

ارسال: ۱۴۰۱/۴/۵

پذیرش: ۱۴۰۱/۷/۱۷

doi:10.22034/nf.2025.535829.1430

عطار پیش‌گام ملاصدرا؛ صیروت در اندیشه عطار نیشابوری

محمود عابدی (استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران)

طاهره بهرامی* (دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی نویسنده مسئول، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران)

چکیده: صیروت یا شدن، به معنای تغییر تدریجی، در زبان فارسی با عبارت «حرکت جوهری» رایج شده است. پیشینه نظریه صیروت به آرای حکمای پیش از سقراط، به ویژه هراکلیتوس یونانی، می‌رسد. از نظر آنان، هستی پیوسته در حرکت و تغییر است و نمی‌توان آن را ایستا تلقی کرد. به باور ارسطو و فلاسفه مشاء، حرکت به معنای تغییر تدریجی صرفاً در اعراض صورت می‌گیرد و حرکت در جوهر از نوع کون و فساد است. عرفای ما از تغییر و تحوّل در هستی به «خلق جدید» یا «خلق مدام» تعبیر کرده‌اند. به نظر آنان، عالم هستی بنا بر سنت الهی لحظه به لحظه حدوث و زوال می‌یابد و، در نتیجه، وجودی لحظه‌ای و آنی دارد. از میان عرفای مسلمان فارسی‌زبان، عطار نیشابوری (عارف قرن هفتم هجری) توجهی ویژه به این موضوع داشته؛ تا آنجا که می‌توان گفت شالوده فکری خود را بر این پایه نهاده است. در اندیشه او، حرکت سفر وجودی عالم هستی است؛ وجود در مرتبه کثرت متغیّر و متحوّل است و تغییر و تحوّل ماده ناشی از ذرات متحرکی است که بعد جسمانی ندارند. حرکت موجودات، از قوه به فعل، غایتمند و در جهت شوق به کمال است. با این همه، حرکت، از دیدگاه عطار، به مثابه اندیشه‌ای بنیادی، مورد توجه محققان قرار نگرفته و به نظر ما شایسته بررسی و ملاحظه دقیق‌تر است. در این نوشته، حرکت در اندیشه عطار به روش توصیفی-تحلیلی بررسی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: عطار نیشابوری، وجود، صیروت، حرکت، ذره، سفر، خلق مدام.

مقدمه

صبرورت مترادف با دگرگونی و شدن و تغییر است. حرکت، در معنای عام، جنبش و جابه‌جایی مکانی و، در اصطلاح فلسفی، تغییر تدریجی است. جرجانی (م ۸۱۶ق)، در *التعريفات* خود، حرکت را خروج تدریجی از قوه به فعل تعریف می‌کند:

الحركة الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدرج، فَيَدَّ بِالتَّدرِجِ لِيُخْرِجَ الكونَ عَنِ الحَرَكَةِ؛ وَ قِيلَ هِيَ شُغْلٌ حَيَّزٌ بَعْدَ أَنْ كَانَ فِي حَيَّزٍ آخَرَ، وَ قِيلَ الحَرَكَةُ كَوْنَانٍ فِي آتَيْنِ فِي مَكَائِنٍ كَمَا أَنَّ السُّكُونَ كَوْنَانٍ فِي آتَيْنِ فِي مَكَانٍ وَاحِدٍ. (جرجانی ۱۹۸۵، ص ۷۵)

در زبان اهل فلسفه، حرکت و تغییر به دو صورت بیان شده است: **تغییر دفعی و ناگهانی** جوهر، که «کون و فساد» نامیده می‌شود، و **تغییر تدریجی**؛ و این معنی در گفتار متقدمان سابقه دارد. فارابی (م ۳۳۹ق) حرکت را خروج از قوه به فعل تعریف می‌کند؛ اعم از اینکه به صورت تدریجی در زمان واقع شود یا به صورت دفعی در «آن» تحقق یابد. او حرکت را در چهار قسم (وضعی، مکانی، کتی، و کیفی) منحصر کرده است و قائل به حرکت در جوهر نیست. (رک. ملکشاهی ۱۳۸۸، ص ۵۰)

از نظر ابن سینا (م ۴۲۸ق)، حرکت به معنای خروج از قوه به فعل و مطلق تغییر است. او نیز حرکت را تنها در چهار مقوله کم و کیف و مکان و وضع ممکن می‌داند و همچنین قائل به حرکت در جوهر نیست (ابن سینا ۱۳۶۱، ص ۱۳۵). از میان متأخران، صدرالدین شیرازی (م ۱۰۴۵ق) قائل به حرکت در جوهر است. تغییر و حرکت، به‌باور او، در جوهر و ذات شیء روی می‌دهد و این حرکت به صورت اشتدادی و لبس بعد لبس است. او می‌گوید:

از نظر ما، ذات و حقیقت نوعی جوهری که در وی حرکت اشتدادی واقع می‌شود در اوساط اشتداد از آغاز تا به انجام باقی و محفوظ خواهد بود لکن وجود این جوهر و صورت خارجی او، به واسطه تطوّر در اطوار مختلفه و طی مراتب شدت و ضعف و انتقال از ضعف به شدت و یا بالعکس، تغییر و تبدّل پیدا می‌کند. (صدرالدین شیرازی ۱۳۷۵، ص ۱۶۱)

خلق مدام

معتزله، به پیروی از ارسطو، حرکت را از قوه به فعل و ناشی از طبیعت شیء می‌دانند و از آن به «کمون و ظهور» تعبیر می‌کنند؛ بدین معنا که تغییر امری درونی و برآمده از طبیعت شیء است و تغییرات در عالم هستی مراحل از کمون و ظهور امکان‌ها و حصول فعلیت شیء است (ولفسن ۱۳۶۸، ص ۵۳۷). این وصف از حرکت در مقابل نگرش «دژه‌گرایی» اشاعره و «خلق مدام» یا «آفرینش پیوسته» عرفا قرار گرفته است. اشاعره به ذرات فاقد بُعد و امتداد و به جزء لایتجزّاً قائل و معتقد بودند که عرض در دو «آن» باقی نمی‌ماند و تغییر می‌کند («العرض لا یبقی زمانین»). عرفا نه تنها به ناپایداری

اعراض بلکه به حدوث و زوال آن به آن جوهر معتقد بودند و، با استناد به آیاتی چون ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (ق: ۱۵) و ﴿إِنْ يَشَاءُ يُدْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (ابراهیم: ۱۹ و فاطر: ۱۶) و ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ﴾ (الرحمن: ۲۹)، حرکت در جوهر را خلق مدام یا آفرینش پیوسته نامیدند. براساس این رأی، جوهر شیء پیوسته در حدوث و زوال است و جهان در هر لحظه به امر الهی خلق می‌شود و روبه زوال می‌رود. ابن عربی (م ۶۳۸ ق)، با تأیید نظر اشاعره در مسئله عدم بقای عرض در دو زمان و نیز قول حسابانیه^(۱) که منکر جهان خارج‌اند، کل عالم را عرضی می‌داند که هر آن در خلق جدید است:

در باره طایفه‌ای و بلکه درباره بیشتر عالمیان فرمود: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (ق: ۱۵) «بلکه آنان از خلقت جدید به شبهه درند»، لذا تجدید وجود عالم را در هر نفسی نمی‌شناسند؛ اما اشعریان در بعضی از موجودات که اعراض‌اند بر آن آگاه شدند و حسابانان هم در تمام عالم بر آن آگاه شدند ولی هر دو گروه راه خطا پیمودند. اما خطای حسابانان که قائل به تبدیل و دگرگونی در سراسر عالم هستند: بر احدیت عین جوهر معقولی که این صورت‌ها را پذیرا می‌شود آگاه نشدند؛ در حالی که آن [جوهر] جز بدان [صور] پدید نمی‌آید؛ همان‌گونه که جز بدان تعقل نمی‌شود. [...] اما اشعریان در نیافتند که عالم، سراسر، مجموعه‌ای از اعراض است که در هر زمانی تبدیل و دگرگونی می‌یابد زیرا عرض در دو زمان باقی نمی‌ماند. (ابن عربی ۱۳۸۷، ص ۱۸۹-۱۹۱)

از میان عارفان مشهور، عطار موضوع صیوررت را به تفصیل در آثار خود مطرح کرده است. محمد بن ابراهیم معروف به عطار نیشابوری (۵۳۷-۶۲۷ ق)^(۲) از عارفان برجسته ایرانی و خالق آثاری گران‌قدر چون *منطق الطیر*، *مصیبت‌نامه*، *الهی‌نامه*، *اسرارنامه*، *مختارنامه*، و *تذکره الاولیاست*. او، اگرچه آشکارا با فلسفه مخالفت می‌ورزد (زک. عطار ۱۳۹۰، ص ۲۸۲)، با بینشی فلسفی به هستی و مظاهر آن می‌نگرد و آرای مهمی در این زمینه مطرح می‌کند. بدیع‌الزمان فروزانفر، از محققان صاحب‌نظر معاصر، درباره اهمیت آرای عطار در حکمت می‌گوید:

شیخ در مسائل مهم فلسفه نظرهای دقیق و عالی دارد و به خصوص آرای وی در مسئله تفاوت جسم و جان، حرکت جوهری و سیر اجزای عالم به سوی کمال مطلق، و ثواب و عقاب اخروی نموداری پرارزش است از نفاذ نظر و ژرف‌بینی. و اصابت فکر او در غوامض مسائل حکمت الهی و آنچه در این مطلب به زبان ساده و شاعرانه بیان می‌کند، بی‌کم‌وکاست، در کتب حکمای متأخرین و از آن جمله صدرالدین شیرازی با بسط و تفصیل و نقض و ابرام و تمهید مقدمات تقریر شده است. (فروزانفر ۱۳۳۹، ص ۴۳)

شفیعی کدکنی، در بررسی اندیشه عطار در تعلیقات *الهی‌نامه*، او را از پیشاهنگان نگرش مبتنی

بر حرکت و تغییر در هستی برمی‌شمارد:

عطار یکی از پیشاهنگان رؤیت جهان در شکل یک موجود متحوّل است و آن چیزی را که در دوره‌های بعد به آن حرکت جوهری گفته‌اند، قبل از دیگر عارفان، بدان توجّه کرده است. (عطار نیشابوری ۱۳۹۹ ب، ص ۵۰۶)

به‌طور کلی، نظام فکری عطار بر بنیاد صبرورت و دیالکتیک جزء به کل شکل گرفته؛ به‌گونه‌ای که الهی‌نامه و مصیبت‌نامه و منطق‌الطیر اساساً نمایشگر دیالکتیک وجود است و این یکی از ممیّزات اندیشگی عطار است که ساختار آثار خود را بر این شیوه بنا می‌نهد. در اسرارنامه، نخستین منظومه عطار که نظام فکری شاعر در آن به اجمال مطرح می‌شود (همان ۱۳۹۰، «مقدمه»، ص ۱۲)، کیفیت و ماهیت حرکت و صبرورت شرح داده می‌شود. بر این اساس، حرکت جوهری یکی از ارکان فکری عطار محسوب می‌شود و فهم این جنبه از تفکر شاعر زمینه فهم بسیاری از آرای او را در هستی‌شناسی و انسان‌شناسی و ادراک فراهم می‌سازد، زیرا او تغییر و حرکت را به حوزه علم النفس و ادراک نیز بسط می‌دهد.

پیشینه پژوهش

درباره صبرورت در تفکر عطار، به جز برخی اشارات پراکنده، تاکنون پژوهشی صورت نگرفته است. در این جستار تلاش می‌شود حرکت و تغییر از نظر عطار توصیف و تشریح گردد.

تاریخچه صبرورت

پیشینه نظریه صبرورت به آرای حکمای یونانی می‌رسد. افلاطون، در مقام مقایسه میان دو گروه فیلسوفان قائل به ثبات و تغییر، قول به صبرورت را وصف تفکر حکمای پیش از سقراط می‌داند. در نظر این متفکران، همه موجودات همواره در حال «شدن» اند و نمی‌توان چیزی را «هست» گفت؛ زیرا هر چیز «می‌شود» و خطاست که آن را «هست» بنامیم. (افلاطون ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۳۷۶)

هراکلیتوس تناقض و تضاد را قانون هستی می‌داند. او اضداد را جدا از هم نمی‌داند و به یگانگی وحدت و کثرت قائل است. در نظر او،

واقعیّت واحد و درعین حال کثیر است؛ نه صرفاً به‌طور عرضی بلکه به‌طور ذاتی. برای وجود «واحد»، اساسی خواهد بود که درعین حال واحد و کثیر باشد یعنی همانی (وحدت) در نه‌آنی (غیریت). (کاپلستون ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۲)

هراکلیتوس، همچنین، حرکت را به جریان آب رودخانه تشبیه می‌کند که نمی‌توان دوبار در آن شنا کرد؛ زیرا دوباره همان قطره‌های آب وجود ندارد.

ارسطو علت حرکت را ناشی از بالقوه بودن موجود می‌داند. از نظر او، حرکت فعلیت موجود بالقوه است از آن جهت که بالقوه است (ارسطو ۱۳۸۵، ص ۴۴۰)؛ همچنین، او خروج از قوه به فعل را حرکت و خروج ناگهانی را کون و فساد می‌نامد. در حرکت از قوه به فعل، حرکت صرفاً در مقولات «کم و کیف و این» صورت می‌گیرد ولی جوهر شیء ثابت و فاعل محرک و مباشر حرکت طبیعت شیء است. به این ترتیب، ارسطو حرکت را در سه مقوله محدود و سعی کرد، با طرح اصل امتناع تناقض به مثابه بنیان هستی، راه حلی در مقابل تناقض مورد نظر هراکلیتوس به دست دهد؛ اما، در عصر جدید، هگل بار دیگر دیالکتیک را وضع وجودی هستی و تناقض را پایه دیالکتیک قرار داد؛ به گونه‌ای که اصل عدم تناقض ارسطویی جایگاه خود را به اصل تناقض هگل داد:

در دیالکتیک قدیم، اصل عدم تناقض قانون مطلق اشیاء و ذهن آدمی است؛ یعنی ممکن نیست که شیئی در آن واحد هم باشد و هم نباشد. دیالکتیک جدید، برعکس، تناقض را در اشیاء می‌بیند که در عین حال هم هستند و هم نیستند و این تناقض، خود، محرک اصلی فعالیت اشیاء است که بی آن در حال جمود خواهد بود. (فولگیه ۱۳۶۲، ص ۵۰)

صیرورت در اندیشه عطار

برای دریافت درست صیرورت (حرکت) در اندیشه عطار، موضوعاتی مانند نسبت وحدت و کثرت، ذرات متحول، تطوّر انواع و حرکت جوهری نفس مطرح می‌شود که، برای روشن شدن مفهوم حرکت، شرح آن‌ها لازم است. در ادامه، با نگاهی به این مفاهیم، صیرورت در اندیشه عطار بررسی و تلاش می‌شود ابعاد آن روشن شود.

مراتب وجود

اندیشه عطار بر وحدت وجود استوار است. در نظر او، وحدت و کثرت از یکدیگر متمایز نیستند بلکه کثرت از مراتب وحدت است و وجودی مستقل ندارد. وحدت مرتبه هستی مطلق و کثرت مرتبه هستی مقید و جنبه پدیداری آن است. وحدت در کثرت انقسام می‌پذیرد و در زمان و مکان تحقق می‌یابد. بنابراین، وجود واحد، در مرتبه نزول، به صورت منفرد و متفرق ظاهر می‌شود. عطار، در توضیح نسبت میان وحدت و کثرت، به «دریا و باران» مثال می‌زند. در این تمثیل، وجود واحد همچون دریایی است که در مرتبه نزول به صورت باران متکثر و متفرق می‌شود:

جز احد آنجا اگر چیزی بود	هم احد باشد چو تمیزی بود ...
آن و این و این و آن اینجا بود	لیکن آنجا این همه سودا بود
گر مثالی بایستد کآسان شود	همچو دریا دان که او باران شود

هرچه از قرب احد آید پدید
چون شود نازل عدد آید پدید ...
صدهزاران قطره یک عمان بود
چون ز عمان بگذرد، باران بود
هرچه اسمی یافت و آمد در وجود
آن همه یک شبم است از بحرِ جود

(عطار نیشابوری ۱۳۹۹ ج، ص ۴۴۵)

بنابراین، برای وجود باید دو جلوه در نظر گرفت: وجود لازمان و وجود زمانی. وجود مادی و زمانمند (زمانی) فعلیت و تشخص وجود لازمان است. در مرتبه وحدت، تفاوت میان زمان گذشته و حال و آینده وجود ندارد و زمان معنای خود را از دست می‌دهد؛ به عبارت دیگر زمان وجود ندارد؛ در حالی که در مرتبه طبیعت و کثرت، که انقلاب و دگرگونی و تغییر و تحوّل روی می‌دهد، موجودات مشمول زمان می‌شوند. به این ترتیب، تمامی موجوداتی که در جهان کثرت‌اند مشمول حرکت و تحوّل و، به تبع آن، مشمول زمان‌اند:

که اندر لازمان صد سال و یک دم
به پیشت هر دو یکسانند با هم
دمی آنجا که صد سال باشد
نه استقبال و ماضی، حال باشد ...
نیایی انقضای دور دوران
نبینی انقلاب چرخ گردان ...
نه نقصان باشد آنجا که کمالی
نه ماضی و نه مستقبل نه حالی ...
چو حالی این زمین کردی بدل تو
یکی بینی ابد را با ازل تو
چو آنجا که چه و نه چند باشد
ازل را با ابد پیوند باشد
یقین دانم که هر دو جز یکی نیست
محقق را درین معنی شکی نیست

(همان ۱۳۹۹ الف، ص ۱۰۶-۱۰۷)

حرکت در اندیشه عطار «سفر» عالم هستی است. عالم هستی، با تغییر پیوسته خود، در سفری دائمی است و هیچ‌گاه حرکتش متوقف نمی‌شود؛ بر این اساس، وضع وجودی جهان هستی تغییر و تحوّل است:

سپه‌پوش خلافت شو چو آدم
سفر در سینه خود کن چو عالم

(همان ۱۳۹۹ ب، ص ۱۲۹)

ذره؛ جوهر روحانی

بنیاد تحوّل و جنبش ماده، از نظر عطار، ذرات متحرک است. نظریه ذره منشأ یونانی دارد و لئوکپوس و دموکریتوس، از حکمای یونانی پیش از سقراط، به ذره‌ای بودن اجسام معتقدند. به باور آنان، شمار نامحدودی واحد سخت و تقسیم‌ناپذیر وجود دارند که، در اندازه و شکل، مختلف و فاقد کیفیات محسوس‌اند. ذرات ازلی‌اند، کمیّت دارند، و در خلأ حرکت می‌کنند (گاتری ۱۳۷۷، ج ۹، ص ۶۴).

از دید ذره‌گرایان، دو مؤلفه جاندارانگاری ذره و غایتمندی حرکت آن که در آرای بعدی مطرح می‌شود وجود ندارد بلکه حرکت ذرات مکانیکی است و در اثر ضرورت رخ می‌دهد. چنان‌که گفتیم، اشاعره نیز به وجود ذره و جزء لایتجزا قائل‌اند. ذرات مورد نظر اشاعره بدون بُعد و کمیت ولی متناهی و حادث‌اند؛ وجودی آنی دارند و به اراده الهی لحظه‌به‌لحظه موجود و معدوم می‌شوند. (شریف ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۳۳۹)

آرای عطار درباره ذرات با ذرات مورد نظر یونانیان و اشاعره مشابهت‌ها و تفاوت‌هایی دارد. مهم‌ترین مؤلفه نگرش او درباره ذرات حیات و هوشمندی آن‌هاست. ذرات مورد نظر عطار فاقد بُعد و امتداد ولی جاندارند و نیروی درونی‌شان عامل کشش به جانب یکدیگر و تشکیل جسم است؛ بنابراین، جوهر شیء از نظر عطار ذرات غیر جسمانی و فاقد بُعد است که متحوّل و جاندارند و جنبش عالم جسمانی از وجود آن‌هاست. ذره نیز تعینی از وجود محض است:

همه عالم خروش و جوش از آن است	که معشوقی چنین پیدا نهمان است
ز هریک ذره خورشیدی مهتابست	ز هریک قطره‌ای بحری روان است
اگر یک ذره را دل برشکافی	بینی تا که اندر وی چه جان است
از آن اجسام پیوسته‌ست در هم	که هر ذره به دیگر مهربان است
نه توحید است اینجا و نه تشبیه	نه کفرست و نه دین نه هر دو ان است
اگر جمله بدانی هیچ دانی	که این جمله نشان از بی‌نشان است

(عطار نیشابوری ۱۳۸۶ الف، ص ۶۶)

ذرات صلب و نفوذناپذیر نیستند بلکه در هر ذره هزاران راه هست و، در شمار، نامتناهی‌اند:

کور است کسی که ذره‌ای را	بیند که هزار در ندارد ...
چندان که شوی به ذره‌ای در	منلدیش که ره دگر ندارد
چون نامتناهی است ذره	خواجه سر این سفر ندارد

(همان، ص ۱۴۵)

و می‌توان گفت ذرات از نظر عطار مشابه «مُناد» های لایب‌نیتس، فیلسوف آلمانی، تحوّل‌پذیر و فاقد بُعدند و جسمانی نیستند و حیات و هوشمندی از اوصاف آن‌هاست:

مناد به معنی واحدِ **فَعَال** و **زنده** است. مناد جوهری است زنده، فَعَال، خودانگیخته، و دارای ادراک و اشتیاق. ذرات چون ممتد نیستند، بنابراین، جسم نیستند و وجود روحانی دارند. واحد زنده فَعَال بسیط به معنای واحد روحانی است؛ به همین دلیل می‌توان این واحدها را نفس نامید. پس منادهای واحدهای نفسانی هستند. (صانعی دزه‌بیدی ۱۳۸۲، ص ۱۹۲)

عطار، در توصیف تحوّل و تغیر ذره، آن را به «حور» تشبیه می‌کند. حوریان موجوداتی روحانی‌اند که وجود جسمانی ندارند. در عالم هستی نیز ماده جسمانی محض و جوهر جسمانی وجود ندارد بلکه ذات و جوهر شیء ذره غیر مادی است. ذراتی که وجودی روحانی دارند زنده و هوشمندند و، چون جوهر هستی را ذرات تشکیل می‌دهند، در نتیجه، زندگی و حیات در تمامی اجزای هستی جاری است:

همه عالم ز حوران می‌زند جوش	چو ناخن زنده‌اند ایشان و خاموش
در و دیوار ایشانند جمله	ولی در پرده پنهانند جمله ...
چو از نطق و حیات بی‌نشانی	حیاء و نطق ذره چون بدانی؟

(عطار نیشابوری ۱۳۹۹ الف، ص ۱۱۹-۱۲۰)

در اندیشه جلال‌الدین بلخی نیز ذرات زنده و هوشمندند. این هوشمندی صرفاً در عالم جان و حیات روح قابل درک است و چشمی که بینایی‌اش به ادراک حس ظاهر محدود است نمی‌تواند هوشمندی ذرات را ادراک کند:

ما سمیعیم و بصیریم و هشیم	با شما نامحرمان ما خامشیم
چون شما سوی جمادی می‌روید	محرم جان جمادان چون شوید؟
از جمادی عالم جان‌ها روید	غلغل اجزای عالم بشنوید

(مولوی ۲۵۳۶/۱۳۵۶ ش، ص ۴۳۳)

امروزه علم ثابت کرده ذرات بنیادی دارای رفتاری‌اند که نوعی شعور یا آگاهی از آن‌ها استنباط می‌شود و، چون بنا بر این اصل منطقی که کل همیشه بزرگ‌تر از جزء است و آنچه جزء داشته باشد به طریق اولی کل هم دارد و پس کل از همان شعور و آگاهی جزء برخوردار است، در نتیجه کل عالم هستی بهره‌ور از هوش و شعور است. (فرشاد ۱۳۸۸، ص ۲۶)

در اندیشه وحدت وجودی عطار، وحدت و کثرت از هم متمایز نیست؛ وحدت در کثرت و کل در جزء سریان دارد و از آن جدا نیست. ذره‌ای که هر لحظه در حال تغییر است، در حقیقت، نمود وجود کل است که دم‌به‌دم به صورت ذره و به اشکال متفاوت خود را آشکار می‌سازد:

آن بحر که دم‌به‌دم فزون می‌جوشد	وز حسرت او هزار خون می‌جوشد
گویی که به نوعی دگر و شکل دگر	هر لحظه ز هر ذره برون می‌جوشد

(عطار نیشابوری ۱۳۸۶ ب، ص ۹۳)

هر ذره صورتی از وجود و کل است که ظهور می‌یابد؛ به علاوه، هر ذره در ظاهر با ذره دیگر متفاوت است؛ با وجود این، ذرات و پدیدارهای آن‌ها تعینات متفاوت یک وجودند و همه‌شان به واسطه یک حقیقت موجودند. به سخن عطار،

عطار پیش‌گام مآصدرا؛ صیوررت در ...

چون جمالت صد هزاران روی داشت
لاجرم هر ذره را بنموده‌ای
تا نماند هیچ ذره بی نصیب
لاجرم دادی تو یک یک ذره را
چون یک است اصل، این عدد از بهر آنست
تا بود هر دم گرفتاری دگر
بود در هر ذره دیداری دگر
از جمال خویش رخساری دگر
داده‌ای هر ذره را یاری دگر
در درون پرده بازاری دگر
تا بود هر دم گرفتاری دگر

(همان ۱۳۸۶ الف، ص ۳۲۴)

به این ترتیب، عالم هستی و ذره از یکدیگر متمایز نیستند. ذره، در عین جز بودن، عالم و جهان است؛ در مقابل، ذات و حقیقت عالم نیز، با وجود کثرت آن، یک حقیقت بیش نیست: و آن ذره است اما هر دو آن‌ها، که لحظه‌های وجودی بحراعظم وجودند، هستی مستقل و قائم بالذاتی ندارند بلکه وجودشان قائم به وجود کل است و ذاتشان عدمی و فانی است. در مقام مثال، هستی ذره و عالم مانند هستی ناپایدار حباب بر روی دریاست که در حدود و زوال است و بقایی ندارد:

در چنین بحری که بحر اعظم است
کوبله است این بحر را عالم، بدان
گر نماند عالم و یک ذره هم
عالمی ذره‌ست و ذره عالم است
ذره‌ای هم کوبله‌ست این هم بدان
کم شود دو کوبله زین بحر کم

(همان ۱۳۹۰، ص ۹۶)

صیوررت ماده

حرکت و تحوّل ذره به موجودات عالم عنصری، که مرحله جسمانی وجود است، سریان می‌یابد؛ در نتیجه وجود جسمانی و مادی نیز در تغییر و صیوررت است. در حرکت جوهری، هستی تمامی موجودات عالم عنصری اعم از جماد و نبات و حیوان - متغیر است. این تغییر در هیچ مقطعی از زمان متوقف نمی‌شود بلکه موجودات عالم، آن‌به‌آن و لحظه‌به‌لحظه، در تغییر و تحوّل‌اند؛ در این صورت، جهان هستی در یک آن موجود و در آن دیگر معدوم می‌شود:

نیات و معدن و حیوان و افلاک
همه در عشق می‌گردند از حال
میان باد و آب و آتش و خاک
چه در وقت و چه در ماه و چه در سال

(همان ۱۳۹۹ الف، ص ۱۱۲)

حرکت و تغییر در ذات و جوهر شیء روی می‌دهد و در ظاهر محسوس نیست؛ به همین دلیل اعیان و اشیای مادی و جمادات، در ظاهر، ذاتی ثابت دارند اما در واقع وجود آن‌ها تنها در یک لحظه است و در لحظه دیگر وجودی دیگر دارند بی آنکه این تغییر و تحوّل برای انسان محسوس باشد. فی‌المثل، عطار،

۱. «کوبله [= کوبله]: حباب؛ قطره‌ای آب که در میان آن هوا باشد». (عطار نیشابوری ۱۳۹۰، «تعلیقات و توضیحات»، ص ۳۱۲)

در توصیف «کوه»، آن را به موجودی متحرک که در حال رفتن است تشبیه می‌کند. کوه، برای انسان، ظاهری ثابت و بدون تغییر دارد اما ذات و جوهر آن متغیر است و پیوسته دگرگون می‌گردد:

پیر گفتش: «هست کوه و کوهسار
از قدم تا فرق آرام و قمار
گرچه در صورت ثباتی دارد او
در صفت جنبنده ذاتی^(۳) دارد او
گرچه بر فرقی نهادستند تیغ
می‌رود بسته کمر دائم چو میغ
در طلب، از بس که ره پیموده کرد،
لاجرم نعلین آهن سوده کرد.»

(همان ۱۳۹۹ ج، ص ۲۸۷)

در بینش عطار، تمامی اجزای هستی - از ذره به منزله کوچک‌ترین جزء آن تا انسان که نوع کامل وجود است - در صبرورت و تغییر است و عالم وجود یک لحظه بدون حرکت قابل تصور نیست و تنها حالتی که می‌توان برای وجود قائل شد حرکت و تغییر است. به این ترتیب، جهان، از نظر او، عالمی است متحول و متغیر که پیوسته در حدوث و تجدد است و ما در هر لحظه و آنی با جهانی جدید و عالمی نو مواجهیم. این حرکت یا «روش»، به تعبیر عطار، به دلیل عدم بصیرت انسان، محسوس و دریافتی نیست:

اگر چشم دلت گردد بدین باز
برون گیرد ز یک یک ذره صد راز
همه ذرات عالم را درین کوی
نبیند، یک نفس، جز در روش روی
همه در گردش‌اند و در روش مست
تو بی چشمی و در تو این روش هست

(همان ۱۳۹۹ الف، ص ۱۱۴)

حرکت؛ شوق کمال

کمال به معنای فعلیت در مقابل قوه است و، در اصطلاح فلسفیان، بر دو نوع فعلیت ناگهانی و تدریجی اطلاق می‌شود. در کمال اول، قوه به یک باره به فعل تبدیل می‌شود. در کمال دوم، آنچه بعد از کامل شدن ذات و ماهیت بر نوع عارض می‌شود؛ مانند «علم و کتابت» برای انسان و «برندگی» برای شمشیر. بنابراین، کمال اول جزء ذات و مقدم بر ماهیت است؛ در صورتی که کمال دوم قائم به ماهیت و فرع وجود ذات است. (ملکشاهی ۱۳۸۸، ص ۶۶)

از نظر عطار، محرک حرکت شوق کمال است که در اثر سیر تدریجی از قوه به فعل محقق می‌شود. هیچ موجودی در آغاز کامل نیست؛ به عبارت دیگر، موجود مادی، در آغاز وجود، صرف قوه و استعداد است و با حرکت و سفر می‌تواند قوا و استعدادها را خود را فعلیت بخشد و به کمال برسد؛ اما هر موجود حد معینی دارد که با حرکت و تغییر به آن حد می‌رسد:

نگردد ذره‌ای در هر دو عالم
که تا نبود کمال عشق محرم
به دست حکمت خود حق تعالی
نهاد از بهر هر چیزی کمالی

نبات و معدن و حیوان و افلاک	میان باد و آب و آتش و خاک
همه در عشق می‌گردند از حال	چه در وقت و چه در ماه و چه در سال ...
کمال هریک اقطاعی است در خور	کزان اقطاع نهد پای بر در

(عطار نیشابوری ۱۳۹۹ الف، ص ۱۱۲)

درواقع، «طلب» جستن کمال است که به رفع نقصان و به فعلیت قوه و استعداد منجر می‌شود. اگر محرک حرکت حصول کمال نباشد، حرکتی وجود نخواهد داشت؛ به همین دلیل، حرکت موجودات حرکتی تکاملی و غایتمند است و هر نوع تغییر و سیوررتی در جهت رسیدن به غایتی صورت می‌گیرد:

ز اول تا به آخر پیچ بر پیچ	کمالی گر نبودی هیچ بر هیچ
کمالی گر نباشد پس چه دانند	ز بی شوقی همه حیران بمانند
طلب جستن کمال آمد درین راه	دل دانا بود زین راز آگاه

(همان جا)

تطور انواع

حرکت در اندیشه عطار حرکتی تکاملی و تاریخی است. وجود، که در مرحله کثرت با ذرات متحرک آغاز شده است، به مرحله جسمانی و عنصری می‌رسد و از قالب عنصری به مرحله جمادی و نباتی و حیوانی تا مرتبه انسانی صعود می‌کند. در سیر تاریخی و تکاملی، موجود از مراحل ناقص به مراحل کامل تری صعود می‌یابد تا در نهایت به نوع کامل وجود یعنی انسان برسد:

تورا چه جرم کاوردندت ای دوست	تویی در راه معنی مغز هر پوست
معدن مغز ارکان است لیکن	نبات است آنگهی مغز معدن
وزو مغز نبات افتاده حیوان	وزان پس مغز حیوان گشت انسان

(همان، ص ۱۳۳)

حرکت جوهری نفس

از نظر ارسطو و پیروان او، نفس آدمی جوهری مجرد است. نفس جوهر کامل و صورت برای «جسم طبیعی» است که دارای حیات بالقوه است (ارسطو ۱۳۶۹، ص ۷۸). در تعریف ابن سینا، نفس کمال اول جسم طبیعی است:

۱. «تیول؛ زمینی که سلطان یا پادشاه به کسی واگذار می‌کرده است تا از منافع آن بهره برد». (عطار نیشابوری ۱۳۹۹ الف، «تعلیقات»، ص ۳۰۰)

نفس کمال اول است مر جسم طبیعی آلی را؛ اعنی که آن جسم طبیعی آلت وی باشد در افعالی که از او پدید آید. (ابن سینا ۱۳۸۸، ص ۳۰۵)

از دید عطار، نفس، در آغاز وجود، جوهری کامل و مجرد نیست که همه کمالات را داشته باشد و از آغاز تا پایان وجود تغییری نکند بلکه وجودی بالقوه و فاقد کمال است و در اثر حرکت و تغییر به کمال می‌رسد. از این رو، نفس صرف قوه و استعداد است که در قالب عنصری قرار می‌گیرد و، با طی مدارج کمال، از صورت عنصری و جسمانی به جوهری مجرد ارتقا می‌یابد:

الا ای قطـرـة بالاکـزبـیـده	ز دریای قـدم بـوی شـنیده
ز دریاگرچه بالایی گزیدی	ولیکن در کمال خود رسیدی
چو از دریا سوی بالا شدی تو	صدف را لؤلؤی لالا شدی تو
تو ناکرده سفر گوهر نگردی	چو خاکستر شدی اخگر نگردی
سفر کردی ز دریا سوی عنصر	سفر ناکرده قطره کی شود دُر

(عطار نیشابوری ۱۳۹۹ الف، ص ۱۰۶)

مآلصدر از این معنی به «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بودن نفس انسانی تعبیر می‌کند که کمال آن، تدریجی، از صورت جسمی و عنصری آغاز می‌شود و به مرحله نباتی و حیوانی می‌رسد:

أَنَّ النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَّةَ تَرْتَقِي مِنْ صُورَةٍ إِلَى صُورَةٍ وَمِنْ كَمَالٍ إِلَى كَمَالٍ. فَتَدْبُرُ فِي أَوَائِلِ النَّشْئَةِ مِنَ الْجِسْمِيَّةِ الْمُطْلَقَةِ إِلَى الصُّورَةِ الْأُسْطَقْسِيَّةِ وَمِنْهَا إِلَى الْمَعْدِنِيَّةِ النَّبَاتِيَّةِ وَمِنْهَا إِلَى الْحَيَوَانِيَّةِ الْبَشَرِيَّةِ. (صدرالدین شیرازی ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۶۱)

حرکت جوهری نفس و تبدیل آن از صورت مادی به مجرد، در واقع، انقلاب ذات و تغییر ماهیت شیء است که در خواص ذاتی جواهر روی می‌دهد و، در اثر آن، ماهیتی به ماهیت دیگر تبدیل می‌شود. عطار، برای اثبات مدعای خود در حرکت جوهری نفس، به این مثال استناد می‌کند که «خون» امری جسمانی و ماده‌ای است که قابلیت و استعداد آن را دارد تا با حرکت تدریجی تغییر کند و به وجود کامل‌تر «مشک» تبدیل شود؛ پس، نفس انسانی نیز این قابلیت و استعداد را دارد که جوهر و ذاتش تدریجی تغییر یابد و از صورت مادی به صورت مجرد تبدیل گردد:

که داند آن چنان دم در جهانی	که خون زو مشک گردد در زمانی؟
چو خونی مشک گردد زان دم پاک	بود ممکن که روحانی شود خاک
بلی چون نور حق در جان درآید	تنت حالی به رنگ جان برآید

(عطار نیشابوری ۱۳۹۹ ب، ص ۳۹۶)

حرکت جوهری نفس در آرای مآلصدر مبنای اتحاد عاقل و معقول و جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس و معاد جسمانی قرار می‌گیرد (رک. عبودیت ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۳۰). در آرای

عطار، ادراک و علم، ارتقای وجودی نفس، و حصول کمال برای آن است که این امر به مراتب و تدریجی صورت می‌گیرد. در این نوع اندیشه، نفس، با حصول هر ادراکی، به مرحله کامل‌تری از وجود خود می‌رسد:

که هر یک بیش تخمی نیست ز آغاز؟	نمی‌بینی درختان سرفراز
که تا هر ساعتی گیری کمالی	ز خود غایب مشو در هیچ‌حالی
ز زیر صورت خود می‌برایی	همی چندان که از خود می‌درایی
از آنکه کامدی تا می‌گذشتی؟	نه در صورت به صد معنی گذشتی
کنون از عرش بگذشتی هم اینجا	در اول نطفه‌ای گشتی هم اینجا

(عطار نیشابوری ۱۳۹۹ الف، ص ۱۳۹)

نظام ساختاری الهی‌نامه به گونه‌ای است که، در آن، مراتب ادراک و حصول کمالات نفس از مرتبه محسوس آغاز می‌شود و از موهوم و معقول عبور می‌کند و، در هر یک از این مراحل، بر کمالات وجودی نفس افزوده می‌گردد و زمینه ارتقاء به مرتبه بالاتر فراهم می‌آید تا، در نهایت، نفس به فعلیت و کمال خود یعنی ایجاد و ابداع صور نائل می‌شود.

در مجموع، رویکرد عطار به حرکت در آرای مآصدرا و حکمت متعالیه او ادامه می‌یابد. صدرالدین حرکت جوهری را، که از نظر حکمای قبل از او جزء طبیعیات بوده است، در بحث الهیات مطرح و به تفصیل و در قالب چندین برهان اثبات کرده است. از این رو، نگرش مآصدرا در زمینه صیوررت به نوعی متأثر از نظریه خلق مدام عرفا و نظریه حرکت عطار است؛ چنان‌که در اثر مهم خویش، *الأسفار الأربعة*، حرکت را در کل اجزای هستی ساری می‌داند و تعبیر «خلق جدید» را برای آن به کار می‌برد و درباره «عالم» می‌گوید:

العالم بِحَمِيعِ اجْزَائِهِ، أَفْلَاكِهِ وَ كَوَاكِبِهِ وَ بَسَائِطِهِ وَ مُرْجَبَاتِهِ حَادِثَةٌ كَائِنَةٌ فَاسِدَةٌ؛ كُلُّ مَا فِيهِ فِي كُلِّ حِينٍ مَوْجُودٌ آخَرَ وَ خَلْقٌ جَدِيدٌ. (صدرالدین شیرازی ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۹۸)

از طرف دیگر، به نظر می‌رسد واژه «سفر» - که در زبان عطار برای صیوررت وجود به کار رفته و در میان غزالی و دیگر عرفا برای بیان سیر و سلوک مستعمل است - راهنمای مآصدرا در نامیدن معروف‌ترین اثر خود باشد. *سفرهای چهارگانه* در سیر و سلوک عرفانی عبارت است از: ۱. «السیر من الخلق إلى الحق»؛ ۲. «السیر بالحق في الحق»؛ ۳. «السیر من الحق إلى الخلق بالحق»؛ ۴. «السیر في الخلق بالحق».

عطار، در مصیبت‌نامه، سیر روح در کائنات را «سفر به حق» نامیده و سفر بعدی او «سفر در حق» است که شرح آن را به کتابی دیگر محول می‌کند:

سالك سرگشته را زیر و زیر	تا به حق بوده‌ست چندینی سفر
بعد ازین، در حق، سفر پیش‌آیدش	هر چه گویم بیش از پیش آیدش

چون سفر آن است و کار آن است و بس	گیرودار و کار و بار آن است و بس ...
گر به دست آید مرا عمری دگر	بازگویم با تو شرح آن سفر
آن سفر را گر کتابی نو کنم	تا ابد دوگون پرپر تو کنم ...
شرح دادم این سفر، باری، تمام	تا دگر فرمان چه آید، والسلام

(عطار نیشابوری ۱۳۹۹ ج، ص ۴۴۶)

و این تقسیم‌بندی، پس از عطار، در حکمت متعالیه مآلصدر ا دیده می‌شود:

صدرالمتألهین مسائل فلسفه را، به اعتبار اینکه فکر نوعی سلوک است ولی ذهنی، به چهار دسته تقسیم کرد: ۱. مسائلی که پایه و مقدمه مباحث توحیدند و، در حقیقت، سیر فکر ماست از خلق به حق (امور عامه فلسفه)؛ ۲. مباحث توحید و خداشناسی و صفات الهی (سیر بالحق فی الحق)؛ ۳. مباحث افعال باری، عوالم کلی وجود (سیر من الحق إلى الخلق بالحق)؛ ۴. مباحث نفس و معاد (سیر فی الخلق بالحق). (مطهری ۱۳۶۶، ص ۱۵۹)

نتیجه

صبرورت در اندیشه عطار ادامه روند فکری فلاسفه یونانی و عبارت است از نحوه وجود عالم هستی. موجودات جهان در تمامی لحظه‌ها و آنات زمانی در تغییر و دگرگونی اند و، برخلاف تصور عموم، جهانی ثابت و ایستا وجود ندارد بلکه در هر آنی جهانی جدید حادث می‌شود. عطار، با بنیاد قراردادن ذرات غیرمادی و متحرک به منزله جوهر هستی، از یک طرف، ذاتی غیرمادی برای هستی قائل است؛ به گونه‌ای که در عالم وجود نمی‌توان جوهری مادی تصور کرد بلکه ذات و هستی همه موجودات غیر جسمانی و در واقع روحانی است و، از طرف دیگر، با قول به روحانی بودن ذره، هوشمندی و حیات را به کل هستی اعم از مادی و مجرد نسبت می‌دهد. در نتیجه، عالم هستی، در نگاه عطار، وجودی زنده و متحول و پویاست و سیری تکاملی و غایتمند دارد. حرکت جوهری، پیش از عطار، با عنوان خلق مدام در میان عرفا مطرح بوده است اما آنچه قول عطار را از دیگر عرفا متمایز می‌سازد گسترش این نظریه در نظام اندیشگی او و بسط آن به حوزه انسان‌شناسی و ادراک است. این رویکرد از طریق پیروان او، مانند مولوی و شبستری، تداوم می‌یابد و صورت تفصیلی آن در حکمت متعالیه صدرالدین شیرازی ارائه می‌گردد.

پی‌نوشت

- (۱). حسابیه یا حسابیه را فرقه‌ای از سوسفطانیان اسلام نامیده‌اند که منکر جهان خارج‌اند. از نظر آنان، درک اشیاء و آلام و لذات، همه، توهم و پندار است و مردمان به اندازه خرد و الهامشان آن چیزها را درک می‌کنند و حقیقتی در میان نیست. (مشکور ۱۳۷۵، ص ۱۵۷)
- (۲). برای آگاهی از اختلاف نظر در باب تاریخ تولد و وفات عطار، رک. عطار ۱۳۹۰، «مقدمه»، ص ۳-۴.
- (۳). گویا عطار، در توصیف حرکت در جوهر کوه، به آیه ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدًا وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾ (التمل: ۸۸) نظر داشته است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۱)، *فتن سماع طبیعی*، ترجمه محمدعلی فروغی، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر.
- _____ (۱۳۸۸)، *مجموعه رسائل شیخ‌التریس ابن سینا*، تصحیح و توضیحات سید محمود طاهری، ترجمه محمود شهابی و دیگران، قم، آیت اشراق.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۸۷)، *فصوص‌الحکم*، ترجمه محمد خواجه‌ای، تهران، مولی.
- ارسطو (۱۳۶۹)، *درباره نفس*، ترجمه علی مراد داودی، چاپ سوم، تهران، حکمت.
- _____ (۱۳۸۵)، *مابعدالطبیعه (متافیزیک)*، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران، طرح نو.
- افلاطون (۱۳۶۶)، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۳، چاپ دوم، تهران، خوارزمی.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۹۸۵)، *التعريفات*، تصحیح ابراهیم الأبیاری، بیروت، دارالکتب العربی.
- شریف، میان محمد (۱۳۷۰)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج ۱، ترجمه نصرالله پورجوادی و دیگران، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- صانعی دزه‌بیدی، منوچهر (۱۳۸۲)، *فلسفه لایب‌نیتس*، چاپ دوم، تهران، ققنوس.
- صدرالدین شیرازی (مآصدرا)، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۳ و ۷، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۷۵)، *الشواهد الربوبیة*، ترجمه و تفسیر محمدجواد مصلح، چاپ دوم، تهران، سروش.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۸)، *درآمدی به نظام حکمت صدرائی*، ج ۱ (هستی‌شناسی و جهان‌شناسی)، چاپ دوم، تهران، سمت.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۸۶ الف)، *دیوان عطار*، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، چاپ دوازدهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۶ ب)، *مختارنامه*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ سوم، تهران، سخن.
- _____ (۱۳۹۰)، *منطق‌الطیر*، تصحیح و توضیح محمود عابدی و تقی پورنامداریان، تهران، سمت.
- _____ (۱۳۹۹ الف)، *اسرارنامه*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ نهم، تهران، سخن.
- _____ (۱۳۹۹ ب)، *الهی‌نامه*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ نهم، تهران، سخن.
- _____ (۱۳۹۹ ج)، *مصیبت‌نامه*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ نهم، تهران، سخن.
- فرشاد، محسن (۱۳۸۸)، *اندیشه‌های کوانتومی مولانا (پیوند علم و عرفان)*، چاپ چهارم، تهران، علم.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۳۹)، *شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری*، چاپ دوم، تهران، انجمن آثار ملی.
- فولگیه، پل (۱۳۶۲)، *دیالکتیک*، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران، آگاه.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه (یونان و روم)*، ج ۱، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، چاپ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی.
- گاتری، دبلیو. کی. سی. (۱۳۷۷)، *تاریخ فلسفه یونان*، ج ۹ (اتمیان قرن پنجم: لئوکیوس-دموکریتوس)، ترجمه مهدی قوام‌صفری، تهران، فکر روز.
- مشکور، محمدجواد (۱۳۷۵)، *فرهنگ فرق اسلامی*، چاپ سوم، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۶)، *کتابیات علوم اسلامی*، قم، صدرا.
- ملکشاهی، حسن (۱۳۸۸)، *حرکت و استیقای اقسام آن*، چاپ چهارم، تهران، سروش.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۵۶/۲۵۳۶ ش)، *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد الین نیکلسون، چاپ چهارم، تهران، امیرکبیر.
- وُلْفَسْن، هری اوسترین (۱۳۶۸)، *فلسفه علم کلام*، ترجمه احمد آرام، تهران، الهدی.

References

Sources are in Persian unless otherwise has been specified.

- Aflatoun (Plato) (1987), *Plato Complete Works*, trans. Mohammad-Hassan Lotfi, Vol. 3, 2nd print, Tehran, Kharazmi.
- Arastou (Aristotle) (1990), *De l'Ame* (De Anima), trans. Ali-Morad Davoudi, 3rd print, Tehran, Hekmat.
- (2006), *Māba 'd-al-Tabi 'e* (Metaphysics), trans. Mohammad-Hassan Lotfi, 2nd print, Tehran, Tarh-e Now.
- Attār Neishābūri, Farideddin Mohammad (2007a), *Diwān of Attār*, Taghi Tafazzoli (ed.), 12th print, Tehran, Elmi va Farhangi.
- Capleston, Fredrich Charles (2001), *A History of Philosophy*, Vol. 1, trans. Seyyed-Jalaleddin Mojtavavi, 4th print, Tehran, Elmi va Farhangi.
- Farshad, Mohsen (2009), *Quantum Thoughts of Mowlānā*, 4th print, Tehran, Elm.
- Forouzanfar, Badi' al-Zamān (1960), *Biography and Critical Analysis of Works of Sheikh Farideddin Mohammad Attār Neishābūri*, 2nd print, Tehran, Anjoman-e Āsār-e Melli.
- Foulquie, Paul (1983), *Dialectic/ La dialectique*, trans. Mostafa Rahimi, Tehran, Agah.
- Guthrie, W. K. C. (1998), *A History of Greek Philosophy*, Vol. 9, trans. Mahdi Ghavam-Safari, Tehran, Fekr-e Rouz.
- Ibn-Arabi, Mohieddin (2008), *Fosūs al-Hekam*, Mohammad Khajavi, Tehran, Mowla.
- Ibn-Sinā (Avicenna), Hossein ibn-Abdollah (1982), *Fann-e Samā 'e Tab i 'i*, trans. Mohammad-Ali Foroughi, 3rd print, Tehran, Amir-Kabir.
- (2009), *Rasā 'il Ibn Sinā*, Seyyed-Mahmoud Taheri (ed.), trans. Mahmoud Shahabi et al., Ghom, Ayat-e Eshragh.
- Jorjāni, Ali ibn-Mohammad (1985), *Al-Ta'riqāt*, Ibrahim Alabyari (ed.), Beirut, Dār al-Kotob al-Arabi [in Arabic].
- Malekshahi, Hassan (2009), *Motion: its nature and kinds*, 4th print, Tehran, Soroush.
- Mashkour, Mohammad-Javad (1996), *Dictionary of Islamic Sects*, 3rd print, Mashhad, Bonyad-e Pajouheshha-ye Eslami.
- Motahhari, Morteza (1987), *Understanding Islamic Sciences*, Ghom, Sadra.
- Mowlavi, Jalaleddin-Mohammad Balkhi (1977), *Mathnavi Ma'navi*, Reynold Alleyne Nicholson (ed.), 4th print, Tehran, Amir-Kabir.
- Oboudiyat, Abdorrasoul (2009), *An Introduction to Mullā-Sadrā's Theosophical System*, Vol. 1, 2nd print, Tehran, SAMT.
- Sadreddin Shirāzi (Mollā-Sadrā), Mohammad ibn-Ebrahim (1981), *Al-Hekmat al-Mota'aliyat fi al-Asfār al-Aghliyyat al-Arba'at*, Vol. 3 & 7, 3rd print, Dār Ehyā' al-Torāth al-Arabi [in Arabic].
- (1996), *Al-Shavāhed al-Robūbiyya*, Mohammad-Javad Mosleh (ed.), 2nd print, Tehran, Soroush.
- (2007b), *Mokhtār-nāma*, Mohammad-Reza Shafiei Kadkani (ed.), 3rd print, Tehran, Sokhan.
- (2011), *Mantiq-ut-Tayr*, Mahmoud Abedi and Taghi Pournamdarian (eds.), Tehran, SAMT.
- (2020a), *Asrār-nāma*, Mohammad-Reza Shafiei Kadkani (ed.), 9th print, Tehran, Sokhan.
- (2020b), *Elāhināma*, Mohammad-Reza Shafiei Kadkani (ed.), 9th print, Tehran, Sokhan.
- (2020c), *Mosibat-nāma*, Mohammad-Reza Shafiei Kadkani (ed.), 9th print, Tehran, Sokhan.
- Sane'i Darrebidi, Manouchehr (2003), *Philosophy of Leibniz*, 2nd print, Tehran, Ghoghnoos.
- Sharif, Mian-Mohammad (1991), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. 1, trans. Nasrollah Pourjavadi et al., Tehran, Markaz-e Nashr-e Daneshgahi.
- Wolfson, Harry Austryn (1989), *The Philosophy of the Kalām*, trans. Ahmad Aram, Tehran, Alhoda.

