

پاره‌ای عناصر اناکسیماندرسی در نظریهٔ «وجود» ملاصدرا

مدخل و تمهید

اگر از ساختار استدلالی و غنای تبیینی که خاص خود صدرا المتألهین ملاصدرای شیرازی در وجودشناسی اوست بگذریم مفهوم و دریافت او از «وجود» به مثابه مصدر همهٔ موجودات تا حد وسیعی یادآور وجودشناسی اناکسیماندرس (۶۱۱-۵۴۷ ق.م.) و پارمنیدس^۱ دو فیلسوف یونانی ماقبل سقراط است. با وجود همانندیهای صریح و البته غیرتصادفی که در وجودشناسی ملاصدرا و دو فرزانهٔ یاد شده وجود دارد نکتهٔ شگفت در این است که در هیچ یک از آثار او نامی از این دو تن برده نمی‌شود و این در حالی است که به‌دفعات چه در اسفارو چه در آثار عمدهٔ دیگر او و به‌خصوص در رسالهٔ حدوث از دیگر فلاسفهٔ ماقبل سقراط نظیر تالس، اناکسوگوراس، اناکسیمنس، و ذیمقراطیس (=دموکریت)، زنون، هرقل (=هراکلیتوس)، ابرقلس و دیگران یاد گردیده و گاه به‌مناسبت از آراء ایشان نیز نمونه آورده شده است. آنچه در بدو امر در مقام توجیه این مهم به‌ذهن می‌گذرد این احتمال است که منابع مورد رجوع وی که عموماً نیز با ترجمه‌های آثار حکمای اسکندریه در باب فیلسوفان یونانی و یا ترجمهٔ آثار خود آن فیلسوفان و یا آثار حکیمان مسلمان بوده است از هر اشارتی به این دو فرزانه خالی

* این مقاله از جمله روشن می‌سازد که «فلسفهٔ اسلامی» تا چه حد متأثر و ملهم از فلسفهٔ یونان بوده است.

بوده‌اند. اما واقعیت دیگری وجود دارد که این احتمال را به‌عنوان دلیل عدم آشنایی ملاصدرا با اناکسیماندرس و پارمنیدس مخدوش می‌سازد و آن این که آثار ارسطو که او به‌دفعات، مستقیم و غیر مستقیم، به آنها رجوع داشته است از نام و تفسیر آراء این دو تن مشحون است و همین آثار می‌توانسته برای آشنایی او با اندیشه و تفکر آن دو کافی باشد. لذا رمز سکوت ملاصدرا در باب اناکسیماندرس به‌خصوص که موضوع سخن ماست و ضمناً شباهت آموزه وجودشناسی او با این فرزانه یونانی عجاآله تنها بدین صورت قابل گشایش است که او خود به‌هر دلیل تعمداً و به قصد مستور داشتن مرجع استنباطی‌اش در مورد یکی از مهمترین مقولات فلسفی خود یعنی مفهوم «وجود» از ذکر نام اناکسیماندرس پرهیز کرده است.^۱ این گمان محققاً می‌تواند از طریق یک تحقیق تحلیلی مرجع‌شناسی تأیید یا تکذیب شود ولی تا آن زمان حدس ما بر این است. از ذکر این نکته نیز نمی‌توان غفلت ورزید که حتی اگر هم این شباهت از مجرای نفوذ اناکسیماندرس به ملاصدرا انتقال یافته باشد اهتمام خردمندانه وی در مستدل ساختن و انسجام عقلی بخشیدن به قاعده تاصل وجود و توابع آن کفایت کاملی است که نام او را به‌همان میزان که پرآوازه است مستدام بدارد و این تشابه و انتقال چیزی از بلندی قدر او نمی‌کاهد. ضمن آن که بلندی قدر او نباید مانع از آن شود که تحقیق ریشه‌شناسی معنایی و مفهومی نظریات او مطمح نظر قرار گیرد.

قصد من در این فرصت انجام یک بررسی مرجع‌شناختی نیست و این امر مهمی است که به هر ترتیب باید روزی کسانی بر آن اهتمام بورزند. آنچه من در این مختصر وظیفه خود قرار داده‌ام بیان ساخت کلی وجودشناسی اناکسیماندرس و وجوه اشتراک آن با مفهوم «وجود» از نظر ملاصدراست.

در تاریخ فلسفه یونان، اناکسیماندرس دومین فرزانه از فیلسوفان ملطی‌ست کسه به‌خاطر ساخت جهان‌شناسی خویش شهره شده است. اطلاق عنوان جهان‌شناسی به آراء او دقیقاً به لحاظ عرصه وسیعی است که نظریه او درباره عالم شامل آن است. بدان گونه که پل سلیگمان Paul Sligman تصریح می‌کند بر اساس موادی که از آثار او فراروی ما قرار دارد مضامین آراء اناکسیماندرس را می‌توان تحت چهار عنوان منظم ساخت:

- الف - کیهان‌شناسی. یعنی نظریه درباره منشأ عالم.
 ب - کیهان‌نگاری. یعنی تبیین شکل و وضع زمین و وضع اجرام آسمانی در ارتباط با زمین.

ج - گزارش منشأ موجودات زنده و به‌خصوص انسان (انسان‌شناسی).

د - گزارش از پدیده‌های هواشناختی، نظیر بادهای زعد و برق، طوفانها و حرکات زمین.^۲

جهان‌شناسی اناکسیماندرس در زنجیره فیلسوفان یونانی تا قبل از سقراط و دست کم تا قبل از پارمنیدس به لحاظ آموزه وجودشناسی اش نخستین نظریه وحدتی غیر مادی است که در آن «بیکرانه» با وحدت شامله اش در مقابل عناصر متعین و مادی جهان‌شناسی تالس (Thales) (۶۲۴-۵۵۰ ق.م.) و اناکسیمنس (Anaximenes) (۵۲۴-۵۸۸ ق.م.) و دیگران به مثابه «بن‌ساخت» عالم تلقی گردیده است و روند ایجاد یا صدور که از این یگانه «لایتهای» ناشی می‌شود حلقهات متعددی از مفاهیم نظیر «وحدت وجود»، «تشکیک در وجود»، «وحدت در کثرت»، «کثرت در وحدت» و بالاخره امر «صدور» و حرکت «لبس و لیبی» و نحوه تحقق حصص و قیود و ماهیات و تعینات از مجرای ربط آنها با بیکرانه را در جهان‌شناسی او مطرح ساخته است.

به‌طور کلی کانون مرکزی تفکر فیلسوفان یونانی که به ماقبل سقراطیان شهره‌اند بر یافتن اصل بنیادین یا «بن‌ساخت» اولیه‌ای که اساس و جوهر جهان است ناظر بود. برای آنان این دغدغه جاودانه وجود داشت که اساس جهان ما بر چیست؟ و آن بن‌ساخت نمیرایی که این جهان پنهان از آن مایه گرفته، کدام است؟ تالس و در پی او اناکسیماندرس و آن‌گاه اناکسیمنس نخستین از آن میان‌اند که در پی پاسخ و یا رفع آن دغدغه، نخستین مفاهیم مربوط به هستی را ارائه کردند. اگرچه آن هر سه بر این عقیده باور داشتند که جهان و هرچه در آن است از اصل وجودشناسی یگانه‌ای ناشی می‌شود، ولی در این که ماهیت این اصل و یا به تعبیر اناکسیماندرس ماهیت این «آرخه» چیست با یکدیگر توافق نظر نداشتند. تالس آن اصل بنیادی را آب و اناکسیمنس هوا می‌پنداشت. دو جوهری که به هر تعبیر بازگشتشان به جوهری مادی و ملموس می‌انجامید. باور اناکسیماندرس دقیقاً به روالی دیگر بود.

* بیکرانه و واجب الوجود

چنان که گفتیم اناکسیماندرس بن‌ساختی را که برای عالم می‌شناخت «نامتعین» یا «بیکرانه» خواند. او بی‌آن که منکر تنوع ظاهری اشیاء باشد بر آن بود که این اشیاء همه یک آغاز، آرخه و یک اصل نخستین داشته‌اند که هدف نهایی آنها نیز هست و این آغاز، «آپرون» است که بعضی از مردم زمان ما آن را بی‌پایان نامیده‌اند و بعضی دیگر نامحدود یا بیکران و بعضی دیگر نامعین^۱ چنین بن‌ساختی از ازل وجود داشته و همیشه همان خواهد ماند که بوده است. تغییرات و گوناگونی که در طبیعت مشاهده

می‌شود روی هم رفته جز سیماهای فرعی و ثانوی یک واقعیت یگانه و ازلی نیست. امواجی بر سطح دریای پهنای میان دو کرانه که به هم می‌رسند و یکی می‌شوند و آن «یکی» آپیرون بسیط و نامتعین و لایتناهی است.^۵ اناکسیماندرس بر ازلی و بی‌زمان بودن بیکرانه تأکید می‌کند و به تصریح می‌گوید که بیکرانه «ازلی و بی‌زمان است و تمام جهانها را فراگرفته است».^۶ ارسطو در بیان این مطلب که چرا اناکسیماندرس اصل نخستین خود را «بیکران» و ازلی و قدیم نامیده است چنین استدلال می‌کند که «همه چیزها یا خود آغاز است یا از آغازی برخاسته است. اما نامحدود (بیکران) دارای آغاز نیست زیرا که در آن صورت دارای پایانی می‌بود و نیز نامحدود باید عنوان آغاز چیزها و خود نازایده و فناپذیر باشد. زیرا آنچه پدید آمده است باید ضرورتاً زمانی پایان بیابد و هر فنانی خود پایان است. بدین سان نامحدود آغاز ندارد بلکه به نظر می‌رسد که آغاز همه چیزهای دیگر است و همه چیز را در بر دارد و بر همه چیز فرمانرواست. زیرا این هم نمیرا و هم تپاهی ناپذیر است.»^۷

الهیات توحیدی قرآن برای صدرالمثالبین مبنای حرکت او به جانب دست یافتن به اصل نخستین و بن‌ساختی بود که بتواند به نحو مطلوب معنای بسیط و در عین حال «مصدریت» احد قرآنی را توجیه کند. برای چنین قصدی هیچ یک از آراء مشائیان و حکمای اشراق به تنهایی کارآمد نمی‌نمود. لذا تنها معنایی که اناکسیماندرس از بیکرانه خود القا می‌کرد می‌توانست جامع معنایی باشد که ملا صدرا برای چنان اصل نخستین یا «حقیقت الحقایقی» می‌شناخت. اطلاق عناوین «وجود حقه حقیقیه»، «بسیط»، «لابشرط» و «حق وجود» به چنین بن‌ساختی دقیقاً متوجه همان معنایی است که اناکسیماندرس از بیکران یا نامتعین قصد می‌کرد. قرابت معنایی این دو تعبیر و حتی همانندی استشادهای تمثیلی آن دو در تبیین معنای خود از بیکران و وجود به نحو صریحی در کلمات خود ملا صدرا انعکاس یافته است. به باور او «وجود واجب واحد من جمیع الجهات است و هیچ کمالی از کمالات وجودیه خارج از حیطة وجود او نیست. جمیع کثرات وجودیه به نحو کثرت در وحدت وجود اول مطوی و مستجن است و حق تعالی بوحده تجلی و ظهور در جمیع کثرات و مراتب وجود دارد به نحوی که هیچ موجودی خالی از او نیست».^۸ وی در اثبات عدم توقف وجود بر فاعلی جز خود و قدمت آن به برهانی روی می‌آورد که تا حدود زیادی یادآور تعبیر ارسطو از بیکران اناکسیماندرس است. بنا بر آن برهان چنانچه وجود «در تصور، نیاز به حد داشت هر آینه دارای ماهیتی کلی بود و آن خلاف فرض است و اگر نیاز به رسم داشت هر آینه

غیر وجود ظاهر از وجود بود در حالی که آن ظاهرترین اشیاء است و اگر نیاز به فاعل داشت هر آینه وجودش پیش از ذات خودش بود. چون سخن ما در حقیقت وجود است و اگر آن را غایت و پایانی بود هر آینه غایت آن از آن بهتر و برتر بود. در حالی که وجود خیر محض است... و وجود از آن جهت که وجود است نه کلی است و نه جزئی و نه عام است و نه خاص زیرا اینها از صفات ماهیات است.»^۱

«و اما تقریر این که خداوند غایت جمیع اشیاء است... این که حقیقت مقدسه حق که جهت نقص و فقدان در او راه ندارد و بسیط من جمیع الجهات والحیثیات است ممکن نیست صدور فعل از او جهت عشق به مافوق و تشبه به عالی باشد. بلکه ذاتش تمام و تام منشأ ظهور اشیاء همان حقیقت بسیطه می باشد. و به حکم النهایات هی الرجوع الی البدایات و به مقتضای کریمه انالله و انا الیه راجعون انتهای سیر اشیاء در قوس صعود همان ذات بیهمال است.»^۲

* بداهت بیکران و وجود و تشخیص و تعیین آنها

اناکسیماندرس دقیقاً چون ملاصدرا از خطر این احتمال غافل نبود که کسانی «بیکرانه» او را امری اعتباری و ذهنی تلقی کنند و لذا خود او پیشتر تشخیص و عینیت آن را ضمن تأکید بر بساطت و عدم تعیین محسوسه اش تصریح کرد. بدان گونه که ارسطو از معنای بیکرانه او تعبیر می آورد وی قویاً بر این عقیده بود که «بی پایان نه تنها به صورت بالقوه بلکه به صورت شیء معین وجود دارد.»^۳ بن ساختی که اناکسیماندرس بدین گونه به آن باور داشت و تمامی طبیعت را از آن بیرون می کشید یک بازی با الفاظ نبود بلکه واقعی بود که دوپهلوی و دوسویه کاملاً مشخص داشت. نخست این که آن تنها «یک نام است که اناکسیماندرس بر چیزی می نهد که فهم وی از دریافت و هم از نفی آن عاجز است و او توانایی تعریف آن را ندارد و از سوی دیگر آن را احساس می کند و وجود مادی آن را باور دارد. آیزون یک «جسم» و یک «جوهر» است که روزی سبب ولادت زمین و هوا و آسمانها و عالم شده و امروز نیز دوام هستی آنها را تأمین می کند.»^۴ به این اعتبار جهان تعینات نه تنها از لحاظ آفرینش حادث زمانی است بلکه برای ادامه وجود خود به امداد بیکرانه نیازمند است. ملاصدرا نیز به حقیقت وجود و مظاهر صادر از آن به همین معنی می نگردد. به نظر او از یک سو «وجود به ذات خویش متعین و مشخص است» و «سزاوارترین چیزی است به تحقق در خارج زیرا ماسوای وجود به سبب وجود متحقق می شوند و اوست که به وسیله او هر صاحب حقیقتی به حقیقت خویش می رسد.»^۵ و از سوی دیگر «ممکن نیست که حقیقت و کنه وجود را تصور

نمود»^{۱۱} و به همین اعتبار امکان هیچ نوع تعریفی برای آن وجود ندارد. «کلیه موجودات در اصل حقیقت وجود متحد و در تحت مفهوم عام وجود و معنی موجودیت مندرجند اگرچه در درجات و مراتب مختلفند»^{۱۲} به همین اعتبار «مفهوم عام وجود بدیهی و از تعریف مستغنی است... زیرا او در ذهن و تصور از هر چیز واضحتر است و اول چیزی که از تصور اشیاء در ذهن ما وارد می‌شود هستی اوست. بنابراین چیزی از مفهوم وجود واضحتر و به ذهن ما آشناتر از وجود نیست که او را معرف وجود قرار دهیم و هرچه را در ذهن معرف وجود قرار دهیم به جز شرح الاسم و تعریف لفظی نخواهد بود.»^{۱۳} ملاصدرا در همین معنی تصریح می‌کند «تعریف هر چیز یا به حد است یا به رسم. تعریف به حد تعریف به جنس و فصل است و چون مفهوم وجود و حقیقت هستی مطلق بسیط و عاری از هرگونه ترکیبی است بنابراین تعریف به جنس و فصل که مستلزم ترکیب و تعدد است برای وجود امکان ندارد.

* غیریت مطلق بیکرانه و وجود با تعینات و ماهیات

اناکسیماندرس بر این باور بود که بن‌ساخت نامتعین و بیکرانه نمی‌تواند با هیچ عنصر یا موجود مقید یا متعینی مشابه و همانند باشد. تئوفراستوس در تعبیر از این مفهوم توضیح می‌دهد که این اصل نه آب است و نه هیچ یک از دیگر عناصر، بلکه طبیعی‌ست مغایر با آنها و نامتناهی که تمام آسمانها و عوالم درون آنها از آن ناشی می‌شوند.»^{۱۴} ملاصدرا نیز نمی‌توانست ناگزیر به لحاظ مبدأ حرکتی که از آن آغاز کرده بود جز به این نتیجه نائل آید. «واجب الوجود مبدأ است از برای جمیع اشیاء و نیز غایت آنهاست» اما هیچ یک از تعینات ماسوای او «او» نیستند. زیرا که «واجب الوجود بالذات واحد است و ماسوای او ممکنه‌الماهیات و ناقصه‌الذوات‌اند و وجوداتشان متعلق به غیر خودشان... پس جمیع ممکنات با تفاوت و ترقیبی که دارند در نقص و کمال فاقرالذواتند به سوی او و غنایشان بدوست»^{۱۵}. «بنابراین هیچ موجودی از موجودات در هیچ صفتی از اوصاف ذاتیه و عرضیه مشارک با واجب‌الوجود نیست.»^{۱۶} برای ملاصدرا دلایل منطقی‌ای نیز وجود داشت که بر حکم مغایرت وجود واجب و تعینات عالم هستی صحه بگذارد. بر اساس این دلایل «هرآنچه جز اوست از آن‌جا که آن را حدی و سببی و رسمی و جنسی و فصلی و فاعلی و غایتی‌ست نمی‌تواند با آن بسیط یکی و همانند گرفته شود زیرا که آن را نه حدی و نه فاعلی و نه رسمی و نه جنسی و نه فصلی‌ست.»^{۱۷}

* غیریت رتبی و اشتراک معنوی بیکران و وجود

اناکسیماندرس بر خلاف دو فرزانه هموطن خود که اصل نخستین خود و تعینات آن

شم
ت
ند
از
که
بود
در
در
حد
از
ت

بج
وم
که
می
رده
نیز
ب
مان
نال
در
لرا
شی
بی
ند

آن

را در عین حال متعین می‌دانستند بر این باور بود که بیکران یک عنصر متعین به معنای «عینیت» شخصی و جزئی دیگر تعینات نیست. به این معنی که او چیزی نیست که بتوان آن را ضمن و «در» میان اشیاء متعین و به وجه مشخص مشاهده کرد و بین او و تعینات او با رسم حد و حصری نشانه ساخت. بلکه او چیزی است که در هستی همه اشیاء عالم حضور دارد. جامع مشترک همه آنهاست و چیزی است که کل اشیاء از آن حیات و با آن وجود و ظهور گرفته‌اند. با این همه او «یکی» در میان آنها نیست. طبیعی است که انتظار داشته باشیم ملا صدرا با انبوه کلامی از معرفت ربانی و عرفانی که از آن برخوردار بود این معنی را دقیقتر و غنی‌تر بیان کند. به باور او «واجب الوجود» بالذات از فرط فعلیت و کمال تحصیل و جامع جمیع نشأت وجود باشد و هیچ موجودی در عالم، کفو و هم‌شان و مشابه با او نباشد.^{۲۱} «وجود احدی به ذات خود واجب و برای خود ثابت و ثابت کننده غیر خود است و او به هویت خود و هستی خود با تمامی اشیاء و به حقیقت خویش با هر زنده‌ای است.»^{۲۲} و «به اطوار گوناگون و درجات مختلف متفاضل تجلی می‌کند.»^{۲۳}

* قاعده صدور، تشکیک و حدوث تدریجی

برای اناکسیماندی حصص وجود یا صوری که از بن ساخت و اصل نخستین صادر می‌شوند تنها اموری هستند در جهان که متعین‌اند و از یکدیگر متمایزند و حال آن که نفس اصل نخستین یا به تعبیر دیگر «حق وجودی» که آن موجودات هستی خود را از آن گرفته‌اند شیء متعین به معنای مقید و محدود نیست اگر چه حقیقتی مشهود است. بیکرانه بسیط محیطی است که همه اشیاء متعین بدون استثناء هستی خود را از آن دریافت کرده‌اند. آنچه به نحو اصولی اناکسیماندی را از دیگر فلاسفه ملطی جدا می‌ساخت و به آموزه او جلوه‌ای دیگر بخشید تفکیکی بود که او بین مفاهیم بیکرانه (ذات) و صورت صادر از آن (ماهیات) قائل گردید. در چهارچوب همین تفکیک است که عقیده اناکسیماندی در باب صدور و آفرینش بیان می‌شود. وی در توضیح از نحوه پیدایی اشیاء متعین از بیکران به باوری نایل آمد که ما آن را در تفکر فلسفی و کلامی اسلامی و به ویژه در وجودشناسی ملا صدرا با عنوان قاعده فیض و صدور می‌شناسیم. در نظام فکری اناکسیماندی ایجاد تعینات از طریق «جداشدگی» و صدور آنها از بیکرانه تحقق می‌یابد. امر صدور از طریق و به وجه تدریج صورت می‌گیرد و پس از تحقق و تنوع آن، تعینات و صورت صادر از ذات در ارتباط با بن ساخت به وجه تشکیک وجود دارند و هرگز هیچ یک مظهر تمامیت و احاطه مطلقه آن بن ساخت نیستند. هر موجود متعین که از

بیکرانه نشأت و صدور می‌یابد هرگز یک موجود متعین کامل نیست، به این معنی که از حدود وجود و احاطه آن نشأه کامل ندارد، بلکه تنها تا حدودی یا به نسبتی متعین است. هر صورت صادری به وجهی تشکیکی و به نسبت اشتداد و ضعف در زنجیره‌ای قرار دارد که ضمن آن وجودش با بیکرانه و با دیگر صور مربوط می‌شود. تمامی عالم جامع موجوداتی است که پاره‌ای به نسبتی بیشتر از تعین برخوردارند و به مقامی متعین‌تر از دیگر موجودات نایل آمده‌اند. رعایت قاعده وحدت و بساطت وجود، ملاصدرا را نیز ناگزیر می‌داشت که در تبیین نظر خود در باب آفرینش و حل معضل و ربط حادث به قدیم همان رویه‌ای را اتخاذ کند که اناکسیماندرس بر آن رفته بود. به اعتبار این رویه «شمول وجود بر اشیاء به طریق انبساط و سریان و ظهور در هیاکل ماهیات است. پس وجود... سبب تشخیص و تعین ماهیاتی است کلی که به وسیله وجود موجود می‌گردند».^{۲۴} لذا «تعین و تشخیص هر وجودی یا بواسطه تقدم و تأخر و یا کمال و نقص یا غنی و فقر است و یا به وسیله عوارض مادی است».^{۲۵} «فعل خداوند تعالی عبارت است از تجلی صفات او در مجالی آنها و این مجالی و مظاهر، همانهایی اند که نزد گروهی بنام اعیان ثابت و در نزد گروهی دیگر به نام ماهیات نامیده می‌شوند. پس بسیط حقیقی ناچار است که تمامی موجودات بر ترقیب نظام سیبی و مسیبی بوده و از برتر پس از برتر به پست‌تر بعد از پست‌تر آمده تا آن که رخنه‌ای در وحدت او راه نیابد. پس ایجاد عبارت است از افاضه و بخشش حق مر وجود خود را بر اعیان. پس موجوداتی که به نام محدثات و پدیده‌ها هستند صورت تفصیل و مشروح ذات حق‌اند».^{۲۶} همان‌گونه که اناکسیماندرس قائل است، به باور ملاصدرا نیز اشتداد و ضعف و تشکیک در وجود متعینات و ماهیات نه بر نفس خود آن ماهیات بلکه به وجود اصل نخستین و حق وجود ناظر است. «تشکیک به اشدیت و اضعفیت در ماهیت نیز عیناً مانند تشکیک و تفاوت به اقدمیت، بازگشت به وجود می‌کند».^{۲۷} لذا «کلیه اختلافات و تفاوت‌های حاصل از طریق تشکیک بازگشت می‌کند به انحصار وجودات که در اصل حقیقت موجودیت، متفاوت و دارای درجات و مراتب مختلفند... تشکیک و تفاوت به شدت و ضعف و کمال و نقص و تقدم و تأخر در آن امری است که مایه تحقق اشیاء در خارج است».^{۲۸} ناظر بر این تبیین است که ملاصدرا قاعده صدور کثرات از واحد بسیط یا وجود واجب را به قاعده اناکسیماندرس مستدل می‌کند و به تصریح می‌آورد که از نظر عقل «مانعی ندارد که یک حقیقت با حفظ وحدت و بساطت ذات، مراتب و درجات مختلف پیدا کند به طوری که این مراتب و درجات همگی شوون و تجلیات همان حقیقت واحد باشند... بنابراین کثرات و تعدد

موجودات عبارتند از مراتب متفاوت و درجات مختلفه حقیقت واحده وجود که در هر مرتبه از مراتب به صورت خاصی جلوه‌گر شده و این مراتب مختلفه همگی شوون وجود و تجلیات حقیقت واحده اویند.^{۱۱}

* حرکت و تغییر لیس و لیبسی، ربط حادث به قدیم و بسیط الحقیقه کل الاشیاء اناکسیماندرسی زمانی که به وحدت و یگانگی بیکرانه و کثرت مظاهر و جلوه‌های آن اشاره می‌کند دقیقاً بیانگر همان باوری است که ملاصدرا بر آن بود و از همین ریشه است که نظریه مشخص او درباره حرکت و تغییر لیس و لیبسی عالم سامان می‌یابد. او جایی که به روند تغییر در عالم یا به اصل «شدن» اشیاء اشاره می‌کند معنایی را در نظر دارد که مؤید این نکته است که عالم در روند تغییراتی که بر آن وارد می‌آید از نظر ساخت جوهری خود یعنی از منظر مقام و حیث رتبه‌ای که از «حق وجود» یا بیکرانه در خود دارد دچار دگرگونی نمی‌شود بلکه تنها مشمول لیس لیبسی می‌شود. اشیاء در روند تغییر، در حقیقت نابود نمی‌شوند بلکه تنها تغییر شکل می‌دهند. زیرا که بیکرانه نابودنشده و ابدی است. تنها تعینات و ماهیات که اصل و مایه خود را از بیکرانه گرفته‌اند درمی‌گذرند، تغییر می‌کنند و صورتهایشان را وامی‌گذارند و پوششی دیگر به‌خود می‌گیرند. آنچه صدرالمتألهین در بیان حرکت می‌آورد یادآور این قاعده اناکسیماندرسی است. حرکت به عقیده او عبارت است از نفس «تجدد و حدوث تدریجی». همان‌طوری که حقیقت نور عین ظهور نه مرکب از ذات و صفت ظهور است همین‌طور حقیقت حرکت عین تجدد و حدوث تدریجی است... نه تنها جسم بلکه جوهر اجسام و طبایع آنها نیز در حرکت‌اند و علی‌الاصال تبدیل صورت می‌دهند و در هر آنی رو به کمال ذاتی خود سیر می‌کنند و در هر مرتبه که می‌رسند اضافه بر کمال اولی موجود، کمال ثانوی تحصیل می‌کنند نه آن که کمال اولی را از دست بدهند و کمال دیگری به‌دست آورند و لذا این حرکت جوهری را لیبس بعد لیبس گویند نه خلع و لیبس نامند.^{۱۲}

اناکسیماندرسی عقیده داشت که همه جهانها در اثر حرکت جاودان و تدریجی پدید آمده‌اند و این دو یعنی «حرکت جاویدان» و «تدریجی» از یکدیگر تفکیک‌ناپذیرند. در حقیقت «تدریج» صفت ذاتی «حرکت مستمر» است. حرکت جاویدان شرط اساسی است. زیرا که بدون آن پیدایش و زوال وجود ندارد.^{۱۳} ملاصدرا تأیید می‌کند که «سیر تکاملی یا ناموس نشو و ارتقاء در سرتاسر عالم کون و هستی محسوس و مشهود ماست. زیرا احساس به کمالات مافوق و میل به تحصیل آن کمالات در هر مادونی

غریزی و طبیعی اوست و بنابراین توقف هر موجودی در یک حد معینی برخلاف طبیعت و ناموس ارتقاء است.^{۳۳} وی این بیان را با توسل به قاعده فیض و صدور توضیح می‌دهد و تصریح می‌کند که «تعطیل در افاضه و یا سدّ باب فیض مخالف با غرض اصلی از ایجاد خواهد بود»^{۳۴} وی در تبیین بستگی مطلق حرکت و حدوث تدریجی نیز تصریح می‌کند که «حرکت عبارت است از نفس تجدد و حدوث. ممکن است در عقل و تصور برای حرکت یک مفهوم و معنایی مغایر با معنی تجدد و حدوث تصور نمود و به اصطلاح ماهیت حرکت را امری و رای نفس تجدد و حدوث دانست ولی حقیقت وجود حرکت نیست مگر عین تجدد و حدوث.»^{۳۵} روند تکاملی حرکت جاودان و تدریجی در دستگاه فکری اناکسیماندرس را به نحو روشنی در حیات شناسی او می‌توان یافت، معنایی که به خصوص بر قاعده حرکت تکاملی جانداران و خاصه انسان استوار است و ملاصدرا به روشنی آن را چنین بیان می‌کند «اما درباره جانها توان گفت آنها هم بر آن گونه که جاناند حادث و ناپایدارند و تغییر پذیرند و یا این که حکم آنها هم مانند صورتهای نوعیه‌ای است که در مواد قرار دارد و چنان که می‌دانیم وجود جانها وجود تعلقی است و وجود تعلقی هم مانند آن اندامی که مایعلق است تغییر پذیر تواند بود»^{۳۶} طرح مقوله حرکت به این معنی که اناکسیماندرس بر آن رفته است نمی‌توانسته او را از دغدغه پرسشی اصولی غافل کند و آن این که چگونه ممکن است که شیء خاص چیز دیگری بشود که از او متفاوت است؟ او این قاعده را فراروی می‌نهد که تغییر شکل یک شیء به چیزی دیگر به معنای این است که آن شیء به چیزی متفاوت از آنچه که در اصل بوده است تغییر شکل دهد. طبیعی است که معنای چنین تفسیری این است که شیء تغییر یافته از مشخصات و خصوصیات برخوردار شود که در مقام اول خود «فایده» آنها بوده است. او ضمن قبول چنین تغییری آن را دقیقاً به همان گونه تعبیر و توجیه می‌کند که بعدها ابن سینا آن را توضیح می‌دهد و سپس ملاصدرا با توسل به قاعده تجلی بسیط به جلوات گوناگون بر سر توجیه آن برمی‌آید و آن را ضمن قبول اصل غایت کمال جویی هر شیء و حضور نشاهای از مقام «احاطه» و «امکانیت» بسیط و محیط وجود تکمیل کرد. به باور اناکسیماندرس هر شیء قادر است که از چنان تغییری برخوردار باشد زیرا که به معنای دقیق و محدود کلمه «شیء» محدود و بسته‌ای نیست. در او ذروه‌ای از امکان بسیط بیکرانه وجود دارد. واجد قابلیت است که امکان گذار از نقص به کمال را در او فراهم آورده است و به این اعتبار در آن مایه‌ای از بیکرانه و عدم تعیین وجود دارد.

ابن سینا که عموماً به‌خصوص در طبیعیات به راه ارسطو رفته است در فصل مربوط به مبادی طبیعیات از فن سماع طبیعی شفا از مفهوم تغییر توضیحی به‌عمل می‌آورد که تماماً رنگ و بوی اناکسیماندرسی دارد. می‌نویسد «مفهوم متغیر بودن آن است که صفتی دارا باشد و آن صفت از او زائل و صفت دیگری به‌جای او حاصل شود و در این صورت البته چیز ثابتی هست که تغییر می‌کند و حالتی موجود بوده و معدوم شده و حالتی معدوم بوده و موجود گردیده است و بدیهی است که متغیر ناچار باید چیزی باشد قابل این که از حالتی به حالت دیگر رود و چون صورتی زائل شود و صورت دیگری حاصل گردد، البته صورت پیشین همراه بوده است با عدم صورت پسین...»^{۲۶} ابن سینا پس از رفع این اشکال که «عدم» نمی‌تواند موجب روند تغییر و مبدأ آن باشد تصریح می‌کند «پس به این جهت عدم اقدم است و مبدأ محسوب می‌شود در صورتی که قائل باشیم به این که مبدأ چیزی است که وجود شیء ناگزیر است از وجود او هر چه باشد... اما اگر به این قفره قائل نباشیم... بلکه معتقد باشیم که مبدأ آن است که وجودش ناگزیر باشد... پس در این صورت عدم مبدأ نخواهد بود... و می‌توانیم به‌جای «مبدأ» بگوییم آنچه به او احتیاج است و او محتاج نیست.»^{۲۷}

اناکسیماندرس از آن وجه تلقی که به آن اشاره کردیم لزوماً به قاعده‌ای راه یافت که با ابتناء بر آن بتواند معضل چگونگی تحقق کثرات از اصل واحد یا مبدأ واحد را توجیه کند. بر اساس این قاعده، وجود و حضور نشأه‌ای از عدم تهاهی بیکرانه در هر شیء معین علت اصلی امکان‌پذیری تکثر و تنوع آن و عامل تحقق صدوری پس از صدوری است. چنین نیست مگر این که در هر شیء متعین مایه‌ای از بیکرانه هست. او مدعی است که صور متکثر و متفاوتی که هر شیء در روند حرکتی به‌خود می‌گیرد از خود او ناشی و صادر می‌شود و لذا همه صور او در اصل به خود او راجع می‌شوند. همچنان که همه تعینات کلی عالم در اساس و در نهایت به بیکرانه رجوع می‌کنند. لذا اگر همه تعینات و ماهیات در «وجود اول» اند بنابراین مسأله‌ای به‌نام «غیریت» آنها با یکدیگر و با «مبدأ اول» به‌وجود نمی‌آید.

ضروری است که بدانیم این دغدغه را ملا صدرا چگونه مرتفع ساخت. قاعده مشهور «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» برای او معقول‌ترین و منطقی‌ترین مفر برای گریز از این دغدغه بود، مفردی که به گمان ما تیزی نظر اناکسیماندرس هادی توسل به آن بود. اما پیش از آن که به تعبیر او از این قاعده اشاره کنیم قول دیگری را از او می‌آوریم که در مقام براعت استهلال مصرح آن قاعده است. به باور او «در علت فیاضه باید جهت

اقتضای تام موجود باشد که به آن جهت معلول تعیین پیدا نماید. لذا گفته‌اند: اگر علت واحد بالذات و بسیط من جمیع الجهات شد چون علیت عین ذات علت است بیش از یک وجود از آن مبدأ صادر نخواهد شد. برای آن که لازم دوئیت تعدد جهت و تعیین در وجود علت است و علت بسیط من جمیع الجهات می‌باشد»^{۲۸}. به همین اعتبار «عقل اول که اول است نشاید که موجود به وحدت عددی باشد بلکه باید جامع نشأت و فعلیات و بوحدته کل‌الاشیاء باشد»^{۲۹} علاوه بر آنچه که نقل شد اساساً به قصد رفع محذور، چگونگی تغییر و تنوع کثرات و اشیاء ضمن تعلقشان به واحدی یگانه چه از سوی اناکسیماندرس و چه از سوی ملاصدرا دو قاعده منطقی طرح شده است. نخستین از آنها که به اناکسیماندرس متعلق است بر گرده رویه استقرار است. آنچه ملاصدرا از شکل منطقی خود دریافت و القاء می‌کند صرف‌نظر از تفاوت رویه و شکل منطقی استدلال، حاوی همان نتیجه‌ای است که اناکسیماندرس ناظر بر آن بود. پیشتر دیدیم که اناکسیماندرس در پاسخ به چگونگی تغییر و تنوع موجودات ضمن احصاء وضع آنها در مراتب تقیدی و تعیینی هر یک به حکم کلی خود دایر بر وجود نشأه‌ای مستدام از بیکرانه در آنها نایل آمد. صدرالمتألهین خلاف رویه اناکسیماندرس استدلال را از نفس بسیط آغاز می‌کند و توضیح می‌دهد. «چون واجب الوجود مبدأ کلیه اشیاء و موجود هر ذات و حقیقتی است و به حکم عقل موجود هر چیزی بالذات واجد آن خواهد بود بنابراین حقیقت هر چیزی به نحو وحدت و بساطت در ذات احدیت موجود و کلیه حقایق موجودات مندرج در ذات و حقیقت اوست.» این استدلال هیچ عنصر اضافی نسبت به آنچه که اناکسیماندرس در این مورد بیان می‌کند، ندارد. اناکسیماندرس تأکید می‌کند که اگر بیکرانه محدود بود و فاقد خصیصه عدم تاهمی بود در این صورت تجلی آن به صورت تنوعات کثیر ناممکن می‌نمود. ولی از آن‌جا که بسیط و نامتعیّن است می‌تواند به صورت تنوعات کثیری متجلی شود، و از آن‌جا که حرکت، یک تغییر تدریجی و ذاتی است لذا هر تغییری در نفس واقعیت اشیاء متفیست و هر آنچه که از باب تشکیک در مظاهر بیکرانه مشاهده می‌شود در حقیقت تشکیک در نفس وجود بیکرانه است. از نکاتی که در بخشهای آخری قول اناکسیماندرس آمده است آخوند ملاصدرا نیز غافل نمانده است. و لذا تأیید می‌کند که «ما بحث و تحقیق در مباحث تشکیک را به‌طور مبسوط در کتاب اسفار بیان کرده‌ایم و در آن‌جا حکم به جواز وقوع تشکیک بر شدت و ضعف در ماهیت را از نظر نفس ذات و ماهیت ترجیح دادیم، ولی در این کتاب از نظر خود عدول کرده‌ایم و می‌گوییم که

تشکیک بر اشدیت و اضعفیت در ماهیت نیز عیناً مانند تشکیک و تفاوت به اقدمیت بازگشت به وجود می‌کند و کلیه مراتب ضعف و شدت در ماهیت ناشی از ضعف و شدت در وجود است.^{۱۰} او سپس در بیان این مهم که تعینات و ماهیات در حرکت تغییرِ خود چگونه عمل می‌کنند و متوجه چه غایتی هستند تصریح می‌کند که «هیچ موجودی در هیچ حدی از حدود توقف نکند بلکه هر موجودی به خصوص موجود ناقص الوجود علی‌الدوام به جلوات و مظاهر وجود نگران و به دنبال کمالی جدید روان باشد و بدین جهت در هر آئی تغییر صورت دهد و تبدیل هويت کند و از نقصی به کمالی برسد تا آن گاه که از هر نقصی تهی گردد و به کمال نهایی نایل شود».^{۱۱}

*** وحدت در کثرت و کثرت در وحدت**

ضروری می‌نماید که با اشاره به آخرین وجه اشتراک نظر بین اناکسیماندرس و ملاصدرا، سر این مختصر را به هم آوریم. بدون شک رویه‌ای که اناکسیماندرس در طرح وجودشناسی خود اتخاذ کرده بود نمی‌توانست عقلاً و منطقاً او را از ورود به عرصه طرح مقوله چگونگی رابطه بین وحدت و کثرت یا واحد و کثیر مانع شود. اگرچه او به نحو ضمنی با طرح قاعده محیط و محاط و احاطه جامع بیکرانه نسبت به مظاهر و جلوه‌های خود پرمشی را که در این پاره فراروی خود داشت پاسخ گفته بود ولی لزوماً رسیدگی مشخص آن را چون وظیفه‌ای تلقی می‌کرد. چنان که پیشتر گفتیم او مدعی است که همه اشیا که جهان از آنها فراهم آمده است از طریق صدور از بیکرانه به وجود آمده‌اند. نه تنها همه اشیا به معنایی محاط در نامتین و بیکرانه‌اند و بیکرانه امکان و قابلیت آنهاست بلکه از آنجا که اصل است همه اشیا متضمن آن اصل و حصه‌ای از آند. هر تعینی از جهت «وجود»ش در بیکرانه است و بیکرانه از جهت تجلی‌اش در هر تعینی است. اگرچه یک موجود شیء متعین و متمایز از اشیا دیگر است مع الوصف از آنجا که ناشی از «مبدأ» است خود واجد صفت «احاطه» ای است که مظهر احاطه «مبدأ» است. به همین لحاظ آن نیز بالقوه همه چیز است و به همان نحو که بیکرانه در وحدت خود شامل همه تعینات است، تعینات صادر از او نیز در حد قابلیت محل امکان صدور چیزهای دیگرند و قادرند تا به اشیا دیگر تغییر شکل دهند. لذا همه اشیا ضمن بودن جزئی یا وجهی از بیکرانه، محیط بر هر یک از اجزاء و مظاهر و صفات خود هستند. نه تنها اشیا متفاوت کثیر در طبیعت از لحاظ جوهر و ذات «یکی» و «واحد» و در «واحد» اند بلکه هر شیء یگانه‌ای نیز اصالتاً ضمن یگانگی‌اش کثیر و با حفظ یگانگی‌اش در کثرات است. آیا در همه این قول که ما شرح آن را به تفصیل گفتیم

چیزی بیش از آنچه که صدرالتالپین قرن‌ها پس از او گفت می‌توان یافت. ملاصدرا قویاً تصریح می‌کند «چون همه موجودات مظاهر حق و مرآت جمال ازلی هستند و نور وجود در آینه‌های رنگ به رنگ تابش نموده و در هر آینه به رنگ همان آینه ظهور نموده بنا بر این وحدتی در عین کثرت و کثرتی حاکی از یک وحدت سراسر عالم کون و هستی را فرا گرفته»^{۱۲} و می‌گوید «این کثرت، چون جلوه‌های مختلفه آن وحدت است و به هیچ وجه منافات با وحدت ندارد»^{۱۳}. «پس حقیقتی در عالم هست که آن حقیقت وجود است و آن حقیقت ملاک تقدمها و تأخرها و شدتها و ضعفها و فقرها و غناهاست»^{۱۴} و به تعبیر دیگر «بازگشت تقدم و تأخرها و شدت و ضعفها به این است که مابۀ الاشتراک عین مابۀ الامتیاز باشد»^{۱۵}.

تشابه آراء وجودشناسی اناکسیماندرس و نظریه «وجود» ملاصدرا به آنچه گفتیم منحصر نمی‌شود. موارد عده‌ای را می‌توان نام برد که این دو فرزانه در آنها قرابت و یکسانی نظر شگفت دارند. ولی ما در مقام افتتاح باب رسیدگی به این تشابهات وظیفه خود را تمام شده تلقی می‌کنیم و ادامه بیست و تحلیلی تحقیقی را به کارگزاران جوانی وامی‌گذاریم که برای چنین پژوهشهایی نه تن خسته و نه دماغ سوخته‌اند.^{۱۶}

سالتیک سیتی، یوتا

اول ژانویه ۱۹۹۲

یاد نویس:

- ۱ - برای عناصر پارمنیدسی در وحدت وجود اسلامی رجوع شود به حمید حمید. «پاره‌ای عناصر پارمنیدسی در منطق صوری» یانوسپا، در ماهنامه آشنایی با ریاضیات، سه شماره بی در پی، چاپ تهران، ۱۳۶۵.
- ۲ - علاوه بر موردی که ما برآئیم موارد دیگری نیز در آثار ملاصدرا می‌توان یافت که مؤید انتقال عقاید دیگران در آراء او بدون ذکر مأخذ است. ضیاءالدین دری در مقدمه خود بر فزّه‌الآرواح شهرزوری و به‌خصوص در بحث از ملاصدرا تحت عنوان «سرفات ملاصدرا» به پاره‌ای از این موارد اشاره کرده است. رج. شهرزوری، فزّه‌الآرواح، مقدمه و اضافات ضیاءالدین دری، چاپ کتابفروشی خیام. لازم به توضیح است که ارسطو به دفعات از اناکسیماندرس نام می‌برد و به‌خصوص در فیزیک به تفسیر و نقد آراء او می‌پردازد. جز او ابن‌سینا نیز در کنار نام پارمنیدس از آراء اناکسیماندرس با نام ملیسوس نقل و نقد می‌کند. رج. فن‌سماط طبعی، شیخ الرئیس ابوعلی سینا، ترجمه و نگارش محمد علی فروغی، چاپ ۱۳۱۶.

۳ - Paul. Seligman. *The Apeiron of Anaximander*. University of London. The Athlon Press. 1962. p16.

۴ - امیر مهدی بدیع. پندار گسترش‌پذیری بی‌پایان حقیقت. ترجمه احمد آرام. انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

ج اول، ص ۸۰.

۵ - همان، ص ۸۱.

- ۶- هیولیتوس I، ۶ (B 2/11 A. 12 DK) و بل سلیمان. مرجع ۳.
- ۷- ارسطو - فیزیک. ۶، ۲۰۲b ۴، و ۲۰۸a ۳ = دیلز ۱۵ A ۱۲ و ۱۲ A ۱۲، و همچنین دکتر شرف‌الدین خراسانی، نخستین فیلسوفان یونان. ص ۱۳۴-۱۳۵.
- ۸- شرح رساله الشاعر. ملا صدرا. تألیف حاج ملا محمد جعفر لاهیجانی. تعلیقات سید جلال‌الدین آشتیانی. چاپ زوار، مشهد. ص ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰.
- ۹- صدرالتالین شیرازی. ملا صدرا. مفاتیح الغیب. ترجمه محمد خواجوی. ص ۵۹۰.
- ۱۰- مرجع شماره ۸، ص ۲۳۰.
- ۱۱- مرجع شماره ۴، ص ۸۲ و ارسطو فیزیک ۵۸۸-۲۵۸۵ ترجمه هانری کامرون.
- ۱۲- امیر مهدی بدیع، مرجع شماره ۴، ص ۸۴-۸۵.
- ۱۳- صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملا صدرا) ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیه. به قلم دکتر جواد مصلح، چاپ سرروش. تهران. ۱۳۶۶. ص ۷.
- ۱۴- همان، ص ۷.
- ۱۵- فلسفه عالی یا حکمت صدرالتالین. قسمت امور عامه و الهیات کتاب اسفار. نگارش جواد مصلح. انتشارات دانشگاه تهران. ج ۲. ص ۶-۷.
- ۱۶- همان.
- ۱۷- تئوفراستوس. عقاید طبیعت شناسان. قطعه ۲ (دیلز ۱۸۱۲) و همچنین به‌خصوص دیده شود:
- A.S. Bogomolov. *History of Ancient Philosophy*. Progress Publishers. Moscow. 1985. pp42-47.
- ۱۸- صدرالدین محمد شیرازی. کتاب مشاعر. با ترجمه فارسی بدیع الملک عمادالدوله. ترجمه و مقدمه و تعلیقات فرانسوی هنری کرین. تهران. ۱۳۴۲. ص ۱۸۸.
- ۱۹- فلسفه عالی یا حکمت صدرالتالین. ترجمه الهیات و امور عامه اسفار. نگارش جواد مصلح. ص ۲۰۴.
- ۲۰- مرجع شماره ۹ ص ۵۸۹-۵۹۰.
- ۲۱- مرجع شماره ۱۳. ص ۶۲.
- ۲۲- مرجع شماره ۹. ص ۵۹۱.
- ۲۳- مرجع شماره ۱۳. ص ۱۳.
- ۲۴- صدرالتالین شیرازی. مرجع شماره ۱۳. ص ۸.
- ۲۵- همان. ص ۱۴.
- ۲۶- مرجع شماره ۹. ص ۶۱۱-۶۱۲.
- ۲۷- مرجع شماره ۱۳. ص ۲۱۲.
- ۲۸- همان. ص ۲۱۳.
- ۲۹- مرجع شماره ۱۹. ص ۱۴.
- ۳۰- همان. ص ۱۲۴-۱۲۶. برای منشأ ارسطویی حرکت جوهری دیده شود. مقاله بسیار ارجمند دکتر عبدالجواد فلاطوری «تحول بنیادی فلسفه یونان در پرتو اندیشه اسلامی» در دومین یادنامه علامه طباطبائی. چاپ مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. ۱۳۶۲. ص ۱۹۷-۲۱۷.

- ۳۱ - سیلیکوس. تفسیر بر فیزیک ارسطو. ۲۱، ۱۱ = ذیلز ۱۷ A ۱۲، و همچنین دکتر شرف‌الدین خراسانی. مرجع پیش گفته. ص ۱۳۵.
- ۳۲ - مرجع شماره ۱۵، ص ۱۲۸.
- ۳۳ - همان. ص ۱۲۸.
- ۳۴ - مرجع شماره ۱۵، صفحه ۱۲۴.
- ۳۵ - صدرالتالین شیرازی. عرشیه. ترجمه غلامحسین آهنی. چاپ کتابفروشی شهریار اصفهان. ص ۳۵.
- ۳۶ - فن مساع طیبی. تصنیف شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا. نگارش محمد علی فروغی. ۱۳۱۶. ص ۲۴.
- ۳۷ - همان. ص ۲۵.
- ۳۸ - شرح رساله الشاعر. ملا صدرا. تألیف ملا محمد جعفر لاهیجانی. تعلیقات، تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی. ص ۱۷۵.
- ۳۹ - همان. ص ۱۷۵.
- ۴۰ - مرجع شماره ۱۳، ص ۲۱۲.
- ۴۱ - مرجع شماره ۲۹، ص ۱۲۸.
- ۴۲ - مرجع شماره ۲۵، ص ۴۷.
- ۴۳ - همان. ص ۴۷.
- ۴۴ - مرتضی مطهری. شرح مبسوط منظومه ج ۱. ص ۲۲۱-۲۳۰.
- ۴۵ - همان. ص ۲۳۰.
- ۴۶ - در تبیین نظریات وجودشناسی اتاکسیماندروس علاوه بر منابعی که در پانویس به آنها اشاره رفته است عمده مراجع زیر مورد رجوع ما بوده است:

Rodolfo Ahumada. *A History of Western Ontology. From Thales to Heidegger.*

University Press of America. 1978.

Guthrie. *History of Greek Philosophy.* vol.1.

Stokes. *One and Many in Pre-Socratic Philosophy.*

پژوهشگاه
پرتال جامع علوم انسانی