

فصلنامه علامه  
نشریه مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی - انسانی دانشگاه تبریز  
سال هفدهم - شماره پیاپی ۵۴  
پاییز ۱۳۹۷

## مقایسه و تحلیل دیدگاه مولانا در مثنوی درباره «جنبش ذاتی طبیعت» با آراء هراکلیتوس \*

محمد خاکپور \*\*

سعید منتظمی بسطام \*\*\*

### چکیده

بحث جنبش ذاتی طبیعت یا دیالکتیک (صیوروت و دگرگونی) موضوعی است که همواره در طول تاریخ فلسفه مورد توجه بوده است؛ و برای کشف جهات و نکات مختلف آن مانند ارتباط و به هم پیوستگی اشیاء و پدیده‌ها، حرکت و تغییر دائم، نبرد و وحدت ضدین، نفی در نفی، تکامل و سیر دائمی، پژوهش‌هایی صورت گرفته است. با تأمل در سیر تاریخی این دیدگاه در می‌یابیم که اندیشه فیلسوفان، همواره میان ثبات و تغییر مردد بوده است. برخی به کلی واقعیت داشتن حرکت در طبیعت را انکار کرده‌اند، اما برخی دیگر از حرکت به مانند

تاریخ پذیرش: ۹۷/۶/۲۸

\* تاریخ دریافت: ۹۷/۳/۱۰

Email: khakpour@tabrizu.ac.ir

\*\* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تبریز

Email: SaeedBastam70@Gmail.com

\*\*\* دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه تبریز

حقیقتی انکارناپذیر سخن گفته‌اند. هراکلیتوس از نخستین فیلسوفانی است که بر مبنای چهار اصل مهم فلسفه خود یعنی لوگوس، تغییر، تضاد و وحدت درعین کثرت، به تبیین اصل تغییر و سیورورت در طبیعت پرداخت و آن را ویژگی اصلی عالم طبیعت دانست. مولانا نیز به همین عقیده پایبند است؛ یعنی معتقد است که جهان در هر لحظه با تمام اجزایش، دگرگون می‌شود؛ عالم و مافیها به اراده الهی، هر لحظه از غیب به شهود می‌آید و آفرینش، زنده کردن و میراندن، حکمی پیوسته و مستمر است. در این مقاله سعی بر آن است که با تحلیل اندیشه مولانا و مقایسه آن با آراء هراکلیتوس نشان داده شود که به رغم تفاوت‌های آشکاری که میان این دو دیدگاه وجود دارد دارای تفسیری نزدیک به هم هستند و اندیشه ایشان درباره جنبش ذاتی طبیعت، تا حدودی امری ناممکن نمی‌نماید.

**واژگان کلیدی:** جنبش ذاتی، دیالکتیک، مولانا، مثنوی، هراکلیتوس، سیورورت، تضاد

## مقدمه

صیوروت، در اغلب منابع فارسی و عربی از ماده (صارَ یَصیرُ صیراً و صیوروتاً و مصیراً) به معنای گردیدن، شدن، گشتن آمده است. (المنجد فی اللغة، ۱۳۷۴: مدخل صار)، (لغت نامه دهخدا، ۱۳۷۷: مدخل صیوروت).

قرآن کریم از سیر انسان به صیوروت، یاد کرده است. تفاوت صیوروت با سیر (سین) در این است که سیر به معنای حرکت است که در همه اجرام زمینی و آسمانی، وجود دارد. اما صیوروت، (با صاد) یعنی تحول و شدن و از نوعی به نوعی دیگر از منزلتی به منزلت دیگر و از مرحله‌ای به مرحله دیگر، تکامل یافتن. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۰۰).

جنبش ذاتی طبیعت در تغییر پدیده‌های طبیعی از واقعیات بسیار روشنی است که در بادی امر انکارناپذیر به نظر می‌رسد؛ اما با تبیین این امر روشن می‌شود که این مسئله از غامض‌ترین معضلات فلسفی است؛ تا جایی که سبب شده است کسانی به رغم وضوح این واقعیت، آن را انکار کنند. بر اساس گزارش مورخان فلسفه، آرای فیلسوفان یونانی را درباره حرکت می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱ - عده‌ای از ایشان به جمع میان تغییر و ثبات اعتقاد داشتند به نحوی که وجود هر دو را در جهان پذیرفته‌اند. مطالعه نظریه تالس<sup>۱</sup> درباره جهان‌شناسی نشان می‌دهد که وی را باید از جمله طرفداران این نظریه دانست. (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۶۹).

۲ - عده‌ای منکر وجود تغییر در عالم شدند؛ پارمنیدس که بنیان‌گذار مکتب فلسفی الثائیان<sup>۲</sup> معرفی شده به اعتقاد رایج در تاریخ فلسفه، به اصالت ثبات و نفی تغییر و صیوروت قائل بود. هم‌چنین شاگرد توانای او (زنون) به تبعیت از استاد خود کوشیده است. (اعلم، ۱۳۸۷: ۳۲).

البته تأمل در اندیشه پارمنیدس، به خوبی این نکته را آشکار می‌سازد که وی 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 (کاپلستون، ج ۱، ۱۳۶۲: ۶۹). او در باب وجود یا واقعیت بر این باور است که واقعیت «واحد» است و نمی‌تواند نباشد و تغییر هم نمی‌کند، ولی به غیر از آن هر چه در عالم مشاهده می‌شود، همه نمود 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، مرتبه تغییر و کثرت است. در نتیجه می‌توان گفت پارمنیدس از حرکت و صیورت غافل نبوده، اما چون تمامی اندیشه‌هایش به جنبه وجود و حقیقت معطوف بوده، در تاریخ فلسفه، او را فیلسوف ثبات‌گرا نامیده‌اند.

۳- گروه دیگر به روایت مورخان فلسفه، به تغییر‌گرایان معروف هستند. فیلسوفانی که هیچ جنبه ثابتی را در ماهیات متغیر نپذیرفته‌اند، 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 (کاپلستون، ج ۱، ۱۳۶۲: 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 نظریه حرکت جوهری، عموماً بر این مطلب متفق بودند که اگر چه حرکت و تحول در ذات و جوهر هر شیء، امری نامعقول و امکان‌ناپذیر است، اعراض موجودات در تبدل و تغییر مستمر است (سید مظهری، ۱۳۹۲: ۳).

ابن سینا در کتاب الشفاء به استناد شبهه عدم بقای موضوع، با صراحتی تأویل‌نشدنی به نفی حرکت در جوهر و ذات اشیاء پرداخته آن را ناممکن می‌داند. او با تأکید بر این که هر

حرکتی نیازمند موضوعی است که در طول حرکت، وجودی مستمر و باقی داشته باشد تا بتواند وحدت حرکت و پیوند اجزای آن را با هم حفظ کند، حرکت در اعراض را پذیرفته است و موضوع این حرکات را جوهر ثابتی می‌داند که در طول حرکت باقی است؛ اما چون گرفتار شبهه مذکور است، صریحاً به انکار حرکت در جوهر می‌پردازد (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۲۵۷). در مقابل ابن سینا، عارفان به تجدد قائل شده در سراسر عالم امکان، اعم از جواهر و اعراض، تجدد و تبدیل را پذیرفته‌اند. (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۶۳).

اما در مشرق زمین کسی که به روشنی مسئله جنبش ذاتی را در جوهر عنوان کرد و شجاعانه، بر آن پای فشرد، صدرالمتألهین 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 در حرکت و نوآفرینی است. صدرالمتألهین نیز همه ذرات عالم مادی را در سیلان و حرکت دائم می‌داند. او این سیلان را نحوه وجود اشیای مادی می‌داند و آن را به قوه‌ای در اشیاء نسبت می‌دهد که همواره به فعلیت می‌رسد (شیرازی، ج ۱-۳، ۱۹۸۱م: ۱۷۴).

میان نظریه مولانا و هراکلیتوس که هر دو، جنبش ذاتی را از ویژگی‌های بنیادین و نافذ عالم طبیعت دانسته‌اند، شباهت‌هایی وجود دارد؛ اگرچه اختلافات اساسی میان آراء 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؟

### بیان مسئله

اگر نظری بر دیالکتیک عرفانی مولانا بیندازیم، درمی‌یابیم که عرفان مولوی شکل تکامل یافته و شاید قله عرفان ایرانی در دوران پس از اسلام است. اگر بخواهیم در منشاء این عرفان دقت کنیم به‌نحوی بسیار مجمل باید گفت که عرفان ایرانی در این دوران دارای دو منشاء است.

اول) منشاء هندی و عربی (ریاضت و زهد) که منجر به پیدایش جریان پرهیز و پارسائی (تقشف) و افراط در مراعات مراسم مذهبی شد. ابوالعتاهیه و حسن بصری از عرفای عرب را به‌عنوان پیش‌تازان و نمایندگان چنین جریانی می‌توان نام برد.

دوم) منشاء ایرانی و یونانی که مضمون اساسی آن کوشش در راه معرفت جوهر اصلی عالم (Gnos) یعنی عشق است. پیروان این جریان که مبتنی بر تعشق است خود به دو دسته اساسی تقسیم می‌شود: اول اصحاب صحو (مانند جنید نهاوندی معروف به جیند بغدادی) که ظواهر مذهب را مراعات می‌کردند و از وحدت وجود و اینکه ذات خداوند «ممازج با اشیاء» است دم نمی‌زدند و بدین‌سان «اسرار» را نگاه می‌داشتند؛ دوم اصحاب سُکر (مانند منصور حلاج و بایزید بسطامی) که ظواهر مذهب را زیر پا گذاشتند و آشکارا فریاد «انا الحق» و «لیس فی جَبَّتِی الا الله» سر می‌دادند و «اسرار» را هویدا می‌ساختند. منشاء یونانی آن از عقاید فیلسوف نوافلاطونی، فلوطین مُلهم است، در حالی که احتمال دارد فلوطین که خود همراه امپراتور گردیانوس به ایران سفر کرده بود از عرفان ایرانی و هندی متأثر شده‌است؛ اما طبیعی است که وی مقدم‌ترین و معتبرترین کسی است که بیان منظم و مستدل فلسفی از عقاید عرفانی کرده است. آثار فلوطین مانند «رساله نفس» و «اثولوجیا» را حکماء اسلام به مثابه آثار ارسطو تلقی می‌کردند و از این جهت بسیاری از عقاید نوافلاطونی او را به ارسطو نسبت داده‌اند.

بعدها عرفان در کشورهای اسلامی صاحب‌نظران اصیل خود مانند ابن عربی، سهروردی، غزالی، عطار و مولوی را پرورش می‌دهد که گاه به زبان فلسفی و گاه به زبان شعر که برای مستمع دل‌پذیرتر است اندیشه‌های عرفانی را تبلیغ می‌کنند. سهروردی به آموزش خود سخت رنگ ایرانی داد و مصطلحات عرفانی پیش از اسلام را در آموزش خود به کار برد. ترک دنیا، خوار شمردن عقل و استدلال، تجلیل عشق و کشف و شهود، اعتقاد به واحد بودن جوهر هستی، تسامح و فقدان تعصب در مقابل عقاید ملل و نحل از اصول عمده عرفان به‌شمار می‌آید. عرفان آموزش متضادی است که جهات مثبتی مانند آزاداندیشی و تردید در مذاهب، بی‌اعتنائی به ظواهر، وارستگی روحی و قدرت اخلاقی و مقاومت در قبال نظامات مادی و معنوی موجود، نرمش عقلانی و بصارت عمیق‌تر در مسائل را با جهات منفی خود مانند جوکی‌گری و خرافات و شط‌حیات و دشمنی با عقل و علم و انواع فسادهای اخلاقی در آمیخته است. از قرن ۲ تا ۶ هجری عرفان نضج می‌یابد و سپس دوران کمال خود را طی کرده سر در نشیب می‌گذارد. صوفی‌گری از صورت الحاد ممنوع و مطرود در می‌آید و کمابیش به جریان رسمی و قانونی عصر بدل می‌شود و عناصر ناراضی و طغیانی تحت عنوان درویشی و رندی و قلندری و خراباتی‌گری حساب خود را از صوفیان سالوس جدا می‌کنند. در دوران حافظ درویشی در خراسان و کرمان و مازندران به صورت جنبش خلق در می‌آید و سپس همه این جریانات متلاشی و مستحیل شده و نقش فعال و سرزنده اجتماعی خود را از دست داده به دسته‌های سربسته و دور از زندگی مبدل می‌گردند (طبری، ۱۳۴۸: ۲۹۵).

اما عرفان مولوی قلّه عرفان ایرانی است و بیشتر جهات مثبت عرفان را منعکس می‌کند. وحدت وجود و عشق به همه ظواهر عالم به مثابه مظاهر خداوند، خوار شمردن جهان و

جسم ، تردید در مذاهب و کشش به جانب نفی آن همراه با دشمنی شدید با فلسفه و تعقل و تبلیغ کرامات و مقامات عرفاء و سعی در آشتی دادن شریعت و طریقت از مختصات این عرفان است . انگلس در مورد نظریه وحدت وجود عرفا (پانته ئیسم<sup>۳</sup>) متذکر می شود که «سیستم های ایدآلیستی پیش از پیش از مضمون ماتریالیستی انباشته می شوند و می کوشند تا تضاد روح و ماده را با (Pantheism) حل کنند». وحدت وجود که خالق را ممازج با اشیاء می داند از دین و فلسفه مشاء که به خالق غیرممازج معتقد است گامی به جلو ، به جانب ماتریالیسم است؛ زیرا خداوند را وراء طبیعت نمی جوید و آن را در درون طبیعت فرض می کند.

برای آشنایی با (هراکلیتوس) فیلسوف یونانی نکاتی چند در مورد شرح حال و نظریه فلسفی وی آورده می شود؛ هراکلیتوس پسر بلوسون (Bloson) از شهر افسوس است. او حدود شش قرن قبل از میلاد زندگی می کرد. خانواده او از اعیان و اشراف سلطنتی بود. وی برخلاف موقعیت اجتماعی و سیاسی اش، به دنبال کسب مقام و ریاست نرفت و آن را به برادرش واگذار کرد. از نظر ویژگی های شخصی، وی را فردی بدبین و بدگمان و انزواطلب به حساب می آورند. برخی بدبینی شدید او را ناشی از شرایط بد اجتماعی زمانش می دانند؛ زیرا در آن زمان، جنگ بین ایران و یونان در جریان بود. مردم ایونیا برخلاف شهر افسوس برای مبارزه با تسلط ایرانیان بسیج شده بودند، ولی کاری از پیش نبردند و دچار شکست گردیدند. در نتیجه، داریوش، پادشاه ایران، آن ها را مجازات سختی کرد. مشاهده این اوضاع از هراکلیتوس شخصی گوشه گیر و منزوی ساخت، تا جایی که او به تحقیر و توهین مردم می پرداخت و به سبب همین برخوردهای توهین آمیز بود که وی در جامعه خود، فردی قابل تحمل و دوست داشتنی نبوده است. شاید هم بدبینی و انزواطلبی او، ناشی از تفکرات فلسفی وی بوده؛ زیرا او



از نظر فلسفی، معتقد به حرکت و سیلان همه اشیا در هستی بود، به طوری که هیچ دوام و ثباتی برای هیچ چیز قایل نبوده است. این اعتقاد، وابستگی و علاقه مندی او را نسبت به زندگی تضعیف می‌کرد. چنان‌که گفته‌اند هراکلیتوس به دلیل بی‌قرار و بی‌ثبات انگاشتن دنیا و امور زندگی، چشمانی اشک بار داشت. به همین دلیل، به «فیلسوف گریان» شهرت یافته بود. (فروغی، ج ۱، ۱۳۴۲: ۵).

هراکلیتوس اگرچه از فیلسوفان بزرگ یونان است، همانند سایر فلاسفه، از افکار بعضی از هم‌قطاران پیش از خود متأثر شده بود؛ همان‌گونه که در تفکرات فیلسوفان بعد از خود تأثیر گذاشته بود. وی در جهان‌شناسی، سخنانی مشابه نظرات ملطیان<sup>۴</sup> دارد؛ مثلاً در تبیین ستارگان می‌گوید: آن‌ها (ستارگان) از طریق بخارهای دریا که به سوی بالا تصاعد می‌کنند و در کاسه‌های فضایی متراکم می‌شوند، به وجود می‌آیند. وی هم چنین می‌گوید: طرف گود این کاسه‌ها به سمت ماست و شعله‌هایی از این بخارهای متراکم به سمت اهل زمین تالُلُ می‌کند، اما شعله‌های خورشید درخشان‌ترین و گرم‌ترین آن‌هاست. هراکلیتوس در تفسیر خسوف و کسوف می‌گوید: این کاسه‌ها اگر متمایل شوند و طرف گود آن‌ها برخلاف جهت ما قرار گیرد، ما خورشید یا ماه را بی‌نور و کدر مشاهده می‌کنیم و حالات گوناگون ماه هم بر اثر همین پشت و روشن شدن است (کاپلستون، ج ۱، ۱۳۶۲: ۷۰). وی همانند ملطیان معتقد است که جهان صانع و آفریننده‌ای ندارد، بلکه همیشه بوده کسی در پیدایش آن نقشی ایفا نکرده است (خراسانی، ۱۳۵۷: ۲۵۳).

هراکلیتوس علاوه بر متأثر بودن از فلاسفه پیش از خود، نقش تأثیرگذار و مهمی در جهت دهی فکری بخشی از حکمای پس از خود داشته است. رواقیان<sup>۵</sup> خود را دنبال‌رو مکتب وی می‌دانند؛ مثلاً زنون (Zenon)، که از پیش‌روان مکتب رواقیان است، نظریه

«لوگوس» (Logos)، قانون هستی و نظریه «حریق جهانی» را که می‌گوید جهان در دوره‌هایی متناوب در یک آتش سوزی و حریق جهانی شعله‌ور و سوخته می‌شود، برگرفته از نظریه هراکلیتوس می‌داند. هم‌چنین این نظریه که جهان از آتش است و آتش مادهٔ المواد همه موجودات هستی است. این عقیده هراکلیتوس از ارکان نظام فلسفی «رواقیان» به حساب می‌آید. ادواری بودن زمان و جبری بودن سرنوشت بشر در فلسفه رواقیان، ریشه در فلسفه هراکلیتوس دارد. آرای هراکلیتوس طی قرن پنجم و اوایل قرن چهارم پیش از میلاد رایج بوده است. حتی بقراط که از پزشکان یونان به حساب می‌آید، در کتاب خود (پرهیز)، از عقیده هراکلیتوس در مورد جهان، برای آراء طبّی خویش سود جست و آن را بر بدن انسان منطبق ساخت. این نظریه عبارت است از ائتلافی که در ترکیب حاصل می‌گردد؛ یعنی دو قوهٔ متقابل و ناهم‌گون که عبارت است از آتش و آب، موجود در بدن که با یکدیگر تعادل پیدا می‌کنند و صحت بدن را به وجود می‌آورند (کاپلستون، ج ۱، ۱۳۶۲: ۷۵). معلوم است که این یک تعبیر و برداشت افراطی از نظریه حرکت عمومی هراکلیتوس است که البته می‌توان گفت این نظریه می‌تواند ظرفیت چنین تفسیری را داشته باشد.

### پیشینه تحقیق

دربارهٔ این موضوع به طور اخصّ کار پژوهشی مستقلی به عمل نیامده است؛ اما در بحث دیالکتیک و جنبش ذاتی طبیعت، تحقیقاتی معدودی بدین شرح می‌توان دید: محمدرضا حصارکی رسالهٔ دکتری خود را در موضوع «تضاد و تقابل در مثنوی» با راهنمایی محمدعلی گذشتی و مشاوره احمد حسینی رنجبر نوشته است. منیره سید مظهری در مقالهٔ «آرای هراکلیتوس دربارهٔ جنبش ذاتی طبیعت و مقایسهٔ آن با دیدگاه

ملاصدرا» به بحث و تحقیق در این زمینه پرداخته است. مینو حجت نیز در مقاله‌ای با نام صیروت از دیدگاه دو متفکر هراکلیتوس و صدرالمتالهین بحث صیروت و جنبش ذاتی طبیعت را تحلیل کرده است.

### اشتراکات دیدگاه مولانا و هراکلیتوس

#### ۱- صیروت

جهان و ماورای آن هر لحظه در آفرینش مستمر و دائمی است، تجلی و ظهور حق به اقتضای صفات لطیف و قهار ایجاب می‌کند که هر دم عالم به عدم رود و در همان لحظه، مانند آن در وجود آید در این نگرش، هیچ چیز راکد نیست و جهان در هر لحظه از رنگی به رنگی دیگر در می‌آید:

ز آن بیابان عدم مشتاق شوق	می‌رسند اندر شهادت جوق جوق
کاروان بر کاروان زین بادیه	می‌رسد در هر مساء و غادیه
آید و گیرد وثاق ما گرو	که رسیدم نوبت ما شد تو رو
چون پسر چشم خرد را برگشاد	زود بابا رخت بر گردون نهاد
جاده شاه است آن زین سو روان	و آن از این سو صادران و واردان
نیک بنگر ما نشسته می‌رویم	می‌بینی قاصد جای نوییم

(۶ / ۲۷۷۷-۲۷۷۲)

بدین ترتیب بنا به عقیده مولانا حیات دائم به حکم صفت محیی، به وجود می‌آید، و به حکم صفت ممیت، فانی می‌شوند. جهان هر لحظه با تمام اجزایش، دگرگون می‌شود. به نظر مولانا عالم درون نیز از این حکم مستثنی نیست و هر آن

خیالات جدید چهره می‌نماید. آدمی پی می‌برد که در این زمان، آفریده‌ای با خیالی نو وجود دارد که با زمان پیش‌تر متفاوت است:

هم‌چنان که از پرده دل بی کلال	دم به دم در می‌رسد خیل خیال
گر نه تصویرات از یک مفرسند	در پی هم سوی دل چون می‌رسند
جوق جوق اسپاه تصویرات ما	سوی چشمه دل شتابان از ظما
جره‌ها پر می‌کنند و می‌روند	دایماً پیدا و پنهان می‌شوند
فکرها را اختران چرخ دان	دایر اندر چرخ دیگر آسمان

(۲۷۸۴/۶-۲۷۸۰)

تجلی حق، تکرار نمی‌پذیرد؛ هر آن به صورتی و هر لحظه به شکلی انجام می‌شود، تجلیات حق، به گونه‌های مختلف رخ می‌دهد که به دیگری نمی‌ماند چنان که قرآن می‌فرماید: «کل یوم هو فی شأن». «ابوطالب مکی گفته است: لایتجلی فی صورهِ مرتین و لایتجلی فی صورهِ لائین». (مولانا، دفتر اول مثنوی شریف، ۶۸۹). از این دیدگاه، هیچ چیز نیست که همان چیز دیگر باشد. زیرا چیزی در دنیا تکرار نمی‌شود، حتی یک چیز واحد، در دو لحظه، یک چیز نیست. در این آیات مولوی اشارتی به سر این معنی «لایتجلی الله فی صورهِ مرتین» و «کل یوم هو فی شأن» شده است:

کل یوم هو فی شأن چه نشان است چه شان      یعنی اوصاف کمال تو ندارد پایان  
جلوه حسن تو را غایت و پایانی نیست      هر زمان نشأت دیگر شود از پرده عیان

(کاشفی، ۱۳۸۳: ۱۱۶)

«هراکلیتوس می‌گوید: نمی‌توان دوبار در یک نهر قدم گذاشت چون که پیوسته آب‌های دیگر به طرف تو در جریان هستند». (سارنون، ۱۳۴۶: ۲۵۳). عالم را به رودی تشبیه می‌کند که همواره روان است و یک دم مانند دم دیگر نیست و ثبات و بقا را

منکر است و می‌گوید هرچیز را بنگری به یک اعتبار هست و به یک اعتبار نیست. نسبت به هیچ چیز نمی‌توان گفت می‌باشد باید گفت می‌شود و شدن نتیجه کشمکش اضداد است و به این سبب جنگ در عالم ضروری است. (فروغی، ۱۳۴۲: ۴-۵).

ارتباط بین عالم رنگ و بی‌رنگی به صورت فیض مستمر و تجدید جوهر عالم بیان می‌شود. تغییر لباس از هستی به نیستی و از نیستی به هستی، ریشه در عالم بی‌انتهای آن سوی ماده دارد و به جوی آبی می‌ماند که پیوسته جاری است و آب رفته دوباره در آن جریان پیدا نمی‌کند:

قطره‌ای کو در هوا شد یا که ریخت	از خزینة قدرت تو کی گریخت
گر در آید در عدم یا صد عدم	چون بخوانیش او کند از سر قدم
صد هزاران ضد ضد را می‌کشد	بازشان حکم تو بیرون می‌کشد
از عدم ها سوی هستی هر زمان	هست یارب کاروان بر کاروان ...

(۱/ ۱۸۸۹-۱۸۸۶)

روزگار عمر آدمی نیز به جویبار پیوسته جاری مانند است که از لحظه تولد تا هنگام مرگ در حال دگرگونی و تغییر است انسان همان نیست که پیش‌تر بود؛ چون پیوسته در حال تغییر و دگرگونی است گرچه در ظاهر این گونه نمی‌نماید؛ و این امر از عجایب و شگفتی‌های آفرینش است، زیرا تجلی تکرار نمی‌پذیرد:

عمر هم چون جوی نو نو می‌رسد      مستمری می‌نماید در جسد

(۱/ ۱۱۴)

هراکلیتوس معتقد است که قانون جریان و سیلان عمومی در تمام پدیده‌های هستی گسترش دارد، چه در جهان اشیا در دنیای آدمیان و چه در میان جان داران، همه

در حال شدن هستند. آنچه به ظاهر ساکن و ثابت به نظر می‌رسد، در واقع در درونش، در حال شدن و دگرگونی است (جی، کینی، ۱۳۷۳: ۴۳).

## ۲- تضاد

علت شناخته شدن امور، وجود امور متضاد با آنهاست، اگر این تضاد و تفاوت نباشد چیزی شناخته نمی‌شود. فی‌المثل نور با ضد خود که تاریکی است دانسته می‌شود، خوش‌دلی با رنج و غم پیدا می‌آید، تنها وحدت مطلق است که ضدی در وجود ندارد تا بتوان به وسیلهٔ ضد او را یافت. در «حکایت نخجیران و شیر» می‌گوید:

پس نهانی‌ها به ضد پیدا شود چون که حق را نیست ضد پنهان شود

(۱۱۳۱ / ۱)

از نظر مولانا ذره ذره موجودات در جهان با هم درجنگند هم‌چنان‌که دین با کافری در جنگ است. جنگ فعلی از جنگ‌هایی نشأت گرفته است، و بنیاد حیات جهان از همین تخالف و جنگ است عناصر چهارگانه‌ای که چهار ستون قوی برای حفظ تعادل این دنیا است و سقف دنیا به آنها مستویست، سبب انحلال هم می‌شوند؛ هرستونی از این چهار ستون عناصر، شکنندهٔ آن دیگرست:

پس بنای خلق بر اضداد بود لاجرم ما جنگیم از ضرر و سود (۵۰ / ۶)

به نظر هراکلیتوس، تضاد و درگیری سراسر هستی را فراگرفته است. این قانون بر تمام موجودات هستی سیطره دارد. از تضاد و درگیری است که تلائم و توافق ایجاد می‌گردد و هستی پدیده‌ها تداوم می‌یابد و با محدود شدن دو امر متضاد به‌وسیلهٔ یکدیگر، تعادل برقرار می‌شود. مثلاً شب و روز، زمستان و تابستان و مرگ و زندگی باهم در تضادند و با محدودیتی که هر یک برای دیگری به وجود می‌آورد، موجب پیدایش تعادل و نظم در

هستی می‌گردند و بقایشان تضمین می‌گردد. اگر افراطی در جانب یکی از دو امر متضاد پیش آید و یکی بر دیگری غلبه کند، نظم و انسجام فرو می‌ریزد و موجود دست خوش فنا و زوال می‌گردد. به عنوان مثال، اگر خورشید از حدّ و مرز خود تجاوز کند و در موعد مقرر غروب ننماید، آتش آن همه چیز را خواهد سوزاند و اشیای تحت پوشش خود را رهسپار عدم خواهد کرد. مقصود از «جنگ» در کلام هراکلیتوس، تغییر و دگرگونی پدیده‌ها و مظاهر هستی است و عامل این تغییر، کنش و واکنش و تأثیر و تأثر در میان اضداد است (ورنر، ۱۳۷۳: ۱۹-۲۰).

مولانا در دفتر ششم، در بیان این نکته که هر چیز به ضد خویش شناخته می‌شود بیان می‌کند که خداوند بی‌ظنیر و بی‌مثل است و ضدی نیز ندارد به این دلیل قابل شناخت نیست:

بی ز ضدی ضد را نتوان نمود و ان شه بی‌مثل را ضدی نبود (۶/۲۱۵۲)  
 پس هر چیزی به ضد خویش آشکار می‌شود:

زان که هر چیزی به ضد پیدا شود بر سپیدی آن سیه رسوا شود (۲/۲۳۷۳)  
 از نبرد و ستیز اضداد وحدت پدید می‌آید؛ وحدت حقیقی هماهنگی عناصر متضاد است. «هراکلیتوس» می‌گوید: «آنان نمی‌توانند بفهمند چگونه شئی که به دو جهت مخالف گرایش دارد، با خود سازگار است؛ این همان همسازی کشش‌های متضاد است که در کمان و چنگ دیده می‌شود». (ورنر، ۱۳۷۳: ۱۹-۲۰). منظور وی از آنان، مردمی است که از درک هماهنگی عناصر عاجزند. چون اصولاً عادت کرده‌اند که اشیاء را به صورت تجریدی از یکدیگر جدا کنند و در نمی‌یابند که شئی می‌تواند خصلت‌های متضاد را در خود جمع داشته باشد. مثلاً روز و شب نه دو وجه مختلف بلکه دو وجه یک چیزند ولی مردم عادت کرده‌اند که آن دو را دو چیز متفاوت تلقی کنند و در نظر

ندارند که روز به اعتبار شب، سلامتی به اعتبار بیماری و... موجود است. در این جریان و گذر دائم اشیاء، اضداد به یکدیگر تبدیل می‌شوند و همین منشأ پیدایش هماهنگی در جهان است (حجت، ۱۳۸۵: ۱۱).

### ۳- نسبیت خیر و شر

خداوند دارای قدرت مطلق است؛ بنابراین اگر در عالم جنگ و تضاد به چشم می‌آید از حکمت حق، سرچشمه گرفته است؛ زیرا سرانجام و غایت سیر و مقصد همه چیز به سوی وی است که خیر و کمال محض است. اگر خیر و شر، گاه در مقابل هم ظاهر می‌شوند از نظر مولانا شر، دارای اصالت نیست، بلکه باید گفت شر در عالم خیر است و وسیله تحقق حکمت حق. زیرا همان شر مایه خیر می‌شود همان‌گونه که غفلت موجب قوام نظام عالم است؛ چون اگر مردم پیوسته در هوشیاری به سر می‌بردند، امور عالم مختل می‌شد و همین‌طور اگر بول و چمین در ظاهر بی‌فایده‌اند در حقیقت از وجودشان گریزی نیست:

استن این عالم ای جان غفلت است هوشیاری این جهان را آفت است (۱/ ۲۰۶۶)

چاره نبود هم جهان را از چمین لیک نبود آن چمین ماء معین (۴/ ۱۱۹)

عبدالحسین زرین‌کوب معتقد است: این قول که عالم با اینکه جلوه جمال حق است به همین صورت که هست و از شر و نقص تا حدودی مبراً نیست و از آن‌چه هست بعید است بهتر باشد، ممکن است تا حدی مأخوذ از قول افلاطون باشد. با این همه نقص اجتناب‌ناپذیری که از آن جدا شدنی نیست حدوث آن است که منشأ فقر امکانی و سیه‌رویی آن نیز است. (زرین کوب، ج ۱، ۱۳۹۰: ۵۵۱-۵۵۲). جلال‌الدین محمد، شر را امری عدمی و نقص در وجود می‌شمارد. نیستی‌ای در نقطه مقابل وجود.



اما از سوی دیگر معتقد است شری که نسبت به خداوند امری است غیر واقعی، نسبت به انسان امری است واقعی. (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۴: ۱۰۲).

کفر هم نسبت به خالق حکمت است چون به ما نسبت کنی کفر آفت است  
(۱/۱۹۹۷)

از باورهای هراکلیتوس، نسبیّت خیر و شر در جهان است. یک چیز ممکن است در ارتباط با پدیده ای شر باشد، ولی در ارتباط با پدیده های دیگر خیر، و یا چیزی نسبت به موجودی زیبا باشد اما نسبت به موجود دیگر زشت. وی می گوید: گل و لای برای خوک بیش تر از آب زلال می ارزد و گاه به چشم خر بالاتر از زر است. آب دریا پاک ترین و ناپاک ترین چیزهاست؛ ماهیان را مایه زندگی است و مردمان را مایه هلاک (کاپلستون، ج ۱، ۱۳۶۲: ۶۲). تمام خوبی ها و بدی ها در یک دید کلی، یکی می شوند؛ برای خدا همه اشیاء زیبا و خوب و درست هستند، اما آدمیان برخی از آن ها را خطا و نادرست می شمرند و برخی دیگر را خوب و درست (کاپلستون، ج ۱، ۱۳۶۲: ۶۳). مولانا نیز می گوید:

عیب باشد او نبیند جز که عیب عیب کس بیند روان پاک غیب  
عیب شد نسبت به مخلوق جهول نی به نسبت با خداوند قبول

(۱/۱۹۹۶-۱۹۹۵)

به هر حال وجود شر نسبی از جانب مولانا انکار می شود؛ به عقیده وی اگر شر رویت شود به دلیل آن است که رویت کننده آن، وجود و درون خویشتن را از بدی های اخلاقی پاک نکرده است. پس شر و بدی که به نظر وی در می آید، انعکاس درون خویش است، به عبارتی دیگر منشأ شر اخلاقی، نفس انسان است:

ای بسا ظلمی که بینی در کسان خوی خود باشد در ایشان ای فلان  
اندر ایشان تافته هستی تو از نفاق و ظلم و بد مستی تو

آن تویی و آن زخم بر خود می‌زنی      بر خود آن ساعت تو لعنت می‌کنی  
در خود آن بد را نمی‌بینی عیان      ورنه دشمن بوده‌یی خود را به جان  
(۱ / ۱۳۲۲-۱۳۱۹)

به عبارتی دیگر آدمی تمام امور را نسبت به درون خود، قیاس به نفس می‌کند و از  
آن نتیجه‌گیری می‌کند:

چون تو با پرّ هوا بر می‌پری      لاجرم بر من گمان آن می‌بری  
هر کرا افعال دام و دد بُود      بر کریمانش گمان بد بُود  
چون تو جزو عالمی هر چون بُوی      کل را بر وصف خود بینی سُوی  
(۴ / ۲۳۶۸-۲۳۶۶)

علت بد دیدن و زشت پنداشتن امور، خود آدمی است و نحوه تلقی او از مسائل؛  
اگر بدی و زشتی را از خود دور کنیم، همه چیز زیبا خواهد بود:

پیش چشمت داشتی شیشه کبود      ز آن سبب عالم کبودت می‌نمود  
گر نه کوری این کبودی دان ز خویش      خویش را بد گو مگو کس را تو بیش  
(۱ / ۱۳۲۹-۱۳۳۰)

## اختلافات در دو دیدگاه مولانا و هراکلیتوس درباره آفرینش موجودات

### ۱- آتش

به نظر هراکلیتوس، آتش لایه زیرین و بنیادین تمام پدیده‌هاست و پدیده‌ها نمودها و وجوه گوناگون آن هستند. طبق تفسیر رواقیان از فلسفه هراکلیتوس، ذات همه اشیا از آتش است؛ آتش اصل و مبدأ هر چیزی است. هستی از آتش آغاز می‌گردد و به صورت های گوناگون درمی‌آید و پس از مدتی مجدداً به اصل خود بازمی‌گردد. یکی از دانشمندان اسلامی این اصل را چنین تفسیر می‌کند. هراکلیتوس، از طرف داران و پیروان مکتب فیثاغورس بود و اعتقاد داشت مبدأ تمام موجودات آتش است. وقتی آتش منقبض و متراکم می‌گردد، به صورت زمین و جمادات متجلی می‌شود و آن بخش از زمین که به وسیله آتش تحلیل می‌رود و روان می‌گردد، به صورت آب در می‌آید و آب هم به وسیله نفوذ حرارت آتش در آن به صورت هوا در می‌آید و هوا هم به وسیله نفوذ حرارت آتش در آن به صورت آتش متجلی می‌شود. بنابراین، آتش مبدأ همه اشیاست و در طبقه بندی، پس از آن زمین قرار می‌گیرد و بعد از زمین، آب و بعد از آب، هوا جای می‌گیرد و بعد از هوا آتش است. پس آتش هم مبدأ است و هم منتهی. موجودات هستی از آتش متکوّن می‌شوند و در نهایت نیز به آتش متبدّل می‌گردند (شهرستانی، ۱۹۸۰م: ۸۱).

بنابراین، اشیا چیزی جز انبساط و انقباض آتش نیستند. آتش در سیر خود، دو جریان را طی می‌کند: جریان از بالا به پایین و جریان از پایین به بالا. در راه نزول و از بالا به پایین، آتش منقبض می‌گردد و به هوا تبدیل می‌شود و هوا بر اثر فشردگی، به آب تبدیل می‌شود و آب هم بر اثر فشردگی و انجماد به خاک مبدّل می‌گردد. این راه نزولی است. راه صعودی آتش از زمین آغاز می‌شود. بخشی از زمین به وسیله حرارت

تحلیل رفته، منبسط می‌گردد و به آب تبدیل می‌شود. آب هم به وسیله انبساطی که با نفوذ حرارت آتش در آن انجام می‌گیرد، به هوا مبدل می‌شود و هوا هم در نهایت، به آتش - یعنی مبدأ خود - منتهی می‌گردد و این راه فراز آتش است (خراسانی، ۱۳۵۷: ۲۴۶-۲۵۴).

هراکلیتوس معتقد است که تمام اشیا از آتشند و در نتیجه، در تغییر دایم هستند. جهان «آتشی همیشه زنده» است، با مقادیری از آن که افروخته می‌شود و مقادیری که خاموش می‌گردد. بنابراین، اگر آتش از اشیا چیزی می‌گیرد؛ یعنی بخشی از آن‌ها را با افروخته شدن به خود تبدیل می‌کند، به همان اندازه هم به جای می‌گذارد. بنابراین، تعادل همیشه محفوظ می‌ماند (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۶۲). هراکلیتوس هم چنین آتش را به طلا تشبیه می‌کند که قابل تبدیل به هر کالایی است و هر کالائی هم قابل تبدیل شدن به طلاست (خراسانی، ۱۳۵۷: ۲۵۴).

بعضی بر این باورند که منظور هراکلیتوس از این که اصل همه چیز از آتش است، این نیست که آتش واقعاً ماده‌المواد عالم به حساب می‌آید، آن‌گونه که بعضی از فلاسفه مبدأ عالم را آب و بعضی هم هوا می‌دانستند، بلکه منظور او تمثیلی برای بیان و تفهیم فلسفه خود بوده است؛ زیرا در تفکرات فلسفی هراکلیتوس، جهان یکپارچه سیلان و حرکت و شور و بی‌قراری و تضاد و کشمکش و تغییر و تحول و تبدیل و تبدل است. لحظه‌ای آرامش و سکون، حتی در ذره‌ای از عالم، وجود ندارد. وی برای تجسم بخشیدن به این نظر، از آتش به عنوان الگو و نمونه استفاده کرده است؛ زیرا «تجربه حسّی به ما نشان می‌دهد که آتش با تغذیه کردن یا سوختن و یا تبدیل کردن ماده‌ای از جنس متفاوت به خود، زنده است و با جستجو کردن از عده‌ای از اشیا، آن‌ها را به خودش تبدیل می‌کند

و بدون این موارد می‌میرد. وجود آتش بستگی به این ستیزه و کشمکش دارد. این یک تمثیل حسّی از یک اندیشه فلسفی است» (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۶۱).

نویسنده دیگری همین نظر را در مورد آتش در فلسفه هراکلیتوس دارد. او می‌گوید: صحیح آن است که هراکلیتوس نمی‌خواهد آتش را عنصر اصلی موجودات هستی بداند، بلکه آتش به عنوان نمونه ای است که نظریه جریان و سیلان و دگرگونی پیوسته اشیا را به وسیله شکل و چگونگی محسوس آن نشان می‌دهد (خراسانی، ۱۳۶۷: ۲۵۳). البته این تعبیر از فلسفه هراکلیتوس در مورد آتش، مخالف آن چیزی است که ارسطو درباره فلسفه وی معتقد است. به اعتقاد ارسطو، هراکلیتوس آتش را عنصر اصلی موجودات هستی می‌داند (گاتری، ۱۳۷۶: ۶۶). با توجه به این که ارسطو از بزرگان فلسفه و از افراد نزدیک به زمان هراکلیتوس بوده است، به راحتی نمی‌توان از کنار چنین نسبتی که وی به هراکلیتوس داده است، گذشت. علاوه بر این تفسیر ارسطو از هراکلیتوس با دیگر نظرات هراکلیتوس از قبیل «راه به بالا و راه به پایین» و با نظریه «حریق جهانی» در تناسب و تلائم است و این تلائم صحت تفسیر ارسطو را تأیید می‌کند. به نظر برتراند راسل نیز هراکلیتوس آتش را ماده‌المواد می‌داند: هراکلیتوس عقیده داشت که آتش عنصر نخستین است و همه چیزهای دیگر از آن برخاسته‌اند. به نظر طالس، همه چیز از آب ساخته شده و انکسیمنس<sup>۶</sup> چنین می‌اندیشید که عنصر نخستین هواست (راسل، ۱۳۴۷: ۹۵-۹۹).

## ۲- تکامل

از نظر مولانا جهان همواره در حال خلع و لبس است. به نظر عوام از میان رفتن صورت ظاهر شیئی، عدم بودن آن تلقی می‌شود ولی از نظر عارف و آگاه این زوال صورت، کسب صورتی کامل‌تر است. هرچیز آبستن کمال است. به قول مولانا:

بس زیادت‌ها درون نقص‌هاست      مر شهیدان را حیات اندر بقاست

(۳۸۷۱ / ۱)

هر چیز بالقوه دارای کمال است و جهان در حال پیوستن به کمال است:

هر نباتی که به جان رو آورد      خضروار از چشمه حیوان خورد  
باز جان چون رو سوی جانان نهاد      رخت را در عمر بی پایان نهاد

(۱۲۶-۱۲۸ / ۶)

سیر استکمالی از جماد به مرحله انسانی پایان نمی‌پذیرد بلکه فراتر از مرحله انسانی نیز مراتبی عالی هست و آدمی به عقیده مولانا به جایی می‌رسد که در وهم نیز نمی‌گنجد. پس بنا به انگیزه و شوق و طلب و نیاز حرکت به سوی کمال، ماده به صورت گیاه و گیاه به صورت حیوان تطور می‌یابد و سپس از مرتبه زندگی حیوانی به زندگی انسانی گام می‌نهد. مولانا می‌گوید:

آمده اول به اقلیم جماد      وز جمادی در نباتی اوفتاد  
سال‌ها اندر نباتی عمر کرد      وز جمادی یاد ناورد از نبرد  
وز نباتی چون به حیوانی فتاد      نامدش حالی نباتی هیچ یاد  
جز همین میلی که دارد سوی آن      خاصه در وقت بهار و ضمیران...

(۳۶۴۰ - ۳۶۳۷ / ۴)

باز از حیوان سوی انسانیش      می‌کشید آن خالق‌ی که دانیش  
همچنین اقلیم تا اقلیم رفت      تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت  
عقل‌های اولینش یاد نیست      هم از این عقلش تحول کردنی است  
تا رهد زین عقل پر حرص و طلب      صد هزاران عقل بیند بوالعجب...

(۳۶۴۹-۳۶۴۶ / ۴)

در ضمن ابیات فوق، تعالیم مولانا درباره منشأ پیدایی روح و تنزل آن به عالم ماده و زندگی او در این جهان و تکامل آن و بازگشت او به وطن حقیقی به چشم می‌خورد. به بیان دیگر قوس نزولی و صعودی روح را با توضیحات فوق و تمثیل‌های دیگر به رشته بیان کشیده است. حاصل سخن آن‌که در تمامی این تمثیل، ترک مألوفات سابق، شرط گذر از مرحله پست به مرحله عالی است.

### نتیجه‌گیری

چنان‌که در سیر مقاله گذشت در می‌یابیم که بین این دو دیدگاه، با وجود اختلاف، مشترکات زیادی وجود دارد؛ زیرا به عقیده مولانا، ارتباط بین عالم رنگ و بی‌رنگی به صورت فیض مستمر و تجدد جوهر عالم بیان می‌شود؛ تغییر لباس از هستی به نیستی و از نیستی به هستی، ریشه در عالم بی‌انتهای آن سوی ماده دارد؛ به جوی آبی می‌ماند که پیوسته جاری است و دوباره در آن جریان پیدا نمی‌کند. هراکلیتوس نیز همین نظر را دارد؛ عالم را به رودی تشبیه می‌کند که همواره روان است و یک دم مانند دم دیگر نیست و ثبات و بقا را منکر است و می‌گوید هرچه را بنگری به یک اعتبار هست و به یک اعتبار نیست. در مبحث اضداد نیز، مولانا علت شناخته شدن امور را وجود تضاد در آن می‌داند و معتقد است اگر این تضادها و تفاوت‌ها نباشند چیزی شناخته نمی‌شود؛ مثلاً نور با ضد خود که تاریکی است دانسته می‌شود، خوشدلی با رنج و غم؛ تنها وحدت مطلق است که ضدی در آن وجود ندارد تا بتوان به وسیله ضد، او را یافت. عقیده هراکلیتوس نیز همین است که در حقیقت در نبرد و اختلاف اشیاء هر چیزی ماهیت خود را آشکار می‌سازد. اگر تضاد و تفاوت نباشد همه چیز نابود می‌شود و جهان راه زوال پیش می‌گیرد؛ یعنی کشمکش اضداد، نه تنها لکه‌ای بر وحدت «واحد» نیست بلکه برای وجود، اساسی است؛ در واقع «واحد» فقط در کشمکش

اضداد وجود دارد. پس با ذکر هر دو دیدگاه به این نتیجه می‌رسیم که همه چیز مبتنی بر اصول نسبیست است؛ و هر واحد نسبی نیز روزی زوال می‌یابد بنابراین همه چیز پیوسته در حال تغییر و تحول است و هیچ چیز دو آن، بر یک حال نیست و هر آنچه که به نظر لایتغیر است در واقع دگرگون می‌شود.

### پی‌نوشت

۱- تالس ماطی در حدود سال ۶۲۴ پیش از میلاد در شهر میلیتیوس در ایونیا (غرب ترکیه امروزی) به دنیا آمد. تالس نظریه‌ای را مطرح کرد که همه این مواد در یک عنصر نخستین، وحدت بخشید. و این عنصر نخستین جهان را آب دانست. ارسطو حدس می‌زد که ممکن است مشاهده این امر که همه موجودات زنده و آنچه از آن تغذیه می‌کند مرطوب هستند او را به این نتیجه‌گیری رهنمون ساخته باشد. علت محتمل دیگر می‌تواند مشاهده این خاصیت آب باشد که به وضوح و در برابر چشمان تالس می‌توانسته به صورت بخار و یخ درآید و مجدداً به صورت آب ظاهر گردد که حالات سه‌گانه ماده هستند هرچند که این طبقه‌بندی هنوز در زمان تالس شناخته شده نبود. (کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ۱۳۶۲، یونان و روم).

۲- مکتب الئایی یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین مکتب پیشاسقراطی بود. پارمنیدس که مهم‌ترین فیلسوف این مکتب به شمار می‌رود، شالوده تفکر الئائیان را تأکید بر دوگانگی میان حقیقت و ظاهر، و غیرقابل اطمینان بودن حواس قرار داد. او تغییر را ناممکن می‌پنداشت؛ و واقعیت را تنها در بودن می‌دید. پس از او زنون با طرح پارادوکس‌هایی در مقام دفاع از این عقیده برآمد. (راسل، تاریخ فلسفه غرب، ۱۳۸۷).



۳- خدا فراگردانی (پانته ایسم) سیستم باورمندی است که معتقد است خدا در تمام اجزای جهان جریان و نفوذ دارد. در پانته ایسم همه‌خدایی باور بر این است که خدا در همه چیز هست اما باور پانته ایسم این است که همه چیز خداست. به این مفهوم که کائنات در نگاه ابتدایی خود خداست اما در نگاهی عمیق‌تر کائنات و خدا در مفهوم هستی شناسانه یکسان نیستند. در پانته ایسم خدا لزوماً فقط به عنوان آفریدگار و پرودگار دیده نمی‌شود؛ بلکه نیروی جان‌بخش بی‌متها در پس کائنات است در برخی متون مرتبط با پانته ایسم کائنات را هیچ چیز نمی‌دانند مگر بازنمون وجود خدا. در بعضی از انواع پانته ایسم کیهان و گیتی در درون خداست و نیروی درون کائنات هم اوست. پانته ایسم از ادعای یکی بودن خدا و کائنات دفاع می‌کند و مدعی است در حقیقت خدا بسیار بزرگ‌تر از کائنات است و کائنات بخشی از وی است. هندوئیسم باوری بسیار شبیه به همه‌خدایی پانته ایسم و پانته-نیسم است. (ویکی پدیا، دانشنامه آزاد <https://fa.wikipedia.org>)

۴- ملطیان نام مکتب فلسفی‌ای است که در سده پیش از میلاد، در ملط رواج داشت. فیلسوفان این مکتب از اهالی شهر ملط، واقع در ایونیه بودند. از این فلاسفه می‌توان به تالس، انکسیمندر و انکسمنس اشاره کرد. افکار این فلاسفه بیشتر طبیعی بود تا مابعدالطبیعی. هر کدام از آنان می‌کوشید تا ماده اصلی جهان یا به اصطلاح ماده‌المواد را کشف کنند. (راسل، مکتب ملطی، تاریخ فلسفه غرب، ۱۳۷۳).

۵- رواقیان علاوه بر اینکه از افلاطون و ارسطو تاثیر پذیرفت، در جهان‌شناسی خود نیز، از هراکلیتوس دو نظریه را به ارث برد؛ نظریه «آتش» و «لوگوس». آنان همانند هراکلیتوس آتش را منشأ همه چیزهای جهان می‌دانستند. در نظر آنان، خدا آتشی است که چون روح، جهان را دربر گرفته است. (کاپلستون، ج ۱، ۱۳۶۲: ۴۴۵). در این حال منشأهایی است که تمامی عنصرهای دیگر اعم از آب، هوا و خاک، به همین ترتیب از آنان به وجود می‌آید. (راسل، ۱۳۴۷: ۳۶۷).

۶- انکسیمنس آخرین فیلسوف از فلاسفه سه‌گانه ملطی، بر این عقیده بود که ماده‌المواد «هوا» است. روح، هواست آتش هوای رقیق شده است، آب هوای متراکم شده است، و اگر بیشتر متراکم شود، خاک و سپس سنگ می‌شود. (فروغی، حکمای پیش از سقراط، ۱۳۸۳).

## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵م): *الشفاء (الطبیعیات فی الاسماع الطبیعی)*، تحقیق ابراهیم مذکور، قم.
- اعلم، امیر جلال الدین (۱۳۸۷): *دانشنامه ملخص فلسفه وفلسوفان غرب*، امیر کبیر، تهران.
- برید، امیل (۱۳۷۴): *تاریخ فلسفه*، ترجمه علی مرادداوری، چاپ دوم، مرکز دانشگاهی، تهران.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷): *صورت وسیرت در قرآن*، چاپ پنجم، قم.
- جی. کینی، جان، افلاطون (۱۳۷۳): *ترجمه عزت الله فولادوند، کهکشان، نسل قلم*، چاپ اول.
- خراسانی، شرف الدین (۱۳۵۷): *نخستین فیلسوفان یونان*، چاپ دوم، شرکت سهامی کتابهای جیبی، تهران.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷): *(نعت نامه دهخدا)*، انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- راسل، برتراند (۱۳۴۷): *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریا بندری، ج ۱، تهران.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۹۰): *سرنی، انتشارات علمی*، تهران.
- زمانی، کریم (۱۳۹۳): *شرح مثنوی معنوی*، دفتر اول تا ششم، انتشارات اطلاعات، تهران.
- سارنون، جورج (۱۳۴۶): *تاریخ علم*، ترجمه احمد آرام، امیر کبیر، چاپ دوم، تهران.
- شهرستانی، عبدالکریم (۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م): *الملل والنحل*، دارالمعرفه، بیروت، ج ۲.
- شیرازی، صدرالمتألهین (۱۹۸۱): *حکمت متعالیه فی اسفار*، ج ۱-۳، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- طبری، احسان (۱۳۴۸): *بررسی هایی درباره برخی جهان بینی ها و جنبش های اجتماعی در ایران*، نشر استکھلم.
- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۸۴): *شرح مثنوی شریف*، نشر تهران، ج ۱، تهران.

- فروغی، محمدعلی (۱۳۴۲): *سیر حکمت در اروپا*، انتشارات زوار، ج ۱، تهران.
  - قیصری، داود (۱۳۷۵): *شرح فصوص الحکم*، به تحقیق جلال الدین آشتیانی، علمی فرهنگی، تهران.
  - کاپلستون، فردریک (۱۳۶۲): *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال الدین مجتبیوی، ج ۱، علمی و فرهنگی.
  - کاشفی، ملاحسین (۱۳۸۳): *لب لباب مثنوی*، به اهتمام و تصحیح سید نصراله تقوی، اساطیر.
  - گاتری، دابلیو.کی.سی (۱۳۷۶): *تاریخ فلسفه یونان*، ترجمه مهدی قوام صفری، انتشارات فکر روز، ج ۵، تهران.
  - معلوف، لوئیس (۱۳۷۴): *المنجد فی اللغة*، ج ۴، انتشارات دهقانی، بیروت.
  - مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۶۲): *فیه ما فیه*، به تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، امیرکبیر، چاپ پنجم، تهران.
  - \_\_\_\_\_ (۱۳۶۵): *مثنوی معنوی*، به تصحیح رینولد نیکلسون، چاپ چهارم.
  - ورنر، شارل (۱۳۷۳): *حکمت یونان*، ترجمه بزرگ نادرزاد، علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- مقاله‌ها**
- حجت، مینو، (۱۳۸۵): *امکان تقریب آراء هراکلیتوس و صدر المتألهین در باب صیوروت*، ش ۹، مجله آینه معرفت.
  - سید مظهري، منیره (۱۳۹۲): *درباره جنبش ذاتی طبیعت و مقایسه آن با دیدگاه ملاصدرا*، شماره ۲، فصل نامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز.

