

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

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

دکتر مریم خوشدل روحانی

استادیار دانشگاه زنجان

Email: khoshdel39@gmail.com

چکیده

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

کلید واژه‌ها: حرکت جوهری، سیلان، حرکت، انکار حرکت، شمول حرکت، هرقل حکیم،

هیروکلس، هراکلیتوس، زنون اکبر، زنون رواقی.

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

مقدمه

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

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

بررسی نظریه حرکت جوهری

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

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

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

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

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

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

این همانی میان بقا و فنای حرکت از دیدگاه زنون به نقل از صدرا

وجود سیال، هم امری باقی و هم فانی است ولی با توجه به هویت سیلان در آن، بقایش عین فنایش است. این مطلب اخیر دقیقاً همان چیزی است که ملاصدرا به سابقه آن در نزد زنون اکبر از فیلسوفان یونان باستان اشاره می‌کند. با توجه به نکات فوق، بحث از حرکت در نزد فلاسفه پیش سقراطی و میزان آشنایی صدرا با نظریات ایشان را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

نظریات هراکلیتوس و زنون و تأثیر ایشان بر نظریه حرکت جوهری

بررسی نظریات مربوط به حرکت در یونان باستان

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

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

هراکلیتوس^۱ (نظریه شمول حرکت)

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

ارسطو نیز در بیان اعتقاد هراکلیتوس، نظر وی را این گونه توصیف کند: «همه چیزهای محسوس، همیشه در حال سیلانند» (ارسطو، ۲۴) در آثاری که از هراکلیتوس باقی مانده، اقوال فوق که به واسطه نقل شده است تأیید می‌شود: «خورشید هر روز چیزی نو است» و کسانی که [گمان دارند] در یک رود وارد می‌شوند [باید بدانند] آب‌های دیگری بر آنان گذر می‌کنند (Hyland, 161).

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

^۱ . Heraclitus 544 - 484 B.C

^۲ . Fosis

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

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

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

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

به نظر می‌رسد تفکر هراکلیتوس به رغم پذیرش لوگوس به عنوان حافظ وحدت، چنان درگیر شمول حرکت در جهان هستی است که دیگر جایی برای وحدت باقی نمی‌گذارد. ولی همچنان عده‌ای، بر این باورند که پذیرش لوگوس، اعتقاد به نوعی وحدت تام در اشیاء است. (گاتری، ۶۹/۵۸ و ۱۲۵؛ بریه، ۷۱/۱)

۱. هم چنین در این زمینه رك، قرایی مرتضی، صفات اشیاء در فلسفه تحلیلی و حکمت اسلامی، ۲۰-۲۳

هراکلیتوس در آثار فیلسوفان مسلمان

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

۱- ابن سینا

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

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

۲- شیخ اشراق

در بررسی دقیق اعلام در مصنفات شیخ اشراق این مطلب کاملاً روشن می‌شود، که در آثار وی هیچ نام و نشانی از هرقلیطوس به میان نیامده است. در حالی که سید محمد غفاری، به نقل از آراء شیخ اشراق از هرقلیطوس نیز در کنار هرمس و اغاثادیمون و فیثاغورس و انبازاقلس و افلاطون و ارسطو نام می‌برد. (غفاری، ۱۹)

۳- شهرزوری

شهرزوری نیز خبری از افلاطون نقل می‌کند که: قبل از ملاقات با سقراط از آراء ایرقلیطس تبعیت می‌کرد. ایرقلیطوس، مبدأ جمیع اشیاء و منتهای آن آتش می‌دانست. (شهرزوری، ۱۶۴)

نظر مورخین تاریخ فلسفه غرب مؤید مطلب شهرزوری است: افلاطون در جوانی خود با کراتولوس فیلسوف هراکلیتی آشنا بوده و از وی آموخته که عالم ادراک حسی، عالم تغییر دائم است (کاپلستون، ۱۵۶/۱)

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

۴- ملا صدرا

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

هرقل در آثار ملاصدرا

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

ملاصدرا در بحث از حدوث عالم، در بیان اعتقادات هرقل می گوید:

خداوند، نور اول است که با عقول انسان ها قابل درک و شناخت نمی باشد (موجودی فوق زمینی) و صادر اول را از این نور حق می داند که خالق همه چیز است و قائل به حدوث و فنای عالم است... (صدرالدین شیرازی، *الحکمه المتعالیه*، ۵/ ۲۳۹؛ *مفاتیح الغیب*، ۴۰۶؛ *الحکمه المتعالیه*، ۲۲۵؛ شهرستانی، ۲۴۲)

مصحح کتاب *رساله فی الحدوث*، سید حسین موسویان، در ترجمه نام هرقل حکیم، وی را هیروکلِس^۱ معرفی نموده است. به نظر می رسد تشخیص موسویان، تشخیص صحیحی است، زیرا نظریات این دو (هرقل و هیروکلِس) نظیر هم می باشد. (موسویان، ۵۵ مقدمه) قبل از ملاصدرا، بیرونی نیز در کتاب *تحقیق ماللهند* در چگونگی رهایی نفس از دنیا به رأی هرقل می پردازد. (بیرونی، ۶۰). در تأیید تشخیص موسویان باید گفت، در فهرست اعلام این کتاب نیز در ترجمه نام هرقل^۲ آمده است. (همان، ۵۱۱)

هیروکلِس از نظر فلسفه غرب

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

^۱ Hierocles

^۲ HERACELS

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

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

هراکلیتوس به حرکت دیالکتیکی قائل است و حرکت 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.^۱

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

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

^۱. در این مورد رگ، حجت، مینو، امکان تقریب آراء هراکلیتوس و صدرا در باب صیوروت، مجله آینه معرفت، شماره ۹

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

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

حاجی سبزواری این مطلب را این گونه به نظم کشانده است: کون المراتب فی الاشتداد انواعا استنار للمراد^۱. (سبزواری، ۱۲)

نظریه پارمنیدس^۲ و زنون الیایی^۳ (انکار حرکت)

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

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

^۱. در این مورد رك، خوشدل روحانی، مریم، نقش اصالت و تشكیک وجود در حرکت جوهری، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، تابستان ۱۳۸۵.

^۲. Parmenides (C.540 – C)

^۳. Zeno of Elea (b. 515 – 500 B.C.)

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

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

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

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

Stumpt معتقد است این مسئله از نظر اگرچه دارای وضوح منطقی است اما با عقل

تعارض دارد. (stumpt, 478- 479)

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

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

گاتری در مورد این که «بودن و نبودن با هم متساوی نیستند» معتقد است که این مطلب نیازمند به برهان نیست و هیچ کس آنرا انکار نمی‌کند. اما پارمنیدس بر این اعتقاد است که «نستی، هستی، بودن و نبودن یکسان است. پارمنیدس بر این اساس اعتقاد به هر تغییر، حرکت، شدن یا از بین رفتن امر موجود را انکار کند. اعتقادی که به طور طبیعی از به کار گیری چشم‌ها، گوش‌ها و دیگر اندام‌های حسی حاصل می‌شود. (Guthrie, 11/23)

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

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

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

شده است.

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

راه حل ارسطو، مستلزم تمسکی است که وی به تمایز بین قوه^۱ و فعل^۲ نموده است. در یک امر متصل، تعداد نامحدودی از نیمه‌هاست که البته به صورت بالقوه و نه بالفعل موجودند. (Guthrie, 92)

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

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

تأثیر آراء زنون الیایی بر نظریه حرکت جوهری

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

^۱. Potential.

^۲. Actual.

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

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

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

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

برخی از محققان غربی معتقدند که این برهان از راه خلاف واقع بودن نتیجه حسّی آن برهان خلف) می‌خواسته اصل حرکت هراکلیتوس را ردّ کند؛ و برخی دیگر بر آنند که نظر وی ردّ نظریه فیثاغورس و مبنای تشکیل اشیاء از بی‌نهایت نقاط هندسی غیر متقدر و غیر متکمّم و بتعبیر دیگر «کثرت» بوده است تا نظریه وحدت پرمیندوس اثبات گردد.

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

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

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

وی در این مورد معتقد است که آخوند - برای مماشات با خصم، با اینکه ملاک حرکت در تبدلات صور جوهری بر سیل تدریج موجود است و حرکت از آنجا که اضعف موجودات است به نحوی که صورت متخیل و معقول آن غیر صورت محسوس آن است به این معنی که دارای صورت ادراکی صریح نمی‌باشد اگر در جوهر واقع شود موضوع آن و ما منه و ما فیه آن اضعف و اخص حقایق خارجی است- فرمود اگر کسی خیلی اصرار نماید که در حرکت موضوع ثابت شرط است و عرف و دیدن متأخران بر این جاری است که تغییرات حاصل در چهار مقوله عرض را حرکت بنامند، ما در اسم با او نزاع نداریم، از نظر آشتیانی این مسئله، مورد تمسک مرحوم جلوه در رساله (انکار حرکت جوهری) قرار گرفته است. آشتیانی در ادامه می‌گوید، بنا بر حرکت جوهر، ماده سیال است و بقا ندارد و عالم ماده، صورت و ماده متحرک و غیر باقی است. وی در ادامه به نقل قولی از زنون می‌پردازد. کما نص علیه الزیتون الأكبر- قدس سره- بقوله: «ان الموجودات باقیة دائرة، اما بقائها فبتجدد صورها (کنایه از آنکه شیء متحرک متقوم است ببقاء و فناء، بقای آن در فناء و ثبات آن در دثور و زوال آنست و چون در جمیع حالات و نشئات حرکت ذاتی، ماده، بصورت ما متلبس است. (آشتیانی، ۲۹۳-۲۹۴)

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

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

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

ملاصدرا به تقسیم بندی فیلسوفان یونان باستان، در خاتمه کتاب رساله فی الحدوث می پردازد و همانند صاحب کتاب الملل و النحل، سه تن از آنان - یعنی تالس، آناکساگوراس، (انکساگورس) و آناکسیمنس، را به عنوان پیشگامان فلسفه در حوزه ملطیه معرفی، و از پنج تن دیگر - یعنی امپدکلس (انباذقلس)، فیثاغورس، سقراط، افلاطون و ارسطو - به عنوان کسانی که فلسفه یونانی بدست آن‌ها به اوج کمال خود رسیده یاد می کند. سپس در تمه رساله سخنان فیلسوفان دیگری - غیر از آن حکمای هشتگانه اصلی - را باز می گوید، که اینان عبارتند از: زنون کبیر (الیایی)، دموکریتوس (ذیمقراطیس)، فلاسفه آکادمی، هیروکلس (هرقل)، اپیکوروس (ابیقورس)، شیخ یونانی (افلوپین)، اسکندر افرودیسی، فرفوروس، و پروکولوس، (ابرقلس). از نظر ملاصدرا، آنان حکیمانی هستند که نور حکمت را از چراغدان نبوت برگرفته‌اند. (صدرالدین شیرازی، رساله فی الحدوث، ۲۱۷-۱۵۷).

باید گفت ترجمه اسامی فیلسوفان فوق (اسامی داخل پرانتز) توسط مصحح کتاب رساله فی الحدوث انجام گرفته است. به نظر نگارنده و با توجه به این که مصحح رساله الحدوث، ملل و نحل شهرستانی را به عنوان منبع مهم ملاصدرا می داند. به باور این تحقیق، ترجمه مصحح کتاب را در مورد هرقل حکیم به هیروکلس ترجمه درستی است ولی در باره ترجمه زنون اکبر به زنون الیایی، تردید وجود دارد. زیر صدرا سعی می کند، نشانه‌هایی از حرکت جوهری و اعتقاد به حدوث تدریجی عالم را در کلمات زنون کبیر بیابد و در کتاب ملل و نحل و در آثار ملاصدرا، زنون اکبر، به عنوان فیلسوف منکر حرکت معرفی نشده است. باید گفت در فلسفه اسلامی، اشاره به تفکر زنون به عنوان منکر حرکت، بی سابقه نمی باشد. ابوالبرکات بغدادی در بحث حرکت و در ذیل مبحث حرکت مکانی به زنون و شبهات وی اشاره می کند. (بغدادی، ۲/ ۳۳)

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

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

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

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

اگر بخواهیم با نگاهی منصفانه به برخورد ملاصدرا با زنون اکبر پردازیم. تنها دلیلی که ما را مجاب می‌کند که شاید، زنون اکبر از نظر ملاصدرا همان زنون الیایی باشد، عبارت «فإن لم یسمّ مثل هذا التبدّل حركة لضعف وحدة الموضوع و نقص جوهره الجسمانی» می‌باشد؛ و این در حالی است که گزارش صدرا از آراء زنون اکبر، روایتی کاملاً اشرافی و رواقی می‌باشد. وی در صدد یافتن شواهد صدقی در آثار فیلسوفان فوق برای بحث حدوث تدریجی عالم است.^۲

تأثیرپذیری ملاصدرا از فلسفه رواقی

صدرا در ابتدای اسفار مجاهدت خود را در فهم و تدوین فیلسوفان رواقی مطرح می‌نماید و در مباحث مهم فلسفی نقاط اشتراک و افتراق خود را با ایشان بیان می‌کند. (صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ۱/ ۲۹۹ - ۳۹۷؛ ۲/ ۲۲۴؛ ۳/ ۲۹۱ - ۳۱۲؛ ۴/ ۴۳ - ۲۳۳). اردکانی، شارح کتاب هدایه/تثیریہ نیز، به این نکته اشعار دارد که بحث از حرکت جوهری توسط رواقیین بیان شده است. (اردکانی، ۲۱۴)

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

^۱. Zeno of Citium

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

دوره چیزی ناشناخته بود. (کاپلستون، ۷۴)

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

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

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

مواجهه ملا محسن فیض کاشانی با آراء زنون اکبر

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

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

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

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

بحث از خلقت جهان و علت بودن خداوند برای کل هستی از موارد مهمی است که در فلسفه رواقی دارای اهمیت است. از نظر فلسفه رواقی خلقت عالم از عدم نبوده (exnihilo) و هدف نهایی از زندگی این است که زندگی در هماهنگی با طبیعت صورت گیرد (Rist, 161-163) از قطعات باقی مانده از زنون رواقی مشخص است که وی در جهان شناسی خود قائل به صدور بوده و خداوند را به عنوان وجودی مستقل از جهان می‌داند «در ابتدا خداوند مستقل بوده وی تمامی جوهر را از طریق هوا به آب منتقل کرد و خداوند علت هرگونه تحول در عالم می‌باشد (Ibid, 144).

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

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

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

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

(سجادی، ۱۱)

نتیجه

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

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

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

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

به نظر نگارنده، پیشینه تاریخی و فرآیند تاریخی رشد و تکامل نظریات فلسفی سهم به‌سزایی در بستر سازی و شکل‌گیری نظریات فلسفی ایفاء می‌کنند. اگر جامعه فلسفی امروز ما

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

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین، *تعلیق و تصحیح اصول المعارف*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *النجاة من العرق فی بحر الضلالت*، ۱ جلد، انتشارات دانشگاه تهران - تهران، چاپ: دوم، ۱۳۷۹ق.
- _____ *رسائل ابن سینا*، جلد ۲، دانشکده ادبیات استانبول، چاپ، ۱۹۵۳ م.
- _____ *الشفاء (الطبیعیات)*، *السماع الطبیعی*، تصدیر ابراهیم مدکور، قم: منشورات آیه الله مرعشی، ۱۴۰۵ق.
- ابوریحان البیرونی، *تحقیق ماللهند*، ۱ جلد، عالم الکتب - بیروت، ۱۴۰۳ق.
- ارسطو، *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، نشر گفتار، ۱۳۶۷.
- اردکانی، احمد بن محمد حسینی، *مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملا صدرا شیرازی)*، مقدمه و تصحیح و تعلیق از عبد الله نورانی، میراث مکتوب، تهران ۱۳۷۵.
- افلاطون، *دوره کامل آثار افلاطون*، محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵.
- اعوانی، غلامرضا، *حکمت و هنر معنوی*، تهران: انتشارات گروس، ۱۳۷۵.
- ایزتسو، توشی هیکو، *خلق مدام در عرفان ایرانی و آیین بودایی*، شیوا کایانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.
- بریه، امیل، *تاریخ فلسفه*، ترجمه علی مراد داوودی، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.
- بغدادی، ابوالبرکات، *المعتبر فی الحکمه*، اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳.
- بدوی، عبدالرحمن، *موسوعه الفلسفه*، ج ۲، بیروت، موسسه العربیه للدرسات و النشر، ۱۹۸۴ م.
- برن، ژان، *فلسفه رواقی*، ترجمه ابوالقاسم پور حسینی، تهران، ۱۳۶۵.
- حجت، مینو، «امکان تقریب آراء هراکلیتوس و صدرا در باب صیوروت»، *مجله آینه معرفت*، تهران، دانشگاه شهید بهشتی شماره ۹.
- خامنه‌ای، سید محمد، *سیر حکمت در ایران*، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۰.
- خراسانی، شرف‌الدین، *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.

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

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

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

زارعی بلشتی، محمود، ترجمه دایره المعارف فلسفه راتلج، امیر کبیر، ۱۳۸۵.

سبزواری، هادی، شرح المنظومه، انتشارات مصطفوی، قم، بی تا.

سجادی سید جعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی - تهران، چاپ: اول، ۱۳۷۹.

شهرزوری، شمس‌الدین محمد، نزهه الارواح و روضه الافراح (تاریخ الحکما)، ترجمه مقصود علی تبریزی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.

شهرستانی، ابوالفتح محمد بن ابی‌بکر، الملل و النحل، تحقیق علی حسن فاعدر، بیروت، ۱۴۱۰. _____، الملل و النحل، تحقیق صدقی جمیل العطار، لبنان دارالفکر، ۱۴۲۲.

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

_____، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج (۵، ۶، ۸)، ۱۴۱۰.

_____، رساله فی الحدوث، تصحیح حسین موسویان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران: ۱۳۷۸.

_____، مفاتیح الغیب، موسسه تحقیقات فرهنگی - تهران، چاپ: اول، ۱۳۶۳.

صلیبا، جمیل و صانعی دره بیدی منوچهر، فرهنگ فلسفی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۶.

طباطبایی، سید محمد حسین، رساله قوه و فعل، منتشر شده با ترجمه تحت عنوان خلق جدید پایان ناپذیر، ترجمه، محمدی گیلانی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۴.

غفاری سید محمد خالد، فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق، ۱ جلد، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی - تهران، چاپ: اول، ۱۳۸۰.

- فیض، ملامحسن، *اصول المعارف*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵
- _____، *علم الیقین*، ترجمه استاد ولی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۹
- _____، *رسائل فیض (مراه الاخره، ضیاء القلب، بشاره الشیعه، خلاصه الاذکار، چاپ سنگی، بی نا، بی جا، بی تا)*
- قرائی، مرتضی، *صفات اشیاء در فلسفه تحلیلی و حکمت اسلامی*، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه (یونان و روم)*، ترجمه جلال‌الدین مجتبیوی، ج ۱، تهران: ۱۳۶۸.
- کاملان، محمد صادق. *سلوک فکری فیض کاشانی*. نشریه کاشان شناخت. شماره ۴-۵ دانشگاه کاشان. ۱۳۸۷.
- گاتری، دبلیو، کی، سی، *تاریخ فلسفه یونان*، ترجمه مهدی قوام صفوی، تهران: فکر روز ۱۳۷۶.
- گمپرتس، تئودور، *متفکران یونانی*، محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۵.
- وال، ژان، *بحث در مابعد الطبیعه*، یحیی مهدوی و همکاران، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۵.
- ویل، هالینک، *مبانی و تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، ۱۳۶۴.
- Hyland Drew A. *The origins of Philosophy*, New jersey: Humanities press. 1993
- Ilsetraut Hadot; *studies on the Neo-Platonist Hierocle* .American Philosophical Society . Philadelphia . 2004
- Guthrie w. k. c. f. b. a. "A History of Greek philosophy. (the pre-Socratic tradition from Parmenides to Democritus)". vol. 2. London 1978.
- Rist john. "the stoics (stoics cosmology)". Lopidge. University of California press 1978.
- Stump. S. e . "Elements of philosophy". Mggrow. Hill international editions. 1998.