

قوام «اصل»^۱ اینهمانی در دوره پیشا سقراطی^۲

ناصر مومنی*

(نویسنده مسئول)

محمد جواد صافیان**

چکیده

یکی از مهم ترین مسایل مورد توجه بشر «اصل» اینهمانی است. مراد از این «اصل» چیست؛ چگونه آغاز گرفت؟ آیا اساسا بحث از آغاز چیزی - در اینجا «اصل» اینهمانی - امکان پذیر است؛ آیا اصول، اموری هستند که به مرور زمان آشکار و یا کشف می شوند؟ متفکران اولیه یونان هر یک با معرفی عنصر اولیه، بطور ضمنی نگرش خود نسبت به مسائلی چون وحدت و کثرت و همانی و نه آنی را نشان دادند. ادراکی که در ابتدا بصورت ثبات و عدم تغییر عنصر نخستین در طی زمان بود. در واقع این بی‌تعبیری عنصر نخستین در طی زمان تعریف آنان از این همانی بود؛ امری که بیشتر بصورت وحدت آرچه ادراک می شد. تلاش آنان در تفسیر عالم بدون تمییز مفهوم منطقی «اصل»، در نهایت به قوام «اصل اینهمانی» منجر گردید. اصل که علی رغم اهمیت انکار نشدنی آن، بستری گردید تا از خلال آن، وجود تنها به مثابه موجودات تلقی گردد.

تلاش می شود تا با بررسی سرآغازهای یونانی در یابیم آنچه را که تفکر یا فلسفه یونانی می نامند، چیست. این کار با بررسی چند تن از مهمترین فلاسفه پیش سقراطی انجام می شود. اما برای این کار مقدمه ای در باب نگرش و نحوه تفکر یونانی لازم است.

واژگان کلیدی: همانی، «اصل» (این همانی)، پیشا سقراطی.

*. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، n.momeni1983@gmail.com

** . دانشیار دانشگاه اصفهان، javadsafian777@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۱/۲۰؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۴/۱۱/۰۷]

مقدمه

سخن گفتن از تفکر یونانی، به‌ویژه پیش‌سقراطیان بسیار دشوار است. زیرا «به نظر می‌رسد که برخی از نظام‌های پیش‌سقراطیان، حاصل یک ایده مرکزی واحد هستند که روشن گرداندن آن با عباراتی منسجم و پیوسته دشوار می‌نماید» (Guthrie, 1962: 427). می‌توان متون و فلاسفه مختلفی را برای آغاز این بررسی انتخاب کرد، اما ما با انتخاب متنی منقول از دیوگنس لائرتیوس سعی می‌کنیم بهترین آغاز را برای بحث/این‌همانی در پیش گیریم.

«این نویسندگان فراموش می‌کنند که دستاوردی را که به بربرها نسبت می‌دهند، متعلق به یونانیان است که نه تنها فلسفه بلکه نوع بشر با اینان آغاز می‌شود» (دیوگنس، ۱۵: ۱۳۸۷). دیوگنس می‌گوید که اهالی تبس این نظر را به لینوس نسبت می‌دهند و همین نظر را آنتیان نسبت به فردی به نام موسایوس دارند. وی «اولین کسی بود که تبارنامه خدایان را تدوین کرد و کره‌ای ساخت و عقیده داشت همه چیز از وحدت پدید می‌آید و به وحدت نیز راجع می‌شود» (همان، ۱۵). دو نکته در این‌جا به چشم می‌خورد: اول این‌که جالب است که دیوگنس فردی را نماینده قوم خود معرفی می‌کند که باور دارد همه چیز از وحدت پدید آمده است و بدان نیز باز خواهد گشت. دوم عبارت «تدوین کردن تبارنامه خدایان است»، این تبارنامه چه ربطی به عقیده به وحدت دارد؟ آیا تمامی خدایان را زاده یک خدا می‌داند یا این‌که هر گوشه‌ای را از کار جهان به خدایی خاص داده است و بدین سان وحدت را ایجاد کرده است؛ وحدت مورد نظر موسایوس کدام است؟

دیوگنس می‌گوید که لینوس شعری سروده بدین آغاز که «زمانی بود که همه چیز ناگهان به وجود آمد» و به عقیده دیوگنس آناکساگوراس که می‌گوید همه چیز در ابتدا به هم ریخته بود تا این‌که عقل آمد و بی‌نظمی را به نظم درآورد، باز گوکننده اندیشه لینوس است (همان، ۱۵). برای ما فهم نسبت و ربط آناکساگوراس با لینوس مشکل است. اما در ادامه، دیوگنس نتیجه نهایی خود را می‌گیرد - که روشن‌گر این ابهامات است - : «در نتیجه، فلسفه در یونان پدید آمد» (همان، ۱۵). نسبت دادن این‌که فلسفه با آناکساگوراس آغاز شده و نه طالس، برای ما که باور داریم با دومی آغاز شده و نه اولی، عجیب است. آناکساگوراس به جهت مطرح کردن مفهوم نوس یا عقل برای ما شناخته شده و متمایز از دیگران گشته است. همین ویژگی است که باعث شده که دیوگنس وی را آغازگاه فلسفه یونانی معرفی کند. دیوگنس در ادامه می‌گوید که «حتی خود این نام فلسفه قابلیت ترجمه به زبان‌های بیگانه را ندارد» (همان، ۱۵). وی به نقد این اعتقاد می‌پردازد که برخی فلسفه را به ارفیوس تراکیایی نسبت می‌دهند اما «با در نظر گرفتن سخنانی که او درباره خدایان بر زبان رانده، من به‌سختی می‌توانم وی را فیلسوف بدانم» (همان، ۱۵). زیرا درباره کسی که سختی‌ها و تبه‌کاری‌های آدمیان را به خدایان نسبت می‌دهد چه نظری می‌توان داشت؟ (همان، ۱۵). «چه نظری می‌توان داشت»، با توجه به نقل قول فوق که می‌گوید «با توجه به سخنانی که درباره خدایان بر زبان رانده من به‌سختی می‌توانم وی را فیلسوف بدانم»، یعنی این‌که چگونه می‌توان وی را فیلسوف خواند. فیلسوف از نظر دیوگنس کسی است که در آشفتنگی و

بی‌نظمی گونه‌ای نظم و تبارنامه بیاید یا وضع کند. این وضع تبارنامه شبیه است به، منظم ساختن هرج و مرج اولیه پیدایش. این کار نیز به مدد عقل صورت می‌گیرد. پس بی‌جهت نیست که دیوگنس، آناکساگوراس را کسی معرفی می‌کند که اندیشه لینوس را اختیار کرده است. هر چند نسبت لینوس به موسایوس معلوم نیست، ولی آناکساگوراس همچون کسی است که با قبول به هم آمیختگی همه چیز، پیدایش ناگهانی و هرج و مرج اولیه لینوس را تایید نموده است. اما در ادامه با وارد کردن عنصر عقل برای ایجاد نظم در این هرج و مرج اولیه، در واقع همچون موسایوس عمل کرده است که تبارنامه خدایان را تدوین کرده بود و باور داشته است که همه چیز از وحدت است و بدان باز خواهد گشت. از وحدت پدید آمدن و بدان بازگشتن یعنی توجه به خدا یا خدایان یونانی؛ توجهی که به مدد عقل صورت می‌گیرد و کثرت و هرج و مرج را به وحدت باز خواهد گرداند. لذا به نظر می‌رسد که از منظر دیوگنس معنای فلسفه در آن دوره خاص وحدت‌بخشی به هرج و مرج با وضع تبارنامه خدایان باشد که در مجموع توجیه و تبیینی عقلانی است. از طرفی هم مجموع رویکرد وی به فلسفه در دوره مذکور توضیح دهنده این است که چرا وی معتقد است که آناکساگوراس به اندیشه لینوس باور داشته و آن را به کار گرفته است؛ و هم به‌طور ضمنی این که چرا با آناکساگوراس است که فلسفه آغاز گشته و این که چرا عنوان فلسفه غیر قابل ترجمه است. به نظم در آوردن آشفتگی‌های هستی و تعیین تبارنامه خدایان کاری نیست که قابل ترجمه باشد، زیرا فعالیت و در واقع، سنتی است که مختص دوره ذکر شده و آن متفکران است.

مفهوم خدا و خدایان در عالم یونانی بسیار حائز اهمیت است، زیرا آنان اساسا عالم را خدایی یا الوهی می‌نگریستند. رویکردی که عموماً الهیات طبیعی نامیده می‌شود و در واقع، اولین تلاش برای به نظم در آوردن جهان است. این نحو نگریستن به جهان تنها مختص متفکران پیش گفته نیست، بلکه ما می‌توانیم آن را در نظریات هزیود نیز ببینیم. «نظریه پیدایش خدایان هزیود نیز نظامی مبتنی بر عقل و نتیجه جستجوی آگاهانه مبدأ طبیعت جهان است» (یگر، ۲۲۲:۱۳۹۳). وصف «مبدأ طبیعت جهان» آشکارا در تقابل با جهان‌نگری قرار دارد که جهان را مولود و معلول بی‌شمار خدایان می‌داند. قدم نهادن در این مسیر یعنی به نظم در آوردن خدایان و سپس آن‌ها را تابع طبیعتی واحد قرار دادن، تاریخ تفکر یونانی است که به سوی عقلانیت رهسپار است. «تاریخ نشو و نمای فلسفه یونانی را باید همچون فرایندی بفهمیم که از طریق آن تصور دینی ابتدایی درباره جهان و به عبارت دیگر، تصور اسطوره‌ای روز به روز به سوی عقلانیت پیش رفته است» (همان، ۲۲۳).

در این مقاله سعی می‌شود تا نشان دهیم که الف) راهنمای برخی از متفکران یونانی در «همان» نامیدن چیزی، پیش از قوام «اصل این‌همانی» چه بوده است؛ ب) چگونه «همان» بودن چیزی رفته رفته به صورت «اصلی» از اصول اندیشه درآمد که صورت‌بندی نهایی خود را در اصل این‌همانی و در فرمول الف = الف باز یافت و ج) ربط و نسبت این‌همانی با آرخه چیست.

طالس

«همه چیز از آب است»؛ نیچه درباره اهمیت این گزاره می‌گوید که در آن «حتی اگر شده به صورت جنینی این اندیشه جای دارد که همه چیزها یکی است» (نیچه، ۱۳۸۹: ۶۱-۶۲). این تلاش عقلانی فردی، برای غایتی است. غایتی که اولین بار است که این چنین اشکار می‌شود؛ یعنی تبیین کثرات. هرچند کسانی چون هومر و اورف‌ایبان نیز از آب بعنوان مادر و مبدأ جهان سخن رانده‌اند اما این‌گونه نگرش‌های اسطوره‌ای متفاوت از تلاش طالس برای تبیین جهان است (ر.ک شرف، ۱۳۸۷: ۱۱۴ و بعد. همچنین یگر، الهیات نخستین ۵۳ و بعد). با طالس در واقع جهان کاسموگونیک یونانی دیگر نه به مثابه جهان، بلکه توده‌ای در هم از کثرات فهم شد که نیازمند تبیین عقلانی است. «در یک کلام، طالس بود که برای نخستین بار کوشید تنوع طبیعت را به عنوان تجلیات گوناگون چیز واحدی در طبیعت تبیین کند» (گاتری، ۱۳۷۵، ص ۱۴۴). تلاش طالس برای فهم آرخه این کثرات گویی بدین معناست که ماهیت آن چه در پس این کثرات هست، به گونه‌ای است که می‌توان از آن ادراک و دریافتی داشت؛ و به نسبت با همان امر است که می‌توان این امور کثیر و بی‌نظم را در نظم منطقی و معقول قرار داد. «اصل همواره اصل برای یک چیزی است. محتوای هر اصلی با کارکرد آن تعریف می‌شود اصلی که به هیچ کاری نیاید... اصل حقیقی به شمار نمی‌آید» (ریتر، ۱۳۸۶: ۱۱). وحدت در کثرت یا اصل وحدت اگر ادراک پذیر نباشد، به طریق اولی توانایی تبیین کثرات را هم نخواهد داشت. لذا این ادراک‌پذیری اولین ویژگی هر آن چیزی است که بخواهد اصل یا آرخه عالم باشد «بدین ترتیب طالس وحدت و یگانگی هرآن چه هست را دیده بود» (نیچه، ۱۳۸۹: ۶۸). اما برای بیان آن به عبارتی برای بیان خاصیت وجودی و کارکردی اصل که قابلیت ادراک‌پذیری باشد، آن را با استعاره‌ای از سنخ آب بیان داشت تا گویی بگوید: هر آن چه می‌خواهد اصل باشد، باید همان طور باشد که آب در پس تغییر و تبدلات خود و در اشکال رطوبی و جامدی قابل ادراک و قابل روئیت است، اصل و آرخه‌ی عالم نیز باید که قابل روئیت و قابل ادراک باشد. البته طالس هنگام تلاش برای بیان این اصل و هنگامی که «بر آن شد تا آن را بیان و منتقل کند کارش به حرف زدن درباره آب کشید» (نیچه، ۱۳۸۹: ۶۸).

آناکسیماندر

«آناکسیماندر... جانشین و شاگرد طالس گفت که اصل نخستین و عنصر همه هستنده‌ها ماده نامحدود آپایرون بوده است و نخستین کسی است که این نام را برای اصل مادی به میان آورده است. وی می‌گوید که این نه آب است و نه هیچ یک از به اصطلاح عناصر دیگر، بلکه طبیعت نامحدود دیگری است که از آن همه آسمان‌ها و همه جهان‌هایی که در آنند پدید می‌آیند. آن چه که چیزها از آن پدید می‌آیند همان است که بار دیگر در آن بنا به ضرورت از میان می‌روند زیرا به یکدیگر به سبب بیدادگری خود مطابق با فرمان زمان تاوان و جریمه می‌دهند» (شرف، ۱۳۸۷: ۱۳۴).

در این گزارش آناکسیماندر شاگرد طالس خوانده شده است و چیزی که مهم است این است که به

نظر می‌رسد اگر پاسخ آناکسیماندر به تبیین کثرات صرفاً واکنشی به استاد خود می‌بود وی باید مثلاً بجای آب، خاک- هوا یا هر عنصر دیگری را می‌نهاد؛ در حالیکه چنین نکرد. وی از آپایرون سخن رانده است یعنی نا-محدود (همان، ۱۳۴). وی با بیان این نا-محدود از تعیین یافتگی "اصل" سر باز می‌زند. چرا که آپایرون امری متعین یا متجسد (به معنای مادی کلمه) نیست؛ آن گونه که خوانش مرسوم از آرخه ی طالس - یعنی آب- مادی انگاشته می‌شود. با آناکسیماندر و تعیین آپایرون یا نامتعین به مثابه ی آرخه در واقع یک گام بسیار مهم و انتزاعی در راستای دوری جستن از حسیات صرف و تعیین آرخه صرفاً بر مبنای ادراک حسی برداشته شد. (Peters, 1967:23). این «نا» در واقع «نفی» تجسد «اصل» است. لذا آرخه یا اصل یا «آن چه برآستی هست، نمی‌تواند از ویژگیهای معین برخوردار باشد» (نیچه ۱۳۸۹، ص ۷۰). بدین جهت «نا» یا «نفی» آناکسیماندر «نا» یا «نفی» محدود و متعین بودن امری است که قرار است آرخه ی عالم باشد. بر این اساس آپایرون یا نامتعین آناکسیماندر «...احتمالی را مطرح می‌نماید که آرخه چیزی بسیار اساسی تر از آن چیزهایی است که می‌تواند توسط حواس ادراک گردند» (Peters, 1967:23). بدین جهت لازم است تا وی از ضرورت سخن گوید تا بر جازم و قاطع بودن عنصر و آرخه ی عالم تأکید کند. وی قبول نداشت که «اصل» همه چیز، «یک» چیز باشد (یک چیز به معنای مادی). بدین جهت «یک» بودن یعنی مادی بودن آن را منکر شد و بجای آن امری را نهاد که هم بی حد است و هم نامتعین. این بی حد و نامتعین البته در بردارنده همه چیز است در ذیل خود (شرف، ۱۳۸۷: ۱۳۴). از این جهت که آرخه عالم است باید بر ضرورتی استوار باشد که بر بیدادگری و از حد و تعادل خارج شدن دیگر چیزها تنبیه و مجازات نهد (همان، ۱۳۴). در واقع چنانچه امری از امور واقع فزونی یابد مثلاً سرما، گرما و غیره مستولی شود این به این معنا است که امر مذکور سعی دارد با غلبه بر دیگر امور خود را به مرتبه «اصل» برکشاند و این در قاموس آناکسیماندر مساوی است با اینکه «یک» عنصر یا اسطقس خاص، «اصل» شود؛ و این چیزی جز نفی «اصل عدم تعین» نیست. لذا تلاش آناکسیماندر، تعریف یا تبیین جنبه‌ای از جهان است که خود نامتعین و ناشناختنی است به همین جهت «در این فرایند آنچه که معقول (یا ادراک شدنی) است اغلب با آنچه که نامعقول (یا ادراک ناشدنی) است توضیح داده می‌شود» (Guthrie, Vol.I, 1962:78).

از خلال تاملات آناکسیماندر ما در می‌یابیم که هر آن چه که می‌خواهد «اصل» باشد باید فاقد تعیین مادی باشد. این دومین ویژگی «اصل» یا آرخه است.

آناکسیمنس

«همنشین آناکسیماندر مانند وی می‌گوید که طبیعت بنیادی یکی و نامحدود است. اما چون نزد آن فیلسوف نامتعین نیست بلکه متعین است و وی آن را هوا می‌نامد.» (شرف، ۱۳۸۷: ۱۴۵). به نظر می‌رسد آناکسیمنس معنای نامحدود آناکسیماندر را اینگونه می‌فهمد که آن باید امری متعین و ضروری باشد. ضروری برای همه چیز از جمله حیات. هیچ چیز ضروریت را از هوا نیست. برگشت به عقیده‌ای از

سنخ طالس یعنی انتخاب، یک عنصر، بعنوان آرچه توسط آناکسیمنس، نشان از نوعی ناخرسندی دارد که در آرچه آناکسیماندر نهفته است. این که عنصر اولیه نمی‌تواند چیزی باشد که معلوم نیست که چیست. هرچند که لزومی ندارد تعیین مادی داشته باشد، اما در هر صورت باید امری باشد معلوم، بدون تعیین مادی، و دارای ضرورتی حیاتی، که توسط آن دیگر عناصر نه تنها سهم خود را می‌جویند، بلکه با استعاره نفس کشیدن و حیاتی بودن هوا برای موجودات، آن عناصر در واقع وجود خود را مدیون آنند. به عقیده آناکسیمنس «ماده نخستین هوا است نه آب؛ و می‌گفت زندگی در کیهان از هوا پدید می‌آید و هوا همان گونه بر جهان حکومت می‌کند که نفس بر بدن؛ و خود نفس هم هوا و دم و پنوما است» (یگر، ۱۳۹۳: ۲۳۱). آناکسیمنس با انتخاب هوا، طالس را انتقاد می‌کند، هم از این جهت که چنان عنصر حیاتی را که می‌بایست در یابد، در نیافته؛ و از آن جایی که هوا قطعا تعیین مادی کمتری نسبت به آب دارد، تجسم مادی عنصر طالس را نیز نقد می‌کند. از طرفی هم با این عنصر «هوا»، که قطعا معلوم است چیست، نامتعینی عنصر آناکسیماندر را انکار می‌کند. وی به روشنی دریافته است که یک چیز می‌تواند بدون آن که تعیین مادی داشته باشد، از تشخیص یا تعیین برخوردار باشد. «هوا»، تعیین مادی ندارد یا حداقل تعیین کمتری نسبت به آب دارد و از طرفی عنصری معلوم و مشخص است که در قالب باد این‌جا و آن‌جا می‌رود و استنشاق می‌گردد (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۷۵-۷۶). ظاهرا آناکسیماندر با این در هم آمیختگی همه چیز، یکی از بنیادی‌ترین ویژگی‌های تفکر یونانی را به زیر سوال می‌برد: این که هر کلمه به چیزی خاص اشاره دارد یا این که هر کلمه مدلول و مصداقی واحد دارد. «عقیده‌ای که دریافت آن برای یونانیان در آن مرحله فکری دشوار می‌نمود، این بود که یک کلمه ممکن است بیش از یک معنا داشته باشد. این مشکل بی‌تردید با نزدیکی به مرحله ابتدایی جادویی که در آن اسم و مسما چیز واحدی را تشکیل می‌دادند، مربوط بود» (کاتری، ۱۳۷۵: ۶۱-۶۲). ارسطو نیز اشاره می‌کند که اینان گمان می‌کردند، یک چیز تنها به یک گونه هست و یا تنها به یک گونه می‌تواند باشد و به همین جهت نتایج عجیبی گرفتند. چنان که وی در کتاب فیزیک با بررسی عقاید مربوط به واحد می‌گوید که برخی برای ممانعت از کثیر شدن امور کلمه «است»، را به واحد حمل نمی‌کردند، «چنان که گویی واحد و است تنها به یک معنا به کار می‌روند» (ارسطو، ۱۳۷۷: ۱۸۵a). به هر حال، چنین به نظر می‌رسد که برای آناکسیمنس، آرچه آناکسیماندر به جهت نامتعینی بودن نمی‌تواند امری موجود باشد. «فهم اینکه تمامی صور شناخته شده تجربه می‌بایست در همان سطح موجود لحاظ شوند، دستاوردی عقلی بود، به طوری که چنانچه یک عنصر یا جوهر اولیه وجود داشته باشد، آن باید ابتدایی‌تر و حالتی خنثی و نه چندان قابل درک از اشیا باشد که تمامی عناصر مشابه از آن بسط و گسترش یابند» (Guthrie, I, 1962: 116).

از خلال آناکسیمنس ما با دیگر ویژگی «اصل»، روبه‌رو می‌شویم: «حیاتی و پایدار بودن»، هر آن چه که بخواهد «اصل» باشد.

هراکلیتوس

گفته های وی با قانونی کلی در ارتباط است. «...همه عالم تابع قاعده است... همه چیز مطابق قانونی معین روی می دهد» (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۹۳) این قانون کلی لوگوس نام دارد. «لوگوس هراکلیت عقل است، یعنی آلتی که معنی جهان به وسیله آن در یافته می شود» (یگر، ۱۳۹۳: ۲۵۸). «.. لوگوس .. عقل جهان یا قانون جهانی کلی و همگانی است» (شرف، ۱۳۸۷: ۲۴). دانایی در این است که به لوگوس گوش بسپاریم و هم سخن شویم که همه چیزها یکی است. پس نخستین هسته تفکر هراکلیت این است که هستی در عین کثرت، واحد و یکی است (شرف، ۱۳۸۷: ۲۴۸). فهم هراکلیت از وجود، متناقض نما است. اما این تناقض «.. توافق است.. (قطعه ۸)» (شرف، ۱۳۸۷: ۲۴۸). نباید گفت که هستی برای هراکلیت مجموعه ای از تضادها و تناقض ها است. زیرا به نظر می رسد که مجموعه دال بر سکون و امری انتزاعی دارد و ماحصل تجرید است. هستی مساوی نیست با مجموعه اعداد. «هستی عبارت است از تلاش و کشاکش پیوسته و جاویدان در میان عوامل و جریانهای متضاد. هستی در شدن است» (شرف، ۱۳۸۷، ص ۲۵۰). لذا زمستان هیچ گاه نیست، بلکه زمستان می شود؛ هم بدین معنا که زمستان امری تدریجی و شدنی است و هم به این معنا که در برابر تابستان است که زمستان خوانده می شود. لذا لوگوس یا قانون جهانی، حاصل جمع اعداد نیست؛ «نحوه بیان عبارات هراکلیت تصویری دقیق از نظم واقعی و بالفعل جهان است: نظامی موزون که در آن اعداد تجلیات یک رابطه درونی و پنهانی هستند» (Johansen, 1998: 33). لوگوس قانونی کلی و جهان شمول است که نحوه موجود بودن آن نمی تواند از سنخ نحوه موجود بودن مثلا اعداد باشد.

در تعریف اصل اینهمانی یا هوهویت گفته می شود که «هوهویت یا اینهمانی صفتی است که موجب می شود چیزی عین چیز دیگر شود» (فولکیه، ۱۳۷۷: ۸۹). در این گونه نگریستن به «اینهمانی»، آن چه که اصل و اساس است، طرفین رابطه یا قضیه است. چنان چه طرفین در مورد یا مواردی مشترک باشند ما آنها را «مشابه یا هماهنگ» (یا اینهمان) می خوانیم؛ و اگر چنان یکی باشند که هیچ گونه تغیری از هم نداشته باشند، به قول لایب نیتس یکی هستند و نه دوتا (صانعی، ۱۳۸۳: ۷۹). برای مثال اگر شی الف دارای خاصیت ب باشد آنگاه چنانچه شی ج هم همان خاصیت ب را داشته باشد آنگاه می گوئیم که شی الف و ج هماهنگ، مشابه یا اینهمان هستند و یا مطابق با خاصیت ب ما دو گونه شی داریم: الف و ج. اما اگر شیئی تنها الف باشد آنگاه شی ج نمی تواند الف باشد مگر آنکه دیگر ج نباشد. اگر زید دارای دو متر قد باشد و بکر هم دو متر قد، آنگاه زید و بکر در "دو متر قد داشتن" هماهنگ اند یا همان اند. ولی هیچ زیدی بکر نیست. بدین جهت قانون جهانی هراکلیت که شامل اعداد و مقابلات می باشد، چنین است: «هماهنگی در ناهماهنگی»، «طبیعت نیز در پی اعداد تلاش می کند و از آنها هماوایی (هماهنگی) پدید می آورد نه از همانها؛ قطعه ی ۱۰. یا قطعه ی ۵۱: مردمان نمی دانند که چگونه از هم جداشدگی عین به هم پیوستگی است: هماهنگی کنشهای متضاد چون در کمان و چنگ» (شرف، ۱۳۸۷: ۲۳۶ و ۲۳۹). اشیا به تاسی و در تطابق با این قاعده موجود می گردند. این قاعده بیانگر حاق

و ذات عالم است نه اینکه خود موجودی از سنخ موجودات باشد. اما موجودات چون موجود گردند، از لحاظ این موجود بودن، دیگر با آن قاعده کلی و جهانی مطابق نیستند (که این گونه ای ناهماهنگی است)؛ زیرا آن قاعده «موجود» نیست. اما از آنجا که موجود شده اند و از آنجا که همه چیز «مطابق» با این لوگوس پدید می‌آید (قطعه یک از شرف)، به نوعی نیز در تطابق با آن قاعده قرار دارند. به همین جهت است که در مورد اشیا می‌توان گفت هم هستند و هم نیستند. «ما در همان رودخانه فرو می‌رویم و در همان رودخانه فرو نمی‌رویم، ما هستیم و نیستیم. نیک و بد یکی و همان است و...» (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۸۶ و ۸۸). لوگوس یعنی همین قاعده و قانونی که در حاق اشیا هست. جهان هراکلیتی کلیت فراشدی است که ظاهر می‌شود و رفع می‌گردد. یک امر جاوید و هیچ گاه بتمامه در نیافتنی، که گوشه‌ای از ماهیت آن در هر یک از اضداد متقابل موجود است، باعث می‌گردد تا قانونی کلی در اشیا و امور جزئی موجود باشد. با وی بطور دقیق و اشکار مسئله «همانی و نه آنی» مطرح گردید. «درواقع آنچه هراکلیت بدان دعوت می‌کند تبیینی عقلانی از اصل اساسی در نهاد جهان مشترک ما است. امری که با اینکه ما آن را می‌شنویم هنوز از درک و فهم آن عاجزیم» (Taylor, 2005: 88). از تأمل در عبارات هراکلیت در می‌یابیم که: هر آنچه که می‌خواهد اصل باشد، باید که «هماهنگی در ناهماهنگی» باشد.

پارمنیدس

آراء هراکلیت و برخی استفاده‌ها و تقلیدهای دیگران از وی باعث گونه‌ای تشتت در اذهان شد که بیش از همه موجب آزردن خاطر شدن کسانی بود که از تربیت ریاضی برخوردار بودند از جمله فیثاغوریان و شاگرد مکتب ایشان، پارمنیدس. «برای او کسانی که وجود و لاوجود در نظرشان هم یکی است و هم یکی نیست، هم کردند و هم کور، گله‌ای سرگردانند و سردرگم. او آنها را از آن جهت که به موجب نظریه ایشان اشیا دارای دو چهره‌اند، دارای دو سر می‌نامد» (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۸۹). بدین جهت وجود و اوصاف آن در کانون اندیشه پارمنیدس جای گرفت.

عبارت بحث برانگیز پارمنیدس این است: « $\tau\omicron \gamma\alpha\rho \alpha\upsilon\tau\omicron \nu\omicron \epsilon\iota\upsilon \nu \epsilon\sigma\tau\iota\nu \tau\epsilon \kappa\alpha\iota \epsilon\iota\nu\alpha\iota$ »
(for thinking and Being are the same) Heidegger, 1984, p:79

تسلر آن را چنین ترجمه کرده است: «Denn dasselbe kann gedacht werden und Sein»

برنت نیز چنین: «زیرا همان چیز است که می‌تواند اندیشیده شود و هست باشد»
شرف آن را چنین ترجمه می‌کند: زیرا همان چیز می‌تواند اندیشیده شود و هست باشد. (موارد فوق به نقل از شرف، ۱۳۸۷: ۲۹۲).

استمبو در مقدمه‌ی خود بر ترجمه انگلیسی درسگفتار هیدگر آن را چنین ترجمه می‌کند: Thought and being are the same. یعنی تفکر و وجود همان‌اند. (Heidegger, 1969:7). منظور از این «همان» بودن اندیشه و هستی چیست. مراد از این «همان» بودن، این است که هستی متعلق اندیشه

است. (شرف، ۱۳۸۷: ۲۹۵ و بعد). اندیشه تنها به هست و هستی می‌اندیشد و نه به نیست و نیستی. پارمنیدس خود برحذر می‌دارد از اینکه در این راه - یعنی ناموجود- پژوهش شود چرا که بالکل ناپیمودنی است. (شرف، ۱۳۸۷: راه حقیقت قطعه ۶ همچنین: ۲۸۹). پس تنها هستی هست؛ و آن همان اندیشه است. این اندیشه به این می‌اندیشد که نیستی، نیست؛ هر آن چه که هستی است، هست است و نمی‌تواند که نباشد. بر این اساس هیچ چیز نشده است و نمی‌شود. زیرا هردو کلمه فوق بر نه-بودن دلالت دارند و این محال است که به گونه ای باشند. فلذا بغیر از هستی و بودن، هیچ چیز نیست؛ که صورت سلبی گزاره هست، هست است. عبارت « ساده ی esti: آن هست یا چیزی هست» هم به معنای فعل بودن است (to be) و هم به معنای رابطه و اسناد. (گاتری، ۱۳۷۶: ۷۶). چنین به نظر می‌رسد که مراد پارمنید از هستی، هستنده یا موجود است. «یگانه اصل موضوع برای پارمنیدس این بود که، آن است، یعنی یک شی واحد هست» (گاتری، ۱۳۷۵: ۶۲). در واقع آن چه که محمول این به اصطلاح عبارت «آن هست،، یا ،هست،» قرار می‌گیرد این است که «مقصود از هست هستی عینی و مجسم اشیاء در جهان است» (شرف، ۱۳۸۷: ۲۸۹). بدین سان کثرت نفی می‌گردد و همه چیز تحت ،مفهومی،، واحد گرد می‌آید. واحدی که برای حفظ وحدت‌اش باید از هر آن چه که نماد و نشانی از نیستی است بری باشد. این کار هم در صورتی شدنی است که خود به تمامه ،باشد،، به عبارتی عین هستی و بودن باشد؛ با خود به چنان صورتی منطبق باشد که بتوان به درست‌تر کلمه عنوان ،همان،، را برای آن بکار برد،، همان،، بودن، یعنی مساوی بودن اندیشه و هستی یا اندیشه و هستنده. این برابری وجود و موجود یا اندیشه و هستی گویای تمایز هم هست. « تمام آن چه که ما اکنون می‌دانیم این است که در آغاز هنگامی که موجودات مورد پرسش قرار گرفتند، تمایز میان وجود و موجود در شکلی از یک برابری وجود داشت» (Heidegger, 1995, p: 16). با این اوصاف اکنون وحدت نه بصورت خام آن یعنی به معنای ،همان،، بودن چیزی در طول زمان، بلکه به عنوان ،اصل،، و قانونی از تفکر نگریسته می‌شود که بر واقعیت سیطره دارد. ،اصلی،، که از این پس نیرو و توان خود را نه از واقعیت و لوگوس اشیا بلکه از ضرورت منطقی کسب می‌کند؛ ضرورت منطقی که البته به زعم پارمنیدس ضرورت هستی است که در زبان به گفت آمده است « آنچه اظهار می‌شود که هست به سادگی عبارت است از آنچه می‌توان درباره آن سخن گفت یا اندیشید» (گاتری، ۱۳۷۶: ۵۳). بدین سان این‌همانی به اصلی بدل می‌گردد که گویای رابطه و نسبت میان وجود و تفکر است. این امر اکنون آرخه عالم و بیان‌کننده شرایط و امکان بودن و نبودن موجودات است. لذا گویی می‌توان گفت که آرخه عالم هستی است و این هستی از ضرورتی برخوردار است که بودن و اندیشه بدان همان‌اند. این نسبت و برقراری رابطه میان وجود و اندیشه، این‌همانی از نظر پارمنیدس می‌باشد.

ملاحظات نهایی در باب این همانی

«این همانی یا هوویت» ترجمه اصطلاحات «Identity» انگلیسی و «Identitat» آلمانی و «tauton» در یونانی است. به طور ساده «این همانی» به صورت «هر الفی الف است» نمایش داده می شود که مدلول آن چنین است که «هر چیزی خودش خودش است یا هر چیزی با خودش همان است».

با بررسی سیر اجمالی یونانیان اولیه تا پارمنیدس مشاهده شد که چه تغییری از «همان» بودن تا «اصل این همانی» صورت گرفت؛ کسی که به طور صریح ریشه بحث «این همانی» در عبارت وی - وجود و تفکر همان هستند- قرار دارد. این همانی وجود و تفکر، از آن جا که تفکر متعلق انسان است، می تواند بدین معنا باشد که وجود متعلق انسان است. «زیرا اندیشیدن و هستی هر دو همان است. لازم است گفتن و اندیشیدن که هستند هست. اندیشیدن همان اندیشه است که: هست» (قطعات ۳، ۶ و ۸ از شرف). در واقع این همانی گویای رابطه انسان و وجود است؛ و از آن جا که انسان و وجود عموماً، موجود و از سنخ موجودات لحاظ می شود- امری که به تفکر متافیزیکی مشهور است- این همانی خصیصه ای از موجودات تلقی می شود که این برابر است با «وحدت» و «تمامیت»، یا «یکی» شدن وجود و انسان. همان طور که در نقل قول نیچه آورده ایم، اصل اساسی و بنیادی منطق $A=A$ بود. به جای این که «این همانی»، «با خود همان بودن هر چیز» تلقی شود، تاکید بر آن نسبت «=» (تساوی) قرار گرفت. پس این همانی برابر شد با مساوی بودن چیزی با چیزی؛ و این یعنی این که برای ایجاد رابطه تساوی ما به دو موجود نیاز داریم. «این همانی» خاصیت و ویژگی شد از آن موجودات، به جای آنکه خاصیتی باشد که به واسطه آن وجود و از آن جا تفکر در نسبت با هم دریافته گردد. فرمول $A=A$ بیان کننده ویژگی A و A است. «فرمول $A=A$ که معمولاً برای بیان اصل این همانی به کار می رود، چه می گوید؟ این فرمول تساوی A و A را بیان می کند» (Heidegger, 1957:33). برای ایجاد یک رابطه تساوی نیز به حداقل دو عنصر نیاز است. ولی اصل این همانی در پی چنین چیزی نیست زیرا برای بیان همان چیز نیازی به تکرار آن چیز، دوبار نیست. «اگر کسی بخواهد اظهار خودش را تکرار کند، برای مثال گیاه گیاه است، وی به همان گویی پرداخته است. برای این که چیزی خودش باشد، یک طرف کافی است. نیازی به دو طرف آن گونه که در رابطه تساوی چنین است، نیست» (Ibid:33). در واقع در این رابطه تساوی از همان بودن A با A سخنی گفته نشده است، بلکه از تساوی A با A صحبت می شود. به همین جهت به زعم هیدگر این فرمول در صورت رایج آن، چیزی را که این همانی قرار بوده است بیان دارد، به دقت پنهان می دارد. (ibid:33).

نتیجه گیری

غرض از نگارش این مقاله توجه به یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم اندیشه بشری بود. در این خط سیر - که لزوماً به معنای خط سیری منطقی یا دیالکتیکی نیست - سعی شد تا بارزترین ویژگی‌های گزاره برخی از متفکران یونانی، در بستری واحد معرفی گردد. اصلی که در نزد کسانی چون تالس و آناکسیمندر و... با موجودیت موجودی برتر همسان بود. موجود برتری که البته ضمن اتحاد و عدم انفکاک آن از عالم، دستخوش تغییر نمی‌شد. این ثبات و با خود همان بودن در طول زمان، درک و دریافت آنان از اینهمانی بود. هر چند که نزد متفکران سپس‌تر رفته رفته، از این جنبه وحدت گونه کاسته شد و صورت انتزاعی‌تری در تفسیر عالم به خود گرفت. اینهمانی به اصل یا قاعده‌ای بدل گردید که از ضرورت تساوی و برابری میان دو موجود سخن می‌گوید. در ادامه نیز اینهمانی در قالب منطقی گزاره‌ای همان‌گویانه فهمیده شد. در نتیجه تلاش آن متفکران برای یافتن آرخه عالم که باید از ویژگی‌هایی خاص برخوردار باشد، در نهایت در آرخه اینهمانی که شکل و شمایل منطقی یافته است و از ضرورت منطقی برخوردار است، منحل گردید. هر آن‌چه که می‌خواهد آرخه عالم باشد، باید از چنان ضرورت تطابق و یکسانی با خود برخوردار باشد که آرخه بودن آن، به معنای موجود بودن و هست بودن آن باشد. بنابراین آرخه عالم، هستی (مد نظر پارمنیدسی) است.

پی‌نوشت‌ها

۱. در این مقاله اصل به چند صورت به کار رفته است. اول مراد از اصل در نزد تالس و آناکسیمندر و آناکسیمنس یک جا به معنی واقعیت و امر موجود است. مثل آن‌جا که می‌گوییم در روابط بین کشورها اصل بر منافع است. در جاهای دیگر که در این علامت «» قرار داده شده است، به معنی امری بنیادین و عقلی که حاکم بر اشیاست. از آن‌جا که تشخیص چنین امری نیازمند تفکیک عقل، حس، ماده و صورت و غیره است در علامت «» قرار داده شده است تا بدین معنی باشد که لزوماً مراد این متفکران از اصل به معنای امروزی یا آن‌چه که در فلسفه مراد است نیست... «از لحاظ ریشه‌شناسی پرنسیپ در فرانسه مرادف مبدأ و آغاز است و معادل آن در فارسی امری است که در اصل و اساس یک چیز یا یک امر یافت می‌شود و در نتیجه، آن امر یا چیز را بیانگر است یا نشان دهنده جهت عقلی» (فولکیه، ۱۳۷۸: ۳-۴). البته این کلمه در فلسفه هم دارای بار معنایی خاص خود است. ارسطو چندین معنا برای آن بر می‌شمرد از جمله علت، سبب، آغاز و غیره (ارسطو، ۱۳۶۶، دلتا فصل اول). در واقع، سوای این معنا یعنی علت، سبب و جهت و... «که بحث از آن مربوط به امور عامه فلسفی، یعنی هستی‌شناسی عمومی است... به معنای قاعده و قانون و دستور هم هست» (فولکیه، ۱۳۷۷: ۸۱). ویژگی این اصول بین و خودپیدا بودن است و این که تمامی استدلال‌ات دیگر ما بر آن‌ها مستند است. به گونه‌ای که نیاز برای اثبات آن‌ها در واقع بیهوده یا ناممکن است. به همین جهت هیچ‌یک از پیش‌سقراطیان به این معنا اصل را به کار نبرده‌اند.

۲. مراد از پیش سقراطیان نحله فکری خاصی نیست. هم‌چنین عده ای نیستند که از لحاظ زمانی پیش از سقراط زیسته باشند زیرا می‌دانیم حداقل پارمنیدس معاصر بزرگ‌تر وی بوده است. با این اوصاف مراد از پیش سقراطیان گروهی از متفکران است که در برخی جنبه‌های پژوهشی خود با هم اشتراک داشته و در یک دوره زمانی نزدیک به هم می‌زیسته‌اند. گاتری در پیش‌گفتار جلد دوم تاریخ فلسفه یونان توضیح می‌دهد که سنت پیشاسقراطی را بر فیلسوفان پیشا سقراطی ترجیح داده است تا تصدیق دارد که تمامی آن‌هایی را که در بر می‌گیرد، پیشاسقراطی به معنی دقیق لفظ نیستند. زیرا بسیاری از آن‌هایی که در یونان باستان شناخته شده هستند، فیلسوفان طبیعی یا فیزیکی‌اند. اما حمل این عنوان به کسانی چون پارمنیدس و زنون دشوار است چون «علاقه اصلی آن‌ها را می‌توان به بهترین وجه همچون پژوهشی در سرشت واقعیت و نسبت آن با پدیدارهای محسوس توصیف نمود» (Guthrie, Vol. II, PXIII).

این سنت پیشاسقراطی نامیدن بیشتر در واقع بعد از انتشار کتاب دیلز (Die Fragmente der vorsokratiker) رواج یافت که در آنجا وی به معاصران سقراط هم عنوان پیشاسقراطی داد. امری که بیشتر به نحوه نگرش و فلسفه ورزی آنان قبل از ایجاد مکاتب سقراطی و نوافلاطونی اشاره دارد (A.A.Long, 2006, p6). در کل مراد مردانی است که پیش یا هم عصر سقراط نوشته ای از خود به جای گذاشته‌اند آن هم عموماً به نظم. موضوعات مورد تامل آنان جهان طبیعت، فهم خمیرمایه اولیه جهان، توجه به قوانین و نوامیس برتر و غیره. «ارسطو و تئوفراستوس... عمدتاً علاقه‌مند به طبقه‌بندی عقاید پیشینیان خود در موضوعاتی چون عدد و تعیین هویت اصول جهان، نفس و ادراک حسی بودند» (A.A.Long, 2006 p7).

فهرست منابع

- ارسطو، (۱۳۶۶)، *متافیزیک*، شرف الدین خراسانی، تهران، انتشارات حکمت.
- ارسطو، (۱۳۷۷)، *سماع طبیعی (فیزیک)*، محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو.
- صانعی، منوچهر (۱۳۸۳)، *فلسفه لایب‌نیتز*، تهران، نشر ققنوس.
- خراسانی (شرف)، شرف الدین، (۱۳۸۷) *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ریتز، یوآخیم، کالفرید گروندر، گتفرید گابریل (۱۳۸۶)، *فرهنگ نامه تاریخی مفاهیم فلسفه جلد اول*، محمدرضا حسینی بهشتی، مهدی میرزآزاده و فریده فرنودفر، تهران، انتشارات سمت.
- فولکیه، پل، (۱۳۷۷) *فلسفه عمومی یا مابعد الطبیعه*، یحیی مهدوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- فولکیه، پل، (۱۳۷۸) *هستی‌شناسی (بحث وجود)*، یحیی مهدوی، تهران، نشر دانشگاه تهران.

(The formulation of the principle of identity in the pre-Socratic era.)

گاتری، دبلیو کی سی، (۱۳۷۶)، *تاریخ فلسفه یونان، (الیابیان)*، مهدی قوام صفری، تهران، انتشارات فکر روز.

گاتری، دبلیو کی سی، (۱۳۷۵) *فلاسفه یونان، از طالس تا ارسطو*، حسن فتحی، تهران، نشر فکر روز.

گمپرتس، تئودور، (۱۳۷۵)، *متفکران یونانی*، محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی.

لائرتیوس، دیوگنس، (۱۳۸۷) *فیلسوفان یونان*، بهراد رحمانی، تهران، نشر مرکز.

نیچه، فردریک، (۱۳۸۹)، *فلسفه در عصر تراژیک یونان*، مجید شریف، تهران، چاپ دیبا.

یگر، ورنر، (۱۳۹۳) *پایدیا*، محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی.

یگر، ورنر، (۱۳۹۲)، *الهیات نخستین فیلسوفان یونان*، فریده فرنودفر، تهران، چاپ حکمت.

منابع انگلیسی:

W, K, C. Guthrie. (1962), *A History of Greek philosophy, Vol, I. The earlier pre Socratics and the Pythagoreans*, Cambridge university press.

W, K, C. Guthrie. (1969), *A History of Greek philosophy, Vol.II*, Cambridge university press.

Martin Heidegger. (1969), *Identity and Difference*, Translated and with an Introduction by Joan Stambaugh, Harper and Row publishers NEW YORK, EVANSTON, AND LONDON.

Martin Heidegger. (1995), *Aristotle Metaphysics, on the Essence and the Actuality of Force*, Translated by Walter Brogan and Peter Warnek, Indian university Press.

Martin Heidegger. (1984), *Early Greek Thinking*, , David Farrell Krell and A.Capuzzi, Harper San Francisco.

karsten friis Johansen. (1998), *A History of Ancient philosophy from the Beginnings to Augustine*, Translated by Henrik rosenmeier, London and new York by Rutledge.

A, A, Long. (2006), *the Cambridge companion to early Greek philosophy*, Cambridge university press.

F, E Peters. (1967), *Greek philosophical terms A Historical Lexicon*, New York University Press.

W, C, C, Taylor. (2005), *Rutledge History of philosophy, VI, From the beginning to Plato*.

منابع آلمانی:

Martin Heidegger. (1957), *Identitat und Differenz (Gesamtausgabe)*, witorio kolestorman, Frankfort.