

فیلیپ ویل رایت

هراکلیتس

ترجمه‌ی فریدالدین رادمهر



مشرشناسه: ویل رایت، فیلیپ الیس، - ۱۹۰۱ م. Wheelwright, Philip

Ellis

عنوان و نام پدیدآور: هراکلیتس، فیلیپ ویل رایت: ترجمه‌ی فریدالدین رادمهر

مشخصات نشر: تهران، نشر چشمه، ۱۳۸۸

مشخصات ظاهری: ۲۶۱ ص.

شابک: 978-964-362-735-5

وضعیت فهرست نویسی: فیبا

یادداشت: عنوان اصلی، Heraclitus, 1981.

یادداشت: کتاب‌نامه

موضوع: هراکلیتوس، ۲۵۴۱ - ۲۷۰ ق.م.

موضوع: Heraclitus, of Ephess

شناسه‌ی افزوده: رادمهر، فریدالدین، - ۱۳۳۸، مترجم

رده‌بندی کنگره: ۱۳۸۸ ۹۴۲ و B۲۲۳

رده‌بندی دی‌یو: ۱۸۲/۴

شماره کتابشناسی ملی: ۱۹۱۷۲۵۴

رده‌بندی نشر چشمه: فلسفه

هراکلیتس

فیلیپ ویل رایت

ترجمه‌ی فریدالدین رادمهر

ویراستار: امیر احمدی آریان

لیتوگرافی: هماگرافیک

چاپ: مازند

تیراژ: ۱۵۰۰

چاپ اول، بهار ۱۳۹۰، تهران

۵۵۰۰ تومان

ناظر فنی چاپ: یوسف امیرکیان

حق چاپ و انتشار مخصوص نشر چشمه است.

info@cheshmeh.ir

www.cheshmeh.ir

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۶۲-۷۳۵-۵

دفتر مرکزی و فروش نشر چشمه: تهران، خیابان انقلاب، خیابان ابوریحان بیرونی، خیابان وحید نظری، شماره‌ی ۳۵

تلفن: ۶۶۴۹۲۵۲۴ دورنگار: ۶۶۴۶۱۲۵۵

فروشگاه نشر چشمه: تهران، خیابان کریم‌خان زند، نیش میرزای شیرازی، شماره‌ی ۱۰۷، تلفن: ۸۸۹۰۷۷۶۶

فهرست مطالب

۷	مقدمه‌ی مترجم فارسی
۱۳	مطلبی از مترجم
۳۵	پیش‌گفتار
۳۷	مقدمه
۶۱	فصل اول، راه استفسار
۷۵	فصل دوم، سیلان جهان شمول
۸۷	فصل سوم، مراحل طبیعت
۱۱۷	فصل چهارم، نفس انسانی
۱۳۱	فصل پنجم، از منظر دینی
۱۵۱	فصل ششم، آدمی میان آدمیان
۱۶۱	فصل هفتم، واقعیت و تضاد
۱۷۷	فصل هشتم، هارمونی نهان
۱۸۹	ضمائم
۱۹۱	ضمیمه‌ی A، یادداشت‌های مربوط به فصول
۲۱۷	ضمیمه‌ی B، یادداشت‌ها بر فقرات نقل شده
۲۴۳	ضمیمه‌ی C، قطعات اضافی
۲۴۷	ضمیمه‌ی D، کتاب‌شناسی

هو الحی

مقدمه‌ی مترجم فارسی

به راستی تفاوت ما با اهل غرب چیست که باعث شده است تا آنان در کار علم و دانش و تمدن به چنین منزلتی رسند و ما به چنین ذلتی دچار آییم که حتا ندانیم که کیستیم؟ این تفاوت معلول هر چه باشد، لااقل علت اعتزاز فلسفه‌ی غربی در ایام ما شده است. اینک هایدگر و نیچه را بهتر از ابن رشد و ابن سینا می‌شناسیم و کانت و هگل را به فارسی بهتر از ابوالحسن عامری و ابونصر فارابی می‌خوانیم. چون به اهل غرب اعتنا می‌کنیم تا فلسفه‌ی غربی را درک کنیم، درمی‌یابیم که نزد آنان، متأخران از متقدم بهره‌ی بسیار بردند و طرحی نو از بنای قدیمی درافکندند. هایدگر و هوسرل و نیچه را به کانت و هگل باز می‌شناسیم و این دو را سالکان راه دکارت و بیکن و هیوم می‌بینیم. اینان نیز خوشه‌چینانِ خرمن دانایی حکیمانی چون آکویناس و بوناوتوره هستند و این گروه نیز وام‌دار ابن رشد و ابن سینا و فارابی به شمار می‌آیند. این طایفه نیز بهره از افلاطون و ارسطو و افلاطون بردند که آنان نیز از فیلسوفان پیش از سقراطی مستفیض گشتند. منظور این است به حکم ضرورت، اگر مایل ایم تا جریان پست‌مدرن امروزی را خوب دریابیم ناگزیریم نه یک قدم بلکه گام‌هایی بلند در این طریق

معرفت، از اعصار باستانی تا روزگاران خویش، محکم برجای نهیم تا مبادا به گرد خویش گردیم و مسیر خویش گم کنیم. این معرفت را حرکت به عقب نشماریم و واپس‌گرایی ندانیم، زیرا همین غریبان به ما آموخته‌اند که بهتر می‌بینیم اگر بر دوش غولان بایستیم. غریبان نه فقط این طریق را که از خود شروع می‌شد و به قدما ختم می‌گشت، به خوبی می‌شناختند، گاه نیز مستقیم به متفکران باستان رجوع می‌کردند. اهتمام شلایرماخر در شناسایی متفکران پیش از سقراط ضرب‌المثل بود و گمپرتز نیز اساس تفکر غربی را در دل آنان می‌جست. نیچه به سقراط اعتنا می‌کرد و حتا برای انتقاد خویش از آنان بر خود می‌دید که ایشان را به خوبی بشناسد. هایدگر از جمله کسانی بود که سخت شیفته‌ی تفکر هراکلیئس شد و به آن اعتنا کرد. گمتر می‌توان در غرب دید که اعقاب اجر اسلاف را ضایع کنند و یا قدر اجداد خویش ندانند.

در این راه می‌توان به‌دقت دید که اهل غرب در خلال تعدادی محدود و اندک از گفته‌های باقیمانده‌ی یک فیلسوف چه قدر مقالات و گفتارها می‌سازند و سعی دارند از این قطرات، به دریای اندیشه‌ی قدما راه یابند و غواصی شوند و به صید مروارید حقایق مکنون در آن پردازند. بارها و بارها به لطف چند گفته‌ی پراکنده، کتاب‌ها می‌نویسند و از تأثیر همین اقوال در متفکران بعد سخن می‌گویند. لذا به خوبی خود و قدمای خویش را می‌شناسند و بی‌جهت به آنان افتخار نمی‌کنند. در این جاست که ما را با غریبان غرابت بسیار است: فی‌المثل اگر از بیست و شش هزار بیت مثنوی و بیست و پنج هزار بیت دیوان کبیر و کتاب فیه ما فیه و مجالس سبعة و مکاتیب مولانا فقط صد و بیست بیت باقی می‌ماند و مولانا برای ما همین قدر اهمیت می‌داشت که اینک با این انبوه آثار دارد، شاید قدری به خلق و خوی غریبان شبیه می‌گشتیم.

همان قدر که نباید از احوال قدما جاهل ماند، بیشتر از آن، شاید که در فروغ

درخشش آنان از ترقی و بدایع فکری غافل گشت. اطلاع از مبانی فکری اهل غرب ضرورت صحیح اندیشیدن است. اما سودآور نیست تعمیق در گذشته به بهای از دست رفتن حال و آینده صورت گیرد. لذا ترجمه‌ی کتابی که اینک پیش روست، اگرچه در احوال یکی از بزرگان فلسفه‌ی یونان باستان است، بیشتر به قصد معرفت در میراث نوع بشر فراهم آمده است، بشری که سخت در تار جزئیات خویش، من جمله عقل‌گرایی مفرط گرفتار آمده است. زیرا بد نیست بدانیم که اویاب فکر و دانایی در یونان باستان عقل‌محور نبودند و اگر به اصالت عقل و منطق و استدلال اذعان داشتند، سایر روش‌های معرفتی را انکار نکردند. درخشش آنان بیش از آن‌که منوط به انحصار نظر و درک به عقل و منطق باشد، در گرو جامعیت آنان در حوزه‌ی عقل و قلب بود. اگر عقل را مایه‌ی کار خویش می‌کردند، در عین حال نمی‌ترسیدند از اسطوره‌ها و مفاهیم دینی روزگار خویش بهره یابند و به ملکوت برتر از عقل درآیند. فیثاغورس که اهل نظر بود و نخستین فیلسوف نام گرفت، مدعی بود موسیقی افلاک می‌شود و افلاطون که به دیالکتیک سقراطی قواعد منطق فکر را پی می‌ریخت، برای تبیین آرای خویش از غار افلاطون و اعیان ثابت می‌گفت و عشق و شعر و هنر را نوعی دیوانگی و جنون برتر می‌شمرد. امپدوکلس، فیلسوف نامی یونان، قاعده‌ی مهر و کین را دخیل در تبیین آرای فلسفی کرد و زیان رمزه کار بست. اگر اینان به روزگار ما و این جا چنین حرف‌ها می‌زدند، نه فقط به نام‌شان فخر نمی‌کردیم و به حرف‌شان گوش نمی‌سپردیم، بلکه به استهزا و تمسخرشان می‌پرداختیم و آنان را به بی‌مایگی متهم می‌ساختیم، چنان‌که برخی از ما با همگان آنان چنین می‌کنیم، مثلاً این سینا را به چیزی نمی‌گیریم و فلسفه‌ی اسلامی را میان‌پرده‌ی بی‌ارزشی از فلسفه‌ی یونانی می‌شماریم. گاه دشواری فلسفه‌ی اینان و زبان عربی آثارشان را بهانه می‌کنیم و این‌ها را به کناری می‌نهیم و اسفا که از یاد می‌بریم کانت نیز

راحت ننوشت و مفهوم نگفت و آسان ننوشت و هگل در ابهام‌گویی نظیر نداشت و هایدگر را آلمانی‌زبانان نیز به راحتی نمی‌فهمند.

در این جاست که راه ما از اهل غرب جدا می‌شود زیرا ما عجز خویش نمی‌بینیم و دشواری‌های معرفت را در قصور خود نمی‌یابیم و زحمت به خود نمی‌دهیم تا از دشواری‌ها بگذریم و به اعماق پی ببریم. حال آن‌که غربیان می‌گویند تا بر سوءفهم خویش فائق آیند و به بلندی‌های اندیشه رسند و عاقبت، اگر سعی کردند و به دشواری رسیدند، بگویند چرا و چگونه از آنان باز ایستادند. به عنوان نمونه هستند کسانی چون والتر کوفمان که شجاعت کنند و بگویند که آثار فلسفی کانت و هگل و هایدگر را به دشواری می‌فهمند و بیش از آن‌که این امر، به عجز عقل آنان منوط باشد، به ابهام‌گویی و الغازیایی نویسندگان آنان وابسته بود. منظور این است که در پس هر انتقاد اهل غرب، جهانی از تلاش و معرفت، مخفی است. حال آن‌که ما زود خسته می‌شویم و بسی زودتر از این، از دوستان و آشنایان و قدمای خویش طاققت از دست می‌دهیم و از ایشان دل می‌بریم. گاه خرمن آتش اهل غرب را بر جان خویش دوست‌تر می‌داریم و بهتر تحمل می‌کنیم تا اندک شراره‌ای از جانب دوستان خویش که آنان را صبوری ندانیم و نتوانیم. گاه چنان‌ایم که بر خود می‌پسندیم که رنج تفکر در هایدگر و هوسرل و برگسن بریم تا پرده از سیمای خردمندان فرهنگ خویش به کناری زنیم، زیرا فاش می‌گوییم که این، به زحمتش نمی‌ارزد و آن، سبب وجاهت است.

کتابی که پیش روست به قصد معرفت بیشتر در مصادر فلسفه‌ی غرب ترجمه شده است. کتاب، شرح حال هراکلیئس یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان یونانی قبل از سقراط است. نام او را در کنار تالس و فیثاغورس و امپدوکلس می‌یابیم. نیکبختانه به زبان فارسی معدودی از آثار فلسفی مربوط به این دوره

فراهم آمده است که در متن ترجمه و در پاورقی‌ها به نام برخی از آن‌ها اشاره رفته است. با این همه کتاب مستقلی درباره‌ی هراکلیئس و شأن فلسفی او وجود نداشت. برای اهمیت مقام هراکلیئس و برخی از آرای وی در فرهنگ شرقی ما، نیاز بود تا نکاتی یادآوری شود و صاحب این قلم، در بخشی به عنوان مقدمه‌ی ترجمه، به اجمال مطالبی نوشت. مهم این است که دریابیم که هراکلیئس شأنی و رای فلسفه داشت زیرا فلسفه نزد آنان و برحسب ریشه‌ی لغوی، از دو بُن دوست داشتن و حکمت پدید آمده بود. توجه به حکمت و مباحث عقلانی، آنان را از شأن محبت و عرفان به معنای خاص باز نداشت. محبت در اندیشه‌ی فیلسوفی چون امپدوکلس چنان بود که یکی از ارکان اصلی فلسفه‌ی او شد. هراکلیئس نیز به مسائل رمزی آتش و مبحث عرفانی لوگوس چنان اعتنا داشت که بدون لوگوس نمی‌توان مابعدالطبیعه‌ی وی را درک کرد. شاید بتوان گفت که عرفان و مسائل عرفانی صورت‌زیرین مباحث فلسفی و عقلانی آنان به شمار می‌آمد و دریغا که آهسته و آرام بُن محبت و عشق از بن دانایی جدا شد و شاید امروزه به بیشترین جدایی خویش رسیده است.

نویسنده‌ی کتاب استاد فرزانه و حکیم دانشوری است که در فلسفه‌ی یونان باستان تبحری به سزا دارد. وی تمامی آثار مربوط به هراکلیت را تا زمان خود به خوبی می‌شناخت و آن‌ها را فهمیده بود. با تسلط به چند زبان من جمله زبان یونانی توانست متنی بسیار نیکو و پاکیزه فراهم آورد و انق‌های تازه‌ای از اندیشه‌ی هراکلیئس نمایان سازد. با آن‌که ارزش محققان پیش از خود را می‌داند ولی اسیر داوری‌های آنان قرار نمی‌گیرد و در مواردی که با آنان اختلاف می‌یابد با صراحت اما توأم با امانت و صداقت به ابداع رأی می‌پردازد.

مترجم امید دارد که این کتاب، از طرفی، مدخلی برای درک فلسفه‌ی غرب، بالاخص فلسفه‌ی یونان باستان باشد و از طرف دیگر، حدود و ثغور حوزه‌ی

معرفتی را بنمایاند. کشف این حدود، ما را به حوزه‌ی دین و عرفان می‌کشاند و آشتی فلسفه و عرفان از سویی و آشتی دین و فلسفه از سوی دیگر، بر بار درخت معرفت می‌افزاید و از اضطراب فلسفه به این روزگاران می‌کاهد.

یادداشت‌های مؤلف مطابق با متن اصلی کتاب در آخر کتاب آمده است و هر چه پاورقی در زیر صفحات است، یادداشت‌های مترجم است. به رغم یادداشت‌های فراوان بر مباحث اصلی کتاب بالاخص آن‌جا که به مباحث دینی مربوط می‌شد، از ارائه‌ی آن خودداری شد تا به زمانی دیگر، و در جایی دیگر گفته آید. با این همه، مداخلی برای این کتاب فراهم آمده است که اینک تحت عنوان مطلبی از مترجم نقل خواهد شد.

و ما توفیقی الا بالله.

فریدالدین رادمهر.

مطلبی از مترجم

هراکلیت یا هراکلیئس فیلسوف یونانی ماقبل سقراط است که خوانندگان فارسی‌زبان از طریق کتاب‌های تاریخ فلسفه یا تاریخ تمدن غربی با وی قدری آشنايند.^۱ سابقه‌ی آشنایی اندیشمندان مسلمان با وی بسیار دیرین و به همان قرون نخستین اسلامی بازمی‌گردد. بیشترین آشنایی حکیمان مسلمان با فیلسوفان یونانی از طریق نهضت ترجمه صورت گرفت که به نحو خاص مشائیان بودند و آنان را مرجع آرای خویش دانستند.^۲ فی‌المثل ابن‌سینا اگرچه در النجاة خویش نامی از هراکلیئس نمی‌برد ولی در تبیین عنصر نار یا آتش و خواص آن بالاخص احتراق عمومی که جهان در اثر آن

۱. از جمله‌ی این کتاب‌های تاریخ فلسفه بنگرید به: امیل بریه، *تاریخ فلسفه در یونان باستان*، ترجمه‌ی دکتر علیرهاد داودی، نشر دانشگاه تهران، ۱۳۵۴ ش.

۲. ذبیح‌الله صفا، *تاریخ علوم عقلی در اسلام*، نشر امیرکبیر، ج. ۴، ۱۳۵۶ ش.، ص. ۱۵۷. گفتنی است که مشائیان را تابعان ارسطو می‌نامند که به اصالت عقل در آرای فلسفی نیز شهره‌اند. اما باید دقت کرد آن‌چه که فیلسوفان مسلمان از ارسطو می‌دانستند برگرفته از کتاب منحولی است به نام *اثولوجیا* که اقتباسی آزاد از دفاتر ۴ و ۵ و ۶ کتاب *انشادهای افلوطین* بانی مکتب نوافلاطونی است. اما آن‌چه را که در این خصوص می‌دانستند، به استادی تبیین و تشریح و تفسیر کردند. با دیگر آثار ارسطو نیز آشنا بودند ولی سعی کردند آن را در پرتو آرای مندرج در کتاب *اثولوجیا* فهم کنند.

شروع و پایان می‌پذیرد، نشان می‌دهد که با این رأی هراکلیئس آشنایی داشته است.^۱

شهرستانی (۵۴۸ ق.) در الملل و النحل خویش می‌گوید که افلاطون در اوایل کار خویش به آرای هرقلیطس یا اقراطیلوس اعتنا داشت بالاخص در این رأی که جمیع اشیای محسوسه فاسده است و علم به آن محیط نتواند شد.^۲ اما قفطی که همین رأی را قبول دارد، از سر انصاف می‌گوید که افلاطون در ابتدا فیثاغورسی بود ولی چون خواست فلسفه بیاموزد، با اصحاب هراکلیئس یا به قول وی، اراقلیطوس مجالست کرد و به روش وی فلسفه بیاموخت، روشی که قفطی می‌گوید تا زمان وی در موردش اطلاعات اندکی وجود دارد.^۳

هراکلیئس به لحاظ عقاید و باورهایش، محل اعتنای فیلسوفان غربی قرار گرفت و البته الطافه فیلسوفان مسلمان نیز شامل حالش شد. عقایدش، بالاخص تأکیدات صریحش بر تغییر حال در جهان، جالب انظار فیلسوفان قرن نوزدهم و بیستم گشت که مایل بودند به موازات تغییراتی که در جهان پدید آمده بود، در عالم فکر نیز به تغییراتی قائل شوند. خصایص فکری او را می‌توان به چهار یا پنج نکته‌ی بارز تقسیم کرد: معارضه‌ی اهداد؛ وحدت تمام اشیا که فارغ از درک همگان است؛ سیلان دائمی اشیا یا تغییر حال در کل شیء؛ زبان طنزی که برای تبیین تضادهای موجود در اشیا به کار می‌برد، خصوصاً مقام استعاره که برای بیان اموری وصف‌ناشدنی ضرورت کامل دارد.^۴ آن‌چه این خصایص را به هم مرتبط

۱. ابن سینا، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، به اهتمام محمدتقی دانش‌پژوه، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ش، صص. ۳۲۲-۳۰۱.

۲. بنگرید به: شهرستانی، الملل و النحل، ترجمه‌ی مصطفی خالقداد هاشمی، به اهتمام محمدرضا جلالی‌نایینی، نشر افست، ۱۳۶۲ ش، ج. ۲، ص. ۱۴۹ به بعد.

۳. قفطی، تاریخ الحكماء هو مختصر الزوزنی المسمی بالمنتخبات الملتقطات من کتاب اخبار العلماء باخبار الحكماء، به اهتمام جولوس لیبرت، لایپزیک، ۱۹۰۳، ص. ۲۰.

۴. جالب این است که خود استعاره، نشان از عقل‌گرایی دارد زیرا عقل چون از وصف آن‌چه

می‌سازد، خصیصه‌ی پنجم فکر اوست که همان نظریه‌ی لوگوس است و نمادی که برای آن به کار می‌برد، آتش می‌باشد.^۱

از جمله آرائی که با نام هراکلیئس عجین گشته است، نظریه‌ی لوگوس است.^۲ نویسنده‌ی همین کتاب که اینک ترجمه‌ی آن پیش روست در این خصوص بحث مستوفایی کرده است. بسیار دشوار است معنای لوگوس را از آن حیث که هراکلیئس در نظر داشت، تبیین کرد. از نظر وی لوگوس نجوایی بود که می‌شد آن را شنید بی‌آن‌که بتوان به عمقش رسید؛ امر واحدی است که برون از اشیا است ولی معرفت به آن، هادی کل شیء است.^۳ از این نظر، عقل بهترین

→

ناپیداست، عاجز می‌شود. برای تبیین آن به استعاره روی می‌آورد، به عبارت دیگر هر جا نشانی از لوگوس یا عقل کل باشد، استفاده از استعاره گریزناپذیر می‌نماید. تفسیر استعاره‌ای به وسیله‌ی رواقیون به اوج خود رسید اما روشی اصلی آن در آرای هراکلیئس نهفته بود. اوریگن در مسیحیت و فیلون در یهود، که هر دو به لوگوس اعتنای بسیار داشتند، مروجان تفسیر استعاره‌ای به شمار می‌روند. بنگرید به: میرچا الیاده، چشم‌اندازهای اسطوره، ترجمه‌ی جلال ستاری، نشر توس، ۱۳۶۲ ش، ص. ۱۵۸.

۱. امیل بریه، تاریخ فلسفه در دوره‌ی یونانی ۱، ترجمه‌ی علیمیراد داودی، نشر دانشگاه تهران، ۱۳۵۲ ش، صص. ۷۴-۶۸. این بهترین کتابی است که درباره‌ی آرای فیلسوفان یونانی به زبان فارسی در دست است. سایر کتب تاریخ فلسفه اگرچه حائز اهمیت خاص خود می‌باشند، خالی از نکته نیستند، حتا برخی از کتب فلسفی به زبان فارسی چند سطر به وی اختصاص داده‌اند، برای نمونه بنگرید به: فروغی، سیر حکمت در اروپا ۱، نشر زوار، ج. ۲، ۱۳۴۴ ش، ص. ۴. به هر تقدیر آن‌چه مشترک جمله‌ی کتب فلسفی است، اهمیت هراکلیئس در رأی لوگوس و آتش است. برای نمونه بنگرید به:

John Burnet: *Early Greek Philosophy*, London, 1892, pp. 23-33.

۲. این‌که هراکلیئس را بانی نظریه‌ی لوگوس بدانیم، از این‌رو رواست که منشأ عقلانی آن را وی تدارک دید. نظر دیگری هست که لوگوس پیش از هراکلیئس مطرح بوده است بالاخص در میان بابلیان و ایرانیان. برای تفصیل بنگرید به:

W. Albright, *The Supposed Babylonian derivation of the Logos*, *Jurnal of Biblical Literature*, p. 143.

۳. بنگرید به: امیل بریه، تاریخ فلسفه در دوره‌ی یونانی ۱، ترجمه‌ی علیمیراد داودی، دانشگاه تهران، ۱۳۵۲ ش، ص. ۷۱.

صفت اوست اما منظور عقلی برتر از عقل مشترک میان آدمیان است و در این جاست که شاید عقل اول را بتوان در این معنا به کار برد، عقل اولی که فارابی و ابن سینا در وصفش نکته‌ها گفته بودند و البته عارفان مسیحی و مسلمان از آن به عقل کل تعبیر می‌کردند.^۱ آناکساگوراس نزدیک‌ترین فیلسوف به هراکلیئس سعی کرد با خلق اصل نوس^۲، به معنای عقل، واسطه‌ای میان آن‌چه ناپیداست با آن‌چه مشهود است، قرار دهد و در این اندیشه، از لوگوس نیز بهره برد.^۳ افلاطون در وحدت نوس و لوگوس کوشید و به جنبه‌ی خلاقیت آن اعتنا کرد.^۴ همین رأی را افلوطین یا بلوتینوس بانی فلسفه‌ی نوافلاطونی اختیار کرد تا اقامیم ثلاثه‌ی خویش را طرح افکند از نظر اینان، نوس و لوگوس مشترکاً برای تبیین عالم هستی کفایت می‌کردند.^۵

اما شاید این فیلون یهودی بود که لوگوس را به معنای «کلمة الله» گرفت و با مآثورات یهودی منطبق ساخت.^۶ کلمة الله از نظر متألهان یهودی تبار به معنای

۱. یکی از کسانی که باور داشت عقل کل همان لوگوس است، اوریجن است، بنگرید به: میرچا الیاده، *افسانه و واقعیت*، ترجمه‌ی نصرالله زنگویی، نشر پایرووس، ۱۳۶۷ ش، ص. ۱۴۲.

2. Nous

3. W. B. Inge, *Encyclopedia of Religion and ethics*, vol 8. ed, Hastings, p.134.

4. Zeller, *A History of Greek Philosophy*, Vol 2, London, 1881, pp. 223

از نظر افلاطون لوگوس به سه معنا بود که فقط یکی از آن‌ها معادل فارسی تبیین را می‌سزد. دو معنای دیگر، یکی شمارش اجزای شیء، کامل است و دیگری صفت ممیزه‌ای است که هر شیء را از شیء دیگر جدا می‌سازد. گمبرتز، *متفکران یونانی*^۲، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، نشر خوارزمی، ج. ۱، ۱۳۷۵ ش، ص. ۱۱۰۷ به بعد.

۵. برتراند راسل، *تاریخ فلسفه‌ی غرب*، ترجمه‌ی نجف دریابندری، نشر جیبی، ج. ۴، ۱۳۵۳ ش. ج. ۱، ص. ۵۳۶. او می‌گوید اگر فیثاغورس نبود مسیحیان نمی‌توانستند کلمه را با لوگوس یکسان بدانند. (همان ج. ۱، ص. ۸۹)

۶. برای این معنا بنگرید به منبع بسیار لازم و مفید زیر:

Erwin Goodenough, *An Introduction to Philo Judaeus*, 2nd. ed. Oxford, Blackwell. 1962.

امری بود که خداوند توسط آن به آفرینش پرداخت و در آن، نشانی از امر و آفرینش و قانون و نظم و عقل وجود داشت.^۱ به این علت، چون لوگوس دیرآشنای ذهن مبتنی بر وحی اندیشمندان مسیحی و مسلمان گشت، هر یک به سهم خویش دریاره‌ی آن بحث کردند. اساس بحث، دو مفهوم آرخبه و لوگوس بود که یونانیان برای ساختار جسمانی و معنوی عالم از آن بهره می‌بردند. آرخبه منشأ هستی را تفسیر می‌کرد و لوگوس کیفیت آن را تشریح می‌نمود. لذا لوگوس از نظر هراکلیت منشأ هستی و بانی موجودات انسانی و جهان است و اصلی به شمار می‌رفت که کل را به کل مرتبط می‌ساخت.

این اوصاف در اندیشه‌ی مسیحی و اسلامی در کلمة الله نهفته بود بالاخص آن‌جا که در ابتدای انجیل مسیحی آمده بود: «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود و همان در ابتدا نزد خدا بود، همه چیز به واسطه‌ی او آفریده شد و به غیر از او چیزی از موجودات وجود نیافت.»^۲ شاید به تعبیر صحیح برخی از متکلمان اسلامی بتوان آن را مترادف با مشیت گرفت.^۳ از نظر مسیحیان این کلمه در حضرت مسیح متجسد گشت و زنده شد و تا ابد نیز در او باقی خواهد ماند. اهمیتی که اندیشمندان مسیحی به کلمه دادند، الهیات مسیحی را بالکل متحول ساخت.^۴ آنان نه فقط لوگوس را در حضرت مسیح دیدند بلکه

۱. شاید به این تعبیر، بتوان قضیه‌ی لوگوس را در تفکر هندی و ایرانی نیز یافت. مفهوم خرد مقدس یا عقل طاهر که در دین زردشتی مطرح شده است، مطابق با نظریه‌ی فوق است. بتکرید به: پستانها، بخش ۱۹، قطعه‌ی ۲ و ۹.

۲. انجیل یوحنا، ۱/۳-۱ البته در عهد عتیق، یعنی اندیشه‌ی توحیدی کتاب اشعیا، باب ۴۸، آیه‌ی ۱۳ نیز آمده بود: «با کلمه‌ام زمین را بنیاد گذاشته‌ام و با قوتم آسمان‌ها را برافراشته‌ام».

۳. کلینی، اصول کافی ۱، به اهتمام مصطفوی، نشر اسلامیه، ص. ۱۵۴.

۴. امیل برهیه (بریه)، تاریخ فلسفه در قرون وسطا و دوره‌ی تجدد، ترجمه و تلخیص یحیی مهدوی، نشر خوارزمی، ۱۳۷۷ ش.، ص. ۱۶. هم‌اینک نیز توجه بسیاری از متکلمان مسیحی به این کلمه یا لوگوس هراکلیتی معطوف است تا به لطف آن آیین کلامی مسیحی را احیا کنند. جریان

کسانی نیز روح انسانی را شراره‌ای از وجود او گرفتند.^۱ از نظر فیلسوفان مسیحی، من جمله یونانوتوره، هر شیء کلمه است ولی تنها کلمه‌ای که می‌تواند کلام و کلمه بر زبان راند، انسان است که آیه‌ی خداوند است، منظور آنان از این آیه همان لوگوس هراکلیتی بود.^۲ به لطف این تعبیر، و به مدد مفهوم لوگوس و تطبیق آن با کلمه‌الله، شاید می‌شد خداوند را هم در میان مشرکان و هم در بین اهل توحید، یکسان مشاهده کرد و لذا از این پس، آسان می‌شد میان فیلسوفان یونانی و حکمت مسیحی وحدت برقرار کرد.^۳ به این تعبیر، کتاب مقدس، تنها به مدد وحی نوشته نشده بود، بلکه روایتی از افعال خداوند بود که آدمیان نگاشتند، به این معنا که مجموعه‌ای است از کتاب‌هایی که در طول هزار سال نوشته شده است.^۴

→

الهیات کلمه‌اللهی که باعث آن کارل بارت است، هنوز پویا و زنده به نظر می‌رسد. بنگرید به: جان مک‌کواری، تفکر دینی در قرن بیستم، ترجمه‌ی بهزاد سالکی، نشر امیرکبیر، ۱۳۷۸ ش.، ص. ۲۷۵ به بعد.

۱. این رأی قدیس اکهارت است که می‌گفت همان روحی که در حضرت مسیح بود، در سایرین نیز هست، باید با سلوک عرفانی این روح را از شوائب هستی بی‌راست تا به ساحت حضرت مسیح و قوای او رسید. الیاده، فرهنگ و دین، ترجمه‌ی مترجمان ویر نظر، بهاءالدین خرمشاهی، طرح نو، ۱۳۷۲ ش.، ص. ۷۷.

۲. برای تفصیل این رأی بنگرید به منبع بسیار عالی زیر:

John Francis Quinn: *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*, Pontifical Inst. medieval Studies, Canada, 1973, pp. 443-67.

ژیلسون می‌نویسد: «وقتی انسان را کاهن بزرگ معبد باشکوه طبیعت بدانیم، وظیفه‌ی اصلی‌ری این است که صدای خود را به مخلوق بی‌زبان دیگری هم عاریه دهد، و هر چیزی را یاری کند تا به ژرف‌ترین و نهفته‌ترین معنی - یعنی به ذات خویش - صریحاً اعتراف کند زیرا هر یک از آن‌ها کلمه است ولی تنها انسان است که می‌تواند کلمه را بر زبان بیاورد». اتین ژیلسون، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه‌ی احمد احمدی، نشر حکمت، چ. ۳، ۱۴۰۳ ق.، ص. ۵۸.

۳. اتین ژیلسون، عقل و وحی در قرون وسطا، ترجمه‌ی شهرام پازوکی، مؤسسه‌ی تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۱ ش.، ص. ۹.

۴. جان هیک، فلسفه‌ی دین، ترجمه‌ی بهرام راد، ویرایش بهاءالدین خرمشاهی، نشر الهدی، چ. ۲، ۱۳۷۲ ش.، ص. ۱۴۰.

جان اسکات فیلسوف معروف قرون وسطایی، می‌گفت طبقاتی از اشیا هستند که هم خالق‌اند و هم مخلوق، که علل اولیه‌ی خلقت به شمار می‌آیند و مجموعه‌ی کل این علل را لوگوس می‌نامند. این لوگوس همان کلمه‌ای است که کثرت را به وحدت، و انسان را به خداوند می‌رساند و از این جهت منجی عالم و انسان است.^۱ شاید بنابر این اندیشه‌ی اسکات و برخی عارفان مسیحی بود که روان‌شناس معروف یونگ، سمبل پیر خردمند یا شیخ طریقت را همان لوگوس می‌دانست که حالت مردانه و تذکیر دارد.^۲

اوصافی که هراکلیتس در وصف لوگوس گفت، یعنی این‌که واسطه‌ی خلقت است و بنیان تغییر اوست و همانی است که آدیان هرگز درکش نتوانند، منشأ تضاد و کثرات این هستی نیستی‌نماست، معنای هستی و باطن آن است، آیه‌ی عقل در جهان هستی است؛ و این‌که مخفی از انظار است و عاقبت و مهم‌تر از همه آن‌که تنها با شنیدن می‌توان بدان راهی جست^۳ (زیرا نطق است)، جملگی در اصول معتقدات مسیحی و یهودی و اسلامی در وصف صادر اول روا بود که باعث شد آنان لوگوس را با کلمه‌الله یکسان بدانند. واسطه‌ی انتقال لوگوس

۱. برتراند راسل، تاریخ فلسفه‌ی غرب، ترجمه‌ی نجف دریابندوی، نشر جیبی، ج ۴، ۱۳۵۳ ش.، ج ۲، ص ۱۸۷ به بعد.

۲. کارل گوستاو یونگ، روان‌شناسی و کیمیاگری، ترجمه‌ی پروین فرامرزی، نشر آستان قدس، ۱۳۷۳ ش.، ص ۱۴۴؛ یونگ، لوگوس را مرد و اروس را زن می‌داند و برای همین خطابش این دو را متفاوت می‌بیند. یونگ، تحلیل رؤیاها، ترجمه‌ی رضا رضایی، نشر افکار، ۱۳۷۷ ش.، ص ۴۶ و نیز برای اروس بنگرید به منبع مهم زیر:

Catherine Osborne: *Eros Unveiled, Plato and God of Love*, Clarendon Paperbacks, 1996.

۳. بخش شنیداری لوگوس به تعبیری در علم هرمنوتیک نوین بار دیگر مطرح شد. زیرا کلمه‌ی همان فکری است که بر زبان جاری می‌شود. پولس و لوتر هر دو معتقد بودند که رستگاری از راه‌گوش‌ها حاصل می‌شود و تلاوت کلام خدا با صدای بلند و با لحن موسیقایی اثرات عمده‌ای در فکر و اندیشه دارد. بنگرید به: ریچارد پالمر، علم هرمنوتیک، ترجمه‌ی محمدسعید حنائی‌کاشانی، نشر هرمس، ۱۳۷۷ ش.، ص ۲۶.

هراکلیئس به عالم دینی، رواقیون و فیلسوفان اسکندرانی بودند که فیلون نیز در تکوین آرای آنان سهمی به سزا داشت.^۱ بعدها که آیین قبلا تکوین یافت و نوشته‌های قبالاتی به بار نشست، تأثیر آرای فیلون در خصوص کلمه الله یا لوگوس بر آنان بیشتر واضح شد.^۲ علاوه بر آن که لوگوس می‌توانست معنای عقل کلی دهد، نمادی در عالم حروف به خود اختصاص می‌داد و آن نقطه‌ی اولی^۳ می‌باشد که امتداد هر چیزی از اوست و به او راجع است.^۴

بعد از آن که شلایرماخر آرای هراکلیئس را به جهان غربی باز شناساند، متفکران جهان غرب بالاخص گوته و هایدگر شیفته‌ی وی شدند. هایدگر به آموزه‌ی لوگوس سخت دل بست و آن را برای تبیین آرای خویش به کار گرفت. او معتقد بود که لوگوس یا میث یا میتوس^۵ یعنی اسطوره و افسانه مرتبط است و این دو با فوزیس^۶ نیز اشتراکاتی دارند. لوگوس جهشی برای اعتلای وجود در اعماق هستی آدمی است که به صورت کلمه و نطق ظاهر می‌شود و میتوس تاریخ بازگشت انسان در این جهش به اعماق خود سالک است.^۷ شروع این جهش، تاریخ تفکر یونان یعنی غرب است و هراکلیئس در تکوین این آرا سهمی شایان داشت. لوگوس تبیین عقلی است که از میتوس حاصل می‌شود ولی اکتفا به آن

۱. گفتن این مطلب بی‌مناسبت نیست که در محافل علمی اسکندریه، الفاظ افکار هرمسی با آرای متفکران یونانی صورت گرفت. فکر لوگوس و تطابق آن با کلمه نیز در میان اسطوره‌های مصری وجود داشت. بنگرید به: جرج هارت، *اسطوره‌های مصری*، ترجمه‌ی عباس مخبر، نشر مرکز، ۱۳۷۴ ش.، صص. ۱۸-۱۷.

۲. بحث نسبتاً ساده‌ای از این معنا را می‌توان در مرجع زیر یافت، عبدالحسین زرین‌کوب، *با کاروان اندیشه*، نشر امیرکبیر، ج. ۱، ۱۳۶۳ ش.، ص. ۲۹۹ به بعد.

3. Primordial Point

۴. رنه گنون، *معانی رمز صلیب*، ترجمه‌ی بابک عالیخانی، نشر سروش، ۱۳۷۴ ش.، ۶۵.

5. Mythos

6. Physis

۷. علاوه بر آثار خود هراکلیئس، برای فهم این معنا به زبان فارسی بنگرید به: داریوش شایگان، *بتهای ذهنی و خاطره‌ی ازلی*، نشر امیرکبیر، ج. ۲، ۱۳۷۵ ش.، ص. ۲۱۶ به بعد.

نمی‌کند زیرا مبتنی بر وحی نیز هست؛ به عبارت دیگر، لوگوس به نفی باورهای دینی نمی‌انجامد و دین را نابود نمی‌کند بلکه بیان حقایق دینی را ممکن می‌سازد و اگر دینی نابود شود، بدان سبب است که خداوند در آن دین، خود را مستور می‌سازد که در این صورت میتوس غلبه یافته است.^۱

فرهنگ عقل‌گرایی غربی را نمی‌توان پیروزی لوگوس یا عقل کل بر قصه و افسانه یا *Mythos* دانست. عقل کل در دل خود ضرورت سنت شفاهی را که ناظر به قلب و دریافت‌های قلبی است نشان می‌دهد و حال آن‌که تمایل خردمندان امروزی استناد به اسناد مکتوب است و پشیزی برای دریافت‌های قلبی قائل نمی‌شود.^۲ درست در همین جاست که عارفان مسلمان به کلمه‌الله و دریافت شهودی از آن اهمیت می‌دهند. عارفان مسلمان در این خصوص درست به نکته‌ای اعتنا کردند که مانند کلمه یا لوگوس، ریشه در انجیل داشت و اندیشمندان مسیحی و بالتبع، متفکران غربی به آن بی‌توجه بودند و آن، جایی بود که کلمه‌الله می‌بایست در آن قرار یابد. تمثیل حضرت مسیح در خصوص فهم لوگوس یا کلمه‌الله این بود: «و معانی بنیادین به مثل‌ها برای ایشان (حواریون) گفت وقتی برزگری به جهت پاشیدن تخم بیرون شد؛ و چون تخم می‌پاشید قدری در راه افتاد و مرغان آمده آن را خوردند و بعضی بر سنگلاخ، جایی که خاک زیاد نداشت، افتاده به‌زودی سبز شد چون‌که زمین عمق نداشت و چون آفتاب برآمد بسوخت و چون ریشه نداشت خشکید؛ و بعضی در میان خارها ریخته شد و خارها نمو کرده آن را خفه نمود؛ و برخی در زمین نیکو کاشته شده،

۱. بنگرید به کتاب زیر که اگرچه قدری کهن به نظر می‌آید ولی حائز نکات بسیار مهمی است:
Frings, Manfred: *Heidegger and the Quest for Truth*, Chicago Quadrangle Books, 1968.

۲. چشم‌اندازهای اسطوره، ص. ۱۶۰. برای تفصیل این معنا بنگرید به: مجموعه‌ی مقالات، اسطوره و رمز، ترجمه‌ی جلال ستاری، نشر سروش، ۱۳۷۴ ش، ص. ۸۱ به بعد.

بار آورد، بعضی صد و بعضی شصت و بعضی سی، هر که گوش شنوا دارد بشنود... پس شما مثل برزگر را بشنود، کسی که کلمه‌ی ملکوت را شنیده آن را نفهمید، شیر می‌آید و آنچه در دل او کاشته شده است می‌ریاید، همان است آن‌که در راه کاشته شده است و آن‌که بر سنگلاخ ریخته شده، اوست که کلام را شنیده فی‌الغور به‌خشنودی قبول می‌کند و لکن ریشه در خود ندارد بلکه فانی است و هرگاه سختی یا صدمه به‌سبب کلام بر او وارد آید، در ساعت لغزش می‌خورد و آن‌که در میان خاها ریخته شده آن است که کلام را بشنود و اندیشه‌ی این جهان و غرور دولت کلام را خفه کند و بی‌ثمر گردد، و آن‌که در زمین نیکو کاشته شده، آن است که کلام را شنیده آن را می‌فهمد و بار آورده شده، بعضی صد و بعضی شصت و بعضی سی ثمر می‌آورد.^۱

در این تمثیل تأکید از جهتی بر اصالت کلمه‌الله است و از جهت دیگر، تبیین دل پاک کسی است که آن را می‌شنود. ۱- بعضی اصلاً کلمه‌الله را نمی‌فهمند، ۲- بعضی می‌فهمند ولی این فهم ریشه ندارد و زود می‌خشکد، ۳- بعضی نیز کلام را می‌شنوند و بدان باور می‌یابند ولی در مواقع امتحان، بالاخص در کار دنیا، از این فهم و معنا می‌گذرند و دین را به دنیا می‌فروشند و عاقبت، ۴- کسانی نیز هستند که کلام را می‌شنوند و آن را محفوظ می‌دارند و اینان دل پاک و مقدس دارند که ثمرات کلمه‌الله در دنیا بر آنان ظاهر می‌شود. این تشبیه نزد عارفان مسلمان نیز محل توجه بود، چنان‌که مولانا در ضمن حکایت مرعی که به صیاد قول داد سه پند دهد، می‌گفت:

پسند گفتن با جهول خوابناک تخم افکندن بوه در شوره‌خاک
چاک حلق و جهل نپذیرد رفو تخم حکمت کم دهش ای پندگو^۲
البته مولانا نیم‌نگاهی به قرآن نیز داشت زیرا در آن کتاب خوانده بود: «الم

۱. انجیل متی، باب ۱۳، آیات ۲ تا ۲۴.

۲. مولانا، مثنوی معنوی، به اهتمام توفیق سبحانی، نشر روزنه، ۱۳۷۸ ش. ج. ۴، بیت ۲۲۶۵، ص. ۵۷۶.

تری کیف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت و فرعها في السماء
تؤتي اكلها كل حين باذن ربها و يضرب الله الامثال للناس لعلهم يتذكرون.^۱
صوفیان نیز معتقد به درک و معرفت بودند اما این معرفت را منوط
به شهود قلبی می‌دانستند، از این رو کلمه را در بُنِ جان می‌نشانند تا
اعماق دل صاف را منور سازند و به مدد نورش، به حقایق اشیا دست یابند.^۲
اینان می‌گفتند: «کلمه‌ی طیبه‌ی ارادت صادق و نیت صحیحه است که از دل مرید
محق صادر شود و به هیچ آفریده معلق نشود، و به محبت اغیار مکرر و ممزوج
نگردد و طیران در سمای همت کند که ان الله يحب معالي الامور و يبغض
سفاهها»^۳ این سفاسف را ابن عربی امور عرضی یا امری لغو و بیهوده
می‌دانست^۴ که در برابر امر الهی قرار داشت ولی خود را حق نشان می‌داد.^۵

۱. قرآن: ۲۴/۱۴، یعنی آیا نمی‌بینی که خداوند چگونه مثل می‌زند و کلمه‌ی الهی را به درختی
تشبیه می‌کند که پاک است و اصلش در آسمان و فرعش در زمین است. به اذن خداوند میوه می‌دهد
و امثال را به خداوند تمثیل می‌کند.

۲. صحبت ابن نور را سنایی در یکی از مکاتیب خود مطرح می‌کند: «تا بعضی سالکان از نقش
نفس درگذشتند و جمال کلمه شدند و بعضی سالک اسباب بساختند و بناختند و چون الف
که هیچ ندارد از آن خط حظ ایشان برنیامد تا آن‌که زیر پردی صورت مانده بودند حادث و محدث
گفتند و آن‌ها که مثقلی ظاهر بر قدم داشتند قدم حروف را گمان بردند و آن سخن پاک خود محیط
بر ازل و مدرک برآید، آن‌ها که ورای حجاب بودند و آن اولوالعزم انبیا بودند با هر کلمه متحد شدند
و آن‌ها که در نظاره‌ی جمال آن مخدرات بودند پرده‌شان رقیق‌تر آمد» (سنایی، مکاتیب، به اهتمام
نذیر احمد، کتاب فرزانه، ج. ۱، ۱۳۶۲ ش.، ص. ۳).

۳. عبادی، التصفیة فی احوال المتصوفة (صوفی‌نامه)، به اهتمام غلامحسین یوسفی، نشر علمی،
چ. ۲، ۱۳۶۸ ش.، ص. ۴۸.

۴. گفته‌ی ابن عربی این است: «اما ثمرة مکارم الاخلاق فهي تعريتها مما نسب اليها من السفة فان
سفاسف الاخلاق امر عرضی و مکارم الاخلاق امر ذاتی لان السفاسف ليس له مستند الهی فهو نسبة
عرضية مبناها الاغراض النفسية...» ابن عربی، الفتوحات المکیة ۴، بلاق مصر، ۱۲۹۸ ق.، ص.
۵۶۲.

۵. کلود عداس، ابن عربی، سفری بازگشت، ترجمه‌ی فریدالدین رادمهر، نشر نیلوفر، ۱۳۸۲ ش.،
صص. ۵۲-۵۱.

حقیقت این است که اندیشه‌ی معطوف به کلمه‌الله را بیشتر ابن عربی یا شیخ اکبر توضیح داد و با افکار عمیق فلسفی هماهنگ ساخت. شارحان آثار ابن عربی و تابعان مکتب وی، شرحی مستوفی بر آن نوشتند. اینان می‌گفتند که کلمه حقیقت وجودی انسان را تشکیل می‌دهد که مبنای درک و معرفت او به حقایق اشیا است. این حقیقت را خداوند در آدمی به ودیعه نهاده است؛ و آن‌چه باعث شد که این حقیقت از خداوند به انسان برسد، نفس رحمانی نام داشت. نفس رحمانی فیض وجودی حق تعالی است که تمامی ممکنات، مراتبی از این فیض الهی‌اند. هر چه بی‌واسطه از نفس رحمانی صادر می‌شود، در حکم حروف است که چون به عین کامل خویشی رسد، کلمات عالیات گردند. بنابراین هم مصدر وجود لوگوس است و هم کمال وجود را باعث می‌شود.^۱

از سویی دیگر، تخیل این نفس رحمانی مانند نفس انسانی است که این نیز باعث ظهور کلمات می‌گردد، و بنابراین، در همین فعل لوگوس یا کلمه است که انسان به خدا شباهت اتم و اکمل دارد.^۲ حتا در این دنیا فقط به لطف کلمه می‌توان به خدا رسید، زیرا تلاوت کلام خدا در اصل خواندن کلام رسول اوست و رسول او در هیئت انسانی یا کلمه‌ی اتم خدا ظاهر است. یعنی وقتی انسان که کلمه‌ی الهی است به تلاوت کلام خدا در کتاب الهی — مانند انجیل یا تورات یا

۱. سید علی همدانی، مشارب الاذواق، به اهتمام محمد خواجوی، نشر مولی، ۱۳۶۲ ش، ص. ۳۱.
 ۲. صدرالدین قونوی در این خصوص می‌گوید: «فیعرف کیفیة بروز العالم من الغیب الی الشهادة بالنفس الرحمانی و یعلم اولیة مقام الوحدة و ما یتبعها مما ذکر و یذكر و سرائسها و اسماء الاسماء و سرائسها و سر التجلی الساری و الکوّن الموجودات کلمات الله التی لا تنفذ و کون الانسان نسخة الحضرتین فی المذکورتین فانشأ الحروف و الکلمات من نفسه فی مراتب المخارج نظیر انشاء الموجودات من نفس الرحمانی و تعینها فی المراتب الوجودیة التی آخرها الشهادة عند الخروج من الغیب بالارادة الالهیة و القول الامری و التغایر الواقع هناك بحسب المراتب الاسمانیة و تنوعات توجهاتها» صدرالدین قونوی، تأویل السورة المبارکة الفاتحة، طبعه الاولی، حیدرآباد دکن، ۱۳۱۰ ق، ص. ۹۱.

قرآن - می‌پردازد و کلمه‌ی الهی را بر زبان می‌راند، که همان کلمه‌ی جاری‌شده بر زبان رسول خداست، و در حین تلاوت توجه به مظهر وحی خدا می‌کند که او نیز کلمه است، وحدت اتم کلمه در مقام قائل و مقول و قول ظاهر می‌شود و او به فهم درست کلام نایل می‌آید. لوگوس به این تعبیر کل شیء است که در هر آن به تسبیح و ثنای خداوند قائم است^۱: «ان من شیء الا یسبح بحمده».

در مقامی دیگر، کلمه یا لوگوس حامل بار معانی مندرج در کلمه است، و اگر حقیقتی که در کلمه نهفته است، ناشی از وجود حق است و بُن‌مایه‌ی خلقت می‌باشد، حمل معانی در کلمه بسی دشوار است و عارفان گفته‌اند که هر حرفی از کلام خداوند در لوح الهی، اعظم از کوه قاف است و اگر ملائکه جمع آیند، نتوانند آن را نقل کنند ولی نفس انسان کامل که نسخه‌ای اعظم و اکمل از عالم حق است، می‌تواند این کار سحرگ را به انجام رساند^۲، توانایی انجام این مهم، منوط به همان فیض الهی است که پیش از این ذکرش رفت.

صفت ممتاز این فیض الهی، استدامت آن در عالم وجود است، به این معنا که این فیض کلمه یا لوگوس، نه فقط در ابتدای آفرینش عامل وجود بود بلکه بیش از این، همچنان مداومت در کمال موجودات نیز کرد؛ و این کلمه یا لوگوس، همانا وجود باصفای عنصر پاکی یا آتش هستی، یعنی مظهر کامله‌ی حق، یعنی پیامبران خداوند؛ پیامبران تنها کسانی‌اند که اگر دین خدا را برپا می‌دارند، کار خویش را فقط با سخن یا کلمه به انتها می‌رسانند. عطار در این خصوص معتقد است:

-
۱. تأویل السورة المباركة الفاتحة / ۱۴۴، «فلما كانت الموجودات بأسرها كلمات الله كان ساؤها على الحق كما اوامأت اليه هو بما استفادته منه و انطبع في مرآئي اعيانها من تجليه».
 ۲. «ان كل حرف من كلام الله في اللوح اعظم من جبل قاف و ان الملائكة لو اجتمعوا على ان نقلوه فما تطاقوه فتقر عنا اليه بلسان احتياجا و استعدادنا...» حکیم شریف دارابی شیرازی، تحفة المراد، شرح قصیده‌ی فندرسکی، به اهتمام فضل‌الله لایق، نشر اقبال، ۱۳۳۷ ش، ص. ۹۳.

اساس هر دو عالم جز سخن نیست که از کُن هست گشت از لاتکن نیست
سخن از حق تعالی منزل آمد که فخر انبیای مرسل آمد
اگر موسی کلیم روزگارست کلیم او کلام کردگارست
اگر عیسی نبودی کلمه حق کجا بودی ز عزت روح مطلق
محمد نیز کو مقصود کُن بود شب معراج سلطان سخن بود
سخن نقد دو عالم بیش و کم هست نکاحست و طلاق و بیع هم هست
به وقت عرض ذریات عشاق سخن بودست اصل عهد و میثاق
اگر مبصر و گر مسموع جویی و گر محسوس و گر معقول گویی^۱
و گر ملموس و گر موهوم گیری و گر محسوس و گر معلوم گیری
و گر قسمیست فکرت با خیالت و گر چیزیست ممکن یا محالت
همه محدود باشد چر که ملفوظ محیط از لفظ آمد لوح محفوظ
اگر موجود و گر معدوم باشد دو انگشت سخن چون موم باشد
ازین هر قسم در ذوق و اشارت به صد گونه توان کردن عبارت
ازین حجت شود بر عقل پیدا که او کل سخن آمد ز اسما^۲

۱. جالب است بدانیم این اندیشه در مآثورات شیعی نیز وجود دارد، چنانکه در حدیثی از امام صادق (ع) نقل می‌شود که خداوند اسمی را می‌آفریند و از آن اسم هستی را هم تکوین می‌بخشد و هم تدوین می‌سازد: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ اسْمًا بِالْحُرُوفِ غَيْرَ مُتَصَوِّرٍ وَبِالْاَلْفِظِ غَيْرِ مَنْطِقٍ وَبِالشَّخْصِ غَيْرِ مَجَسَّدٍ وَبِالنَّشِیْئَةِ غَيْرِ مَوْصُوفٍ وَبِالْوَلَدِ غَيْرِ مَصْبُوغٍ، مَنَى عَنْهُ الْاَفْطَارَ مَبْعَدَ عَنْهُ الْحُدُودَ مُحْجُوبَ عَنْ حَسِّ كُلِّ مَوْهَمٍ غَيْرِ مُسْتَرٍ فَجَعَلَهُ كَلِمَةً تَامَّةً عَلَى اَرْبَعَةِ اجْزَاءٍ مَعَالِيسُ مِنْهَا وَاحِدٌ قَبْلَ الْآخَرِ فَظَاهِرُ مِنْهَا ثَلَاثَةُ اَسْمَاءٍ لِفَاقَةِ الْخَلْقِ إِلَيْهَا وَحُجْبُ مِنْهَا وَاحِدًا وَهُوَ الْاِسْمُ الْمَكْنُونُ الْمَخْزُونُ...» کلینی، اصول کافی ۱، به اهتمام جواد مصطفوی، نشر اسلامی، ۱۴۰۲ ق، صص. ۱۵۲ - ۱۵۱. این حدیث را هم ملاصدرا شرح کرده است. (ملاصدرا، شرح اصول کافی، مؤسسه علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴ ش.) و هم شیخ احمد احسائی بانی مکتب شیخیه توضیح داده است (شیخ احمد احسائی، جوامع الکلم ۱، چاپ سنگی، تبریز، ۱۳۷۲ ق.) که البته شرح شیخ احمد به آیین هرمی و لوگوس هراکلیئس نزدیک‌تر و حاوی بدایع فکری بیشتری است.

۲. فریدالدین عطار، الهی‌نامه، به اهتمام هلموت ریتز، استانبول مطبعة معارف، ۱۹۴۰ م، ص. ۳۰.

شاید تلفیق عجیب آرای هراکلیتس با این فکر عطار حیرت‌آور باشد. او نیز معتقد است اساس هستی که البته منشأ الهی دارد از خداست و خداوند به کلمه یا لوگوس عالم را آفرید. از طرفی این لوگوس را قمیص کلمه پوشاند تا بار دیگر آدمیان در خلقت از شنیدن مکرر کلمه یا لوگوس به اوج کمال برسند. این کلمه را پیامبر خدا یا انسان کامل بر زبان می‌راند و آدمی این کلمه را به شراره‌ی لوگوس یا عقل که در او به ودیعه نهاده شده است، درمی‌یابد. آفرینش با کلمه یا لوگوس شروع شد، و این کلمه که خداوند به آن تکلم فرمود، «کُن فیکون»^۱ است که کلمه‌ی «کُن» سبب پیدایش خلقت شد. برخی حتا معتقدند که «کُن» اسم اعظم الهی است و از دویخش کاف و نون تشکیل شده است. کن را خطاب ایجاد می‌گویند که در معنای آن بظهور مشارب فرق گوناگون، اختلاف است، لویی ماسینیون در شرح حال حلاج و عقاید وی، آرای متعدد در این خصوص را به صورت زیر فهرست کرده است:

«جهم؛ کن = کلمه = عیسی، مخلوق.

ابوحنیفه؛ ایضاً، ولی ایجاد = تکوین = تخلیق غیرمخلوق.

علاف؛ کن = کلام، حدیث لا محل + (عیسی به زعم ابن حانط).

ابن کرام؛ کن = قول محدث فی‌الذات (= احداث + اعلام + خلق) ولی قائلیت غیرمخلوق است.

۱. منظور این، آیه‌ی قرآن، ۴۰/۱۶ است: «أَلَمْا قَوْلنا لشیئ ان یکن فیکون» یعنی چون اراده کردیم چیزی بیافرینیم به کلمه‌ی خود می‌گوییم باش، آن‌گاه شیء هستی می‌گیرد. عین‌القضاة می‌گویند: «چون حقیقت کلام حصول مرادات است، پس در حق خدای تعالی همه مراد حاصل است، که انما قولنا لشیئ ان اردناه ان نقول له کن فیکون او را صفتی است که ایجاد مرادات او کند اگر حرف کن در میان نبودی روا بود که مقصود او از کن ایجاد مرادات است؛ و چون مراد موجود می‌گردد، کاف و نون را چه تأثیر بود؟ و در حق آن‌که مرادش موجود نمی‌شود، کاف و نون گفتن را چه تأثیر بود؟» عین‌القضاة، نامه‌های عین‌القضاة همدانی، به اهتمام عسیران و منزوی، نشر زوار، ج. ۲، ۱۳۶۲ ش.، ص. ۱۷۰.

۲. نامه‌های عین‌القضاة، ۱۷۱/۲.

اسماعیلیه؛ کن = فیض اول، نور شمعشعانی = کرنی = تکوین، حالت اولیه
تزلزل، قرینه «تمکین» (بی کار) حکم نهایی.

ابن کلاب؛ کن = کلام نفسی، غیر مخلوق ولی نه امر (مخلوق).

ابن حنبل؛ کن = امر ازلی، غیر مخلوق = امر ازلی.

حلاج؛ غیر مخلوق = ایجاد، مؤمن می تواند بسم الله خود را بدان پیوندد.

ابن عربی؛ هم غیر مخلوق در خدا، هم مخلوق به عنوان اجزای قدرت خالقه
که به توسط روحانیت عیسی به بشر عطا شده است.^۱

آن چه مهم است این است که عارفان می گویند که کون و ظهور آن به اراده ی
حق و اشارت «کن» موقوف است که آن را «کلمة الحضرة» نامند.^۲ این کلمه، از
دو حرف کاف و نون ترکیب شده است، کاف را کلمه ی امر گویند و نون را نبوت
دانند. ترکیب (ک + ن) کُن حرف خطابی در عالم امر را پدید می آورد و ترکیب
(ک + و + ن) کون یا هستی را پدید می آورد که مربوط به عالم ممکنات است.^۳
لذا می گویند (ک) علامت کلمه ی امر و (و) علامت ولایت و (ن) علامت نبوت
است.

شیخ احمد احسائی اهمیت این کلمه را در حرف کاف می داند و آن را در
اشباع، کاف مستدیر می خواند که کن پدید می آید. از نظر او، کاف مستدیر همان
مشیت اولیه است که نخستین صادر خلقت محسوب می شود. در این جاست که
پیوند مفهوم «کن» با لوگوس هراکلیئس قدری معلوم می شود.^۴ هراکلیئس نیز
لوگوس را الهی می داند و آن را همان کلمه ی خطابی می داند که در روز ازل گفته

۱. لویی ماسینیون، سخن انا الحق و عرفان حلاج، ترجمه ی سید ضیاء الدین دهشیری، نشر جامی،
۱۳۷۴ ش، ص. ۱۴۶.

۲. عبدالحسین زرین کوب، مژده ی ۱، نشر علمی، ۱۳۶۴ ش، ص. ۵۶۰.

۳. علاءالدوله ی سمنانی، مصنفات فارسی، نشر علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹ ش، ص. ۱۵۸.

۴. شیخ احمد احسائی، شرح الزیارة ۲، نشر سعادت کرمان، ۱۳۵۵ ش، ص. ۲۲۳.

شده است و آدمیان می‌بایست بدان گوش سپارند. خلقت چیزی نیست جز همان گوش دادن به باطن اشیا زیرا خود اشیا به لوگوس یا کلمه یا خطاب الهی پدید آمده‌اند. از نظر هراکلیئوس نخست باید کلمه را شنید و برای این لوگوس الهی باید گوش مطهر داشت. نباید این گوش را ظاهری معنا کرد بلکه باید به باطن آن را تفسیر کرد که در این صورت بهره‌ی عقلانی آن ظاهری می‌شود زیرا این گوش باطنی همان تأمل عقلانی است. شاید اهمیتی که عارفان، بیشتر به شنیدن می‌دهند تا دیدن، از این‌روست که باید کلمه‌الله را شنید؛ خطاب «کن» از نظر عارفان اسلامی، مستلزم شنیدن است:

بشنو این نی چون حکایت می‌کند
وز جدایی‌ها شکایت می‌کند
از نظر هراکلیئوس شاید تمثیل دیداری برای شنیدن لوگوس، نور است که تنها نمادی که برای آن می‌توان در نظر گرفت، آتش است. اگر لوگوس را نخستین شاخص تفکر هراکلیئوس بدانیم، آتش را باید بی‌هیچ شکی دومین آن بینیم. آتش یکی از عناصر اربعه‌ای است که تمامی فیلسوفان باستان تا عصر روشنگری جزء ساختار عالم می‌دانستند. این چهار عنصر، به ترتیب وجود، از زمین به سوی آسمان، عبارت‌اند از خاک، آب، باد و آتش. تالس آب را مایه‌ی هستی می‌گرفت و برخی هوا یا باد را، اما هراکلیئوس به آتش التفات کرد. این که این آتش، ظاهری است یا باطنی، نکته‌ای است که نویسنده‌ی این کتاب به‌خوبی آن را توضیح داده است. نکته‌ی مهم این است که آیا هراکلیئوس در این رای خویش، به آتش زردشتیان توجهی داشته است و فکر خویش را از آنان اقتباس کرده است یا خیر؟ بی‌شک وی با آرای شرقی آشنا بود و حتا می‌گویند با دربار شاهنشاهی ایران مکاتبه داشت.^۱ آتش یا نار نشان آگاهی و تطهیر بود و آن را مقدس می‌دانستند. مکان اصلی آتش، خورشید است و صفت ممتاز آن نور و حرارت.^۲ حکیمان

۱. سیر حکمت در اروپا، ص. ۴.

۲. برای اهمیت آتش خوشبختانه دو اثر بسیار خوب به فارسی درآمده است: گاستون باشلا.

مسیحی لوگوس را همعنان با کلمه گرفتند و آتش را به روح القدس معنا کردند. روح القدس به تعبیر عارفان اسلامی همان جبرئیل و عقل فعال از نظر فیلسوفان مسلمان است. لذا می‌توان استنتاج کرد که آتش ظاهری تمثیلی از آتش باطنی یا کلمه‌الله است و از این جهت، آتش الهی بود.^۱

هراکلیئس معتقد بود که همه چیز در تغییر است و تغییر منوط به حرکت و حرکت، منوط به حرارت و حرارت، از دل آتش برمی‌آید و این آتش، رمزی از کلمه‌ی مطاعه‌ی خداست. باید یاد آوریم که برطبق اسطوره‌های یونانی، آتش موهبت الهی و در ملکوت خدایان جای داشت و پرومته‌نوس آن را از آسمان برای آدمیان به روی زمین به ارمغان آورد.^۲ لذا آدمی روح است و روح، فکر است و فکر، قلب است و قلب، آتش است و آتش، اکسیر است.^۳ از این جهت آتش در کیمیاگری سنتی نقشی مؤثر داشت و باعث تقلیب ماهیت اشیا می‌شد.^۴ اگر با اکسیر، مس به طلا تبدیل می‌گردد، با آتش روحانی یا کلمه‌الله نیز آدمی از مرتبه‌ی جسمانی خویش به وطن حقیقی خود نایل می‌گردد، از این روی بود که

→

روانکاوی آتش، ترجمه‌ی جلال ستاری، نوس، ۱۳۶۴ ش. و نیز ژان پیر بایار، رمزپردازی آتش، ترجمه‌ی جلال ستاری، نشر مرکز، ۱۳۷۴ ش.

۱. این که هراکلیئس آتش را الهی می‌داند، مورد قبول محققان غربی نیست، بنگرید به: متفکران یونانی، ۸۴/۱. ۲. متفکران یونانی ۲، ص. ۹۶۷.

۳. ریچارد ویلهم، راز گل زرین یا عقاید چینیان در باب زندگی، با مقدمه‌ی کارل گوستاو یونگ، ترجمه‌ی پروین فرامرزی، نشر آستان قدس، ۱۳۷۱ ش، ص. ۶۵.

۴. گرمایی که از تماس آتش با مواد سوختنی تولید می‌شود نمودار تابش معنوی هر تجربه و امتحان عرفانی و باطنی شده و کیمیاگران تائونیستی منبع آن را خفروی درون انسان، مرکز قلب وی که شبکه‌ی معروف به شبکه‌ی خورشیدی در اندام‌شناسی جایگاهش به شمار می‌رود، دانسته‌اند. همچنان که آتش هر چیزی را شعله‌ور ساخت از حالت سنبی (کثافت) به حالات عالی (لطافت) می‌رساند و این کار ویژه‌ی آتش است، مکتب تائوریسم نیز این آتش را با صعود کوندالینی در درازای ستون فقرات که با سوختن مراکز آن نیروی متدرجاً به بیداری معنوی تبدیل می‌شود، مربوط کرده است. جلال ستاری، مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، نشر مرکز، ج. ۱، ۱۳۷۲ ش، ص. ۴۵.

ندای ربانی کلام خداوند از جنس باد یا هوا نبود بلکه از عنصر آتش سرشته شده بود و این همانی بود که عارفان اسلامی بدان باور داشتند: آتش است این بانگ نای و نیست باد هر که این آتش ندارد نیست باد^۱ به عبارت دیگر، آتش کلام خداوند است که باعث بروز حقایق الهی می شود، آتش عاملی است که سبب تغییر ماهیت اشیا می شد و بالاخره آتش در وجود آدمی نیز وجود داشت که باعث انتباه روحانی و تطهیر او نیز می گردید، یعنی آتش همه جا هست، لذا از او گریزی نیست:

رو چو آتش، می چو آتش، عشق آتش، هر سه خوش

جان ز آتش های در هم پر فغان این الفراق؟^۲

بی مناسبت نیست اشارت به این معنا که اگر فیلون یهودی کلمه الله را با لوگوس یکسان گرفت، با عطف به کتاب الله این مهم را انجام داد، زیرا او می دانست که همان طور که هراکلیتس آتش را نمادی از لوگوس گرفته بود، کلمه الله نیز بر حضرت موسی به صفت آتش ظاهر گشته بود: «موسی کلیم بر طور طهارت مستوی گردد... ندای انا الله به واسطه ی نار شنید زیرا که نار مضیء است و

۱. مثنوی معنوی ۱، ص. ۲.

۲. مولانا، دیوان شمس، به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر، امیرکبیر، ج ۳، ۱۳۶۳ ش، بیت ۱۰۷۷، شماره ی ۱۱۳۲۳.

۳. این قضیه هم در تورات آمده است و هم در قرآن تأیید شده است یعنی خداوند در آتش با حضرت موسی سخن گفت و حضرت موسی کلمه الله را از آتش شنید: «اما موسی گله ی بدروزن خود بترون کاهن مدیان را شبانی می کرد و گله را بدان طرف صحرا راند و به حورب، جبل الله باشد، آمد؛ و فرشته ی خداوند در شعله ی آتش از میان بوته ای بر وی ظاهر شد و چون او نگرست اینک آن بوته به آتش مشتعل است اما سوخته نمی شود و چون خداوند دید که برای دیدن مایل بدان سو می شود خدا از میان بوته به وی ندا در داد و گفت ای موسی ای موسی، گفت لبیک، گفت بدین جا نزدیک میا نعلین خود را از پاهایت بیرون کن زیرا مکانی که در آن ایستاده ای زمین مقدس است، تورات، خروج ۶/۳-۱ و در قرآن است: «هل اتیک حدیث موسی اذا رأى نارا فقال لاهله امكثوا انى آنست نارا لعلی اتیکم منها بقیس او احد علی النار هدی، فلما آتیها نودی یا موسی انا ربک فاخلع نعلیک انک بالواد المقدس طوی، قرآن، ۱۰/۲۰.

محرق؛ و احراق و اشراق صفت اوست، احراق از برای اخفای غیر، و اشراق از برای ظهور عین، الف نار چون به او مبدل گردد، نار، نور شود و نور جامع نبوت و ولایت و ربوبیت گردد.^۱

این آتش را می‌توان معرفت‌الله مبتنی بر محبت‌الله نامید زیرا سبب حصول حقایقی است که در پس پرده‌ی اشارت و عبارت نهفته است:

«هر محبی سوزان باشد از سوختن دل وی زفانه زند و زان زفانه‌ی آتش دو چیز پدید آید: اشارت و عبارت، عبارت دود است و اشارت شرر است. به مقدار قوت آتش حرقت باشد، و به مقدار حرقت دود باشد، آن دود به راستی و هستی آتش دلیل کند و از خردی و بزرگی خویدره بر خردی و بزرگی آتش دلیل کند بدین بیت همی اشارت کند که عبارت زفان این طایفه بدین هولی است که همه کون اندر زیر عبارت ایشان متلاشی گردد. و اشارت و عبارت بدین هولی است که همه کون زیر این اشارت همی بسوزد چون خویدره و دود بدین عظیمی باشد، آتش چگونه باشد؟! تا بعضی از بزرگان گفته‌اند که لو ابدی الله تعالی نار قلوب احبائه لجهنم لرحمتهم نار جهنم و بدین معنا اخبار آمده است: ان الله تعالی حین خلق النار قالت الهی لم خلقتنی قال لا عذاب بک من عصائی قال: یا رب فان عصیت انا فيما ذا تعذبنی؟ فاحی الله تعالی الیها بنار الکبری. قال: یا رب ما نارک الکبری؟ قال نار قلوب احبائنی^۲ و بدین معنا بینی گویند:

بالنار خوفنی قومی فقلت لهم النار ترحم من فی قلبه نار

۱. سعدالدین حمویه، المصباح فی التصوف، به اهتمام نجیب مایل هروی، نشر مولی، ۱۳۶۴ ش، ص. ۶۵.

۲. یعنی اگر خداوند آتش دل احبای خویش را به جهنم عرضه دارد، آتش جهنم بر آنان راحت شود. وقتی خداوند آتش را آفرید، آتش از خدا پرسید برای چه مرا آفریدی؟ فرمود برای آن‌که عذاب دهم کسانی را که بر من عصیان می‌ورزند، آتش عرض کرد اگر من بر تو عصیان کنم، مرا چگونه عذابی دهی (زیرا من خود آنشم)، فرمود تو را با آتش بزرگ‌تری عذاب خواهم داد، عرض کرد این آتش بزرگ‌تر چیست؟ فرمود این آتش، آتش قلوب احبای من است.

و نیز گفته‌اند تحرق بالنار من يحس بها فمن هو النار كيف يحترق و جمله‌ی این سخن آن است که الحق لا يقابله شيء و لا يقاومه شيء.^۱

عارفان این آتش را مساوی با محبت یا عشق می‌گیرند: «خدا محبت را آتش کبرا خوانده است و صفت آتش آن است که چون آرمیده باشد، بادی به وی رسد برافروزد.»^۲

آتش عشق است کاندلر نی فتاد جوشش عشق است کاندلر می فتاد^۳ به این تعبیر، هراکلیئس کلمه یا لوگوس و حکمت و آتش را به هم مرتبط می‌داند و سالیانی دراز پس از وی، سهروردی نیز به همین رویه بار دیگر آتش را مصدر ظهور حکمت گرفت. او نیز مانند هراکلیئس با دین و فلسفه‌ی ایران باستان آشنا بود و حتا حکمت خود را احیای فلسفه‌ی ایران کهن می‌دانست.^۴ او با به کارگیری رمزی عناصر اربعه نشان داد که حکمت و عرفان اگر در ابتدای راه از هم جدایند ولی بالمال در پایان راه به یکدیگر می‌رسند.^۵ هراکلیئس به لطف لوگوس و آتش راه به مداخل عرفانی یافت. عارفان پیش از سایر طوایف از این رمزها و رازها بهره گرفتند تا تصویری از وصول خویش ترسیم نمایند. بی‌آن‌که به بی‌راه رویم و بگوییم که هراکلیئس عارف بوده است، باید شجاع باشیم و بگوییم در جدا کردن فلسفه و عرفان در آرای هراکلیئس جانب احتیاط فرو نگذاریم و به بررسی خویش از سر آزادی و انصاف ادامه دهیم، که راهی است سخت و دشوار اما شیرین و پُر بار.

۱. مستملی بخاری، شرح التعرف لمذهب التصوف، به اهتمام محمد روشن، نشر اساطیر، ۱۳۶۲ ش، ج. ۲، صص. ۷۷۹-۷۷۸. ۲. شرح التعرف، ج. ۲، ص. ۱۴۵۳.

۳. مثنوی معنوی، ۲/۱.

۴. محمد کاظم امام، فلسفه در ایران باستان و مبانی حکمة الاشراق، نشر بنیاد نورانی، ۱۳۵۳ ش، ص. ۱۲۳ و برای تعبیر علمی‌تر بنگرید به: صمد موحد، سرچشمه‌های حکمت اشراق، نشر فراوان، ۱۳۷۴ ش.

۵. برای عناصر اربعه در آثار سهروردی بنگرید به: فریدالدین رادمهر، یاوور خردمندان، نشر فرزانه روز، ۱۳۸۴ ش.

پیش‌گفتار

«همه‌چیز هست، درست مانند هارمونی که در زه کمان و چنگ وجود دارد» این نکته را هراکلیتس در قطعه‌ی ۱۱۷ لحاظ نمود؛ تکمیل فضایل مهارت در تیراندازی و حسن تغزل، هر دو می‌بایست جالب هر کوششی باشد که معطوف به کشف دوباره و تفسیر باطراوت ظرایف فوق‌العاده و اعماق حکمت باستانی وی است.

تدوین کتاب حاضر در طی یک دوره‌ی فراغت خاص آغاز شد که از این بابت مرهون دانشگاه کالیفرنیا در ریورساید^۱ می‌باشم؛ اتمام واقعی آن نیز زمانی بود که در محضر ویلیام آلن نلسون^۲، استاد محقق در دانشگاه اسمیت کالج^۳ بودم. سپاسگزار هر دو مؤسسه‌ی مزبورم که فرصت تهیه‌ی این کتاب را فراهم آوردند.

پنج نفر از دوستان محقق و متبحر در مواقع نیاز کل تحقیقات خویش را در اختیارم گذاشتند: پروفیسور هری کارول^۴ از پومونا کالج^۵؛ آقای و. دیفریگ ایونس^۶، هنگامی که از بخش باستانی مؤسسه‌ی یوسی‌آر (U.C.R) بازدید

1. Riverside

2. William Allan Neilson

3. Smith College

4. Harry Carroll

5. Pomona College

6. W. Dyfrig Evans

می‌کرد؛ پروفیسور آلفرد یونگ فیشر^۱ از اسمیث کالج؛ پروفیسور فیلیپ مرلن^۲ از اسکریپ کالج^۳؛ پروفیسور ولفگانگ یورگر^۴ که اینک استاد مدعو رشته‌ی فلسفه در دانشگاه کارلتون کالج است و این آخری (که به ترتیب حروف الفبا آمده است) معرفت خاص خویش را درباره‌ی فلسفه‌ی علم و نیز آشنایی‌اش را با زبان و ادب یونانی به این دانشگاه آورده است که در هر دو جنبه‌ی فوق در مسائل دشوار علوم باستان در فصل سوم این کتاب مورد بحث قرار گیرد. بی‌شک باید احترامات فائقه‌ی خود را تقدیم خانم هریت آندرسن^۵ مدیر انتشارات دانشگاه پرینستون نمایم که تجربه‌ی دانی وی در موارد بحث‌برانگیز و نیز حسن سلیقه و مهارت فنی خود را در طی همکاری مشترک مبذول داشت؛ و نیز از دکتر گروتود نئویرث^۶ از دانشگاه فرانکفورت به سبب کمک‌های بی‌شمارش و از خانم دوروتی بری^۷ مدیر کتابخانه‌ی U.C.R. و نیز از همسر من که به دلایل گوناگون در مراحل توفیق انجام کار، بسیار کوشید، سپاسگزارم.

و بالاخره تشکر فراوانم از دانشجویانی است که به‌واقع، در جلسات تدریس در رشته‌ی فلسفه‌ی باستان در دانشگاه کالیفرنیا در ریورساید شرکت جستند و شاگردان سابقم که در دارتمورث کالج حضور یافتند و در شوروشوق من در کشف مجدد هراکلیئس اثر گذاشتند و باعث شدند یقینم بر جاودانگی و عظمت این فیلسوف بزرگ ثابت یابد.

دانشگاه کالیفرنیا در ریورساید، اگوست ۱۹۵۹

1. Alfred Young Fisher

2. Philip Merlan

3. Scriffs College

4. Wolfgang Yourgrau

5. Miss Harriet Anderson

6. Gertrud Neuwieth

7. Dorothea Berry