

A Historical Critique of Suhrawardī's Genealogy of the Doctrine of Eternal Return

Mahdi Azimi¹ 

1. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: mahdiazimi@ut.ac.ir

Abstract

Suhrawardī attributes the doctrine of “eternal return” to the ancient philosophies of Babylon, India, Iran, Greece, and Egypt, while also claiming to have formulated a novel proof for it. This study critically examines the accuracy of these attributions and the originality of his argument. The doctrine of eternal return is altogether absent from the recorded beliefs of Egyptian and Babylonian civilizations, though two related concepts—the Great Year and global cataclysms (flood/fire)—are present in Babylonian thought and were later integrated by Pythagoreans into cyclical cosmology. While Zoroastrianism itself does not contain the doctrine of eternal return, it does present a cyclical view of history that may have influenced Pythagorean formulations combining the ideas of repetition and infinity. Ancient Indian philosophy, by contrast, openly embraces the concept of eternal recurrence. Among Greek thinkers, Anaximander, the Pythagoreans, Empedocles, the Stoics, and Plotinus endorsed variant forms of this doctrine, whereas Heraclitus’s position remains ambiguous. The Atomists advocated for parallel infinite worlds rather than sequential cosmic cycles; Plato maintained the existence of a single universe; and Aristotle’s stance on the matter depends on the contentious authenticity of the *Problemata*. The core of Suhrawardī’s proof mirrors Plotinus’s *Enneads*, though the method of its elaboration may constitute Suhrawardī’s own contribution.

Keywords: eternal return, eternal recurrence, Great Year, cosmic conflagration, Suhrawardī.

Introduction

The *Encyclopedia of Philosophy* defines “eternal return” as “the doctrine that every event in the universe, with all its details and cosmic context, will recur infinitely in the future exactly as it has occurred infinitely in the past” (Čapek, 1976: 352). Pre-Socratic philosophers such as Anaximander and Empedocles embraced this cyclical model, as did the Pythagoreans, Stoics, and Plotinus. In contrast, the Abrahamic traditions rejected it, favoring a linear conception of time; nevertheless, certain medieval thinkers, including Duns Scotus and Ockham, allowed for the possibility of divine recreation of past events. Newtonian physics disregarded temporal cyclicity, but Nietzsche revived the concept, grounding it in material finitude and determinism. Ultimately, modern physics rejects the strict doctrine of eternal return by denying Laplacian predictability, thus rendering the exact repetition of cosmic states impossible (Čapek, 1976: 353–355).

Suhrawardī presents his perspective in *Hikmat al-Ishrāq*:

“The archetypes of cosmic entities, from eternity to eternity, are preserved and manifested in the celestial isthmuses (*barāzikh* ‘*ilwiyya*). These are necessarily repeated” (Suhrawardī, 1372/1993: 2/237). Here, “archetype” (*naqsh*) denotes the intelligible form, “isthmus” (*barzakh*) refers to corporeal embodiment, and “celestial isthmus” signifies the heavenly spheres. This formulation suggests an endless succession of material events whose intellectual forms reside in celestial souls, necessitating a circular repetition in which each cycle resembles—but is not exactly identical to—its predecessor (Suhrawardī, 1372/1993: 1/493; Azimi, 1394/2015: 43–45).

In *al-Mashāri’ wa-l-Muṭārāḥāt*, Suhrawardī reduces his various proofs to a single synthetic argument while asserting the doctrine’s ancient pedigree:

“This proof—though ours—also belongs to the Babylonians, Persian sages (*ḥukamā-yi khusrawānī*), Indian philosophers, and the earliest thinkers (*aqdamūn*) of Egypt and Greece”

(Suhrawardī, 1372/1993: 493). This asserted genealogy warrants careful examination.

Research Findings

A. Egypt: No evidence of the eternal return is found in extant Egyptian texts such as the *Memphite Theology* or the *Book of the Dead*. Suhrawardī’s references draw primarily on the *Hermetica*, a late antique synthesis (100–300 CE) of Platonic, Gnostic, and Iranian elements now recognized as pseudepigraphal (cf. Casaubon’s critique).

B. Babylon: Although the concept of eternal return is absent, cuneiform texts reference the "Great Year" (astronomical cycles) and flood/fire cataclysms—ideas later adapted by the Pythagoreans.

C. Zoroastrianism: Zoroastrian thought lacks a developed doctrine of eternal recurrence but presents a proto-cyclical historiography, which may have influenced Pythagorean notions of repetition and infinity.

D. India: Explicit doctrines of eternal recurrence are present, as seen in the concepts of *yugas* (epochal cycles) and periodic dissolution and recreation (*pralaya*).

E. Greece:

Proponents: Anaximander, the Pythagoreans, Empedocles, Stoics, and Plotinus.

Ambiguous: Heraclitus, whose philosophy of flux does not clearly entail strict cyclicity.

Opponents: Atomists, who posited parallel infinite worlds rather than sequential cycles; Plato, who maintained belief in a single cosmos.

Aristotle: Attribution depends on the disputed authenticity of the *Problemata*.

F. Suhrawardī’s Proof: Its metaphysical framework parallels Plotinus’ Enneads V–VI (emanation and return), though its cosmological details appear to be original.

Conclusion

Suhrawardī’s genealogy of the doctrine of eternal return blends accurate attributions (e.g., India, the Pythagoreans) with more questionable ones (e.g., Egypt, Babylon). His integration of Neoplatonic emanation with cyclical cosmology represents a creative and innovative adaptation rather than a mere revival of ancient ideas. The historical trajectory of this doctrine demonstrates how cross-cultural interactions transformed cyclical concepts across civilizations.

Cite this article: Azimi, M. (2025). A Historical Critique of Suhrawardī’s Genealogy of the Doctrine of Eternal Return. *Philosophy and Kalam*, 58 (1), 289-316. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.
 Authors retain the copyright and full publishing rights.
 DOI: <https://doi.org/10.22059/jstp.2025.391668.523588>



Article Type: Research Paper
Received: 10-Mar-2025
Received in revised form: 29-May-2025
Accepted: 21-Jul-2025
Published online: 19-Aug-2025

نقدی تاریخی بر تبارشناسی سهروردی از آموزه بازگشت جاودانه

مهدی عظیمی^۱

۱. دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه:

mahdiazimi@ut.ac.ir

چکیده

سهروردی آموزه «بازگشت جاودانه» را به فلسفه‌های باستانی بابل، هند، ایران، یونان، و مصر نسبت می‌دهد؛ و ادعا می‌کند که خود دلیلی برایش بریافته است. آیا آن انتساب‌ها درست‌اند؟ و آیا این دلیل هیچ سابقه‌ای ندارد؟ «بازگشت جاودانه» در تمدن مصر و بابل یافت نمی‌شود، ولی دو آموزه دیگر - سال بزرگ، و سیل و حریق جهان‌گیر - را می‌توان در تمدن بابل یافت که بعدها به دست فیثاغورسیان با آموزه بازگشت جاودانه گره می‌خورد. در آیین زرتشت هم این آموزه وجود ندارد، ولی یک نگرش چرخه‌وار به تاریخ از آن قابل برداشت است که احتمالاً فیثاغورسیان آن را برگرفته و با افزودن مفاهیم «تکرار» و «عدم تنهایی»، آموزه بازگشت جاودانه را بر ساخته‌اند. اندیشه هند باستان آشکارا دربردارنده این آموزه است. ولی در مورد یونان باستان باید قائل به تفکیک شد. آناکسیماندر، فیثاغورسیان، امپدوکلس، رواقیان، و فلوطین قطعاً به تقریری از این آموزه باور داشته‌اند. ولی هراکلیتوس معلوم نیست که به آن معتقد بوده؛ اتم‌باوران بیشتر به جهان‌های نامتناهی موازی باورمند بوده‌اند، تا متوالی؛ افلاطون به وجود تنها یک جهان باور داشته؛ و ارسطو تنها در صورتی می‌توان پذیرفت که معتقد به بازگشت جاودانه بوده است که صحت انتساب رساله پرسمان‌ها به او اثبات شود. و اما گوهرة دلیل سهروردی نیز در انتادهای فلوطین پیدا می‌شود، اگرچه می‌توان پذیرفت که جزئیات آن افزوده سهروردی‌ست.

کلیدواژه‌ها: بازگشت جاودانه، تکرار ابدی، سال بزرگ، حریق عالم‌گیر، سهروردی.

استناد: عظیمی، مهدی (۱۴۰۴). نقدی تاریخی بر تبارشناسی سهروردی از آموزه بازگشت جاودانه. فلسفه و کلام اسلامی، ۵۸ (۱)، ۲۸۹-۳۱۶.

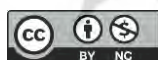
نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۲۰

بازنگری: ۱۴۰۴/۰۳/۰۸

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۳۰

انتشار: ۱۴۰۴/۰۵/۲۸



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

حق چاپ و حقوق نشر برای نویسندگان محفوظ است.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstp.2025.391668.523588>

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

«بازگشت جاودانه»، بر پایه تعریف دانشنامه فلسفه، «عبارت است از این آموزه که هر رخدادی در جهان، با همه جزئیات و در کل بافتار کیهانی اش، درست به همان سان که قبلاً بی‌نهایت بار در گذشته به وقوع پیوسته، بی‌نهایت بار در آینده تکرار خواهد شد» (Čapek, 1976: 352). بر این اساس، تاریخ الگویی چرخه‌وار دارد. در میان پیشاسقراطیان، فیلسوفانی مانند آناکسیماندر، امپدوکلس و اتم‌گرایان این ایده را پذیرفتند. فیثاغورسیان، افلاطون، ارسطو، رواقیان، و فلوطین، هر کدام به‌نوعی بازگشت جاودانه را باور داشتند. در یهودیت و مسیحیت، اما، با تأکید بر خطی بودن تاریخ، بازگشت جاودانه انکار، و در سده‌های میانه حتی با خطر تکفیر روبه‌رو شد. با این حال، دونس اسکوتوس و آکیم معتقد بودند که خدا می‌تواند گذشته را بازآفرینی کند. در دوران جدید، اگرچه نیوتن زمان را بی‌بازگشت می‌دانست، نیچه با تلفیق «محدودیت ماده» و «جبرگرایی» بازگشت جاودانه را احیا کرد. و سرانجام، در دوران معاصر، فیزیک جدید با رد ثبات کلاسیک، زمان مطلق، و پیش‌بینی‌پذیری لاپلاسی، امکان تحقق بازگشت جاودانه به معنای دقیق آن را منتفی می‌کند. حتی اگر چرخه‌هایی در مقیاس کیهانی وجود داشته باشند، تکرار دقیق تمام جزئیات ناممکن است (Čapek, 1976: 353-355).

اکنون سخن بر سر این است که سهروردی نیز تقریری از آموزه بازگشت جاودانه را پیش می‌نهد. او در حکمة الإشراق می‌نویسد که «نقش‌های کائنات، از ازل تا ابد، در برزخ‌های برین محفوظ و مصوّرند. و آنها واجب‌تکرارند.» (سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۲: ۲۳۷). در این عبارت، «نقش» به معنای صورت علمی و ادراکی، «کائن» به معنای موجود معلول مادّی متغیّر، «برزخ» به معنای جسم، و «برزخ برین» به معنای فلک است. قید «از ازل تا ابد» متعلّق به «کائنات» است و آوردن آن به این معناست که زنجیره کائنات، یعنی زنجیره رخدادهای جهان ماده، ازلی و ابدی است. ضمیر «آنها» می‌تواند به «نقش‌ها» برگردد یا به «کائنات»، که در حالت اول، عبارت به این معنا خواهد بود که تکرار مابه‌ازای این صورت‌های علمی، و نه خود آن‌ها، ضروری است؛ و در حالت دوم بدین معنا خواهد بود که تکرار این کائنات ضروری است. و در هر دو صورت، سخن وی به این بازمی‌گردد که زنجیره بی‌آغاز و بی‌انجام رخدادهای جهان ماده، که صورت علمی اش در نفوس فلکی موجود است، به ضرورت تکرار می‌شود. این زنجیره برای این که پیوسته تکرار شود باید خطّ سیری دایره‌وار را بپیماید، و برای این که به اعاده معدوم نینجامد باید اجزای هر دور شبیه اجزای دور قبلی باشند و نه عین آن‌ها (سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۱: ۴۹۳؛ نیز نک: عظیمی، ۱۳۹۳: ۴۳-۴۵).

سهروردی این آموزه را نه تنها در حکمة الإشراق، بلکه در المشارع و المطارحات نیز مطرح می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۱: ۴۸۹-۴۹۳) با این تفاوت که در اولی دو دلیل، و در دومی تنها یک دلیل اقامه می‌کند؛ اگرچه این دلیل سوم به‌نوعی دربرگیرنده آن دو دلیل نخست هم هست (در این باره نک: عظیمی، ۱۳۹۳: ۵۰). وی، سپس، می‌افزاید که «این دلیل [سوم] اگرچه از آن ماست، ولی این

مذهب از آن پیشینیان (قدماء) یعنی بابلیان، و حکیمان خسروانی، و حکیمان هند، و همه پیشینتران (أقدمین) یعنی حکیمان مصر و یونان و جز آن دو است» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۹۳).

آیا «این دلیل» بهراستی و بهتمامی از آن سهروردیست؟ آیا ارجاعات تاریخی سهروردی درست‌اند؟ آیا بهراستی این آموزه را می‌توان در فرهنگ‌های باستانی بابل، ایران، هند، مصر، و یونان پیدا کرد؟ آیا دقیقاً همین تقریری که سهروردی از آموزه بازگشت جاودانه دارد در فرهنگ‌های یادشده رواج داشته یا تقریرهایی دیگر؟ در این جستار بر آن‌ام تا سرنخی که سهروردی در مطارحات به دست داده‌است را پی گیرم و از این رهگذر به پرسش‌های تاریخی پیش‌گفته پاسخ دهم. پیش از آن بگذارید تا نگاهی به پژوهش‌های فارسی درباره آموزه بازگشت جاودانه بیفکنیم.

۱. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های غربی درباره آموزه بازگشت جاودانه را با نگاهی به مدخل‌های دانشنامه‌های معروف فلسفی می‌توان بازشناخت. در زبان فارسی، اما، یک کتاب داریم از میرچا الیاده، با عنوان اسطوره بازگشت جاودانه (تهران: طهوری، ۱۳۸۴) که بهمن سرکاراتی آن را ترجمه، و خسرو قلی‌زاده در مقاله‌ای با عنوان «کیهان و تاریخ» (کتاب ماه دین، ۱۳۹۰: ۳۷-۴۶) آن را معرفی کرده‌است. منوچهر صانعی در بیدی و حسین خوارزمی مقاله‌ای نوشته‌اند با عنوان «بازگشت جاودانه همان در تفکر فلسفی نیچه» (حکمت و فلسفه، ۱۳۹۰) که نام‌اش گویای درون‌مایه‌اش است. تنها مقاله‌ای که مستقیماً به تقریر سهروردی از آموزه بازگشت جاودانه پرداخته مقاله مهدی عظیمی است با عنوان «آموزه بازگشت جاودانه در فلسفه سهروردی و فیزیک پوانکاره» (تاریخ فلسفه، ۱۳۹۳). در این مقاله تصوّر سهروردی از این آموزه به‌دقت شرح داده شده، دلایل او برای تصدیق این آموزه صورت‌بندی شده، نقدهای ملاصدرا بر دلایل سهروردی گزارش شده، و سپس از طریق «قضیه تکرار» در فیزیک پوانکاره تلاش شده‌است تا وجهی برای معقولیت اصل مدّعا فراهم گردد. در زبان فارسی، درباره تبارشناسی این آموزه، به‌طور عام، و نیز درباره تبارشناسی سهروردی از این آموزه، به‌طور خاص، پژوهشی صورت نگرفته‌است. این مقاله برای نخستین بار عهده‌دار این دومی شده‌است.

۲. بابلیان: سال بزرگ و سیل و حریق جهان گیر

بابلیان دست‌آوردهای ریاضیاتی چشم‌گیری داشتند. لوح‌های گلین فراوانی که از کاوش‌های باستان‌شناختی به دست آمده نشان می‌دهند که آنان حدود ۲۰۰۰ سال پیش از میلاد دستگاه شمارش کاملاً پیشرفته‌ای پدید آورده بودند که در آن واحد هم دهدهی (اعشاری) بود هم شصتگانی (ستینی). ما امروزه دستگاه شصتگانی را هنوز در اندازه‌گیری زمان (شصت دقیقه در یک ساعت) و در محاسبه زاویه (شصت دقیقه در یک درجه) به‌کار می‌بریم (لیندبرگ، ۱۳۷۷: ۲۰).

مهم‌ترین عرصه کاربست ریاضیات بابلی ستاره‌شناسی بود. اهتمام بابلیان به ستاره‌شناسی دلایل گوناگونی داشت. نخست این که زندگی بابلیان وابستگی فراوانی به کشاورزی داشت و آنان از راه مشاهده دریافت‌ها بودند که موسم کاشت و برداشت محصول، آمد و شد فصل‌ها، و دگرگونی‌های آب و هوایی، با حرکت خورشید و موضع برخی از ستارگان و صورت‌های فلکی نسبت به خورشید در پیوند است. دوم این که بابلیان اجرام آسمانی را دارای جنبه قدسی و الوهی می‌دانستند و بر آن بودند که این اجرام در رخدادهای جهان طبیعت و حتا سرنوشت آدمیان اثر دارند. سوم این که بابلیان با بهره‌گیری از مطالعات ستاره‌شناختی گاه‌شماری خود را سامان داده بودند. کاهنان بابلی در حدود ۵۰۰ ق. م. خط منطقه البروج و صورت‌های فلکی دوازده‌گانه را بازشناختند و بدین‌سان نه تنها دستگاهی برای گاه‌شماری پدید آوردند بل که آن را برای اندازه‌گیری حرکت خورشید و ماه دیگر سیارات و نیز برای پیشگویی‌های نجومی به کار گرفتند (همان: ۲۳-۲۴).

تا آن‌جا که این جستار پژوهیده‌است، نظریه بازگشت جاودانه را نمی‌توان در آموزه‌ها و باورهای بابلی به روشنی و صراحت دید. ولی دو آموزه بابلی هست که بعدها با این نگره، به‌ویژه در مکتب فیثاغورس، پیوند استواری یافته‌است: یکی سال بزرگ و دیگری سیل و آتش‌سوزی جهان‌گیر. چنان‌که الیاده می‌گوید، «در قرن سوم پیش از میلاد، بروسوس (Berosus) مؤلف کتاب معروف «تاریخ بابل» آموزه کلدانی مربوط به «سال بزرگ» (سنه کبری) را در قالبی مردم‌پسند، آن چنان رواج داد که سراسر جهان هلنیستی را فرا گرفت و بعدها در میان رومیان و بیزنطیان نیز رایج گشت ... اسطوره «حریق کیهانی» از سده اول پیش از میلاد تا سده سوم میلادی در سراسر جهان شرق و امپراطوری روم سخت متداول بود.» (الیاده، ۱۴۰۲: ۹۵).

بابلیان، افزون بر یکان‌های زمانی به‌کاررفته در گاه‌شماری عادی خویش، به یکان‌های بسیار بزرگ‌تری هم دست‌یافته بودند که برپایه «سال بزرگ» (great year) یا «سال جهانی» (world-year) محاسبه می‌شد. گمپرتس در این باره می‌گوید که «برای نمونه، نسبت سال خورشیدی به سال جهانی بابل همانند نسبت یک ثانیه به یک روز است - یک ثانیه [ی بابلیان] برابر با دو ثانیه ماست، چون بابلیان روز را به جای بیست و چهار ساعت به دوازده ساعت تقسیم می‌کردند. و سال بزرگ در این محاسبه خود یک روز در عمر جهان بود (Gomperz, 1964: vol. 1: 142). وی درباره انگیزه بابلیان برای پدیدآوردن چنین یکان‌های زمانی بزرگی می‌نویسد که «اگر انگیزه این یکان‌های بزرگ زمان را پی جوییم، بی‌شک آن را در این عقیده خواهیم یافت که اجرام آسمانی دیگر نیز، که تغییرات مواضع‌شان با مشاهدات گسترده در طول زنجیره‌ای از قرن‌ها معلوم شده بود، محکوم همان قانون‌هایی‌اند که خورشید، ماه، و ستارگان محکوم آن‌هایند، یعنی اجرامی که پس از فواصل زمانی منظمی به مواضعی برمی‌گردند که در آغاز اشغال کرده بودند.» (ibid: 142-3).

به دیگر سخن، گاه‌شماری بابلیان که برپایه حرکت خورشید در منطقه البروج سامان یافته بود، با خورشید، ماه، و ستارگانی که صورت‌های فلکی دوازده‌گانه را می‌ساختند، سر و کار داشت. و بازه‌های

زمانی به کاررفته در این گاه‌شماری، به‌ویژه سال خورشیدی، نیز نشان‌دهنده مدّت زمانی بود که در طیّ آن اوضاع فلکی تکرار می‌شدند. ستاره‌شناسان بابلی که در نتیجه مشاهدات پی‌گیر و طولانی دریافت‌ها بودند در اوضاع دیگر اجرام آسمانی نیز دگرگونی‌هایی پدید می‌آید، بر آن شدند که اگر یکان‌های زمانی بزرگ‌تری را بسازند می‌توانند برپایه آن‌ها زمان تکرار اوضاع دیگر اجرام آسمانی را هم محاسبه کنند، درست همانگونه که با یکان‌های خورشیدی توانسته بودند زمان تکرار اوضاع فلکی در منطقة البروج را به دست آورند. گمپرتس می‌افزاید که «این چهارچوب ستاره‌شناسی که این‌گونه در شرق پدید آمد از آموزه‌های فیلسوفان یونانی و نیز هندی درباره چرخه رخدادهای جهان آکنده شد» (ibid: 143)؛ یعنی فیلسوفان یونانی و هندی در دوره‌های بعدی این صورت را از بابلیان وام کردند و نظریه بازگشت جاودانه را، همچون ماده، در آن ریختند. با وجود این، به رای گمپرتس، نمی‌توان پذیرفت که آموزه فیثاغورسی بازگشت جاودانه مستقیماً از این آموزه بابلی استنتاج شده باشد. زیرا «چنین پذیرشی، به ستاره‌شناسی کلدائی اثرگذاری کاملاً ناموجهی را بر فیثاغورس‌گروی نسبت می‌دهد که در جای دیگر ردّپایی از آن مشهود نیست» (ibid).

گاتری نیز بر آن نیست که آموزه فیثاغورسی بازگشت جاودانه، یا به گفته او تکرار چرخشی تاریخ، نتیجه و پیامد منطقی آموزه بابلی سال بزرگ است، بل می‌گوید که «تصور آنان درباره تکرار چرخشی تاریخ خود را به‌طور طبیعی با مفهوم سال بزرگ یا سال کامل سازگار کرده است» (Guthrie, 1962: vol. 1: 282). ما درباره دیدگاه فیثاغورسیان در بخش‌های آینده به‌تفصیل سخن خواهیم گفت. آموزه بابلی دیگری که بعدها با نظریه بازگشت جاودانه سخت هم‌خوان و سازگار افتاده آموزه سیل یا حریق جهان‌گیر است. بابلیان بر این باور بودند که وقتی همه سیاره‌ها در برج سرطان فراهم آیند آتشی جهان‌سوز عالم را نابود خواهد ساخت، و نیز هنگامی که همه سیاره‌ها در برج جدی اجتماع یابند سیلی جهان‌گیر عالم را از میان خواهد برد. گمپرتس درباره پشتوانه نظری این باور می‌گوید:

کاملاً روشن است که این [باور] مبتنی بر این واقعیت است که آن قسمت از منطقة البروج که خورشید در زمان انقلاب تابستانی به آن می‌رسد [یعنی برج سرطان] گرمای سوزان را تداعی می‌کند، ولی آن [قسمت] که [خورشید] در انقلاب زمستانی [به آن می‌رسد، یعنی برج جدی]، بارش سیل‌آسا را [تداعی می‌کند] (Gomperz, 1964: vol. 1: 143).

وی، سپس، می‌افزاید که «نظریه قابل‌ملاحظه‌ای که ائودموس برای ما روایت می‌کند نمی‌تواند تبیین شود مگر با فرض فروپاشی اوضاع کیهانی یا زمینی موجود» (Ibid). در بخش‌های آینده خواهیم گفت که ائودموس، شاگرد ارسطو، در گزارشی نظریه بازگشت جاودانه را به فیثاغورسیان نسبت می‌دهد. گمپرتس در این‌جا خاطرنشان می‌کند که نظریه فیثاغورسی بازگشت جاودانه جز با فرض فروپاشی جهان تبیین‌پذیر نیست. و این درست همان حلقه مفقودی است که آموزه بابلی به دست فیثاغورسیان می‌دهد.

۳. هندیان: چرخه بی‌پایان آفرینش و فروپاشی جهان

ابن‌هروی در کتاب انواریّه، که ترجمه و شرح فارسی حکمة الإشراف است، حکایتی از هندوان گزارش می‌کند که مؤید نظریّه «تکرار جاودانه» است. او می‌گوید:

و این ضعیف از براهمه هند حکایتی شنیده‌است که مطابق است به چیزی که مصنف در «مطارحات» از حکمای هند نقل کرده‌است؛ و آن حکایت این است که «کرن» نام یکی از بزرگان هنود در جنگ «مهابهارت» - که از جمله معرکه‌های بزرگ ایشان است و در توصیف و تعریف آن مجلدات نوشته‌اند - زخمی شده، در حالت نزع وصیت کرد که قالب او را در آن محل بسوزند که هیچ کس را در آنجا نسوخته باشد؛ بعد از انتقال او از این عالم، هر چند تفحص نموده شد هیچ مکان به این صفت نیافتند؛ زیرا که اشخاص انسانی غیر متناهی است و مقدار زمین متناهی است. و در این وقت آوازی از غیب به گوش این مردم رسید که این چنین قطعه‌ای از زمین پیدا بکنند که همین «کرن» را چندین مرتبه در آن مقام سوخته باشند. آخر الامر «کرشن» نام - شخصی که مقتدا و بزرگ آن گروه بود و امروز اکثر عوام هنود او را به الوهیت قبول دارند - قالب او را بر زانوی خود سوخت تا به وصیت او عمل شده باشد. و می‌گویند که غرض او از این وصیت این بوده‌است که قالب او را «کرشن» بر زانوی خود بسوزد تا او به این سعادت فائز شده باشد. و مقصود از نقل این حکایت این است که جمیع حکما گفته‌اند که هر چه در یک وقت سانح شده باشد، در هر دور در مثل آن وقت مثل آن امر لا یزال سانح می‌شود (ابن‌هروی، ۱۳۶۳: ۲۱۲-۲۱۳).

پیش‌تر هم گذشت که گمپرتس درباره ستاره‌شناسی بابلی می‌گوید: «این چهارچوب ستاره‌شناسی که این‌گونه در شرق پدید آمد از آموزه‌های فیلسوفان یونانی و نیز هندی درباره چرخه رخدادهای جهان آکنده شد». این جمله نشان می‌دهد که هندیان نیز به «چرخه رخدادهای جهان» باورمند بوده‌اند و این باور را در ظرف ستاره‌شناسی بابلی ریخته‌اند. الیاده در بحث پیرامون «ادوار بیهانی و تاریخ» می‌گوید که «این بحث را با بررسی روایات هندی شروع خواهیم کرد، زیرا افسانه بازگشت جاودانه، به روشنترین وجهی، در این روایات ظاهر می‌شود.» (الیاده، ۱۴۰۲: ۱۲۰). شایگان در این باره آگاهی قطعی و روشنی به‌دست می‌دهد:

کلّیه مکاتب هندو به فرضیه ادوار جهانی معتقد بوده‌اند و آنرا بصورت دوران منظم انحلال و خلقت پی‌درپی می‌دیده‌اند که بموجب آن آفرینش در آغاز زمان بوقوع می‌پیوندد و ادوار انحطاط و اضمحلال خود را می‌پیماید و بر اثر انحلال، کائنات و موجودات باصل بازمی‌گردند و از نو بنیان می‌شوند. اعصار و ادوار خلقت و انهدام آفرینش تا ابد ادامه دارد (شایگان، ۱۳۸۳: ج ۱: ۲۵).

وی در جایی دیگر مدّعی خود را دقیق‌تر بیان می‌کند و می‌نویسد که «بیشتر مکتبهای فلسفی هند به استثنای مکتب پوروامیماسا نظریه ادوار کیهانی را پذیرفته‌اند» (همو، ۱۳۸۲: ۳۶۰). آموزه چرخه جاودانه آفرینش و فروپاشی جهان در پوراناها به تفصیل آمده‌است. پوراناها نوشتارگان مقدّسی به زبان سانسکریت هستند که «بطور کلی می‌توان این سلسله تصنیفات را دایرةالمعارف عامیانه آئین کهن و جدید هندو بحساب آورد» (همو، ۱۳۸۳: ج ۱: ۲۷۸). سنت هندو شمار پوراناها را هجده دانسته که برخی پیش‌تر و برخی سپس‌تر به نگارش درآمده‌اند. این هجده پورانا عبارت‌اند از: برهما، پادما، ویشنو، شیوا، بهاگاواتا، نارادی‌یا، مارکاندیا، آگنی، بهاویشیا، برهماویرواتا، لینگا، واراها، اسکاندا، وامانا، کورما، ماتسیا، گارودا، برهماندا. پوراناها در قالب خطابه نوشته شده‌اند و بیشترشان منظوم‌اند، ولی بخش‌های منثور نیز در آن‌ها به چشم می‌خورد (همان: ۲۷۸-۲۷۹). پوراناها به پنج موضوع می‌پردازند:

۱. داستان آفرینش،
۲. فروپاشی و نوزایش جهان،
۳. ادوار جهانی یا ادوار مانو،
۴. شجره‌نامه پادشاهان و فرزندان کهن،
۵. شرح احوال قهرمانان این شجره‌نامه (همان: ۲۸۱).

پیش‌از شرح آموزه ادوار جهانی در پوراناها، آشنایی با یکان‌های زمانی به کاررفته در این آموزه ضروری است. برپایه ویشنو پورنا، کوچک‌ترین یکان زمانی یک «نیمشا» (چشمک، لمح البصر) است. از ۱۵ نیمشا یک «کاشتها»، و از ۳۰ کاشتها یک «کالا»، و از ۳۰ کالا یک «موهورتا»، و از ۳۰ موهورتا یک روز و یک شب انسانی، و از ۳۰ روز و شب انسانی یک ماه، و از ۶ ماه یک «آیانا»، و از ۲ آیانا یک سال شمالی و یک سال جنوبی پدید می‌آید. یک سال جنوبی برابر با یک شب الهی، و یک سال شمالی برابر با یک روز الهی است و، بنابراین، یک سال انسانی برابر با یک شبانه‌روز الهی است. و چند هزار شبانه‌روز الهی برابر است با یک سال الهی. هر دوره جهانی، که یوگا نامیده می‌شود، برپایه سال الهی محاسبه می‌شود. این یوگاها به ترتیب عبارت‌اند از: کریتا یوگا (۴۰۰۰ سال الهی)، ترتا یوگا (۳۰۰۰ سال الهی)، دوپارا یوگا (۲۰۰۰ سال الهی)، و کالی یوگا (۱۰۰۰ سال الهی). این چهار یوگا (چاتور یوگا)، که جملگی برابرند با ۱۲۰۰۰ سال الهی، یک ماهایوگا را می‌سازند. ۷۱ ماهایوگا برابر است با یک مانوانتارا، و ۱۴ مانوانتارا (که تقریباً معادل ۱۰۰۰ ماهایوگا است) یک روز برهمن، یعنی یک کالپا، را می‌سازد (شایگان، ۱۳۸۲: ۴۰۰-۴۰۱).

پروردگار جهان، برهمن، در آغاز آفرینش کتاب آسمانی ودارا بر آدمیان آشکار می‌سازد و در پی آن بی‌درنگ کریتا یوگا آغاز می‌شود. همه مردم در این دوره حقایق جهان برین را به مکاشفه و علم حضوری درمی‌یابند، خدای یکتا را می‌پرستند، به ریگ ودا (کتاب آسمانی) ایمان دارند، و هر چهار رکن دارما (ناموس ایزدی)، یعنی حقیقت، خوبی، ریاضت، و شفقت را پاس می‌دارند. مردم در این دوره وارسته،

پرهیزکار، خشنود، شکيبا، مهربان، و آرام‌اند. دوره بعدی تر تا یوگا است که آدمیان در آن یک‌چهارم دارما را به فراموشی سپرده و یک‌چهارم علم حضوری خود را از کف داده‌اند. برخوردها و ستیزه‌هایی آشکار می‌شوند، و خشونت و دروغ رخ می‌نمایند. سپس دوره سوم، یعنی دواپارا یوگا، فرامی‌رسد. در این دوره نیمی از دارما فراموش می‌شود و آدمیان نیمی از علم حضوری خویش را از دست می‌دهند. کشمکش اضداد پدید می‌آید و جنگ اساطیری خدایان و اهریمنان آغاز می‌شود. چهارمین دوره کالی یوگا است، عصر واژگونی ارزش‌ها که در آن تنها به یک‌چهارم دارما عمل می‌شود و نادانی و تبه‌کاری جایگزین دانایی و پارسایی می‌گردند (همان: ۳۵۸-۳۵۹ و ۴۰۲-۴۰۴؛ نیز: همو، ۱۳۸۳: ج ۱: ۲۸۱-۲۸۲).

این چهار یوگا، چنان‌که گفتیم، یک ماهایوگا را می‌سازند و هزار ماهایوگا که بگذرد یک کالپا، یعنی یک روز برهمن، به سر می‌رسد. هر روز برهمن با آفرینش جهان آغاز می‌شود و با انحلال و فروپاشی آن پایان می‌پذیرد. فروپاشی جهان در پایان هر کالپا را فروپاشی علی (نایمیتکا پرالایا) گویند که طی آن همه چشمه‌ها و رودها و دریاها و آب‌های زیرزمینی می‌خشکند و این خشکسالی صد سال به درازا می‌کشد. سپس ویشنو به شکل رودرا که آتش زمان است درمی‌آید و چونان ششا، مار اساطیری، تنوره می‌کشد و اقالیم زیرزمینی را نابود می‌سازد. آتشی به جان جهان‌های سه‌گانه، بهور و بهووار و سوار، می‌افتد و ساکنان این سه جهان به جهان چهارم، ماهاریوگا، رخت می‌کشند و چون آتش دامن این جهان نیز می‌گیرد به جهان بالاتر، جانالوکا، می‌کوچند. سپس بخار مهیبی به شکل ابرهای غول‌آسا و رنگارنگ از دهان ویشنو بیرون می‌آید و فضا را یک‌سر می‌پوشاند و بارانی سیل‌آسا باریدن می‌آغازد و عالم غرقه در آب می‌شود و جهان‌های سه‌گانه به صورت اقیانوسی یک‌پارچه درمی‌آیند. صد سال بدین سان می‌گذرد. آن‌گاه تبدادی از دم ویشنو برمی‌خیزد و ابرهای غول‌آسا را می‌پراکند. برهمن روی اقیانوس آخرالزمان می‌آرامد و به خوابی ژرف فرومی‌رود. خواب او یک شب به درازا می‌کشد و در پایان این شب جهان‌ها را دوباره باز می‌آفریند (همو، ۱۳۸۲: ۳۶۳-۳۶۴ و ۴۰۱). بدین سان کالپایی دیگر آغاز می‌شود و باز ۱۴ مانوانتارا که تقریباً معادل ۱۰۰۰ ماهایوگا است می‌گذرد و این کالپا هم به سر می‌رسد و دوباره جهان را آتش‌های عالم‌سوز و آب‌های عالم‌گیر از میان می‌برند، و دوباره خواب برهمن بر اقیانوس آخرالزمان، و دوباره بیداری و آغاز کالپایی دیگر و آفرینشی دیگر، و به همین سان تا بی‌نهایت.

در این‌جا می‌توان ردپای آشکار آموزه‌های بابلی را دید، آموزه‌هایی که از سیل و حریق جهان‌گیر سخن می‌گویند. نیز «هزاره‌های انبوه» (الاکاف الجمّة) که در مطارحات درباره آموزه بازگشت جاودانه آمده (سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۱: ۴۹۳) پیوند روشنی با کالپا، که معادل ۱۰۰۰ ماهایوگا است، دارد.

باری، روزان و شبان زندگی برهمن بدین سان می‌گذرند و آفرینش‌ها و فروپاشی‌های علی، یکی پس از دیگری، پدید می‌آیند تا این‌که عمر برهمن به صد سال می‌رسد. هنگامی که برهمن صدساله می‌شود فروپاشی پراکریتیک رخ می‌دهد و زندگی برهمن به پایان می‌رسد. در فروپاشی علی «بیضه

زرین» یا تخم برهمن (برهماندا)^۱ آسیبی نمی‌بیند ولی در فروپاشی پراکریتیک لایه‌های هفت‌گانه این تخم در یک‌دیگر گوارده می‌شوند و در پراکریتی (هیولای اولی) مستهلک می‌گردند. هستی در خاموشی مطلق فرومی‌رود و صد سال (به مقیاس روز و شب برهمن) می‌گذرد و دوباره آفرینشی نو آغاز می‌شود (شایگان، ۱۳۸۲: ۳۶۴ و ۴۰۱-۴۰۲؛ همو، ۱۳۸۳: ج ۱: ۲۸۳؛ نیز نک: قس: الیاده، ۱۴۰۲: ۱۲۳-۱۲۰).

۴. ایرانیان: فلسفه زرتشتی تاریخ

بر پایه گزارش سهروردی، «حکیمان خسروانی» نیز به بازگشت جاودانه معتقد بوده‌اند. بر این اساس، بی‌درنگ دو پرسش پدیدار می‌گردند: ۱. حکیمان خسروانی چه کسانی بوده‌اند؟ و ۲. آیا به‌راستی معتقد به بازگشت جاودانه بوده‌اند؟ واژه «خسرو» در اوستا به صورت «هو-سرو»^۲، به معنای «نیکنام»، آمده؛ و چون در ایران باستان به‌عنوان لقب پادشاهان نام‌آور به کار رفته، معنای «پادشاه» پیدا کرده و حتّاً به صورت «کسری» معرّب شده‌است (لغت‌نامه دهخدا، مدخل «کسری»). بنابراین، «حکیمان خسروانی» لفظاً یعنی فرزنانگانی که ربط و نسبتی با پادشاهان ایران باستان داشته‌اند. این ربط و نسبت به دو گونه می‌توانسته باشد: این فرزنانگان یا خود پادشاه بوده‌اند یا در خدمت پادشاه بوده‌اند (عظیمی، ۱۳۹۸: ۵۹).

سهروردی در حکمة الإشراف با تعبیر «حکماء الفرس» (فرزنانگان پارس) از آن‌ها یاد می‌کند و به «جاماسب و فراشائوشترا و بزرگمهر و پیشینیان ایشان» مثال می‌زند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۱). این «پیشینیان»، به گفته شهرزوری، عبارت‌اند: از کیومرث، تهمورث، فریدون، کیخسرو، و زرتشت (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۳). کیومرث، بر پایه منابع پهلوی، نخستین انسان و نیز نخستین کسی است که پیام اهورامزدا را دریافت کرده‌است. ولی بر اساس شاهنامه نخستین پادشاه پیشدادی است. تهمورث نوه کیومرث و پدر جمشید است که ضحاک او را می‌کشد و خود بر تخت شاهی می‌نشیند تا این‌که فریدون به یاری کاوه آهنگر بر ضحاک چیره می‌شود و پادشاه جهان می‌گردد. این سلسله همه از شاهان پیشدادی‌اند. کیخسرو، اما، از شاهان کیانی است که نماد عدالت و شجاعت به شمار می‌رود. زرتشت پیامبر ایران باستان و بنیانگذار مزدیسنا و سراینده گاتاها، کهن‌ترین بخش اوستا، است. جاماسب و فراشائوشترا برادر یکدیگر، و هر دو وزیر گشتاسب، پادشاه کیانی، اند. جاماسب داماد زرتشت، و فراشائوشترا پدر زن اوست، و هر دو از نخستین گروندگان و پشتیبانان اویند. بزرگمهر را برخی با بُرزمهر، وزیر انوشیروان ساسانی، و برخی با برزویه، پزشک انوشیروان ساسانی، یکی دانسته‌اند (کریمی زنجانی، ۱۳۸۷: ۸۳-۷۹).

۱. برای آگاهی بیش‌تر، نک: شایگان، ۱۳۸۲: فصل ۱۳.

این «فرزانگان پارس»، چنان که می‌بینیم، یا پادشاه بوده‌اند یا در خدمت پادشاه؛ و لذا، از نظر سهروردی، یا به‌تنهایی یا در کنار مخدوم خود، مفهوم افلاطونی فیلسوف-شاه را مصداق می‌بخشیده‌اند. برخی از شواهد (مانند نزدیک شدن سهروردی به ملک ظاهر ایوبی، و نیز رؤیای نوشتن دریا^۲ که سهروردی در گفت‌وگویی با سیف‌الدین آمدی آن را به پادشاهی خودش بر زمین تعبیر می‌کند) نشان می‌دهند که خود سهروردی نیز به یکی از این دو طریق در پی مصداق‌بخشی به مفهوم افلاطونی فیلسوف-شاه بوده‌است (عظیمی، ۱۳۹۸: ۶۹).

باری، از میان فهرست «فرزانگان پارس»، که در بالا ذکر شد، آن که هم پیشوایی فکری داشته و هم اندیشه‌هایش کمابیش به ما رسیده زرتشت است. نینیان اسمارت می‌گوید که خود زرتشت در آموزه‌هایش بیشتر بر جنبه عملی تأکید داشته تا جنبه نظری، و در عمل هم بیشتر بر اخلاق پای می‌فشرده تا بر مناسک و عبادات. ولی در آیین او دو مرحله دگرپرسی رخ داده، یکی در عهد هخامنشی و دیگری در عهد ساسانی، که - به ترتیب - موجب پررنگ‌تر شدن جنبه عبادی و جنبه نظری در آیین زرتشت شده‌است. در همین مرحله اخیر است که در این آیین یک نظریه تاریخ به وجود آمد. بر پایه این نظریه، تاریخ به چهار دوران تقسیم می‌شود که هر یک ۳۰۰۰ سال به طول می‌انجامد (Smart, 1967: 887). الیاده می‌گوید که «در بخشی از کتاب اوستا که دیگر در دست نیست، یعنی سودگرنسک (که خلاصه مطالبش در کتاب نهم دینکرت آمده‌است) به دوران‌های چهارگانه عالم به ترتیب زیر اشاره شده بود: دوران زرین، سیمین، پولادین، و آهن آمیخته» (الیاده، ۱۴۰۲: ۱۳۰). دوران نخست نخست با آفرینشگری اهورامزدا آغاز می‌شود. در این عصر، اهورامزدا امشاسپندان را می‌آفریند و اهریمن را پیش‌بینی می‌کند. در دوران دوم، کیومرث و گاو، که - به ترتیب - رب‌النوع‌های انسان و جانوران‌اند، در صلح و آرامش به سر می‌برند، چرا نیکی بر بدی غلبه مطلق دارد. در دوران سوم، اهریمن بر این دو رب‌النوع دست می‌یازد و کثرتی از انسان‌ها و جانوران، که آمیزه خیر و شرند، پدید می‌آیند. عصر چهارم با رسالت زرتشت آغاز می‌شود و با ظهور منجی الهی، سوشیانت، و پیروزی اهورامزدا پایان می‌یابد (Smart, 1967: 887).

به‌سادگی می‌توان این چهار عصر را به‌مثابه چهار مرحله از یک چرخه تصوّر کرد؛ چرخه‌ای که از اهورامزدا آغاز می‌شود و به همو پایان می‌پذیرد. ولی آیا این چرخه تکرارپذیر است یا نه؟ و اگر آری، آیا متناهی‌ست یا نامتناهی؟ الیاده با تأکید می‌گوید که «در جهان‌بینی ایرانی، تاریخ (خواه به دنبالش زمان بی‌کران بیاید یا نه) جاودانه نیست، و تکرار نمی‌شود، بلکه در فرجام به وسیله توفانی عالمگیر و آتشی بزرگ که نشانه رستاخیز است به پایان خواهد رسید ... در آن گاه معهود است که روز شمار فرا خواهد رسید و همه درباره کارهایی که در طول «تاریخ» انجام داده‌اند حساب پس خواهند داد و تنها کسانی که بزهکار نیستند به جاودانگی و خجستگی خواهند پیوست.» (الیاده، ۱۴۰۲: ۱۳۲).

۲. شفیع کدکنی (۱۴۰۲: ۱۷۴) نیز در «سوگ‌سرودی دیگر برای سهروردی اشراق» به همین رؤیا اشاره می‌کند: «این بود سرگذشت‌اش، آری | وین است سرنوشت کسی کو | می‌خواست جامواره دریا را | (بیدار یا که خواب) | یک‌باره سر کشد».

با این حال، یک واقعیت تاریخی هست که می‌تواند فلسفه زرتشتی تاریخ را به آموزه بازگشت جاودانه پیوند زند؛ و آن ارتباط فیثاغورسیان با آیین زرتشت است. به گواهی گاتری، سنتی وجود دارد که به آریستوخنوس و، از طریق او، به استادش ارسطو باز می‌گردد. این سنت «فیثاغورس را به زرتشت پیونده زده است» (Guthrie, 1962: vol. 1: 249-250). جالب است که خود سهروردی نیز در مطالعات بر این پیوند صحنه می‌گذارد و می‌گوید که «از خسروانیان خمیره‌ای پدید آمد تا این که طریقتی از خمیره‌های فیثاغورسیان با آن درآمیخت» (سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۱: ۵۴۱). از سوی دیگر، چنان که به تفصیل خواهیم گفت، فیثاغورسیان معتقد به بازگشت جاودانه بوده‌اند. و چنان که پیش‌تر گفتیم، گمپرتس خاطرنشان می‌کند که نظریه فیثاغورسی بازگشت جاودانه جز با فرض فروپاشی جهان تبیین‌پذیر نیست (Gomperz, 1964: vol. 1: 143). و این پیش‌نیاز را آموزه زرتشتی سیل و حریق جهانگیر به دست فیثاغورسیان می‌دهد. افزون بر این، بعید نیست که آنان نگرش «چرخه‌وار» به تاریخ را از آیین زرتشت برگرفته، و با افزودن عناصر «تکرار» و «عدم تناهی» به آن، مفهوم «بازگشت جاودانه» را بریافته یا برساخته باشند.

۵. «بازگشت جاودانه» نگره‌ای عمومی در اندیشه یونانی

متخصصان فلسفه یونان باستان از عمومیت نظریه بازگشت جاودانه در میان یونانیان خبر می‌دهند. گاتری ضمن بیان ارتباط این آموزه با آموزه جاودانگی جهان، به این نکته اشاره می‌کند و می‌گوید که «به‌طور کلی آموزه تکرار جاودانه تاریخ (که آموزه‌ای عمومی در اندیشه یونانی است) با آموزه فناپذیری جهان مرتبط است» (Guthrie, 1962: vol. 1: 282). گمپرتس نیز اظهار می‌دارد که آموزه بازگشت جاودانه را در اندیشه فیلسوفانی چون آناکسیماندر، هراکلیتوس، فیثاغورس، و امپدوکلس به‌روشنی می‌توان دید (Gomperz, 1964: vol. 1: 141). این مطلب نیز، درواقع، بیان‌گر عمومیت نظریه بازگشت جاودانه در میان اندیشه‌وران یونانی است.

اکنون شایان پرسش است که این نگره چرا و چگونه در اندیشه یونانی دامن‌گستر شده‌است. چه ویژگی (ها)یی در این آموزه و/یا در اندیشه یونانی وجود داشته‌است که سبب ریشه‌دواندن آن در ذهن و ضمیر یونانیان گردیده‌است؟ گمپرتس کوشیده‌است تا پاسخ این پرسش را به دست دهد. من در دنباله تلاش خواهیم کرد تا پاسخ او را به‌روشنی بازگویم.

آدمیان در تجربه هرروزی خویش شاهد پیدایش و تباهی اشیای پیرامون‌شان بودند: طلوع و غروب، جزر و مد، میلاد و مرگ، و بدین‌سان این نکته در ذهن‌شان پدیدار گشت که اگر یک‌یک اجزای جهان دستخوش پیدایش و تباهی‌اند کل جهان نیز باید چنین باشد. بنابراین، پرسش از چگونگی پیدایش جهان در ذهن‌شان زبانه کشید. نخستین تلاش‌های فکری در این زمینه تنها به همین‌جا محدود می‌شد که جهان سرآغازی چنین یا چنان دارد و بدین‌سان یا بدان‌سان پدید آمده‌است، ولی پرسیده نمی‌شد که پیش از آن سرآغاز چه خبر بوده‌است یا در آینده چه بر سر جهان کنونی خواهد

آمد. این پرسش‌ها از آن مرحله پخته‌تری از اندیشه‌های کیهان‌پژوهانه‌اند و به محض این که فیلسوفان این پرسش‌ها را درافکندند با دو گزینه روبه‌رو شدند: (۱) آغازی و انجामी مطلق، (۲) فراروندی کیهانی بدون آغاز یا انجام. اندیشه‌وران یونانی بی‌درنگ گزینه دوم را برگزیدند. ولی همین که گزینه دوم انتخاب شود، به‌سان طبیعی، باز دو گزینه دیگر پیش خواهد آمد: این فراروند بی‌آغاز و انجام یا یک منحنی باز را می‌پیماید، یا یک منحنی بسته را. در این جا نیز پشتوانه‌های نظری فکر یونانی و نیز تجربه هر روزی، در انتخاب گزینه دوم تردیدی بر جای نگذاشت: ذهن یونانی از یک سو به نظریه «چرخه ماده» که به‌ویژه هراکلیتوس آن را پرورانده بود مسلح بود و، از دیگر سو، چشم او هر روز و هر ماه و هر سال چرخه تکراری رخدادهای جهان طبیعت را می‌دید: گردش خورشید، چرخش فصول، و ... (ibid: 141-2). تا این جا نظریه بازگشت جاودانه را در چشم‌انداز کلی اندیشه یونانی بررسی‌دیم. در بخش‌های بعدی به درون این چشم‌انداز گام می‌نهیم و با بررسی جزئی‌تر به رصد این نگره در تاریخ فلسفه یونان می‌پردازیم.

۵-۱. آناکسیماندر: جهان‌های بی‌شمار متوالی

آناکسیماندر دستیار تالس و همچون او در جست‌وجوی خمیرمایه نخستین و عنصر آغازین جهان بود، ولی به‌سان تالس آن را آب نمی‌دانست، بل معتقد بود که آن عنصر «نه آب است و نه هیچ‌یک از چیزهای دیگری که عنصر نامیده می‌شوند، بل که طبیعتی است مغایر با آن‌ها و بی‌کران، که همه آسمان‌ها و جهان‌های درون‌شان از آن پدید می‌آیند». این خمیرمایه نخستین 'τὸ ἄπειρον' است، جوهر بی‌حد و مرز. «بی‌آغاز و بی‌انجामी» که «همه جهان‌ها را در بر گرفته است» (Copleston, 1993: vol. 1: 24-5).

یکی دیگر از آموزه‌های آناکسیماندر که، به‌ویژه برای پژوهش ما، اهمیت فراوان دارد، آموزه جهان‌های بی‌شمار است. گاتری می‌گوید که منابع پسا-ارسطویی، که به نظر می‌رسد منظورش تئوفراستوس باشد (قس: منبع پیشین، همان‌جا)، گزارش کرده‌اند که «آناکسیماندر به وجود ἀπειροὶ κόσμοι یا ἀπειροὶ οὐρανοί^۳ - جهان‌ها یا کیهان‌های بی‌شمار - باور داشته است» (Guthrie, 1962: vol. 1: 107). ولی، گویا، میان پژوهشگران در تفسیر سخن آناکسیماندر اختلاف نظر پدید آمده است. این اختلاف نظر، چنان که گاتری می‌گوید، بر سر این پرسش بنیادی است که «آیا این سخن به معنای زنجیره‌ای از جهان‌هاست که در طول زمان یکی در پی دیگری می‌آید، یا به معنای انبوه بی‌شماری از جهان‌های همبود در جسم گسترده آپیرون است» (Ibid). به دیگر سخن، آیا آناکسیماندر به وجود جهان‌های بی‌شمار موازی باور داشته است، یا به وجود جهان‌های بی‌شمار متوالی؟ برپایه گزارش گاتری، نستله و برنت گزینه نخست، و تسلا و کورنفورد گزینه دوم را برگزیده‌اند:

3. τὸ ἄπειρον

4. ἀπειροὶ κόσμοι

5. ἀπειροὶ οὐρανοί

تسلر^۶ بر زنجیره بی‌پایانی از جهان‌های یگانه احتجاج کرده‌است. پژنت^۷ این را زیر سؤال برده، و به‌قوت بر آن شده‌است که آناکسیماندر می‌بایست وجود شمار بی‌کرانی از جهان‌های همبود را تعلیم داده باشد. نستله^۸، که تاریخ فلسفه یونان تسلر را پس از مرگ‌اش بازویراسته، با احتجاج‌های برنت قانع شده بود. سپس در ۱۹۳۴ کورنفورد^۹، طی مقاله‌ای با بازنگری دقیق شواهد و افزودن احتجاج‌های تازه به سود مفهوم توالی زمانی جهان‌های یگانه، به‌شدت از دیدگاه اصیل تسلر دفاع کرد (ibid).

پیش از آن که به توضیح دیدگاه کورنفورد بپردازیم، یادآورد این نکته بایسته می‌نماید که نظریه «جهان‌های بی‌شمار موازی»، که در برابر آموزه «جهان‌های بی‌شمار متوالی» قرار می‌گیرد، در دوره‌های سپسین به یکی از ویژگی‌های فلسفه اتمی لئوکیپوس دموکریتوس بدل شد و بعدها از سوی اپیکور، که نظام اتمی را برای فلسفه خود برگزید، نیز ترویج شد. ما در این باره بیش‌تر سخن خواهیم گفت. باری، جان‌مایه سخن کورنفورد آن است که در پی می‌آید.

(۱) آن‌چه ما از آناکسیماندر درباره نظریه جهان‌های بی‌شمار داریم از نوشته‌های خود او نیست، بل که از راه میانجی‌هایی چون ارسطو و تئوفراستوس به دست ما رسیده که در این میان دگرگونی‌هایی هم در آن پدید آمده‌است:

بررسی دقیق سنت عقیده‌نگاری نشان می‌دهد که این [دیدگاه] بیش‌تر از ارسطو و تئوفراستوس گرفته شده‌است، که [در آن‌ها] غالباً κόσμοι جایگزین οὐρανοί شده و آن‌چه شنیده می‌شود بیشتر درباره ἀπειροὶ κόσμοι است (کورنفورد، به نقل از: Guthrie, 1962: vol. 1: 110).

(۲) «واژه‌های κόσμος و οὐρανός، آن‌گونه که از سوی کسانی که کوشیده‌اند آناکسیماندر را تفسیر کنند به‌کار رفته، کم‌تر از واژه ἀπειρον پیش از یک معنا نداشته است» (ibid). یعنی همچنان که واژه ἀπειρον به معنای «بی‌شمار» است، واژه‌های κόσμος و οὐρανός نیز، در بافتار کلامی مفسران آناکسیماندر، معناهای بی‌شمار دارند (!) نویسندگان در این جا از مبالغه به‌مثابت یک فن بلاغی بهره برده‌است و در دنباله (ibid: 110-111) معانی گوناگون κόσμος (نظم، آرایش، چیز زیبا، نظم جهان، جهان، قلمروی جداگانه در اندرون نظم جهان) و οὐρανός (بیرونی‌ترین دایره محیط بر عالم؛ آسمان‌ها به‌سان کلی که شامل مسیر ستارگان ثابت، سیاره‌ها، خورشید و ماه، که به باور گذشتگان در سطوح مختلفی قرار داشتند و برخی نزدیک‌تر به کانون جهان، یعنی زمین، قرار داشتند و برخی دورتر؛ کل عالم) را برشمرده‌است.

6. Zeller

7. Burnet

8. Nestle

9. Cornford

(۳) بنابراین، «عقیده‌نگاران، در برخورد با گزاره‌های برگرفته از تئوфраستوس دربارهٔ کثرت κόσμοι یا οὐρανοί، به احتمال زیاد دربارهٔ معنای این واژه در تردید بوده‌اند» (کورنفورد، به نقل از: ibid: 111).

(۴) حال آنان تردید خود را چگونه می‌زدودند و از میان معانی محتمل چگونه یکی را برمی‌گزیدند؟ «روشن است که پس از آن که اپیکور آموزهٔ اتمی جهان‌های بی‌شمار در فضای بی‌کران را گسترش داده بود گرایشی وجود داشت که این دیدگاه در همهٔ نگره‌های فیزیکی پیشین‌تر بازخوانی شود» (ibid: 108). بنابراین، عقیده‌نگاران گزارش‌های مبهم دربارهٔ نظریهٔ آناکسیماندر را با پیش‌فرض اپیکوری و نگاه اتمی تفسیر کردند.

(۵) ولی «نظر کورنفورد، که در این جا به‌عنوان خردپسندترین نظری که تا کنون پدید آمده‌است پیش نهاده شد، این بود که اگر آناکسیماندر از کثرت نامتناهی جهان‌ها سخن گفته باشد، که بی‌شک سخن گفته‌است (در قالب هرگونه واژگان یونانی که بوده باشد)، منظورش توالی زمانی جهان‌های یگانه است» (ibid: 111).

۲-۵. فیثاغورسیان: بازگشت جاودانه

فرفوربوس در کتاب خود به نام زندگی فیثاغورس اذعان می‌کند که تعالیم فیثاغورس را، به‌علت سَرّی بودنِ مکتب وی، نمی‌توان با قطعیت برشمرد؛ و با این حال، می‌گوید که وی نخستین کسی بوده‌است که این چهار آموزهٔ زیر را به یونانیان شناسانده: جاودانگی نفس، تناسخ، بازگشت جاودانه، و هم‌تباری همهٔ موجودات زنده (به نقل از: Guthrie, 1962: vol. 1: 186). سند کهن‌تری که در این زمینه در دست است از آنِ ائودموس، شاگرد بی‌واسطهٔ ارسطو، است که در آن آموزهٔ بازگشت جاودانه را نه به شخص فیثاغورس، بل که به فیثاغورسیان نسبت می‌دهد. برپایهٔ گزارش گاتری، ائودموس در بخشی از دفتر سوم کتاب فیزیک خود قطعه‌ای دارد که سیمپلیکیوس آن را حفظ کرده و به دست ما رسانده‌است. وی در این قطعه می‌گوید:

ولی اگر ممکن باشد که کسی [آموزهٔ] فیثاغورسیان را باور کند، که همین حوادث یکایک تکرار خواهند شد، و من درحالی که عصایم را نگاه داشته‌ام و شما در این جا نشسته‌اید با شما سخن خواهیم گفت، و هر چیز دیگر همچنان خواهد بود که اکنون است، آن‌گاه معقول است که گفته شود زمان خود را تکرار می‌کند (ibid: 281).

تکرار زمان که به‌مثابت لازمهٔ آموزهٔ فیثاغورسیان بیان شده‌است، آشکارا مستلزم بازگشت عین معدوم است، و ما چون دنبالهٔ سخن ائودموس را نداریم نمی‌توانیم داوری کنیم که آیا وی دارد از راه رفع تالی به واژنش آموزهٔ فیثاغورسیان می‌پردازد، یا صرفاً به بیان یکی از لوازم آن می‌پردازد. به هر روی، گمپرتس نیز سخن ائودموس را، با اندکی تفاوت، نقل می‌کند (Gomperz, 1964: vol. 1: 141) و

با هوشمندی به این نکته نیز اشاره می‌کند که منظور ائودموس نمی‌تواند تکرار ساده یک رخداد معین باشد، بل که او دارد از تکرار موبه‌موی زنجیره‌علی-معلولی جهان سخن می‌گوید:

اگر بنا بود که ائودموس بار دیگر با همان وضع جسمی و فیزیکی‌ای که در آن لحظه وی را در بر گرفته بود به زندگی بازگردد، اجداد جسمانی‌اش و نیاکان آنان به نوبه خود، و همین طور کل سلسله اسلاف فکری او، استادش ارسطو، و استادان او افلاطون، سقراط، و دیگران، باید پیش‌تر به هستی بازگشته باشند. همچنین، اگر عصایی که وی در آن هنگام داشت می‌چرخاندش بنا بود یک بار دیگر در دستان او جای بگیرند، درختی که این عصا از آن بریده شده بود نیز باید دیگر بار از نو رویده باشد، این درخت نیز باید از همان دانه رسته باشد و در همان خاکی که قبلاً بوده ریشه گرفته باشد ... خلاصه این‌که، بازگشت چندین باره همه افراد، اشیا، و پدیده‌ها تنها از راه بازگشود دوباره یک شبکه‌علی پایان‌یافته می‌تواند تحقق یابد. و در این‌جا ما معتقدیم که نه با یک شرط امکانی، بل که با گوهر کانونی این آموزه روبه‌رویم. این آموزه دو شرط را در بر دارد: نخست، باور به زنجیره‌علی مشخصی برای هر چیزی که رخ می‌دهد؛ دوم، باور به نقطه آغاز دوباره و کاملاً همسان برای این سلسله‌علیت. به هیچ روی شگفتی‌آور نیست که ما شرط نخست را در مکتب فیثاغورس بیابیم ... اکنون به مقدمه دوم آموزه فیثاغورسی که در اشاره ائودموس گنجانیده شده است دست می‌بازیم. این [مقدمه] صرفاً تصدیق اصل بازگشت دایره‌وار وضع آغازین جهان است با دقتی کمابیش ریاضیاتی. فرض همان عوامل طبیعی با عددی برابر و پراکنشی همسان، و احاطه‌شده با همان نیروها، خود عبارت است از فرض سرچشمه‌ای که رودخانه‌علیت، که برای بار دوم روان گردیده است، از آن سرچشمه همه رخدادهای خود را با دقت موشکافانه و قابل اعتماد بازتولید خواهد کرد (ibid: 144-5).

هاسی درباره چرایی باورمندی فیثاغورسیان به نظریه بازگشت جاودانه بر آن است که این باور پیامد دوگانه‌باوری نیک و بد (دوالیسم خیر و شر) در دستگاه اندیشگی فیثاغورسیان است:

به نظر می‌رسد که دوگانه‌باوری کیهان‌شناختی دستگاه‌مندی که همه سوبه‌های جهان را با نیروی دوقطبی نیک‌بد درگیر می‌کند، مشخصه‌ای فیثاغورسی بوده است. شاید همین دوگانه‌باوری است که (دست‌کم به لحاظ روان‌شناختی) آموزه تکرار چرخشی رخداده را توجیه می‌کند. با مسلم گرفتن دوگانه‌باوری نیک و بد، خوبی باید پیروز شود، ولی ممکن نیست که بدی از بُن برچیده شود. ساده‌ترین راه‌حل این است که فرض کنیم چرخه‌هایی کیهانی وجود دارند: در پایان هر دور، همه موجودات «نجات» یافته‌اند، و خوبی پیروز می‌شود؛ ولی سپس سقوط اخلاقی دوباره در همه‌جا آغاز می‌شود (Hussey, 1995: 181).

در پایان این بخش یادکرد این نکته نیز بایسته می‌نماید که گمپرتس پس از بحث درازدامن خود درباره نظریه فیثاغورسی بازگشت جاودانه، از کیستی نظریه‌پرداز آن می‌پرسد و، در پاسخ به این پرسش،

می‌گوید که «در جست‌وجوی پردازنده این نظریه، نام هیپاسوس اهل متاپونتوم^{۱۰} به ذهن ما خطور می‌کند. او از فیثاغورسیان شمرده شده، ولی همراهی با هراکلیتوس، آتش را ماده نخستین دانسته، و به آموزه ویرانی و بازسازی جهان در دوره‌های معین باور داشته است» (Gomperz, 1964: vol. 1: 146). وی سپس از اثرگذاری این فیلسوف بر رواقیان - که آنان نیز به نظریه بازگشت جاودانه باورمند بودند - سخن می‌گوید و می‌نویسد که «شاید رواقیان هم، که به هراکلیتوس با مهابتی احترام‌انگیز می‌نگریستند، از این تن نزدند که نگره‌ای که نقشی چشم‌گیر در نظام‌شان بازی می‌کرد را از دستان فیثاغورسی‌ای که در عین حال نیمه‌هراکلیتی بود بگیرند» (ibid: 146-7).

۵-۳. هراکلیتوس: جهان همچون «آتش همیشه‌زنده»

از آن‌چه در بالا گفته شد، به‌روشنی معلوم است که گمپرتس، هراکلیتوس را هم یکی از باورمندان به نظریه بازگشت جاودانه می‌داند. وی دیدگاه هراکلیتوس را چنین گزارش می‌کند:

کیهان، که از آتش نخستین برمی‌روید، می‌رود که دیگر بار با فراروندی دوگانه به آن بازگردد؛ فراروندی که، اگرچه به دیر می‌انجامد، در ادوار ثابت عمل می‌کند و همیشه عمل خود را تکرار می‌کند (ibid: 64-5).

این، درواقع، بازگفت گزارش دیوگنس لائرتیوس است. وی نیز می‌گوید که هراکلیتوس بر این باور بوده است که «جهان، در چرخه‌ای ثابت تا ابد، به‌نوبت از آتش زاده می‌شود و دوباره به آتش دگرگون می‌شود» (Diogenes Laertius, IX, 8). گمپرتس می‌افزاید که هراکلیتوس «وامدار اعتقاد آناکسیماندر به نظم چرخه‌وار رخدادها بوده است» (Gomperz, 1964: vol. 1: 65). با وجود این، باید گفت که برخی از پژوهشگران در درستی انتساب نظریه بازگشت جاودانه به هراکلیتوس تردید کرده و آن را برخاسته از پندار نادرست رواقیان شمرده‌اند. آنان که خود به چرخه تکراری رخدادها و حریق جهان‌گیر باور داشتند، برپایه برخی از متشابهات سخن هراکلیتوس، چنین خوانشی را از وی رواج دادند. ولی این خوانش برپایه برخی از محکّمات سخن وی، از جمله قطعه زیر، نادرست است:

نظام جهان [کیهان] را، که برای همه یکسان است، نه هیچ یک از خدایان ساخته است و نه هیچ یک از آدمیان، بل که همواره بوده است و هست و خواهد بود: آتشی همیشه‌زنده، که در بخش‌هایی در حال روشن‌شدن و در بخش‌هایی در حال خاموش‌شدن است (به نقل از: Guthrie, 1962: vol. 1: 454).

گاتری بر آن است که «این قطعه معارضی قاطع برای پندار رواقی به نظر می‌رسد، پنداری که از تفوفاستوس برگرفته شده و همه تبیین‌های سپسین از هراکلیتوس را در بر گرفته است، یعنی این پندار

که وی به نابودی ادواری جهان به وسیله حریق فراگیر باور داشته است» (Ibid). وی در ادامه می‌نویسد:

این پرسش که آیا هراکلیتوس به ecpyrosis (نابودی جهان به وسیله آتش) باور داشته [یا نه]، پرسشی دشوار است که درباره آن هیچ‌گاه توافقی کلی به دست نخواهد آمد، با این حال، در این جا این نظر برگرفته خواهد شد که قطعه ۳۰ [یعنی قطعه بالا] قاطعانه با ecpyrosis سازگار است و باید بر همه شواهد دیگر برتری یابد، و آن قطعه‌های خاص مبهمی که مستلزم ecpyrosis دانسته شده‌اند، باید در پرتو آن تفسیر شوند (Ibid).

گویا آنچه در قطعه یادشده معارض با نظریه بازگشت جاودانه دانسته شده این است که هراکلیتوس در این قطعه، جهان را «آتش همیشهمزنده» می‌خواند، یعنی جهان را فناپذیر و نابودشدنی می‌شمارد. این در حالی است که نظریه تکرار جاودانه به همان اندازه که مستلزم پیدایش پیاپی جهان است، مقتضی تباهی و نابودی پیاپی آن نیز هست. کاپلستون هم با گاتری هم‌رای است و، در پاسخ به این پرسش که «آیا هراکلیتوس آموزه حریق جهان‌گیر ادواری متکثر را تعلیم داده‌است؟»، می‌گوید که «چون رواقیان یقیناً به این آموزه باور داشتند، و چون آنان وامدار هراکلیتوس بودند، آموزه حریق جهان‌گیر و ادواری به هراکلیتوس هم نسبت داده شده‌است؛ ولی، برپایه دلایلی که در دنباله می‌آیند، به نظر نمی‌رسد که بتوان این انتساب را پذیرفت» (Copleston, 1993: vol. 1: 44). یکی از دلایلی که کاپلستون ذکر می‌کند همان است که در بالا گفته شد. (نیز نک: خراسانی، ۱۳۸۷: ۲۶۶-۲۶۸).

۴-۵. امپدوکلس: عناصر در چرخه بی‌پایان کشاکش «مهر» و «ستیز»

ارسطو در متافیزیک دیدگاه‌های فیلسوفان نخستین درباره اصل (های) جهان را چنین گزارش می‌کند:

اما ایشان درباره تعداد و شکل (یا طبیعت) این اصلها توافق ندارند. تالس، که بنیانگذار این گونه فلسفه است، می‌گوید که آب اصل است ... اما آناکسیمینس و دیوگنِس، هوا را مقدم بر آب، و آغازین‌ترین اصل اجسام بسیط می‌شمردند؛ درحالی‌که هیپاسوس اهل متاپونتوس، و هراکلایتوس اهل افسوس (این اصل را) آتش می‌دانستند؛ و امپدوکلس - که خاک (یا زمین) را به‌عنوان چهارمی بر آنچه که نام برده شد، افزود - چهار عنصر را پذیرفت (ارسطو، ۱۳۸۵: ۲۰۸-۹۸۳b۹۸۴).

امپدوکلس به این عناصر چهارگانه، نیروهای دوگانه «مهر» (عشق) و «ستیز» (نفرت) را هم می‌افزاید و برپایه آن‌ها نظریه کیهان‌شناختی خویش را، که می‌تواند «چرخه کیهانی» (The Cosmic Cycle) نام بگیرد، پیش می‌نهد. بر بنیاد این نگره، عناصر چهارگانه زیر فرمان دو نیروی متعارض مهر و ستیز، و در چرخه‌ای بی‌پایان، از وحدت به سوی کثرت و از کثرت به سوی وحدت سیر می‌کنند:

به هر حال در بسیاری از موارد، نزد وی، مهر (عشق) سبب جدایی می‌شود و جدال سبب به هم پیوستن. زیرا جهان کل هرگاه که - به انگیزه جدال - به عناصر خود تجزیه می‌شود، آنگاه آتش، و نیز هریک از عناصر دیگر، در وحدتی به هم می‌آمیزند؛ و هرگاه که آنها، بار دیگر، به انگیزه مهر، در وحدتی به هم گرد می‌آیند، اجزاء هر عنصر، بار دیگر، باید که از هم جدا بشوند (ارسطو، ۱۳۸۵: ۳۰-۹۸۵a۲۵).

بنابراین، جهان چرخه‌ای چهارمرحله‌ای را می‌پیماید: (۱) فرمانروایی مهر، (۲) پیشروی ستیز، (۳) پیروزی و فرمانروایی ستیز، (۴) پیش‌روی مهر تا رسیدن به فرمانروایی دوباره. در آغاز تنها مهر است که حکم می‌راند و همه عناصر در دوره فرمانروایی مهر به‌صورت گویی یگانه و یک‌پارچه‌اند که هیچ تمایزی میان آنها برقرار نیست (Guthrie, 1962: vol. 2: 170). در این مرحله، چنان‌که ارسطو از شعر امیدوکلس روایت می‌کند، «جدال [= ستیز] در بیرونی‌تر مرز ایستاده است» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۰۰۰b۱).

ستیز اندک‌اندک به درون گوی می‌خلد و مهر را پس می‌راند. عنصرهای چهارگانه (آب، آتش، هوا، و خاک) تمیز می‌یابند و به سوی عناصر همگون خود کشیده می‌شوند و بدین‌سان توده‌های بزرگی از عناصر چهارگانه پدید می‌آیند: دریا، زمین، توده هوا، و (به باور او) توده آتش در پیرامون. در این دوره هنوز مهر یک‌سره از میدان نرفته‌است و ستیز فرمانروایی مطلق نیافته‌است، بل که این دو نیرو در کشاکش‌اند و جهان ما که محصول این کشاکش است در همین دوره پدید آمده‌است (Guthrie, 1962: vol. 2: 172). به همین سبب است که در جهان ما هم گسست عناصر وجود دارد و هم پیوست عناصر، هم پیدایش هست و هم تباهی، هم کون و هم فساد.

ستیز به‌تدریج چندان چیره می‌شود که مهر را یک‌سره از میدان به در می‌کند و فرمانروایی مطلق می‌یابد. برپایه گزارش پلوتارک، امیدوکلس درباره این مرحله می‌گوید که «نه شکل درخشان خورشید بازشناخته می‌شود / نه زمین ژولیده، نه دریا» (به نقل از: ibid: 175). پلوتارک در ادامه این بیت از منظومه امیدوکلس و در توضیح آن می‌نویسد که «زمین هیچ بهره‌ای از گرما ندارد، و آب هم از هوا؛ هیچ چیز گرانی بر زیر نیست، هیچ چیز سبکی در زیر نیست؛ اصل‌های همه اشیاء، ناآمیخته، بی‌مهر، و تنه‌ایند، آمیزش یا پیوند نمی‌یابند بل که از یک‌دیگر می‌پرهیزند و دوری می‌جویند» (به نقل از: ibid). پس از آن‌که ستیز به پیروزی کامل رسید ورق برمی‌گردد و بار دیگر مهر دامن می‌گسترده و اندک‌اندک ستیز را پس می‌راند. با کاهش نیروی ستیز و افزایش قدرت مهر، عناصر گریزان و رمنده بار دیگر به سوی هم آغوش می‌گشایند و اندک‌اندک با هم درمی‌آمیزند و دوباره کیهان به سوی یگانگی و یک‌پارچگی نخستین خود بازمی‌گردد و مهر سلطنت مطلق خویش را بازمی‌یابد و وحدت عناصر را در بر می‌کشد.

اکنون برپایه توضیحات بالا می‌توانیم بیت‌هایی از منظومه بلند امیدوکلس را، که ناظر به آموزه چرخه کیهانی‌اند، بخوانیم و نیک دریابیم:

(۷) همه در واحد گرد هم می‌آیند از رهگذار مهر، (۸) و دیگر بار هریک جدا می‌شود با نفرت ستیز، (۹) بدین سان است که آن‌ها آموخته‌اند که واحد را از کثیر برویاند، (۱۰) و هنگامی که واحد تجزیه شود دوباره به کثیر بازگردند، (۱۱) بدین گونه آن‌ها دستخوش شدن‌اند و زندگانی پایداری ندارند؛ (۱۲) ولی با این حال هرگز از همایش و جدایش نوبت به نوبت باز نمی‌ایستند، (۱۳) آن‌ها همواره بر راه چرخه‌وارشان ثابت‌قدم‌اند (به نقل از: ibid: 153).

بیت‌های (۱۲) و (۱۳) به روشنی نشان می‌دهند که امپدوکلس چرخه کیهانی را بی‌پایان می‌دانسته‌است.

۵-۵. اتمیان: جهان‌های بی‌شمار موازی

بنیان‌گذار نظریه اتمی لئوکیپوس اهل میلئوس بوده‌است و اگرچه اپیکور (احتمالاً به‌خاطر بدیع جلوه دادن نظر خود) وجود شخصی به این نام را انکار کرده‌است، ارسطو و تئوفراستوس وی را بنیان‌گذار فلسفه اتمی دانسته‌اند و دشوار است که بتوان آن دو را در این زمینه برخطا دانست (Capleston, 1993: vol. 1: 72). با این همه، آن‌که جوانه نظریه اتمی را پروراند و تن‌آور و سایه‌گستر کرد دموکریتوس، شاگرد لئوکیپوس، بود. و، چنان‌که گمپرتس می‌گوید، «گذشت زمان ما را از نعمت تمییز میراث‌های فکری این دو مرد محروم کرده‌است. بنابراین، ناچاریم که از چنین جداسازی‌هایی چشم‌پوشیم، و از نظریه اتمی به‌مثابت یک کل بحث کنیم» (Gomperz, 1964: vol. 1: 317). نظریه اتمی، چکیده‌وار، بیان این مطلب است که همه اجسام، و در نتیجه کل جهان، از اجزای بسیار خرد تجزیه‌ناپذیر ساخته شده‌اند. کاپلستون می‌گوید که «برپایه دیدگاه لئوکیپوس و دموکریتوس شمار بی‌کرانی از یکان‌های تقسیم‌ناپذیر وجود دارند که اتم نامیده می‌شوند. این‌ها به ادراک حسی در نمی‌آیند، چون بسیار خردتر از آن‌اند که با حواس درک شوند. اتم‌ها در اندازه و شکل متفاوت‌اند، ولی هیچ کیفیتی به‌جز سختی و نفوذناپذیری ندارند. این اتم‌های عدداً نامتناهی در خلأ حرکت می‌کنند ... و آن‌هایی که شکل نامنتظمی دارند به هم درمی‌آویزند و دسته‌هایی از اتم‌ها را می‌سازند ... بدین سان از برخوردهایی که میان اتم‌های نامتناهی جنبنده در خلأ رخ می‌دهد جهان‌های بی‌شمار پدید می‌آیند» (Capleston, 1993: vol. 1: 73-4). دموکریتوس، خود، جهان‌های بی‌شمار را چنین توصیف می‌کند:

جهان‌های بی‌شمار با اندازه‌های مختلف وجود دارند. در برخی از آن‌ها نه خورشید هست و نه ماه، در برخی دیگر خورشید و ماه بزرگ‌تر از خورشید و ماه ما هستند و برخی دیگر بیش از یک خورشید و ماه دارند. این جهان‌ها در فواصل نامنتظمی قرار دارند، در یک جهت بیشتر و در یک جهت کمتر، و برخی در حال رُستن‌اند، برخی در حال نابود شدن. در این‌جا به وجود می‌آیند، در آن‌جا می‌میرند، و در نتیجه برخورد به یک‌دیگر ویران می‌شوند. برخی از آن‌ها

هیچ زیست جانوری یا گیاهی و نیز هیچ آبی ندارند (به نقل از: Guthrie, 1962: vol. 1: 405).

گاتری سپس به نکته‌ای اشاره می‌کند که برای پژوهش ما بسیار مهم است:

کیکرو می‌افزاید که برخی از آن جهان‌ها به کلی از یک‌دیگر متمیز ناپذیرند. این می‌تواند کاملاً درست باشد، زیرا منطقی است که مکان، زمان، و شمار نامتناهی اتم‌ها احتمال دارد که سبب پیدایش ترکیب‌های یکسان و نیز نایکسان شده باشند (Ibid: 406, note 1).

بنابراین، اگر این روایت درست باشد که دموکریتوس، «فرزانه بزرگ آبدرا، در باغ مجاور باروی شهر، در زیر سایه درخت چنار نشسته بود و، درحالی که طومارها و اجساد تشریح‌شده جانوران گرداگرد او را گرفته بودند، داشت بر لوحه‌ای که روی زانویش نهاده بود چیزهایی می‌نوشت» (Gompertz, 1964: vol. 1: 316)، آن‌گاه، کاملاً محتمل است که همین صحنه درست در همان زمان یا در زمان گذشته یا در زمان آینده، در یکی از جهان‌های بی‌شمار، رخ دهد یا رخ داده باشد.

۵-۶. افلاطون: یگانگی بهترین جهان ممکن

افلاطون در تیمائوس (۲۹-۳۱) آشکارا وجود جهان‌های بی‌شمار، یا حتی شمارمند، را وامی‌زند و بر آن می‌شود که تنها یک جهان وجود دارد. استدلال او را، چکیده‌وار، می‌توان چنین تقریر کرد که چون خدای صانع، خیر محض است و از بخل و حسد پیراسته، خواست جهانی که می‌سازد بهترین جهان ممکن باشد. و بهترین جهان ممکن جز یکی نتواند بود:

او خوب بود، و خوب همیشه و در هر مورد و نسبت به همه از حسد بری است و چون از حسد بری بود، می‌خواست که همه چیز تا حد امکان شبیه خود شود ... استاد سازنده جهان چون خواست که جهان را شبیه زیباترین و کاملترین ذواتی که فقط در عالم تفکر جای دارند بسازد، آن را به صورت ذات ذیروح دیدنی یگانه‌ای درآورد که همه ذوات زنده را که برحسب طبیعتشان با آن خویشی دارند در خود جمع دارد. پس اینک باید از جهانی واحد سخن بگوییم یا می‌توان به وجود جهانهای متعدّد، و حتی جهانهای بیشمار، معتقد بود؟ اگر جهان براستی از روی سرمشقی که برای آن قائل شدیم ساخته شده باشد، در این صورت فقط وجود یک جهان را می‌توان پذیرفت (افلاطون، ۱۳۶۴: ج ۳: ۱۸۳۹-۱۸۴۰).

آن‌چه از این عبارت به قطع می‌توان دریافت این است که افلاطون وجود جهان‌های بی‌شمار موازی را نمی‌پذیرد، ولی تکرار جاودانه همین جهان یگانه را چه‌طور؟ ما در کاوش‌های خود پاسخ روشنی برای این پرسش نیافته‌ایم. با وجود این، یادکرد این نکته بایسته است که افلاطون در همین تیمائوس (۳۹) از آموزه سال بزرگ، که با نظریه بازگشت جاودانه پیوندی استوار دارد، سخن می‌گوید:

یک ماه مدت زمانی است که طی آن قمر مدار خود را می‌پیماید و به خورشید می‌رسد، و یک سال مدت زمانی است که در ظرف آن خورشید یک بار در مدار خود می‌گردد. ولی آدمیان به گردش سایر ستارگان، جز عده‌ای قلیل، توجه ندارند و به مدت زمانی که هر یک از آنها با طی مدار خود محدود و مشخص می‌سازد نامی نداده و نکوشیده‌اند که ارتباطهای متقابل آنها را اندازه‌گیری کنند و با اعداد و ارقام معین سازند. ازاینرو مردم نمی‌دانند که مقدار زمانی که با گردش آنها مشخص می‌گردد از حیث طول مدت حیرت‌آور و باورنکردنی است. با این همه ما می‌توانیم تصوّر کنیم که کلیه این زمانها با هم یک سال کامل بزرگ را تشکیل می‌دهند و پایان این سال بزرگ هنگامی است که هر هشت ستاره با هم گردش دورانی خود را به سر می‌برند و باز به نقطه‌ای می‌رسند که گردش را از آن آغاز کرده بودند (همان: ۱۸۴۹).

باری، شاید بتوان باور به سال بزرگ را نشانه‌ای گرفت بر این که افلاطون احتمالاً به تکرار جاودانه جهان یگانه باور داشته‌است. با این حال، پژوهش کنونی آن را چونان پرسمانی باز واهی نهد.

۵-۷. ارسطو: بازگشت جاودانه همسان

چاپک می‌گوید که «ارسطو آتش‌سوزی جهان‌گیر، که با ایده قلمرو افلاکی تباهی‌ناپذیر^{۱۱} وی آشکارا ناسازگار بود، را نپذیرفت. با وجود این، اگر بپذیریم که وی نویسنده پرسمانها (*Problemata*) بوده‌است، بر بازگشت جاودانه در افراطی‌ترین شکل آن صحّه می‌گذاشته است» (Capek, 1976: 353). وی، در تأیید ادّعای خود، عبارت زیر را از پرسمان‌های ارسطو نقل می‌کند:

هم‌چنان که مسیر فلک و هر یک از ستارگان یک دایره است، چرا نباید پیدایش و تباهی چیزهای فسادپذیر نیز به گونه‌ای باشد که همان چیزها دوباره پیدایش و تباهی بپذیرند؟ (Ibid).

سپس می‌افزاید که «ارسطو دریافته بود که چرخشی بودن [فراروند] صیروت مستلزم نسبی‌شدن توالی می‌شود: اگر جنگ تروا ناگزیر تکرار خواهد شد، به یک معنا ما داریم «پیش» از آن زندگی می‌کنیم» (Ibid). چاپک در ادامه می‌گوید که «با این حال، نویسنده پرسمانها از پذیرش نتیجه فرجامین ایده دگرگونی چرخه‌وار روی‌گردان بوده‌است: لزوم این که کسانی که به وجود می‌آیند باید همیشه این‌همانی عددی داشته باشند، نابخردانه است» (Ibid). به دیگر سخن، ارسطو بازگشت عین معدوم را ممتنع می‌داند و، بنابراین، تکرار جاودانه از نظر او تکرار جاودانه امور مشابه است، نه اموری که این‌همانی عددی دارند. این دومی را هایدگر «بازگشت جاودانه همان» نامیده‌است و لذا اوّلی را می‌توان «بازگشت جاودانه همسان» نامید.

۱۱. ارسطو افلاک را از کون و فساد بری می‌دانست.

۵-۸. رواقیان: بازگشت جاودانه همان یا همسان؟

یکی از منابع کیهان‌شناسی رواقیان هراکلیتوس بود. پیشتر گفتیم که برخی از موزخان فلسفه انتساب نظریه بازگشت جاودانه به هراکلیتوس را متأثر از رواقیان دانسته‌اند. با این حال، در صحت انتساب این نظریه به رواقیان تردیدی نیست. کاپلستون در این زمینه می‌نویسد:

رواقیان یقیناً نظریه حریق جهانی (اکپوروزیس) را که بر طبق آن خدا به عالم صورت می‌دهد و سپس آن را از طریق یک احتراق جهانی به خود بازمی‌گرداند اضافه کردند، به طوری که سلسله بی‌پایانی از ساختنها و خراب کردنهای عالم وجود دارد. به علاوه، هر عالم جدید در همه جزئیات به عالم پیشین شباهت دارد، مثلاً هر انسان فردی در هر عالم متوالی ظاهر می‌شود و افعالی مشابه آنچه در هستی پیشین خود انجام داده‌است انجام می‌دهد. (کاپلستون، ۱۳۸۰: ج ۱: ۴۴۶)

آیا از نظر رواقیان فردی که در چرخه بعدی به وجود می‌آید عین کسی‌ست که در چرخه قبلی وجود داشته یا مثل او. از عبارت کاپلستون عینیت برمی‌آید ولی بارنز در شرح ایساگوکه مطلبی را نقل می‌کند که بر مثلثیت دلالت دارد. فرفوربوس در ایساگوکه (24-20، 7) می‌گوید که هر شخص از صفات خاصی ترکیب شده‌است که اجتماع آنها در هیچ چیز دیگری اینهمان یافت نخواهد شد. بارنز، اما، از آرئاس گزارش می‌کند که «رواقیان به این برنهاد فرفوربوس اعتراض کرده و گفته‌اند که خود همین مجموعه‌های صفات خاص در هر چرخه کیهانی واقعاً تکرار خواهند شد و در چرخه‌های مختلف افراد متفاوتی را توصیف خواهند کرد» (Barnes, 2003: 153). چاپک نیز بر این مطلب صحه می‌گذارد و می‌گوید که «رواقیان به پیروی از ارسطو ادعا کردند که سقراط دیگری که با گزارتیتپ دیگری ازدواج خواهد کرد و از سوی میلئوس دیگری متهم خواهد شد با سقراط قبلی عدداً اینهمان نخواهد بود، زیرا اینهمانی عددی مستلزم وجود بی‌انقطاع است» (Čapek, 1976: 353)

۵-۹. فلوپین: اقامه دلیل

فلوپین در اثنا پنجم، رساله هفتم، این پرسش را پیش می‌نهد که «آیا موجودات جزئی مثال دارند؟» و در اثنا بحث می‌نویسد:

نظر ما این است که هر نفس دربردارنده همه مبادی عقلی‌ای است که در فلک وجود دارند: بنابراین از آن‌جا که فلک دربردارنده مبادی عقلی نه فقط انسان، بلکه همه جانداران فردی است، نفس هم باید چنین باشد. در این صورت، اشتغال آن بر مبادی عقلی باید نامتناهی باشد، مگر این‌که یک تجدید آدواری وجود داشته باشد که این بی‌حدی را از طریق بازگشت یک زنجیره پیشین محدود کند. (Plotinus, 1957: 419-420)

ما در این جا نه تنها با آموزه بازگشت جاودانه، بلکه با دلیلی بر این آموزه نیز روبه‌رویم. دلیلی که از این عبارت برداشت می‌شود چنین قابل بازسازی است که نفس فلک، به مثابه مدبر عالم طبیعت، دربردارنده زنجیره‌ای از صور علمی همه اشیا و رخدادهای جزئی عالم طبیعت است. این زنجیره علمی، چون از سنخ علم است، معلوم و مطابق می‌خواهد؛ و مطابق اش زنجیره خود این اشیا و رخدادها در عالم طبیعت است. این زنجیره دوم، به دلیل دوام فیض، نامتناهی است؛ بی‌آن‌که به تسلسل محال بینجامد، چراکه حلقه‌های این زنجیره همبود نیستند. حال اگر زنجیره اول هم نامتناهی باشد، به دلیل همبودی حلقه‌هایش، تسلسل محال لازم می‌آید. برای پیشگیری از این تسلسل باید پذیرفت که زنجیره دوم مطابق با زنجیره اول پیوسته تکرار می‌شود. اگر این تقریر را بازنمودی راستین از دلیل فلوپتین بدانیم، آن‌گاه باید گفت که دلیل سهروردی بر آموزه بازگشت جاودانه پیشینه‌ای در این جا دارد.

۶. مصر باستان: نوشته‌های هرمسی

چنان‌که جان ری می‌گوید، «اگرچه تمدن مصر تقریباً سی‌وپنج قرن دوام آورد، بسیاری از متون آن تنها به صورت قطعاتی بر جای مانده‌اند، یا به طور کامل مفقود شده‌اند ... از میان رفتن کتابخانه‌های معبد، که می‌دانیم دربردارنده دستنامه‌ها و فهرست‌های فنی بوده‌اند، به طور خاص تأسف‌انگیز است. حجم زیادی از متون اداری که بر جای مانده‌اند بیش‌تر برای مورخ جامعه و اقتصاد ارزش دارند تا فیلسوف.» (Ray, 1998) از سوی دیگر، آنچه از مصر باستان بر جای مانده و محتوای فلسفی دارد دو رساله است با عنوان‌های الهیات ممفیت و کتاب مردگان، که جان ری آموزه‌های موجود در آن‌ها را گزارش کرده، ولی آموزه بازگشت جاودانه را در آن‌ها نمی‌یابیم. افزون بر این، می‌دانیم که زبان مصری با خط هیروگلیف نوشته می‌شد و رمزگشایی آن در دهه ۱۸۳۰ م. به سرانجام رسید. بنابراین، اولاً بسیار نامحتمل است که منابعی از مصر باستان به دست سهروردی رسیده باشد. ثانیاً حتّاً اگر منابع مصری در دسترس او می‌بودند، امکان خواندن آن‌ها را نمی‌داشت. و ثالثاً آنچه ما از این منابع در دست داریم دربردارنده آموزه بازگشت جاودانه نیست. بر این اساس، سهروردی چگونه این آموزه را به حکیمان مصر باستان نسبت داده است؟

یک فرضیه برای حلّ معمای پیش رو این تواند بود که فلسفه مصری در همان دوران باستان به یونان منتقل شده و از آن طریق پس از نهضت ترجمه به سهروردی رسیده است، و اگرچه آموزه بازگشت جاودانه در منابعی که امروزه در دست داریم دیده نمی‌شود در منابع باستانی منتقل شده به یونان وجود داشته است. اما مانعی که بر سر راه این فرضیه وجود دارد چالش در اصل این انتقال است. لِفْکُوتِس در این باره می‌نویسد که «پیش از رمزگشایی هیروگلیف‌ها (روندی که تنها در دهه ۱۸۳۰ کامل شد)، باور همگانی بر این بود که بسیاری از فیلسوفان یونانی در مصر آموزش دیده بودند و فلسفه یونانی در بُن برگرفته از یک «نظام رازورانه مصری» است ... منابع و مأخذ واقعی مصری، از زمانی که خواندن و

ترجمه آن‌ها ممکن شد، وجود چنین نظام رسمی رازورانه مصری در زمینه آموزش را تأیید نکردند.» (Lefkowitz, 1998).

اگر انتقال غیرمستقیم آموزه‌های مصری به سهروردی را نپذیریم، در این صورت با ارجاعات فراوانی که وی به آگاثادِمون، اسکلیپوس، و به‌ویژه هرمس، به‌عنوان «پیامبران مصر باستان» می‌دهد (برای نمونه، نک: سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۱: ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۳، ۴۶۰، ۴۶۴، ۵۰۲؛ ج ۲: ۱۵۶، ۱۶۳، ۲۵۵) چه باید کرد؟ در پاسخ باید گفت که همه این‌ها برگرفته از نوشته‌های هرمسی (Hermetica) هستند که تا رنسانس گمان می‌رفت قدمت آن‌ها به سده چهارم ق. م. می‌رسد، ولی در ۱۶۱۴ ایزاک کازابون (Isaac Casaubon) بر پایه دلایل زبان‌شناختی و غیرزبان‌شناختی اثبات کرد که این نوشته‌ها صرفاً «یک جعل متأخر» ('a late forgery') اند. امروزه باور بر آن است که این نوشتارگان در سال‌های بین ۱۰۰ و ۳۰۰ میلادی و با اقتباس از افلاطون‌گروی میانه و بهره‌گیری از عناصر گنوسی، یهودی، مسیحی، و حتا ایرانی نوشته شده‌اند (نک: عظیمی، ۱۳۹۸: ۵۱-۵۴). بنابراین، اگرچه سهروردی آموزه بازگشت جاودانه را به حکیمان مصر باستان نسبت می‌دهد، بر پایه دلایل یادشده، صحت این انتساب محل تردید است.

به عبارت دیگر، اولاً چنان‌که ابوالعلا عقیفی نشان داده‌است (Affifi, 1951) شواهدی قوی از تأثیر ادبیات هرمسی بر اندیشه مسلمانان در دست داریم. ثانیاً ارجاعات فراوان سهروردی به هرمس، اسکلیپوس، و آگاثادِمون که شخصیت‌های اصلی نمایشنامه‌های هرمسی هستند دلیل روشنی بر اثرپذیری باواسطه یا بی‌واسطه سهروردی از هرمتیکا است. ثالثاً مهم نیست که بازگشت جاودانه در هرمتیکا آمده یا نه؛ مهم این است که (۱) سهروردی بازگشت جاودانه را به مصر باستان نسبت می‌دهد، (۲) بر اساس شواهد، آشنایی ادعایی او با فلسفه مصر باستان قاعداً فقط از طریق هرمتیکا بوده، و (۳) هرمتیکا مجعول است و اصلاً ربطی به مصر باستان ندارد. بنابراین، انتساب سهروردی در هر صورت نادرست است. از منابع دیگر هم به دست نمی‌آید که بازگشت جاودانه در مصر باستان مورد اعتقاد بوده‌است.

نتایج

«بازگشت جاودانه» آموزه‌ای است که ادعا می‌کند جهان اگرچه چرخه‌ای متناهی‌ست ولی به‌صورت نامتناهی در گذشته تکرار شده و در آینده تکرار خواهد شد. سهروردی یکی از باورمندان به این آموزه است و آن را به فرهنگ‌ها و تمدن‌های باستانی مصر، بابل، هند، ایران، و یونان نیز نسبت می‌دهد و مدعی کشف دلیلی برای آن است. در این جستار، اما، در مقام راستی‌آزمایی این اسنادهای تاریخی و مدعای کشف دلیل، دانسته آمد که:

۱. بیشتر متون دینی و فلسفی مصر باستان از میان رفته‌اند و آنچه بر جای مانده (الهیات ممفیت و کتاب مردگان) دربردارنده آموزه بازگشت جاودانه نیست. وانگهی این متون به خط هیروگلیف

نوشته شده‌اند که برای سهروردی قابل خواندن نبوده‌است. انتقال فلسفه مصر به یونان، و از آن طریق به جهان اسلام و به سهروردی هم با چالش روبه‌روست، زیرا حلقهٔ اوّل این انتقال محلّ انکار است. آنچه سهروردی به «پیامبران مصر باستان» نسبت می‌دهد برگرفته از هرمتیکا است که بر پایهٔ یافته‌های کازابون «یک جعل متأخر» است. امروزه این مجموعه را برگرفته از افلاطون گزوی میانه و عناصر گنوسی، یهودی، مسیحی، و حتّاً ایرانی، و تاریخ نگارش آن را بین ۱۰۰ و ۳۰۰ میلادی می‌دانند.

۲. نظریهٔ بازگشت جاودانه را نمی‌توان در آموزه‌ها و باورهای بابلی به روشنی و صراحت دید. ولی دو آموزه بابلی هست که بعدها با این نگره، به‌ویژه در مکتب فیثاغورس، پیوند استواری یافته‌است: یکی سال بزرگ و دیگری سیل و آتش جهان‌گیر.

۳. آموزه بازگشت جاودانه را نمی‌توان به زرتشت و آیین او نسبت داد. با این حال، یک واقعیت تاریخی هست که می‌تواند فلسفه زرتشتی تاریخ را به آموزه بازگشت جاودانه پیوند زند؛ و آن ارتباط فیثاغورسیان با آیین زرتشت است. فیثاغورسیان معتقد به بازگشت جاودانه بوده‌اند. و بنابراین، بعید نیست که آنان نگرش «چرخه‌وار» به تاریخ را از آیین زرتشت برگرفته، و با افزودن عناصر «تکرار» و «عدم تناهی» به آن، مفهوم «بازگشت جاودانه» را بریافته یا بر ساخته باشند.

۴. در فرهنگ هند باستان، اما، آموزه بازگشت جاودانه را با همهٔ جزئیات و متعلقاتش (سیل عالم‌گیر، آتش جهان‌گستر، هزاره‌های انبوه) می‌توان یافت.

۵. فیلسوفان یونان باستان را در این باب نمی‌توان به یک چوب راند. آناکسیماندر، فیثاغورسیان، امیدوکلس، رواقیان، و فلوطین قطعاً به تقریری از این آموزه باور داشته‌اند. هراکلیتوس را برخی از موّرخان فلسفه به این آموزه باورمند دانسته‌اند، ولی شواهدی جدّی برخلاف آن نیز وجود دارد. اتم‌باوران بیشتر به جهان‌های نامتناهی موازی باورمند بوده‌اند، تا متوالی. افلاطون به وجود تنها یک جهان باور داشته‌است. و ارسطو تنها در صورتی می‌توان پذیرفت که معتقد به بازگشت جاودانه بوده‌است که صحت انتساب رسالهٔ پرسمان‌ها به او ثابت شود.

۶. و اما بن‌مایهٔ دلیل سهروردی نیز در انتادهای فلوطین یافت می‌شود، اگرچه می‌توان پذیرفت که جزئیات آن افزودهٔ سهروردی‌ست.

منابع

- ابن هروی، محمدشریف نظام‌الدین احمد (۱۳۶۳). انواریّه. با مقدمه حسین ضیائی تربتی. تهران: امیرکبیر.
- ارسطو (۱۳۸۵). متافیزیک. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران: حکمت.
- افلاطون (۱۳۶۴). دوره آثار افلاطون. ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی. تهران: خوارزمی.
- الیاده، میرچا (۱۴۰۲). اسطوره بازگشت جاودانه. ترجمه بهمن سرکاراتی. تهران: طهوری.
- خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۸۷). نخستین فیلسوفان یونان. تهران: علمی و فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، چهار جلدی. به تصحیح هانری کرین و دیگران. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۲). آیین هندو و عرفان اسلامی. ترجمه جمشید ارجمند. تهران: فرزانه‌روز.
- _____ (۱۳۸۳). ادیان و مکتبهای فلسفی هند. دو جلدی. تهران: امیرکبیر.
- شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۷۲). شرح حکمة الإشراق. تصحیح، تحقیق و مقدمه: حسین ضیائی تربتی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- عظیمی، مهدی (۱۳۹۳). «آموزه بازگشت جاودانه در فلسفه سهروردی و فیزیک پوانکاره»، تاریخ فلسفه، شماره ۱۷، صص ۴۱-۶۲.
- _____ (۱۳۹۸). منطق و معرفت در اندیشه سهروردی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه، ج ۱. ترجمه جلال‌الدین مجتبوی. تهران: سروش، علمی و فرهنگی.
- کریمی زنجانی اصل، محمد (۱۳۸۷). تاریخ و تقدیر در مقدمه حکمة الإشراق. تهران: اطلاعات.
- لیندبرگ، دیوید، سی. (۱۳۷۷). سرآغازهای علم در غرب. ترجمه دکتر فریدون بدره‌ای. تهران: علمی و فرهنگی.

References

- Affifi, A. E. (1951). »The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought, «*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. University of London, Vol. 13, No. 4.

Aristotle (2006). *Metaphysics*, trans. Sharaf al-Din Khorasani, Tehran: Hekmat. (in Persian)

Azimi, Mahdi (2014). «The Doctrine of Eternal Return in Suhrawardi's Philosophy and Poincaré's Physics», *History of Philosophy*, No. 17, pp. 41-62. (in Persian)

_____ (2019). *Logic and Knowledge in Suhrawardi's Thought*, Tehran: Iranian Institute of Philosophy. (in Persian)

Barnes, Jonathan (2003) *Porphyry: Introduction*, Translated with a commentary by Jonathan Barnes, Oxford: Clarendon Press.

Čapek, Milič (1976). »Eternal Return«, *Encyclopedia of Philosophy*, Donald M. Borchert (ed.) , vol. 3, 2nd ed. 2006, New York: Thomson Gale.

Copleston, Frederick (2001). *A History of Philosophy*, Vol. 1, trans. Jalal al-Din Mojtavavi, Tehran: Soroush, Elmi va Farhangi. (in Persian)

_____ (1993). *A History of Philosophy*, vol. 1, London: Image Books.

Eliade, Mircea (2023). *The Myth of the Eternal Return*, trans. Bahram Sarkarati, Tehran: Tahuri. (in Persian)

Gomperz, Theodor (1964). *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*, trans. Laurie Magnus, London: John Murray.

Guthrie, W. K. C. (1962). *A History of Greek Philosophy*, vol. 1, London: Cambridge University Press.

Hussey, Edward (1995). *The Presocratics*, London: Hackett Publishing Company, Inc.

Ibn Heravi, Mohammad Sharif Nizam al-Din Ahmad (1984). *Anvariyyeh*, with an introduction by Hossein Ziai Torbati, Tehran: Amir Kabir. (in Persian)

Karimi Zanjani Asl, Mohammad (2008). *History and Destiny in the Introduction to the Philosophy of Illumination*, Tehran: Ettela'at. (in Persian)

Khorasani, Sharaf al-Din (2008). *The First Philosophers of Greece*, Tehran: Elmi va Farhangi. (in Persian)

Lefkowitz, Mary R. (1988). »Egyptian Philosophy: Influence on Ancient Greek Thought «*Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1. 0, London and New York: Routledge.

Lindberg, David C. (1998). *The Beginnings of Western Science*, trans. Faridoun Badrei, Tehran: Elmi va Farhangi. (in Persian)

Plato (1985). *The Complete Works of Plato*, trans. Mohammad Hassan Lotfi & Reza Kavyani, Tehran: Kharazmi. (in Persian)

Plotinus (1957). *The Enneads*, trans. Stephen McKenna, London: Faber.

Ray, John D. (1988). »Ancient Egyptian Cosmology «*Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1. 0, London and New York: Routledge.

Shahrazuri, Shams al-Din (1993). *Commentary on the Philosophy of Illumination*, ed. Hossein Ziai Torbati, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. (in Arabic)

Shayegan, Daryush (2003). *Hinduism and Islamic Mysticism*, trans. Jamshid Arjmand, Tehran: Farzan-e Rouz. (in Persian)

_____ (2004). *Religions and Philosophical Schools of India*, 2 vols. , Tehran: Amir Kabir. (in Persian)

Smart, Ninian (1967). «Zoroastrianism», *Encyclopedia of Philosophy*, Donald M. Borchert (ed.) , vol. 3, 2nd ed. 2006, New York: Thomson Gale.

Suhrawardi, Shihab al-Din (1993). *The Collected Works of Sheikh al-Ishraq*, 4 vols. , ed. Henry Corbin et al. , Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. (in Arabic)

