

مبانی نظریه حرکت جوهری ملاصدرا در فلسفه افلاطون

دکتر منیره پلنگی

ousia) است، که در عالیترین مرحله اش معرفت به خیر محض یا واحد مطلق است؛ و از سویی دیگر دیالکتیک عهده دار دیدن کثیر در واحد و واحد در کثیر است.^(۲) او آنگاه که به بسط این تعریف می پردازد، نظامی واحد اما ذو مراتب از هستی را ارائه می کند که ضمن آنکه کثرت در آن پذیرفته شده است، اما وحدت بر تمام مراتب آن سیطره دارد. با نگاهی اجمالی به ساختار هستی از دیدگاه افلاطون می توان دریافت که در نظریه مثل^(۳)، وحدت بر همه چیز حاکم و نافذ است، زیرا افلاطون با آنکه مثل را ذو مراتب می داند، اما همه آنها را بنحوی با یکدیگر متحد فرض می کند، چنانکه همه آنها را با مثال اعلا، مثال خیر، متحد دانسته^(۴) آن ذات واحد محض را واجد تمام حقایق مثالی قلمداد می کند.

همچنین در تیمائوس می خوانیم که سرمشق عالم، که جامع تمام حقایق معقول است، دارای آن نوع وحدتی است که فرض دوم برای آن ناممکن است، و اینگونه وحدت بر آمده از جامعیت آن است، زیرا اگر وحدت

بررسی دقیق آثار افلاطون و ملاصدرا وجوه مشترک بسیاری را در اندیشه این دو حکیم الهی نمایان می سازد. اگر بپذیریم - چنانکه همینگونه نیز هست - که در سرتاسر اندیشه افلاطون یک انسجام فلسفی خاصی را می توان یافت، هر چند در مراحل گوناگون، همانند هر فیلسوف دیگری، در بسط و تکامل بوده است، در آنصورت از جنبه های بسیاری آنرا می توانیم با نظام فلسفی صدرالمتألهین مورد مقایسه و تطبیق قرار دهیم. صدرالمتألهین در جای جای آثار خود، با دفاع از بسیاری از مواضع فکری افلاطون، او را حکیمی الهی و امام حکما خوانده و خود را احیا کننده اندیشه های افلاطون می داند. وی در خصوص نظریه حرکت جوهری ضمن آنکه قول افلاطون در تیمائوس را به حدوث زمانی و حرکت جوهری عالم تفسیر می کند، و این نظریه را ضرورتاً مستلزم فرض عالم مثل می داند، او را کاملاً همراهی با خود تلقی می کند.^(۱)

براین اساس جای آن دارد که بررسی کنیم آیا براستی سیورورت افلاطونی را، براساس مبانی فلسفی خود افلاطون، می توان ب حرکت جوهری صدرایی تفسیر کرد؟ برای دستیابی به پاسخ این سؤال بررسی مبانی چنین نظریه ای در اندیشه افلاطون ضروری است. عمده ترین این مبانی را اکنون مورد بررسی قرار می دهیم:

۱- وحدت تشکیکی واقعیت

شاید بتوان گفت که بنیادین ترین اصل فلسفه صدرایی وحدت تشکیکی وجود (واقعیت) است. واضح است که این اصل بنیادین حکمت صدرایی نقش بسیار مهمی را در نظریه حرکت جوهری صدرا ایفا می کند. زیرا این اصل مبین پیوند عالم جسمانی به عالم ربانی است و از اینرو حرکت جوهری بصورت لبس بعد اللبس و نه کون و فساد (خلع بعد اللبس) و بصورت یک وحدت اتصالیه صورت می گیرد. در نظام فلسفی افلاطون، این اصل آشکارا یافت می شود. از نظر افلاطون معرفت راستین یا دیالکتیک، از یکسو معرفت بموجود حقیقی (ontos on) یا جوهر

۱- مفاتیح الغیب (در ضمن شرح الاصول الکافی) چاپ سنگی، مکتبه المحمودی، تهران ۱۳۹۱ ه. ق. ص ۵۹۶.
۲- مثلاً ر. ک. فیلس ۱۵۵- ۱۴۵؛ پارمیندس ۱۲۹۸ و سوفیست ۲۴۲۵ به بعد. صدرالمتألهین نیز این دو را رسیدن بمقام حسنین خوانده است: «إن كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجة و الكثرة في الوحدة مستهلكة فقد جمعت بين الكماليين و فزت بمقام الحسينين» اسفار، ج ۲، ص ۳۶۷.
۳- صدر المتألهین فاطماته از نظریه مثل افلاطون دفاع می کند و همانند او می گوید که اصل هر آنچه در عالم شهادت است، در عالم ربوبی است، بگونه ای که هیچ شیئی در این عالم نخواهد بود مگر آنکه نور عقلی و اصل آن در عالم مثل هست. ر. ک. اسفار ج ۲، ص ۷۷؛ ج ۵ صص ۲۲۲ و ۲۶۶؛ مفاتیح الغیب، ص ۳۱۱؛ الشواهد الربوبية، با تصحیح و تعلیق و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶، ص ۱۶۴.
۴- ملاصدرا نیز تمام مثل را مستهلك و مضمحل در ذات احدیت می داند و برای آنها هویتی مستقل قائل نیست. مثلاً ر. ک. اسفار ج ۵، ج ۲۱۶؛ ج ۶، ص ۱۸۸؛ ج ۷ صص ۲۶۸، ۸، ۲۹۷؛ الشواهد الربوبية ۴۰- ۳۹ و مفاتیح الغیب ۵۶۹، ۵۷۹، ۵۹۴ و ۶۰۳.

افلاطون کمال معرفت فلسفی را از یکسو دیدن کثرت در وحدت فرض می‌کند که این ناظر بنظریه مثل اوست، و از اینرو فلسفه را بدون فرض مثل ناممکن می‌شمارد، و از سوی دیگر در مراتب فرودین واقعیت، دریافتن وحدت در کثرت می‌داند، یعنی شناختن اصل وحدانی عالم یا وحدت حاضر بر عالم مادی، که این ناظر بنحوه ارتباط عالم صیورورت با عالم مثل (عالم موجود حقیقی) است. و می‌دانیم که در فلسفه صدرایی نیز وجود منبسط، چیزی جز وحدت در کثرت یا حاکمیت و سریان حقیقت واحده وجود در کثرات نیست.

باید بنظریه بهره‌مندی او توجه کنیم.

۲- نظریه بهره‌مندی (methexis)

شکی نیست که نظریه بهره‌مندی افلاطون را می‌بایست در راستای همان وحدت صرفه‌ای فهمید که افلاطون برای سر مشق جامع عالم صیورورت قائل می‌شود. اگر سر مشق واحد صرف است، پس عالم صیورورت نمی‌تواند بعنوان ذات دومی در کنار ذات جامع فرض شده باشد، چنانکه تنزل مرتبه آن نیز خود همین معنا را می‌رساند. براساس این نکته، معنای بهره‌مندی برای ما بسی واضح خواهد شد. می‌دانیم که بر اساس نظریه بهره‌مندی، عالم صیورورت از و هم و خیال محض بودن - چنانکه ظاهر قول پارمنیدس تاریخی است - رها می‌شود و از گونه‌ئی وجود (جوهر) سیال بر خوردار می‌شود. از اینرو، آنگاه که صیورورت افلاطونی با معنای خاص خود معرفی می‌شود، تعبیری چون «بوجود آمدن» (genesis eis ousian، فیلیس d 26) و «وجود ضروری صیورورت» (anagkaian ousian geneuseus سیاست d 283) را بخود اختصاص می‌دهد.

افلاطون، در پارمنیدس^(۷) وارد بحثی درباره چگونگی پیوند و ربط عالم صیورورت بعالم مثل، یعنی شرح چگونگی بهره‌مندی صیورورت از هستی واقعی، می‌شود، و سرانجام در قالب بحثهایی که سقراط و پارمنیدس با یکدیگر دارند و تمثیلاتی که سقراط در آن گفتگو اظهار می‌دارد، آنچه به ما تعلیم می‌شود این است که مثل و عالم صیورورت، با یکدیگر متحدند، با آنکه مثل همچنان تعالی و مفارقت (تجرد) خود را حفظ می‌کنند. تعبیر افلاطون دقیقاً در اینجا تعبیر اتحاد (koinonia) است که، آشکارا با اتحاد حقیقه و رقیقه صدرایی قابل تطبیق است.^(۸) بنابراین

۵- تیمائوس ۳۱d - ۲۹a

۶- ر.ک. پارمنیدس c 135b

۷- ۱۳۱a به بعد.

۸- بعنوان شاهدهی بر این استنباط، تحقیق کارشمانانه دیوید راس درباره

لفظ «اتحاد» در افلاطون را ببینید. ر.ک. Ross, d., Plato's Theory of

Ideas, Clarendon Press Oxford, 1958, p. 111.

مفروض از نوع ناقص آن (بتعبیر ما، وحدت عددی که وحدتی تهی است) باشد، آنگاه در کنار آن می‌توان ذات دومی را فرض کرد که در نتیجه عقلاً می‌بایست ذات سومی در کار باشد که جامع آن دو ذات پیشین است، آنگاه این ذات سوم جامع را ما بعنوان سر مشق عالم تلقی خواهیم کرد.^(۵) و واضح است که فرض چنین وحدت محض تنها در یک بینش وحدت وجودی قابل تصور است. چنانکه می‌دانیم ملاصدرا نیز حق تعالی را وحدت محض فرض می‌کند که در عین حال که واحد است اما جامع است و از اینرو به هیچ عدم یا حدّ عدمی محدود نیست. بر اساس همین اندیشه است که قاعده بسیط الحقیقه کلّ الأشیاء که چیزی جز همان معنای کثرت در وحدت نیست بدست می‌آید. و با آنچه گفته شد، این قاعده را بر خلاف آنچه غالباً گفته می‌شود - باید به افلاطون نسبت داد، نه به ارسطو و یا افلوطین.

بهر تقدیر، اگر وجود یا واقعیت، در قلمرو هستی و موجود حقیقی اینچنین باشد، آنگاه سخن در آن است که مرتبه مادون، یعنی قلمرو صیورورت و عالم جسمانی، چه جایگاهی در چنین بینشی خواهد داشت. چنانکه پیشتر گفتیم افلاطون کمال معرفت فلسفی را از یکسو دیدن کثرت در وحدت فرض می‌کند که این ناظر بنظریه مثل اوست، و از اینرو فلسفه را بدون فرض مثل ناممکن می‌شمارد،^(۶) و از سوی دیگر در مراتب فرودین واقعیت، دریافتن وحدت در کثرت می‌داند، یعنی شناختن اصل وحدانی عالم یا وحدت حاضر بر عالم مادی، که این ناظر بنحوه ارتباط عالم صیورورت با عالم مثل (عالم موجود حقیقی) است. و می‌دانیم که در فلسفه صدرایی نیز وجود منبسط، چیزی جز وحدت در کثرت یا حاکمیت و سریان حقیقت واحده وجود در کثرات نیست. وجود منبسط، حیثیت ربط و پیوند «ماسوا» بواجب الوجود، و یا حضور معیت واجب با ماسواست. در هر صورت اگر بخواهیم این مسئله را در افلاطون ردیابی کنیم و معنای وحدت در کثرت را - که مکمل دیدگاه او درباره وحدت تشکیکی واقعیت است - در اندیشه او دریابیم، بیشک

می‌توان گفت که نظریه بهره‌مندی افلاطون کاملاً مؤید دیدگاه او مبنی بر وحدت صرف سر مشق جامع، و وحدت تشکیکی واقعیت است.^(۹)

در همینجا می‌توان بخاطر آورد که در حرکت جوهری، آنگاه که شبهه بقای موضوع مطرح می‌شود پاسخهای اساسی و نهائی صدرالمتألهین به این شبهه، از راه ارتباط عالم جسمانی با مثل شکل می‌گیرد، و افلاطون را نیز چنین تفسیر می‌کند.^(۱۰) بنابر همین است که صیوروت افلاطون بمعنای بوجود آمدن در یک فراگرد دائمی و بی‌پایان ظاهر می‌شود، و این بر خورداری از وجود (یا جوهر) - هر چند سیال - را بلحاظ ربطش به مثل بر خوردار است^(۱۱) و بدینطریق ادعای صدررا در آثار خود - مبنی بر

اینکه افلاطون با او در حدوث دائمی و بی‌آغاز و پایان زمانی عالم همداستان بوده است - ادعایی گزاف نیست. نکته دیگری بر اساس مطالب فوق، و نیز با توجه به اینکه حیات - که ملازم با تعقل و آفرینش است بصراحت از بارزترین ویژگیهای مثال خیر و دیگر مثل تلقی می‌شود،^(۱۲) بدست می‌آید، آن نکته این است که نظریه بهره‌مندی افلاطون بدین ترتیب دقیقاً بهمان معنای «علیت» صدرایی با ویژگیهای خاص آن خواهد بود. زیرا با بررسی تعابیر افلاطون در اینباره (تقلید، تصویر، بهره‌مندی، (mimesis, eikon methexis)، و با توجه به بحثهای پارمینیدس، بخوبی پیداست که عالم صیوروت کاملاً وابسته و تعلق به عالم مثل است، چنانکه مفسران بدین مسئله تصریح می‌کنند^(۱۳).

در واقع همان معنایی از علیت که در تعالیم ملاصدرا بعنوان ربط محض بودن معلول و تشآن بودن علیت یافت می‌شود، در اندیشه افلاطون قرنهای پیش مطرح بوده است. حتی تعابیر بکار رفته در آثار افلاطون، چون تصویر، سایه و مانند آن شباهت بسیاری با تعابیر ملاصدرا دارد. زیرا در فلسفه ملاصدرا نیز، مبتنی بر وحدت تشکیکی وجود، اساساً رابطه علت و معلول تنها بصورت رابطه شی و فیئ قابل تبیین است و بر همین مبنا عالم جسمانی غالباً شیخ و سایه عالم ربانی خوانده می‌شود. و معنای اتحاد (koinonia) میان مثل متعالی و صیوروت نازل در اندیشه

افلاطون، و اتحاد حقیقه و رقیقه صدرای میان علت و معلول در اینجا بر یکدیگر منطبق می‌گردند.

بدین ترتیب این شباهت نیز خود گواهی بر وحدت تشکیکی واقعیت در نظام فلسفی افلاطون است. زیرا واضح است که تنها در چنین بینشی می‌توان علت و معلول، مرتبه رفیع‌تر و نازلتر را با یکدیگر متحد دانست. از اینرو وجه اینکه چرا رؤیت وحدت در کثرت جنبه دیگری از دانش اعلا یا فلسفه محسوب می‌شود، معلوم می‌گردد. بدین مسئله در بحث شماره ۴ از این مقاله، که مربوط به «نفس» و جایگاه آن در حرکت جوهری ملاصدرا، و یا در صیوروت افلاطون، است بطرفی دیگر باز خواهیم گشت.

۳- ترکیب، ویژگی ذاتی صیوروت این نیز از تعالیم افلاطون است و با بررسی آن می‌توان همفکر بودن او و صدرالمتألهین را در خصوص مرکب بودن عالم صیوروت از دو عامل بالقوه و بالفعل مورد ارزیابی قرار داد. تعابیر افلاطون در اینباره، در فسیلبس ترکیب از «حد و

همان معنایی از علیت که در تعالیم ملاصدرا بعنوان ربط محض بودن معلول و تشآن بودن علیت یافت می‌شود، در اندیشه افلاطون قرنهای پیش مطرح بوده است. حتی تعابیر بکار رفته در آثار افلاطون، چون تصویر، سایه و مانند آن شباهت بسیاری با تعابیر ملاصدرا دارد.

۹- ر.ک. Proclus, Proclus' Commentary on Plato's

Parmenides trans. G. R. Morrow and J. M. Dillon, Princeton University Press 1987, PP. 244 - 5, 296; Friedlander, Paul, Plato, vol. 3, trans. H. Meyerhoff, Princeton university Press, 1970 (reprinted) PP. 208 - 9.

۱۰- مثلاً ر.ک. اسفار، ج ۵، ص ۲۱۶؛ مفاتیح الغیب ص ۵۹۳؛ اسفار ج ۲، ص ۳۲۸؛ ج ۳، ص ۲۸، ۷-۱۰۴، ۸-۱۳۷، ۱۹۶؛ ج ۷، صص ۲۶۵، ۲۹۲؛ الشواهد الربوبیه صص ۷-۸۶.

۱۱- ر.ک. Cornford, F. M., Plato's Cosmology: the Timaeus of Plato, London, Routledge, 1937, PP. 24 -

7; Taylor, A. E., Plato, the man and his works, Methuen and Co. LTD, London 1977 (reprinted), pp. 326, 427, 440; Friedlander, op cit. p. 537, n. 37; Mohr, R. d., the Platonic Cosmology, Leiden: Brill, 1985, pp. 88 - 9.

۱۲- مثلاً ر.ک. تیماتوس ۳۱۰-۲۹۸؛ سیاست ۲۶۹۰ به بعد؛ سوفیت ۹۵-۲۴۸؛ در اینباره ببینید: Proclus, op. cit., pp. 180, 266, 507 - e 9; Friedlander, op. cit., pp. 197, 348.

صدرالمتألهین نیز ادراک و آفرینش را لازمه وجود و بلکه عین آن می‌داند. ر.ک. مثلاً مفاتیح الغیب، ص ۵۶۴ و ۵۶۸.

۱۳- ر.ک. Proclus, op. cit., pp. 244 - 5, 296; Taylor, op. cit., pp. 357 - 9; Cornford, F. M., Plato and Parmenides, Routledge and Kegan Paul, London and Henley, 1980, pp. 93 - 4.

نامحدود»^(۱۴)، و در تیمائوس ترکیب از «تصاویر موجود حقیقی و قابل (مکان)»^(۱۵) است. با مطالعه‌ی درباره‌ی این تعبیر، بسیار قریب به ذهن است که عنصر نامحدود یا قابل با هیولای، و حدّ یا تصاویر موجود حقیقی با صورت تطبیق داده شود. تمام مفسران برآنند که «نامحدود» فیلیس همان «قابل» یا مکان تیمائوس است. چنانکه منظور از حدّ را تصاویر موجود حقیقی دانسته‌اند که با توجه به اصل بهره‌مندی روشن است که حدّ یا تصاویر موجود حقیقی، همان حیثیت بهره‌مندی اشیاء صائر از عالم برتر است. افلاطون در بخشی از توصیف خود درباره‌ی قابل در تیمائوس چنین می‌گوید: «آن چیزی که قرار است تصاویر چیزهای ابدی را بنحو کامل بخود بپذیرد، بالطبع فاقد هر گونه شکل و صورتی است... بچشم در نمی‌آید و هیچ صورتی ندارد و همه چیز را بخود می‌پذیرد و خود از طریق یک نوع تفکر جعلی (in a thought spurious mode of) قابل درک است.^(۱۶)» برخی از مفسران با تفسیر «قابل» افلاطون به ماده‌ی ارسطویی مخالفند. کورن فورد دلیل مخالفت خود را چنین اعلام می‌کند که «ارسطو فعالیت‌هایی را که در هیولی حاصل می‌شود از هیولی تلقی می‌کند، حال آنکه افلاطون در قابل»^(۱۷) راس و مهر نیز چنین می‌اندیشند.^(۱۸) اگر چه این تفاوت میان قابل افلاطون با هیولی ارسطو انکارناپذیر است، اما برای مقایسه‌ی افلاطون و صدرا، این تفاوت نه تنها مشکلی به وجود نمی‌آورد، بلکه در واقع ماده‌ی مورد قبول صدرا نیز چیزی است که فعلیات در آن پدید می‌آیند، نه از آن. در واقع این تفاوت بر خاسته از اعتقاد افلاطون و صدرا به ارتباط عالم جسمانی با عالم مُثُل است. زیرا چنانکه تیمائوس بما می‌آموزد: «قابل بطرزی شگفت از معقول بهره‌مند می‌شود»^(۱۹) تفاوتی که افلاطون و صدرا با ارسطو در اینباره دارند بدین مسئله بازگشت می‌کند که آن دو قائل به خلق و افاضه‌ی عالم صیوررت (عالم جسمانی) از عالم مثل (عالم ربانی) می‌باشند، حال آنکه در اندیشه‌ی ارسطو - از اساس چنین چیزی وجود ندارد. بنابراین کاملاً طبیعی است که ارسطو فعلیتهای حاصل شده را از هیولی بدانند، اما افلاطون در قابل.

بهر تقدیر، مفسرانی چون پروکلس و فریدلندر افلاطون را بنیانگذار مفهوم فلسفی هیولی می‌دانند، اگر چه ارسطو نخستین کسی باشد که لفظ «چوب والوار» (hyle) را به یک واژه فلسفی تبدیل کرده است.^(۲۰) از تمام اینها گذشته، شاید ارسطو خود بتواند گواه خوبی بر تفسیر قابل افلاطونی باشد. زیرا ارسطو بعنوان شاگرد افلاطون و فردی متأخر از او، می‌گوید که قابل

افلاطون همان هیولای من است، یعنی من از هیولی همان معنایی را قصد می‌کنم که افلاطون از قابل. او در متافیزیک می‌گوید که او «افلاطون» تنها دو علت را بکار برده است: چپستی یا چپ (ti esti) و علت مادی (kata ten hylen) زیرا صورتها علت‌های چپستی چیزهای دیگرند، اما واحد (One) علت چپستی خود صورتهاست و نیز بعنوان ماده یا زیر نهاد - که از یکسو صورتهای در محسوسات بر آن حمل می‌شوند، و از سوی دیگر واحد با صور مرتبط می‌گردد»^(۲۱)

نکته‌ی دیگر این است که افلاطون این ترکیب را ترکیب یا اتحاد حقیقی (orthe koinonia) می‌داند، و این نکته‌ی است که موضع افلاطون و ملاصدرا را بسیار بهم نزدیک می‌کند، زیرا صدرا نیز اتحاد ماده و صورت را اتحادی حقیقی می‌داند و آنرا در احکام تابع صورت دانسته و در نتیجه کل را محکوم به حکم صیوررت فرض می‌کند^(۲۲) و این همان مطلبی است که افلاطون هم آنرا اظهار کرده است، زیرا او نیز گاه صیوررت را «مربک» فرض می‌کند و گاهی دیگر - مثلاً در تیمائوس - سیلان و صیوررت را حکم «تصاویر موجود حقیقی» می‌خواند. بهر حال از اینکه در فیلیس صیوررت همان «ترکیب» فرض شده است^(۲۳) بر ما آشکار می‌شود که هر دو عامل بحکم اتحاد

۱۴ - حد = Peras، نامحدود = aperon، ر.ک. فیلیس ۲۳۰ به

بعد، بویژه ۲۵۰ و ۲۶۰.

۱۵ - قابل = receptade، مکان = chora، ر.ک. تیمائوس ۴۸۵۱۸.

۱۶ - ر.ک. تیمائوس ۵۱۸ - ۵۱۰؛ مقایسه کنید با گفته‌ی صدرا «ذات هیولی از همه وجودات متحصّله و فعلیات خالی است و هیچ هویتی جز قوه وجود و تمیّز قبول صور و هیئات ندارد.» (اسفار، ج ۵، ۱۱۹، نیز ر.ک. همان ۳۴۳)

۱۷ - ر.ک. Cornford, op. cit., p. 185; Plato's Cosmology, p. 181

۱۸ - ر.ک. Ross, op. cit., pp. 125 - 6; Mohr, op. cit., pp. 93 - 8

۱۹ - پروکلس این عبارت را بمانند عبارت فیدون (۱۰۰)، و نیز بخش‌های پارمنیدس مطرح ساختن مسأله پیچیده «بهره‌مندی محسوس از معقول» تلقی می‌کند. ر.ک. Proclus, op. cit., p. 239

۲۰ - ر.ک. Proclus, ibid., pp. 160 onward; Friedlander, op. cit., p. 249; Grube, G. M. A., Platón's Thought, Beacon Press, Boston, 1935, p. 301

(البته گروب با کمی تفاوت همان تفسیر را داد)

۲۱ - متافیزیک ۱۴ - ۹۸۸۸

۲۲ - ر.ک. اسفار، ج ۵، صص ۳ - ۱۸۲، ۲۸۲، ج ۷، صص ۷ - ۲۶۹؛ الشواهد الربوبیة، ص ۸۵؛ مفاتیح الغیب، صص ۳۰۳، ۵۵۷ و ۵۹۷؛ المبدأ و المعاد، بامقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۴، صص ۷ - ۲۵۶.

۲۳ - ترکیب امری است که جوهر و ذات آن «بوجود آمدن» است، از طریق راه یافتن حدّ به نامحدود که موجب محدودیت آن می‌گردد (فیلیس ۲۵۰ - ۲۶۰)

بر نفوذ این دو اصل بر اندیشه‌های افلاطون می‌باشد، چنانکه پیشتر در بحث درباره ساختار هستی از دیدگاه افلاطون، مبنی بر تعریف او از دانش دیالکتیک، مبنی بر رؤیت کثرت در وحدت و وحدت در کثرت، بدین مطلب اشاراتی داشتیم.

۴ - نفس رابط میان عالم مثل و عالم صیوروت

در فلسفه افلاطون، نفس بعنوان حد میانی مثل و صیوروت، مبین پیوند خاص علی میان این دو عالم است. چنانکه می‌دانیم نفس مخلوق از نظر افلاطون موجودی است که با آنکه همسرخ با مثل و عالم الهی است،^(۲۸) اما بجهت هبوط و تنزل، بنحوی گرفتار عالم جسم می‌شود. این همان ویژگی خاص نفس است که ما آنرا «دو جنبه‌ئی بودن نفس» یا «میانی بودن نفس» می‌خوانیم. همین ویژگی جایگاه خاصی را در حرکت جوهری یا صیوروت برای نفس تعیین می‌کند. هم افلاطون و هم ملاصدرا برآنند که سیلان کلی این عالم و هرگونه حرکت و تغییری بدون سریان نفس و حیات در عالم جسمانی ناممکن است. از اینرو در تیمائوس آمده است که حرکت اشیاء جسمانی همان حیات آنهاست،^(۲۹) و یا می‌خوانیم که «صانع عالم نفس را هم در سرتاسر عالم گسترانید و نیز از بیرون جسم عالم را با نفس بپوشانید و آن را بصورت خدایی نیکبخت در آورد» و بدینسان عالم موجود زنده‌ئی گشت که بیشترین شباهت ممکن را به سرمشق پیدا کرد.^(۳۰) صدر المتألهین نیز می‌گوید: هر جسمی چه مرکب باشد چه بسیط، عنصری باشد یا فلکی، دارای حیات و نفس است.^(۳۱)

نفس از آن حیث که هبوط یافته و بعالم جسم تعلق گرفته است، ذات حقیقی عالم صیوروت را می‌سازد و از اینرو افلاطون آن را «طبیعت» راستین اشیاء و متحرک بالذات می‌خواند.^(۳۲) صدر المتألهین نیز با آنکه متحرک بالذات را «طبیعت» بمعنای «صورت نوعیه» میدانند، اما آنجا که نفس به جنبه تعلق و جسمانی‌اش لحاظ می‌شود، آنرا با طبیعت و صورت نوعیه امری واحد محسوب می‌کند:

«فقد وضَّح أن تجدد المتجددات مستند إلى امریکون

حقیقته و ذاته متبدلة سیالة فی ذاتها و حقیقتها و هی الطبیعة لا غیر. لأن الجواهر العقلية هی فوق التغير و الحدوث، و کذا النفس من حیث ذاتها العقلية، و أما من حیث تعلقها بالجسم فهی عین الطبیعة.»^(۳۳)

این مطلب با دیگر تعالیم صدرایی هم اثبات می‌شود، زیرا با توجه به مساوت وجود و حیات، یعنی اینکه تمام موجودات بحکم موجودیت خود زنده تلقی می‌شوند،^(۳۴) و اینکه صورت نوعیه هر شیئی نحوه وجود آن شیئی

است^(۳۵)، و نیز اینکه کل عالم یک واحد حقیقی و دارای نفس تلقی می‌شود^(۳۶)، معلوم می‌گردد که وجود، نفس تعلق یافته و صورت نوعیه عالم، همان ذات و طبیعت است چنانکه در هر یک از اجزای عالم نیز همینگونه است، بر اساس حرکت جوهری سیلان حکم ذاتی آن است.

بر اساس چنین دیدگاهی است که صدرا همانند افلاطون بقای طبیعت را وابسته ببقای نفس می‌دانند. افلاطون بقای هر آنچه در تغییر است و نیز هر موجود زنده‌ئی را در گرو حرکت دورانی (حرکت نفس) می‌داند و می‌گوید: «بدون اتصال دایره‌وار صیوروتها بدنیاال یکدیگر، زایش و پیدایش متوقف می‌گردید و همه حیات از روی زمین بر می‌افتاد، و بدینسان طبیعت متوقف می‌شد.»^(۳۷) و ملاصدرا در اینباره می‌گوید:

«و لیس أن النفس إذا انفصلت عن الطبیعة بقیت للطبیعة هویة منفصلة عن هویة النفس لأن هذا من سخیف القول... فإذا ارتحلت النفس عن مقام الطبیعة بطلت الطبیعة و دثرت، لأن قیامها بالنفس...»^(۳۸)

همچنین نفس از جهت مسائخ بودنش با موجود حقیقی - و بتعبیر دیگر از حیث تجردی خود، که جنبه

۲۸ - در جمهوری آمده است که جوهر راستین نفس آن است که مشوب به جسم نشده است و دریافت آن تنها با تفکر عقلانی میسر است و ما آنرا بنحو ناقص و در سیمای زمینی‌اش مشاهده می‌کنیم. (جمهوری ۱۲۸ - ۶۱۱e) و بخوبی معلوم است که نظریه تذکار افلاطون نیز بر همین بینش مبتنی است. نیز ر.ک. همان b ۴۹ فدروس e. ۲۴۵c - ۲۴۶a؛ سوفیست ۹b - ۲۴۸e؛ فیلیس ۳۰a به بعد. ۲۹ - تیمائوس ۳۷c، در اینباره ببینید. Proclus, op. cit., pp. 136 - 7

۳۰ - ر.ک. تیمائوس d - ۳۴b؛ سیاست ۲۶۹c به بعد، فیلیس a ۳۰ به بعد و فیدون ۶۹a به بعد؛ در اینباره ببینید. Friedlander, op. cit., pp. 365 onward Cornford, op. cit., pp. 37 - 8, 59 onward Grube, onward, op. cit. pp. 142 onward.

۳۱ - ر.ک. اسفار، ج ۷، ص ۲۵۸؛ الشواهد الربوبیة صص ۹ - ۱۴۸، ۴۰ - ۲۳۸؛ مفاتیح الغیب ص ۶۳۷ به بعد.

۳۲ - ر.ک. قوانین ۹e - ۸۸۸e، ۲a - ۸۹۱e؛ فدروس ۲۴۵c به بعد. ۳۳ - اسفار ج ۳، ص ۶۶؛ ر.ک. همان صص ۹ - ۶۸، ۱۲۷؛ شرح الاصول الکافی ص ۲۴۹؛ مفاتیح الغیب صص ۵۹۲، ۶۴۳؛ الشواهد الربوبیة صص ۵ - ۸۴، ۸۷، ۹۰ و ۱۶۰.

۳۴ - ر.ک. مثلاً اسفار ج ۷، صص ۱۵۰، ۵ - ۲۳۳؛ الشواهد الربوبیة ص ۱۴۸؛ المبدأ والمعاد ص ۱۴۱.

۳۵ - اسفار ج ۵، صص ۶ - ۲۵۵؛ نیز ر.ک. همان ج ۲، ۲۲۲.

۳۶ - ببینید اسفار ج ۷، صص ۱۴ - ۱۱۳؛ المبدأ والمعاد صص ۳ - ۲۱، ۴ - ۶۲ و ۱۷۴.

۳۷ - فیدون ۷۲d - ۷۰e؛ نیز ر.ک. سیاست ۷۰a - ۲۶۹e؛ در اینباره ر.ک. Proclus, op. cit., pp. 44 - 5؛ Friedlander, op. cit. p. 137.

۳۸ - اسفار ج ۷، ص ۱۹۸؛ نیز ر.ک. همان صص ۱۹۹ و ۲۱۱.

دیگر آن است - باز هم در صیوروت و حرکت جوهری، نقشی مهم را ایفا می‌کند. در حقیقت، این جنبه نفس همان حیثیت ربط عالم صیوروت به عالم مثل، و همان حیثیت «وحدت در کثرت» است. اینکه از نظر افلاطون نفس کهنتر از جسم و مقدم بر آن است^(۳۹) و از نظر صدرالمتهلین «نفس الكل، نخستین دری است که از ناحیه دریای جبروت بر این عالم گشوده شده است و این همان آبی است که عرش الرحمن بر آن استوار است و همان آبی است که در قرآن کریم آمده است و جعلنا من الماء کل شیء حی... زیرا نفس کل، چشمه آب حیاتی است که در عالم اجسام جاری می‌شود و همان است که در قول حق تعالی آمده است: خلقکم من نفس واحدة.»^(۴۰)

بدین ترتیب نفس، همان وحدت و وجود اعطا شده به عالم است، که با توجه به تقدم آن، این اعطا و افاضه، نه بصورت جعل مرکب، بلکه بصورت جعل بسیط است، یعنی از طریق جریان یافتن آب حیات (نفس) تمام عالم جسم موجود شده است. بنابراین معنای «رابط» و «میانی» بودن نفس، بخوبی معلوم می‌شود، زیرا با بیانات فوق، و با توجه به اصل «وحدت تشکیکی و افعیت»، میانی و رابط بودن نفس تنها بصورت اضافه اشراقی، و نه مقولی، قابل فهم است. بدینسان پاسخی در خور، برای شبهه ربط حادث به قدیم در نظام فلسفی هر دو فیلسوف بدست می‌آید، زیرا سرانجام تمام متغیرات و متحرکات به متحرک بالذاتی ختم می‌شود که به جعل بسیط افاضه شده است. و آشکار است که تمام این تعالیم در راستای وحدت تشکیکی و افعیت است که رکن اساسی اندیشه هر دو است.

۵ - حدوث زمانی عالم بر مبنای حرکت جوهری

یکی از پی آمدهای حرکت جوهری صدرایی «حدوث زمانی عالم» ضمن بی آغاز بودن آن است. ملاصدرا در بحثی که در اینباره دارد، افلاطون را از جمله حکمای بزرگی می‌داند که در این خصوص با او همفکر است و بنابراین، قائل به حدوث زمانی عالم محسوس - حتی افلاک - بوده است^(۴۱) ملاصدرا از همین مطلب چنین استنباط می‌کند که افلاطون با توجه به اینکه عالم محسوس را مرکب از هیولئی و صورت می‌داند ضرورتاً قائل به حرکت جوهری بوده است.^(۴۲) بر همین اساس ملاصدرا نسبت دادن اعتقاد به ازلیت ماده را به افلاطون نادرست می‌انگارد و عبارات مشهور تیمائوس را که بظاهر از تقدم قابل بر صور حکایت می‌کند بگونه‌ئی دیگر تفسیر می‌کند و می‌گوید اینکه در تیمائوس دمیررژ عالم را از بی نظمی بنظم در آورد، صریح در مسوقیت عالم به قوه و استعداد و عدم زمانی است. او می‌افزاید که این مطلب

بویژه از این نکته بدست می‌آید که افلاطون دلیل حدوث عالم را مرکب بودن جواهر عالم از ماده و صورت ذکر می‌کند، و گفته افلاطون، مبنی بر اینکه هر مرکبی در معرض زوال و انحلال است، خود صریح در این است که عالم از نظر او هالک و مضمحل است، در حالیکه اگر قدیم تلقی می‌شد، چنین صفتی به آن نسبت داده نمی‌شد.^(۴۳)

همین تفسیر را در مفسران بر جسته‌ئی چون پروکلس، و بلکه تمام افلاطونیان و نوافلاطونیان از زمان جانشین دوم افلاطون کسنوکراتس به بعد،^(۴۴) و نیز تیلور و دیگران می‌توان یافت، بگونه‌ئی که تهافت ظاهری عبارات افلاطون در تیمائوس مبنی بر حدوث عالم gennetos^(۴۵) از یکسو، و جاودانی بودن^(۴۶) عالم از سوی دیگر برداشته می‌شود. یعنی این جاودانگی نه بمعنای ازلیت بلکه بمعنای انقطاع زمانی نداشتن وجود عالم و دوام است. زیرا با توجه به آنکه عالم در سیلان دائمی است، نمی‌تواند چیزی ازلی خوانده شود. اما همانگونه که خود زمان مبدأ زمانی ندارد، عالم نیز که هم آفق با آن است چنین است.^(۴۷) بدین ترتیب چنانکه تمام مفسران افلاطون صیوروت را به همیشگی تفسیر می‌کنند، صدر المتهلین نیز عالم را ضمن آنکه در حدوث و تجدد دائمی است، اما بحیثیت ربط خود، یعنی بحیثیت وحدت خود (نفس)، آنرا از نوعی جاودانگی و دوام برخوردار می‌داند، و از آن با تعبیر «دوام تجدیدی» یاد می‌کند.^(۴۸) □

۳۹ - تیمائوس e - ۳۴d - e ؛ قوانین ۸۹۱e

۴۰ - مفاتیح الغیب ص ۶۰۹

۴۱ - اسفار ج ۵، صص ۲۰۷، ۱۹ - ۲۱۷

۴۲ - همان، ص ۲۱۵ نیز ر.ک. المبدأ والمعاد ص ۶۲ و مفاتیح الغیب ۵۹۶

۴۳ - همان، صص ۲۲۱ - ۲۱۹؛ نیز ر.ک. ص ۲۷۶؛ ج ۷، صص

۹۸ - ۲۸۹، ۳۰۰؛ الشواهد الربوبية صص ۶۰ - ۱۵۹؛ شرح الاصول

الکافی ص ۲۲۳؛ مفاتیح الغیب صص ۵۹۳، ۵۹۵

۴۴ - به استثنای دو تن که همانند ارسطو می‌اندیشند، یعنی

پلوتارک و آتیوس (Plutarch, Atticus)

۴۵ - ۹a - ۲Ac

۴۶ - همان

۴۷ - در اینباره ببینید: Taylor, op. cit., pp. 242 - 4 ; Friedlander, op. cit vol. 1, pp., Cornford, 37 n. 1 ; Grube, op. cit., p. 162 ; Solmsen, Friedrich, Aristotl,s system of the Physical World pp. 51, 448, york,, Cornell University Press Ithaca, 1960 , New1,

۴۸ - اسفار ج ۵، صص ۳ - ۱۲۲؛ ج ۷، صص ۹۸ - ۲۸۹؛

مفاتیح الغیب ص ۵۹۸؛ المبدأ والمعاد، صص ۱۶۵، ۷۱ - ۱۷۰، ۳۹۳