



پژوهش‌های مابعدالطبیعی، سال اول، شماره ۲

پاییز و زمستان ۱۳۹۹

سیمای پیش‌سقراطیان در آئینه اندیشه‌های صدرايي^۱

مریم آقامحمدرضا

دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه خوارزمی

چکیده

ملاصدرا، احترام علمی ویژه‌ای برای حکمای یونانی پیش‌سقراطی قائل بوده است. تا جایی که از آنها به گشایندگان درب‌های حکمت الهی تعبیر می‌کند. صدرا حکمت را مختص به علوم برگرفته از دین انبیاء الهی می‌داند و از حکمایی نام می‌برد که آنها را دارای حکمت مطلق و پایه‌گذاران حکمت می‌داند که بر اثر زهد و صفای باطن از عالم محسوس برکنده‌اند و متشبه به اخلاق باری تعالی شده‌اند. همه آنها معتقد به حدوث عالمند. او نام هشت تن از بزرگان حکمت را ذکر می‌کند و قائل است که آنها به حقیقت رسیده‌اند و نظرشان در باب حدوث و فنای عالم منطبق بر نظر پیامبران است. او بیان می‌کند که حکمای یونان هشت نفرند. سه نفر آنها که ملطی‌اند عبارتند از تالس، انکسیمانس و آغاثادیمون و پنج تن آنها یونانی‌اند، انبازقلس، فیثاغورس، سقراط، افلاطون و ارسطو. او تا حدی آنها را حکیم می‌داند که بیان می‌کند که به واسطه این حکما، انوار حکمت در عالم تاییده شده و علم ربوبی در دل‌ها منتشر شده است و آنها حکمت را به وسیله نور نبوت فراگرفته‌اند. آنها قائل به وحدانیت خداوند و احاطه علمی الهی به اشیاء

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۸/۳۰، تاریخ تایید: ۱۳۹۹/۱۲/۲۵.

هستند و به کیفیت صدور موجودات و چگونگی تکوین عالم می‌پردازند. در این مقاله، ما به بررسی و تحلیل جنس مواجهه مرحوم صدرالمتهلین با باورهای حکمای پیش سقراطی پرداخته‌ایم. هدف اصلی و نهایی ما، نه یک بررسی صرف و ساده انطباق و یا عدم انطباق، که استنتاج اصول محوری و ویژگی‌های اساسی نوع برخورد خاص صدرا با «دیگری فیلسوف» است.

کلید واژگان: فلاسفه یونان، ملاصدرا، ماتریالیست، وحدت وجود، آرخه.

۱. مقدمه

سابقه نظریه وحدت وجود به فلاسفه پیش از سقراط برمی‌گردد. همه فلاسفه قبل از سقراط ظاهراً معتقد بودند که می‌توانند در پس کثرات جهان پدیدار، نظم و وحدتی زیربنایی بیابند، Levine (1994, p41). اما مشخص نیست که این فلاسفه نگاه موحدانه داشته‌اند یا ماتریالیست بوده‌اند یا پانته‌ایست (Panentheist). ارسطو آنها را به نوعی ماتریالیست می‌داند و می‌گوید که آنها به واحد زیربنایی به نام ماده المواد (Arche) معتقد بوده‌اند: «آنها معتقد بودند که اصل و اساس همه اشیاء چیزی است که همه اشیاء، صور آن هستند و از آن نشات گرفته‌اند و سرانجام در هنگام نابودی و اضمحلال بدان باز می‌گردند. ماده آنها باقی می‌ماند ولی خواص آنها تغییر می‌کند» (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۳۹۸). اما برخی همچون ملاصدرا بر خلاف ارسطو، آنها را حکیمانی وحدت وجودی دانسته‌اند و حتی در مورد آنها حکم به نبوت کرده‌اند (کاکایی، ۱۳۷۴، ص ۱۷ - ۱۸). در این نوشتار تلاش می‌شود تا با بررسی نظرات برخی فلاسفه یونانی، که توسط ملاصدرا به عنوان حکمای الهی نام برده می‌شوند، درستی یا نادرستی تفسیر صدرا از آنان را مورد بررسی قرار دهیم. الوهی بودن حکمای یونانی پیش از سقراط مساله‌ای است که نیازمند تبیین نظرات آنان است. صدرا در کتب مختلفی آنان را خدا محور و بهره‌مند از آموزه‌های انبیاء می‌داند. مساله اصلی این نوشتار بررسی تطبیق یا عدم تطبیق تفسیر صدرا از آثار آنان است. صدرالمتهلین قائل

است کلام پنج فیلسوف پیش‌سقراطی را نبایست طبق ظاهر آن فهمید. بلکه سخنان آنان رمزآلود و نیازمند تاویل است. به نظر می‌رسد با توجه به بررسی اقوال حکمای یونانی و تفاوت معنایی برخی الفاظ در دو حوزه فکری فلاسفه یونان پیش‌سقراطی و ملاصدرا، اشتراک معنایی در برخی مفاهیم مانند خدا، ازلی، ابدی، نامتناهی و بسیط میان این دو نگاه برقرار نمی‌شود. همچنین با توجه به عدم تمایز ماده و غیرماده نزد آنان، نمی‌توان نگاه آنان به ماده عالم را نگاه الوهی و وحدت وجودی دانست. زیرا تفاوت امر مادی و مجرد، برای آنان هنوز مطرح نبوده است. لذا تبیین ماتریالیستی از منشا عالم، منطبق بر ظاهر اقوال آنان است.

۲. تبیین و بررسی آرچه نزد پیش‌سقراطیان

ارسطو فیلسوفان پیش از خود را به دو دسته تقسیم می‌کند: فیلسوفانی که جوهر اساسی اشیاء واحد را مرکب از آب، هوا، آتش یا جسم بینابین می‌دانند و باقی اشیاء از طریق فرآیند رقیق شدن یا غلیظ شدن از آن پدید می‌آیند، و عده‌ای دیگر که قائلند اضداد در یک اصل واحد، وجود قبلی داشته‌اند و سپس می‌توانند از آن جدا شوند. بنابراین امر واحد در واقع امری مرکب است. در نظر ارسطو، تالس و آناکسیمنس جزء گرو اول، و آناکسیمندر و فیثاغوریان و امپدوکلس جزء گروه دوم هستند (Aristotle, 2015, A, 11a187).

۳. تالس در دیده صدرای

صدرای بیان می‌کند که تالس فیلسوفی الهی است و در مورد خداوند سخن می‌گوید و اینکه «او تعالی بوده و چیزی با او نبوده و خواهد بود و با او نه چیزی هست و نه خواهد بود» (شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۸). صدرای در جایی دیگر می‌گوید: «آب پذیرای هر صورتی است و تمام جواهر از آسمان و زمین از وی ابداع شده و پدیدآمده‌اند، بعید نیست که مراد از آن وجود انبساطی باشد که در اصطلاحات صوفیه به نفس رحمانی تعبیر شده است که مناسب فرموده الهی است: و

کان عرشه علی الماء (هود/۷) « (شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۲۰۸). بنابراین در نظر تالس عالم پدیدآورده‌ای دارد که صفت کمالش را عقل درک نمی‌کند، اما آثار و ابداعش را درک می‌کند. خداوند از لا من شیء پدید آورده و پدید آورنده اشیا نیازی ندارد که صورت موجودات نزدش حاضر باشد. اما عنصری که صور موجودات و معلومات نزد اوست و از آن هر صورت موجود در عالم ایجاد می‌شود، وجود دارد و آن عنصر، محل صور است. بنابر تفسیر صدرا از تالس، وجود اشیا صادر از حق تعالی است نه ماهیت‌شان. به علاوه نتیجه می‌شود که عالم عقل جوهر واحدی است که از خدای واحد ایجاد شده و با وجود وحدتش صور تمام اشیا در آن است. این همان عنصر نخستین در فلسفه است. لذا در نظر صدرا اشاره تالس به اینکه اصل همه موجودات آب است، به معنای اعتقاد او به امری متعالی و بسیط است که حکایت از الوهی بودن تالس دارد.

۳،۱. تالس در دیده متخصصین فلسفه یونان

اکنون به معرفی تالس از طریق مطالعات تاریخی و تطبیقی و توسط متخصصین و فلاسفه می‌پردازیم. در میان یونانیان، تالس به عنوان حکیمی ایده‌آل شناخته می‌شد. مورخین، موفقیت تالس را از دو منظر دیده‌اند. برخی موفقیت او را در تفکر علمی جدید و پیش‌بینی‌های علمی او تحسین کرده‌اند و برخی موفقیت او را عقلانی‌سازی موقت اساطیر دیده‌اند. ارسطو اولین کسی است که در مورد تالس سخن می‌گوید و بنابراین بایست این سخن در زمینه ارسطو بررسی شود. نمی‌توان اطمینان داشت که نوشته‌ای از تالس موجود است، اما بر اساس گواهی ارسطو، نوشته‌ای از تالس در دسترس نیست. اما صراحت و احتیاط ارسطو در اظهار نظر درباره تالس اطمینان‌آور است. او در استناد به آنچه خوانده یا شنیده است، می‌گوید «می‌گویند تالس گفته است...» اما اگر حدس‌های خود را بخواهد بیان کند، کلمه «شاید» را بدان اضافه می‌کند. ارسطو صراحتاً بیان

می‌کند که تالس آب را جوهر زیربنایی می‌دانست که همه اشیاء از آن ساخته می‌شد. ارسطو این «اصل مادی» تالس را با اصطلاحات خویش توصیف کرده است. او معتقد است تنها چیزی که درباره جهان شناسی تالس می‌داند همین است که زمین به روی آب است. پس در نظر ارسطو، تالس بنیانگذار فلسفه‌ای بود که فقط «علت مادی» را مطرح کرده و به همین دلیل او از نخستین فیلسوفان است.

ابتکار تالس، بیرون کشیدن قانون کلی از موارد جزئی و صورت از ماده بوده است. این کلی سازی و مطرح کردن امور کلی و ثابت در نهایت به این سخن تالس منجر می‌شود که اصل نخستین همه اشیاء آب است. ارسطو در مابعدالطبیعه به معرفی اصل نخستین تالس می‌پردازد و می‌گوید: «اصول موجود در طبیعت ماده، اصول همه اشیاء است، یعنی همه اشیاء از آن به وجود می‌آیند و در نهایت به آن منحل می‌شوند (یعنی جوهر ثابت می‌ماند و حالات آن تغییر می‌کند). بنابراین این فکر می‌کردند که هیچ چیز به وجود نمی‌آید و از بین نمی‌رود. زیرا اصل همه چیز حفظ می‌شود. همواره جوهر یا طبیعتی ثابت وجود دارد که هنگام پیدایش چیزهای دیگر حفظ می‌شود. حال تالس اصل همه چیز را آب می‌داند و به همین دلیل است که می‌گوید زمین بر آب قرار دارد. شاید این فرض به خاطر این باشد که خوراک همه مخلوقات مرطوب است و گرما نیز از رطوبت حاصل می‌شده است، به علاوه بذرها همه چیزها مرطوب است و آب بنیان طبیعت چیزهای مرطوب است. برخی معتقدند که خدایان برای سوگند خوردن به آب سوگند می‌خورند و دلیلش هم این است که آنچه کهن‌ترین است، محترم‌ترین است، و شخص به آنچه محترم‌ترین است سوگند می‌خورد. بنابراین آب کهن‌ترین امور است (Aristotle, 2013, 6b983). بنابراین این تالس برای ارسطو فیلسوفی است که اصل (آرخه) را مطرح می‌کند. یعنی هویت زیربنایی و

ماده پایداری که با وجود تغییرات کیفی، ثابت می‌ماند (گاتری، ۱۳۷۵، ص ۱۲۴) و این سخن به جایی می‌رسد که فقط یک نوع مادی وجود دارد.

ارسطو کلمه دیگری را برای توصیف جوهر نخستین به کار برده است که اصل یا آرچه می‌نامد. این جوهر نخستین در اندیشه ملطیان مفهوم دوگانه‌ای داشته است. اول بدین معناست که حالت اولیه‌ای که کثرت جهان از آن به وجود آمده است، و دوم به معنای زمینه ثابت وجود جهان و یا همان موضوع بنیادی که ارسطو به کار می‌برد (همان، صص ۱۱۹ - ۱۲۶). برای انتخاب آب توسط تالس به عنوان جوهر بنیادین دلایل مختلفی بیان شده است. این دلایل به دلایل اسطوره‌ای و عقلانی تقسیم می‌شود. برخی تالس را تحت تاثیر پیش فرض‌های اسطوره شناختی جامعه‌ای می‌دانند که او در آن تولد یافته و زندگی کرده است. آب در هر دو تمدن بابلی و مصری نقش مهمی داشته است و در اسطوره‌های شان منعکس شده است. در هر دو فرهنگ رودخانه اهمیت زیادی داشته است. آنها سرچشمه زندگی را از آب می‌دانستند. همچنین زمین از آب ازلی پدید آمده است. در جهان شناسی بابلی، تصویر مشابهی از تقدم آب وجود دارد: «بر اساس این توصیف، کهن ترین مرحله جهان عبارت است از هاویه آب، این هاویه از سه عنصر آمیخته درهم تشکیل شده است. آپو مظهر آب‌های شیرین، تیامت مظهر دریا و مومو که تا حال با قطعیت تعیین نشده، اما ممکن است مظهر ابرها و رطوبت باشد. این سه گونه آب در توده بزرگ نامعینی درهم می‌آمیزند. اما هیچ ایده‌ای درباره آسمان بالای آن با زمینه ثابت زیر آن وجود ندارد. همه آنچه هست آب است، هنوز حتی هیچ لجن‌زار یا باتلاقی نیز تشکیل نشده است. جزیره‌ای به وجود نیامده است و هنوز هیچ خدایی هم وجود ندارد» (ساندرز، ۱۳۷۳، صص ۱۵ - ۱۶).

بنابراین می‌توان حدس زد که چرا تالس آن ماده اولیه را آب می‌داند و به موضوع آب علاقه‌مند است. این تبیین اسطوره شناسانه نظریه تالس بود. اما تبیین عقلانی آرچه دانستن آب توسط تالس

این است که آب تنها جوهری است که می‌توان تغییر حالات آن را بر طبق حرارت به حالت جامد، مایع و گاز مشاهده کرد و شاید دلیل انتخابش هم همین بوده است. در نظر ارسطو علت انتخاب تالس این بوده که آب با زندگی پیوند دارد. حال اگر ماده نخستین واحد فهمیده شد، بایست شخصی یافته شود تا آن ماده را تغییر و حرکت دهد. ارسطو در این رابطه می‌گوید: «خود موضوع، علت تغییر خودش نیست، درست همان‌طور که چوب و برنز نه علت تغییر خودشان هستند و نه چوب، سازنده تخت است و نه برنز سازنده مجسمه، چیز دیگری وجود دارد که علت تغییر است و جستجوی این، جستجوی علت دوم است که به تعبیر ما علتی است که سرچشمه حرکت است» (Aristotle, 2013, 984a21). فلاسفه قرن ششم، این عناصر (از قبیل آب و هوا یا آتش) را ذاتاً متحرک می‌دانستند و بنابراین نیاز به محرک ندارند. آب ذاتاً حیات‌بخش است، هوا در شکل باد به این سو و آن سو در حرکت است، آتش جواهر دیگر را می‌بلعد و می‌درخشاند و تغذیه می‌کند. ارسطو درباره تالس می‌گوید که او روح یا حیات را با علت حرکت یکی می‌دانست. او درباره تالس می‌گوید: «هم‌چنین از آنچه درباره تالس ضبط کرده‌اند، به نظر می‌رسد که او روح را نیروی محرکه می‌دانسته است، زیرا گفته است که آهن ربا روح دارد، چون آهن را به حرکت در می‌آورد» (Aristotle, 2015B, 405a19). هم‌چنین ارسطو می‌گوید که تالس همه چیز را پُر از خدایان می‌دانست و شاید روح را با هر چیزی آمیخته است (Aristotle, 2015, 411a7). این سخن تالس که همه چیز پر از خدایان است، به نظر می‌رسد ریشه در جاندارانگاری یونانیان دارد که تالس هم آن را پذیرفته است. دیوگنس نیز تأکید می‌کند که تالس بین جاندار و بی‌جان تمایز قائل نبوده است. «ارسطو و هیپاس می‌گویند که تالس حتی اشیاء بی‌جان را زنده می‌دانست، و در این مورد به رفتار سنگ مغناطیس که ربا متوسل می‌شد» (گاتری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۴۰). این سخنان نشان‌دهنده این است که تالس مرحله تفکر

اسطوره‌ای را پشت سر گذاشته است. استدلال تالس بعد علمی دارد و او تلاش می‌کند عقیده‌اش را بر مشاهده مغناطیس بنا کند. او نشان می‌دهد که مغناطیس قدرت روانی لازم برای شروع حرکت را دارد. به‌طور خلاصه نظر تالس را اینگونه می‌توان بیان کرد که: «جهان از جوهری واحد ساخته شده و این جوهر واحد که آرخه جهان است، باید علت حرکت و تغییر را در خود داشته باشد. یعنی آرخه بایست پسوخه (روح) داشته باشد، (ماده، روح داشته باشد)» (همان، ص ۱۴۳)، آب در ذاتش زنده و پاینده است. پس آرخه، پسوخه دارد.

۳،۲. تبیین کثرت توسط تالس

او نخستین فیلسوفی است که مفهوم «وحدت در اختلاف» را درک می‌کند و می‌گوید اگر چیزی به‌عنوان اساس طبیعت وجود داشته باشد، آن باید آب باشد و بنابراین می‌کوشد تنوع طبیعت به‌عنوان تجلیات گوناگون امر واحد در طبیعت را تبیین کند. باور جهان‌شناختی یونان باستان این بوده است که همه چیز در آغاز جهان به صورت توده‌ای یکسان درهم آمیخته بوده، اولین عمل در ساختن جهان، چه به وسیله خدا یا وسایل دیگر، جداسازی و تقسیم این توده بوده است (همان، ص ۱۴۴). در اندیشه یونان باستان آمده است همه چیز از واحد به وجود می‌آید و دوباره در آن منحل می‌شود (همان، ص ۱۴۶). به واقع تلاش تالس برای یافتن وحدتی در ورای کثرات، که امری پایدار و جهانی است، می‌باشد. اینجا است که فلسفه پدید می‌آید زیرا فردی در جستجوی وحدت در یک جوهر طبیعی است. ارسطو اظهار می‌کند مطابق نظر تالس منشا همه چیز آب است و همه چیز سرانجام به آن برمی‌گردد. اما ارسطو در جایی دیگر بیان می‌کند که بنابر نظر تالس «همه اشیاء پر از خدایان است» (ارسطو، ۱۳۷۸، صص ۲۰-۲۷ و Aristotle, 2015B, 411a).

۳،۳. مقایسه تفسیر صدرا و دیگر اندیشمندان از تالس

اکنون پس از بررسی نظر صدرا و دیگر اندیشمندان که از اقوال تالس حکایت می‌کنند، تفاوتی واضح مشاهده می‌کنیم. این تفاوت را به دو طریق می‌توان باهم جمع کرد:

طریق اول این است که دو مفهوم آب و الوهیت را یکی بدانیم و بنابراین آب نه تنها یکی از خدایان، بلکه برترین آنهاست. بنابراین تفسیر، «خدای متعالی و خدای هستی‌بخش عالم، قدرت واحد الهی یعنی آب است». این تفسیر از تالس، مطلقاً در کلام ارسطو نقل نشده است، چنانچه ارسطو آهن‌ربا را دارای نفس می‌داند، زیرا می‌تواند آهن را به حرکت وادارد و بنابراین این کلام تالس را که همه چیز پر از خدایان است به این معنا می‌گیرد که نفس در سراسر عالم منتشر است. مطابق قدیمی‌ترین مدارک موجود، تالس قائل نبود که آب خداست و یا اینکه در میان خدایانی که این عالم را پر کرده‌اند، خدای متعالی وجود دارد. از طرفی دیگر تالس عنصر طبیعی خاصی را به عنوان منشا عالم دانسته است و بنابراین به عنوان خدا به این عنصر مادی نگاه نمی‌کند. پس تفسیر آب به عنوان برترین خدایان چیزی نبوده که مراد تالس بوده باشد (ژیلسون، ۱۳۷۴، ص ۱۴). اگر کسی سوال کند عالم چیست؟ نمی‌توان در پاسخ گفت همه چیز پر از خدایان است. فلاسفه یونانی در جهت تبیین ماهیت عالم و جوهر اصلی موجودات بودند.

طریق دوم این است که بجای اینکه آب را به مقام خدایی برسانیم، خدای تالس را به آب تبدیل کنیم. پس وقتی او می‌گوید عالم پر از خدایان است، مرادش صرفاً قوه‌ای فیزیکی و طبیعی است (Bernes, 1987, p 5). البته اتین ژیلسون راه سومی را پیشنهاد می‌دهد و آن هم اینکه مقصود فلاسفه از کلامشان همان باشد که می‌گویند و ما آنرا تفسیر نکنیم. منشأ فلسفی خدای یونانی نیست و چنانچه در کتاب ایلپاد هومر می‌بینیم، کلمه خدا بر انواع عجیبی از موجودات اطلاق می‌شود. خدای یونانی موجودی است که دارای اراده است و منشا اثر در زندگی بشر و حاکم

بر مقدرات اوست. خدای یونانی هیچ‌گاه نمی‌میرد و حیات جانداران دیگر وابسته به حیات اوست. بنابراین، تفسیر یونانیان از عالم، تبیین ماهیت طبایع است. به عبارت دیگر یونانیان می‌کوشیدند اصل و مبدا شیء را تبیین کنند. اما آنان آن شیء را پرستش نمی‌کردند (ژیلسون، ۱۳۷۴، ص ۴۶). اما با بررسی تفسیر صدرالمتالهین، مشخص می‌شود که صدرا با نگاه وحدت وجودی خود به تفسیر آراء آنان پرداخته است. تا جایی که او آب تالس را همان نفس رحمانی می‌داند که با هر تعینی متعین می‌شود. این در حالی است که تالس صراحتاً برای آب، اوصاف مادی ذکر می‌کند و آنرا امری جسمانی می‌داند. به نظر می‌رسد با جدا کردن منشا هر شیء و خداوند یونانیان، بتوان تبیین بهتری از فلاسفه یونانی ارائه داد و لذا نمی‌توان طبق تفسیر صدرایی، آب تالس را به عنوان امری الوهی و غیرمادی تبیین کرد.

۴. آناکسیمندر در دیده صدرا

صدرالمتالهین، آناکسیمندر را نیز فیلسوف الهی می‌داند و آپیرون او را بدین نحو تفسیر می‌کند: «از سخن او دانسته می‌شود که نظرش نابودی این عالم و تباهی و زوال آن است. و نیز از سخنش برمی‌آید که علوم حق تعالی، قدیم است و قائم به ذاتش، بدون آنکه تکثری در صفاتش لازم آید و این که معلومات او به سبب قیامش به هیولایی که شانش قوه و استعداد و قبول تجدد و تغییر برای صور اجساد، صورتی بعد از صورت دیگر است، حادث می‌باشد» (شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۲۱۰). طبق بیان صدرا او عالم ماده را زوال‌پذیر می‌داند زیرا در آن فساد و عدم راه می‌یابد. عالم ماده همانند پوست و تفاله عوالم برتر است. ثبات عالم ماده به مقدار نور کمی است که در آن است و اگر نور آن عالم در این عالم نبود، این عالم یک لحظه ثابت نمی‌ماند. همچنین می‌گوید هر پدیده‌ای که صورتش ظاهر شود، قطعاً توسط خداوند ایجاد شده است. سپس انواع صور را بر اساس درجات انوار، یکباره به وجود آورد و صور مختلفی ایجاد شد. بنابراین طبق

تفسیر ملاصدرا او قائل به نابودی عالم است و قدیم و قائم بذات بودن علم الهی است و هیچ کثرتی در صفاتش ایجاد نمی‌شود و حدوث اشیاء بدین گونه است که معلومات به هیولا، که قوه و استعداد است، فعلیت می‌بخشد و باعث می‌شود که صورتی بعد از صورتی حادث شود (همان، ص ۲۰۹ و ۲۱۰).

۴،۱. آناکسیمندر در دیده متخصصین فلسفه یونان

طبق قول مورخین فلسفه یونان، او آرخبه و عنصر اشیاء موجود را، بی‌کران می‌نامد. یعنی نه آب و نه هیچ عنصری ریشه ایجاد نیست، بلکه آرخبه جوهری متفاوت است که بی‌کران است و همه آسمان‌ها و جهان‌ها از بی‌کران بوجود آمده‌اند. همچنین اشیاء در چیزهایی منحل می‌شوند که از آن بوجود آمده‌اند. سیمپلکیوس می‌گوید علت اینکه او یکی از عناصر چهارگانه را عنصر اصلی ندانست این است که معقول نیست یکی از عناصر علت سه عنصر دیگر باشد (گاتری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۹). زیرا، هر یک از عناصر به بلعیدن عنصر دیگر تمایل دارد. آتش و آب با هم در تعارضند. هنگامی که با هم برخورد کنند می‌ستیزند تا یکی از بین برود. بنابراین اگر برای جهان جوهر واحد را بپذیریم همیشه یک عنصر بر رقابش غالب است و سه عنصر دیگر هیچگاه نمی‌توانند بوجود آیند. آناکسیمندر جوهری بی‌نام و بدون ویژگی معین را که آپایرون می‌نامد، منشاء عالم می‌داند. اصل موجودات امری نامتعین و غیرمتشکل بی‌پایان و بی‌آغاز و جامع اضداد گرمی و سردی و خشکی و تری است. وقتی اضداد از هم جدا می‌شوند، تولد و حیات و ظهور رخ می‌دهد و وقتی دوباره با هم جمع می‌شوند مرگ و کمون و رجوع به اصل رخ می‌دهد. از آن ماده نامتعین، عناصری چون آتش و خاک و هوا و آب ساخته می‌شود (فروغی، ۱۳۱۷، ص ۴). او واحد را عنصری نامعین در پس عناصر دیگر می‌دانست. «خداوند روز است، شب است، زمستان است، پاییز است، جنگ است، صلح است، سیری است، گرسنگی است، اما مانند مومی

متغیر است که با عطرهای مختلف درآمیخته، نام خود را از بوی هر کدام از آنها می‌گیرد» (Bernes, 1987, p 67). ارسطو در این باب می‌گوید: «بعضی از متفکران این را نامحدود می‌دانند، نه هوا یا آب، تا از انهدام عناصر دیگر توسط یکی از آنها که نامتناهی است جلوگیری کنند. زیرا این عناصر، تضاد متقابل دارند. فی المثل هوا سرد، آب مرطوب و آتش گرم است، به نحوی که اگر یکی از آنها نامحدود می‌بود، عناصر دیگر تباہ می‌شدند. این متفکران می‌گویند که اکنون نیز چنین است، نامحدود چیز دیگری است که عناصر شناخته شده از آن برمی‌آیند» (ارسطو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۶).

۴،۲. تبیین کثرت در نظر آناکسیمندر

سوال اصلی، چگونگی ناشی شدن کثرات از امر واحد است. وی در مورد فرایندی که جهان منظم از طریق آن به وجود می‌آید بحث می‌کند و این فرایند را به‌طور کلی نوعی «جدایی» توصیف کرده است که به سبب حرکت ازلی اصل نامتناهی هستی یا آپایرون (Apeiron) شکل می‌گیرد. به تعبیر ارسطو، اضداد در واحد بودند و از آن جدا شدند. این بیان از او درباره فرایند مذکور با ماهیت نخستین آپایرون به عنوان ادغام بی‌تعیین و آغازین همه اضداد، مطابقت می‌کند (گاتری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۷). زهدان اصلی جهان باید نسبت به هر چیز دیگر ابتدایی و نهایی باشد، چیزی که همه اشیای دیگر تجلیات و ظواهر ثانوی آن باشند و از طریق فرآیند «جدایی» از آن به عمل آمده باشند (همان، ص ۲۳). به عبارت دیگر اضداد به‌عنوان اشیایی که از امر نامحدود جدا می‌شوند، هستند. آپایرون دارای ویژگی‌هایی از قبیل نامتناهی، ازلی و ابدی است. آن توده‌ای عظیم است که بر کل جهان محیط است و هیچ حد و مرزی ندارد. ماده نخستین امری خنثی است که ویژگی همه اضداد را در خود دارد و همه چیز از این امر واحد به وجود می‌آید (همان، ص ۴۲).

به نظر می‌رسد آناکسیمندر تبیین بهتری از رابطه کثرات با امر واحد ارائه می‌دهد. بنابراین آپایرون جهان منظم را ایجاد می‌کند و جهان دوباره به حالت بی‌صورتی باز می‌گردد و این همان فرآیند «جدا شدن» است. اما فقط خود آپایرون است که ازلی و ابدی و جاودانی و فنا ناپذیر است.

ارسطو، آرچه آناکسیمندر را الهی می‌داند. زیرا الوهیت نتیجه جاودانگی است. به علاوه اگر آرچه جنبه هدایت‌گری دارد پس نوعی خودآگاهی نیز دارد. این تحلیل ارسطو لزوماً صادق نیست، زیرا آناکسیمندر آرچه خود را اصلی الهی نمی‌داند و آنرا امری جسمانی تصور می‌کرده است (همان، صص ۴۵-۴۶).

۴،۳. مقایسه تفسیر ملاصدرا و دیگر اندیشمندان از آناکسیمندر

تفسیر صدرا از آپایرون آناکسیمندر این است که آن همان خداست و همان‌طور که در صفات الهی هیچ کثرتی نیست، آپایرون هم امری واحد است که هیچ کثرتی ندارد. این در حالی است که آناکسیمندر آپایرون خود را جامع اضداد می‌داند. زیرا بایست مشتمل بر عناصر کیهانی باشد بنابراین آن را آمیخته توصیف می‌کند (Aristotle, 2013, 1069b210). پس در عین حال که واحد است جامع اضداد است. هر چند او از آپایرون با تعبیر خدا هم یاد می‌کند اما بایست توجه داشت که خدا در نظر فلاسفه یونان و خدا در تفکر صدرا دو امر متفاوت است. شاید بتوان به آن دو کاربرد به عنوان امر اشتراک لفظی نگاه کرد. خدای یونانی دارای تعدد و اوصاف مادی است و چیزی را ایجاد یا معدوم نمی‌کند اما خدا در تفکر صدرایی امری واحد و غیرجسمانی است که خلق و ایجاد می‌کند.

۵. آناکسیمنس در دید صدرا

در نظر ملاصدرا او هم مانند تالس عقیده موحدانه دارد، اما در سخنانش عباراتی است که دلالت بر تجسیم خداوند دارد، اما او برتر از آن است. او در تفسیر قول آناکسیمنس می‌گوید: «از او حکایت شده حق اول ساکن غیر متحرک است و سکون در عرف آنان عبارت از وجوب ذاتی است و بسا که نزد آنان به معنی عدم توجه عالی به سافل، اگر مفارق محض است، باشد و حرکت عبارت از فعلیت است، یعنی ایجاد تدریجی و یا از وجود بعد از عدم» (شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۹). او بیان می‌کند که فرفوریوس از آناکسیمنس حکایت کرده و گفته اصل همه اشیاء جسم واحد است و آن امر نهایی ندارد و تمام قوای جسمانی و اجسام از آن ایجاد می‌شوند. بنابراین، قول آناکسیمنس را چنین می‌توان تفسیر کرد که شاید مرادش از جسم اول، موجود اول است که فاعل و مقوم اوست و وجود مطلق است. به تعبیر دیگر همان نفس رحمانی است که با هر تعینی متعین می‌شود (شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۰). شاید مقصودش هیولای اولی باشد که قوام ذاتش به جوهر امتدادی است که در حقیقت مبدأ قابل اشیاء است و قوه محض است و فعلیتش را از فاعل نخستین، که فعلیت نامتناهی است دریافت می‌کند. او می‌گوید اشیاء ساکن بودند و سپس عقل به آنها نظم داد و در مواضع خودشان قرار داد. سپس برخی را متحرک و برخی را ساکن قرار داد. بنابراین همه اشیاء به نحوی ظهور آنچه در جسم نخستین است می‌باشند. بنابراین صدرا، ماده نخستین آناکسیمنس را، یا صادر اول می‌داند و یا هیولای اولی که وجودش را از فاعل نخستین دریافت می‌کند (شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۹).

۵.۱. آناکسیمنس در دید متخصصین فلسفه یونان

طبق قول متبحرین در فلسفه یونان، او نیز مانند آناکسیمندر به نسبت وحدت‌گرا بود. او آپایرون را کنار گذاشته و به دنبال آرچه دیگری بود. آرچه او هوا است. آپایرون هنگامی که به صورت

اضداد مقید جهان درمی‌آید، دیگر بی‌کران نیست و حد می‌پذیرد. اما هوا قابلیت فشرده شدن یا رقیق شدن را دارد، گرم‌تر یا سردتر می‌شود و با این وجود همان جوهر باقی می‌ماند. همه‌اشیاء از هوا به وجود می‌آیند و دوباره در آن منهدم می‌شوند. همچنین در تفکر یونانی هوا با روح و حیات یکی دانسته می‌شود. آبستن شدن مادیان توسط باد مشرق است و مرگ هم از دست دادن نفس است. هوا در نظر آناکسیمنس امری فناپذیر و زنده و الهی است. دیوگنس نیز اشاره می‌کند که آنچه دارای شعور است هوا است که همه کس بوسیله آن هدایت می‌شوند و بر همه چیز فرمان می‌راند و این جوهر همان خداست و هوای درون ما بخش کوچکی از خداست (گاتری، ۱۳۷۵، ج ۲، صص ۱۲۹-۱۳۰). پس در نظر او هوا آرخه‌الهی و خمیره نفس انسان است و از طرفی هم اوصاف مادی دارد. زیرا عامل آبستن شدن است و همچنین رقیق و غلیظ می‌شود. همچنین ایونیان قائل به ازلیت ماده بوده‌اند. پس می‌توان به آرخه‌آناکسیمنس به‌عنوان امری مادی که دارای صفت ازلی است نگاه کرد و لزومی ندارد قائل به این شویم که خدای او همان هوا است.

۵.۲. تبیین کثرت نزد آناکسیمنس

او سعی می‌کند نسبت به اسلافش تبیین بهتری از آرخه ارائه دهد. در نظر آناکسیمندر، آپایرون واحد بوده و ظهور اضداد، نتیجه فرآیند جداشدگی بودند. آناکسیمنس این فرآیند تغییر را با رقیق و غلیظ شدن توضیح می‌دهد. به عبارت دیگر با مفهوم تکاثف و تخلخل سعی در توجیه کثرات می‌کند. هوا فی‌نفسه نامرئی است، اما در اثر انقباض و انبساط، مرئی می‌شود. وقتی رقیق می‌شود به صورت آتش و چون منقبض می‌شود، باد، ابر، آب، خاک و سنگ می‌شود (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص ۳۶). بنابراین علت اصلی انتخاب هوا به‌عنوان آرخه از طرف او، کشف تبیین کثرت پدیده‌های فیزیکی و ارتباطش با امر واحد بوده است.

۵,۳. مقایسه تفسیر صدرا و متخصصین فلسفه یونان از آناکسیمنس

همانگونه که بیان شد صدرا هوای آناکسیمنس را همان نفس رحمانی می‌داند که با هر تعینی متعین می‌شود. این در حالی است که با بررسی آثار اندیشمندان فلسفه یونان روشن می‌شود که هوا در نظر آناکسیمنس امری است که با رقیق و غلیظ شدن، به موجودات دیگر تبدیل می‌شود و بنابراین امری مادی است. گرچه او هوا را امری ازلی می‌داند، اما از آنجایی که در نگاه آنان ماده امری ازلی است پس نمی‌توان هوا را به عنوان خدای او تلقی کرد.

۶. فیثاغورس در دید صدرا

ملاصدرا، فیثاغورس را نیز حکیم الهی دانسته و آرخه او را امری الوهی می‌داند. او می‌گوید: «در الهیات و مبادی موجودات گوید که آنها همان عددی که نزد قوم معروف است می‌باشند، اما سخن او را به معنی صحیح توجیه کرده‌ایم که مرادش از این مبادی، که همان عدداند چه می‌باشد» (شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۲۱۲). صدرا در مورد فیثاغورس مدعی است که چون او در زمان حضرت سلیمان (ع) بوده، پس حکمت را از نبوت آموخته است. او مبادی را همان اعداد می‌داند و می‌گوید شرف هر موجودی به سلب غلبه و وحدت است و هرچقدر از وحدت دورتر باشد، ناقص‌تر است و هرچه بدان نزدیک‌تر باشد کامل‌تر است. همچنین قائل به فناى عالم است، زیرا وقتی عالم به هدف خود برسد، از حرکت بازمی‌ایستد و بنابراین نابود می‌شود. صدرا می‌گوید منظور فیثاغورس از عدد معنای عرفی عدد نیست، بلکه معنای دقیق آن است. اما او آن را توضیح نمی‌دهد. صدرا می‌گوید این سخن او که «عالم چون به هدفی که برایش موجود شده می‌رسد، از حرکت باز می‌ایستد» کلامی پرمعنا است. این سخن دلالت بر منشأ حدوث عالم و علت زوال دارد. همچنین نابودی همگان وقوع رستاخیز را بیان می‌کند. بنابراین او معتقد به حدوث عالم است. همچنین فیثاغورس می‌گوید هرچه در عالم است، بهره‌اندکی از زیبایی دارد و عالم فوق،

برتر و زیباتر است. پس بایست تلاش کرد که به عالم بالا متصل شد تا عالم بالا که زیبایی و عزت و حقیقت و لذت و شادمانی پیوسته است را درک کرد. ملاصدرا این سخن او را به معنای فسادپذیری عالم می‌داند و بنابراین هر چیزی که پایانش عدم است آغازش هم عدم است (شیرازی، ۱۳۸۱، صص ۲۰۶-۲۱۳).

۶.۱. فیثاغورث در دید متخصصین فلسفه یونان

نزد عالمان فلسفه یونان، فیثاغورث امر نامحدود آناکسیمندر را با مفهوم حد ترکیب کرده و به عدد می‌رسد و او قائل است که هماهنگی جهان حاصل نقش اعداد است. هماهنگی، اصلی الهی است و کل جهان را هدایت می‌کند. بنابراین اعداد هم که عامل هماهنگی هستند امری الهی هستند. همه اشیاء شمردنی است و می‌توانیم با عدد خیلی چیزها را بیان کنیم. بنابراین رابطه میان دو شیء را هم می‌توان بر حسب نسبت عددی بیان کرد (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۳). هر موجود مادی یا معنوی با یکی از اعداد هماهنگ است و منشاء اختلاف اشیاء، در تضاد واحد و کثیر و زوج و فرد است. اما واحد مطلق بری از وحدت و کثرت و زوج و فرد است (فروغی، ۱۳۱۷، ص ۶). ارسطو به سه شکل به آموزه‌های آنان در باب اعداد اشاره می‌کند: ۱- اشیاء عددند ۲- اشیاء بهره‌مند از عددند و یا آنها را متمثل می‌کنند. ۳- عناصر اعداد همان عناصر اشیاء است. بنابراین فیثاغوریان به نقش اعداد در تبیین هماهنگی قانع نشدند و اعلام کردند که اشیاء همان اعدادند. حال سوال اصلی اینجاست که اعداد چیستند و چرا اشیاء عددند؟ ارسطو می‌گوید: «(فیثاغوریان) معتقد بودند که عناصر عدد زوج و فردند و از این دو اولی نامحدود و دومی محدود است و یک واحد از هر دوی اینها پدید می‌آید. عدد از یک حاصل می‌شود و افلاک، چنانکه گفته شد، سراسر عددند» (Aristotle, 2013, 986 a17-21). معنای اینکه همه اشیاء

عددند این است که «تمام اشیاء عبارت از نقطه‌ها یا واحدها در مکانند که چون با هم در نظر گرفته شوند، یک عدد را می‌سازند». بنابراین اعداد شاغل مکانند.

۶.۲. تبیین کثرت در نظر فیثاغوریان

جهان محدود به وسیله جهان نامحدود فراگرفته شده است و بنابراین اشیاء محدود با نامحدود مخلوط‌اند. پس «در فلسفه فیثاغورث عدد اصل اول است و اعداد و روابط آنها ذات همه اشیاء است. در نظر اینان، واحد با عمل از درون به بیرون تمام شکل‌ها را آفریده و به وسیله فراگیر معکوس کشیدن «نامحدود» به درون، زمین و سیارات، خورشید، ماه و ستارگان و هر چیزی را که دربردارند آفریده است» (شریف، ۱۳۶۲، ص ۱۱۱). بنابراین فیثاغوریان کثرت را در عالم بدین نحو توجیه می‌کنند که کثرات از واحدهای عددی ساخته شده‌اند (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص ۷۳). در تفکر آنها این نکته قابل توجه است که فیثاغوریان نه در صدد یافتن ماده اولیه جهان بودند و نه به دنبال یافتن تغییرات فیزیکی به حاصل آورنده جهان، بلکه آنها به دنبال تبیین نظم بودند (گاتری، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۴۱).

۶.۳. تفاوت تفسیر صدرا و متخصصین فلسفه یونان از فیثاغورث

ملاصدرا عدد فیثاغوریان را امری الوهی و نماد وحدت می‌داند. اما ارسطو عدد را نزد فیثاغوریان، امری مادی می‌داند و می‌گوید: «آشکارا آنان نیز عدد را اصیل می‌دانستند، هم به معنای ماده و هم به معنای حالت ثابت و گذرا» (Aristotle, 2013, 986a15). همچنین ملاصدرا معتقد است فیثاغورس به حدوث عالم قائل است. اما فیثاغورس تصریح می‌کند که چیزی نه به وجود می‌آید و نه از بین می‌رود. در اینجا بایست به این نکته توجه داشت که آنان تصویری از واقعیت غیرجسمانی نداشتند و از این جهت که مفاهیمی چون عدالت را با اعداد یکی می‌گرفتند، پس لزوماً اعداد را مادی تصور نمی‌کردند، در نتیجه از ماتریالیسم بالفعل جهان‌شناسی ملطی جدا

شدند (کاپلستون، ۱۳۸۰، صفحه ۴۸). بنابراین به نظر می‌رسد نمی‌توان به صورت قاطع، عدد را نزد آنان به عنوان ماده اولیه و امری الوهی تصور کرد. اما از طرفی دیگر به نسبت‌های عددی که امری فرضی و عقلی است قائل شده است. بنابراین از این جهت فلسفه فیثاغوری به حقیقتی غیر جسمانی قائل شده است (فروغی، ۱۳۱۷، ص ۶). به نظر می‌رسد فیثاغوریان نیز همچون فلاسفه پیشین، از طرفی ماده المواد را با صفات جسمانی توصیف می‌کنند و از طرفی دیگر برای آن اوصاف متافیزیکی هم قائلند. شاید علت این امر عدم تمایز عالم ماده از غیرماده نزد آنان باشد. بنابراین شاید بهترین تبیین برای آنان الهی دانستن آرخه است نه اینکه آن را الهی بدانند و مورد پرستش قرار دهند.

۷. امیدوکلس در دید صدرای

صدرای می‌گوید او در زمان داوود (ع) بوده و علم را از او فرا گرفته و با لقمان حکیم رفت و آمد داشته است. بنابراین آنچه در مورد آرخه عالم بیان می‌کند همان معنای ظاهری نیست. صدرای می‌گوید: «اما نظریه کمون معنایش آنگونه که همگی اهل نظر فهمیده‌اند که مثلا در آتش، صورت آبی بالفعل می‌باشد، نیست... زیرا این حکیم شانش برتر از آن است که دارای امثال این آراء باشد، بلکه مراد چیز دیگری است که دارای رمز و اشاره است و ادراکش دقیق‌تر از آن است که فهم مردمان بدان رسد» (شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۲۱۱). صدرای این سخن امیدوکلس را که عالم مرکب از عناصر چهارگانه است، زیرا این عناصر بسیط‌ترین اشیاء هستند، به آراء عرفایی چون ابن عربی مستند می‌کند. برخی اشیاء در برخی دیگر پنهان‌اند و بنابراین فساد و رشد باطل است. صدرای او را چنین تفسیر می‌کند: عناصر در افلاک به نحو برتر از آنچه در سفلیات پدید می‌آیند هستند. بنابراین نظر اول امیدوکلس در باب عناصر اربعه را می‌پذیرد. اما نظریه کمون او را امری دارای رمز و اشاره می‌داند. همچنین درباره عقیده امیدوکلس درباره معاد که

قائل است همه چیز به مبدا خود برمی‌گردند، گفته شده که ارواحی که به بدن تعلق دارند، باقی می‌ماند تا جایی که متوسل به نفس کلی می‌شود و نفس کلی هم نزد عقل و عقل نیز نزد باری تعالی متضرع می‌شود و در این هنگام خداوند به عقل و عقل به نفس و نفس با تمام نورش به این عالم می‌بخشد. بنابراین نفوس جزئی و زمین نورانی می‌شود و عالم به نور پروردگار روشن شده، به نحوی که جزئیات، کلی‌ها را مشاهده می‌کنند و به کلیات متصل می‌شوند. صدرا می‌گوید: «سخن او دلالت بر نابودی جهان دارد. زیرا وجود اجسام بدون نفوس امکان ندارد و ثانیاً این حرکت بازگشت موجودات به سوی خداوند، بخاطر آن چیزی است که در نهاد آنها قرار داده شده که به سوی خیر شوق دارند و بنابراین معاد را اثبات می‌کند و اینکه همه چیز به مبدأ خود باز می‌گردند. همچنین صدرا می‌گوید این کلام امیدوکلس که نفوس جزئی در نهایت از اشیاء این عالم جدا شده و در عالم کلیات مستقر می‌شوند، دلالت بر بطلان و زوال عالم طبیعت دارد. زیرا اجسام بدون نفوس، امکان ندارد و طبیعت جسمانی قوامش به نفس است (همان، ص ۲۱۰-۲۱۱).

۷،۱. امیدوکلس در دید متخصصان فلسفه یونان

دانشمندان و مورخین فلسفه یونان بیان می‌کنند اعتقاد امیدوکلس این است که وجود هست و مادی است و نمی‌تواند به وجود آید و از بین برود. پس ماده بدون آغاز و پایان و فناپذیر است. در عین حال تغییر هم حقیقی است. تغییر و حرکت هم بدین نحو تفسیر می‌شوند که اشیاء از اجزاء مادی، که خود فناپذیرند ترکیب شده‌اند و اختلاط و مبادله آنچه به هم آمیخته شده، وجود دارد. او معتقد است که یک نوع ماده به ماده دیگر تبدیل نمی‌شود بلکه چهار عنصر اصلی (خاک، هوا، آتش، آب) وجود دارند و اینها ریشه‌های همه چیزند (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص ۷۸). همچنین او قائل است پیدایش حیوانات و جهان حاصل تصادف است. بدین معنا که جوهر ذاتی

هر چیزی ضرورتاً به سمتی گرایش دارد (آتش به سمت بالا می‌رود، باران پایین می‌آید)، حاصل تصادف است. البته ارسطو مطرح می‌کند که مقصود از تصادف، علتی است که بر عقل انسان آشکار نمی‌شود (همان، ص ۸۷ - ۸۸).

۷,۲. تبیین کثرت نزد امیدوکلس

چهار عنصر، عناصر نهایی و تغییرناپذیرند که اشیاء عالم با اختلاط آنها ساخته می‌شوند. اشیاء عالم با اختلاط عناصر به وجود می‌آیند و با افتراق عناصر از بین می‌روند، اما خود عناصر نه به وجود می‌آیند و نه از بین می‌روند، بلکه همیشه نامتغیر باقی می‌مانند. علت اختلاط عناصر در نظر او عشق و نفرت یا سازگاری و ناسازگاری است. عشق چهار عنصر را به هم می‌آمیزد و نفرت این اجزاء را از هم جدا می‌کند و باعث توقف اشیاء می‌شود. وقتی افتراق کامل شود همه اجزاء آب با هم جمع می‌شوند و تمام اجزاء آتش با هم و... دوباره عشق حاکم می‌شود و باعث اختلاط عناصر می‌شود. این فراگرد همچنان و بدون پایان ادامه می‌یابد. در امیدوکلس این نکته حائز اهمیت است که او عشق و نفرت را هم اموری جسمانی و مادی می‌داند. ارسطو تصریح می‌کند که تبیین امیدوکلس از همه فعل و انفعالات موجود در جهان فیزیکی است. عشق خیر است و در عین حال محرک و ماده است، زیرا جزئی از آمیخته است (Aristotle, 2013, 1075b2). پس امیدوکلس اولین فرد اروپایی است که اید، نیروی عمل‌کننده بر روی ماده را در علم مطرح می‌کند (گاتری، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۷۹) و کثرت را، توسط دو نیروی عشق و نفرت تبیین می‌کند.

۷,۳. تفاوت تفسیر صدا و متخصصین فلسفه یونان از امیدوکلس

چنانچه بیان شد ملاصدرا اقوال امیدوکلس را رمزگونه می‌داند و بنابراین بایست تفسیر شود و بیان می‌کند که او به حدوث و فناپذیری عالم قائل است. این در حالی است که امیدوکلس معتقد

است که چیزی نه به وجود می‌آید و نه از بین می‌رود. اما طبق تفسیر حکمای یونان، امیدوکلس عناصر اربعه و عامل اتحاد و افتراق آنها را مادی می‌داند و نمی‌توان آنرا امری الوهی تفسیر کرد.

۸. نتیجه‌گیری

با توجه به تبیین نظرات این پنج فیلسوف که عمدتاً از طریق ارسطو گزارش شده بود، می‌توان تحلیلی واحد از آنان ارائه داد. ارسطو با طرح علل چهارگانه، می‌گوید ملطیان فقط به دنبال علت مادی بوده‌اند. اما ممکن است ارسطو خطا کرده باشد، زیرا ملطیان لفظ ماده را نداشته‌اند و حتی کلمه ماده، به معنای متعارفی که ما به کار می‌بریم برایشان معنا نداشته است. بلکه برایشان «طبیعت» کلمه کلیدی و صحیح بوده است. کلمه فوزیس یا طبیعت به معنای ساختار واقعی و یا ویژگی اساسی اشیاست (گاتری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵). منشا اشیاء یا همان آرخه با توصیفات مختلف ارائه می‌شود گاهی برای آن صفاتی مادی همچون شاغل مکان، انبساط و انقباض ... ذکر می‌شود و گاهی با صفاتی الوهی همچون نامحدود، ازلی، ابدی و هدایت‌گر معرفی می‌شود. بنابراین به نظر می‌رسد امر واحد یا همان منشأ طبیعت برای آنان امری غیر از خدا است. زیرا خدای یونانی به صورت و صفات انسانی توصیف می‌شود و هرگز فیلسوف یونانی امر واحد را مورد پرستش قرار نمی‌دهد. منشا این صفات متمایز در باب آرخه را نیز می‌توان در عدم تمایز بین عالم جسمانی از غیر جسمانی دانست. بنابراین درست است که این فیلسوفان منشأ واحد برای عالم قائل می‌شوند اما این به معنای وحدت وجودی بودن آنها نیست، زیرا بطور کلی می‌توان گفت که همه آنها این امر واحد را به عنوان امری مادی مفروض گرفته‌اند. لذا اطلاق ماتریالیست برای آنها درست‌تر از اطلاق وحدت وجودی است.

بسیاری از اقوال فلاسفه یونان باستان که در دست است، از نقل قول فلاسفه پس از آنان به دست آمده است. بنابراین هم از جهت دخالت تفسیر و فهم گزارش‌کننده از سخنان آنان، و هم از

جهت ترجمه آن، احتمال خطای در فهم سخنان آنان وجود دارد. علاوه بر این یکی از منابع اطلاع صدرا از نظریات حکمای یونان باستان، کتاب اثولوجیای افلوپین بوده است که او به خطا آن را از آن ارسطو می‌دانسته است و همین امر موجب اشتباه او در فهم سخنان آنان شده است. بنابراین، تفسیر صدرا از کلام فلاسفه پیش‌سقراطی منطبق بر متن آنان نیست و حتی گاهی خلاف آن چیزی است که از متون آنان در دست ما می‌باشد. محتمل است که نگاه وحدت وجودی او در تفسیرش از حکمای یونانی موثر بوده است و به همین دلیل آنان را فلاسفه الهی می‌داند. این نکته نیز حائز اهمیت است که کاربرد برخی الفاظ در حوزه‌ها و زمان‌های مختلف متفاوت است. شناخت مفهوم پارادایم، ما را یاری می‌کند که امکان تفاوت کاربرد مفاهیم، در دو دانش مختلف را درک کنیم. برای نمونه بی‌نهایت، مفهومی انتزاعی است که در رشته‌های مختلف در مفاهیم متفاوت به کار می‌رود و بستگی به پارادایم آن دانش، معنایی متفاوت پیدا می‌کند. به عنوان مثال، در فیزیک نور می‌گوییم که اگر جسم در کانون عدسی محدب قرار گیرد، تصویر در بی‌نهایت تشکیل می‌شود. طبق این قاعده عموماً برای عدسی‌ها مقداری کمتر از ۷ متر برابر بی‌نهایت است، در حالی که این فاصله در فیزیک مکانیک به ندرت برابر بی‌نهایت تلقی می‌شود. حال آنکه این دو دانش بسیار به هم نزدیک هستند و اساساً مفهوم بی‌نهایت در دانش‌های دیگر ممکن است هیچ تناسبی با سنجه «متر» نداشته باشد. این مثال کمک می‌کند تا به بحث اصلی بازگردیم. برخی واژگان در پارادایم فلسفه یونان و فلسفه اسلامی اگرچه از لفظ واحد استفاده می‌کنند، اما مفاهیمی متفاوت را مستفاد کرده‌اند. امری که به نظر می‌رسد از نظر ملاصدرا دور مانده است و همان مفهوم ذهنی خود را از واژه یکسان اما با مفهومی متناسب با پارادایم فلسفه یونان برداشت کرده است. واژگانی همچون بسیط، خداوند، ازلی و حتی نور. بر این اساس می‌توان گفت اشتراک لفظی میان برخی مفاهیم ذهنی ملاصدرا با مفاهیم فلاسفه یونان باعث به خطا رفتن وی

در فهم نظر آنها (و یا با نگاهی بدبینانه موجب مصادره به مطلوب) شده، مثلاً اینکه برخی فلاسفه یونان عنصری مثل آب را ریشه مخلوقات گرفته بودند، که در نظر آنها بسیط بود، به معنای مورد نظر ما از بسیط بودن خدا شباهت دارد، اما همان موضوع را مورد توجه قرار نمی‌دهد. چنان که از ارسطو به بعد عنصر بسیط دیگری را هم می‌بینیم که اتر یا ائیر (Aether) می‌نامیدند و آن را عنصر کامل می‌دانستند. این نگاه او حتی در میان فیزیکدانان تا اواخر قرن نوزدهم هم طرفدار داشت و معتقد بودند که اتر در سراسر فضا نفوذ کرده و محیطی را فراهم می‌کند که از طریق آن نور و جاذبه می‌تواند در میان ستارگان و سیارات حرکت کند. این خلق مفهوم، که لاجرم بسیط و محاط بر همه مکانها بود، صرفاً برای غلبه بر یک ابهام ذهنی خود و خلأ معرفتی خلق شده بود که با شناخت بیشتر ماهیت نور رد شد و به هیچ وجه متناظر تلقی ما از مفهوم حضور باریتعالی نیست.

بنابراین، صرف وجود الفاظی چون ازلی و ابدی و نامتناهی در توصیفات آنان از آرخه خود، دلیل بر غیرمادی دانستن ماده اولیه نزد آنان نیست. زیرا اولاً در تفکر یونانی تمایزی بین ماده و غیرماده وجود نداشته و ثانياً آنان امر ازلی و ابدی را چنین تعریف می‌کنند که پیش از وجود من بوده و پس از من نیز هست. بنابراین ازلی و ابدی بودن صرفاً اموری نسبی و مربوط به جهان ماده است. نهایتاً می‌توان چنین فهمید که یا بایست پای بند به متن بود و آنان را ماتریالیست دانست. بدین معنا که به دنبال تبیین فیزیکی و منشا مادی عالم و تبیین کثرات مادی از طریق خود ماده بوده‌اند، و یا راه تاویل و تفسیر را همانند صدرا تا حدی باز بگذاریم که اشیاء و صفات مادی را به معنای اموری غیرمادی و الوهی دانسته و با نگاه وحدت وجودی، آنان را تفسیر و تبیین کنیم. به نظر می‌رسد با این نگاه هرگونه الحاد و کفری نیز به نگاه موحدانه قابل تفسیر می‌باشد.

منابع

- ارسطو (۱۳۶۳)، طبیعیات، مترجم: مهدی فرشاد، تهران، امیرکبیر.
- راسل، برتراند (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران، کتاب پرواز.
- ژیلسون، اتین (۱۳۷۴)، خدا و فلسفه، ترجمه شهرام پازوکی، تهران، انتشارات حقیقت.
- ساندرز، ن. ک (۱۳۷۳)، بهشت و دوزخ در اساطیر بین‌النهرین، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، انتشارات فکر روز.
- شریف، میان محمد (۱۳۶۲)، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ج ۱، ترجمه نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- شوندی، زین العابدین (۱۳۹۴)، «علت فاعلی ایجاد در تفکر فلاسفه یونان باستان»، قم، فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم، شماره اول.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۱)، الاسفار الاربعه، ج ۵، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۸)، رساله فی الحدوث، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۱۷)، سیر حکمت در اروپا، تهران، کتابفروشی زوار.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاکایی، قاسم (۱۳۷۴)، خدا محوری، تهران، انتشارات حکمت.
- کاکایی، قاسم (۱۳۸۹)، وحدت وجود، تهران، انتشارات هرمس.

۱۶۰ پژوهش‌های مابعدالطبیعی، سال اول، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

- گاتری، دبلیو. کی. سی (۱۳۷۵)، تاریخ فلسفه یونان، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، انتشارات فکر روز.

- Aristotle (2015), Physics, Aeterna Press.
- Aristotle (2013), The Metaphysics, Great alpha, Courier Corporation.
- Aristotle (2015), On the Soul, Aeterna Press.
- Bernes, Jonathan (1987), Early Greek philosophy, Londo, Penguin.

