

تحلیل و بررسی مفهوم «جوهر» (ماده المواد) از نگاه پیشاسقراطیان

نیلوفر مسیح

چکیده: جوهر یکی از مفاهیم بنیادین فلسفه است، که به معنی ذات است. و در برخی متون به عنوان جوهره از آن یاد می شود. جوهر، جنس موجودی است که در بودن خود نیاز به هستی وجود دیگری ندارد. فلاسفه ی قدیم جوهر را به پنج گونه: عقل، نفس، ماده و صورت تقسیم کرده اند. در فلسفه ی غرب و اسلامی جوهر به عنوان موجودی یاد می شود که قائم به خود است. بر خلاف عرض که به موجود دیگری نیازمند است. در این مقال ما در پی آن هستیم، که مفهوم جوهر را از نظر فلاسفه باستان، عقل گرا، تجربه گرا و اندیشه های معاصر بررسی کنیم. و در نهایت تفاوت و تشابه آنها را نسبت به هم بیان کنیم و در نتیجه به تعریف جوهر و خصوصیات آن از منظر مکتب ادبی_فلسفی اصالت کلمه خواهیم پرداخت.

کلمات کلیدی: جوهر، جوهر جسمی، صورت

لفظ جوهر در متون فلسفه اسلامی در ترجمه واژه ی یونانی اوسیا (ousia) از اسم فاعل مونث ousa از مصدر فعل (اینای) einai مشتق شده است. einai به معنای بودن، هستن، باشیدن، استن، پا بر جا بودن، و وجود داشتن است. در ترجمه های عربی معادل einai to (تواینای)، انیت، هویه و وجود، در فارسی هستی، هست و بودش به کار رفته است. (دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، ۱۳۶۶)

این مقفع، که از نخستین مترجمان بخشی از آثار منطقی ارسطو به شمار میرود لفظ عین را معادل ousia به کار برده است اما چون لفظ عین در اصطلاح فلسفه ی ارسطو غریب و نامفهوم می نمود، بعد ها کلمه جوهر جانشین آن شد. (محمد بن ابراهیم، صدرالدین، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العلیقه الاربی) بنا بر قول فارابی لفظ جوهر در عرف عام اولاً برای بعضی سنگ ها و اشیای معدنی وضع شده است مثل یاقوت و زمرد... که بر حسب وضع و اعتبار عموم، به دلیل کمیاب بودن آنها، نه بر حسب طبع و رتبه بندی وجودیشان نفیس و ارزشمند محسوب می شوند.

معانی که برای جوهر گفته اند، می توان در دو دسته قرار داد:

۱_ سنگ های بسیار نفیس و قیمتی

۲_ ماهیت شیء و آنچه ماهیت و قوام شیء به آن است (محمد ابن محمد فارابی، رسالت فلسفیان به ضمیمه ی کتاب التهییه علی سبیل السعاده، چاپ جعفر آل یاسین، تهران، ۱۳۷۱)

همان طور که گفته شد جوهر یا اوسیا (ousia) یکی از مفاهیمی است که سراسر متافیزیک و بخش عظیمی از منطق ارسطویی را به خود اختصاص داده است. جوهر افلاطون، به جهان مثل و ایده ها تعلق داشت و جهان محسوس، سایه آنها به حساب می آمد و نمی توانست در جایگاه حقیقت ثابت و کلی، یعنی جوهر باشد، در تفکر ارسطو به عالم محسوس باز گردانده می شود. و جدایی میان عالم محسوس و معقول در هم فرو میریزد، ارسطو مثال و جوهر را نه در عالمی دیگر، بلکه در دل اشیاء مادی جستجو می کند و تفکر پیرامون شناسایی حقیقت و جوهر اشیاء را نیازمند به جدایی از محسوسات نمی داند. بلکه معتقد است با مراجعه به خود محسوسات، اندیشه قادر به استخراج حقایق خواهد بود.

این مقاله در جستجوی معنایی برای مفهوم «جوهر» است. در این راه با پرسش‌هایی مواجه هستیم، که به آشکارگی و واشکافی این مفهوم از دیدگاه پیشاسقراطیان، افلاطون، ارسطو، عقل‌گرایان، تجربه‌گرایان و فیلسوفان معاصر خواهد پرداخت.

| 3

اولین پرسش این است که:

مفهوم جوهر از نگاه گذشتگان چگونه رویدادی بوده است و بر چه مبنایی استوار است؟

دوم اینکه آیا گذشتگان تعریف درستی ارائه کرده‌اند؟

سوم اینکه تعریف درست برای مفهوم جوهر چیست؟

و در نهایت دیدگاه اصالت کلمه چه تعریفی از این مفهوم ارائه می‌دهد؟

بر این اساس مفهوم جوهر تعاریف به خصوصی پذیرفته و یک سیر تکاملی را پشت سر گذاشته است که می‌بایست برای بازتعریفی از این مفهوم، پیشینه آن را مورد تجزیه و تحلیل قرار داد.

در ادامه برخی مفاهیم و تعاریف «جوهر» از منظر پیشاسقراطیان، افلاطون، ارسطو، عقل‌گرایان، تجربه‌گرایان و... بررسی خواهد شد. و در پایان تعاریف و دلالت‌های مکتب اصالت کلمه در مورد مفهوم جوهر ارائه خواهد شد.

جوهر از نگاه پیشاسقراطیان:

۱_ تالس:

وسوسه کلی‌سازی و کنار گذاشتن امور منفرد و عرضی و مطرح کردن امور کلی و ثابت در شکل‌نهایی خود به این گفته از تالش منجر شد که: اصل نخستین همه‌ی اشیاء آب است. (کی‌سی گاتری، ۱۳۷۵: ۱۱۹)

بسیاری از اندیشمندان چنین می‌اندیشند که اصول موجود در طبیعت ماده، تنها اصول همه‌ی اشیاء هستند. اصولی که همه‌ی اشیاء را تشکیل می‌دهد، و همه‌ی اشیاء از آنها به وجود می‌آیند و در نهایت به آنها منحل میشوند. (جوهر ثابت می‌ماند و حالات آن تغییر می‌کند.) آنها می‌گفتند، این چیز اصل و عنصر همه‌ی اشیاء است، و از این رو فکر می‌کردند که هیچ چیز پدید نمی‌آید و از بین نمی‌رود زیرا این نوع موجود همیشه حفظ میشود. آنها می‌گویند؛ همواره چیزها از جوهر ثابت یا طبیعی ثابت تشکیل شده است که واحد یا بیش از واحد است که در پیدایش چیزهای دیگر

از آن حفظ می شود. تالس در این مورد می گوید که اصل آب است، ممکن است این فرض از این مشاهدات ناشی شده باشد که خوراک همه ی مخلوقات، مرطوب است و اینکه خود گرما نیز از رطوبت پدید آمده است. و به وسیله ی آن زندگی می کند؛ و آنچه همه ی اشیاء از آن پدید آیند، اصل نخستین آنهاست. علاوه بر این دلیل دیگر فرض او این است که بذر همه ی چیزهای طبیعی رطوبت دارد، و آب بنیاد طبیعی چیزهای مرطوب است. (مابعدالطبیعه، آلفای کبیر، ۶b۹۸۳ و بعد)

جستجوی چیزی که در طول تغییر، ثابت باقی می ماند گرایشی است که ریشه ای عمیق در ذهن انسان دارد. در نتیجه میل به تبیین فقط با این کشف ارضا می شود که آنچه جدید و متفاوت ظاهر می گردد، در تمام زمانها وجود داشته است. از این جاست که جستجوی هویت زیر بنایی، و ماده ی پدیدار، و جوهری که علی رغم تغییرات کیفی، ثابت می ماند و بر حسب این تغییرات تربیت می شود. (کی سی گاتری، ۱۳۷۵: ۱۲۴)

پر واضح است که کلمه ی «جوهر» در عصر تالس رواج نداشته است، اما ارسطو کلمه اصل را برای توصیف جوهر نخستین تالس بکار می برد.

که برای معانی الف) نقطه آغاز یا شروع، و ب) علت پیدایش مناسب بود. جوهر نخستین در اصطلاح ملطیان که تالس آغاز گر این نهضت بود مفهوم دو گانه ای دارد: اول به معنای زمینه ی ثابت وجود جهان یا موضوع و بنیاد همه چیز زمانی آب بود، زیرا علی رغم تغییراتی که آب به خود می گیرد، در تمام این تغییرات همان جوهر واحد باقی می ماند. (یعنی اصل، طبیعت، اصل یا ساحت ثابت) زیرا در واقع چیز دیگری ندارد. در گذشته فکر می کرده اند انسان از «هوا، آتش، آب، و خاک» یا هر چیز دیگری که تشخیص دادنی نیست به وجود آمده است. آنها می گویند که هر آنچه وجود دارد، واحد است و در عین حال هم واحد است هم همه، اما آنها در مورد نام آن چیز واحد توافق ندارند. یکی از آنها می گوید که این واحد جهانی هوا است، دیگری آن را آتش و دیگری آب و دیگری خاک می نامند. (همان: ۱۲۶)

تالس قبل از هر چیز بر این مطب تاکید داشته است که این جوهر واحد برای آنکه آرچه ی جهان باشد، باید علت حرکت و تغییر را در خود گنجانده باشد. و این در نظر یونانیان به این معناست که آرچه باید پسوخته داشته باشد و ماده روح باشد. به نظر تالس آب، یا در حالت کلی، عنصر مرطوب (البته، از جمله جواهری مانند خون و شیره ی گیاهان) این شرط را به خوبی برآورده می سازد. پس این عنصر، آرچه و در ضمن هم زنده و هم پاینده است. (همان: ۱۲۸)

۲_ آناکسیمندر:

به گزارش سیمپلیکیوس از تئوفراستوس (فیزیک، ۲۴، ۱۳: دیلز_کرانتس ۹A, ۱B)، آناکسیمندر آرچه و عنصر اشیاء موجود را «بی کران» می نامد. و او اولین کسی است که آرچه را را بدین نام خوانده است. او می گوید نه آب و نه هیچ یک از به اصطلاح عناصر دیگر اشیاء نیست، بلکه عنصر جوهر متفاوتی است که بی کران است و همه ی آسمانها و جهان های موجود در آنها از آن بی کران پدید آمده اند، زیرا یکدیگر را به سبب بی عدالتی، بر طبق حکم زمان، پاداش مناسب می دهند. روشن است وقتی آناکسیمندر مشاهده کرد عناصر چهارگانه چگونه به یکدیگر تبدیل میشوند، معقول ندانست که یکی از آنها اساس سه عنصر دیگر باشد. به علاوه او پیدایش را حاصل تغییرات کیفی عنصر نمی دانست، بلکه آن را حاصل جدا شدن اضداد به علت حرکت ازلی می دانست. (کی سی گاتری، جلد دوم ۲۰)

آناکسیمندر نخستین کسی است که آرچه را آپایرون (بی کران یا نامحدود) نامیده است. او می گوید که اضداد در موضوع *substratum* بودند، که جسمی بی کران بود و جدا شدند. چنانچه فن وایتکس فیزیکدان می نویسد: «دیدگاه فیزیکی درباره ی جهان همیشه به سوی امر نامحسوس متمایل بوده است. این وضعیت نتیجه بی واسطه ی جد و جهد فیزیک در نیل به یک جهان بینی یکنواخت است. ما جلوات را در شکل تکرر یافته اشان نمی پذیریم، بلکه می خواهیم آنها را تبیین کنیم، یعنی می خواهیم یکی را به دیگری تحویل دهیم. در این فرآیند آنچه محسوس است، اغلب به وسیله ی امر نامحسوس تبیین می شود. (همان: ۲۲) از این رو آناکسیمندر این ایده را رد کرد که آب یا هر امر مرئی که عموماً (و اخیراً به لحاظ فلسفی) به عنوان عنصر بنیادی تشخیص داده شده است، بتواند بنیاد چیزهای دیگر باشد. او به جای همه ی اینها، جوهری بی نام و بدون ویژگی معین، مطرح کرد و آن را آپایرون *apeiron* (مرکب از سلب *a* و *peras* = حدود یا کران) نامید. دلیلی وجود ندارد که آب، خاک، آتش یا هر پدیدار محسوسی را بر پدیدارهای دیگر مقدم بداریم. زهدان اصلی جهان باید نسبت به هر چیز دیگری ابتدایی و نهایی باشد، چیزی که همه ی اشیای دیگر تجلیات و ظواهر ثانوی آن باشد و از طریق فرآیند جدایی از آن به عمل آمده باشند. (همان: ۲۴) فرض واقعیتی نامحسوس در پی امور محسوس، برای جستجوی وحدتی در پس کثرات پدیدارها، فرضی معقول است که ریشه در مفهوم اضداد آغازین دارد. عناصر، خاک، آب، هوا، آتش از طریق یک یا چند کیفیت متضاد، یعنی گرم و سرد، تر و خشک، تشخص می یابند. زیرا اوصاف متضاد آنها همیشه در حال تعارض هستند.

به گفته ی کرفورد، از نظر آناکسیمندر، گرم و سرد، تر و خشک کیفیات نیستند بلکه اشیاء هستند، گرم گرمایی نیست که به مثابه وصف جوهری گرم ملحوظ شده باشد، بلکه شیء جوهری است و سرد نیز ضد آن است و جوهر دیگری است. از این رو می توان درباره ی گرم و سرد، همچون دو چیز متضاد اندیشید که در وضعیتی مبهم در هم ادغام شده اند، مانند آمیزه ای از آب و شراب. (اصول حکمت: ۱۶۲)

به همین دلیل است که بعضی از متفکران این جوهر را، نامحدود، می دانند. زیرا عناصر پیشین هر یک دارای عناصر متقابلی بودند که توسط آن عنصر تباه می شدند. بنابراین جهان حاصل تحولات جوهری واحد است و چیزهای دیگر نیز از این جوهر به وجود آمده است، اما اگر این جوهر آتش می بود، در این صورت همیشه بقای خود را می طلبید و عنصر متقابل آنها نمی توانست به هستی در آید. اما آپایرون مورد نظر آناکسیمندر چیست و چه ماهیتی دارد؟ آپایرون به معنای دقیق یعنی بی نهایت و به چند دلیل به عنوان آخره یا ماده ی نخستین شناخته شده است. اول از جنبه زمانی، زیرا عدم تناهی زمانی از زمانهای باستان یک تصور دینی بوده است و به همین دلیل آناکسیمندر مانند گذشتگان آرخه را جاودانی و فناپذیر می داند.

یعنی چیزی که ازلی و ابدی است. آپایرون سرچشمه ی اشیاء و زمینه ی ثابت وجودیشان است. آرخه ی همه ی اشیاء نمی تواند خود، آرخه یعنی آغاز داشته باشد. چون آپایرون نه آغاز دارد و نه پایان.

آپایرون حد و مرزی ندارد. چرا که اگر جسمی به لحاظ بیرونی محدود باشد، این بدان معناست که ضد چیز دیگری است و در آن سوی حد باید چیزی وجود داشته باشد. به همین دلیل آناکسیمندر برای اینکه سیوروت توقف نیابد، آپایرون را نامحدود دانست. همچنین آناکسیمندر آپایرون را توده ای عظیم می دانسته است که بر کل جهان ما محیط است. در واقع فلکی عظیم که دایره ای شکل است. از این رو می توان گفت که آپایرون را در مورد حلقه ها و کرات به کار می برده اند. چنانچه ارسطو در مورد آپایرون می گوید: حلقه های انگشتر را، اگر جای نگین نداشته باشد، نامحدود می خوانند. (فیزیک ، ۲۸۲۰۷). آپایرون را اکثرا در ذهن، با حدود *perata* درونی به کار برده اند، تا نشان دهند که هیچ خطی نمی توان بین اجزاء در درون کل رسم کرد، آپایرون در این معنا به مفهوم عدم تعیین نزدیک میشود، جسمی که به این معنا نامحدود باشد، امکان دارد از انواع گوناگون ماده ساخته شده باشد، اما اینها در توده ای تشخیص ناپذیر در هم ادغام شده اند.

از معانی ذکر شده محتمل است که در ذهن آناکسیمندر، بیشتر مفهوم عدم تعیین درونی مد نظر باشد تا عدم تناهی مکانی. زیرا اضداد نامتعادل اند و خصومت درونی دارند. بنابراین ماده ی نخستین باید خنثی باشد. و ویژگی همه ی اضداد را در خود بگنجاند، تا در آینده طی فرآیند جدا

شدن اضداد به وجود آیند. بنابراین قبل از شکل گیری کیهان، این اضداد همچون امری نامحدود بودند که به نحوی تشخیص ناپذیر در هم آمیخته بودند. (کی سی گاتری، ۱۳۷۵، جلد دوم: ۴۲_۳۵)

۳_ آناکسیمنس:

آناکسیمنس مانند آناکسیمندر، هنوز کاملاً به سنت وحدت گرا متعلق بود، یعنی تنها تبیین پذیرفتنی درباره ی ماهیت اشیاء هنوز این بود که شخص نشان دهد چگونه: «همه ی اشیاء از امری واحد پدید می آیند و در همان دوباره منحل میشوند.» بنابراین آناکسیمنس آپایرون بی نام آناکسیمندر را کنار گذاشت و آرچه ی دیگری را برای همه ی اشیاء معرفی کرد. به نظر او آپایرون هنگامی که حدهایی به خود می پذیرفت و به صورت اضداد مقید جهان در می آمد دیگر آپایرون و بی کران نبود. او مستقیماً نامی جوهری برای آرچه ی همه ی اشیاء انتخاب کرد. و آرچه ی «هوا» را به عنوان آرچه ی همه ی اشیاء معرفی کرد. زیرا هوا قابلیت این را دارد که فشرده گردد یا رقیق شود، گرم تر یا سرد تر شود. و با وجود این همان جوهر باقی بماند که بود. هر چند آناکسیمنس با توجه به نظریات آناکسیمندر گامی به عقب برداشته بود اما این پسرفت ظاهری امری عقلانی و پیشرو بود. زیرا همه صورت های شناخته شده ی تمر بی ماده باید در یک پایه باشند، به نحوی که اگر اصلاً جوهر نخستین واحدی وجود داشته باشد، باید کاملاً آغازین و خنثی باشد و هیچیک از حالات محسوس اشیاء نباشد، جوهری که همه ی اشیاء دیگر از آن برآمده باشند. (کی سی گاتری، ۱۳۷۵: ۱۰۱_۱۰۳) ارسطو در فیزیک (۱۱a187) فیلسوفان قبل از خود را به دو دسته تقسیم می کند:

۱_ عده ای از فیلسوفان جوهر اساسی اشیاء را واحد می دانند و آن را آب، هوا، آتش یا جسم بینابین می دانند و بقیه ی اشیاء را بقیه ی اشیاء را از طریق فرآیند رقیق شدن یا غلیظ شدن از آن پدید می آورند.

۲_ عده ای دیگر فرض می کنند که اضداد در یک اصل واحد وجود قبلی داشته اند که سپس می توانند از آن جدا شوند. بنابر این «واحد» این عده به واقع امری مرکب است. ارسطو نه تنها امپدوکلس کثرت گرا و آناکساگوراس بلکه آناکسیمندر را نیز _ که ذهن تحلیلی ارسطو نمی تواند وحدت حقیقی آپایرون او را تصدیق کند _ از این عده می شمارد. بی شک قدیمی ترین فیلسوفی که فرآیند رقیق شدن و غلیظ شدن را به او نسبت داده اند آناکسیمنس است. (متافیزیک، ۵a984) سیمپلیکیوس در جایی نظریه ی آناکسیمنس را چنین توصیف می کند: «آناکسیمنس جوهر زیر بنایی نامتناهی واحدی را برای اشیاء اثبات می کند، اما نه مانند جوهر آناکسیمندر با ویژگی

نامتعیین، بلکه جوهر متعین، زیرا او آن را هوا می نامند و می گوید که با رقیق شدن و غلیظ شدن به صورت جواهر مختلف در می آید.»

اگر رقیق شود، آتش می گردد؛ و اگر غلیظ شود، اول باد، و سپس ابر و چون بیشتر غلیظ شود آب، سپس خاک و سنگ میشود. هر چیز دیگری از اینها تشکیل می گردد، او همچنین حرکت ازلی را می پذیرد، که به واقع علت تغییر آیت. (فیزیک، ۲۶/۲۴، ۵A) پس در واقع آناکسیمنس هوای نامتناهی را اصل گرفت، که ثمرات آن، اشیاء معین هستند. این اشیاء عبارتند از خاک و آب و آتش و از اینها همه ی چیزهای دیگر پدید می آید. (سیسرون، آکادمیا، کتاب دوم، ۱۱۸، ۳۷، ۹A)

آناکسیمنس هوا را به عنوان آرچه انتخاب کرد. زیرا به نظر می رسد فکر می کرد که هوا در حالت مرئی اش، مانند هوای جو، به دلیلی در طبیعی ترین حالت خود است. و اگر به خودی خود رها شود، مانند تکه ای لاستیک که نه کشیده شود و نه تحت فشار قرار گیرد، همواره به یک حال خواهد ماند. اما هوا به خود واگذاشته نشده است، زیرا آناکسیمنس با آناکسیمندر در مسلم فرض کردن حرکتی جاویدان در آرچه هم رای است. حرکتی که حالت «یک شکل» هوا در اثر آن به هم می خورد و در جاهای متفاوت رقیق و غلیظ می شود. و در نتیجه اشکال گوناگون مرئی به خود می گیرد. این فرایندها برای آناکسیمنس پدیده ی تجربی آشکاری بود که هوا در روز سرد به صورت مرئی مه در می آید، و اینکه تداوم همان فرآیند موجب میشود که مه یا ابر منجمد شود و به صورت باران یا دیگر اشکال در آید. آناکسیمنس با توسعه دادن این فرایندهای آشنا چنین فرض کرد که هوا از یک سو از طریق انجماد بیشتر، خاک و سنگ میشود و از سوی دیگر از طریق رقیق تر شدن بیشتر، گرمتر میشود و سرانجام می گدازد و به آتش تبدیل میشود. به اعتقاد آناکسیمنس تفاوت سرد و گرم، به تفاوت در غلظت، تحویل پذیر است؛ بخار گرمتر و رقیق تر از آب است، آب گرمتر از یخ و کمتر از آن غلیظ است. دو نکته وجود دارد که موفقیت آناکسیمنس مخصوصاً در آنها موجب سهیم شدن او در پیشرفت اندیشه است.

۱_ او موجب شد که کلمه are نخستین بار در معنای اصلیش مطرح شود، یعنی به معنای جوهر نامرئی اطراف ما که امروزه هوا می نامیم. هر چند همه چیز سرانجام در اثر تغییر شکل هوا شکل می گیرد. با وجود این، نام aer به سبب همین خصیصه (نامرئی بودن) بر آن، بیش از اشکال دیگر ماده مانند مه و بخار و ... صادق است.

۲_ آناکسیمنس نخستین کسی است که تفاوت های نوعی یا کیفی را به منشا مشترکی در تفاوت های کمی تحویل داد. زیرا نظریه ای که هر چیز را به عنوان شکلی از جوهر واحد تبیین می کند، آشکارا مقید است که همه ی تفاوت ها را کمی ببیند. تنها راه فقط وحدت جوهر نخستین آیت است که بگوید همه گوناگونی ها از حضور بیشتر یا کمتر آن جوهر در مکانی خاص سر چشمه می

گیرد. (کی سی گاتری، جلد دوم، ۱۰۹_۱۲۲) معمولاً در خلق یک نظریه علاوه بر مشاهده و تفکر، مولفه‌ی دیگری به نام اصول ناخودآگاهی دخیل هستند از جمله این اصول ناخودآگاهی که بر تفکر آناکسیمنس تاثیر گذاشته بود جو عمومی اندیشه بود که بر آناکسیمنس و دیگر متفکران آن زمان حاکم بود و آن جاویدان دانستن حرکت بود و تغییر نیز به وسیله‌ی حرکت رخ می‌دهد. آناکسیمنس ناخودآگاه حرکت و تغییر را از اصول نظریه‌اش قرار داده بود و این کار از نظر ارسطو نابخشودنی است. زیرا ماده یک چیز است و علت حرکت چیز دیگری است. از این رو اگر ماده در حرکت باشد، فیلسوف طبیعی _ آناکسیمنس_ باید بتواند به عامل جدایی _ دست کم جدایی مفهومی نه جدایی فیزیکی_ اشاره کند که حرکت از آن ناشی می‌شود. در زمان آناکسیمنس بین ماده‌ی لخت و نیروی به حرکت در آورنده‌ی آن هنوز هنوز تقابل، ادراک نشده بود. آرچه‌ی جهان، به این معنا ماده نیست، آن از ازل بوده است، بلکه علت نیز می‌باشد. ممکن است پرسیده شود مقصود از علت خود یا خود متحرک چیست؟ مقصود نفس یا زندگی است. آرچه چیزی زنده بود، نه تنها ازلی بلکه فناپذیر و بنابراین الهی است. آناکسیمنس نیز با انتخاب هوا، و در همواره متحرک دانستن آن، بر این باور باستانی تاکید داشته است، که هوا نه تنها اصل همه چیز است، بلکه عنصر روح در جهان نیز هست که دیوانی آپولونیایی این مبحث را گسترش داده است.

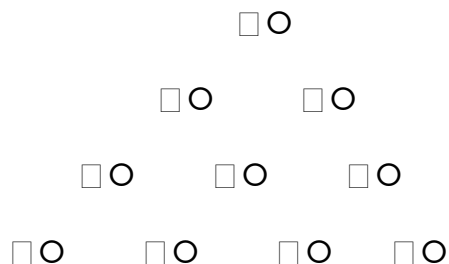
۴_ فیثاغورث:

شکی نیست که فیثاغوریان بانی پیشرفت‌های مهمی در علم ریاضی بودند. راه برد آنها به ریاضیات با راه برد ریاضی دانان امروز بسیار متفاوت بود. از نظر آنها، اعداد معنای عرفانی و واقعیتی مستقل داشتند و این معنا را حفظ کردند. آنها پدیدارها را ثانوی میدانستند، هرچند ظاهراً قصد داشتند آنها را تبیین کنند، زیرا تنها امر مهم درباره‌ی پدیدارها عبارت بود از راهی که پدیده‌ها بدان طریق اعداد را منعکس می‌کردند. اعداد سبب هماهنگی بودند، و هماهنگی به نظر فیثاغوریان اصلی الهی بود که کل جهان را هدایت می‌کرد. اعداد نه تنها جهان فیزیکی را تبیین می‌کردند؛ بلکه بر کیفیات اخلاقی و انتزاعیات دیگر نیز دلالت داشتند (اما خود فیثاغوریان می‌گفتند اعداد کیفیات اخلاقی و انتزاعیات دیگر نیز «هستند») و ریاضی دانی که ادعا می‌کرد عدالت عدد چهار است، (زیرا عدالت ضرورتاً نوعی رابطه‌ی متقابل است. و رابطه‌ی متقابل دو عدد مربع تجسم می‌یابد) و ازدواج پنج است، ریاضی دانی سرسخت محسوب نمی‌شد. ارسطو در کتاب متافیزیک (۳a۹۸۶) در این باره می‌گوید: «هر گونه مطابقتی که از سوئی بین اعداد و هماهنگی، و از سوئی دیگر بین تغییرات و تقسیمات جهان و کل نظام طبیعت یافتند، همه را جمع آوردند و به کار بستند؛ و اگر چیزی هم ناقص بود، آنها باز بر سازگار کردن نظامشان اصرار داشتند» ارسطو در (درباره‌ی آسمان ۲۵a۲۹۴) می‌گوید: «آنها ضد زمین را ابداع کردند، البته نه برای جستجوی

پدیده ها و کوشش برای هماهنگ ساختن آنها با آرایشان.» واژه ی هماهنگی، یعنی واژه ی کلیدی فیثاغوریان، اولاً به معنای الحاق و تناسب اشیاء با یکدیگر است، حتی به معنی میخ مادی است که اشیاء به وسیله ی آن به یکدیگر ملحق میشوند. سپس به معنی کوک کردن ساز است. شاید به معنای روش الحاق سیم های چنگ به یکدیگر، و سرانجام به معنای گام های موسیقایی است. همان طور که افلاطون (جمهوری A531) می گوید: «آنها به دنبال روابط عددی در هماهنگی های شنیدنی بودند.»

محققان عموماً توافق دارند که تبیین عددی جهان حاصل توسعه ی کشفی است که خود فیثاغورث به انجام رساند. می توان یقین کرد که خود فیثاغورث روابط عددی را که فواصل گام را معین می کنند، کشف کرده است. (فلسفه ی یونان ۴۵، b1) این کشف فیثاغورث که فواصل اساسی موسیقایی به روابط عددی ساده مربوط است. (تفسیر تیمائوس، ۴۸۹، ۱۶۴) و از موقعیت های فیثاغوریان دریافتن قانون های عددی روابط نت های اکتاو است. (کی سی گاتری جلد ۳، ۱۳۳_۱۳۸)

کشف فیثاغوریان، مبنی بر اینکه فواصل اساسی موسیقی یونانی را می توان با نسبت های ۲:۱، ۳:۲ و ۴:۳ نشان داد. این را آشکار ساخت که کوسموس _ یعنی نظم و زیبایی _ به وسیله ی نخستین چهار عدد صحیح یعنی: ۱، ۲، ۳، ۴، بر میدان آشفته ای از اصوات تحمیل شده است، مجموع این چهار عدد صحیح ۱۰ میشود، که تایید در خور توجه این عقیده ی فیثاغوریان است که نمود ده چیزی کامل می باشد و در خودش ماهیت کل اعداد را گنجانده است. (ارسطو، متافیزیک ۸a986) فیثاغوریان این عدد ده را به شکل مشهور تتراکتوس نشان می دادند.



که برایشان شکل مقدس بود، پیروان فیثاغورث در محضر او چنین سوگند می خوردند: از دستان اوست که تتراکتوس، یعنی منشا و اصل طبیعت پاینده به ما رسیده است. چرا نباید نه تنها در اصوات موسیقایی، بلکه در کل طبیعت، کلید فهم در اعداد نهفته باشد؟ باید به خاطر داشت که آنچه فیثاغورث درصدد یافتنش بود نه ماده ی اولیه ی جهان بود و نه تغییرات فیزیکی به حاصل آورنده ی جهان، بلکه آنها قبل از هر چیز به دنبال تبیین نظم بودند.

ارسطو در سه شکل به آموزه ی فیثاغوریان درباره ی اعداد اشاره می کند: اشیاء اعدادند، اشیاء از اعداد بهرمنند یا آنها را متمثل می کنند، عناصر اعداد همان عناصر اشیاء است. (متافیزیک، ۲۸b۹۸۷)

فیثاغوریان از آنجا که دیدند بسیاری از اوصاف اعداد به اشیاء محسوس متعلق است، پنداشتند که اشیاء موجود اعدادند، نه اعدادی که وجود مجزا دارند، بلکه اشیاء واقعا از اعداد به وجود آمده اند، دلیل آنها این بود که ویژگی های عددی در گام موسیقیایی و در آسمانها و در بسیاری از چیزهای دیگر ذاتی است. فیثاغوریان معتقدند که اشیاء وجود خود را مدیون تقلید از اعدادند.

از آنجا که به نظر میرسد ماهیت هر چیزی به اعداد شبیه است، و اعداد در سراسر جهان طبیعت سریان دارند، آنها پنداشتند که عناصر اعداد همان عناصر همه ی موجودات است. و کل جهان هارمونیا و عدد است. از نگاه آنها اشیاء از اعداد جدا نیستند. بلکه اشیاء از اعداد قوام یافته اند. اما نه از اعداد واقعا ذره ای و مونادیک monadic، زیرا به گمان آنها آحاد حجم دارند. منظور از مونادیک، امر بی بعد و غیر جسمانی است. در واقع آشکار است که فیثاغوریان عدد را اصل می دانستند، هم به معنای ماده و هم به معنای حالات ثابت و گذرا در واقع آنها علت های مادی و صوری را خلط کرده اند. علاوه بر این آنها به طریق مشابه، دو اصل مطرح کرده اند. اما چیزی را که خاص خودشان است، به آن افزوده اند. یعنی این را که، متناهی و نامتناهی اوصاف جواهر دیگر دیگر، مانند آتش یا زمین یا چیزی شبیه آنها نیستند؛ بلکه آنها معتقد بودند که خود نا متناهی و خود واحد جواهر چیزهایی هستند که بر آنها حمل میشود، و به همین دلیل عدد جوهر همه ی اشیاء است. ارسطو در متافیزیک (۱۲a۹۹۰) می گوید: «اگر از ایشان بپزیریم، تا اثبات شده بدانیم، که حجم از این عناصر (یعنی: از محدود و نا محدود، فرد و زوج، که در نظریه ی فیثاغوریان، عناصر عددند) به دست آمده است، چگونه است که بعضی از اجسام سبک و بعضی دیگر، سنگین اند؟

اگر بر اساس اظهارات آنها داوری کنیم، باید بگوئیم که آنها درباره ی اجسام محسوس کمتر از اجسام ریاضی سخن نمی گویند، اما خود آنها درباره ی آتش یا خاک یا اجسام دیگری از این نوع چیزی به ما نمی گویند، و درباره ی اجسام محسوس چیزی برای گفتن ندارند. فیثاغوریان، از لحاظ انکار وجود معارف اعداد از اشیاء به هیچ وجه ایرادی ندارند، اما هنگامی که اجسام فیزیکی را اعداد میسازند، به نظر میرسد درباره ی جهانی دیگر سخن میگویند. نه درباره ی جهان و اجسامی که درک میکنیم. (متافیزیک، ۳۰a۱۰۹۰)

از نظرگاه ارسطو نگاه فیثاغوریان ویژگی های زیر را دارند:

۱_ همه چیز از اعداد تشکیل شده است، و این سخن به معنای لغوی یعنی خود اجسام فیزیکی از اعداد ساخته شده اند، یا از آنجا که خود اعداد نهایی نیستند، می توان گفت که عناصر اعداد عناصر همه چیز است.

| 12

۲_ از نظر فیثاغوریان، آحاد حجم دارند.

۳_ آنها به جای اینکه بگویند اشیاء خصوصیات عددی دارند، چنان سخن می گویند که گویا اعداد ماده ای واقعی هستند که اشیاء از آنها تشکیل شده اند.

۴_ ما درباره ی وحدت و تناهی، به عنوان اوصاف حمل شده بر بعضی از اعیان و عموماً اعیان فیزیکی فکر میکنیم و می گوییم «آن واحد است» یا «آن متناهی است» اما فیثاغوریان وحدت و عدد را جواهر می دانند که عناصر اساسی هر چیزی را تشکیل می دهند. روشن است که عدد خواه در معنای حسابی یا هندسی و خواه در معنای آنچه در فواصل موسیقایی ظاهر میشود، جزء صوری است. زیرا آنها چنین پنداشته اند که اجسام فیزیکی می توانند از آنچه به واقع امری انتزاعی است، به حاصل آیند یا اشیاء وزن دار از امور بی وزن به وجود می آیند.

فیثاغوریان با کنار گذاشتن ماده به تبیین اشیاء به وسیله ی صورتهای شان می پردازند. و این پیشرفت بزرگی در آن عصر بود. ارسطو نیز به تقدم صورت معتقد بوده است. و تاکید کرده است که برای درست تعریف کردن شیء ارائه ی لوگوس یا ساختار صوری آن ضروری است. فیثاغوریان با اینکه به واقع فقط شمای ساختاری اشیاء را توصیف می کردند، بر این گمان بودند که ماهیت مادی آنها را نیز توصیف می کنند. اینکه ممکن بود از اشیاء چنان سخن گویند که گویا از اعداد تشکیل شده اند، موجب شد به اشیاء سه گونه بنگرند: (۱) به مثابه آحاد حسابی و (۲) نقاط هندسی و (۳) اتم های فیزیکی.

در واقع آنها با اهمیت دادن به جنبه ی کمی اشیاء، جنبه ی کیفی را کاملاً نادیده گرفتند. تا اینجا فرآیند پیدایش از نگاه فیثاغوریان دو مرحله دارد. (۱) پیدایش اعداد از برخی عناصر آغازین و (۲) مرحله پیدایش اشیاء از اعداد. اما در واقع پیدایش شامل سه مرحله است: (۱) پیدایش اعداد از محدود و نامحدود و زوج و فرد (۲) پیدایش اشکال هندسی از اعداد (۳) پیدایش اعیان فیزیکی از اشکال فضایی solids هندسی.

مرحله ی اول: پیدایش اعداد از برخی عناصر

اصل نخستین فیثاغوریان، مبادی و عناصر اعداد اولاً عبارتند از محدود و نا محدود، و ثانیاً فرد و زوج و واحد. در این شما واحد نقطه ی شروع رشته ی اعداد است، اما خود واحد عضوی از این رشته نیست، زیرا هر عدد واقعی باید یا فرد باشد یا زوج؛ و واحد، فی النفسه، هم در ترکیب فردین

وجود دارد و هم در ترکیب زوجیت. در نتیجه واحد، هم واحد تک بعدی ساختار بود و هم نقطه ی بی بعد تلاقی دو بخش. عناصر عدد عبارتند از فرد و زوج و از این دو اولی محدود و دومی نامحدود است. واحد از هر دوی اینها تشکیل شده است. زیرا هم فرد است و هم زوج. و عدد از واحد سرچشمه می گیرد؛ و اعداد کل جهان را تشکیل می دهند. (ارسطو، متافیزیک، ۱۷۸۹۸۶)

بدین ترتیب از نگاه فیثاغوریان جوهر واقعی اشیاء عبارت است از محدود و نامحدود و واحد و نه اوصاف. (متافیزیک ارسطو، ۱۵۸۹۸۷) فیثاغورث از محدود و نامحدود به مثابه ی جوهر قائم به ذات صحبت می کند که در میان اشیاء محسوس قرار دارد. زیرا آنها عدد را از اشیاء جدا نمی دانند. و می گویند آنچه از آسمان خارج است نامحدود است. به علاوه آنها می گویند که نامحدود زوج است، به همین جهت هنگامی که به وسیله ی فرد محدود شود، عنصر نامحدود اشیاء موجود را فراهم می آورد. این امر از طریق آنچه به هنگام جای دادن گنومون ها در اطراف اعداد رخ می نماید، روشن می شود: هنگامیکه گنومون ها گرد یک و بدون یک، پشت سر هم چیده شوند، شکل حاصل شده در یکی از دو صورت همواره متفاوت، و در صورت دیگر همان است. (فیزیک، ۴۸۲۰۳) نام گنومون از گونیا گرفته شده و ویژگی اساسی آن ایجاد زاویه ی قائمه است.

آناکسیمندر در اثبات امر نامحدود، آن را چیزی مادی می دانست، در صورتی که فیثاغوریان آن را بیشتر امری صوری و انتزاعی می دیدند. محدود و نامحدود مفاهیم بنیادین اند، به این معنا که جنسی هستند که زوج و فرد در درون آنها می گنجد. در نگاه فیثاغوریان وقتی رشته ای از اعداد فرد در شکل گنومون بر گرد یک چیده شوند، شکل حاصل همواره مربع است. و وقتی اعداد زوج به همین طریق چیده شوند، نسبت بین اضلاع اشکال حاصل شده تغییر بی نهایت نشان می دهد. در جدول اعداد فیثاغوریان مربع، «محدود» و مستطیل «نامحدود» است. به همین صورت اعداد فرد محدودند. زیرا در صورتی که نصف شوند، عدد فرد با برخورد به واحد متوقف خواهد شد. اما اعداد زوج نامحدودند زیرا این قابلیت را دارند به اجزایی مساوی تقسیم شوند. که وسط شان خالی است. از این رو فرد و زوج عناصر مبادی عدد هستند. و خود نیز محدود و نامحدود را متمثل می سازند. محدود و نامحدود قبل از هر چیز، واحد را تولید می کنند، که البته خارج از مجموعه اعداد است و برای این مجموعه به مثابه ی «اصل» است. و فی النفسه تشکیل دهنده ی فرد و زوج است.

مرحله دوم: پیدایش اشکال هندسی از اعداد

ترکیب مونو با نامحدود، اعداد را به وجود می آورد و از اعداد، نقاط و از نقاط، خطوط، و از خطوط، اشکال مسطح، و از اشکال مسطح، اشکال سه بعدی و سرانجام از اشکال سه بعدی، اجسام محسوس ساخته میشوند، اکنون می خواهیم ببینیم پیدایش اشکال هندسی از اعداد چگونه ممکن است. در

مورد تعریف اشکالی مثل دایره گفته میشود: «سطحی است که خطی آن را احاطه کرده باشد یا مثلث با سه خط احاطه میشود و یا خط، طول پیوسته ای است که در یک جهت امتداد داشته باشد.» زیرا خط برای دایره یا برای مثلث به مثابه ی ماده ی زیر نهاد است، اما فیثاغوریان همه ی این تعاریف را با اعداد به نمایش می گذارند، که نه ماده اند و نه با ماده تشابه جوهری دارند. بلکه به طور مستقل وجود دارند. از این رو آنها می گویند که تعریف خط عبارتند از عدد ۲، زیرا می بینند که دو اولین حاصل تقسیم است (یعنی واحد اول به دو تقسیم می شود سپس به سه و اعداد بعدی) آنها می گویند اگر بخواهیم خط را تعریف کنیم، نباید بگوئیم خط عبارتند از «کمیتی تقسیم شده یا گسترش یافته در یک جهت.» بلکه خط عبارتند از «نخستین محصول تقسیم» زیرا نخستین جوهر مادی خط نیست. از این جهت ایده ی فیثاغوریان که اشیاء را باید با ذات شان یعنی با صورت یا ساختارشان تعریف کرد نه به وسیله ی ماده، مبهم می نماید. از نگاه آنها پیوستگی و فضا ماده ی اشکال هندسی است، و صورت را فقط بر حسب اعداد می توان بیان کرد. در واقع فضا یا پیوستگی، فی النفسه به قلمرو نامحدود تعلق دارد. و حد زمانی بر آنها تحمیل میشود که بر طبق الگوهای هندسی؛ یعنی عددی نشان داده شود مثلاً آنها در مورد استخوان می گویند. که آن از هماهنگی دو جزء خاک و دو جزء آب و چهار جزء آتش تشکیل شده است. یا می گفتند که ساختار اشیاء به اشکال هندسی شان وابسته است. اشکالی که خود بر حسب اعداد توصیف می شوند و هر شکلی با عددی نشان داده میشود. (دو برای خط، سه برای مثلث، چهار برای هرم و...). در واقع عدد اساس طبیعت است برای اینکه اجسام سه بعدی از وجوه، و وجوه از سطوح و سطوح از خطوط و خطوط از نقاط تشکیل میشوند، زیرا آنها در دیدگاه هندسی شان بین نقاط و واحد (آحاد) فرقی نمی بینند. مفهوم اصلی عبارتند از حد. زیرا آنها فکر می کردند که حدود اجسام، مانند سطح و خط و نقطه یا واحد، بیش از جسم، و جسم تعلیمی جوهری اند. چون نقطه حد و پایان خط و خط حد و پایان سطح و سطح حد و پایان جرم است. بنابراین فیثاغوریان می اندیشیدند که چنین ماهیتی قطعاً وجود دارند.

□ ○ نقطه معادل عدد یک یا واحد

□ ○ _____ □ خط معادل عدد دو

شکل مثلث معادل عدد سه

شکل هرم معادل عدد چهار

به گفته ی نیکوماخوس وحدت با داشتن موقعیت و ویژگی نقطه، آغاز فاصله ها و اعداد خواهد بود، اما خودش نه فاصله است نه عدد، درست مانند نقطه ی آغاز خط، یا آغاز فاصله است، و این هیچ

نمی افزاید، زیرا هنگامی که چیزی بی بعد به امر بی بعد دیگر افزوده شود، از این طریق بعد حاصل نمی شود. بنابراین وحدت بی بعد و آغازین است و بعد ابتدا در عدد دو و سپس در عدد سه و چهار و در اعداد متوالی بعدی دیده میشود. زیرا بعد چیزی است که به مثابه ی فاصله دو حد درک میشود. بعد اول را خط می نامند زیرا خط چیزی است که در یک جهت امتداد دارد. دو بعد را سطح می نامند زیرا سطح چیزی است که در دو جهت امتداد دارد، سه بعد را فضایی solids می نامند. زیرا امر فضایی چیزی است که در سه جهت امتداد دارد. پس نقطه آغاز بعد است، اما خودش بعد نیست، و آغاز خط است و خودش خط نیست؛ خط آغاز سطح است، اما خودش سطح نیست، و آغاز دو بعدی است، اما خودش در دو جهت امتداد ندارد. طبیعتاً سطح نیز آغاز جسم است اما خودش جسم نیست و آغاز سه بعدی است اما خودش در سه جهت امتداد ندارد. روشهای ذکر شده به نوعی تصاعد حسابی بوده اند. روش دیگر برای ساختن اشکال هندسی وجود دارد که به تصاعد هندسی، (۱،۲،۴،۸) یعنی نقطه، خط، مربع، مکعب) منتهی میشود.

مرحله سوم پیدایش: پیدایش اجسام فیزیکی از اشکال هندسی (پیدایش جهان)

با توجه به گفته های فیثاغوریان «از اشکال سه بعدی، اجسام بر می آیند.» و خود اشکال سه بعدی به گمان آنها از اعداد ساخته شده اند. یکی از طرق گذر از اعداد به اجسام، نسبت دادن یکی از شکل های فضایی منتظم به هر یک از عناصر اربعه است. در این شیوه شکل فضایی پنجم یعنی شکل دوازده سطحی به خود جهان فراگیرنده یا اورانوس اختصاص داده میشود. (کی سی گاتری، ۱۳۷۶: ۲۰۶-۲۰۸)

بنابراین پنج شکل فضایی وجود دارد، که اجسام سه بعدی ریاضی نامیده میشوند، فیثاغورس می گوید که خاک از مکعب، و آتش از هرم و هوا از هشت وجهی و آب از بیست وجهی تشکیل شده است. و فلک کل از دوازده وجهی تشکیل میشود. (همان: ۲۰۹)

بسیاری از نظام های جهان پیش از سقراطیان از آرچه ی نهایی آنها آغاز شده است و در دو مرحله به سوی تنوع نامتناهی طبیعت پیش رفته است. نخست از آرچه یا حالت آغازین «همه چیز با هم» اولین امتداد، یا در نظام های بعدی عناصر اربعه شکل گرفته است. و از اینها نیز جهان سازمند و دیگر جواهر طبیعی حاصل آمده است.

۵_ کسنوفانس:

از نگاه کسنوفانس «همه چیز از خاک به وجود می آید، و همه چیز در خاک پایان می یابد.» بنابراین به جای آب یا هوا، کسنوفانس خاک را آرخبه دانست. بر خلاف تالش و آناکسیمندر و آناکسیمنس، کسنوفانس منکر به وجود آمدن و از بین رفتن بود. و تاکید می کرد که «کل» نه تنها «همواره یکی است» بلکه «همواره همان است.» و «از تغییر معاف است». بنابراین از نگاه او «کل» فناپذیر و ازلی است. او می گوید، تمام چیزهایی که زاینده می شوند و رشد می کنند، خاک و آب هستند. زیرا همه از خاک و آب زاینده می شویم و خود آب نیز از خاک مشتق میشود. که آرخبه ی نهایی کیهان است. (کی سی گاتری، جلد چهارم، ۱۳۷۶: ۱۰۰)

این عقیده که حیات برای اولین بار نمی تواند از طریق زاد و ولد حیوانات و انسانها به وجود آمده باشد، باعث شد که یونانیان با مشاهده ی بعضی موجودات کوچک مانند لاروها که به طور خود به خودی به وجود می آیند، خاک را منشاء باروری اولین حیوانات و انسانها بدانند. و از نگاه آنها ابزار باروری رطوبت است. این نظریه کمی اسطوره ای می نماید زیرا از نگاه آنها، خاک، شخص است. یعنی الهه ی گا یا، مادربزرگ که از طریق آمیزش با خدای آسمان، یعنی اورانوس، اثیر یا رئوس بارور میشود. رئوس از طریق بارانش پدر انسانها و حیوانات و نیز گیاهان می شود. و خاک مادر آنها می گردد. خاکی که چون قطرات باروری را دریافت می کند، موجودات را می زاید. پس منشا آلی حیات از خاک است که برای پدید آمدن باید مرطوب باشد. آرخبه ی کیهان در اینجا مطرح نیست. زیرا، کیهان چون جاویدان است، آرخبه ندارد. (همان: ۱۰۳) کسنوفانس عقیده داشت که زمین به تناوب در معرض تجاوز خشکی به دریا و دریا به خشکی است. بدین ترتیب که طی زمان خاک پیوسته پایین می آید و به تدریج به درون دریا حرکت می کند. کسنوفانس فکر می کند که آمیزه ای از خاک با دریا صورت می گیرد و طی زمان خاک به وسیله ی عنصر مرطوب حل میشود و اثبات می کند که بر روی خشکی ها، صدف ها نقش های ماهی و جلبک و موجودات دریایی یافت شده است. او می گوید اینها هنگامی شکل گرفته اند که همه چیز، مدتها قبل در گل و لای ماندند. و نقش آنها در گل خشک شده است. همه ی انسانها هر گاه زمین به درون دریا کشیده شود و به شکل گل و لای در آید، نابود میشوند. پس نسل جدیدی به وجود می آید. این اساس همه ی جهان هاست. (همان: ۱۰۶) کسنوفانس در باب منشاء و یا انهدام کیهان سخن نمی گوید. فرآشد دوره ای که او توصیف می کند به زمین محدود است و حتا زمین نیز هرگز منهدم نمیشود. زیرا پیشروی آبها زمین را مرطوب میسازد و دوباره عقب می نشیند. این فرآشد تکرار تناوب سالانه ی تر و خشک در زمستان و تابستان در مقیاس بزرگتر بود. (کی سی گاتری، جلد چهارم، ۱۳۷۶: ۱۰۸)

۶_ هراکلیتوس:

هراکلیتوس قبل از هر چیز به لوگوس معتقد بود؛ که از نگاه او لوگوس به هر آنچه که در جریان است تعیین می بخشد. و همه ی اشیاء را نظم می دهد. لوگوس در معانی متفاوت و گوناگونی کاربرد دارد اما هراکلیتوس لوگوس را در معنی «اصل عمومی، قانون یا قاعده» و «قوه ی عقل» به کار می برد. هراکلیتوس می گوید: «هر چند این لوگوس همواره وجود دارد انسانها ناتوانی خود را از فهمیدن آن اثبات می کنند. گوش کنید، نه به من بلکه به لوگوس، خردمندی است موافقت با اینکه همه چیز یکی است.»

پس لوگوس با توجه به این گفته ها عبارت است از الف) چیزی که شخص میشوند. معنای مشترک) ، ب) آنچه به همه ی پدیده ها نظم می دهد، یک گونه قانون کلی شدن، ج) چیزی دارای وجود مستقل از کسی که بیان لفظی از آن ارائه می کند.

لوگوس همگانی است، و کسب «همگانی» فضیلت است. و گناه واماندن از حکمت متوجه خود شخص است. لوگوس برای همه مشترک است و آنچه مشترک است عقل یا بصیرت است. از این رو جنبه ی دیگر لوگوس این است که در برگیرنده ی عمل تفکر و تامل است. به همین دلیل لوگوس هم اندیشه ی انسانی است و هم اصل هدایتگر جهان. (کی سی گاتری، جلد پنج، ۴۵_۵۷)

این لوگوس_ قانونی که جهان را نظم می دهد، و قانونی که اذهان انسانی می تواند آن را درک کند_ چون جهانی و فراگیر است، البته برای همگان مشترک هم هست. وقتی هراکلیتوس با اصرار می گوید که ما باید آنچه را همگانی است دریابیم، مقصود او این نیروی بخشی روحانی و بخشی مادی است که نظم عقلانی جهان را میسازد. همه چیز را هدایت میکند و بر آن فرمان می راند. حکمت یک چیز است، دانستن اندیشه ای که به وسیله ی آن همه ی اشیاء بر همه اشیاء فرمان می رانند.

کریک می گوید (ص ۳۹۰): «لوگوس باید چیزی شبیه آتش باشد که همه چیز را از طریق همه چیز فرمان می راند. مسیر کل هر یک از اشیاء جدا، نتیجه ی «فرمان راندن» است، یعنی یا عملکرد وابسته به ذهن است و یا دست کم شبیه است به آنچه ذهن تدبیر می کند.» (کی سی گاتری، ۶۲)

این که نیروی الهی آورنده ی نظم عقلانی در جهان در عین حال موجودی فیزیکی و مادی است چیزی است که فقط در جو عمومی تفکر یونان باستان وجود دارد. این بدین معناست که ما به وسیله ی ابزارهای فیزیکی سهم خود از آن را برگیریم، ابزارهایی که شامل نفس کشیدن و منافذ اندام های حسی است. در تفکر هراکلیتوس بر خلاف پارمیندس، تحقیر ادراک حسی دیده نمی شود. زیرا به عقیده ی هراکلیتوس، حواس فقط «گواهان بد» هستند، گواهان بد برای کسانی که روحشان فاقد بصیرت فهم پیام آنهاست. او می گوید: «چشم ها گواهان دقیق تری از گوش هاینند.»

در واقع هراکلیتوس ضرورت اولیه ادراک حسی دقیق از پدیدارها را برای کشف لوگوس که اساس چیزهاست و آنها را تبیین می کند، دریافته است. (کریک، ۶۱) به اعتقاد هراکلیتوس «لوگوس الهی و همگانی چیزی است که ما با سهیم شدن در آن (قادر به اندیشیدن) می شویم. در واقع برای هراکلیتوس شاخص حقیقت این است که «آنچه برای همگان به طور مشترک ظاهر میشود درست است، زیرا به وسیله ی لوگوس الهی و همگانی تحصیل میشود. اما به آنچه برای یک فرد رخ می دهد نباید باور داشت.»

حواس مجرایی هستند که از طریق آنها، درست به خوبی تنفس، لوگوس را به معنای فیزیکی و لفظی کلمه به درون می کشیم. حواس به پنجره هایی تشبیه شده اند که از طریق آنها «عقل موجود در ما» در ساعات بیداری آنها را باز می کند و در برخورد با آنچه اطراف را احاطه کرده است «قدرت اندیشیدن را به کار می اندازد» اما در ساعات خواب، این مجاری حواس، بسته میشود و عقل نیز به این ترتیب از ترقی کردن به همراه آنچه در خارج قرار دارد باز می ماند. اما تنفس مانند ریشه ای به عنوان تنها ابزار ارتباط با عالم خارج حفظ میشود. از نگاه هراکلیتوس سه ایده ضرورتاً به هم مرتبط اند. الف) حیاتی که شخص در آن دانایی شخصی خود را دارد (ب) غلط، ج) خواب و رویاها بازگشتن به دنیای شخصی خود، ریاضت دادن است به عنصر عقلانی از طریق مسدود کردن راه ارتباط آن با لوگوس حقیقی و جهانی ای که باید با آن پرورده شود. کسان بسیاری که این کار را می کنند با کسی که در لوگوس همگانی بصیرت دارد، مقایسه میشوند، مانند مقایسه ی خسبیدگان با شخص بیدار، از این رو شخص باید تشویق به پیروی از همگانی را هر چه برایش سریع تر مقدور است، عملی کند. این دنیای همگانی فقط از طریق فراروی از احساس های بی ربط و فردی و استنتاج نتایج از آنها، یا شاید بیشتر از طریق شهود کسب میشود. پس حواس در مرحله بدنی راه ارتباط با لوگوس است.

عقاید نگاران می گویند که گویا آتش از نظر هراکلیتوس آرخه و طبیعت اشیاء در معنای ملطی آن است. بر اساس این فرض آتش یکی از بنیادهای طبیعت است و همه ی اشیاء حاصل رقیق و غلیظ شدن آتش هستند و دوباره در آن منحل میشوند. زیرا هراکلیتوس می گوید که همه ی اشیاء حاصل تبدلات آتش هستند. (فیزیک ۳۳_۲۳، دیلز کرانتس A۵)

ارسطو و افلاطون نیز «علت اولی» بودن آتش را در تفکر هراکلیتوس تأیید کرده اند. هراکلیتوس خود نیز می گوید که کل نظم جهان عبارت است از آتشی همواره زنده، و شاید آتش همان لوگوس باشد. در جای دیگر رواقیان می گویند: «آتش هراکلیتوس» معقول و مسئول هدایت کل جهان است.»

آتش جنبه‌ی مادی لوگوس است، از این سخن نتیجه می‌شود که عقل الهی در خلوص خود گرم و خشک است. آتش، نمادی صرف برای انتزاع نیست، و برای هراکلیتوس گرمترین و خالص‌ترین شکل ماده را باز می‌نماید، و ناقل روح و ذهن، یا بلکه خود روح و ذهن است. از این رو نباید آتش را به مثابه‌ی شعله‌ای دیدنی تصور کرد.

بلکه آن را بیشتر باید نوعی بخار نادیدنی دانست در واقع مقصود هراکلیتوس آتش شعله نیست. آتش نامی است که وی به دم خشک می‌دهد، دمی که روح از آن تشکیل می‌شود. بنابراین بلاهت و مرگ به سردی و تری مربوط خواهند بود، و البته چنین است. «روح خشک خردمندترین و بهترین است.» اشخاص مست و مردمانی که به لذت‌های جهانی گرایش دارند دارای روحی نمناک و تر هستند. پس همه چیز در تغییر مدام و دوری است، و روح در تبدلات دو جانبه‌ی عناصر به طور طبیعی در این تغییر شرکت دارد. «آب شدن مرگ روح هاست، خاک شدن مرگ آب است، اما از خاک، آب و از آب، روح بر می‌آید»

هراکلیتوس با نشان دادن روح‌ها به جای آتش بر وحدت جوهری این دو تاکید می‌کند. از آنجا که هر عنصری در اثر مرگ عنصر، یا از طریق بلعیدن عنصر دیگر می‌زید، در عنصر دیگر است که روح‌ها، هر چند طبیعت شایسته‌ی آنها در گرما و خشکی است، باید در نمناکی زندگی کنند. پس امر واحدی وجود دارد که در عین حال الهی و اصل عقلانی‌ای است که ما را احاطه کرده و سبب نظم کیهانی است، امری که هر اندازه عقل داشته باشیم به آن می‌رسیم. این امر واحد به وسیله‌ی عناصر پست تغییر می‌کند. در عین حال این امر واحد آتش واحد گرم و خشک است. و آنچه آن را در درون ما فاسد می‌کند، موت جهت او با رطوبت و سردی است. (کی سی گاتری، جلد پنجم، ۶۲-۷۰)

تفسیر فلسفه هراکلیتوس از جهان علاوه بر لوگوس بر سه بیان کلی مشتمل است که عبارتند از:

الف) هماهنگی همواره حاصل اعداد است، بنابراین حقیقت اساسی جهان طبیعی ستیزه.

ب) هر چیزی در حرکت و تغییر دائم است،

ج) جهان آتش زنده و پاینده است.

بررسی این بیانه‌ها بازگشت به لوگوس، به عنوان قانون سیورورت را با فهمی بهتر ممکن خواهد ساخت.

الف) هماهنگی ناشی از اعداد:

هراکلیتوس از وحدتی سخن می‌گوید که در عین ناسازگاری، با خود در هماهنگی است. ظاهراً غیر منطقی است بگوئیم هماهنگی در ناهماهنگی است. با عوامل تشکیل دهنده‌ی هماهنگی به هنگام

تشکیل آن هنوز در ناهماهنگی اند مثلا موسیقی هماهنگی را از عواملی به دست می آورد که ابتدا در ناهماهنگی اند اما بعد در هماهنگی اند. یعنی از نت های زیر و بم. پس هماهنگی از ناهماهنگی در توالی زمانی حاصل میشود. در واقع این بیان اشاره به کثرت و وحدت عناصر دارد. آموزه ی هماهنگی اضداد سه جنبه دارد: (۱) هر چیزی از اضداد تشکیل شده و از این رو در معرض تنش درونی است. (۲) اضداد یکسانند. (۳) جنگ نیروی هدایت کننده و آفریننده و حالت شایسته و درست امور است.

هر چیزی از اضداد تشکیل شده است، و از این رو در معرض تنش درونی است. همه جا نیروهائی وجود دارد که همزمان از دو طرف می کشند. هماهنگی ظاهری، بقا یا آشتی در ساخت واقعی اشیاء عبارت است از حالت تعادل عارضی بین این نیروها. در واقع هماهنگی، حاصل پویایی حرکات قوی و متضاد است که به سبب تعادل خنثی میشود و آشکار نمی گردد. پس هماهنگی نامرئی از هماهنگی مرئی قویتر و برتر است. بنابراین باور هراکلیتوس بر این است که کل کیهان از حالت متناوب آغازین ناشی میشود، که برای مدتی وجود دارد و سپس ناگهان به آرخه ی خود منحل خواهد شد.

به عقیده ی هراکلیتوس، کسی نه می تواند دو بار در یک رودخانه گام گذارد، و نه می تواند جوهر فانی را در حالتی ثابت دوبار به چنگ آورد. آن به سبب تندی و سرعت، از هم جدا می شود و دوباره جمع می گردد، و بلکه، نه دوباره و نه سپس، بلکه همزمان جمع و تفریق میشود، نزدیک و دور می گردد. البته هراکلیتوس تغییرات زمانی در درون جهان را منکر نیست. فی المثل گرم سرد میشود، پیری به دنبال جوانی و مرگ به دنبال زندگی می آید و مانند آن.

یکسانی اضداد، هیپولیتوس تعدادی جفت متقابل از اسامی و اوصاف، از آن میان «خوب و بد» را ذکر می کند و مدعی است که هراکلیتوس بر یکسان بودن آنها تاکید کرده است، مثلا گاتری و چاقوی جراحی هر دو هم بد و رنج آور و هم خوب و شفا بخش اند. یکسان بودن خوب و بد را ارسطو نیز به هراکلیتوس نسبت داده است. یکسانی اضداد پارادوکسیکال است، به این معنا که حتی وقتی روشن شوند، حصول اعتقاد به آنها مشکل است. یکسانی اضداد برای هراکلیتوس چند رابطه ی متفاوت را شامل میشود که وی ضمن آگاهی از همه ی آنها، آنها را تبیین و توضیح می دهد.

(آ) تغییر متقابل:

مانند کیفیات یا چیزهایی که غایات متضاد و پیوسته یکسان دارند مثل شب و روز، تابستان و زمستان، سیری و گرسنگی، همه ی این امور وقتی تغییر یابند آنها را تبیین و توضیح می دهد. اینها تبیین می یابند.

ب) نسبی بودن موضوع تجربه شده، مانند «دریا زلال ترین و کثیف گشته ترین آب است، برای ماهیان خوردنی و سلامت بخش، برای انسان نخوردنی و مرگ آور.» بنابراین بین لذت و عدم لذت تفاوتی اساسی وجود ندارد.

| 21

ج) در قلمرو ارزش ها، ارزش اضداد فقط در ارتباط با اضداد خود دانسته میشود. بنابراین بدون دیگری هیچ چیز خوب نخواهد بود. این است که گرسنگی سیری را، خستگی، آسایش را لذت بخش می کند.

د) اضداد وجود دارند که یکسان اند زیرا فقط جنبه های متفاوت چیز واحدی هستند، نکته ای که هراکلیتوس در آن به تمیز بعدی بین جوهر ثابت و ویژگی های متغییر نزدیک میشود. بالا و پایین اضدادند. اما به واقع چنین نیستند، زیرا فقط یک جاده است که در آن بالا و پایین می روید. مستقیم و منحنی اضدادند، اما سطر واحدی از نوشته ها در عین حال هر دوی آنهاست. (کی سی گاتری، ۸۵_۸۸)

آموزه ی هراکلیتوس درباره ی همز:

مانی اضداد و نتایج پارادوکسیکال آن نتیجه ی تمرکز شدید بر پدیده ی ذهنی مشترک دنیای یونان قدیم است.

__ جنگ (ستیزه _تنش) نیروی هدایت کننده و آفریننده ی جهانی است

هراکلیتوس می گوید: «جنگ پدر همه ی چیزها و پادشاه همه ی چیزهاست، و او بعضی را چون خدایان آشکار می کند، دیگران را چون انسان، و او بعضی را بردگان می سازد، دیگران را آزاد.» به نظر هراکلیتوس هر «شخصی باید بداند که جنگ عمومی است و عدالت ستیزه، و اینکه همه چیز از طریق ستیزه و ضرورت (به حاصل) می آیند» هراکلیتوس با گفتن اینکه جنگ «همگانی» است آن را بی واسطه با لوگوس مرتبط می کند و به احتمال زیاد یکسان می داند. جنگ همگانی است زیرا لوگوس که قانون همه ی شدن هاست، قانون ستیزه، و تنش همزمان اضداد نیز هست. جهانی بودن ستیزه، از این فرض بر می آید که هر چه هست در تغییر است به علاوه همه ی تغییر ها ستیزه است. و جنگ اضداد بالاترین عدالت است.

هراکلیتوس ادامه می دهد و می گوید که سلامت و صلح و ثبات فی النفسه خیر تر از اضدادشان نیستند، و خیریت آنها فقط وقتی ظاهر میشود که در مقابل اضدادشان قرار گیرند. در واقع تمام نظر گاه این است که خیر و شر و تضادها مفاهیمی تماما نسبی اند. (کی سی گاتری، ۸۸_۹۲)

ب) هر چیزی در حرکت و تغییر دائمی است. هماهنگی ناشی از اضداد است و اضداد باعث تغییر و حرکت دائمی اند. پس هراکلیتوس یکی از فلاسفه ای است که به صیوروت عالم معتقد است او می گوید: «شما نمی توانید دوبار در همان رودخانه گام گذارید.» پس هر چیزی در حرکت است و هیچ چیز ساکن نیست. همه چیز مانند نهرها در حرکت هستند. بنابراین معرفت به دنیای محسوس ناممکن است. در واقع هراکلیتوس اعتقاد داشت که هر چیزی به طور کلی در حالتی از صیوروت و سیلان است و هیچ چیز ثابت نیست، اما جوهر واحدی وجود دارد که ثبات دارد، و تمام اشیاء از طریق شکل گیری های طبیعی از آن ناشی می شوند. سائیده شدن سنگ به وسیله ی قطرات آب یا شکافتن آن به وسیله ی ریشه ی گیاه نمونه هایی از حرکت و سیلان اشیاء محسوس است. از این رو تغییر پیوسته ی اشیاء فیزیکی با یکسانی اضداد پیوستگی نزدیک دارد. این بدان سبب است که تغییر دوری است. از الف به ب و بازگشت دوباره به الف درست همانند تناوب فصول سال. زندگی آتش مرگ خاک و زندگی هوا مرگ آتش و زندگی آب مرگ هوا و زندگی خاک مرگ آب است. (کی سی گاتری، ۹۲_۱۰۰)

ج) جهان آتش همواره زنده:

به گفته ی هراکلیتوس «این نظام جهانی را، که برای همگان همان است، هیچیک از خدایان یا آدمیان نساخته، بلکه همواره بوده و هست و خواهد بود؛ آتش همیشه زنده، که فروزان است در اندازه هایی، و خاموش است در اندازه هایی.

همانطور که پیش از این گفته شد کوسموس عبارت است از «جهان طبیعی و نظام موجود در آنها» هراکلیتوس نیز به فنای دوره ای جهان به وسیله ی حریقی عمومی باور دارد. بنابراین کوسموس از آتش به حاصل می آید و دوباره در دوره های متناوب برای همیشه در آتش مضمحل میشود. پس جوهر اساسی جهان، که هراکلیتوس سرانجام آن را «آتش» می نامد، با حریق متناوب و تکرار جهان نه از بین می رود و نه به وجود می آید بلکه فقط در تجلیات خود تغییر می کند. پس جهان ازلی است و فقط شکل آن تغییر می کند.

شبيه به حاصل آمدن انسان از کودک و کودک از انسان که مشتمل بر حالت کند و فساد است. می توان نتیجه گرفت که هراکلیتوس معتقد بوده است که جوهر جهان واحد است، متحرک است، و متناهی است؛ اما آتش را آرخبه گرفت و اشیاء جهان را حاصل غلیظ و رقیق شدن آن دانست و گفت آیت اشیاء دوباره در آن منحل میشوند. بر این اساس آتش تنها فوزیس یا اساس طبیعت است و همه اشیاء تبدلات یا تبادل یا تبادل یافته ی آتش اند. و آتش همان لوگوس است.

نتیجه:

سیر بررسی مفهوم جوهر یا ماده المواد در نزد پیشت سقراطیان یک سیر سعودی و پیشرفت خواهانه است. چنانچه تالس اصل و عنصر همه ی اشیاء را آب می داند. آناکسیمندر آپایرون یا بیکران را اصل اشیاء معرفی می کند، و فیثاغورث اعداد را مبنای خلقت و اصل اشیاء تصور می کند و سپس کسنوفانس همه چیز را از خاک میداند که دوباره به خاک بر می گردند؛ اما هراکلیتوس به لوگوس معتقد بود که همه اشیاء را نظم میدهد یک نوع قانون که اذهان انسانی می تواند آن را درک کند. چیزی که مشهود است هر کدام از این فلاسفه بعدی و ساحتی و ساحتی از هستی را اصل یا ماده المواد و جوهر هستی معرفی می کند. و هر کدام در جایگاه خود دلایل محکمی ارائه می دهند. در این بررسی قصد آن داشتیم که نزدیک ترین مفهوم به کلمه ی جوهر را در نزد پیشاسقراطیان بیابیم. اما این کلمه چنان بسیط، گنگ، و عمیق و نامفهوم است که نمی توان گفت آب، خاک، هوا، آپایرون یا اعداد و لوگوس در معنایی که هراکلیتوس معرفی می کند جوهره ی هستی نیستند؛ تمام این مواد و عناصر بعدی و ساحتی از جوهر هستند. در واقع می توان گفت مبنای کلمه ی جوهر یک حقیقت عمیق است که یک بعد ثابت دارد و آن اشاره به شاکله ای دارد که باعث تعیین آن وجود در این جهان می شود. و بی نهایت بعد متغییر که بر طبق آن آب، خاک، هوا، آتش و آپایرون هر کدام جزء و ساحتی از جوهره ی هستی هستند، اما هیچکدام به تنهایی نمی تواند بعد ثابت حقیقت معنایی کلمه جوهر باشد.

نتیجه آنکه هر کدام از فلاسفه ی پیشاسقراطی از تالی تا هراکلیتوس هر یک بر اساس زمان و مکان و شرایط خودآگاه جمعی حاکم بر منطقه ی زیست آنها درکی از مفهوم جوهر یا ماده المواد هستی داشته اند. و چون این درک تابع شرایط بوده و شرایط در هر مکان و زمانی محدود می باشد لذا می توان گفت که هر کدام از این فلاسفه بعدی از ابعاد متغییر حقیقت عمیق معنایی کلمه ی جوهر را عریان ساخته اند و جوهر از هم افزایی تمام این ساحت ها و ابعاد متغییر (خاک، آب، هوا، آتش، لوگوس، آپایرون و...) فراتر است. حال یک سوال اساسی پیش می آید و آن اینکه بعد ثابت حقیقت معنایی کلمه جوهر چیست؟ پاسخ تشریحی این سوال پس از بررسی مفهوم جوهر در نزد افلاطون، ارسطو، عقل گرایان و تجربه گرایان و... مشخص خواهد شد.

منابع:

- _دینانی، ابراهیم، ۱۳۶۶، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه ی سهروردی، تهران
- _فارابی، محمد ابن محمد، ۱۳۷۱، رساله ی یوسفیان به ضمیمه ی کتاب التهبیه علی سبیل السعاده، تهران، چاپ جوهر آل یاسین
- _گاتری، دابلو کی سی، ۱۳۷۵، تاریخ یونان باستان، جلد اول
- _گاتری، دابلو کی سی، ۱۳۷۵، تاریخ یونان باستان، جلد دوم
- _گاتری، دابلو کی سی، ۱۳۷۵، تاریخ یونان باستان، جلد سوم
- _گاتری، دابلو کی سی، ۱۳۷۵، تاریخ یونان باستان جلد چهارم
- _گاتری، دابلو کی سی، ۱۳۷۵، تاریخ یونان باستان، جلد پنجم
- _ارسطو، ۱۳۶۳، فیزیک (طبیعیات)، ترجمه مهدی فرشاد، تهران، امیر کبیر
- _ارسطو، ۱۳۹۷، متافیزیک (مابعد الطبیعه) دکتر شرف الدین خراسانی، نشر موسسه انتشارات حکمت
- _افلاطون، ۱۳۹۶، جمهوری، ترجمه فواد روحانی، نشر علمی و فرهنگی