

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و چهارم، شماره پیاپی ۸۹،  
پاییز و زمستان ۱۳۹۱، ص ۱۲۳-۹۹

## بررسی دعوی تأثیرپذیری حکمت صدرایی در بحث حرکت جوهری از آراء هراکلیتوس و زنون الیایی\*

دکتر مریم خوشدل روحانی

استادیار دانشگاه زنجان

bā ~āWūcēUqāPV] Āī ~āāĀā

### چکیده

طرح نظریه پیشینیان و پرسش از وضعیت نهایی آنان، در تفکر ملاصدرا و شاگردان و شارحان وی، نقش مهمی در شکل‌گیری و طرح نظریه حرکت ایغا می‌کند. ذکر اسامی و طرح نظریات فلاسفه یونان باستان، به عنوان شواهد صدقی در بحث حرکت جوهری و حدوث عالم، نمایانگر آشنایی و یا تأثیر پذیری احتمالی وی از آراء ایشان است. به باور این تحقیق، عدم دسترسی ملاصدرا به آثار یونانیان باستان و بهره برداری از منابع تاریخی محدود، باعث بروز اشکالاتی در نقل بیانات تاریخی در بحث حرکت جوهری شده است. ذکر مطالیه از هرقل حکیم و زنون اکبر در مباحثت حرکت، گواهی بر این مدعای است. ملاصدرا به ذکر اندکی از آراء هرقل حکیم می‌پردازد و هیچ داعیه‌ای در آشنایی با آراء هراکلیتوس ندارد. به دلیل وجود تشابه ظاهری در اسامی هرقل حکیم (عرب هیروکلس، فیلسوف قرن ۵ میلادی) و هرقليطوس (عرب هراکلیتوس، فیلسوف معاصر سقراط)، برخی از معاصرین گمان کرده‌اند که هرقل حکیم همان هراکلیتوس (فیلسوف معاصر سقراط) است. ملاصدرا به طرح نظریه زنون الیایی در ضمن مباحثت حرکت جوهری می‌پردازد. وی در صدد توجیه بیانات زنون الیایی (منکر حرکت) است. به باور این تحقیق، آراء طرح شده توسط ملاصدرا و فیض کاشانی، متسب به زنون الیایی نیست. این مقاله ضمن بازناسنی تاریخی این دو حکیم (هراکلیتوس و زنون اکبر)، به بطلان هر دو گمان فوق می‌پردازد.

**کلید واژه‌ها:** حرکت جوهری، سیلان، حرکت، انکار حرکت، شمول حرکت، هرقل حکیم، هیروکلس، هراکلیتوس، زنون اکبر، زنون رواقی.

\*. تاریخ وصول: ۱۳۸۹/۱۲/۱۰؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۰/۱۲/۱۷

---

## مقدمه

از آن جایی که یکی از جنبه‌های مهم شناخت نظریه حرکت، درک بستر و زمینه‌های بروز این نظریه در نزد گذشتگان است. بحث از حرکت به عنوان بنیادی‌ترین اصل فلسفی در تفکر فلاسفه یونان باستان مطرح شده است. فلاسفه در طول تاریخ فلسفه هیچ‌گاه نتوانستند، بدون لحاظ این مسئله، بنیاد مسائل فلسفی خویش را در افکنند. طیف گسترده بیانات متعارض ایشان، خود شاهد صدقی بر اهمیت این مسئله در میان فلاسفه است. این تعارض، در اعتقادات فلاسفه پیش سقراطی در قالب دو گروه معتقدین به شمول حرکت و منکرین حرکت کاملاً مشخص است. فلاسفه اسلامی نیز به تبع اسلاف یونانی خود با لحاظ جایگاه ویژه‌ای برای بحث از حرکت، آن را از مهم‌ترین دغدغه‌های فلسفی خویش قرار دادند.

در تحقیق حاضر پیشینه تاریخی بحث حرکت جوهری و میزان تأثیر آن در حکمت متعالیه مورد بررسی قرار می‌گیرد. ملاصدرا در بحث‌های مربوط به حرکت، به آشنایی فلاسفه یونان باستان با مسئله ثبات و تغییر واقف بوده و در برخی از مباحث شواهدی از بیانات ایشان نقل می‌کند. آن‌چه مخاطبان این مقولات را دچار تردید می‌کند، میزان دست یابی بی‌واسطه ملاصدرا به آراء این فیلسوفان بوده است. به باور این پژوهش، فلاسفه ملاصدرا (حداقل در بحث‌های فیلسوفان یونانی) از دسترسی مستقیم به آثار ایشان محروم بوده است. در این میان آسیب شناسی مواجهه تاریخی صدرا با آراء فلاسفه یونان، دارای اهمیت ویژه‌ای است. بخش مهم این تحقیق بررسی نظریات ملاصدرا، به عنوان مؤسس حکمت متعالیه می‌باشد. در میان فیلسوفان صدرایی، سهم اندکی نیز به مباحث فیض کاشانی در بحث حرکت اختصاص داده‌ایم. این انتخاب به دلیل رویکرد ویژه‌ای است که فیض برخلاف استاد خود (ملاصدا) در مواجهه تاریخی خود با فیلسوفان یونانی داشته است. برای ورود به بحث مورد نظر این تحقیق، جایگاه طرح مطلب آن، از اهمیت خاصی برخوردار است. نظریه حرکت جوهری به عنوان یکی از مبانی مهم فلسفه ملاصدرا، دقیقاً همان جایی است که ملاصدرا به نقل شواهد تاریخی خود می‌پردازد؛ لذا ورود به مباحث ابتدایی بحث اگر چه جنبه مروری و گزارشی دارد، به عنوان مقدمات ضروری بحث اهمیت ویژه‌ای دارد.

## بررسی نظریه حرکت جوهری

حرکت جوهری به عنوان یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفی است که به نام ملاصدرا مشهور

---

\*            x            \*\*            x            x            x            x            \*

---

شده است. وی تبیین جدیدی از حرکت ارائه می‌دهد که با تبیین فلاسفه قبل از وی کاملاً متفاوت است. او حرکت را چیزی جز تجدد مدام عالم مادی در هر لحظه نمی‌داند، که نتیجه آن، این مطلب است که نه تنها اعراض، بلکه جوهر عالم مادی همواره در حال حرکت است. فلاسفه مشاء به دلیل استناد به شبیه عدم بقاء موضوع صراحتاً حرکت در جوهر را نفی کرده و آن را نا ممکن می‌دانند.(ابن سینا، الشفای، ۱۰۱)

صدر احرکت را از عوارض تحلیلی وجود دانسته که حیثیت آن از حیثیت وجود شیء، انفکاک خارجی ندارد. در حرکت جوهری خود شیء، در هر لحظه غیر از خود آن در لحظه قبل می‌باشد و بر خلاف حرکت‌های عرضی که به دلیل عرضی بودنشان نیازمند به موضوع هستند، در حرکت جوهری، حرکت و متحرک یکی است. (صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ۳/۱۸۰؛ تعلیقیه علامه، همان، ۶۹)

در حرکت جوهری سراسر هویت وجودی عالم با حفظ وحدت اتصالی و سیر استكمالی پیوسته در تبدل و تجدد جوهری است. مدلول تجدد امثال و حرکت جوهری بر روی هم این است که حرکت لازم لاینک ذرات عالم است. سراسر عالم امکان به نحوی در تجدد بوده که در واقع آن‌چه انسان در حال حاضر می‌بیند غیر از آن است که در قبل، دیده است ولی افراد متعاقب چنان شبیه و مماثل یکدیگرند که در ابتدا مغایرت احساس نمی‌شود ولی تتابع آن‌ها چنان سریع صورت می‌گیرد که در ظاهر رشته متصل وحدانی دیده می‌شود. باید گفت نظر خلق مدام در میان عرفای مسلمان و حتی غیر مسلمان رایج بوده است.<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup>. به طور خلاصه تفاوتهاي نظریه تجدد امثال و حرکت جوهری عبارتند از: الف- موضوع تجدد امثال، نفس وجود است در حالی که موضوع حرکت جوهری هیولی یا ماده می‌باشد. ب- تجدد امثال شامل همه عالم وجود است، اما از نظر صдра، در عالم مجردات به دلیل فلکان حالت منتظره حرکت جوهری وجود ندارد. ج- جواهر و اعراض به طور مستقیم در معرض تجدد امثال قرار می‌گیرد در حالی که حرکت جوهری به جواهر تعلق گرفته و اعراض تابع جوهری باشند. بنا بر اعتقاد به حرکت جوهری وجود طبیعت موضوع حرکت و دارای دو اعتبار بوده، یکی اعتبار این که وجود است، دیگر این که تجدد است. از این جهت به اعتبار و ملاحظه جنبه وجودش مجعل بوده، ولی به لحاظ جنبه تجددش مجعل نمی‌باشد، زیرا که تجدد و سیلان ذاتی طبیعت جوهری است و طبق قاعده مسلم فلسفی، امر ذاتی محتاج علت نیست و به همین جهت متعلق جعل ترکیبی نیز واقع نمی‌شود، اما در تجدد امثال موضوع و متعلق تجدد، یک امر بیش نیست که همان وجود نفسی است که آنهم متعلق جعل بسیط است.(همایی، ۱۱-۱۲) از نظر ملاصدرا، حرکت جوهری در طرحی کاملاً فلسفی ارائه شده است و اصطلاحات بکار رفته در آن حداقل در بادی امر شکلی کاملاً فلسفی پرداخت. ایزوتسو در کتاب "خلق مدام در عرفان ایرانی و آینین بودایی ذن" این مطلب را مطرح نموده است. ترجمه این کتاب به فارسی صورت گرفته است : خلق مدام، ترجمه شیوا کاویانی، (۱۳۸۱)

یکی از لوازم اعتقاد به حرکت جوهری تقسیم وجود به وجود ثابت و وجود سیال است. ملاصدرا با تکیه بر اصالت وجود و اصل تشکیک در مراتب حقیقت وجود، به بیان یکی از مسائل تقسیمی حکمت متعالیه، می پردازد. وی تمایز بین مراتب تشکیکی حقیقت وجود را دارای دو مرتبه می داند که عبارت است از، مرتبه وجود ثابت و مرتبه وجود سیال؛ وی حرکت را، نحوه وجود سیال و لازم جدانشدنی آن می داند. سیلان و تجدد نحوه ای از هستی شده و موجودات متحرک مادی دارای نحوه هستی می باشد که این نحوه هستی عین بودنشان است. سیلان، وصف تحلیلی برای وجود سیال است که این وصف نیاز به هیچ موصوف عینی غیر از خودش ندارد. وجود سیال وجودی تدریجی است که هر لحظه و همراه با حرکت، قطعات و اجزای آن تحقق پذیر هستند و این اجزاء و قطعات دارای وحدت اتصالی و در نتیجه وحدت شخصی می باشد (صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ۹۷/۳) و با توجه به این که وجود واحد سیال دارای وحدت شخصی و اتصالی است، دو جهت ثبات و تجدد نیز برای آن قابل تصور است که هر دو جهت دارای واقعیت است. جهت تجدد آن همان حدوث و فنا آن بوده و جهت ثبات آن، لحاظ حرکت به عنوان یک واحد متصل سیال به عنوان امری واقعی است.

**این همانی میان بقا و فنای حرکت از دیدگاه زنون به نقل از صدرا**  
وجود سیال، هم امری باقی و هم فانی است ولی با توجه به هویت سیلان در آن، بقا و نیش عین فناش است. این مطلب اخیر دقیقاً همان چیزی است که ملاصدرا به سابقه آن در نزد زنون اکبر از فیلسوفان یونان باستان اشاره می کند. با توجه به نکات فوق، بحث از حرکت در نزد فلاسفه پیش سقراطی و میزان آشنازی صدرا با نظریات ایشان را مورد بررسی قرار می دهیم.

### **نظریات هراکلیتوس و زنون و تأثیر ایشان بر نظریه حرکت جوهری بررسی نظریات مربوط به حرکت در یونان باستان**

با بررسی آراء فلاسفه پیش سقراطی، به سهولت در خواهیم یافت که ایشان علاقه فراوانی به مسئله تغییر و ثبات داشته اند. سؤال ایشان درباره تغییر و ثبات، با پارادکسی مواجه شد و آن این که دگرگونی و تغییر باعث می شود اشیاء، دیگر به همان حالت قبلی خود باقی نمانند و اگر شئ بخواهد به حالت قبلی خود باقی بماند، دیگر نمی تواند مشمول دگرگونی و تغییر شود.

\*            x            \*\*            x            x            x            x            x            \*

از این رو دو جریان رقیب در یونان باستان پدید آمد، عده‌ای ثبات را به هر نحو ممکن آن انکار کردند و عده‌ای دیگر به انکار هرگونه دگرگونی و تغییر پرداختند. عکس‌العمل این دو جریان فکری، اندیشمندان یونان باستان را بر آن داشت که در مقابل این جریانات که مغایر درک متعارف از تغییر و ثبات است، نظریات خود را مطرح کنند. از جمله افرادی که به طور مستقیم به بحث حرکت پرداختند، هراکلیتوس، پارمینیوس و زنون الایپی بودند. در ضمن کلام ملاصدرا نیز به نام برخی از ایشان برگشته است.

### هراکلیتوس<sup>۱</sup> (نظریه شمول حرکت)

وی فیلسوفی متعلق به حوزه ایونیا، که از مهم‌ترین خصائص مهم این حوزه آزاد سازی فکر یونانی از اندیشه اساطیری و روی آوری هوشیارانه به سوی طبیعت<sup>۲</sup> است (ارسطو، ۱۲۱). یونانیان را باید اولین دانشمندان بلامنازع اروپا دانست، فیلسوفان ایونی عمیقاً تحت تأثیر امر تغییر، تولد و رشد، بهار و خزان در عالم خارجی طبیعت، کودکی و کهولت در حیات انسان، پدید آمدن (کون) و از میان رفتگی (فساد) امور آشکار و گریز ناپذیر جهان بودند (کاپلستون، ۱/۲۴ ۲۵) جمله معروفی که افلاطون به سocrates نسبت می‌دهد حاکی از این اهمیت است «وی جهان آفرینش را به رودخانه‌ای در جریان تشبيه می‌کند و می‌گوید دو بار نمی‌توان در یک رود فروافت» (افلاطون، ۳ / ۴۰۲ الف).

ارسطو نیز در بیان اعتقاد هراکلیتوس، نظر وی را این گونه توصیف کند: «همه چیزهای محسوس، همیشه در حال سیلانند» (ارسطو، ۲۴) در آثاری که از هراکلیتوس باقی مانده، اقوال فوق که به واسطه نقل شده است تأیید می‌شود: «خورشید هر روز چیزی نو است» و کسانی که [گمان دارند] در یک رود وارد می‌شوند [باید بدانند] آب‌های دیگری بر آنان گذر می‌کنند (NSN D آنها را).

به طور خلاصه می‌توان گفت: وی با قبول حرکت و صیرورت در کل عالم، دخالت تضاد و کشمکش را به عنوان رکن اصلی عالم، می‌پذیرد. در قطعات باقی مانده از هراکلیتوس این جملات درباره ستیزه و کشمکش دائمی به چشم می‌خورد. طبیعت نیز از پی اضداد تلاش می‌کند و از آن‌ها هماوازی (هماهنگی) پدید می‌آید... (قطعه ۱۰) تناقض، توافق است و از چیزهای ناموفق زیباترین هماهنگی (و همه چیز از راه جدال) پدید می‌آید سخن هراکلیتوس

<sup>۱</sup> Ke É-Àmì èRQQJQUQ\_ K  
<sup>۲</sup> Kc i èæ

در مورد لوگوس این است. این لوگوس (قانون جهانی) که هستنده‌ای جاویدان است، (خراسانی، ۱۲۵-۲۴۴)

وی با توصل به لوگوس سعی می‌کند نظامی را ترسیم کند که به رغم کثرات متصادی که در آن یافت می‌شود دارای وحدت است. ذات این عالم با استفاده از لوگوس تشکیل شده ولی این ذات تمامی صیرورت و حرکت است.

هراکلیتوس را اولین کسی می‌دانند که بحث در مورد شدن و تغییر دائم را به صورت فلسفی طرح کرد. (وال، ۴۷؛ افلاطون، قطعه ۳/۴۰۲؛ گمپرتس، ۸۷/۱؛ ویل، ۷۸-۷۹؛ فروغی، ۱۴/۱)

بنابراین اگر درک وی از تغییر در هستی را آغاز تفکری بدانیم که در باب تغییر و ثبات می‌اندیشد صورت موضوعی را که در یونان باستان تنها به عشوان یک مسئله خود را می‌نمود تبدیل به یک گفتار تناقض نما شد. زیرا اگر که این معما را این گونه بتوان صورت بندی نمود که، اگر از یک سوء شی در دگرگونی اش، واقعاً دگرگون می‌شود دیگر نمی‌توان به معنای واقعی، همان شئ قبلی باشد که در معرض دگرگونی قرار گرفته بود و اگر شئ دگرگون شونده، هویت خود را حفظ می‌کند، در این صورت چگونه می‌تواند دگرگون شود. می‌بینیم که در این صورت، ظاهراً دیگر نه جایی برای قول به تغییر و نه جایی برای حفظ هویت شئ باقی می‌ماند و در واقع با قول به تغییر اساساً دیگر موضوعی برای تغییر و یا به عبارت بهتر متغیری باقی نمی‌ماند و با قول به حفظ هویت شئ هیچ تغییر دیگری جایز نیست. تفکر هراکلیتوس در رأس دو گروه عظیمی بود که کاملاً مخالف هم می‌اندیشیدند. صورت برهانی نظر فوق این است: شما یا قائل به وقوع تغییر در اشیاء هستید و یا قائل به حفظ هویت آن‌ها، اگر به اولی قائلید، دیگر نمی‌توانید دومی را بپذیرید و اگر دومی را می‌پذیرید، دیگر جایی برای اولی باقی نمی‌ماند. در حالی که با درک عرفی، می‌خواهید هم ثبات و هم تغییر را داشته باشید.<sup>۱</sup>

به نظر می‌رسد تفکر هراکلیتوس به رغم پذیرش لوگوس به عنوان حافظ وحدت، چنان درگیر شمول حرکت در جهان هستی است که دیگر جایی برای وحدت باقی نمی‌گذارد. ولی همچنان عده‌ای، بر این باورند که پذیرش لوگوس، اعتقاد به نوعی وحدت تام در اشیاء است.

(گاتری، ۱/۱۲۵ و ۶۹/۱؛ بریه، ۷۱)

<sup>۱</sup>. هم چنین در این زمینه رک، قرایی مرتضی، صفات اشیاء در فلسفه تحلیلی و حکمت اسلامی، ۲۰-۲۳

## هراکلیتوس در آثار فیلسوفان مسلمان

در ابتدا به سابقه طرح نظریات هراکلیتوس و نظریات وی در برخی از آثار فلسفه اسلامی می‌پردازیم.

### ۱- ابن سینا

ابن سینا در کتاب رسائل، دریابان نظر فلسفه‌ای که آتش را عنصری پاینده و حرکت فلک را علت موجودیت آن ندانسته‌اند، از حکیمی به نام هرقیلیطوس نام می‌برد. (ابن سینا، رسائل (ابن سینا، ۲۷)

محمد تقی دانش پژوه، مصحح کتاب نجات، به ذکر نام نویسنده‌گانی می‌پردازد که در مباحث علم الهی از کتب ارسسطو استفاده کرده‌اند. وی، بیان شهرستانی را که برگرفته از الف کبری ارسسطوست درباره دیدار افلاطون با اقراطیلوس مطرح می‌کند (ابن سینا، ۵۲).

### ۲- شیخ اشراق

در بررسی دقیق اعلام در مصنفات شیخ اشراق این مطلب کاملاً روشن می‌شود، که در آثار وی هیچ نام و نشانی از هرقیلیطوس به میان نیامده است.

در حالی که سید محمد غفاری، به نقل از آراء شیخ اشراق از هرقیلیطوس نیز در کنار هرمس و اغاثاذیمون و فیثاغورس و انباداقلس و افلاطون و ارسسطو نام می‌برد. (غفاری، ۱۹)

### ۳- شهرزوری

شهرزوری نیز خبری از افلاطون نقل می‌کند که: قبل از ملاقات با سقراط از آراء ایرقلیطس تبعیت می‌کرد. ایرقلیطوس، مبدأ جمیع اشیاء و منتهای آن آتش می‌دانست. (شهرزوری، ۱۶۴) نظر مورخین تاریخ فلسفه غرب مؤید مطلب شهرزوری است: افلاطون در جوانی خود با کراتولوس فیلسوف هراکلیتی آشنا بوده و از وی آموخته که عالم ادراک حسی، عالم تغییر دائم است (کاپلستون، ۱۵۶/۱)

مطلوب فوق بیانگر دو مطلب است. الف- افلاطون با آراء هراکلیتوس آشنا بوده است ب- مورخین تاریخ فلسفه هراکلیتوس را هرقل نخوانده‌اند.

### ۴- ملا صدرا

نظیر همین مطلب نیز در مورد نحوه مواجهه ملاصدرا با هرقیلیطوس صورت گرفته است. در هیچ یک از آثار ملا صدرا نامی از هرقیلیطوس و آراء وی مطرح نشده است.

## هرقل در آثار ملاصدرا

با توجه به منابع تاریخی اندکی که در اختیار ملاصدرا بوده است، در حوزه آشنایی با ملل و نحل، کتاب شهرستانی به عنوان یکی از مهم‌ترین منابع در اختیار وی بوده است. وی در باب حدوث عالم به ذکر مطالبی از حکیمی به نام هرقل پرداخته، که دقیقاً همان مطالب شهرستانی در ذیل مطالب هرقل حکیم است. (صدرالدین شیرازی،*الحکمه المتعالیه*، ۵/۲۳۹؛ شهرستانی، ۴۲۴)

ملاصدرا در بحث از حدوث عالم، در بیان اعتقادات هرقل می‌گوید:

خداآنده، نور اول است که با عقول انسان‌ها قابل درک و شناخت نمی‌باشد (موجودی فوق زمینی) و صادر اول را از این نور حق می‌داند که خالق همه چیز است و قائل به حدوث و فنای عالم است... (صدرالدین شیرازی،*الحکمه المتعالیه*، ۵/۲۳۹؛*مفاسیح الغیب*، ۶؛*الحکمة المتعالیة*، ۲۲۵؛ شهرستانی، ۲۴۲)

مصحح کتاب رساله فی الحدوث، سید حسین موسویان، در ترجمه نام هرقل حکیم، وی را هیروکلس<sup>۱</sup> معرفی نموده است. به نظر می‌رسد تشخیص موسویان، تشخیص صحیحی است، زیرا نظریات این دو (هرقل و هیروکلس) نظیر هم می‌باشد. (موسویان، ۵۵ مقدمه) قبل از ملاصدرا، بیرونی نیز در کتاب تحقیق مالله‌ناد در چگونگی رهایی نفس از دنیا به رأی هرقل می‌پردازد. (بیرونی، ۶۰) در تأیید تشخیص موسویان باید گفت، در فهرست اعلام این کتاب نیز در ترجمه نام هرقل<sup>۲</sup> آمده است. (همان، ۵۱۱)

## هیروکلس از نظر فلسفه غرب

وی، استاد افلوطین و از حکماء قرن پنجم میلادی بوده و به موجودی فوق زمینی اعتقاد داشته و آفرینش در زمان (حدوث زمانی) را رد می‌کرده است (کاپلستون، ۵۵۵). در نظریات خود پیرامون خلقت جهان و مشیت الهی از اعتقادات فیلسوفان نوافلاطونی معاصر خود فاصله گرفته و با مذهب افلاطونی متوسط پیوستگی بیشتری نشان می‌دهد که با نظریات مسیحیت بیشتر سازگار است (Ilsetrau, 5) وی تنها یک موجود فوق زمینی، یعنی دمیورژ را قبول می‌کند. نکته مهم در نظر هیروکلس، تأیید آفرینش ارادی از هیچ، توسط دمیورژ است. وی این

<sup>1</sup>. Hierocles

<sup>2</sup>. HERACELS

\*            x            \*\*            x            x            x            x            x            \*

نظر را که مشیت خداوند در خلقت عالم تنها از طریق ماده صورت می‌گیرد تقبیح کرده و معتقد است که اراده خداوند به تنها در خلقت جهان کفاایت می‌کند. (ibid, 16) او در واقع آفرینش در زمان (حدوث زمانی) را رد می‌کند. نکته مهم، تعلق هیروکلس به حوزه فلسفی نو افلاطونی است که تأثیر آن بر فلسفه اسلامی غیر قابل انکار است. (زارعی، ۸۱، ۸۶)

با توجه به این مطالب مختصر در خواهیم یافت که ملاصدرا مستقیماً با هرالکلیتوس و آراء وی آشنا نبوده است و این آشنایی از طریق شناخت آراء هرقل (هیروکلس) فیلسوفی با گرایشات نوافلاطونی، صورت گرفته است. از طرف دیگر در مقایسه آراء هرالکلیتوس و صدرالمتألهین نیز به اختلاف فراوانی میان این دو نظر پی خواهیم برد. به نحوی که هر قدر که آراء هرالکلیتوس مبهم و اقوال مانده از او اندک و بسط و توضیح نظراتش ناکافی است، در مقابل رأی صدرالمتألهین در باب حرکت در جوهر با تفصیل هر چه تمام‌تر منعکس شده است.

هرالکلیتوس به حرکت دیالکتیکی قائل است و حرکت را حاصل سنتیز میان اضداد می‌پنداشد، اما ملاصدرا وجود جوهر هر شیء مادی را به خودی خود سیال و واجد قوای در حال به فعلیت رسیدن می‌داند.<sup>۱</sup>

به هر حال آن‌چه در تفکر هرالکلیتی به عنوان وجود و هستی، شناسایی شده است هستی در حال شدن است. اگرچه مجموعه عالم ثابت بوده و نه چیزی بر آن اضافه و نه چیزی آز آن کاسته می‌شود؛ این در حالی است که وقتی به آراء صدراء در باب سیلان و ثبات بر می‌خوریم، هستی را از نظر وی قابل قسمت به سیال و ثابت می‌بینیم. از نظر وی هستی‌های مجرد فاقد تغییر و سیلان بوده در حالی که هستی‌های مادی در حال تغییر مدام و سیلان دائمی است.

از مهم‌ترین عوامل گذار از تفکرات پیش صدرایی در باب حرکت، وجودی شدن بحث حرکت و تقسیم موجود به ثابت و سیال است. مسلمًا این نوع جهت گیری در فلسفه صدراء ممکن نیست مگر اینکه اصالت وجود را به عنوان مبنای مهم این گونه نظرات در باب حرکت بدانیم. زمانی که صدراء حرکت را خروج تجدیدی و تدریجی از قوه به فعل دانسته و آن را تجدد الامر محسوب نموده اینکه آن را امری متعدد بداند، دقیقاً بر پایه این محور می‌اندیشد که حرکت نحوه هستی موجود متحرک است و به عبارتی «خود شیء متحرک است». آن گاه

<sup>۱</sup>. در این مورد رک، حجت، مینو، امکان تقریب آراء هرالکلیتوس و صدراء در باب صبرورت، مجله آینه معرفت، شماره ۹

که صدرا به تقسیم موجود به سیال و ثابت می پردازد، از ابتدا این آمادگی را برای مخاطب مهیا نموده است که موجود سیال چیزی نیست که در آن حرکت رخ دهد بلکه هستی آن عین سیلان است، و آنچه نزد گذشتگان به عنوان وحدت و اتصال مثلاً در باب اشتداد سیاهی مورد قبول بوده است، توسط او نیز در باب بقاء شخصیت جوهر مطرح می شود. در این صورت، موجود سیال دارای وجودی پخش و گستره است که هر لحظه و پا به پا حرکت، اجزاء و قطعات آن تحقق می پذیرند و دارای وحدتی اتصالی و شخصی است و مبنای او هم در باب اشتداد وهم در باب بقاء شخصیت جوهر، وجودی واحد است (صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ۹۷/۳)

بر اساس اصالت وجود، اتصال وجودی که بین اجزای حرکت وجود دارد و باعث وحدت شخصیت در آن می شود، همان چیزی است که موجب وجہ ثبات و بقاء در وجود سیال خواهد شد که در کنار تجدد و سیلان به مثابه وجه دیگر موجود سیال قرار می گیرد. از نظر صدرا حرکت امر متصلی است که قابل تقسیم به امور غیر متناهی می باشد و اگر ماهیات این امور غیر متناهی اصیل باشد، باید به انواع غیر متناهی بالفعلی بین مبدأ و منتها قائل شد که محظوظ تنانی آنات پیش خواهد آمد ولی با اصالت وجود، این امور نا متناهی به نحو بالقوه در شی متحرک به وجود واحد موجودند.

حاجی سیزوواری این مطلب را این گونه به نظم کشانده است : كون المراتب فى الاشتداد انواعا استئثار للمراد<sup>۱</sup>. (سیزوواری، ۱۲)

### نظريه پارمنيدس<sup>۲</sup> وزنون اليايی<sup>۳</sup> (انکار حرکت)

در بحث های مربوط به حرکت به نام فردی به اسم زنون اکبر بر می خوریم که با توجه به قرائتی که در بیان صدرا وجود دارد، باید همان زنون الیایی باشد. وی شاگرد پارمنیدس (قرن ۵ ق م) است.

پارمنیدس را باید منکر جهان شناسی هر اکلیتوس و مدافع وحدت مطلق وجود دانست

<sup>۱</sup>. در این مورد رک، خوشدل روحانی، مریم، نقش اصالت و تشکیک وجود در حرکت جوهری، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، تابستان ۱۳۸۵.

(وال، ۱۱۶). وی، صیرورت و تغییر را توهمند و فهم صیرورت را از طریق حس ممکن می‌دانست وی بر این اعتقاد بود که حقیقت را نه در حس بلکه در عقل و فکر باید جستجو کرد. استدلال او در نفی صیرورت بدین قرار است:

اگر چیزی به وجود آید، یا باید از وجود به وجود آید و یا از لا وجود، اگر از اولی به وجود آید در این صورت قبلًا هست که در این حالت به وجود نمی‌آید و اگر از دومی به وجود آید در این صورت هیچ چیز نیست، پس صیرورت توهمند است. وجود فقط هست، واحد است و متناهی و در نتیجه مادی و نامتناهی در نظر او غیر معین و نامعلوم است «پارمنیدس، فلسفه فیثاغوری را و در حقیقت هر فلسفه‌ای را که با آن در این مطلب موافق است و به سبب آن تغییر و حرکت را پذیرفته است، رد می‌کند. وی تمام حرکت و تغییر، یعنی صورت‌های شدن را مطرود می‌دانست» (کاپلستون، ۶۱-۶۴).

هایدگر نیز طرح مسئله وجود را نزد پارمنیدس از اصول ترین مسائل دانسته و معتقد است که پس از وی انحراف تاریخی در فلسفه، از مسئله وجود به مسئله موجود اتفاق افتاد (بدوی ۶۲۶-۶۲۷) /۲

آنچه در فلسفه پارمنیدس نیز شاهد آنیم، اوج تعارض میان عقل و حس است. انکار حرکت در تضاد با آن چیزی بود که حس به قبول وقوع آن گواهی می‌دهد. *pīlā éí* در این مورد معتقد است، از نظر پارمنیدس آنچه ما تغییر می‌نامیم، اشتباه در دید است. دلیل وی بسیار ساده بود. حقیقت تغییر جز این نیست که بگوییم چیزی در یک زمان نبوده و بعد موجود شده. اما چگونه این تحقق صورت می‌گیرد؟ تنها از یکی از دو راه: یا از چیز دیگر و یا نیستی به وجود آید.

*pīlā éí* معتقد است این مسئله از نظر اگرچه دارای وضوح منطقی است اما با عقل تعارض دارد. *Rēlā éíl QTUJ QTVF*

با توجه به مطالب بالا، این مسئله کاملاً روشن است که تمامی تلاش پارمنیدس این است که میان هستی عینی و تفکر فلسفی رابطه‌ای برقرار نماید. وجود تنها چیزی است که قابل شناخت است و نیستی نه قابل درک است و نه می‌توان درباره‌اش چیزی گفت. وی دقیقاً در یک بیان فلسفی خالص به انکار حرکت می‌پردازد. چیزی که وجود دارد قبلًا بوده و چیزی که نیست به هیچ وجه در آن تغییری در جهت هستی صورت نمی‌گیرد. وجود چیزی است که نه به وجود می‌آید نه تغییر می‌کند و نه از بین می‌رود. بیان پارمنیدس آغازی برای متفکرین بعد از

اوست که بدانند هیچ چیز از نیستی به وجود نمی‌آید وقتی ارسسطو در تعریف حرکت آن را خروج تدریجی از قوه به فعل می‌داند. دقیقاً در این ساحت، که میراث پارمنیدس است می‌اندیشد که «خروج از عدم» معنا ندارد. پارمنیدس به این مطلب به قدری باور دارد که آنرا نیازمند به برهان نمی‌داند. از دیگر منکران حرکت، زنون الیایی می‌باشد. عمدۀ دلایل زنون در نفی حرکت تحت عنوانین «آشیل (آخیلوس) و لاک پشت»، تقسیم، پیکان و ورزشگاه آمده است.

گاتری در مورد این که «بودن و نبودن با هم متساوی نیستند» معتقد است که این مطلب نیازمند به برهان نیست و هیچ کس آنرا انکار نمی‌کند. اما پارمنیدس بر این اعتقاد است که «نیستی، هستی، بودن و نبودن یکسان است. پارمنیدس بر این اساس اعتقاد به هر تغییر، حرکت، شدن یا از بین رفتن امر موجود را انکار کند. اعتقادی که به طور طبیعی از به کار گیری چشم‌ها، گوش‌ها و دیگر اندام‌های حسی حاصل می‌شود. Edi NNOF بنده

از دیگر منکران حرکت، زنون الیایی می‌باشد. عمدۀ دلایل زنون در نفی حرکت تحت عنوانین «آشیل (آخیلوس) و لاک پشت»، تقسیم، پیکان و ورزشگاه آمده است.

حجت آخیلوس، حجتی است که زنون ایلیائی برای اثبات بطلان حرکت اقامه کرده است. صلیبا و صانعی در مورد حجت آشیل می‌نویسن، مقصود زنون از این مثال این است که بگوید حرکتی که توسط حواس ما ادراک می‌شود، امری متناقض است و در نتیجه وقوع آن از اوهام و خطاهای حواس است. گوبلو گوید. این حجت یکی از موارد تجاهل المطلوب است. زیرا مطلوب عبارت است از پیمودن مسافتی که آغاز آن مبدأ حرکت آخیلوس و پایان آن رسیدن به لاک پشت است، نه پیمودن مسافتی که آغاز آن مبدأ حرکت نخواسته است. مبدأ حرکت لاک پشت باشد. حال اگر آخیلوس هرگز نتواند به لاک پشت برسد، به این معنی است که نمی‌خواهد به آن برسد، پس اگر به لاک پشت دست نیابد، چنین چیزی را حجت شخصی، حجتی است که صحت آن فقط در مقابل خصم (معین) معتبر است و علت آن این است که یا خصم گرفتار خطا و تناقض شده است و یا اینکه صاحب حجت یکی از خصوصیات شخصیت یا مذهب خصم را هدف قرار داده است. (صلیبا و صانعی، ۱۳)

از نظر زنون، محسوس نمود صرف است و وجود حقیقی را نه به وسیله حسن، بلکه به وسیله فکر باید یافت و فکر نشان می‌دهد که، نه کثرتی وجود دارد، نه حرکتی، نه تغییری. باید گفت پارادکس‌های زنون از زمان ارسسطو تاکنون منجر به چالش‌هایی برای پاسخ گویی به آنان

*	x	xx	x	x	x	x	*	x	xx
---	---	----	---	---	---	---	---	---	----

شده است.

گاتری ارسسطو را از متقدان اولیه آراء زنون می‌داند. وی معتقد است که نامتناهی از دیدگاه ارسسطو به دو معنا بکار می‌رود: یکی نامحدود بودن در قابلیت تقسیم و دیگر نامتناهی بودن در امتداد و اگر در امر ممتد، اجزاء به نحو بالفعل ترکیب شده باشند میان این دو مطلب تفاوت وجود دارد. هر متصلی می‌تواند به نحو بالقوه هم در زمان و هم در مکان به طور نامتناهی تقسیم شود.

راه حل ارسسطو، مستلزم تمسکی است که وی به تمایز بین قوه<sup>۱</sup> و فعل<sup>۲</sup> نموده است. در یک امر متصل، تعداد نامحدودی از نیمه‌های است که البته به صورت بالقوه و نه بالفعل موجودند.<sup>Edi i Útak HVOF</sup>

غلامرضا اعوانی نیز ضمن شبهه دانستن معماهای زنون، آن‌ها را مشتمل بر پیش فرض‌هایی می‌داند که اثبات نشده‌اند. از نظر ایشان، یکی از این شبههای مبتنی بر این فرض است که مکان، بالفعل قابل تقسیم نامتناهی است که به هر صورت باید آن را اثبات کند. دیگر آنکه قانون حرکت و پویایی را در قیاس با قانون سکون و ایستایی ملاحظه می‌کند چون در این شبههای، جهات و اعتبارات مختلف مورد نظر است و وحدت‌های هشت‌گانه که اساس تناقض و تعارض است لحاظ نشده. در نتیجه شبههای زنون را نمی‌توان از مقوله حقیقی و منطقی دانست (اعوانی، ۲۲۹).

به اعتقاد برتراند راسل، نظریه محال بودن تغییر در فلسفه بعد از پارمنیدس مورد قبول واقع نشد. نظریه بقای جوهر، از عقاید پارمنیدس تا همین ایام اخیر در فلسفه پذیرفته شد. کلمه «جوهر» در آثار بلافصل پارمنیدس نیامده است، لیکن مفهوم آن در افکار آنان دیده می‌شود. فرض شد جوهر موضوع باقی و ثابت محمول‌های متغیر است، و این فرض یکی از مفاهیم اساسی فلسفه و روانشناسی و فیزیک و الهیات شد و بیش از دو هزار سال دوام یافت (برتراند راسل، ۱۱۶).

### تأثیر آراء زنون الیایی بر نظریه حرکت جوهری

ملاصدرا در حین بحث از حرکت اشتدادی، به اثبات نکته ای می‌پردازد؛ وی معتقد است که بر مبنای اصالت وجود می‌توان، قائل به انواع غیر متناهی شد که موجود به وجود اتصالی‌اند.

حافظ وحدت شخصی در حرکت علاوه بر وحدت بالعوم صوره‌ما، واحد بالعددی است که همان جوهر مفارق است. وی به نقل بیانی از زنون اکبر می‌پردازد که زنون نیز به این مسئله تصريح داشته است که، تجدد ماده و صورت با حفظ هویت شخصی و بقاء ذات جسم در گرو وحدت عقلی باطنی بوده است و این تبدل را، به دلیل اینکه وحدت موضوع جسمانی را ضعیف و نارسا یافته‌اند، حرکت نگفته‌اند. (صدرالدین شیرازی، رساله فی الحدوث، ۶۲)

با رجوع به این جمله صریح ملاصدرا «این تبدل را، به دلیل اینکه وحدت موضوع جسمانی را ضعیف و نارسا یافته‌اند، حرکت نگفته‌اند»، این مسئله کاملاً مشخص است که ملاصدرا به لوازم بیانات خود در توجیه نظریات زنون اکبر واقف بوده و نقش جوهر جسمانی را دلیلی در عدم نام گذاری این تبدل به حرکت می‌داند. به نظر می‌رسد که به باور ملاصدرا این مطلب فقط یک نام گذاری صرف است لذا با تسامح از آن گذرا می‌نماید. آن‌چه برای ملاصدرا مهم است یافتن شاهد صدقی در نظریات زنون اکبر برای بحث حدوث تدریجی عالم است. ملاصدرا در بحث اثبات حدوث تدریجی عالم نیز به ذکر شواهدی از زنون اکبر می‌پردازد. (صدرالدین شیرازی، رساله فی الحدوث، ۷۶)

این بیانات ملاصدرا به طرح برداشت‌های مختلف پیرامون تفکر زنون اکبر، منجر شده است، به نحوی که وی را همان زنون الیایی معرفی می‌نمایند.

سید محمد خامنه‌ای در این مورد می‌نویسد: استدلال یا پارادکس معروف او درباره انکار حرکت، او را در تاریخ فلسفه زنده نگه داشته است. به وی این استدلال را نسبت داده‌اند که یک دونده تیزرو هرگز به یک سنگ پشت نخواهد رسید، و یک تیر رها شده در هوا هرگز به هدف اصابت نخواهد کرد، اگر اجزای مکان را دارای اجزاء بی‌نهایت بدانیم.

برخی از محققان غربی معتقدند که این برهان از راه خلاف واقع بودن نتیجه حسّی آن برهان خلف) می‌خواسته اصل حرکت هر اکلیتوس را رد کند؛ و برخی دیگر بر آنند که نظر وی رد نظریه فیثاغورس و مبنای تشکیل اشیاء از بی‌نهایت نقاط هندسی غیر متقدّر و غیر متکمّل و بتعییر دیگر «کثرت» بوده است تا نظریه وحدت پرمنیدوس اثبات گردد.

برخی دیگر می‌خواهند ثابت کنند که غرض وی از این برهان، تعارض احکام حسن و عقل است یعنی برهان عقلی، سکون (و عدم حرکت) را ثابت می‌کند، در حالی که مشاهده و حسن حرکت را نشان می‌دهد؛ و این برای اثبات نظریه پرمنیدوس بوده است که حقیقت را همان دستاوردهای عقل می‌دانست و عالم حسن را سراسر سایه می‌پندشت.

\*            x            \*\*            x            x            x            x            x            \*

آقای خامنه‌ای این برداشت را نوعی تقلید کورکورانه از ارسسطو می‌داند؛ و در باره آن معتقد است که در برهان خلف زنون ثابت می‌شود که انکار حرکت، انکار واقعیت است؛ پس، اصل حرکت چه در وضع و دیگر اعراض، و چه در جوهر (نظريه هراکلیتوس) یک حقیقت انکار ناشدنی است و انکار آن تنقضاتی را بیار می‌آورد. از طرف دیگر به نظر می‌رسد که وی می‌خواسته یکی از اصول اصلی حکمت اشراف یعنی اصالت «حرکت قطعیه» و انتزاعی بودن حرکت توسطیه را که میرداماد و ملاصدرا با براهین فلسفی اثبات نموده‌اند. ثابت نماید که ظاهراً مقصود پارمنیدس نیز از، وحدت اتصالی حقایق جهان، همان وحدت اتصالی «جوهر» در حرکت ذاتی خود به سوی تکامل است که با قبول اصالت حرکت توسطیه و اجزای حقیقی بی نهایت زمان، نمی‌سازد و به نظریه کون و فساد متله می‌شود... از این رو زنون به پیروی از اساتید خود نه فقط منکر حرکت متصل خارجی نیست بلکه آن را یک «واحد» بی اجزاء می‌داند و با هراکلیتوس و حکماء ایونی که برای موجودات مادی حرکت جوهری دائمی قائل بودند موافق است. (خامنه‌ای، ۹۷، ۹۸).

سید جلال الدین آشتیانی نیز به برداشت مرحوم جلوه (منکر حرکت جوهری) از نظر ملاصدرا وزنون اکبر می‌پردازد و آن را مورد نقد قرار می‌دهد.

وی در این مورد معتقد است که آخوند - برای مماثلات با خصم، با اینکه ملاک حرکت در تبدلات صور جوهری بر سبیل تاریخ موجود است و حرکت از آنجا که اضعف موجودات است به نحوی که صورت متخیل و معقول آن غیر صورت محسوس آن است به این معنی که دارای صورت ادراکی صریح نمی‌باشد اگر در جوهر واقع شود موضوع آن و ما منه و ما فيه آن اضعف و اخسَّ حقایق خارجی است - فرمود اگر کسی خیلی اصرار نماید که در حرکت موضوع ثابت شرط است و عرف و دیدن متأخران بر این جاری است که تغییرات حاصل در چهار مقوله عرض را حرکت بنامند، ما در اسم با او نزاع نداریم، از نظر آشتیانی این مسئله، مورد تمکن مرحوم جلوه در رساله (انکار حرکت جوهری) قرار گرفته است. آشتیانی در ادامه می‌گوید، بنا بر حرکت جوهر، ماده سیال است و بقا ندارد و عالم ماده، صورة و مادة متحرک و غیر باقی است. وی در ادامه به نقل قولی از زنون می‌پردازد. كما نص عليه الزيتون الأكبر - قدس سره - بقوله: «ان الموجودات باقية دائرة، أما بقائهما فبتجدد صورها (کنایه از آنکه شئ متحرک متقوم است ببقاء و فناء، بقای آن در فناء و ثبات آن در دثور و زوال آنست و چون در جميع حالات و نشأات حرکت ذاتی، ماده، بصورة ما متلبس است. (آشتیانی، ۲۹۳-۲۹۴)

بیان آشتیانی نیز موید این مطلب است که زنون اکبر به حرکت جوهری معتقد بوده است. از نظر نگارنده، به نظر می‌رسد انتساب حرکت جوهری به زنون الیایی و پارمنیدس، برخلاف بیان صریح ایشان می‌باشد، که حرکت را به منزله اجتماع نقیضین می‌دانند، از نظر ایشان عدم هیچ گونه تحقق و ثبوتی در خارج نداشته و فرض اتحاد عدم و وجود، فرضی بی معناست.

نحوه مواجهه فیلسوفان اسلامی با مسئله عدم با رویکرد پارمنیدس و زنون متفاوت است. به طور مثال در تعریفی که در باره عدم می‌دهند، گاهی عدم شی در خارج را به عنوان امر واقعی اعتبار می‌کنند، مثلاً در قضایای موجبه مثل زید معدوم است و یا درباره حادث زمانی که آن را مسبوق به عدم زمانی دانسته یعنی عدم شی حادث در مقطعی از زمان به عنوان امر واقعی در نظر گرفته می‌شود. در این صورت نیز عدم امر اعتباری بوده و واقعیت خارجی و حقیقی ندارد. از این جهت در وجودهای تدریجی مثل حرکت که حدوث عین بقايش و بقايش عین گذشت است، و هر قطعه ای از آن نیز به گذشته و آینده و هر یک از آن گذشته و آینده نیز خود به آینده و گذشته دیگری تقسیم می‌شود و به همین دلیل هر اندازه آنرا کوچک فرض کنیم به دو هستی قابل قسمت است که هر هستی، نیستی آن دیگری است. از این جهت گفته می‌شود که هستی و نیستی، در صیرورت به هم آمیخته‌اند و مسلمان این آمیختگی از نوع آمیختگی دو عنصر واقعی نیست و یک ترکیب واقعی نمی‌باشد و اساساً ترکیبی در کار نیست. یک وجود سیال است که بالقوه قابل انقسام است و در صورت انقسام، وجود یک قسمت و جزء، عدم دیگری است یا از وجود یک جزء عدم جزء دیگر اعتبار می‌شود (طباطبایی، ۴/۹۷).

از نظر فلاسفه اسلامی در حرکت، هستی (وجود)، نیستی (لا وجود) و نیستی (لا وجود)، هستی (وجود) می‌گردد و حرکت چیزی جز یک وجود متصل واحد که رو به کمال داشته باشد، نمی‌باشد. همگی این نیستی و «لا وجودها» در حرکت اعتباری بوده زیرا عدم واقعی نمی‌باشد و در این صورت لا وجود شدن وجود و نیز وجود شدن لا وجود نیز بی معنا خواهد بود. ملاصدرا در جای دیگر، عباراتی از زنون نقل می‌کند که اشاره‌هایی به حرکت جوهری در آن شده است: موجودات، باقی و در عین حال فنا می‌شوند و بقای آن‌ها به واسطه تجدیدی است که در صورت‌های آن‌ها است. (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۹۴؛ رساله فی الحدوث، ۶۲). عین این عبارات را می‌توان در کتاب ملل و نحل یافت. (شهرستانی، ۴۱۸)

ملاصدرا به تقسیم بنده فیلسوفان یونان باستان، در خاتمه کتاب رساله فی الحدوث می‌پردازد و همانند صاحب کتاب الملل و النحل، سه تن از آنان- یعنی تالس، آناکسائگوراس، (انکساغورس) و آناکسیمنس، را به عنوان پیشگامان فلسفه در حوزه ملطیه معرفی، و از پنج تن دیگر- یعنی امپدکلس (انباذقلس)، فیثاغورس، سقراط، افلاطون و ارسسطو - به عنوان کسانی که فلسفه یونانی بدست آنها به اوج کمال خود رسیده یاد می‌کند. سپس در تتمه رساله سخنان فیلسوفان دیگری- غیر از آن حکمای هشتگانه اصلی- را باز می‌گوید، که اینان عبارتند از: زنون کبیر (الیایی)، دموکریتوس (ذیمقراتیس)، فلاسفه آکادمی، هیروکلس (هرقل)، اپیکوروس (ابیقورس)، شیخ یونانی (افلوطین)، اسکندر افروذیسی، فروفوریوس، و پروکلوس، (ابرقلس). از نظر ملاصدرا، آنان حکیمانی هستند که نور حکمت را از چراغدان نبوت برگرفته‌اند.  
(صدرالدین شیرازی، رساله فی الحدوث، ۱۵۷-۲۱۷).

باید گفت ترجمه اسامی فیلسوفان فوق (اسامی داخل پرانتز) توسط مصحح کتاب رساله فی الحدوث انجام گرفته است. به نظر نگارنده و با توجه به این که مصحح رساله الحدوث، ملل و نحل شهرستانی را به عنوان منبع مهم ملاصدرا می‌داند. به باور این تحقیق، ترجمه مصحح کتاب را در مورد هرقل حکیم به هیروکلس ترجمه درستی است ولی در باره ترجمه زنون اکبر به زنون الیایی، تردید وجود دارد. زیر صدرا سعی می‌کند، نشانه‌هایی از حرکت جوهری و اعتقاد به حدوث تدریجی عالم را در کلمات زنون کبیر بیابد و در کتاب ملل و نحل و در آثار ملاصدرا، زنون اکبر، به عنوان فیلسوف منکر حرکت معرفی نشده است.

باید گفت در فلسفه اسلامی، اشاره به تفکر زنون به عنوان منکر حرکت، بی سابقه نمی‌باشد. ابوالبرکات بغدادی در بحث حرکت و در ذیل مبحث حرکت مکانی به زنون و شباهات وی اشاره می‌کند. (بغدادی، ۳۳/۲)

ملاصدرا، در جایی که به اثبات نظر فیثاغورث در باب حدوث عالم می‌پردازد از دو فرد به نام‌های حرینوس و زینون شاعر یاد می‌کند و در باره نظر ایشان می‌گوید: این دو معتقدند که خداوند عقل و نفس را به یک دفعه خلق کرد و همه آنچه که در ذیل آنها بودند توسط آن دو به نحو تدریجی خلق نمود. وی سپس در تفسیر نظر زینون می‌گوید این که عالم قابل دثور و فنا می‌باشد به دلیل آن است که به نحو تدریج حاصل شده است و حدوث هر شیء بعد از دیگری با عدم بعدی آن همراه است. درست مانند حرکت که هیچ بقایی ندارد. (صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ۲۱۲/۵- ۲۱۳؛ آشتیانی، ۲۹۳)

\* \* \* \*

لازم به ذکر است که این مطالب نیز دقیقاً بر گرفته از ملل و نحل شهرستانی می‌باشد با این تفاوت که شهرستانی آن دو را حرینوس و زنون شاعر معرفی کرده است (شهرستانی، (۴۴۱)

البته آنچه شایان توجه است شباهت آراء این دو نفر به فیلسوفان رواقی می‌باشد. شهرستانی در ضمن بیان نظریات حکمای اهل المظال از خروسیس و زینون نام می‌برد و دقیقاً جملات زنون را به زنون رواقی<sup>۱</sup> نسبت می‌دهد. (شهرستانی، ۲۹۸)

مالحظه در بیانات زنون اکبر و زنون شاعر و زنون رواقی (حدائق در بحث حدوث جهان و به گزارش آثار صدرا) مشخص می‌کند، تفاوت ماهوی بین این آراء وجود ندارد.

اگر بخواهیم با نگاهی منصفانه به برخورد ملاصدرا با زنون اکبر پیردادیم. تنها دلیلی که ما را مجاب می‌کند که شاید، زنون اکبر از نظر ملاصدرا همان زنون الیانی باشد، عبارت «فإن لم يسم مثل هذا التبدل حرفة لضعف و حدة الموضوع و نقص جوهـرـهـ الجـسـمـانـيـ» می‌باشد؛ و این در حالی است که گزارش صدرا از آراء زنون اکبر، روایتی کاملاً اشراقی و رواقی می‌باشد. وی در صدد یافتن شواهد صدقی در آثار فیلسوفان فوق برای بحث حدوث تدریجی عالم است.<sup>۲</sup>

### تأثیرپذیری ملاصدرا از فلسفه رواقی

صدرا در ابتدای اسفار مجاهدت خود را در فهم و تدوین فیلسوفان رواقی مطرح می‌نماید و در مباحث مهم فلسفی نقاط اشتراک و افتراق خود را با ایشان بیان می‌کند. (صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیة، ۱/۱، ۲۹۹؛ ۳۹۷/۲؛ ۲۲۴/۳؛ ۳۱۲-۲۹۱/۴؛ ۴۳-۴۳/۴). اردکانی، شارح کتاب هدایه اثیریه نیز، به این نکته اشعار دارد که بحث از حرکت جوهری توسط رواقین بیان شده است. (اردکانی، ۲۱۴)

باید گفت، مطالب صدرا در اثبات حرکت جوهری و حدوث عالم، بیشتر با رأی زنون شاعر که از رواقیون می‌باشد هم خوانی دارد. تا با اعتقاد الیانیان که تفسیرشان از هستی برای اثبات یک نظام ماتریالیسم بیشتر سازگاری داشته است تا تفسیر خداپرستانه که در یونان آن

<sup>۱</sup> Kwāfiq-e-Nā'āā

<sup>۲</sup>. در مورد بحث پیرامون حدوث تدریجی عالم، رک، خوشنده روحانی، مریم، حدوث تدریجی زمانی عالم سیال از نظر صدرالمتألهین و مقایسه آن با نظریه حدوث اسمی حکیم سبزواری، مجله آینه معرفت، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۸۶، صفحات ۱۱۵-۱۴۱

دوره چیزی ناشناخته بود. (کاپلستون، ۷۴)

البته ذکر یک نکته مهم در این قسمت ضروری است که حکمای اسلامی در شناخت تاریخ گذشتگان همواره از فقدان منابع لازم در رنج بوده‌اند. این مسئله دارای عوامل متفاوتی بوده است. شهرزوری، نویسنده تاریخ الحکما به بخشی از دلایل آن می‌پردازد: اینکه دانشمندان ما از همان آغاز با اندیشه و پندارشناصی چندان روی خوشی نشان ندادند، گویا چون آن پندارها را مانند مسیحیان با آیین خود سازگار نمی‌دیدند از این روی بیشتر در متون فلسفی بدان‌ها می‌پرداختند و یا در دفترهای کلامی از آن‌ها یاد می‌کردند، تا آن‌ها را بشکنند و تباہ تسان دهند، این است که در این زمینه دو سه دفتر ارزنده بیشتر نداریم: الآراء الطبيعية فلوترخوس و سخن شهرستانی در الملل و النحل و مانند این‌ها و بیشتر تاریخ فلسفه ما پندانمهوار است همان گونه که فیلسوفان ایرانی پیش از اسلام بدان آشنا بوده‌اند. (شهرزوری، ۲۰۲)

شهرزوری سپس به بیانی از سجستانی در کتاب صوان الحکمة (ص ۸۲ بند ۲) می‌پردازد که در بیان سرگذشت زنون بر این باور بوده که از ذکر مطالبی که یکتاپرستان پذیرفته‌اند، سر باز زده و آن‌ها را به خود فیلسوفان واگذار نموده است. وی تاریخ نگاری و ذکر نکات نادر را خواست اول خود و ذکر نظریات ایشان را، خواست دوم خود می‌دانست. (همان)

نگارنده بر این باور است که مروجین حکمت صدرایی نقش به سزاوی در بسط نظریات وی داشته‌اند. انتخاب فیض به عنوان یکی از شاگردان ملاصدرا به این دلیل است که به نظر می‌رسد وی به دلیل ادب شاگردی متوجه اشکالی در ذکر نام اشخاص توسط ملاصدرا شده است و لذا نامی از زنون اکبر نمی‌برد و از طرف دیگر مطالب این مباحث را تحت عنوان مرمورات متقدمین بیان می‌کند.

### موجهه ملا محسن فیض کاشانی با آراء زنون اکبر

ملا محسن فیض کاشانی به عنوان شاگردی است که به پیروی از استاد خود (ملاصدرا)، آموزه‌های محی الدین عربی را پذیرفته ولی از طرفی محدثی اخباری است. ملا محسن فیض در مباحث فلسفی، کاملاً متأثر از ملاصدرا می‌باشد. فیض در رساله اصول المعارف بدون اینکه نامی از زنون اکبر ببرد آرایی را نقل می‌کند که دقیقاً مأخوذه از رساله فی الحدوث ملاصدرا می‌باشد. (آشتیانی، ۲۳۶) وی نیز به این مطلب تاکید می‌کند: موجودات، باقی و در عین حال فنا پذیرند و بقای آن‌ها به واسطه تجدیدی است که در صورت‌های آن‌ها رخ می‌دهد. وی بعد از

ذکر مطالبی که مأخوذه از نظریات ملاصدرا می‌باشد به این نکته تصریح می‌کند که حق در این مطلب که «حفظ هویت شخصی و بقاء ذات جسم در گرو وحدت عقلی باطنی است» با ملاصدرا است و این مطلب را متقدمین به نحو رمز مطرح نموده‌اند (فیض کاشانی، *أصول المعرف*، ۹۰).

در این جایز ذکر این نکته شایان ذکر است که نظریات فیض کاشانی نیز درباره حافظه وحدت در حرکت، با مطالب رواقیون که مؤسس آن زنون رواقی است بیشتر سازگار است. زیرا مکتب رواقی از طرفی به نظریه لوگوس هراكلیتی به عنوان جوهر جهان و از طرف دیگر به عناصر نظریات افلاطون و ارسطویی نظر داشته است. (کاپلستون، ۴۴-۴۵)

آنچه که ممیز فلسفه رواقی است متصل و واحد دانستن جهان بوده و همه اجزای عالم بر همدیگر تأثیر دارند. ژان برن در این مورد می‌گوید: در فلسفه رواقی جهان امر واحد و متصل است و کوچک‌ترین حادثه جزیی در مجموعه جهان اثر می‌گذارد. (ژان برن، ۸۴-۸۵)

بحث از خلقت جهان و علت بودن خداوند برای کل هستی از موارد مهمی است که در فلسفه رواقی دارای اهمیت است. از نظر فلسفه رواقی خلقت عالم از عدم نبوده *Hālātāt* و هدف نهایی از زندگی این است که زندگی در هماهنگی با طبیعت صورت گیرد *INSNIF* و *BNSP* از قطعات باقی مانده از زنون رواقی مشخص است که وی در جهان شناسی خود قائل به صدور بوده و خداوند را به عنوان وجودی مستقل از جهان می‌داند «در ابتدا خداوند مستقل بوده وی تمامی جوهر را از طریق هوا به آب منتقل کرد و خداوند علت هرگونه تحول در عالم می‌باشد. *Hālātāt INQOF*

این مطالب بسیار خلاصه، نشان می‌دهد که فضای جهان شناختی زنون رواقی کاملاً متفاوت با زنون الیایی می‌باشد. اگر چه نظریه رواقی را یک ماتریالیسم یگانه انگاری نامند، ولی طرح آنچه زنون رواقی، به عنوان وحدت عقلی باطنی در ماده جهان مطرح می‌کند بیشتر با نظریات ملا محسن فیض و استادش ملا صدرا سازگار است. به نظر می‌رسد علت عدم ذکر نام فیلسوفان باستان توسط فیض و این که وی تعلیمات ایشان را، تحت عنوان *Marmozat* متقدمین مطرح می‌نماید، ناشی از تقسیم بندی وی در مورد فلاسفه است. وی فیلسوفان را بر دو قسم تقسیم می‌کند: گروه اول، فیلسوفانی هستند که اهل ریاضت بوده و علوم آن‌ها تنها متکی بر استدلال‌های عقلی صرف نبوده است. از نظر فیض مواد اصلی معارف آن‌ها همان تعلیمات الهی است که بدین جهت نقدی بر آن‌ها وارد نیست. (فیض کاشانی، *Rسائل فیض*)

(۱۴۱) اما گروه دوم فیلسفان متأخرند که سخنان فیلسفان گذشته را از راه ترجمه در یافت می‌کنند، که البته این سخنان تحریف شده است سخنان رمزی گذشتگان می‌باشد که به غلط ترجمه شده است بر آن دخل و تصرفات فراوانی نموده‌اند. از این جهت در سخنان آن‌ها نکاتی یافت می‌شود که با آراء پیامبران در تعارض است. باید گفت این گفتار وی ناشی از دو پیش‌فرض می‌باشد. الف- فیلسفان متقدم در مسائل فلسفی دارای وحدت نظر بوده‌اند. ب- دیدگاه فیلسفان متقدم با نظر انبیای الهی متفق بوده است. این چیزی است که موجب رضایت وی و سبب خوش بینی او نسبت به فیلسفان گذشته شده است و به همین دلیل بر فیلسفان متأخر خرد می‌گیرد که آراء ایشان با آنچه انبیای الهی (ع) آورده‌اند، تطبیق نمی‌کند. (کاملان، (۲۷۸-۲۷۹)

البته این تقسیم بندي فیض نیز متأثر از صدرا است. ملاصدرا، فیلسفان یونان را حکیمانی می‌داند که همگی نور حکمت را از چراغدان نبوت برگرفته‌اند. وی منشأ نشر و رواج حکمت را پیامبران الهی دانسته، نه رومیان و یونانیان؛ و از هشت فیلسوف که آن‌ها را استوانه‌های حکمت باستان می‌خوانند نام می‌برد. از نظر فیض و با توجه به این تقسیم بندي باید گفت، زنون و هرقل نیز در زمرة متقدمین می‌باشند. شاید وی متوجه لوازم بیانات ملاصدرا در نحوه ارجاعات تاریخی شده است و از ذکر صریح اسامی صرف‌نظر نموده است. در حالی که وی در مباحثی که در باب آفرینش مطرح می‌نماید صراحتاً از تالس ملطي و بلیناس حکیم مطالبی را نقل می‌کند (فیض کاشانی، علم الیقین، ۲۲۶-۲۲۷).

در خاتمه ذکر این گفتار منصفانه بجاست که: ملاصدرا از حکمت ذوقی هم از شاخه یونانی آن یعنی اندیشه‌های افلاطون و فیثاغورس و رواییان و هم از شاخه اسکندرانی آن یعنی اندیشه‌های نو افلاطونیان و نو رواییان و هم از شاخه ایرانی آن یعنی اندیشه‌های شهاب‌الدین سهروردی از یک سو بهره گرفته است و از سویی دیگر از اندیشه‌های ارسطو بنیان‌گذار حکمت مشاء و پیروان او در یونان و تمدن اسلامی که وارث کل حکمت مشاء علی التحقیق فارابی و ابن سینا می‌باشد نیز بهره‌ها برده است و علاوه از سخنان عارفان بزرگی مانند حلاج، بایزید و محیی‌الدین و کسانی دیگر استفاده کرده است و چون فیلسفی است مسلمان در جهت حکمت ایمانی توجه کامل به مفاد آیات و روایات داشته است و لکن نقل اندیشه‌های بزرگان فلاسفه و عارفان و اهل کلام نه بدین معنی است که فلسفه او فلسفه تلفیقی است و بلکه در تمام مباحث غرضش بیان اقوال و آرا است و نه پیروی از آن‌ها.

### نتیجه

بررسی پیشینه تاریخی نظریه حرکت جوهری نشان می‌دهد که بحث از حرکت به عنوان یکی از اصلی‌ترین مباحثی بوده است که فلاسفه در بحث‌های خویش مطرح می‌نمودند. ملاصدرا، در ضمن طرح این مبحث به ذکر اسمی هرقل حکیم و زنون اکبر مبادرت می‌ورزد.

او با دو نظریه رقیب در حوزه پیش صدرایی آشنایی داشته است. (شمول حرکت و تغییر در سراسر هستی و انکار آن). در بررسی آثار ملاصدرا نشان داده شد که وی نامی از هرقلیتوس (هراکلیتوس) به میان نیاورده است. در نقل آراء وی از هرقل، قرابتها فراوانی بین آراء این فیلسوف و آراء هیروکلس فیلسوف اسکندرانی یافته شد. به نحوی که هرقل را می‌توان همان هیروکلس دانست. در این صورت می‌توان گفت که ملاصدرا می‌توانسته از طریق آراء فلاسفه اسکندرانی با آراء هراکلیتوس آشنا شده باشد.

در مورد نحوه مواجهه وی با آراء زنون اکبر نیز باید گفت. ملاصدرا سعی می‌کند در توجیهی، علت انکار حرکت را از نظر زنون مورد بررسی قرار دهد. وی به نقل نظریات زنون اکبر، به عنوان حکیمی دارای گرایشات اشراقی، عرفانی می‌پردازد. برخورد معاصرین در شناسایی زنون اکبر کاملاً متفاوت است. به نحوی که عده ای وی را زنون الیانی و عده دیگر معتقد به حرکت جوهری می‌دانند. از منظر فیلسوفان غربی زنون به عنوان فیلسوفی است، که تمام کوشش خود را مصروف دفاع از اندیشه پارمنیدس نموده، وی، وجود را امری پیوسته بدون حرکت و ساکن می‌پندارد و در تقویت مواضع پارمنیدس در انکار حرکت دلایل چهارگانه‌ای را مطرح نمود که همگی بر این مطلب دلالت داشتند که حرکت علاوه بر اینکه قابل تحقق نبوده، محال و غیر ممکن نیز است.

مرحوم فیض کاشانی نیز متأثر از تفکر ملاصدرا، از آراء حکماء یونان باستان و بدون ذکر نامی از ایشان تحت عنوان مرموzات متقدمین یاد می‌کند. مرحوم فیض با تقسیم بندی فلاسفه را به دو دسته، هم از محذورات تاریخی نظر ملاصدرا در امان مانده و هم بر اعتقادات دینی خود استوار می‌ماند.

به نظر نگارنده، پیشینه تاریخی و فرآیند تاریخی رشد و تکامل نظریات فلسفی سهم به سزاگی در بستر سازی و شکل گیری نظریات فلسفی ایفاء می‌کند. اگر جامعه فلسفی امروز ما

\* \* \* \* \*

در صدد پژوهش و آشنا سازی مخاطبان جهانی با فلسفه ملاصدرا هست، سهم مهم مطالعات تاریخی آراء دیگران در اندیشه صدرا نباید مغفول بماند و در این میان از هرگونه تحمیل تاریخی اندیشه دیگران، در فلسفه صدرا بی پرهیز نماید.

## منابع

- آشتیانی، سید جلال الدین، تعلیق و تصحیح اصول المعارف، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، النجاة من الغرق فی بحر الصالات، ۱ جلد، انتشارات دانشگاه تهران - تهران، چاپ: دوم، ۱۳۷۹.
- رسائل ابن سینا، جلد ۲، دانشکده ادبیات استانبول، چاپ، ۱۹۵۳ م.
- الشفا (الطبيعت)، السمع الطبيعى، تصدیر ابراهیم مذکور، قم: منشورات آیة الله مرعشی، ۱۴۰۵ ق.
- ابوريحان البيروني، تحقیق مالله‌نده، ۱ جلد، عالم الكتب - بيروت، ۱۴۰۳ ق.
- ارسطو، متفاہیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، نشر گفتار، ۱۳۶۷.
- اردکانی، احمد بن محمد حسینی، مرآت الاقوان (تحریر شرح هدایه ملا صدرا شیرازی)، مقدمه و تصحیح و تعلیق از عبد الله نورانی، میراث مکتوب، تهران ۱۳۷۵.
- افلاطون، دوره کامل آثار افلاطون. محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵.
- اعوانی، غلامرضا، حکمت و هنر معنوی، تهران: انتشارات گروس، ۱۳۷۵.
- ایزتسو، توشی‌هیکو، خلق مدام در عرفان ایرانی و آیین بودایی، شیوا کاویانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.
- بریه، امیل، تاریخ فلسفه، ترجمه علی مراد داودی، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.
- بغدادی، ابوالبرکات، المعتبر فی الحكمه، اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳.
- بدوی، عبدالرحمن، موسوعه الفاسفه، ج ۲، بیروت، موسسه العربیه للدراسات و النشر، ۱۹۸۴ م.
- برن، ژان، فلسفه روافقی. ترجمه ابوالقاسم پور حسینی، تهران، ۱۳۶۵.
- حجت، مینو، «امکان تقریب آراء هرaklıتوس و صدرا در باب صیورت»، مجله آینه معرفت، تهران، دانشگاه شهید بهشتی شماره ۹.
- خامنه‌ای، سید محمد، سیر حکمت در ایران، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۰.
- خراسانی، شرف‌الدین، نخستین فیلسوفان یونان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.

خوشدل روحانی، مریم، «نقش اصالت و تشکیک وجود در حرکت جوهری»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، تابستان ۱۳۸۵.

\_\_\_\_\_، «حدوث تدریجی زمانی عالم سیال از نظر صدرالمتألهین و مقایسه آن با نظریه حدوث اسمی حکیم سبزواری»، مجله آینه معرفت، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۸۶.

راسل برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندی، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۴.

زارعی بلشتی، محمود، ترجمه دایره المعارف فلسفه راتلچ، امیر کبیر، ۱۳۸۵.  
سبزواری، هادی، شرح المنظمه، انتشارات مصطفوی، قم، بی‌تا.  
سجادی سید جعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی - تهران، چاپ: اول، ۱۳۷۹.

شهرзорی، شمس الدین محمد، نزهه الارواح و روضه الافراح (تاریخ الحكماء)، ترجمه مقصود علی تبریزی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.

شهرستانی، ابوالفتح محمد بن ابی‌بکر، الملل والنحل، تحقیق علی حسن فاعدر، بیروت، ۱۴۱۰.  
\_\_\_\_\_، الملل والنحل، تحقیق صدقی جمیل العطار، لبنان دارالفکر، ۱۴۲۲.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم قوام، الحكمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی (۱، ۲، ۳، ۹، ۷)، ۱۴۱۹.

\_\_\_\_\_، الحكمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربي، ج (۵، ۶، ۷)، ۱۴۱۰.

\_\_\_\_\_، رساله فی الحدوث، تصحیح حسین موسویان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدراء، تهران: ۱۳۷۸.

\_\_\_\_\_، مفاتیح الغیب، موسسه تحقیقات فرهنگی - تهران، چاپ: اول، ۱۳۶۳.  
صلیبا، جمیل و صانعی دره بیدی منوچهر، فرهنگ فلسفی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۶.  
طباطبایی، سید محمد حسین، رساله قوه و فعل، منتشر شده با ترجمه تحت عنوان خلق جدید پایان ناپذیر، ترجمه، محمدمی گیلانی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۴.  
غفاری سید محمد خالد، فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق، ۱ جلد، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی - تهران، چاپ: اول، ۱۳۸۰.

فیض، ملام محسن، اصول المعارف، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.

علم الیقین، ترجمه استاد ولی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۹.

رسائل فیض (مراه الآخره، ضياء القلب، بشاره الشیعه، خلاصه الاذکار، چاپ سنگی، بی نا، بی جا، بی تا)

قرائی، مرتضی، صفات اشیاء در فلسفه تحلیلی و حکمت اسلامی، تهران: دفتر پژوهش و نشر شهروردي، ۱۳۸۱.

کاکاپلستون، فرد ریک، تاریخ فلسفه (یونان و روم)، ترجمه جلال الدین مجتبوی، ج ۱، تهران: کاملان، محمد صادق. سلوک فکری فیض کاشانی. نشریه کاشان شناخت. شماره ۵-۴ دانشگاه کاشان، ۱۳۸۷.

گاتری، دبليو، کی، سی، تاریخ فلسفه یونان، ترجمه مهدی قوام صفی، تهران: فکر روز ۱۳۷۶.

گمپرتس، تودور، متفکران یونانی، محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۵.

واله زان، بحث در مابعد الطیعه، یحیی مهدوی و همکاران، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۵.

ویل، هالینک، مبانی و تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، ۱۳۶۴.

دی ۱۳۷۵

سال مجله علوم انسانی