

آرای هراکلیتوس درباره‌ی جنبش ذاتی طبیعت و مقایسه‌ی آن با دیدگاه ملاصدرا

منیره سیدمظهری*

چکیده

از جمله مباحثی که همواره در طول تاریخ فلسفه، محل بحث و گفت‌وگو بوده، مسأله‌ی جنبش ذاتی طبیعت یا به تعبیر عام‌تر، سیوروت و دگرگونی آن است. تا آن‌جا که تاریخ فلسفه نشان می‌دهد، اندیشه‌ی فیلسوفان همواره میان ثبات و تغییر، مردد بوده است: برخی به کلی، واقعیت داشتن حرکت در طبیعت را انکار کرده و تغییر و تحولات مشهود را ساخته و پرداخته‌ی ذهن تلقی کرده‌اند؛ برخی دیگر اما، از حرکت به مانند حقیقتی انکارناپذیر سخن گفته و آن را مبنای نظام فلسفی خویش قرار داده‌اند. در میان فیلسوفان یونانی، اولین کسی که با انکار ثبات، از تغییر و جنبش دائم اشیائی طبیعی سخن به میان آورده، هراکلیتوس است. در میان فیلسوفان مسلمان نیز بیش از همه، ملاصدراست که از جنبش ذاتی جوهر اشیا سخن گفته و آن را یکی از ارکان مهم حکمت متعالیه‌ی خود دانسته است. هراکلیتوس بر مبنای چهار اصل مهم فلسفه‌ی خود، یعنی لوگوس، تغییر، تضاد و وحدت در عین کثرت، به تبیین اصل تغییر و سیوروت در طبیعت پرداخت و آن را ویژگی اساسی و فراگیر و نافذ عالم طبیعت دانست. ملاصدرا نیز با ابتنا بر اصول مهم فلسفه‌ی خود، همچون اصالت وجود و تشکیک وجود، حرکت را از عوارض تحلیلی وجود دانست و ثابت کرد که حیثیت حرکت، از حیثیت وجود اشیا، انفکاک‌ناپذیر است. این مقاله پس از تحلیل اندیشه‌ی هراکلیتوس و مقایسه‌ی آن با آرای ملاصدرا نتیجه گرفته است که به‌رغم تفاوت‌های آشکاری که میان دیدگاه این دو فیلسوف وجود دارد، ارائه‌ی تفسیر نزدیک به هم و تقریب آرا ایشان درباره‌ی جنبش ذاتی طبیعت، امری ناممکن نمی‌نماید.

واژه‌های کلیدی: ۱- هراکلیتوس، ۲- ملاصدرا، ۳- حرکت، ۴- لوگوس، ۵- تضاد، ۶- وحدت در کثرت، ۷- اصالت وجود، ۸- تشکیک وجود، ۹- حرکت جوهری.

۱. مقدمه

وجود حرکت در عالم و تغییر پدیده‌های طبیعی از واقعیات بسیار روشنی است که در بادی امر، انکارناپذیر به نظر می‌رسد، اما تبیین فلسفی این امر روشن، از غامض‌ترین معضلات فلسفی است؛ تا جایی که سبب شده است کسانی، به رغم وضوح این واقعیت، آن را انکار کنند و حاصل توهم ذهن بشمارند.

بر اساس گزارش مورخان فلسفه، آرای فیلسوفان یونانی را درباره‌ی حرکت، می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: ۱. عده‌ای از ایشان میان تغییر و ثبات جمع کرده و به نحوی، وجود هر دو را در جهان پذیرفته‌اند؛ مطالعه‌ی نظریه‌ی طالس درباره‌ی جهان‌شناسی نشان می‌دهد که وی را باید از جمله طرفداران این نظریه قرار داد (ص: ۲۰، ۶۹).

۲. عده‌ای منکر وجود تغییر در عالم شدند؛ پارمنیدس که بنیان‌گذار مکتب فلسفی الثائیان معرفی شده، به اعتقاد رایج در تاریخ فلسفه، به اصالت ثبات و نفی تغییر و سیورورت قائل است. همچنین شاگرد توانای او، زنون هم، به تثبیت نظر استاد خود کوشیده است (ص: ۳۲). البته، تأمل در اندیشه‌ی پارمنیدس، به‌خوبی این نکته را آشکار می‌سازد که او میان دو ساحت وجود و نمود فرق نهاده است؛ چنان‌که در بحث معرفت‌شناسی نیز میان طریق حقیقت و عقیده تفاوت قائل شده و بر تمایز میان آن دو اصرار ورزیده است (ص: ۲۰، ۶۹). او در باب وجود یا واقعیت بر این باور است که واقعیت یا واحد، هست و نمی‌تواند نباشد و تغییر هم نمی‌کند، اما به غیر او، هر چه در عالم طبیعت مشاهده هست، همه نمود یا پدیدار است که مظاهر و جلوه‌های حقیقت‌اند و هیچ بهره‌ای از اتصاف به حقیقت ندارند. بنابراین ساحت وجود و حقیقت، ساحت ثبات و ساحت ظهور و نمود، مرتبه‌ی تغییر و کثرت است. در نتیجه می‌توان گفت پارمنیدس از حرکت و سیورورت غافل نبوده، اما چون تمامی اندیشه‌هایش به جنبه‌ی وجود و حقیقت معطوف بوده، در تاریخ فلسفه، او را فیلسوف ثبات‌گرا نامیده‌اند.

۳. گروه دیگر به روایت مورخان فلسفه، تغییرگرایان‌اند. فیلسوفانی که هیچ جنبه‌ی ثابتی را در ماهیات متغیر نپذیرفته، بلکه حرکت را ویژگی اساسی و همه‌گیر و نافذ عالم طبیعت دانسته‌اند. هراکلیتوس، فیلسوف یونانی قرن ششم پیش از میلاد، از پیروان این رأی است (همان، ص: ۷۰).

در طول تاریخ تفکر اسلامی نیز اندیشمندان مسلمان همواره بحث حرکت را به شکل‌های مختلف، مد نظر قرار داده‌اند. حکیمان تا قبل از طلوع نظریه‌ی حرکت جوهری، عموماً بر این مطلب متفق بودند که اگرچه حرکت و تحول در ذات و جوهر یک شیء، امری نامعقول و امکان‌ناپذیر است، اعراض موجودات، در تبدل و تغییری مستمر است.

آرای هراکلیتوس در باب جنبش ذاتی طبیعت و مقایسه‌ی آن با دیدگاه ملاصدرا ۱۳۵

ابن سینا در کتاب *الشفاء*، به استناد شبهه‌ی عدم بقای موضوع، با صراحتی تأویل‌نشدنی، به نفی حرکت در جوهر و ذات اشیا پرداخته و آن را ناممکن می‌داند. او با تأکید بر این‌که هر حرکتی نیازمند موضوعی است که در طول حرکت، وجودی مستمر و باقی داشته باشد تا بتواند وحدت حرکت و پیوند اجزای آن را باهم حفظ کند، حرکت در اعراض را پذیرفته و موضوع این حرکات را جوهر ثابتی می‌داند که در طول حرکت باقی است، اما چون گرفتار شبهه‌ی مذکور است، صریحاً به انکار حرکت در جوهر می‌پردازد (۱، ص: ۲۵۷).

در مقابل ابن سینا، عارفان به تجدد امثال قائل شده و در سراسر عالم امکان، اعم از جواهر و اعراض، تجدد و تبدل را پذیرفته‌اند (۱۹، ص: ۷۶۳).

اما کسی که به روشنی مسأله‌ی جنبش ذاتی را در جوهر عنوان کرد و شجاعانه، بر آن پای فشرد، صدرالمآلهین شیرازی است. او که حرکت را چیزی جز تجدید و تجدد مداوم عالم در هر لحظه نمی‌داند، در نظام فلسفی خود، به این نتیجه می‌رسد که نه تنها اعراض، بلکه جواهر عالم هم، همواره، در حرکت و نوآفرینی است.

میان نظریه‌ی ملاصدرا و هراکلیتوس که هر دو، جنبش ذاتی را از ویژگی‌های بنیادین و نافذ عالم طبیعت دانسته‌اند، شباهت‌هایی وجود دارد؛ اگرچه اختلافات اساسی میان آرای آنان را نیز نمی‌توان نادیده انگاشت. در این مقاله، این وجوه شباهت بررسی می‌شود تا آشکار شود آیا می‌توان تفسیری نزدیک به هم از آرای آنان ارائه کرد؟

۲. تحلیل آموزه‌های اساسی فلسفه‌ی هراکلیتوس درباره‌ی حرکت

مهم‌ترین مشکلی که در پرداختن به نظریات هراکلیتوس وجود دارد، مبهم‌بودن آن‌هاست و همه‌ی کسانی که به تاریخ فلسفه پرداخته‌اند، بر این مسأله اتفاق نظر دارند. این ابهام از چند نظر تقویت می‌شود: ۱. یکی از نظر دور بودن هراکلیتوس از این عصر به لحاظ تاریخی است که باعث می‌شود نتوان با اطمینان، از اندیشه‌های او سخن گفت؛ ۲. دیگر نحوه‌ی بیان اوست که عمدتاً مطالبش را بسیار غامض بازگو کرده و همین سبب شده است که سخنان او به اشکال مختلف تفسیر شود؛ ۳. آثار به‌جامانده از او بسیار اندک است؛ حتی برخی معتقدند هرگز کتابی ننوشته است (۲۲، ص: ۱۴)، اما برخی دیگر کتابی با نام *درباره‌ی طبیعت* را به او نسبت داده‌اند. ظاهراً این کتاب مجموعه‌ای از گفته‌های هراکلیتوس درباره‌ی جهان هستی و سیاست و خداشناسی بوده که پس از مرگش، جمع‌آوری شده است (۲۱، ص: ۱۸).

چنان‌که در مقدمه‌ی بحث اشاره شد، یکی از دغدغه‌های اصلی فیلسوفان در دوره‌ی پیش‌سقراطی و نیز از مهم‌ترین محورهای بحث و گفت‌وگو نزد ایشان، مسأله‌ی وجود یا عدم تغییر در عالم طبیعت بود. جمعی از این متفکران با تفاوت قائل شدن میان عناصر اصلی جهان طبیعت، از یک سو و جنبه‌های صوری و تألیفی آن از سوی دیگر، به این باور رسیدند که عناصر اصلی جهان که به منزله‌ی زیربنای عالم طبیعت و جنبه‌ی واقعی آن است، همیشه ثابت و پایدار و مستمر است و اوصاف اساسی خود را آن‌چنان‌که هست حفظ می‌کند، اما جنبه‌های صوری و تألیفی جهان که در واقع، همان عالم پدیدارهاست، پیوسته در صور و کیفیات خود، متغیر و گذرا و در جریان است (۲، ص: ۹۸۳).

از نظر هراکلیتوس، این نظریه با یک اشکال اساسی مواجه بود و آن این‌که اگر عنصر ثابتی در جهان وجود داشته باشد، ممکن نیست در مرحله‌ی تغییر قرار گیرد و نمی‌توان با این عنصر ثابت، دگرگونی‌های عالم طبیعت را تبیین کرد. همچنین امکان ندارد که آن عنصر جزء دستگاه عالمی باشد که همواره در تغییر و تبدیل است. به این ترتیب، هراکلیتوس با رد این نظریه، سعی کرد ثابت کند که هر چیز در جهان، در تغییر و تحول دائم است: به وجود می‌آید، از میان می‌رود و تنها قانون کلی و عام «تغییر» است که پیوسته ثابت می‌ماند (۲۲، ص: ۲۳).

عقیده‌ی هراکلیتوس هم، از نقد هم‌عصرانش در امان نماند: کراتولوس معتقد بود که اگر قانون تغییر را به کلیت آن جدی گرفت، هیچ ثباتی باقی نمی‌ماند و تغییر و تحول دائم، حتی دامن ثبات قانون تغییر را هم می‌گیرد. او معتقد بود که اگر همه‌چیز در تغییر است، کلماتی هم که به کار می‌رود تغییر می‌یابد و معانی آن‌ها نیز در تغییر و تحول است؛ به گونه‌ای که نمی‌توان حتی زبان ثابتی داشت تا با آن، جهان را توصیف کرد یا درباره‌ی چیزی بحث کرد؛ زیرا گوینده، پیش از آنکه سخنش تمام شود، هم او و هم الفاظ و معانی و هم شنونده، تغییر و تبدیل پذیرفته‌اند (۹، صص: ۸ - ۹).

آیا واقعاً سخن هراکلیتوس چنین لوازمی دارد؟ پاسخ به این پرسش به تحلیل روشن‌تر سخن او و تفسیری بستگی دارد که از آن ارائه می‌شود.

همان‌طور که گفته شد، بیان رازگونه‌ی هراکلیتوس از ویژگی‌هایی است که بدان شهرت یافته است. البته، او به ظاهر، در انتخاب این سبک تعمد داشته است و خود می‌خواسته که سخنانش پیچیده و کنایه‌آمیز باشد. بهترین شاهد بر این ادعا این سخن او است: «خداوندگاری که هاتف پیشگوی او در معبد دلفویس است، نه سخن می‌گوید، نه پنهان می‌کند؛ بلکه اشاره‌ای می‌دهد» (۷، ص: ۲۴۱). از این رو، بیان او را بیشتر،

آرای هراکلیتوس در باب جنبش ذاتی طبیعت و مقایسه‌ی آن با دیدگاه ملاصدرا ۱۳۷

پیامبرگونه دانسته‌اند تا جدلی و حتی گاه، او را در به‌کارگیری تناقض و مثل، به عیسی مسیح (ع) تشبیه کرده‌اند (۲۲، ص: ۷۶).

هراکلیتوس فهم مردم از جهان و حقیقت هستی را کودکانه می‌شمارد و خود را ناقل پیامی می‌پندارد که راز جهان هستی در آن نهفته است و در واقع، ناموس یا قانون همگانی و کلی هستی را در بر دارد. در نظر او، آنچه خود درباره‌ی هستی می‌گوید، ساخته و پرداخته‌ی اندیشه یا پندارش نیست؛ بلکه این قانون هستی است که در سخن وی، از پوشیدگی بیرون می‌آید و آشکار می‌شود و این قانون هستی همان حقیقتی است که از آن به «لوگوس» تعبیر می‌کند (۷، ص: ۲۷۴).

واژه‌ی لوگوس، در فلسفه‌ی هراکلیتوس و به‌طور کلی در فلسفه‌ی یونان، اهمیت ویژه‌ای دارد. لوگوس نزد هراکلیتوس، عقل جهان یا قانون جهانی کلی است که بر هستی فرمانرواست و در همه چیز و همه جا آشکار است و پدیده‌های هستی، مطابق با آن و گویی به فرمان آن جریان دارد و نمونه‌ی آن عقل آدمی است (۴، ص: ۴۴). بر این اساس، گفته شده که هراکلیتوس، در آن زمان، نوعی دستگاه فکری پدید آورد که از حیث سازگاری درونی شگفت‌انگیز بود. این دستگاه فلسفی، هم انگیزه‌ی فلسفه‌ورزی را تشدید کرد و هم برای نخستین بار، گزارشی از شناخت‌شناسی فراهم آورد، اما چهره‌ی مبهم آن و ظهور پارمیندس پس از هراکلیتوس که اندیشه را به‌طور کلی، به‌جهتی دیگر سوق داد، از تأثیر به‌سزای هراکلیتوس تا زمان رواقیان ممانعت به عمل آورد.

با توجه به اهمیت اندیشه‌ی لوگوس در کل فکر فلسفی هراکلیتوس، کمی مذاقه در معنای آن برای فهم بهتر آرای او در باب حرکت، مفید به نظر می‌رسد. برای این منظور، به طرح چند بند از سخنان وی درباره‌ی لوگوس اکتفا می‌شود. در اولین قطعه‌ای که از وی نقل شده، می‌گوید: «...همه چیز مطابق با این لوگوس پدید می‌آید...» در قطعه‌ای دیگر، از «لوگوس که همه چیز را نظم می‌بخشد» سخن می‌گوید. در قطعه‌ی ۵ می‌گوید: «دانایی، نه گوش دادن به من، بلکه به لوگوس است و هم‌سخن شدن با او، در این که همه چیز یکی است» (۷، صص: ۲۳۵ و ۲۳۹). این چند قطعه می‌گویند که لوگوس عبارت است از: ۱. چیزی که شخص می‌شنود (معنای مشترک)؛ ۲. آنچه به همه‌ی پدیده‌ها نظم می‌دهد (یک گونه قانون کلی شدن)؛ ۳. چیزی دارای وجود مستقل از کسی که بیانی لفظی از آن ارائه می‌کند.

لوگوس برای همگان مشترک است و عامل اشتراک همان عقل یا بصیرت است. از این رو، جنبه‌ی دیگر لوگوس این است که دربرگیرنده‌ی تفکر و تأمل است. پس لوگوس هم اندیشه‌ی انسانی و هم اصل هدایت‌گر جهان است.

از طرفی، هراکلیتوس در قطعه‌ی ۹۰ می‌گوید: «همه چیز مبادله‌ی آتش است و آتش مبادله‌ی همه چیز» (۷، ص: ۲۴۱). این سخن موجب گشته که چنین تصور شود در نظر هراکلیتوس، آتش اصل نخستین، یعنی آرخبه و طبیعت‌اشیا، در معنای ملطی آن است، اما معلوم نیست که این تفسیر صحیحی از آتش هراکلیتوس باشد. درست است که او می‌گوید: «کل نظم جهان عبارت است از آتشی همواره زنده» (قطعه‌ی ۳۰) و این باعث می‌شود لوگوس را با آتش یکسان انگاشت، می‌توان گفت آتش جنبه‌ی مادی لوگوس است. به نظر می‌رسد از این سخن می‌توان چنین نتیجه گرفت که عقل الاهی در خلوص خود، گرم و خشک است؛ چنان که هراکلیتوس خود معتقد است: «روح خشک خردمندانه‌ترین و بهترین است» (همان، ص: ۲۴۷). آتش نیز نمادی صرف برای انتزاع نیست؛ بلکه برای هراکلیتوس گرم‌ترین و خالص‌ترین شکل ماده را باز می‌نماید و ناقل روح و ذهن یا بلکه خود روح و ذهن است. بنابراین، نباید آتش را به مثابه شعله‌ی دیدنی تصور کرد (۲۲، ص: ۶۶). چنان که ارسطو در کتاب *طبیعیات* می‌گوید: «مقصود هراکلیتوس از آتش شعله نیست؛ آتش نامی است که وی به دم خشک می‌دهد؛ دمی که روح از آن آتش می‌شود» (۳، ص: ۲۱).

نکته‌ی مفید دیگر در فهم لوگوس آن است که در کلام بسیاری از متفکران بدوی، همچون هومر، لوگوس به معنای «گفتار» است. آنان از واژه‌ها، به «دم» تعبیر می‌کنند که با روح یا هوا، یکی گرفته می‌شود. شاعران و پیامبران ملهم از کلماتی هستند که چون دم، فرو می‌برند، کلماتی که دانش می‌آورد از سرچشمه‌های الاهی نازل می‌شود. طبق روایتی قدیمی، هراکلیتوس نیز می‌گفت که ما لوگوس را چون دم، فرو می‌بریم. بنابراین گویا در نظر او، رسیدن به حکمت فرایندی منطقی نبوده است؛ بلکه از طریق «الهام» یا «فروبردن لوگوس» به دست می‌آید و او احتمالاً بر این گمان بوده که سخن‌پردازی معماگونه‌اش ممکن است آغازگر چنین فرایندی در شنوندگان باشد (۲۱، ص: ۲۲).

در فلسفه‌ی هراکلیتوس، اضافه بر اندیشه‌ی لوگوس، آموزه‌های اصلی دیگری نیز مطرح است که هم با اندیشه‌ی لوگوس و هم با یک‌دیگر کاملاً مرتبط است؛ به گونه‌ای که گویی، همه به طرق مختلف، یک حقیقت را بیان می‌کنند. این آموزه‌ها که در حقیقت، جهان‌شناسی هراکلیتوس را تشکیل می‌دهند، از این قرارند: الف: هماهنگی همواره حاصل اعداد است؛ بنابراین حقیقت اساسی جهان طبیعی ستیزه است. ب: همه چیز همواره، در جریان و تغییر است؛ ج: جهان همچون آتشی زنده و پاینده است و لوگوس قانونی است که بر این تغییرات دائم حکمفرماست؛ د. سرنوشت - خدا همان قانون جهانی است که به

آرای هراکلیتوس در باب جنبش ذاتی طبیعت و مقایسه‌ی آن با دیدگاه ملاصدرا ۱۳۹

وسيله‌ی جریان‌های متضاد، سازنده‌ی هستنده‌هاست؛ ۵. روح انسانی گوهر آتیشینی است که آگاه و مدرک است.

الف. آموزه‌ی «هماهنگی اضداد» سه جنبه را در خود دارد: ۱. هر چیزی از اضداد تشکیل شده و از این رو، در معرض تنش درونی است؛ ۲. اضداد با هم یکسان‌اند؛ ۳. این، نتیجه‌ی جنبه‌ی اول است: جنگ، نیروی هدایت‌کننده و آفریننده و حالت شایسته و درست امور است (۲۲، ص: ۷۷).

گفته شد که لوگوس یا عقل یا قانون جهانی در تمام مظاهر هستی، با وجود دگرگونی‌های دائم آن وجود دارد و در واقع، معیار هستی به شمار می‌رود. اکنون باید دید که لوگوس چگونه به مانند قانون واحد حاکم بر همه‌ی تغییرات عمل می‌کند. هراکلیتوس در قطعه‌ی ۵۰ می‌گوید: «دانایی در این است که به لوگوس گوش فرا دهیم و با آن، هم‌سخن شویم که همه‌ی چیزها یکی است». در این صورت می‌توان به روشنی دریافت که در فلسفه‌ی هراکلیتوس، وحدت هستی اندیشه‌ای محوری است، اما این وحدت بیرون و غیر از این کثرت نیست؛ زیرا از سوی دیگر، وی ماهیت کثرت را در وحدت اضداد و کشاکش‌های آن‌ها می‌داند و خود این «جریان‌های متضاد» یا «کشاکش اضداد»، وحدتی پدید می‌آورد (۷، ص: ۲۴۹). وی در قطعه‌ی ۸ می‌گوید: «تناقض توافق است و از چیزهای ناموافق، زیباترین هماهنگی پدید می‌آید». آنچه در هستی یافت می‌شود، هماهنگی و یگانگی است که در میان عناصر و جریان‌های متضاد روی می‌دهد که در جدالی جاویدان‌اند. پس تناقض و تضاد در هستی همان لوگوس یا قانون جهانی جاویدان است.

فریب ظاهر هستی را نباید خورد: در واقع هستی، در عین کثرت، واحد یا یگانه است. هراکلیتوس در اشاره به این مطلب می‌گوید: «هستی همیشه، هم یکی است و هم چندین، اما مردمان نمی‌دانند که چگونه از هم جداشدگی، عین به هم پیوستگی است» (همان، ص: ۲۳۹). در درون اضدادی که در کشاکش‌اند، هماهنگی پنهان است و برای همین است که هراکلیتوس می‌گوید: «هماهنگی پنهان نیرومندتر از هماهنگی آشکار است» (همان). وی از کشاکش میان اضداد، به جنگ تعبیر می‌کند و می‌گوید: «باید دانست که جنگ در چیزها همگانی است و جدال عدل است و همه چیز از راه جدال و ضرورت پدید می‌آید. پس جنگ پدر همه‌ی چیزها و پادشاه همه‌ی چیزهاست» (همان). به نظر او، این جدال‌ها به قصور برخی افهام ناپسند شمرده می‌شود؛ وگرنه، از دید موجودی برتر که بر هستی احاطه دارد و از بالا و همه سو بدن می‌نگرد، این تضادها و پیکار دائم، همه، جز نیک و پسندیده نیست. این است که در قطعه‌ی ۱۰۲ می‌گوید: «برای خدا، همه چیز زیبا و نیک و عدل است، اما آدمیان یکی را ناعادلانه و یکی را عادلانه تصور کرده‌اند».

چنین سخنانی به ذهن متبادر می‌کند که گویا در نظر هراکلیتوس، وحدت، اساسی‌تر از کثرت است. راسل به چند قطعه‌ی دیگر اشاره می‌کند؛ مثلاً می‌گوید: نیک و بدی یکی است یا راه فراز و راه نشیب، هر دو، یک راه‌اند یا خدا روز و شب، زمستان و تابستان، جنگ و صلح، سیری و گرسنگی است، اما اشکال گوناگون به خود می‌گیرد؛ همچنان که آتش، هنگامی که با ادویه آمیخته شود، بر حسب نام هر یک از آن ادویه، به نام‌های مختلف نامیده می‌شود (۸، ص: ۸۵).

در واقع، ایده‌ی جدید در فلسفه‌ی هراکلیتوس در مقایسه با فلسفه‌ی فیلسوفان ایونی (که آنان نیز به دگرگونی دائم اشیا قائل بودند)، همین آموزه‌ی وحدت در کثرت و کثرت در وحدت بود. به نظر آناکسیمندر، جنگ اضداد صفای «واحد» را آلوده می‌کند، اما در نظر هراکلیتوس، کشمکش اضداد، نه تنها لکه‌ای بر وحدت واحد نیست، بلکه برای وجود آن لازم است. پس واقعیت، نه صرفاً به طور عرضی، بلکه به طور ذاتی، واحد است. به بیان کاپلستون، برای وجود واحد، اساسی خواهد بود که در عین حال واحد و کثیر، یعنی همانی (وحدت)، در نه‌آنی (غیریت) باشد (۲۰، ص: ۵۱).

در عین حال، هراکلیتوس از «یکسانی اضداد» نیز سخن می‌گوید. گاتری تعبیر یکسانی اضداد را در بیان هراکلیتوس گویای چند رابطه‌ی متفاوت می‌شمارد:

۱. تغییر متقابل؛ مانند کیفیات یا چیزهایی که غایات متضاد و پیوسته دارند؛ مانند اموری چون شب و روز، تابستان و زمستان، سیری و گرسنگی. او در باب این‌ها می‌گوید: «این امور وقتی تغییر یابند، آن‌ها یابند و آن‌ها وقتی تغییر یابند، این‌ها یابند».

۲. نسبی بودن موضوع تجربه‌شده؛ موجودات مختلف در قبال یک امر، احساس یکسانی ندارند. یک امر واحد برای یکی، لذت‌بخش و خوشایند و برای دیگری، دردناک و ناخوشایند است.

۳. در قلمرو ارزش‌ها؛ ارزش اضداد فقط در ارتباط با اضداد خود دانسته می‌شود. از این رو، هر چند معمولاً چیزی را خوب و دیگری را بد می‌نامند، بدون دیگری، هیچ چیز خوب نخواهد بود.

۴. یکسانی اضداد؛ اضدادی وجود دارند که یکسان‌اند؛ زیرا فقط جنبه‌های متفاوت چیزی واحدند؛ بالا و پایین اضدادند، اما به واقع چنین نیستند؛ زیرا فقط یک جاده است که در آن بالا و پایین می‌روند. مستقیم و منحنی اضدادند، اما سطر واحدی از نوشته‌ها، در عین حال هر دوی آن‌هاست (۲۲، صص: ۸۶ - ۸۹).

ب. آموزه‌ی دیگر هراکلیتوس در بحث حرکت این بود که «همه چیز در جریان است». پیش از این گفته شد که جنگ و کشاکش در میان اضداد، قانون کلی و همگانی هستی

آرای هراکلیتوس در باب جنبش ذاتی طبیعت و مقایسه‌ی آن با دیدگاه ملاصدرا ۱۴۱

است. در این صورت، جهان باید پیوسته، در دگرگونی باشد. به تعبیر دیگر، هستی در صورت است؛ یعنی هر چیز چنان که هست، در دگرگونی است و در هر لحظه، در راه چیزی دیگر شدن است. این نکته البته، متن گفته‌ی هراکلیتوس نیست، اما وی سخنانی دارد که مؤید این مطلب است. مثلاً جمله‌ی معروف او که «نمی‌توان دو بار، در یک رودخانه پای نهاد»، متضمن همین معناست. هر چیز در راه آن است که چیزی دیگر شود که اکنون آن نیست و بنابراین، هر چیز در هر لحظه، بخشی از آن است و بخشی از آن نیست؛ هم خودش است و هم خودش نیست. هراکلیتوس این معنی را در گفته‌ی دیگری روشن‌تر بیان می‌کند: «در یک رودخانه، ما هم پا می‌گذاریم و هم پا نمی‌گذاریم؛ هم هستیم، هم نیستیم» (۷، ص: ۲۳۹). پس آنچه ساکن و بی‌دگرگونی به نظر می‌رسد، در نهان، در تغییر و جریان و چیز دیگر شدن است.

در این جریان و گذر دائم چیزها، اضداد به یکدیگر تبدیل می‌شوند و همین منشأ پیدایش هماهنگی در جهان است. با توجه به طرح چنین نظریه‌ای از سوی هراکلیتوس، می‌توان نتیجه گرفت که وی از نخستین پایه‌گذاران مفهوم دیالکتیک است که قرن‌ها بعد، به دست هگل پرورده شد (۴، ص: ۱۰۸).

ج. «جهان به عنوان آتشی پاینده» سومین آموزه‌ی اساسی فلسفه‌ی هراکلیتوس است. در حقیقت، یکی از عوامل مهم و روشنگر نظام فلسفی هراکلیتوس عامل «آتش» است. پیشتر آمد که هسته‌ی فکری وی این است که همه چیز در جریان و دگرگونی است و هستی همواره، در شدن است. بر این پایه، هراکلیتوس در جست‌وجوی نمونه‌ای محسوس برمی‌آید که این کیفیات بر آن مترتب شود. پس این نمونه را در آتش می‌یابد.

در تبیین مسأله‌ی لوگوس اشاره شد کسانی مانند ارسطو معتقد بودند که هراکلیتوس آتش را عنصر نخستین یا آرخه برای موجودات می‌دانسته است. از نظر آنان، از آن‌جا که آتش می‌تواند بهترین نمودار مفهوم جریان و تغییر باشد، هراکلیتوس آن را اصل نخستین قرار داده است، اما با توجه به سخنان خود هراکلیتوس معلوم می‌شود که او نمی‌خواهد آتش را اصل نخستین قرار دهد؛ بلکه آن را بهترین نمونه‌ی محسوس برای ترسیم نظریه‌ی جریان در سیلان دائم اشیا تشخیص می‌دهد. او می‌گوید: «این نظام جهانی را که برای همگان همان است، هیچ‌یک از خدایان یا آدمیان نساخته است؛ بلکه همیشه بوده و هست و خواهد بود. آتشی همیشه زنده، فروزان به اندازه‌هایی و خاموش به اندازه‌هایی» (۷، ص: ۲۳۸). از این سخن می‌توان چنین فهمید که ابتدا، بر این نکته تأکید می‌شود که جهان هستی آفریده و ساخته‌ی نیرو یا نیروهایی ورای این جهان نیست؛ بلکه خود، ازلی و ابدی

است. سپس، نمونه‌ی وجودی آن را به آتشی همواره فروزان و زنده تشبیه می‌کند که پیوسته، قدری در افروختن است و قدری در خاموشی.

در عین حال، دو قطعه‌ی دیگر در سخنان هراکلیتوس وجود دارد که ممکن است بر نظر ارسطو در باره‌ی او تأکید کند: ۱. یکی این عبارت که «دگرگونی‌های آتش: نخستین دریا و نیمی از دریاخاک و نیمی دیگر فواره‌ی آتشناک»؛ ۲. دیگری این سخن که «همه چیز مبادله‌ی آتش است و آتش مبادله‌ی همه چیز؛ مانند کالاها برای طلا و طلا برای کالاها» (همان، صص: ۲۳۷ و ۲۳۹).

البته به نظر می‌رسد هراکلیتوس در برابر طالس که اصل نخستین را آب و آناکسیمنس که آن را هوا می‌دانست، به دنبال ماده‌المواد دیگری بوده است، اما مسأله این است که امکان دارد آن را صرفاً از این باب برگزیده باشد تا چیز متفاوتی را مطرح کند که با فلسفه‌اش سازگار باشد. آنچه هراکلیتوس می‌یابد، به بهترین وجه در آتش مصداق دارد. کاپلستون در توضیح هم‌خوانی آتش با فلسفه‌ی هراکلیتوس می‌گوید که آتش با تغذیه و سوختن و تبدیل کردن ماده‌ای از جنس متفاوت به خویش زنده است. با جهیدن و برافروختن عده‌ی کثیری از اشیا، آن‌ها را به خودش تبدیل می‌کند و بدون این مواد فرو می‌نشیند و از میان می‌رود. وجود آتش به این «ستیزه و کشش» وابسته است (۲۰، ص: ۵۴).

حال، با توجه به اقوال هراکلیتوس این پرسش مطرح می‌شود که آیا او به نظریه‌ی حریق بزرگ جهانی، در فواصل معین و به طور دوره‌ای قائل است؟ گاتری می‌گوید این فرض که هراکلیتوس به فنای دوره‌ای جهان، از طریق حریق عمومی باور داشته، از تئوفراستوس برآمده و در همه‌ی شروح بعدی هراکلیتوس راه یافته است (۲۲، ص: ۱۰۳)، اما کاپلستون این اسناد را نمی‌پذیرد. وی می‌گوید که رواقیان یقیناً به این نظریه معتقد بودند و چون از هراکلیتوس اقتباس می‌کردند، این نظریه را به وی نسبت داده‌اند. وی در نفی این اسناد، به چند مطلب اشاره می‌کند: ۱. هراکلیتوس بر این امر اصرار می‌ورزید که کشش یا کشمکش اضداد برای وجود واحد، ضروری و اساسی است؛ حال، اگر همه‌ی اشیا متناوباً در فواصل معین، به آتش خالص برگردند، خود آتش باید منطقاً از میان برود. ۲. هراکلیتوس صریحاً گفته است که خورشید از حدود خود فراتر نخواهد رفت؛ وگرنه، ارینوها (خدمتکاران عدالت) راز او را عیان خواهند کرد. ۳. این عالم همواره، آتشی پیوسته روشن بوده و اکنون، چنین است و همیشه، چنین خواهد بود؛ در حالی که همواره، در آن، بخش‌هایی روی در افروختن و بخش‌هایی روی در خاموش شدن دارند (۲۰، ص: ۵۹).

آرای هراکلیتوس در باب جنبش ذاتی طبیعت و مقایسه‌ی آن با دیدگاه ملاصدرا ۱۴۳

این عبارت هراکلیتوس، به خوبی بیانگر بی‌اعتقاد وی به یک حریق بزرگ جهانی است؛ زیرا در آن صورت، با اندیشه‌ی اساسی خود او دچار تناقض آشکاری خواهد شد مبنی بر این که چیزها همواره، به یکدیگر تبدیل می‌شوند. هر چند ارسطو از هراکلیتوس نقل می‌کند که «همه چیز زمانی آتش می‌شود» (۲، ص: ۲۷۴)، ممکن نیست دلیل بر آن باشد که به عقیده‌ی وی، همه‌ی چیزها در یک زمان معین، یکباره آتش خواهند شد. چنان که در متن هیچ‌یک از گفته‌های هراکلیتوس هم، چیزی که اشاره به یک حریق جهانی و همه‌گیر باشد، نمی‌توان یافت؛ زیرا این نظریه پایه‌ی فلسفه‌ی وی را ویران خواهد ساخت.

۳. اصول مهم جهان‌شناسی هراکلیتوس

۱.۳. یکی از اصول جهان‌شناسی هراکلیتوس «خدا» یا «سرنوشت» است. او در گفته‌های خود چند بار و هر بار با نام‌های مختلف، از خدا سخن گفته است: «او تنها دانایی است که هم می‌خواهد و هم نمی‌خواهد. او زئوس نام دارد» (۷، ص: ۲۳۸)؛ «آذرخش بر همه چیز فرمانرواست و همه چیز را رهبری می‌کند» (همان، ص: ۲۴۰)؛ «خدا روز و شب، زمستان و تابستان، جنگ و صلح و... است. او به شیوه‌ی آتش دگرگون می‌شود و در همه جا و همه چیز جلوه‌گر می‌شود. آدمی در برابر او، مانند نوزادی است در برابر یک مرد» (همان، ص: ۲۴۱).

یونانیان خدای خدایان خود را زئوس می‌نامیدند که فرمانروای دیگر خدایان بوده است. هراکلیتوس اما به خدایان یونانیان باور ندارد و آیین‌های دینی آنان را استهزا و ایشان را سرزنش می‌کند: «سنگ‌پاره‌هایی را که به دست خود تراشیده‌اند، از نادانی ستایش می‌کنند و به آنان نیاز می‌برند و خواسته‌ها و آرزوهای خود را از ایشان طلب می‌کنند» (همان، ص: ۲۴۳ و ۲۴۴). در مقابل او، خدای خود را خدایی جاویدان و فرمانروای همه معرفی می‌کند؛ خدایی که در عین یگانگی، سرچشمه‌ی اضداد است. جهان و همه‌ی پدیده‌های گوناگون آن مظاهر بی‌شماری از اویند و خدا در هر یک از آن‌ها که نمودار می‌شود، نام آن را به خود می‌گیرد. خدای هراکلیتوس، همه، دانایی و آگاهی است. نزد او همه‌ی اندیشه‌ها و داوری‌های آدمیان، کودکانه است. هراکلیتوس پس از اوصافی که برای خدایی که بدان باور دارد برمی‌شمرد، تصریح می‌کند که فرمانروای کل (لوگوس یا زئوس یا آذرخش) یکی است و همو را بزرگ‌ترین و برترین خدایان سرنوشت کل معرفی می‌کند (همان، ص: ۲۴۰).

۲.۳. دومین اصل مهم جهان‌شناسی هراکلیتوس این است که «روح آدمی گوهر آتشینی است که آگاه و مدرک است.»

گفته شد که هراکلیتوس دگرگونی را که علت پدیدآمدن جهان است، راه به سوی فراز و فرود نامید. از نظر او، آتش چون متراکم شود، به شکل رطوبت درمی‌آید و رطوبت چون فشرده شود، آب پدید می‌آید. آب منجمد و سخت‌شده به خاک مبدل می‌شود و این راه به سوی فرود است. بار دیگر، خاک آبگون می‌گردد و از آن، آب پدید می‌آید و این راه به سوی فراز است (۶، ص: ۹۸). همه چیز یا از دریا به وجود می‌آید یا از زمین: آنچه از دریا پدید می‌آید، درخشان و پاک است و آنچه از زمین است، تیره و ناپاک. آتش از تبخیرهای درخشان مایه می‌گیرد و افزایش می‌یابد.

هراکلیتوس عبارتی دارد که نشان می‌دهد او روح را با تبخیر خشک یا آتش اثیری، یکی می‌داند: «برای روح‌ها، آب شدن مرگ است» (۷، ص: ۲۳۸). اگر کسی این گفتار را در کنار گفتاری دیگر از او که می‌گفت: «آتش جهانی با آگاهی مطلق و لوگوس یکی است» (همان) قرار دهد، به درستی نتیجه می‌گیرد که از نظر این فیلسوف، روح آتشی مدرک و آگاه است.

اما روح چگونه با لوگوس یا عقل جهانی که سرچشمه‌ی آگاهی و تعقل است، ارتباط می‌یابد؟ هراکلیتوس خود، گزارش می‌دهد که آدمی برای شناخت و آگاهی، دارای دو ابزار حس و عقل است. حس شایسته‌ی اعتماد نیست اگر فاقد فهم باشد (همان، ص: ۲۴۲). پس عقل معیار شناخت است، اما نه هر عقلی؛ بلکه عقلی همگانی و خدایی. مطابق عقیده‌ی هراکلیتوس، با به‌درون کشیدن این عقل خدایی است که انسان دارای اندیشه می‌شود (۲۲، ص: ۵۷).

هنگامی که عقل که پاره‌ای از عقل جهانی یا لوگوس می‌باشد، از راه گذرگاه‌های حواس، با آنچه در پیرامون است، یعنی با عقل جهانی، پیوندها استوار می‌کند، انسان می‌تواند حقایق را ادراک کند و این، در حال بیداری است، اما هنگامی که این هم‌بستگی گسسته می‌شود، عقل نیروی یادآوری خود را از دست می‌دهد و ادراک و تعقل، موقتاً از بین می‌رود و این، در هنگام خواب است. روح انسان که آتش است، پیوندی با آتش جهانی دارد و بیداری این آتش که در انسان است، با آتش جهانی پیوندی استوار می‌خورد. در خواب، این پیوند از میان می‌رود و تنها، نوعی بستگی باقی می‌ماند که تنفس است. از سوی دیگر، خواب بر اثر تسلط اندازه‌ی رطوبت بر آتش، در تن پدید می‌آید. اگر این رطوبت افزایش یابد، موجب مرگ می‌شود (۷، ص: ۲۳۸). پس، آگاهی در بیداری و بیداری نیز همبستگی با عقل و آگاهی جهانی است. آدمی در خواب، هم زنده است و هم مرده: زنده است؛ زیرا بستگی او از راه تنفس استوار است؛ مرده است؛ زیرا همبستگی روح او با عقل یا قانون جهان گسسته شده است.

آرای هراکلیتوس در باب جنبش ذاتی طبیعت و مقایسه‌ی آن با دیدگاه ملاصدرا ۱۴۵

به این ترتیب، حواس به ویژه بینایی و شنوایی، تنها، وسیله‌های همبستگی انسان با جهان پیرامون‌اند؛ گویی گذرگاه‌هایی به شمار می‌روند که روح در هنگام بیداری، از آن‌ها سر بیرون می‌آورد و با جهان آشنا می‌شود (همان، ص: ۲۳۹).

۴. جایگاه ثبات در فلسفه‌ی هراکلیتوس

هراکلیتوس در عبارات متعددی، از یگانگی نمونه‌های متضاد و تبدیل مداوم چیزها به یک‌دیگر سخن می‌گوید. از سخنان وی می‌توان چنین برداشت کرد که در این دگرگونی‌های دائم، چیزی که ثابت می‌ماند، اندازه و مقدار است. او جهان را یک آتش همیشه زنده می‌خواند که فروزان، به اندازه‌هایی و خاموش، به اندازه‌هایی است. بنابراین، اگر آتش از اشیا می‌گیرد، یعنی آن‌ها را با افروختن، به خودش تبدیل می‌کند، به همان اندازه که می‌گیرد، می‌دهد. «همه‌ی اشیا با آتش و آتش با همه‌ی اشیا مبادله می‌شوند؛ همان‌گونه که کالا با پول و پول با کالا مبادله می‌گردد» (۷، ص: ۲۴۱). بنابراین، در حالی که مواد عالم پیوسته در تغییر است، مجموع کمیت آن‌ها یکسان باقی می‌ماند. مطابق سخن اخیر هراکلیتوس، آتش چیزی است که در تمام تغییرات ثابت می‌ماند و این مستلزم آن است که اندازه‌اش همواره، یکسان و اندازه‌ی کلی همه‌ی اشیا باشد.

پس در کنار ستیزه‌ی دائمی که در جهان هست، ثباتی نسبی نیز برای اشیا وجود دارد که ناشی از مجموع یکسان اندازه‌های متفاوت آتش است که کمابیش؛ به نسبت‌های مساوی، روشن و خاموش می‌شود و حقیقت همین نسبت‌ها، یعنی تعادل میان راه‌های فراز و نشیب است که چیزی را می‌سازد که هراکلیتوس هماهنگی پنهان جهان می‌نامد و بهتر از هماهنگی آشکار می‌داند. وقتی می‌گوید: «آدمیان نمی‌دانند چگونه آنچه ناسازگار است، با خود سازگار است»، این هماهنگی کشش‌های متضاد بدین معناست که همه چیز همواره، در جنگ و ستیز است، اما همین جنگ است که تعادل را برقرار می‌کند. ممکن است متناقض به نظر برسد؛ چنان‌که ارسطو هراکلیتوس را به تناقض‌گویی متهم می‌کند، اما نباید انتظار داشت که اندیشه‌ی هراکلیتوس بنابر شاخص‌های مدنظر، کاملاً منطقی یا واجد سازگاری درونی باشد. به نظر می‌رسد که وی معتقد است هرچند در جهان، چنان‌که او آن را می‌بیند، آتش تقدم معینی دارد و بر پایه‌ی زندگی الهی و جاویدان خود استوار است، جوهر ثابتی نیست. این باور در صورت‌بندی بعدی ارسطو، اساساً همان باقی می‌ماند؛ هرچند در تبدلات خود تغییر می‌کند (همان، ص: ۲۳۹).

چنین طبیعت ثابتی با قانون سیلان متناقض است و ثبات و سکونی را در جهانی به وجود می‌آورد که به عقیده‌ی هراکلیتوس، در آن نیست. جهان قانونی دارد، اما قانون ثبات

نیست؛ فقط قانون تغییر یا نزدیک به عبارت‌پردازی تصویری خود وی، قانون جنگ است؛ زیرا هر چیزی از طریق ستیزه در هستی می‌آید و جنگ حاکم بر همه چیز است و آتش به ویژه برای تجسم این قانون، کاملاً شایسته است. شعله ممکن است ثابت و بی‌تغییر ظاهر شود، اما از طریق سوزاندن سوخت و گرما و گاهی دود، پس‌دادن خود را بی‌وقفه نو می‌کند. اختلاف‌ها جنبه‌های مختلف واحدند. نه جنبه‌ها و نه راه فراز و نشیب نمی‌توانند باز ایستند؛ در غیر این صورت، خود واحد، دیگر وجود نخواهد داشت. اضداد جدایی‌ناپذیر و بلکه با یکدیگر یکی هستند و از دید خدا، همه چیز خوب و درست است. کاپلستون این را نتیجه‌ی اجتناب‌ناپذیر نوعی فلسفه‌ی همه‌خداانگارانه می‌داند که در آن هر چیزی، از دیدگاه جاودانی و ابدیت موجه است. خدا، عقل (لوگوس) جهانی است؛ قانونی کلی که درون همه‌ی اشیا هست، تمام چیزها را به وحدت می‌پیوندد و تغییر دائم در جهان را طبق قانون عام و کلی رقم می‌زند (۲۲، ص: ۱۱۳).

به این ترتیب، هراکلیتوس ثبات جهان طبیعت را انکار نمی‌کند. اگرچه او همواره، بر تغییر درون اشیا تأکید می‌کند، در عین حال توجه می‌کند که وجود پایدار و واقعیت ثابتی باید باشد که جریان «شدن» را محدود و تعدیل کند؛ به گونه‌ای که تعادل جهانی همواره حفظ شود. آنچه هراکلیتوس بر ثبات آن، با به کاربردن کلمه‌ی «هست» یا «وجود دارد» تأکید می‌کند، در مقابل پدیده‌های متغییر که طبق قانون خود، در حال شدن هستند، همان لوگوس است (۲۰، صص: ۵۴ و ۵۵).

با توجه به مباحثی که به تفصیل بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت که در دیدگاه هراکلیتوس، دو حیث اساسی بازیافت می‌شود: ۱. حیث اول مربوط به جنگ دائم و همگانی عالم است؛ انسان جهان تجربه‌ی خود را واجد اشیائی با بعضی ویژگی‌های ثابت و نسبتاً پایدار درک می‌کند. این جهان تجربه در نظر او حالت مطلوب امور است؛ به نحوی که هر ترتیب هماهنگ و پایداری را در آن تحسین می‌کند و نیروهای مخرب این ترتیب هماهنگ را بد می‌داند. در نظر هراکلیتوس اما، حقیقت کاملاً غیر از این است: آنچه انسان ثبات و سکون می‌نامد، در اصل، حاصل ترکیب هماهنگ اجزا نیست؛ بلکه حاصل تقلای بی‌وقفه‌ی نیروهای متضادی است که به تعادل در تنش رسیده‌اند. تقلا و حرکت و تغییر دائم‌اند؛ هرچند جریانشان نامرئی است. کشمکش شرط هستی است و در واقع، جنگ است که صلح راستین است؛ زیرا صلح در آن معنایی که عموم از آن اراده می‌کنند، مرگ است.

۲. هراکلیتوس حیث دیگری نیز برای جهان قائل است و آن نظم و قانونی است که بر این حرکت و تقلای دائم حاکم است. اگر نظمی بر حرکت عالم حاکم نبود، امکان داشت روزی متوقف شود. هیچ ضدی چنانچه ضد آن از بین رود، وجود نخواهد داشت، اما جهان

آرای هراکلیتوس در باب جنبش ذاتی طبیعت و مقایسه‌ی آن با دیدگاه ملاصدرا ۱۴۷

هستی همواره، وجود خواهد داشت. در جهان هراکلیتوسی، لوگوس از هر چیز دیگر برتر و قانون الهی و اندازه و تناسب است. همه‌ی تغییرات در مسیری دایره‌ای که در آن آغاز و انجام یکی است (قطعه‌ی ۱۰۳) و در عین حال، در چارچوب حدودی دقیق رخ می‌دهد. در این صورت شاید بتوان گفت لوگوس هرچند حاکم بر همه چیز و حاضر در همه‌ی آن‌هاست، از سنجی دیگر یا از سنخ قانون عدالت است.

به نظر امیل بریه، تضادهایی را که هراکلیتوس دریافته است، می‌توان به تضاد واحدی تحویل کرد و آن این‌که ثبات یا وحدت و تغییر دافع یک‌دیگر نیستند؛ بلکه ثبات و وحدت را در همان تغییر و اختلاف می‌توان یافتن مشروط بر این‌که تغییری به‌اندازه و اختلافی منظم باشد (۶، ص: ۷۲). ناگفته پیداست که به‌اندازه و منظم‌بودن در بیان هراکلیتوس حاکی از یک خصیصه است و این نظم همان است که لوگوس تعیین‌بخش آن است.

۵. صدرالمتهلین و نظریه‌ی حرکت در جوهر اشیا عالم

صدرالمتهلین نیز از فیلسوفانی است که نه تنها وجود حرکت را در عالم انکار نمی‌کند، بلکه آن را در کنار اصالت وجود و تشکیک وجود مبنای جهان‌بینی خود قرار می‌دهد و بسیاری از مسائل و معضلات فلسفی دیگر را در پرتو آن حل می‌کند. او نه تنها به حرکت قائل است، بلکه آن را اولاً وصفی می‌داند که از هیچ‌یک از کائنات مادی جدا نیست و ثانیاً ریشه در جوهر آن‌ها دارد. حرکت وصفی نیست که موجودات مادی واجد آن باشند؛ بلکه عین هویت آن‌ها و به تعبیر خود او، نحوه‌ی هستی آن موجودات است. در این صورت، به نظر می‌رسد نظریه‌ی ملاصدرا از حیث اهمیت و عمومیتی که برای حرکت قائل است، به نظر هراکلیتوس نزدیک باشد، اما مقایسه‌ی دقیق‌تر این دو، به نظر، مستلزم توضیح بیشتر نظریه‌ی ملاصدراست.

۵. ۱. حقیقت حرکت

ملاصدرا در رساله‌ی *حدوث العالم* در تعریف حرکت می‌گوید: «خروج تجددی از قوه به فعل، همان معنای حرکت است» (۱۸، ص: ۴۱). در رساله‌ی *شرح‌الهدایه* آمده است که حرکت عبارت است از خروج از قوه به فعل، به طور تدریجی و غیر دفعی (۱۳، ص: ۸۷). توضیح این‌که موجودات یا بالفعل محض‌اند که در این صورت، محال است از وصفی که دارند، خارج شوند یا از بعضی وجوه، بالفعل و از بعضی وجوه دیگر، بالقوه‌اند. چنین موجودی ناگزیر، مرکب از قوه و فعل است؛ باید جنبه‌ی فعلیت داشته باشد تا موجود تلقی شود؛ چراکه فعلیت مساوق وجود است و باید قوه‌ای برای تبدیل به صورتی دیگر داشته

باشد. چنین موجودی متغیر و متحرک است و همواره، حالت بالقوه‌اش فعلیت می‌یابد و این فعلیت‌یافتن، تدریجی و غیر دفعی است (۱۱، ج ۳، ص: ۲۱).

در عین حال که ملاصدرا حقیقت حرکت را در حدوث تدریجی می‌داند، توجه دارد به این‌که مقتضای تدریج اتصال است و این اتصال و امتداد جزء ذات و حقیقت حرکت است. هیچ امر ممتدی از اجزای بی‌امتداد ساخته نمی‌شود. همان‌طور که جسم مجموع اتم‌های بی‌بعد نیست، حرکت نیز مجموع اتم‌هایی از سکون نیست. شخصیت چنین موجودی چنان است که وحدتش با کثرت آمیخته است. البته، وحدت حرکت، موجود و محقق است، اما کثرتش بالقوه و نهفته. وحدت حرکت اتصالی است که عین وحدت شخصی است. کشش‌دار بودن حرکت، وحدت شخصی‌اش را از آن نمی‌گیرد. همه‌ی موجوداتی که امتداد با هویت آن‌ها آمیخته است، موجودیتی پخش و گسترده دارند. این پخش‌شدگی و گستردگی وحدت شخصیت را از آن‌ها سلب نمی‌کند و آن‌ها را دچار تعدد شخصیت نمی‌سازد (۲۳، ج ۲، ص: ۸۸). انفصال است که مناط و موجد تعدد است، ولی اتصال مایه و زمینه‌ی وحدت است. پس، حرکت امری است واحد و ممتد که امتداد و استمرار مقوم ذات آن است.

ملاصدرا در کتاب *الاسفار*، تعبیر دقیقی از این بحث دارد و می‌گوید که حرکت تجدد الامر است نه الامر المتجدد. ثابت بودن حرکت برای امر متجدد و سیال، همانند عروض عرض برای موضوع نیست؛ بلکه از عوارض تحلیلی است که نسبتش با موضوع، نسبت فصل به جنس است (۱۱، ج ۳، ص: ۷۴). از این سخن نتیجه می‌شود که از نظر ملاصدرا، حرکت و شدن در مقابل بودن، به معنای هستی نیست؛ بلکه حرکت و شدن خود، نوعی هستی و بودن است. در نتیجه، بودن بر دو گونه است: بودن ثابت و بدون بعد زمانی که با معیارهای زمانی اندازه‌گیری نمی‌شود. از این‌رو، دستخوش تحول و دگرگونی نمی‌شود. دیگری بودن سیال و دارای بعد زمانی است که در امتداد زمان گسترش می‌یابد و بودنش عین دگرگون شدنش است. به همین جهت، دگرگونی و تغییر، وحدت شخصی‌اش را زائل نمی‌کند.

۵.۲. براهین مثبت حرکت جوهری

ملاصدرا معتقد است که اشیا نه‌تنها در اعراض خود پیوسته متغیرند، بلکه در ذات و جوهر خویش نیز متحول و متصرمانند. وی براهین عدیده‌ای بر حرکت در جوهر عرضه کرده است. شارحین وی نیز با برگرفتن عناصری از فلسفه‌ی او، این براهین را تنوع بیشتری بخشیده‌اند.

آرای هراکلیتوس در باب جنبش ذاتی طبیعت و مقایسه‌ی آن با دیدگاه ملاصدرا ۱۴۹

بعضی از آن‌ها، بر مبنای رابطه‌ی میان جوهر و عرض اقامه شده‌اند که تقریباً مضمون واحدی دارند و تفکیک آن‌ها، به لحاظ نوع رابطه‌ای است که میان این دو در نظر گرفته می‌شود. گاه این رابطه، رابطه‌ی علیت جوهر برای عرض فرض شده است با این تقریر که علت قریب حرکات عرضی، طبیعت جوهری است و از آن‌جا که نمی‌شود علت چیزی، ثابت ولی معلول آن متغیر باشد، لازم است طبیعت جوهری نیز که علت حرکات عرضی است، در حرکت و تجدد باشد (همان، ص: ۶۳).

گاه نفس رابطه‌ی عروض برای اثبات حرکت جوهری مبنا قرار گرفته است. عرض به حکم این‌که حقیقتی است تابع جوهر، لازمه‌ی عرض‌بودنش این است که نه تنها هیچ استقلال‌ی در مقابل جوهر ندارد، بلکه از مراتب وجود جوهر است. بنابراین، در تمام احکام، تابع جوهر خواهد بود، اگر عرض متغیر باشد، امکان ندارد که جوهر متغیر نباشد. در این برهان، تکیه بر این است که وجود عرض لافسه‌ عین وجود لغیره است. عرض و جوهر حتی دو شخص و دو تشخص نیستند؛ بلکه با یک‌دیگر وحدت دارند و شخص واحدی دارند و شخص واحدی را به وجود می‌آورند (۵، ص: ۲۰۳).

گاهی هم بر این پایه که اعراض علامات تشخص جواهرند، حرکت در جوهر اشیا به اثبات رسیده است. اعراض لوازم وجود اشخاص‌اند و مثل نوری که از شیء نورانی می‌تابد یا حرارتی که از آتش برمی‌خیزد، از وجود اشخاص ناشی می‌شوند. پس تبدل آن‌ها تابع تبدل وجودی است که مستلزم آن‌هاست؛ بلکه به وجهی عین آن وجود است (۱۱، ج ۳، ص: ۱۰۴).

یکی از قوی‌ترین براهین بر حرکت جوهری مبتنی بر شناخت زمان، به مانند بعدی از ابعاد موجودات مادی است. شکل منطقی این برهان چنین است که هر موجود مادی، زمان‌مند و دارای بعد زمانی است و هر موجودی که دارای بعد زمانی باشد، تدریجی‌الوجود است. نتیجه آن که وجود جوهر مادی، تدریجی، یعنی دارای حرکت خواهد بود (۲۳، ج ۲، ص: ۸۹). توضیح مطلب این که موجودات جسمانی اضافه بر ابعاد و امتدادات سه‌گانه‌ی محسوس که حجم آن‌ها را تشکیل می‌دهد، بعد چهارمی هم دارند که مستقیماً به واسطه‌ی حس درک نمی‌شود؛ بلکه وجود آن با کمک عقل ثابت می‌گردد و آن، بعد زمانی آن‌هاست. ملاصدرا معتقد است همان‌طور که سلب ابعاد سه‌گانه از اجسام بدین دلیل محال است که اجسام ذاتاً بعد دارند نه به دلیل وقوع آن‌ها در مکان، سلب زمان هم از موجودات مادی به این دلیل محال است که این موجودات ذاتاً زمان‌زده‌اند؛ نه به دلیل همراهی آن‌ها با زمان. موجودی که ذاتاً زمان‌مند است، عمقاً درگذر است؛ یعنی وجودی سیال و جاری دارد، نه وجودی افتاده در رود زمان. در این صورت، این زمان خواهد بود که از جریان حوادث و

تقدم و تأخر ذاتی آن‌ها انتزاع می‌شود و وجود خارجی چنین امر عارضی عین وجود همان شیء زمان‌مند است (۱۱، ج ۳، ص: ۲۱).

حال اگر پرسیده شود که چرا اجسام مادی با تقدم و تأخر آمیخته‌اند و زمان‌مندی از آن‌ها جدایی‌ناپذیر است، پاسخ این است که آن‌ها در حرکت و سیلان دائم‌اند. موجودی که در حرکت است، وجودش با قبلیت و بعدیت عجین است. عالم یک‌سره در حرکت است؛ بلکه حرکت عین هویت آن است. تمام ذرات جهان، لحظه به لحظه، زائل و حادث می‌شوند. بنابراین، جهان با همه‌ی ذراتش در حرکتی دائم است و این حرکت دائم تقدم و تأخر، یعنی مفهوم زمان را به اذهان متبادر می‌سازد.

۵. ۳. موضوع حرکت جوهری از نظر ملاصدرا

در تبیین حقیقت حرکت، بیان شد که از نظر ملاصدرا، حرکت از عوارض تحلیلی وجود است؛ به این معنا که حیثیت حرکت از حیثیت وجود شیء انفکاک عینی ندارد؛ بلکه آنچه در خارج است، وجود بی‌قرار و ذاتی ناآرام است و این دو، فقط، در تحلیل عقلی از یک‌دیگر جدا هستند (همان، ص: ۳۱). همان‌طور که ثبات صفتی نیست که در خارج، عارض وجود ثابت شود، حرکت هم صفتی نیست که در خارج، عارض وجود متحرک شود؛ بلکه هر دو از مفاهیمی هستند که از دو نحوه‌ی وجود حکایت می‌کنند. بنابراین از نظر ملاصدرا، در حرکت جوهری نیازی به موضوع خارجی نیست؛ زیرا خود شیء در هر لحظه، غیر از خود آن در لحظه‌ی سابق و لاحق است. به دیگر سخن، در حرکت جوهری بر خلاف حرکت‌های عرضی، حرکت و متحرک یکی است. البته، پیداست ذهن عادی که ورزیدگی فلسفی ندارد، چنین می‌پندارد که هیچ حرکتی در خارج، بدون متحرک نمی‌شود و این، به سبب الفتی است که به حرکات عرضی و به خصوص حرکات مکانی دارد، ولی پس از انس‌گرفتن به تحلیل‌های دقیق فلسفی روشن می‌شود که احتیاج حرکات عرضی به موضوع هم، نه به سبب حرکت بودن آن‌هاست، بلکه به دلیل حرکت بودنشان می‌باشد. به همین دلیل است که سکون هم نیازمند موضوع است (۲۳، ج ۱، صص: ۴۵۷ و ۴۵۹).

هنگامی که حرکت در جوهر و ذات شیء ثابت و تبیین شد که حرکت جوهری به معنای سیلان وجود جوهر در امتداد زمان است و خود وجود مادی در دو لحظه باقی نمی‌ماند، نتیجه می‌شود که چنین حرکتی نیاز به فرض موضوع خارجی ندارد و وجود خارجی آن عین حرکت است.

حال این پرسش مطرح می‌شود که در این صورت، ضامن حرکت چیست؟ اگر قرار باشد ذات و جوهر شیء دائماً متبدل و دگرگون شود، پس باید در هر لحظه از حرکت، با شیء

آرای هراکلیتوس در باب جنبش ذاتی طبیعت و مقایسه‌ی آن با دیدگاه ملاصدرا ۱۵۱

جدیدی مواجه بود؛ زیرا نمی‌توان گفت که این شیء تبدیل یافته، همان شیء قبلی است. برای این همان بودن، لازم است موضوع حرکت، در طول حرکت باقی باشد. این همان شبهه‌ای است که برخی فیلسوفان مسلمان، از جمله ابن سینا را بر آن داشت تا حرکت را در جوهر نپذیرند. ابن سینا حتی در تبدیل انواع نیز به حرکت جوهری قائل نمی‌شود؛ بلکه آن را بر اساس کون و فساد تبیین می‌کند. در نظر او، تغییرات کمی و کیفی خاصی که در یک شیء ایجاد می‌شود، آن را برای قبول صورت جدید آماده می‌سازد و در این حال، صورتی فاسد گشته و به جای آن، صورتی جدید به شیء افزوده می‌گردد. او در کتاب *الشفاء* می‌گوید: «به حسب ظاهر، چنین توهم می‌شود که حرکت رفتن واحدی از یک صورت جوهری به سوی صورت جوهری دیگر است و به این جهت، چنین گمان می‌رود که آن جوهر است؛ در حالی که چنین نیست؛ بلکه در آن جا، حرکات و سکونات کثیره‌ای وجود دارد» (۱، ص: ۱۰۱).

ملاصدرا ضمن توجه به شبهه‌ی مذکور، اصل «تقدم وجود بر ماهیت» یا «اصالت وجود» را کلید حل این معما می‌داند. این اصل ضرورت دیدگاهی وجودی را برای درک معنای حرکت و حقیقت آن فراهم می‌آورد. از دیدگاه او، حرکت نحوه‌ی وجود سیال و وجود سیال، مرتبه‌ای از مراتب حقیقت عینیه‌ی وجود است. ملاصدرا در مقام اثبات این معنا، اصل فوق را پایه‌ی نظام مابعدالطبیعی خود قرار می‌دهد. وی در پرتو این اصل، با گذر از بحث‌های مفهومی رایج در فلسفه‌های گذشته، به بحث‌های وجودی، به جای تفاوت میان شیء متحرک و نامتحرک که بر هر دو «موجود» معقول ثانی فلسفی اطلاق می‌شود، تمایز میان مراتب تشکیکی حقیقت وجود را مطرح می‌کند (۱۱، ج ۱، ص: ۵۰). از نظر او حقیقت وجود دارای دو مرتبه است: ۱. مرتبه‌ی وجود ثابت؛ ۲. مرتبه‌ی وجود سیال که حرکت نحوه‌ی همین وجود و لازم لاینفک آن است (همان، ج ۳، ص: ۲۱).

این نظریه مسأله‌ی حرکت را به کلی متحول می‌سازد و نگرش جدید و عمیق‌تری به فیلسوف می‌دهد. طبق این نظریه، سکون و تجدد نحوه‌ای از هستی می‌شود و نحوه‌ی هستی یافتن موجودات متحرک که چیزی جز بودنشان نیست، به نحو تدریج و سیلان تصویر می‌گردد. بر این اساس، نمی‌توان بین حرکت و متحرک، تمایزی را مطرح کرد که در فلسفه‌های پیشین بین عرض و موضوع قائل بودند.

صدرالمتألهین در بیان این نظریه، سیلان و ثبات را دو وصف تحلیلی برای وجود سیال و ثابت می‌داند. چنین اوصافی به موصوف عینی مستقل از وصف نیاز ندارد. به عقیده‌ی او، نه تنها در حرکت جوهری، بلکه در تمام انحای حرکت، باید حرکت را عرض تحلیلی برای موضوع به شمار آورد و آن را به وجود نسبت داد (همان، ص: ۳۱).

بر این اساس، می‌توان ادعا کرد که سؤال از این که در حرکت جوهری، خود شیء چه می‌شود، اساساً پرسشی برخاسته از نگرش اصالت ماهیتی است. خود شیء بنابر اصالت وجود، وجود شیء است و حرکت هم، نحوه‌ی وجود است و بدین لحاظ در حرکت جوهری، خود شیء همان وجود متحرک است، نه چیزی که در حرکت است (۱۱، ج ۳، ص: ۵۹).

صدرالمآلهین اتصال را از ضروریات نحوه‌ی وجود سیال می‌داند. وجود سیال پخش و گسترده است که هر لحظه و پا به پای حرکت، اجزا و قطعات آن تحقق می‌پذیرند. این اجزا و قطعات وحدت اتصالی و در نتیجه، وحدت شخصی دارند و به همین سبب است که می‌توان از بقای موضوع، در عین تحول جوهری سخن گفت (۱۲، ص: ۱۲۶).

این ملاحظه درباره‌ی نحوه‌ی وجود سیال، به این رأی رهنمون می‌شود که آن دارای ثبات و تجدد است: از سویی، امری است ثابت و دائم و از سوی دیگر متجدد و متصرم و می‌توان برای هر دو، واقعیت قائل شد: هم مسأله‌ی متصرم و تجدد که همان حدوث و فناست، واقعیت دارد و هم حرکت، به مثابه یک واحد متصل سیال؛ یعنی وجود سیال هم باقی است و هم فانی، اما با توجه به هویت وجود سیال، بقای آن عین فنای آن است.

بر اساس چنین نظری، ملاصدرا به نوع دیگری از اتصال منتهی می‌شود که از آن، به «اتصال وجودی» (۱۱، ج ۳، ص: ۲۵) تعبیر می‌کند. او بر اساس اصالت وجود اثبات می‌کند که حرکت به مثابه وجود واحد سیال، مساوق با شخصیت است؛ به نحوی که فرض عدم اتصال میان حدود آن، وحدت شخصیه‌ی متحرک را از بین می‌برد و در نتیجه، منشأ بی‌معناشدن حرکت می‌شود. اتصال وجودی یعنی حضورداشتن همه‌ی هستی‌های پیشین در هستی کنونی شیء. آشکار است که این حضور به نحو ترکیب‌یافتن هستی فعلی، از هستی‌های پیشین نیست؛ بلکه هستی فعلی، حقیقت واحدی است که همه‌ی کمالات وجودی هستی‌های پیشین را به اضافه‌ی کمالات وجودی بالاتری در خود، به نحو بساطت و وحدت دارد. بنابراین، حرکت را نمی‌توان به تناوب فعلیت‌ها تفسیر کرد؛ بلکه همچون امتداد واحد و پیوسته‌ای در طول زمان تصور می‌شود. متحرک نیز در تمام مراحل حرکت، وحدت حقیقی خود را حفظ می‌کند (۲۳، ج ۱، ص: ۴۶۱).

۴. ۵. جهان‌بینی ملاصدرا در پرتو اصل حرکت در جوهر اشیا

اصل حرکت جوهری بنیاد جهان‌بینی ملاصدراست. در پرتو این اصل است که وی تبیین فلسفی تازه‌ای از مسائل دقیق طبیعی و مابعدالطبیعی ارائه می‌دهد و داستان حرکت و تحول و همگانی‌بودن آن را همراه با توابع و نتایج فلسفی‌اش، در معنایی عمیق و وسیع و با نگاهی دقیق و مؤثر تبیین و تحلیل می‌کند. بعضی اصول مهم این جهان‌بینی عبارت است از:

آرای هراکلیتوس در باب جنبش ذاتی طبیعت و مقایسه‌ی آن با دیدگاه ملاصدرا ۱۵۳

۵. ۴. ۱. نیازمندی عالم به آفریننده: صدرالمتألهین بر اساس اصل حرکت جوهری اثبات می‌کند که حرکت در جوهر و ذات اشیا جاری است و دگرگونی در اعراض و ظواهر در ذات و جوهر اشیا ریشه دارد. بنابراین، نیاز به محرک نخستین، به عمق وجودات سیال راه یافته است؛ در واقع، وجودشان عین فقر و نیاز است. وی با صراحت اظهار می‌کند که بر اساس حرکت جوهری، محرک موجد است، نه حرکت‌بخش؛ آن هم موجد چیزی که ذاتاً متجدد و متحول است (۱۱، ج ۳، ص: ۳۹).

۵. ۴. ۲. غایت‌مندی جهان طبیعت: گفته شد که حرکت، تبدیل قوه به فعلیت است و سراسر عالم ماده خود، نوعی خروج از قوه به فعل است. ملاصدرا بیان می‌کند که این حرکت نمی‌تواند تا بی‌نهایت ادامه پیدا کند و باید دارای هدف و جهت باشد و بدیهی است که این هدف غیر از خود جهان مادی است. در حقیقت، نهاد جملگی موجودات و هستی آن‌ها عین سیلانیت و شوق به سوی مبدأ است (همان، ص: ۳۷۳). از این رو نتیجه می‌گیرد که این موجودات باید غایت ذاتی داشته باشند؛ در غیر این صورت، لازم است ارتکاز این طلب در سرشت آن‌ها عبث و معطل باشد؛ حال آن که «لا باطل فی الوجود و لا تعطیل فی الطبیعه» (۱۷، صص: ۳۹۵ و ۳۹۶).

۵. ۴. ۳. خلق مدام: حرکت جوهری یکی از اصلی‌ترین تفسیرهای فلسفی برای مفهوم بنیانی خلق مدام است. با توجه به آنچه صدرالمتألهین در این باب نوشته، هر موجودی در این عالم ذاتاً دارای امکان فقری وجودی است و این سخن معنایی جز این ندارد که هر چیزی در این عالم، به خودی خود، چیزی جز عدم یا ناموجود نیست. ملاصدرا هستی‌های این جهانی را تعلق می‌داند که عین تعلق آن‌هاست و اگر لحظه‌ای این تعلق از آن‌ها گرفته شود، بنابر فقر ذاتی خود، همان لحظه، در جهت ابطال خود روان می‌شوند. این که هر موجودی به اقتضای فقر وجودی‌اش، به نفی خود گرایش دارد، دقیقاً همان معنایی است که از مفهوم سیلان و تجدد در فلسفه‌ی متعالیه ادراک می‌شود. این‌جاست که ملاصدرا بر اساس طرحی که خود در حرکت جوهری ترسیم کرده است، می‌گوید هر پدیده‌ی مادی در ذات و جوهر خود دگرگون شونده است و وجود آن در هر لحظه، غیر از وجود آن در لحظه‌ی دیگر است و فعل خلق مدام از سوی ذات مطلق الهی بی‌وقفه افاضه می‌شود (۱۱، ج ۳، صص: ۲۸۱ - ۲۸۳). در فصل مشترک این دو عامل، یعنی فقر وجودی تمام اشیا و افاضه‌ی دائم فیض از سوی فیاض علی الاطلاق است که مفهوم خلق جدید یا خلق مدام تحقق می‌یابد.

۵. ۴. ۴. ربط متغیرات به ثابت: صدرالمتألهین ملاک ربط متغیرات به ثابت را همین جوهر سیال می‌داند که هویتی گذرا دارد و از جنبه‌ی هستی‌پذیری، به علت خویش متکی

است. در واقع، چنین موجودی دارای دو جهت است: جهت ثابت؛ جهت تغیر. از جهت ثبات هویتش، به خالق منتسب است؛ زیرا آنچه از علت دریافت می‌کند، همان هستی اوست؛ یعنی خالق به او حرکت نمی‌دهد؛ بلکه خود او را به او می‌دهد، اما همین هستی که نسبتش با خالق نسبت ثابت است، خودش عین تحول و سیلان است و چنین است که موجودی که از یک چهره‌ی ثابت است و از چهره‌ی دیگر متحول، منشأ تحول در جهان می‌شود (۱۷، صص: ۳۹۵ و ۳۹۶).

۵. ۴. ۵. حدوث زمانی عالم: بر اساس حرکت جوهری، هم حدوث ذاتی و زمانی عالم اثبات می‌شود و هم، بر حدوث زمانی عالم به معنای آغاز زمانی داشتن، خط بطلان کشیده می‌شود. ملاصدرا اثبات می‌کند که زمان هم، یکی از ممکنات و از موجودات همین عالم است و اساساً مسبوقیت شیء به عدم در زمان، ملاک نیاز به علت نیست. در نظر او، چیزی نیازمند علت است که استقلال در هستی نداشته باشد.

بر اساس اصل حرکت جوهری، تمام موجودات عالم طبیعت ذاتاً متحول و دگرگون شونده‌اند و تمام اجزای آن پیوسته، در حال حدوث و زوال مستمرند. از این رو، مجموع جهان که حکمی جز حکم اجزا ندارد، با همه‌ی آنچه در آن است، حادث به حدوث زمانی است (۱۵، ص: ۶۲).

از آن‌جا که کل جز به وجود اجزا وجود ندارد، عالم با تمام اجزایش حادث و زوال‌پذیر است و هر آنچه در آن است، در هر لحظه، موجودی دیگر و خلقی جدید می‌باشد (۱۸، ص: ۴۴). روشن است که طبق این دیدگاه نمی‌توان برای عالم نقطه‌ی آغازی تصور کرد و اصلاً نیازی به فرض آن نیست؛ زیرا این سخن در صورتی معنا دارد که زمانی جاری و مستقل از عالم وجود داشته و جهان در زمانی مشخص نمود یافته باشد، اما چون چنین نیست و زمان امتداد و بعد ماده است، نه مستقل از آن، نمی‌توان از نقطه‌ی آغاز خلقت جهان پرسش کرد. در حقیقت، مجموع جهان در «بی‌زمانی» واقع است؛ همچنان که در «بی‌مکانی» است. وقتی مجموع جهان ماده لحاظ می‌شود، خارج از آن، نه جایی وجود دارد و نه زمانی تا معین شود در کجا وجود دارد یا در چه زمانی آفریده شده است. پس زمان‌دار بودن، فقط برای اجزای جهان مطرح می‌شود.

۵. ۴. ۶. ابطال اندیشه‌ی تناسخ: ملاصدرا نفس را محصول حرکت جوهری بدن می‌داند (۱۱، ج ۳، ص: ۳۹۰). در نظر او، نفس موجود خاصی است که فقط در ظهور نیازمند زمینه‌ی مادی است، اما در بقا و دوام، مستقل از ماده و وضعیت مادی. نخست، به صورت جسم ظاهر می‌شود و آنگاه، از طریق حرکت جوهری، به نفس نباتی و حیوانی و سرانجام، به نفس ناطقه‌ی انسانی تبدیل می‌شود. نکته‌ی مهم اینجاست که تمامی این

آرای هراکلیتوس در باب جنبش ذاتی طبیعت و مقایسه‌ی آن با دیدگاه ملاصدرا ۱۵۵

مراحل در جوهر ابتدایی، به نحو قوه تحقق دارد و سپس، از طریق تحول ذاتی درونی و طی تمامی این مراحل وجودی، در نهایت، از تعلق ماده و قوه آزاد می‌شود (۱۲، ص: ۲۲۳). این جاست که تفاوت نفس که فقط زمینه‌ی ظهورش مادی است، با سایر صفات ماده که همواره، قائم به ماده‌اند و با از بین رفتن آن از بین می‌روند، به خوبی آشکار می‌شود. بدین قرار، دو عالم ماده و مجرد درست در پی هم و به صورت ادامه‌ی طبیعی یکدیگر قرار می‌گیرند؛ به نحوی که صورت انسانی، مرحله‌ی نهایی کمال جسمانی و قدم نخستین کمال روحانی است (همان، صص: ۲۲۸ - ۲۳۰).

نتیجه‌ی روشنی که ملاصدرا از این بحث می‌گیرد، ابطال اندیشه‌ی تناسخ است. وقتی روح را ادامه‌ی حرکت طبیعی جسم می‌داند، اثبات می‌کند که اساساً معقول نیست که روح کسی از آن دیگری شود؛ چراکه هر بدن جسمانی، در حرکت جوهری خود، روح متناسب با خود را می‌جوید و در ارتباط طبیعی ذاتی با آن عمل می‌کند.

۵. ۴. ۷. مسأله معاد: ملاصدرا به هیچ روی، معتقد مدعی نیست که با نظریه‌ی حرکت جوهری توانسته تمام جزئیات مسأله‌ی معاد را تبیین و تفسیر کند. آنچه بیش از هر چیز برای او مهم است، این است که ثابت کند جهان مادی یک حرکت است و ناگزیر، دارای مقصد و غایتی است که با نیل به آن، از قوه به فعلیت می‌رسد و از تحول و دگرگونی‌هایی می‌یابد و آرام می‌گیرد. وی رشد و تحول را در این‌جا، به معنای تحول ذاتی و جوهری می‌گیرد، نه تحولات ظاهری. او اثبات می‌کند که جهان مادی در عمق و باطن خود، روی به جهتی سیر می‌کند و این سیر عین وجودیافتن عالم است. از این رو، نتیجه می‌گیرد که قیامت مسأله‌ای منحصر به کره‌ی زمین و نوع بشر نیست؛ بلکه امری است کیهانی که در سطح تمام کائنات مادی و در همه‌ی جهان حادث می‌شود و عالمی و صحنه‌ای کاملاً نو پدید می‌آورد.

در دیدگاه ملاصدرا، نفس انسانی نیز که از طریق حرکت جوهری مراحل مختلف را یکی پس از دیگری طی کرده، وقتی از تعلق ماده آزاد می‌شود، در عالم عقول مجرد، به جاودانگی دست می‌یابد. او اضافه بر جاودانگی بخش عقلی نفس انسانی، برای قوه‌ی خیال نیز گونه‌ای جاودانگی قائل می‌شود و نشان می‌دهد که نفس در مرحله‌ی نخست، همچون موجودات متعلق به عالم برزخ، پس از مفارقت از بدن و گذراندن رنج و عذاب، سرانجام به وصال حق می‌رسد (۱۶، ص: ۳۵۸).

۶. مقایسه‌ی دیدگاه هراکلیتوس و ملاصدرا، در مسأله‌ی جنبش ذاتی

طبیعت

پیش از پرداختن به این بحث، باید دید که آیا ملاصدرا با فردی به نام هراکلیتوس و اندیشه‌های وی آشنا بوده است؟

ملاصدرا در جلد پنجم کتاب *الاسفار*، از فرد حکیمی به نام «هرقل حکیم» نام می‌برد که در باب حدوث عالم، مطالبی را بیان کرده است (۱۱، ج ۵، ص: ۲۳۹). مصحح کتاب حدوث *العالم* در ترجمه‌ی نام هرقل حکیم، او را هیروکلس معرفی کرده است (۱۸، ص: ۵۵) که ظاهراً از حکمای قرن پنجم بوده است. وی به موجودی فوق زمینی اعتقاد داشته و آفرینش در زمان یا به عبارتی، حوث زمانی عالم را انکار می‌کرده است (۲۰، ص: ۵۵۵). در بررسی‌های اعتقادات هرقل دیده می‌شود که وی نیز قائل است به این که خداوند نور اول است و با عقول انسانی درک‌شدنی و شناختی نیست (۱۰، ص: ۴۲۵).

مسلم این است که همه‌ی مورخان فلسفه‌ی غربی اتفاق نظر دارند که افلاطون در جوانی، از طریق تعلیمات یک فیلسوف هراکلیتوسی به نام کراتولوس، با اعتقادات هراکلیتوس آشنا شده و در تمام آثار خود، از او با همان نام هراکلیتوس یاد کرده و هرگز، او را با نام هرقل یا هیروکلس نخوانده است (۲۰، ص: ۱۵۶).

از آنچه گفته شد، می‌توان دریافت که ملاصدرا مستقیماً با هراکلیتوس و اندیشه‌های وی آشنا نبوده و این آشنایی از طریق هرقل (هیروکلس) یا آرای افلاطون صورت گرفته است.

وقتی آرای هراکلیتوس و صدرالمآلهین برابر هم قرار می‌گیرند، تفاوت فاحشی که میان آن‌ها ملاحظه می‌شود، این است که به همان اندازه که نظریات هراکلیتوس، مبهم و اقوال مانده از او، اندک و بسط و توضیح آن‌ها ناکافی است، در مقابل، دیدگاه صدرالمآلهین در باب حرکت در جوهر، با تفصیل هرچه تمام‌تر منعکس شده است.

آنچه در این مقایسه مقصود است، یافتن نکات مشابه و نزدیک به هم در اندیشه‌ی این دو فیلسوف و بررسی امکان تقریب آرای ایشان در مسأله‌ی حرکت و صیورورت است، نه یافتن اختلافات که به روشنی، میان دیدگاه‌هایشان وجود دارد. با این ملاحظه، به ناچار، در مقام تطبیق و قیاس، لازم است مقاله را به کلیاتی محدود کرد که هراکلیتوس در باب حرکت آورده و در بخش نخست نیز تحلیل شده و رأی صدرا نیز در آن محدوده، با رأی هراکلیتوس مقابل هم قرار گیرد. برای این کار، بهتر است ابتدا، اصل اندیشه‌ی دو فیلسوف در باب حرکت بیان شود. سپس، آن‌ها را قیاس کرد.

آرای هراکلیتوس در باب جنبش ذاتی طبیعت و مقایسه‌ی آن با دیدگاه ملاصدرا ۱۵۷

هراکلیتوس همه‌ی اجزای عالم را در حرکت دائم و این حرکت را حاصل جنگ اضدادی می‌داند که در همه‌ی پدیده‌ها وجود دارد، اما بر این اعتقاد است که این تناقض و ستیز، زیباترین هماهنگی‌ها را می‌آفریند. هماهنگی پنهانی که از هماهنگی آشکار نیرومندتر است (۲۲، ص: ۷۷). بنابراین، کثرات را به وحدت باز می‌گرداند و واحد را همیشه، کثیر می‌داند و به نوعی، به وحدت در کثرت قائل می‌شود. گفته شده که وحدت در نظریه‌ی او، اساسی‌تر از کثرت و جنگ شرط ضروری وحدت است. آنچه در نظر او در عالم ثابت می‌ماند، مقدار است. عالم خالقی ندارد اما، بر تغییر چیزها نظمی حاکم است. لوگوس که قانون هستی و از همه چیز برتر است، قانون کلی شدن اشیا و نظم‌دهنده به همه چیز است. انسان با سهیم شدن در لوگوس و الهام گرفتن از آن و به تعبیر برخی، فروبردن لوگوس، قادر به اندیشیدن است.

صدرالمتألهین نیز همه‌ی ذرات عالم مادی را در سیلان و حرکت دائم می‌داند. او این سیلان را نحوه‌ی وجود اشیائی مادی می‌داند و آن را به قوه‌ای در اشیا نسبت می‌دهد که همواره، به فعلیت می‌رسد (۱۱، ج ۲، ص: ۱۷۴). خالق عالم طبیعت به آن، وجودی این‌چنینی عطا کرده است و بنابراین، هر جوهر جسمانی ذاتاً در تحول و دگرگونی است. البته، نظریه‌ی حرکت جوهری صدرا با نظریه‌ی «اصالت وجود» او نیز پیوند وثیق دارد. در نظر وی، وجود جسمانی که هویتش عین حرکت است، وجود واحدی است که از ابتدا تا انتهای حرکت گسترده است؛ یعنی متحرک وجودی واحد است که در تمام طول حرکت همان است. در این صورت، هرچند موجودی ماهیات مختلف پیدا کند و دگرگون گردد، باز می‌توان گفت که همان موجود است و با قبول اصالت وجود و اعتباریت ماهیت دگرگونی و تعدد ماهیات اشیا که امری اعتباری است، به وحدت آن‌ها لطمه نخواهد زد (همان، ج ۳، ص: ۹۷).

بنابر آنچه بیان شد، ملاحظه می‌شود که هر دو فیلسوف بر حرکت کل عالم طبیعت با همه‌ی اجزای آن توافق دارند، اما گویی هریک به گونه‌ای، این حرکت را تبیین می‌کند: هراکلیتوس به حرکت دیالکتیکی قائل است و آن را حاصل ستیز میان اضداد می‌پندارد، اما ملاصدرا وجود جوهر هر شیء مادی را به خودی خود، سیال و واجد قوای در حال به فعلیت رسیدن می‌داند.

برای مقایسه‌ی روشن‌تر این دو رأی لازم است هر دوی آن‌ها را بیشتر تحلیل کرد: ابتدا باید دید ستیزی که هراکلیتوس از آن سخن می‌گوید، به چه معناست؟ شاید بتوان گفت که ستیز یک وجه بیرونی دارد و یک وجه درونی. در هر ستیزی، اولاً دو طرف آن قصد از میان برداشتن طرف مقابل را دارند و ثانیاً به این کار اقدام کرده‌اند، اما ظاهراً به

صرف این وجه دوم، یعنی اقدام دو طرف برای از میان بردن یکدیگر نیز ستیز گفته می‌شود و احتمالاً مراد هراکلیتوس از ستیز همین بوده است (۲۰، صص: ۵۱ و ۵۲). حال در نظر هراکلیتوس، در این رویارویی، هر دو شخص، طرف مقابل خود را از بین می‌برند و به جای آن‌ها، شیء ثالثی پدید می‌آید. در واقع، استفاده از تعبیر ستیز، هیچ ارتباطی جز این را بیان نمی‌کند که در ربط و نسبت، با هم قرار گرفتن دو شیء به ایجاد وضعیتی جدید منجر می‌شود و وضعیت پیشین را از بین می‌برد. البته، در بسیاری نمونه‌ها نیز تحولات به نحو کاملاً مشهودی رخ نمی‌دهد.

در باب رأی ملاصدرا باید دید وقتی که او متحرک را جسم، یعنی مرکب از قوه و فعل می‌خواند که رو به سوی فعلیت‌بخشیدن قوایش دارد، آیا مرادش این است که هر موجود مادی و جسمانی به صورت منعزل از موجودات دیگر و جایگاهی که در آن قرار گرفته، در سیلان است و قوایش فعلیت می‌یابد؟ به نظر نمی‌رسد که بتوان از چنین نظری، به هیچ وجه، دفاع کرد. به تعبیر دیگر، وقتی سخن از حرکت است، طبعاً سخن از جهت نیز به میان می‌آید؛ زیرا هر حرکتی در جهتی صورت می‌گیرد. اگر از صدرا بپرسند چه چیزی جهت حرکت یک شیء مادی را تعیین می‌کند، احتمالاً خواهد گفت قوایی که در هر شیء نهفته، تعیین‌کننده‌ی جهت حرکت آن است، اما پرسش این است که آیا صرف این قوا تعیین‌کننده‌ی حرکت یک شیء است یا آن، بسته به این که در چه وضعی قرار می‌گیرد، به نحوی خاص، به فعلیت می‌رسد؟ مثلاً یک دانه‌ی گندم شیء خاص است، با قوایی خاص که در آن نهفته است، اما روشن است که اگر این دانه در زیر خاکی مرطوب قرار گیرد و سپس، در معرض تابش نور خورشید بماند، قوایش کاملاً متفاوت از زمانی به فعلیت خواهد رسید که در گوشه‌ی اتاقی بیفتد. بنابراین، صدرا منکر این نخواهد بود که نحوه‌ی به فعلیت رسیدن قوای هر شیء، کاملاً وابسته به این است که آن در کنار چه اشیائی دیگری قرار گیرد و همیشه، این مجموعه است که رقم‌زننده‌ی جهت حرکت است. اضافه بر این، هر شیء مادی نیز مرکب از اجزاست و می‌توان گفت آن اجزاء، در نسبت با هم، قوای خاصی را برای یک شیء تعیین می‌کنند. اگر از یک دانه‌ی گندم، پوسته‌اش را جدا کنند، دیگر خواص دانه‌ی گندم را نخواهد داشت. پوسته و هسته در کنار هم، به بروز خواص می‌انجامند. در این صورت، آنچه واقعاً روی می‌دهد، همواره این است که چند شیء مختلف (و به تعبیر هراکلیتوس، متضاد) در رویارویی با یکدیگر، به سوی شیء جدید حرکت می‌کنند. مثلاً دانه و آب و خاک و نور در کنار هم، به گیاهی بدل می‌گردند. هرگز نمی‌توان گفت دانه به خودی خود، در حرکت جوهری‌اش به سوی گیاه‌شدن می‌رود؛ چراکه آب و خاک و... نیز به گیاه تبدیل شده‌اند و نمی‌توان آن‌ها را در این حرکت حذف کرد. به نظر

آرای هراکلیتوس در باب جنبش ذاتی طبیعت و مقایسه‌ی آن با دیدگاه ملاصدرا ۱۵۹

می‌رسد این یکی از نکاتی باشد که امکان تقریب آرای این دو فیلسوف را به هم فراهم می‌آورد.

البته، نزدیکی این دو نظر در همین جا خاتمه نمی‌پذیرد؛ بلکه نکته‌ی جالب این است که هر دو فیلسوف در عین حال که به سیلان فراگیر و دائم در عالم قائل‌اند که کثرات عالم را پدید می‌آورد، به وحدتی در پشت این کثرات نیز قائل‌اند و هر دو از این وحدت، با تعبیر «وحدت در عین کثرت» یاد کرده‌اند (۸، صص: ۱۱ و ۸۵؛ ج ۱، ص: ۴۳۷).

در باب معنای کثرت مد نظر در این تعبیر، به نظر نمی‌رسد که اختلافی وجود داشته باشد. در نظر هر دو فیلسوف، چیزی که مطلوب است، کثرت مشهود در عالم طبیعت است، اما مسأله‌ی مهم مربوط به وحدتی است که ادعا می‌شود این کثرات را به هم می‌پیوندد. مسئله این است که چه نحو وحدتی حاکم بر این کثرات است.

به عقیده‌ی هراکلیتوس، عالم دو ساحتی است. رابطه‌ی این دو ساحت رابطه‌ی ظاهر و باطن است: عالم ظاهر که همان عالم کثرات است، بر عالم واحدی در درون خود دلالت می‌کند و لوگوس نفس تناسب عالم و جان عالم است با باطنی که ظواهر و کثرات را در خودش جذب می‌کند. او هستنده‌ی جاویدان است که همه چیز مطابق با آن پدید می‌آید و اگر گوش بدان فرا داد، پیامی که از او شنیده می‌شود، این است که همه چیز یکی است (۷، ص: ۲۴۹). بنابراین، لوگوس و قانونی که انتظام عالم را رقم می‌زند، وحدت‌بخش کثرات دانسته شده است.

در نظر ملاصدرا اما، این وجود است که یک‌پارچه‌کننده‌ی کثرات ماهیات دانسته می‌شود. او در اوج عقیده‌ی عرفانی خود، وجود را امری واحد و آن را منحصر به وجود حق تعالی دانسته است. هیچ چیز جز آن ذات مقدس مصداق حقیقی وجود نمی‌تواند باشد و کثرات جملگی، اضلال و شئونات و تعینات و تجلیات آن ذات مقدس‌اند (۱۱، ج ۱، ص: ۲۶۰).

در حالی که در فلسفه‌ی صدرا، خدا با وجود مطلق یکی دانسته می‌شود، در فلسفه‌ی هراکلیتوس نیز لوگوس همان قانون واحد حاکم بر همه‌ی هستی است. پیشتر گفته شد که هراکلیتوس عالم را مخلوق هیچ‌یک از خدایان نمی‌داند و آن را ازلی و ابدی می‌پندارد، اما از این سخن نمی‌توان برداشت کرد که او خدایی ندارد. مطابق با نظر فیلسوفانی که به قدیم‌بودن عالم قائل‌اند، ازلی و ابدی بودن عالم منافاتی با وجود خدا و خلق عالم توسط او ندارد. همین طور مسلماً خدایانی که هراکلیتوس از آن‌ها یاد می‌کند، غیر از آن موجودی است که با عنوان خدا از او یاد می‌شود. بنابراین، ملاصدرا نیز قبول دارد که آن خدایان، عالم را نیافریده‌اند.

با این حال، بدیهی است که هرگز نمی‌توان لوگوسی را که در باور هراکلیتوس نقش بسته با وجود مطلق که صدرا به آن معتقد و ملتزم گشته است، یکی انگاشت. نیز نمی‌توان تنها، بدین لحاظ که هراکلیتوس، شأن لوگوس را به مانند دانایی معرفی می‌کند که وجود دارد و تعیین‌کننده‌ی نظم همه‌ی امور و حرکات است، چنین نتیجه گرفت که لوگوس در فلسفه‌ی او، در همان جایگاهی قرار دارد که وجود مطلق و واحد حقیقی، در فلسفه‌ی ملاصدرا از آن برخوردار است.

۷. نتیجه‌گیری

۱. هراکلیتوس با طرح چهار اصل «لوگوس، تغییر، تضاد و وحدت در عین کثرت»، در آموزه‌های فلسفی خود، تصویری از حرکت در عالم طبیعت ترسیم کرد و نتیجه گرفت که کل عالم طبیعت با همه‌ی اجزایش، یک‌سره، در حال دگرگونی و نوشدن است. ملاصدرا نیز در این نتیجه، کاملاً موافق و هم‌داستان با هراکلیتوس است. او بر اساس اصل مهم حرکت جوهری، جمله‌ی ذرات عالم مادی را در سیلان و حرکت دائم می‌داند.

۲. تبیین این دو فیلسوف از حرکت درونی و ذاتی و جوهری اشیاء و نتایج مترتب بر آن، تفاوت‌های آشکاری با هم دارد، اما از تحلیل نظریات ایشان، اضافه بر اصل حرکت دائم در اشیای عالم، چند نکته‌ی مهم دیگر نیز به مثابه وجوه قرابت این دو اندیشه نتیجه گرفته شد.

۳. هراکلیتوس در تبیین خود از حرکت، آن را حاصل ستیز میان اضداد پنداشت؛ به نحوی که در این رویارویی، هر یک از دو طرف، طرف مقابل خود را از بین می‌برد و بدین ترتیب، وضعیت جدید جای‌گزین وضعیت پیشین می‌شود. ملاصدرا هم، با این‌که در تبیین خود از حرکت، برخلاف هراکلیتوس، وجود جوهر هر شیء مادی را به خودی خود، سیال و واجد قوای در حال به فعلیت رسیدن می‌داند، معتقد است که قوای نهفته در هر شیء به تنهایی و بدون رویارویی با عوامل دیگر، هرگز به فعلیت نخواهد رسید و همیشه، مجموعه است که رقم‌زننده‌ی جهت حرکت است.

۴. هر دو فیلسوف در عین حال که به سیلانی فراگیر و دائم در عالم قائل‌اند که به پیدایش کثرت در عالم منجر می‌شود، به وجود وحدتی در پس این کثرت نیز اعتقاد دارند و جالب این‌که هر دو، از این وحدت، به نوعی با تعبیر «وحدت در کثرت» یاد کرده‌اند. با این حال، درباره‌ی وحدتی که ادعا می‌شود این کثرات را به هم می‌پیوندد، اختلاف وجود دارد. به عقیده‌ی هراکلیتوس، لوگوس که هستنده‌ای جاویدان است، با قانونی که انتظام عالم را رقم می‌زند، وحدت‌بخش کثرت‌هاست، اما از نظر ملاصدرا، وجود مطلق که همان وجود حق

آرای هراکلیتوس در باب جنبش ذاتی طبیعت و مقایسه‌ی آن با دیدگاه ملاصدرا ۱۶۱

تعالی است، یک پارچه‌کننده‌ی عالم است و همه‌ی کثرات در سیر تکاملی جوهری خود، همان گونه که از سوی او آفریده شده‌اند، به سوی او نیز باز خواهند گشت.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۵)، *الشفاء (الطبیعیات فی السماع الطبيعي)*، تحقیق ابراهیم مدکور، قم: منشورات مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۲. ارسطو، (۱۳۸۹)، *متافیزیک*، ترجمه‌ی شرف‌الدین خراسانی، تهران: حکمت.
۳. _____، (۱۳۸۹)، *دربارهی نفس*، ترجمه‌ی علی‌مراد داودی، تهران: حکمت.
۴. اعلم، امیر جلال‌الدین، (۱۳۸۷)، *دانشنامه‌ی ملخص فلسفه و فیلسوفان غرب*، تهران: امیرکبیر.
۵. الهی قمشاهی، محی‌الدین مهدی، (۱۳۷۹)، *حکمت الهی عام و خاص*، تصحیح بوشهری‌پور، تهران: روزنه.
۶. بریه، امیل، (۱۳۷۴)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه‌ی علی‌مراد داودی، ج ۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۷. خراسانی، شرف‌الدین، (۱۳۸۷)، *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران: علمی و فرهنگی.
۸. راسل، برتراند، (۱۳۷۳)، *تاریخ فلسفه‌ی غرب*، ترجمه‌ی نجف دریابندری، ج ۱، تهران: پرواز.
۹. ربانی شیرازی، عبدالرحیم، (۱۳۵۹)، *حرکت در طبیعت از دیدگاه دو مکتب*، تهران: حکمت.
۱۰. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۴۲۱)، *الملل و النحل*، بیروت: دارالمعرفه.
۱۱. شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۹۸۱)، *الحکمه المتعالیه فی اسفار العقليه الاربعه*، ج ۱ - ۳ و ۵، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. _____، (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه*، باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تصحیح محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۳. _____، (بی‌تا)، *شرح الهدایه الاثیریّه*، بی‌جا.
۱۴. _____، (۱۳۷۸)، *المظاهر الالهیه*، تصحیح استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۵. _____، (۱۳۸۱)، *المشاعر*، ترجمه‌ی هانری کرین، ترجمه‌ی فارسی کریم مجتهدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۱۶. _____، (۱۳۸۹)، مجموعه رسائل فلسفی (رسالة فی الحشر)، با اشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تصحیح سعید نظری توکلی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۷. _____، (۱۳۸۶)، مفاتیح الغیب، با نظارت استاد سید محمد خامنه‌ای، تصحیح نجف‌قلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۸. _____، (۱۳۷۸)، رسالة فی الحدوث العالم، با اشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تصحیح سید حسین موسویان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۹. قیصری، داوود، (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، به تحقیق جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۰. کاپلستون، فردریک، (۱۳۷۵)، تاریخ فلسفه (یونان و روم)، ترجمه‌ی جلال‌الدین مجتبی‌ی، ج ۱، تهران: علمی فرهنگی.
۲۱. کاوندیش، ای پی، (۱۳۷۷)، نخستین فیلسوفان یونان، ترجمه‌ی خشایار دیهیمی، تهران: کوچک.
۲۲. گاتری، دبلیو. کی سی، (۱۳۷۶)، تاریخ فلسفه‌ی یونان، ترجمه‌ی مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.
۲۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۹)، حرکت و زمان در فلسفه‌ی اسلامی، ج ۱ و ۲، تهران: حکمت.