

نظر و عمل در آغاز فلسفه

سیدنعمت‌الله عبدالرحیم‌زاده*

چکیده

تالس بنابر سنت ارسطویی به عنوان نخستین فیلسوف شناخته می‌شود اما او در یونان باستان مرد دانا یا سوفوس نامیده می‌شد. سوفوس و سوفیا به معنی دانایی در آن زمان به دو وجه از شناخت و عمل دلالت داشت چنان که تالس در فهرستی از هفت دانای قدیم نام برده می‌شد که جز او، مابقی سیاستمدار و قانونگذار بودند. روایات مربوط به تالس حکایت از هر دو وجه دارند به گونه‌ای که این روایات او را مردی نشان می‌دهند هم اهل نظر و هم اهل عمل. این دو وجه از نظر و عمل با تحلیل مفهوم آرچه در تعلیم او بهتر دانسته می‌شود چنان که با این تحلیل، معلوم می‌شود آرچه در اندیشه وی همان گونه که معنای بن و اصل را در کیهان دارد و مبنای کیهان‌شناسی او است، دلالت بر حکومت و سلطه نیز دارد و مبنای اندیشه سیاسی او بر همین مفهوم استوار است. هدف مقاله حاضر این است که با ارایه این تحلیل دو وجه از نظر و عمل در مفهوم سوفیا روشن گردد و معلوم شود که تالس به عنوان یک سوفوس نه تنها یک اندیشمند، بلکه اندیشمندی بود که اندیشه‌اش را در پیوند با عمل دنبال می‌کرد.

کلیدواژه‌ها: تالس، سوفیا، سوفوس، آرچه، فوزیس، پولیس.

۱. مقدمه: سنت تاریخی

یک سنت تاریخی وجود دارد که تالس را در شمار هفت دانا، هوی هپتا سوفوی οἱ ἑπτά σοφοί در عهد باستان قرار می‌دهد، هفت دانایی که همگی در قرن ششم ق. م. زندگی می‌کردند. این هفت تن عبارت بودند از؛ تالس اهل میلتوس (Thales of Miletus)، فیلسوف و دانشمند، پیتاکوس اهل موتیلنه (Pittacus of Mytilene) در جزیره لسبوس، سیاستمدار و

* دکترای فلسفه غرب، عضو انجمن حکمت و فلسفه ایران (IPS)، seyednemat@gmail.com
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۳/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۸/۱۲

قانون‌گذار و فرمانده نظامی، بیاس اهل پیره (Thales of Miletus)، سیاستمدار و قانون‌گذار، سولون اهل آتن (Solon of Athens)، شاعر و قانون‌گذار، کلیوبولوس اهل لندوس (Cleobulus of Lindos) در رودس، پادشاه یا جبار لندوس، موسون اهل خن (Myson of Chenae)، جبار، و خیلون اهل اسپارت (Chilon of Sparta)، سیاستمدار و طراح نظامی. این فهرستی است که افلاطون برای نخستین بار در محاوره پروتاگوراس خود نقل کرده با این ادعا که همگی هواخواه، دوستدار و پیروان تربیت لاکدامونی، لاکدامایمونیون پایدیاس (Protagoras, 343a2-8) بوده‌اند. (۱) Λακεδαιμονίων παιδείας هر منظوری که افلاطون در فهرست کردن این هفت نفر داشته باشد، دست کم فهرست او سرمنشاء سنتی شد که تا کنون ادامه داشته هر چند که بعد از وی تغییرات جزئی در آن می‌شد مثل کاری که ارسطو می‌کند و پریاندر اهل کورینت (Periander of Corinth)، هفتمین جبار کورینت، را به جای موسون در این فهرست قرار می‌دهد. (Politics, 1304a32) در هر صورت، این سنت تاریخی تالس را در کنار کسانی قرار می‌دهد که نه افلاطون و نه ارسطو و نه کس دیگری آنها را در شمار فیلسوفان قرار نداده‌اند بلکه جملگی یا اهل سیاست بوده‌اند یا قانون‌گذاری چنان که در مورد پیتاکوس شهرت نظامی‌گری و پیروزی نظامی‌اش بر آتنیان باعث شد تا به مدت ۱۰ سال حکومت جباری را در شهر خود به دست بیاورد. (Sacks, 2005, 269) جملاتی از تالس نقل شده که نشان می‌دهد او به جای فیلسوف، آن جملات را در مقام یک معلم اخلاق بیان کرده و بیشتر منظورش پند و اندرز در باب توجه به دوستان چه حاضر و چه غایب، عدم توجه به زیبایی ظاهر و توجه به زیبایی اعمال، عدم کسب ثروت از راه غیراخلاقی، توجه به پدر و مادر، بیزاری از تنبلی و دیگر جملات و حکم‌هایی از این قسم است. (McKirahan, 2010, 22) قرار گرفتن نام او در کنار دیگر دانایان و این جملات از وی گویای این نکته است که شروع فلسفه با تالس نه با تصویری معمول و متداول از فلسفه، بلکه با توجه به معنا و مفهوم دانا و دانایی در فرهنگ یونانی درک می‌شود.

۲. مرد دانا

هرودت در کتاب اول خود و ضمن تشریح جنگ بین ایرانیان و لیدی‌ها به کسوفی اشاره می‌کند که در ششمین سال جنگ رخ داد و می‌نویسد: «تالس اهل میلئوس این ناپدید شدن روشنایی روز را برای ایونایی‌ها پیش‌گویی کرده بود و درست در همان سالی رخ داد که او اثبات کرده بود». (Herodotus, I, 74) کسوف مورد نظر در ۵۸۵ ق.م. رخ داد و علاوه بر این

پیش‌گویی، هرودت واقعه تغییر مسیر رود هالیس (Halys) توسط ثالس را نقل می‌کند که بنابر آن، ثالس کانالی را طراحی کرد تا از طریق آن مسیر رود منحرف شد و کروسوس (Croesus) بتواند نیروهای خود را بدون نیاز به گذراندن از رودخانه برای جنگ با ایرانیان حرکت دهد. (Ibid, I, 75) هرودت چندان اعتقادی به صحت این واقعه ندارد و از آن به عنوان داستان‌های شایع در میان یونانیان یاد می‌کند اما باز معتقد به توانایی‌های ثالس در موضوعاتی از این قبیل هست. تذکر هرودت مبنی بر شیوع چنین داستان‌هایی در مورد ثالس نشان‌گر آن است که ثالس در زمان هرودت از چنان شهرتی برخوردار بود که حکایت‌هایی از توانایی‌های مهندسی وی در ساختن پل یا رفع مشکلات دریانوردی و این قبیل موارد گفته می‌شد. این شهرت ثالس موجب شده بود تا کم‌دی نویسی همانند آریستوفانس و حتی افلاطون متأثر از آن باشند و ویژگی‌های خاصی را برای او ذکر کنند.

آریستوفانس در کم‌دی پرندگان و از زبان پیستتایروس (Peisthetairos)، یکی از شخصیت‌های این کم‌دی، از ثالس به عنوان مردی با عنوان متون، Μέτων، یاد می‌کند به این معنا که او مهندس شهرساز بود. (Birds, 1009) افلاطون در کتاب دهم جمهور ثالس را در کنار کسی به نام آنآخارسیس (Anacharsis) نام می‌برد (۲) و این دو را در عمل مردانی دانا، ارگا سوفو آندروس ἄνδρὸς σοφοῦ ἔργα، می‌داند «که گفته می‌شود اندیشه‌ها و اختراعات بسیاری در فن‌ها و معاملات داشتند، پولای اپینویای کای اومه‌خانوی ایس تخناس ا تیناس ἄλας پراکس‌نیس لگونتای πρᾶξις λέγονται» (The Republic, 10, 600a3-5) این قطعه از جمهور افلاطون بیانگر تصور شایع در مورد ثالس است چنان که افلاطون از عبارت «گفته می‌شود، لگونتای λέγονται» استفاده می‌کند. هر چند که آریستوفانس تنها به یکی از ویژگی‌های ثالس اشاره می‌کند، اما افلاطون از یک سو ویژگی‌های ثالس را به صورت گسترده‌تری بیان کرده به نحوی که هم اندیشه و هم مهارت‌های وی را دربر می‌گیرد و از سوی دیگر، این ویژگی‌ها را نه به وجه کلی و محض به ثالس نسبت می‌دهد بلکه از این جهت که او را مردی دانا می‌داند. توضیح مرد دانا یا سوفوس آندروس، σοφός ἄνδρὸς، و انتساب آن به ثالس بعد از این بیان خواهد شد که به واسطه آن می‌توان منظور افلاطون از دانایی او را در این قطعه دریافت، اما از همین قطعه افلاطون حداقل این نکته را می‌توان به خوبی دریافت که دانایی ثالس از نظر وی آن گونه دانایی بود که در عمل، ایس تا ارگا εἰς τὰ ἔργα اندیشه و اختراعاتی را در پی داشت. قصد اصلی افلاطون در این بخش از محاوره جمهور این است

که دانایی منسوب به هم را مورد نقد قرار بدهد و به این علت است که او را با مردان دانایی همانند تالس و آناخارسیس مقایسه می‌کند و می‌پرسد که آیا دانایی هم «در عمل» همانند دانایی افرادی چون تالس و آناخارسیس بود که مهارت‌ها و ابداعات بسیاری از آن به وجود آمده باشد یا خیر؟ افلاطون در طرح این پرسش از پس زمینه اعتقاد عمومی در مورد تالس استفاده می‌کند که او مردی دانا می‌دانستند و اکنون می‌پرسد؛ آیا دانایی هم نیز از این گونه دانایی بود و نتیجه‌ای عینی داشت تا مردم از دانایی او به نحو عینی نفع برده باشند؟ گلاوکن (Glaucon) در پاسخ به این پرسش و به صراحت پاسخ می‌دهد که دانایی هم از آن گونه نبود. این مقایسه افلاطون و تمایزی که او بین دانایی هم با تالس ایجاد می‌کند دلالت بر آن نگرش رایج در مورد دانایی تالس دارد که توانایی‌های او را در پیوند با نیازها و ضرورت‌های شهر یا به عبارت بهتر، پولیس، πόλις می‌دانست و افلاطون با استناد به این نگرش دانایی همی را نقد می‌کند. با وجود این نحو استناد افلاطون به تالس، این ارسطو است که تالس را در سرسلسله فیلسوفان قرار می‌دهد و در کتاب *آلفا از مابعدالطبیعه خود*، او را در زمره نخستین فیلسوفان، *τῶν δὲ πρώτων* پروتون فیلسوفسانتون *φιλοσοφῶντων* قرار می‌دهد که تنها علت مادی را اصل و بن تمام اشیاء می‌دانند و البته تالس را سرمنشاء این گونه فلسفه می‌داند. (Metaphysics, 283b21) این سخن ارسطو مبنای سنت عقایدنگاری شد که تا کنون، تالس به عنوان نخستین فیلسوف در تاریخ فلسفه دانسته می‌شود و نظریات فلسفی او هم به طور کلی متکی به نقل از ارسطو است. سوای این که ارسطو به چه نحو اندیشه تالس را بازگو کرده و تا چه اندازه بازگویی او برخوردار از صحت و درستی است، فهمیدن این نکته اهمیت دارد که قرار گرفتن تالس در آغاز اندیشه فلسفی یونان چه معنایی می‌تواند داشته باشد. برای پاسخ به این موضوع توجه به دو داستان از تالس قابل توجه است که یکی از افلاطون و دیگری از ارسطو نقل شده است.

افلاطون در محاوره *تئتوس* به تشریح اوضاع و احوال فیلسوف در میان جمع و پولیس می‌پردازد که بنابر تصویرسازی وی، فیلسوف به امور عامه و وقایع پولیس توجهی ندارد و نه راه بازار را می‌داند و نه می‌داند که دادگاه در کجا تشکیل می‌شود و نه هم چنین مجلس بزرگان و نه حتی مجلس ملی و قوانین و احکام آن خبری دارد. او به دسته‌بندی‌های سیاسی وارد نمی‌شود و در تجمعات و میهمانی‌ها شرکت نمی‌کند و حتی به ذهنش خطور نمی‌کند که در آنها مشارکتی داشته باشد. به طور خلاصه، فیلسوف مورد نظر افلاطون در این امور مشارکتی ندارد چرا که آنها را ناچیز و هیچ، *σμικρά και οὐδέν* سمیکرا کای اودین می‌داند.

می انگارد. افلاطون بعد از این تصویرسازی به داستانی از تالس استناد می کند تا آن که در پاسخ به پرسش ثئودوروس (Theodorus)، یک مستند تاریخی برای توجیه تصویرسازی خود بیان کرده باشد. بنابر داستان افلاطون، تالس هنگامی که مشغول مطالعه ستارگان بود و به بالا نظر دوخته بود در چاله ای افتاد و در این موقع دخترکی کنیز اهل تراکیا او را تمسخر کرد و گفت که چون او مشتاق به دانستن اجرام آسمانی بود از آن چه در پیش پایش بود غفلت ورزید. افلاطون بعد از نقل این داستان چنین نتیجه گیری می کند؛ «لطیفه ای، اسکوما σκώμια، شبیه این در مورد هر آن کسی گفته می شود که در فلسفه زندگی کند.» (Theaetetus, 173c10-174b) ارسطو در کتاب سیاست خود داستان دیگری را در مورد تالس بیان کرده است. او در این کتاب برای شیوه ثروت اندوزی به تالس و تدبیر او استناد می کند و چنین می نویسد؛ تالس به دلیل فقر سرزنش می شد که فلسفه چیزی بی فایده، آنوفیلس ἀνοφελής است. تالس با وجود آن که زمستان بود اما با دانش ستاره شناسی خود دریافت که در تابستان بعد محصول زیتون فراوانی به دست خواهد آمد، پس با پول اندکی تمام دستگاه های روغن گیری را در میلتوس و خیوس اجاره کرد چرا که هیچ کس در این کار با او رقابت نکرده بود. هنگامی که موقع برداشت محصول رسید ناگهان تقاضا برای آن دستگاه ها افزایش یافت. او توانست با اجاره دادن آنها به قیمت مطلوب مبلغ هنگفتی را به دست آورد و ثابت کند که ثروت اندوزی برای فیلسوفان کاری است آسان اگر بخواهند، «اما آنها به این کارها اشتیاقی ندارند، او ... اسپوداتروین σπουδάτουσιν ... (Politics, 1259a6-18)».

این دو داستان، دو چهره مختلف از تالس را به ما نشان می دهد. در یکی تالس چون فردی بی دست و پا است که حتی نمی تواند پیش پای خود را ببیند و آن چنان از دنیای پیرامون خود بی خبر است که حتی نمی داند در همسایگی او چه کسی است. در داستان دیگر، تالس کسی است که می تواند آب و هوای یک سال بعد منطقه وسیعی از شهر خود تا جزیره خیوس را پیش بینی کند و بر اساس آن، تدبیری برای ثروت اندوزی بیاندیشد تا آن که به هم شهریان خود ثابت کند که فلسفه چیزی بی فایده نیست. به عبارت دیگر، تالس در داستان افلاطون فردی نشان داده شده که تنها غرق در نظر و تأمل شده و بی توجه به پیرامون خود است و در داستان ارسطو مردی است توانا در عمل و کسب معیشت تا آن که ادعای منکران فلسفه را رد کند. با این اختلاف ظاهری در داستان اما یک نکته مشترک در هر دو داستان وجود دارد و آن کم ارج بودن مشغله های روزمره از منظر فیلسوف است به

صورتی که افلاطون این قبیل امور را در نظر فیلسوفان ناچیز و حتی هیچ می‌داند و به نظر ارسطو، فیلسوفان اشتیاقی به انجام این امور ندارند. می‌توان گفت که این نکته اصل داستان این دو را تشکیل می‌دهد و هر دو قصد آن را دارند تا در برابر امور جاری در پولیس به تاملات نظری فیلسوفان اعتبار و ارج بیشتری ببخشند. برتری نظر بر عمل و فضل و اعتبار بخشیدن به اولی در برابر دومی از این دو داستان و نظر این دو فیلسوف مشخص است اما آیا مسئله در مورد ثالس و دیگر اندیشمندان پیش‌سقراطی از این قرار بود؟

قبل از هر چیز، تذکر این نکته ضرورت دارد که مسئله نظر و عمل در اصل ارتباط دارد به حضور فیلسوف در پولیس و تاثیری که فلسفه وی در پولیس می‌گذارد و البته عقیده عمومی با نوعی شک و تردید به وجه مثبت این تاثیر می‌نگریست. این شک و تردید اواخر قرن چهارم ق. م. و در طی قرن سوم ق. م. منجر به مجادلات جدی شد تا آن حد که دموخارس (Demochares)، برادرزاده دموستنس (Demostenes) خطیب مشهور، در اواخر قرن چهارم ق. م. و به تبعیت از سوفوکلس سیاسی (Sophocles of Sounion) نقد تند و گزنده‌ای را بر علیه فلسفه و فیلسوفان بیان می‌کرد. وی معتقد بود که آنان دموکراسی آتن را تهدید می‌کنند و همیشه یا جبار یا دست کم از حامیان آنان بوده‌اند. در برابر وی، پلوتارک (Plutarch) دلایلی بر حمایت از آنان ارائه می‌کرد، هر چند که مخالف نظر فیلسوفانی مثل اپیکوریان در مورد قانون و مذهب بود. (Vatai, 1984, 12) این مناقشه به حدی بود که آتناوس در همان موقع در مورد محاوره نوامیس افلاطون گفت که افلاطون نوامیس را به ظاهر برای هیچ مرد واقعی ننوشته بلکه او برای مردانی نوشت که خود ساخته بود، و ثئوپومپوس هم بسیاری از محاورات افلاطون را رد می‌کرد به این دلیل که آنها را «بی‌فایده و دروغین» می‌دانست. (Hunter, 2012, 56) بنابر این، استناد افلاطون یا ارسطو به ثالس بیشتر به این معنا بود که در برابر آن شک و تردید عمومی پاسخی داده باشند و تأییدی بر حضور فیلسوف در پولیس آورده باشند.

نکته جالب توجه در داستان افلاطون از ثالس در قرار دادن کنیزک تراکیایی در مقابل ثالس و قضاوتی است که او در مورد به چاله افتادن ثالس می‌کند. برخلاف گفته کرک که ذکر نام او را از سر شوخ و مزه دانسته (Kirk & Raven, 1962, 79)، افلاطون با ذیرکی خاصی این کنیزک را در مقابل ثالس قرار می‌دهد و آن جمله را در دهان او قرار می‌دهد. در واقع، باید برای تفسیر این بخش از داستان افلاطون به جامعه آتنی و باورهای آن توجه داشت که افلاطون با اتکای به آن سه نکته را در این داستان‌سرایی مد نظر دارد. نکته

نخست مربوط می‌شود به جایگاه زن در فرهنگ یونانی که به طور سنتی مقام و جایگاه در خور و هم‌سنگ با مرد نداشت و حتی در دموکراسی آتن و با تمام توجهی که در آن نظام سیاسی به زن شده بود، اما باز شهروند دانسته نمی‌شد و حتی به صورت رسمی مجاز به تحصیل نبود. گذشته از این، افلاطون از کنیزک نام می‌برد؛ یعنی کسی که آزاد نیست و از این جهت نمی‌توانست برخوردار از آن گونه تربیت مربوط به آزادزان باشد. نکته سوم تراکیایی بودن او است که به نظر جامعه آتنی و به خصوص قشر اشرافی آن، اهالی منطقه تراکیا نیمه بربر بودند. با توجه به این سه نکته از دختر یا مونث بودن، کنیزک یا آزادزن نبودن و سرانجام، تراکیایی یا نیمه‌بربر بودن است که می‌توان فهمید افلاطون افلاطون چگونه چنان قضاوتی را لطیفه‌ای در حق فیلسوف می‌داند تا به این وسیله تلقی منفی نسبت به فیلسوفان را تقبیح کرده باشد. از منظر افلاطون، چنین کسی به لحاظ جنسیت، وضعیت حقوقی و قومی سه مرتبه از درک مقام فیلسوف دور است و واضح است که نمی‌تواند تامل و تفکر فیلسوف در مورد آسمان را به هیچ وجه درک کند. در مقابل این داستان، افلاطون در جمهور دانایی تالس را آن گونه دانایی معرفی می‌کند که صرف تامل نظری نبود بلکه «در عمل» نتایج عینی و ابداعات و اختراعات را در پی داشت، ابداعات و اختراعاتی که در فن‌ها و معامله‌ها به کار می‌رفت. به نظر می‌رسد که افلاطون در جمهور و نسبت به دانایی تالس قضاوتی در تناقض با حکایت خود از او دارد چنان که تالس در محاوره تئتوس در مقام فیلسوفی نشان داده می‌شود که تنها به دنبال درک حقایق عالم است و چنان‌که نظر در آسمان دوخته و در آن به تفکر پرداخته که حتی پیش پای خود را نمی‌بیند اما در روایت جمهور دانایی و ابداعات او در فن‌ها و معامله‌های روزمره کاربرد دارد و به طور کلی مرد عمل است تا آن اهل نظر صرف. شاید این اختلاف روایت را با توجه به سیاق کلام در دو محاوره افلاطون توجیه کرد به نحوی که او سعی کرده دو جهت از دانایی تالس را در دو محاوره خود بیان کرده باشد؛ یکی در جهت درک حقایق و دیگری در جهت به کار بستن این درک در پولیس و بین مردم. این دو جهت را باید در پیوند با یکدیگر دانست و به جای ناسازگاری، این دو جهت را باید در پیوند با یکدیگر دانست چنان که تالس درست از جهت همین پیوند و به عبارت روشن‌تر، از جهت پیوند بین نظر و عمل بود که نامش در فهرست هفت دانای باستان قرار گرفت. علاوه بر تالس و دیگر دانایان در آن فهرست، این پیوند در مورد دیگر اندیشمندان ایونایی و حتی اندیشمندان بعد از آنها صادق بود چون از فرد دانا انتظار می‌رفت تا دانایی خود را در خدمت پولیس به کار بگیرد نه آن که به تاملات

نظری صرف و مخصوص به خود پردازد. در واقع، دو جهتی که در روایات افلاطون از تالس بیان شده برگرفته از دو سوی مسیری است که افلاطون در ابتدای کتاب هفتم از محاوره جمهور برای فیلسوف ترسیم کرده که بنابر آن، فیلسوف دو مسیر را باید پیماید؛ نخست راه خروج از غار برای دیدار حقایق و دریافت آن و سپس، بازگشت به غار برای رسیدگی به امور دیگران یا به عبارتی دقیق‌تر، رسیدگی به امور پولیس. این دو مسیر در نظر افلاطون دو طریق فیلسوف است که در نمونه تالس به دو روایت ذکر شده و در جمهور با تمثیل غار و دو طریق خروج از غار و بازگشت به آن ترسیم شده است.

۳. سوفیا و سوفوس

هر چند که ارسطو تالس را در میان فیلسوفان نخستین قرار می‌دهد و این عقیده تا کنون حفظ شده، اما باید توجه داشت که تالس و دیگر اندیشمندان ایونی تا پیش از ارسطو به نام دانا یا سوفوس، σοφός، شناخته می‌شدند و کسی آنها را فیلسوف نمی‌خواند. سوفوس را می‌توان به دانا، زیرک، مخترع و دارنده مهارت ترجمه کرد. «هفت دانا آن قهرمانان یونان باستان بودند که به خاطر توانایی هایشان در دانایی سیاسی و بیان کلمات قصار رایج مشهور بودند و تالس در زمره آنان بود. داستان‌های مربوط به مهارت‌های عالی تالس امری ممتاز نبود، بلکه داستان‌هایی با مضمون و محتوای مشابه و به وجهی قابل باور در مورد اغلب پیش‌سقراطیان گفته می‌شد.» (Barnes, 2005, 95) در واقع، فردی تنها به دلیل دانایی نظری ملقب به نام سوفوس نمی‌شد بلکه نقش اجتماعی او و کاربرد دانایی‌اش در پولیس بود که باعث می‌شد تا به او سوفوس گفته شود. واتای به مهارت عملی هفت دانا باستان اشاره می‌کند که این مهارت را در موارد عینی به خصوص سیاسی داشتند و در این مورد به سخن فرنکل اشاره می‌کند؛ «این هفت نفر بیشتر مردانی زیرک بودند تا دانا، امتیازشان این بود که در طوفان‌های یک دوره از بی‌ثباتی، می‌دانستند چگونه اساس موفقیت خود را بنا نهند.» (Vatai, 1984, 30) گاتری سوفوس و اسم ماخوذ از آن؛ سوفیا، σοφία، را بنابر وجه کاربرد عام آن در سنت همری مورد توجه قرار می‌دهد که به نظر وی بیشتر به معنای چیره‌دستی در مهارتی خاص است:

یک کشتی‌ساز در نظر همر فردی به طور کامل چیره‌دست و به این جهت، سوفیا بود. یک ارابه‌ران، یک سکاندار، یک پیشگو و یک پیکر تراش همگی در حرفه خود دانایان بودند. آپولون با چنگ یک سوفوس است و ثرسیس (Thersites) با وجود خصیصه

حقارت بار اما با زبانش یک سوفوس است و در سرزمین هادس قانونی با مضمون کمیک بود به این نحو؛ هر آن که در یکی از هنرهای بزرگ و زیرکانه نسبت به هم‌قطاران ماهر خود برتر باشد می‌تواند امتیازات خاصی داشته باشد تا وقتی که کس دیگری پیدا شود که در هنر او سوفوسی برتر باشد. (Guthrie, 1971, 27).

با توجه به این شاهد مثال‌ها از کاربرد سوفوس در حماسه هم‌ری معلوم می‌شود که این واژه در اصل مرتبط به چگونگی مهارت فردی بوده و به همین دلیل است که ادوارد تسلر در مورد ویژگی سوفوس ایونی معتقد است که اندیشمندان ایونی دانش نظری از جهان را با استادی در زندگی عملی درآمیخته بودند و در ادامه می‌افزاید؛ «بنابر این، چنین به نظر می‌رسد که نیازها و علایق عملی عامل مهمی در فلسفه ایونی بودند». (Zeller, 2001, 23) هر چند که تسلر برای اثبات این نظر خود به نیازهای دریانوردان ایونی به علم ستاره‌شناسی نظر دارد تا آن که شاهدهی برای دانش ستاره‌شناسی تالس آورده باشد اما همین مقدار نیز نشان می‌دهد که سوفیا درست در پیوند با نیازهای موجود در پولیس معنا می‌یافت و سوفوس کسی بود که با مهارت خاص خود می‌توانست راه حلی برای رفع این نیازها بیابد. باید توجه داشت که مهارت سوفوس برای برآورده کردن نیازهای پولیس تنها متکی به توانایی‌های عملی او نبود بلکه توانایی‌های ذهنی او نیز در این امر نقش اساسی داشت و در مقابل، این دست توانایی‌ها تنها هنگامی می‌توانند نتیجه‌بخش باشند که با شیوه‌های عملی مناسب و درست درآمیخته شوند. به این جهت است که مفهوم سوفیا پیوند مستقیمی با مهارت یا *τέχνη*، دارد چرا که تنها صرف توانایی و شناخت نظری باعث نمی‌شد تا فردی سوفوس نامیده شود. از سوی دیگر، واژه *τέχνη* نیز مهارت به معنای صرف توانایی‌های عملی نیست و در خود دلالتی بر داشتن توانایی نظری دارد. این نکته‌ای است که افلاطون در محاوره گریاس به آن توجه دارد تا این که بین مهارت در *τέχνη* با آن گونه مهارت به معنای ورزیدگی یا *ἀμπίρεια*، تمایز ایجاد کنند. (Gorgias, 465a1-b2) اولین و مهمترین عامل تمایز در نظر وی این است که *τέχνη* صرف مهارت نیست بلکه مهارت با دانایی است اما *ἀμπίρεια* مهارتی است که فقط از تجربه و نه با دانایی به دست آمده باشد. در این صورت، *ἀμπίρεια* آن گونه مهارتی است که فرد به عمل خود دانایی ندارد بلکه آن را بر اساس حدس یا استوخاسمای، *εὐστόχασμαι*، انجام می‌دهد. او برای این دو نوع مهارت از پزشکی و آشپزی نام می‌برد که هر چند آشپز و پزشک هر دو در کار خود مهارت دارند، اما آشپز شناسایی یا سوفیا به کار خود ندارد و به فرق نیک و بد آگاه نیست

به این معنا که نمی‌داند چه چیز برای بدن نیک است و چه بد، ولی پزشک به چنین امری آگاه است. از آنجایی که پزشک می‌داند چه چیز برای بد نیک یا بد است، کار او برای بدن مفید است و در مقابل، کار آشپز تنها ظاهر تن را آراسته می‌کند آن هم با بدجنسی، حيله‌گری، کوته‌فکری و اجبار (κακοῦργός τε καὶ ἀπατηλὴ καὶ ἀγεννὴς καὶ ἀνελεύθερος). (Ibid, 465b4) این تقابل بین پزشک و آشپز برای افلاطون تنها یک مقدمه‌چینی است تا او تقابل اصلی خود را مطرح کند؛ تقابلی که به نظر وی بین سوفیست و خطیب با قانون‌گذار و مجری عدالت است. خطابه در این محاوره به عنوان یک ورزیدگی معرفی شده که خطیب یا سخنور واجد آن دانایی ضروری برای تمییز دادن بین عدل و ظلم نیست و برعکس وی، مجری عدالت یا مرد سیاسی کسی است که به این تمایز آگاه است. روشن است که افلاطون با این تمایز قصد دارد با قرار دادن خطابه در ذیل ورزیدگی یا امپثیریا و نه پاسخی به پرسش خایرفون بدهد که در ابتدای محاوره گفته بود: «اکنون می‌خواهیم بدانیم که او (گرگیاس) به چه هنری آگاه است (vῦν δ' ἐπειδὴ τίνος τέχνης ἐπιστήμων ἐστίν) و او را باید به راستی به چه نامی بخوانیم؟». این پاسخ افلاطون تند و نیشدار است که به طور کلی توانایی خطابی گرگیاس با آن همه شهرت را از دایره‌تخنه خارج می‌کند و تنها می‌تواند ارزش یک نوع ورزیدگی برای آن در نظر بگیرد در حالی که افلاطون در جمهور ثالث را کسی معرفی می‌کند که دست در فنون τέχνας بسیاری دارد چرا که او را مرد دانا یا σοφοῦ ἀνδρὸς می‌داند.

مسئله قابل طرح در اینجا بر سر نحوه ارتباط بین سوفیا و تخنه است به این صورت که چه گونه سوفیا و تخنه‌ای باعث می‌شد تا فردی موصوف به سوفوس شود و به عبارت دیگر، آیا هر گونه دانایی و مهارتی موجب انتساب این عنوان به فرد می‌شد یا جهت خاصی باید وجود داشته باشد که بتوان او را مرد دانا یا σοφοῦ ἀνδρὸς نامید؟ به طور خلاصه، هر گونه دانایی و مهارتی موجب انتساب عنوان سوفوس به فرد نمی‌شد بلکه آن نوع دانایی و مهارتی مد نظر بود که در وضعیت خطیری به کار آمد به خصوص در وضعیتی که پولیس غرق در بحران بود و با آن دانایی می‌شد برای پولیس راه‌حلی پیدا کرد و آن را از بحران نجات داد. در واقع، حیات پولیس بسته به مهارت آگاهانه سوفوس بود و سوفوس با این مهارت نقش ناجی پولیس را داشت. این نکته پیش از این و در استناد واتای به فرنکل گفته شد و واتای در همان جا به هفت دانای باستان اشاره می‌کند که به گفته وی؛ سولون و پیتاکوس نشان خود را بر آتن و موتیلنه زده بودند، خیلون به عنوان یک افور (۳) و ظایف

منصب خود را دگرگون کرد و سیاست خارجی اسپارت را تغییر جهت داد، پریاندر به دنبال زندگی موفق مردم بود و کلیوبولوس یک ژنرال پیروز لیندوسی در جنگ لیسیا بود. (Vatai, 30, 1984) مواردی که واتای اشاره می‌کند مربوط به وضعیت سیاسی قرن ششم ق. م. مربوط که پولیس‌های یونانی در این دوره وضعیت حاد و پرتنش را تجربه می‌کردند. اختلاف و فتنه یا استاسیس، *στάσις*، بود که به جان پولیس‌های یونان افتاده بود و وحدت پولیس یا هومونویا، *ὁμόνοια*، را تهدید می‌کرد. سوفوس کسی بود که در رفع فتنه از پولیس و احیای وحدت آن مهارت داشت و به خوبی می‌توانست پولیس را از بحران به سلامت نجات دهد هر چند که روش‌های هر یک از آن دانایان یک‌سان نبود. برخی از طریق قانونگذاری و برخی از طریق حکومت جبارانه به این هدف می‌رسیدند. بنابراین، دانایان هفت‌گانه بسیار بیشتر از کسانی چون پزشک، کشتی‌ساز و سکاندار کشتی محق به عنوان سوفوس بودند چون کاری که از عهده آنان برمی‌آمد بسیار مهم‌تر از این گونه افراد بود و حتی می‌توان گفت که بقای پولیس آنها بسته به دانایی و مهارتی بود که از عهده آنان برمی‌آمد. مجسمه‌ای که در میلتوس یافت شده که به احترام آناکسیمندر نام وی در زیر آن حکاکی شده چرا که او نیز همانند تالس یا هکاته‌ئوس سوفوسی بود در خدمت پولیس میلتوس و اهالی این شهر هم به همین جهت مجسمه‌اش را برای احترام گذاشتن به او ساختند.

این مجسمه به خوبی نگرش عمومی در میلتوس و دیگر شهرهای ایونی را نسبت به دانایان شهرشان نشان می‌دهد. «میلتوس توسط مردانی همانند تالس اداره می‌شد که به آسانی حکومت مسئولیت‌پذیر خود را به آن سطح از عقلانیت جسوری رساندند که شهرشان را زیور یونان زمین گرداند». (Ibid, 32) در واقع، این امر چندان تصادفی نبود که ایونیا و به خصوص میلتوس نقطه شروعی نه تنها برای فلسفه، بلکه برای بسیاری از علوم شد که بعدتر در دیگر پولیس‌های یونان تداوم یافته و به اوج خود رسیدند. نکته مهم در اینجا است که پولیس‌های منطقه ایونیا و به خصوص میلتوس در قرن ششم ق. م. نسبت به بسیاری از دیگر پولیس‌های یونان حد و حدود سنت معمول را پشت سر گذاشته بودند و به مردان خود اجازه می‌دادند تا با اندیشه خود در امور جاری شهر دخالت کنند. فورلی با وجود آن که قدرت لوگوس در پولیس را از ویژگی دموکراسی آتن برمی‌شمرد اما سرچشمه آن را در شهرهای ایونیا و از جمله میلتوس می‌داند. بنابر عقیده وی، این شهرها دموکراتیک نبودند اما در عین حال، نظام آنها سلطنتی نیز نبود و به غیر از مواقع بروز

حکومت جباری، شهرهایی مستقل بودند که در معرض تحولات سیاسی قرار داشتند. از این رو، فورلی نتیجه می‌گیرد که به احتمال زیاد استدلال‌های سیاسی در این شهرها بسیار مهم بودند و مردم آنها نیز این آمادگی را داشتند تا با آن استدلال‌ها متقاعد بشوند.

می‌توانیم به نحوی معقول چنین فرض کنیم که استدلال اقناعی در میان جمع یکی از دلایل عمده برای نشو و نمای کیهان‌شناسی فلسفی در یونان و در قرون ششم و پنجم بود و این که چرا در مکان و زمان دیگری اتفاق نیفتاد. (Furley, 1987, 167-8)

در واقع، ایونیا و به خصوص میلتوس به علت تحولات سیاسی به چنان وضعیتی رسیده بود که بیان استدلال یا به تعبیر دقیق‌تر یونانی لوگوس، λόγος در امور جاری مبدل به امری متداول شده بود و به واسطه چنین استدلال‌هایی بود که نگرش به جهان و یافتن استدلالی برای آن بروز کرد. از سوی دیگر، باید به سستی توجه داشت که از قرن هفتم در این منطقه به وجود آمده بود و با تبعیت از ثوگونیا ی هسیودس، نگارش اسطوره‌ای از فوزیس متداول شده بود که فرکیدس سیروسی (Pherecydes of Syros) نمونه بارز چنین سستی در دوره قبل از تالس بود. این سنت اجازه می‌داد تا بیان یا لوگوس اسطوره‌ای تنها محدود به داستان یا روایتی و رای طبیعت نباشد بلکه مجرای برای تبیین طبیعت شود که تنها به صورت اسطوره‌ای شکل گرفته است. استدلال سیاسی و کیهان‌شناسانه دو وجه از لوگوس ایونایی بود و باید گفت که تالس نقطه تلاقی این دو نو استدلال بود به نحوی که او همان گونه که در مورد طبیعت یا فوزیس، φύσις، سخن می‌گفت در مورد شهر یا پولیس نیز سخنی داشت و برای حل مسائل میلتوس و دیگر شهرهای ایونیا در آن موقع راه حل‌هایی بیان می‌کرد. بنابر این، تالس سوفوس خوانده شد چون او در موقع بروز بحران مهارتی برای کمک به وضعیت خطیر پولیس میلتوس و دیگر پولیس‌های ایونی داشت و باید دید که او چگونه با تلاقی لوگوس سیاسی و کیهان‌شناسانه از عهده وظیفه خود به عنوان یک مرد دانا یا σοφοῦ ἀνδρὸς برآمد. مبنای این نقش او در کاربرد اصطلاحی به نام آرچه، ἀρχή، بود که بنابر سنت عقایدنگاری، وضع این اصطلاح به تالس نسبت داده می‌شود.

۴. فوزیس و موجود

قبل از هر چیز، لازم به ذکر است که دانایی مثل تالس به دنبال درک آن واقعیاتی بود که به صورت تجربی با آنها برخورد می‌کرد. این واقعیات تجربی با واژه مشهور و آشنایی بیان

می‌شد که بعد از وی نقش مهمی در اندیشه یونان پیدا کرد. این واژه تو اون، τὸ ὄν، و در صیغه جمع تا اُنτα، τὰ ὄντα، بود به معنی چیز یا چیزهایی که وجود دارند و به عبارتی؛ موجود. ورنه یگر به نحو مشروح این واژه را توضیح می‌دهد که بنابر توضیحات وی، تا اُنτα در زبان قضایی خطیبان آتیكا معادلی بود برای اسم اوسیا، οὐσία، و در عبارتی چون تون اُنتون اکبائین τῶν ὄντων ἐκβάλλειν به معنی جدا شدن از دارایی و در عبارت اکپیتین تون اُنتون ἐκπίπτειν τῶν ὄντων به معنی محروم شدن از دارایی بود. تا اُنτα از این جهت دلالت حقوقی داشت و حاکی از «دارایی انسان» بود و به چیزی دلالت می‌کرد که در اختیار و تحت تصرف آدمی است. در زبان ایونی این واژه در مورد اشیا و حالات آنها گفته می‌شود که در زمان حاضر و به صورت عینی وجود دارند. از این جهت، اندیشمندان ایونی با گفتن تا اُنτα بیشتر از قصد بیان واژه‌ای برای یک مفهوم انتزاعی دنباله‌رو زبان حماسی هم‌بودند و این واژه را برای اشاره به شی موجود در زمان حاضر به کار می‌بردند در برابر دو واژه دیگر تا اسومنا، τὰ ἐσσόμενα، به معنی چیزهایی که خواهند بود و تا پرو اونتتا τὰ πρὸ ἔόντα به معنی چیزهایی که بوده‌اند. (Jaeger, 1936, n.2) تقابل تو اون در برابر تا اسومنا و تا پرو اونتتا نشان حاکی از این نکته است که تو اون یا تا اُنتا دلالت بر حضور بی‌واسطه موجودات دارند و اشاره به موجوداتی می‌کنند که دم دست و حاضر هستند، به همان صورت که تا اونتا در نظر هم‌همر به معنای اشیا بی‌نی در گذشته و نه در آینده، بلکه حاضر، بی‌واسطه و دم دست هستند. به عبارت دیگر، این واژه در اندیشه ایونی و به تبعیت از فرهنگ حماسی هم‌همری اشاره به طبیعت یا فوزیس، φύσις، داشت در حدود همان چیزهایی که بی‌واسطه مورد مشاهده قرار می‌گیرند. شناخت طبیعت با بیان تا اونتتا بر همان ارتباطی دلالت داشت که شخص در پیرامون خویش با ابزار و وسایل شخصی خود دارد. در این واژه، نه مفهومی انتزاعی وجود داشت و نه دلالتی کلی. حتی در دوره‌های متاخر نیز دلالت تا اُنتا بر اشیا پیرامونی فرد حفظ شده بود. از این رو، تا اُنتا واژه‌ای متداول در زبان محاوره‌ای و عامیانه مردم بود و هنگامی که برای مثال، یک شخصیت کمیک در نمایشنامه اریستوفانس به برده خود می‌گفت تا اُنتا را بیاور، مقصودش اسباب و لوازم خانه بود. با توجه به این معنای متداول از تا اُنتا، معلوم می‌شود که پرسش اندیشمندان نخستین از وجود ملموس و دم دستی موجودات بود تا آن که ظهور و زایش آنها را بررسی کنند. (Schadewaldt, 1978, 10) شاده‌والدت در جای دیگری از کتاب خود ارتباط طبیعت یا فوزیس، φύσις، با زایش یا گنسیس، γένεσις، را توضیح می‌دهد که به نظر وی، این دو در اندیشه یونانی در پیوند با

یکدیگر بودند تا آن حد که یکی دانسته می‌شد و به همین جهت بود که تا اُنتا نیز در پیوند با گنسیس تصور می‌شد. به عبارت دیگر، تا اُنتا همواره به معنی آن موجوداتی دانسته می‌شدند که در زایش است. با این نوع تلقی از موجود بود که آن چون چیزی ایستا و ثابت تصور نمی‌شد بلکه پویایی به عنوان امر ضروری برای تا اُنتا در نظر گرفته می‌شد. واژه انرگیا، ἐνέργια، برای درک این پویایی موجودات گویا است. این واژه امروزه به صورت energy تلفظ می‌شود که به معنای نیرو و علت تغییر و تحرک موجودات است، اما در نظر یونانیان فقط چنین نیست که یک موجود متحرک یا متغیر انرگیا داشته باشد، بلکه اشیای غیرمتحرک هم در نظر آنان همانند اشیاء متحرک انرگیا دارند و برای این که چیزی انرگیا داشته باشد لازم نبود تا فعالیتی صورت گیرد. به عبارت دیگر، مفهوم انرگیا تنها بر فعال بودن و انجام کاری دلالت نداشت بلکه وجود داشتن موجود خود به معنای انرگیای آن موجود بود. برای مثال، یک خانه قوام دارد و محل سکونت است و در این صورت، خانه با وجود آن که کاری را انجام نمی‌دهد اما انرگیا دارد. (Ibid, 135-6) موجود محرک باعث ایجاد فعالیت در موجود دیگر می‌شود و به این دلیل انرگیا دارد، اما هر موجودی خودش با بودنش فعالیتی دارد و وجود داشتن همانند خانه ماندن خانه یا درخت ماندن درخت و هر چیز دیگر دال بر انرگیا داشتن آن موجود است. در این صورت، مفهوم انرگیا در تا اُنتا و فوژیس ارتباط با اصل وجود موجود دارد به این معنا که موجود برای آن که وجود داشته باشد در زایش است و آن با انرگیایی که دارد خود را تداوم می‌بخشد. روشن است که این نحو از وجود موجود و طبیعت به معنایی که یونانی از بیان فوژیس داشت با آن نوع تصور ذهن مدرن از طبیعت تفاوت اساسی دارد زیرا یونانی تمام طبیعت یا فوژیس را در گنسیس و دارای انرگیا می‌دید و انرگیا را نحوه وجود فوژیس می‌دانست اما انرژی برای ذهن مدرن تنها بخشی از جهان طبیعی است در برابر ماده ایستا و ساکن. چنین ذهنی با آن نوع رویکرد تجربه‌گرای مدرن سعی در فهم فوژیس در فرهنگ یونانی دارد که می‌توان یک نمونه روشن از چنین تلاشی را در کتاب فرانسیس کورنفورد به نام «قبل و بعد از سقراط» دید که او سعی کرده بر مبنای همان رویکرد مراحل شناخت در یونان و نحوه تلقی یونانی از فوژیس را تقسیم‌بندی می‌کند. (Cornford, 1958, 8-27) او در این کتاب مراحل شناخت طبیعت در اندیشه یونانی را به مراحل رشد کودک تشبیه می‌کند که بنابر آن، شناختش از جهان خارجی را به سه دوره تقسیم می‌کند:

اول- مرحله نوزادی: در این مرحله انسان چون نوزاد قدرت تفکیک اشیاء خارجی را از خود ندارد و آنها را چون جزیی از وجود خود می‌پندارد.

دوم- مرحله ابزاری: در این مرحله انسان توانسته اشیاء پیرامون خود را از خود جدا کند اما این فرایند به صورت کامل انجام نشده و عقل در این جداسازی فعال نیست. به این دلیل، رابطه انسان با اشیاء، رابطه‌ای ابزاری است که همچون افراد وحشی، جهان خارج برای وی به جهت منافع قابل شناسایی است، آن هم نه تنها برای غذا بلکه در جهت منافی چون سرپناه، مراسم جنگ یا تولید محصولات هنری.

سوم- اعتقاد به عوامل فوق طبیعی: انسان برای تامین نیاز طبیعی خود در برخورد با اشیاء دچار موانعی می‌شود که برای رفع این موانع به قدرت فوق طبیعی پناه می‌برد. او برای توضیح منظور خود کودکی را مثال می‌زند که انگشتش لای در گیر کرده و به این خاطر به در پرخاش می‌کند. به نظر وی، کودک برای در شخصیتی قائل می‌شود و تصور می‌کند که آن شخصیت عامل جراحت وی شده است. به این گونه، انسان نیز برای اتفاقات طبیعی قائل به قوای فوق طبیعی می‌شود و هر حادثه‌ای را از جانب آنها تصور می‌کند.

به نظر وی شناخت طبیعت پس از این مراحل و خروج از دنیای اسطوره‌ای به وجود می‌آید. راه خروج از اسطوره توسط ذهن شکاکی است که نمی‌تواند به داستان‌های اسطوره‌ای قناعت کند و از این رو، دو پرسش را مطرح می‌کند: دنیا چگونه به این صورت منظم درآمده است؟ و چگونه حیات از این نظم سربرآورده است؟ به نظر وی، پاسخ به این دو پرسش است که کیهان‌شناسی از زایش خدایان جدا می‌شود و به جای شروع کردن از ازدواج خدایان و جهان فوق طبیعی و ورود آرام به جهان آشنا و محسوس، طبیعی دان در نخستین گام خود از جهان آشنا شروع می‌کند. آناکسیمندرس از آغاز ماده بی‌مرز نامعین و قوای متخاصم را مطرح می‌کند. در نظر کورنفورد جدایی از جهان اسطوره و فوق طبیعی به صورت منطقی به نگرش غیرروحانی اتمسیمی ختم می‌شد که می‌توان به آن الحاد (atheism) گفت.

مراحلی را که کورنفورد بیان می‌کند قرائت عمومی از اندیشه پیش سقراطیان است که در بیان دیگر محققین چون برنت و گمپرتس نیز دیده می‌شود و به روشنی نشان‌دهنده اندیشه مدرن در بررسی تفکر پیش سقراطیان است. گمپرتس درست همین سیر از انتقال اندیشه انباشته شده از تصورات فوق طبیعی به نگرش طبیعی‌نگر را در کیهان‌شناسی یونانی مد نظر دارد که به عقیده وی، «حجاب اسطوره به کناری گذاشته شد و ایده‌ها با یک سازگاری

شدید از بالاترین محتوای منطقی بیان می‌شوند». (Gomperz, 1905, 45) برنت هم علم ایونی را واجد خصیصه دنیوی دانسته و معتقد است که می‌توان در آن گسست کامل از مذهب اژه‌ای و عدم تأثیر چند خدایی المپی بر اندیشه ایونی را دید. (Burnet, 1960, 13) هر چند که تحقیقات این افراد دلایل قانع‌کننده‌ای را در پیش روی می‌گذارد و همین دلایل هم عقیده رایج در مورد گسست اندیشه ایونی از جهان اسطوره‌ای را موجه می‌کند اما باز جای این پرسش باقی می‌ماند که دلایل آنها می‌تواند به معنای کامل گسست از جهان اسطوره‌ای را توجیه کند یا آن که نشان‌دهنده سیر اندیشه یونانی از لوگوس اسطوره‌ای به لوگوس تبیینی از فوزیس است چنان که تصور درونی و فهم مبنایی از فوزیس هم‌چنان در این سیر امتداد می‌یابد.

با توجه به عمق و گستردگی معنای انرگیا در اندیشه یونانی، می‌توان گفت که ظهور اندیشه ایونی با تالس به آن معنای مورد نظر کورنفورد و سنت نظری مبنی گسست از جهان اسطوره‌ای و ورود به نگرش علمی هم‌خوانی ندارد و بر خلاف چنین تصویری، باید گفت که نقش انرگیا در اندیشه یونانی در امتداد همان جهان اسطوره‌ای بود. در واقع، فوزیس در نظر یونانی آن چیزی نیست که علم مدرن در آن تتبع و تحقیق می‌کند بلکه فوزیس در اندیشه یونانی همواره دلالت بر رشد و شکوفایی در خود داشت چنان که فعل مرتبط به فوزیس؛ $\phi\upsilon\omega$ ، و اسم قبیله یا فوله، $\phi\upsilon\lambda\eta$ ، حاکی از رشد و نمو در فوزیس و پولیس است که این رشد و زایش یا گنسیس در موجودات همان ارگون، $\epsilon\rho\gamma\omicron\nu$ ، آنها است که تمام موجودات چه ساکن و چه متحرک واجد آن هستند و حتی در بیانی دقیق باید گفت که وجود تمام موجودات همان ارگون آنها است. بنابراین، فوزیس همیشه در عمل یا $\epsilon\nu\text{-}\epsilon\rho\gamma\omicron\nu$ ، است و به همین جهت انرگیا، $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ ، دارد و بنابه این فعلیت فوزیس یا انرگیای آن است که نه تنها هیچ موجودی ساکن و ایستا نیست بلکه حتی یک سنگ به ظاهر ساکن نیز موجودی پویا است و انرگیا دارد. این معنا از وجود موجود و $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\omicron\nu$ بودن آن باعث می‌شود تا آدمی را در بطن چنین پویایی ببیند به نحوی که برخلاف تصور مدرن از طبیعت، فوزیس در نگرش یونانی خود را بر انسان عرضه می‌کند و می‌شناساند:

حقیقت در نظر یونانیان به معنی نزدیک شدن ذهن به موضوع یا $adaequatio intellectus$ ad rem (مطابقت ذهن با عین) (ε) نیست بلکه آن چیزی فی‌نفسه است و آن‌چنان که مدت‌ها است می‌دانیم، آلتیا یک مفهوم وجودی است. پس، اشیاء همان‌گونه که

فی نفسه هستند این اندیشمندان نخستین را واداشته‌اند تا در موردشان سخن بگویند.
(Schadewaldt, 1978, 27)

برخلاف تصور کورنفورد، طبیعت هیچ گاه در نظر یونانی به مثابه ابزاری برای نیازهای خود تلقی نشد بلکه فوزیس نفس حقیقت است که دائم خود را بر وی ظاهر ساخته و پیوند اساسی با حیات انسانی وی دارد. چنین تصویری از فوزیس در فرهنگ یونانی ریشه در جهان اسطوره‌ای همر و هسیودس دارد و پس از آن نیز تداوم یافت. از این رو، اندیشه ایونی نه تنها از چنین تصویری فاصله نگرفت بلکه بر اساس آن به وجود آمد و رشد آن نیز بنابه چنین تصویری از فوزیس در سنت اسطوره‌ای بود. بر اساس چنین تصویری از فوزیس بود که سوفوسی همانند ثالس با تامل در فوزیس راه چاره پولیس خود را می‌یافت، هم‌چنان که شاعرانی چون همر و هسیودس نیز به همین صورت به دنبال تعریف خود از انسان و ارزشهای آن و عمل عادلانه در پولیس بودند. ثالس جوهر این تصور از فوزیس و چگونگی دریافت الگوی عملی از آن را با مفهومی بیان کرد که به نام او ثبت شده و طرح همین مفهوم باعث شد تا او در ابتدای فهرست تاریخ فلسفه قرار بگیرد.

۵. آرچه

فلسفه یونان ... از آغاز تا پایان زیر سایه مسئله واقعیت، τὸ ὄν، بوده است. همیشه اصلی‌ترین مسئله طرح پرسش: واقعی چیست؟، بود. ثالس نه کمتر از افلاطون و ارسطو در پی این مسئله بود ... در حقیقت امر، مسئله واقعیت دربر دارنده رابطه انسان با آن بود. (Burnet, 1961, 11-2)

برنت در اینجا حق دارد که بگوید مسئله واقعیت دربر دارنده رابطه انسان با آن است و حتی بیشتر از این، خود مسئله واقعیت در اندیشه یونانی یا این که تو اون چیست، همین رابطه انسان با تو اون است به نحوی که اندیشمند یونانی مسئله واقعیت از آن جهت برای او مطرح بود که توجه به موجود حاضر و در دسترس خود داشت و ارتباط مستقیمی با آن داشت و در نگاهش دایم در فعالیت است. باید گفت این مسئله نه از آغاز فلسفه یونان بلکه پیش از ایونیان و با کیهان‌شناسی هسیودس مطرح شد چرا که در یکی از دو اثر مشهور وی به نام زایش خدایان یا ثئوگونیا، Θεογονία، به صورت نظامی جهان موجود یا فوزیس بر مبنای جفت‌های متقابل از خائوس - زمین تا نظام خاندان یا گنوس زئوس در المپ در

تکوین است و بر پایه این کیهان‌شناسی است که او ساخت مدنی مورد نظرش را در اثر مشهور دیگرش به نام کارها و روزها، *Ἔργα καὶ Ἡμέραι*، تدوین می‌کند. هر چند که زبان ثوگونیا اسطوره‌ای برای بیان چگونگی به وجود آمدن خدایان است اما با این زبان نظامی از موجودات را ترسیم می‌کند که هر موجود بر مبنایی اصل زایش به وجود می‌آید آن هم بر مبنای دو گانه خائوس-زمین یا خائوس-گایا، *Χάος-Γαῖα*، یعنی دو گانه مذکر-مونث با نیروی اروس، *Ἔρος*، (Theogony, 116-122) که به این ترتیب وجود موجود با نحوی آشنا با ذهن باستان قاعده‌ای در زبان پیدا می‌کند.

ارسطو در کتاب *آلفا* از متافیزیک، گزارشی را از اندیشه اندیشمندان اولیه بر مبنای اعتقاد به مبداء مادی بیان می‌کند که این مبداء را هم اصل و منشاء به وجود آمدن هر چیزی و هم از بین رفتن هر چیز در آن می‌دانستند و آنچه که باقی می‌ماند همان مبداء مادی است. او به نقل از آن اندیشمندان این مبداء را عنصر، استوخیون *στοιχείον*، یا بن، *ἀρχή*، موجودات می‌نامند که نه به وجود می‌آید و نه از بین می‌رود. (Metaphysics, 983b10-12) او در ابتدای کتاب *دلتا* از متافیزیک، هفت معنا را برای *آرخه* ذکر می‌کند که به صورت خلاصه عبارتند از؛ ۱: مبداء حرکت، ۲: مبداء زایش چیزی به زیباترین وجه، ۳: چیزی که حضورش موجب زایش چیز دیگری است، ۴: آن چه که از آن چیز دیگری یا حرکت و تغییری حاصل شود بدون این که آن باشد، ۵: آن چه که حرکت متحرک و تغییر متغیر به انتخاب آن است، ۶: هنرها، ۷: آن چه که چیزی نخست از آن شناخته می‌شود. (Ibid, 1012b34-1013a17)

اولین پرسشی که از آن گزارش ارسطو مطرح می‌شود در انتساب اصطلاح *آرخه* به اندیشمندان اولیه است. این نکته روشن است که گزارش او در کتاب *آلفا* هر چند مختصر اما نخستین اثر منظم از تاریخ فلسفه و نقطه شروعی بود تا شاگرد وی *ثوفراستوس* (Theophrastus) کار او را دنبال کند و گزارش وی را بسط دهد. در این جا لازم به تذکر است که ارسطو نمی‌گوید نخستین فیلسوفان ماده یا هوله، *ὅλη*، را *آرخه* نامیدند، بلکه می‌گوید: «اکثر فیلسوفان نخستین در ماده، ان هولس *ἐν ὅλης*، *آرخه* واحد و یکتای هر چیز بودن، مونس او ائسان *ἄρχας μόνως* را می‌دیدند». (Ibid, 983b6-8) بنابراین، ارسطو به صراحت این واژه را به پیشینیان نسبت نمی‌دهد، بلکه اعتقاد آنان را در مورد چیزی بیان می‌کند که خود وی آن را *آرخه* می‌نامد. در واقع، استناد واژه *آرخه* به پیش سقراطیان و به خصوص اندیشمندان ایونی توسط *ثوفراستوس* انجام شد و او بود که

آناکسیمندرس (Anaximander) را اولین کسی نامید که از این واژه استفاده کرد و هر چند که کتاب ثئوفراستوس مفقود شده اما این انتساب بعد از وی و با استناد به کتاب او مبدل به سستی در عقایدنگاری شده است. (۵)

نکته دیگر در میزان دقت نظری است که می‌توان در نقل ارسطو از نظرات پیش‌سقراطیان تشخیص داد. ورنر یگر در این مورد تذکر مهمی می‌دهد و می‌گوید:

در حالی که ارسطو هنوز با ارزش‌ترین منبع اطلاع از پیش‌سقراطیان است، اما قدر و ارج گواهی وی در طی پنجاه سال اخیر به شدت لطمه دیده است به گونه‌ای که ما بیشتر و بیشتر متوجه می‌شویم که خارج از حدود مقولات نظام فکری خویش، ناتوان از درک ایده‌های متقدمین خود است. (Jeager, 1936, 20)

این نظر یگر به آن معنا است که منظور ارسطو از آرچه تنها در چارچوب فکری او قابل تبیین است تا آن که آن که بازگو کننده نظر اندیشمندان اولیه باشد. این موضوع دست کم با مقایسه دو مورد ذکر شده از کتاب آلفا و دلتا قابل استنتاج است چنان که منظور او از آرچه در هر مورد همان مبداء زایش و فساد یا گنسیس - فتورا، γένεσις- φθορά است که در کتاب دلتا این دو معنا محورهای اصلی شناخت آرچه هستند به علاوه این که آرچه عامل حرکت یا کینسیس، κίνησις و تغییر یا متابوله، μεταβολή است. آرچه به معنای عامل حرکت و تغییر چیزی بیشتر از صرف اصل مادی بودن است و نشان می‌دهد که ارسطو آرچه را به همان معانی به کار برده که از واژه علت یا آیتیا، αἰτία، مد نظر داشته است. این هماهنگی در کاربرد بین دو واژه آرچه با آیتیا نشان می‌دهد که ارسطو به قول یگر، آرچه را در حدود مقولات فکری خود به کار می‌برد چرا که آیتیا به معنای خاص علت از ویژگی مقولات فکری ارسطو است.

نکته سوم در استناد آرچه به پیش‌سقراطیان پس از ارسطو و توسط ثئوفراستوس و سنت بعد از وی است به این معنا که او نیز آرچه را به همان معنایی به پیش‌سقراطیان و به خصوص آناکسیمندرس نسبت می‌داد که مد نظر ارسطو بود؟ برنت منتقد استناد آرچه به پیش‌سقراطیان و آناکسیمندرس توسط ثئوفراستوس است و در این مورد می‌نویسد:

اصطلاح آرچه که اغلب در منابع ما به کار گرفته می‌شود به معنایی کاملاً ارسطویی است و طبیعی است که از سوی ثئوفراستوس و نویسندگان بعدی پذیرفته شده باشد، زیرا همگی آنان شروع کارشان از عبارت مشهور طبیعیات است که در آن

ارسطو متقدمین خود را بنا به فرض یک یا چند منشا طبقه بندی کرده است.
(Burnet, 1960, 11)

به عقیده وی، افلاطون حتی یک بار نیز از آرچه در چنین زمینه ای استفاده نکرد و در قطعات اصیل به جا مانده از پیش سقراطیان نیز اثری از این واژه دیده نمی شود. به نظر وی، این دلیلی است بر این که آرچه به معنای مورد نظر ارسطو از سوی پیش سقراطیان و به ویژه اندیشمندان ایونی استفاده نشده بود بلکه آن چه که اندیشمندان اولیه مد نظر داشتند فوزیس و بررسی آن بود. از این رو، دانش در نظر آنان بررسی هایی در باره طبیعت یا پری فوزیس هیستوری، *Περὶ φύσις ἱστορίη* بود. علاوه بر این، او ثئوفراستوس را علاقه مند به تعیین افرادی به عنوان اولین واضع یک اصطلاح می داند و از این رو است که او سعی داشت تا اندیشمندان ایونی را به عنوان نخستین واضعان واژه آرچه معرفی کند. (Ibid, 54) می توان اصل ادعای برنت را پذیرفت به این معنا که ارسطو و شاگردش و عقایدنگاران بعد از او معنی خاصی از آرچه را بر مبنای نظام فکری ارسطو در نظر داشتند و همین معنا را هم به آناکسیمندرس یا دیگر پیش سقراطیان نسبت می داند، اما این به آن معنا نیست که نتیجه نهایی برنت قابل قبول باشد. در واقع ضرورتی ندارد از معنایی که ارسطو در مورد آرچه در نظر داشته، و به احتمال زیاد شاگردش نیز همین تصور را داشته، نتیجه گرفت که استناد آرچه به پیش سقراطیان توسط ثئوفراستوس غلط است و آنان به هیچ وجه از چنین واژه ای استفاده نکرده بودند. این احتمال وجود دارد که آنان از این واژه استفاده کرده باشند و روشن است که معنای ارسطویی از آن مد نظرشان نبود تا آن که آرچه در نظر آنان به معنای آیتیای ارسطو باشد. بنابراین، لازم است تا در مورد معنای این واژه بررسی شود، به خصوص آن که نظر آنان در مورد فوزیس به این واژه و دلالت های آن مرتبط است.

هر چند که قضاوت برنت در مورد عدم کاربرد اصطلاح آرچه در قطعات به جا مانده از پیش سقراطیان درست است اما باید توجه داشت که این اصطلاح سابقه ای طولانی در متون یونانی دارد به گونه ای که کاربرد آن به وضوح در دو سروده همر؛ ایلپاد و ادیسه، و ثوگونای هسیودس دیده می شود. همر در سروده بیست و دوم از ایلپاد و هنگام هم آوردی هکتور و آخیلوس اشاره ای به آورده شدن هلن و ثروت هایش به تروا می کند و آن را آغاز یا آرچه نبرد برمی شمرد. (Iliad, 22, 116) او در کتاب هشتم ادیسه آرچه را به این صورت ذکر کرده است: «پس، چنین بود آغاز رنجی، پماتوس آرچه *πήματος ἀρχή* که به اراده

ژئوس بر ترواییان و داناییان رفت». (Odyssey, 8, 81) علاوه بر این، همر این واژه را به همراه حرف اضافه و به صورت اکس آرخس، ἄρχῆς، به معنای از ابتدا برای سخن آتنا به کار برده که این ایزدبانو به سیمای متس بر تلماکوس، فرزند ادیسئوس، ظاهر شده تا در مورد دوستی بین خود و پدرش بگوید. (Odyssey, 1, 188) هسیودس در ثوگونیا از مقام و جایگاه هکاته (Hecate)، ایزدبانوی سحر و جادو و عالم زیرزمین، سخن می‌گوید که از ابتدا، آپ آرخس ἄπ' ἀρχῆς، مقام و جایگاه خود را در میان خدایان حفظ کرده است. (Theogony, 425) کسنوفانس (Xenophanes) در قطعه دهم می‌گوید: «از ابتدا، اکس آرخس ἄρχῆς، همگی از همر آموخته‌اند». (Diels & Kranz, F10) هرودت در کتاب تاریخ خود این نقل قول قدیمی را ذکر می‌کند: «غایت هر چیزی آن چیزی نیست که در ابتدا، هامما ἄρχῆς آرخه می‌رسید». (Herodotus, VII, 52) علاوه بر این موارد، واژه آرخه در متون ادیبان، خطیبان و عالمانی چون ثوگینس مگاری (Theognis of Megara)، هراکلیتوس، هیپوکراتس (Hippocrates)، آیسخینس (Aeschines)، ایسوکراتس (Isocrates) و دیگران می‌توان یافت و البته افلاطون نیز یکی از کسانی است که از این واژه استفاده کرده و برای مثال، می‌توان به محاوره تیمائوس او اشاره کرد که در آن از نفس و مبداء خدایی، ثیان آرخن θεῖαν ἀρχήν، آن سخن می‌گوید. (Timaeus, 36e5) از این مدارک معلوم می‌شود که واژه آرخه قبل از مابعدالطبیعه ارسطو در متون مختلف یونانی استفاده شده و واژه‌ای آشنا در ادبیات، علم و فلسفه یونانی بود و باید گفت که تالس و دیگر اندیشمندان بعد از او نیز با این واژه بیگانه نبوده‌اند و به این جهت، استفاده آنها از این واژه حتی در حد یک اصطلاح امر بعیدی نبوده است.

به طور کلی، آرخه به معنای آغاز، منشاء و اصل، انتهای طناب و ورقه، اصل و مبنای خمیدگی، انشعاب رودخانه، مجموع و کل، مکان یا قدرت نخستین، تسلط و اقتدار، فرمانروایی، قلمرو، قاضی و در صورت جمع قضات، فرماندهی بر یگانهای نظامی است. آرخین، ἀρχεῖν، مصدر آرخه دو وجه معنایی دارد که یکی آغاز و شروع کردن و دیگری حکومت کردن و تسلط داشتن است. اسم آرخون، ἀρχων، به معنای حاکم، فرمانده و حتی شاه بود و به عنوان یک لقب رسمی، عنوان رییس قضات بود که به خصوص در آتن به کار می‌رفت و در اسپارت عنوانی بود برای اولیای امور بود. (۶) علاوه بر این، آرخون لقب روسای معابد نیز بود. اسم آرخه گنس، ἀρχηγέτης، به معنای نخستین رهبر، بانی و نیا برای کسی به کار می‌رفت که بانی شهر یا خانواده‌ای بود و به همین جهت، این واژه برای رهبران

پولیس به کار می‌رفت که به تدریج لقبی شد برای حکام. با توجه به این معانی و کاربرد آرچه در سیستم قضایی بود که واژه آرخونتس، Ἀρχοντες، لقبی برای قضات عالی آتن شد. در اینجا لازم به ذکر است که به واسطه کاربرد آرچه در معنای تسلط و حکومت، این واژه به صورت پیشوند در الفاظ ترکیبی به کار می‌رفت و بیشتر معنای حاکم و رئیس را می‌داد و برای مثال می‌توان به واژگان ترکیبی آرخی‌ناوفولاکس، ἀρχιναυφύλαξ، به معنی فرمانده گارد ساحلی و آرخی‌پاتریوتس، ἀρχιπατριώτης، به معنای رئیس خانواده و بزرگ‌خاندان اشاره کرد.

توسیدیدس چندین بار از واژه آرچه به معنای گسترده امپراتوری استفاده کرده که معنای بنیادین آن از بیان این لفظ تنها حکومت کردن نیست بلکه به معنای حکومت کردن ورای مرزهای مشخص خود است خواه به واسطه آتن باشد یا اسپارت. (Croix, 1972, 287) (V)

برای درک و فهم اصطلاح آرچه نمی‌توان به چگونگی و رشد مفاهیم در طی تکامل تفکر یونانی بی‌توجه بود، نکته‌ای که خود برنت نیز به آن توجه دارد و آن را در مورد اصطلاحات فلسفی و حتی خود واژه فلسفه و فیلسوف در نظر می‌گیرد. (Burnet, 1961, 10-11) در این زمینه، باید از یک سو به مبنای جهان‌اسطوره‌ای یونانی به عنوان خواست‌گاه اصلی مفاهیم توجه داشت و از سوی دیگر، زمینه‌های گسترده و متنوعی را در نظر گرفت که مفاهیم در آن زمینه‌ها سیر تکامل خود را طی کرده‌اند. طرح مفهوم آرچه در اندیشه تالس نمی‌توانسته بی‌ارتباط با میراث به‌جا مانده از جهان‌اسطوره‌ای هم‌ر و هسیودس باشد که به گفته شادوالدت، ساختار بنیادین آن در تصور زایش و یا گنسیس موجودات بود. شادوالدت به مواجهه با فردی غریب و ناشناخته در حماسه هم‌ری اشاره می‌کند که وقتی شخص با غریبه‌ای روبرو می‌شود نخست می‌خواهد بداند او کیست، از کجا آمده و از پدر و مادر او می‌پرسد، «این تعین وجود او است». شادوالدت با توجه به این ساختار بنیادین نتیجه می‌گیرد که پرسش تالس پرسش از مبادی و عناصر نبود بلکه پرسش او از زایش یا گنسیس بود. (Schadewaldt, 1978, 225-6) علاوه بر این، زمینه رشد مفهوم آرچه نشان می‌دهد که بستر سیاسی این مفهوم بسیار پررنگ‌تر از بستر فکری آن است به نحوی که آرچه بسیار قبل از تبدیل شدن به اصطلاح فلسفی، اصطلاح سیاسی بود که چه در زمان تالس و چه بعد از او کاربرد گسترده‌ای در این بستر پیدا کرده بود و حتی در جهان‌اسطوره‌ای هم‌ر و هسیودس هم می‌توان این کاربرد را دید که بیش از هر چیز ارتباط به نقش و جای‌گاه پدر

در خانواده و گنوس داشت. در حقیقت، پدر در خانواده و قبیله یا گنوس، γένος، به معنای آرچه بود چون پدر در فرهنگ یونانی آغاز زایش کودکان دانسته می‌شد و در گنوس تداوم و حضور نیای مشترک بود که حضور آن نیا به گنوس وحدت می‌بخشید. پدر با توجه به این دو خصیصه از زایش کودکان و تداوم حضور نیای مشترک بود که می‌توانست بر خانه و گنوس اقتدار و تسلط تام داشته باشد. به بیان دیگر، آرچه بودن پدر متضمن آغاز فیزیکی و معنوی همراه با تسلط و اقتدار بود و این دو خصیصه در واژه آرچه به صورت پیوسته به یکدیگر بیان می‌شدند. به همین جهت بود که در تبدیل نظام شاهی به اشرافی و تقسیم اختیارات شاه بین اشراف واژه آرخون به کار رفت تا آن که هم معنای اصل و بن و هم اقتدار و تسلط را برای اشراف تداعی بکند.

نباید فراموش کرد که آرچه با توجه به این دو وجه زایش پدر به عنوان اصل زایش و قدرت و تسلط ریشه در جهان اسطوره‌ای داشت. همر بارها در ایلید و اودیسه زئوس را با لقب پدر خدایان و انسانها، پاتر آندرون تِ ثئون πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν توصیف می‌کند و در عین حال، در مورد او می‌گوید: «او که بر خدایان و انسانها حکومت می‌کند، هوس تِ ثوی سی کای آثروپویسین آناسئی ἀνάσσει θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισιν» (Hid, 2, 669). این دو خصیصه از پدر و حکومت برای زئوس باعث می‌شود تا آرچه بیش از هر خدایی دیگر در مورد شخص زئوس صدق داشته باشد آن هم در دو وجه طبیعی در فوزیس و سیاسی در جمع خدایان. این برتری زئوس مبنایی شد برای برتری شاه در ساختار سیاسی نخستین اولیه چرا که شاه در آن ساختار همانند زئوس دانسته می‌شد و همان برتری نیز برای خود در نظر گرفته می‌شد. (Spentzou, 2002, 239) در حقیقت، آرچه برای ثالس و دیگر اندیشمندان یونانی از همانندی بین نگرش آنان به فوزیس و به پولیس معنا می‌یافت چنان که این اندیشمندان با این اصطلاح الگویی واحد را در هر دو وجه کیهانی و مدنی در نظر داشتند. آنها این الگو را با عنوان پری فوزیس هیستوری، Περι φύσις ιστορίη، که ترجمه این عبارت به «تحقیق در باب طبیعت» با آن تصور یونانی از فوزیس هم‌خوانی ندارد، همان گونه که تصور مدرن از تاریخ دیگر همان معنای هیستوریا، ιστορία، در یونان را ندارد. (۸) هیستوریا در فوزیس تنها یک تنوع و تحقیق نظری نیست بلکه مرد دانا یا سوفوس دانایی و سوفیای خود را درست در پیوند با نیازها و ضرورت‌های زندگی مدنی خود به کار می‌گیرد به گونه‌ای که با جستن در فوزیس به دنبال همان الگویی است که به کار زندگی مدنی و پولیس بیاید. ثالس مفهوم آرچه را برای پیوند زدن وضع طبیعی با

ساختار سیاسی به کار بست چنان که همانند فوزیس، آرچه در پولیس و ساخت سیاسی هم بن و اصل پولیس را است و هم این که چگونگی حکومت را تسلط سیاسی را در آن مشخص می‌کند. این نوع جستن درست برآمده از ویژگی اندیشمندان یونانی بود که در نظر آنها نظر و عمل در پویند نزدیک به یکدیگر تصور می‌شدند به نحوی که نه نظر بدون وجه عملی و عمل بدون نظر معنایی نداشت. این همان تصویری است که افلاطون از او در جمهور خود به نمایش درمی‌آورد هر چند که برای نشان دادن علایق اهل فلسفه، روایت دیگری از او را در تئتوس نقل می‌کند. به هر صورت، تالس به عنوان نخستین فیلسوف با بیان آرچه مفهومی بنیادین را در دو وجه کیهان‌شناسی و سیاسی مطرح می‌کند تا آن‌چه را که در بررسی فوزیس یافته به عنوان راه‌کاری برای اداره پولیس و به صورت یک ساختار سیاسی تبیین کرده باشد.

۶. نتیجه‌گیری

تالس همراه با شش تن دیگر در فهرست هفت دانای باستان ذکر شده و همانند آن دیگران، دانایی او نه به معنای تاملات نظری صرف بلکه در پیوند با عمل دانسته می‌شد. دانا یا سوفوس در فرهنگ یونانی کسی بود که دانایی او در عمل به کار می‌آید، به خصوص این که باعث می‌شود شهر یا پولیس را از وضعیت بحرانی نجات بدهد. روایت‌های نقل شده از تالس این ویژگی را به خوبی نشان می‌دهند چنان که روایات افلاطون در محاورات جمهور و تئتوس و روایت ارسطو در کتاب سیاست هم بر این معنا دلالت دارند. طرح مفهوم آرچه از سوی تالس تنها در حدود تصور مدرن از نظرپردازی صرف در مورد طبیعت نیست بلکه این مفهوم بر وجه سیاسی از حکومت کردن و تسلط نیز دلالت دارد. آرچه به این معنا الگویی را نشان می‌دهد که بنابر آن اصل یا بن زاینده‌ای مورد تحقیق قرار می‌گیرد که همین اصل و بن بر موجودات دیگر حکومت کرده و تسلط دارد. این الگو در نظر تالس به همان صورت که بیان‌کننده کیهان یا فوزیس است، الگویی برای پولیس و حیات مدنی را نیز ارائه می‌دهد. این نحو‌نگرش از سوی تالس باعث می‌شود تا فلسفه در نخستین طلوع خود نگاه به هر دو زمینه کیهان و حیات مدنی داشته باشد و فیلسوف کسی باشد که با فهم وجود موجودات به دنبال یافتن فهمی از حیات مدنی باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. هم‌چنان که از عبارت افلاطون پیدا است منظور او تربیت است و به این دلیل باید در ترجمه مرحوم لطفی (لطفی، ۱۳۸۰، ۱۰۷) به دانش و هنر و دبلیو لامب در ترجمه پروتاگوراس از مجموعه لوب به فرهنگ اسپارتی (Protagoras, 1952, 197) تامل و درنگ کرد. از آنجایی که افلاطون در این بخش از محاوره بحثی در مورد تربیت دو شهر کرت و اسپارت یا لاکدایمون می‌کند و معتقد به فضیلتی برای تربیت لاکدایمون است، باید به تاکید او بر تربیت توجه داشت. به همین جهت است که آر آلن در ترجمه خود از مجموعه محاورات افلاطون، عبارت ذکر شده در این قسمت از پروتاگوراس را به تربیت اسپارتی، Spartan education، ترجمه کرده است. (Allen, 1996, 203)

۲. بنابر نقل دیوگنس لائرتیوس، آناخارسیس کسی بود که لنگر کشتی را اختراع کرد. (Laetius, I, 105)

۳. افورس، Ἐφορος، مقام‌های سیاسی در اسپارت بودند که سالانه انتخاب می‌شدند و وظیفه آنها مراقبت بر اعمال دو شاه اسپارتی بود که یکی بر اوضاع داخلی و دیگری بر اوضاع خارجی حکومت می‌کردند و می‌توانستند این دو را مورد مواخذه قرار بدهند. به همین جهت است که کسنوفانس در قانون لاکدایمون می‌نویسد که زمان ورود دو پادشاه به مجلس عمومی، همه پیش پای آنها بلند می‌شدند به جز افورها. (Xenophon, 1946, 187)

۴. این اصطلاح لاتینی بیانگر یکی از مباحث مهم فلاسفه قرون وسطی بود که با رساله‌هایی تحت عنوان در باب حقیقت، De veritate، مطرح می‌شد. می‌توان گفت که بحث تطابق ذهن و عین یکی از دست‌آوردهای فلسفه ارسطویی بود که بعد از وی مبدل به یکی از مهم‌ترین مسائل در زمینه معرفت‌شناسی شد. کریستوفر مارتین با ذکر دو قوه نفس در نظر ارسطو، قوه آگاهی و میل، دو منشاء تطابق نفس با جهان خارج را در فلسفه او مد نظر دارد که در قوه آگاهی، موضوع عبارت است از تطابق یا adaequatio ذهن با اشیاء است. (Martin, 1988, 127-8)

۵. ثئوفراستوس نامیدن آناکسیمندر به عنوان اولین فرد معتقد به آرچه را در کتاب عقاید فیلسوفان طبیعی، Opinions of Natural Philosophers، نوشت که مفقود شد اما سنت بعد از او این عقیده را حفظ کرد هر چند که در این سنت، انتساب آرچه به آناکسیمندر به یک نحو روایت نشده و تلقی مغشوشی در این مورد ایجاد شده است. جان پالمر به اختصار این تلقی مغشوش را در سنت عقایدنگاری نقل کرده است؛ رجوع شود به:

Palmer, 2014, 8-9

۶. آرخون‌ها بالاترین مقام رسمی در آتن بودند که تعداد آنها به نه نفر می‌رسید. هر کدام برای مدت یک سال انتخاب می‌شد و سه بخش از امور مدنی، نظامی و مذهبی در شهر را عهده‌دار بودند و به ترتیب نام‌های آرخون نام‌دهنده، اپونوموس آرخون Epónomus ἄρχων، رهبر نظامی،

پولمارخوس *πολέμαρχος* و شاه، باسیلئوس، *βασιλεύς*، را داشتند. حاکم نام‌دهنده به این جهت خوانده می‌شد که سال حکومت او به نام او ثبت می‌شد و تمام وقایع در آن سال هم تحت نام او قرار می‌گرفت به نحوی که به جای رویه کنونی از تعیین سال‌ها به اعداد، سال‌ها در آتن به نام حاکمان نام‌دهنده خوانده می‌شد. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به:

Rostovtzeff Michael, 1970, Greece, Oxford University Press

۷. برای مطالعه بیشتر در مورد کاربرد آرخه در اثر توسیدیدس رجوع شود به:

Kallet, 1993, 3-10

۸. اصطلاح هیستوریا، *ἱστορία*، به معنای جست و جو کردن و دانستن است و عبارت پیری فوزیس هیستوریا، *Περὶ φύσις ἱστορίη*، را می‌توان به جست و جو در فوزیس ترجمه کرد و از عبارت افلاطون در محاوره فایدون چنین برمی‌آید که این عبارت در زمان او دیگر مبدل به یک اصطلاح عمومی در مورد مباحث پیش‌سقراطی شده بود. (Phaedo, 96a8) این جست و جو همان گونه که از عبارت هرودت در مورد جست و جوی کاهنین از صحت و سقم ماجرای جنگ تروا و آمدن هلن به مصر (Herodotus, 2, 118)، چنین برمی‌آید که منظور او جست و جویی از امر واقع است و نه صرف بررسی اتفاقی در گذشته است. این معنا از جست و جو و در پی امر واقع بودن مبنای اساسی این اصطلاح را در اندیشه یونانی و البته فهم او از تاریخ را تشکیل می‌داد که در عبارت *Περὶ φύσις ἱστορίη* نیز باید همین معنا را در نظر گرفت نه آن معنایی که اندیشه مدرن از *history* و تاریخ به معنای اتفاقی در گذشته و غیر موجود در نظر دارد.

کتاب‌نامه

لطفی محمد حسن، ۱۳۸۰، دوره آثار افلاطون، جلد اول، تهران، انتشارات خوارزمی.

Allen Reginald, 1996, The dialogues of Plato, v. 3, Ion, Hippias Minor, Laches, Protagoras, Yale University Press.

Aristophanes, 1927, The Peace, The Birds, The Frogs, Benjamin Bickley Rogers, The Loeb Classical Library, Harvard University Press.

Aristotle, 1956, The Metaphysics, H. Tredennick, The Loeb Classical Library, Harvard University Press.

Aristotle, 1950, Politics, The Loeb Classical Library, Harvard University Press.

Barnes Jonathan, 2005, The Presocratic Philosophers, Routledge & Kegan Paul Ltd.

Cornford Francis Macdonald, 1958, Before & After Socrates, Cambridge, Cambridge University Press.

Croix De Saint, 1972, The Origins of the Peloponnesian War, Cornell University Press.

- Diels Hermann & Kranz Walther, 1960, Die Fragmente Vorsokratiker, Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Furley David, 1987, The Greek Cosmologists, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gomperz Theodor, 1905, Greek Thinkers, New York, Charles Scribner's Sons.
- Guthrie William Keith Chambers, 1960, The Greek Philosophers from Tales to Aristotle, Harpre & Brothers.
- Hesiod, 2006, Theogony, Works and Days and Testimonia, Glenn W. Most, Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- Herodotus, 1960, The Histories v.I & v.2, A. D. Godley, The Loeb Classical Library, London, Harvard University Press.
- Homer, 1954 The Iliad, A. T. Murray, The Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- Homer, 1954, The Odyssey, A. T. Murray, The Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- Hunter R. L., 2012, Plato and the traditions of ancient literature, Cambridge University Press.
- Jeager Werner Wilhelm, 1936, The Theology of early Greek Philosophy, Oxford, Oxford University Press.
- Kirk & Raven, 1962, The Presocratic Philosophers, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kallet Lisa, 1993, Orphism and Christianity in Late Antiquity 1-5.24, University of California Press.
- Laertius Diogenes, 1950, Lives of Eminent Philosophers, London, The Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- Rostovtzeff Michael, 1970, Greece, Oxford University Press.
- Martin Christopher, 1988, The Philosophy of Thomas Aquinas, Routledge, Taylor & Francis Group.
- McKirahan Richard D., 2010, Philosophy before Socrates, Hackett Publishing Company, Inc.
- Palmer John, 2014, The World of Early Greek Philosophy, in the Routledge companion to ancient philosophy, Taylor & Francis Group.
- Plato, 1953, Republic, P. Shorey, The Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- Plato, 1952, Theaetetus & Sophist, H. N. Fowler, The Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- Plato, 1952, Protagoras & Laches, W. R. M. Lamb, The Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- Plato, 1953, Symposium & Gorgias, W. R. M. Lamb, The Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- Plato, 1929, Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles, R. G. Bury, Harvard University Press.
- Sacks David, 2005, Encyclopedia of the ancient Greek World, Facts On File Inc.
- Schadewaldt Wolfgang, 1978, Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen, Frankfurt, Suhrkamp.

- Spentzou Efrossini & Fowler Don, 2002, *Cultivating the Muse: Struggles for Power and Inspiration in Classical Literature*, Oxford University Press.
- Vatai Frank Leslie, 1984, *Intellectuals in Politics in the Greek World*, London, Croom Helm.
- Xenophon, 1946, *Scripta Minor*, E. C. Marchant, The Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- Zeller Eduard, 2001, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, Routledge & Kegan Paul Ltd.