



مقایسه‌ای میان افلاطون و ملاصدرا

نظریه حرکت جوهری ملاصدرا، به عنوان یکی از شاخص‌های فلسفه او، گفتگوها و نوشته‌های بسیاری را به خود اختصاص می‌دهد. اما شاید جایگاه حیات و روح عالم، و نقش آن در این نظریه، به نسبت کمتر مورد توجه قرار گیرد، در حالی که این نظریه و اعتقاد به آن، جز با توجه به این جایگاه و نقش حیات و نفس عالم طبیعت، ناقص و بلکه بی‌معنا خواهد بود. در نظریه صیورورت افلاطون نیز بازگشت تمام حرکات عالم به نفس - به عنوان متحرک بالذات - دانسته می‌شود. از این رو در نظریه صیورورت افلاطون هم نقشی به همان اهمیت برای نفس منظور شده است.

جایگاه نفس در صیوریت و حرکت جوهری عالم

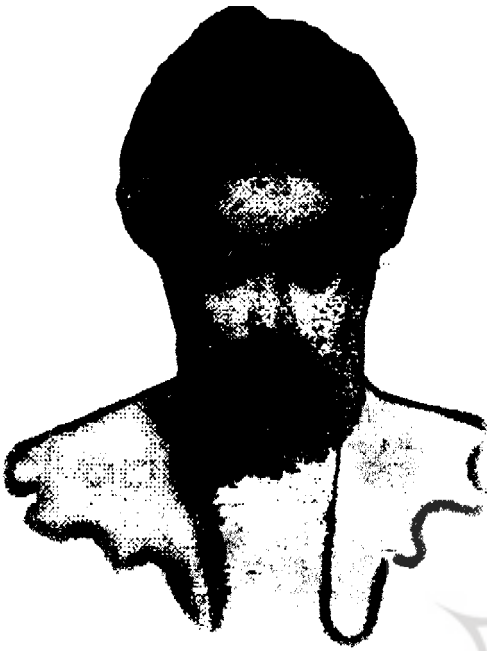
در این مقاله مقایسه‌ای میان این دو فیلسوف در این خصوص صورت می‌گیرد و در طی آن خواهد آمد که منظور آن دو از نفس و حیات عالم، همان وجود افاضه شده به عالم است که عین حرکت ذاتی و منشأ دیگر حرکات است. همچنین ثابت می‌شود که نفس عالم یا وجود عالم حیثیت ربط اشراقی عالم طبیعت به ماوراء طبیعت، یعنی عالم مثل (عالم ربانی) است، و اعطای چنین نقشی به نفس و حیات، در حالی که آن را افاضه شده از عالمی ذی‌روح فرض می‌کنیم، تمامی حرکات در عالم هستی را غایتمند خواهد ساخت.

[۱. مساوت حیات و وجود در افلاطون و ملاصدرا]

بر اساس تعالیم افلاطون، بنه ویژه در رساله سوفیست، حیات به عالم هستی محض، که به حقیقی‌ترین معنا موجود است (pantelos on) نسبت داده می‌شود. در همان رساله افلاطون با رد اندیشه پارمنیدس، مبنی بر قبول تنها وحدت در قلمرو هستی، کثرت هستی را در ضمن وحدت آن می‌پذیرد. بدین معنا که برای پذیرفتن نحوه‌ای هستی از برای صیوریت، فرض وجود مثل را، به عنوان نحوه‌ای کثرت در قلمرو موجود حقیقی لازم می‌شورد؛ چنان که فرض وجود مثل را، به عنوان کثرت در وحدت، برای جامعیت، وحدت و صرافت موجود حقیقی که در تیمائوس^۱ به آن می‌پردازد، امری ضروری می‌شورد و در نتیجه این جامعیت و کمال و زیبایی محض را مستلزم وجود عالم صیوریت تلقی می‌کند. بدین ترتیب اگر قرار باشد، چنان که افلاطون می‌اندیشد، صیوریت از وجود بهره‌مند باشد، یعنی به معنایی موجود باشد، باید به طریقی آن را از موجود حقیقی گرفته باشد. از این رو موجود حقیقی باید برای اعطای هستی به صیوریت، دارای حیات، و در نتیجه

علم و آفرینش باشد، و این همان آغاز کثرت است. از این رو افلاطون در سوفیست چنین می‌اندیشد که تلقی عالم مثل به عنوان عالمی که فاقد حرکت، روح و تعقل باشد امری خطاست، بلکه این عالم را ضرورتاً باید واجد چنین ویژگی‌هایی فرض کرد. بر پایه همین تعالیم است که پروکلس در تفسیر پارمنیدس افلاطون، آغاز کثرت را حرکت ذاتی واحد (عقل)، که مساوق با حیات آن است، تفسیر می‌کند و کامل‌ترین نوع حرکت یا حیات را حرکت یا حیاتی می‌داند که دمیورژ واجد آن است، یعنی تعقل و فعل. پاول فریدلندر نیز مبتنی بر مطالب سوفیست می‌گوید که به وضوح تمام می‌توان مساوت وجود، حیات، دانش و فعل را در اندیشه افلاطون یافت، چنان که ابتناء کثرت در هستی نیز بر همین ویژگی‌های ذاتی وجود کاملاً آشکار است. بنابراین معنای حرکت در عالم موجود حقیقی - که بی‌شک از صیوریت و بی‌ثباتی مبراست - چیزی جز همان علم و آفرینش، یعنی حیات، نخواهد بود. و چنان که گفته شد، چنین تبیینی برای پیوند دو عالم صیوریت و موجود حقیقی است، که نتیجه آن پذیرفتن بهره‌مندی، یعنی تأثر دائمی صیوریت از آن عالم برتر است. بر این اساس جای تعجبی نیست که در قوانین، در پی تحلیل «حرکت» به عنوان مسئله اساسی «در عالم طبیعت»، ما تدریجاً به این سؤال می‌رسیم که ماهیت «حرکت عقل» چیست؟^۲ و نیز جای تعجبی نیست که Motion به عنوان یکی از مُثُل اعلا (megista gene) در سوفیست معرفی می‌شود.

قابل توجه است که ملاصدرا نیز درباره رابطه عالم مثل و عالم جسمانی و استلزام آن دو عالم نسبت به یکدیگر می‌گوید که پذیرفتن حقایق مثالی در عالم ربوبی از برای آنچه در عالم شهادت است امری ضروری است، و گر نه این عالم جز سایه‌ای بدون صاحب سایه و سراب و



موجود حقیقی باید برای اعطای هستی
به سیوررت، دارای حیات، و در نتیجه علم
و آفرینش باشد، و این همان آغاز کثرت است

خیالی باطل بیش نمی‌بود، چنان‌که هر آنچه در عالم ربوبی
موجود است، باید ظل و فرعی در عالم مادون داشته باشد،
وگرنه اصلی بدون فرع و جوادی فاقد جود و مدلولی فاقد
دلیل می‌بود. صدرها همچنین عقیدهٔ راسخی بر مساوت
وجود با حیات دارد. او می‌گوید:

«نحن قد بیّنّا مراراً أنّ الحیوة ساریة فی جمیع
الموجودات لسریان الوجود فیها، لأنّنا بیّنّا أنّ الوجود حقیقة
واحدة هی عین العلم و القدرة و الحیوة، و کما لا یتصور
موجود، بدون طبیعة الوجود مطلقاً، فکذا لا یتصور موجود
لا یكون له علم و فعل، و کل ما یعلم و یفعل - بآئی وجه کانا -
فله حیوة. فالکل اذن حی عند العرفاء.»^۸

واضح است که اگر تساوق وجود با حیات را بپذیریم،
این را بپذیرفته‌ایم که وجود در هر مرتبه‌ای محقق باشد
ضرورتاً حیات خواهد داشت. بنابراین بر اساس تعالیم
هر دو فیلسوف، جای شکی نمی‌ماند که در قلمرو طبیعت
نیز، بدان لحاظ که وجودش پذیرفته شده است، همانند
عالم ماوراء طبیعت حیات سریان دارد، چنان‌که از صریح
عبارتشان هم به دست می‌آید.

[۲. نفس (حیات) در قلمرو جسمانی]

از نظر افلاطون پیوسته نفس مخلوق شبیه‌ترین
چیزها به امور الهی تلقی می‌شده است.^۹ در داستان خلق
عالم در تیمائوس ویژگی حیات نقش مهمی را بر عهده
دارد. در آنجا می‌خوانیم که حیات و تعقل، که مبدأ آفرینش
است، نه تنها برای دمیورژ که سازندهٔ عالم است، بلکه
برای سرمشق و الگوی ازلی عالم (مثال خیر مطلق که
جامع تمام مثل است)، نیز ویژگی برجسته‌ای به حساب
می‌آید. سرمشق موجود حیّ یگانه‌ای است که در عین
وحدت جامع تمام موجودات زندهٔ معقول است و تمام
ایسین زیباترین و کامل‌ترین موجودات در عالم عقل
محققند. پس کمال محض و زیبایی مطلق از نظر افلاطون
بدون فرض حیات و دانش امری نامتصور است. از این رو
تصویر آن یگانهٔ خیر محض هم موجودی خواهد بود که تا
حد ممکن زیبا و خیر، و از این رو دارای روح، حیات و
تعقل است.^{۱۰} بدینسان افلاطون اظهار می‌دارد که صنایع
عالم نفس را در سرتاسر عالم جسم گسترانیده و آن را بر
تمام عالم نافذ و حاکم نموده است.^{۱۱} بدین ترتیب آموزهٔ
افلاطون مبنی بر نفوذ حیات در سرتاسر عالم جسم و
آنچه صدر المتألهین بر آن است، یعنی اینکه هر جسمی،

چه مرکب باشد، چه بسیط دارای نفس و حیات است^{۱۲}،
در وفاق کامل است.

[۳. تقدم نفس بر جسم]

افلاطون در پی همان عبارات تیمائوس به ما هشدار
می‌دهد که «مبادا گمان رود که نفس جوانتر از جسم و
موجودی متأخر از آن است، زیرا نفس از هر حیث بر
جسم مقدم است و بر آن حکومت می‌کند» چرا که نفس
منشأ حیات و بقاء جسم عالم، و منشأ بهره‌مندی عالم از
واقعیت، و از این رو منشأ نیکبختی آن است.^{۱۳}
همین مطالب در اندیشه صدر المتألهین نیز وجود
دارد زیرا می‌گوید «جسم و بدن تابع وجود نفسند، نه آنکه
نفس تابع وجود بدن.»^{۱۴} او پیدایش و بقاء عالم طبیعت را
توسط نفس عالم می‌داند و می‌گوید که «نخستین دری که
از ناحیهٔ بحر جبروت بر این عالم گشوده است نفس کل
است، و آن همان آبی است که عرش رحمان بر آن است، و
همان آبی است که در قرآن کریم آمده است: وجعلنا من

الماء كل شئ حي ... زیرا نفس كل جسمه آب حیاتی است که در عالم اجسام جاری می‌شود و همان است که در قول حق تعالی آمده است: خلقکم من نفس واحدة.^{۱۵}

در قوانین^{۱۶} افلاطون از زبان آتنی کسانی را تخطئه می‌کند که عالم را زاده طبیعت فاقد حیات و شعور می‌دانند و تنها آثار جزئی محدودی را اثر صنع خردمندان به حساب می‌آورند. تبیین‌های مادی پیش از سقراط همگی «طبیعت» یا مبدأ اول اشیاء را همان ماده فاقد شعور، یا به تعبیر قوانین «اتفاق» و به تعبیر تیمائوس «ضرورت کور» معرفی می‌کردند.^{۱۷} از آن رو «طبیعت» چیزی تلقی می‌شده که فاقد هرگونه حیات و هنر و اندیشه‌ای بود. پس نفس متأخر از «طبیعت» و دارای مرتبه‌ای مادون آن محسوب می‌گردید و بنابراین الوهیت و تمام ویژگی‌های مربوط به آن، همچون عدالت و حق، ساخته ذهن بشر تلقی می‌شد. حال آنکه بر طبق بینش الهی افلاطون، هنر، روح و خردمندی، و در یک کلام الوهیت، بر تمام عالم حاکم و از این رو مقدم بر آن به حساب می‌آمد.^{۱۸} از این رو افلاطون کسانی را که عالم را زاده طبیعت فاقد روح می‌دانستند، کسانی می‌داند که «طبیعت» را که اصولاً باید بر ذاتی اطلاق گردد که نخستین منشأ پیدایش اشیاء است، به غلط بر غیر از نفس اطلاق می‌کنند و نمی‌دانند که ماهیت و حقیقت نفس کدام است و درباره پیدایی آن به غلط چنین می‌انگارند که نفس پس از جسم پیدا شده است، حال آنکه نفس بر هر جسمی مقدم و تمام دگرگونی‌های عالم اجسام ناشی از نفس، و نفس به راستی منشأ اصلی هر ضرورت و به وجود آمدن است. پس نفس طبیعت راستین اشیاء است.^{۱۹}

[۴. نفس متحرک بالذات است]

در زبان افلاطون نفس متحرک بالذات^{۲۰} معرفی می‌شود و این ویژگی از معنای لفظ psyche در زبان یونانی نیز فهمیده می‌شود، زیرا این لفظ آشکارا به معنای مبدأ حیات و حرکت در هر موجود به کار می‌رفته است. از همین روی از نظر افلاطون هیچ جسمی بدون نفس حرکت ذاتی ندارد.^{۲۱}

در جمهوری^{۲۲} با آنکه محور بحث‌ها به مثل تعلق دارد و مثال خیر به عنوان مبدأ حقیقت و علم معرفی می‌گردد، اما به منشأ فاعلی حرکت و تغییر، گرچه نه چندان به وضوح توجه شده است. ضرورت وجود یک

نفس یا عقل از برای تبیین حرکت در افلاطون به تدریج قوت می‌گیرد و لذا در فدروس چنین می‌یابیم که ذهن افلاطون به سمت نفس به عنوان منشأ نخستین حرکت سوق می‌یابد و نفس در آنجا به عنوان متحرک بالذات معرفی می‌شود. یعنی حیات منشأ راستین حرکت و نیز جاودانگی دانسته می‌شود.^{۲۳} در قوانین نیز آمده است که «نفس منشأ اصلی همه حرکت‌ها است و خود متحرک بالذات است.^{۲۴} بدین ترتیب افلاطون طبیعت راستین اشیاء را چیزی می‌داند که متحرک بالذات است و تمام ضرورت‌ها و به وجود آمدن‌ها بسته به آن است.

می‌دانیم که ملاصدرا حرکت را سرانجام به «طبیعت» (به معنای صورت نوعیه) اشیاء ختم می‌کند، اما این طبیعت را به نحوی با نفس یکی می‌انگارد:

«فقد وضح ان تجدد المتجددات مستند الی امر یکون حقیقته و ذاته مبتدلة سیالة فی ذاتها و حقیقتها و هی الطبیعة لا غیر. لان الجواهر العقلية هی فوق التغير والحدوث، و کذا النفس من حیث ذاتها العقلية، و اما من حیث تعلقها بالجسم فهی عین الطبیعة.»^{۲۵}

ملاصدرا در تعریف «طبیعت» می‌گوید که آن جوهری است که جسم بدان تقوم و تحصیل نوعی می‌یابد، یعنی «کمال اول لجسم طبیعی من حیث هو بالفعل موجود.»^{۲۶} او درباره موجود زنده نفس را صورت نوعیه و طبیعت آن موجود محسوب می‌کند و به طور کلی هر صورت یا طبیعتی را جامع تمام قوای موجود در آن شئی تلقی می‌کند: «صورة الشئ التي هی مبدء فصله الاخير يتضمن وجوده البسيط جميع المعانی الموجودة فی القوی التي تحتها بوجه أعلى وأبسط ... و اما الذي یتتبی الیه النظر العمیق ان الصورة کالصورة الانسانية مثلاً، و هی نفس الناطقة علی وحدتها جامعة لجميع قواها الحيوانیه و النباتية و المعدنية علی وجه مبسوط، و کذا الکلام فی کل صورة بالقیاس الی مادونها.»^{۲۷}

بر این اساس ملاصدرا معتقد است که طبیعتی که مورد استعمال نفس قرار می‌گیرد، هرگز از خواسته نفس تعصی نمی‌کند، زیرا از جنود نفس، و بلکه متحده الذات بانفس است.^{۲۸} اکنون با توجه به اینکه از نظر صدرا تمام موجودات - به حکم موجودیت خود - زنده‌اند، طبیعت یا صورت نوعیه آنها، که نحوه وجود آنهاست، همان بهره‌مندی آنان از حیات نیز خواهد بود. و از آنجا که مجموعه عالم (انسان اکبر) به عنوان واحدی حقیقی دارای

نفس واحد و جامع تمام قوای عالم است^{۲۹}، پس هر جزئی از این عالم که دارای صورتی خاص است - که این صورت همان نحوه وجود، و در نتیجه حیات آن شیء است - یکی از قوای نفس کلی عالم است، و بر اساس گفته صدر المتألهین، این قوا از جنود نفس و بلکه منحد الذات با آنند. از این رو ملاصدرا بقاء طبیعت را به بقاء نفس می‌داند و برای طبیعت هیچ هویتی مستقل از نفس قائل نیست:

«و لیس ان النفس اذا انفصلت عن الطبيعة بقیت للطبیعة هویة منفصلة عین هویة النفس، لأن هذا من سخیف القول ... فاذا ارتحلت النفس عن مقام الطبيعة بطلت الطبيعة و دثرت لأن قیامها بالنفس...»^{۳۰}

افلاطون نیز منشأ جاودانگی را، نفس و حرکت ذاتی آن، که حرکتی «دایره‌وار» خوانده می‌شود، می‌داند. در فیدون، آنجا که بحث از خلود نفس و اثبات آن است، «حرکت دورانی» منشأ بقاء و دوام هر موجود زنده و هر آنچه در تغییر است محسوب شده و گفته می‌شود که اگر اتصال دایره‌وار صیورورت‌ها نبود، طبیعت متوقف می‌گردید و همه حیات از روی زمین برمی‌افتاد.^{۳۱} در تیمائوس پس از آنکه نحوه سرشت روح عالم مطرح می‌شود، و گفته می‌شود که صانع روح را در سرتاسر عالم جسم گسترانیده است، آمده است: «انگاه روح در خود و در درون خود به حرکت دورانی پرداخت و زندگی جاودانه و خردمندانه‌ای را که هرگز پایان نمی‌گیرد آغاز کرد.»^{۳۲}

[۵. نفس همان حیثیت وحدت در کثرت است]

افلاطون دیالکتیک یا دانش اعلی را دیدن کثرت در وحدت (جامعیت مثال خیر و نحوه‌ای اتحاد تمام مثل با آن ذات یگانه)، و وحدت در کثرت (سریان وحدت در عالم صیورورت) می‌داند، چنان که صدرا نیز دیدن کثرت در وحدت، و وحدت در کثرت را جمع کردن بین هر دو کمال و نائل شدن به «مقام الحُسْنِیِّین» می‌خواند.^{۳۳} بر اساس نظریه بهره‌مندی (methexis) افلاطون رابطه خاصی میان عالم مثل و عالم صیورورت برقرار است. این رابطه، که افلاطون گاه از آن با تعبیر «اتحاد» (koinonia) یاد می‌کند، به گونه‌ای ترسیم می‌شود که مثل، با آنکه متعالی‌اند، با تصاویر خود در عالم صیورورت به یک معنای خاص متحدند. در فیدون مسأله بهره‌مندی دقیقاً به مسأله

علیت، و این هر دو به جاودانگی روح پیوند می‌خورد: «سقراط: نکته تازه‌ای نیست. مطلب همان است که همواره گفته‌ام و در بحث امروز نیز بارها تکرار کرده‌ام. می‌خواهم مفهوم «علت» را که سالها اندیشه مرا مشغول داشته بر تو تشریح کنم، و بدین منظور ناچارم سخنی را که هزار بار گفته‌ام تکرار کنم. می‌گویم «خود زیبایی» و «خود خیر» و «خود بزرگی» و نیز «خود هر چیز» وجود دارد. اگر این مطلب را بپذیری امیدوارم مسأله علت را بر تو روشن کنم و مبرهن سازم که روح جاودان و نامیراست ... به نظر من چنین می‌رسد که وقتی چیزی زیباست، یگانه علت آن این است که از خود زیبایی چیزی در آن است، و به عبارت دیگر از «خود زیبایی» بهره‌مند است ... و برای من فرق نمی‌کند که ارتباط «خود زیبایی» با آن چیز از راه حضور در آن باشد یا اتحاد.»^{۳۴}

تیلور درباره این بحث‌های فیدون می‌گوید که قصد سقراط در این بحث آن است که جاودانگی نفس را از راه تقلید بودن نفس نسبت به خداوند نتیجه بگیرد و این مطلب را با مسأله علیت یکی بیانگارد.^{۳۵} این خود می‌تواند گواهی بر این باشد که مسأله بهره‌مندی و تقلید همان معنای علیت است و بنابراین تقلید یا بهره‌مندی نفس از الوهیت همان معلول بودن آن است. و چون به وضوح مسأله علیت در این عبارت برای سقراط همان است که «چیزی از زیبایی در شیء بهره‌مند هست»، بنابراین حضور و اتحاد نمی‌تواند به عنوان مقابل و منافی یکدیگر، به صورت دو شق تردید، به کار رفته باشند. زیرا واضح است که حضور علت متعالی از برای شیء صائری که در مرتبه نازلتری است، جز با یک معنای خاصی از اتحاد قابل تصور نیست. و با اندکی تأمل واضح است که اتحاد میان مرتبه رفیع‌تری از هستی با مرتبه نازل‌تری از آن همان است که در فلسفه صدرایی با نام اتحاد حقیقه و رقیقه معرفی می‌شود، چنان که صدرا خود دیدگاه افلاطون را درباره رابطه مثل با محسوسات به همین صورت تفسیر می‌کند^{۳۶}، و حتی آن را به معنای «علیت» از دیدگاه افلاطون تلقی می‌کند^{۳۷}، و نظر خود را نیز همین اعلام می‌کند.^{۳۸}

بحث درباره بهره‌مندی در رساله پارمیندس به شکل جدی‌تر و مفصل‌تری مطرح می‌شود و در آنجا نیز در پایان بحث‌ها، از طریق تمثیل‌های سقراط، این رابطه خاص، به صورت نوعی حضور مثل نسبت به عالم

ملاصدرا در تعریف «طبیعت» می‌گوید
 که آن جوهری است که جسم بدان
 تقوم و تحصل نوعی می‌یابد



واقعیت از نظر افلاطون واحد است
 اما بطریقی تشکیکی، نه بدان گونه
 که پارمنیدس می‌گفته است.

صیوروت تبیین می‌گردد، با آنکه بر تعالی و مفارقت مثل
 همچنان تأکید می‌شود.^{۳۹} بدین ترتیب اگر عالم مثل،
 یعنی عالم ثبات و وحدت، بر عالم کثرت دائماً شونده
 حضور دارد، پس وحدت در کثرت، و ثبات و جاودانگی
 به نحوی خاص در سیلان و صیوروت حضور خواهند
 داشت. بدینسان مشاهده می‌کنیم که یک بار گفته می‌شود
 که نفس و حرکت خاص آن منشأ وحدت و جاودانگی این
 عالم است^{۴۰}، و بار دیگر همین امر در گرو بهره‌مندی
 صیوروت از هستی یا حضور هستی در صیوروت دانسته
 می‌شود. پس می‌توان به وضوح استنباط کرد که نفس همان
 حیثیت بهره‌مندی صیوروت از وجود، وحدت و ثبات،
 یعنی همان حیثیت وحدت در کثرت است. به تعبیر دیگر
 نفس همان وجودی است که به این عالم افزوده شده است،
 به ویژه آنکه تقدم نفس عالم را بر جسم آن منظور داشته
 باشیم. از این روست که پروکلس، آنگاه که معانی سه گانه
 واحد را بیان می‌کند، واحد اول را احد، واحد دوم را عقل،
 و واحد سوم را که واحدی است که کثیر است و کثیری
 است که واحد است، نفس و آن را مادون موجود حقیقی
 می‌شمرد.^{۴۱} او همچنین می‌گوید که از نظر افلاطون «عالم
 واحد است، به خاطر هماهنگی و نظم»^{۴۲} موجود در
 ساختار جسمانی آن ... به خاطر فراهم آمدن حیات
 وحدانی ناشی از نفس کل، یعنی به خاطر آن ریسمان
 واحد عقلانی^{۴۳} که آن را نگاه می‌دارد.^{۴۴}

نکته دیگری که بی‌تردید به دست می‌آید این است که
 اگر مرتبه برتر با مرتبه نازل بدین گونه متحد است، یعنی
 مرتبه عالی حاضر و محیط به مرتبه دانی است و از طریق
 این اتحاد و حضور، واقعیتی - هر چند گذرا - نصیب مرتبه
 دانی می‌شود، پس می‌توان گفت که واقعیت از نظر
 افلاطون واحد است اما به طریقی تشکیکی، نه بدان گونه
 که پارمنیدس می‌گفته است. و این معنا بخوبی از اینکه او
 دانش برتر و دیالکتیک را یافتن کثرت در وحدت و
 وحدت در کثرت می‌داند، فهمیده می‌شود.

ملاصدرا، برای پاسخ دادن به شبهه معروف «بقاء و
 موضوع در حرکت جوهری» بر اساس اندیشه‌هایی این
 چنین وارد میدان می‌شود. این عالم از راه ربطش به عالم
 مثل، وحدت و ثباتی در خور خود دارد. از این رو شیء در
 عین اینکه پیوسته متصرم و گذراست، اما از هویتی اتصالی
 و وحدانی برخوردار است و همین است رمز ربط حادث
 به قدیم که در ذیل بدان خواهیم پرداخت. همچنین در

این عالم در نظمی که دارد دلیلی

بر خیر بودن خالق آن و سرشار از تصاویر موجود محض و کامل است

همین جاست که ملاصدرا این مسأله را صریحاً مبتنی بر دو اصل بنیادین فلسفه خود، یعنی اصالت وجود و تشکیک مراتب آن تلقی کرده است^{۲۵}، که این خود می‌تواند گواهی قاطع بر حاکمیت این دو اصل بر اندیشه‌های افلاطون به حساب آید.

[۶. نفس ربط اشراقی میان عالم صیروت و مثل] با آنچه گفته شد، به ویژه این نکته که افلاطون اتحاد، حضور، علیت، بهره‌مندی، تقلید و یا هر تعبیر دیگری را که به کار برده است، برای تبیین ارتباط عالم مثل و عالم صیروت مطرح ساخته است، پس معلوم می‌شود که نفس در این میان، که بعنوان مرتبه‌ی میانی معرفی می‌شود، تنها و تنها بعنوان ربط و واسطه اشراقی، و نه مقولی، مطرح است، و اساساً در اندیشه‌ای که بر وحدت واقعیت و وجود متکی باشد، جز این نمی‌توان فرض کرد. همچنین این مطلب با این نکته که نفس دو وجه‌ای است^{۲۶}، یعنی واجد برخی ویژگی‌های عالم برتر، و بعضی ویژگی‌های عالم فرودتر است، تأیید می‌شود، و در واقع این لازمه هر چیزی است که بخواهد نقشی میانی بر عهده داشته باشد. بدین ترتیب معنای تقدم نفس بر عالم جسم همان معنای وساطت نفس است، و وساطت نفس در تحقق این عالم، وساطت وجود این عالم در تحقق این عالم خواهد بود. و در همین صورت است که شبهه ربط حادث به قدیم قابل پاسخگویی است. از این رو صدرا در باب مسأله مطرح شده در باب صفات حقیقیه ذات اضافه (مثل قدرت، سمع، بصر و علم) مبنی بر اینکه چگونه می‌شود پیش از آنکه ماسوا محقق باشند، چنین صفاتی از برای حق ثابت باشند، می‌گوید که اینها همه به «اضافه قیومیه» باز می‌گردند و این بعینه همان مسأله ربط حادث به قدیم است.^{۲۷} زیرا نفس بعنوان وجود متحرک بالذات این عالم مجعول به جعل بسیط است^{۲۸}، و به صورت ربط محض به عالم مافوق، وجهه ثبات، وحدت و جاودانگی و حیثیت ربط به قدیم است. بدین طریق آن اتحاد حقیقه و رقیقه‌ای که میان مثل الهی و محسوسات مورد قبول هر دو فیلسوف است چیزی جز همان نفس نیست. نفس بمانند معنای حرفی، نمایانگر نسبت ثابت و

متغیر، سرمدی و زمانی است، همان نسبتی که گاه از آن با نام «دهر» یاد می‌شود:

«و فی کلام اساطین الحکمة نسبة الثابت الی الثابت سرمد، و نسبة الثابت الی المتغیر دهر... أرادوا بالثانی نسبة علومه الثابتة الی معلوماته المتجدده الی هی موجودات هذا العالم الجسمانی برمتها بالمعنی الوجودیه»^{۲۹}

بر اساس چنین اندیشه‌ای صدرا نفس عالم را همان وجود منبسط، و نفس رحمانی و صادر اول از مبدأ اول قلمداد می‌کند:

«الوجود المنبسط... یسمونه النفس الرحمانی و هو الصادر الاول عن العلة الاولى و هو اصل العالم و حیاته و نوره الساری فی جمیع السموات و الارض کل بحسبه»^{۳۰}

[۷. دایره، حرکت دایره‌وار، مثل هستی]

چنان که پیشتر درباره نفس مخلوق گفتیم، اکنون به طور کلی گفته می‌شود که در اندیشه افلاطون تمام حرکت‌هایی که برخاسته از حیات باشند و در خود معنای جاودانگی و وحدت و همانی را داشته باشند، به «حرکتی دایره‌وار» خوانده شده‌اند، حال آنکه حرکت‌هایی که چنین نیستند، «حرکت دگری» نام گرفته‌اند.^{۳۱} در قوانین حرکت دایره‌وار به «حرکت عقل» (یعنی روح مجرد محض) اطلاق گردیده، و حرکات دورانی ظاهری عالم شبیه‌ترین حرکات به حرکت عقل دانسته شده است.^{۳۲} واضح است که بارزترین ویژگی حرکت دورانی وحدت مبدأ و منتهی است و در واقع شیء در حرکت دورانی به همان مبدأ بازمی‌گردد. اکنون اگر چنین حرکتی برای عقل مجرد محض فرض شود واضح است که معنای آن بازگشت به خود عقل است، یعنی عقل در این حرکت دایره‌وار از خود به خود باز می‌گردد. از این رو پروکلووس می‌گوید که در نفس الهی (عقل)، حرکت دورانی همان «علم به معانی و حقایق مثالی» یعنی «علم به خود» است، و حرکت دگری عقل، صدور مخلوق از اوست^{۳۳}، و چنان که پیشتر نیز گفته شد، بر اساس تعالیم سوفیست تنها فرض ممکن برای «حرکت» در قلمرو ثبات، همان تعقل و آفرینش است.

همین مطالب در نفس مخلوق هم صادق است، و حرکت دایره‌وار نفس مخلوق همان حرکت ذاتی و همانی، یعنی علم به خود و بازگشت به خود است، که در همین بازگشت، ضمن بقاء، منشأ پیدایش و صدور افعال (در

نفس آدمی، اعم از انسان کبیر یا صغیر) و اعراض (در جواهر جسمانی) می‌شود. پس می‌توان گفت که حرکات دایره‌وار (همانی) منشأ حرکات مستقیم (دگری) هستند، و حرکات مستقیم در واقع اظهار و تشأن حرکات دورانی‌اند.^{۵۴} همین مطالب در فلسفه صدرایی نیز یافت می‌شود، زیرا تمام حرکات عرضی از حرکت جوهری و ذاتی نشأت می‌گیرند، چنان‌که آفرینش یا فیض مقدس از علم ذاتی یا فیض اقدس ناشی می‌شود.

بر این اساس می‌توان چنین گفت که حرکات مستقیم نیز، از یک جنبه دیگر به صورت دوقوس، خود حرکتی دورانی را می‌سازند. یعنی هر چیزی در نهایت و - مبتنی بر سیلان کلی و دائمی - دائماً به مبدأ خود باز می‌گردد و از آن نشأت می‌گیرد و در واقع نشأت گرفتن آن - چون به صورت یک وجود سیال است - همان بازگشت آن به مبدأ است، که این همان قبض و بسط دائمی عالم هستی است. پس در حرکت دایره‌وار عقل، همان گونه که مبدأ عقل است، غایت نیز خود عقل است، و چون بی‌شک این حرکت حرکتی معقول، و نه محسوس، است، پس تنها



افلاطون نیز منشأ جاودانگی را،
نفس و حرکت ذاتی آن، که حرکتی
«دایره‌وار» خوانده می‌شود، می‌داند

فرض درست برای آن همان تعقل ذات و به تعبیر دیگر تعقل تمام مثل در خود (فیض اقدس) و به دنبال آن تأثیر و آفرینش - مبتنی بر آن تعقل - (فیض مقدس) است که معنای آن بهره‌مند شدن تمام اشیاء عالم صیوروت از هستی است. و چون صیوروت و سیلان حکم ذاتی و وجودی این اشیاء است، پس در همان تحقق یافتن در حال بازگشت و رجعت به سمت غایت خویشند، و این آن است که ما از آن تعبیر به دوقوس نزول و صعود می‌کنیم. پس آنچه غایت است همان است که مبدأ نخستین است.^{۵۵} و واضح است که غایتی در هر دو حرکت حضور دارد، یعنی در حرکت نخست، حرکت فعلی (علم و آفرینش) معنای غایتی به صورت «خلق للکمال» است، و در حرکت دیگر (بازگشت و صعود)، که همان تأثیر و آفریده شدن است، «خلق للاستکمال» است. بنابراین جا دارد که افلاطون در قوانین بگوید:

«آن خدایی که آغاز و میان و انجام همه امور در دست اوست، پیوسته در صراط مستقیم پیش می‌رود، زیرا طبیعت او چنان است که هرگز دگرگونی نمی‌پذیرد، بلکه مدار ابدی خود را می‌پیماید.»

و یا اینکه پروکولوس بگوید: «افلاطون دایره را تعقل تمام هستی فرض کرده است، که نه تنها از واحد آغاز می‌شود، بلکه به آن نیز ختم می‌گردد.»^{۵۶}

و یا فریدلندر بگوید: «از مهم‌ترین سنت‌های افلاطونی، حرکت ذاتی، یعنی صعود به سوی جمال ازلی، یعنی به سوی مثال خیر است. زیرا همانگونه که مأوای مسلم نفس عالم ماوراء، و صعود حرکتی در خور آن است، نیز چنان‌که تیمانوس نشان می‌دهد، این عالم در نظامی که دارد دلیلی بر خیر بودن خالق آن و سرشار از تصاویر موجود محض و کامل است. بدین طریق، تنها دایره کامل - یعنی صعود و نزول در یک سلسله ازلی - می‌تواند توصیف‌کننده کل واقعیت باشد.»^{۵۸}

ملاصدرا نیز منطبق با همین تعالیم هستی را به منزله دایره واحدی دانسته، با ذکر ترتیب سلسله نزول و صعود می‌گوید:

«و به متصل دائرة الوجود، فهذا أحسن وجوه الصنع و الایجاد، حيث يجعل المصنوع يبلغ الی غاية ما اراد به الصانع من الخیر المترتب علیه، و لاخیر فی صنعة صانع افضل من ان یكون الغایة المؤدیة الیها ذلك الصنع هی ذات الباری جل ذکره. فالعالم كله صار بهذا الترتیب كمشخص

واحد اولها النقطة و آخرها النقطة السیالة من ذاتها فی ذاتها الی ذاتها، فسیحان ذاته الاعظم ممّا یضرب له الامثال...»⁵⁹ و یا می‌گوید: «ثم انظر الی قوله تعالی ألم تر الی ربک کیف مدّ الظلّ، لیعلم ان العالم الجسمانی ظلّ الرب الممدود و مثاله الموجود و سینیقبض الظلّ و ترجع بالحركة الذاتیه من الشهادة الی الغیب كما دلّ علیه قوله تعالی و لو شاء لجعله ساکناً و قوله ثم قبضناه قبضاً یسیراً»⁶⁰

پانوشت‌ها:

۱. سوفیست 9d - 242d؛ نیز ر.ک. سیاست 269d؛ قوانین 8e - 897d؛ تیمائوس 30a-31b - d؛ 46 c - 29a-31d. 2.

3. Proclus, *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, trans. G. R. Morrow and J. M. Dillon, Princeton University Press, 1987, p. 512.

یادآور می‌شویم که این همان معنای متداول «حیات» در میان فیلسوفان ماست: الحی درآکا و فعلاً بدا.

4. Friedlander, Paul, *Plato*, vol. 3, trans. Hans Meyerhoff, Princeton University Press, 1970 (reprinted), pp. 197 - 348.

۵. ر.ک. قوانین 897b به بعد؛ در این باره ببینید: Friedlander, *ibid*, pp. 436- 7

۶. ر.ک. سوفیست 242b به بعد.

۷. مفاتیح الغیب (در ضمن شرح الاصول الکافی) چاپ سنگی، مکتبه المحمودی، تهران ۱۳۹۱ ه.ق.، ص ۳۱۱.

۸. اسفار ج ۷، ص ۱۵۰؛ نیز ر.ک. همان صص ۵- ۲۳۳؛ الشواهد الربویة، با تصحیح و تعلیق و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶، ص ۱۴۸؛ المبدأ والمعاد، با تصحیح و تعلیق و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۴، ص ۱۴۱.

۹. برای نمونه ر.ک. جمهوری 490b؛ فدروس 245d؛ فیدون 105d-7a؛ و ببینید:

Raven, John E., *Plato's Thought in the Making*, University Press, 1987, p. 238.

10. 30 a-31b.

۱۱. همان d - 34 b؛ مقایسه کنید با فیدون 96a به بعد؛

فیلیس 30a به بعد؛ سیاست 269a به بعد؛ و در این باره ببینید:

Proclus, *op. cit.*, p. 262; Friedlander, *op. cit.*, pp. 365 et. seq; Cornford, F. M., *Plato's Cosmology: the Timaeus of Plato*, London, Routledge 1937, pp. 37 - 41, 59 et. seq; Grube, G. M. A. *Plato's Thought*, Beacon Press, Boston, 1935, pp. 142 et. seq, 166.

۱۲. ر.ک. اسفار، ج ۷، صص ۸- ۲۵۷؛ الشواهد الربویة صص

۹- ۱۴۸، ۴۰- ۲۳۸؛ مفاتیح الغیب، صص ۶۳۷- ۱۳. ر.ک. تیمائوس e - 34d - 36d.

۱۴. ر.ک. اسفار ج ۸، صص ۵۳- ۴۷.

۱۵. ر.ک. مفاتیح الغیب، صص ۶۰۹، ۵۹۸؛ الشواهد الربویة صص ۵۱- ۱۴۹.

۱۶. 9e- 888e (ر.ک. به ویژه 889b به بعد).

17. ananke (27e).

۱۸. ر.ک. قوانین 90b- 888e- 2d- 891b- c- 96a.

۱۹. قوانین 2d- 891e؛ نیز ر.ک. 8a- 967a؛ جمهوری

486a، و مقایسه کنید با بحث‌های فیدون 97b به بعد، به ویژه

b 100 که در آن علیت و بهره‌مندی با «جاودانگی نفس» مرتبط

دانسته شده است.

20. autokineton

Proclus, *op. cit.*, p. 158; Grube, *op. cit.*, pp. 120

et. seq; Friedlander, *op. cit.*, pp. 21. در این باره ر.ک.:

- 9, 365, 569; Raven, *op. cit.*, pp. 103, 238.

۲۲. ر.ک. مثلاً جمهوری 379b؛ کراتیلوس 400b- 399e.

۲۳. ر.ک. فدروس 245c، 245e، 246c.

۲۴. 896a؛ نیز ر.ک. همان 895e- 894c- 898b.

۲۵. اسفار، ج ۳، ص ۶۶؛ نیز ر.ک. صص ۹- ۶۸، ۱۲۷؛ شرح

الاصول الکافی صص ۲۴۹؛ مفاتیح الغیب، صص ۵۹۲؛ الشواهد

الربویة، صص ۵- ۸۴، ۱۶۰.

۲۶. ر.ک. اسفار ج ۳، ص ۶۲.

۲۷. همان، ج ۵، ۶- ۲۵۵؛ و نیز ج ۲، صص ۲۲۲.

۲۸. ر.ک. الشواهد الربویة، صص ۸۷، ۹۰، ۱۶۰؛ مفاتیح

الغیب صص ۶۳۴.

۲۹. ر.ک. اسفار، ج ۵، صص ۶- ۲۷۵؛ ج ۷، صص ۱۴- ۱۱۳،

۷- ۲۵۶، ۲۶۷.

۳۰. اسفار، ج ۷، ص ۱۹۸؛ نیز ر.ک. همان صص ۱۹۹، ۲۱۱.

در این عبارات تقدم نفس بر جسم نیز به وضوح قابل استنباط

است.

۳۱. 72d- 70e؛ نیز ر.ک. سیاست 70a- 269e.

۳۲. 36e؛ نیز ر.ک. 90d.

۳۳. ر.ک. اسفار، ج ۲، صص ۳۶۷.

34. b- d. 100.

Taylor, A. E., *Plato, the Man and his Work*,

Methuen and Co. LTD, london, ر.ک. 1997

(reprinted), P. 177.

۳۶. ر.ک. اسفار، ج ۵، ص ۲۱۶.

۳۷. همان، ج ۱، صص ۴۴۰.

۳۸. ر.ک. الشواهد الربویة صص ۶۰- ۱۵۹، شرح الاصول

الکافی صص ۲۵۰.

۳۹. ر.ک. پارمنیدس 127d به بعد؛ در این باره ببینید:

Proclus, *op. cit.*, pp. 244 - 5, 265 - 70, 296, 340 et.

seq; Friedlander, *op. cit.* (vol. 3) pp. 194 - 6, 200 -

ملاصدرا ر.ک. مثلاً اسفار، ج ۷، ص ۲۶۷؛ شرح الاصول الکافی،
صص ۲۷۰، ۶-۲۷۵.

۵۱. مثلاً ر.ک. تیمانوس ۳۴۰.

۵۲. قوانین ۸۹۷d-Ad.

۵۳. ر.ک. Proclus, op. cit, pp. 507 - 23.

۵۴. Ibid, pp. 507 - 23.

۵۵. این خود بهترین گواه بر یکی بودن صانع عالم (دمیورژ) و غایت عالم (خیر محض) است، که برخی مفسران نتوانسته‌اند آن را بپذیرند.

۵۶. ۱۶a-۷۱۵e؛ نیز ر.ک. همان ۹۶۶e.

۵۷. Proclus, op. cit, p. 580.

۵۸. Friedlander, op. cit, vol. 1, p. 89؛ نیز ر.ک. همان.

۵۹. ۲-۵۱؛ و نیز ببینید: Raven, op. cit, pp. 130, 243.

این مطالب کاملاً قابل تطبیق با «عشق» و مراتب آن در رساله مهمانی (سمپوزیوم) ۶a-۲۰۲e، می‌باشد.

۵۹. اسفار، ج ۷، صص ۸-۱۰۷.

۶۰. شرح الاصول الکافی، ص ۲۷۰؛ نیز ر.ک. مفاتیح الغیب، صص ۵۰۲، ۵۵۹، ۵۷۷، ۵۹۲.



218; (vol. 1) pp. 25 - 6; Taylor, op. cit, pp. 349 - 57; Cornford, F. M, *Plato and Parmenides*, Routledge and Kegan Paul, London and Henley, 1980, pp. 80 - 81, 84, 93 - 4, 101.

۴۰. ر.ک. تیمانوس ۳۰e؛ و یادداشت‌های شماره ۳۱ و ۳۲.

۴۱. ر.ک. Proclus, op. cit, pp. 385, 400.

۴۲. گروب می‌گوید: «نظمی که دمیورژ بر بی‌نظمی عالم تحمیل می‌کند، همان صفت حیات است.» (Grube, op. cit, p. 164.)

۴۳. این ریسمان در تیمانوس با اراده صانع یکی گرفته شده است. ر.ک. ۴۱b.

۴۴. Proclus, op. cit, p. 130؛ نیز ر.ک. Grube, op. cit, pp. 141, 278.

در واقع اینکه افلاطون هم در قوانین و هم در تیمانوس بر تقدم نفس بر جسم تأکید می‌کند، بمنزله خط بطلانی بر هر گونه تفسیری است که خلق از عدم را در بینش افلاطون نفی می‌کند؛ زیرا معنای این تقدم آشکارا این است که با افاضه نفس (یعنی وجود عالم) است که جسم به عنوان لازمه قهری و ذاتی این وجود، محقق شده است.

۴۵. ر.ک. اسفار، ج ۲، صص ۳۲۸؛ ج ۳، صص ۲۸، ۷-۱۰۴، ۱۲۶، ۸-۱۳۷، ۱۹۶؛ ج ۴، ص ۲۷۳؛ ج ۵، ص ۲۱۶، ج ۷، صص ۲۶۵، ۲۹۲؛ مفاتیح الغیب، ص ۵۹۳، الشواهد الربوبیه، صص ۷-۸۶.

۴۶. هم افلاطون و هم صدر المتألهین به این مسأله معتقدند.

ر.ک. تیمانوس ۳۵a، و ببینید: Cornford, F. M, *Platós Cosmology*, pp. 59 - 61; Friedlander, op. cit (vol. 3) p. 366; Raven, op. cit, pp. 236 - 8.

۴۷. اسفار، ج ۳، صص ۶۸، ۵-۱۰۴، ۱۲۶؛ ج ۵، صص ۶-۲۷۵؛ ج ۷، ص ۲۶۰؛ الشواهد الربوبیه، صص ۵۱-۱۴۹؛ مفاتیح الغیب صص ۵۹۲، ۵۹۵، ۵۹۸، ۶۰۰، ۱۲-۶۱۱، ۶۲۵؛ شرح الاصول الکافی، ص ۲۷۶.

۴۷. ر.ک. شرح الاصول الکافی، صص ۵-۲۷۴.

۴۸. در این باره ببینید تیمانوس b-۴۱a؛ اسفار، ج ۲، صص ۸-۱۳۷، ۳۹۲ به بعد؛ ج ۳، صص ۲-۶۱، ۶۸؛ ج ۵، ص ۲۷۵؛ المبدأ والمعاد، صص ۸-۱۷۶؛ شرح الاصول الکافی ۵-۲۷۴.

۴۹. اسفار، ج ۳، صص ۸-۱۴۷؛ نیز ر.ک. مفاتیح الغیب، صص ۵۹۲، ۵۵۹. بر همین اساس قابل ذکر است که صدرا در تمام این مواضع افلاطون، و نیز پروکلس، را هم‌رأی با خود می‌داند. ر.ک. مفاتیح الغیب، صص ۲-۶۰۱.

۵۰. الشواهد الربوبیه، ص ۷۰؛ نیز ر.ک. همان ص ۴۰؛ اسفار، ج ۷، ص ۱۷-۱۱۴ که از آن آمده است که «صادر اول از حق تعالی کل عالم است از حیثیت واحد آن، که همان انسان کبیر است.» در واقع صدرا وجود منبسط را که تجلی افعالی (فیض مقدس) است، همان نفس عالم فرض می‌کند و قلمرو مافوق - و از آن جمله مثل - را مافوق مخلوق و از فیض اقدس یعنی از عالم امر تلقی می‌کند، که مُثَل در اندیشه افلاطون نیز چنین فرض شده‌اند که مخلوق نیستند، بلکه معقولات عقل می‌باشند. درباره