

«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 فروکاهنده ای 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 می پردازد: «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 می کنیم.

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 یادآورنده این سخن است: همه چیز در گذر است. با این همه، همه 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 گذرایی نزد هراکلیت کاری نداریم: غرض ما، به عکس، بررسی اندیشه وی درباره 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 مرتبه 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 مثابه آتش

به نظر وی مراد هراکلیت از «یک» همان آتش است: «مبدأ اصلی مورد نظر این شاعر متفکر؛ یعنی آتش، نه تنها چشمه 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 سازنده 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 نمی‌برد، 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؛ می‌داند که زئوس، خدای خدایان المپ، آتش نیست. وانگهی تا جائی که نگارنده می‌داند، 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 می‌کند. ولی این شیوه بیان، با نظر به دیدگاه هراکلیت، بجا و ممکن نمی‌نماید. بی‌گمان، هراکلیت نام زئوس را با املاي Znv آورده است و نه به صورت **زوس**؛ و همان‌طور که می‌دانیم « Znv » متشابه « Znv » به معنای زندگی است. ولی هراکلیت می‌گوید «یک» هم دوست ندارد و هم دوست دارد زئوس نامیده شود. آیا «یک» می‌خواهد حیات‌بخش 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 می‌دهد که مراد هراکلیت تشبیه صرف نبوده است. پس بپرسیم چرا آتش از تشخص می‌گریزد؟ مگر آتش در قیاس با آب یا خاک و یا هوا دارای تشخص نیست؟ برای این همه و نیز نکته‌های دیگری که تفصیل آن مالال‌آور خواهد بود نمی‌توان هم سخن با تئودور کمپرتس، یک و آتش را یکسان دانست.

۲. اویگن فینک و «یک» به مثابه «یک»^۳

فینک چندان به تفسیر این نکته نمی‌پردازد. وی بیش‌تر به تکه ۶۲ نظر دارد.^۴ از این رو به مناسبت، به تکه مورد نظر ما نیز اشاره می‌کند. نکته‌ای که در اشاره وی نهفته این است که فینک زئوس و یک را چیز واحدی نمی‌پندارد: «اختلاف‌ها همگی در خداوند تلاقی می‌کنند. بدین ترتیب نه تنها والایی (Sublimité) خداوند در نسبت با باشندگان بیان می‌شود، بلکه آنچه هراکلیت درباره خداوند می‌گوید باید با نظر به رابطه خاص همانندی (analogie) خدا با «یک، خردمند» اندیشیده شود. هراکلیت، در تکه 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 فراگیرنده 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 درباره پیوند میرایان و نامیرایان و نیز خدا و یک نزد هراکلیت می‌گوید، می‌توان چنین استنباط کرد که وی مرتبه «یک» را، هر چند می‌توان آن را در زئوس اندیشید، فراتر از زئوس می‌داند.

«یک» به گفته فینک، وحدتی است که تنها در آن تمامی کثرت و بسیاری، با همه 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 مرتبه 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 تکه 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 نکته اساسی در سخنان فینک می‌توان یافت: اول آنکه «یک»، چونان یگانگی بسیاری و وحدت کثرت، همان یک می‌ماند و با آتش یکسان نیست. دست کم فینک سخنی در این باره نمی‌گوید. دوم «یک»، مرتبه‌ای فراتر و فراگیر تر از زئوس دارد، هر چند فینک اشاره‌ای به تشخیص نداشتن «یک» و در مقابل متشخص بودن زئوس نمی‌کند. ولی چرا یک سرانجام می‌پذیرد به نام زئوس نامیده شود؟ فینک به این پرسش پاسخ نمی‌دهد.

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 می‌گرداند.^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 می‌آورد که «هماهنگی پنهان» نام نهاده است. در این بخش، وی بر آن است تا بداند «چه می‌توان ... 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 می‌پردازد. از جمله تکه ۳۲ (ibid: 102).^۶ آنچه از بررسی وی در این باره به دست می‌آید اساساً این است: دشوار بتوان نامی بر این واقعیت نهاد. فیلیپ ویل رایت، با یادآوری نظر فرینکل درباره تکه ۱۲۱،^۷ می‌گوید:

«اگر حق با فرنکل باشد، حقیقت نهایی (آنچه را که نمی‌توان و نیز می‌توان خدا یا زئوس نامید) در قیاس، خود چنان محض و تفصیل نیافته (unparticularized) است که نمی‌تواند هیچ‌چونی 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** می‌سنجد و به این نتیجه دل می‌دهد که «اگر هراکلیت با **تائو** ته‌کینک آشنایی می‌داشت، با سرآغاز آن موافقت می‌کرد: تائویی که بتوان نامید، تائوی حقیقی نیست، واقعیت نهایی که هراکلیت می‌کوشد درباره آن سخن بگوید، نه به یاری مفهومی عقلانی مانند وجود یا حقیقت به‌درستی و به دقت تصویرپذیر 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 بیان‌ناپذیری (elusiveness) آن اشاره دارد، همان عبارتی است که هراکلیت در تکه ۱۱۶^۱ به کار می‌برد: «هماهنگی پنهان» (ibid: ۱۱۰). بنابراین آنچه هراکلیت زئوس می‌نامد هماهنگی پنهان چیزهاست. این نامگذاری هم ضروری و ناگزیر است و هم گمراه‌کننده. 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 گمراه‌کننده 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

چیز هاست. 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 (تکۀ 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 قیاس‌پذیر است، پس آن نه خرد خواهد بود و نه هماهنگی پنهان.

۴. جان برنت: آتش به مثابه زئوس

برنت، در نخستین فلسفه یونانی، تکۀ 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 شده 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 (تکۀ 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 درباره آندو گفتیم، کمابیش درباره وی نیز

صادق است.

تعبیر برنت از زئوس و یک نزد هراکلیت نیز به نتایج نامقبول می‌انجامد. برای مثال، چگونه باید پنداشت که قانون یگانه 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 همپراز 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، به‌واقع 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^{۱۳} تنها از آن خداست که به گونه‌ای همانند لوگوس در باور دینی رسمی است. خداوند که نگاهی همزمان همه‌نگر^{۱۴} 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 درباره‌ی نخواستن و خواستن او نمی‌گوید.

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

نظر کنش درباره سخن هراکلیت، نسبت به مفسرانی که تاکنون از ایشان یاد کرده ایم، جامع تر است. بعلاوه، وی به نخواستن و خواستن زئوس با تفصیل بیشتری می‌پردازد. برگردان وی، در هراکلیت-تکه‌ها، از تکه ۳۲^۵ این است: «یک، خردمند، نمی‌خواهد و می‌خواهد تنها به نام زئوس نامیده شود»^۶ (1998: 243).

کنش 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» کنش 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 گنش 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 نشانه‌ی 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.^{۱۷}

درباره یک و زئوس به تفسیر کُنش دو نکته کوتاه گفتنی است. زئوس، خدای خدایان المپ است و همچنان که کنش 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»^{۱۸} (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.

نتیجه‌گیری: 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 نمی‌گویید، 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 ننامد؟ 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.

پی‌نوشت‌ها

۱. ترتیب سخنان هراکلیت، از دیلز - کوانتس است. همچنین رک. سخنان: ۹۱، ۴۹a
 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 مستقلى 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 دربارهٔ تکهٔ ۳۲ به میان آمد، هیدگر در جلسه حضور نداشت. فینک می‌پندارد آنچه می‌گوید می‌تواند مورد تأیید هیدگر نیز باشد.
 ۴. نامیرندگان، میرندگان، 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 ویل‌رایت ۱۱۹.
 ۷. تکهٔ 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 استحاله‌پذیر است، درست همچون ... هنگامی که با زایچه‌ای 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 فرانسه.

13. Entendement total

14. synoptique

۱۵. در ترتیب کُنش: تکه ۶۵

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

۱۷. دایتل، دبلیو. 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 روی‌گردان از این که زئوس نامیده شود (۱۹۴: ۲۰۱۱).

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

منابع

- گمپرتس، تئودور. (۱۳۷۵). *متفکران یونانی*، ج اول، برگردان م. حسن 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.
- Wheelwright, Philip. (1999). *Heractitus*, Oxford: University Press.