



Sophia Perennis

Publisher: Iranian Institute of Philosophy

Email: [javidankherad@irip.ac.ir](mailto:javidankherad@irip.ac.ir)

Tel: +982167238208

Attribution-Non Commercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0)

Open Access Journal

## SOPHIA PERENNIS

*The Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy*

Vol. 19, Number 2, autumn and winter 2023, Serial Number 42

### Sufi Mystics and Philosophers of Illumination on the Naturalistic Approach to the Ancient Greek Philosophers

PP: 7-23

DOI: 10.22034/IW.2023.390477.1680

Shahram Pazuki\*

#### Abstract

Following Aristotle, some philosophers mainly Peripatetic such as Avicenna hold that Ancient Greek philosophers are physicist. In his *al-Shifa*, Avicenna calls them *tabi'iyun* (physicist), in contrast to other group whom he with respect refers to as *ila'hiyyun* namely metaphysicians. According to this approach, the project of separating physics from metaphysics was set up in Aristotle's philosophy; thus, the idea of pre-Socratic philosophers that a single element – such as water for Thales or fire for Heraclitus- as the prime matter or the origin of all things was misunderstood and made them belittled.

In contrast to this group of philosophers, Muslim mystics and philosophers of Illumination adopted another view closer to that of Ancient Greek philosophers. Their attitude towards nature as manifested existence paraphrased in Ancient Greek as "aletheia" and towards natural things as different manifestations of that truth greatly corresponds to what Greek philosophers meant by "phusis". So is Suhrawardi's view who regards the

---

\* Professor of philosophy at the Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran.  
[pazouki@irip.ac.ir](mailto:pazouki@irip.ac.ir)

Received date: 18/1/2023

Accepted date: 18/3/2023

language of Ancient Greek philosophers symbolic and thus Aristotle and Avicenna unable to understand that language.

The concept of manifestation or appearance (Zuhūr) is the keyword to understand Greek understanding of *phusis* (Being). As Parmenides specified, "Being exists, and none-being does not", thus Being is one and necessary and impossible not to exist; and all things (*phenomena*) are its manifestations.

In Islamic mysticism, the ontological foundation is "appearance" or manifestation. In his *al-Asfar*, for example, Mulla Sadra says: Being is one single reality characterized by "being apparent (uncovered) in all forms of appearance and it makes other things apparent. Being is concomitant with appearance. "Were it not apparent for itself and by itself in different things but apparent through something else, it would not be there at all, rather it would still remain under the veil of nothingness and darkness of hiddenness".

The same relation between Being (*phusis*) to truth (*aletheia*) to the ancient Greek philosophers is between Being and Truth in Islamic mysticism. Al-Qaisari begins his *Comments on Fusus al-Hikam* with "On Being and that It Is the Truth"; Being is concomitant with Truth (al-haqq), thus it is one and every constituent of multiplicity is a state of it. Every existing thing is a manifestation of the Truth. The Arabic term *mazhar* stems from the root *zahara* which means to appear, thus *mazhar* means a place where the Truth appears or manifests Himself; this is the precise equivalent of "phenomenon" in Greek language.

In fact, what Muslim Sufi mystics say about the Truth Almighty Who manifested Himself in the world of Beings is their understanding and interpretation of the doctrine of creation in the Qur'an. In their view, "God created means that God manifested Himself". Each existing thing is a place where God has appeared and it shows Him somehow. As Jami has said, "It is Being that appears in all things".

Nonetheless, Muslim mystic argue, this so-called theory of similitude (*tashbih*) does not imply the negation of God's incomparability (absolute transcendence or *tanzih*), because He is far cry from all other than Himself. As *per* the sufi philosophy rule "The absolutely simple entity is everything, yet it is far cry from everything". Muslim mystics, like *mutakalemin*, hold that God Almighty is far cry from His creature (the theory of incomparability), but contrary to them and at the same time, they hold that He manifests Himself in all existing things (the doctrine of similitude).

Divinity of natural beings, in Ancient Greek thought, somehow denotes the theory of similitude as understood in sufi mystical context. Thales, as reported by Aristotle, "held that the origin of all things was water" while he was used to say that "all things are filled with gods" is an evidence for such divinity theory. In Greek tales, as reported by Homer and Hesiod, natural beings are gods having divine affairs -for example, *Gea* is the natural earth and at the same time the name of one god i.e. god of earth, or *Oceanus* is both natural ocean and god of oceans. This issue symbolizes the doctrine of similitude in mysticism yet it is not to be taken by mistake as the "theory of pantheism". This is because Ancient Greek thinkers adopted an attitude of similitude which means the appearance of the Divine in the world, and at the same time they believed in His absolute incomparability, too. Gradually,

their belief of similitude was overshadowed by rival theory and transformed or lost its meaning. The separation of logos from *mutus* and, from another side, physics from metaphysics are the other aspects of such an event.

In fact, in the works of Ancient Greek philosophers such as Parmenides, Heraclitus and more explicitly in all those of Plato in his theory of Forms, there can be seen a consideration of incomparability between God as the Good (*agathon*) and the beings. That is why Plato treats those myths with respects, but expects Homer as one of the first composer of those poems not to enter his utopia.

After the Greek period, in the Christian theology, Logos or the eternal Word adopts the very status and importance of Greek *phusis*. The theory of manifestation of *phusis* with the Greek was later substituted by the idea of incarnation of the Father in the Son. As a result, despite many treatises authored under "On The Nature of Things" in the Middle Ages which sometimes are interpreted symbolically considering the nature as God's creature, the world of nature lost its theophanic affair and thus its ontological value in favour of the metaphysical world.

In the same way, if we consider the concept of *phusis* and its relation to Being and Truth in the horizon thought of Ancient Greek philosophers, the opinions of Greek sophists will take on another meaning and facet different from what Aristotle had openly rejected. Here, too, a deep look at and reference to the understanding of the Sufi mystics about the idea of appearance and its relation to the Truth and Being prove that their attitude towards Ancient Greek Sophists is different from the opinions of Aristotelian Peripatetic philosophers who rejected them.

**Keywords:** *phusis*, phenomenon, naturalistic approach, Ancient Greek philosophers, Muslim sufi mystics and philosophers.

#### References

- Aristotle. (1991). The Complete Works of Aristotle. (J. Barnes, Ed.) Princeton.
- Gilson, E. (1989). History of Christian philosophy in the Middle Ages. London.
- Heisenberg, W. (1958). The Physicist's Conception of Nature. London.
- Kirk, G., Raven, J., & Schofield, M. (1957). The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schuon, F. (2006). Light on the Ancient Worlds. (D. Casey, Ed.) World Wisdom.

این مقاله با درجه علمی  $\hat{E}$  پژوهشی پذیرفته شده

جاویدان خرد، شماره ۴۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۱ صفحات ۷-۲۲

## طبیعی‌انگاری فیلسوفان متقدم یونانی از منظر عارفان و حکیمان اشراقی

شهرام پازوکی \*

### چکیده

گروهی از فیلسوفان، عمدتاً مشائیان مثل ابن سینا، در پی ارسطو بر این رای استوارند که فیلسوفان متقدم یونانی، طبیعی مذهب (physicists) هستند. چنان‌که ابن سینا آن‌ها را مثلاً در کتاب شفا «طبیعیون» می‌خواند و در مقابلش از «الهیون» به تجلیل نام می‌برد که مرادش اصحاب مابعدالطبیعه هستند. بر طبق این نگاه است که طرح تفکیک طبیعت از مابعدالطبیعه در فلسفه ارسطو انداخته شد و رای فیلسوفان پیش سقراطی مبنی بر این بود که یکی از موجودات طبیعی - مثل آب به نزد تالس یا آتش به نزد هراکلیتوس - ماده‌المواد و اصل و مبدأ همه موجودات است، به درستی فهمیده نشد و لذا موجب شد که آنان را به دیده تخفیف بنگرند.

در مقابل این گروه فیلسوفان، عارفان و حکمای اشراقی مسلمان نظر دیگری دارند که به مراد و منظور حکیمان باستان یونانی نزدیک‌تر است. تلقی عارفان از طبیعت به عنوان حقیقت ظاهر شده هستی با تعبیر یونانیان از حقیقت (alethia) و از موجودات طبیعی به عنوان مظاهر آن حقیقت، با آنچه حکمای یونانی از طبیعت (phusis) مراد می‌کردند، مشابهت بسیار دارد. همچنین است رأی حکیم اشراق سهروردی که زبان بیان یونانیان باستان درباره مبدأ و منشأ طبیعی موجودات را زبانی رمزی می‌داند و فیلسوفانی چون ارسطو و ابن سینا را عاجز از فهم این زبان.

واژگان کلیدی: فوژیس، فنومن، طبیعی‌انگاری، حکمای یونان باستان، عارفان و حکمای مسلمان.

\* (نویسنده مسئول) استاد مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. رایانامه: [example@yahoo.com](mailto:example@yahoo.com)

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۸

## ۱. مقدمه

در تاریخ‌های متداول فلسفه، فیلسوفان متقدم یونانی را معمولاً طبیعیون<sup>۱</sup> می‌خوانند و فلسفه متقدم یونانی را فلسفه طبیعی<sup>۲</sup>. البته اگر طبیعت<sup>۳</sup> را آن‌گونه که در علم فیزیک مدرن تعریف می‌شود که مبتنی بر الگویی ریاضی و براساس حرکات موجودات مادی - اتم‌ها و الکترون‌ها - است، بیانگریم، یا اینکه هریک از عناصر آب، هوا، آتش و خاک را که یونانیان با ستان مبدأ و اصل<sup>۴</sup> موجودات می‌دانستند، مادی تصور کنیم، آنان را به‌واقع باید فیلسوفانی قائل به طبیعت مادی داشتن موجودات تصور کنیم<sup>۵</sup> و در نتیجه غالباً به دیده تحقیر، به مقیاس یافته‌های علم امروز، این فیلسوفان را نادان و اقوالشان را به‌گمان و بیان خود همچون دیگر اعتقادات سخیف گذشتگان بپنداریم که دیگر زمان قبول آن‌ها سپری شده است؛ یا همانند مارکسیست‌های اهل فلسفه، به ظن خود، به دلیل مادی مذهب بودنشان<sup>۶</sup> تحسین کنیم.

اما این حکم طبیعت‌انگار، به معنای مادی‌انگار بودن فیلسوفان متقدم یونانی، به طور خاص حکمای ایونایی<sup>۷</sup>، جدید نیست. در همان ختم دوره تفکر یونانی<sup>۸</sup> حکمای یونان با ستان با عنوان phusikoi یعنی اهل طبیعت<sup>۹</sup> مشهور و تخطئه شده بوده‌اند. ارسطو آن‌ها را به همین نام می‌خواند<sup>۱۰</sup> (مابعدالطبیعه، ۹۸۹b) و قول مشهور او در کتاب یکم (b ۹۸۳) مابعدالطبیعه، وجه تسمیه آنان را به این نام روشن می‌کند. او می‌گوید: «در میان فیلسوفان نخستین، بیشتر بر این رأی بوده‌اند که تنها مادی<sup>۱۱</sup> از نوع ماده<sup>۱۲</sup>، مادی همه چیزها باشد. آن چه را که همه موجودات از آن هستند و نخست از آن پدید می‌آیند و سرانجام در آن ناپدید

1. physicists

2. physicism / philosophy natural

3. phusis

4. arche

۵. نمونه دم‌دستی این داوری ابتدایی و حکم رایج را می‌توان در تاریخ فلسفه کاپلستون دید که می‌گوید این فیلسوفان «در طبیعت ماده‌المواد خود اختلاف داشتند، لیکن همگی در مادی بودن آن هم‌داستان بودند». با این حال، در این حکم خود تردید می‌کند و می‌گوید به جهت آن که هنوز تمایز بین روح و ماده نزد آنان هنوز درک نشده بود، به سختی می‌توان ایشان را مادی‌مذهب، به معنای اصطلاحی این لفظ، نامید؛ لذا باتوجه به این که آنان در تشخیص این ماده‌المواد نه از طریق حس و تجربه، بلکه به واسطه عقل نظری رسیده بودند، آن‌ها را می‌توان «ماتریالیست‌های انتزاعی» (abstract materialists) خواند (کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۲۹-۲۸).

6. materialist

7. Ionian Philosophers

8. Hellenism

9. phusis

۱۰. بر اساس همین اندیشه، در ترجمه انگلیسی معتبر ذیل، معادل واژه Phusikoi ارسطو را natural philosophers نهاده‌اند: *The Complete Works of Aristotle*, ed. by Jonathan Barnes, Vol.2, *Metaphysics*, 983b, 6-11, Princeton U.P., 1991. P. 1584.

1. archai

2. Hule / هیولی

می شوند... این چیز به گفته ایشان عن صر<sup>۱</sup> و اصل (مبدأ) موجودات است<sup>۲</sup>. شاگرد مشهور ارسطو، توفراستوس<sup>۳</sup>، نیز که منبع اصلی آثار فیلسوفان متقدم یونانی است، آن‌ها را «طبیعیون» می‌خواند و در کتابی با عنوان آراء طبیعیون<sup>۴</sup> اقوالشان را جمع کرده است. پس از ارسطو، گفته‌های حکمای پیش سقراطی معمولاً بر حسب آرای ارسطو درباره آنان تفسیر شد، نه آن گونه که خود می‌اندیشیدند.

با این حال، فرق فارقی است میان مفهوم طبیعت<sup>۵</sup> نزد یونانیان باستان و آنچه ارسطو در نظریه مادی - صوری بودن<sup>۶</sup> موجودات بیان می‌کند<sup>۷</sup> و در حکمت اسلامی و الهیات مسیحی بسط می‌یابد - آن گونه که طبیعت<sup>۸</sup> و ماده<sup>۹</sup> مخلوق خدای خالق خوانده می‌شود - با تصویری که در عصر جدید و امروزه در علم<sup>۱۰</sup> و فلسفه مدرن و معاصر معمولاً از طبیعت و ماده انگاشته می‌شود. نکته واضح و مشخص این است که در هیچ‌یک از این ادوار فلسفی، حقیقت phusis نزد یونانیان باستان به درستی دانسته نشد. نشانه روشنش آن که در همان ابتدا منجر به تأسیس متافیزیک (meta ta phusica) بیرون و مستقل (meta) از فیزیک (phusica) و آن سوی آن گردید.

آنچه در این گفتار بیان می‌شود این است که چگونه اقوال و آرای حکمای یونان باستان را می‌توان از طریق مباحث مشابه در آثار عارفان و حکیمان اشراقی و هم‌سخنی با آن‌ها بهتر دریافت و فهم کرد. اما پیش از بیان اقوال آنان، به اختصار به ذکر آرای دیگران در عالم اسلام درباره حکمای باستانی یونان و نظر آنان درباره طبیعت می‌پردازیم<sup>۱۱</sup>.

## ۲. طبیعت در آرای حکمای مسلمان

3. stoikheon

4. Ibid. P. 1555-6.

با استفاده از ترجمه فارسی: متافیزیک، ارسطو، ج ۲، ص ۱۲.

3. Theophrastos (372-287).

4. *Phusikon Doxai*

5. phusis

6. hylomorphism

۷. واژه یونانی hule که در زبان عربی «هیولی» خوانده شد و به زبان لاتین به materia ترجمه شد، در اصل در زبان یونانی به معنای عام چوب و به معنای خاص چوبی است که از آن وسایل چوبی ساخته می‌شود. این واژه تا زمان افلاطون هنوز معنای اصطلاحی فلسفی خود را نیافته و در میان حکمای پیش سقراطی به این معنا به کار برده نشده بود. ر.ک: فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه، یواخیم ریترو...، ج ۲، ص ۱۰۳.

8. natura

9. materia

۱۰. در مورد تصویر طبیعت به نزد فیزیک‌دانان جدید از دیدی فلسفی - علمی در مقاله «مفهوم طبیعت نزد فیزیکدان» در کتابی به همین عنوان، تألیف ورنر هایزبرگ، نکات دقیق و سودمندی آمده است. ر.ک:

Heisenberg, Werner, *The Physicist's Conception of Nature*, London, 1958, P. 7-31.

۱۱. نگارنده در نوشته دیگری با تفصیل بیشتری به شرح آرای آنان پرداخته است.

از کتاب‌هایی که درباره ملل و نحل است، مثل الملل و النحل شهرستانی، آغاز می‌کنیم که در آن‌ها از این حکیمان غالباً چنین یاد می‌شود که گویی هر یک حکمتشان مقتبس از مشکات نبوت یکی از انبیاء بنی اسرائیل بوده است. مثلاً طالس<sup>۱</sup> حکیم که می‌گویند از تورات و از مشکات نبوت موسی اقتباس نور کرد، یا انباذقلس<sup>۲</sup> که در زمان داوود نبی و از بحر علوم آن پیامبر کسب علم نمود<sup>۳</sup>. بنیاد نظر این مورخان مسلمان این بود که چون حکمت از نبوت جدا نیست، پس این حکیمان نیز به نحوی بهره‌مند از نبوت انبیا بوده‌اند و بنابراین سخنانشان درباره منشأ موجودات طبیعی و طبیعت نمی‌تواند بی‌وجه بوده باشد.

در مقابل آنان، دانشمند و مورخ مشهور، ابوریحان بیرونی، حکمای یونان باستان را مانند حکمای هند باستانی جاهل و دوران آنان را دوران جاهلیت خوانده است؛ با این تفاوت که به قول او در دوران متأخر یونان فیلسوفانی مانند ارسطو ظاهر شده‌اند که آن‌ها را از جهل درآورده‌اند، اما در هند چنین نشد و در جهل به سر بردند<sup>۴</sup>.

گروه دیگری که به ذکر آرای یونانیان پرداختند، فیلسوفان عمدتاً مشائی هستند و اولین آن‌ها مثل ابن‌سینا، در پی ارسطو و شاگردانش، بر این رأی استوارند که فیلسوفان متقدم یونانی، طبیعی مذهب<sup>۵</sup> هستند. چنان‌که ابن‌سینا مثلاً در کتاب شفا<sup>۶</sup> از گروه طبیعیون نام می‌برد که فاعل را فقط مبدأ تحریک می‌دانند و در مقابلشان از «فلاسفة الهیین» که فاعل را مبدأ و مفید وجود می‌دانند، به تجلیل نام می‌برد و مرادش از گروه اخیر «اصحاب مابعدالطبیعه» یعنی فیلسوفان ارسطویی مذهب، مثل خود او، هستند<sup>۷</sup>.

مشائیان معمولاً اهمیت چندانی به حکمای یونان باستان نمی‌دهند و کلماتشان را دور از عقل و سخیف می‌پندارند<sup>۸</sup>. در واقع، رأی آنان ادامه و تفسیر همان نگاه ارسطویی است که بر بنیادش طرح تفکیک طبیعت<sup>۹</sup> و مابعدالطبیعه<sup>۱۰</sup> انداخته شد و آرای فیلسوفان پیش سقراطی مبنی بر اینکه یکی از موجودات

۱. Thales of Miletus (624/623 - 548/545 BC)

۲. Empedocles (494 - 434 BC)

۳. الملل و النحل، للامام شهرستانی، ص ۶۸ و ۷۲.

۴. تحقیق ماللهند، ابوریحان بیرونی، ص ۳۲.

۵. physicist

۶. شفا، ابن‌سینا، ص ۲۵۷.

۷. ابن‌سینا در تعلیقات، (ابن‌سینا، ص ۱۵۶)، تفاوت طبیعیون و الهییون را در تفاوت مسلک آن‌ها در اثبات واجب‌الوجود ذکر می‌کند و می‌گوید طبیعیون از طریق اثبات محرك اول و اینکه باید قوه‌ای غیرجسمانی و غیرمتناهی باشد که فلک را به حرکت درآورد، آن را از اثبات می‌کنند؛ حال آنکه طریق الهیون از اثبات وجوب وجود است و اینکه آن باید واحد باشد. به تعبیر دیگر، او از طریق تفاوت دو نوع برهان ائی و لئی در اثبات وجود خدا میان آن‌ها فرق می‌گذارد؛ ر.ک: التعلیقات، ابن‌سینا، ص ۱۵۶.

۸. شهرستانی به این نکته تصریح کرده، می‌گوید: «وقد اغفل المتأخرون من فلاسفة الإسلام ذکرهم و ذکر مقالاتهم رأساً إلا نکته شاذه نادره، ربما اعترت علی ابصارهم و افکارهم، أشاروا إليها تزییفاً».

9. physics

5. metaphysics

طبیعی اصل و مبدأ همه موجودات است، به درستی فهمیده نشد و لذا موجب شد آنان را به دیده تخفیف بنگرند.

باتوجه و در تقابل با این زمینه و مبادی فکری است که می توان دید چگونه نگرش عارفان و حکمای اشراقی مسلمان به طبیعت به مراد و منظور حکیمان باستانی یونانی نزدیک تر است.

حکیم بزرگ اشراقی سهروردی و پیروانش تا ملاصدرا، حکمت یونانیان باستان را ارج نهاده اند. سهروردی برخلاف مشائیان به دوره یونان باستان قبل از ارسطو بیش از فلسفه خود ارسطو و پیروانش اهمیت و بهای بسیار می دهد. به نظر او حکمت یونان باستان حکمتی ذوقی و مشرقی بود که در افلاطون به کمال رسید و در ارسطو اقول کرد. پس برخلاف آرای فارابی و ابن سینا، به رأی او، ارسطو کمال حکمت یونانی نیست بلکه منزل نزول آن است. سهروردی خود را وارث افلاطون و پیشینیانش یعنی حکمای یونان باستان می داند و می گوید: راه وی همان راه «امام حکمت و رئیس آن افلاطون...» است و همین طور راه کسانی که قبل از وی بوده اند از زمان پدر حکما، هرمس، و ستون های حکمت مثل انباذقلس و فیثاغورس<sup>۱</sup>. سهروردی نیز مانند اکثر مورخان ملل و نحل، جماعتی از حکمای یونان باستان را یا نبی دانسته یا مستفیض از مشکات نبوت انبیا می خواند و چون این مقام را برای ارسطو قائل نیست، در عین بزرگداشت ارسطو، تعظیم او را به نحوی که موجب تخفیف حکمای یونان باستان شود، روا نمی داند و می گوید: «اگرچه معلم اول (ارسطاطالیس) را قدر و منزلتی بزرگ و شأنی عظیم و اندیشه ای باریک و نظری تام است، لیکن مبالغه درباره وی نباید موجب کوچک دانستن استادانش شود»<sup>۲</sup>؛ لذا در آثار خویش در صدد دفاع از آن ها، گاه فرد به فرد و گاه کلاً، برمی آید.

حال اگر حکمای حقیقی یونانی، حکمای متقدم یونان بوده اند، ولی مورد بی اعتنایی قرار گرفته اند، به گفته سهروردی، سببش زبان رمزی آن ها است. او در این باره می گوید: «سخنان پیشینیان به رمز است بنابراین هر چه را دیگران رد کرده اند، اگر چه می تواند متوجه به ظاهر سخنان آنان باشد لکن متوجه مقصودشان نیست. زیرا رمز را نتوان رد کرد.»<sup>۳</sup> و چون اصولاً این زبان یعنی زبان رمزی را نمی توان در مرتبه عقل رد کرد، پس رد و انکاری که متأخران فلاسفه یونان و خصوصاً ارسطو و پیروان مسلمانانش نسبت به حکمای یونان باستان روا داشته اند، فقط متضمن ظاهر اقوال ایشان است، ولی بسیار استبعاد دارد که آنان این گونه کوتاه نظر باشند<sup>۴</sup>. همین توجه به زبان موجب شد که سهروردی در مقام هم زبانی با متفکران یونان باستان برآید و بکوشد که به مقاصد آن ها از لابه لای اقوالشان پی برد.

۱. حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات، شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۰.

۲. شیخ اشراق، التلویحات، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۱۱۲.

۳. حکمة الاشراق، مقدمه مصنف، ص ۱۰.

۴. شهرزوری در نزهة الأرواح وروضة الأرواح (ترجمه مقصود علی تبریزی، ص ۱۷) به تفکر ظاهراً غیرعقلی ولی رمزی آنان چنین اشاره کند: «می گویم من اینکه ظاهر این سخنان که منقول است از ایشان و از قدما، همه رمز است از اسراری که ایشان راست و الا چه سان نقل کنیم از ایشان و نسبت دهیم به آن بزرگان این طور سخنان را که نمی پسندیم از کسی که او را اندک مایه عقل و تمییز باشد». خود شهرزوری در این کتاب به رمزگشایی از بعضی از اقوال آنان می پردازد.



زبان خطایی حکمای یونان باستان که به رمز بود و حاکی از مقام ذوق و اشراق، وقتی به زبان استدلالی بحثی ارسطو تبدیل شد، غروب حکمت یونان آغاز گشت و مشرق یونانی مغرب شد. در نتیجه شهرزوری، مفسر حکمة الاشراق سهروردی، کسانی از مشائیان اسلامی را که غافل از حکمت مشرقی یونان باستان بوده و از زبان رمزی غافل و غرقه در برهان هستند، متنبه می‌سازد<sup>۱</sup> و می‌گوید: «بدان که حکمای بزرگ از آن هنگام که حکمت در زمان سابق خطایی بود، مثل والد حکما و پدر پدران هرمس و قبل از او اغاثادیمون و هم‌چنین مثل فیثاغورس و انبازقلس و افلاطون عظیم الحکمة، قدری بزرگتر و شأنی جلیل‌تر از هر یک از مبرزین در برهان که ما از اسلامیین می‌شناسیم، داشتند و گستاخی این قوم به فیثاغورس تو را غره نسازد. زیرا این قوم اگرچه [در مقام] تفصیل دقت نظر بودند ولی بر بسیاری از خفیات قلوب قوم [حکمای] اولین خصوصاً آنبا اطلاع نداشتند... و اکثر کلام [این حکمای بزرگ] به رموز است»<sup>۲</sup>.

### ۳. طبیعت‌انگاری حکمای یونان باستان

اما طبیعت‌انگار<sup>۳</sup> بودن حکیمان یونان باستان، براساس آنچه خود می‌انگاشتند و نه آنچه درباره‌شان پنداشتند، به چه معنا است؟<sup>۴</sup> واژه یونانی معادل «طبیعت»<sup>۵</sup> است. رجوع به ریشه خود این واژه، راه به مدلول آن را روشن‌تر می‌کند. این واژه مشتق از مصدر phuein است که به معنای بالیدن، رستن، رویش، رشد کردن، برشکفتن، از خود برآمدن، به خود برآمدن، به خود نمایان شدن است<sup>۶</sup> و برحسب اصطلاحات عرفانی، معادل «ظهور» است و ظاهر شدن. نمونه‌های فوزیس به معنای رویش و پرورش نزد یونانیان را در

۱. مشرقی خواندن حکمای یونان باستان به معنای تحت تأثیر بودن آران از مثلاً حکمای ایران باستان یا مصر از اموری است که مورد توجه برخی محققان و مورخان مدرن تاریخ فلسفه یونان که معمولاً به اقتضای نوع دانش و روش خویش به این قبیل امور اقتباسی علاقه‌مندند، نیز قرار گرفته است. اما از حیث حکمی، یکی از مشاهیر معاصر، فریتوف شوان حکمت آنان را در موازات حکمت مشرقی مثل تعالیم مذاهب هند و وایشیشیکه (Vaisheshika) و سانکھی (Sāṅkhya) در مورد طبیعت می‌داند و همانند سهروردی زبان بیان آن‌ها را سمبولیک (رمزی) می‌خواند و می‌گوید وقتی طلسم منشأ همه موجودات را «آب» می‌داند یا آناکسیمندر «هوا» و هراکلیتس «آتش»، مراد آن‌ها عناصر محسوس نیستند؛ بلکه جوهری کلی (Universal Substance) است مشابه آنچه هندوان پراکرتی (Prakriti) گویند:

Schuon, Frithjof, *Light on the Ancient Worlds*, ed. by Deborah Casey, 2006, World Wisdom, 2006, P. 52.

۲. التلویحات، صص ۱۱۲ - ۱۱۱.

#### 3. physicist

۴. شرح و تفصیل معنای فوزیس به نزد یونانیان باستان در این مقاله عمدتاً متکی بر آرا و تحقیقات خاص مارتین هیدگر در آثارش به خصوص فصل اول کتاب درآمدی بر مابعدالطبیعه است. او به قول خودش همه عمر خویش را مصروف درک و فهم اندیشه‌های حکمای باستانی یونان کرده است و آنان اصولاً جایگاه خاصی در تفکرش دارند. پیش از هیدگر و مقدم بر او، فردریک نیچه است که بخش عمده‌ای از آرائش مبتنی بر تفسیر خاصی است که از اقوال یونانیان باستان و تعظیم و تکریم آن‌ها می‌کند.

#### 5. phusis

۶. واژگان «برشکفتن»، «به خود برآمدن» و «به خود نمایان شدن» را دکتر محمود هومن به ازای phusis یونانی گذارده است. او نیز معنای فوزیس را برحسب آموزه‌های حکیمان باستانی هندو در مذهب سانکھی (Sankhya) شرح می‌دهد (تاریخ فلسفه، محمود هومن، ج ۲، ص ۷۴).

طبیعت در همه جا مثلاً در طلوع خورشید، در رشد گیاهان، در پیدایش انسان از جنین مادر می‌توان دید. فوزیس دلالت دارد هم بر ظهور و از خود برآمدن و هم آن‌چه در این ظهور، ظاهر و عیان می‌شود و بقا و دوام می‌یابد.

فوزیس به نزد یونانیان، آن‌طور که بعضی مصداق‌هایش را مثلاً در اشعار هومر و سوفکلس می‌یابیم، هم همه موجودات طبیعت از جمادات تا انسان‌ها و هم خدایان را دربرمی‌گیرد و همگی تابع و مظهر آن هستند<sup>۱</sup>. کون موجودات و صیوروت و فساد آن‌ها نیز بر وفق این مفهوم از فوزیس به معنای پیدا شدن و ناپیداشدن آن‌هاست و نه به معنای ایجاد و معدوم شدن مطلق آن‌ها، چنان‌که بعدها تفسیر شد. حتی مفاهیم فوزیس و کون<sup>۲</sup> و فساد<sup>۳</sup> طبیعت در آرای ارسطو، هنوز نشانه‌هایی حاکی از همین نگرش پیدایی و ناپیدایی موجودات وجود دارد<sup>۴</sup>.

در میان متفکران یونان باستان، هراکلیتوس اولین کسی است که کلمه فوزیس را صراحتاً به معنای حکمی‌اش به کار می‌برد. کلام مشهور او (قطعه ۱۲۳) «طبیعت (فوزیس) را، رویه آن است که پنهان باشد»،<sup>۵</sup> حاکی از همین وجوه خفا و ظهور فوزیس است. به واقع، فوزیس خود وجود است که به واسطه‌اش موجودات پدیدار می‌شوند و قرار می‌یابند. تعریف فوزیس به ذات و حقیقت موجودات، چنان‌که جمله اخیر هراکلیتوس را برخی چنین ترجمه کرده‌اند<sup>۶</sup>، ناظر به ارتباط فوزیس و حقیقت نزد یونانیان است به شرحی که بعداً خواهد آمد<sup>۷</sup>.

اما یونانیان باستان به واسطه موجودات طبیعی پی به phusis که کل وجود است، نبرده بودند. برعکس، آنان تجربه و درکی شاعرانه و عارفانه از وجود به عنوان فوزیس داشتند که به این‌جا رسیدند که موجودات

۱. اتین ژیلسون درباره فوزیس به معنای مطلق موجود گوید: «یونانیان غالباً اسم فوزیس را مترادف با موجود (ousia) بکار می‌بردند.» ر.ک:

Gilson, Etienne, *History of Christian philosophy in the Middle Ages*, 3rd. ed. London, 1989, P.115.

2. genesis

3. phthora

۴. ارسطو در کتاب دلتای مابعدالطبیعه (بندهای ۱۰۱۵ - ۱۰۱۴) که به تعریف مفاهیم اصلی فلسفه‌اش می‌پردازد، بر همین مبدأ، معانی پنج‌گانه فوزیس را برمی‌شمارد. ر. ک: Metaphysics, *Ibid.*, P.1602.

5. Phusis Kruptesthai Philei. *the PreSocratic Philosophers*, Kirk, G.S., & Raven, J.E., Cambridge U.P., 1973, P. 193.

۶. در ترجمه این جمله، دیلز (Diels) در ترجمه قدیمی و مشهورش خود واژه فوزیس را می‌آورد، ولی چند تن دیگر از محققان فلسفه یونان باستان، مثل واترفیلد (R. Water Field) یا کِرک (Kirk) و راون (Raven)، فوزیس را به ترتیب به عبارات «ذات حقیقی اشیاء» یا «طبیعت حقیقی» برگردانده‌اند که به برخی تعاریف ارسطو از آن نزدیک‌تر است و نکته خفا و ظهور فوزیس وجود و نسبت آن با حقیقت (aletheia) را بیشتر نشان می‌دهد.

۷. بر همین اساس است که عنوان آثار بسیاری از حکمای یونان باستان مثل آناکسیماندر، امپدکلس، هراکلیتوس و شاگردش زنون و پارمنیدس که در واقع، مطابق اصطلاحات رایج فلسفی، گویی مجموعه مباحث حقیقت‌شناسی و وجودشناسی و معرفت‌شناسی و جهان‌شناسی انسان‌شناسی آن‌هاست، درباره فوزیس (Peri Phuseos) است.

عالم چنین‌اند<sup>۱</sup>. پس تقسیم قلمرو موجودات به دو مرتبه فیزیک و متافیزیک که در پایان دوره فلسفه یونانی با مقدماتی افلاطونی در آرای ارسطو رخ داد و فوژیس معنای محدود متأخرش را یافت، نزد پیشینیان یونانی جایگاه و مفهومی نداشت.

یونانیان چه درکی از «موجود» داشته‌اند؟ در واقع، آن‌ها در پرتو این درک از فوژیس، موجود را phainesthai می‌دانستند. این واژه یونانی مشتق از مصدر phainesthai به معنای «خود را ظاهر ساختن» است. پدیدار چیزی است که نمایان و ظاهر می‌شود و در معرض دید قرار می‌گیرد<sup>۲</sup>. ریشه واژه فنون نیز phaino یونانی است که به معنای «به‌روشنی درآوردن» و «نمایان کردن» است و آن نیز از ریشه pha به معنای روشنایی و نور است. در واقع، بن phuein که واژه فوژیس مشتق از آن است و بن pha در phainesthai که فنون مشتق از آن است، مشترکند.

به نزد یونانیان، فوژیس (وجود) در مقام ظهورش، موجودات<sup>۳</sup> یعنی پدیدارها را روشن و ظاهر و به عبارت دیگر، «هست» می‌سازد. موجود، پدیدار (فنون) یا مظهر وجود (فوژیس) است. آنان تمایزی قاطع میان موجود (هست = on) و وجود (هستی = einai) نمی‌دیدند. وجود در مقام ظهور همچون نور است که به تعبیر حکمای اشراقی ظاهر لذاته و مظهر لغیره است.

از حیث تاریخی، در ترجمه واژه phusis به natura لاتین که از ریشه nasci به معنای زاییدن است، با اینکه معنای این واژه نزدیک به معنای فوژیس است و ارسطو نیز در معنای سوم فوژیس، مذکور در کتاب دلتای مابعدالطبیعه، مثال جنین را می‌آورد، ولی natura، به تفسیری که از آن در قرون وسطی شد، متضمن معنای اصیل «پدیدار شدن» و به اصطلاح عرفانی «ظهور» نبود و معمولاً رشد و نمو طبیعی از آن مراد می‌شد. چون مفهوم ظهور در یونان باستان اینک در الهیات مسیحی جای خود را به مفهوم خلق<sup>۴</sup> بنا بر ظاهر آیات کتاب مقدس داده بود. تفاوت دیگر این دو واژه مشمول اطلاق آنها است. phusis همه چیز را در بر می‌گرفت، ولی natura محدود به موجودات مادی می‌شد که اینک تحت تأثیر ظاهر آموزه‌های مسیحی خوار و دون انگاشته شده بود<sup>۵</sup>.

۱. زبان خطابی و شاعرانه حکمای اولین فی الجمله مورد توجه محققان مسلمان بوده است؛ چنان‌که ملاصدرا درباره آنان، با التفات به اینکه حکمای یونان و روم را یکسان می‌انگارد، گوید: «إِنَّمَا كَانَتْ عُلُومُهُمْ أَوَّلًا الْخَطَبِ وَالرِّسَائِلِ وَالنَّجْمِ وَالْأَشْعَارِ» (صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، رساله فی الحدوث، ص ۱۵۳).

۲. پیش از آنکه کلمه «موجود» به عنوان یک اصطلاح فلسفی بعدها در زبان عربی رایج شود، معنایی قریب به «فنون» در زبان یونانی نیز داشته است؛ چنان‌که باتوجه به اشتقاق آن از ریشه «وجد»، به معنای یافتن، دال بر معنای «یافته شده» نیز بوده است. در فرهنگ‌های قدیمی لغت عربی می‌توان شواهد این موضوع را دید. در این‌باره ر.ک: مقاله «سیر تحوّل معنای وجود و موجود از نخستین سده‌های هجری تا عصر ابن‌سینا»، صص ۱۰۲-۸۳.

۳. ta onta

#### 4. creatio

۵. البته واژه natura نیز گاه به معنای عام موجود در آثار به زبان لاتین و در الهیات مسیحی به کار رفته است. مثلاً عنوان کتاب مشهور شاعر و فیلسوف رومی لوکرتیوس (Lucretius) در یک قرن پیش از میلاد، *De rerum natura* است که به «طبیعت اشیاء» ترجمه شده و مراد وی از natura کل موجودات است. در الهیات مسیحی نیز اصطلاح کلیدی در آرای جان اسکات اریگن (J.S.Erigena) در قرن نهم است که او آن را به معنایی دال بر همه موجودات که آن‌ها را به چهار قسم، اعم از خدا و به

با درك فوژیس به این معنا می توان مفهوم حقیقت *aletheia* را نزد یونانیان باستان نیز دریافت. واژه یونانی *aletheia* نیز مرکب از دو بخش *a* و *letheia* است. *a* در زبان یونانی مثل زبان فارسی پیشوند نفی است و *letheia* به معنای پرده و پوشش است و از این رو *aletheia* به معنای «ناپوشیدگی» و به اصطلاح عرفانی کشف المحجوب است.

به نزد حکمای باستانی یونان، حقیقت و هستی (فوژیس) قرین یکدیگرند. وقتی حقیقت<sup>۱</sup> از پوشیدگی بیرون می آید و ظهور می کند که هستی (فوژیس) خود را ظاهر سازد. ناپوشیدگی هستی، حقیقت است. از این رو پارمنیدس در منظومه درباره حقیقت، حقیقت را در قلمرو روشنائی جستجو می کند و بر همین مبنا است که در اندیشه یونانیان موجود حقیقی است از آن جهت که هست. اینکه ارسطویکی از معانی چهارگانه «موجود» را «حقیقی» بودن می آورد<sup>۲</sup> (*hos alethes on*) و قائل است به اینکه حقیقی بودن یک حکم به این معنا است که موجودات را چنان که هستند ظاهر می کند، نیز دلالت بر همین همبستگی فوژیس و حقیقت دارد<sup>۳</sup>. همین نگرش به فوژیس بود که موجب شد طبیعت<sup>۴</sup> به معنای ذات (ماهیت) نیز تاکنون به کار برده شود، همچنان که در عرف فلسفه اسلامی نیز این معنا مصطلح است.

چنین است که ابن رشد نیز با توجه به معنای اصیل و اولیه فوژیس نزد یونانیان، در تفسیر کبیر خویش بر مابعدالطبیعه ارسطو، در باب دال در معانی طبیعت، از فعل *تَجَمَّ* و مشتقات آن در تفسیر واژه فوژیس استفاده می کند و می گوید اصل واژه نجوم (پدیدار شدن) در زبان عربی «ظهور» است و از این رو طبیعت دلالت دارد بر هر چه که بارز و ظاهر می شود از چیزی که نبود<sup>۵</sup>.

تعبیر او طبیعت خلاق (*Natura naturans*) تقسیم می کند، به کار می برد. تفسیر و فهمی دکارتی از آرای وی را می توان نزد اسپینوزا و قول مشهورش یافت که می گوید: *Deus sive natura*، «خدا یا طبیعت». با این همه، نکته دقیق در تفاوت این واژه لاتین با معادل یونانی اش عدم افاده معنای ظهور است که فوژیس نزد یونانیان باستان داشت.

1. *aletheia*

2. *Metaphysics*, 1017a31, *Ibid.*, P. 1606.

۳. مشابه تقسیم بندی ارسطو از موجود به چهار قسم را حکمای مسلمان - ابن سینا، سهروردی، ملاصدرا - برحسب مفهوم «حق» و معانی چهارگانه اش، البته در مورد ابن سینا در کتاب شفا، سه گانه آن، ذکر کرده اند. در این باره مثلاً ملاصدرا می گوید: «و اما الحق فقد یعنی به الوجود فی الاعیان مطلقاً» (صدرالدین الشیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۱، ص ۸۹). اما فارابی مثل ارسطو معانی متعدد موجود را ذکر می کند، البته او سه معنای برایش می آورد و می گوید موجود به سه چیز گفته می شود: مقولات؛ آنچه صادق گفته می شود؛ آنچه در خارج متمایز از ماهیت است. البته معانی دوم و سوم را معانی اصلی می داند. (فارابی، ابونصر، کتاب الحروف، ۱۱۶)

4. *natura*

۵. والنجوم فی لغة العرب أصله الظهور. يقال نجم النبت إذا ظهر ونجم القرن إذا ظهر وأرضنا من هنا سمی النبات عندهم نجماً وقد قيل إن النجوم إنما سمیت نجوماً لأنها تطلع وتظهر بعد أن لم تكن فعلی هذا يقال طبیعة لكل ما برز وظهر لشيء في شيء أو من شيء (ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه، صص ۵۰۹-۵۰۸).

## ۴. نتیجه

با ذکر این مقدمات می‌توان به این نتیجه رسید که موضوع ظهور یا پدیدارشدن کلید اصلی فهم یونانیان باستان از فوزیس (وجود) و حقیقت<sup>۱</sup> است. هستی، آن‌چنان که پارمنیدس تصریح می‌کند که «هستی هست و نیستی نیست»<sup>۲</sup>، حقیقتی واحد و شامل دارد که واجب است و عدم ممتنع است و در مقام ظهور، موجودات (فنون)ها مظاهر آن هستند.

در عرفان و حکمت عرفانی اسلامی نیز بنیاد هستی‌شناسی «ظهور» و به تعبیر دیگرش «تجلی» است. محض نمونه می‌توان به عبارات ملاحظه‌شده در اسفار<sup>۳</sup> رجوع کرد که می‌گوید وجود عینی حقیقتی واحد به این وصف است که «ظاهر بذاته بجمیع أنحاء الظهور و مظهر لغیره» است. وجود مساوق ظهور است و «لو لا ظهوره فی ذوات الأکوان و اظهاره لنفسه بالذات ولها بالعرض لما كانت ظاهرة موجودة بوجه من الوجوه، بل كانت باقية فی حجاب العدم وظلمة الإختفاء».

مشابه همان نسبتی که وجود (فوزیس) با حقیقت (آلتیثیا) به نزد یونانیان داشت، در عرفان اسلامی نیز وجود با حق دارد. چنان‌که قیصری شرح فصوص الحکم خویش را با این فصل آغاز می‌کند: «فی الوجود و آتیه هو الحق»<sup>۴</sup>. وجود مساوق حق است که واحد است و هر یک از کثرات موجودات شأنی از شئون آن است. هر یک از موجودات مظهر حق هستند. کلمه مظهر در زبان عربی اسم مکان از ریشه «ظَهَرَ» به معنای «ظاهر شدن» یا «پدیدار شدن» است؛ مظهر، مکان یا جایگاه ظهور وجود یا ظاهر شدن حق است و معادل دقیق واژه فنون یونانی است.

در واقع، قول عارفان مسلمان به ظهور یا تجلی حق در عالم وجود فهم و تفسیری است که از آموزه «خلقت» در قرآن دارند. از نگاه آنان، «خَلَقَ اللَّهُ» به معنای «ظَهَرَ اللَّهُ» است. هر یک از موجودات مظهر حق هستند و او را می‌نمایانند. به بیان جامی «هستی [است] که ظهور می‌کند در همه شیء»<sup>۵</sup>. اما این امر که اصطلاحاً به آن «تشبیه» می‌گویند، در نگاه عارفان، به معنای رفع «تنزیه» حق نیست، چون او منزله از همه آن‌هاست. بنابر قاعده حکمی بسیط الحقیقة کلّ الاشياء و لیس بشیء منها، عارفان مسلمان در عین این‌که، مانند متکلمان، قائل به تنزیه حق از خلق هستند، برخلاف آن‌ها به ظهور حق در موجودات، یعنی تشبیه، نیز معتقدند<sup>۶</sup>.

در اندیشه یونانیان باستان نیز الوهی دانستن موجودات طبیعی به وجهی حاکی از اندیشه تشبیه به معنای مصطلح در عرفا است. اینکه به نقل از ارسطو گفته شده که طالس «بر آن بود که مبدأ<sup>۷</sup>

1. aletheia

2. the Pre-Socratic Philosophers, P.273.

3. الأسفار، ج ۱، ص ۹-۶۸.

4. شرح فصوص الحکم، محمّد داوود قیصری رومی، ص ۱۳.

5. لوائح، نورالدین عبدالرحمن جامی، ص ۸۶.

6. معنای دقیق عرفانی تشبیه در مقابل آن تنزیه به اصطلاح عرفانی را می‌توان در فصوص الحکم ابن عربی در «فصّ حکمة سبحیه فی کلمة نوحیه» یافت. ر.ک: فصوص الحکم، ابن عربی، تصحیح و تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، ص ۷۵-۶۸.

7. arche

همه چیز آب است»<sup>۱</sup>، درحالی که می‌گوید: «همه چیز پُر از خدایان است»<sup>۲</sup>، یا اینکه در قصص یونانی به نقل از هومر و هزیود می‌بینیم که موجودات طبیعی در عین حال یکی از خدایان نیز هستند و شأن الوهی دارند. — مثلاً Gea که هم زمین طبیعی است و هم نام یکی از خدایان، یعنی خدای زمین، یا Oceanus که هم دریای طبیعی است و هم خدای دریاها — نوعی «تشبیه‌انگاری» به اصطلاح عرفانی است که نباید آن را با اندیشه «همه خدا انگاری»<sup>۳</sup> که در واقع به اصطلاح رایج در حکمت اسلامی، حلول و اتحاد است، اشتباه کرد.<sup>۴</sup> زیرا یونانیان باستان در ابتدا در عین نگرش مبتنی بر تشبیه، یعنی ظهور الوهیت در جهان، قائل به تنزیه مطلق او نیز بودند؛ اگرچه به تدریج اعتقاد به تشبیه و عاری از حقیقت شدن این قصص دینی و مسخ و نسخ آن‌ها به عنوان «اساطیر الاولین» غلبه یافت. جدا شدن لوگوس<sup>۵</sup> از موتوس<sup>۶</sup> و از حیثی دیگر فیزیک از متافیزیک، وجوه دیگر این رخداد است.

در واقع، در آثار حکمای یونان باستان مثل پارمنیدس و هراکلیتس و با صراحت بیشتر از همه در آثار افلاطون، در قول به اعیان ثابت<sup>۷</sup>، نوعی توجه و تذکر به تنزیه هم دیده می‌شود. از این رو است که افلاطون، در عین دعوت به حفظ حرمت و گرامیداشت یاد این قصص، از هومر، به عنوان یکی از اولین سراینندگان آن‌ها، می‌خواهد که به مدینه فاضله<sup>۸</sup> اش وارد نشود.

1. *Metaphysics*, Ibid., Fr. 983b20, P. 1556.

نمونه‌ای از رمزگشایی و تأویل عرفانی آرای حکمای یونان باستان را می‌توان در مورد این قول طالس دید که شهرزوری، حکیم اشراقی، درباره‌اش می‌گوید: «آنچه اثبات کرده است در عنصر اول [آب] که چشمه صورت‌ها است شباهت تامی دارد به لوح محفوظ، گویا که مرادش اوست و بنابر قول دوم که مبدأ مرکبات آب است مناسبت کلی دارد به آبی که عرش بر آن است». ر.ک: نزهة الأرواح و روضة الأفراح، ص ۱۶.

2. *The Complete Works of Aristotle*, Vol.1, *On the Soul*, 411a-9, P. 655.

3. pantheism

۴. مورخان مشهور مسلمان به ابهام این مطلب را گفته‌اند. ابن خلدون از جمله مورخانی است که قول صوفیه معاصر خویش که مرادش پیروان ابن عربی است، دایر بر وحدت وجود، را حمل بر حلول و اتحاد می‌کند و در مقام مقایسه با حکمای یونان باستان، می‌گوید که چه بسا این صوفیه «گمان کرده‌اند این گفتار، مذهب فلاسفه پیش از ارسطو مانند افلاطون و سقراط بوده است». ر.ک: ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه ابن خلدون، ص ۹۷۷. پیش از او، ابوریحان بیرونی نیز آرای «قدماء یونانیین» پیش از پیدایش حکمت در میان آن‌ها و پیراسته شدن فلسفه را مشابه رأی گروهی از هندیان می‌داند که معتقد بودند همه اشیاء، شیء واحدی هستند و می‌افزاید که قول صوفیه در این باب در اسلام نیز نزدیک به رأی آنان است. بیرونی حتی به سبب این قرابت فکری کلمه «صوفیه» را مشتق از واژه سوفیا (sophia) یونانی و تصحیف آن می‌داند. ر.ک: بیرونی، تحقیق ماللهند، ص ۲۷. او نیز آرای برخی حکمای یونان باستان را — به‌گمان او در عهد جاهلیت بیرونی، همان، ص ۲۱ — حاکی از قبول و حلول و اتحاد می‌داند در عین اینکه متذکر می‌شود صوفیه از آن تعبیر به «ظهور کلی» می‌کنند (همان، ص ۴۴).

5. logos

6. muthos

7. Ideas

8. kallipolis

پس از دوره یونانی، در الهیات مسیحی، لوگوس یا کلمه ازلی همان شأن و جایگاه فوزیس یونانی را می‌یابد، ولی اندیشه ظهور یا تجلی فوزیس به نزد یونانیان، به آموزه تجسد<sup>۱</sup> پدر در پسر تبدیل و فهمیده می‌شود. نتیجه آن می‌شود که با وجود رساله‌های فراوان که با عنوان درباره طبیعت اشیاء نوشته می‌شود، که حتی گاه تفسیری نمادین و معنایی رمزی می‌یابد و طبیعت را مخلوق الهی می‌دانند، عالم طبیعت شأن مظهریت و لذا ارزش وجودی خود را، نسبت به عالم ورای طبیعت، از دست می‌دهد.

اگر به مفهوم فوزیس و نسبت آن با وجود و حقیقت در افق فکری خود حکمای یونان باستان توجه و در فضای آن عالم اندیشه کنیم، آرای سوفسطائیان<sup>۲</sup> یونانی نیز معنا و وجه دیگری پیدا می‌کند متفاوت از آنچه ارسطو به صراحت به رد آن‌ها پرداخت. در اینجا نیز، با رجوع و اعتنا به درک و فهمی که عارفان از مفهوم ظهور و نسبت آن با حق و وجود داشتند، می‌بینیم که نگرش آن‌ها به سوفسطائیان و تفکر سوفسطایی در یونان باستان نیز متفاوت از آرای فیلسوفان ارسطویی مسائلی است که صرفاً آن‌ها را به دیده رد و ابطال را می‌دیدند.<sup>۳</sup>



1. incarnation
2. sophists

<sup>۳</sup>. نگارنده در نوشته منتشر نشده دیگری به آرای عارفان مسلمان در باب سوفسطائیان پرداخته است.

## منابع

- ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمة ابن خلدون، ترجمة فارسی: محمد پروین گنابادی، ج ۲، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹.
- ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعه، تصحیح موريس بویژه، دارالمشرق، ج ۲، بیروت، ۱۹۶۷ م.
- ابن سینا، شفا، راجعه و قدّم له ابراهيم مذكور، تحقیق الأب فتواتی و سعید زاید، قاهره، چاپ افست قم ۱۴۰۵، ۱۹۸۵ م، ۱۳۸۵ ش
- \_\_\_\_\_، التعليقات. تصحیح سیدحسین موسویان، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۱ ش.
- ابن عربی، فصوص الحکم، تصحیح و تعليقات ابوالعلاء عقیفی، بیروت.
- ارسطو، متافیزیک، ترجمه: شرف‌الدین خراسانی، ج ۲. تهران، ۱۳۶۷ ش.
- بیرونی، ابوریحان، تحقیق ماللهند. بیروت: معالم الكتاب، ۱۴۲۹ ق.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن، لویح، تصحیح یان ریشار، انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۷۳ ش.
- ریتز، یواخیم، فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه، ج ۲، سرویراستار: محمدرضا حسینی بهشتی، تهران: سمت، ۱۳۹۳ ش.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، التلویحات، مجموعه مصنفات، ج ۱، تصحیح هنری کرین، تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۵ ش.
- \_\_\_\_\_، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات، ج ۲، تصحیح هنری کرین، تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۵ ش.
- الشهرستاني، محمد بن عبدالکریم، تخريج محمّد بن فتح الله بدران، الملل والنحل. قم: منشورات الشريف الرضي، الطبعة الثالثة، ۱۳۶۴ ش.
- الشهرزوري، شمس‌الدین محمّد، نزهة الأرواح و روضة الأرواح، ترجمه مقصودعلی تبریزی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴ ش.
- صالحی، اسکندر؛ و همکاران، «سیر تحول معنای وجود و موجود از نخستین سده‌های هجری تا عصر ابن‌سینا»، دو فصلنامه حکمت سینوی، سال ۲۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۵، شماره ۵۶.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهيم، رسالة في الحدوث، تصحیح سیدحسین موسویان، تهران: بنیاد صدر، ۱۳۷۸ ش.
- \_\_\_\_\_، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱، بیروت: دار احیاء، ۱۹۹۰ م.
- فارابی، ابونصر، کتاب الحروف، حقه و قدّم له محسن مهدی. بیروت، طبعة ثانية: دار المشرق، ۱۹۹۰ م.
- قیصری رومی، محمّد داوود، به شرح فصوص الحکم، کوشش سید جلال آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵ ش.
- کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه، ج ۱، یونان و روم، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۶۸ ش.
- هومن، محمود، تاریخ فلسفه، ج ۲، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۴۸ ش.



- Aristotle. (1991). *The Complete Works of Aristotle*. (J. Barnes, Ed.) Princeton.
- Heidegger, M. (2000). *Introduction to Metaphysics*. (Gregory Fried and Richard Poit, trans.) Y.U.P.
- Heisenberg, W. (1958). *The Physicist's Conception of Nature*. London.
- Gilson, E. (1989). *History of Christian philosophy in the Middle Ages*. London.
- Kirk, G., Raven, J., & Schofield, M. (1957). *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schuon, F. (2006). *Light on the Ancient Worlds*. (D. Casey, Ed.) World Wisdom.

