پس از سرد بودن، به صورت گرم بیرون می‌آید (سینکا، مسایل طبیعی، ۳، ۲۴، ۶۸۷۱). «آزمایش» آبدزدک نیز موردی از این تشبیهات است.

۴. خواب و مرگ

آنتیوس (۵، ۲۴، ۲، ۸۸۵) این نکته را ضبط کرده است که از دیدگاه امپدکلس خواب حاصل سرد شدن خون در اندازه‌ی مناسب است؛ و مرگ زمانی رخ می‌دهد که خون کاملاً سرد شده باشد. او در بیان دیگری، که تا اندازه‌ای در اثر تحریف مبهم شده است،^۱ می‌گوید که برطبق این دیدگاه،

۱. ۴، ۲۴، ۵. آشکارا در این کلمات نقیصه‌ای وجود دارد:

Ἐ. τὸν θάνατον γίνεσθαι διαχωρισμὸν τοῦ πυρώδους ἐξ ὧν ἡ σύγκρισις τῷ ἄνθρωπῳ συνεστάθη.

زیرا مرجع جمع ὧν را ندارند. Reiske «καὶ γεώδους» را اضافه می‌کند و دیلز - کرانتس (۸۸۵) دو عنصر دیگر را اضافه می‌کنند و جمله را به سادگی به این معنا درمی‌آورند که مرگ عبارت است از پراکندگی همه‌ی عناصری که بدن انسان از آنها تشکیل شده است. اما امر مهم عزیمت گرماست، چنانکه نه تنها در ۲/۲۴ بلکه به وسیله‌ی نقش ویژه‌ی گرما در نظام امپدکلسی (بالا ص ۱۳۰) نشان داده شده است، مخصوصاً نقش گرما در ارتباط با حیات (صص ۱۵۹ و بعد: رشد ناشی از حضور گرماست، آنتیوس، ۵، ۲۷، ۱، ۸۷۷). احتمالاً اصلاح این متن نیازمند این عبارت است:

διαχωρισμὸν τοῦ πυρώδους «ἀπὸ τῶν στοιχείων» ἐξ ὧν κτλ.
(این پانویس را پیش از دیدن پیشنهاد مشابه، Cataudella, Riv. di Filol,

مرگ بین بدن و نفس (پسوخته) مشترک است. این مطلب با کارکرد خون به مثابه مرکز قوای شناختی (پاره‌ی ۱۰۵) سازگار است، و کاملاً پذیرفتنی است اگر به خاطر داشته باشیم (آ) که پسوخته کلمه‌ای است که عقایدنگار به کار برده است و بعید است خود امیدکلس به کار برده باشد، (ب) که پسوخته بر قادر بودن به حیات فیزیکی، و بر شناخت جهان اطراف‌مان از طریق حواس و نیروهای عقلی دلالت دارد. این چیزی متفاوت با مهاجرت دایمون‌پالایش‌هاست.^۱ بی‌شک امیدکلس در گرم دانستنِ گردونه‌ی حیات از پارمنیدس پیروی کرده است،^۲ اما این مفهوم از آن پس در اندیشه‌ی یونانی کاملاً عمومی است و در ارسطو به صورت «گرمای حیاتی» درآمده است.

۵. دیوانگی

احتمالاً امیدکلس باید در باب بیماری و درمان آن مطالبی نوشته باشد، و کمک او به بیماران تب‌دار را نیز به خاطر داریم؛ اما تنها اشاره‌ی موجود (و با نظر به تقسیم علایق او بین طبیعت و پالایش‌ها، این اشاره کافی است) عبارت است از اشاره به بیماری ذهنی، یا بیماری‌های نفس. کاتلیوس آیورلیانوس (Morb. chron. I. 5, A98)، یکی از نویسندگان پزشکی متأخر، منشأ این عقیده را به او نسبت می‌دهد که دیوانگی (*furor*)، به یونانی *mania* (دو گونه است. یکی حاصل «پالایش نفس» (*ex animi purgamento*)^۳ است،

127, 1960 نوشته‌ام).

۱. رایش (19, *Eis Mixture*) متفاوت می‌اندیشد. کل مسئله‌ی عقیده‌ی امیدکلس در باب نفس و جاودانگی آن را پس از این در-بحث از پالایش‌ها به طور کامل بحث خواهیم کرد.

۲. رک: ἔκλειψις τοῦ πυρός در جسد، تئوфраستوس، درباره‌ی حواس، ۳ (جلد ۶ فارسی).

۳. بیگنون (امیدکلس، ۳۸۵، یادداشت ۱)، هر چند این را به درستی به آموزه‌ی پالایش‌ها ارجاع می‌کند، قطعاً در ترجمه‌ی خویش از *purgamentum* بیراهه رفته است. این کلمه‌ی لاتین، ترجمه‌ی کلمه‌ی یونانی κάθαρσις یا

دیگری حاصل «تغییر ذهنی ناشی از علل طبیعی، یعنی ناشی از عدم تعادل مزاج» است. مانیا از دیدگاه یونانیان به هیچ روی ضرورتاً بد نیست: مانیا می‌تواند نشان تسخیر الهی باشد، چنانکه در مانیای دیونیسوسی مائناد^۱ ها یا در مانیای رفتار پوتیا^۲ به هنگام غیبگویی چنین است. افلاطون در فایدروس (۲۴۴a) از «بزرگ‌ترین سعادت‌هایی که به وسیله‌ی مانیا به آدمیان روی می‌آورد» سخن می‌گوید، و سه نوع مشخص این مانیای نیک (خیر) را از یکدیگر تمیز می‌دهد: مانیای غیب‌گویان و شفابخشندگان و شاعران. این هر سه در خود امیدکلس متمثل شده است، و این وضعیتی است که او آن را ناشی از شدت درجه‌ی تزکیه و پالایشی می‌داند که روحش به آن دست یافته است. (رک: پاره‌ی ۱۴۶، پایین صص ۲۳۴ و بعد.) همه‌ی آدمیان وارث تا اندازه‌ای ناخالصی‌اند - آنها «در اثر شرارت غم‌انگیزی آشفته‌اند» (پاره‌ی ۱۴۵) - اما می‌توانند از طریق پیروی از مفاهیم پالایش‌ها این ناخالصی را دور بریزند و به مقام والایی دست یابند که اوج آن، خدا شدن است.

از سوی دیگر دیوانگی آسیب‌شناختی، حاصل «مزاج نامتعادل» است، که باید در عناصر موجود در خون باشد. خون اندام‌اندیشیدن است (پاره‌ی ۱۰۵)، و تئوفراستوس در این باره اینگونه توضیح داده است (درباره‌ی حواس، ۱۱-۱۰، ۸۸۶):

καθαρός است. با این فرض که کاتلیوس مرجع معتبری است، دلالت توضیح درستی ارایه کرده است در: *Conceptions de l'enthousiasme*, 21-5. بعضی شاید شک‌آوری محتاطانه‌ی هکفورث را ترجیح دهند، کسی که به ما یادآوری می‌کند که با نویسندگی متعلق به قرن پنجم میلادی سروکار داریم (Plato's «Phaedrus», 58).

۱. Macnad؛ زن زیباروی ملازم دیونیسوس - م.

۲. Pythia؛ زن غیبگو و کاهنه‌ی معبد دلفی - م.

انسان در اصل به وسیله‌ی خون می‌اندیشد، زیرا عناصر بدن، در آن، سراسر^۱ با یکدیگر آمیخته‌اند. پس کسانی که این مخلوط در آنها یکسان یا نزدیک به آن است، و در آنها عناصر چندان از یکدیگر جدا نیستند و نه کمتر و نه بیشتر، خردمندترین و تیزترین انسان‌ها از نظر ادراک هستند، و به این ترتیب کسانی که به لحاظ نسبت به آنها نزدیکند نیز چنین هستند؛ در صورتی که کسانی که در حالت متضاد قرار دارند کودکان‌ترین افرادند.

در این جا بازتاب کم‌رنگ همان اطمینان خاطری به چشم می‌خورد که افلاطون در تیمائوس (۸۶b و بعد) با آن علل جسمانی را سبب بیماری‌های روانی و از جمله رفتارهای افراطی و بزه‌کارانه می‌داند.

۱. «معتدل‌تر». در باب تصحیح نسخه‌ی خطی از سوی ای. فرنکین و آوردن ἰσᾶ به جای ἔστι (که دیلز - کرانتس آن را حذف کرده‌اند و مولاک از آنها پیروی کرده‌است) نگا: *philologus*، ۱۹۶۳، ۳۱۳.

شناخت، اندیشه، احساس

در باب این موضوع درباره‌ی امید کلس اطلاعات بیشتری نسبت به هر یک از پیش از سقراطیان دیگر در دسترس است، و دلیل اصلی آن این است که تئوفراستوس در رساله‌ی تاریخی - انتقادی‌اش درباره‌ی حواس بیش از هر کس دیگر به جز دموکریتوس به امید کلس پرداخته است.^۱ علاوه بر این او می‌گوید (§۲) که خود امید کلس، به هنگام دفاع از دیدگاهش در باب سرچشمه گرفتن ادراک حسی از عمل همانندها، بیش از هر کس دیگری درباره‌ی کارکرد جداگانه‌ی هر یک از حواس سخن گفته است.

۱. اثر تئوفراستوس درباره‌ی حواس عموماً (مانند این کتاب حاضر) فقط به صورت جملات بریده در نوشته‌های مورخین یونانی یا روان‌شناسی بازسازی شده است. خوانندگان در باب کلیت آن کتاب می‌توانند نگاه کنند به:

G. M. Stratton, *Theophrastus and the Greek Physiological Psychology before Aristotle*,

که متن کامل آن را به همراه ترجمه و یادداشت‌ها به دست داده است. بخش‌های مربوط به Beare, *Gk. Th. of Elem. Cogn.* را با بخش حاضر به طور کلی مقایسه کنید.

۱. هر شناختی شناخت شبیه به وسیله‌ی شبیه است

انسان به وسیله‌ی خون می‌اندیشد، و ادراک حسی نیز فرایندی کاملاً فیزیکی است. به این دلیل است که ارسطو می‌گوید که از دیدگاه امپدکلس و دیگر متفکران نخستین «ادراک حسی و اندیشیدن یک چیز است». مقصود او این است که «آنها خیال می‌کنند اندیشیدن مانند ادراک حسی امری جسمانی است، و اینکه همانند به وسیله‌ی همانند ادراک و اندیشیده می‌شود». او این مطلب را با دو بیت از امپدکلس توضیح می‌دهد: «فهم آدمیان با مراجعه به آنچه حاضر است افزایش می‌یابد»، و (در روایت کامل‌تر و دقیق‌تر در مابعدالطبیعه) «آدمیان به همان اندازه که طبیعت‌شان را تغییر دهند، بیشتر شایسته‌ی اندیشیدن در باب اندیشه‌های متفاوت می‌گردند».^۱ امپدکلس در پاره‌ی ۱۰۵ درباره‌ی قلب می‌گوید که قلب «ساکن دریای خونِ تپنده است، که مخصوصاً جایی است که آدمیان اندیشه می‌نامند: زیرا خونِ پیرامون قلب اندیشه است».^۲ ثئوفراستوس قول مربوط دیگری نیز نقل می‌کند (پاره‌ی ۱۰۷)، و آن را به طریق زیر در زمینه‌اش جای می‌دهد (درباره‌ی حواس، ۱۰). او پس از توصیف کار حواس ادامه می‌دهد: «لذت به وسیله‌ی آن چیزی تولید می‌شود که نسبت به اجزایش و ترکیب آنها همانند است، و الم به وسیله‌ی چیزی که متضاد حالت اول است. او در باب دانش و نادانی به یک شیوه سخن

۱. ارسطو، درباره‌ی نفس، ۴۲۷a۲۲، مابعدالطبیعه، ۱۰۰۹b۱۸؛ امپدکلس، پاره‌های ۱۰۶، ۱۰۸. ارسطو در مابعدالطبیعه پاره‌ی ۱۰۶ را اینگونه تعبیر می‌کند: «هنگامی که شرایط مان را تغییر می‌دهیم، اندیشه‌ی مان را نیز تغییر می‌دهیم».

۲. در بیت ۱، τεθραμμένῃ تصحیح گروتیوس به جای τετραμμένῃ در نسخه‌ی خطی است. «اندیشه»، یعنی νόημα. برای معنای νοεῖν و پیوستگی‌های آن نگا: جلد ۶ فارسی. فعل φρονεῖν در پاره‌ی ۱۰۷ ظاهراً مترادف به کار رفته است. نویسنده‌ی رساله‌ی هیپوکراتی De corde می‌گوید که عقل (ψύχη) در شکمچه‌ی چپ قرار دارد، و بقیه‌ی نفس را فرماندهی می‌کند (نهم، ۸۸).

می‌گوید: دانش به وسیله‌ی هماندهاست، نادانی حاصل ناهمانندی‌ها، اندیشیدن همان ادراک حسی یا چیزی بسیار شبیه به آن است.^۱

پس هم ادراک حسی و هم اندیشیدن، موارد این اصل کلی هستند که همانند بر همانند عمل می‌کند. این مطلب با صراحت تمام درباره‌ی ادراک حسی در پاره‌های ۱۰۹ و ۱۰۷ آمده است:^۱

ما خاک را به وسیله‌ی خاک، آب را به وسیله‌ی آب، هوای الهی را به وسیله‌ی هوا، اما آتش ویرانگر را به وسیله‌ی آتش، عشق را به وسیله‌ی عشق، آفتد غم‌انگیز را به وسیله‌ی آفتد می‌بینیم؛ زیرا همه چیز از اینها به حاصل می‌آیند و مناسب یکدیگر می‌شوند، و آنها به وسیله‌ی این چیزها می‌اندیشند و لذت و الم را احساس می‌کنند.

ناپختگی این نظریه‌ی کلی ارسطو را آورده است. او می‌گوید (درباره‌ی نفس، ۴۰۹b۲۳) ممکن است بپذیریم که نفس از عناصر تشکیل شده است و به این سبب است که عناصر را تمیز می‌دهد و درک می‌کند؛ اما نفس چگونه می‌تواند هزاران ترکیب را بشناسد و بداند که خدا یا انسان یا گوشت یا استخوان چیست، و اشیایی را بشناسد که ذوات متمایزشان از نسبت‌های متفاوتی که عناصر در آن نسبت‌ها با یکدیگر درمی‌آمیزند تشکیل می‌شود؟ اگر همانند به وسیله‌ی همانند شناخته شود، آیا باید بگوییم که نفس نه تنها دارای عناصر بلکه همچنین دارای سنگ‌ها یا انسان‌ها نیز هست؟

صرف نظر از این واقعیت که در آن مرحله از تاریخ علم به سختی می‌توان تبیین رضایت‌بخشی در باب اساس فیزیولوژیکی ادراک حسی انتظار داشت، نواقص نظریه‌ی امپدکلس عمدتاً از روش‌های قهرمانانه‌ی

۱. در پرتو کلمات هم اکنون نقل شده‌ی تئوفراستوس (درباره‌ی حواس، ۱۰) فکر نمی‌کنم بتوان در اینکه پاره‌های ۱۰۹ و ۱۰۷ از نقل قول واحدی هستند شک داشت.

او برای تبیین هر چیزی در طبیعت براساس اصول جهان شناختی خویش ناشی می‌شود. آنچه خود او در پاره‌ی ۱۱۰ می‌گوید به خوبی روشنگر این شیوه‌ی تبیین است:

اگر تو این چیزها را در فهم ثابت خویش استوار سازی و در آنها به چشم عنایت پاک و نیک‌خواهانه نظر کنی،^۱ اینها همیشه با تو خواهند بود، و تو چیزهای بسیار دیگری از آنها به دست خواهی آورد؛ زیرا اینها خود به خود در هر شخصی، بر طبق سرشت هر کسی، رشد می‌کنند. اما اگر به دنبال چیزهایی از گونه‌ی دیگر باشی، چیزهایی که در زندگی آدمیان می‌آیند و مطالب بدی هستند که اندیشه‌های انسان‌ها را کور می‌سازند، این چیزها به سرعت، در اشتیاق پیوستن به هم‌نوعان خود، تو را ترک خواهند گفت؛ زیرا بدان که، هر چیزی دارای حکمت و بهره‌ای از آگاهی است.

انتقال ترکیب امور فیزیکی و ذهنی در این ابیات به زبان و عصری بیگانه دشوار است. به نظر می‌رسد که امپدکلس قصد دارد به شاگردش بگوید که تعلیمات او را جدی بگیرد، اما معنای ویژگی بیشتر امپدکلسی این بیان پیش از هر چیز در کلمات «بر طبق سرشت (فوزیس) هر کسی» آمده است. این کلمات یادآور پاره‌ی ۱۰۸ هستند، «آدمیان به همان اندازه که

۱. این ترجمه صرفاً معنا را می‌رساند، اما تعدادی از محققان بازتاب اصطلاحات به کار رفته در آیین‌های رمزی (μελέτη, ἐποπτεῖν, καθαρός) را بررسی کرده‌اند. نگا: Dk *ad loc.*, Souilhé in *Arch. de Philos.* 1932, 441, n. 2; Bignon, *Emped.* 480ff.

متن در هیپولیتوس تا اندازه‌ای مخدوش است، که در این باب دیلز - کراتس را ببینید، اما معنی چندان مشکوک نیست. بیت آخر را سکستوس درست نقل کرده است. خطاب به دوم شخص مفرد در متن، نشان این است که این متن به [شعر] طبیعت متعلق است.

طبیعت‌شان را تغییر دهند، بیشتر در باب اندیشه‌های متفاوت می‌اندیشند، پاره‌ای که ارسطو، احتمالاً با آگاهی از زمینه‌ی آن، آن را برای روشن ساختن این نکته نقل کرده است که اندیشه امری جسمانی است و تغییرات بدنی در آن تأثیر می‌کنند. مستلزمات فیزیکی هنگامی تأیید می‌شود که می‌خوانیم «این چیزها»، اگر به چشم عنایت نگریسته نشوند، خواهند رفت زیرا اشتیاق آنها به بازگشت به سوی هم‌نوع‌شان (همانند به همانند) مقاومت‌ناپذیر است. اگر پایوسانیاس به تعلیمات استادش گوش جان بسپارد، ناگفته پیداست که بر طبق نیروی خیر عشق عمل خواهد کرد؛ اما اگر به آنها عنایت نکند به آفند و نیروی شر فرصت خواهد داد؛ و عشق و آفند در عین حال نیروهایی هستند که به ترتیب ناهماندها و هماندها را یگانه می‌سازند. هرگاه آفند در جهان برتر آید، عناصر از همراهان می‌گسلند و هر یک به همانند خویش باز می‌گردد. هنگامی که ترکیب عناصر در خون به هم می‌خورد اندیشه تباه می‌گردد، و این همان چیزی است که برای کسانی رخ می‌نماید که «بسیاری مطالب بد» را می‌آموزند و مانع نیرو گرفتن عشق در خویشتن می‌شوند. تعجبی ندارد که ویراستاران تردید کرده‌اند که آیا «این چیزها» بر تعلیمات امپدکلس دلالت می‌کند یا بر عناصر، این دو را در نظام اندیشه‌ی او نمی‌توان به روشنی از یکدیگر جدا ساخت، چرا که حتی عناصر نیز آگاهی دارند. «اشتیاق بازگشت به هم‌نوعان» یادآور حالت متضاد در پاره‌ی ۲۱/۸ است، آن‌جا که عناصر تحت تأثیر عشق «مشتاقند تا با یکدیگر پیوندند» (بالا ص ۷۵).

۲. سوراخ‌ها و بیرون‌ریزی‌ها

عمل همانند بر روی همانند در ادراک حسی را اطلاق نظریه‌ی سوراخ‌دار بودن ماده، که پیش از این مطلبی درباره‌ی آن گفتیم (بالا صص ۶۳ و بعد)، به طور مفصل توضیح داده است. ارسطو این امر را اینگونه بیان کرده است

(کون و فساد، ۲۵b۳۲۴):

بعضی^۱ اعتقاد دارند که هر چیزی به وسیله‌ی عاملی (یعنی عامل بی واسطه‌ای که دقیقاً بی واسطه باشد) تحت تأثیر قرار می‌گیرد که از طریق سوراخ‌های خاصی در آن وارد می‌شود، و می‌گویند که تبیین بینایی و شنوایی و حواس دیگر نیز همین است؛ به علاوه این چیزها از طریق اجسام شفاف‌ی مانند هوا و آب نیز دیده می‌شوند برای اینکه سوراخ‌های این اجسام ریزتر از آن هستند که دیده شوند و این سوراخ‌ها در ردیف‌های بسیار فشرده‌ای مرتب شده‌اند، و هر چه سوراخ‌های جسمی نزدیک یکدیگر باشند جسم به همان اندازه شفاف‌تر است. بعضی، که امید کلس نیز از آنهاست، این نظریه را نسبت به اجسام معینی تعمیم دادند - نه تنها در میان اجسامی که از یکدیگر تأثیر می‌پذیرند و بر یکدیگر تأثیر می‌کنند، بلکه آنها می‌گویند در میان اجسامی که اندازه‌ی سوراخ‌شان بر یکدیگر تطبیق کند آمیزش رخ می‌دهد.

تئو فراستوس نیز می‌گوید (درباره‌ی حواس، ۷):

امید کلس همه‌ی حواس را به همین شیوه تبیین می‌کند، می‌گوید که ادراک حسی از طریق فرایند انطباق با سوراخ‌های هر یک از اندام‌ها صورت می‌پذیرد. به این سبب است که حواس نمی‌توانند موضوعات

۱. رک: آنتیوس، ۴، ۹، ۶ (دیلز - کراتس، ۲۸۵۴۷): «پارمنیدس و امید کلس و آناکساگوراس و دموکریتوس و اپیکوروس و هراکلیدس می‌گویند ادراک‌های حسی دقیق برطبق تناسب سوراخ‌ها صورت می‌گیرند؛ متعلق خاص هر حسی با اندام حسی متناسب است.» تمایل به گروه‌بندی فیلسوفان از ویژگی‌های عقاید نگاران است، و اگر پارمنیدس به این نظریه معتقد بوده باشد، هیچ سند دیگری در این باره وجود ندارد.

یکدیگر را تشخیص دهند: بعضی از آنها نسبت به متعلق حس، سوراخ‌های فراخ دارند، و بعضی دیگر دارای سوراخ‌های تنگ هستند، از این رو بعضی بدون برخورد وارد می‌شوند و بعضی دیگر اصلاً نمی‌توانند داخل شوند.

آنچه واقعاً با سوراخ‌ها منطبق می‌شود زایدات یا بیرون‌ریزی‌ها (ἀπορροαί) می‌هستند که موضوعات فیزیکی همواره بیرون می‌ریزند. در یکی از ابیات باقی مانده از امیدکلس از اینها یاد شده است (پاره‌ی ۸۹: «آگاهی از اینکه از همه‌ی چیزهایی که به وجود می‌آیند بیرون‌ریزی‌هایی وجود دارد») که پلوتارخ آن را با گفتن اینکه از هر چیزی - موجودات آلی، مواد معدنی، زمین، دریا - بیرون‌ریزی‌های پیوسته وجود دارد شرح و بسط می‌دهد و اضافه می‌کند که همین امر سبب نهایی کاهش آنهاست (بالا ص ۶۴). افلاطون (منون، ۷۶c) این نظریه‌ی کلی را با ارجاع به دیدن مطرح می‌کند، که بارها تکرار شده است:

آیا شما با امیدکلس موافقید که چیزهای موجود بیرون‌ریزی‌های خاصی دارند؟ قطعاً.

و سوراخ‌هایی وجود دارند که بیرون‌ریزی‌ها راه خود را در آنها می‌یابند؟ آری.

بعضی از این بیرون‌ریزی‌ها مناسب بعضی از سوراخ‌ها، در صورتی که بعضی دیگر یا بسیار ریزند یا بسیار درشت؟ چنین است.

... پس رنگ بیرون‌ریزی شکل‌هاست که با چشم متناسب است و به وسیله‌ی چشم درک می‌شود.

مثالی که چگونگی کارایی این نظریه را در خارج از حوزه‌ی ادراک

حسی بیان می‌کند خاصیت آهن‌ربایی است، که تبیین زیر را درباره‌ی آن داریم:^۱

در باب علت جذب آهن به وسیله‌ی آهن‌ربا. امید کلس می‌گوید آهن جذب آهن‌ربا می‌شود به وسیله‌ی بیرون‌ریزی‌هایی که هر دو دارند، و دلیل آن این است که سوراخ‌های آهن‌ربا متناسب با بیرون‌ریزی‌های آهن است. بیرون‌ریزی‌های سنگ آهن‌ربا هوای موجود در بالا را تکان می‌دهند و سوراخ‌های آهن را می‌بندند و هنگامی که این عمل انجام شد آهن به وسیله‌ی بیرون‌ریزی‌های مشترک کشیده می‌شود. و این زمانی رخ می‌دهد که بیرون‌ریزی‌های آهن به سوی سوراخ‌های سنگ آهن‌ربا می‌روند، زیرا اینها با آن سوراخ‌ها متناسب‌اند و آهن به پیروی از بیرون‌ریزی‌ها به طرف سنگ آهن‌ربا حرکت می‌کند.

مفسران یونانی بر این تبیین، براساس کلیت آموزه‌ی سوراخ‌ها و بیرون‌ریزی‌ها، اشکالات چندی گرفته‌اند. چرا سنگ آهن‌ربا از بیرون‌ریزی‌هایش پیروی نمی‌کند و به طرف آهن حرکت نمی‌کند، و عکس این قضیه رخ می‌دهد؟ چرا اجسام دیگر همان تأثیر را در آهن ندارند؟ چرا دو چیز کاملاً متفاوت این تأثیر را در یکدیگر ندارند، با توجه به اینکه امید کلس می‌گوید که بسیاری از چیزها سوراخ‌ها و بیرون‌ریزی‌های متناسب دارند؟

۱. ۸۸۹، از مسایل اسکندر افرو دیسی، که احتمالاً بر اساس روایت تنو فرستوس است. نیروی جذب آهن‌ربا را یونانیان، دست کم، از زمان تالس، و نیروی دفع آن را نیز دست کم از دوره‌های رومی می‌شناخته‌اند، هر چند درباره‌ی اصل قطبیت آن چیزی نمی‌دانسته‌اند. آنها استفاده‌ی خاصی از آن نکردند (فی‌المثل، آنها نتوانستند، مانند چینی‌ها، با استفاده از آن قطب‌نما را بسازند)، همچنین آهن‌ربای مصنوعی نیز نساختند. برای گزارش مختصری در باب دانش آنها در مورد خاصیت آهن‌ربایی نگاه: Cohen and Drabkin, *Source Book*, 310، و برای گزارش کاملی در این باب رک: Rommel in *RE*, XIV, I, 474-86.

در این جا او پاره‌ی ۹۱ (بالا ص ۶۳) را نقل می‌کند. تشوفاستوس نیز مشکل اطلاق کلی این آموزه را در اطلاق آن بر ادراک حسی مطرح کرده است.

[او می‌پرسد (درباره‌ی حواس، ۱۲)] با نظر به ادراک حسی، موجودات زنده چه تفاوتی با هر چیز دیگر خواهند داشت؟ موضوعات محسوس با سوراخ‌های چیزهای بی‌جان نیز متناسب‌اند، زیرا او هرگونه ترکیب را به کمک تناسب سوراخ‌ها تبیین می‌کند. به این دلیل است که روغن با آب ترکیب نمی‌شود (پاره‌ی ۹۱)، برخلاف مایعات دیگر و همدی جواهری که او توانایی‌های ویژه‌ی آنها برای آمیختن را برمی‌شمارد. پس هر چیزی قادر به ادراک حسی خواهد بود، و آمیختن و ادراک حسی و رشد امر واحدی خواهند بود؛ زیرا او هر چیزی را به وسیله‌ی تناسب سوراخ‌ها تبیین می‌کند، مگر اینکه علت متمایز دیگری نیز در کار آورد.

همین تبیین بر اندیشه نیز اطلاق می‌شود (§۲۳): همه چیز در آن سهیم خواهد بود، زیرا علل آن همان علل ادراک حسی است.

با این حال، نقد وی در این مورد بی‌اثر است، زیرا در کل نظام امیدکلس این نکته بسیار بنیادی است که بین جاندار و بی‌جان تفاوتی نیست و هر چیزی از آگاهی و نیروی تمیز بهره‌ای دارد. پاره‌ی ۱۰۳، «پس به این ترتیب همه چیز به اراده‌ی بخت می‌اندیشند»، درست مثل پاره‌ی ۱۰۲، «پس به این ترتیب همه چیز تنفس و بویایی دارند»، که به معنای این است که همه چیزی در جهان حس بویایی دارد و نفس می‌کشد، این مطلب را اثبات می‌کند. به این مطلب همچنین در پایان پاره‌ی ۱۱۰ نیز تصریح شده است (ص ۱۹۸)، و یک بار دیگر اثبات می‌کند که امیدکلس چگونه نیروهای کلی اداره‌کننده‌ی جهان را هنگامی که حتی به کارایی آنها در جزییات می‌پردازد هرگز فراموش نمی‌کند. هر چیزی که فاقد احساس باشد هرگز نمی‌تواند

مورد عمل عشق و نفرت واقع شود، و این دو تنها نیروهای عمل کننده‌اند که یکسان بر روی عناصر و ترکیب‌های غیر آلی و گیاهان و حیوانات و آدمیان عمل می‌کنند. البته این سخن به این معنا نیست که بین کارکردهای عقل انسان و نیروهای شناختی صرف فرق نیست. این بیان بی‌لطفی ارسطو که به عقیده‌ی امپدکلس «ادراک حسی و اندیشیدن یک چیز هستند» صرفاً جا باز کردن برای این حقیقت است که هر دو از علل جسمانی یکسانی به حاصل می‌آیند. سلسله مراتب معین و آشکاری در طبیعت وجود دارد، اما این صرفاً نشان دهنده‌ی مراتب است، نه نشان‌دهنده‌ی فرایند اساساً جدید در هر مرتبه. بخشی از انگیزه‌ی امپدکلس در همه‌ی این دیدگاه‌ها آن ملاحظات دینی است که در پالایش‌ها بیان شده است، یعنی امکان انتقال از صورتی از وجود به صورت دیگر، و کوشش برای گذر تدریجی از اشکال پایین‌تر به اشکال عالی‌تر. در چشم ثئوفراستوس ایده‌ی از شناخت بهره‌مند بودن سنگ و آتش ایده‌ای مضحک است، چنانکه در چشم ارسطو نیز چنین است، کسی که خاطر نشان ساخت که به نظر می‌رسد حتی اجزای بدن حیوانات، مانند استخوان‌ها و زردپی‌ها و مو نیز کلاً فاقد احساس هستند.^۱ بنابراین آنها صرف وقت در تفکراتی که امپدکلس را به این نتیجه‌ی شگفت رهنمون شد شایان ارزش نمی‌دانند. سئوالاتی که آنها در باب سوراخ‌ها و بیرون‌ریزی‌ها مطرح کردند، شاید مربوط‌ترین سئوالات باشد. ارسطو از این مسئله انتقاد کرده است، و ثئوفراستوس نیز به طور مختصر ولی قاطع به نقد این مطالب پرداخته است،^۲ کسی که می‌پرسد: آیا این سوراخ‌ها پر هستند یا خالی‌اند؟ اگر خالی‌اند، پس امپدکلس عقیده‌ی خودش را نقض می‌کند، چرا که او به وجود فضای خالی اعتقاد ندارد؛ و اگر هرگز خالی نیستند و

۱. درباره‌ی نفس، ۴۱۰a۳۰، اقتباس شده توسط ثئوفراستوس در درباره‌ی حواس، ۲۳.

۲. ارسطو، کون و فساد، ۳۲۶b۸ و بعد؛ ثئوفراستوس، درباره‌ی حواس، ۱۳.

همواره با چیزی متناسب پر شده‌اند پس در این صورت حیوان همیشه باید ادراک حسی داشته باشد.

اینها سئوالاتی هستند که امید کلس به سختی آمادگی پاسخ دادن به آنها را دارد، و یافتن پاسخ‌هایی برای این سئوالات از زبان او اهمیت چندانی ندارد.^۱ او اصل پارمنیدسی خویش در باب محال بودن خلأ را زیر پا نخواهد گذاشت: گونه‌ای ماده همواره در این سوراخ‌ها جریان دارد، حتی اگر این ماده هوا باشد، چنانکه در شرح وی در باب تنفس چنین است؛^۲ اما این امر شاید برای تولید ادراک حسی نیرومندی، چندان کافی نباشد.

۳. دیدن

نخستین نظریه‌های یونانی در باب دیدن سه دسته‌اند. بر طبق یکی از این نظریه‌ها چشم عامل [بینایی] است، که از «آتش» خویش شعاع‌هایی به سوی شیء [مرئی] می‌فرستد؛ بر طبق نظریه‌ای دیگر، چشم کم و بیش منفعلانه «بیرون‌ریزی‌ها» یا «تصویراتی» را دریافت می‌کند که شیء به سوی آن می‌فرستد؛ در نظریه‌ی سوم، هم چشم و هم شیء فعال‌اند، چشم شعاع‌هایی

۱. لوریا در *Anf. gr. Denkens* (p. 87) این پیشنهاد جالب را ارایه کرده است که وقتی امید کلس از وجود *poroi* [= سوراخ‌ها] در همه جا سخن می‌گوید مقصودش خصوصیت و توانایی (*Fähigkeit*) اجسام است، یعنی توانایی فراهم آوردن و داشتن گذرگاه‌هایی برای اجسام وارد شونده. هنگامی که جسمی به زور وارد می‌شود، سوراخ‌ها را پر می‌کند؛ ولی هرگاه جسم تحت فشار نباشد، سوراخ‌ها و منافذ فقط حالت امکانی دارند. این شاید بیشتر رنگ و بوی امر «بالقوه»ی ارسطو را داشته باشد، اما باید گفته شود که از زمان‌های باستان (فی‌المثل، هومر، ایلیاد، ۲، ۵۹۲ و ۱۴، ۴۳۳) *πόρος* به معنای گذار *ford* بوده است، و آب رودخانه هیچ شکافی ندارد مگر اینکه کسی پا در آن بگذارد تا از آن بگذرد و بدین وسیله راه خود را در آن باز کند.

2. Cf. Philop. GC, 178.2 (A 87): ἴσμεν δὲ ὅτι οἱ τοὺς πόρους ὑποτιθέμενοι οὐ κενοὺς ὑπετίθεντο τούτους, ἀλλὰ πεπληρωμένους λεπτομερεστέρου πινὸς σώματος οἷον ἁέρος.

می‌فرستد که با بیرون‌ریزی‌های شیء درمی‌آمیزد. فیثاغوریان و پیروان آنها، به نظر می‌رسد، بر نظریه‌ی اول تأکید داشته‌اند، اتمیان بر نظریه‌ی دوم، در حالی که امپدکلس و افلاطون نظریه‌ی ترکیب را ارایه کرده‌اند.^۱ بازیافتن ماهیت دقیق نظریه‌ی امپدکلس دشوار است، و احتمالاً باید ابهاماتی باقی بمانند؛ اما اگر پاره‌ی ۸۴ او را به همراه سخن تئوفراستوس در نظر آوریم، و نقادی ارسطو را نیز بر آنها اضافه کنیم، باید نتیجه بگیریم که او گونه‌ای از نظریه‌ی سوم را پذیرفته بوده است. سند این نتیجه‌گیری عمدتاً از نقل قول طولانی از شعر خود او و توصیف کامل، اما نه همواره روانِ تئوفراستوس از آن تشکیل می‌شود. امپدکلس مانند مورد تنفس، تشبیهی از اختراعات انسانی را به کار می‌گیرد تا توضیح دهد که چشم چگونه می‌بیند (پاره‌ی ۸۴):

همان‌گونه که وقتی کسی، که در اندیشه‌ی سفر در شب زمستانی است، چراغی، یعنی شعله‌ای از آتش فروزان، فراهم می‌کند و اطراف آن کلاهکی می‌گذارد تا آن را از هرگونه بادی محافظت کند، و این کلاهک جریان بادهای وزان را پراکنده می‌کند، اما نور، یعنی جوهر لطیف‌تر، از آن می‌گذرد و با انوار رام‌ناشدنی بر آستانه^۲ می‌تابد؛ به

1. Cf. A. E. Haas in Arch. f. Gesch. d. Phil. 1907.

هس بیشتر از آنچه از اسناد برمی‌آید در تقسیم و نسبت دادن تئوری‌ها به اشخاص قطعیت دارد.

۲. معنای متعارف βηλός؛ برنت و جی. آر. تی و دبلیو. دی. راس و میلر و بیر چنین ترجمه کرده‌اند. اسکندر، همان‌جا، می‌گوید که این واژه در این‌جا به معنای οὐρανός [= آسمان] است و دیلز نیز از او پیروی می‌کند. اما به نظر می‌رسد که این معنا معنای بعدی آن واژه است، که فقط در کوینتوس اسمورنایوس دیده شده است و پس از آن با قید ὀστερόεις آمده است، و معنای کلاسیک این واژه وضوح تصویر امپدکلس را بهتر حفظ می‌کند. کلمه‌ی «افق» که ترجمه‌ی بیگنون است، بیشتر بر نیروی نورافکن جدید دلالت می‌کند تا بر نور فانوس قدیم.

همین سان در آن هنگام^۱ آتش فطری محصور در پرده‌ها در مردمک گرد قرار گرفته در جامه‌ی^۲ لطیفش پدید آمد،^۳ جامه‌ای که سراسر با گذرگاه‌های شگفت سوراخ سوراخ شده است. این گذرگاه‌ها آبی را که مردمک را احاطه کرده است، نگه می‌دارند، اما آتش را که لطیف‌تر است می‌گذرانند.

سیمپلیکیوس چهار بیت جداگانه را نقل می‌کنند که آشکارا مطلبی در باب چشم یا دیدن دارند، اما این ابیات را فقط گذرا و استطراداً نقل می‌کند تا موضوعاتی دیگر را روشن سازد، از این رو این ابیات درباره‌ی عقیده‌ی امیدکلس در باب موضوع دیدن یا چیزی نمی‌گویند یا چندان نمی‌گویند. وی در بحث از نقش تصادف در پدید آمدن اجزای حیوانات (فیزیک، ۳۳۱/۳)، پاره‌ی ۸۵ را می‌آورد: «شعله‌ی ملایم [چشم] خاک بسیار ناچیزی دارد.» همچنین او به هنگام سخن گفتن در باب آمیزه‌های ناشی از عشق، در درباره‌ی آسمان، ۵۲۹/۲۱ می‌گوید:

همچنین او به هنگام سخن درباره‌ی ساخته شدن چشمان بدن ما این بیت را می‌آورد (پاره‌ی ۸۶):

«آفرودیت الهی چشمان را از آن [= عشق] ساخت»،

۱. یعنی هنگامی که «آفرودیت چشمان را آفرید» (پاره‌ی ۸۶، رک: ۹۵). برنت و بیر در این جا خود عشق را فاعل و آتش را مفعول گرفته‌اند، که بعید به نظر می‌رسد.

۲. κούρη هم به معنای مردمک چشم است هم به معنای دختر. از این رو امیدکلس ὁθόνα (= «کتان نازک» (؟قنداق) را در مورد پرده‌های اطراف چشم به کار می‌برد.

۳. نسخ خطی یا λοχόετο یا ἔχεύετο: فورستر اولی را پذیرفته است و راس از او پیروی کرده است. اگر λοχόετο صحیح باشد به نظر می‌رسد معنا باید چنین باشد: «نهفته در مردمک».

واندکی بعد (پاره‌ی ۸۷):

«آفرودیت آنها [= چشمان] را با میخ‌های عشق ساخت»؛

و هنگامی که دلیل این امر را بیان می‌کند که چرا بعضی از چشمان در روز و بعضی دیگر در شب بهتر هستند می‌گوید (پاره‌ی ۹۵):

«هنگامی که آنها نخست در دستان کوپریس با یکدیگر رشد کردند.»

به این ترتیب سیمپلیکیوس به این آسانی ابیاتی چند در باب بعضی از حیوانات که در روز بهتر می‌بینند و حیواناتی که در شب بهتر می‌بینند به دست می‌دهد (و این به نظر می‌رسد مطلبی است که برای امپدکلس اهمیت بسیار داشته است)^۱، اما از آن‌جا که وی شرحی مفصل در این باب ندارد، از این رو ما باید این مطلب و مطالب دیگر نظریه را از تئوفراستوس اخذ کنیم، کسی که بخشی از گزارش وی (درباره‌ی حواس، ۷) نا حدی بر تشبیه فانوس پاره‌ی ۸۴ مبتنی است:

او می‌گوید که درون چشم آتش است، و اطراف آن خاک و هوا هستند، اما به دلیل ظرافت بافت آن، آتش می‌تواند مانند نور در فانوس‌ها از آن بگذرد. منافذ و سوراخ‌های آتش و آب یک در میان مرتب شده‌اند. ما به وسیله‌ی منافذ آتش موضوعات سفید و به وسیله‌ی آب موضوعات

۱. قدما قدرت دیدن در شب را نه تنها به بعضی حیوانات، بلکه بعضی از انسان‌ها نیز، مانند تیبریوس Tiberius، نسبت داده‌اند (هس، Archin، ۱۹۰۷، ۳۵۹).

سیاه را ادراک می‌کنیم،^۱ زیرا با هر طبقه از موضوعات منفذ خاصی متناسب است. رنگ‌ها به وسیله‌ی بیرون‌ریزی‌ها در چشم می‌آیند. همدی چشم‌ها یکسان از عناصر متضاد تشکیل نیافته‌اند،^۲ بعضی آتش را در مرکز دارند، بعضی دیگر آتش را، در بیرون دارند. به این سبب است که بعضی حیوانات دید تیزتری در روز دارند و بعضی دیگر در شب: آنهایی که آتش کمتری دارند، در روز تیزترند، زیرا نور درون آنها به وسیله‌ی نور روز جبران^۳ می‌شود: و آنهایی که عنصر متضاد [یعنی، آب] را کمتر دارند، در شب بیناترند، زیرا آنها نیز عیب خود را دارند. در شرایط معکوس، خلاف این وضعیت درست است. حتی^۴ آنهایی که آتش آنها خیلی بیشتر است در روز تارتر می‌بینند، زیرا این آتش در روز افزایش می‌یابد و منافذ آب را پر می‌سازد. همین امر در مورد آنهایی که آب بسیار دارند در شب رخ می‌دهد. در مورد این گروه اخیر عدم توانایی تا زمانی باقی است که آب به وسیله‌ی آتش

۱. در باب این محدودیت ظاهری رک: بالا ص ۵۹، یادداشت.

۲. متن به این صورت، مخدوش یا ناقص است. قرائت من (که با قرائت دیلز - کراتس متفاوت است) به قرائت استراتون نزدیک است:

Gk. Physiol. Psychol. p. 164, n. 28.

۳. برای کاربرد مشابه $\epsilon\pi\alpha\nu\iota\sigma\acute{o}\omega$ نگا: افلاطون، پروتاگوراس، ۳۲۱a.

۴. «حتی آنهایی که»، برای اینکه انتظار می‌رود آنها بهتر ببینند، زیرا به طور کلی همانند به وسیله‌ی همانند درک می‌شود. اما نور خورشید «در چشم می‌آید و منافذ را مسدود می‌کند به نحوی که آب موجود در چشم، که رنگ‌های سیاه به وسیله‌ی آن دیده می‌شوند، نمی‌تواند قادر به انجام کارش باشد و به این ترتیب نور، بینایی حیوان را تیره و تار می‌سازد، و آتش، در مقایسه با آب، بیشتر چشم نیز به این امر کمک می‌کند» (ای. ای. تیلور: نگا: استراتون، همان، ص ۱۶۶، یادداشت ۳۲). ارسطو همچنین این حقیقت را خاطر نشان می‌کند که محرک بسیار قوی‌تر از موضوع مناسب نیز می‌تواند، به جای تقویت اندام حسی، آن را نابود سازد، و او این مطلب را پس از طرح عقیده‌ی خویش می‌آورد (درباره‌ی نفس، ۴۲۴a۲۸).

خارجی متوقف گردد،^۱ و در مورد گروه اول تا زمانی که آتش به وسیله‌ی بخار متوقف شود. در هر یک از این وضعیت، چاره‌ی کار، ضد است. بهترین چشم آن است که از مقدار مساوی آتش و آب تشکیل شده باشد. تقریباً این است آنچه او در باب دیدن می‌گوید.

ارسطو این اطلاعات را اضافه می‌کند که غلبه‌ی آتش یا آب را می‌توان از رنگ چشم دریافت (کون و فساد، ۷۷۹b۱۵):

برخلاف قول امیدکلس درست نیست که چشمان آبی آتشین‌اند در حالی که چشمان سیاه آب را بیشتر از آتش دارند، و به این سبب است که چشم آبی به علت نداشتن آب در روز بهتر می‌بیند، و چشمان دیگر به علت نداشتن آتش در شب.

همان‌گونه که اغلب توجه داده‌اند، اهمیت آتش و آب در کارآیی چشمان، نشان تأثیر آلکمایون ایتالیایی است، کسی که می‌پنداشت چشم‌ها دارای آتش هستند و «از طریق آبی که آنها را احاطه کرده است می‌بینند». با وجود این از نظر امیدکلس چشم نیز از عناصر چهارگانه تشکیل شده است، چنانکه این مطلب از پاره‌ی ۸۵، که خاک را ذکر می‌کند، و از ثوفراستوس و از پاره‌ی ۱۰۹ (بالا ص ۱۹۷) برمی‌آید. همچنین باید به خاطر داشت که آلکمایون به مکتبی متضاد مکتب امیدکلس متعلق بود، که ادراک حسی را حاصل برهم کنش ناهمانندها می‌دانست.

به قول ثوفراستوس، رنگ‌ها به وسیله‌ی بیرون‌ریزی‌های موضوعاتشان به چشم منتقل می‌شوند، چنانکه در تعریف امیدکلسی

۱. یعنی، تا زمانی که گذرگاه‌های آن (= آب) به وسیله‌ی آتش مسدود شود. «آب از بین نمی‌رود، بلکه در اثر مسدود شدن πόροι، که از طریق آنها عمل می‌کند، از عمل باز می‌ایستد» (تیلور؛ نگا: استراتون، همان، یادداشت ۳۳).

افلاطون نیز چنین است. ارسطو (درباره‌ی حواس، ۴۳۷b۲۳) امیدکلس را به سبب این ناسازگاری سرزنش می‌کند که او گاهی دیدن را براساس خروج نور از چشم (چنانکه در پاره‌ی ۸۴ چنین می‌گوید و ارسطو آن را نقل کرده است) تبیین می‌کند و گاهی براساس صدور نور از شیء. بسیار محتمل است که امیدکلس هر دو عامل را در نظر داشته است، بی‌آنکه آنها را در نظریه‌ای منسجم، مانند نظریه‌ی بعدی افلاطون (تیمائوس، ۴۵b-c، ۶۷c-d) ارایه کرده باشد.^۱

امیدکلس همچنین کوشید تصویرهای آینه‌ای را نیز تبیین کند، پدیده‌ای که (همان‌گونه که تیلور در ارتباط با توجه نامتناسب افلاطون در تیمائوس به این مسئله می‌گوید^۲) باید برای دانش‌آموزان ناآشنا با ساده‌ترین قانون‌های نورشناسی گیج‌کننده در نظر آمده باشد. در این مورد ما فقط خلاصه‌ی ناقصی در اصول آنتیوس را در دست داریم (A۸۸):

امیدکلس در باب تصویرهای موجود در آینه‌ها می‌گوید که این

۱. این چیزی است که پروفیسور دبلیو. جی. وردنیوس «اظهار عجز» می‌نامد. راه حل خود او در باب تعارض خروج نور از چشم با صدور بیرون‌ریزی از شیء را در مقاله‌اش *Studia ... Vollgraff ... oblata*, 155-64 ببینید. ج. موگلر (*Devenir Cyclique*, 521f) براساس کلمات *ÓΤΕ ΔΕ ... ÓΤΕ ΜΕΝ* در ارسطو استدلال می‌کند که دو نظریه وجود دارد، یکی در جهان ما که آفتد در آن در حال افزایش است معتبر است، و دیگری در جهانی معتبر است که عشق در آن در حال افزایش باشد. «ملاحظه‌ی بسیار مختصر» ارسطو مفسران را گمراه کرده است. اما ارسطو در هیچ‌جا از این تمایز آگاهی نشان نداده است، و مانند تئوفراستوس به طور مطلق می‌گوید که امیدکلس ادراک حسی را براساس شناخته شدن همانند به وسیله‌ی همانند تبیین کرده است (فی‌المثل، درباره‌ی نفس، ۴۱۰a۲۸، ۴۲۷a۳۲-۲۸). نیز رک: بېگون، امیدکلس، ۲۴۹، یادداشت ۲، ۳۸۱، یادداشت ۱، که می‌نویسد تئوفراستوس فلقط بیرون‌ریزی را دارای نقش فعال در عمل دیدن می‌داند. شرح او در این مورد با نظریه‌ی افلاطون تطبیق می‌کند. نیز نگا: کرانتس، *Hermes*, ۱۹۱۲، ۴۲.

۲. تفسیر تیمائوس، ۲۸۵.

تصویرها از طریق بیرون‌ریزی‌هایی تشکیل می‌شود که در سطح آینه جمع می‌آیند، و به وسیله‌ی آتشی متراکم^۱ می‌شوند که از آینه خارج می‌شود و با هوای موجود در جلو به جایی منتقل می‌شود که امواج منتقل می‌شوند.

افلاطون در نظریه‌ی کلی‌اش در باب دیدن، کاملاً از امپدکلس پیروی می‌کند، هر چند اگر بر آنتیوس اعتماد کنیم وی در تبیین تصویرهای آینه‌ای به دلیل در کار نیاوردن «هوا» از امپدکلس جدا می‌شود.^۲ با وجود این نقشی که دو «آتش» بیرونی و درونی در نظریه‌ی او دارد ممکن است بر توضیح دیدگاه امپدکلس پرتوی افکند. افلاطون می‌گوید:

همه‌ی این انعکاسات ضرورتاً به عنوان نتیجه‌ی ترکیب دو آتش بیرونی و درونی^۳، و همچنین به عنوان نتیجه‌ی شکل‌گیری آتش

۱. در روایت استوبایوس $\pi\epsilon\lambda\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha\varsigma$ آمده است؛ در پلوتارخ مجعول: $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha\varsigma$.

۲. هوا نقش مهمی در شرح لوکرتیوس دارد (۴/۲۷۹ و بعد)، و این امر در تیلور این تردید را برانگیخت که شاید آنچه در اصول به امپدکلس نسبت داده شده است اپیکوری باشد. به احتمال زیاد لوکرتیوس از امپدکلس پیروی کرده است، و تبیین او را می‌توان به نحوی سودمند همراه با تبیین امپدکلس ۸۸۸ خواند.

۳. یعنی درون و بیرون چشم. در نظریه‌ی افلاطون «جوی آتش» (شعاع نور) از چشم خارج می‌شود و با آتش (نور روز) اطراف چشم ادغام می‌شود تا نور واحدی تشکیل دهد. این نور واحد بر روی نوری که از شیء منعکس می‌شود، یعنی بر رنگ آن، می‌افتد (این انعکاس نور به عنوان حرکت درک شده است: شرح بسیار فشرده‌ی افلاطون در این‌جا را باید با آنچه قبلاً در ثئی‌توس ۱۵۳c، ۱۵۶a-c گفته است تکمیل کرد)، و حرکات را به طرف چشم منتقل می‌کند.

واحدی که شکش به طرق مختلف تغییر می‌کند،^۱ در هر فرصتی در سطوح صاف، رخ می‌دهند، و آتش متعلق به چهره [یعنی چهره‌ی دیده شده در آینه] در سطح صاف و روشن با آتش متعلق به اشعه‌ی بینایی ادغام می‌شود.

۴. شنیدن

از خود امید کلس هیچ سخنی در باب شنیدن باقی نمانده است، و ما در این باب فقط اظهارات مختصر تئوфраستوس و آنتیوس را داریم.

تئوфраستوس، درباره‌ی حواس ۹ (دیلز - کرانتس، ۸۸۶): شنیدن حاصل صداهایی از خارج است.^۲ هنگامی که گوش به وسیله‌ی صدا می‌جنبد صدا در درون آن پژواک می‌دهد،^۳ زیرا چیزی مانند زنگ وجود دارد که با همان بلندی به صدا درمی‌آید؛^۴ او آن را «جوانه‌ای

۱. «این امر احتمالاً به پس از این به جابه‌جایی نور و همچنین انحرافات حاصل از سطح آینه‌ی موجدار اشاره می‌کند» (کرنفورد، ۱۵۵، P.'s C.).

۲. نسخ خطی و دیلز، عقایدنگاری، و برنت: ἔξωθεν. کارستن آن را به ἔσωθεν تغییر داده است و دیلز - کرانتس از او پیروی کرده است، اما بیر (Gk. Th. of Elem. Cogn. 97) در رد این تغییر دلایلی آورده است.

۳. دیلز در این جا ὅρη [= اثر] را افزوده است و دیگران عموماً آن را پذیرفته‌اند، اما به نظر می‌رسد این کار ضرورتی ندارد، هر چند ارسطو، درباره‌ی نفس، ۴۱۹b ۳۴-۵ را در دفاع از آن نقل کرده‌اند. آسان می‌توان فهمید که مقصود گوش است، زیرا ὅρη را هم به معنای شنیدن و هم به معنای گوش به کار برده‌اند (چنانکه در جمله بعد نیز آمده است)، چنان که در ὅρη ὅρη را به معنای چشم به کار برده است. ترجمه براساس κενθηθῆ ἡχεῖν عقایدنگاری صورت گرفته است و در خواندن نسخه‌ی خطی از دیلز - کرانتس پیروی کرده‌ام.

۴. اگر نسخه‌ی خطی صحیح باشد، معنای لغوی این خواهد بود: «رنگی با صدای یکسان». میلر: «صدایی شبیه صدای خارجی». دیگران در متن شک کرده‌اند. نگا: ای. ای. تیلور، در Stratton, Gk. Physiol. Psychology, 167.

گوشتی، می‌نامد. هنگامی که هوا به حرکت درمی‌آید به آن ضربه می‌زند و صدا تولید می‌شود.

آنتیوس، ۴، ۱۶، ۱، (A۹۳): شنیدن حاصل برخورد هوا با عضو غضروفی است که او می‌گوید شبیه زنگی است که در درون گوش آویزان و لرزان است و به صدا درمی‌آید.

ارایه‌ی تصویر فیزیولوژیکی کاملی براساس این توضیحات نابسنده دشوار است. به عقیده‌ی بیر مقصود امپدکلس از غضروف، گونه‌ای ساختار است که وی از طریق تشریح دریافته است، اما به احتمال زیاد امپدکلس بیش از مشاهده بر این تصور پیش‌پنداشته در باب چگونگی کارکرد گوش اعتماد کرده است که اگر شنیدن از اصل کلی وی در باب ادراک حسی به وسیله‌ی برخورد فیزیکی پیروی می‌کند پس گوش باید به این نحو کار کند.^۱ در این مورد بیرون‌ریزی‌ها عبارتند از امواج هوا که به هر علتی در اثر تولید صدا در خارج به حاصل می‌آیند. (این را که هر ادراک حسی حاصل بیرون‌ریزی‌های مناسب با منافذ و سوراخ‌هاست تئوفاستوس در درباره‌ی حواس، ۷، ۲۰، بیان کرده است.) امواج در گوش داخل می‌شوند و با برخوردن به عضو غضروفی پژواک‌دار دوباره صدا تولید می‌کنند. این تبیین از دیدگاه ماده‌گرایانه‌ی خام پیش از سقراطی کفایت می‌کرد. ارسطو بین اندام فیزیکی، که شرط اجتناب‌ناپذیر *sine qua non* ادراک حسی است، و خود فعل ادراک حسی، که پدیده‌ی فیزیکی حاصل تأثیر فیزیکی اندام است، فرق گذاشت. شاگرد او تئوفاستوس با توسل به این فرق است که امپدکلس را به نقد می‌کشد (درباره‌ی حواس، ۲۱):

۱. اگر این بیان نارسا در نظر آید، خوانندگان می‌توانند کوشش‌های بیر (Gk. ۹۵-۹۶ of Elem. Cogn.) و میلر (امپدکلس، ۸۶ و بعد) در باب تبیین‌های فیزیولوژیکی را نیز ببینند.

او شنیدن را به وسیله صداهای درون گوش تبیین می‌کند، اما بیهوده است اگر گمان کنند که او چگونگی شنیدن موجودات را از طریق صدایی درونی، مانند صدای زنگ، روشن کرده است. ما صداهای خارجی را از این طریق می‌شنویم، اما چه چیزی سبب می‌شود ما صدای خود زنگ را بشنویم. این دقیقاً همان نکته‌ای است که جا دارد پرسیده شود.

نظریه‌ی امپدکلس در این جهت شبیه نظریه‌ی آلکمایون است که می‌گوید هوا پژواک صداهای خارجی را در گوش تولید می‌کند، هر چند عقیده‌ی این دو فیلسوف در اصول اساسی ادراک حسی و اندیشیدن متفاوت است.

۵. بویایی

با در کنار یکدیگر گذاشتن دو نیم بیت نقل شده، شعر مشکوک امپدکلس در باب بویایی به دست آمده است. این شعر به سگ شکاری اشاره می‌کند، و به احتمال زیاد چنین است (پاره‌ی ۱۰۱):

با سوراخ‌های بینی‌اش قسمت‌هایی از بدن جانوران وحشی را ردیابی می‌کند، (بوی؟) پاهای آنها که در چمن‌تر بر جای گذاشته‌اند.^۱

۱. بیت ۱ را پلوتارخ (*De curios.* 520e) در فقره‌ای در باب بدی‌های کنجکاوی کاملاً استطرادی نقل کرده است، او همچنین این بیت را به هنگام پاسخ دادن به این پرسش که چرا بهار از نظر بو بردن برای شکار فصل بدی است دوباره نقل می‌کند، اما این بار کاملاً مربوط (*Qu. nat.* 917e). (κέρματα) «تکه‌ها» از نویسنده‌ی ناشناس در ثئی‌توس افلاطون گرفته شده است، به جای قرائت‌های گوناگون و نارضایت بخش در نسخه‌های خطی پلوتارخ. نگا: یادداشت انتقادی در دیلز - کرائتس. بیت ۲ از مسایل اسکندر معمول (۲۲/۷) گرفته شده است، که به هر حال آغاز آن افتادگی دارد. آغاز این بیت را به صورت‌های گوناگون πνεύματα θ' و οσμᾶθ' و ὅσοι θ'.

قسمت‌ها، یا تکه‌ها، «بیرون‌ریزی‌ها» بی را تشکیل می‌دهند که نظریه‌ی امیدکلس مستلزم آن است، چنانکه می‌توان این نکته را از سیاق عبارت پلوتارخ در درباره‌ی کنجکاوی *De curiositate* دریافت.

تنها پاره‌ی موجود درباره‌ی این موضوع را ثئوفراستوس نقل کرده است (درباره‌ی حواس، ۲۲) تا بر این نکته تأکید کند که امیدکلس اصرار داشته است که تنفس علت اصلی بویایی است، «حتی در پایان با اضافه کردن این مطلب بر سخن خویش صحنه می‌گذارد (پاره‌ی ۱۰۲): «پس به این ترتیب هر چیزی از تنفس و بوها بهره‌ای دارد»». گزارش خود ثئوفراستوس (همان، ۹) این است:

بویایی حاصل عمل تنفس است، و به این دلیل جانورانی تیزترین حس بویایی را دارند. که حرکت تنفسی در آنها شدیدتر است، و قوی‌ترین بو از اجسام خوش‌ترکیب و لطیف برمی‌خیزد.

اینک فقط آنتیوس، ۴، ۱۷، ۲ (A۹۴) می‌ماند:

امیدکلس می‌گوید بو به همراه نفسی وارد می‌شود که کار شش‌هاست. در هر صورت هنگامی که تنفس سنگین می‌شود، سنگینی آن مانع خوبی بویایی ما می‌شود، چنانکه در کسانی که زکام بگیرند چنین است.

احتمالاً جمله‌ی اخیر مطابق چیزی است که امیدکلس گفته است، اما اگر چنین باشد، دست کم این جمله‌ی ثئوفراستوس شایسته‌ی یاد کردن است

مرقت کرده‌اند (بقیه‌ی این بیت از بیانی در اسکندر مجعول و نویسندگی ناشناسی در ثنای تنوس افلاطون درباره‌ی بو نداشتن حیوانات مرده گرفته شده است).

که در میان نقادی‌های جدی‌اش از تئوری امیدکلس می‌نویسد که تنفس سخت «اگر اندام حسی ناسالم یا به طریقی مسدود باشد» هیچ کمکی به بویایی نمی‌کند.

۶. چشایی و بساوایی

تئو فراستوس (درباره‌ی حواس، ۹) می‌گوید امیدکلس هیچ تبیین مختص به فرایندهای چشایی یا بساوایی ارائه نمی‌کند، او به واقع در این باب چیزی نمی‌گوید به جز این بیان عمومی اطلاق‌پذیر بر همه‌ی ادراکات حسی که چشایی و بساوایی حاصل بیرون‌ریزی‌های متناسب با سوراخ‌هاست. این سخن ممکن است در باب این دو فرایند راست آید، اما به نظر می‌رسد که امیدکلس به سرشت جواهر با طعم علاقه‌مند بوده است. به قول ارسطو (درباره‌ی حواس، ۴۴۱a۴) او معتقد بود آب دارای همه‌گونه ذرات با طعم است، و اندازه و مقدار این ذرات چندان ریز است که هیچ طعم خاصی از آب درک نمی‌شود. در این باب باید سخن آثلیان Aelian را نیز بیاوریم: «امیدکلس اهل آکراگاس می‌گوید آب شیرین در دریا هست، و هر کسی آن را درک نمی‌کند، اما ماهیان از آن تغذیه می‌کنند؛ و سبب این شیرینی در آب شور، سببی طبیعی است.»^۱ این سخن مانند آن تناقض عمدی هراکلیتوس می‌ماند که برای اثبات این همانی اضداد می‌گفت آب دریا برای ماهیان حیات‌بخش است و برای آدمیان مهلک (پاره‌ی ۶۱). فقره‌ی دیگری نیز در باب طعم‌های شراب و دیگر محصولات گیاهی وجود دارد که پیش از این در ص ۱۶۲ نقل شد.

این بیان که آب بی‌آنکه طعمی ادراک‌شدنی داشته باشد می‌تواند دارای همه‌ی طعم‌ها در اندازه‌های بسیار کوچک باشد نشان می‌دهد که چگونه

۱. سرشت جانوران، ۹، ۶۴، ۸۶۶. نگا:

Beare, Gk. Th. of Elem. Cogn. 162.

امپدکلس راه را برای آناکساگوراس و اتمیان هموار کرده است. به عقیده‌ی آناکساگوراس در مرحله‌ی آغازین جهان، زمانی که «همه چیز با یکدیگر بودند»، «هیچ چیز به سبب ریزی‌اش تشخیص دادنی نبود»^۱؛ و کل نظریه‌ی اتمیان نیز بر وجود ذراتی در زیر سطح ادراک حسی مبتنی است.

در باب بساوایی، ثوفراستوس مخصوصاً از جهت فقدان تبیین، از امپدکلس انتقاد می‌کند، چرا که تطبیق عقیده‌ی او در این باب با نظریه‌ی کلی بیرون‌ریزی‌ها دشوارتر است. البته امپدکلس به یک معنی همه‌ی ادارکات حسی را به بساوایی فرو می‌کاهد، یعنی، همه‌ی آنها را حاصل نوعی برخورد فیزیکی (ἄπτεσθαί) می‌داند، هر چند نه به معنای خاص بساوایی (ἁφή). این امر پیامد گریزناپذیر ماده‌گرایی نخستین نظریه‌های ادراک حسی است، که در دموکریتوس بسیار روشن‌تر می‌شود.^۲

۷. لذت و درد

ادراک لذت و درد در پاره‌ی ۱۰۷ (بالا ص ۱۹۷) ذکر شده‌اند، و ثوفراستوس گزارش می‌کند (درباره‌ی حواس، ۹) که لذت هنگامی ایجاد می‌شود که اندام‌های حسی با چیزهایی مواجه شوند که ترکیب‌شان از نظر اجزا و مخلوط عناصر با آنها هماننداند، و درد هنگام مواجهه با چیزهای ناهمانند. او در §۱۶ به طور موجز می‌گوید که امپدکلس لذت را به وسیله‌ی همانندی‌ها و درد را به وسیله‌ی ناهمانندی‌ها تبیین می‌کند، و در این رابطه

۱. آناکساگوراس، پاره‌ی ۱. احتمالاً قطعی نیست که کتاب امپدکلس بر کتاب آناکساگوراس مقدم بوده است و آناکساگوراس آن را می‌شناخته است (بالا ص ۲۰، یادداشت ۲).

۲. رک: ارسطو، درباره‌ی حواس، ۴۴۲a۲۹.

Δημόκριτος δὲ καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων, ὅσοι λέγουσι περὶ αἰσθήσεως, ὁτοπώτατόν τι ποιοῦσιν. πάντα γὰρ τὰ αἰσθητὰ ὅπτα ποιοῦσιν.

ابیات ۶ و ۷ از پاره‌ی ۲۲ (بالا ص ۷۵) را نقل می‌کند: «اما دشمنان آنهایی هستند که به لحاظ اصل و سرشت و شکل‌شان در غایت دوری از یکدیگرند.» همچنین دو اظهار نظر مربوط نیز در آنتیوس وجود دارد:

۴، ۹، ۱۵، (۸۹۵): امیدکلس می‌گوید لذت، حاصلِ عملِ همانندها بر روی همانندها، و حاصلِ به دست آوردن چیزی است که نبوده است، به این ترتیب شوق عبارت است از دست یافتنِ جوهرِ مشابه به آنچه فاقد آن است. درد حاصلِ اضمحلال است، زیرا همه‌ی چیزهایی که به لحاظ سرشت‌شان و ترکیب عناصرشان متفاوتند دشمن یکدیگرند.

همچنین ۲۸، ۵ (۸۹۵):

شوق حیوانات مطابق است با نبرد عناصری که هر کدام را تشکیل می‌دهند.^۱

به این ترتیب، همان‌طور که تئوفراستوس می‌گوید (§۱۶)، امیدکلس برحسب ادراک حسی فیزیکی در باب لذت و الم سخن می‌گوید. شرح و تبیین امیدکلس در این باب با شرح و تبیین آناکساگوراس تفاوت دارد، کسی که می‌گویند معتقد بوده است که هر ادراک حسی با درد توأم است (تئوفراستوس، ۲۹، ۱۷§§، جلد ۸ فارسی).

۱. بقیه‌ی این فقره را به جهت مخدوش بودنش حذف کردم. نگا: عقایدنگاری، ۴۴۰، یادداشت. ترجمه‌ی بقیه‌ی این فقره بر پایه ترمیم دیلز - کرانتس چنین است: «لذت از آنچه با جوهر همانند و مشابه مناسبت دارد به حاصل می‌آید، و رنج و <درد از حالت متضاد>».

۸. نتیجه

در باب تبیین هر یک از حواس، کلمات خود امید کلس در موارد بسیاری از بین رفته است. آن جا که این کلمات را درباره‌ی دیدن داریم، بیان وی بسیار شاعرانه و تمثیلی است، به نحوی که ترجمه و تفسیر آن بسیار مناقشه‌پذیر است. از این رو باید به خاطر داشته باشیم که منابعی که در مورد سایر حواس بر آنها اعتماد کردیم نیز در معرض همین مشکلات‌اند. زبان استعاری پاره‌ی ۸۴ را تئو فراستوس به این بیان ساده فروکاسته است که آتش از عناصر دیگر در چشم می‌آید «مانند نور در چراغ‌ها». هنگامی که کسی گوش را «به زنگ تشبیه» می‌کند، دست کم این امکان وجود دارد که او به طریق مشابه تعدادی از ابیات را نیز خلاصه کرده باشد، ابیاتی که اگر در اختیار محققان جدید می‌بودند درباره‌ی تفسیر آنها کمتر از آنچه فعلاً اختلاف نظر دارند اختلاف نظر نمی‌داشتند. بنابراین اعتماد بیش از حد به جزییات گزارش‌های عقایدنگارانه یا ساختن نظریه‌های فیزیولوژیکی پر طول و تفصیل بر پایه‌ی آنها کاری معقول نیست.

نکته‌ی اساسی این است که به نظر امید کلس کلی شناخت، اعم از اندیشه و ادراک حسی، به طریقی به تأثیر متقابل اجسام فیزیکی، تحویل‌پذیر است. ما درباره‌ی جهانی که در آن زندگی می‌کنیم به این سبب دانش حاصل می‌کنیم که جهان و ما از عناصر واحدی تشکیل شده‌ایم، و هر جا این عناصر در نسبت‌های مشابه مخلوط شوند، ادراک و آگاهی به حاصل می‌آید. پس دانش بر شرایط فیزیکی مبتنی است، شرایطی که در نسبت‌های ما با جهان خارجی تأثیر می‌کنند (پاره‌های ۱۰۶، ۱۰۸). به نظر می‌رسد این امر معقول‌سازی ایده‌ای است که قبلاً در شعرهای نخستین به صورت بسیار مبهم آمده است.

علاوه بر آن، هر چیزی در جهان طبیعی، از جمله جانوران و انسان، صرفاً ترکیبی گذرا از عناصر است که در جریان ستیزه بین دو نیرو به حاصل

می‌آید، یکی از این دو نیرو در صدد یگانه ساختن و دیگری در صدد جدا ساختن آنهاست. در این جاست که مشکل بزرگ تطبیق شعر در باب طبیعت با پالایش‌ها به میان می‌آید، پالایش‌هایی که ما را بخش فناپذیر موجودات زنده معرفی می‌کنند، بخشی که قادر است پس از اضمحلال اجسام باقی بماند و سرانجام در مقام موجودی الهی ظهور کند.

دیگر پیامد بنیادی تبیین فیزیکی شناخت عبارت است از نابودی هرگونه خط روشنی بین جاندار و بی‌جان. هر چیزی سهمی (هر چند نه برابر) از آگاهی دارد. به این ترتیب تبیین فیزیکی بر پایه‌ی خویشاوندی کل وجود ارایه شده است، عقیده‌ای که حاصل اندیشه‌ی دینی، و همچنین حاصل اندیشه‌ی علمی امید کلس است.

درباره‌ی نیروهای محدود ادراک حسی و اندیشیدن به مثابه ابزارهای فهم واقعیت مطلبی پیش از این گفته شده است (بالا صص ۳۹ و بعد).

«پالایش‌ها»

۱. مقدمه

عنوان یونانی این اثر، یعنی کاتارموی *katharmoi* به معنای راه‌های تزکیه است، مانند تطهیر و قربانی و پیشکش و یا مناسک عبادی، یا به خودداری از محرمات خاص. اینگونه تزکیه زمانی ضرورت می‌یابد که شخص، خواسته یا ناخواسته، در اثر تخطی از برخی فرامین الهی خودش را آلوده سازد. علل این مباسما *miasma* یا میسوس *mysos* ممکن است از قتل نفس تا تجاوز اتفاقی به بیشه‌ای مقدس متفاوت باشند. وقتی کُرنئون اعلام می‌کند که بلای تبیس حاصل میاسمایی است که آپولو وعده‌ی نجاتشان از آن را داده است، آندپوس می‌پرسد: «به وسیله‌ی کدام کاتارموس؟» (آندپوس تورانوس، ۹۹). هنگامی که آندپوس به هنگام پیری و کوری در باغ یومنیدس در کُلنوس سرگردان می‌گردد، ریش سفیدان آتنی به او می‌گویند که باید کاتارموس کند. شیوه‌های مطلوب تزکیه فرق می‌کند، اما طبیعتاً چون ضرورتاً تمیز شدن است، اغلب مستلزم آب است، چنانکه در این مورد،

نخستین عملی که باید اُندیپوس انجام دهد کشیدن آب از چشمه‌ای همیشه جاری است. در نمایشنامه‌ی هفت سرکرده بر ضد تیس (۷۳۸) آمده است که وقتی زمین یکباره خون سیاه کشتار را نوشید، کیست که تواند کاتارموسی فراهم آورد، کیست که تواند آن را بشوید؟ دوباره در سوفوکلس (اُندیپوس تورانوس، ۱۲۲۷ و بعد) پیام‌آور می‌گوید که هیچکدام از دو رودخانه‌ی بزرگ ایستروس Istros و فاسیس Phasis نمی‌تواند آلودگی خانه را «با کاتارموس بشوید». نمونه‌ای از این گونه کاتارموس در شعر خود امیدکلس دیده می‌شود. تئواسمورنایوس، با مقایسه‌ی پیشرفت در فلسفه‌ی افلاطون با مراتب شهود در آیین‌های رمزی، می‌گوید که مرتبه‌ی نخست کاتارموس است، که مطابق است با آموزش و پرورش از کودکی در موضوعات شایسته؛ و درست همانگونه که امیدکلس می‌گوید شخص باید خویشتن را «از طریق کشیدن آب از پنج چشمه در بُرنزی ماندگار»^۱ پاک کند، از این رو این آموزش و پرورش از نظر افلاطون از پنج موضوع تشکیل می‌شود.

امیدکلس تنها کسی نیست که در اثری مکتوب به این اصطلاح متوسل شده است. افلاطون در جمهوری (۳۶۴c) درباره‌ی کاهنان و پیشگویان، که مدعی داشتن نیروی آمرزش گناهان از طریق قربانی کردن‌ها و سحرها هستند، با تحقیر سخن می‌گوید. آنها با ذکر مرجعیت منسوب به موسائوس و اُرفئوس، افراد و شهرها را قانع می‌کنند که ابزارهای رهایی و کاتارموی از طریق قربانی کردن‌ها و «سرگرمی‌های کودکان» وجود دارند. این آیین‌ها، به صورت یِلَتای *teletai*، می‌توانند از کیفر پس مرگ رهایی بخشند. امیدکلس نیز در حال و هوای اُرفه‌ای قرار دارد، و امکان دارد عنوان برخی از کتب پیش گفته نیز کاتارموی بوده باشد. در غوگ‌ها (بیت ۱۰۳۳)

۱. پاره‌ی ۱۴۳. قرائت دیلز - کرانتس باید با قرائت متن هیلر از تئواسمورنایوس (۱۱-۱۵/۷) مقایسه شود.

اثر آریستوفانس می‌خوانیم که اُرفئوس یِلثای و خودداری از کشتن، و موسائیوس شفا دادن و غیب‌گویی‌ها، و هسیود آگاهی از دانش زراعت را تعلیم می‌کرده‌اند. ذکر هسیود آنها را در زمینه‌ای ادبی قرار می‌دهد، و حاشیه نویس در حاشیه‌ی این فقره می‌گوید که موسائیوس «کاتارموی تصنیف کرد». سودا نیز می‌گوید که اپیمنیدس «برخی سخنان رمزی و کاتارموی نوشت».^۱

قواعد عملی موجود در پاره‌های باقی مانده از کاتارموی امپدکلس، علاوه بر اشتغال بر طهارت به وسیله‌ی آب، بر خودداری از خوردن گوشت و لوبیا و دست زدن به برگ بو مشتمل است: به قول هیپولیتوس این پاره‌ها پرهیزکاری جنسی را نیز دربر می‌گیرند.^۱ بقیه‌ی این شعر به این قواعد اهمیتی جهانی می‌بخشد و ضرورت آنها را، به وسیله‌ی گفتن در باب حقیقت نفوس موجودات زنده، تبیین می‌کند. نفوس موجودات زنده، دایمون‌های فناپذیر و اهل ملکوت‌اند، اما آفند آنها را به سوی گناه منحرف کرده است و سرنوشت محتوم از جایگاه سعادت‌شان بیرون رانده است و محکوم شده‌اند از عنصری به عنصر دیگر در جهان تحت‌القمر با درد و رنج بسازند. این نفوس فقط از طریق به کار بستن دقیق قواعد تزکیه، و درک و فهم سرشت الهی خواهند توانست از چرخه‌ی تناسخ در ابدان حیوانی رهایی یابند و دوباره از مصاحبت خدایان بهره‌مند شوند. این است داستانی که هم اکنون می‌خواهیم تا آن‌جا که اطلاعات باقی مانده اجازه می‌دهند به طور مفصل بازسازی کنیم. عشق و آفند در این زمینه نیز نقش خود را، مانند مورد طبیعت، دارند اما البته در این‌جا بیشتر بر تأثیرات اخلاقی اتحاد و جداسازی تأکید می‌شود تا بر تأثیرات فیزیکی آنها. آفند مسئول دورافتادن ما از حالت وحدت الهی است، و بازگرداندن آن حالت مستلزم تشریک

۱. پاره‌های ۱۲۸، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۰؛ هیپولیتوس، رد، ۷، ۲۹ (براساس پاره‌ی ۱۱۵).

مساعی با کورپس است، آنکه در دوره‌ی قبل از شناخته شدن قتل و دروغ و دیگر علل جدایی سلطنت می‌کرد.

۲. مطلع شعر

نخستین ابیات پالایش‌ها چنین است (پاره‌ی ۱۱۲):^۱

ای دوستان، که بر قله‌ی بزرگ ساکن‌اید و به پایین به آکراگاس زرد^۲
می‌نگرید، بر بالای بلندترین دژ، به کارهای نیک و پناه دادن
احترام‌آمیز بیگانگان مشغولید و با خواستن^۳ ناآشنایید، بر شما درود
می‌فرستم. من خدایی فناپذیر، دیگر نه فانی، در میان همه‌ی شما،
محترم‌ام چنانکه شایسته است،^۴ آراسته به پیشانی‌بند و تاجی از

۱. دیوگنس لائرتیوس، ۶۲، ۸: ἑναρχόμενος τῶν καθαρχιῶν.

۲. همانگونه که برنت و بعضی دیگر احتمال داده‌اند، احتمالاً این نام رودخانه‌ای است نه نام کوه.

۳. بیت ۳ در دیوگنس لائرتیوس نیامده است، و براساس دیودوروس، ۱۳، ۸۳ (به نقل از تیمائوس) تکمیل شد. ایچ فرانکل این بیت را رد کرده است اما ویلاموویتس، SBB، ۱۹۲۹، ۶۲۸ از آن دفاع کرده است. κακότητος را معمولاً «شر» در معنای اخلاقی ترجمه کرده‌اند، من نیز چنین می‌دانستم تا اینکه آقای سندباخ توجه مرا به این نکته جلب کرد که معنای محتمل‌تر این کلمه فقر و بدبختی است، چنانکه بر آکراگاسی‌های ثروتمند و لذت‌دوست (و گوشت‌خوار) اطلاق شده است. اگر نویسنده‌ی لیتیکای اُرفه‌ای این بیت را در ذهن داشت - و به نظر می‌رسد که داشته است - در این صورت او دست کم این معنا را اخذ می‌کرد (ابیات ۱۵ و بعد: ὄλβω ὥσειν τερπομένοισιν، ὀπειρήτος κακότητος).

۴. این عقیده‌ی کرانتس (امپدکلس، ۲۷، ۱۹۲) که امپدکلس در این جا ادعای الوهیت برای خودش نمی‌کند، بلکه فقط می‌گوید که وی در چشم آکراگاسی‌ها خدا در نظر می‌آید، به نظر می‌رسد نادیده گرفتن متن یونانی است. ὥσπερ ἔοικα، به معنای «همانگونه که شایسته‌ی من است» می‌باشد؛ رک: راینهارت، CP، ۱۹۵۰، ۱۷۱.

حلقه‌ی گل‌های شکوفا. هنگامی که با اینها^۱ به شهرهای باشکوه می‌آیم، مورد تکریم مردان و زنان می‌شوم. آنها هزار هزار به دنبال می‌آیند، و می‌پرسند که چه چیز راه به سود می‌برد، بعضی طالب پیشگویی‌اند، در صورتی که دیگران، که مدت‌ها در اثر نگرانی‌های دردآور حیران شده‌اند، خواستاراند که برای هر نوع بیماری کلمه‌ای شفابخش بشنوند.

این پاره نمونه‌ی خوبی از تکبر بسیار امپدکلس است و بُعدی از شخصیت چند بُعدی او را تشکیل می‌دهد. هر چند پارادکسیکال است، اما اصلاً غیر طبیعی نیست که چنین نفس شدیداً دینی در لحظه‌ای خود را بسیار برتر از همه‌ی انسان‌ها بداند، و در باب رهایی و خداسان apothecosis شدن قریب‌الوقوع خویش چنان سخن گوید که گویا قبلاً به آنها دست یافته بوده است، و در لحظه‌ای دیگر به سبب گناه و سرنوشت دردانگیزی سوگ‌واری کند که موجب هبوط او در این سرای خاکی و «رانده شدنش از خدایان و سرگردان شدنش» (پاره‌ی ۱۱۵/۱۳) شده است. زبان او در این جا کلماتی را به یاد می‌آورد (نه اتفاقاً، باید در این باب مطمئن باشیم) که محافظان جهان دیگر شخص گمنام را پس از مردن با آن زبان مخاطب می‌سازند: «خوشا به سعادت تو، تو به جای میرنده بودن، خداخواهی بود.»^۲ در وعده‌های او به شاگردش پایوسانیاس در شعر درباره‌ی طبیعت نیز همین تکبر و ادعا در داشتن نیروهای فوق طبیعی به چشم می‌خورد (پاره‌ی ۱۱۱):

۱. بیگنون τοῖσιν را به ταῖνίαι و στέφηνی باز می‌گرداند، که شاید طبیعی‌ترین ترتیب کلمات نیز همین باشد. با این حال، احتمالاً حق با دیلز باشد که می‌گوید این کلمه به πᾶσι در بیت ۵ برمی‌گردد و عبارت بعدی ἡ δὲ γυναιξὶ ἀνδράσιν آن را توضیح می‌دهد.

2. ὁλβιε καὶ μακάριστε, θεὸς δ' ἔσῃ ἀντί βροτοῖο.

کرن، ارفئوس، پاره‌ی ۳۲۷، ص ۱۰۷.

تو خواهی آموخت همه‌ی داروهایی را که برای درمان بیماری‌ها و پیری وجود دارند، زیرا من همه‌ی اینها را فقط برای تو انجام می‌دهم. و تو بازخواهی داشت بادهای خستگی‌ناپذیر را که زمین را می‌روبند و کشتزارها را ویران می‌کنند، و اگر بخواهی، دوباره نفس آنها را بازخواهی گرداند. پس از باران سیاه، خشکسالی مناسب فصل برای آدمیان خواهی آورد، و پس از خشکسالی تابستانی نهرهایی خواهی آورد که چون خالص [؟ کلمه مشکوک است] از آسمان هستند درختان را تغذیه می‌کنند. تو نیروی مرد مرده را از هادس بازخواهی گرداند.

در میان موهبت‌هایی که امیدکلس دارد برجسته‌ترین آنها شفا بخشیدن و غیب‌گویی است، و از پاره‌ی ۱۴۶ می‌آموزیم که غیب‌گویان و پزشکان جزو کسانی هستند که بی‌وقفه به آخرین تجسد خویش دست می‌یابند و آمادگی پیوستن به خدایان را دارند.

برتری آگاهانه‌ی امیدکلس، او را فراتر از ستیزه‌ی انسانی قرار می‌دهد، و او ادامه می‌دهد (پاره‌ی ۱۱۳): «اما چرا من بر ضد این مردم برآشفته‌ام، گویی پیشی گرفتن بر این میرندگان محکوم به فنا امر بزرگی برای من است؟»^۱

این پاره آن سخن ارسطو را به خاطر می‌آورد که امیدکلس نسبت به مقام و منصب بی‌تفاوت بود، و آن سخن تیمائوس را که زندگی سیاسی امیدکلس درست برعکس خودپسندی و منم منم کردن‌های موجود در

۱. سکستوس این پاره را پس از بیت ۵ پاره‌ی ۱۲ با کلمات καὶ πάλιν نقل کرده است. τοῖσδ' ἐπὶ κείμοι یعنی «برخورد با این مردم». ویلاموویتس چنین فهمیده است، و نگاهی به لغت‌نامه نیز راستی من خن او را تأیید می‌کند.

نوشته‌های اوست.^۱

آهنگ سخن گفتن او در باب موضوعات الهی متفاوت است با آهنگ سخن گفتن پژوهشگری در باب طبیعت، که بر نیروهای ناقص ادراک حسی و عقل بشر تکیه می‌کند (پاره‌ی ۲، بالا صص ۳۹ و بعد). و سپس از موز تمنا می‌کند که فقط «آنچه را شنیدنش برای موجودات یک روزه مُجاز است» (پاره‌ی ۳) تضمین کند. اما اکنون نیایش او این است (پاره‌ی ۱۳۱): «ای موز فناپذیر، اگر از برای موجودی یک روزه، خوش داشته‌ای تلاش مرا در حساب‌آوری، بار دیگر ای کالیوپه Calliope عنایت کن، زیرا می‌خواهم سخنی نیکو در باب خدایان باشکوه بر زبان آورم.»^۲ او آگاه است که آنچه اکنون می‌گوید حقیقت است:^۳ «دوستان، می‌دانم حقیقت در این کلماتی است که می‌خواهم بر زبان آورم، اما ورود ایمان در اذهان آدمیان کاری سخت و پر زحمت است.» در این جا دوباره، در قلمرو دانش و دست‌یابی به آن، با آمیزه‌ای از تکبر و فروتنی مواجه می‌شویم که در هراکلیتوس نیز برجسته بود (جلد ۵ فارسی، ص ۳۴). متکبر و مغرور بودن به داشتن بعضی حقایق،

۱. ارسطو، به روایت دیوگنس لائرتیوس، ۸، ۶۳، تیمائوس، همان، ۶۶. رک: بالا ص ۲۷. در غیاب زمینه، ارجاع دقیق کلمات را نمی‌توان کشف کرد، اما امید کلس $\pi\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma \ \acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{o}\tau\rho\iota\omicron\varsigma \ \acute{\alpha}\rho\chi\eta\varsigma$ ، ستیزه از برای کسب قدرت را تحقیر می‌کرد، و به نظر می‌رسد احساس او این بوده است که «من با کسی ستیزه نمی‌کنم، زیرا هیچکس شایسته‌ی ستیزه‌ی من نیست».
۲. من به پیروی از ویلاموویتس و راینهارت (CP، ۱۹۵۰، ۱۷۴) «موجود یک روزه» را خود امید کلس می‌دانم (رک: پاره‌ی ۳/۴، که شاید این سخن پژوهاکی از آن پاره باشد)، و ارجاع را به $\pi. \ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ مربوط می‌دانم. در مورد $\epsilon\phi\eta\mu\epsilon\rho\acute{\iota}\omega\nu$ تفسیرهای گوناگون آورده‌اند: دیلز و برنت آن را جنس خنثی دانسته‌اند، کرانتس آن را اشاره‌ای به فیثاغورس (پاره‌ی ۱۲۹) دانسته است. من برخلاف بیگنون (امید کلس، ۶۳۷ و بعد) میل ندارم این پاره را متعلق به $\pi. \ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ [درباره‌ی طبیعت] بدانم.
۳. پاره‌ی ۱۱۴. مطلع این پاره، یعنی $\omega \ \phi\acute{\iota}\lambda\omicron\iota$ [دوستان] نشان می‌دهد پاره در اصل به کاتارموی متعلق است.

نشانِ شخصِ پیشگویی است که معتقد است به او الهام الهی شده است؛ و اما آگاهی از خطاپذیری و نقص قوای انسانی بیشتر نشانِ ذهنِ علمی است. آنچه ما در این مردان (در امیدکلس بسیار کامل تر و بیشتر از هراکلیتوس) شاهد آن هستیم عبارت است از گذر تدریجی از غیبگویی به فلسفه. این است آنچه درک وحدت اساسی اندیشه‌ی آنها را تا این اندازه دشوار می‌سازد، در عین حال همین امر موجب دلکش بودن بحث درباره‌ی آنها است. امیدکلس می‌داند که بخشی از دانش او از تجربه‌ی متعارف روزمره به دست آمده است، اما بخشی دیگر از آن از دستیابی سرّی او به دنیای خدایان یا ارواح ناشی می‌شود.^۱

۳. عصر زرین عشق

ایده‌ی عصری قدیم که در آن مردان و زنان، تحت شرایط کامل، با شخصیت اخلاقی کامل زندگی می‌کردند، چنانکه در باغ عدن چنین بود، بسیار قدیم‌تر از امیدکلس است و شاید از منابع شرقی در میان یونانیان برآمده باشد.^۲ در ادبیات یونان این ایده، نخستین بار در هسیود دیده می‌شود: صفتِ «زرّین» (تا آن‌جا که می‌دانیم امیدکلس این صفت را به کار نبرده است) بر دوره‌ی سعادت انسان‌ها اطلاق شده است، و آنها به جز فناپذیری‌شان همچون خدایان زیسته‌اند؛ برای آنان درد و رنج ناشناخته بود، مرگ همچون خواب می‌آمد، و زمین ثمراتش را بی‌زحمت انسان‌ها به بار می‌آورد.

امیدکلس این عقیده‌ی کهن و شایع را به عنوان عصر عشق در جهان‌شناسی خویش وارد کرد. البته، این عصر با قلمرو کیهانی عشق فرق

۱. در باب توسعه‌ی بیشتر آنچه در این جا گفته شد نگا: کرنفورد، *Princ. Sap.*، فصل ۷: فیلسوف به مثابه جانشین پیشگو - شاعر.

۲. منابع و ارجاعات این بحث را در کتاب من *In the Beginning*، ۱۳۵، یادداشت ۹ ببینید.

می‌کند، قلمروی که در آن عناصر در درون کُرهای الهی ادغام شدند و هیچ انسانی وجود نداشت؛ اما از آن‌جا که در سراسر دنیای حاضر ما عشق ناپدید می‌شود و آفند نیرو می‌یابد، از این رو روشن است که هنگامی که انسان‌ها نخستین بار به وجود آمدند عشق نیروی برتر بوده است. این را می‌توان قلمرو عشق در حوزه‌ی انسانی نامید، و این قلمرو اینگونه توصیف شده است (پاره‌ی ۱۲۸):

در میان آنها نه فریاد جنگ بود، نه آرس خدای جنگ پرستش می‌شد، نه زئوس پادشاه آنها بود، و نه کروئوس و نه پوسیدون، بلکه کوپریس ملکه بود. آنها این ملکه را با هدایای پرهیزگاران و پیکره‌های رنگین و روغن گوناگون خوشبو شده و مُرْمَکِ myrrh ناب و بخور خوشبو و ریختن پیشکش‌هایی از عسل زرد بر خاک خوشنود می‌ساختند. اما قربانگاه با ذبح شرم‌آور^۱ گاوان خیس نمی‌شد؛ بلکه اعتقاد داشتند که گرفتن حیات (θυμός) و بلعیدن اندام‌های زیبا بالاترین آلودگی است.

عصر سادگی و سعادت را به طور سنتی عصر کروئوس می‌دانستند: «Saturnia regna». سرویوس Servius می‌گوید که بر طبق برخی نظریه‌های مربوط به پیدایش خدایان، از جمله نظریه‌ی اُرفه‌ای، عصر پوسیدون به دنبال عصر زئوس است.^۲ از دیدگاه امپدکلس، حاکم عصر سعادت هیچکدام از اینها نیست، بلکه آفرودیت است. طبیعت نیز همچون آدمیان تحت سلطه‌ی

۱. این صفت مشکوک است: نگا: دیلز - کراتس، همان‌جا. شاید αῤρητοῖσι بسیار محتمل است. در مورد ἀκρήτοισι (به معنای «بیرحمانه») که اسکالیر انتخاب کرده است می‌توان عبارت ἄκρατος ἄργος ὀργήν را از پرومتئوس، ۶۷۸ آیسخولوس و شاید ἄκρατον καῦμα را از Anth. Pal. ۷۱، ۹، بیت ۲ نقل کرد.

2. Serv. ad Virg. Ecl. 4. 10.

اوست، و به این ترتیب هم چون اعصار زرین دیگر (پاره‌ی ۱۳۰)، «هر چیزی مطیع و رام انسان بود، و مهربانی همه جا می‌درخشید». درختان، در آب و هوایی همچون بهار جاودانی، در سراسر سال، مانند بغ‌های اسطوره‌ای آلکینوس Alcinous، به برگ و بار می‌نشستند.^۱

۴. گناه خونریزی: تجسد دوباره

توصیف حالت بی‌گناهی، ما را برای کشف این نکته آماده می‌سازد که گناهی که آن حالت را از بین برده است عبارت است از کشتن و خوردن جانوران. ارسطو کلمات پر ابهتی را که امیدکلس با آنها قانون بازدارنده‌ی این کار را اعلام کرده است با نقل پاره‌ی ۱۳۵ برای ما حفظ کرده است (خطابه، ۱۳۷b۶):

... همانگونه که امیدکلس درباره‌ی نگرفتن حیات می‌گوید. او

۱. پاره‌های ۷۷ و ۷۸، رک: هومر، آدیسه، هفتم، ۱۹-۱۱۴. تصحیح بیت اول هر چه باشد، معنای پاره‌ها از تئوفراستوس، *CP*، ۱، ۱۳، ۲ روشن است. ویراستاران در نسبت دادن این پاره‌ها به کاتارموی یا به درباره‌ی طبیعت اختلاف نظر دارند. اگر این پاره‌ها به دومی متعلق باشند فقط به این دلیل است که «تشکیل جهان در عصر زرین صورت گرفته است» (دیلز، و رک: بیگنون، امیدکلس، ۴۵۸). امیدکلس قطعاً همیشه سبز بودن را براساس اصول فیزیکی خویش تبیین کرده است، زیرا پلوتارخ (*Qu. Conv.*، ۶۴۹c، نگا: ص ۲۰۸، بالا یادداشت ۴) می‌گوید که این ناشی از «تناسب سوراخ‌ها»ست که گیاهان می‌توانند همواره تغذیه کنند، و این امر به عصر عشق نسبت داده شده است. با وجود این پلوتارخ فقط کلمه‌ی ἐμπεδόφυλλον را نقل می‌کند، و از سیاق مطلب چنین به نظر می‌آید که تبیین همیشه سبز بودن درختان به جهان حاضر مربوط است نه به دوره‌ای متفاوت در گذشته. پس احتمالاً، همان‌گونه که ویلاموویتس مایل است بپذیرد، این دو پاره، آن‌چنانکه کارستن آنها را در کنار یکدیگر قرار داده است و دیلز - کرانتس آنها را ارایه کرده‌اند، ترکیبی از دو بیان هستند، که هر کدام از یک شعر است. این گونه تردیدها مرزهای منطقی قوی بین دو شعر را روشن‌تر می‌کند.

می گوید این کار برای بعضی درست و برای بعضی غلط نیست،
 «بلکه این قانون همگانی به صورتی بی پایان در سراسر هوای همه جا
 حاکم و نور بزرگ آسمانی گسترده است.»

خود او خویشتن را همچون گناهکار بدنامی احساس می کند (پاره ی ۱۳۹):
 «افسوس، روزی بی رحم مرا پیش از آنکه اندیشه ی بردن غذای شدید به
 لب هایم را داشته باشم نابود نساخت!» در این جا ما در زمینه ای فیثاغوری
 هستیم، و، همانگونه که باید انتظار داشته باشیم، اساس این قانون آموزه ی
 تناسخ است. چنانکه پاره ی ۱۳۶ را داریم: «آیا شما از این خونریزی ناهنجار
 باز نخواهید ایستاد؟ آیا در نمی یابید که از سر غفلت یکدیگر را می بلعید؟»
 و باروشنی بیشتر پاره ی ۱۳۷ را که:

پدر، پسر خویش را که شکلش تغییر یافته است، بلند می کند و از سر
 حماقت بسیارش او را دعاخوان می کشد. دیگران او را به هنگام قربانی
 ملتسمانه می نگرند؛^۱ اما او به اعتراضات آنها گوش نمی دهد، و او را
 می کشد و جشنی شریرانه در سرائش برپا می کند. حتی پسر نیز پدر
 و کودکان مادر را به همین طریق می کشند، حیاتشان را می گیرند و
 گوشت خویشاوند را می بلعند.

حیوان قربانی ممکن است یکی از خویشان شخص باشد که «شکل آن تغییر
 یافته است». امید کلس همچنین تحریم فیثاغوری لوبیا را، در بیتی (پاره ی
 ۱۴۱) که به نوشته های اُرفه ای نیز نسبت داده اند، در شعر خویش گنجانده

۱. متن مخدوش است. من از برگ و بیگنون (امپدکلس، ۵۰۳) پیروی کرده ام. دیلز
 - کرانتس δ' ὀπορεῦνται λισσόμενον θύοντες آورده اند، که کریک -
 راون چنین ترجمه کرده اند: «و مردم که قربانی اُتسماس کننده را قربانی
 می کنند، پریشان خاطراند». اما قربانی به وسیله ی رئیس خانواده انجام
 می شود.

است. خود این مطلب حاصل عقیده‌ی جدی به پیوند بین لوبیا و حیات انسانی است (نگا: جلد ۳ فارسی، ۷۷ و بعد).

عقیده به تناسخ را در نقل قول‌های دیگر نیز آورده‌اند، و از آنها این مطلب روشن می‌شود که نفس انسان در گیاهان نیز مانند حیوانات می‌تواند زندگی کند. امپدکلس در مورد خودش می‌گوید (پاره‌ی ۱۱۷): «من پیش از این پسر و دختر و گیاه و پرنده و ماهی بی‌صدای دریا بوده‌ام».

زندگی ذومراتب است، انسان برتر از حیوانات است و حیوانات برتر از گیاهان هستند. در درون این سلسله مراتب انواع اصلی، انتقال تدریجی ادامه دارد. آثلیان می‌نویسد: «امپدکلس همچنین می‌گوید که بهترین حرکت رفتن به درون انسان است، اما اگر سرنوشت او را به حیوانی منتقل سازد، بهترین حیوان شیر است، یا اگر به گیاهی منتقل شود، بهترین گیاه برگ بوست». کلمات خود امپدکلس اینهايند (پاره‌ی ۱۲۷): «آنها در میان چهارپایان، شیرانی می‌شوند با لانه‌هایی در کوه‌ها و تخت خواب‌هایی بر روی زمین، و در میان درختان برگ‌دار، برگ‌های بو می‌گردند».

در میان نوع بشر تمایزی وجود دارد، و نفوسی که در آستانه‌ی خداسان شدن هستند در عالی‌ترین اشکال انسانیّت تجسم می‌یابند (پاره‌های ۷-۱۴۶):^۱

سرانجام آنها در میان انسان‌ها و بر روی زمین، غیبگویان و شاعران و پزشکان و شاهزادگان می‌شوند. پس از آن در مقام خدایان از بالاترین احترام برخوردار می‌شوند، هم خانه و هم صحبت سایر فناپذیران می‌گردند، از غصه‌های انسانی می‌رهند، خستگی ناپذیر می‌شوند.

۱. زبان این پاره یادآور دربارهی طبیعت است. رک، پاره‌ی ۲۱/۱۲: ... θεοὶ τιμῇσι φέριστοι، و بیت ۱۰: ἐβλόσθησε. (همچنین نگا: یادداشت ۱ صفحه‌ی ۲۳۶).

به یاد داریم که خود امید کلس غیبگو و شاعر و پزشک بود، و بالاترین جایگاه را در شهر داشت. خداسان بودن او بی واسطه و قطعی است. این است دلیل فریاد پیروزمندانه‌ی او بر سر هم‌شهریانش: «من خدایی فناپذیرم، دیگر نه فانی.»^۱

پاره‌ی دیگر در باب تناسخ، از این جهت جذابیت خاصی دارد که به شخص خاصی اشاره می‌کند، که بی‌شک فیثاغورس است.^۲

(پاره‌ی ۱۲۹) در میان آنها^۳ مردی دارای دانش است، مردی که از فهمی بسیار برخوردار است، و استاد همه‌ی مهارت‌هاست. هنگامی که او با تمام ذهنش دقت کرد، به آسانی هر چیز موجود را در ده و حتی بیست دوره زندگی انسان دریافت.

۱. پاره‌ی ۱۱۲/۴ (بالا، ص ۲۲۶)، قبلاً در قدیم ἁλᾶθονεῖα نامیده‌اند (تیمائوس، به روایت دیوگنس لائرتیوس، ۸، ۶۶) اما به وسیله‌ی تبیینی از اهمیت دینی آن در سکستوس، *Math.*، ۱، ۳۰۳ از آن دفاع شده است (شاید با نقل پوسیدونیوس، راینهارت، *Pos.*، ۴۱۷).

۲. رک: جلد ۳ فارسی، ۳۸۶ و بعد، ۳۸ یادداشت ۱.

۳. Ἐν κεῖνοισιν. فرفوربوس، که پاره را نقل می‌کند، سر نخ‌ی به دست نمی‌دهد که آنها چه کسانی هستند. عموماً گفته‌اند که آنها مردم عصر زرین عشق هستند، و بعضی این تفسیر را مایه‌ی دشواری یکی گرفتن موضوع این پاره با فیثاغورس دانسته‌اند. (رک: *Minar, Phronesis*, 1963, 140, n. 2). رُستاگنی (*V. di P.* 229f.) آن را به معنی «در میان غیبگویان نخستین» گرفته است. حتی اگر این پاره به دوره‌ی ملکه بودن کوپریس دلالت کند، آیا باز ممکن نیست که تجسدهای متعدد فیثاغورس او را به آن عصر عشق بازگرداند؟ در باب بعضی از تجسدهای نخستین او نگا: جلد ۳ فارسی، ۴۳. برای کوشش‌های جدید در یکی گرفتن موضوع این پاره با فیثاغورس نگا:

Burkert, *Weish. u. Wiss.* 113f.

۵. ارواح هبوط کرده

پاره‌ی با عظمت ۱۱۵ آموزه‌ای را مطرح می‌کند که در نقل قول‌های دیگر نیز ظاهر شده است - خونریزی به عنوان گناه اصلی، چرخه‌ی تجسد - اما این ایده را توسعه می‌دهد که ارواحی که در اجسام فانی حلول می‌کنند به خودی خود نفوسی الهی‌اند: الوهیتی که دست‌یابی نهایی به آن همان بازگشت به مقام اصلی و شایسته‌ی آنهاست. هبوط آنها اینگونه گزارش شده است:

این حکم ضرورت، و فرمان کهن خدایان، ازلی و مهر شده با سوگندهای گسترده وجود دارد: ^۱ هرگاه کسی بازوانش را با خون کُشته‌ای به اشتباه و فساد می‌آلاید، یا به پیروی از آفتد (؟) سوگند دروغ می‌خورد ^۲ - نفوس که سهمی طولانی از حیات دارند - باید سه ده هزار فصل ^۳ دور از نفوس سعادت‌مند حیران و سرگردان شوند، و در

۱. زبان بیت ۲ یادآور درباره‌ی طبیعت (پاره‌ی ۳/۳۰) است، آن‌جا که گفته می‌شود حکومت متناوب عشق و آفتد «به وسیله‌ی سوگند گسترده» برگزیده می‌شود. بیت ۸ نیز طنین ۱۵/۳۵ را دارد.

۲. بیت ۴ در هیپولیتوس ناقص است و پلوتارخ اصلاً آن را نیاورده است. در باب اصالت این بیت نگا: ویلاموویتس، *SBB*، ۱۲۹۲۹، ۶۳۴ و (بر ضد اصالت آن) نگا: راتمن، *Quaest. Pyth. Orph. Emped.* 98f. (زیرا).

۳. یعنی: احتمالاً ۱۰۰۰۰ سال، و این مدتی است که نفس چرخه‌ی تجسدهای خویش را بر طبق رأی افلاطون، فایدروس، ۲۴۸c، کامل می‌کند. دیتريش، *Nekyia*، ۱۱۹ نیز چنین فکر می‌کند، هر چند رُده (*Psychē*)، ۴۰۴، یادداشت (۷۸) موافق نیست. هرودوت (۲، ۱۲۳) در باب تناسخ، به طور کلی سخن می‌گوید، و ۳۰۰۰ سال را ذکر می‌کند. در هر صورت شباهت با هسیود، پیدایش خدایان، ۷۹۹، نشان می‌دهد که امید کلس «سال بزرگ» را در ذهن داشته است (نگا: جلد ۳ فارسی، ۲۳۱)، همان‌طور که افلاطون، مرد میاسی، ۲۷۲d-c، نیز وقتی مدت کامل شدن نفوس را با چرخه‌ی جهانی تطبیق می‌کند، همین را در مد نظر داشته است. از سوی دیگر کسانی نیز که گمان می‌کنند *τρισμύρια* در این‌جا نیز مانند جاهای دیگر به معنای عدد نامعینی است شاید برحق باشند. (تسلر و رُده و میلر، امید کلس، ۵۵، یادداشت ۳، اینگونه فکر می‌کنند.)

طی اعصار در همه‌ی اشکال موجودات فانی درآیند و مسیرهای پر زحمت حیات را بگذرانند. آسمان‌های زورمند آنها را به دریا هل می‌دهند، و دریا آنها را بر سطح خاک استفرغ می‌کند، و زمین به شعاع‌های درخشان خورشید می‌سپارد، و خورشید آنها را دوباره به آسمان‌های چرخنده پرتاب می‌کند.^۱ هر یک آنها را از دیگری می‌گیرد، اما همه از آنها بیزاراند. اکنون من یکی از ایشانم، چون به آفتاب خشمگین اعتماد کرده‌ام، از این رو از خدایان رانده شده‌ام و سرگردانم.

تصور دستخوش دوره‌ی ثابت تبعید از آسمان‌های خدایان به سبب خطاکاری و مخصوصاً به سبب شهادت دروغ بودن را، امیدکلس از ابیات ۷۹۳-۸۰۴ پیدایش خدایان هسیود برگرفته است. هسیود در باب اینکه الزام آورترین سوگندی که خدایان می‌توانند بخورند عبارت است از سوگند به وسیله‌ی آب‌های استوکس سخن می‌گوید، و ادامه می‌دهد:

هر که از خدایان که ساکن قله‌های برفی آلمپوس است، این آب را به هنگام سوگند دروغ بریزد، یک سال تمام بدون نفس می‌ماند. همچنین نمی‌تواند از مائده‌ی بهشتی و شهد تغذیه کند، بلکه بی‌نفس و بی‌صدا بر تخت خویش در پوششی از بی‌حسی رنج‌آور باقی می‌ماند. هنگامی که این بیماری، در پایان سال بزرگ، منقضی شد، دردسرهای یکی پس از دیگری، و هر یک دشوارتر از دیگری، در انتظار اوست. او نه سال از خدایان جاویدان دور نگه داشته می‌شود. نه سال تمام در انجمن و ضیافت خدایان شرکت نمی‌کند؛ اما در سال دهم به اجتماع فناپذیرانی که در آلمپوس ساکن‌اند می‌پیوندد.

۱. ἔμβολα δίνουσι، تا اندازه‌ای یادآور نامناسب بازی نایوسیکا با دوشیزگان خویش است، آدیسه، ۱۱۶، ۶.

اینها خدایان مشهور اعتقاد هومری‌اند. امیدکلس به این مواد سنتی، آموزه‌ی فیثاغوری تناسخ ارواح و چرخه‌ی زایش‌ها را افزوده است.^۱ در این رابطه، مقایسه‌ی فقره‌ای از پیندار بسیار روشنگر است، پیندار معاصر امیدکلس بود و از سیسیل دیدن کرد. افلاطون این فقره را در منون نقل می‌کند تا این آموزه را روشن کند که نفس انسان فناپذیر و دستخوش زایش‌های بسیار است.

کسانی که پرسفونه محکومیت قدیم آنها را جبران می‌کند، پس از نه سال دوباره روح آنها را به خورشید بالا باز می‌گرداند. از این میان اینها شاهان شایسته و نیرومند و چابک و بزرگ‌ترین حکیمان به حاصل می‌آیند؛ و در بقیه‌ی عمرشان، قهرمان خوانده می‌شوند، و مردم آنها را تقدیس می‌کنند.^۲

در این جا دوباره نفس (پسوچه در پیندار) به سبب اشتباه^۳ قدیم مجازات می‌شود، و هنگامی که انسان‌ها ترکیه می‌کنند، پس از تجسد نهایی در عالی‌ترین اشکال انسانی، به عنوان شاهان یا مردانی با نیروهای فیزیکی یا ذهنی برجسته «قهرمانان تقدیس شده» می‌گردند. در فایدروس افلاطون دوره‌ی چرخه از این زایش تا زایش بعدی ۱۰۰۰ سال است و طبیعتاً^۴ ده

۱. فیثاغوری: نگا: جلد ۳ فارسی، ص ۸۱، ۲۷۵ و بعد.

۲. پیندار، پاره‌ی ۱۲۷، بودا؛ افلاطون، منون، ۸۱b.

۳. تحت اللفظی «اندوه» (πένθος). در پشت این مطلب شاید این داستان اُرفه‌ای باشد که اصل انسان از تیتان‌های خاکزاد و دیونیسوس خدا، که تیتان‌ها او را کشتند و خوردند، تشکیل شده است. این جنایت هولناک برای انسان بیش از آنکه گناه باشد بدبختی بود. نگا:

H. J. Rose in *Greek Poetry and Life*, 79ff., and *Harv. Theol. Rev.* 1943.

۴. به ویژه اینکه نفوس شایسته پس از سه بار تجسد می‌توانند رها شوند (افلاطون، فایدروس، ۲۴۹a؛ پیندار، Ol.، ۲، ۶۸).

برابر این سال‌ها باید پیش از پیوستن نفس هبوط کرده به انجمن خدایان، که نفس پیش از هبوط از آن بهره‌مند بود، کامل شده باشد (هر چند خود او خدا نیست؛ در روایت افلاطون خدایان بی‌عیب‌اند و هبوط نمی‌کنند).

چنان به نظر می‌رسد که گویا این گزارش‌ها مبنای مشترکی دارند، به این ترتیب که «سال نهم» پیندار مطابق است با سال ۹۰۰۰ ام افلاطون و همچنین امپدکلس، و این در حالی است که فرض کنیم هر یک از «فصول» امپدکلس حاکی از یک سوم سال است. تعدادی از آموزه‌های دینی وجود داشته‌اند که عموماً به دلایل خوبی به عنوان آموزه‌های ارفه‌ای شناخته شده بوده‌اند،^۱ این آموزه‌ها مخصوصاً در یونان غربی رایج بوده‌اند، و نویسندگان منفرد می‌توانسته‌اند در آنها متناسب با اهداف خویش تغییراتی به عمل آورند. کلمه‌ی دایمون در بیت ۵ را، که «نفس» ترجمه کرده‌اند زیرا با این کار آسان می‌توان آن را چیزی دانست که در ابدان فانی حلول می‌کند، می‌توان بی‌هرگونه ابهام «خدا»^۲ ترجمه کرد. امپدکلس می‌گوید که خودش یکی از آنهاست، که «از خدایان دور افتاده است».^۳ او در پاره‌های ۷-۱۴۶ نفوس تزکیه شده را در تجسد نهایی‌شان عالی‌ترین شکل انسانیت توصیف می‌کند، «که از آن‌جا خدایانی می‌شوند با بالاترین احترام، و همنشین و هم صحبت فناپذیران دیگر می‌گردند». درست به همین ترتیب در هسیود نیز خدایان تبعید شده به انجمن خدایان فناپذیر بازمی‌گردند. امپدکلس را معمولاً، با اندکی تحقیر، التقاطی دانسته‌اند. بدیهی است که او از عقاید

۱. نگا: گاتری، *Gkr. and their Gods*، فصل ۲. کرانتس (امپدکلس، ۳۶) به تفاوت‌های بین پاره‌ی پیندار و امپدکلس توجه کرده است. در باب عقیده‌ی پیندار در مورد تناسخ *Ol. 2. 56-77* نیز باید سنجیده شود.

۲. برای معانی دایمون نگا: جلد ۳ فارسی، ۴-۲۹۳. عشق و آفتد نیز دایمون نامیده شده‌اند (پاره‌ی ۵۹).

۳. $\phi\upsilon\gamma\acute{\alpha}\varsigma\ \theta\epsilon\acute{o}\theta\epsilon\nu$. آیسخولوس نیز عبارت مشابهی به کار برده است (مقاضیان، ۲۱۴):

$\phi\upsilon\gamma\acute{\alpha}\delta\prime\ \acute{\alpha}\pi\prime\ \sigma\upsilon\pi\rho\alpha\nu\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\acute{o}\nu$.

موجود گوناگون استفاده کرده است، اما او در ساختن نظام بزرگ خویش به ندرت می‌تواند فقط از این طریق سود برده باشد. هر نویسنده‌ی دینی و فلسفی، حتی باهوش‌ترین آنها، اگر این کلمه را در معنای دقیقش به کار بریم التقاطی است. پذیرش مواد سنتی در جهان‌شناسی او را می‌توان در توصیف حزن‌انگیز او از سفر جنجالی نفس مقصر در میان عناصر چهارگانه، و عدم پذیرشش در میان آنها (باید به خاطر داشت که عناصر نیز خدایان هستند)، بالا ص ۴۸) و ذکر آفند به عنوان عامل مؤثر شر به وضوح دید.

امپدکلس ترس‌های این جهان و مصیبت‌های روح را به هنگامی که به حکم ضرورت در «جامه‌ی^۱ بیگانه‌ی گوشت درآمده است» با کلمات

۱. تعیین دقیق عمل کلمه‌ی $\alpha\lambda\lambda\omicron\upsilon\gamma\omega\varsigma$ ، که در جای دیگر نیامده است، دشوار است. شاید سودمندترین مشابه آن، عبارت $\alpha\lambda\lambda\omicron\upsilon\gamma\omega\varsigma\ \kappa\rho\omicron\iota\sigma\omicron\nu$ در هرودوت، ۱، ۸۵ («ناموفق به بازشناسی») باشد. دایمون در سیمای غم‌انگیزش تشخیص دادنی نیست. $\chi\iota\tau\omega\nu$ شاید کمتر از آنچه در نظر می‌آید استعاری است، زیرا این کلمه بارها در نوشته‌های هیپوکراتی و ارسطو به معنای پوست یا پرده آمده است. (نگا: *LSJ*). شاید امپدکلس نشأت یافتن مردان و زنان از «صورت‌های هیولانی [= بی تفاوت]» را، که از زمین سربرمی‌آورند، در نظر داشته باشد. پیش از این به تشابه این صورت‌ها با حباب‌های حیات، که دیگران حاصل شدن آنها از گونه‌ای تخمیر بر روی سطح زمین را توصیف کرده‌اند (بالا ص ۱۶۵). شرحی از اینگونه در آثار هیپوکراتی (*De carn.* 3, 8. 586) این حباب را $\omicron\iota\acute{\omicron}\nu\ \pi\epsilon\rho\ \chi\iota\tau\omega\nu\alpha\varsigma$ توصیف می‌کند. این کلمه در متنی دینی که شبیه این متن است نیز آمده است. تکه‌ای پاپیروس از یک شعر، که سبک آن اُرفه‌ای است، در باب جهان بعد از رهایی از گوشت ($\acute{\alpha}\mu\mu\omicron\rho\omicron\varsigma\ \sigma\alpha\rho\kappa\tilde{\omega}\nu$) و «جامه‌ی تاریک بدن فانی» ($\theta\upsilon\eta\tau\tilde{\omega}\nu$) $\mu\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\omega\nu\ \sigma\kappa\iota\acute{\omicron}\epsilon\nu\tau\alpha\ \chi\iota\tau\omega\nu\alpha$ سخن می‌گوید، و این کلمات، هم این پاره و هم کلمات $\sigma\kappa\iota\epsilon\rho\acute{\alpha}\ \gamma\upsilon\tilde{\iota}\alpha$ در پاره‌ی ۶۱/۴ را به یاد می‌آورند. در این جا از تأثیر آنانکه نیز یاد شده است. نگا: آر، مرکلباخ در *Mus. Helv.* 1915, 10. (شعر به زمان‌های بعد مربوط است، از این رو تقلید امپدکلس را یکباره نمی‌توان کنار گذاشت.)

سوزناکی شرح می‌دهد^۱ (پاره‌ی ۱۲۶). او از اضطراب تجربه‌ی شخصی سخن می‌گوید. «گریستم و نالیدم آنگاه که جای ناآشنا را دیدم» (پاره‌ی ۱۱۸) و باز (پاره‌ی ۱۲۴):

«وای بر تو، ای نژاد بدبخت میرندگان، ای دردمند نافرخته؛ شما از چنین درگیری‌ها و ناله‌ها پدید آمده‌اید.» و در پاره‌ی ناقصی (پاره‌ی ۱۱۸):
 «از چه جایگاه بلندی و از چه سعادت بزرگی ...» این جهان که ما در آن آمده‌ایم «غاری سرپوشیده» و «جایی بی‌شادی» است «جایی که «کشتار و خشم و قبایل دیگر ارواح مرده، و بیماری‌های خشکننده و ضایع شدن‌ها و تأثیر سیل‌ها که در مرغزار هلاکت در تاریکی سرگردان هستند»^۲.

۱. فروریوس، که پاره را نقل کرده است، موضوع περιστέλλουσα را εἰμαρμένη καὶ φύσις می‌داند که امیدکلس آنها را دایمون‌ها می‌نامد. این باید همان آنانکه در پاره‌ی ۱۱۵ باشد.

۲. پاره‌های ۱۲۰ و ۱۲۱. هیرکلس در نقل پاره‌ی ۱۲۱ آن را دال بر اقلیم‌های زمینی می‌داند. فروریوس می‌گوید که پاره‌ی ۱۲۰ درباره‌ی نفوس به سبب ψυχοπομποὶ δυνάμεις آنها گفته می‌شود. این صفت (رک: هرمس *psycho-rompos*) بر این دلالت می‌کند که نفوس به جهان زیرین راهنمایی می‌شوند، و ویلاموویتس (*SBB*، ۱۹۲۹، ۶۳۸) معتقد است که هر دوی این پاره‌ها و همچنین پاره‌ی ۱۱۸، به زندگی در هادس دلالت می‌کنند، نه بر زندگی در روی زمین. او تاریکی و مرغزار ذکر می‌کند و آن را با مرغزار ینکوبای هومری، به ویژه با مرغزار اسطوره‌ی *Ψ* (افلاطون، جمهوری، ۶۱۴c) مقایسه می‌کند. به قول او، آنچه در این جا رخ می‌دهد با آن اسطوره مطابق است. دایمون (خود امیدکلس) غمگین می‌شود زیرا کیرس و هم قطاران آنها در جهان دیگر به او می‌گویند که او باید در روی زمین تجسم یابد. ماس (*Orpheus*، ۱۱۳، یادداشت ۱۵۰) و راتمن (*Quacstt. Emp. Pyth.*) *Orph.* 100 همین عقیده را برگرفته‌اند، اما یگر برای اثبات عقیده‌ای دیگر در *TEGP*، ۱۴۹ استدلال کرده است: «بی‌شک در کلمات «ما به این غار سرپوشیده رسیدیم» به جهان زمینی اشاره‌ای وجود دارد. ... ما در جای دیگر سند محکمی داریم که تصور جهان به عنوان غار تصویری اُرفه‌ای است.» رُده از یگر حمایت کرده است (*Psyche*، ترجمه‌ی انگلیسی، ۴۰۳، یادداشت ۷۵)، بیگنون (امیدکلس، ۴۹۳ و بعد) و کراتس (*Hermes*، ۱۹۳۵، ۱۱۴،

این، همانگونه که در شعر درباره‌ی طبیعت تعلیم شده است، جهان چیزهای میرنده است که پدید می‌آیند و رو به اضمحلال می‌روند و نابود می‌شوند. برای امید کلس، چنانکه برای فیلسوفان طبیعی قدیم‌تر، این امر از ویژگی آن در مقام جهان «اضداد» جدایی‌ناپذیر است، و در زبان پالایش‌ها بعضی از این اضداد جفت جفت به شکل انسانی یا صورت‌های شیطانی بازنمایانده شده است (پاره‌های ۱۲۲ و ۱۲۳):

در آن جا زمین بکر و خورشید بکر دوربین، ناهماهنگی خون‌آشام و
هماهنگی سنگین، زیبایی و زشتی، شتاب و درنگ، حقیقت عشق‌آمیز و
ابهام سیاه مو، رشد و زوال، خواب و بیداری، حرکت و سکون،
عظمت تاجدار و پستی، سکوت و صدا وجود داشتند.^۱

یادداشت (۱) و میلر (*Emped.*، ۹۳، یادداشت ۳) و دادز (*Gks. and Irrational*، 174, n. 114) با او موافقت. هر کسی می‌داند که افلاطون تصور اُرفه‌ای از غار را به زندگی در روی زمین اطلاق کرده است (برای فقراتی که اصل اُرفه‌ای دارند، نگا: بیگنون، ۴۹۳). اینکه این توصیف باید یادآور جهان زیرین باشد امری طبیعی است، زیرا امید کلس مطابق با سنت اُرفه‌ای زندگی نفس را، که موجودی متعلق به قلمروی برتر است، و به زمین هبوط کرده است، با مرگ یکی می‌داند. در تصور اُرفه‌ای «بدن قبر است» (گاتری، *Gks. and their Gods*، ۳۱۱، یادداشت ۳).

۱. همه‌ی این اسامی مؤنث هستند، و بعضی القابی دارند که انسان شکل بودن‌شان را نشان می‌دهد، که با وجود این، ترجمه‌ی پذیرفتنی آنها بسیار دشوار است، مگر به وسیله‌ی ابداع نوشتن این بانو و آن بانو، که البته بعضی این را پذیرفته‌اند. امید کلس در ترکیب این فهرست آشکارا فهرست یوئیدها در ایلید (۱۸، ۳۹ و بعد) را در نظر داشته است، که علاوه بر اسامی مناسب با حوریان دریا بعضی اسامی انتزاعی مانند *Nημερτής* را نیز دربر دارد. با این حال، این فهرست کاملاً متفاوت است، و مقابله‌ی جفت‌ها کار خود امید کلس است.

تعلق این دو پاره به یکدیگر قطعی نیست، همچنین تعلق هیچیک از آنها به کاتارموی نیز قطعی نیست، هر چند به نظر می‌رسد که به آن متعلق باشند.

امید کلس با این جفت‌های تمثیلی، همبودی اضداد فیزیکی و اخلاقی و زیباشناختی را، اغلب به شیوه‌ی هراکلیتوسی، بیان می‌کند، اضدادی که جهان طبیعی بدون آنها نمی‌تواند وجود داشته باشد. این جهان، چنانکه در شعر درباره‌ی طبیعت نیز آمده است، آشکارا تا اندازه‌ی زیادی تحت سیطره‌ی آفند است، و روح آدمیان، اگر به ندای غیبگویانه‌ی امید کلس گوش نسپارند و آفند و همه‌ی کارهای آن را ترک نگویند، به این قلمرو نارضایت‌بخش بسته‌اند: «به چه دلیل، به وسیله‌ی این شرارت غم‌انگیز پریشان شده‌اید، شما هرگز نخواهید توانست دلتان را از غصه و اندوه آزاد سازید» (پاره‌ی ۱۴۵). احتمال دارد که امید کلس در بخش‌های گم‌شده‌ی شعرش مانند هسیود و «أرفئوس» و دیگر متالهان نظریه‌ای در باب پیدایش خدایان آورده باشد. او در شعر درباره‌ی طبیعت «خدایان دیرزی و برخوردار از بالاترین احترام» را همراه با درختان و انسان‌ها و حیوانات و پرندگان و ماهیان به عنوان فراورده‌های عناصر چهارگانه و عشق و آفند ذکر می‌کند (پاره‌ی ۲۱/۱۲)، و فروریوس در معرفی پاره‌ی ۱۲۸ می‌گوید که «امید کلس هنگامی که در باب پیدایش خدایان (θεογονία) و قربانی‌ها می‌نوشته است» این پاره را نوشته است.

۶. راه‌رستگاری

به طور کلی روح باید «دوری از بدی» (پاره‌ی ۱۴۴) را بیاموزد، این عبارت منفرد و مختصر را پلوتارخ نقل کرده است. روح باید از طریق عمل به کاتارموی و بالاتر از همه اجتناب از گوشت، به زندگی ناب هدایت شود. همچنین دانش الهی وجود دارد که روح می‌تواند به آن دست یابد (پاره‌ی ۱۳۲): «خوشا به سعادت آنکه به غنای حکمت الهی دست یابد، و بدا به حال آنکه درباره‌ی خدایان عقیده‌ای مبهم دارد».

از آن‌جا که همانند به وسیله‌ی همانند شناخته می‌شود، از این رو

شناختن الوهیت، چنانکه فیثاغوریان گفته‌اند (جلد ۳ فارسی، ص ۱۱۸)، مستلزم تشبه به آن است. «خاک را به وسیله‌ی خاک، آب را به وسیله‌ی آب می‌بینیم.» پس اگر کاملاً از ماهیت الوهیت آگاه باشیم، باید عنصری الهی در ما باشد. این عنصر الهی به وسیله‌ی آلات جسمانی کسب نمی‌شود (پاره‌ی ۱۳۳، نقل شده به وسیله‌ی کلمنت اسکندرانی):

شاعر آکراگاس می‌گوید، زیرا الوهیت،
 «به وسیله‌ی چشم‌ها به دست نمی‌آید و پذیرفتنی نمی‌شود، دست‌ها
 نیز آن را کسب نمی‌کنند، هر چند به این طریق مسیر پهناور تعقیب آن
 در دل انسان داخل می‌شود.»

و دلیل آن این است که (پاره‌ی ۱۳۴):

نه سری انسانی بر بدن خدا تعبیه شده است، و نه از پشت او دو شاخ
 بیرون آمده است، خدا پا ندارد، و نه زانوان تیزرو، و نه اندام‌های
 تناسلی پر مو؛ بلکه خدا فقط ذهن است، مقدس و ورای توصیف
 است، با اندیشه‌های چابک در سراسر کیهان نفوذ می‌کند.^۱

۱. آمونیوس این پاره را اینگونه معرفی کرده است (نگا: دیلز - کرانتس): «از چه رو حکیم آکراگاس نیز، که اسطوره‌های شاعران را به باد انتقاد می‌گیرد که چرا خدایان را دارای شکل انسانی می‌دانند، عقیده‌ی خود را، عمدتاً درباره‌ی آپولو، که از او سخن گفته بود، اینگونه بیان می‌کند اما در توضیح کلی‌اش درباره‌ی الوهیت به طور کلی می‌گوید که: «نه سری انسانی تعبیه شده است» تا آخر.»

دیوگنس لائرتیوس (۸، ۵۷) می‌گوید که امیدکلس چکامه‌ای در باب آپولو که سوزانده شد سرود. به جز این و ارجاع مشکوکی در گیتلیوس (۸۲۳، رک: ویلاموویتس، SBB، ۱۹۲۹، ۶۴۴)، این تنها اسمی است که در ارتباط با امیدکلس ذکر شده است. این اسم در هیچ پاره‌ای نیامده است. بنابراین رأی قاطع در باب چگونگی به کار بردن آن از سوی امیدکلس غیرممکن است، اما از آن‌جا که آپولو خدای پشتیبان فیثاغوریان بوده است، بعید نیست که امیدکلس

انتقاد از انسان گونه‌انگاری، کسنوفانس را به خاطر می‌آورد، کسی که خدایش «به هیچ وجه شبیه میرندگان نبود، نه از نظر بدن و نه از ذهن»، اما «همه چیز را می‌بیند و درک می‌کند و می‌شنود» و «در همان جا می‌ماند، و اصلاً حرکت نمی‌کند، اما بدون زحمت همه چیز را به وسیله‌ی ذهنش به حرکت درمی‌آورد».^۱ این یادآور توصیف گروهی الهی عناصری است که تحت عشق یگانه شده‌اند (پاره‌ی ۲۹). دو بیت کامل در این دو متفکر یکسان است، یا تقریباً یکسان است؛ به این صورت که به جای بیت اخیر «اما آن گروه است، و در همه‌ی جهات با خودش یکسان» بیت «بلکه او فقط ذهنی مقدس است» و غیره جانشین شده است. این امر مسئله‌ای کلی در باب الهیات امیدکلس مطرح می‌کند، که باید پیش از بررسی سرنوشت نهایی خدایانی که در اجسام فانی هبوط می‌کنند، مطلبی درباره‌ی آن مسئله گفته شود.

۷. خدایان

اسناد مربوط به عقاید کلامی امیدکلس البته به پالایش‌ها محدود نیست، بلکه این اسناد را می‌توان به نحو متقاعد کننده‌ای در فصل مربوط به جنبه‌های دینی اندیشه‌ی او نیز بررسی کرد. ذهن عارف، خود را در باب این موضوع به تحلیل منطقی فرو نمی‌کاهد،^۲ و علاوه بر آن، وضع تکه پاره‌ای

نام آن را بر خدای برتر و فاقد شکل انسانی خویش اطلاق کرده باشد. بیگنون (امیدکلس، ۶۴۲) معتقد است که این نامی بدیل برای خورشید است. بسیار محتمل است که پاره‌های ۱۳۳ و ۱۳۴ از نقل قول واحدی باشند، چنانکه دیلر - کرانتس نیز این را گفته‌اند.

۱. کسنوفانس، پاره‌های ۶-۲۳.

۲. بر پایه‌ی منطق دقیق، کسی ممکن است فی‌المثل بپرسد: اگر تجسد برای دایمون‌ها مجازاتی است در برابر گناه و خونریزی، و اگر روح آدمیان دایمون‌های تجسد یافته هستند، پس در این صورت چگونه می‌تواند دوره‌ای از حیات انسانی وجود داشته باشد که در آن دوره انسان‌ها بی‌گناه باشند و هرگز

شعر ما را بیشتر با مشکل روبه‌رو می‌کند. بنابراین قطعاً نمی‌توان همه‌ی نکات را به دست آورد، اما خوب است از اول به یاد داشته باشیم که «خدا» به هیچ وجه معادل دقیق کلمه‌ی یونانی «تئوس *theos*» نیست. جی. ام. ای. گراب، با تکرار این نکته‌ی دقیق ویلاموویتس که تئوس اولاً مفهومی محمولی است (نه «خدا عشق است» بلکه «عشق تئوس است»، می‌گوید که: «هر نیرویی و هر قدرتی که در جهان می‌بینیم، که با ما پدید نیامده است و پس از رفتن ما نیز وجود خواهد داشت، می‌تواند خدا نامیده شود، و بسیاری از آنها خدا نامیده شده‌اند».^۱

قرائت ما از اشعار نشان داده است که امید کلس دست کم این طبقات خدایان را شناسایی کرده است:

(۱) عناصر چهارگانه.

(۲) عشق (آفرودیت، کوپریس) و آفند.

(۳) بعضی از فراورده‌های عناصر. در پاره‌ی ۲۱ گفته می‌شود که از عناصر، درختان و مردان و زنان و چهارپایان و پرندگان و ماهی، «و خدایان دیرزی و برخوردار از بالاترین احترام» به وجود می‌آیند، و همین فهرست در تشبیه نقاشی‌های روی تخته شستی، در پاری ۲۳/۸ تکرار شده است. این امر خدایان اعتقادات عرفی را مُجاز می‌دارد، و از آن‌جا که اسطوره‌های یونانی داستان‌هایی درباره‌ی به دنیا آمدن خدایان (فی‌المثل، درباره‌ی تولد آپولو و

کشته نشوند؟ فکر نمی‌کنم که این پرسش برای امید کلس پیش آمده باشد، همچنین گمان نمی‌کنم که بتواند منشأ شر اخلاقی باشد که کسی که قایل است انسان به صورت خدا آفریده شده است قادر به تبیین عقلانی آن است، خواه آن کس امید کلس باشد، خواه افلاطون و یا نویسنده‌ی سیفر پیدایش. حقایقی در دین وجود دارند که اسطوره تنها شکل بیان آن است.

1. Grub. *Plato's Thought*, 150.

که از ویلاموویتس، *Platon*، ۱، ۳۴۸، نقل می‌کند. این امر موجب می‌شود که، مثل بعضی از محققان، به هنگام سخن گفتن از «خدای امید کلس» و سپس کوشش برای تشخیص هویت این خدای واحد محتاط باشیم.

آرتمیس و هرمس و دیونیسوس و خود زئوس) و مردن آنها (مانند دیونیسوس و زئوسِ کُرتی) دارند، از این رو شگفت‌انگیز نیست که آنها هر چند دیرزی‌اند، در نهایت دستخوش اضمحلال هستند.^۱

(۴) کُره، که عشق عناصر چهارگانه را در درون آن به یکدیگر پیوسته است (بالا ص ۹۵).

(۵) عقل مقدس پاره‌ی ۱۳۴.

(۶) دایمون‌ها یا ارواحی که به سبب گناهان‌شان در ابدان فانی گرفتار آمده‌اند، اما اگر زندگی در پاکی را بیاموزند سرانجام دوباره «خدایانی با بالاترین احترام» خواهند شد (همین عبارت درباره‌ی خدایان دیرزی تشکیل شده از عناصر، در پاره‌های ۲۱ و ۲۳ آمده است).

امپدکلس، مانند هر شاعر یونانی دیگر، درباره‌ی خدایان به صورت جمع سخن می‌گوید بی‌آنکه مشخصات بیشتری مطرح کند. او در پاره‌ی ۱۳۱ از موز استدعا می‌کند که «سخن (یا داستانی) درباره‌ی خدایان پیش نهد»، و در پاره‌ی ۱۳۲ درباره‌ی کسانی سخن می‌گوید که عقیده‌ی مبهمی درباره‌ی خدایان دارند. این شیوه، شیوه‌ی یونانی سخن گفتن است، شیوه‌ای که این امکان را استثناء نمی‌کند که او الهیات خاصی از آن خودش داشته است. کسنوفانس، که جداً به وحدت خدا عقیده داشت، در عین حال می‌توانست وقتی زمینه مناسب بود از «فراموش کار بودن خدایان» سخن گوید (پاره‌ی ۱/۲۴). اینکه ارواح الهی در زمین ساکن می‌شوند عقیده‌ای است عمومی که امپدکلس بی‌شک آن را پذیرفته بود. شخص یونانی می‌توانست این ارواح را با آرامش کامل تکثیر کند، چنانکه امپدکلس در پاره‌های ۳-۱۲۱ این کار را انجام داده است، و البته از این‌جا نتیجه نمی‌شود که او باید در نظام کلامی و فیزیکی‌اش به همه‌ی آنها موقعیتی بنیادی و اساسی بدهد. شاید حق با کرانتس باشد که خدایان سُنّتی در امپدکلس،

۱. کسنوفانس اعتقادات عوام را کمتر تحقیر می‌کرده است. نگا: پاره‌ی ۱۴ او.

یعنی فراورده‌های «ریشه‌های» الهی چهارگانه، را با خدایان اپیکوروس مقایسه می‌کند: او وجود آنها را انکار نمی‌کند، اما به آنها تأثیر و نفوذی نسبت نمی‌دهد.

آنهایی که باید، به سبب اهمیت کیهانی یا انسانی‌شان، جدی گرفته شوند عبارتند از کُره‌ی عشق و ذهن مقدس و دایمون‌ها و نسبت آنها با یکدیگر. تعبیر یکسان ابیاتی که کُره و ذهن را با اصطلاحات منفی غیر انسان‌گونه انگاری توصیف می‌کنند طبیعتاً بعضی را به یکی گرفتن این دو رهنمون شده است. دیس و سوله و یگر این کار را کرده‌اند. در این جا مشکل آشکار این است که کُره فقط در مرحله‌ی خاصی از چرخه وجود دارد، و در خلال تکامل آن، به هیچ وجه کیهانی به معنای متعارف هنوز وجود ندارد. [در این صورت] «پخش شدن در سراسر کل کیهان» توصیف عجیبی از آن خواهد بود. پاسخ دیس در این باره این است که کُره الوهیت و نیروی اندیشه‌ی خویش را در حالت از هم پاشیدنش حفظ می‌کند. هر جزء «کم و بیش آگاه» و الهی و اندیشنده است (پاره‌ی ۱۱۰/۱۰)، و خاطره‌ای از وجد اصیل کُره با ذهن مقدس و وصف ناشدنی یکی می‌گیرد، و در صفحه‌ای دیگر می‌نویسد که «این خدای برتر ضرورتاً شبیه خدای واحد و عقلانی و مهارکننده‌ی جهان کسنوفانس است، به جز اینکه هرگز کاملاً در این جهان تحقق یافته نمی‌ماند.»^۱

هرچند این دیدگاه‌ها درک کردنی هستند، در یکی گرفتن عنصر الهی در حالتی از اشیاء که در آن کُره‌ی کامل دیگر کامل نیست، با کُره‌ی کامل

1. Diès, *Cycle Mystique*, 91 and 93; Jaeger, *TEGP*, 153 and 162.

ارسطو کُره را، آشکارا فقط با ارجاع به حالت کامل آن، εὐδοκίμονέσσιον θεόν نامیده است (مابعدالطبیعه، ۱۰۰۰b۳)؛ اینکه گفتیم با ارجاع به حالت کامل آن، به این دلیل است که وی از نبود آفتد در آن شکایت می‌کند و می‌گوید این کُره نمی‌تواند دانشی درباره‌ی آفتد داشته باشد و بنابراین خردش از خرد موجودات پست‌تر دیگر نیز کمتر خواهد بود.

عشق هنوز ابهام‌اندکی وجود دارد. به گمان بیگنون یکی گرفتن ذهن مقدس پاره‌ی ۱۳۴ با عشق یا آفرودیت‌او (امپدکلِس، ۶۴۳) به عبارت پردازی پاره‌ی ۱۷ توجه می‌کند: از طریق عشق است که آدمیان به اندیشه‌های مهرآمیز می‌اندیشند، و عشق در میان عناصر گریبان چرخان (ἐλίσσομένην) است، چنان که ذهن در سراسر کیهان جولان می‌دهد. رایش به واقع این دو دیدگاه با یکدیگر ترکیب می‌کند آنگاه که می‌گوید (اختلاط...، ۳۶) که کلمات «عقل مقدس و وصف‌ناکردنی»، «نه تنها بر نیروی عشق، بلکه به ویژه بر اسفایروس نیز» دلالت می‌کند، و سپس نتیجه می‌گیرد (ص ۳۸):

در حالی که نوس آناکساگوراس کلاً از ساخت و کار ملا جسمانی خارج است، «ذهن مقدس و وصف‌ناکردنی» امپدکلِس، از آن‌جا که خودش اختلاط کُروی شکل است، فقط تا اندازه‌ای (یعنی، از آن جهت که عشق است) از این ساخت و کار بیرون است. علاوه بر آن، این ذهن به صورت ارواحی در گیاهان و چهارپایان و آدمیان در درون این ساخت و کار نفوذ می‌کند، و به این ترتیب «ساخت و کار» را از درون در حرکت نگه می‌دارد.^۱

تمایل به تحمیل نوعی توحید بر امپدکلِس، و جستن «خدای امپدکلِس»، چنانکه دیس می‌جوید، به هیپولیتوس بازمی‌گردد، کسی که دیس در این رابطه به واقع از او نقل می‌کند، و تبیین کشیش مسیحی در باب این بیت (پاره ۱۱۵/۱۳) را تفسیر می‌کند که در آن امپدکلِس خود را رانده شده از الوهیت می‌خواند: «یعنی، او یک وحدت آن‌را خدا می‌نامد، که وی

۱. باید بگویم که بیگنون و رایش پاره‌ی ۱۳۴ را به درباره‌ی طبیعت نسبت می‌دهند. نگا: بالا ص ۳۴، یادداشت ۲. به نظر می‌رسد این سخن درست نیست که خود عشق در حالت فعلی اشیاء کلاً خارج از «ساخت و کار ملا جسمانی» است.

پیش از رانده شدن به وسیله‌ی آفند و آمدن در میان موجودات بسیار جهانی که آفند بر آن حکم می‌راند در آن بوده است» (ردّ، ۷، ۲۹، نقل شده به وسیله‌ی دیلز - کرانتس، همان‌جا). تفسیر حرم قلب چنین شخصی، دست کم براساس اسناد ناقص ما، غیرممکن است، و باید پذیرفت که پاره‌ها در باب ارتباط عقل الهی با عشق یا با کُره چیزی نمی‌گویند. تشابه بین پاره‌ی ۱۳۴ و پاره‌ی ۲۹ دست کم این را می‌گوید که عقل نیرویی قوی برای وحدت است، و می‌توان گفت که عشق تا آن‌جا که در کیهان وارد شود می‌تواند کارش را عرضه کند، زیرا در درون کیهان است که عشق به مخالفت با آفند برمی‌خیزد و نیروی آفند را پس می‌زند. لازم نیست در این نکته شک کنیم که عقل عالی‌ترین شکل الوهیت است، به ویژه با توجه به پیوند آن با خدای واحد کسنوفانس. همچنین می‌توان گفت که هر چند تا زمان امید کلس بین امر مادی و امر روحانی تمایز صوری مطرح نشده بود، او با پاره‌ی ۱۳۳ گامی به این تمایز نزدیک‌تر شد. الوهیت دست کم نامریی و نااندیشیدنی است.

هر چه بیش از این گفته شود، حدسی است. ممکن است در تفسیر دیگر هیپولیتوس نکته‌ای سودمند به دست آید، هر چند این تفسیر او با اصطلاحات و ایده‌های بعدی بیان شده است. او می‌نویسد:^۱

امید کلس می‌گوید که کیهانی وجود دارد که آفند حاکم آن است، و این کیهان شر است، و دیگری کیهان معقول است که عشق فرمانروای آن است. اینها دو اصل متقابل خیر و شر هستند. بین اصول متقابل، لوگوس دقیق قرار دارد، که اشیایی به وسیله‌ی آفند احاطه شده‌اند برطبق آن لوگوس به یکدیگر می‌پیوندند و به وسیله‌ی عشق با واحد هماهنگ می‌گردند. او همین لوگوس دقیق را که در کنار عشق عمل می‌کند، به عنوان موز خطاب می‌کند و از او استعانت

۱. ردّ، ۷، ۳۱، ۳، ص ۲۱۶ و ندل‌باند (در دیلز - کرانتس نیست: نگا: بیگنون، امید کلس، ۶۳۶ و بعد).

می جوید.

ایده‌ی «جهان معقول» از واردات افلاطونی است، هر چند در این جا یکباره بین جهان محسوس و جهان معقول تمایزی افلاطونی برقرار شده است، جذب نظام امیدکلس به آن، با توجه به اینکه امیدکلس از الوهیت به عنوان چیزی سخن می‌گوید که نمی‌تواند دیده شود یا لمس گردد، چشم پوشیدنی است. عبارت «لوگوس دقیق» رواقی است، مانند «لوگوس راست» در سکستوس، آن جا که سکستوس در مورد پاره‌ی ۲ می‌گوید که به قول بعضی از مفسران معیار حقیقت در نزد امیدکلس حواس نیست، بلکه «لوگوس راست» است. اما در این جا، چنانکه بیگنون می‌گوید، این نیز معقول است فرض کنیم که سیاق این پاره‌ها دارای آموزه‌ای است که اینگونه تفسیر را ممکن می‌سازد.^۱ اگر کسی بتواند از پوشش اندیشه‌ی بعدی نفوذ کند و پی ببرد که چه آموزه‌ای در آن ممکن است وجود داشته باشد، در این صورت به نظر می‌رسد که لوگوس دقیق، یعنی روحیه‌ی هلنی در باب تناسب دقیق، که براساس پاره‌ها می‌دانیم که نقش اساسی در هارمونی جهان امیدکلس دارد، در خارج از جهانی قرار دارد که عشق در مقام عامل آن در آن

۱. بیگنون (امیدکلس، ۶۳۷ و بعد)؛ برای منبع رواقی هیپولیتوس و سکستوس (*Math.*، ۷، ۱۲۲) نگا: همان، ۶۴۷ و بعد. در ارتباط با یکی گرفتن لوگوس دقیق با موز از سوی هیپولیتوس، این نکته جالب است که سکستوس، اندکی بعد در همان بحث مربوط به معیار κριτήριον (فصل ۱۲۴)، پاره‌ی ۳ را معرفی می‌کند، که مانند پاره‌ی ۱۳۱ مشتمل بر استمداد از موز است، و می‌گوید که گواهی حواس مطمئن است. رُستاگنی (*Verbo di P.*، ۲۱۷، یادداشت ۳) به این نکته توجه داده است که موزها از نظر فیثاغوریان به عنوان آورندگان هارمونی اهمیت داشته‌اند. من پیش از این خاطر نشان کردم (ص ۸۳، یادداشت ۱) که کلمه‌ی لوگوس در پاره‌های موجود امیدکلس نیامده است، اما ولاستوس به همان صحت توجه کرده است که دلیلی وجود ندارد که چرا خود امیدکلس این کلمه را به کار نبرده است (*Philos. Rev.*، ۱۹۵۰، ۴۵، یادداشت ۵۹).

عمل می کند - یا بلکه، این لوگوس دقیق، تا آن جا لوگوس است که در جهان فیزیکی نفوذ می کند. بنابراین آنچه نویسندگان بعدی در امیدکلس لوگوس می نامند ممکن است همان چیزی باشد که خود وی عقل مقدس می نامد، یعنی همان عنصر الهی که «لوگوس همواره موجود» هراکلیتوس بود. نسبت این لوگوس به جهان را ممکن است بهتر بفهمیم، اگر بپذیریم که امیدکلس همواره تصویر دینی - فلسفی معاصر از جهان را در ذهنش داشت، تصویری که به عقیده ی من^۱ حتی متفکر اصیل قرن پنجم به طور غریزی آن را حفظ کرد، درست همان طور که حتی متفکران اصیل ماقبل کپرنیکی در اعصار میانه فرض می کردند که خورشید دور زمین می گردد. برطبق این تصویر، کُره ی کیهانی همراه با عناصر متعارض خویش و ترکیب های تباہ شدنی آنها، به وسیله ی امر «الهی» احاطه شده است، الهی

۱. نگا: جلد ۳ فارسی، ۲۵ و بعد؛ جلد ۵ فارسی، ۳۱-۱۲۷. ممکن است امیدکلس صراحتاً گفته باشد که قلمرو شرور تا ماه می رسد، اما آسمان های بالای ماه، چون جوهر ناب تری هستند، فاقد شرور می باشند - دیدگاهی که نویسندگان هلنی عموماً بیان کرده اند. هیپولیتوس این را اظهار کرده است، اما فقط در تلخیص غیر دقیق و ناقص کتاب اول او، تلخیصی که در آن می گوید تعلیمات هراکلیتوس و امیدکلس یکسان است، و اکتیروسیس را به دومی، و عشق و آفتد را به عنوان آرخبه به اولی نسبت می دهد! تنها اشاره ی دیگر در این باب در سیمپلیکیوس آمده است (فیزیک، ۱۱۲۴/۴)، جایی که پس از تفسیر کُره ی عشق با اصطلاحات نوافلاطونی به عنوان جهان معقول، و تفسیر جهان تحت سیطره ی آفتد به عنوان جهان محسوس، اضافه می کند که وحدت و جدایی را نیز می توان در این جهان دید: «وحدت را در آسمان، که می توان کُره و خدا نامید، و جدایی را در قلمرو زیر ماه». اگر بتوانیم فرض کنیم (چنانکه بسیاری فرض کرده اند) که در جهان حاضر که تحت سلطه ی آفتد است، تأثیر عشق در فضاها ی خارجی بیشتر است و عشق مرکز جهان را به مخالفش واگذار کرده است، در این صورت می توان بین آموزه ی فیزیکی و دینی ارتباط عالی فراهم آورد. اما فعلاً، همان طور که قبلاً گفتم (بالا صص ۱۱۹ و بعد)، خواندن دُرست پاره ی ۳۵ مانع این فرض است. (دیلز - کرانتس این فقرات هیپولیتوس و سیمپلیکیوس را نیاورده اند، و شاید این کارشان عاقلانه بوده است!).

که به کیهان نیز نفوذ می کند و در نتیجه به نحو گریزناپذیری از آلودگی یا از تضعیف شدن رنج می برد. از نظر عارف، بخش های کوچکی از این امر الهی در ابدان انسان ها و حیوانات و حتی گیاهان محبوس شده است. برطبق عقیده ی شایع، این امر الهی «اثیر الهی» بود (آیسخولوس، پرومتئوس، ۸۸)، که عقل فناپذیر انسان به هنگام مرگ به درون آن پرت می شود (اورپیدس، هلن، ۱۰۱۴).

نقل قول دیگری از اورپیدس، قرائت او از فیلسوفان را منعکس می کند و به ایده های خود امیدکلس نزدیک می شود: ^۱ «همه چیز باز می گردند، فراورده های زمین به زمین، اما آنهایی که از بذراتیری پدید آمده اند به آسمان باز می گردند. آنچه به دنیا آمده است نمی میرد، بلکه از یکدیگر جدا می شوند و صورت متفاوتی آشکار می سازند.» اورپیدس در این فقره ی عجیب کلمات پاره ی ۸ امیدکلس را به یاد می آورد، که چیزی به نام مرگ وجود ندارد، بلکه فقط جدا شدن از آنچه یگانه شده است وجود دارد، و نشان می دهد که اینگونه آموزه ی آشکارا فیزیکی چگونه آسان می تواند با عقیده ی دینی مربوط به ارواح هبوط کرده و اتحاد دوباره ی آنها با طبیعت الهی ترکیب شود. آموزه ی «همانند به همانند» و ترکیب شدن امر زمینی و

۱. اورپیدس، پاره ی ۸۳۹. منشأ فکر موجود در این فقره را عموماً در پاره ی ۱۷ آناکساگوراس جستجو کرده اند، اما این پاره ی مطلب اصیلی ندارد، و تعبیر پروازی اورپیدس بیشتر امیدکلس را به یاد می آورد. در باب بیت ۱۴: $\mu\omicron\rho\phi\eta\acute{\nu}\ \acute{\epsilon}\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\upsilon\acute{\nu}\ \acute{\alpha}\pi\acute{\epsilon}\delta\epsilon\iota\chi\epsilon\upsilon\acute{\nu}$ و ۲۱/۱۴: $\gamma\acute{\iota}\gamma\upsilon\epsilon\tau\omicron\iota\ \alpha\lambda\lambda\omicron\iota\omega\pi\acute{\alpha}\varsigma$. نیز نگا: پاره ی ۸ (بالا ص ۴۳). به طریق مشابه پاره ی ۵-۵۲/۳ اورپیدس:

$\tau\acute{o}\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \pi\acute{\alpha}\lambda\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\upsilon\ \acute{\omicron}\tau\iota\ \epsilon\gamma\epsilon\nu\acute{o}\mu\epsilon\theta\alpha.$

$\delta\iota\acute{\alpha}\ \delta\prime\ \acute{\epsilon}\kappa\rho\iota\nu\epsilon\nu\ \acute{\alpha}\ \tau\epsilon\kappa\omicron\upsilon\sigma\alpha\ \beta\rho\omicron\tau\omicron\upsilon\varsigma.$

$\acute{\omicron}\mu\omicron\iota\acute{\omicron}\nu\ \chi\theta\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\pi\omicron\alpha\sigma\iota\nu\ \acute{\epsilon}\xi\epsilon\pi\omicron\acute{\alpha}\delta\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\nu\ \acute{\omicron}\psi\iota\nu$

به یادآوری شاعر از صورت های هیولانی دلالت می کند که $\chi\theta\omicron\nu\delta\varsigma$ $\acute{\epsilon}\xi\alpha\nu\acute{\epsilon}\tau\epsilon\lambda\lambda\omicron\nu$ در پاره ی ۶۲ امیدکلس است.

آسمانی در موجودات اخلاقی می‌توانند با هم در شمای عقلانی جهان طبیعی جای بگیرند، اما در اسطوره‌ای اُرفه‌ای مربوط به نشأت گرفتن نژاد انسانی از تیتان‌های خاکزادی که آذرخش زئوس آنها را به خاکستر تبدیل کرد، تکرار می‌شوند؛ و نظیر دیگر با ابیات اورپیدس در ادعاهای عارفی یافت می‌شود که در لوح زرینی نوشته شده است که از قبری در جنوب ایتالیا به دست آمده است: «من فرزند زمین و آسمان ستاره‌ای هستم، لکن تبار من آسمانی است.»^۱

امپدکلس الوهیت را در حالت ناآلودگی‌اش، آئثر ننمیده است. او این کلمه را، که در آن زمان و قبل از آن نیز تا اندازه‌ای مبهم به کار برده شده است،^۲ مناسب یکی از چهار «ریشه‌ی» خویش می‌دانسته است، یعنی: هوا در خلوص عنصری‌اش. این امر الهی چیزی متفاوت با چهار عنصر دیگر و نامحسوس است، و فقط به وسیله‌ی عنصر الهی موجود در خود ما فهمیدنی است. این امر الهی احتمالاً (هر چند اثبات این مطلب اندکی فراتر از اسناد می‌رود) عنصر درون کیهانی عشق یا نیکی است، «که انسان‌ها به وسیله‌ی آن به اندیشه‌های مهرآمیز می‌اندیشند، و کارهای صلح‌آمیز می‌کنند». امپدکلس با جدا ساختن امر الهی از عناصر چهارگانه ممکن است به ظهور «عنصر پنجم» کمک کرده باشد، عنصری که وقتی با صورت کاملاً گسترش یافته‌ی آن در ارسطو برخورد می‌کنیم الهی است، و جوهر ستارگانی است که خدایان هستند. با وجود این، هر چند او به ایده‌ی وجود کاملاً غیر جسمانی دست نیافت، احتمالاً بیشتر از اخلافش به این ایده نزدیک شد آنگاه

-
۱. کرن، اُرفئوس، پاره‌ی ۳۲a، از پتلیا Petelia، شهری در دوازده مایلی گروتون. آن را متعلق به قرن چهارم یا سوم پ.م دانسته‌اند.
 ۲. اساساً آئثر جو فوقانی و درخشان آسمان روشن مدیترانه‌ای بوده است، که از جو پایین‌تر یا از آئثر که دارای ابر و مه است، متمایز بوده است. در نتیجه آئثر را گاهی صورت هوا، و گاهی آتش دانسته‌اند. (نگاه: بالا ص ۱۲۲، یادداشت مربوط به بیت ۳).

که آن امر الهی را با هیچیک از «ریشه‌ها» یکی نگرفت و آن را «فقط عقل مقدس و بیان ناشدنی» نامید.

عقیده داشتن به عقلی الهی و قایل بودن به وجود پاره‌هایی منفرد از آن در وجود راستین ما، و در عین حال تبیین کردن جهان فیزیکی به وسیله‌ی تأثیر متقابل عللی که براساس تصادف صرف عمل می‌کنند، ممکن است عجیب و شاید دفاع‌ناپذیر در نظر آید. اما باید دانست که سرشت اعتقاد عرفانی یونان باستان این است که امر الهی را مسئول اداره‌ی ماده، به آن صورتی که وجود دارد، نمی‌داند بلکه کل نظم کیهانی را دشمن الوهیت می‌داند. ما برحسب مفاهیم افلاطون‌گرایی و مسیحیت می‌اندیشیم، اما هنگامی که سقراط و افلاطون استدلال می‌کردند که اگر عقل الهی وجود دارد، پس باید جهان را به بهترین صورت نظم بخشد، به واقع در مقابل دیدگاه غالب، آگاهانه اعتراض می‌کردند.

۸. ماهیت و سرنوشت «نفس»^۱

کلمه‌ی یونانی پِسُوخه، که معمولاً «نفس» ترجمه می‌شود، فقط یک بار در پاره‌های امپدکلس آمده است، آن هم به معنای «زندگی». جذب زندگی جذب پِسُوخه است (پاره‌ی ۱۳۸). ممکن نیست او این کلمه را درباره‌ی نیروهای مرکب از ادراک حسی و اندیشیدن، که بر خون یا دیگر اندام‌های بدن مبتنی هستند، یا درباره‌ی بارقه‌ی الهی موجود در ما که با بدن بیگانه است و دایمون نامیده می‌شود به کار برده باشد. مفسران نخستین با اطلاق کلمه‌ی «نفس» بر هر دوی این معانی خود را با معما روبه‌رو ساختند و یا اینکه این ناسازگاری را به گردن امپدکلس گذاشتند که او در شعر درباره‌ی

۱. گزارشی که در این جا آورده‌ام باید با از آن کان «دین و فلسفه‌ی طبیعی در آموزه‌ی امپدکلس درباره‌ی نفس» Arch. f. Gesch. d. Phil.، ۱۹۶۰، مقایسه شود.

طبیعت می گوید که نفس به همراه بدن می میرد، ولی در پالایش ها می گوید که نفس، روحی فناپذیر است. این مشکل خاص، دیگر برای ما زحمتی ندارد. نیروهایی که به وسیله ی آنها در جهان زندگی می کنیم و از اشیاء فیزیکی اطراف مان آگاهی کسب می کنیم از ترکیب های گوناگون همان عناصر اعیان فیزیکی تشکیل شده اند - ضرورتاً چنین است، زیرا همانند به وسیله ی همانند ادراک می شود. اینکه در ما چیزی وجود دارد که ما را قادر می سازد نسبت به امر الهی دانش کسب کنیم و آن را بفهمیم (در مقابل «آرا و عقاید تاریک») مطلب دیگری است، زیرا براساس همان قاعده، آن چیز باید خودش الهی باشد. دانش و آگاهی هسیودی از ارواح قهرمانانی که پس از مرگ شان «دایمون های نیک» می گردند، قبلاً توسط آموزه های اُرفه ای و فیثاغوری گسترش یافته بوده است، اما امید کلس احتمالاً هنوز آن را در ذهن دارد، و او (یا منابع اُرفه ای او) آن را با داستان های مربوط به خدایانی که به سبب گناهان شان از آسمان رانده می شوند درهم آمیخته است. در هسیود، مردم نژاد زرین پس از مرگ شان «به اراده ی زئوس بزرگ دایمون های نیک می شوند، که در زمین می گردند و از انسان های فناپذیر محافظت می کنند، و مراقب کردارهای درست و نادرست هستند، و در جامه های سیاه در روی زمین بالا و پایین می روند (ارگا، ۵-۱۲۱). ممکن است امید کلس به ارواح انسان ها، بین تجسدها و قبل از خدا سان شدن نهایی شان نیز بیاندا شد به عنوان اینکه در این دوره نیز وظایف مشابهی انجام می دهند، زیرا هیپولیتوس می گوید: «امید کلس درباره ی ماهیت دایمون ها بسیار سخن می گوید، او معتقد است که تعداد زیادی از اینها وجود دارند و بالا و پایین می روند و امورات زمینی را هدایت می کنند.» لازم نیست بیش از این در باب این حقیقت مطلب را باز کنیم که کلمه ی «نفس» را عموماً برای پوشاندن دو امری به کار برده اند که در عقاید قدیم از یکدیگر جدا بوده اند، زیرا این مطلب را پیش از این در بحث از فیثاغوریان به تفصیل آورده ایم (جلد ۳

فارسی، صص ۹۵-۲۹۲). این ثنویت به نحو شگفت‌انگیزی دوام آورده است، زیرا حتی در ارسطو نیز به چشم می‌خورد. نظریه‌ی کلی او درباره‌ی پسوخته به عنوان فعلیت جسم زنده، جایی برای عقیده به جاودانگی باقی نمی‌گذارد، جاودانگی که ارسطو به آن علاقه‌ی اندکی داشته است. ارسطو عارف نبود و ایده‌ی تناسخ را مسخره می‌کرد، و در باب عقاب و ثواب اخروی چیزی برای گفتن نداشت. با وجود این به نظر می‌رسد که او به گونه‌ای قوه‌ی انسانی، یعنی نوس یا نیروی فهم شهودی عقیده داشت، که در ماهیت کلی پسوخته نمی‌گنجد. این نوس «به نظر می‌رسد که تجلی کاملاً متفاوت نفس باشد، که تنها آن می‌تواند، به عنوان امری ازلی از امر تباهی پذیر قادر به جدا شدن باشد». تنها نوس «از خارج می‌آید و تنها او الهی است»^۱.

در امید کلس، آنچه از خارج می‌آید، و با بدنی که خود را در آن می‌یابد بیگانه است، دایمون است. این تنبیهی است برای او به سبب پیروی از راه‌های آفند، و برای رهایی از این گرفتاری، باید مانند دایمون‌های سعاتمند دوره‌ی قدیم‌تر، به پرستش و خدمت آفرودیت یا عشق بپردازد. پاداش نهایی او رهایی همیشگی از بدن و بازگشتن به حالت الهی است. پاره‌ها بیش از این چیزی نمی‌گویند، اما هم نظام فکری او و هم اظهارات دینی مشابه در آن دوره این حدس را برمی‌انگیزانند: او به گونه‌ای اتحاد با منبع همه‌ی وحدت‌ها، یعنی هماهنگی و سعادت، و اتحاد با عقل الهی دست می‌یابد که پیوند خودش با آن را حتی در روی زمین، از طریق اجتناب از ترکیب‌های عنصری و جست و جو کردن دانش آنچه با چشم‌ها دیده نمی‌شود و با دست‌ها کسب نمی‌گردد اثبات کرده بود. همانگونه که شخص اُرفه‌ای

۱. درباره‌ی نفس، ۴۱۳b۲۴؛ پیدایش جانوران، ۷۳۶b۲۷؛ همچنین رک: مابعدالطبیعه، ۱۰۷۰a۲۵. آموزه‌ی «عقل فعال» در درباره‌ی نفس، دفتر ۳، فصل ۵ شاید همین نکته را دارد، اما از آن جا که این فقره در نمام ادبیات فلسفی قدیم بسیار محل مناقشه بوده است، بهتر است آن را در گزارش حاضر نیاوریم.

دوستدار سرکوب امور تیتانی و خواهان امور دیونیسوسی در خودش هست، به همین سان پیرو امیدکلس باید از کارهای آفند خودداری کند و روحیه‌ی کوپریس را در خودش پرورد. در باب همه‌ی اینها - عشق، عقل الهی، دایمون‌ها - در صفحات گذشته چیزی آموختیم. زمان، یعنی فقدان بخش بزرگی از اشعار او، و شخصیت بی‌نظیر خود امیدکلس مانع این هستند که بتوانیم به دست یافتن بر عقاید نهایی او امیدوار باشیم. اما همانگونه که در آغاز بحث و اکنون بهتر از آن دانستیم، جذابیت او بیشتر در این است که نمونه‌ی بارزی از پیچیدگی ذهن یونانی در زمان خود می‌باشد. بعضی‌ها یونانیان را به سبب موفقیت‌های عقلانی‌شان و فهم کلاسیک‌شان از صورت و تناسب و هماهنگی و نظم دوست دارند. دیگران آهنگ احساساتی و دیونیسوسی دیوانه‌ی خدا بودن را می‌ستایند که عقل را معزول می‌کند و انسان‌ها در آن حالت، لذت سکرآور با خدا بودن را احساس می‌کنند. ممکن است قادر باشیم که در این مقابله جانب یک طرف را بگیریم و واکنش نشان دهیم، اما اگر نسبت به روحیه‌ی هلنی منصف باشیم باید تشخیص دهیم که این روحیه هر دو را داراست؛ و دانستن این نکته که این دو نه تنها در مردم واحدی بلکه در شخص واحدی، یعنی در امیدکلس اهل آکراگاس، جمع آمده‌اند، ما را در فهمیدن آن مطلب کمک خواهد کرد.

فکرروز از مجموعه‌ی تاریخ فلسفه‌ی یونان منتشر کرده است:

۱. تاریخ فلسفه‌ی یونان، جلد اول، آغاز. تالس، دبلیو. کی. سی‌گاتری، مهدی قوام صفری، چاپ اول، ۱۳۷۵، بها ۴۰۰۰ ریال.
۲. تاریخ فلسفه‌ی یونان، جلد دوم، آناکسیمندر. آناکسیمنس، دبلیو. کی. سی‌گاتری، مهدی قوام صفری، چاپ اول، ۱۳۷۵، بها ۴۳۰۰ ریال.
۳. تاریخ فلسفه‌ی یونان، جلد سوم، فیثاغورس و فیثاغوریان، دبلیو. کی. سی‌گاتری، مهدی قوام صفری، چاپ اول، ۱۳۷۵، بها ۸۰۰۰ ریال.
۴. تاریخ فلسفه‌ی یونان، جلد چهارم، آلکمایون، دبلیو. کی. سی‌گاتری، مهدی قوام صفری، چاپ اول، ۱۳۷۶، بها ۴۰۰۰ ریال.
۵. تاریخ فلسفه‌ی یونان، جلد پنجم، هراکلیتوس، دبلیو. کی. سی‌گاتری، مهدی قوام صفری، چاپ اول، ۱۳۷۶، بها ۴۷۰۰ ریال.
۶. تاریخ فلسفه‌ی یونان، جلد ششم، الیبیان، دبلیو. کی. سی‌گاتری، مهدی قوام صفری، چاپ اول، ۱۳۷۶، بها ۷۵۰۰ ریال.
۷. تاریخ فلسفه‌ی یونان، جلد دهم، سوفسطاییان (بخش اول)، ویژگی‌های کلی، دبلیو. کی. سی‌گاتری، حسن فتحی، چاپ اول، ۱۳۷۶، بها ۷۵۰۰ ریال.
۸. تاریخ فلسفه‌ی یونان، جلد یازدهم، سوفسطاییان (بخش دوم)، دیدگاه‌های اخلاقی، دبلیو. کی. سی‌گاتری، حسن فتحی، چاپ اول، ۱۳۷۶، بها ۷۵۰۰ ریال.
۹. تاریخ فلسفه‌ی یونان، جلد دوازدهم، سقراط، دبلیو. کی. سی‌گاتری، حسن فتحی، چاپ اول، ۱۳۷۶، بها ۱۰۰۰۰ ریال.

فکرروز به زودی از همین مجموعه منتشر می‌کند:

۱. تاریخ فلسفه‌ی یونان، جلد هفتم، امپدکلس، دبلیو. کی. سی‌گاتری، مهدی قوام صفری.
۲. تاریخ فلسفه‌ی یونان، جلد هشتم، الیبیان، دبلیو. کی. سی‌گاتری، مهدی قوام صفری.
۳. تاریخ فلسفه‌ی یونان، جلد سیزدهم، افلاطون (بخش نخست. زندگی و آثار، محاورات اولیه‌ی سقراطی، دبلیو. کی. سی‌گاتری، حسن فتحی).
۴. تاریخ فلسفه‌ی یونان، جلد چهاردهم، افلاطون (بخش دوم، محاورات اولیه).



امپدکلس آکداگاسی، فیلسوف و شاعر و پزشک، نماینده‌ی برجسته‌ی روحیه‌ی هلنی است؛ فیلسوفی عقل‌گرائی و در عین حال شاعری که کلامش آهنگ احساساتی و دیونیسوسی دیوانه‌ی خدا بودن را نیز دارد. از اینجا است که دو گونه شعر نوشت: درباره‌ی طبیعت و پالایش‌ها.

او در تبیین جهان شناختی خود، عناصر چهارگانه‌ی خاک و آب و هوا و آتش را به همراه دو نیروی محرکه‌ی عشق و آفتند مطرح کرد و از این راه ضمن جدایی از ماده زنده انگاری گذشته، به مفهوم علت فاعلی مطلوب ارسطو نزدیک شد.

بعضی از مفسران قدیم مانند هیپولیتوس، گوشیده‌اند در مورد خدا نوعی توحید را به او نسبت دهند. او نیز هم چون کسوفانس به دیدگاه تشبیهی و انسان‌گونه انگاری در مورد خدا انتقاد کرد.

