

نظر و عمل در آغاز فلسفه

سید نعمت‌الله عبدالرحیم‌زاده*

چکیده

تالس بنابر سنت ارسطویی 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، چنان‌که نام تالس در فهرستی از هفت دانای قدیم برده می‌شد که در آن، به‌جز تالس، بقیه سیاست‌مدار و قانون‌گذار بودند. روایات مربوط به تالس حکایت از هر دو وجه دارند، به‌گونه‌ای که این روایات او را مردی نشان می‌دهند که هم اهل نظر و هم اهل عمل است. این دو وجه از نظر و عمل با تحلیل مفهوم آرچه در تعلیم او بهتر دانسته می‌شود، چنان‌که با این تحلیل معلوم می‌شود آرچه در اندیشه او، همان‌گونه که معنای بن و اصل را در کیهان دارد و مبنای کیهان‌شناسی اوست، دلالت بر حکومت و سلطه نیز دارد و مبنای اندیشه سیاسی او بر همین مفهوم استوار است. هدف این مقاله آن است که با ارائه این تحلیل دو وجه از نظر و عمل در مفهوم سوفیا روشن و معلوم شود که تالس، در مقام سوفوس، نه تنها اندیشمند بود، بلکه اندیشمندی بود که اندیشه‌اش را در پیوند با عمل دنبال می‌کرد.

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

۱. مقدمه: سنت تاریخی

سنتی تاریخی وجود دارد که تالس را در شمار هفت دانا (هوی هپتا سوفوی، $\text{oi \acute{\epsilon}pta\ sofoi}$) در عهد باستان قرار می‌دهد، هفت دانایی که همگی در قرن ششم پیش از میلاد زندگی می‌کردند. این هفت تن عبارت بودند از: تالس اهل میلئوس (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 پیرنه (Bias of Priene)، 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 است، با این ادعا که همگی هواخواه، دوست‌دار، و پیرو تربیت لاکدامونی (لاکدامونیون پایدیاس، $\lambda\alpha\kappa\epsilon\delta\alpha\mu\omicron\nu\iota\omega\nu\ \pi\alpha\iota\delta\epsilon\iota\alpha\varsigma$)^۱ بوده‌اند (Plato 1952 b: 343 a 2-8). هر منظوری که افلاطون از فهرست کردن این هفت نفر داشته باشد، دست‌کم فهرست او سرمنشأ سستی شد که تاکنون ادامه داشته است، هرچند بعد از او تغییراتی جزئی در آن داده شده است، مثل کاری که ارسطو کرده است و پرباندر اهل کورینت (Periander of Corinth)، هفتمین جبار کورینت، را به جای موسون در این فهرست قرار داده است (Aristotle 1950: 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، چنان‌که در مورد پیتاکوس شهرت نظامی‌گری و پیروزی نظامی‌اش بر آتینان باعث شد تا به مدت ده سال حکومت جباری را در شهر خود به دست بیاورد (Sacks 2005: 269). جملاتی از تالس نقل شده است که نشان می‌دهد او آن جملات را نه در مقام فیلسوف که در مقام معلم اخلاق بیان کرده است و بیش‌تر منظورش پند و اندرز درباره توجه به دوستان، چه حاضر و چه غایب، توجه نکردن به زیبایی‌های ظاهر و توجه به زیبایی‌های اعمال، نیندوختن 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 او 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 میلتوس این ناپدیدشدن روشنایی روز را برای ایونایی‌ها پیش‌گویی کرده بود و درست در همان سالی رخ داد که او اثبات کرده بود» (Herodotus 1960: vol. 1, 74). آن کسوف در ۵۸۵ پیش از میلاد رخ داد و،

علاوه بر این پیش‌گویی، هرودت واقعه تغییر مسیر رود هالیس (Halys) به دست تالس را روایت می‌کند که بنابر آن روایت تالس کانالی را طراحی کرد و از طریق آن مسیر رود منحرف شد و کروسوس (Croesus) توانست نیروهای خود را، بدون نیاز به گذراندن از رودخانه، برای جنگ با ایرانیان حرکت دهد (ibid.: 75). هرودت به صحت این واقعه چندان قائل نیست و آن را از داستان‌های شایع در میان یونانیان می‌داند، اما هم‌چنان به توانایی‌های تالس در موضوعاتی از این قبیل قائل است. تذکر هرودت مبنی بر شیوع چنین داستان‌هایی در مورد تالس نشان‌دهنده آن است که تالس در زمان هرودت از چنان شهرتی برخوردار بود که حکایت‌هایی از توانایی‌های مهندسی او در ساختن پل یا رفع مشکلات دریانوردی و این قبیل موارد گفته می‌شد. این شهرت تالس 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 پرنده‌گان و از زبان پیستتایروس (Peisthetairos)، یکی از شخصیت‌های این کم‌دی، تالس را مردی با عنوان «متون» (μέτων) می‌خواند، به این معنا که او مهندس شهرساز بود (Aristophanes 1927: 1009). افلاطون در کتاب دهم جمهور تالس را در کنار کسی به نام آناخارسیس (Anacharsis) نام می‌برد^۲ و این دو را در عمل مردانی دانا (ارگا سوفو آندروس، ἔργα σοφοῦ ἀνδρός) می‌داند «که گفته می‌شود اندیشه‌ها و اختراعات بسیاری در فن‌ها و معاملات داشتند»^۳ (Plato 1953 b: 600 a 3-5). این قطعه از جمهور افلاطون بیان‌گر تصور شایع در مورد تالس است، چنان‌که افلاطون از عبارت «گفته می‌شود» (لگونتای، λέγονται) استفاده می‌کند. هرچند آریستوفانس تنها به یکی از ویژگی‌های تالس اشاره می‌کند، اما افلاطون از یک سو ویژگی‌های تالس را به صورت گسترده‌تری بیان کرده است، به نحوی که هم اندیشه و هم مهارت‌های او را در برمی‌گیرد، و از سوی دیگر این ویژگی‌ها را نه به وجه کلی و محض، بلکه از این وجه که او را مردی دانا می‌داند، به تالس نسبت می‌دهد. توضیح مرد دانا (سوفوس آندروس، σοφός ἀνδρός) و نسبت دادن آن به تالس بعد از این بیان خواهد شد، که از طریق 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 تالس از نظر او آن‌گونه دانایی‌ای 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 هومر را نقد کند و به این علت است که او را با مردان دانایی همانند تالس و آناخارسیس مقایسه می‌کند و می‌پرسد که آیا دانایی هومر 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 پس‌زمینه اعتقاد عمومی در مورد تالس استفاده می‌کند که او را مردی دانا می‌دانستند و اکنون می‌پرسد آیا دانایی هومر نیز از این‌گونه دانایی‌ای بود و نتیجه‌ای عینی داشت تا مردم از دانایی او به‌نحو عینی نفع برده باشند. گلاوکن (Glaucon) در پاسخ به این پرسش و به‌صراحت پاسخ می‌دهد که دانایی هومر از آن‌گونه نبود. این مقایسه افلاطون و تمایزی که او بین دانایی هومر 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، به‌عبارت بهتر، پولیس (πόλις) می‌دانست و افلاطون با استناد به این نگرش دانایی هومری را نقد می‌کند. باوجود این نحو استناد افلاطون به تالس، این ارسطوست که تالس را در سرسلسله فیلسوفان قرار می‌دهد و، در کتاب *آل‌فا از مابعدالطبیعه خود*، او را در زمره نخستین فیلسوفان (تون د پروتون فیلسوفسانتون، τῶν δὴ πρώτων φιλοσόφθσαντων) قرار می‌دهد که تنها علت مادی را اصل و بن تمام اشیا می‌دانند و البته تالس را سرمنشأ این‌گونه فلسفه می‌داند (Aristotle 1956: 283 b 21). این سخن ارسطو مبنای سنت عقاب‌نگاری شد که تاکنون تالس نخستین فیلسوف در تاریخ فلسفه دانسته می‌شود و نظریات فلسفی او هم به‌طور کلی متکی به نقل از ارسطوست. جدا از این که ارسطو به چه نحو اندیشه تالس را بازگو کرده است و تاچه‌اندازه بازگویی او برخوردار از صحت است، فهمیدن این نکته اهمیت دارد که قرار گرفتن تالس در آغاز اندیشه فلسفی یونان چه معنایی می‌تواند داشته باشد. برای پاسخ به این پرسش توجه به دو داستان از تالس درخور توجه است که یکی از افلاطون و دیگری از ارسطو نقل شده است.

افلاطون در محاوره *تئیتوس* اوضاع و احوال فیلسوف را در میان جمع و پولیس تشریح می‌کند. بنابر تصویرسازی او 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 هم‌چنین مجلس بزرگان و نه حتی از 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. به‌طور خلاصه فیلسوف مورد نظر افلاطون در این امور مشارکتی ندارد، زیرا آن‌ها را ناچیز و هیچ (σμίκρα καὶ οὐδέν، سمیکرا کای اودن،) می‌انگارد. افلاطون بعد از این تصویرسازی به داستانی از تالس استناد می‌کند تا در پاسخ به پرسش *ثئودوروس* (Theodorus) مستندی 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 چاله‌ای 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 آنچه در پیش پایش بود غفلت ورزید. افلاطون بعد از نقل این داستان چنین نتیجه گیری می کند «لطیفه ای (اسکوما، σκῶμμα) شبیه این در مورد هرکسی گفته می شود که در فلسفه زندگی کند» (Plato 1952 a: 173 c 10-174 b) 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 می نویسد تالس به دلیل فقر سرزنش می شد که فلسفه چیزی بی فایده (آنوفلس، ἀνοφελής) است. تالس با وجود آن که زمستان بود 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، زیرا 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 آن ها به قیمت مطلوب مبلغ هنگفتی را به دست آورد و ثابت کند که ثروت اندوزی برای فیلسوفان کاری آسان است اگر بخواهند، «اما آن ها به این کارها اشتیاقی ندارند، (او ... اسپوداتروین، οὐ ... σπουδάουσι» (Aristotle 1950: 1259 a 6-18).

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 براساس آن تدبیری برای ثروت اندوزی بیندیشد، تا به هم شهریان خود ثابت کند که فلسفه بی فایده نیست. به عبارت دیگر، تالس در داستان افلاطون فردی نشان داده شده است که فقط غرق در نظر و تأمل است و به پیرامون خود بی توجه است و در داستان ارسطو مردی است توانا در عمل و کسب معیشت تا ادعای منکران فلسفه را رد کند. با وجود این اختلاف ظاهری، 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 می داند و به نظر ارسطو، فیلسوفان اشتیاقی به انجام دادن این امور ندارند. می توان گفت که این نکته اصل داستان این دو را تشکیل می دهد و هر دو قصد آن را دارند تا در برابر مسائل جاری در پولیس به تأملات نظری فیلسوفان اعتبار و ارج بیش تری 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 تالس و دیگر اندیشمندان پیش سقراطی از این قرار بود؟

قبل از هر چیز، تذکر این نکته ضرورت دارد که مسئله نظر و عمل دراصل با حضور فیلسوف در پولیس و تأثیر فلسفه او در پولیس ارتباط دارد و البته افکار عمومی با نوعی شک و تردید به وجه مثبت این تأثیر می‌نگریست. این شک و تردید در اواخر قرن چهارم پیش از میلاد و طی قرن سوم پیش از میلاد به مجادلات جدی منجر شد، تا آن حد که دموخارس (Demochares)، برادرزاده دموستنس (Demostenes) خطیب مشهور، در اواخر قرن چهارم پیش از میلاد و به تبعیت از سوفوکلس سیاسی (Sophocles of Sounion) نقد تند و گزنده‌ای را علیه فلسفه و فیلسوفان بیان کرد. به‌زعم او آنان دموکراسی آتن را تهدید می‌کنند و همیشه یا جبار یا دست‌کم از حامیان آنان بوده‌اند. در برابر او، پلوتارک (Plutarch) دلایلی بر حمایت از آنان ارائه کرد، هرچند مخالف نظر فیلسوفانی مثل اپیکوریان در مورد قانون و مذهب بود (Vatai 1984: 12). این مناقشه به حدی بود که آتنائوس در همان موقع در مورد محاوره نو/میس افلاطون گفت که افلاطون نو/میس را به‌ظاهر برای هیچ مرد واقعی‌ای ننوشته است، بلکه برای مردانی نوشته است که خود ساخته بود. ثئوپومپوس هم بسیاری از محاورات افلاطون را رد می‌کرد، به این دلیل که آن‌ها را «بی‌فایده و دروغین» می‌دانست (Hunter 2012: 56). بنابراین، استناد افلاطون یا ارسطو به تالس بیش‌تر به این معنا بود که به آن شک و تردید عمومی پاسخی داده باشند و دلایلی در تأیید حضور فیلسوف در پولیس آورده باشند.

نکته جالب توجه در داستان افلاطون از تالس در قرارداد کنیزک تراکیایی درمقابل تالس و قضاوتی است که او در مورد به چاله افتادن تالس می‌کند. برخلاف گفته کرک و هم‌کاران که ذکر نام او را از سر شوخ و مزه دانسته‌اند (Kirk et al. 1962: 79)، افلاطون با زیرکی خاصی این کنیزک را درمقابل تالس 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 داستان سرایی مدنظر دارد. نکته نخست مربوط می‌شود به جایگاه زن در فرهنگ یونانی که از دیرباز مقام و جایگاهی درخور و هم‌سنگ با مرد نداشت و حتی در دموکراسی آتن و با تمام توجهی که در آن نظام سیاسی به زن شده بود، باز شهروند دانسته نمی‌شد و حتی به‌صورت رسمی مجاز به تحصیل نبود. گذشته از این، افلاطون از کنیزک نام می‌برد، یعنی کسی که آزاد نیست و از این لحاظ نمی‌تواند برخوردار از آن‌گونه تربیت مربوط به زنان آزاد باشد. نکته سوم تراکیایی بودن اوست که به نظر جامعه آتنی و به‌خصوص قشر اشرافی آن اهالی منطقه تراکیا نیمه‌بربر بودند. از این سه نکته، دختر یا مؤنث بودن، کنیزک یا آزاد نبودن، و

سرانجام تراکیایی یا نیمه‌بربر بودن، می‌توان فهمید افلاطون چگونه چنان قضاوتی را لطیفه‌ای در حق فیلسوف می‌داند تا از این طریق تلقی منفی از 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 تأمل و تفکر فیلسوف در مورد آسمان را به هیچ‌وجه درک کند. در مقابل این داستان، افلاطون در جمهور دانایی تالس را آن‌گونه دانایی‌ای معرفی کرده است که صرف تأمل نظری نبوده است، بلکه «در عمل» نتایج عینی و ابداعات و اختراعات را در پی داشته است که در فن‌ها و معامله‌ها به کار می‌رفته است. به نظر می‌رسد که افلاطون در جمهور و در مورد دانایی تالس قضاوتی در تناقض با حکایت خود از او دارد، چنان‌که تالس در محاورهٔ تئتوس در مقام فیلسوفی نشان داده می‌شود که تنها به دنبال درک حقایق عالم است و چنان نظر در آسمان دوخته است و در آن تفکر کرده است که حتی پیش پای خود را ندیده است، اما در روایت جمهور دانایی و ابداعات او در فن‌ها و معامله‌های روزمره کاربرد دارد و به‌طور کلی مرد عمل است تا اهل نظر صرف. شاید بتوان این اختلاف روایت را با توجه به سیاق کلام در دو محاورهٔ افلاطون توجیه کرد، به این ترتیب که او سعی کرده است دو جنبه از دانایی تالس را در دو محاورهٔ خود بیان کرده باشد، یکی جنبهٔ درک حقایق و دیگری جنبهٔ به‌کار بستن این درک در پولیس و بین مردم. این دو جنبه را نمی‌توان ناسازگار با یکدیگر دانست، بلکه این دو جنبه را باید در پیوند با یکدیگر دانست، چنان‌که تالس درست به لحاظ همین پیوند و، به عبارت روشن‌تر، به لحاظ 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 ایونیایی و حتی اندیشمندان بعد از آن‌ها نیز اهمیت داشت، چون از فرد دانا انتظار می‌رفت تا دانایی خود را در خدمت پولیس به کار بگیرد، نه آن‌که به تأملات نظری صرف و مخصوص به خود مشغول باشد. در واقع، دو جنبه‌ای که در روایات افلاطون از تالس بیان شده است برگرفته از دو سوی مسیری است که افلاطون در ابتدای کتاب هفتم از محاورهٔ جمهور برای فیلسوف ترسیم کرده است، که بنابر آن فیلسوف دو مسیر را باید بپیماید، نخست راه خروج از غار برای دیدار حقایق و دریافت آن و سپس بازگشت به غار برای رسیدگی به امور دیگران یا، به عبارت دقیق‌تر، رسیدگی به امور پولیس. این دو مسیر در نظر افلاطون دو طریق فیلسوف است که در نمونهٔ تالس به دو روایت ذکر شده است و در جمهور با تمثیل غار و دو طریق خروج از غار و بازگشت به آن ترسیم شده است.

۳. سوفیا و سوفوس

هرچند ارسطو تالس را در میان فیلسوفان نخستین قرار داده است و این عقیده تاکنون حفظ شده است، 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 به‌خاطر توانایی‌هایشان 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 به‌وجهی قابل‌باور در مورد اغلب پیش‌سقراطیان گفته می‌شد (Barnes 2005: 95).

درواقع، فردی تنها به‌دلیل 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 دانای باستان اشاره می‌کند که این مهارت را در موارد عینی، به‌خصوص 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 به سوفوس و اسم مأخوذ از آن، سوفیا (σοφία)، بنابر وجه کاربرد عام آن در سنت هومری توجه می‌کند که به‌نظر او بیش‌تر به‌معنای چیره‌دستی در مهارتی خاص است:

یک کشتی‌ساز در نظر هومر فردی به‌طور کامل چیره‌دست و، به این جهت، سوفیا بود. یک ارابه ران، یک سکان‌دار، یک پیش‌گو، و یک پیکر‌تراش 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: هرآن‌که در یکی از هنرهای بزرگ و زیرکانه از هم‌قطاران ماهر خود برتر باشد می‌تواند امتیازات خاصی داشته باشد، تاوقتی که کس دیگری پیدا شود که در هنر او سوفوسی برتر باشد (Guthrie 1971: 27).

باتوجه به این شاهدمثال‌ها از کاربرد سوفوس در حماسه هومری، معلوم می‌شود که این واژه در اصل مرتبط به چگونگی مهارت فردی بوده است و به همین دلیل است که ادوارد تسلر در مورد ویژگی سوفوس ایونی بر آن است که اندیشمندان ایونی دانش نظری از جهان را با استادی در زندگی عملی درآمیخته بودند و در ادامه می‌افزاید: «بنابراین، چنین به نظر

می‌رسد که نیازها و علایق عملی عامل مهمی در فلسفه ایونی بودند» (Zeller 2001: 23). تسلسل برای اثبات این نظر خود به نیازهای دریانوردان ایونی به علم ستاره‌شناسی نظر دارد تا 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 راه‌حلی برای رفع این نیازها بیابد. باید توجه داشت که مهارت سوفوس در برآورده کردن نیازهای پولیس تنها متکی به توانایی‌های عملی او نبود، بلکه توانایی‌های ذهنی او نیز در این موضوع نقش اساسی داشت و درمقابل، این نوع توانایی‌ها تنها هنگامی می‌توانند نتیجه‌بخش باشند که با شیوه‌های عملی مناسب و درست درآمیخته شوند. به این لحاظ است که مفهوم سوفیا پیوند مستقیمی با مهارت یا تخنه (τέχνη) دارد، زیرا تنها صرف توانایی و شناخت نظری باعث نمی‌شد تا فردی سوفوس نامیده شود. ازسوی دیگر، واژه تخنه نیز مهارت به معنای صرف توانایی‌های عملی نیست و در خود دلالتی بر داشتن توانایی نظری دارد. این نکته‌ای است که افلاطون در محاوره گرگیاس به آن توجه دارد تا بین مهارت در تخنه با آن گونه مهارت به معنای ورزیدگی یا امپیریا (ἐμπειρία) تمایز ایجاد کند (Plato 1953 a: 465 a 1-b 2). اولین و مهم‌ترین عامل تمایز درنظر او این است که تخنه صرف مهارت نیست، بلکه مهارت با دانایی است؛ اما امپیریا مهارتی است که فقط از تجربه، و نه با دانایی، به دست آمده باشد. دراین صورت، امپیریا آن گونه مهارتی است که فرد به عمل خود دانایی ندارد، بلکه آن را براساس حدس (استوخاسمای، ἐστοχασμα) انجام می‌دهد. او برای این دو نوع مهارت از پزشکی و آشپزی نام می‌برد که هرچند آشپز و پزشک، هردو، 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 چیز بد است، ولی پزشک به چنین مطلبی آگاه است. از آن جاکه پزشک می‌داند چه چیز برای بدن نیک یا بد است، کار او برای بدن مفید است و درمقابل، کار آشپز تنها ظاهر تن را آراسته می‌کند آن هم با بدجنسی، حيله‌گری، کوته‌فکری، و اجبار (κακοῦργός τε καὶ ἀπατηλὴ καὶ ἀγεννὴς καὶ ἀνελευθερός) (ibid.: 465 b 4). این تقابل بین پزشک و آشپز برای افلاطون تنها مقدمه‌چینی‌ای است تا او تقابل اصلی خود را مطرح کند، تقابلی که به نظر او بین سوفیست و خطیب با قانون‌گذار و مجری عدالت است. خطابه در این محاوره یک ورزیدگی یا امپیریا معرفی شده است و خطیب یا سخنور واجد آن دانایی ضروری برای تمیزدادن عدل از ظلم نیست، و برعکس او، مجری عدالت یا مرد سیاسی کسی است که به این تمایز آگاه است. روشن است که افلاطون با این تمایز قصد

دارد، با قراردادن خطابه در ذیل ورزیدگی، پاسخی به پرسش خایرفون بدهد که در ابتدای محاوره گفته بود: «اکنون می‌خواهیم بدانیم که او [گرگیاس] به چه هنری آگاه است (νῦν δ' ἐπειδὴ τίνος τέχνης ἐπιστήμων ἐστίν) و او را باید به‌راستی به چه نامی بخوانیم» این پاسخ تند و نیش‌دار افلاطون به‌طور کلی توانایی خطابی گرگیاس، با آن همه شهرت، را از دایرهٔ تخنه خارج می‌کند و تنها ارزش نوعی ورزیدگی برای آن در نظر می‌گیرد، درحالی‌که افلاطون در جمهور تالس را کسی معرفی می‌کند که دست در فنون (τέχνας) بسیاری دارد، زیرا او را مرد دانا می‌داند.

مسئله‌ای که در این‌جا می‌توان مطرح کرد نحوهٔ ارتباط بین سوفیا و تخنه است، به این صورت که چگونه سوفیا و تخنه باعث می‌شد تا فردی موصوف به سوفوس شود و، به‌عبارت‌دیگر، آیا هرگونه دانایی و مهارتی موجب انتساب این عنوان به فرد می‌شد یا وجه خاصی باید وجود داشته باشد که بتوان او را مرد دانا نامید؟ به‌طور خلاصه، هرگونه دانایی و مهارتی موجب انتساب عنوان سوفوس به فرد نمی‌شد، بلکه آن نوع دانایی و مهارتی مدنظر بود که در وضعیت خطیری به کار می‌آمد، به‌خصوص در وضعیتی که پولیس غرق در بحران بود و با آن دانایی می‌شد برای پولیس راه حلی پیدا کرد و آن را از بحران نجات داد. درواقع، حیات پولیس به مهارت آگاهانهٔ سوفوس بسته بود و سوفوس با این مهارت نقش ناجی پولیس را داشت. این نکته پیش‌ازین و در استناد واتای به فرنکل گفته شد و واتای در همان‌جا به هفت دانای باستان اشاره می‌کند که به‌گفتهٔ او سولون و پیتاکوس نشان خود را بر آتن و موتیلنه زده بودند، خیلون در مقام افور^۴ و ظایف منصب خود را دگرگون کرد و در سیاست خارجی اسپارت تغییر رویه ایجاد کرد، پریاندر به‌دنبال زندگی موفق مردم بود و کلیوبولوس ژنرالی پیروز لندوسی در جنگ لیسیا بود (Vatai 1984: 30). مواردی که واتای اشاره می‌کند به وضعیت سیاسی قرن ششم پیش از میلاد مربوط است که پولیس‌های یونانی در این دوره وضعیت حاد و پرتنش را تجربه می‌کردند. اختلاف و فتنه (στάσις) (استاسیس) بود که به جان پولیس‌های یونان افتاده بود و وحدت پولیس (هومونویا، ὁμόνοια) را تهدید می‌کرد. سوفوس کسی بود که در رفع فتنه از پولیس و احیای وحدت آن مهارت داشت و به‌خوبی می‌توانست پولیس را از بحران به سلامت نجات دهد، هرچند روش‌های 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 داشتن عنوان سوفوس بودند، چون کاری که از عهدهٔ آنان برمی‌آمد بسیار مهم‌تر از این‌گونه افراد بود و حتی می‌توان گفت که بقای پولیس آن‌ها بسته به دانایی

و مهارتی بود که از عهده آنان برمی آمد. مجسمه‌ای که در میلئوس یافته شده است، به احترام آناکسمیندر، نام او در زیر آن حکاکی شده است، زیرا او نیز همانند تالس یا هکاتهئوس سوفوسی بود در خدمت پولیس میلئوس و اهالی این شهر، و از همین رو هم مجسمه‌اش را برای احترام گذاشتن به او ساختند.

این مجسمه به خوبی نگرش عمومی در میلئوس و دیگر شهرهای ایونی را به دانایان شهرشان نشان می‌دهد. «میلئوس به دست مردانی همانند تالس اداره می‌شد که به آسانی حکومت مسئولیت‌پذیر خود را به آن سطح از عقلانیت جسوری رساندند که شهرشان را زیور یونان‌زمین گرداند» (ibid.: 32). در واقع، این چندان هم تصادفی نبود که ایونیا و به خصوص میلئوس نقطه شروعی نه تنها برای فلسفه بلکه برای بسیاری از علوم شد که بعدتر در دیگر پولیس‌های یونان تداوم یافتند و به اوج خود رسیدند. نکته مهم در این جاست که پولیس‌های منطقه ایونیا و به خصوص میلئوس در قرن ششم پیش از میلاد پیش از 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 قدرت لوگوس در پولیس را از ویژگی دموکراسی آتن برمی‌شمرد، اما سرچشمه آن را در شهرهای ایونیا و از جمله میلئوس می‌داند. بنابر عقیده او، 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 شوند.

می‌توانیم به نحوی معقول چنین فرض کنیم که استدلال اقناعی در میان جمع یکی از دلایل عمده برای نشو و نماي کیهان‌شناسی فلسفی در یونان و در قرون ششم و پنجم بود و این که چرا در مکان و زمان دیگری اتفاق نیفتاد (Furley 1987: 167-168).

در واقع، ایونیا و به خصوص میلئوس به علت تحولات سیاسی به چنان وضعیتی رسیده بود که بیان استدلال یا، به تعبیر دقیق‌تر، یونانی لوگوس (λόγος) در امور جاری متداول شده بود و به علت وجود 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 پیش از میلاد در این منطقه به وجود آمده بود و، با تبعیت از ثوگونیاي هسیودس، نگارش اسطوره‌ای از فوزیس متداول شده بود. 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 ورای طبیعت نباشد، بلکه مجرایی 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 تلافی این دو نوع 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 میلئوس و دیگر شهرهای ایونیا در آن موقع راه‌حلی بیابان می‌کرد. بنابراین، تالس سوفوس خوانده شد چون او موقع بروز بحران مهارتی برای کمک به وضعیت خطیر پولیس میلئوس و دیگر پولیس‌های ایونی داشت و باید دید که او چگونه با تلافی لوگوس سیاسی و کیهان‌شناسانه از عهده وظیفه خود در مقام مرد دانا برآمد. مبنای این نقش او در کاربرد اصطلاح آرچه بود که، بنابر سنت عقایدنگاری، وضع این اصطلاح به تالس نسبت داده می‌شود.

۴. فوزیس و موجود

قبل از هرچیز، لازم است ذکر شود 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 او نقش مهمی در اندیشه یونان پیدا کرد. این واژه «تو اون» (τὸ ὄν) و در صیغه جمع «تا اونتا» (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 او تا اونتا در زبان قضایی خطیبان آتیکا معادلی برای اسم اوسیا (οὐσία) بود و در عبارتی چون «تون اونتون اکبالئین» (τῶν ὄντων ἐκβάλλειν) به معنی جداشدن از دارایی و در عبارت «اکپیپتین تون اونتون» (ἐκπίπτειν τῶν ὄντων) به معنی محروم شدن از دارایی بود. تا اونتا از این حیث دلالت حقوقی داشت و حاکی از دارایی انسان بود و به چیزی دلالت می‌کرد که در اختیار و تصرف آدمی است. در زبان ایونی این واژه برای اشیا و حالاتی از آن‌ها به کار می‌رود که در زمان حاضر و به صورت عینی وجود دارند. از این رو، اندیشمندان ایونی با گفتن تا اونتا، بیش‌تر از این که قصد بیان واژه‌ای برای مفهومی انتزاعی داشته باشند، دنباله‌رو زبان حماسی هومر بودند و این واژه را برای اشاره به شیء 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 اونتا» (τὰ πρὸ ἔοντα) به معنی «چیزهایی که بوده‌اند» (Jaeger 1936: n 2). تقابل تو اون و تا اسومنا

و تا پرو اونتا حاکی از این نکته است که تو اون یا تا اونتتا بر حضور بی واسطه موجودات دلالت دارند و به موجوداتی اشاره می کنند که دم دست و حاضرند، به همان صورت که تا اونتتا در نظر هومر به معنای اشیایی نه در گذشته و نه در آینده بلکه حاضر و بی واسطه و دم دست است. به عبارت دیگر، این واژه در اندیشه ایونی و به تبعیت از فرهنگ حماسی هومری به طبیعت یا فوزیس اشاره داشت، در حدود همان چیزهایی که بی واسطه مشاهده می شوند. 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 و نه دلالتی کلی وجود داشت. حتی در دوره های متأخر نیز دلالت تا اونتتا بر اشیای پیرامونی فرد حفظ شده بود. از این رو، تا اونتتا واژه ای متداول در زبان محاوره ای و عامیانه بود و هنگامی که برای مثال شخصیتی کمیک در نمایش نامه آریستوفانس به برده خود می گفت تا اونتتا را بیاور، مقصودش اسباب و لوازم خانه بود. با توجه به این معنای متداول از تا اونتتا، معلوم می شود که پرسش اندیشمندان نخستین از وجود ملموس و دم دستی موجودات بود تا ظهور و زایش آن ها را بررسی کنند (Schadewaldt 1978: 10). شادوالدت در جای دیگری از کتاب خود ارتباط طبیعت یا فوزیس با زایش (گنسیس، γένεσις) را توضیح می دهد که به نظر او این دو در اندیشه یونانی در پیوند با یکدیگر بودند، تا آن حد که یکی دانسته می شد و به همین دلیل بود که تا اونتتا نیز در پیوند با گنسیس تصور می شد. به عبارت دیگر، تا اونتتا همواره به معنی آن موجوداتی دانسته می شد که در زایش اند. با این نوع تلقی از موجود بود که آن چون چیزی ایستا و ثابت تصور نمی شد، بلکه پویایی برای تا اونتتا ضروری در نظر گرفته می شد. واژه انرژی (ἐνέργια) برای درک این پویایی موجودات گویاست. این واژه امروزه به صورت energy تلفظ می شود که به معنای نیرو و علت تغییر و تحرک موجودات است، اما در نظر یونانیان چنین نیست که فقط موجود متحرک یا متغیر انرژی داشته باشد، بلکه اشیای غیر متحرک هم در نظر آنان همانند اشیای متحرک انرژی دارند و برای این که چیزی انرژی داشته باشد لازم نیست تا فعالیتی صورت گیرد. به عبارت دیگر، مفهوم انرژی تنها بر فعال بودن و انجام شدن کاری دلالت نداشت، بلکه وجود داشتن موجود خود به معنای انرژی 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 نمی دهد انرژی دارد (ibid.: 135-136). موجود محرک باعث ایجاد فعالیت در موجود دیگر می شود و به این دلیل انرژی دارد، اما هر موجودی خودش با بودنش فعالیتی دارد و وجود داشتن همانند خانه ماندن خانه یا

درخت ماندن درخت و هرچیز دیگر دال بر انرگیا داشتن آن موجود است. در این صورت، مفهوم انرگیا در تا اوتتا و فوزیس با اصل وجود موجود ارتباط دارد، به این معنا که موجود برای آن که وجود داشته باشد در زایش است و آن با انرگیایی که دارد خود را تداوم می بخشد. روشن است که این معنا از وجود موجود و طبیعت که یونانی از فوزیس مدنظر داشت با آن نوع تصور ذهن مدرن از طبیعت تفاوت اساسی دارد، زیرا یونانی تمام طبیعت یا فوزیس را در گنسیس و دارای انرگیا می دید و انرگیا را نحوه وجود فوزیس می دانست، اما انرژی برای ذهن مدرن تنها بخشی از جهان طبیعی است که در برابر ماده ایستا و ساکن است. چنین ذهنی، با آن نوع رویکرد تجربه گرای مدرن، سعی در فهم فوزیس در فرهنگ یونانی دارد که می توان نمونه روشن چنین تلاشی را در کتاب فرانسیس کورنفورد به نام قبل و بعد از سقراط دید که کورنفورد در آن، بر مبنای همان رویکرد، مراحل شناخت در یونان و نحوه تلقی یونانی از فوزیس را تقسیم بندی می کند (Cornford 1958: 8-27). او در این کتاب مراحل شناخت طبیعت در اندیشه یونانی را به مراحل رشد کودک تشبیه می کند و، بنابر آن، شناخت از جهان خارجی را به سه مرحله تفکیک می کند:

۱. مرحله نوزادی: در این مرحله انسان چون نوزاد قدرت تفکیک اشیای خارجی را از خود ندارد و آن‌ها را چون جزئی از وجود خود می پندارد؛
 ۲. مرحله ابزاری: در این مرحله انسان توانسته است اشیای پیرامون خود را از خود جدا کند، اما این فرایند به صورت کامل انجام نشده است و عقل در این جداسازی فعال نیست. به این دلیل، رابطه انسان با اشیای رابطه ای ابزاری است که، هم چون افراد وحشی، جهان خارج برای او از حیث منافع قابل شناسایی است، آن هم نه تنها برای غذا، بلکه برای منافی چون سرپناه، مراسم جنگ، یا تولید محصولات هنری؛
 ۳. مرحله باور به عوامل فوق طبیعی: انسان برای تأمین نیاز طبیعی خود در برخورد با اشیای دچار موانعی می شود که برای رفع این موانع به قدرت فوق طبیعی پناه می برد. او برای توضیح منظور خود کودکی را مثال می زند که انگشتش لای در مانده است و از این رو به در پرخاش می کند. به نظر او، کودک برای در شخصیتی قائل می شود و تصور می کند که آن شخصیت عامل جراحت او شده است. به این گونه، انسان نیز برای اتفاقات طبیعی قائل به قوای فوق طبیعی می شود و هر حادثه ای را از نظر آن‌ها تصور می کند.
- به نظر کورنفورد شناخت طبیعت پس از این مراحل و خروج از دنیای اسطوره ای حاصل می شود. راه خروج از اسطوره ذهن شکاکی است که نمی تواند به داستان‌های اسطوره ای

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 سر برآورده است؟ به نظر او، در 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، طبیعی‌دان 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 اتمسیم ختم می‌شد که می‌توان به آن الحاد (atheism) گفت.

مراحلی که کورنفورد بیان می‌کند قرائت عمومی از اندیشه پیش سقراطیان است که نزد محققانی چون برنت و گمپرتس نیز در بیانی دیگر دیده می‌شود و به روشنی نشان دهنده اندیشه مدرن در بررسی تفکر پیش سقراطیان است. گمپرتس درست همین سیر از اندیشه انباشته از تصورات فوق طبیعی به نگرش طبیعی نگر را در کیهان‌شناسی یونانی مدنظر دارد. به زعم او «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 است و بر آن است که می‌توان گسست کامل از مذهب اژه‌ای و تأثیرناداشتن چندخدایی المپی را در اندیشه ایونی دید (Burnet 1960: 13). هرچند تحقیقات این افراد دلایل قانع‌کننده‌ای را پیش روی می‌گذارد و همین دلایل هم قول رایج در مورد گسست اندیشه ایونی از جهان اسطوره‌ای را موجه می‌کند، باز این پرسش باقی می‌ماند که آیا دلایل آن‌ها می‌تواند به معنای کامل گسست از جهان اسطوره‌ای را توجیه کند یا آن‌که نشان‌دهنده سیر اندیشه یونانی از لوگوس اسطوره‌ای به لوگوس تبیینی از فوزیس است، چنان‌که تصور درونی و فهم مبنایی از فوزیس هم‌چنان در این سیر امتداد می‌یابد.

باتوجه به عمق و گستردگی معنای انرگیا در اندیشه یونانی، می‌توان گفت که ظهور اندیشه ایونی با تالس به آن معنای مدنظر کورنفورد و سنت نظری مبنی بر گسست از جهان اسطوره‌ای و ورود به نگرش علمی هم‌خوانی ندارد و، برخلاف 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، چنان‌که فعل مرتبط به فوزیس، «فو» (φύω) و اسم قبیله یا «فوله» (φυλή) حاکی از رشد و نمو در فوزیس و پولیس است که این رشد و زایش یا گنسیس در موجودات همان «ارگون» (ἔργον) آن‌هاست که تمام موجودات، چه ساکن و چه متحرک، واجد آن‌اند و حتی در بیانی دقیق

باید گفت که وجود تمام موجودات همان ارگون آن هاست. بنابراین، فوزیس همیشه درعمل یا «ان ارگون» (ἐν-ἔργον) است و از همین رو انرگیا دارد و بنابر این فعلیت فوزیس یا انرگیای آن است که نه تنها هیچ موجودی ساکن و ایستا نیست، بلکه حتی یک سنگ به‌ظاهر ساکن نیز موجودی پویاست و انرگیا دارد. این معنا از وجود موجود و ان ارگون بودن آن باعث می‌شود تا آدمی در بطن جهان و موجودات آن چنین پویایی‌ای ببیند، به‌نحوی 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 مطابقت ذهن با عین (adaequatio intellectus ad rem)^۵ نیست، بلکه چیزی فی‌نفسه است و آن چنان که مدت هاست می‌دانیم، آلتیا یک مفهوم وجودی است. پس، اشیا همان گونه که فی‌نفسه هستند این اندیشمندان نخستین را واداشته‌اند تا در موردشان سخن بگویند (Schadewaldt 1978: 27).

برخلاف تصور کورنفورد، طبیعت هیچ‌گاه در نظر یونانی به‌مثابه ابزاری برای نیازهای خود تلقی نمی‌شد، بلکه فوزیس نفس حقیقت بود که دائم خود را بر انسان ظاهر می‌کرد و پیوند اساسی با حیات انسانی او داشت. چنین فوزیسی در فرهنگ یونانی در جهان اسطوره‌ای هومر و هسیودس ریشه داشت و پس از آن نیز اندیشه ایونی از این فوزیس فاصله نگرفت و، پس از آن که براساس آن به وجود آمد، رشد آن نیز بنابر همین فوزیس در سنت اسطوره‌ای بود. با تأمل در چنین فوزیسی بود که سوفوسی همانند تالس راه‌چاره پولیس خود را می‌یافت، هم‌چنان که شاعرانی چون هومر و هسیودس نیز به همین صورت به دنبال تعریف خود از انسان و ارزش‌های آن و عمل عادلانه در پولیس بودند. تالس جوهر این تصور از فوزیس و چگونگی دریافت الگوی عملی از آن را با مفهومی بیان کرد که به‌نام او ثبت شده است 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. تالس نه کم‌تر از افلاطون و ارسطو در پی این مسئله بود ... در حقیقت امر، مسئله واقعیت در بردارنده رابطه انسان با آن بود (Burnet 1961: 2-11).

برنت در این جا حق دارد که بگوید مسئله واقعیت در بردارنده رابطه انسان با آن است و حتی، بیش تر از این، خود مسئله واقعیت در اندیشه یونانی یا این که «تو اون چیست؟» همان رابطه انسان با «تو اون» است، به نحوی که مسئله واقعیت از آن لحاظ برای اندیشمند یونانی مطرح بود که به موجود حاضر و در دسترس خود توجه داشت و ارتباط مستقیمی با آن داشت و در نگاهش دائم در فعالیت بود. باید گفت این مسئله نه از آغاز فلسفه یونان، بلکه پیش از ایونیان و با کیهان‌شناسی هسیودس مطرح شد، زیرا در یکی از دو اثر مشهور او به نام *زایش خدایان* (ثئوگونیا، *Theogonia*) نظام جهان موجود یا فوزیس بر مبنای جفت‌های متقابل از خائوس - زمین تا نظام خاندان یا گنوس ژئوس 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* (*Erga kai Hēmerai*) تدوین می‌کند. زبان *ثئوگونیا* زبان اسطوره‌ای است تا چگونگی به وجود آمدن خدایان را بیان کند، اما با این زبان نظامی از موجودات را ترسیم می‌کند که هر موجود بر مبنای اصل زایش به وجود می‌آید، آن هم بر مبنای دو گانه خائوس - زمین یا خائوس - گایا (*Χάος-Γαῖα*) یعنی دو گانه مذکر - مؤنث با نیروی اروس (*Ἔρως*) (Hesiod 2006: 116-122) که به این ترتیب وجود موجود، به نحوی آشنا با ذهن باستان، قاعده‌ای در زبان پیدا می‌کند.

ارسطو، در کتاب *آلفا از متافیزیک*، گزارشی را از اندیشه اندیشمندان اولیه قائل به مبدأ مادی بیان می‌کند که این مبدأ مادی را هم اصل و منشأ به وجود آمدن هر چیزی می‌دانستند و هم از بین رفتن هر چیز را در آن می‌دانستند، یعنی آن چه باقی می‌ماند همان مبدأ مادی است. او به نقل از آن اندیشمندان این مبدأ را عنصر (استویخیون، *στοιχειόν*) یا بن (آرخه، *ἀρχή*) موجودات می‌نامد که نه به وجود می‌آید و نه از بین می‌رود (Aristotle 1956: 983 b 10-12). او در ابتدای کتاب *دلتا از متافیزیک* هفت معنا را برای *آرخه* ذکر می‌کند که به صورت خلاصه عبارت اند از: ۱. مبدأ حرکت؛ ۲. مبدأ زایش چیزی به زیباترین وجه؛ ۳. چیزی که حضورش موجب زایش چیز دیگری است؛ ۴. آن چه از آن چیز دیگری یا حرکت و تغییری حاصل شود بدون این که آن باشد؛ ۵. آن چه حرکت متحرک و تغییر متغیر به انتخاب آن است؛ ۶. هنرها؛ ۷. آن چه چیزی نخست از آن شناخته می‌شود (ibid.: 1012 b 34-1013 a 17).

اولین پرسشی که درباره آن گزارش ارسطو مطرح می‌شود از انتساب اصطلاح *آرخه* به اندیشمندان اولیه است. این نکته روشن است که گزارش او در کتاب *آلفا*، هر چند مختصر، نخستین اثر منظم از تاریخ فلسفه و نقطه شروعی بود تا شاگرد او *ثئوفراستوس* (Theophrastus) کار او را دنبال کند و گزارش او را بسط دهد. در این جا این تذکر لازم

است که ارسطو نمی‌گوید نخستین فیلسوفان ماده (هوله، ὄλη) را آرچه نامیدند، بلکه می‌گوید: «اکثر فیلسوفان نخستین در ماده (ان هولس، ἐν ὄλης) آرچه واحد و یکتای هر چیز بودن (موناس اوئسان آرخاس، μόνας ὀήθησαν ἀρχας) را می‌دیدند» (ibid.: 983 b 6-8). بنابراین، ارسطو به صراحت این واژه را به پیشینیان نسبت نمی‌دهد، بلکه رأی آنان را در مورد چیزی بیان می‌کند که خود او آن را آرچه می‌نامد. در واقع، ثئوفراستوس به کاربردن واژه آرچه را به پیش‌سقراطیان و به خصوص اندیشمندان ایونی نسبت داد و او بود که آناکسیمندرس (Anaximander) را اولین کسی نامید که از این واژه استفاده کرد و هرچند کتاب ثئوفراستوس مفقود شده است، این انتساب بعد از او و با استناد به کتاب او به سستی در عقایدنگاری مبدل شده است.^۶

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

درحالی‌که ارسطو هنوز با ارزش‌ترین منبع اطلاع از پیش‌سقراطیان است، اما قدر و ارج گواهی او 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 معناست که آرچه‌ای که ارسطو مطرح می‌کند تنها در چهارچوب فکری او تبیین‌پذیر است، نه آن‌که بازگوکننده نظر اندیشمندان اولیه باشد. این موضوع را می‌توان با مقایسه دست‌کم دو مورد ذکر شده از کتاب آلفا و دلتا استنتاج کرد، چنان‌که منظور او از آرچه در هر مورد همان مبدأ زایش و فساد (گنسیس - فتورا، γένεσις-φθορά) است که در کتاب دلتا این دو معنا محورهای اصلی شناخت آرچه‌اند، علاوه‌براین که آرچه عامل حرکت (κίνησις، کینسیس) و تغییر (μεταβολή، متابوله) 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 معنای‌ای به کار برده است که از واژه علت یا آیتیا (αἰτία) مدنظر 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، زیرا آیتیا به معنای خاص علت از ویژگی مقولات فکری ارسطوست.

نکته سوم در مورد نسبت دادن قول به آرچه به پیش‌سقراطیان پس از ارسطو و نزد ثئوفراستوس و سنت بعد از اوست، که این سؤال مطرح می‌شود که آیا ثئوفراستوس نیز بر

آن بود که پیش سقراطیان و به خصوص آناکسیمندرس آرچه را به همان معنایی به کار می‌بردند که مدنظر ارسطو بود؟ برنت منتقد این نظر است که ثئوفراستوس پیش سقراطیان و آناکسیمندرس را قائل به آرچه می‌دانسته 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، بنابه فرض یک یا چند منشأ، طبقه‌بندی کرده است (Burnet 1960: 11).

به زعم او، افلاطون حتی یک بار نیز از آرچه در چنین زمینه‌ای استفاده نکرد و در قطعات اصیل به‌جامانده از پیش سقراطیان نیز اثری از این واژه دیده نمی‌شود. به نظر او، این دلیلی است بر این که پیش سقراطیان و به‌ویژه اندیشمندان ایونی آرچه را به معنای مورد نظر ارسطو به کار نمی‌برده‌اند، بلکه آن چه اندیشمندان اولیه مدنظر داشتند فوزیس و بررسی آن بود. از این رو، دانش در نظر آنان بررسی‌هایی درباره طبیعت (پری فوزیس هیستوری، *περί φύσις ιστορία*) بود. علاوه بر این، برنت ثئوفراستوس را علاقه‌مند به تعیین اولین واضعان یک اصطلاح می‌داند و بر آن است که از این روست که او سعی داشت تا اندیشمندان ایونی را نخستین واضعان واژه آرچه معرفی کند (ibid.: 54). می‌توان 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 در نظر داشتن همین معنا را هم به آناکسیمندرس یا دیگر پیش سقراطیان نسبت می‌دادند، اما این به آن معنا نیست که نتیجه نهایی برنت پذیرفتنی 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 است، نتیجه گرفت که نسبت دادن قول به آرچه به پیش سقراطیان نزد ثئوفراستوس غلط است و آنان به هیچ وجه از چنین واژه‌ای استفاده نکرده بودند. این احتمال وجود دارد که آنان از این واژه استفاده کرده باشند و روشن است که معنای ارسطویی از آن مدنظرشان نبوده است که آرچه در نظر آنان به معنای آیتیای ارسطو باشد. بنابراین، لازم است در مورد معنای این واژه تحقیق شود، به خصوص آن که نظر آنان در مورد فوزیس به این واژه و دلالت‌های آن مرتبط است.

قضاوت برنت در مورد به‌کار رفتن اصطلاح آرچه در قطعات به‌جامانده از پیش سقراطیان درست است، اما باید توجه داشت که این اصطلاح سابقه‌ای طولانی در متون یونانی دارد،

به‌گونه‌ای که کاربرد آن به‌وضوح در دو سروده هومر، *ایلیاد* و *ادیسه*، و *تئوگونیا* هسیودس دیده می‌شود. هومر در سروده بیست‌ودوم از *ایلیاد* و هنگام هم‌آوردی هکتور و آخیلوس اشاره‌ای به آورده‌شدن هلن و ثروت‌هایش به تروا می‌کند و آن را آغاز یا آرخه نبرد برمی‌شمرد (Homer 1954 a: 22, 116). او در کتاب هشتم *ادیسه* آرخه را به این صورت ذکر کرده است: «پس، چنین بود آغاز رنجی (پماتوس آرخه، *πήματος ἀρχή*) که به‌اراده زئوس بر ترواییان و داناییان رفت» (Homer 1954 b: 8, 81). علاوه‌براین، هومر این واژه را به‌هم‌راه حرف اضافه و به‌صورت «اکس آرخس» (*ἐξ ἀρχῆς*) به‌معنای «ازابتدا» برای سخن آتنا به‌کار برده است که این ایزدبانو به سیمای متس بر تلماکوس، فرزند ادیستوس، ظاهر شده است تا درمورد دوستی بین خود و پدر او بگوید (ibid.: 1, 188). هسیودس در *تئوگونیا* از مقام و جایگاه هکاته (Hecate)، ایزدبانوی سحر و جادو و عالم زیرزمین، سخن می‌گوید که «ازابتدا» (آپ آرخس، *ἀπ' ἀρχῆς*) مقام و جایگاه خود را در میان خدایان حفظ کرده است (Hesiod 2006: 425). کسنوفانس (Xenophanes) در قطعه دهم می‌گوید: «ازابتدا (اکس آرخس، *ἐξ ἀρχῆς*) همگی از هومر آموخته‌اند» (Diels and Kranz: F 10) هرودت در کتاب تاریخ خود این نقل‌قول قدیمی را ذکر می‌کند: «غایت هرچیزی آن چیزی نیست که درابتدا (هاما آرخه، *ἅμα ἀρχῆ*) به‌نظر می‌رسید» (Herodotus 1960: vol. 2, 52). علاوه‌بر این موارد، واژه آرخه را در متون ادیبان، خطیبان، و عالمانی چون *تئوگنیس* 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 است. برای مثال می‌توان به *محاوره تیمائوس* او اشاره کرد که در آن از نفس و مبدأ خدایی (ثیان آرخن، *θείαν ἀρχήν*) آن سخن می‌گوید (Plato 1929: 36 e 5). از این شواهد معلوم می‌شود که واژه آرخه قبل از *مابعدالطبیعه* ارسطو در متون مختلف یونانی استفاده شده بوده است و واژه‌ای آشنا در ادبیات، علم، و فلسفه یونانی بوده است و باید گفت که تالس و دیگر اندیشمندان بعد از او نیز با این واژه بیگانه نبوده‌اند و از این‌رو استفاده آن‌ها از این واژه، حتی در حد یک اصطلاح، چندان بعید نبوده است.

به‌طورکلی، آرخه به‌معنای آغاز، منشأ، 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، به‌معنی قضا و فرمان‌دهی بر یگان‌های نظامی است. «آرخین» (*ἄρχειν*)، مصدر آرخه، دو وجه معنایی دارد که یکی آغاز و شروع کردن و دیگری حکومت کردن و تسلط داشتن است. اسم «آرخون» (*ἄρχων*) به‌معنای

حاکم، فرمانده، و حتی شاه بود و، به مثابه لقب رسمی، عنوان رئیس قضات بود که به خصوص در آتن به کار می‌رفت و در اسپارت عنوانی برای اولیای امور بود.^۷ علاوه بر این، آرخون لقب رؤسای معابد نیز بود. اسم «آرخه گتس» (ἀρχηγέτης) به معنای نخستین رهبر، بانی، و نیا برای کسی به کار می‌رفت که بانی شهر یا خانواده‌ای بود و از همین رو واژه برای رهبران پولیس به این عنوان خوانده می‌شدند که به تدریج به لقبی برای حکام تبدیل شد. باتوجه به این معانی و کاربرد آرخه در سیستم قضایی بود که واژه «آرخونتس» (ἄρχοντες) لقبی برای قضات عالی آتن شد. در این جا ذکر این نکته لازم است که، با به کار رفتن آرخه در معنای تسلط و حکومت، این واژه به صورت پیشوند در الفاظ ترکیبی به کار می‌رفت و بیش تر معنای حاکم و رئیس می‌داد و برای مثال می‌توان به واژگان مرکب «آرخی ناوفولاکس» (ἀρχιναυφύλαξ) به معنی فرمانده گارد ساحلی و «آرخی پاتریوتس» (ἀρχιπατριώτης) به معنای رئیس خانواده و بزرگ خاندان اشاره کرد.

توسیدیدس چندین بار از واژه آرخه به معنای گستره امپراتوری استفاده کرده که معنای بنیادین آن از بیان این لفظ تنها حکومت کردن نیست، بلکه به معنای حکومت کردن و رای مرزهای مشخص خود است، خواه به واسطه آتن باشد یا اسپارت (Croix 1972: 287).^۸

برای درک و فهم اصطلاح آرخه 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 واژه فلسفه و فیلسوف در نظر می‌گیرد (Burnet 1961: 10-11). در این زمینه، باید از یک سو به مبنای جهان اسطوره‌ای یونانی به مثابه خاستگاه 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 آرخه در اندیشه تالس نمی‌توانسته است بی‌ارتباط با میراث به‌جامانده از جهان اسطوره‌ای هومر و هسیودس باشد که، به گفته شادوالدت، ساختار بنیادین آن در تصور زایش یا گنسیس موجودات بود. شادوالدت به مواجهه با فردی غریب و ناشناخته در حماسه هومری اشاره می‌کند که وقتی شخص با غریبه‌ای روبه‌رو می‌شود نخست می‌خواهد بداند او کیست، از کجا آمده است، و از پدر و مادر او می‌پرسد، «این تعین وجود اوست». شادوالدت باتوجه 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: 225-226). علاوه بر این، زمینه رشد مفهوم آرخه نشان می‌دهد که بستر سیاسی این مفهوم بسیار پررنگ‌تر از بستر فکری آن است، به نحوی که

آرخه، 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 جهان اسطوره‌ای هومر و هسیودس هم می‌توان این کاربرد را دید که بیش از هر چیز با نقش و جایگاه پدر در خانواده و گنوس ارتباط داشت. درحقیقت، پدر در خانواده و قبیله (گنوس، γένος) به معنای آرخه بود چون پدر در فرهنگ یونانی آغاز زایش کودکان دانسته می‌شد و در گنوس تداوم و حضور نیای مشترک بود و 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، آرخه بودن پدر متضمن آغاز فیزیکی و معنوی هم‌راه با تسلط و اقتدار بود و این دو خصیصه در واژه آرخه به صورت پیوسته به یکدیگر بیان می‌شدند. از همین رو بود که در تبدیل نظام شاهی به اشرافی و تقسیم اختیارات شاه بین اشراف واژه آرخون به کار رفت تا هم معنای اصل و بن و هم اقتدار و تسلط را برای اشراف تداعی بکند.

نباید فراموش کرد که آرخه با توجه به این دو وجه پدر به مثابه اصل، یعنی زایش و قدرت و تسلط، ریشه در جهان اسطوره‌ای داشت. هومر بارها در *ایلیاد* و *اودیسه* زئوس را با لقب پدر خدایان و انسان‌ها (پاتر آندرون ته ثون، πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν) توصیف می‌کند و در عین حال در مورد او می‌گوید: «او که بر خدایان و انسان‌ها حکومت می‌کند» (Homer 1954 a: 2, 669).^۹ این دو خصیصه از پدر و حکومت برای زئوس باعث می‌شود تا آرخه بیش از هر خدای دیگر در مورد شخص زئوس صدق کند، آن هم در دو وجه طبیعی در فوزیس و سیاسی در جمع خدایان. این برتری زئوس مبنایی برای برتری شاه در ساختار سیاسی نخستین شد، زیرا شاه در آن ساختار همانند زئوس دانسته می‌شد و همان برتری نیز برای او در نظر گرفته می‌شد (Spentzou 2002: 239). درحقیقت، آرخه برای تالس و دیگر اندیشمندان یونانی از همانندی نگرش آنان به فوزیس و به پولیس معنا می‌یافت، چنان‌که 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» (περί φύσις ιστορίη)، که ترجمه این عبارت به «تحقیق درباره طبیعت» با آن تصور یونانی از فوزیس هم‌خوانی ندارد، همان‌گونه که تصور مدرن از تاریخ دیگر همان معنای «هیستوریا» (ιστορία) در یونان را ندارد،^{۱۰} هیستوریا در فوزیس صرفاً تتبع و تحقیقی 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 جست‌وجو در فوزیس به دنبال همان الگویی است که به کار زندگی

مدنی و پولیس بیاید. تالس 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 است و هم این که چگونگی حکومت را تسلط سیاسی را در آن مشخص می کند. این نوع جست و جو درست برآمده از ویژگی اندیشمندان یونانی بود، که در نظر آن ها نظر و عمل در پیوند با هم تصور می شد، به نحوی که نه نظر بدون وجه عملی و نه عمل بدون نظر معنایی داشت. این همان تصویری است که افلاطون از او در جمهور خود به نمایش درمی آورد، هر چند برای نشان دادن علایق اهل فلسفه روایت دیگری از او را در *تتتوس* نقل می کند. به هر صورت، تالس در مقام نخستین فیلسوف با بیان آرچه مفهومی بنیادین را در دو وجه کیهان شناسی و سیاسی مطرح می کند، تا آن چه را که در بررسی فوزیس یافته است به مثابه راه کاری برای اداره پولیس و به صورت ساختار سیاسی تبیین کرده باشد.

۶. نتیجه گیری

نام تالس همراه با شش تن دیگر در فهرست هفت دانای باستان ذکر شده است و همانند آن دیگران، دانایی او نه به معنای تأملات نظری صرف، بلکه در پیوند با عمل دانسته می شد. دانا یا سوفوس در فرهنگ یونانی کسی بود که دانایی او در عمل به کار بیاید، به خصوص این که باعث شود شهر یا پولیس از وضعیت بحرانی نجات یابد. روایت های نقل شده از تالس این ویژگی را به خوبی نشان می دهند، چنان که روایات افلاطون در محاورات جمهور و *تتتوس* و روایت ارسطو در کتاب *سیاست* هم بر این معنا دلالت دارند. طرح مفهوم آرچه نزد تالس تنها در حدود تصور مدرن از نظریه پردازی 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 می دهد که بنابر آن از اصل یا بن زاینده ای تحقیق می شود که بر موجودات دیگر حکومت می کند و تسلط دارد. این الگو در نظر تالس، به همان صورت که بیان کننده کیهان یا فوزیس است، الگویی برای پولیس و حیات مدنی نیز ارائه می دهد. این نحو نگرش تالس باعث می شود تا فلسفه، در نخستین طلوع خود، به هر دو زمینه کیهان و حیات مدنی چشم بگشاید و فیلسوف کسی باشد که با فهم وجود موجودات به دنبال یافتن فهمی از حیات مدنی باشد.

پی نوشت ها

۱. هم چنان که از عبارت افلاطون پیداست منظور او تربیت است، از این رو باید در ترجمه این عبارت به «دانش و هنر» به قلم مرحوم لطفی (افلاطون ۱۳۸۰: ج ۱، ۱۰۷)، و همین طور به «فرهنگ

اسپارتی» در ترجمه دلیو لامب از پروتاگوراس مجموعه لوب (Plato 1952 b: 197) تأمل و درنگ کرد. از آن‌جا که افلاطون در این بخش از محاوره بحثی را در مورد تربیت دو شهر کرت و اسپارت یا لاکدایمون مطرح می‌کند و قائل به فضیلتی برای تربیت لاکدایمون است، باید به تأکید او بر تربیت توجه داشت. به همین لحاظ است که آلن، در ترجمه خود از مجموعه *محاورات افلاطون*، عبارت ذکر شده در این قسمت از پروتاگوراس را به «تربیت اسپارتی» (Spartan education) برگردانده است (Plato 1996: vol. 3, 203).

۲. بنابر نقل دیوگنس لائرتیوس، آناخارسیس کسی بود که لنگر کشتی را اختراع کرد (Laertius 1950: I 105).

۳. پولای اپینیوی کای اومه‌خانوی ایس تخناس ا تیناس آلاس پراکس‌نیس لگونتای، πολλὰ ἐπίνοια καὶ εὐμήχανοι εἰς τέχνας ἢ τινὰς ἄλλας πράξεις λέγονται

۴. افورس (ἔφορος) 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 مؤاخذه کنند. از همین رو است که کسنوفانس در *قانون لاکدایمون* می‌نویسد که هنگام ورود دو پادشاه به مجلس عمومی همه پیش پای آن‌ها بلند می‌شدند به جز افورها (Xenophon 1946: 187).

۵. این اصطلاح لاتینی بیان‌گر یکی از مباحث مهم فلاسفه قرون وسطی بود که در رساله‌هایی با عنوان *درباره حقیقت (De Veritate)* مطرح می‌شد. می‌توان گفت که بحث تطابق ذهن و عین یکی از دستاوردهای فلسفه ارسطویی است که بعد از او به یکی از مسائل بسیار مهم در زمینه معرفت‌شناسی مبدل شد. کریستوفر مارتین با ذکر دو قوه نفس در نظر ارسطو، قوه آگاهی و میل، دو منشأ تطابق نفس با جهان خارج را در فلسفه او مدنظر دارد که، در قوه آگاهی، موضوع عبارت از تطابق (adaequatio) ذهن با اشیاست (Martin 1988: 127-128).

۶. ثئوفاستوس ادعای قائل بودن آناکسیمندر به آرچه را در کتاب *عقاید فیلسوفان طبیعی (Opinions of Natural Philosophers)* آورد که مفقود شد، اما سنت بعد از او این ادعا را حفظ کرد، هرچند در این سنت قائل بودن آناکسیمندر به آرچه به یک نحو روایت نشده است و تلقی مغشوشی در این مورد وجود دارد. جان پالمر به اختصار این تلقی مغشوش را در سنت عقایدنگاری نقل کرده است. برای آگاهی بیشتر بنگرید به Palmer 2014: 8-9.

۷. آرخون‌ها بالاترین مقام رسمی در آتن بودند که تعداد آن‌ها به نه نفر می‌رسید. هرکدام 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 (اپونومیوس آرخون، ἐπόνυμος ἄρχων)، رهبر نظامی (پولمارخوس، πολέμαρχος)، و شاه (باسیلئوس، βασιλεύς) را داشتند. حاکم نام‌دهنده به این عنوان خوانده می‌شد زیرا 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 تعیین سال‌ها به اعداد، سال‌ها در آتن به نام حاکمان نام‌دهنده خوانده می‌شد. برای مطالعهٔ بیش‌تر بنگرید به Rostovtzeff Michael 1970.
۸. برای مطالعهٔ بیش‌تر در مورد کاربرد آرخه در اثر توسیدیدس بنگرید به Kallet 1993: 3-10.
۹. هوس ته ثنوی سی کای آنثروپویسین آناسئی، ὅς τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισιν ἀνάσσει.
۱۰. اصطلاح «هیستوریا» (ἱστορία) به معنای جست‌وجو کردن و دانستن است و عبارت «پری فوزیس هیستوری» (περὶ φύσις ἱστορίη) را می‌توان به جست‌وجو در فوزیس ترجمه کرد و از عبارت افلاطون در محاورهٔ *فایدون* چنین برمی‌آید که این عبارت در زمان او دیگر مبدل به اصطلاحی عمومی در مورد مباحث پیش‌سقراطی شده بود (Phaedo: 96 a 8). این جست‌وجو، همان‌گونه که از عبارت هرودت در مورد جست‌وجوی کاهنان از صحت و سقم ماجرای جنگ تروا و آمدن هلن به مصر (Herodotus 1960: 2, 118) برمی‌آید، به معنای جست‌وجویی از امر واقع است و نه صرف بررسی اتفاقی در گذشته. این معنا از جست‌وجو، یعنی در پی امر واقع بودن، مبنای این اصطلاح را در اندیشهٔ یونانی و البته فهم او از تاریخ را تشکیل می‌داد که در عبارت «پری فوزیس هیستوری» نیز باید همین معنا را در نظر گرفت، نه آن معنایی را که اندیشهٔ مدرن از history و تاریخ به معنای اتفاقی در گذشته و غیرموجود در نظر دارد.

کتاب‌نامه

افلاطون (۱۳۸۰)، *دورهٔ آثار افلاطون*، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.

- Aristophanes (1927), *The Peace, The Birds, The Frogs*, trans. Benjamin Bickley Rogers, The Loeb Classical Library, New York: Harvard University Press.
- Aristotle (1956), *The Metaphysics*, trans. H. Tredennick, The Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press.
- Aristotle (1950), *The Politics*, trans. H. Rackham, The Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press.
- Barnes, Jonathan (2005), *The Presocratic Philosophers*, Routledge and Kegan Paul Ltd.
- Cornford, Francis Macdonald (1958), *Before and After Socrates*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Croix, De Saint (1972), *The Origins of the Peloponnesian War*, Ithaca: Cornell University Press.
- Diels, Hermann and Walther Kranz (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*, New York: Harper and Brothers.

- Hesiod (2006), *Theogony, Works and Days, and Testimonia*, trans. Glenn W., Most (ed.), Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press.
- Herodotus (1960), *The Histories*, trans. A. D. Godley, vol. 1 and 2, The Loeb Classical Library, London: Harvard University Press.
- Homer (1954 a), *The Iliad*, trans. A. T. Murray, The Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press.
- Homer (1954 b), *The Odyssey*, trans. A. T. Murray, The Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press.
- Hunter, R. L. (2012), *Plato and the Traditions of Ancient Literature*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Jaeger, Werner Wilhelm (1936), *The Theology of Early Greek Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Kirk, G. S., J. Raven, and Malcolm Schofield (1962), *The Presocratic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kallet, Lisa (1993), *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, Berkeley: University of California Press.
- Laertius, Diogenes (1950), *Lives of Eminent Philosophers*, The Loeb Classical Library, London: Harvard University Press.
- Martin, Christopher (1988), *The Philosophy of Thomas Aquinas*, London: Routledge, Taylor and Francis Group.
- McKirahan, Richard D. (2010), *Philosophy before Socrates*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Palmer, John (2014), "The World of Early Greek Philosophy", in: *The Routledge companion to ancient philosophy*, London: Taylor and Francis Group.
- Plato (1996), *The Dialogues of Plato: Ion, Hippias Minor, Laches, Protagoras*, trans. Reginald Allen, New Haven: Yale University Press.
- Plato (1952 a), *Theaetetus and Sophist*, trans. H. N. Fowler, The Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press.
- Plato (1952 b), *Protagoras and Laches*, trans. W. R. M. Lamb, The Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press.
- Plato (1953 a), *Symposium and Gorgias*, trans. W. R. M. Lamb, The Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press.
- Plato, (1953 b), *Republic*, trans. P. Shorey, The Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press.
- Plato (1929), *Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles*, trans. R. G. Bury, Cambridge: Harvard University Press.
- Rostovtzeff, Michael (1970), *Greece*, Oxford: Oxford University Press.
- Sacks, David (2005), *Encyclopedia of the Ancient Greek World*, New York: Facts on File Inc.
- Schadewaldt, Wolfgang (1978), *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Frankfurt: Suhrkamp.

Spentzou, Efrossini and Don Fowler (eds.) (2002), *Cultivating the Muse: Struggles for Power and Inspiration in Classical Literature*, New York: Oxford University Press.

Vatai, Frank Leslie (1984), *Intellectuals in Politics in the Greek World*, London: Croom Helm.

Xenophon (1946), *Scripta Minor*, trans. E. C. Marchant, The Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press.

Zeller, Eduard (2001), *Outlines of the History of Greek Philosophy*, Routledge and Kegan Paul Ltd.