

نظریه بهره‌مندی در افلاطون و حرکت جوهری^۱

منیره پلنگی

دانشجوی دکتری رشته فلسفه دانشگاه تربیت مدرس □ □

غلامرضا اعوانی

استاد گروه فلسفه دانشگاه تهران □ □

تاریخ دریافت: ۷۷/۱۰/۶، تاریخ پذیرش: ۷۷/۱۱/۱۱

چکیده

مقاله براین است که آموزه افلاطون مبنی بر بهره‌مندی محسوسات از مثل، که به «علیت» به معنای صدرایی آن تفسیر خواهد شد، حکم می‌کند که بهره‌ای از وجود و واقعیت (جوهر) برای قلمرو صیورورت ثابت باشد و در واقع جهان صیورورت در مرتبه‌ای از هستی، هرچند نازلتر، واقع شود که واقعیت و جوهر آن دائماً در فرایند شدن و گذشتن است. همچنین این آموزه مبین تشکیک در مراتب واقعیت است ضمن آنکه واقعیت واحد فرض می‌شود و این دو مسأله یعنی وحدت واقعیت و تشکیک آن از نظر صدرالمتألهین بنیادی‌ترین مبنای نظریه حرکت جوهری او به حساب می‌آید. علاوه بر این کثرت سیال و دائماً شونده قلمرو صیورورت براساس این بهره‌مندی و تعلق خاصی که به عالم مثل دارد، دارای وجهه‌ای از ثبات و وحدت خواهد شد که این خود می‌تواند به شبهه بقای موضوع در صیورورت و سیلان دائمی پاسخ دهد. در همین راستا جایگاه نفس در حرکت جوهری صدرایی و صیورورت افلاطونی مورد بحث قرار می‌گیرد و ثابت می‌شود که نفس عالم که از نظر هر دو فیلسوف مبین حضور «وحدت در کثرت» است و جز به صورت ربط اشراقی

۱. مناسب است یادآور شویم که صدرالمتألهین در بسیاری از مواضع، افلاطون را هم فکر خویش و خود را احیاکننده افکار او می‌شمرد. از درباره نظریه حرکت جوهری براین است که افلاطون بدین مسأله معنقد بوده و براساس آن در تیمائوس قائل به حدود زمانی عالم است، اما به گونه‌ای که انقطاع نبض و آغاز زمانی از برای عالم قابل تصور نیست. ر.ک. اسفار اربعه ج ۵، صص ۲۰۷، ۲۱۵ و ۲۱ - ۲۱۷. شایان ذکر است که همین تفسیر از افلاطون سنت رایج آکادمی از کسنوکراس تا زمان افلوپین بوده است. در این باره ر.ک:

[1], p. 242 - 4; [2], p. 37.



صیوروت به عالم مثل قابل تصور نیست، به لحاظ میانی بودنش دارای دو وجه ثبات و حرکت با هم است و این خود می‌تواند شبیه ربط حادث به قدیم را هم پاسخگو باشد.

کلید واژگان: آموزه افلاطون؛ علیت؛ صدرایی؛ وحدت در کثرت

۱ - مقدمه

آیا «صیوروت» افلاطونی را می‌توان به معنای حرکت جوهری صدرایی تفسیر کرد؟ برای دستیابی به پاسخ این سؤال، در این مقاله تلاش شده است تا صیوروت خاص افلاطونی، به استناد نظریه بهره‌مندی افلاطون، با حرکت جوهری ملاصدرا تطبیق داده شود و برخی مسائل مترتب بر حرکت جوهری نیز در فلسفه افلاطون نظیر حدوث زمانی عالم بدون آنکه انقطاع فیض مطرح باشد و نیز ربط حادث به قدیم، مورد اشاره قرار گیرد.

در آثار افلاطون^۲ صیوروت^۳ پیوسته مقابل وجود قرار می‌گیرد. عالم صیوروت که عالم محسوسات و موجودات جسمانی است، عالمی است که ویژگی آن کثرت، غیریت و حرکت دائمی و مطلق است. عالم برتر که قلمرو موجود ازلی و نامتغیر است، متعلق به مثل است که پیوسته در ثبات و وحدت‌اند و موجود حقیقی^۴ تنها بر اینها اطلاق می‌شود. ارسطو گواهی می‌کند^۵ که افلاطون از آغاز جوانی به نظریه سیلان هراکلیتس علاقه خاصی داشته است، هرچند که به پیروی از سقراط، نظریه مثل نیز در اندیشه او جایگاه خود را دارد. برطبق اظهار خود افلاطون «هراکلیتس در جایی می‌گوید که هر چیزی در گذر است و هیچ چیز بقا ندارد و در تشبیه موجودات به جریان رود می‌گوید که شما نمی‌توانید دوبار در همان رود قدم بگذارید»^۶.

آنچه مسلم است این است که افلاطون خود بدین صیوروت مطلق و همیشگی برای عالم جسمانی قائل بوده است و به این دلیل معتقد به موجوداتی شده است که دارای ثبات و «حقیقتاً موجود» باشند. اگر چه تقابل این دو عالم عقیده‌ای است که افلاطون آن را هیچ‌گاه رها نمی‌کند، اما در بیشتر رسالات او بویژه پارمنیدس - که بیشتر مفسران آن را از نظر تاریخی مقدم بر تیمائوس می‌انگارند - تلاش می‌شود به اشکالهای بسیاری که بر جمع میان این دو عالم وارد می‌شود، پاسخ داده شود. افلاطون این مهم را از راه تبیین گونه‌ای پیوند خاص میان دو عالم انجام می‌دهد^۷. و این اندیشه همچنان تا رسالات دوره نهایی او چون سوفیست، تیمائوس، فیلبس، سیاست و قوانین باقی می‌ماند. در تمام این رسالات سعی وافری صورت می‌گیرد تا انقطاع این دو عالم نفی شده و به نحوی خاص با یکدیگر مرتبط شوند.

۲. فیدون ۷۸ع؛ کراتیلوس d - ۴۳۹b؛ سمپوزیوم b - ۲۱۱a - پروتاگوراس c - ۳۴۰؛ هیپاس بزرگ ۲۸۷ به بعد؛ جمهوری e - ۴۷۹a، c - ۵۰۰b، d - ۵۰۴c؛ تیمائوس aa - ۲۷e، Ab - ۲۷e، ۵۰ - ۴۹d، ۵۲a.

3. Genesis

4. Ontos on, ousia

۶. کراتیلوس ۴۰۲a.

۵. متافیزیک b۱ - ۹۸۷a۳۲.

۷. در واقع این جمع میان آرای هراکلیتس و پارمنیدس به گونه‌ای است که تقابل ظاهری آن دو بیش از به وحدت تبدیل می‌کند.

از همین طریق است که عالم صیوروت از پدیدار محض بودن و هیچ‌گونه پای در واقعیت نداشتن، آنچنان‌که عقیده پارمنیدس است رهایی می‌یابد، چنانکه با پذیرفتن عالم مثل به عنوان عالم ثبات و وحدت، عقیده هراکلیتس نیز به نحو مقید و به صورت منحصر در عالم جسمانی، پذیرفته می‌شود. مشهورترین و رایجترین تعابیر افلاطون دربارهٔ این ارتباط، تقلید^۸، تصویر^۹ و بهره‌مندی^{۱۰} است. هرچند تعبیر اتحاد^{۱۱} نیز در آثار او یافت می‌شود. تعابیر تقلید و تصویر بتهنایی ممکن است رساننده‌سنخیت از نظر هویت و ذات میان این دو عالم نباشند. اما واقعیت امر آن است که نحوهٔ پراکندگی این عبارات در آثار افلاطون از این نکته حکایت می‌کند که افلاطون هرگز این تعابیر را به نحو مقابل و منافی یکدیگر به کار نبرده است. بلکه حتی گاه آنها را به فاصله‌ای نه چندان در یک رساله به کار برده است.^{۱۲}

چنانکه می‌دانیم در فلسفه صدرالمتألهین نیز سنخیت میان علت و معلول به منزله سنخیت شیء و فیء، عاکس و عکس و مانند آن خوانده شده است^{۱۳} تعابیری که با تقلید و تصویر افلاطون بسیار مشابه است، حال آنکه می‌دانیم تشکیک در مراتب حقیقت واحد هستی بنیان تمامی اندیشه‌های صدرایی است. بنابراین همان گونه که مقارنت چنین تعابیری با تعالیم مسلم صدرالمتألهین معنای حقیقی آنها را بر ما روشن می‌سازد، در افلاطون نیز مقارنت آن تعابیر با تعابیری چون بهره‌مندی و سهم شدن، اتحاد و نیز تعابیر خاصی که افلاطون در توصیف صیوروت به کار برده است، نظیر به وجود آمدن صیوروت^{۱۴} و^{۱۵} وجود ضروری صیوروت^{۱۶}، خود مفسر معنای تقلید و تصویر است. در فیدون جزئیات محسوس به عنوان اشیایی توصیف می‌شوند که در مثل شریک و سهم‌اند^{۱۷} و در همان رساله^{۱۸} مثل حتی «حاضر» بر جزئیات معرفی می‌شوند. به این دلیل است که پروفیسور تیلور می‌گوید: «این خطاست که ما از آوردن "تقلید" در محاورات نهایی افلاطون چنین نتیجه بگیریم که او از نظریه بهره‌مندی دست برداشته است»^{۱۹}.

قابل توجه است که در فیدون^{۲۰} بهره‌مندی با "علیت" و این هر دو با "جاودانگی روح" مرتبط دانسته شده است و در پایان عبارت آمده است که «فرقی نمی‌کند ارتباط خود زیبایی با آن شیء از راه حضور باشد یا اتحاد».

تعالیم جمهوری^{۲۱} نیز همین معنا را حکایت می‌کند و به صراحت بر بهره‌مندی محسوسات و شباهتشان به آنها دلالت دارد. کورن فورد دربارهٔ این عبارت جمهوری می‌گوید: «افلاطون با آنکه اصل

8. Mimesis

10. Methexis

14. Genesis eis ousian

16. Geneseus anagkaian ousian

9. Eikon

11. Koinonia

۱۳. برای نمونه ر.ک. [3] ص ۱۳۹.

۱۲. برای مثال ر.ک. فیدون ۲۳د به بعد.

۱۵. سیاست ۲۸۲د.

۱۸. همان د۵.

۱۷. فیدون ۶ - ۱۰۰۰۳، د۶.

19. [1], p. 188; c.f. [4], p. 230; [5], pp. 362 - 5.

۲۱. ۲۷۶c - ۲۱ به بعد.

۱۰۰b - d - ۲۰.



تمایز عالم مثل و عالم صیوروت را مانند پارمیندس پذیرفته است، اما آن را به گونه‌ای ارائه می‌کند که جهان صیوروت دیگری جهان و همی، یعنی معدوم و غیرواقعی تلقی نمی‌شود، بلکه جهان نمود از نظر او از نحوه‌ای وجود برخوردار است و به این دلیل ضرورتاً مرتبط با جهان موجود حقیقتی است، جهانی که خود در بردارنده کثرتی از مثل است^{۲۲}».

در پارمیندس بحث از بهره‌مندی، شکل جدیدتری به خود می‌گیرد. در آنجا عمده‌ترین اشکالهایی که از جانب پارمیندس بر نظریه مثل، خطاب به سقراط صورت می‌گیرد، درباره اصل واقعیت مثل نیست، زیرا پارمیندس خود در آن محاوره به اصل وجود مثل و اینکه «فلسفه هرگز نمی‌تواند از مفهوم صور خلاصی یابد»^{۲۳} اعتراف می‌کند. آنچه پارمیندس مورد نقد قرار می‌دهد، مسأله سهیم بودن محسوسات در مثل است، امری که آنها را از گونه‌ای واقعیت و جوهر ثانوی برخوردار می‌کند^{۲۴}. در عبارت ۱۳۱۸ ب بعد نحوه بهره‌مندی به نحوی صریح نقد و ارزیابی می‌شود: آیا جزئیات در کل یک مثال سهیم‌اند یا در بعضی آن؟ هر دو فرض باطل است زیرا اگر از کل آن بهره‌مند باشند، لازم می‌آید شیء واحد در اشیاء متکثر و متفرق تحقق یابد و در نتیجه از خود جدا باشد، یعنی تعالی خود را از دست بدهد (۱۳۱۵) و اگر شیء در جزء مثال سهیم شود و شیء دیگر در جزء دیگر آن، این دو جزء مجزا از هم نمی‌توانند یک کل بسیط و مفارق را درست کنند (e - c). پس اصل بهره‌مندی باطل است.

بسیاری از مفسران می‌گویند وجه مغالطه در این استدلال آن است که بهره‌مندی به معنایی جسمانی فرض شده است، حال آنکه بهره‌مندی معنایی غیرمادی دارد، چنانکه در عبارت ۱۳۱۸ ب فرض سومی اشاره می‌شود که مفسران آن را به همین معنای غیرجسمانی تفسیر کرده‌اند^{۲۵}. پس آنچه از بهره‌مندی، مورد نظر افلاطون است، یک نحو حضور غیرجسمانی است که با تعالی مثل هیچ منافاتی ندارد، بدین معنا که مثال همه جا و در هیچ جاست. برای نزدیک شدن به چنین تبیینی است که افلاطون تشبیهی را از زبان سقراط برای فهم درست معنای بهره‌مندی ارائه می‌کند. او مثال نور روز را به میان می‌آورد، که با آنکه این نور یکی است، اما بر همه چیز احاطه و سریان دارد. اما باز هم پارمیندس با شبیه خواندن این تشبیه با تشبیه به چادری که بر روی چند تن قرار گرفته است، سعی بر تفسیری جسمانی از تشبیه او دارد. زیرا در واقع بر روی هر فرد نه تمام چادر بلکه بخشی از آن قرار می‌گیرد و این معنایش تقسیم‌پذیری است (d - c). چنانکه معلوم است، مشکل اصلی در تبیین بهره‌مندی و ارتباط خاص این دو عالم این است که چگونه مثل که بسیط، واحد و مفارقتند، متعلق بهره‌مندی و سهیم شدن مصادیق جزئی خود، آن هم مصادیقی که پیوسته در سیلانند، قرار می‌گیرند. به تعبیر دیگر طریقه

22. [6], pp. 80 - 1.

۲۳. b - c. ۱۳۵.

24. c. f. [1], pp. 349 - 55; [2], pp. 80 - 1, 84, 101; [7], vol. 1 pp. 35 - 6, 117 - 18; vol. 3, pp. 194 - 6; [8], pp. 210 - 11, 158.

25. c.f. [8], pp. 225 - 6, 237; [6], pp. 85 - 7; [9], p.34.

کورن فورد می‌گوید بعضی از اشکالات ارسطو در کتاب *peri ideon*، چنانکه الکساندر نقل کرده است شبیه همین اشکالات است و افلاطون خود به ما می‌فهماند که نباید بهره‌مندی را اینچنین تفسیر کرد.

درست یافتن وحدت در کثرت، آن هم کثرتی اینچنین سیال، کار آسانی به نظر نمی‌رسد. اشکال معروف به انسان سوم در همین رساله مطرح می‌شود (b - ۱۳۲a). این اشکال نیز برای کشف طریقه درست بهره‌مندی صورت می‌گیرد.^{۲۶} اگر چنین فرض شود که شباهت و اشتراک میان مثال و محسوسات مبتنی بر یک «مشترک فیه» است پس باید شیء سومی را فرض کرد که آن نیز خود با این دو مشترک باشد و این امر به تسلسل می‌انجامد. بنابراین اشکال انسان سوم به این دلیل پیش می‌آید که صورت با آنکه کاملاً مفارق است، اما وجه اشتراکی با جزئیات خویش دارد، به این دلیل گمان می‌رود که باید عامل سومی نقش وجه اشتراک را میان آن دو بر عهده داشته باشد و چون همان حکم درباره‌ی عامل سوم نیز جاری است، محتاج به عامل چهارم خواهیم شد و...

چنانکه پیشتر گفتیم تنها راه درست تبیین بهره‌مندی آن است که نخست معنای جسمانیت را از ذهن خود دور سازیم و هرگونه تصویری از خصیصه‌ای مشترک را که غیر از معنای اشتراک غیرمادی است کنار بگذاریم. آنگاه می‌توانیم بگوییم که مثال به لحاظ تجرد خویش برای همه جزئیات محسوس حضور دارد و باز هم به لحاظ تعالی و مفارقت در هیچ مکانی نیست، بلکه مافوق تمام محسوسات و محیط بر آنهاست. پس اگر اشتراک به معنای مادی آن فهمیده شود، از یک سو تعللی صور را نقض می‌کند و از سویی دیگر به تسلسل می‌انجامد. به این دلیل است که پروکلس می‌گوید: «اشتراک را در اینجا نه به صورت اشتراک میان موجودات هم مرتبه، بلکه از آن حیث که جزئیات بهره‌مند وابسته به صورند و صور کاملاً از آنها مفارقتند، باید فهمید. علاوه بر این حضور جسمانی امکان حضور مطلق با حفظ بساطت را نفی می‌کند. زیرا اساساً این ویژگی ذاتی اجسام است که نمی‌توانند به عنوان کل در مکانهای مختلف حضور یابند، حال آنکه مجردات می‌توانند با حفظ بساطت و تمامیت خود بر تمام چیزهایی که در آنها سهیم‌اند، حاضر باشند، بدین معنا که آنها در محضر اشیا بهره‌مند نیستند، بلکه اشیای بهره‌مند در محضر آنها واقع‌اند»^{۲۷}.

تیلور نیز همداستان با پروکلس می‌گوید که رابطه‌ی تصویر با اصل خود صرفاً رابطه‌ی شباهت نیست، بلکه رابطه‌ی شباهت و اقتباس است و این خود کافی است تا دو جانبه بودن رابطه‌ی شباهت را نفی کند.^{۲۸}

بدین ترتیب واضح است که چنین رابطه‌ای یک رابطه‌ی مابعدالطبیعی است و تعالی مثل همچنان باقی است. پس منظور افلاطون از حضور یا اتحاد مثل نسبت به محسوسات تنها می‌تواند به صورت یک رابطه‌ی علی مابعدالطبیعی تفسیر شود و چنانکه فریدلندر در این باره می‌گوید «تنها در صورتی می‌توان گفت که صورت از یک سو داخل در اشیای بهره‌مند می‌شود و از سوی دیگر اختلاف در مرتبه‌ی خود را با اشیا از دست نمی‌دهد، که تعالی مثل را همچنان محفوظ بدانیم. بدین ترتیب "حلول" را به گونه‌ای تبیین

26. c.f. [8], pp. 243 - 4; [1], p. 355; [4]; [6], p. 88.

همین شبهه را ارسطو در متافزیک ۱۰۳abc، ۹۹۰b15 علیه نظریه مثل مطرح کرده است.

27. [8], pp. 244 - 5.

28. [1], pp. 357 - 9; c.f. [2], pp. 93 - 4; [5], pp. 365 - 76.



کرده‌ایم که صور هرگز تعالی خود را از دست نداده‌اند^{۲۹}». در واقع تمام بحث‌های دیالکتیکی بخش دوم پارمنیدس برای روشن ساختن همین است که بتوانیم چگونگی این حلول در ضمن تعالی را دریابیم. چنین تبیینی از رابطه محسوسات با مثل و به تعبیر دیگر رابطه صیوروت با وجود، کاملاً یادآور رابطه علت و معلول در فلسفه صدرایی، یعنی به صورت ربط محض و وابستگی کامل معلول به علت است، به گونه‌ای که با حفظ تعالی علت، معلول پیوسته محتاج احاطه و معیت قیومی علت خویش است و چنانکه از عبارت نقل شده از فریدلندر استفاده می‌شود به همان معنای داخل فی الاشیاء لا بالمازجه و خارج عن الاشیاء لا بالمزایله است. بدیهی است که در این بینش حتی دوگانگی علت و معلول به وحدتی مبدل می‌شود که تمایز آن دو تنها به صورت اختلاف در مرتبه (شدت و ضعف) تفسیر می‌شود و به این دلیل معنای اتحاد محسوسات با مثل مفارق دقیقاً به همان معنای اتحاد حقیقه و رقیقه صدرایی است^{۳۰}. اگر چنین است رابطه محسوسات با قلمرو هستی حقیقی، پس تشکیک در حقیقت واحده هستی آشکارا از فلسفه افلاطون برداشت می‌شود، زیرا در این صورت تمام عالم واقعیت به صورت امری واحد درمی‌آید که تفاوت و کثرت در آن تنها به صورت شدت و ضعف تفسیر می‌شود، بویژه آنکه به یاد داشته باشیم فلسفه یا دانش اعلی (دیالکتیک) از نظر افلاطون یافتن کثرت در وحدت و وحدت در کثرت است. کثرت در وحدت مبین حضور جمعی و وحدانی مثل در یک ذات واحد اعلی به نام خیر یا احد است که در خود جامع تمام موجودات زنده معقول به نحو بساطت و وحدت است و این جامعیت به گونه‌ای است که فرض دوم را برای چنین واحدی طرد می‌کند^{۳۱}. وحدت در کثرت مبین حیثیت وحدت و ثبات عالم صیوروت است که به لحاظ تعلق و وابستگی آن به عالم مثل به دست می‌آید^{۳۲}.

حال اگر مسأله را با توجه به تبدیل دائمی اشیا صایر در نظر آوریم، بهره‌مندی افلاطونی معنایش این است که عالم صیوروت از نظر او برخوردار از ذات، جوهر یا وجودی^{۳۳} است که دائماً در تصرم و حرکت است، هرچند که همین وجود به حیثیت ربط و تعلق خود وجه ثبات و وحدت عالم نیز محسوب می‌شود. در همین مقام است که جایگاه نفس کلی عالم تعیین می‌شود. این نفس از نظر افلاطون هبوط یافته مثل و معیار بهره‌مندی عالم صیوروت از مثل تلقی می‌شود و چیزی است که از نظر افلاطون متحرک بالذات^{۳۴} و طبیعت راستین اشیا - که مقدم بر جسم و حاکم بر آن است - محسوب می‌شود^{۳۵}. می‌دانیم که نفس در حرکت جوهری صدرایی نیز جایگاه خاصی دارد. از نظر صدرالمতألهین هرچند

29. [7], vol. 3, pp. 208 - 9.

۳۰. صدرالمتألهین رابطه محسوسات را با مثل از دیدگاه افلاطون به «علیت» تفسیر می‌کند. ر.ک. [۱۰]، ج ۱، ص ۲۴۰؛ و این رابطه را به «علیت» به همان معنای خاص فلسفه خود تلقی می‌کند. ر.ک. [۳]، صص ۶۰ - ۱۵۹.

۳۱. این مطلب صراحت در تیمائوس e - 30d آمده است.

۳۲. ر.ک. پارمنیدس ۱۴۶b به بعد.

[8], pp. 578 - 84, [7], pp. 209 - 11; [4], pp. 96 - 7; [1], pp. 287 - 8; [2], p. 131.

۳۳. در افلاطون جوهر (ousia) به همان معنای موجود (on) است و هر دو دربارهٔ عالم مثل به کار می‌رود و این هر دو با صورت (eidōs) مساوق و بلکه مترادف تلقی می‌شوند. برای مثال ر.ک. قوانین ۹۰۳c، کراتیلوس c - 386d؛ متافیزیک ۱۴ - ۱۳، ۱۰۳۳b.

34. Auto kineton

[4], p. 18; [1] p. 257; [11], p. 151.

۳۵. قوانین ۸۹۴ - ۸۹۵، فدروس ۲۴۵c و سوفیت ۲۲۸c.

حرکت ذاتی به طبیعت به معنای صورت نوعیه نسبت داده می‌شود، اما نفس به وجهه تعلقی خود همان طبیعت محسوب شده است. او همچنین نفس عالم را منشأ وحدت عالم دانسته و عالم را به جهت داشتن نفس موجودی حقیقتاً واحد تلقی می‌کند.^{۳۶}

در داستان خلق عالم در تیمائوس گفته می‌شود که صانع عالم برای آنکه بیشترین شباهت به سرمشق، نصیب عالم شود، یعنی دارای وحدت، تعقل و حیات باشد بر جسم عالم نفس را پوشاند و آن را بر همه اجزای عالم نیز انبساط داد. اما افلاطون در همان جا هشدار می‌دهد «مبادا گمان کنید که نفس مؤخر از جسم است، بلکه نفس هم به حسب وجود و هم به حسب شرافت مقدم است و به این دلیل بر جسم حکومت دارد».^{۳۷}

بدین ترتیب نفس عالم در بینش این هر دو حکیم الهی از یک جهت، یعنی از جهت ربط و وابستگی به عالم مثل، منشأ «وحدت و ثبات» - احکام مسلم وجود - از برای عالم صیوروت است و از جهت دیگر که به جسم متعلق و هبوط یافته است، متحرک بالذات و منشأ تمام تغییرات و حرکات دیگر است.^{۳۸}

بر پایه چنین تعالیمی است که پروکلس در تفسیر رساله پارمنیدس افلاطون می‌گوید: «حرکت همان حیات اشیاء جسمانی است و افلاطون این مطلب را در تیمائوس^{۳۹} آورده است».^{۴۰} اکنون واضح است که چرا نفس به عنوان «عالم میانه» در اندیشه هر دو حکیم مورد توجه قرار می‌گیرد. این میانی بودن به این دلیل است که نفس دو وجهه‌ای است، یعنی به وجهی دارای ثبات و به وجهی دیگر متحرک و عین حرکت است و در واقع همین ویژگی است که برای نفس جایگاهی میانی و نقش رابط را - اما نه به معنای رابط و اضافه مقولی، بلکه به صورتی اشرافی - رقم می‌زند، زیرا با توجه به آنچه درباره نظریه بهره‌مندی افلاطون دانستیم، نفس به عنوان رابط و میانه این دو عالم جز چنین نقشی نمی‌تواند داشته باشد. در واقع در بینشی که وحدت تشکیکی وجود بنیاد تمام اندیشه‌های دیگر است، جز چنین نقشی از برای رابط میان دو مرتبه نمی‌توان قائل شد. بدینسان باید گفت که مسأله ربط متغیر به ثابت در اندیشه افلاطون دقیقاً به همان گونه‌ای تبیین شده است که در فلسفه صدرالماتلین، زیرا در فلسفه صدرایی گفته می‌شود که براساس حرکت جوهری و ذاتی عالم جسمانی، حرکت که لازمه وجود خاص آن است، به جعل بسیطی که به وجود آن تعلق گرفته است^{۴۱}، متحقق است. به این دلیل شبیه ربط حادث به قدیم که اشکال تسلسل یا تخلف معلول از علت را به دنبال می‌آورد، در این تبیین لازم نمی‌آید.

همچنین بر پایه معنای بهره‌مندی یا به تعبیر دیگر دو وجهه‌ای بودن نفس، شبیه بقای موضوع در حرکت جوهری پاسخ داده می‌شود، زیرا پاسخ نهایی به این شبیه، از راه معیت و احاطه قیومی مثل نسبت به اشیاء صابیر شکل می‌گیرد که صدرالماتلین آن را به دو شکل بیان می‌کند: (۱) مثل حافظ

۳۶. ر.ک. [۱۰] ج ۳، صص ۶۶، ۶۸، ۶۹، ۱۱۲۷، [۳]، صص ۸۲، ۸۵، [۱۲]، صص ۲۲۹، [۱۳]، صص ۵۹۲، ۳۷. تیمائوس ۴۰۵ به بعد؛ نیز ر.ک. قوانین ۲۵ - ۸۹۱ع، ۳۸. ر.ک. فیلون ۲۵ - ۷۰۵؛ قوانین ۲۵ - ۸۹۱ع، ۳۹. ۳۷c.



وحدت و همانی اشیاء صایرند که در نتیجه آن (۲) هر شیء سیال در عین سیلان خود اتصال وجودی دارد و اجزای متمصرم آن مستغرق در وحدتی هستند که به جهت اتصال و ربط به مثل از برای آنها فراهم آمده است و براساس آن گفته می‌شود که متصل تدریجی با وحدت شخصی مساوق است و صدرا بر طبق آن حرکت جوهری را حرکتی اشتدادی تلقی می‌کند.^{۲۲} صدرالمتألهین در مفاتیح الغیب^{۲۳} این نگرش را مبتنی بر دو اصل بنیادین فلسفه خود، یعنی اصالت وجود و تشکیک در مراتب هستی دانسته است که این خود می‌تواند سندی معتبر بر نفوذ این دو اصل بر اندیشه‌های افلاطون نیز باشد. او همچنین با نقل قول افلاطون از رساله تیمائوس و تفسیر آن به حدوث عالم و حرکت جوهری می‌گوید که بدون ارتباط با مثل این عالم هیچ وجودی ندارد.^{۲۴}

اکنون صیوررت به معنای خاص افلاطونی آن^{۲۵} معنای خود را بخوبی آشکار می‌سازد و معلوم می‌شود که بسیار به حرکت جوهری صدرایی نزدیک است، زیرا صیوررت مطلق افلاطون به معنای «با وجود آمدن» در یک فرایند همیشگی است. براین اساس که سولم سن می‌گوید: «از محکمترین ادله‌ای که بر ظهور معنایی جدید از صیوررت در افلاطون حکایت می‌کند، این است که مثل نقشی اساسی در تحقق صیوررت به معنای خاص افلاطونی بازی می‌کنند»^{۲۶}، و به عقیده کورن فورد صیوررت افلاطون یعنی این که جهان متعلق به نظامی از هستی است که نازلتر است و این مطلب را از دلیلی می‌توان دریافت که افلاطون برای صیوررت عالم و اینکه جهان شده است ارائه می‌کند جهان مرئی و محسوس است و آنچه محسوس و دارای جسم است به نظامی پست‌تر تعلق دارد. براین اساس صاحب‌بنظران معاصر، موجودات بسیط، ازلی و معقول را در مقابل هستی مداوم در زمان که مربوط به جهان محسوس است قرار می‌دهند و در این نکته با پروکلوس هم عقیده‌اند، زیرا استنباط او از این عبارت تیمائوس که «جهان شده است» این است که جهان دارای آن نوع هستی است که با زمان اندازه‌گیری می‌شود. یک جهان برآمده و تعلق که مستغنی و خودکفا نیست. پروکلوس در این موضوع همان سنت اصلی آکادمی از کسنوکراتس به بعد را تعقیب کرده است.^{۲۷}

۲- منابع

- [1]. Taylor A. E; *Plato the Man and his work*; London: Methuen and Co. LTD, 1977.
 [2]. Cornford F. M; *Plato's Cosmology*; London: Routledge, 1937.
 [۳]. ملاصدرا؛ *الشواهد الربوبیه*؛ با تصحیح و تعلیق و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ مشهد: ۱۳۲۶.
 [4]. Ross David; *Plato's Theory of Ideas*; Oxford: Clarendon Press, 1953.

۲۲. صدرالمتألهین خود افلاطون را همین‌گونه تفسیر کرده است. [۱۰] ج ۵، ص ۲۱۶، و اعتقاد خود او نیز همین است. همان، صص ۷۹، ۲۱۸؛ همان، ج ۲، ص ۲۳۸؛ ج ۳، صص ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۲۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۹۶؛ ج ۴، ص ۲۷۳ و ج ۷، ص ۲۶۵، ۲۹۲؛ [۳] ۸۶-۸۷.
 ۲۳. همان، ص ۵۹۳.
 ۲۴. همان، ص ۵۹۶.

۲۵. کورن فورد آن را «صیوررت محض» (sheer becoming) و نه صیوررت خاص می‌نامد.

[2], pp. 218 - 19, 230.

46. [14], p. 21; c.f. [2], p. 14.

47. [2], p. 26.

- [5]. Cherniss H. F; "*Relation of the Temaeus to Plato,s Later Dialogues*". in Allen, R. E, *Studies in Plato,s Metaphysics*, New York: 1965.
- [6]. Cornford F. M; *Plato and Parmenides*; London and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1980.
- [7]. Friedlander Paul; *Plato*; Trans. Hans Meyerhoff; Princeton University Press, 1969.
- [8]. Proclus; *Commentary on Plato, s Parmenides*; Trans. Glenn R. Morrow, John M. Dillon; Princeton University Press, 1987.
- [9]. Grube G. M. A; *Plato,s Thought*; Boston: Beacon Press, 1935.
- [۱۰]. شیرازی، صدرالدین محمد؛ *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه*؛ بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- [11]. Owens Joseph; *The Doctorine of Being in the Aristotelian Metaphysics*; Toronto: 1978.
- [۱۲]. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم؛ *شرح الاصول الکافی*؛ تهران: چاپ سنکی، مکتبه‌المحمودی، ۱۳۱۹ هـ.ق.
- [۱۳]. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم؛ *مفاتیح الغیب؛ الاصول الکافی*.
- [14]. Solmsen Friedrich; *Aristotle,s System of the Physical World*; Lthaca, New York: Cornell University Press, 1960.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی