

مبانی وحدت وجود در اندیشه هراکلیتوس و ملاصدرا

محمد کاظم علمی سولا*
محمد صادق مصحفی**

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۱۲/۰۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۱/۱۵

چکیده

دریافت مفهوم وحدت وجود و تلاش برای بازگرداندن کثرت عالم به امری وحدت‌بخش در فلسفه، تلاشی دیرینه است که سابقه آن را می‌توان تا فلسفه یونان باستان به‌ویژه در فلسفه هراکلیتوس پی گرفت. وحدت در اندیشه او با آنچه پیشینیان او از وحدت دریافتند، متفاوت است. نگاه او به «آرخه» گذری است از ماده به امر غیر مادی؛ مظهر این امر «لوگوس» است. لوگوس، وحدت‌بخش امر مادی و غیر مادی و کل هستی است. در جهان اسلام نیز نظریه وحدت وجود مورد توجه عرفا و در رأسشان ابن عربی بوده است؛ اما ملاصدرا اولین فیلسوفی است که این نظریه را به صورت استدلالی و عقلانی در نظامی فلسفی عرضه می‌کند. هراکلیتوس و ملاصدرا تلاش می‌کنند تصویری وحدت وجودی از عالم هستی نشان دهند. نظرات هر دو فیلسوف در عین اختلاف، دارای نقاط اشتراک نیز می‌باشند. این مقاله در صدد بررسی مبانی وحدت وجود در اندیشه این دو فیلسوف است و به مقایسه نقاط اشتراک و اختلاف این دو اندیشمند می‌پردازد.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، هراکلیتوس، وحدت وجود، لوگوس.

* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه فردوسی مشهد. sadegh369@gmail.com

** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد. moshafi.sadegh@gmail.com

مقدمه

ریشه‌های نظریه وحدت وجود در جهان اسلام را نه در فلسفه بلکه باید در عرفان اسلامی جست‌وجو کرد. در جهان اسلام پیش از ابن عربی اندیشه وحدت وجود در شکل کامل خود وجود ندارد؛ در نتیجه باید گفت او اولین واضع حقیقی و مؤسس این مکتب است (عفی‌فی، ۱۳۸۰، ص ۳۵). این نظریه پیش از ابن عربی در عرفان اسلامی مطرح اما مورد اختلاف بوده است. او اولین کسی است که به تبیین این اصل پرداخت و تعالیم عرفان نظری خویش را پایه‌ریزی کرد (ابن عربی، [بی‌تا]، ص ۴۹۵ / ابراهیمی دینانی، ص ۴۴-۴۵). اما این نظریه در حوزه فلسفه اسلامی، اولین بار در اندیشه ملاصدرا به نحو منسجم و اساسی به کار گرفته شده است. هنر ملاصدرا در این است که توانست این مسئله عرفانی را به صورتی فلسفی پایه‌ریزی کند تا مقبول تفکر فلسفی واقع گردد (مطهری، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۰۹-۲۱۶).

در فلسفه غرب، پیشینه مبحث وحدت به دوره یونان باستان بر می‌گردد. در این دوره، عموم فلاسفه به وحدت باور داشتند؛ گرچه برخی مفسران به علت اینکه محور وحدت، امری مادی نظیر آب یا هوا بوده است، این نوع وحدت را به کلی از آنچه در عرفان و فلسفه اسلامی مطرح است، متمایز و غیرقابل مقایسه دانسته‌اند. با وجود این با توجه به آنچه هراکلیتوس درباره لوگوس بیان کرده است، می‌توان نظریه او را با دیدگاه وحدت وجودی مقایسه و زمینه‌های این اندیشه را در افکار او جست‌وجو کرد. این مقاله در نظر ندارد به طور مبسوط مبحث وحدت وجود ملاصدرا و هراکلیتوس را مورد بحث قرار دهد؛ بلکه بیشتر، بنیان‌های نظری این اندیشه را در فلسفه آنان تبیین کرده، به تشابه‌ها و تمایزهای این دو نظریه می‌پردازد.

۱. وحدت وجود از دیدگاه هراکلیتوس

هراکلیتوس از مهم‌ترین اندیشمندان دوره پیشاسقراطی یونان باستان است. او همچون تالس و دیگر ایونانی‌ها از نخستین کسانی است که تلاش می‌کند با اعتماد به نیروی خرد و در چهارچوب یک جهان‌بینی عقلانی به پرسش‌های بنیادین بشر پاسخ می‌دهد. وی در پی یافتن وحدت در هستی بود و به امری فراتر از آرچه (Arche = ماده‌المواد) می‌اندیشید. «هراکلیت

دیگر نمی‌تواند نظیر طالس آب، هوا یا چیز مشابهی را به عنوان اصل مطلق بیان دارد- او دیگر نمی‌تواند چنین کاری را به شکل عنصری ابتدایی که بقیه از آن نشأت می‌گیرند، انجام دهد- زیرا او درباره وجود آن‌طور که لاوجود، یا مفهوم متناهی یکسان است، می‌اندیشد، بدین ترتیب «هست» و «وجود مطلق» نمی‌تواند نزد او به مثابه چیزی متناهی و واقعی از قبیل آب ظاهر شود، بلکه باید آب در حال تغییر یا فقط به مثابه روند باشد» (هگل، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۵۰۰-۵۰۱).

فلسفه هراکلیتوس نظامی است که باید به عنوان یک کل در نظر گرفته شود. دستگاه فلسفی او از عناصر مختلفی تشکیل شده است از جمله: آتش، لوگوس، کشاکش اضداد و حرکت دائمی. این عناصر هرچند به ظاهر از یکدیگر متمایزاند، اما در اصل اموری در هم تنیده‌اند. به‌ویژه عنصر وحدت که از ویژگی‌های لوگوس است و در نظام فکری او جریان دارد.

۱-۱. لوگوس

«لوگوس» در سخن او هستنده‌ای جاودان است که آدمیان از آن ناآگاهند. همه چیز بر اساس لوگوس پدید می‌آید و آدمیان زندگی خود را براساس آن بنا می‌کنند اما باز هم از لوگوس بی‌خبرند (Kirk, 1975, p.33). «گوش فرادادن، نه به من، بلکه به لوگوس؛ خردمندانه است که هم‌سخن شویم که همه چیز یکی است» (Ibid, p.65). دو عبارت اخیر گویای دو ویژگی لوگوس است: ۱- مطابقت همه چیز با آن یعنی قانونی همگانی و ۲- پیام وحدت همه چیز. زمانی که هراکلیتوس برای جهان هستی قانونی قایل است که موجودات طبق آن پدید می‌آیند و از طرفی پیام این قانون (لوگوس) را وحدت می‌داند، به‌صراحت بیان می‌کند زیرپوست این جهان متکثر و متضاد، وحدتی نهفته است که قاعده هستی است. پس وحدت، حقیقت این جهان است.

هراکلیتوس خود را حامل پیامی می‌پندارد که راز جهان و درواقع ناموس همگانی و کلی هستی در آن نهفته است. این سخن او نیست که حقیقت و قانون هستی را در بردارد؛ بلکه این قانون هستی است که در سخن وی از پوشیدگی درمی‌آید و آشکار می‌شود. این ناپوشیدگی هستی، همان حقیقت است. هراکلیتوس از این قانون یا حقیقت هستی به لوگوس تعبیر می‌کند. لوگوس نزد هراکلیتوس، عقل جهانی یا قانون جهانی کلی و همگانی است که بر هستی فرمانرواست و در

همه چیز و همه جا آشکار است و پدیده‌های هستی مطابق با آن و گویی به فرمان آن جریان دارد؛ نمونه آن عقل در آدمی است (خراسانی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۷-۲۴۸). اینکه وی تصویری مادی یا مجرد از لوگوس دارد بر ما معلوم نیست و هیچ کدام به طور قطع از آثار او به دست نمی‌آید. تنها چیزی که می‌توان از همین نظر پیشین نتیجه گرفت این است که بین لوگوس جهانی و عقل انسانی وحدت وجود دارد. عقل انسان لحظه‌ای و لمح‌های از عقل کل یا لوگوس است. البته این نکته نیز به دست می‌آید که لمح‌های از لوگوس در تمام پدیده‌های هستی وجود دارد.

هراکلیتوس معتقد است باید از لوگوس که پیام آن یکی بودن همه چیز است، پیروی کرد. پس نخستین هسته فلسفه هراکلیتوس این است که هستی در عین کثرت، واحد است؛ اما این وحدت بیرون و غیر از کثرت نیست؛ زیرا ماهیت کثرت در وحدت اضداد و کشاکش آن‌ها است و خود این جریان‌های متضاد، نوعی وحدت پدید می‌آورند. پس وحدت زاییده کشاکش پیوسته میان اضداد است و از این کشاکش‌ها، هماهنگی یا هم‌آوازی پدید می‌آید. تناقض، توافق است و از چیزهای ناموافق زیباترین هماهنگی پدید می‌آید (همان، ص ۲۴۸).

۲-۱. هستی، جهان تضادها

هم‌عصران او انسان‌هایی نادان نبوده‌اند. این هراکلیتوس است که دانایی دانایان را جهل می‌پندارد (ر.ک: گمپرتس، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۸۰). نادانی مردم نسبت به حقیقی است که بر هراکلیتوس آشکار گردیده است. او با اشاره به جهالت فراگیر، در پی بیان این حقیقت است که جهان متکثر و متضاد که بر همگان عیان است در عین همین کشاکش و تضاد، به هم پیوسته و سازگار است. وحدت در عین کثرت خود را در این عبارت نشان می‌دهد: «آنها نمی‌فهمند که متفاوت بودن در ذات خود توافق دارد: ارتباطی در دو جهت متضاد در کار است همچون کمان و چنگ» (Kirk, 1975, p.203).

از نبرد اضداد، وحدت واقعی پدید می‌آید. وحدت واقعی، وحدتی میان‌تهی نیست که حاوی هیچ گونه اختلافی نباشد. وحدت راستین همان هماهنگی عناصر متضاد است. به نظر هراکلیتوس حقیقت در اساس همین است و مردمان از درک آن عاجزاند. مردم عادت کرده‌اند اشیا را جدا از هم

بینند و متوجه این امر نیستند که یک شیء می‌تواند خصلت‌های متضاد را با حفظ وحدت در خود جمع و سازگار نماید (شارل، [بی‌تا]، ص ۱۹).

۱-۳. آتش، لوگوس و اندازه

کثرات متضاد این جهان در حال ستیزاند؛ اما در طول تغییرات، لوگوس اندازه را حفظ می‌کند. اجزای جهان در ظاهر تغییر می‌کنند و کمیت یا ارزش آن‌ها در طول تغییر، یکسان است و با شاخصی مستقل، داوری می‌شود. این شاخص آتش است؛ زیرا همه چیز تبدلات آتش است (خراسانی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۲). «خورشید هیچ‌گاه از اندازه‌های خود پافراتر نخواهد گذاشت، اگر چنین کند، ارینوها، یاوران عدالت او را پیدا خواهند کرد» (Kirk, 1975, p.285). خورشید در آسمان در مسیر و اندازه‌هایی مشخص حرکت می‌کند و مقدار حساب‌شده‌ای گرما و نور می‌دهد. خارج شدن خورشید از مسیر خود باعث برهم خوردن نظم و تعادل جهان است و این چیزی است که هرگز اجازه داده نخواهد شد (Guthrie, 1962, p.465). خورشید که خود از جنس آتش است، نیز باید اندازه را نگاه دارد. هراکلیتوس خورشید را مثال می‌زند، تا تأکید کرده باشد که آتش، شاخص است و امکان تخطی از قوانین وجود ندارد.

انتخاب آتش و ارتباط آن با نفس

ممکن است سؤال شود چرا هراکلیتوس آتش را شاخص اندازه‌گیری و نیروی هدایت‌گر قرار داده و آب و خاک را شایسته چنین صفاتی ندانسته است؟ دو پاسخ به این پرسش وجود دارد: اول چنان‌که ارسطو گفت آتش لطیف‌ترین و نزدیک‌ترین عنصر به غیر جسمانی بودن است، خود متحرک است و عناصر دیگر را به حرکت درمی‌آورد (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۲۳). پاسخ دوم نیز از زبان ارسطو است و از پاسخ اول حاصل می‌آید که آتش همان نفس است که ابزار زندگی است. «هراکلیتوس می‌گوید که نفس آرخه است یعنی بخاری است که چیزهای دیگر از آن تشکیل می‌شود. آتش جوهری است با حداقل جسمانیت در سیلان دائم» (همان). نفس انسان بخشی از آتش - نفس جهانی است (استیس، ۱۳۸۶، ص ۸۹). به همین دلیل می‌توان نفس را آتش نامید. بدین ترتیب آتش، شبیه‌ترین موجود در جهان به لوگوس است. هراکلیتوس از لوگوس و ویژگی‌های آن تصویری دارد که

موجود مادی محض نمی‌تواند واجد آن‌ها باشد. لوگوس در همه جا هست، همیشه بوده و خواهد بود، در همه چیز وجود دارد و عقل آدمی که امری موجود اما نادیدنی است نیز از لوگوس است. بنابراین ذهن هراکلیتوس مدام درگیر یافتن امری غیرجسمانی بوده است؛ هرچند هیچ گاه امر مجرد به طور صریح از فلسفه او به دست نمی‌آید.

۱-۴. خدا

«یکی، که تنها خردمند است، هم می‌خواهد و هم نمی‌خواهد که به نام زنوس نامیده شود» (Kirk, 1975, p.392). عقل جهانی بنا بر سخن هراکلیتوس «نمی‌خواهد زنوس نامیده شود»؛ زیرا ذات فردی مشخص نیست؛ با این همه می‌خواهد چنین نامیده شود. برای این‌که عالی‌ترین مبدأ جهان و خصوصاً عالی‌ترین مبدأ حیات است (کلمه زن در زبان یونانی به معنی زندگی است و مشتقات مختلف واژه زنوس با این کلمه قرابت دارد) ولی آن ذات اصلی و آغازین را نباید خدایی بینگاریم که برای غایتی معین عمل می‌کند و وسایل لازم برای نیل به این گونه غایت را بر می‌گزیند (گمپرتس، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۸۴). آتش همیشه‌زنده نیز بازی می‌کند، می‌سازد و ویران می‌کند. با تبدیل خویش به آب و خاک همچون کودکی در حال بازی در ساحل، برج‌هایی از ماسه می‌سازد و ویران می‌کند. یک لحظه بی‌نیاز و بار دیگر گرفتار نیاز خویش می‌شود. تنها انسان زیباشناس است که می‌تواند به جهان بدین‌گونه بنگرد. برای هراکلیتوس جهان، بازی معصومانه زیبای ابدیت است (Nitzche, 1998, p.63).

هراکلیتوس از زبان لوگوس می‌گوید که همه چیز یکی است و قانون وحدت را اصلی‌ترین پیام آن می‌داند. لوگوس، نماد خردی است که هستی و امور متضاد را طبق قانون خود، سامان می‌دهد. او در نقل قولی دیگر از زبان موجودی که هم‌نام خدای خدایان در یونان است، وی را تنها دانا می‌داند. به نظر نگارنده، دانایی عامل یکی دانستن لوگوس و خدا می‌گردد. نکته دیگر خواست موجود داناست که هم می‌خواهد و هم نمی‌خواهد خدا نامیده شود. می‌توان چنین تفسیر کرد که تصور وی از خدا مبتنی بر وحدت وجود است. گویی خدای او همه چیز است و هیچ نیست؛ همه چیز است و در همه چیز جاری است که در این صورت نمی‌توان نام خدا بر آن گذاشت، هیچ یک

از چیزها نیست جز عقل حاکم بر تمام چیزها که در این صورت می توان آن را خدا نامید. خدا عقل حاکم بر هستی است.

روشن ترین تعریف از خدای هراکلیتوس این است: «خدا، روز و شب، تابستان و زمستان، جنگ و صلح، سیری و گرسنگی است. دگرگون می شود، همان گونه که آتش دگرگون می شود، زمانی که با ادویه عطر آگین آمیخته گردد، به نام عطر هرکدام نامیده می شود» (Kirk, 1975, p.184). آنچه استنباط می شود این است که خدای هراکلیتوس جامع اضداد و همچنین نماد وحدت اضداد است. خدای او همه گونه اضداد را در بردارد. جهان و همه پدیده های گوناگون آن مظاهر بی شماری از خدا هستند؛ یعنی لوگوس یا قانون جهانی که همگانی و همه جاگیر و بر همه فرمانرواست، در هر یک از چیزها یا اضداد که نمودار شود نام آن را به خود می گیرد. تمثیل وی نیز بدین معناست که همان گونه که آتش چون با روغن های خوشبو [ادویه خوشبو] درآمیزد مطابق بو و عطر هر یک از آنها نامیده می شود. بدین سان خدا مانند آتش دگرگون می شود و به شکل چیزها و پدیده های گوناگون در می آید و چهره های گوناگون هستی خود را نشان می دهد. خداوند در همه جا و در همه چیز جلوه گر است (خراسانی، ۱۳۸۲، ص ۲۵۹).

در تلاش برای راه یافتن به اندیشه هراکلیتوس، همه جا با مفهوم وحدت روبه رو هستیم. زمانی که از آتش یا از لوگوس و از کشاکش اضداد و خدا، سخن می گوید تمام این واژگان دارای معنایی واحد می پندارد. از این تفکر جز وحدت نمی توان نتیجه گرفت. هر چند می توان با اطمینان گفت که وی تصویری از وجود و جدایی آن از ماهیت نداشته و این مفهوم به هیچ وجه در دوره وی مطرح نبوده اما مهم این است که او به وحدت رسیده بود و موجودات جهان هستی را به نحوی به یکدیگر مرتبط و متحد می دانست.

۵-۱. تضاد و وحدت

هراکلیتوس جهان را همچون کمان و چنگ می داند. همان گونه که کمان و چنگ بدون کشیدگی متلاشی می شوند، جهان نیز بدون جنگ و ستیز پایدار نخواهد بود. طبیعت جهان این گونه است؛ اما هماهنگی نامرئی از هماهنگی مرئی قوی تر (یا برتر) است. ناگفته پیداست که در مثال های

کمان و چنگ نیز هماهنگی بین نیروها که در عین حال در ستیزه نیز می‌باشند، امری نامرئی است؛ چراکه ما تنها متوجه ایستایی آن‌ها هستیم نه کشاکشی که در آن نهفته است. جهان هستی با طبیعت نیز در نظر هراکلیتوس در ستیزه است؛ اما پنهانی (Guthrie, 1962, Vol.1, pp.440-441).

قانونی که بر طبیعت حاکم است، لوگوس است که همگان توانایی و لیاقت درک آن را ندارند. لذا قانون و قاعده بقای طبیعت که ستیزه و هماهنگی هم‌زمان است، امری نهانی همچون لوگوس خواهد بود. اساساً لوگوس یعنی کشاکش مدام. هراکلیتوس که به پیام لوگوس گوش فراداده است توانایی درک این قانون یعنی کشمکش اضداد را دارد. این قانون به چشم حس نمی‌آید.

افلاطون به اقرار خودش در کتاب ضیافت، نتوانسته مقصود هراکلیتوس را دریابد (ر.ک: افلاطون، ۱۳۸۴، ص ۱۱۰)؛ اما او در رساله سوفیست نشان می‌دهد که معنای اندیشه هراکلیتوس را متوجه شده است (Ibid). تضادی که نهایتاً به سازش برسد خلاف نظر هراکلیتوس است. وی بر هماهنگی به معنای وجود هم‌زمان دو امر متضاد، پافشاری می‌کند. افلاطون این نکته را در سوفیست روشن می‌کند. او با نقل محاوره‌ای درباره دیدگاه معتقدین به کثرت جهان و معتقدین به وحدت جهان، معتقد به این اصل نشان می‌دهد که واقعیت هنگام از هم جدا شدن، درهم می‌آمیزد (همو، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۵۱۱). افلاطون نشان می‌دهد که منظور هراکلیتوس، مبنی بر وجود هم‌زمان امور متضاد و چنگ و صلح هم‌زمان را درک نموده که البته تضمین بصیرت عالی افلاطون است. این مطلب اساسی بر افراد بسیاری که می‌توانند مفسر هراکلیتوس خوانده شوند، مبهم مانده است (Guthrie, 1962, Vol.1, p.437).

یکسانی اضداد

وی اضداد را یکسان می‌بیند. یکسان بودن خوب و بد را ارسطو نیز به هراکلیتوس نسبت داده است (ارسطو، ۱۳۷۹، ص ۲۱۰). فرفور یوس (Porphyry)* با تغییرات احتمالی اندکی در کلمات هراکلیتوس این جمله را به او نسبت می‌دهد «برای خدا تمام چیزها خوب و زیبا و عدل‌اند؛ اما انسان گمان می‌کند بعضی عادلانه و بعضی ناعادلانه است» (Kirk, 1975, p.180). انسان امور را متضاد می‌انگارد. آنچه انسان، مقابل یکدیگر می‌نشانند یکسان است و این فاهمه ناقص بشری

* شاگرد فلوطین و از فیلسوفان مکتب اسکندریه است (۲۳۳-۳۰۴م).

است که متمایز می‌بیند.

یکی دیگر از مثال‌های هراکلیتوس برای نشان دادن نظریه اش یکسان بودن بالا و پایین است: «راه به بالا و پایین یکی و همان است» (Ibid, p.105). ادراک حسی از امری واحد دو تصویر می‌سازد و آن‌ها را مقابل یکدیگر قرار می‌دهد. عقل درمی‌یابد که منشأ انتزاع هردو مفهوم بالا و پایین یکی است و آن مسیری عینی و خارجی از نقطه‌ای به نقطه‌ای دیگر است. درباره هستی نیز امر همین‌گونه است. جهان امری واحد است اما چون آدمی با حواس خود با آن مواجهه می‌کند، سراسر جهان را کثرات و تمایزات می‌بیند؛ اما کسی که پیام لوگوس را شنیده و جهان را عقلانی ادراک می‌کند همه چیز را واحد می‌یابد.

۶۳

قیس

میانی وحدت وجود در اندیشه هراکلیتوس و ملاصدرا

۲. وحدت وجود در اندیشه ملاصدرا

۲-۱. بدهت معنای وجود

بدهت معنای وجود یکی از پایه‌های نظریه وحدت وجود در حکمت متعالیه است. در میان فلاسفه پیش از ملاصدرا نیز اعتقاد به این نظریه دیده می‌شود. نخستین بار ارسطو مسئله بدهت معنای وجود را مطرح نمود (ارسطو، ۱۳۶۷، ص ۲۵۸). ابن سینا مفهوم وجود و شیء را از بدیهاتی می‌داند که ارتسام آن‌ها در نفس به نحو اولی است و برای شناخت آن‌ها احتیاجی به اشیای دیگر نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۹). شیخ اشراق نیز در آثار خود، وجود را غیرقابل تعریف و تصور وجود را امری بدیهی و فطری می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، صص ۴ و ۲۰۰). این اصل فلسفی در آثار ملاصدرا نیز بسیار مشاهده می‌شود. وی وجود را اعراف اشیا و بدیهی می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، صص ۲۶-۲۷ و ج ۲، ص ۴۱ و ۱۳۵۴، ص ۱۰ و ۱۳۶۳، ص ۶).

۲-۲. اشتراک معنوی وجود

وجود دارای معنای مشترک می‌باشد و بر همه اشیائی که بر آن حمل می‌شود به یک معناست (طباطبایی [بی‌تا]، ص ۸). این مسئله در فلسفه پیش از اسلام و اولین بار در آثار ارسطو مطرح شده

است. او معتقد است واژه واحد وجود به گونه‌های بسیار گفته می‌شود؛ اما راجع به یک مفهوم و طبیعت معین است (ارسطو، ۱۳۶۷، ص ۸۹ / طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۳۶). «در مسائل وجود این مسئله اشتراک معنوی وجود، یگانه مسئله‌ای است که از زمان ارسطو مطرح بوده است؛ با این تفاوت که در فلسفه ارسطو این مسئله به اثبات وحدت وجود منتهی نشد، در صورتی که در فلسفه اسلامی پایه اثبات مسئله وحدت وجود قرار گرفت» (مطهری، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۶). اشتراک معنوی وجود بین ماهیاتی که وجود بر آنها حمل می‌شود، نزدیک به اولیات است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۵). ملاصدرا قواعدی چون اصالت وجود و وحدت وجود را بر دو اصل بدیهی پایه‌گذاری می‌کند و این چنین بر استواری اصول بنیادین نظام خود می‌افزاید.

در اشتراک معنوی باید در نظر داشت که بحث درباره مفهوم وجود است و نه مصداق عینی یا حقیقت وجود. بنا بر این قلمرو بحث در اینجا حوزه معرفت‌شناختی است؛ اما بحث از حقیقت وجود، بحثی وجودشناختی است.

در برابر نظریه اشتراک معنوی وجود با دو دیدگاه مواجهیم:

۱. اشتراک لفظی وجود: در همه موجودات یعنی در هر ماهیتی، وجود به معنای همان ماهیت بر آن حمل می‌شود. به نقل از حاجی سبزواری، افرادی چون ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری برای رهایی از معضل سنخیت بین واجب و ممکن به اشتراک لفظی وجود معتقد شده‌اند (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۸۳).
۲. اشتراک لفظی بین واجب و ممکنات. کشی و پیروان وی چنین عقیده‌ای داشتند (ایجی، ۱۳۲۵، ج ۲، ص ۱۲۶). البته هر دو این نظریه باطل‌اند و تنها دیدگاهی که عقل می‌تواند آن را بپذیرد اشتراک معنوی مفهوم وجود است (مصباح، ۱۳۸۷، ج ۱، صص ۵ و ۷۲).

۲-۳. اصالت وجود

ملاصدرا پس از نشان‌دادن بداهت مفهوم وجود و نزدیک به اولی بودن اشتراک معنوی وجود، به اثبات یکی از شاخص‌ترین نظریات خود در باب هستی یعنی اصالت وجود می‌پردازد. این اصل مبنای بسیاری از نظرات بعدی وی به شمار می‌رود.

ملاصدرا برای وجود، حقیقتی عینی قایل است. در اصل پس از اثبات این مهم که مفهوم وجود ذهنی، بدیهی و مشترک معنوی است در صدد نشان دادن حقیقی بودن مابازای این مفهوم ذهنی است. با اینکه شیء در ذهن به دو مفهوم وجود و ماهیت تحلیل می‌شود، اما مفهومی صرفاً ذهنی نیست؛ بلکه در عالم واقع دارای حقیقت است. باید توجه داشت که حقیقت وجود در ذهن نمی‌آید بلکه مفهوم وجود در ذهن وجهی از حقیقت خارجی است. «آنچه از وجود در نفس مرتسم می‌گردد و کلیت و عمومیت، عارض آن می‌شود حقیقت وجود نیست بلکه وجهی از وجوه، حیثی از حیثیات و عنوانی از عناوین آن می‌باشد» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۸).

حقیقت هر چیز عبارت است از خصوصیت وجود شیء که برایش ثابت است. بنابراین وجود از هر چیز دیگری سزاوارتر است که دارای حقیقت باشد. وجود به ذات خود موجود است و دیگر اشیا یعنی ماهیات به سبب وجود متحقق می‌گردند و در اعیان و اذهان موجود می‌شوند (همان، ص ۳۹ و ۱۳۶۰، ص ۶). بدین ترتیب حقیقت هرآنچه در عالم هستی می‌بینیم از ناحیه وجودشان است و نه بخاطر ماهیتشان. ماهیت به تبع وجود دارای حقیقت می‌گردد. از ثمرات فلسفی اصالت وجود، وحدت وجود است (ر.ک: سعیدی، ۱۳۸۶/۱۳۸۳، کوچنانی، ۱۳۸۳، ص ۲۵۵-۲۶۶) که در مبحث وحدت موضوع و محمول و وحدت حقیقت وجود ظاهر می‌شود (مطهری، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۷۵-۱۷۹).

۴-۲. وحدت و وجود

ملاصدرا در باب نسبت بین وجود و وحدت می‌گوید وحدت رفیق وجود است و این دو در صدق بر اشیا متساوی‌اند و در قوت و ضعف نیز یکسان‌اند. متساوی بودن این دو نه از جهت مفهوم بلکه از حیث ذات است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۸۲). آنچه در عالم خارج هست و حقیقت موجودات را می‌سازد، وجود است، نه عدم و نه ماهیت؛ یعنی قانون حکمفرما بر هستی، همین اصالت وجود است. نتیجه طبیعی اصالت وجود، وحدت وجود است.

باید توجه داشت که وحدت وجود، وحدت در مقابل کثرت نیست؛ بلکه وحدتی است فراگیر که کثرات را نیز در بر می‌گیرد. «وحدت حقیقی وحدتی را گویند که [این وحدت] به حسب تعقل

و وجود خارجی، متوقف بر مقابله با کثرات نیست، یعنی واحد بودن بنفسه [و] بدون ملاحظه هیچ جهتی از جهات [باید در نظر گرفته شود]؛ در حالی که وحدت عددی برخلاف آن در مقابل کثرت است» (آشتیانی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۱)؛ بنابراین وحدت حقیقی، وحدت اطلاقی است و هیچ گونه کثرتی در مقابلش وجود ندارد بلکه مشرف بر کثرت است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۲۶۰).

۱-۴-۲. وحدت تشکیکی وجود

اصالت وجود، جهانی را تصویر می کند که باید حقیقت آن و هر آنچه از موجودات جهان می بینیم را به وجود نسبت دهیم؛ اما اگر وجود، متن عالم خارج را پر کرده است اختلاف آثار در عالم خارج چگونه توجیه می شود؟ آیا می توان حکم به وحدت وجود کرد یا باید کثرات را به صورت ماهیات و افرادی مستقل به رسمیت بشناسیم؟

ملاصدرا برای تبیین این اختلافات در عین باور به واحد بودن امر اصیل وجود، نظریه وحدت تشکیکی وجود را عرضه می کند. این اشتراکات میان واقعیات، خارجی و صرف نظر از ماهیات است. بدین معنا که اشتراک در وجود اشتراکی از قبیل صدق مفاهیم ذاتی و عرضی بر واقعیات متکثر نیست. در نظریه تشکیک وجود، افراد هر یک از ماهیات متمایز بتمام ذات، دارای اشتراک می باشند. یعنی کل واقعیت هر فرد بعینه هم مابه الاشتراک و هم مابه الامتیاز است. بنابراین «مفهوم وجود، حقایق متخالف نیست بلکه حقیقتی واحده است و اشتراک آن بین وجودات، مانند اشتراک مصادیق در مفاهیم ذاتی و عرضی نیست» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۲۰). ملاصدرا تصریح می کند که اشتراک حقیقت وجود از سنخ اشتراک یک مفهوم میان افرادش نیست؛ زیرا حقیقت وجود اساساً صورت ذهنی ندارد و کلی نیز نمی باشد (همو، [بی تا]، ص ۱۱۹/۱۳۶۳، ص ۸). مبنای اصل تشکیک وجود، عینیت مابه الامتیاز و مابه الاشتراک است.

بنابراین بحث خاص اصالت وجود که اصلی ترین مبنای هستی شناسی ملاصدرا در باب وحدت وجود و یکی از مقدمات همه ادله وی در تشکیک وجود است. اگر کثرتی در خارج باشد، باید اصالتاً به وجود برگردد. همچنین بدین جهت که وحدت نیز به وجود بر می گردد، مابه الاشتراک عین مابه الامتیاز می شود (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۶۱). ملاصدرا بر اساس اشتراک معنوی و اصالت وجود به وحدت می رسد اما این وحدت در آغاز، تشکیکی و در نهایت شخصی است.

ملاصدرا به طور کلی ضابطه تشکیک را این چنین بیان می‌دارد: «ضابطه اختلاف تشکیکی آن است که طبیعت مرسله‌ای بر افرادش به طور اولویت یا اقدمیت یا اتمیت که جامع اشدیت و اعظمیت و اکثریت است، صدق کند» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۳۱-۴۳۲). از دل این عبارت، قاعده یکی بودن مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک به دست می‌آید. ممیز موجودات از یکدیگر، اولویت، اقدمیت و اتمیت است؛ اما حقیقت تمام موجودات ممتاز از یکدیگر، وجودی واحد است که همه در آن مشترک‌اند و در عالم چیزی جز وجود، دارای حقیقت و اصالت نیست.

تعیین وجود، به نفس هویت عینی‌اش است و احتیاج به تعیین از جانب غیر ندارد. همان‌گونه که در موجودیت‌اش به وجود دیگر نیاز ندارد؛ چراکه خودش وجود است. تفاوت بین مراتب حقیقت واحده و تمیز بین حاصل هر مرتبه از وجود، به نفس همان حقیقت وجود است. وجود در هر آنچه به آن لاحق می‌گردد از جمله تعیینات مختلف و تشخصات، تقدم و تأخر، وجوب و امکان، جوهریت و عرضیت، تمام و نقص، احتیاج به امر زائدی ندارد که بر آن عارض گردد (همان، ص ۱۲۱).

تمام این تمایزات البته وجود دارند و کسی منکر این کثرات و تمایزات نیست. ذهن ما از موجودات مختلف که تمایز ذاتی دارند، ماهیات مختلف را برداشت می‌کند؛ اما بازگشت همه اینها به وجود است؛ یعنی باز می‌گردیم به ضابطه تشکیک: مابه‌الاشتراک عین مابه‌الامتیاز است. در نظریه تشکیک وجود هم کثرت هم وحدت وجودات خارجی، حقیقی است. حقیقت واحده وجود است که عامل تحقق کثرت است و کثرات چیزی جز مراتب و ظهورات همین حقیقت واحده نیستند. چنان که اگر کثرت به چیزی جز وحدت بازگردد، آنچه هست دیگر تشکیک نخواهد بود.

۲-۴-۲. وحدت شخصی وجود

ملاصدرا با اندیشه فلسفی خود خوانشی عقل‌پذیر از وحدت وجود، به صورت وحدت تشکیکی وجود ارائه کرد. وحدت شخصی وجود که اختصاص به دیدگاه عرفانی دارد، رقیبی جدی برای نظریه تشکیکی است. البته ادله برخی عرفا در رد تشکیک، ناظر به تشکیک مشائی است نه صدرایی (ر.ک: ابن‌ترکه، ۱۳۶۰). به هر ترتیب وحدت شخصی وجود، دیدگاهی است مبتنی بر روش عرفانی و قرائت فلسفی از این مسئله. هر چند برخی از بزرگان عرفان نظری سعی در اقامه ادله عقلی

نمودند، ولی در نهایت کار به دست ملاصدرا انجام شد و وحدت وجود به نحو تشکیکی تبیین گشت؛ اما به هر حال در آثار ملاصدرا عباراتی وجود دارد که زمینه‌ساز این برداشت شده که وی در عین اثبات وحدت تشکیکی، به وحدت شخصی نیز معتقد بوده است. خصوصاً پس از ملاصدرا این مسئله میان شارحان حکمت متعالیه، موضوع اختلاف شده است.*

ملاصدرا در این باره معتقد است که اثبات مراتب متکثر وجود، منافاتی با آنچه در صدد اثباتش هستیم ندارد؛ یعنی «وَحْدَةُ الْوُجُودِ وَالْمَوْجُودِ ذَاتاً وَحَقِيقَةً كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْأَوْلِيَاءِ وَالْعُرَفَاءِ» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۱). در ادامه می‌گوید در آینده برهانی قطعی اقامه خواهد کرد بر اینکه وجودات هر چند متکثر و متمایز باشند، همگی از مراتب تعینات حق اول و ظهورات و شئون ذات اویند، نه اینکه اموری مستقل و ذواتی منفصل باشند (همان).

ملاصدرا بر این باور است که ماسوای وجود واحد حق، هیچ وجودی نیست چه استقلالاً و چه تعلقاً، بلکه وجودات آن‌ها چیزی جز تطورات حق و تشانات آن‌ها به شئون ذاتی حق نیستند (همان، ج ۲، ص ۳۰۵) و در مقام تمثیل، وجود حق را به شخص وجود ماسوایا به سایه آن تشبیه می‌کند که طبق آن، تحقق سایه وابسته به وجود شخص است و در عین حال خالی از حقیقت نیست (همان، ص ۲۱۶). ملاصدرا ارتباط عالم با خداوند را شبیه ارتباط متکلم با کلام او می‌داند که به محض توقف گوینده آن کلام باطل و ناپدید شده و دیگر ادامه نمی‌یابد (همان، ج ۱، ص ۲۷). وجود، حقیقت واحدی است دارای شئون متعدد؛ همچون تفاوت مصادیق متعدد رنگ سفید که همگی در سفیدبودن مشترک هستند. همچنین است تفاوت ذاتی خداوند با عقل و نسبت تقدم و تأخری که در این مورد حاکم است (همو، [بی‌تا]، ص ۱۲۷-۱۲۹).

ملاصدرا ملاک نیازمندی معلول به علت را فقر وجودی می‌داند و از این طریق، تفسیری جدید از علیت عرضه می‌دهد (ر.ک: همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۸۳ و [بی‌تا]، ص ۲۶-۲۹). یکی از استوارترین براهینی که وی در اثبات وحدت شخصی وجود اقامه می‌کند، ارجاع علیت به تشان است. بدین معنا که دوگانگی بین علت و معلول را از بین می‌برد و این دورا وجودی واحد می‌بیند که یکی

* برای مشاهده موارد اختلاف و همچنین نوآوری‌های شارحان حکمت متعالیه در زمینه وحدت وجود ر.ک: حسین سوزنجی، «بنیانگذار وحدت وجود، حلاج یا ابن عربی؟»؛ پژوهشنامه حکمت و دین؛ ش ۴، پاییز زمستان ۱۳۸۳.

حقیقت و دیگری تجلی آن حقیقت است و با او یکی است.

چون دانستی که ماهیت در عالم وجود، اصالتی ندارد، جاعل تام به نفس وجودش جاعل است و مجعولی که از جاعل نشأت گرفته نفس وجود است و مجعولیت ناشی از صفت زائد بر ذات او نیست بلکه مجعول بالذات است. یعنی وجودش و مجعول بودنش یکی هستند. همان‌گونه که جاعلیت جاعل هم در ذات اوست. جاعلیت و مجعولیت بین وجودات حقیقی و عینی است نه بین ماهیات ذهنی؛ مجعول بنفسه و بذاته مجعول است. پس اثبات می‌شود که مجعول، هویت و حقیقتی جدا و مابین با علت موجودش ندارد. حتی برای عقل هم ممکن نیست که به معلول به صورتی مستقل الهویه اشاره کند تا در اشاره عقلی ما دو هویت و حقیقت مستقل به نام علت و معلول داشته باشیم که یکی مفیض و دیگری مستفیض باشد. می‌توان ماهیت معلول را چیزی غیر از ماهیت علت تصور کرد. اما معلول حقیقی، ماهیت معلول نیست بلکه وجود آن است و وجود معلول ناقص و مرتبط‌الذات در وجودش به موجد می‌باشد. پس این تصور به مجعول، اعتبار و هویت و استقلال نمی‌دهد. در نتیجه هر وجودی سوای واحد حق تعالی پرتوی از نور او و وجهی از وجوه اوست (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۲-۵۳).

ملاصدرا در نهایت صریحاً می‌گوید: «وَأَنَّ لَجَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ أَصْلًا وَاحِدًا هُوَ مُحَقِّقُ الْحَقَائِقِ وَ مُشَيِّئُ الْأَشْيَاءِ وَ مَدَوِّتُ الدَّوَاتِ فَهُوَ الْحَقِيقَةُ، وَ الْبَاقِي شَتْوَنَةٌ» (همان). جوادی آملی با استناد به دگرگونی‌های فکری ملاصدرا و سیر او، از اعتقاد به اصالت ماهیت تا رسیدن به اصالت وجود، باور وی به وحدت شخصی را این‌گونه تبیین می‌کند: «انسان تا آن‌گاه که در آغاز راه است ماهیات مختلفه را حقیقتاً موجود می‌پندارد و چون فراتر رود، اسناد وجود به آن‌ها را از باب وصف به حال متعلق به موصوف، اسناد مجازی می‌یابد و با اثبات تشکیک، اصل وجود را نیز بدون استناد به ماهیتی خاص که همان فیض فراگیر الهی است موجود می‌یابد ولیکن در نهایت با شناخت وجود حقیقی ذات باری، همه چیز از جمله فیض بی‌کران او را نمود و نشانه او یافته و اسناد هستی به آنها را مجاز یا سبک مجاز از مجاز می‌یابد... تنها خداوند تبارک و تعالی حق محض است و آنچه جز اوست باطل می‌باشد» (جوادی آملی، ۱۳۷۵ ج ۱، ص ۳۶۶-۳۶۷).

نتیجه گیری

لوگوس، آتش و تضاد سه مؤلفه اساسی در اندیشه هراکلیتوس و تشکیل دهنده نظام هستی شناسانه او هستند؛ اما با دقت در فقرات مباحث هراکلیتوس در خواهیم یافت که محوریت با لوگوس است. هر جا از قانون جهانی، آتش، خدا و هماهنگی امور متضاد سخن می گوید، در حقیقت در پی تشریح پیام لوگوس یعنی وحدت همه چیز است. در حقیقت او فیلسوفی وحدت گراست اما هیچ گاه منکر کثرات نشده و از آنها با عنوان امور متضاد یاد می کند. وحدت در کثرت، نتیجه فلسفه هراکلیتوس است. به نظر او لوگوس در همه چیز وجود دارد. صدرالمآلهین نظام فلسفی خود را بر اصالت و وحدت وجود بنیان نهاد. این دو مؤلفه دو بال حکمت متعالیه به شمار می روند. البته وحدت وجود در نظر ملاصدرا دارای دو تقریر وحدت تشکیکی و وحدت شخصی است. در اصل می توان این دو تقریر را دو مرحله به حیث وجودشناختی در نظر گرفت. مرحله اول تبیین وحدت وجود به صورت تشکیکی است و مرحله دوم وحدت شخصی وجود است که ریشه در عرفان نظری ابن عربی دارد، این مرحله فراتر و کامل تر از مرحله پیشین است.

در مقایسه دیدگاه دو فیلسوف، تنها نقطه اشتراک وحدت در عین کثرت است. هر چند هراکلیتوس هیچ گاه از وجود، سخن به میان نیاورده است و تنها در بیان پیام لوگوس به وحدت اشاره می کند، با این حال توجه به ویژگی های لوگوس و تصویر وی از عالم کثرات، ثابت می کند که او به حقیقت وحدت در عین کثرت آگاه بوده است. هر چند صورت اعلای این ایده با ابتکار فلسفی ملاصدرا در حکمت متعالیه یافت می شود. همچنان که هراکلیتوس هیچ گاه به تقسیم بندی مراتب عالم، نظری ندارد؛ حتی نمی تواند صراحتاً لوگوس را امری مجرد بداند هر چند اذعان می کند که لوگوس همه جا ساری و جاری است.

مسئله اساسی در بحث وحدت وجود، جایگاه خدا در این نظام، هستی شناسانه است. هراکلیتوس با پیش زمینه وحدت وجودی خود، خداوند یا لوگوس را در همه چیز می بیند؛ اما بدین صورت که خداوند در هر چیز صورت آن چیز را به خود می گیرد و او به نوعی به همه خداانگاری (Panentheism) معتقد است. در تشبیه، خداوند را آتشی می داند که با هر

عطری آمیخته شود، نام همان را به خود می‌گیرد و در حقیقت از نظر او خدا «فِي السَّمَاءِ سَمَاءٌ وَ فِي الْأَرْضِ أَرْضٌ» خواهد بود. حال آنکه در دیدگاه ملاصدرا خداوند به همان صورت حقیقی خود خواهد بود؛ یعنی مطابق با آیه شریفه «هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهٌ» (زخرف: ۹۴).

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین؛ شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۲. —؛ هستی از نظر فلسفه و عرفان؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
۳. ابراهیمی دینانی، آرزو، «بنیان‌گذار وحدت وجود، حلاج یا ابن عربی؟»، مطالعات عرفانی؛ ش ۱۱، بهار و تابستان ۸۹.
۴. ابن‌ترکه، صائن‌الدین؛ تمهید القواعد؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
۵. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله؛ الشفاء؛ قم: مکتبه آیةالله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
۶. ابن‌عربی، محی‌الدین؛ الفتوحات المکیة؛ بیروت: دار الصادر، [بی‌تا].
۷. ابراهیمی دینانی، آرزو، «بنیان‌گذار وحدت وجود، حلاج یا ابن عربی»، مجله علمی-پژوهشی مطالعات عرفانی؛ ش ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۸۹.
۸. ارسطو؛ در باره نفس؛ ترجمه علیمیراد داودی؛ تهران: حکمت، ۱۳۸۹.
۹. —؛ طویقا؛ ترجمه پرخیده ملکی؛ اهواز: دانشگاه شهید چمران، ۱۳۷۹.
۱۰. —؛ متافیزیک؛ ترجمه شرف‌الدین خراسانی؛ تهران: گفتار، ۱۳۶۷.
۱۱. استیس، والتر ترنس؛ تاریخ انتقادی فلسفه یونان؛ ترجمه یوسف شاقول؛ قم: دانشگاه مفید، ۱۳۸۶.
۱۲. افلاطون؛ دوره آثار؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۶۷.
۱۳. —؛ ضیافت (درس عشق از زبان افلاطون)؛ ترجمه دکتر محمود صناعی؛ تهران: فرهنگ، ۱۳۸۴.
۱۴. ایجی، میرسید شریف؛ شرح‌المواقف؛ قم: افست، ۱۳۲۵.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله؛ ریح مختوم؛ قم: اسراء، ۱۳۷۵.
۱۶. خراسانی، شرف‌الدین (شرف)؛ نخستین فیلسوفان یونان؛ تهران: شرکت انتشارات علمی

و فرهنگي، ۱۳۸۲.

۱۷. سبزواری، ملاهادی؛ شرح المنظومه؛ تهران: ناب، ۱۳۶۹.
۱۸. سعیدی، حسن، «آثار فلسفی و کلامی اصالت وجود»، آینه معرفت؛ ش ۱۰، بهار ۱۳۸۶.
۱۹. سوزنجی، حسین، «وحدت وجود در حکمت متعالیه بررسی تاریخی و معناشناختی» پژوهشنامه حکمت و دین؛ ش ۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۳.
۲۰. سهروردی، شهاب‌الدین؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ ج ۲، تهران: اشراق، ۱۳۷۵.
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمدابراهیم؛ الاسفار الاربعه؛ بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱.
۲۲. —؛ الشواهد الربوبیه؛ مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
۲۳. —؛ رساله فی الحدوث؛ ج ۱، تهران: صدرا، [بی تا].
۲۴. —؛ الرسائل، قم: مکتبه المصطفوی، [بی تا].
۲۵. —؛ المبدأ و المعاد؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۴.
۲۶. —؛ المشاعر، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳.
۲۷. طباطبایی، محمدحسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ تهران: صدرا، ۱۳۶۴.
۲۸. —؛ نهاية الحکمه؛ قم: انتشارات جامعه مدرسین، [بی تا].
۲۹. عقیقی، ابوالعلاء؛ شرحی بر فصوص الحکم؛ ترجمه نصرالله حکمت؛ تهران: الهام، ۱۳۸۰.
۳۰. کوچنانی، قاسمعلی، «تأثیر مسئله اصالت وجود بر سایر مسائل فلسفی»، مقالات و بررسی‌ها؛ ش ۷۶، پاییز و زمستان ۱۳۸۳.
۳۱. گمپرتس، تئودور؛ متفکران یونانی؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۷۵.
۳۲. لائرتیوس، دیوگنس؛ فیلسوفان یونان؛ ترجمه بهرادرحمانی؛ تهران: مرکز، ۱۳۸۷.
۳۳. مصباح، محمدتقی؛ شرح نهاية الحکمه؛ قم: مؤسسه آموزشی-پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۷.
۳۴. مطهری، مرتضی؛ شرح مبسوط منظومه؛ تهران: حکمت، ۱۴۰۴.
۳۵. ورنر، شارل؛ سیر حکمت در یونان؛ ترجمه بزرگ نادرزاده؛ تهران: زوار، [بی تا].
۳۶. هگل، گئورگ؛ تاریخ فلسفه؛ ترجمه زیبا جبلی؛ تهران: یاران، ۱۳۸۷.

37. Kirk, Geoffrey Stephen; **Cosmic fragments**; Cambridge University Press, Britain,1975.
38. Guthrie, W. K. C.; **A History of Greek Philosophy**; V.1 The Earlier Presocratics and the Pythagoreans, Cambridge University press, 1962.
39. Nietzsche, Friedrich; **Philosophy in the Tragic Age of the Greek**; Translated with an Introduction by Marianne Cowan; Regnery Publishing, Inc, U.S.A,1998.