

# ارزیابی انتقادی خوانش، هگل از بنیاد آموزه‌های هراکلیتوس

داریوش درویشی\*

## چکیده

فلسفه آلمانی در آغاز دوران نو، نگاه خود را بیش از تمام دیگر سنت‌های فلسفی، بسمت یونانیان گرداند و نخستین بنیادها و جانمایه‌های خود را از فلسفه یونانی به وام گرفت؛ این سنت یونانی‌گرایی در فلسفه آلمانی، از سویی ژرفای تازه‌یی به این آموزه‌ها بخشید و از سوی دیگر، به پاره‌یی بدفهمیها درباره فلسفه یونان انجامید. نوشتار حاضر، میکوشد یکی از پرآوازه‌ترین اینگونه بدفهمیها را صورتبندی نماید. این بدفهمی، به بنیاد آموزه‌های هراکلیتوس بازمیگردد؛ فیلسوفان کهنی همچون افلاطون و ارسطو که کتاب هراکلیتوس را در دست داشتند، آموزه جنبش را بنیاد آموزه‌های هراکلیتوس میدانستند. این در حالی بود که هگل، در اوج فلسفه نوین آلمانی، کوشید فلسفه خود را با آموزه‌های هراکلیتوس هماهنگ سازد، اما از آنجا که این کار شدنی نبود، آموزه‌های هراکلیتوس را با مبانی فلسفه خویش همساز نمود. برای نمونه، وی بنیاد فلسفه هراکلیتوس را، نه آموزه «جنبش»، بلکه آموزه «یگانگی همیستاران [= اضداد]» پنداشت. این خوانش هگل، بزودی از سوی برخی پژوهشگران فلسفه یونان پذیرفته شد و نوشتار حاضر میکوشد نشان دهد که

۱۱۱

\* کارشناس ارشد فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی؛ [dariush.darvishy@gmail.com](mailto:dariush.darvishy@gmail.com)

تاریخ دریافت: ۹۳/۸/۲۷ تاریخ تأیید: ۹۳/۱۱/۲۹

سال پنجم، شماره سوم  
زمستان ۱۳۹۳



بازگشتن به خوانش کهن از بنیاد فلسفه هراکلیتوس، بسیار شایسته‌تر از پذیرفتن خوانش هگلی از چیستی این بنیاد است.

کلیدواژه‌ها: هگل، هراکلیتوس، جنبش، وحدت اضداد، هستی، نیستی، لوگوس، آتش

\* \* \*

### خوانش آلمانی از هراکلیتوس

بیراه نیست اگر در فلسفه نیز همچون تاریخ، به دو شکل منابع دست اول و دست دوم قائل شویم. در کار روی فیلسوفان پیش‌افلاطونی، منابع دست اول ما، نوشته‌های مورخان فلسفه‌ی است که پیش از میلاد مسیح یا در نخستین سده‌های پس از میلاد میزیسته‌اند. ایشان به احتمال قوی، کتاب هراکلیتوس را در دست داشته‌اند و از اینرو نسبت به مورخان امروزمین فلسفه، ممتازند. این نویسندگان، از افلاطون و ارسطو در سده چهارم پیش از میلاد آغاز میشوند و تا سیمپلیکیوس در سده ششم پس از میلاد تداوم می‌یابند.

مهمترین منبع دست دوم در مورد نوشته‌های فیلسوفان پیش‌افلاطونی، کتاب *پاره‌های پیش‌سقراطی*<sup>۱</sup> اثر هرمان دیلس<sup>۲</sup> است. چاپ ششم این کتاب سه جلدی، بین سالهای ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۲ م. با بازبینی والتر کرانتس شاگرد دیلس، انتشار یافت و از این جهت، به «نسخه دیلس - کرانتس» شهرت پیدا کرد. بیش از سی صفحه از نخستین جلد این کتاب به پاره‌های هراکلیتوس اختصاص یافته است. وی در این کتاب، پاره‌های بازمانده از این اندیشمندان را گردآورده و شماره‌گذاری کرده است. اساس این شماره‌گذاری، ترتیب الفبایی مأخذ اصلی یک پاره است. در نوشتار حاضر نیز ترتیب‌بندی پاره‌ها براساس شماره‌های دیلس صورت‌بندی شده است.

پس از دیلس، رشته‌ی از تفاسیر و ترجمه‌ها از پاره‌های هراکلیتوس آغاز شد که اگر بخواهیم بدرستی آنها را به دو دسته عمده تقسیم کنیم، باید از «مکتب انگلیسی»<sup>۳</sup> و «مکتب آلمانی»<sup>۴</sup> در تفسیر هراکلیتوس نام ببریم. مکتب انگلیسی با چهره‌هایی همچون بای‌واتر، جان برنت، گاتری و کرک شناخته میشود؛ اگر راسل و

۱۱۲

1. *Die Fragmente der Vorsokratiker*
2. Hermann Alexander Diels (1848-1922)
3. English School
4. German School



پوپر را کنار بگذاریم، پژوهشگران این مکتب، عمدتاً فیلسوف نیستند، بلکه پژوهشگران فلسفه‌اند. این دیدگاه میکوشد هراکلیتوس را چنانکه هست، بیابد و عرضه نماید و میتوان پژوهشهای آنها را بیشتر از سنخ پژوهشهای آکادمیک قلمداد نمود. مکتب آلمانی را چهره‌هایی همچون شلایرماخر، لاسال، هگل و نیچه نمایندگی میکنند؛ ایشان برخلاف مکتب انگلیسی، عمدتاً فیلسوفند<sup>(۱)</sup> و میکوشند که اندیشه‌های هراکلیتوس را به رنگ فلسفه خود درآورند. آنها براستی دغدغه کشف هراکلیتوس را بدانگونه که بوده است، ندارند.

مکتب نخست، پیش از آغاز سده بیستم، با ویرایش بای واتر از پاره‌های هراکلیتوس و تحلیلهای بعدی جان برنت آغاز شد. بای واتر، نخستین ناشر و مترجم پاره‌های هراکلیتوس به زبان انگلیسی، ترتیبی از پاره‌های هراکلیتوس بدست میدهد که براساس درونمایه این پاره‌هاست. گذشته از کتاب تأثیرگذار جان برنت، آرتور فایربنکز نیز برگردان و ترتیب بای واتر را میپذیرد.<sup>(۲)</sup> در این میان نباید کرک را از یاد برد. پژوهش ارزشمند کرک درباره هراکلیتوس، وی را بعنوان فیلسوفی طبیعت‌شناس مورد بررسی قرار میدهد؛ اگرچه کرک، برخلاف کسی همچون گاتری، پژوهش تمام پاره‌های هراکلیتوس را برعهده نگرفت. وی نکوشید نظام کاملی از اندیشه‌های هراکلیتوس بنا کند. این دقیقاً کاری بود که گاتری در انجامش کوشید. سنجش میزان توفیق را باید به مجال دیگری وا گذاشت.

مکتب آلمانی تفسیر هراکلیتوس توسط شلایرماخر آغاز میشود. وی پاره‌های معتبر هراکلیتوس را با تفسیر و ترجمه فهرست کرده؛<sup>(۳)</sup> ضمن اینکه بررسی انتقادی قابل توجهی درباره منابع این پاره‌ها بعمل آورده است. شماره‌بندی او نیز با تمام شماره‌بندیهای دیگر متفاوت است. به هر روی، این اثر را باید اثری محققانه از یک قلم بسیار دقیق و علمی دانست. اثر دوم که آن هم ماهیتی موشکافانه و قابل تأمل دارد، اثر فردیناند لاسال است که میتوان آن را بهترین اثر مکتب آلمانی در تحلیل اندیشه هراکلیتوس دانست. لاسال، تفکر هراکلیتوس را تفکری یکسره نمادین میدید و میکوشید دریابد که واژگان عینی موجود در پاره‌ها، اشاره به کدام مفاهیم شناختی یا وجودی در ذهن هراکلیتوس داشته‌اند. هر چند، خود وی نیز میگوید<sup>(۴)</sup> که شماری از واژگان هراکلیتوسی، نمادهایی برای اشاره به یک مفهومند. لاسال پیش‌قراول چنین سنتی است<sup>(۵)</sup> و هگل نیز در ادامه این سنت جای میگیرد.<sup>(۶)</sup> اما شهرت و اعتبار هگل بعنوان یک فیلسوف، سبب میشود که مکتب آلمانی با نام او

۱۱۳



داریوش درویشی؛ ارزیابی انتقادی خوانش هگل از بنیاد آموزه‌های هراکلیتوس

سال پنجم، شماره سوم  
زمستان ۱۳۹۳  
صفحات ۱۱۱-۱۳۶

شناخته شود؛ بطوری که هرگاه از مکتب آلمانی در خوانش هراکلیتوس سخن میگوییم، اولاً و بالذات خوانش هگل را مراد میکنیم. بقیه فیلسوفان آلمانی خواننده هراکلیتوس، نسبت به هگل از اهمیت کمتری برخوردارند. به این ترتیب، هگل در زمینه‌ی حجیت مییابد که استحقاق آن را ندارد. متن حاضر، میکوشد هگل را فارغ از این محوریت، مورد بررسی قرار داده و میزان اعتبار خوانش وی را بسنجد.

خوانش هگل از هراکلیتوس از دو جهت برای ما حائز اهمیت است: نخست از آن جهت که خوانش یک فیلسوف معتبر از آراء فیلسوف معتبر دیگری است و دوم از آن جهت که هگل در اجزاء فکر فلسفیش، هرچند نه در کلیت آن، بگونه قابل توجهی متأثر از هراکلیتوس است. البته این نکته اخیر، تولید دشواریهایی نیز میکند؛ چرا که هگل در تحلیلهای خویش میکوشد تا حدود امکان، نشان دهد که حتی کلیات و چارچوب فکر فلسفی وی، به کلیات و چارچوب اندیشه هراکلیتوس شباهت دارد. چنین رویکردی، البته توسط فیلسوفان دیگر مکتب آلمانی نیز تکرار میشود؛ هم شلایرماخر و هم مارتین هایدگر از همین رویه تبعیت میکنند. بخصوص هایدگر میکوشد لوگوس هراکلیتوس را بنحو توضیح‌ناپذیری به مسئله وجود مرتبط کند و او را به یک فیلسوف پسارسطویی مبدل سازد. برای پژوهشگر فلسفه هراکلیتوس جالب توجه خواهد بود که چگونه فیلسوفان آلمانی از میان پیش‌افلاطونیان، علاقه عجیبی به هراکلیتوس پیدا کرده‌اند؛ بطوری که میتوان گفت کم‌کم هراکلیتوس به فیلسوفی آلمانی شبیه میشود.

هگل تجلیل بیسابقه‌ی از هراکلیتوس بعمل می‌آورد. قسمت مهمی از جلد نخست درس‌گفتارهای هگل درباره‌ی تاریخ فلسفه<sup>(۷)</sup> به هراکلیتوس اختصاص دارد و میتوان آن بخش را قلب این جلد از تاریخ فلسفه نامید. خود هگل میگوید: «گزاره‌ی از هراکلیتوس وجود ندارد که من در منطقم اقتباس نکرده باشم.»<sup>(۸)</sup> چنین اظهارنظری البته مبالغه‌آمیز است، اما نشان میدهد که هگل برای هراکلیتوس چه جایگاهی در نظر دارد. وی جابجا میکوشد شباهتهایی بین خود و هراکلیتوس کشف کند و آنها را با وسواس به خواننده گوشزد نماید.

۱۱۴

### صورتبندی و ارزیابی

۱-۱. پژوهش پیرامون هراکلیتوس به دو دسته کلی تقسیم میشود: آثار دست اول، متعلق به کسانی که کتاب هراکلیتوس را بطور کامل در اختیار داشته‌اند و آثار دست دوم که اخیراً به رشته تحریر درآمده و از آثار دست اول بعنوان منبع آشنایی با



هراکلیتوس استفاده میکنند.

۱-۲. تفاسیر و ترجمه‌های دست دوم از هراکلیتوس را میتوان در کلیترین تقسیمبندی، به دو دسته مکتب انگلیسی و مکتب آلمانی تقسیم کرد. خوانش هگل، یکی از مشهورترین خوانشهای مکتب آلمانی بشمار میرود.

۱-۳. محققانه‌ترین آثار مکتب آلمانی خواننده هراکلیتوس، به قلم شلایرماخر و لاسال نوشته شده‌اند.

۱-۴. شهرت و اعتبار هگل بعنوان یک فیلسوف، سبب میشود که مکتب آلمانی با نام او شناخته شود؛ بطوری که هرگاه از مکتب آلمانی در خوانش هراکلیتوس سخن می‌گوییم، اولاً و بالذات خوانش هگل را مراد می‌کنیم. هرچند این مسئله، نشانگر جایگاه حقیقی تفسیر هگل در میان تفاسیر مکتب آلمانی نیست.

۱-۵. هگل در اجزاء فکر فلسفیش، هرچند نه در کلیت آن، بگونه قابل توجهی متأثر از هراکلیتوس است. البته این نکته، تولید دشواریهایی نیز میکند؛ چرا که هگل در تحلیلهای خویش میکوشد تا حدود امکان، نشان دهد که حتی کلیات و چارچوب فکر فلسفی وی، به کلیات و چارچوب اندیشه هراکلیتوس شباهت دارد.

### هراکلیتوس و آغاز سنت دشواری‌نویسی

شباهت قابل توجه دو فیلسوف، به محض مواجهه با نخستین سطر از نخستین نوشته ایشان روشن میگردد. در واقع، دشواری‌نویسی نقطه اشتراک دو فیلسوف است که در نخستین نگاه، توجه مخاطب را به خود جلب میکند. هگل در ضمن، کسانی را که معترض دشواری‌نویسی هراکلیتوس میشوند، به باد انتقاد میگیرد. بنظر هگل<sup>(۹)</sup>، دشواری فلسفه هراکلیتوس، ناشی از «عمق این فلسفه» است. به این ترتیب، وی در لفافه اظهار میدارد که فلسفه دشوار خود وی نیز فلسفه‌یی عمیق است.

اصطلاح «فیلسوف تاریک»<sup>(۱۰)</sup>، از قدیم به هراکلیتوس اطلاق میشده است. هراکلیتوس، رازآمیز و بسیار دشوار نوشته است. در واقع، سنت دشواری‌نویسی در فلسفه را هراکلیتوس آغاز میکند و این سنت به هگل به ارث میرسد. غیر از پاره‌هایی که امروز از هراکلیتوس در دست داریم و بسیار دشوار و پیچیده‌اند، هم‌دوره‌های هراکلیتوس نیز از شیوه نگارش وی بسیار معذب بوده‌اند و گزارشها و اعترافاتی از دشواری فهم گفتارهای هراکلیتوس را از کسانی شنیده‌ایم که همه

1. *Διωνικής*



نوشتار وی را در دست داشته‌اند؛<sup>(۱۱)</sup> از جمله، دیوگنس لائرتیوس داستانی در اینباره می‌آورد که براساس آن، اورپیدس، نسخه‌یی از کتاب هراکلیتوس را به سقراط داد و نظرش را درباره آن جویا شد. پاسخ سقراط این بود: «آنچه میفهمم، عالی است؛ بجرئت میگویم آنچه هم نمیفهمم، عالی است؛ ولی تنها یک غواص دلوسی میتواند ژرفای آن را دریابد.»<sup>(۱۲)</sup>

ارسطو، یکی از منتقدان این شیوه نگارش بود. وی مینویسد:<sup>(۱۳)</sup>

تعیین دقیق معانی نوشته‌های هراکلیتوس بسیار دشوار است. [این دشواری] بواسطه این ابهام<sup>۱</sup> است که آیا اشاراتش مربوط به گذشته است یا آینده؟ برای نمونه، در ابتدای کتابش، آنجا که میگوید: «مردم همواره خود را نسبت به وجود لوگوس به بی‌خبری میزنند.»<sup>(۱۴)</sup> اینکه «همواره»<sup>۲</sup> به چه زمانی اشاره دارد، مبهم است.<sup>(۱۵)</sup>

تیمون فیلسوفی، هجونویس سده سوم پیش از میلاد، هراکلیتوس را بخاطر این شیوه نگارشش، با عنوان «چیستان‌سرا»<sup>۳</sup> (۱۶) مورد عتاب قرار میدهد. البته این نکته درخور اهمیت است که دشوارنویسی هراکلیتوس با درونمایه فلسفه او، همانندی کامل دارد. وی تنها کسانی را قادر به فهم لوگوس میداند که از دیدگاه شناختی، دارای ویژگیهایی باشند. اینجا نیز کلام خود را بشکلی عرضه میکند که افراد ویژه‌یی به آن دست یابند: کسانی که از دیدگاه شناختی، رشد یافته باشند. به این ترتیب، شناخت‌شناسی هراکلیتوس با دشوارنویسی وی پیوند تنگاتنگی دارد.

از سوی دیگر، این شیوه نگارش، همانندی غریبی با تئوریهای جهان‌شناسانه هراکلیتوس دارد. وی در پاره ۱۲۳ میگوید: «فوزیس، دوست دارد خود را پنهان کند.»<sup>(۱۷)</sup> کلام او، نهایت همانندی را با فوزیس مییابد؛ همانگونه که فرد خردمند باید فوزیس را رمزگشایی کند، کلام هراکلیتوس نیز نیازمند رمزگشایی است. فوزیس، کلام کوسموس است؛ آن بخشی از جهان سازمان‌یافته بیرونی است که برای رمزگشایی در دست انسان قرار میگیرد. همانگونه که هراکلیتوس، بخشی از اندیشه تاریک خود را در قالب الفاظ و کلمات، برای انسانها روشن میکند؛ دقیقاً نیز همان بخش کوسموس که آشکار میشود، باز مایل است خود را پنهان کند و

۱۱۶

1. ἄδηλον
2. ἀεὶ
3. ἀνικτήης



نمیخواهد رازهای خود را برای آنکس آشکار کند که شایستگی فهم آنها را ندارد؛ کسی که صاحب نفس بربر است.

او چنانکه نیچه بدرستی از میان پاره‌های وی درمیابد<sup>(۱۸)</sup>، «با دهانی کف‌آلود و بدبوی، الفاظی ناآراسته و ناخوشایند ادا میکند و صدایش پس از یک‌هزار سال باقی میماند؛ چرا که الهی است.»<sup>(۱۹)</sup> (پاره ۹۲) در واقع، حق با مکتب انگلیسی تفسیرگر هراکلیتوس است که شباهت قابل‌توجهی بین شیوه نگارش وی با همعصر جوانترش، آیسخولوس میبیند. این دقیقاً در حالی است که هراکلیتوس «شاعران را بطور کلی» مورد حمله قرار داده است؛<sup>(۲۰)</sup> درست همانطور که نزد افلاطون میبینیم. همانندی‌هایی که میتوان میان اشعار هومروس و پاره‌های هراکلیتوس یافت، قابل‌توجهند. نزد هومروس<sup>(۲۱)</sup> خدایان بسیار دانا هستند، حال آنکه خود هومروس و آدمیان چیزی نمیدانند و تنها صدایی می‌شنوند، اما آن صدا اصالتی ندارد و چیزی به انسان نمی‌آموزد.<sup>(۲۲)</sup> این آموزه را نزد هراکلیتوس با شکل‌های گوناگونی دیده‌ایم؛ او میگوید: «شخصیت انسانی بصیرت ندارد، اما خدا دارد.»<sup>(۲۳)</sup> (پاره ۷۸) و «انسانها در مقایسه با خدا، از نظر خردمندی... همچون میمون بنظر میرسند.»<sup>(۲۴)</sup> (پاره ۸۳) این تصریحات در حالی است که تجربه‌گرایان به نادانی خویش معترف بودند و شاید به دانایی خدایان یونانی نیز اعتقاد داشتند، اما در عین حال نمیکوشیدند به استناد این نادانی و آن دانایی، کلام خود را به خدایان یا به منابع ماوراءالطبیعی دیگر منسوب دارند؛ چنانکه هومروس از الهه‌های هنر استمداد مینماید تا بتواند بدرستی نام قهرمانان یونانی را به خاطر آورد؛<sup>(۲۵)</sup> هراکلیتوس از لوگوسی نام میبرد که باید به آن گوش داد، نه حتی به خود هراکلیتوس. به این ترتیب، اندیشمندانی که وظایفی پیامبرانه برای خود تعریف میکنند، میکوشند نادانی افراد بشر را به ایشان گوشزد نمایند و آنگاه با این استدلال که خودشان به منابعی غیر از منابع موجود دسترسی دارند، نوعی از دانایی را به خود منسوب میدارند.

شکل مشابهی از نگارش را نزد هگل نیز میتوان مشاهده کرد. او نیز در میان اندیشمندان جدی، به دشوارنویسی شهرت دارد. کارل پوپر در اثر دوران‌ساز خود، *جامعه باز و دشمنان آن*<sup>(۲۶)</sup>، هگل را از این جهت، به شدیدترین وجه مورد حمله قرار میدهد؛ از جمله، درباره شیوه نگارش وی مینویسد:

هگل، نویسنده‌ی غیرقابل هضم است؛ چنانکه حتی مدافعان دوآتشه‌اش ناچار می‌پذیرند، سبک نگارش او «بدون‌شک افتضاح» است و تا آنجا که به محتوای



داریوش درویشی؛ ارزیابی انتقادی خوانش هگل از بنیاد آموزه‌های هراکلیتوس

نوشته‌های وی مربوط میشود، او بزرگترین است: ولی تنها در فقدان برجسته ابتکار.<sup>(۲۷)</sup>

## صورتبندی و ارزیابی

- ۱-۱. دشوارنویسی نخستین نقطه اشتراک هگل و هراکلیتوس است.
- ۲-۱. شناخت‌شناسی و جهان‌شناسی هراکلیتوس با دشوارنویسی وی پیوند تنگاتنگ دارد.
- ۳-۱. بنظر هگل، دشواری فلسفه هراکلیتوس، ناشی از «عمق این فلسفه» است. به این ترتیب، وی در لفافه اظهار میدارد که فلسفه دشوار خود وی نیز فلسفه‌یی عمیق است.

## نقطه مرکزی فلسفه هراکلیتوس

ممکن است دو جزء اساسی در جهان‌شناسی هراکلیتوس، بعنوان نقطه مرکزی فلسفه وی قلمداد شوند. این دو جزء، عبارتند از: شدن و وحدت اضداد. ابتدا ضروری است باجمال درباره هریک از این دو مفهوم سخن گفته شود و آنگاه امکان تعیین نقطه مرکزی اندیشه هراکلیتوس میسر خواهد بود. میتوان از «شدن» آغاز کرد. درواقع، شناخته‌شده‌ترین پاره‌یی که از هراکلیتوس برای ما به یادگار مانده، پاره دوازدهم، یا همان پاره رودخانه است. این پاره میگوید: «شما نمیتوانید دو بار در همان رودخانه گام بگذارید. چرا که هر بار، آبهای تازه است که بر شما میگذرد.»<sup>(۲۸)</sup> پلوتارخوس در تفسیر این پاره، منظور از رودخانه را همه اینگونه «گوهرهای ناپایدار» میداند.<sup>(۲۹)</sup> بدیگر سخن، براساس گفتار پلوتارک، وی معتقد است که همه گونه‌های باشنده‌های میرا، همواره در حال دگرگونی و ناپایداریند. این خوانش، درست مشابه خوانشی است که افلاطون از نظریه «شدن» هراکلیتوس ارائه میکند. افلاطون، این پاره را در تفسیر کوتاهی در رساله *کراتیلوس*، اینگونه روشن میسازد: «همه چیز در دگرگونی است و هیچ چیز استوار نمیماند.»<sup>(۳۰)</sup> در نقل قول دیگری در رساله *تئایتوس*، از قول هومروس، هراکلیتوس و دیگر پیروانشان، آمده است: «همه چیز، مانند رودخانه<sup>۱</sup> در جنبش است»<sup>(۳۱)</sup> و در نتیجه<sup>۱۱۸</sup> «همه چیز، نتیجه جریان<sup>۲</sup> و جنبش<sup>۳</sup> است.»<sup>(۳۲)</sup>

1. *ρέυματα*
2. *ρόης*
3. *κινήσεως*





در پاره ۱۲۵ میخوانیم: کوکتون<sup>۱</sup>، اگر به هم زده نشود، ضایع میگردد. کوکتون گونه‌یی نوشیدنی باستانی در یونان بوده است که آن را از در هم آمیختن جو و پنیر رنده شده در شراب درست میکردند. چون چنین معجونی یک محلول آشامیدنی بدست نمیداد و ذرات جو و پنیر در آن ته‌نشین میشدند، ازاینرو باید تا لحظه نوشیدن، این معجون به هم زده میشد. نزد هومروس نیز میتوان اشاره‌یی به کوکتون یافت؛<sup>(۳۳)</sup> اگر کوکتون دم به دم در جنبش و ثبات‌گریزی نباشد، آنگاه خودش نیست. «همان بودن» کوکتون هراکلیتوس، نتیجه سیلان است. اگر سیلان آن بازایستد، کوکتون، کوکتون نیست. اگر قصد هراکلیتوس از ارائه نمونه کوکتون، تشبیه آن به جهان باشنده‌ها باشد، آنگاه میتوان این قاعده را از دل آن بیرون کشید: «تنها آن چیزی خودش است که در سیلان باشد.» اگر چیزی در سیلان نباشد، آنگاه آن چیز خودش نیست. با چنین خوانشی، برای ما معلوم میشود که وقتی ارسطو هراکلیتوس را به حمله به اصل تناقض متهم میکند، تا چه اندازه از نظم فکری هراکلیتوس دور افتاده است. ارسطو آشکارا معنای منطقی سیلان را در نظر دارد، حال آنکه چنانکه پوپر در کتاب جهان پارمنیدس بدرستی یادآوری کرده است<sup>(۳۴)</sup>، مسئله دگرگونی، مسئله‌یی فلسفی بود، اما در دستان پارمنیدس و بویژه زنون، به یک مسئله منطقی مبدل گردید. به بیان بهتر، هراکلیتوس در زمانه خود، دگرگونی و سیلان را بعنوان مسئله‌یی یقیناً فلسفی در نظر آورده و در آنباره سخن رانده است.

اینک که درباره «شدن»، بعنوان نخستین جزء از نظام فلسفی هراکلیتوس پرداختیم، لازم است به رابطه اضداد بعنوان جزء دوم پردازیم. در نظر هراکلیتوس، چه رابطه‌یی بین اضداد وجود دارد؟ کسی که پیش از هراکلیتوس به پیوند اضداد پرداخت، آناکسیمندروس بود. در نظر وی، اضداد به یکدیگر میتازند، یکدیگر را از صحنه کنار میزنند؛ اما از آنجا که این کنار زدن، گونه‌یی بیدادگری<sup>(۳۵)</sup> است و منجر به برهم خوردن نظم کیهان میگردد، تاوان این بی‌انضباطی را میدهند. هراکلیتوس، خوانش آناکسیمندروس از رابطه بین اضداد را کنار میگذارد و آن را نمیپسندد. «شدن» در اندیشه وی، محوریت دارد و از آنجا که تنها ستیزه همیشگی بین اضداد است که به «شدن» قوام مینخشد، نظریه آناکسیماندروس به اندازه کافی پاسخگوی نظام فلسفی هراکلیتوس نخواهد بود. رابطه دو ضد را در تئوری اضداد هراکلیتوس میتوان در سه جنبه زیر خلاصه کرد:

1. κωκεών



۱. **پیاپی بودن اضداد:** ساده‌ترین نمونه اضداد، نمونه‌یی که حتی کودکان هم برای اشاره به دو ضد از آن استفاده میکنند، نمونه روز و شب است. با اندکی دقت، میتوان دید که اگرچه این دو با هم ضد هستند، اما ناگزیر به شکل پیاپی می‌آیند و وجود هریک، وجود دیگری را معنادار میسازد. اینگونه تضاد را هراکلیتوس در پاره ۵۷ و در کنار دادخواستی علیه هسیودوس، بعنوان نمونه‌یی برای پیاپی بودن اضداد می‌آورد. هراکلیتوس نمونه‌های دیگری نیز به ما ارائه میکند:

سردها، گرم میشوند و گرمها، سرد؛ ترها، خشک میشوند و خشکها، تر. (۱۲۶)  
زندگی و مرگ، بیداری و خواب، جوانی و پیری یکی است؛ هریک به دیگری مبدل میشود. (۸۸)

چنانکه در ادامه همین بخش خواهیم دید، افلاطون نیز در تفسیر پاره ۵۱، از قول اروکسیماخوس سخنانی آورده که نشان میدهد هراکلیتوس دربارهٔ هماهنگی چنگ و کمان نیز به پیاپی بودن اضداد اشاره کرده است.<sup>(۳۶)</sup>

۲. **هم‌زمانی اضداد:** در نگاه هراکلیتوس، مجموعه جهان حاضر، یک کل است. اگر به این کل بسیار بزرگ، نگاه دقیقی بیندازیم، خواهیم دید که همه اضداد بگونه‌یی هم‌زمان در آن وجود دارند. این مجموعه، هم‌زمان سرد و گرم است و هم‌زمان روز و شب است و هم‌زمان همه اضدادی را که نوع بشر متصورند در خود دارد. اگر جهان را اینگونه کلی بنگریم، آنگاه اضداد را بگونه‌یی هم‌زمان خواهیم دید. کمان و چنگ، در پاره ۵۱، نمادی از کوسموس است که بدون جنگ اضداد، بر جای خود مستقر نخواهد ماند.

نمونه این نگاه به اضداد را میتوان در این پاره‌ها یافت:

[در محیط یک دایره،] آغاز و پایان یکی است. (۱۰۳)

[آتش،] نیازمندی و بی‌نیازی [است]. (۶۵)

پیاپی بودن اضداد، گزاره‌یی مشاهدتی است که ارائه آن، احتمالاً تازگی ندارد، اما هم‌زمانی اضداد، مخاطب را قدری با اشکال روبرو میکند. با اندکی دقت، میتوان مشاهده کرد که این هم‌زمانیها، هریک از یک «جهت» یا «لحاظ» متفاوت پذیرفته شده‌اند؛ یا در مورد نمونه آخر، میتوان نشان داد که «تلخی» و «شیرینی» در غسل اجتماع نکرده‌اند، بلکه در تلقی افراد گوناگون نسبت به شیء واحد اخذ شده‌اند. آنها دقیقاً به آن شیء واحد تعلق نمیگیرند. با اینهمه، ایستار ما بیش از آنکه نقادی

۱۲۰



هراکلیتوس از عینک فردی در دوره مدرن باشد، فهم و همسخنی با اوست و از اینرو، میکوشیم همچون فرد یونانی همعصر هراکلیتوس، از درک این گزاره شگفت‌زده شویم، اما هنوز راه درازی برای به شگفتی واداشتن ما باقی مانده است. هراکلیتوس می‌خواهد ادعا کند که اضداد یکی هستند و اینجا دقیقاً نقطه‌ی است که هگل حرکت را از آن آغاز می‌کند.

۳. **اینهمانی اضداد:** بارها در کلام هراکلیتوس میتوان به گزاره‌هایی رسید که دلالت بر اینهمانی اضداد دارند. تضاد جالبی در این باور هراکلیتوس وجود دارد؛ تضادی که وی آگاهانه آن را پذیرفته است. آن تضاد را میتوان به این ترتیب تشریح کرد: «همان بودن» یک چیز، مستلزم «همان نبودن» آن است. این گزاره که برای یک ذهن منطقی اعجاب‌آور است، از سوی خود هراکلیتوس و در پاره دوازدهم مورد تأیید قرار می‌گوید؛ اگر یک رودخانه، همان رودخانه باشد، آنگاه در دو لحظه پیاپی، همان رودخانه نیست. به بیان دیگر، یک رودخانه تنها هنگامی همان رودخانه است که همان رودخانه نباشد.

هگل توضیح می‌دهد که شکل بسیار حادی از این نوع نگرش را نیز میتوان نزد هراکلیتوس یافت: شکلی که «بودن» و «نبودن» را بگونه‌ی هم‌زمان به یک چیز متناسب مینماید. ارسطو در *متافیزیک*، به این ترتیب به آموزه هراکلیتوس اشاره میکند: «همه چیز، هم هست و هم نیست.»<sup>(۳۷)</sup> شبیه چنین نظری را میتوان نزد نویسنده‌ی کمتر شناخته‌شده نیز یافت؛ نویسنده‌ی که به نوشته گاتری<sup>(۳۸)</sup> در سده نخست پس از میلاد مسیح میزیسته و کتابی موسوم به *حکایات هومری*<sup>۱</sup> نوشته و احتمالاً همان فیلسوف تاریک بوده است. این نویسنده پس از نقل پاره ۶۲ از قول هراکلیتوس مینویسد: «ما هستیم و نیستیم.»<sup>(۳۹)</sup>

با این مقدمات، باید برای تعیین نقطه مرکزی اندیشه هراکلیتوس اقدام کرد. از آنجا که از فیلسوف تاریک تنها ۱۳۰ پاره از قول دیگران باقی مانده است، اظهار نظر قاطع درباره فلسفه وی بسیار دشوار خواهد بود و دشواتر از آن، تعیین نقطه مرکزی این نظم فلسفی است. اما یک نقطه روشن داریم و اینکه ما میدانیم که تنها بخشهای «بسیار مهم» فلسفه هراکلیتوس از سوی اندیشمندان مختلف به ما منتقل شده است. از این جهت، تکیه ما بر این پاره‌های فیلسوف مبهم‌گوی میتواند تکیه بجایی باشد؛ هرچند قطعیت در این مورد، قطعیت بجایی نیست.

#### 1. On Homeric Allegories



دربوش درویشی؛ ارزیابی انتقادی خوانش هگل از بنیاد آموزه‌های هراکلیتوس

دو گزینه اصلی برای تعیین نقطه مرکزی فلسفه هراکلیتوس بجای خود باقی هستند:

۱. شدن و دگرگونی همیشگی در تک تک اجزاء و در کلیت جهان.

۲. ستیزه اضداد، بعنوان حقیقت اساسی در جهان طبیعی.

کوشش جهت مرکزیت بخشیدن به یکی از این دو گزینه، آنهم براساس استدلالهای پژوهشگر فلسفه، نمیتواند به نتیجه خرسندکننده‌ی بینجامد. رویهم رفته، آنچه میتوان بگونه‌ی کلی ابراز داشت، این است که این دو آموزه هماهنگی کاملی با هم دارند. میتوان با طی کردن مسیری منطقی، از هریک از آنها، به دیگری رسید. اگر بخواهیم از میان این دو نقطه هماهنگ و سازگار، یکی را بعنوان نقطه مرکزی اندیشه فیلسوف تاریک بدانیم، باید کدامیک را برگزینیم؟ پاسخ دادن به این پرسش، با دشواریهایی روبروست. در واقع، با طرح این پرسش، در برابر خود پرسشی مهمتر را میبایم: چگونه میتوان نقطه مرکزی فلسفه فیلسوفی را شناخت که نوشته‌هایش از میان رفته‌اند؟

بنظر میرسد بهترین حالتی که میتوانیم به یک نتیجه برسیم، آن است که از کسانی کمک بخواهیم که همه نوشتار هراکلیتوس را در دست داشته‌اند. فیلسوفان یونان، بخصوص افلاطون و ارسطو - که هر دو متن کامل کتاب هراکلیتوس را در دست داشته‌اند - هراکلیتوس را در نظریه «شدن» خود فیلسوفی ممتاز قلمداد میکرده‌اند.<sup>(۴۰)</sup> ازاینرو، بنظر میرسد این دیدگاه که «شدن» نقطه مرکزی و محور فلسفه هراکلیتوس است، دیدگاه درستتری باشد.

اما چرا اخیراً نظریه «وحدت اضداد» در فلسفه وی مرکزیت یافته است؟ در درسگفتارهای هگل پیرامون تاریخ فلسفه، پیش از آنکه «شدن» مورد بررسی قرار گیرد، به مسئله «رابطه اضداد» برمبخوریم. این تقدم رتبی، فاقد معنا نیست؛ پژوهش حاضر میکوشد توضیح شایسته‌ی برای این تقدم ارائه نماید. اما ارائه این توضیح، فرع بر بررسی خوانش هگل از هراکلیتوس است؛ خوانشی که با رابطه اضداد آغاز میشود.

در بررسی رابطه اضداد، ابتدا به خوانشی از پاره ۵۱ برمبخوریم؛ این پاره میگوید: «ایشان درنمیابند چگونه «دیگر بودن» و «همان بودن» چیزی یکسان است؛ «هماهنگی در تنش اضداد» است: همانند آنچه در کمان و چنگ [وجود دارد].»<sup>۱۲۲</sup> هگل در اینجا دقیقاً همان تفسیر طنزآلودی را ذکر میکند که افلاطون در دهان اروکسیماخوس گذاشته است.<sup>(۴۱)</sup> افلاطون در این بخش، سخنان هراکلیتوس را از قول پزشکی بنام اروکسیماخوس *Ἐρυξίμαχος* آورده است و بنظر میرسد بگونه‌ی عامدانه، تفسیری بینهایت غلط از این پاره هراکلیتوس ارائه مینماید. گویا هدف وی نشان دادن اشتباه ریشه‌ی در شناخت اروکسیماخوس باشد. هگل متوجه این اشتباه



میشود و آن را گوشزد میکند. در نظر هگل، تفاوت تنها از یکدیگر، ضروری است، اما نه فقط از آنجهت که تفاوت آنها میتواند تولید «هارمونی» کند؛ این حقیقت دارد که تکرار مداوم یک نت، یک اثر هنری تولید نمیکند. باید نتهای متفاوتی کنار هم چیده شوند که یک قطعه موسیقی داشته باشیم. اما این تمام ماجرا نیست. در واقع، هر نت موسیقی تنها زمانی وجود دارد که نت متفاوت با آن موجود باشد. خود هگل میگوید: «هر [چیز] خاص، تنها تا آنجا وجود دارد که بطور ضمنی، ضد خود را در مفهومش مندرج داشته باشد.»<sup>(۴۲)</sup> پس وجود نت متضاد است که موجودیت یک نت را تضمین میکند؛ این همان چیزی است که به قول هگل، ذهنی که از استقلال هستی و نیستی نسبت به یکدیگر دفاع میکند، نمیتواند آن را درک کند. همچنانکه پاره دیگری که هم‌اکنون به آن اشاره شد، یعنی «همه چیز، هم هست و هم نیست.» نشان میدهد که مسئله هراکلیتوس، همان مسئله پارمنیدسی «هستی» و «نیستی» بوده است و آن را به این ترتیب پاسخ میگوید: آنها یکی هستند.

از این تضاد، به مفهوم «شدن» هدایت میشویم. هگل متوجه همان پاره احتمالاً مجعولی است که در بحث پیرامون اینهمانی اعداد به آن اشاره شد: «همه چیز، هم هست و هم نیست.»<sup>(۴۳)</sup> بنظر هگل، تقابل موجود میان این هستی و نیستی، اساس فلسفه هراکلیتوس را تشکیل میدهد. وی میکوشد این اصل را به «شدن» مرتبط سازد. پس مینویسد: «این اصل جامع، بعنوان شدن، یعنی «حقیقت هستی»،<sup>۱</sup> بهتر قابل صورتبندی است. زیرا همه چیز، هم هست و هم نیست. هراکلیتوس بدین واسطه اظهار میدارد که همه چیز، شدن است.»<sup>(۴۴)</sup>

هگل، در بحث پیرامون «شدن»، ابتدا میکوشد ضدیت عمیقی را که در تاریخ فلسفه بین پارمنیدس و هراکلیتوس وجود دارد، برطرف کند. به این منظور، وی نیازمند این فرض است که پارمنیدس نسبت به هراکلیتوس، تقدم زمانی داشته است. براساس چنین فرضی، پارمنیدس متفکر «هستی»<sup>۲</sup> قلمداد میشود و هراکلیتوس، متفکر «شدن».<sup>۳</sup> پارمنیدس تعارض جدی «هستی» و «نیستی» را بعنوان محور بحث فلسفی طراحی میکند و هراکلیتوس «شدن» را بعنوان پاسخی شایسته این پرسش عرضه مینماید. اگرچه ممکن است این امر، تناقضی را منجر شود، اما این تناقض، در فلسفه هگل رسمیتی ندارد. چرا که مقوله شدن، سنتز و دربرگیرنده هستی نیز هست. بنابراین، هراکلیتوس و

1. die wahrheit
2. sein (being)
3. werdens (becoming)



داریوش درویشی؛ ارزیابی انتقادی خوانش هگل از بنیاد آموزه‌های هراکلیتوس

پارمنیدس، دو مرتبه از حقیقت را بازگو میکنند. اگرچه پارمنیدس در جستجوی درکی انتزاعی<sup>۱</sup> است، اما هراکلیتوس ایده فلسفی را در شکل نظریش<sup>۲</sup> دنبال میکند و یا چنانکه هگل گفته است، به آگاهی عینی<sup>۳</sup> میرسد.

«شدن» نزد هراکلیتوس، بنظر هگل، جنبه‌ی مادی نیز پیدا میکند؛ یعنی از مرتبه مفهوم فراتر می‌رود. به این ترتیب، اندیشه هراکلیتوس جنبه‌ی مادی می‌یابد و از اینرو، او همچنان در سنت فکری ایونی باقی می‌ماند. خود هگل مردد است که جنبه مادی مفهوم «شدن»، کدامیک از این سه است: «زمان»،<sup>۴</sup> «آتش»<sup>۵</sup> یا «بخار»<sup>۶</sup>؟ اشاره‌های وی در این بخش بسیار گیرا هستند. وی بخصوص پیرامون زمان، استدلال‌ات جالبی اقامه میکند.<sup>(۴۵)</sup> او توضیح می‌دهد که «شدن»، نه «هستی» است و نه «نیستی». به همین ترتیب، «زمان» نیز نه «هستی» است و نه «نیستی»؛ زمان، «نیستی بیواسطه در هستی، و هستی بیواسطه در نیستی»<sup>۷</sup> است. عبارت بهتر، زمان عبارت از لحظه فعلی فعلی است؛ این لحظه هستند است، اما بلافاصله به دام نیستی می‌افتد و «گذشته» میشود. همچنین لحظه آینده در حوزه نیستی است، اما بلافاصله به هستی دخول می‌یابد و «اکنون» میشود. به این ترتیب، زمان بطور دائم، مصداق یا جنبه مادی «شدن» است.

اما این توضیحات، در عین گیرایی، هراکلیتوسی نیستند: آنها هگلیند.<sup>(۴۶)</sup> با این توصیفات، زمان میتواند جنبه مادی «شدن» هگل باشد، نه «شدن» هراکلیتوس. «شدن» هراکلیتوس در یک بستر تاریخی، حاصل تعارضی میان «هستی» و «نیستی» شمرده نمیشود. این تعارض، دروازه فلسفه هگل است. «نیستی» به هیچ روی مسئله هراکلیتوس نیست؛ دست‌کم در مجموعه گفتارهایی که از وی بدست ما رسیده است، توجه او به این مفهوم را نمی‌بینیم. مگر اینکه فرض غلط هگل را تکرار کنیم: هراکلیتوس پس از پارمنیدس میزیسته و فلسفه وی، انتقادی نسبت به نظریه پارمنیدس بوده است. با این فرض، میتوان گفت که هراکلیتوس، آموزه معروف

1. abstracter verstand
2. philosophische idee in ihrer speculativen form
3. objektiven bewusstsein (Hegel; 1908: I: 133)
4. zeit
5. feuer
6. luft
7. Die Zeit 'ist' dies, im Sein unmittelbar nicht zu sein und im Nichtsein unmittelbar zu sein. (Hegel; 1908: I: 219)

«هست هست، و نیست نیست»<sup>(۴۷)</sup> را از پارمنیدس در نظر داشته و «شدن» خود را برای نفی این گزاره صورتبندی کرده است. اتخاذ چنین فرضی، میتواند هراکلیتوس را عیناً به هگل مبدل سازد و «هستی» را به مسئله وی در بررسی فلسفی مبدل نماید. اما «فیلسوفوس»، «دوستدار دانایی» است و مسئله‌اش مسئله شناخت است و هنوز به مسئله فرعی «وجود» توجهی ندارد.

قابل توجه است که هگل در آغاز منطقش، هستی و نیستی را بصورت مطلق، مقابل یکدیگر قرار داده و سنتز آنها را همین «شدن» میدانند و جالب توجه است که در قطعه‌یی از تاریخ فلسفه‌اش<sup>(۴۸)</sup> تأکید میکند که این «شدن»، همان «شدن» هراکلیتوس است. کوهن بدرستی اشاره میکند که هگل بیش از هر متفکر دیگری از آموزه «شدن» در نظر هراکلیتوس متأثر بوده است.<sup>(۴۹)</sup> وی در «علم منطق»<sup>۱</sup> اش، بجای مثالهای معمول، از دو مفهوم کاملاً متضاد «بودن»<sup>۱</sup> و «نبودن»<sup>۲</sup> استفاده میکند. وی نشان میدهد که سنتز این تز و آنتی‌تز، یعنی آن نهادی که هم «بودن» و هم «نبودن» را دربرداشته باشد، «شدن»<sup>۳</sup> است؛ ماهیتی که اجازه میدهد وجود و ناوجود بطور مساوی در آن حضور داشته باشند. پس، از وحدت دو ضد، یعنی «بودن» و «نبودن»، به مفهوم «شدن» میرسیم. دقیقاً از همین جهت است که مسئله «رابطه اضداد» در خوانش هگل، مقدم بر مسئله «شدن» طرح میگردد؛ چرا که «شدن»، باید همان نقشی را که در منطق هگل دارد، نزد هراکلیتوس هم بدست آورد. اگر دو ضد اصلی، یعنی «هستی» و «نیستی» قبل از بحث درباره «شدن» نزد هراکلیتوس بررسی شوند، بسادگی میتوان فلسفه هگل را در پاره‌های هراکلیتوس مطالعه کرد.

بدین ترتیب، نخستین بار هگل، به دلایل خاص خود، کوشید هراکلیتوس را به این ترتیب بخواند که اصل وحدت اضداد در نظر وی، محوریت دارد و «شدن»، فرع بر آن است؛ شاید بواسطه اعتبار هگل بعنوان یک فیلسوف، این خوانش بزودی توسط برخی از پژوهشگران فلسفه هراکلیتوس پذیرفته شد و حتی چهره‌های شاخصی از مکتب انگلیسی، این خوانش را پذیرفتند. برای نمونه، جان برنت، بعنوان مرجع بیشتر پژوهندگان فلسفه پیش‌افلاطونی، قائل به مرکزیت اصل اضداد در فلسفه هراکلیتوس شد<sup>(۵۰)</sup> و راسل<sup>(۵۱)</sup> و کرک<sup>(۵۲)</sup> نیز این تفسیر را از وی

۱۲۵

1. sein
2. nichtsein
3. warden



داریوش درویشی؛ ارزیابی انتقادی خوانش هگل از بنیاد آموزه‌های هراکلیتوس

پذیرفتند.<sup>(۵۳)</sup> راسل توضیح می‌دهد: «[هراکلیتوس] آموزه دیگری نیز داشت که بهایی بیش از آموزه جنبش دائمی برای آن متصور بود و آن آموزه وحدت اضداد است.»<sup>(۵۴)</sup> بلافاصله بعد از همین فقره، راسل آشکارا توضیح می‌دهد که تحت‌تأثیر کدام خوانش، چنین سخنی را بر زبان آورده است: «این آموزه، بذر فلسفه هگل را دربردارد که بواسطه اجتماع<sup>(۵۵)</sup> اضداد پیش می‌رود.»<sup>(۵۶)</sup> اما این عقیده، توسط تمام پژوهشگران مکتب انگلیسی دنبال نشد. کارل پوپر، بعنوان یکی از اندیشمندان که معتقد به مرکزیت اصل «شدن» بر فلسفه هراکلیتوس است، در اینباره مینویسد:

فلسفه‌های پارمنیدس و دموکریتوس و افلاطون و ارسطو، می‌توانند اختصاصاً تلاشهایی باشند برای حل مسائل آن جهان متغیر [در حال سیلان]ی که هراکلیتوس کشف کرد. مبالغه در مورد بزرگی این اکتشاف دشوار است.<sup>(۵۷)</sup>

برنت، در اینباره با وسواس می‌گوید که دیدگاه ویژه هراکلیتوس دربارهٔ دگرگونی، پیشینه‌ی نزد میلتوسی‌هایی همچون نزد آناکسیماندروس و کسنوفونس داشته است. پوپر با خشم می‌گوید که کسانی که دگرگونی هراکلیتوسی را برای نمونه، نزد آناکسیماندروس دیده‌اند، اصلاً معنای این سیلان را نفهمیده‌اند و ژرفای دگرگونی را نزد هراکلیتوس دریافته‌اند.<sup>(۵۸)</sup>

### صورتبندی و ارزیابی

- ۱-۳. ممکن است دو جزء اساسی در جهان‌شناسی هراکلیتوس، بعنوان نقطه مرکزی فلسفه وی قلمداد شوند. این دو جزء، عبارتند از: شدن و وحدت اضداد.
- ۲-۳. آموزه «شدن» هراکلیتوس، در نهایت توضیح می‌دهد که تنها آن چیزی خودش است که در سیلان باشد. اگر چیزی در سیلان نباشد، آنگاه آن چیز خودش نیست.
- ۳-۳. رابطه بین اضداد نزد هراکلیتوس، به سه شاخه کلی تقسیم می‌شود: پیاپی بودن اضداد، هم‌زمانی اضداد، اینهمانی اضداد. هراکلیتوس هر سه شاخه را می‌پذیرد.
- ۴-۳. افلاطون و ارسطو - که هر دو متن کامل کتاب هراکلیتوس را در دست داشته‌اند - هراکلیتوس را در نظریه «شدن» خود فیلسوفی ممتاز قلمداد می‌کرده‌اند.
- ۵-۳. در درسگفتارهای هگل پیرامون تاریخ فلسفه، پیش از آنکه «شدن» مورد بررسی قرار گیرد، به مسئله «رابطه اضداد» برمیخوریم. وی «رابطه اضداد» را محور

۱۲۶





فلسفه هراکلیتوس قلمداد میکند، نه «شدن».

۶-۳. هگل برای توجیه این خوانش، از پاره‌یی از هراکلیتوس استفاده میکند که میگوید: «همه چیز، هم هست و هم نیست.»

۷-۳. هگل پارمینیدس را مقدم بر هراکلیتوس میدانند و مسئله تمایز هستی و نیستی را، مسئله هراکلیتوس میدانند؛ به این ترتیب، «شدن» هراکلیتوس، پاسخی به مسئله تمایز هستی و نیستی خواهد بود.

۸-۳. با این خوانش، هراکلیتوس متتهای شباهت را به هگل پیدا میکند؛ چراکه سرآغاز منطق هگل نیز زایش «شدن» از دل «هستی» و «نیستی» است.

۹-۳. این تفسیر هگل، بزودی از جانب عده‌یی از پژوهشگران فلسفه هراکلیتوس مورد پذیرش قرار میگیرد، برنت، راسل و کرک، هر سه از مکتب انگلیسی نیز از آن جمله هستند.

۱۰-۳. اصالت پاره «همه چیز، هم هست و هم نیست» که هگل از آن سود میجوید، مخدوش است و هرمان دیلس و دیگران آن را کنار گذارده‌اند.

۱۱-۳. طبق منابعی که هگل خود به تصریح از آنها استفاده کرده است، هراکلیتوس تقدم زمانی به پارمینیدس داشته است، و ازاینرو نمیتواند متأثر از وی باشد.

۱۲-۳. در نتیجه، شایسته است به تفاسیر سنتی از فلسفه هراکلیتوس بازگردیم و «شدن» را محور فلسفه وی قلمداد نماییم.

### جمع‌بندی و ارزیابی نهایی

در یک ارزیابی نهایی از دو رأی بیان شده، میتوان گفت نظر نخست ارجح است؛ یعنی «شدن» در فلسفه هراکلیتوس محوریت دارد؛ چرا که در اینجا مدارکی مهمتر از تحلیلهای فعلی ما وجود دارد. تحلیلهای ما عبارت از گمانه‌زنی‌هایی پیرامون ۱۳۰ جمله کوتاه از هراکلیتوس است، در حالی که افلاطون و ارسطو که هر دو به اثر هراکلیتوس دسترسی داشته‌اند، اهمیت وی را در نظریه جنبش و شدن وی میدانستند. بنظر نگارنده، دلیل قاطعی در اختیار ما نیست که این تفسیر ایشان را به چالش بکشیم؛ این تأکیدات کهن، راه را بر تفاسیر جدیدی پیرامون نقطه مرکزی فلسفه هراکلیتوس میندد. حتی برخی پژوهشگران که بنظر دوم اعتقاد دارند، از جمله راسل، به این نکته معترفند؛ وی اعتراف میکند<sup>(۵۹)</sup> که پیروان هراکلیتوس، آموزه جنبش دائمی را محور اندیشه خود قرار میداده‌اند و از همین جهت است که

۱۲۷



داریوش درویشی؛ ارزیابی انتقادی خوانش هگل از بنیاد آموزه‌های هراکلیتوس

افلاطون نیز در رساله *ثئایتوس* به انتقاد از این آموزه مشغول میشود. شاید بتوان کلید این خوانش را در اهمیتی یافت که هگل برای *هراکلیتوس* قائل است. شباهتهایی تصادفی که میان اندیشه *هراکلیتوس* و هگل وجود دارد، بسیار مورد توجه هگل قرار میگیرد. البته اگر این شباهتها مورد موشکافی قرار گیرند، تمایزهای جدیشان از هم، نمود پیدا میکند. در یکی از نمونه‌های حاد، وی تلاش میکند «*Vernunft*» خود را با «*πρόνοια*» *هراکلیتوس* هم‌معنا نماید.<sup>(۶۰)</sup> این در حالی است که اگر بخواهیم بهترین برگردان را برای «*πρόνοια*» داشته باشیم، توسل به دیلس بهترین چاره است: «*Vernunft ;Denken*» بار معنایی فنی‌تری به واژه میدهد که آن را با پشتوانه‌یی از سنت فلسفه آلمانی همراه میسازد. فراغت از اینگونه احتیاطات ضروری در ترجمه، میتواند بدفهمیهای عمیقی بدنبال داشته باشد. این نوشتار مجال پرداختن به این جزئیات ملال‌آور و طولانی را ندارد، ازاینرو خواهیم کوشید اصلترین ستونهای خوانش هگل از *هراکلیتوس* را مورد ارزیابی قرار دهیم. در این راستا، مهمترین ستون، ببتردید محوری و وحدت اضداد نزد *هراکلیتوس* است: آیا واقعاً *هراکلیتوس*، آنطور که هگل ادعا میکند، فلسفه خود را حول محور این اصل صورتبندی کرده است؟

در بخش دوم، توضیح داده شد که هگل، از این فرضیه استفاده کرده که پارمنیدس نسبت به *هراکلیتوس* تقدم تاریخی دارد؛<sup>(۶۱)</sup> این فرض، در شکلگیری خوانش وی نسبت به *هراکلیتوس*، اهمیت اساسی پیدا میکند. اگر چنین فرضی صادق باشد، میتوان مسئله پارمنیدس را تحت عنوان «هست هست، نیست نیست» بصورت گزاره‌یی مقدماتی قلمداد کرد که تضاد جدی هستی و نیستی را به نمایش میگذارد. *هراکلیتوس*، پس از نمایش چنین تضادی، ظهور میکند و آن را محور فلسفه خود قرار میدهد. چنانکه مشاهده شد، هگل به نقل از ارسطو، پاره‌یی از *هراکلیتوس* را ارائه میکند که براساس آن، «همه چیز، هم هست و هم نیست.» البته *هراکلیتوس* ضمناً با ذکر نمونه‌های دیگری از تضاد در جهان حاضر، بنیان این جهان را بر وحدت اضداد قرار میدهد. آنگاه «شدن»، بعنوان نقطه تلاقی این تضاد از جانب وی معرفی شده، «ذیل مقوله «شدن» هگل قرار میگیرد»<sup>(۶۲)</sup> و الگویی دقیقاً مشابه منطق هگل عرضه میگردد. این پیش‌فرض، بیشک غلط است و بواسطه چنین خوانش غلطی است که برخی پژوهشگران<sup>(۶۳)</sup>، فلسفه *هراکلیتوس* را طلاپه‌دار منطق هگل قلمداد کرده‌اند.

چنین خوانشی، با یک فرضیه غلط آغاز شده است. هگل، چنانکه یک پژوهشگر تأکید میکند، تقدم و تأخر تاریخی این دو فیلسوف را رعایت نکرده است.<sup>(۶۴)</sup> پارمنیدس، با توجه به تاریخ شکفتگیش، دست‌کم باید بیش از سی سال از

۱۲۸



هراکلیتوس جواتر بوده باشد. گادفری<sup>(۶۵)</sup> میکوشد مسئله را به این ترتیب بنفع هگل به پایان برساند که ادعا کند هراکلیتوس و پارمنیدس همعصرند و ازاینرو هراکلیتوس پیر درصدد پاسخگویی به پارمنیدس جوان و اندیشه الثایی برآمده است. اما ماجرا با توجیهی چنین ساده قابل حل نیست. حیات هراکلیتوس را میتوان بصورت تخمینی، بین ۵۴۱ تا ۴۷۸ م. دانست، در حالی که پارمنیدس، بصورت تخمینی، بین ۵۱۰ تا ۴۴۰ م. میزیسته است. بنابراین، اگر طبق فرض یونانیان، تاریخ آغاز اندیشه‌ورزی ایشان را همان تاریخ شکفتگیشان بدانیم، زمانی که پارمنیدس اندیشه‌ورزی را آغاز کرده است، چند سال از وفات هراکلیتوس میگذشته است. البته ممکن است جریان کاملاً برعکس فرض هگل باشد؛ یعنی پارمنیدس اندیشه‌های هراکلیتوس را شنیده و براساس آنها سخن گفته باشد. این فاصله سی‌ساله بین تاریخ شکفتگی این دو اندیشمند، میتواند زمان خوبی باشد که اندیشه فلسفی هراکلیتوس از افه‌سوس در غرب آسیای کوچک، به النا در جنوب ایتالیا رسیده باشد؛ جایی که پارمنیدس در آنجا می‌اندیشید. به این ترتیب، به هیچ روی نمیتوان مسئله هستی و نیستی را بعنوان مسئله اصلی هراکلیتوس معرفی کرد.

هگل، پاره «همه چیز، هم هست و هم نیست» را از جمع اندیشه‌های هراکلیتوس برگزید تا نشان دهد که پرسش پارمنیدس دقیقاً به همان شکل، نزد هراکلیتوس مطرح میگردد و پاسخ بسیار حادی از این نوع نگرش را نیز میتوان نزد او یافت؛ شکلی که «بودن» و «نبودن» را بگونه‌ی هم‌زمان به یک چیز متناسب مینماید. محوریت این پاره در خوانش هگل، پژوهشگر را وامیدارد که اعتبار آن را بسنجد و این بررسی، بدون افتادن در دام اصالت‌یابیهای ملال‌آور ممکن نیست. چنین قولی را میتوان در سه منبع کهن یافت: نخست، ارسطو در *متافیزیک*، به این ترتیب به آموزه هراکلیتوس اشاره میکند: «همه چیز، هم هست و هم نیست».<sup>(۶۶)</sup> دوم، نویسنده کمتر شناخته‌شده‌ی است که به نوشته گاتری<sup>(۶۷)</sup> در سده نخست پس از میلاد مسیح میزیسته و کتابی موسوم به *حکایات هومری* نوشته و احتمالاً نام او هم هراکلیتوس بوده است. این نویسنده پس از نقل پاره ۶۲ از قول هراکلیتوس مینویسد: «ما هستیم و نیستیم.» منبع سوم، قطعه دیگری از رساله *متافیزیک* است.<sup>(۶۸)</sup>

اما آیا این ارجاعات کافیند و اگر کافیند، آیا کاملاً مورد تأیید پژوهشگران پیش‌افلاطونی هستند؟ به دلایلی بنظر اینطور نمیرسد. نخست آنکه میدانیم ارسطو در چند موضع، به ایستار هراکلیتوس تاخته و آن را منافی اصل عدم تناقض دانسته است.

۱۲۹



داریوش درویشی؛ ارزیابی انتقادی خوانش هگل از بنیاد آموزه‌های هراکلیتوس

سال پنجم، شماره سوم  
زمستان ۱۳۹۳  
صفحات ۱۱۱-۱۳۶

بنابراین، در پاره‌هایی که اینگونه نقل قولهای بسیار حاد از سوی ارسطو مطرح میشود، باید مراقب باشیم. دوم اینکه خود ارسطو در ارجاع دومی که به آن اشاره شد<sup>(۶۹)</sup>، میگوید که برخی افراد تصور میکنند هراکلیتوس چنین می‌اندیشیده است؛ از سیاق جمله برمی‌آید که بنظر ارسطو، خود هراکلیتوس چنین نظری نداشته، بلکه این نظر بعدها به وی منسوب شده است. در مورد نویسنده گمنامی که به وی اشاره شد، گاتری تفسیری قابل توجه دارد و معتقد است که این گزاره «اشاره به این آموزه هراکلیتوسی دارد که هویتها و گوهرهای طبیعی وجود ثابتی ندارند، بلکه متحمل جریان دائمی سیلان و تغییر میگردند.» گیگون<sup>(۷۰)</sup> نیز اصالت این گزاره را مردود ارزیابی میکند و در نهایت براساس ملاحظات اصالت‌شناختی، ترجیح آن است که این شکل حاد آموزه را با احتیاط برگزار کنیم؛ چنانکه دیلس این پاره را در میان پاره‌های هراکلیتوس نیآورده است. اینجا روشن میشود که هگل که این گزاره را مقدمه یک خوانش قرار میدهد، ملاحظات سندشناسی و اصالت‌سنجی را خیلی به جد نگرفته است.

با این مقدمات، میتوان بدون شک مدعی شد که نقطه مرکزی اندیشه فلسفی هراکلیتوس، توجه وی به مسئله «تغییر»، «سیلان» و «شدن» بوده است. آشکارا میتوان دریافت که وی تنها بدین واسطه از آناکسیماندروس فاصله میگوید و پیشرفتی را نشان میدهد و مهمتر اینکه این همان درکی است که افلاطون و ارسطو نیز از فیلسوف تاریک داشته‌اند. آنها اهمیت فیلسوف تاریک را در مسئله «شدن» میدیده‌اند و بنظر میرسد تقدم مسئله «رابطه اضداد» بر مسئله «شدن» در فلسفه هراکلیتوس، ناشی از تأثیر نیرومند هگل بوده باشد. این فیلسوف آلمانی که میکوشد فلسفه خود را از زبان هراکلیتوس بیان کند، شدن را از دل وحدت اضداد بیرون میکشد. این نکته بسیار ضروری است و جای آن دارد که با دقت از خطر مدفون شدن بین انبوه کلمات مصون بماند.

### پی‌نوشتها:

۱. اجازه دهید موارد استثنای مهم را نیز در این میان مورد اشاره قرار دهیم. برخی از محورترین چهره‌های مفسر هراکلیتوس، آلمانی‌اند، اما فیلسوف نیستند. از آن میان میتوان به اولاف گیگون، ادوارد تسلر اشاره کرد. ارزش تحلیلهای ایشان، بیش از آن است که در این تحلیل نادیده گرفته شود؛ و شاید این مقاله در مجال اندک خود، بتواند نشان دهد که شایسته است علاقمندان به مکتب آلمانی، قدری از توجهی که سخاوتمندانه به هگل نثار میکنند، به این پژوهشگران دقیق و سختگیر اختصاص دهند.
2. Fairbanks, A., *The First Philosophers of Greece*, VI, 1898.
3. Schliermacher, F., "Herakleitos der dunkle, von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen den Alten", in Friedrich Schliermachers *Sämmtliche Werke*, pp. 1-46, 1838.
4. Lassalle, F., *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*, p. 17, 1858.



5. Rohatyn, D. A., "Heraclitus: Some Remarks on the Political Fragments", *The Classical Journal*, vol. 68, No. 3, pp. 271-273, 1973.

۶. ضروری است از شرف‌الدین خراسانی یاد کنیم که برای نخستین بار شیوه پژوهش در فلسفه یونانی را به ایرانیان آموخت و هراکلیتوس و دیگر پیش‌افلاطونیان را پس از سده‌ها بدفهمی، به شیوه‌ی منقح شناساند. نخستین فیلسوفان یونان. در دو سال اخیر، دو اثر مستقل پیرامون هراکلیتوس به زبان فارسی به رشته تحریر درآمده‌اند که شوربختانه هیچیک از کیفیت مطلوبی برخوردار نیستند: (کهندانی، مهدی، *جهان‌شناسی هراکلیتوس افسسی*) و (ویل‌رایت، فیلیپ، *هراکلیتوس*، ترجمه فریدالدین رادمهر). در اینباره می‌توانید به نقد نویسنده بر دومین اثر در (درویشی، داریوش، «فیلسوفان یونان یا حیات فیلسوفان بزرگ»، *کتاب ماه فلسفه*، س ۴، ش ۳۷) مراجعه کنید.

۷. برگردان فارسی از این رساله موجود است: (هگل، فریدریش، *تاریخ فلسفه*، ترجمه زیبا جبلی، ۱۳۸۷) اما شوربختانه این برگردان بسیار نامطلوب است و ضرورت دارد بزودی برگردان تازه‌ی از این نوشته انجام گیرد.

8. "es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen", Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie*, Herausgegeben von Q. J. Bolland, Leiden, Adriani, I, p.214, 1908.

9. Hegel, *op.cit.*, I, p. 216.

۱۰. برای نمونه ر.ک:

Heraclitus Ephesius, qui propter obscuritatem scriptorum a Graecis σκοτεινός est appellatus, ignem. (Vitruvius; 1912, II, II, 1)

۱۱. گفتار متکبران‌ه‌ی از لوکرتیوس، مقدمه استدلال همیشگی دشوارنویسان در دفاع از دشوارنگاری است. وی در کنار اشاره‌اش به هراکلیتوس، مینویسد:

Heraclitus init quorum dux proelia primus. clarus [ob] obscuram linguam magis inter inanis quamde gravis inter Graios, qui vera requirunt. Lucretius, I, 638-640, 1916.

به این ترتیب، لوکرتیوس به ما میگوید که نادانان، هراکلیتوس را «تاریک» مینامیدند؛ اما برای دانایان یونان، وی تاریک نبوده است. عبارت دیگر، خواننده است که باید خود را با فهم نویسنده هم‌سطح کند و نه بالعکس. این استدلال بی‌نهایت متکبران‌ه، برای دشوارنویسان بعد به یادگار ماند. هگل نیز به همین سیاق میگوید: هر کسی [نمونه وی، سیسرون است] که هراکلیتوس را تاریک بنامد، سطحی‌اندیش است، اگر منظورش این باشد که او تاریک مینوشت تا شرکعی در پیشروی فلسفه نداشته باشد. (Hegel, *op.cit.*, I, p. 215)

۱۲. اصل متن این است:

Τί δοκεῖ, ἃ μὲν συνήκα, γενναῖα. Οἶμαι δὲ καὶ ἃ μὴ συνήκα. Πλὴν Δηλίου γέ τινος δεῖται κολυμβητοῦ.

کتاب ارزشمند دیوگنس، تحت عنوان *فیلسوفان یونان* توسط بهراد رحمانی به زبان فارسی نیز ترجمه شده است؛ نگارنده در مقاله جداگانه‌ی، کیفیت این ترجمه را مورد انتقاد قرار داده است. (ر.ک: «فیلسوفان یونان یا حیات فیلسوفان بزرگ؟» *کتاب ماه فلسفه*، س ۴، ش ۳۷) ترجمه رحمانی را از این عبارت در *فیلسوفان یونان* ببینید؛ در ضمن بخش سقراط و افلاطون این کتاب، جداگانه و توسط کلباسی اشتی ترجمه و منتشر شده است و ترجمه او از این بند را میتوان در *حیات فیلسوفان نامداران: سقراط - افلاطون*، مشاهده کرد. اسماعیل سعادت نیز دو دهه پیش از ترجمه‌های مذکور بخش ارسطوی این کتاب را به فارسی برگردانده‌اند: («زندگی ارسطو»، *مجله معارف*، ش ۵)

13. Aristotle, *Ars Rhetorica*, edited by W.D. Ross, III. 5.1407 b 14, 1959.

14. τοῦ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι ἄνθρωποι γίνονται.

۱۵. «αἰεὶ» به کدام واژه برمیگردد؟ دو کاندیدا برای آن داریم: [نافهمیدن] αἰεὶ [وجود داشتن]؛ اگر بخواهیم ابهام مورد نظر ارسطو را تشریح نماییم، میتوانیم آن را در قالب ارائه دو ترجمه زیر نشان دهیم؛ اگر αἰεὶ به ἀξύνετοι برگردد، ترجمه از این قرار خواهد بود: «هرچند لوگوس وجود دارد، مردم همواره آن را نمیفهمند...»؛ اما اگر به ἐόντος راجع شود، باید آن را اینگونه بخوانیم: «هرچند لوگوس همواره وجود دارد،

۱۳۱



سال پنجم، شماره سوم  
زمستان ۱۳۹۳  
صفحات ۱۱۱-۱۳۶

داریوش درویشی؛ ارزیابی انتقادی خوانش هگل از بنیاد آموزه‌های هراکلیتوس

مردم آن را نمیفهمند...». ابهام موجود در گزاره به این ترتیب روشن میشود. پژوهشگران متأخر در برابر این ابهام، پاسخهای متفاوتی ابراز داشته‌اند. کرک، مارکوویچ و کاپل، ترجمه نخست را میپذیرند. در متن حاضر، برگردان دوم را پذیرفته‌ایم؛ بخصوص از آنجهت که در نظام فکری هراکلیتوس، ممکن است نتوانیم درباره تداوم نادانی انسانها سخن بگوییم، اما بدون شک میتوانیم حکم کنیم که لوگوس «همواره» وجود دارد. بدین ترتیب، قید زمانی را از موجودیت لوگوس برمی‌داریم. دیوید رانکین در مقاله‌ی پیرامون این پاره،

(Rankin, Nietzsche, F., *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, in: Friedrich Nietzsche: *Werke in drei Bänden*. München, 1954, Band 3, 1954, pp. 370-371)

پاسخهای متفاوت پژوهشگران متأخر را در برابر این ابهام، به ترتیبی پذیرفتنی صورتبندی نموده است.

۱۶. این لقب، بعدها و نزد سیسرون به «مبهم» یا «تاریک» (Σκοτεινός) بدل شد.

17. Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

18. Nietzsche, F., "Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen", in Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, München, 1954, Band 3, p. 380, 1954.

19. Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτέων ἐξικνέεται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν.

20. Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, vol. I; The Earlier Presocratics and the Pythagoreans, I, p. 414, 1962.

21. Homeros, *The Iliad*, edited by D. B. Monro and T. W. Allen, pp. 484-486, 1920.

22. Ἔσπετε νῦν μοι Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι· ὑμεῖς γὰρ θεαὶ ἐστε πάρεστε τε ἴστε τε πάντα, ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν·

23. Ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνῶμας, θεῖον δὲ ἔχει.

24. Ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανέεται καὶ σοφία καὶ κάλλι καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν.

۲۵. نمونه‌های متعددی را میتوان برشمرد؛ مثال زیر را ببینیم:

Ἔσπετε νῦν μοι Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι ὅς τις δὴ πρῶτος Ἀγαμέμνονος ἀντίον ἦλθεν ἢ αὐτῶν Τρώων ἢ ἐ κλειτῶν ἐπικούρων. Homeros, XI, 218-220, 1920.

۲۶. عزت‌الله فولادوند، ترجمه شایسته‌ی از این اثر انجام داده است که جا دارد با احترام از آن یاد شود. جلد نخست کتاب را نیز علی‌اصغر مهاجر در آمریکا ترجمه و با اجازه کتبی نویسنده منتشر ساخته است، (خردمنداندر خدمت خودکامگان: جامعه آزاد و دشمنانش) که البته کیفیت مطلوبی ندارد. نقد حسن کامشاد را بر این ترجمه در «نقد و بررسی کتاب خردمندان در خدمت خودکامگان»، مجله ایران‌نامه، س ۲، ش ۴، ص ۶۸۳-۶۶۹ مشاهده نمایید.

27. Popper, K., *Open Society and its Enemies*, p. 30, 1962.

28. Ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ.

۲۹. او پس از نقل پاره مینویسد:

... Οὐδεθνητός οὐσίας δις ἀνασθαι κατὰ ἐξίν. Plutarchus, *Moralia*, edited by Gregorius N. Bernardakis, Leipzig, Teubner, 1891, 1953, 392b.

30. Plato, *Cratylus*, with an English translation by H. N. Fowler, 1953.

31. Plato, *Theaetetus and Sophist*, with an English translation by H. N. Fowler, 1921.

32. *Ibid.*, 152e.

۳۳. برای نمونه، دو متن زیر قابل توجه است:

ἐν τῷ ῥά σφι κύκησε γυνὴ εἵκυια θεῆσιν οἶνω Πραμνεῖω, ἐπὶ δ' αἴγειον κνή τυρόν κνήσῃ χαλκείῃ, ἐπὶ δ' ἄλφита λευκά πάλυνε, πινόμενα δ' ἐκέλευσεν, ἐπεὶ ῥ' ὠπλίσσε κικεῖω. Homeros, *The Odyssey*, edited by A.T. Murray, 11, 638-641, 1919.

εἶσεν δ' εἰσαγαοῦσα κατὰ κλισμούς τε θρόνους τε. ἐν δὲ σφιν τυρόν τε καὶ ἄλφита καὶ μέλι χλωρόν οἶνω Πραμνεῖω ἐκύκα. Homeros, *The Odyssey*, edited by A.T. Murray, 10, 232-234.



34. Popper, K., *The World of Parmenides*, 1998; Idem, *Open Society and its Enemies*, p. 14, 1962.  
 ۳۵. در پی این تحلیل، آناکسیمندروس، دادگری را نیز مرجعی جهانی برای نیروهای متخاصم در طول زمان مینداشت.  
 Kahn, C. H., *The Art and Thought of Heraclitus*, 1979, 1920, 161).
36. Plato, *Lysis, Symposium, Gorgias*, with an English translation by W. R. M. Lamb, 1939, 187a-d.  
 37. Aristotle, 1012a24-26, 1924; εἶπε δ' ὁ μὲν Ἡρακλείτου λόγος, λέγων πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ...  
 جا دارد در اینجا به ترجمه ارزشمند شرف‌الدین خراسانی از رساله *متافیزیک* ارسطو اشاره نماییم: این ترجمه از اصل یونانی صورت گرفت. ایشان این پاره را به این ترتیب برمیگرداند: «همه چیزها، هم هستند و هم نیستند.» (ارسطو، *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، ص ۱۲).
38. Guthrie, *op.cit.*, I, pp. 490-491.  
 39. Heracl. Homer. Qu. Horn. 24, fr. 49a DK: "εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμέν."  
 ۴۰. در اینباره، کراتولوس را ببینید: (402a) افلاطون دو بار در رساله *سوفیستس* (242d) و *هم‌نوشتی* (187a) به «وحدت در عین کثرت» هراکلیتوس، مندرج در پاره ۵۱ اشاره میکند، ولی بقیه اشاره‌هایش، همگی بر جنبش و پاره دوازدهم مبتنیند. همچنین، رساله «*درباره آسمان*» ارسطو (Aristotle, *On the Heavens*, with an English translation by W. K. C. Guthrie, 298b30, 1939) را ببینید.
41. Plato, *Lysis, Symposium, Gorgias*, with an English translation by W. R. M. Lamb, 187a – d, 1933.  
 اروکسیماخوس Ἐρυξίμαχος فرزند آکومنوس، پزشک آتنی سده‌های پنجم و چهارم پیش از میلاد است. وی در رساله هم‌نوشتی مورد اشاره افلاطون قرار گرفته و آنجا میکوشد جایگاه اروس را بر پایه دانش پزشکی خود بنماید. در ضمن او این پاره هراکلیتوس را ذکر میکند: «ایشان درنمیابند چگونه» «دیگر بودن» و «همان بودن» چیزی یکسان است؛ «هماهنگی در تنش اضداد» است: همانند آنچه در کمان و چنگ [وجود دارد]. تفسیر او این است که هراکلیتوس نمیخواسته بگوید هماهنگی در ناهماهنگی است. عبارت دیگر، هماهنگی وقتی زاده میشود که ناهماهنگی به پایان رسیده باشد.
42. Jedes Besondere ist nur, insofern sein Entgegengesetztes an sich in seinem Begrüie enthalten ist.  
 Hegel, I, 218, 1908.  
 43. Sein und Nichtsein ist dasselbe; alles ist, und ist auch nicht. Hegel, I, 216, 1908.  
 44. Hegel, *op.cit.*, I, p. 217.  
 45. *Ibid.*, I, pp. 219-220.
۴۶. مقایسه نمایید با:  
 Alexander, S., "Hegel's Conception of Nature", *Mind*, vol. 11, No. 44, p. 507, 1886.  
 در آنجا الکساندر بخوبی تصریح هراکلیتوس نسبت به شدن را، مانع اطلاق مفهوم زمان بر این باور میدانند.
47. ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν (Parmenides; DK6).  
 48. Hegel, *op.cit.*, I, p. 217.  
 49. Cohen, M., "Hegel's Rationalism", *The Philosophical Review*, vol. 41, No. 3, p. 301, 1932.  
 50. Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, p. 70.  
 51. Russell, B., *A History of Western Philosophy*, p. 43, 1945.  
 52. Kirk, G. S., *Heraclitus: The Cosmic Fragments*, p. 35.
۵۳. استیسیس نیز به طریق مشابهی در اینباره سخن میگوید: «مطلق، هستی است. این تعریفی بود که پارمنید بدست داد. فلسفه پارمنید مقوله نیستی را نیز دربرمیگرفت، اگرچه وی منکر بود که بتوان حقیقت را برحسب این مقوله تعریف کرد. هراکلیت واضح این نظر بود که حقیقت، گردیدن است - و این دومین تعریف مطلق است.» (استیسیس، والتر، *فلسفه هگل*، ترجمه حمید عنایت، ص ۱۸۱) به این ترتیب، هراکلیتوس تأخیری تاریخی نسبت به پارمنیدس مییابد.
54. Russell, *op.cit.*, p. 43.  
 ۵۵. راسل برای اشاره به این اجتماع، از واژه Synthesising استفاده میکند؛ این واژه به ما نشان میدهد که وی تا چه اندازه به خوانش هگل از آموزه‌های هراکلیتوس اعتماد دارد.

۱۳۳



56. Russell, *op.cit.*, p. 44.  
 57. Popper, K., *Open Society and its Enemies*, p. 12, 1891.  
 58. Burnet, J., *Greek Philosophy: Thales to Plato*, p. 59.  
 59. Russell, *op.cit.*, p. 44.

۶۰. پاره ۱۱۳ را ببینید: «اندیشیدن برای همگان مشترک است.» «φρόνησις» در اینجا بمعنای λόγος است. این پاره، یقیناً بخش نخست پاره دوم است که البته حتی ساخت اساسی و الفاظ آن نگاه داشته شده‌اند. پاره دوم، که میگوید: «... چرا که هرچند این لوگوس مشترک است، ...» تنها لفظ اساسی λόγος را بجای φρονέειν آورده است که احتمالاً این واژه بدلیل بار معنایی گسترده‌اش مؤثر دانسته میشود. پاتریک متوجه این نکته بوده است که φρονέειν را نه به Thought، بلکه به The Law of Understanding برمیگرداند. اما در دنباله پاره دوم، دقیقاً به کسانی اعتراض میشود که φρόνησιν ... ἰδίην دارند؛ φρόνησιν با معنایی خیلی متفاوت از λόγος بکار نرفته است. وگرنه، [اگر بمعنایی بسیار متفاوت بکار رفته بود،] نیازی احساس نمیشد که هراکلیتوس قید ἰδίην را پیش از آن بیاورد. دو پاره را در کنار هم ببینیم:

2) Τοῦ λόγου δ' ἑόντος ξυνοῦ, ζώουσι οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίην ἔχοντες φρόνησιν.

113) Ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν.

اگر تمایزی میان این دو پاره قائل شویم، ناچار باید پاره ۱۱۳ را گزاره‌یی جزئی بدانیم که از گزاره کلی دارای معنایی جزئیتر و بعنوان φρονέειν استخراج شده است. در این معنا، تنها ξυνοῦ ἑόντος λόγου در نظر آورده شده است. به کلماتی که درشت‌نمایی شده‌اند، دقت کنید. درباره ζώουσι مجموعه قائل میشوند، از جمله ر.ک: Vernunft و ارتباطی که بین آن با مفهوم هگلی φρόνησις معنای

Gigon, O., *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, p. 203, 1945.

نیز، درباره شباهت λόγος هراکلیتوس و Geist هگل، ر.ک:

Diop, C. A., *Civilization or Barbarism: An Authentic Anthropology*, p. 311, 1991.

ویلیامز میکوشد تمایزی بین آنها شناسایی کند: به این ترتیب که لوگوس هراکلیتوس، آنتی‌تز مادی یا طبیعی خود را در مفهوم آتش مییابد، حال آنکه هگل جهان‌شناسی پیش‌افلاطونی را یکسره بکناری میگذارد.

Williams, H., *Hegel, Heraclitus and Marx's Dialectic*, p. 26.

اما این استدلال ویلیامز، تنها هنگامی پذیرفته خواهد شد که بپذیریم هراکلیتوس مانند هگل، دیالکتیک تضاد را پذیرفته و ضمناً آتش را آنتی‌تز لوگوس قلمداد کرده است. برای پذیرش این نکته، با دشواریهای بسیار مواجهیم. تنها امکانی که برای ارائه چنین خوانشی در اختیار ماست، اشاره ضمنی هراکلیتوس در پاره یکم است که میگوید: لوگوس همواره «وجود دارد» ἑόντος، در حالی که بعقیده وی همه چیز «میشود». اما این اشاره ضمنی، برای آن نتیجه‌گیری کلی کفایت نمیکند و نیز کاملاً ممکن است که این فعل به غلط بکار رفته باشد: چرا که هیچ سند دیگری در تأیید «بودن» لوگوس وجود ندارد.

61. Hegel, *op.cit.*, p. 214.

62. McTaggart, J. E., "Hegel's Treatment of the Categories of Quality", *Mind*, New Series, vol. 11, No. 44, pp. 503-526, 1902; Titus, p. 509.

63. Williams, *op.cit.*, p. 27.

64. Wisdom, J. O., "Hegel's Dialectic in Historical Philosophy", *Philosophy*, vol. 15, No. 59, p. 266, 1940.

65. Godfrey, F. L. T., "Hegel's Dialectic in Historical Philosophy", *Philosophy*, vol. 16, No. 63, p. 307, 1941.

66. εἶκε δ' ὁ μὲν Ἡρακλείτου λόγος, λέγων πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ... Aristotle, *Aristotelis Metaphysica*, recognovit Wilhelm von Christ, Lipsiae, Aedibus B. G. Teubner, 1906, 1012a24-26.

67. Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, vol. I; The Earlier Presocratics and the Pythagoreans, Cambridge, Cambridge University Press, I, pp. 490-491, 1962.

68. ἀδύνατον γὰρ ὄντινόν ταυτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν

۱۳۴





- Ἡράκλειτον. Aristotle, *Aristotelis Metaphysica*, recognovit Wilhelm von Christ, Lipsiae, Aedibus B. G. Teubner, 1906, 1005b24-25).
69. Aristotle, *Aristotelis Metaphysica*, recognovit Wilhelm von Christ, Lipsiae, Aedibus B. G. Teubner, 1906, 1005b24-25.
70. Gigon, O., *Untersuchungen zu Heraklit*, p.106.

### منابع فارسی:

۱. ارسطو، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، انتشارات حکمت، چ ۵، ۱۳۸۹.
۲. استیس، والتر ترنس، *فلسفه هگل*، ترجمه حمید عنایت، تهران، شرکت علمی و فرهنگی، چ ۱، ۱۳۸۱.
۳. پوپر، کارل ریموند، *خردمندان در خدمت خودکامگان: جامعه آزاد و دشمنانش*، ترجمه علی‌اصغر مهاجر، نیویورک، انتشارات ملی، چ ۱، ۱۳۶۳.
۴. \_\_\_\_\_، *جامعه باز و دشمنان آن*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی، چ ۱، ۱۳۶۴.
۵. خراسانی، شرف‌الدین، *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، چ ۲، ۱۳۵۷.
۶. درویشی، داریوش، «فیلسوفان یونان یا حیات فیلسوفان بزرگ؟»، *کتاب ماه فلسفه*، س ۴، ش ۳۷، مهر ۱۳۸۹.
۷. کامشاد، حسن، *تقد و بررسی کتاب خردمندان در خدمت خودکامگان*، *مجله ایران‌نامه*، س ۲، ش ۴، تابستان ۱۳۶۳.
۸. کهندانی، مهدی، *جهان‌شناسی هراکلیتوس افسسی: همراه با متن و ترجمه پاره‌نوشته‌های برجامانده از او*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ ۱، ۱۳۸۹.
۹. لائرتیوس، دیوگنس، «*زندگی ارسطو*»، ترجمه اسماعیل سعادت، *مجله معارف*، ش ۵، مرداد تا آبان ۱۳۶۴.
۱۰. \_\_\_\_\_، *فیلسوفان یونان*، ترجمه بهراد رحمانی، تهران، نشر مرکز، چ ۱، ۱۳۸۷.
۱۱. \_\_\_\_\_، *حیات فیلسوفان نامدار: سقراط - افلاطون*، ترجمه حسین کلباسی اشتری، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چ ۱، ۱۳۸۲.
۱۲. ویل‌رایت، فیلیپ، *هراکلیتوس*، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران، نشر چشمه، چ ۱، ۱۳۹۰.
۱۳. هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش، *تاریخ فلسفه: ترجمه متن آلمانی*، ترجمه زیبا [سودی] جبلی، تهران، انتشارات شفیعی، چ ۱، ۱۳۸۷.

### منابع انگلیسی:

1. Alexander, S., "Hegel's Conception of Nature", *Mind*, vol. 11, No. 44, 1886.
2. Aristotle, *Aristotelis Metaphysica*, recognovit Wilhelm von Christ, Lipsiae, Aedibus B. G. Teubner, 1906.
3. \_\_\_\_\_, *On the Heavens*, with an English translation by W. K. C. Guthrie, Cambridge, Mass., Harvard University Press, London, W. Heinemann Ltd, 1939.
4. \_\_\_\_\_, *Ars Rhetorica*, edited by W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1959.
5. Burnet, J., *Greek Philosophy: Thales to Plato*, London, McMillan, 1928.
6. \_\_\_\_\_, *Early Greek Philosophy*, New York, Maridin Books, 1930.
7. Cohen, M., "Hegel's Rationalism", *The Philosophical Review*, vol. 41, No. 3, pp. 283-301, 1932.
8. Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5th edition by W. Kranz, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1936.
9. Diop, C. A., *Civilization or Barbarism: An Authentic Anthropology Chicago*, Lawrence Hill, 1991.
10. Fairbanks, A., *The First Philosophers of Greece*, New York, Charles Scribners Sons, 1898.
11. Gigon, O., *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig, Dieterich, 1935.
12. \_\_\_\_\_, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basel, Schwabe, 1945.
13. Godfrey, F. La T., "Hegel's Dialectic in Historical Philosophy", *Philosophy*, vol. 16, No. 63, pp.



داریوش درویشی؛ ارزیابی انتقادی خوانش هگل از بنیاد آموزه‌های هراکلیتوس

سال پنجم، شماره سوم  
زمستان ۱۳۹۳  
صفحات ۱۱۱-۱۳۶

- 306-310, 1941.
14. Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, vol. I; The Earlier Presocratics and the Pythagoreans, Cambridge, Cambridge University Press, 1962.
  15. Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie*, Herausgegeben von Q. J. Bolland, Leiden, Adriani, 1908.
  16. Homeros, *The Odyssey*, edited by A.T. Murray, Cambridge, Harvard University Press, 1919.
  17. \_\_\_\_\_, *The Iliad*, edited by D. B. Monro and T. W. Allen, Oxford. Clarendon Press, 1920.
  18. Kahn, C. H., *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
  19. Kirk, G. S., *Heraclitus: The Cosmic Fragments*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954.
  20. Laertius, Diogenes, *Lives of Eminent Philosophers*, with a translation by R. D. Hicks, Cambridge University Press, 1925.
  21. Lassalle, F., *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*, Berlin, 1858.
  22. Lucretius Carus, Titus, *De Rerum Natura*, edited by William Ellery Leonard, E. P. Dutton, 1916.
  23. McTaggart, J. E., "Hegel's Treatment of the Categories of Quality", *Mind*, New Series, vol. 11, No. 44, pp. 503-526, 1902.
  24. Plato, *Theaetetus and Sophist*, with an English translation by H. N. Fowler, Cambridge, Mass, London, the Loeb Classical Library, 1921.
  25. \_\_\_\_\_, *Lysis, Symposium, Gorgias*, with an English translation by W. R. M. Lamb, Cambridge, Mass, London, The Loeb Classical Library, 1933.
  26. \_\_\_\_\_, *Cratylus*, with an English translation by H. N. Fowler, Cambridge, Mass, London, The Loeb Classical Library, 1953.
  27. Plutarchus, *Moralia*, edited by Gregorius N. Bernardakis, Leipzig, Teubner, 1891.
  28. Popper, K., *Open Society and its Enemies*, London, Routledge, 1962.
  29. \_\_\_\_\_, *The World of Parmenides*, London, Routledge, 1998.
  30. Nietzsche, F., "Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen", in Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, München, Band 3, 1954.
  31. Rankin, D., "Heraclitus: Fragment B 1 D.-K. Revisited", *Hermes*, vol. 123, No. 3, pp. 369-373, 1995.
  32. Rohatyn, D. A., "Heraclitus: Some Remarks on the Political Fragments", *The Classical Journal*, vol. 68, No. 3, pp. 271-273, 1973.
  33. Russell, B., *A History of Western Philosophy*, New York, Simon and Schuster, Inc, 1945.
  34. Schleiermacher, F., "Herakleitos der dunkle, von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen den Alten", in Friedrich Schliermachers *Sämmtliche Werke*, Berlin, 1838.
  35. Shearmur, J., *The Political Thought of Karl Popper*, New York, Routledge, 1996.
  36. Vitruvius Pollio, Marcus, *On Architecture*, edited by F. Krohn, Lipsiae, B.G. Teubner, 1912.
  37. Williams, H., *Hegel, Heraclitus and Marx's Dialectic*, New York, Harvester Wheatsheaf, 1989.
  38. Wisdom, J. O., "Hegel's Dialectic in Historical Philosophy", *Philosophy*, vol. 15, No. 59, pp. 243-268, 1940.

