

«یک» و «خدا» از نظر هراکلیت

سعید بینای مطلق*

چکیده

به روایت کتاب های تاریخ فلسفه، هراکلیت فیلسوف ناپایداری و گذرایی، پارمنید فیلسوف ثبات و پایداری است. یکی به گذرایی هستی، دیگری به یگانگی و ایستایی آن باور دارد. چنین نگرش فروگانه‌ای به ثبات لوگوس و خدا نزد هراکلیت و به زایش چیزها، پس پذیرش حرکت و کثرت، نزد پارمنید اعتنا ندارد. این مقاله تنها به دیدگاه هراکلیت درباره «خدا» و «یک» آن هم بر مبنای این سخن از وی می‌پردازد: «یک، تنها خردمند، هم دوست ندارد و هم دوست دارد به نام زئوس نامیده شود». (۳۲) پس از بررسی پاره ای از تفاسیر، تفسیر دیگری از این سخن پیشنهاد می‌کنیم.

واژگان کلیدی: هراکلیت، زئوس، یک، برهمه، ایشوارا.

* دانشیار فلسفه دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. binay - motlagh@Ltr.ui.ac.ir
[تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۰۲/۰۲؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۷/۰۳/۰۵]

مقدمه

نام هراکلیت معمولاً یادآورندهٔ این سخن است: همه چیز در گذر است. با این همه، همهٔ مفسران هراکلیت این سخن را از وی نمی‌دانند. برای مثال می‌توان از دیلز، کرک، بایواتر و مارکویچ یاد کرد (Conche, 1986: 463-464).

آنچه هراکلیت گفته است به درستی این است: «آنان که داخل همان رودخانه‌ها می‌شوند، آب‌های دیگر و دیگری بر آن‌ها روان می‌شود» (۱۲).^۱ در اینجا به معنای گذرابی نزد هراکلیت کاری نداریم: غرض ما، به عکس، بررسی اندیشهٔ وی دربارهٔ اصل الهی، بنابراین ثبات، آن هم با نظر به این سخن از وی است: «یک، تنها خردمند، هم دوست ندارد و هم دوست دارد به نام زئوس نامیده می‌شود» (۳۲).^۲

در این سخن دو نکته جای بررسی دارد. یکی مرتبهٔ یک و پیوند آن با زئوس؛ دوم جایگاه زئوس در نسبت با یک: آیا زئوس و یک دو نام برای یک چیزند؟ یا این که هر یک نمودار مرتبه و حقیقتی دیگر است؟ دیگر این که چرا یک، از این که زئوس نامیده شود هم ناخرسند است و هم خرسند.

این سخن گونه‌گون تفسیر شده است. در اینجا نخست به بررسی پاره‌ای از این تفاسیر می‌پردازیم، سپس می‌کوشیم تفسیر دیگری از این سخن هراکلیت به دست دهیم.

۱. تئودور گمپرتس و یک به مثابهٔ آتش

به نظر وی مراد هراکلیت از «یک» همان آتش است: «مبدأ اصلی مورد نظر این شاعر متفکر؛ یعنی آتش، نه تنها چشمهٔ خشک نشدنی کون و فساد است و نه تنها او نیز مانند اسلاف خود آن را «الهی» می‌نامد، بلکه آتش برای او حامل عقل جهان، واصل آگاه منظم سازندهٔ تمامی وجود است که «نمی‌خواهد زئوس نامیده شود» زیرا ذات فردی متشخصی نیست و با این همه «می‌خواهد چنین نامیده شود.» برای این که عالی‌ترین مبدأ جهان و خصوصاً عالیترین مبدأ حیات است...» (همان: ۸۴).

پیدا نیست که اگر مراد هراکلیت از «یک» آتش بود چرا به روشنی از آن نام نمی برد، به همان سان که در سخنان دیگر چنین کرده است. آتش رازی نیست که در پس نام «یک» پنهان شود.

دو نکته دیگر در این رابطه گفتنی است. روشن است که هراکلیت با خدایان یونانی آشناست؛ می داند که زئوس، خدای خدایان المپ، آتش نیست. وانگهی تا جائی که نگارنده می داند، پیشینیان وی زئوس را با هیچ عنصر مادی یگانه نپنداشته‌اند. بنابراین وی برتر از چهار عنصر است، حتی اگر فراتر از کیهان نرود. چرا زئوس باید نزد هراکلیت به عنصر آتش فرو کاسته شود؟ مگر بگوییم مراد هراکلیت بیان پیوند ذاتی و حقیقی میان آتش و زئوس نیست، بلکه غرض وی صرف تشبیه است: آتش به مثل زئوس است یا همچون او عمل می کند. ولی این شیوه بیان، با نظر به دیدگاه هراکلیت، بجا و ممکن نمی نماید. بی گمان، هراکلیت نام زئوس را با املاي Znv آورده است و نه به صورت **زوس**؛ و همان طور که می دانیم « Znv » متشابه « Znv » به معنای زندگی است. ولی هراکلیت می گوید «یک» هم دوست ندارد و هم دوست دارد زئوس نامیده شود. آیا «یک» می خواهد حیات بخش باشد و نباشد؟ پاسخ تئودور کمپرتس، چنانکه آوردیم، این است که آتش ذات فردی متشخصی نیست، در حالی که زئوس دارای تشخص است. این تفاوت که به نظر ما گیراترین نکته در تفسیر کمپرتس است، نشان می دهد که مراد هراکلیت تشبیه صرف نبوده است. پس پرسیم چرا آتش از تشخص می گریزد؟ مگر آتش در قیاس با آب یا خاک و یا هوا دارای تشخص نیست؟ برای این همه و نیز نکته‌های دیگری که تفصیل آن ملال آور خواهد بود نمی توان هم سخن با تئودور کمپرتس، یک و آتش را یکسان دانست.

۲. اویگن فینک و «یک» به مثابه «یک»^۲

فینک چندان به تفسیر این نکته نمی پردازد. وی بیش تر به تکه ۶۲ نظر دارد.^۴ از این رو به مناسبت، به تکه مورد نظر ما نیز اشاره می کند. نکته‌ای که در اشاره وی نهفته این است که فینک زئوس و یک را چیز واحدی نمی پندارد: «اختلاف‌ها همگی در خداوند تلاقی می کنند. بدین ترتیب نه تنها والایی (Sublimité) خداوند در نسبت با باشندگان

بیان می‌شود، بلکه آنچه هراکلیت دربارهٔ خداوند می‌گوید باید با نظر به رابطهٔ خاص همانندی (analogie) خدا با «یک، خردمند» اندیشیده شود. هراکلیت، در تکهٔ ۳۲ می‌گوید: «یک»، تنها خردمند، نمی‌خواهد و می‌خواهد به نام زئوس نامیده شود.» می‌توان به گونه‌ای یک را در زئوس اندیشید، هر چند یک، به لحاظ آن که فراگیرندهٔ همه چیز است، توسط زئوس، به عنوان وجود برزخی (intramondain) برین قلب (faussé) می‌شود. مهم این است که هراکلیت نخست می‌گوید «نمی‌خواهد» و سپس می‌گوید «و می‌خواهد». همانندی و تناظر میان یک و خدا تنها زمانی می‌تواند اظهار [پذیرفته] شود که نخست مورد پذیرش قرار نگرفته باشد (ibid: 145).

از این مطالب، با توجه به آنچه فینک در این جلسه از سمینار مشترک خود با هیدگر دربارهٔ پیوند میرایان و نامیرایان و نیز خدا و یک نزد هراکلیت می‌گوید، می‌توان چنین استنباط کرد که وی مرتبهٔ «یک» را، هر چند می‌توان آن را در زئوس اندیشید، فراتر از زئوس می‌داند.

«یک» به گفتهٔ فینک، وحدتی است که تنها در آن تمامی کثرت و بسیاری، با همهٔ تضادهای چندگانه‌یشان، یافت می‌شوند. بنابراین می‌توان پنداشت که خدایان نیز بیرون از این کثرت نیستند. در نتیجه «یک»، به عنوان وحدت کثرت، زئوس را نیز فرا می‌گیرد. از اینجا می‌توان دریافت چرا و به چه معنا «یک» از رهگذر زئوس قلب می‌شود. این قلب شدن که در واقع همان زئوس نامیدن «یک» باشد، موجب فروکاستن «یک» به مرتبهٔ زئوس می‌شود. فینک پیشتر به این نکته اشاره کرده است که سخنانی از هراکلیت که به الهیات یا ایزد شناخت وی مربوط می‌شود، از زئوس چنان یاد می‌کند که تنها می‌توان از «یک» یاد کرد. با این همه، این یکسانی در توصیف، با نظر به تکهٔ ۳۲ و آنچه فینک در پی آن آورده است، به معنای یکسانی ذاتی نیست. برای همین، یک نخست «نمی‌خواهد»، سپس «می‌خواهد» که به نام زئوس نامیده شود. این ترتیب؛ یعنی نخست نخواستن و سپس خواستن، به نظر فینک اتفاقی نیست. در واقع خودداری یک به معنی برتری مرتبه وجودی آن نسبت به زئوس است.

بر روی هم دو نکتهٔ اساسی در سخنان فینک می‌توان یافت: اول آنکه «یک»، چنان

یگانگی بسیاری و وحدت کثرت، همان یک می ماند و با آتش یکسان نیست. دست کم فینک سخنی در این باره نمی گوید. دوم «یک»، مرتبه‌ای فراتر و فراگیر تر از زئوس دارد، هر چند فینک اشاره‌ای به تشخیص نداشتن «یک» و در مقابل متشخص بودن زئوس نمی کند. ولی چرا یک سرانجام می پذیرد به نام زئوس نامیده شود؟ فینک به این پرسش پاسخ نمی دهد.

۳. فیلیپ ویل رایت و «یک» به مثابه هماهنگی پنهان

پیشتر گفتیم که ویل رایت نیمه اول سخن هراکلیت را به «خرد یکی و همان» است بر می گرداند.^۵ بنابراین، خرد و نه یک از اینکه زئوس نامیده شود هم ناخرسند است و هم خرسند. ویل رایت تکه ۳۲ را در بخشی از اثر خود درباره هراکلیت می آورد که «هماهنگی پنهان» نام نهاده است. در این بخش، وی بر آن است تا بداند «چه می توان ... درباره ناگفتنی گفت» (Heraclitus, 1999: 107). به سخن دیگر واقعیت نهایی و اعلی (The ultimate reality) نزد هراکلیت چیست؟ در جستجوی پاسخی به این پرسش است که وی به تفسیر و توضیح سخنانی از هراکلیت می پردازد. از جمله تکه ۳۲ (ibid: 102). آنچه از بررسی وی در این باره به دست می آید اساساً این است: دشوار بتوان نامی بر این واقعیت نهاد. فیلیپ ویل رایت، با یادآوری نظر فرینکل درباره تکه ۱۲۱،^۷ می گوید: «اگر حق با فرینکل باشد، حقیقت نهایی (آنچه را که نمی توان و نیز می توان خدا یا زئوس نامید) در قیاس، خود چنان محض و تفصیل نیافته (unparticularized) است که نمی تواند هیچ چونی یا کیفیتی را بپذیرد، هر چند قابلیت آن را داراست که به هر گونه‌ای ظهور و بروز و تغییر یابد» (ibid).

در سرانجام این بررسی، ویل رایت واقعیت اولی نزد هراکلیت را با **تائو** می سنجد و به این نتیجه دل می دهد که «اگر هراکلیت با **تائو** ته‌کینک آشنایی می داشت، با سرآغاز آن موافقت می کرد: تائویی که بتوان نامید، تائوی حقیقی نیست، واقعیت نهایی که هراکلیت می کوشد درباره آن سخن بگوید، نه به یاری مفهومی عقلانی مانند وجود یا حقیقت به درستی و به دقت تصورپذیر است و نه با مفاهیم برگرفته از الهیات یا ایزد

شناخت مانند زئوس یا خدا؛ و بالاخره نه با مفاهیم مادی چون آتش یا اتم ... با این همه شیوه بیان نمادین آن که از شیوه‌های دیگر کمتر نامتناسب است و در عین حال به نیروی پیونددهندگی و هم به گریزندگی و بیان ناپذیری (elusiveness) آن اشاره دارد، همان عبارتی است که هراکلیت در تکه ۱۱۶^۸ به کار می‌برد: «هماهنگی پنهان» (ibid: ۱۱۰). بنابراین آنچه هراکلیت زئوس می‌نامد هماهنگی پنهان چیزهاست. این نامگذاری هم ضروری و ناگزیر است و هم گمراه کننده. ضروری است زیرا راه دیگری برای نامیدن یا اندیشیدن پیوند چیزها با یکدیگر نیست مگر با بکار بردن سمبول‌هایی که به نسبت کمتر نادقیق‌اند. این نامگذاری گمراه کننده است زیرا نام الهی به تداعی معانی اساطیری و دینی (doctorinal) نزد عامه مردم می‌انجامد (ibid: 105-106).

تفسیر ویل‌رایت پرسش‌های چند گانه‌ای برمی‌انگیزد. اگر برگردان وی را بپذیریم، باید بگوییم: «خرد یک و همان است، هم ناخرسند است و خرسند از اینکه به نام زئوس نامیده می‌شود!»

نکته نخست این است که هراکلیت از «خرد» یاد می‌کند و نه از هماهنگی چه پنهان چه آشکار، مگر آنکه بپذیریم که مراد وی از «سوفون» و یا «نوس» همان پیوند نهانی چیزهاست. ولی این تعبیر با معانی این دو واژه نزد وی ناسازگار می‌نماید. وانگهی اگر بپذیریم که مراد وی از «خرد» همان هماهنگی پنهان است، پس چه چیز بدیهی‌تر از عقلی است که همه چیز را می‌راند (تکه ۴۱)^۹. در آن صورت، آن حقیقت نهائی دیگر چندان دور از گمان و وهم نخواهد بود که در وصف آن بگوییم «ناگفتنی» است. در واقع تمهیدات ویل‌رایت برای توصیف آن حقیقت نهایی چندان با برگردان وی از سخن هراکلیت تناسب ندارد. چگونه بپذیریم که «خرد»، یگانه و ناگفتنی است، به بیان در نمی‌آید؟ بی‌چونی یا مطلقیت محض عبارتی نیست که بتوان از آن در بیان توصیف ناپذیری خرد، حتی خرد الهی، مدد گرفت. اگر واقعیت نهانی نزد هراکلیت با تائو قیاس پذیر است، پس آن نه خرد خواهد بود و نه هماهنگی پنهان.

۴. جان برنت: آتش به مثابه زئوس

برنت، در نخستین فلسفه یونانی، تکه ۳۲ را چنین ترجمه می‌کند: «خردمند تنها یکی است، او ناخرسند و هم خرسند است که به نام زئوس نامیده شود»^{۱۰}. بنابراین «یک» در اینجا توصیف یگانگی و یکتایی خردمند است. ولی خردمند کیست؟ به نظر وی هراکلیت «خردمند» را بدو معنی مراد می‌کند. جایی می‌گوید که خرد یا خردمند جدای از همه چیز است (۱۰۸)^{۱۱} و مراد وی از آن ادراک وحدت کثرت است. هراکلیت این واژه را به خود یگانگی اضداد نیز نسبت می‌دهد و به آن همچون به «اندیشه‌ای» می‌نگرد که «همه چیز را می‌راند». این خرد همان آتش محض است که به دو نیمه بخش نشده است، نیمی بسوی بالا و نیمی بسوی پایین. خرد تنها از آن آتش است. امور جزئی فاقد آندند. انسان‌ها نیز تا جایی خردمنداند که آتشین (fiery) هستند (تکه ۱۱۸). این خرد یا آتش است که هراکلیت سرانجام زئوس می‌نامد (ibid: 167). از نگاه برنت نیز همانند تئودور گمپرتس، خدا و آتش یک چیزاند. بعلاوه وی، همچون ویل‌رایت، یک را صفتی برای خرد می‌پندارد. از اینرو آنچه درباره‌ی آندو گفتیم، کمابیش درباره‌ی وی نیز صادق است.

تعبیر برنت از زئوس و یک نزد هراکلیت نیز به نتایج نامقبول می‌انجامد. برای مثال، چگونه باید پنداشت که قانون یگانة الهی که هراکلیت از آن یاد می‌کند همان آتش است؛ یا لوگوس مشترک که هراکلیت به نیوشیدن آن فرا می‌خواند همان کلام آتش است؟ وانگهی چرا آتش هم ناخرسند است زئوس نامیده شود و هم خرسند؟ برنت به این پرسش پاسخ نمی‌دهد.

۵. جی. اس. کرک. یک به مثابه خداوند

تفسیر کرک، نسبت به آنچه تاکنون دیده‌ایم، کمی دقیق‌تر، بگوییم، کمی متعالی‌تر است: وی زئوس، و در نتیجه یک را ضرورتاً همطراز و یکسان با آتش نمی‌داند. با اینکار اعتبار لوگوس و خردمندی نزد هراکلیت تا اندازه‌ای حفظ می‌شود. کرک تکه ۳۲ را چنین ترجمه می‌کند:

«یک چیز، به واقع تنها خردمند، نمی‌خواهد و می‌خواهد به نام زئوس نامیده شود» (ibid: 216)^{۱۲}. مراد هراکلیت از «یک چیز» چیست و چرا تنها آن به حقیقت خردمند است؟ پاسخ کرک به اختصار این است. خردمندی در ادراک یا دریافت لوگوس است؛ یعنی همان ساختار همانند یا عنصر مشترکی که تدبیر امور نیازمند آن است. به یمن لوگوس قدر و اندازه (مترون) شدنی و تحقق‌پذیر می‌شود. آنچه سبب می‌شود که تغییر و شدن موجب بروز کثرتی نابسامان و در هم نشود. با این همه ادراک تام (Entendement total) تنها از آن خداست که به گونه‌ای همانند لوگوس در باور دینی رسمی است. خداوند که نگاهی همزمان همه‌نگر (synoptique) دارد، «تنها خردمند حقیقی» است. آتش و لوگوس تا اندازه قابل توجهی به این چیز سراسر خردمند هماننداند و یا وجهه‌های گوناگون آنند (ibid: 216).

بنابراین «یک چیز» تنها خردمند، همان خداوند است که به تعبیر کرک ضرورتاً آتش نیست. حتی می‌تواند برتر از لوگوس نیز باشد. زیرا لوگوس تنها وجهی از آن یا تا اندازه‌ای همانند آن است. با این حال، کرک سخنی درباره نخواستن و خواستن او نمی‌گوید.

۶. مارسل گنش و یک به مثابه جامع اضداد و زئوس همچون اصل زندگی

نظر گنش درباره سخن هراکلیت، نسبت به مفسرانی که تاکنون از ایشان یاد کرده ایم، جامع‌تر است. بعلاوه، وی به نخواستن و خواستن زئوس با تفصیل بیشتری می‌پردازد. برگردان وی، در هراکلیت-تکه‌ها، از تکه ۳۲^{۱۳} این است: «یک، خردمند، نمی‌خواهد و می‌خواهد تنها به نام زئوس نامیده شود»^{۱۴} (243:1998).

گنش با تفصیل بیشتری از «یک» و «خواستن» و «نخواستن» آن سخن می‌گوید. جایگاه «یک» در قیاس با زئوس چیست؟ چرا نمی‌خواهد و می‌خواهد «یک» نامیده شود؟ نخست «یک». گنش در آغاز میان «یک خردمند» و «یک مطلق» فرق می‌نهد. به نظر وی یک، که خردمند نامیده شده است، از بسیاری و کثرت جدا نیست. پس «یک»، یک مطلق نیست، بلکه جامع اضداد و موجب وحدت و یگانگی آنهاست. چنین یکی، یک کیهانی است؛ پس بیرون از سرای طبیعت نمی‌باشد. یک، زنده و غیر انتزاعی

است. اما زئوس. زئوس در اینجا همان اصل حیات کل یا جهانی است. املائی واژه زئوس در سخن هراکلیت نیز تأییدی بر این گفته است. زئوس در یونانی به دو صورت نوشته می‌شود: زوس (ZEUS) و زن (Znv). املائی آن در سخن هراکلیت به صورت دوم آمده است. زندگی کردن نیز زن (Znv) گفته می‌شود. این تشابه به خوبی گویای این حقیقت است که زئوس اصل حیات و زندگی است.

حال چرا هم نمی‌خواهد و هم می‌خواهد که زئوس، یعنی اصل زندگی نامیده شود؟ پاسخ کُنش به کوتاهی چنین است: یک می‌خواهد زئوس، یعنی اصلی که زندگانی از اوست، نامیده شود ولی نمی‌خواهد تنها زئوس نامیده شود. زیرا زندگی جدای از مرگ نیست، در حالی که زئوس خدای زندگی است و نه مرگ. با این همه، مرگ روی دیگر زندگی است. پس مرگ و زندگی با یکدیگرند و یک، از آن روی که جامع اضداد است، ناگزیر باید هم اصل زندگی باشد و هم اصل مرگ. در آن صورت چرا هراکلیت نام خدای دیگری را بجای زئوس نیاورده است؟ چون، زندگی، هر چند جدای از مرگ نیست، با این همه از رهگذر و توسط مرگ عمل می‌کند. به سخن دیگر چیزی می‌رود و چیز دیگری جای آن می‌آید. هستنده‌ای نیست و هستنده‌ای هست می‌شود. چنین است که زندگی بر مرگ غالب می‌شود. در نتیجه، یک می‌خواهد زئوس نامیده شود، اگر زئوس را مقابل و متضاد مرگ ندانیم، بلکه زئوس را خدایی بدانیم که همراه مرگ است. یعنی خدایی که نشانه تداوم زندگی میراست. پس جهان سراسر زنده است. مرگ تنها زنده‌ای را جایگزین زنده دیگری می‌کند. نام زئوس، در تعبیر کُنش، جامع مرگ و زندگی است. در نتیجه، یک نمی‌خواهد زئوس نامیده شود، اگر زئوس تنها اصل حیات باشد و نه مرگ؛ یک می‌خواهد زئوس نامیده شود، اگر مرگ و زندگی، یکجا در سیطره زئوس باشد.^{۱۵}

درباره یک و زئوس به تفسیر کُنش دو نکته کوتاه گفتنی است. زئوس، خدای خدایان المپ است و همچنان که کُنش می‌گوید، هم زندگی در ید قدرت اوست و هم مرگ. پس نمی‌توان پنداشت که ناخرسندی «یک» از آن باشد که زئوس تنها خدای زندگی باشد و نه مرگ. زیرا مرگ و زندگی، به گفته کُنش، جدای از هم نیستند. یک نیز به این حقیقت داناست و گرنه خردمند نمی‌بود.

اما «یک» به سختی می‌توان پذیرفت که یک در سخن هراکلیت، همان یک کیهانی باشد. زیرا هراکلیت می‌گوید: یک از این که زئوس نامیده شود، هم خرسند است و هم ناخرسند. لازمه این امر ضرورتاً آن است که یک حقیقتی فراتر از زئوس باشد. وانگهی زئوس، همچون خدای خدایان، خود برتر از همه چیز است. برای مثال آیسخولوس درباره زئوس می‌گوید: «زئوس اثیر است، زئوس زمین است، آسمان است، زئوس تمام هستی (Weltall) است. زئوس هنوز برتر از این است»^{۱۶} (Nestle; 1978: 172). و یا افلاطون در *فایدروس*، زئوس را در رأس خدایان دیگر قرار می‌دهد (e5246). پس می‌توان پنداشت که زئوس برتر از کیهان، یا دست کم، در راس آن است و یک برتر از زئوس. اگر یک برتر از زئوس است، چرا از این که زئوس نامیده می‌شود هم ناخرسند است و هم خرسند؟ در پاسخ ناگزیریم تفسیر دیگری از سخن هراکلیت به دست دهیم و ناخرسندی و خرسندی یک را به گونه دیگری دریابیم.

نتیجه: یک به مثابه یک فراکیهانی

آنچه از نقد و بررسی تفاسیر بالا پذیرفتنی است یکی مسئله تشخیص و عدم تشخیص یک نسبت به زئوس است که به ویژه تئودور گمپرتس و فیلیپ ویلرایت بر آن تأکید می‌ورزند. ولی نمی‌گویند، بالاخره چرا یک از تشخیص ناخرسند است. روشن‌تر بگوییم: یک، اگر زئوس نامیده شود، به لحاظ هستی‌شناسانه، چه چیز از دست می‌دهد و در نتیجه از این کار ناخرسند می‌شود؟

نکته دومی که نزد مارسل کنش و ایگن فینک آموختنی است این است که این دو، هر چند یک را در رأس یا مرکز کثرت قرار می‌دهند ولی آن را با عناصر مادی این همان نمی‌پندارند. بدین ترتیب برای یک به گونه‌ای مرتبه‌ای جدای از عناصر چهارگانه قائل می‌شوند. با این همه، نمی‌گویند چگونه به این پرسش پاسخ دهیم که چرا یک به مرتبه‌ای فرود می‌آید که قلمرو زئوس در آن جای دارد؛ یعنی به گونه‌ای سرآغاز کثرت. به بیانی روشن‌تر: چه ضرورتی هستی‌شناسانه به هراکلیت حکم می‌کند که در قلمرو وجود به دو اصل قائل شود؟ یا چه ضرورتی هراکلیت را بر آن می‌دارد که یک را هم زئوس بنامد و هم نامد؟ مگر گفته کنش را در این باره بپذیریم. پرسش دیگر: چه چیزی

از یک بر می‌آید که در شأن و مرتبه زئوس نیست؟ مگر هم سخن با فیلیپ ویل‌رایت بگوییم ناخرسندی یک از این که زئوس نامیده شود از اینجاست که زئوس رنگ ایزد شناختی و دینی دارد و نام خداوند نزد عامه مردم است. ولی فراموش نکنیم، گوینده سخن هراکلیت است. وی نیازی ندارد که یک را به نامی بخواند که مورد پسند و باور مردمان غیر فیلسوف است. وانگهی اگر نظر فیلیپ ویل‌رایت را بپذیریم چگونه خرسندی یک از نامیده شدن به این نام را توجیه کنیم؟ هراکلیت ابایی از آن ندارد که هزیود و فیثاغورث را نادان بخواند (۴۰)؛ پس چگونه به این کار تن در دهد که بر یک نامی نهد که نزد عامه به کار می‌آید؟ برای این همه، به تفسیر دیگری از سخن هراکلیت بیندیشیم.

به نظر نویسنده باید یک در سخن هراکلیت را حقیقتی فراکیهانی و جدای از کثرت دانست. در آن صورت زئوس، چونان خدای خدایان و در رأس کثرت، اولین تعیین یا تشخیص یک خواهد بود. اگر به رابطه یک و زئوس از این نظر بنگریم، ناخرسندی و خرسندی یک از نامیده شدن به نام زئوس روشن می‌شود.

یک از این که زئوس نامیده می‌شود ناخرسند است زیرا چون به رنگ زئوس در آید در سلسله مراتب هستی مرتبه‌ای فرود می‌آید. به سخن دیگر یک، چون (زئوس) نامیده می‌شود، دیگر ورای کیهان نخواهد بود. این تشخیص و تعیین‌پذیری، به زبانی انسان‌گونه‌وار، موجب ناخرسندی آن می‌شود. با این همه، یک از این بابت خرسند است زیرا اگر تشخیص نیابد چیزی هست نمی‌شود و هستی خوب است.

فرانتس یوزف وبر، درباره یک در این سخن از هراکلیت نظری همانند دارد. وی نیز مرتبه یک را ورای کثرت قرار می‌دهد: یک در نظر وی «یک مطلق» است: «یک باید همچون امر مطلق ادراک شود که جدای از هر گونه امر یا دریافت تجربی است» (۱۹۳۸: ۹۷).^{۱۷} امتیاز این تفسیر، علاوه بر انسجام آن، سازگاری اش با نگرش‌های همانند در بینش‌های دیگر است.

برای مثال پیوند یک یک و یک باشنده نزد افلاطون یادآور رابطه‌ای است که یک در سخن هراکلیت با زئوس دارد. یک باشنده، مرتبه فروتری از یک است. از این رو

سرآغاز کثرت و قرین آن است. برای همین، یک باشنده پذیرای تمام صفاتی است که یک یک به خود نمی‌پذیرد (پارمنید: - b142). در آیین هندو نیز رابطه برهمنه نیرگونه با ایشوارا/ به خوبی یادآور سخن هراکلیت است. در این بینش نیز ایشوارا نخستین تشخص برهمنه است. زایش خدایان سه‌گانه (برهما، ویشنو، شیوا) با ایشوارا آغاز می‌شود ((Stoddart, 1993: 15) لذا می‌توان ایشوارا را به لحاظ مرتبه وجودی آن همسان زئوس دانست. در ترتیب دیگری، مرتبه خدای متشخص یا وجود، پس از ورای وجود می‌آید (ibid). بنابراین می‌توان یک در نظر هراکلیت را همپایه برهمنه یا ورای وجود و زئوس را همپراز یونانی ایشوارا یا خدای متشخص دانست.

پی‌نوشت‌ها

۱. ترتیب سخنان هراکلیت، از دیلز - کوانتس است. همچنین رک. سخنان: ۹۱، a49
۲. نیمه اول این سخن به چند گونه برگردانده شده است. از جمله: اف. ویل‌رایت (۱۹۹۹: ۱۰۳): خرد یک و همان است؛ جان برنت (۱۹۶۲: ۱۳۴): خردمند تنها یکی است؛ جی. اس. کرک و ... (۱۹۹۵: ۲۱۶): یک چیز، به درستی تنها خردمند؛ تئودور گمپرتش، برگردان مستقلی از آن به دست نمی‌دهد. تنها در شرح این سخن یک را با آتش یکسان می‌پندارد (۱۳۷۵: ۸۴)؛ مارسل کنش (۱۹۹۸: ۲۴۳): یک، خردمند، می‌خواهد و نمی‌خواهد تنها به زئوس نامیده شود؛ و دانیل، دبلیو گراهام (۲۰۱۱: ۱۷۷): وجود یگانه، تنها خردمند. بالاخره: دیلز کرانتس (۱۹۵۶: ۱۵۹) و اویکن فینک - هیدگر (۱۹۷۳: ۱۴۵): «یک، تنها خردمند» ترجمه کرده‌اند. ما نیز برگردان اخیر را برگزیده‌ایم.
۳. این کتاب حاصل سمینار مشترک فینک و هیدگر است. روزی که گفتگو درباره تکه ۳۲ به میان آمد، هیدگر در جلسه حضور نداشت. فینک می‌پندارد آنچه می‌گوید می‌تواند مورد تأیید هیدگر نیز باشد.
۴. نامیرندگان، میرندگان، نامیرندگان، می‌زیند از مرگ اینان، میرنده‌اند از زندگی آنان.
۵. برگردان فیلیپ ویل‌رایت:

Wisdom is one and unique; it is unwilling an yet willing to be called by the name of Zeus

۶. در ترتیب ویل رایت ۱۱۹.

۷. تکه ۱۲۱، یا در ترتیب دیلز - کرانش ۶۷ این است: خدا روز شب است، زمستان تابستان است، جنگ و صلح است، سیری و گرسنگی است، ولی دگرگونی و استحاله پذیر است، درست همچون ... هنگامی که با زایحه‌ای آمیخته است، بنام همان رایحه نیز نامیده می‌شود. به گمان غالب سفیران، از جمله دیلز و برنت (ibid: 106) واژه افتاده همان آتش است. هرمان فرنکل در این باره نظر دیگری دارد. وی بر این باور است که واژه‌ای که متن فاقد آن است باید به ماده‌ای از جنس چربی یا روغن خالص و بی‌بو دلالت کند که با انواع بوی‌های خوش آمیخته شود تا از آن مرهم بسازند. در نتیجه، بنابراین که چه رایحه‌ای به آن افزوده شود به نام همان رایحه نیز خوانده شود.

۸. در ترتیب دیلز - کرانش ۵۴

۹. خردمندی در یک چیز است: دانستن اینکه خردی همه چیز را میراند

10. The wise is one only. It is unwilling and willing to be called by the name of Zeus (ibid: 138)

۱۱. در ترتیب بای و اتر که برنت به کار می‌گیرد، ۱۸

۱۲. به نقل از برگردان فرنسه.

۱۳. در ترتیب کُنش: تکه ۶۵

14. L'Un, le Sage, ne veut pas et veut etre appelé seulement du nom de Zeus (ibid: 243)

۱۵. دایئل، دلیو، گراهام، «یک» را به «یگانه وجود» (Onebeing) برمی‌گرداند و درباره آن تنها می‌گوید: هراکلیت خداوند را خردمند به کمال می‌داند و به معانی گوناگون خواهان و روی گردان از این که زئوس نامیده شود (۱۹۴: ۲۰۱۱).

16. Zeus ist der Ather, Zeus ist die Erd', der Himmel Zeus, Zeus ist das Weltall und was hoher noch als dies (ibid: 172)

17 " das Eine ist als Absolute zu Verstehen, das von allen empirischen Erfahrbarkeit Verschieden ist ".

منابع

- گمپرتس، تئودور. (۱۳۷۵). *متفکران یونانی*، ج اول، برگردان م.حسین لطفی، تهران: خوارزمی.
- Burnet, John. (1962). *Early Greek Philosophy*, Newyork: Meridian Book,
- Conche, Marcel. (1998). *Héraclite- Fragments*, Paris: PUF.
- Diels, Hermann/ Kranz, Walter. (1956). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Achte Auflage, Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Graham, Daniel w. (2011). *the texts of Early Greek Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin, Fink, Eugen. (1973). *Héraclite*, Paris: Gallimard.
- Kirk, G. S. and others. (1995). *les Philosophes présocratiques* Suisse- Freiburg, Ed. Freiburg: Universitaires de Freiburg.
- Stoddart, William. (1993). *The Outline of Hinduism*, U. S. A., Washington D.C. The Foundation of Traditional studies.
- Weber, Franz Josef. (1938). *Framente der Vorsokratiker*, Paderborn: Ferdinand shoningh.
- Wheelwright, Philip. (1999). *Heractitus*, Oxford: University Press.
- Nestle, Wilhelm. (1975). *vom Mythos zum Logos*, Stuttgart: Allferad Kroner Verlag.