

ملاک تمایز مجرد از مادی در فلسفه افلوطین و ملاصدرا

دکتر رضا اکبریان* دکتر طیبه کرمی**

چکیده

مجرد دارای اقسامی است. عقل و نفس دو قسم مشهور مجردات هستند. در فلسفه افلوطین أحد، و موجود مستقل و مطلق در فلسفه ملاصدرا، نیز مجردند. علاوه بر این سه قسم، نوعی دیگر از مجرد به نام مجرد مثالی در فلسفه اسلامی مطرح است. مجردات در دیدگاه افلوطین و ملاصدرا ویژگی‌هایی متمایز از مادیات دارند. در مجردات احکامی مثل وجود، وحدت، علیت و علم غلبه دارد و عوارض مادی مانند ماده، حرکت، زمان و مکان از آنها سلب می‌شود. البته، هر یک از این احکام مختصات ویژه‌ای در هر یک از مراتب مجرد و در دو نظام افلوطین و ملاصدرا دارند. ملاصدرا با رفع تقابل میان مجرد و مادی گامی در تسهیل ارتباط مجرد و مادی برداشته است، در حالی که افلوطین با طرح انفعال ناپذیری نفس در ترسیم این ارتباط دچار مشکل شده است.

واژه‌های کلیدی

مجرد، مادی، عقل، نفس، ملاصدرا، افلوطین

dr.r.akbarian@gmail.com *

karamitayebbeh@gmail.com **

مقدمه

فلسفه افلوپتین و فلسفه ملاصدرا، هر دو دارای این ویژگی هستند که سابقه‌ای در فلسفه‌های پیشین دارند و به نوعی، دستاورد آن نظام‌ها تلقی می‌شوند. با وجود تفاوت‌های مهمی که افلوپتین و ملاصدرا با فیلسوفان پیش از خود دارند، اما می‌توان از برخی جهات افلوپتین را دنباله‌رو افلاطون، ارسطو و رواقیون و ملاصدرا را پیرو فارابی، ابن سینا و سهروردی دانست. این فیلسوفان و در کل، فلسفه اسلامی با فلسفه یونان اشتراکات فراوانی دارد و هریک از آنان درباره مباحث و مسائلی مانند وجود، جوهر، علم، علیت، ماده، حرکت و زمان بحث کرده‌اند، اما گرایش هر فیلسوف در بحثی که در این موضوعها دارد، دخیل است. بحث درباره موجود محسوس و مفارق از زمان افلاطون و ارسطو مطرح بوده و هر یک از آنان محسوس و نامحسوس را با معیاری متمایز نموده و درباره ارتباط این دو قلمرو بحث کرده‌اند، اما ایده‌های (مثلاً) افلاطونی با محرک نامتحرک ارسطویی و أحد و عقل افلوپتین تفاوت‌های مهمی دارد. همچنین در فلسفه اسلامی با توجه به مفهوم خلقت و ویژگی‌های خاص مبدأ و مبدع عالم، ویژگی‌های قلمرو مجردات و مفاهیمی که بر آنها صدق می‌کند، مانند وجود و علیت تفاوت‌های مهمی با فلسفه یونان دارد. معروف است که برخی ویژگی‌ها میان مجردات مشترک است و از مادیات مسلوب است و به همین ترتیب، مادیات ویژگی‌هایی دارند که در مجردات یافت نمی‌شود. در حوزه مجردات ویژگی‌ها مورد نظر، وجود، وحدت، علیت و علم است و در مادیات، ماده، مقدار، حرکت، زمان و مکان است. در این مقاله، نحوه صدق و یا جواز صدق این مفاهیم را در فلسفه افلوپتین و ملاصدرا بررسی می‌کنیم و در بخش انتهایی آنها را تحلیل و نقد

خواهیم نمود.

۱. مشترکات مجردات

۱.۱. وجود

چنانکه بیان شد، وجود در فلسفه اسلامی تفاوت‌های مهمی با فلسفه یونان دارد. نزد فارابی و ابن سینا، وجود و ماهیت نه تنها به جهت منطقی، بلکه به جهت متافیزیکی نیز متغایرنند.^۱ تنها در واجب الوجود، وجود و ماهیت عین یکدیگرند، اما در ممکنات همواره ترکیبی از وجود و ماهیت وجود دارد (ر.ک: اکبری‌ان، ۱۳۸۶: ۲۶۴-۲۶۷). برخی از مفسران آثار افلوپتین، سعی در اثبات وجود این تمایز در فلسفه افلوپتین نموده‌اند. در فلسفه افلوپتین وجود با حیات و عقل مساوق است و أحد ماورای وجود و ماده مادون وجود معرفی شده است (Plotinus, V.4.1.5-15). به نظر جرسون^۲ اینکه احد «ماورای وجود» است، به این معناست که در او وجود و ماهیت نمی‌توانند غیر یکدیگر باشند و بنابراین، می‌توان گفت که در احد، بین وجود و ماهیت عینیت برقرار است. بنابراین، وجودی که از احد نفی می‌شود، وجودی است که نسبت به ماهیت غیریت دارد، اما از آنجا که احد خود علت وجود همه چیز است و ذاتی است مستقل و غیر وابسته به هر چیز، می‌توان گفت که وجود محض است و در سایر ذوات به دلیل نیازمندیشان به احد به عنوان علت، تغایری میان وجود و ماهیت در آنها ملاحظه می‌شود (Gerson, 1999: 5-6, 10-12).

به نظر مفسران، وجود از آن جهت که با هستی‌های متعین و وابسته مترادف دانسته شده است، از أحد نفی می‌شود ولی در عین حال در موارد متعددی، أحد خود علت وجود و افاضه‌کننده آن معرفی شده است.^۳ از آنجا که نظام فلسفی افلوپتین، نظامی یکپارچه و متصل است، بین طبقات و مراتب تبیینی وجود ندارد و نیز طبقات و مراتب واقعیت، هر کدام معبر و محل عبور

موجودات را شناخت. حقیقت وجود مطابق بیان حکمت متعالیه، امری واحد است و در همه موجودات به یک معنا وجود دارد و تفاوتی میان وجودی که از انسان دریافت می‌شود و وجود سنگ وجود ندارد. هر دو به یک معنا از وجود برخوردارند. حکمت متعالیه بر اساس اصل تشکیک که آن را از فلهویون یا حکمای خسروانی اخذ کرده است، به کثرت وجود و موجود معتقد باور دارد و این کثرت، البته تقابلی با وحدت ندارد. کثرت در وحدت و وحدت در کثرت است.

تفاوت موجودات مجرد و مادی در این است که حقیقت وجود در مجردات به نحو قویتری نسبت به مادیات ظاهر می‌شود، زیرا حقیقت وجود در عین یگانگی و وحدت، حقیقتی ذو مراتب و مدرج است و در موجودات مختلف بر حسب شدت و ضعف و کمال و نقص مراتب مختلفی می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۵۰۰-۵۰۱؛ ایزوتسو، ۱۳۷۹: ۱۲۶). تشخیص موجودات؛ یعنی آنچه موجودی را خاص و ممتاز می‌گرداند، بنا بر اصل اصالت وجود، به وجود خاص آن مربوط است؛ حال چه آن وجود مجرد باشد و چه مادی (ملاصدرا، ۲۶۲: ۱۳۶۰). در واجب تعالی، تخصص و تشخیص به نفس وجود اوست که از نقص و قصور به دور است، اما در ممکنات، در مراتب طولی وجود و موجودات مجرد (خارج از عالم کون و فساد و حرکت) تخصص به شدت و ضعف، تقدم و تأخر، علّیت و معلولیت و غنا و فقر است. به طور کلی، موجودات مجرد، اعم از عقول طولی و عرضی و موجودات برزخی، مرتبه‌ای که در آن واقع شده‌اند، مقوم ذات آنهاست و از آن مرتبه تجافی نمی‌کنند. در مادیات نیز مرتبه وجودیشان ملاک تمیز است، اما از آنجا که وجودشان به همراه عوارضی چون زمان و مکان و وضع و ماده است، گفته می‌شود که تخصص

فیض احد به شمار می‌روند (Armstrong, 1967: 250). بنابراین، احد علت وجود هر آن چیزی است که در عالم مجردات؛ یعنی عقل و نفس است و نیز هر چیز که در جهان مادی بتوان آن را وجود و یا سایه‌ای از وجود دانست، به واسطه اوست که موجود است.

این تفسیر اگرچه به نظر فیلسوفان اسلامی درباره وجود محض بودن واجب و ترکیب ممکنات از دو حیثیت وجود و ماهیت نزدیک است، اما از آنجا که ریشه تمایز مابعدالطبیعی میان وجود و ماهیت به تلقی خاص درباره خلقت و آفرینش بر می‌گردد، نمی‌توان افلوپین را قایل به این تمایز دانست و وجود را نزد وی مشترک معنوی دانست. آنچه که در فلسفه افلوپین صراحت دارد، این است که «عقل به ذات احد نظر کرد و با این نظر کردن، هویتی متمایز یافت و عقل شد. همچنین با نظر کردن، صاحب وجود و حیات نیز شد (Plotinus, III.8.8; V.3.11)»^۱ پیدایش نفس از عقل، و طبیعت از نفس نیز به همین ترتیب است. بنابراین، نمی‌توان وجود را میان احد و عقل و نفس و طبیعت، آن گونه که فارابی و ابن سینا قایل بودند، مشترک در نظر گرفت. ماهیت نیز به معنای وجود محدود نزد افلوپین مطرح نبوده است، تا بتوان به عینیت وجود و ماهیت در احد رأی داد.

ملاصدرا، ضمن قبول تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت که توسط فارابی و ابن سینا بنیان گذاری شده بود، به تقدم وجود بر ماهیت و اصالت آن قایل شد؛ به این معنا که وجود منشأ اثر است و ماهیت امری اعتباری و انتزاعی است و از حدود وجود انتزاع می‌شود (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۹-۱۱؛ ایزوتسو، ۱۳۷۹، ۷۳). درک حقیقت وجود، طریقی است که می‌توان از طریق آن ذات واجب و ارتباط آن با سایر

(Plotinus, V.3.15.10-40).

غیر آحد نیز از وحدت برخوردارند، اما وحدت آنها وحدت حقیقی نیست و برخورداری آنها از وحدت به واسطه آحد است. عقل در عین کثیر دارای وحدت است؛ به این معنا که امور کثیر در او به وجود واحد موجودند و معقولات در او به صور پراکنده و منقسم نیستند (Plotinus, V.3.15). **نفس نیز در یک معنا واحد است.** افلوطين علاوه بر نفوس جزئی برای کل عالم جسمانی قایل به وجود یک نفس است که عامل وحدت بخش نفوس و انتقال احساسات و درک متقابل است. نفس عالم به نحو غیر منقسم در همه ابدان حضور دارد. او قادر است که خود را به همه ببخشد و در عین حال، یکی باقی بماند. نیرویش بر همه چیز گسترده می‌شود و بتمامه در همه چیز حضور دارد و در عین حال یک چیز است (Plotinus, IV.9.1-5).

اما نزد ملاصدرا، وحدت مساوق با وجود است و در بسیاری از احکام مانند تعریف‌ناپذیری و انقسام‌ناپذیری همانند وجود است و در صدق بر موجودات و شدت و ضعف مطابق وجود عمل می‌کند. در مقابل وحدت و احکامش؛ مانند، هوهویت، تجانس، تماثل، توافق، تساوی و تشابه، کثرت و احکامش، یعنی، غیریت، خلاف، اقسام تقابل وجود دارد. وحدت امر عقلی است و لذا نزد عقل اعراف است و کثرت امری محسوس است و به همین دلیل نزد خیال اعراف است (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ۲: ۸۲-۸۳؛ سبزواری، ۱۳۷۴: ۳۸۳).

اگرچه هیچ موجودی نیست که از وحدت برخوردار نباشد، اما از آنجا که وحدت نیز مانند وجود امری مدرّج و تشکیکی است، هر چه وحدت در موجودی بیشتر باشد و از کثرت دورتر باشد، شرافت بیشتری دارد. از نشانه‌های این شرافت، اتصاف به صفات کمالی متعدد و دارا بودن افعال و آثار بیشتر

مادیات به این امور است. به نظر ملاصدرا این اعراض امارات تشخیص‌اند و تمیز در همه موجودات اعم از مجرد و مادی به وجود است (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۵۰۰-۵۰۱).

۱.۲. وحدت

نزد افلوطين، وحدت محض و حقیقی ویژگی خاص آحد است، اما با توجه به اینکه هر توصیفی که افلوطين درباره این مقام دارد، به نوعی سلبی است، وحدت در آحد نیز به معنای عدم تکثر است. کثرت همان غیریت عقل است نسبت به آحد، زیرا عقل به عنوان امری نامتعین (Indefinite dayad) یا به تعبیر ارسطو ماده معقول (Intelligible matter) در طلب وجود و حیات از آحد جدا شد و برای یافتن هستی و هویت به آحد رجوع کرد، اما او را چنانکه هست؛ یعنی وحدت مطلق، نیافت. آنچه او یافت متکثر بود؛ یعنی دریافت او از امر واحد، امری متکثر بود. همینجا تکثر که همان غیریت نسبت به واحد است، شکل گرفت (Armstrong, 1967: 241-243).^۵

افلوطين در توصیف وحدت اُحدیت می‌گوید: واحد حقیقی ترکیبی از امور متکثر نیست و چنان نیست که از اجزائی ترکیب یافته باشد. واحد حقیقی، ضد خود؛ یعنی کثرت را در بر می‌گیرد و کثرت بیگانه با ذات او نیست، چراکه او خود شامل و مالک آن کثرات است. بنابراین، واحد حقیقی امری نامتناهی است و کثرت در وحدتش نهفته است. به دلیل این ویژگی است که در همه جا به عنوان کل و تمام، نمایان است (Plotinus, VI.5.9). کثرتی که در ذات آحد است، کثرت امکانات وجودی است، چراکه در آحد امکان همه چیز هست و این امکان با امکان در مادیات که حکایت از انفعال‌پذیری آنها دارد، متفاوت است. امکان در آحد به قدرت خلاقه او بر می‌گردد

عروض نداشته باشد و این وحدت وصف حال خود شیء باشد و نه متعلق آن. اگر در ذاتی که متصف به چنین وحدتی است، ذات و وحدت هیچ تغایری نداشته باشند و عین یکدیگر باشند، وحدت حَقَّه حقیقه در او وجود دارد و چنین ذاتی جز واجب نمی‌تواند باشد (همان، ۶: ۱۰۷؛ همانجا تعلیقه سبزواری؛ سبزواری، ۱۳۷۴، ۲: ۳۸۶-۳۸۷). سایر وحدت‌ها در ذیل این وحدت قرار می‌گیرند و در آن انشعاباتی از کثرت وجود دارد. پس از وحدت حَقَّه در واجب، می‌توان از وحدت عقلی سخن گفت. وحدت عقل، وحدت جمعی است، زیرا جامع کثرات موجودات مادی و مثالی است. وحدت او به این معنا وحدت در کثرت است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۷ و تعلیقه سبزواری، ۱۳۷۴: ۱۵۳، ۲۲۷ ۶۲۵). وحدت عقل همانند وحدت عددی نیست که با تکرار آن امر کثیر ایجاد شود و با ایجاد کثیر، مجموع از مبدأ ایجاد که همان وحدت باشد، بزرگتر باشد و یا اینکه مجموع به جهت جمعیت دارای ویژگی خاصی باشد که مبدأ آن که وحدت است، فاقد آن باشد. وحدت عقل به گونه‌ای است که اگر هزاران عقل نیز به آن افزوده شود، تغییری در آن ایجاد نمی‌شود. منظور ملاصدرا از وحدت عقل، وحدت عالم عقل است. وی از شهود خود درباره اینکه عالم عقل دارای چنین وحدتی است، سخن گفته است. او مدعی است که پس از ریاضات و مجاهدات فراوان به این مطلب که در کلمات بزرگان به رمز اشاره شده، راه یافته و عالم عقل را چنان مشاهده کرده است که همه اجزای آن، البته بدون تکرر و تجزّی به هم مرتبطند و به دلیل اینکه خود شامل همه امور ممکن است و تغییر ناپذیر است، نه چیزی به آن اضافه می‌شود و نه چیزی از آن کسر می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ۳: ۳۳۶-۳۳۸).

اما وحدت نفس، به دلیل کثرت مراتب نفس، نوعی

است. این جامعیت به نحوی است که حتی اتصاف معانی متضاد را برای چنین موجودی ممکن می‌سازد (ملاصدرا، همان، ۲: ۸۵؛ ۶: ۱۴۸). البته، این تضاد با تضادی که در عالم مادیات وجود دارد، متفاوت است. همان طور که بیان شد، از احکام کثرت غیریت و تقابل است. به نظر ملاصدرا، تقابل أخص از غیریت است و در اشیاء مادی معمولاً مشاهده می‌شود، اما غیریت اعم از آن است و در مقابل هوهویت قرار می‌گیرد (همان، ۲: ۱۰۰-۱۰۱). از اقسام تقابل تضاد است، نکته‌ای که در تفاوت مجرد و مادی بسیار تکرار شده، این است که تضاد از آثار موجود مادی است و در میان مجردات تضاد وجود ندارد، زیرا تضاد در جایی رخ می‌دهد که دو امری که بینشان غایت خلاف باشد، به ترتیب بر موضوع واحدی وارد شوند و یا به طور کلی، متضادین دو امر وجودی هستند که در موضوع واحد جمع نمی‌شوند. بنابراین، نیاز به وجود قابل و ماده است که این امر در مجردات منتفی است. اساساً دوری از تضاد نشانه مجرد شدن است و هر چه دوری شیء از تضاد بیشتر شود، به عالم عقل و مجردات نزدیکتر است. (همان، ۳/ ۳۸۳؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۲۲، ۲۲۴ و ۲۳۹). تضادی که در میان ممکنات دیده می‌شود و لازمه عالم کون و فساد است، از انفعال اشیاء ناشی شده و به نحوی است که یکی دیگری را دفع می‌کند و خود جایگزین آن می‌شود. چنانکه گفته می‌شود، وجود تضاد در عالم مادیات باعث اعتدال موجودات شده و دوام فیض را محقق می‌سازد (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ۷: ۷۷). اما تضادی که در عالم مجردات از آن سخن گفته می‌شود، جمع معانی و صفات متضاد در آن موجودات است (همان، ۶: ۱۴۸).

وحدت اقسام و انواعی دارد. وحدت حقیقی،

وحدتی است که شیء در اتصاف به آن نیاز به واسطه در

خاص از وحدت نیست. نفس به دلیل جسمانیة الحدوث بودن، نخست، وحدتی اتصالی و شبیه به امور مادی دارد، اما هر چه کمال یابد و از ماده دور شود، احاطه و وحدت در او بیشتر می‌شود، در مرتبه تجرد خیالی وحدتی بیشتر یافته و در مقام تجرد عقلانی بالاترین مرتبه وحدت را دارد. در این مرتبه از تضاد رهایی یافته، امور متقابل در او جمع می‌شوند (همان، ۹: ۱۸۹).

۱.۳. علیت:

به نظر افلوپین، علیت یکی از ویژگی‌های مهم أحد است و همه چیز غیر از او دارای علت و معلول هستند؛ حتی اموری مانند عقل و نفس که قدیم هستند، بی نیاز از علت نیستند (Plotinus, III.1.1-5). البته، علیت مورد نظر افلوپین نوعی علیت ذاتی (eidetic causality) است؛ به این معنا که علیت امری نیست که بر ذات علت که دارای صفت تغییر ناپذیری و تعالی هستند، اضافه شده باشد، بلکه علیت عین هستی علت است. این علل علت فاعلی (efficient cause) به شمار نمی‌آیند؛ به این معنا که فعلی انجام دهند و یا چیزی تولید کنند و معلول، امری بیرونی و متمایز و منفصل باشد، بلکه در عین حضور در معلول، خود ————— مستقل اسست (Ibid, III.2.1.38-45; III.2.2).

افلوپین با اشراف بر نظریه علیت که پیش از او مطرح بوده، اشکال هر یک از نظریات را مطرح و آنها را نقد کرده است. پیش از افلوپین، ارسطو بیش از همه به بحث علیت پرداخته و تفاوت آن را با اعتقاد به سرنوشت و یا ضرورت نشان داده است (Aristotle, Physics, 195-200). افلوپین اگرچه به آن مباحث توجه داشته است (Plotinus, III.1.30) اما مانند ارسطو بحث نکرد، بلکه بیشتر سعی کرده است اشکالات نظریه افلاطون را درباره علیت مثل

برطرف کند و از این طریق اصل علیت را در همه جای عالم جاری کند. از مشکلاتی که افلاطون با آن مواجه بود، مسأله ارتباط مثل و محسوسات بود. مثل علت فاعلی نبودند، بلکه تنها علت صوری اشیاء تلقی می‌شد و اشیاء بهره‌مند از آنها بودند. نظریه افلاطون دو مشکل اساسی داشت: نخست آنکه بین مثل و اشیاء فاصله و تمایزی غیر قابل پُرشدن ایجاد کرده بود و همچنین در تبیین مسأله بهره‌مندی مشکل داشت.

افلوپین برای حل مشکل و تبیین احاطه علت غیر جسمانی بر امور مادی، از تمثیل نور استفاده کرده است. به نظر او نور حتی وقتی که منبعی مادی دارد، بدون انقسام و به نحو یکسان بر همه جای جسمی که آن را احاطه کرده است، می‌تابد. اگر جسمی هم مانع انتشار نور در جهتی شود، آن را تقسیم نمی‌کند، بلکه فقط جهت آن را تغییر می‌دهد (Plotinus, VI.4.7; Schroeder, 1992:8-9, 24). به نظر او شمول امر مجرد بر مادیات، همچون شمول مادیات نیست که بودن آن در جایی مانع از بودنش در جایی دیگر باشد و با حضورش در چیزی به تبع آن تقسیم شود. امر مجرد (مانند عقل یا نفس) بر همه ماده احاطه دارد، بی آنکه در آن باشد؛ در عین حال جدا از آن نیست. کل در جهان معقول تقسیم می‌شود، بدون آنکه هیچ کاستی بپذیرد و در اشیای مادی حضور دارد، بدون اینکه در آنها حلول کرده، از آنها انفعال بپذیرد (Plotinus, VI.4.3,4).

علل فوق حسی در همه جا هستند و در عین حال در هیچ جا نیستند. "امر غیر مادی، نیازی به جسم ندارد و به اقتضای ذاتش پیشتر از جسم و قائم بر خویش است، نه مبدأی دارد و نه مکانی و نه متعلق به چیزی است. نمی‌توان گفت که جزئی از آن اینجاست و جزئی از آن آنجا... یگانه سخنی که درباره‌اش می‌توان گفت، این است که آنچه از او بهره‌ور می‌شود،

در خواهد یافت. به این ترتیب، ارتباط میان قدیم و حادث و ثابت و سیال و مجرد و مادی نیز با ملاحظه این حقیقت واحده که در مراتب مختلف دارای شئون و اقتضاهای مختلفی است، قابل حل است (همان، ۱: ۴۱۸-۴۱۹؛ ۷/ ۲۳۶).

ملاصدرا معتقد است مجرداتی که واسطه میان حق و عالم طبیعت به شمار می‌آیند، یا علت ایجاد هستند و یا تدبیری، و مجردی که هیچ یک از این دو را نداشته باشد، زائد است و ما نیازی به اثبات آن نداریم (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۲۱۶). مسأله ای که در اینجا وجود دارد، نقش علیت مُثَل (عالم عقول عرضی) و نیز عالم مثال نسبت به مادیات است. ملاصدرا بر شأن تدبیری مثل تأکید دارد؛ اما در برخی تعابیر شأن ایجاد نیز برای آنها قایل شده است (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ۵: ۲۰۲؛ ۹: ۲۴۹). با قبول شأن ایجاد برای مثل، نحوه علیت عقول طولی نسبت به انواع مادی مبهم باقی می‌ماند. مسأله دیگر علت یا معلول عالم مثال (مثال در قوس نزول) است. ملاصدرا و پیش از او سهروردی (ر.ک: شهرزوری، ۱۳۸۳، ۳: ۴۲۴-۴۲۵) که به وجود این عالم قایلند، از اینکه علت موجودات مثالی کدام قسم از عقولند و همچنین درباره علیت موجودات مثالی نسبت به انواع مادی مطلبی بیان نکرده‌اند.^۷

۱. ۳. علم:

در فلسفه افلوپین، علم از ویژگی‌هایی است که امر غیرجسمانی را از جسمانی جدا می‌کند. وی در استدلال‌هایی که برای غیرجسمانی بودن نفس اقامه کرد، ادراک حسی و دانش و اندیشه را نشانه غیرجسمانی نفس دانسته است (Plotinus, IV.7.6)، اما ادراک حسی پایین‌ترین مرتبه علمی است که مجردات واجد آنند و در حقیقت در میان مجردات تنها درباره نفس صدق می‌کند که تعلقی به بدن دارد، ولی مراتب

از تمام او بهره می‌گیرد، بی آنکه خود انفعالی بپذیرد، اعم از آنکه آن انفعال انقسام باشد یا انفعالی دیگر...^۸ او اضافه می‌کند که "بودن امر مجرد در امور متکثر باعث تکثر آن نمی‌شود، زیرا او نه به یک یک آنها متعلق است و نه به همه آنها. او تنها به خود متعلق است و از خود جدا نمی‌شود و در خویش می‌ماند. در عین حال، تمام او در هر یک از امور متکثر حاضر می‌شود."^۹

(Ibid, VI.4.8)

ملاصدرا همانند سایر فلاسفه اسلامی معتقد است که همه موجودات، از مجردات و مادیات، غیر از بالاترین مرتبه وجود؛ یعنی واجب الوجود، دارای علتند. تفاوت مجردات و مادیات در شأن علیت، این است که مفارقات تنها به علت فاعلی و غایی نیازمندند، ولی مادیات علاوه بر علت فاعلی و غایی به علت مادی و صوری نیز نیازمند هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۷۶؛ ۱۹۹۹، ۵: ۳۱۸). نکته مهمی در نظریه ملاصدرا درباره نحوه فاعلیت خداوند نسبت به موجودات وجود دارد و آن این است که سلسله علل، که بین واجب و مادیات وجود دارند، در حکم علل واقعی نیستند. علت واقعی تنها واجب الوجود است و سایر علل، در حکم وسائط، شروط و اعتبارات و یا به تعبیر او از علل معده به شمار می‌آیند (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ۲: ۲۱۶).

طبق مبانی ملاصدرا، از آنجا که واجب الوجود عین وجود و حقیقت وجود است، آنچه از او افزوده می‌شود، جز وجود نمی‌تواند باشد (بحث جعل نیز به همین دلیل ذیل مباحث علیت مطرح شده است). ماهیت فاقد نسبت و تناسب با واجب است که وجود محض است. مجعول بالذات وجودی واحد، اما مشکک است. این امر واحد به اعتبار ذهن و اعتبار انسانی به مراتبی از قبیل عقل، مثال و طبیعت تقسیم می‌شود. اگر کسی ارتقای وجودی بیابد و از مرتبه طبیعت و مثال فراتر رود، همه وجود را مجتمع و واحد

بالاتری از علم وجود دارد که درباره عقل و نفسی که از تعلق بدن رهیده باشد، صادق است.

به نظر افلوپین، علم چه از سنخ ادراک حسی باشد و چه از نوع ادراک عقلانی، نوعی فعل است و نفس در هیچ نوع ادراکی منفعل نیست.^۱ او معتقد است که نفس به تمامه در همه ادراکات حضور دارد و نفس اجزائی ندارد که بتوان مدرکات مختلف حسی را به آنها انتساب داد (Plotinus, IV.3.3). همچنین بین نفس و بدن، نقل و انتقالی وجود ندارد و ادراک حسی از طریق تحویل و تحول نیست (Ibid, IV.2.2). نفس از طریق واسطه‌ای با مدرکات خارجی مرتبط است و این واسطه که گاهی از آن به «طبیعت» و گاهی به «صورت» تعبیر شده است، انفعالات و امیال بدن را به نفس منتقل می‌کند و نفس درباره آنها قضاوت می‌کند (Ibid, IV.3.3.26).

نفس در مرتبه ادراک حسی و یا حتی در مرتبه تفکر و عقیده، با امور بیرونی سر و کار دارد و نمی‌تواند شناختی از خود داشته باشد (Ibid, V.3.1.20-23). بر اساس آنچه افلوپین درباره تفاوت عقل محض و عقل عملی بیان نموده است، می‌توان فهمید که به نظر او ادراک غیر ذات مانع از ادراک ذات می‌شود و ذاتی که به خود می‌پردازد و خود را ادراک می‌کند، نیازی به غیر ندارد (Ibid, V.3.6.36-45). بنابراین، نفس برای شناخت خود باید از مرحله ادراک حسی عبور کند و در مرتبه بالاتر؛ یعنی مرتبه تفکر قرار بگیرد و یا برای شناخت بهتر از این مرتبه نیز عبور کند و به مرتبه عقل برسد. در مرتبه تفکر نیز تنها در صورتی که ماهیت تفکر را درک کند و بداند که خود تصویری از عقل است، می‌تواند تا اندازه‌ای به ادراک خود دست یابد، اما شناخت کامل وقتی حاصل می‌شود که خود را متعلق به عقل و عقل را متعلق به خود بداند

و دیگر به عنوان نفس و امری جدا از عقل به آن نظر نکند، بلکه همچون جزئی از آن به آن نظر داشته باشد. در این مرتبه دیگر نفس نخواهد بود و عقل شده است و در عین حال، ادراک کامل ذات برای او فراهم می‌شود (Ibid, V.3.4). نفس پس از رسیدن به این مرتبه دیگر به تأمل و استدلال نیاز ندارد، بلکه به نوعی تجربه عرفانی و نوعی تحول درونی دست می‌یابد که از طریق آن می‌تواند حقایق را نه به نحو امور خارجی و بیرون از خود، بلکه در درون خود احساس کرده، با آنها متحد شود. در حقیقت، نفس در این حالت به مرتبه آن حقایق صعود می‌کند و آنها را مشاهده می‌کند (Hadot, 1993:48).

به عقیده افلوپین علم حقیقی که همانا علم به ذات خود است، تنها در عقل موجود است و همه ویژگی‌های لازم برای علم راستین و اندیشه حقیقی تنها در عقل یافت می‌شود. برای اندیشیدن هم باید تعاریف میان فاعل شناسا و موضوع شناسایی وجود داشته باشد و در عین حال باید بین آنها عینیت برقرار شود. عقل به عنوان عاقل به أحد می‌اندیشد، ولی او را چنانکه هست؛ یعنی ذات بسیط و محض در نمی‌یابد، آنچه او در می‌یابد، امری متکثر است؛ یعنی خود را در می‌یابد که با جدا شدن از احد، غیر واحد و در نتیجه کثیر شده است. بنابراین، غیریت و عینیت که لازمه اندیشه است، در عقل وجود دارد و در عین حال عاقل و معقول در عقل از یکدیگر جدایی ندارند (Plotinus, V.3.10). اما أحد به شناختی از خود نیاز ندارد، زیرا لازمه اندیشه، کثرت و نیاز است و او از همه این امور منزله و برتر از هر نوع اندیشه است. او را نمی‌توان شناخت؛ شناخت او تنها به طریق سلبی ممکن است و یا از طریق عقل که برترین موجود پس از اوست، ولی در عین حال باید به خاطر داشته باشیم که او برتر از همه

این چیزهاست (Ibid, V.3.14).

ملاصدرا درباره ارتباط علم و وجود در دو مقام بحث کرده است. در مقام نخست، که تا حدی با مبنای سایر حکما مشابهت دارد، این است که علم با وجود مجرد از ماده تناسب دارد. برای عالم شدن مجرد ملاک است که یا از طریق تجرید (بر مبنای قوم) و یا با تجرد ذات (مبنای ملاصدرا) حاصل می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ۳: ۱۵۴). صورت مجرد و یا به تعبیر ملاصدرا وجود مجرد می‌تواند نسبت به خود و یا غیر، عالم باشد. علم به غیر نیز می‌تواند شامل ادراک عقلی، خیالی و حسی باشد (همان، ۳: ۲۸۶-۲۹۴)، اما جسم و صورت جسمانی نمی‌توانند متعلق علم قرار بگیرند. دلیل آن این است که جسم دارای اجزاء متکثری است و این کثرت به امری واحد برنمی‌گردند. بنابراین، این اجزاء نزد یکدیگر حضور ندارند و کل نیز نمی‌تواند نسبت به اجزاء غائب باشد. چنین ذاتی نه می‌تواند خود را درک کند و نه می‌توان آن را ادراک نمود. بنابراین، باید عالم و معلوم و علم دارای وجود جمعی و مجرد از ماده باشند (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ۱: ۴۲۹؛ همو، ۱۳۶۰، ۲۴۴).

اما مقام دوم عینیت وجود و علم است. ملاصدرا تصریح می‌کند که: «العلم والوجود شیء واحد» (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ۶: ۱۵۰) و یا اینکه «ان العلم ضرب من الوجود بل عینه فوزان العلم وزان الوجود» (همان، ۶: ۱۶۳). تفاوت این دو مقام در این است که در مقام نخست، به جسمانیات نگاه استقلال می‌شود و آنها را دارای اجزاء و فاقد حضور وحدت حضور جمعی نزد خود و نزد مشاعر می‌یابیم، اما در مقام دوم جسمانیات با ملاحظه مبادی آنها (نفوس و عقول) لحاظ می‌شوند و به دلیل هویت تعلقی نسبت به آنها، حیات و علم نسبت به جسمانیات ثابت می‌شود (همان، ۶: ۱۵۵).

اما عمده بحث ملاصدرا در مقام اول است. در ذیل

مباحث مربوط به وجود ذهنی و اتحاد عاقل و معقول، به مقام اول پرداخته و علم را با وجود مجرد تطبیق داده است و در بحث علم واجب به غیر، به مقام دوم نیز توجه نموده و از این طریق احاطه باری به همه موجودات را تبیین کرده است.

در بحث وجود ذهنی، ملاصدرا قول به حلول صور در نفس و اتصاف نفس به صور را رد می‌کند. از آنجا که علم عبارت است از وجود مجرد از ماده، علم به صور منغم در ماده تعلق پیدا نمی‌کند. برای اینکه این صور مشهود و معلوم شوند، باید صورتی از آنها نزد نفس متمثل شود. به نظر ملاصدرا، تمثل این صور برای نفس به نحو حلول نیست، بلکه این صور قیام صدوری به نفس دارند و نفس فاعل آنهاست (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ۱: ۲۸۷؛ همو، ۱۳۶۰: ۳۲).

نحوه حصول صور ذهنی به این ترتیب است که نفس از طریق قوایش با خارج ارتباط برقرار می‌کند و با قدرت ملکوتی خود، مثل صور خارجی را در عالم خود خلق می‌کند. البته، نقش اعدادی قوا در برخی ادراکات و در مراحل نخستین سیر کمالی نفس است، اما پس از آن، نفس مستقیماً صور حقایق را از عالم ملکوت دریافته کرده، از نقش اعدادی قوا بی‌نیاز می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ۱: ۲۹۰-۲۹۱؛ ۳: ۳۱۶-۳۱۷؛ حسن زاده آملی، ۱۳۷۶، ۲۱-۲۳).

نکته‌ای که ملاصدرا را از مباحث وجود ذهنی به مباحث علم منتقل می‌کند، همان خلاقیت نفس است. آنچه در اثر مواجهه نفس با محسوسات ایجاد می‌شود، وجودی است مجرد از ماده که تجرد آن به دلیل تجرید از ماده نیست، بلکه از آن جهت که معلول نفس است، مجرد است و به همین دلیل، وجودی بیگانه با نفس و غیر مستقل از آن ندارد. به همین دلیل گفته می‌شود که علم وجودی مجرد از ماده است و به مادیات که محفوف

به قوه و استعدادند، تعلق نمی‌گیرد. این وجود علمی مانند سایر صفات نفس مانند قدرت و اراده و .. کیف نفسانی محسوب می‌شود. اما در پرتو این وجود علمی، وجود دیگری به نام وجود ذهنی شکل می‌گیرد که هویت آن قیاسی است؛ به این معنا که مرآتی برای مقایسه آنچه در ذهن است، با عالم خارج می‌گردد. در این مقایسه است که می‌توان گفت ماهیت آن با ماهیت محسوس خارجی اشتراک دارد و به دلیل همین هویت قیاسی است که نمی‌توان درباره تجرد یا مادیت این وجود چیزی گفت، زیرا تجرد و مادیت و علیت و معلولیت به اموری مربوط می‌شوند که هویت مستقل و صاحب آثار داشته باشند، اما وجود ذهنی به دلیل ناعتی بودن و نیز عدم ترتب آثار، شایسته این اوصاف نیست. تنها درباره آن می‌توان گفت که ظل وجود علمی است و با ماهیت شیء خارجی منطبق است. اما وجود علمی، نحوه وجودی مخصوص به خود دارد و مقولات خارجی بر آن صدق نمی‌کند و نمی‌توان درباره آن از جوهر و کم و کیف و غیره سخن گفت و به همین ترتیب، مقایسه آن با عالم خارج و مقولات آن ناصواب است. از همین جا مشکل معروف وجود ذهنی درباره انقلاب و یا تحول ماهیت مرتفع می‌شود، زیرا آنچه با ماهیت شیء متحد است، وجود ذهنی است که البته وجودی بدون ترتب آثار است و آنچه با نفس نسبت دارد و از شؤون آن محسوب می‌شود، علم است که ماهیت خاص خود را دارد (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ۱: ۲۶۲-۲۶۶؛ همان، ۲۸۵-۲۸۶، پانویس علامه طباطبائی؛ حسن زاده آملی، ۱۳۷۶: ۲۷-۳۳؛ جوادی آملی، ۱۳۷۶، ۴: ۱۸، ۴۳).

ملاصدرا در بحث اتحاد عاقل و معقول، وجود صور علمی برای نفس را بر همین اساس و نیز بر اساس حرکت جوهری تبیین کرده است. عدم اعتقاد به حرکت جوهری و مجرد دانستن نفس از همان ابتدای

حدوثش، منجر به انکار اتحاد عاقل و معقول از سوی ابن سینا و سایر حکمای مشائی شده است، اما در حکمت متعالیه از آنجا که نفس جسمانیة الحدوث است و سپس مجرد می‌شود و تجرد نفس با حصول علم تلازم دارد، هر صورت علمی برای نفس زمینه اشتداد وجودی آن را فراهم می‌کند و نفس به همراه صورت علمی متحول شده، استکمال می‌یابد. به این ترتیب، نفس با صور علمی بیگانه نیست و رابطه آن با صورت علمی رابطه حال و محل نیست، بلکه نفس با آن متحد است. به این ترتیب، روشن می‌شود که اتحاد نفس و صور علمیه از نوع اتحاد مفهومی و یا اتحاد دو امر متحصل مثل آب و آتش نیست، بلکه از نوع اتحاد امر لامتحصل و متحصل است. نفس به منزله ماده و هیولی برای صور عقلیه به شمار می‌آید و این صور مقوم وجود نفس و باعث خروج آن از قوه به فعل می‌گردند.

ذات نفس برای شهود صور علمی نیاز به ارتقای وجودی دارد و در این ارتقای وجودی است که با صورت علمی متحد شده، آن را در ساحت خود ایجاد می‌کند و با آن متحد می‌شود. تعبیر او این است که ذات خالی از علم نمی‌تواند عالم شود، همان طور که چشم نابینا قادر به دیدن نیست. تأکید بر مشاهده در اینجا بی‌دلیل نیست. ملاصدرا در برخی مواضع به شهود ارباب انواع و عقول مجرد در ادراک کلیات اشاره کرده است که در این استدلال نقش آن واضح می‌شود. در واقع، این مشاهده باعث تحول و ارتقای وجودی نفس و زمینه ساز حصول و ایجاد صورت علمی در نفس می‌شوند که با نفس متحدند و غیر آن محسوب نمی‌شوند. به این ترتیب، اتحاد میان عاقل و معقول اثبات می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ۳: ۳۱۲-۳۲۱؛ نیز همان: ۳۲۰-۳۲۱ پانویس سبزواری؛ آشتیانی، ۱۳۸۷: ۱۴۹-۱۶۹).

محسوس، مانند ماده معقول خود ذاتاً فاقد صورت است. اما تفاوت ماده معقول و محسوس در این است که ماده محسوس با صور متغیر همراه می‌شود، ولی صور وارد بر ماده معقول ثابتند. از دیگر تفاوت‌های ماده معقول و محسوس این است که ماده در جهان عقل، امری زنده و صاحب حیات است و جوهر است، اما ماده محسوس، زنده و متفکر نیست (Plotinus, II.4.3-5).

ماده جهان محسوس امری بالقوه است. بالقوه بودنش به این معناست که هستی‌اش به آنچه خواهد شد، منوط است. ماده، بالقوه چیز خاصی نیست، بلکه همه چیز است. ماده نمی‌تواند تغییری بیابد، بلکه از آنچه از آغاز بوده تا ابد می‌ماند؛ مثل اینکه بیرون انداخته شده و بکلی جدا گردیده است. ماده آنجا که حقایق جهان معقول دیگر نبودند، ظاهر شد (Ibid, II.5.5).^۹ افلوپین ماده را به آینه تشبیه کرده است که تأثیر نمی‌پذیرد و در عین حال پذیرای همهٔ صوری است که در آن منعکس می‌شود. ماده توسط صورت ایجاد نمی‌شود و به وسیله آن تکمیل نمی‌گردد. به این ترتیب، ترکیب اتحادی نیز بین ماده و صورت شکل نمی‌گیرد. نقش ماده تنها انعکاس است. نقش ماده در شکل‌گیری جسم به این ترتیب است که صور معقول از نفس عالم در ماده منعکس می‌شوند و در هنگامی که صورت معقول وارد ماده می‌شود، جسم (بدن) به وجود می‌آید (Ibid, III.4.1; IV.7.2).

بنابراین، طبق نظر افلوپین ماده به معنای امری پذیرنده و فاقد تعین در جهان معقول نیز یافت می‌شود. به دلیل نگرش خاصی که افلوپین نسبت به ماده اولی دارد، ماده محسوس نیز امری تغییر ناپذیر است. می‌توان گفت که تفاوت ماده محسوس و معقول در این است که ماده محسوس محل صور متغیر است،

در بحث درباره علم واجب ملاصدرا به مطابقت و تناظر درجات علم با درجات حقیقت وجود تناظر اشاره دارد. هرچه وجود شدیدتر و قویتر و از ماده و لوازم آن تجرید بیشتری یابد، علم به ذات هم در آن موجود اقوی می‌گردد. بنابراین، در واجب الوجود که بالاترین مرتبه وجود و تجرد را دارد، علم به ذات کاملتر و تمامتر از همه موجودات است. علم واجب به ذات خود، مشتمل بر علم به همه ممکنات است و هیچ چیز خارج از علم او نیست؛ همان طور وجود ممکنات منطوقی و مستهلک در وجود اوست و هیچ موجودی مستقل از او موجود نیست (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ۶: ۱۷۴-۱۷۵). البته، مادیات از آن جهت که مشوب به عدم و حجاب‌های ظلمانی‌اند، بی واسطه متعلق علم قرار نمی‌گیرند. تنها بالعرض و به واسطه صورشان و یا علتشان، معلوم حق واقع می‌شوند (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۹۹، ۶: ۱۶۴-۱۶۷، ۲۹۹).

۲. مختصات مادیات

۲.۱. ماده

مهمترین ویژگی که از مجردات نفی می‌شود، داشتن ماده و مادی بودن است، اما ماده علی‌رغم معنای مشترک و بدیهی آن، در هر نظام فلسفی با تفاوت‌های قابل توجه کاربرد یافته است. در فلسفه افلوپین ماده در دو معنا به کار رفته است: ماده در جهان معقول و ماده در جهان محسوس. ماده در این دو قلمرو، ویژگی‌های مشترک و اختصاصی دارد. ماده محسوس، تصویری از مادهٔ معقول است (Plotinus, II.4.15). دلیل وجود ماده در جهان عقل، تبیین تکثر ایده‌ها (صور) است. ماده معقول نسبت به صور معقول، امری پذیرنده است (Ibid, II.4.4). یکی دیگر از ویژگی‌های اصلی و مشترک بین ماده معقول و محسوس، عدم تعین و بی‌شکلی است (Ibid, 4.3). ماده در جهان

ولی ماده معقول، محل صور معقول است که از ثبات و حیات و علم برخوردارند.

در فلسفه اسلامی به استثنای سهروردی (سهروردی، ۱۳۸۰، ۲: ۷۴-۷۶) که منکر وجود ماده اولی (هیولی) و ترکیب جسم از ماده و صورت است، ماده به عنوان حامل قوه چیزها، محل صور و امری قابل اتصال و انفصال پذیرفته شده است (ر.ک: ابن سینا، رسائل، ۹۴؛ ملاصدرا، ۱۹۹۹، ۵: ۶۵؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ۴: ۱۴۰-۱۴۱).

ملاصدرا مطابق نظر مشهور جسم را مرکب از ماده و صورت دانسته است. به نظر او، ماده و صورت در موجود جسمانی با یکدیگر تلازم دارند و هیولی از موجود جسمانی قابل انفکاک نیست (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۶۵). به قرینه نکته‌ای که ملاصدرا درباره فلکیات گفته است، می‌توان پی برد که ماده مورد نظر او دارای دو خصوصیت بارز است: بالقوه بودن و عام بودن. به این ترتیب امری که بالفعل باشد و یا مخصوص به شیء خاص باشد، ماده نمی‌تواند باشد (ملاصدرا، همان، ۲: ۲۳۱).

بر اساس مبانی ابتکاری ملاصدرا که وجود را امری تشکیکی دانسته و قایل به حرکت جوهری است، ماده مرتبه ضعیف وجود و صورت شدت وجود است. به نظر او، صور منطبع در ماده، قابلیت اشتداد وجودی دارند. اتحاد این صور با ماده به دلیل ضعف وجودی آنهاست، اما با اشتداد در وجود از آن مجرد شده، بدون آن به بقای خود ادامه می‌دهند. ملاصدرا بر اساس همین اصل، جسمانیة الحدوث بودن و روحانیة البقا بودن نفس و هم مسأله معاد جسمانی را تبیین کرده است. به این ترتیب، وجود انسان می‌تواند در مرتبه‌ای مادی و در مرتبه‌ای دیگر مجرد باشد و در عین حال هویت واحدی داشته باشد (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ۵: ۱۳۸،

۳۰۰-۳۰۱؛ ۹: ۱۸۶-۱۸۷، ۱۹۰).

به نظر ملاصدرا، صورت در غیر عالم طبیعت، محتاج به ماده نیست و از آنجا که صورت تمام حقیقت شیء را تشکیل می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۷۹) در عالم مافوق طبیعت؛ یعنی عالم عقل و عالم خیال، صورت بدون ماده وجود دارد. در عالم عقل صور از ماده و همه عوارض مادی جدا هستند و در عالم خیال و یا مثال صعودی، صور خیالی که دارای مقدار و اشکال و هیئات هستند، قائم به نفسی هستند که آنها را تخیل کرده و با تخیل نفس خلق شده‌اند (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ۹: ۱۴۷، ۱۹۲).

ملاصدرا برای حل مشکل معاد جسمانی به نوعی ماده اخروی و بدن مثالی قایل شده است. مطابق دیدگاه او در عالم آخرت نوعی ماده و یا نوعی بدن برای نفس ثابت می‌شود که منشأ آن خود نفس است و این بدن منبعث از صفات و ملکات آن است و به خود او نیز قیام دارد. این بدن دارای حیات ذاتی است، به خلاف بدن دنیوی که به نحو عرضی و از طریق نفس دارای حیات است. بدن دنیوی، از طریق ایجاد استعداد محل و قابل برای نفوس به شمار می‌آیند؛ در حالی که نفوس اخروی فاعل بدن‌ها هستند و آن هم به طریق ایجاب و نه امکان و استعداد. به دلیل نبودن تزاخم و تناهی در ماده اخروی، نفوس در عالم آخرت می‌توانند به تعداد تصوراتشان، که نامتناهی است، ابدان و یا اموری را خلق کنند که نامتناهی‌اند و این امور هیچ تزاخمی با یکدیگر و یا با ابدان خلق شده توسط نفوس دیگر ندارند (همان، ۳۱/۹: ۲۲۳-۲۲۴ و ۲۷۱؛ همو، ۱۳۶۰: ۳۲۷؛ همو، ۱۴۲۰: ۵۴).

۲.۲. مقدار

مقدار به معنای بُعد و اندازه است. اقلوین آن را ویژگی خاص امور جسمانی و منوط به وجود ماده

محسوس، تنها اشتراک لفظ برقرار است. نفس نیز به عنوان واسطه میانه معقول و محسوس با حرکت نسبت دارد که در بخش مربوط به زمان به آن خواهیم پرداخت.

حرکت در جهان معقول به معنای تحقق وجود است (Plotinus, VI.2.13.3-4, VI.2.15.7-9). حرکت در این معنا با اندیشه عقل که باعث تحقق وجود آن و فعلیت یافتن هستی آن می‌شود، در ارتباط است و با تحقق وجود، محتویات عقل؛ یعنی ایده‌ها و صور که ثابتند، موجود می‌شوند (Ibid, VI.2.15). حرکت عقل باعث پدید آمدن اشیا می‌شود و اثربخشی عقل ناشی از حرکت اوست.

در عالم معقول آنچه در مقابل حرکت مطرح می‌شود، ثبات است، نه سکون. سکون به معنای غیر متحرک بودن است و به جهان محسوس مربوط است. در عالم محسوس همه چیز قابلیت حرکت را دارند و سکون به حالت بی حرکتی یک شیء اطلاق می‌شود، که البته خود این امر نیز نسبی است، زیرا همه چیز در جهان محسوس در حال حرکت است، اگر چه برخی از اجزا نسبت به برخی دیگر ثابت به نظر برسند، اما در جهان معقول حرکت به معنایی که در جهان محسوس هست، وجود ندارد و در نتیجه ثبات معنای سکون را ندارد (Ibid, VI.3.27).

اما در عالم محسوس نیز تأکید و توجه ویژه‌ای به بحث حرکت از جانب افلوپین دیده می‌شود. وی معتقد است که حرکت خود مقوله‌ای مستقل است و قابل ارجاع به مقوله دیگر نیست (Ref: Ibid, VI.1.15-22).

افلوپین حرکت را در جهان محسوس وسیله‌ای برای ارتقای موجودات محسوس دانسته است. به نظر وی، حرکتی که در محسوسات تحقق می‌یابد، از چیزی

دانسته است (Plotinus, II.4.11). بعد یا اندازه از اقسام کمّ به شمار می‌آیند و کمّ به نظر افلوپین از مقولات جهان محسوس است (Ibid, VI.2.4).

نزد ملاصدرا، مقدار به معنای امتداد در ابعاد سه گانه است. اصطلاح مشترکی است که هم در معنای جوهری و هم عرضی به کار رفته است. گاهی آن را عین جسم دانسته‌اند و گاهی به معنی نوعی امتداد و شکل که نوعی کمّ بوده، از عوارض جسم به شمار می‌آید (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۶، ۸۳-۸۴؛ سهروردی، ۱۳۸۰، ۷۴-۷۵) البته، مقدار به معنی جسم تعلیمی، که در آن جسمیت قید شده باشد، از ویژگی‌های مختص امور مادی است و ملحق به جوهر بوده، از مقوله کمّ به شمار نمی‌آید (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۹۹، ۵/۸۹ و ۹۳). آنچه از ویژگی‌های مجرد به طور عام منتفی است، مقدار به معنای نخست است، اما مقدار به معنای دوم، در مجردات ناقص، مجرد مثالی و خیالی یافت می‌شود (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۹۹، ۴: ۳۴، ۳۷)، زیرا به اعتقاد معتقدین به عالم مثال، صور مثالی، صور مقداری غیر مادی هستند و به همین دلیل گفته می‌شود که این صور از ماده مبرا هستند، اما برخی از عوارض مادی مانند مقدار را دارند. به تبع وجود مقدار، نوعی تجسم برای موجودات عالم مثال در نظر گرفته می‌شود که البته با تجسم امور مادی متفاوت است (همان، ۱: ۳۰۰).

۲، ۳. حرکت

یکی از اموری که افلوپین از مجردات نفی کرده، حرکت است. البته، وی به نوعی از حرکت در جهان معقول معتقد است که با حرکت در جهان محسوس تفاوت‌های زیادی دارد. از آنجا که وی معتقد است که مقولات جهان محسوس و معقول متفاوتند، شاید بتوان گفت که بین حرکت در عالم معقول و حرکت در عالم

دیگر می‌آید و همین که به آنها ملحق می‌شود، آنها را تکان می‌دهد و بیدار می‌سازد و نمی‌گذارد اشیای محسوس بخواهند و همیشه در حال عینیت بمانند، بلکه سبب می‌شود که آنها در پرتو این بی‌آرامی و فعالیت - که تصویری از زندگی است - هستی خود را نگاه دارند (Ibid, VI.3.23). به این ترتیب اُفلوطين، کارکرد مثبتی برای حرکت در جهان محسوس در نظر می‌گیرد، زیرا حرکت در جهان محسوس باعث کمال موجودات مادی می‌شود.

در میان فیلسوفان اسلامی، دیدگاه‌های متفاوتی در خصوص حرکت ابراز شده است. ابن سینا حرکت را از مقوله فعل و انفعال دانسته است (ابن سینا، ۱۳۸۵، ۱: ۹۵-۹۷). سهروردی، که البته ماهیت را اعتباری دانسته و تقسیم وجود و ماهیت را در نظام خود ندارد، حرکت را مقوله‌ای مستقل در نظر گرفته است (سهروردی، ۱۳۸۰، ۱: ۱۱). اما به نظر ملاصدرا، حرکت اساساً داخل در مقوله‌ای نیست، چرا که مقولات اجناس عالیه و از سنخ ماهیتند، ولی حرکت نحوه‌ای از انحاء وجود است و با مقولات سنخیت ندارد (مطهری، ۱۳۶۹، ۱: ۳۹-۴۰). البته، در اینکه حرکت نحوه وجود امر جسمانی باشد و یا مطلق وجود، نکته‌ای وجود دارد. ملاصدرا حرکت جوهری را برای عالم جسمانی اثبات نموده است. ادله ملاصدرا بر حرکت جوهری، بر این اساس است که حرکت در جسم امری عرضی نیست، بلکه از ذات و جوهر جسم که مرکب از ماده و صورت و قوه و فعل است، سرچشمه می‌گیرد و عوارض شیء نیز به تبع این حرکت دگرگون می‌شوند. در این تعبیر، حرکت از عوارض تحلیلی موجود جسمانی به شمار می‌آید (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۹۹، ۳: ۶۱-۶۲؛ ۱۰۳-۱۰۴). حرکت معنای عامتری نیز در فلسفه ملاصدرا دارد. بر این اساس، قوه و فعل به معنای عدم و وجود و

حرکت به معنی محقق شدن و خروج از قوه به فعل است. حرکت در این معنا، همان تجدد امثال است که در سخنان عرفا به رمز به آن اشاره شده است. تجدد امثال به این معناست که فیض وجود هر آن به موجودات می‌رسد و بدون آن ممکنات معدومند. از طریق این فیض که هر آن تجدید می‌شود، موجودات هر آن خلق می‌شوند و بنابراین، حدوث آنان اثبات می‌شود و از آنجا که این فیض‌های متوالی، شبیه یکدیگرند و به نحو اتصال بر موجودات وارد می‌شوند، به آن کمتر التفات می‌شود و گاهی تصور می‌شود که خلق می‌توانند مستقل از حق باشند (سبزواری، ۱۳۷۹، ۴: ۳۰۰، تعلیقه ۵۰ حسن زاده آملی).

تجدد امثال، در غیر حق در همه موجودات، اعم از عقول و نفوس و اموری مادی و زمانی جاری است، در حالی که حرکت جوهری تنها در عالم طبیعت جاری است. حدوث عالم نیز متفرع بر اصل تجدد امثال است؛ لذا ملاصدرا در اواخر بحث جواهر و اعراض در *سفار* مبحث حرکت و حدوث را به یکدیگر مرتبط کرده و همه اشیاء را در حرکت حبی به سوی مبدأ متعالی و مفارق ترسیم نموده است. در این میل و شوق مفارقات و غیر مفارقات مشترکند و اختلافشان در این است که مفارقات به دلیل نبود مانع و عایق، فاصله‌ای میان آنها و کمال و غایتشان وجود ندارد و آنان ابداً به فاعل و غایت خود متصلند، اما مکونات و موجوداتی که زمانمند هستند، به تدریج و به حسب استعداد و زمینه‌های که به مرور کسب می‌کنند، به این غایت می‌رسند. ملاصدرا در این معنا رسیدن به غایت و وصول به کمال را نافی وجود حرکت نمی‌داند، چرا که مقوم این نوع حرکت، اشتیاق و حب است که هنگام رسیدن به غایت نیز زایل نمی‌شود و عدم وصول به غایت مربوط به دلایل و موانع بیرونی است (ملاصدرا،

۱۹۹۹، ۵: ۱۹۴ و ۲۰۰-۲۰۴).

در حرکت جوهری، هنگام بحث از فاعل حرکت و نیز موضوع حرکت، نقش مجردات بارز می‌شود. البته، حرکت، فاعلی مباشر دارد و فاعلی بعید. طبق مبانی ملاصدرا، عقل (امر مفارق) فاعل بعید حرکت است و به همین دلیل به طور کامل مفارق از ماده است، اما فاعل مباشر حرکت، نباید مطلقاً مفارق باشد، به این دلیل که مجرد، نسبت واحدی به همه اشیاء و امور زمانی و مکانی دارد. حال اگر در نظر بگیریم که همه حرکات طبیعی معلول امر مجرد است، باید شاهد امور یکنواختی باشیم و از اشیاء احوال و حرکات مختلف سر نمی‌زد. منشأ این امور مختلف جسم نیز نمی‌تواند باشد، زیرا این امور در جسمیت با یکدیگر اشتراک دارند، بنابراین فاعل مباشر حرکت، قوه‌ای در جسم است که از آن به صورت نوعیه یا طبیعت تعبیر می‌شود و از طریق آن و جعل آن، عقل که فاعل بعید حرکت به شمار می‌آید، منشأ حرکت می‌شود (همان، ۳: ۴۸-۴۹). ملاصدرا از همین طریق مسأله دشوار و با سابقه ربط حادث به قدیم را حل کرده است. از آنجا که طبیعت امری متجدد الذات است و مرتبط با فاعل مجرد تام، لزومی ندارد که حرکت را به فاعل عقلی مستقیماً نسبت دهیم و همچنین به دلیل اینکه طبیعت متجدد الذات است، لزومی ندارد که برای حرکت به دنبال علتی دیگری غیر از طبیعت باشیم، زیرا عقل با جعل طبیعت، حرکت را نیز جعل کرده است. به این ترتیب، حرکت هم به عقل منسوب می‌شود و هم از آن سلب می‌گردد. عقل کمال حرکت را دارد و نه خود آن را و این حرکت از مادیت شروع شده، به مجرد ختم می‌شود و هنگامی که به مجرد رسید، حرکت خاتمه می‌یابد.

موضوع حرکت جوهری نیز از رابطه مجرد و مادی

حکایت دارد. ملاصدرا در خصوص موضوع حرکت جوهری چند راه حل ارائه کرده است؛ از جمله آنکه هیولی را موضوع حرکت دانسته و بقای آن را برای وحدت حرکت کافی دانسته است. البته، از آنجا که ماده یا هیولی به خودی خود تحصیل ندارند و همواره نیازمند صورتی هستند، بقای هیولی به صورت ما حاصل می‌شود. اما صورت نیز خود در حرکت جوهری سیال است، بنابراین، آنچه وحدت و شخصیت حرکت را تأمین می‌کند، باید امری مفارق باشد. منظور از این مفارق، عقل دهم که به عقیده مشاء، باعث بقای هیولی به صورت ما می‌شود، نیست، بلکه منظور مثال نوری موجودات است که از مراتب علم حق و از ثابتهات به شمار می‌آید (سبزواری، ۱۳۷۹، ۴: ۳۰۵-۳۰۷). به نظر ملاصدرا، هر حقیقتی و هر نوعی در عالم طبیعت و ماده، ظلّ حقیقت دیگری در عالم ماوراء طبیعت است. همه حقایق متغیر این عالم، وجهی از آن حقایق ثابت در عالم مجردات هستند و علی‌رغم تجدد و سیلان موضوعهای محسوس، اصل و حقیقت آنها که تأمین‌کننده تشخیص آنها نیز هست، در عالم مجردات باقی است (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ۳: ۹۵-۹۶ و ۱۰۴-۱۰۵).

۴.۲. زمان

زمان یکی از مفاهیم جنجالی و بحث برانگیز در فلسفه افلوطین است. پس از ارسطو مهمترین بحثی که در فلسفه باستان درباره زمان مطرح شده، از سوی افلوطین بوده است. وی در بحث مقولات، به این نظریه که زمان از مقوله کمّ دانسته شود، انتقاد کرده است. به نظر او، زمان اگرچه معیار اندازه‌گیری و یا به عنوان چیزی که اندازه‌گیری می‌شود، در نظر گرفته می‌شود، اما از آن حیث که زمان است، چیز دیگری است و نمی‌توان به هیچ وجه آن را کمیت دانست. اگر قرار باشد که زمان را به دلیل نسبتش با کمّ، کمیت بدانیم، بسیاری از

مقولات دیگر از جمله جوهر را نیز باید چنین بدانیم (Plotinus, VI.1.5).

أفلوطين زمان را امری مستقل از حرکت می‌داند. به نظر او این نظریات که زمان را همان حرکت و یا آنچه حرکت می‌کند و یا مقدار و اندازه حرکت می‌دانند، مردود است. به این ترتیب، او نظریات پیشینیان؛ خود یعنی ارسطو و رواقیون را رد می‌کند. زمان به نظر او نمی‌تواند مرتبط با حرکت باشد، چرا که ممکن است حرکت متوقف یا منقطع شود، اما زمان ممکن نیست متوقف یا منقطع شود (Ibid, III.7.7,8).

زمان برای ذوات برتر وجود ندارد، زیرا آن ذوات در خود ساکنند و مفهوم تقدم و تأخر که در زمان مندرج است، به هیچ وجه درباره آنها صدق نمی‌کند. زمان مرتبط با جهان محسوس است، اما پیدایش آن معلول حرکت کیهان نیست، بلکه حرکت نفس است که آن را ایجاد می‌کند. «نفس از آنجا که طبیعتی گستاخ و ناآرام داشت، مشتاق حرکت بود و می‌خواست که بر خود حاکم و مستقل باشد و بر آن بود که بیشتر از آنچه داشت، به چنگ آورد. از این رو، به حرکت درآمد و زمان به عنوان تصویر ابدیت ایجاد شد. در واقع، زمان محصول شکوفایی و گسترش وجود نفس است. نفس که از سرچشمه عقل بهره‌مند شده بود، نمی‌توانست آن ملأ را در خود نگه دارد، بنابراین جهان محسوس را پدید آورد که تصویر عقل بود و پیدایش زمان توأم با پیدایش عالم محسوس شد و عالم محسوس در زمان قرار گرفت؛ همان طور که خود نفس مقید به زمان شد.» (Ibid, III.7.11)

به نظر او نشانه غیریت زمان و حرکت این است که حرکت ممکن است به کلی منقطع و متوقف شود، اما زمان هرگز متوقف نمی‌شود (Ibid, III.7.8). زمان در یک صورت متوقف می‌شود و از بین می‌رود و آن

وقتی است که نفس روی در أحد بیاورد و در آن آرام بگیرد و دیگر حرکتی نداشته باشد. در آن وقت، هم زمان و هم عالم نابود می‌شود (Ibid, III.7.12,13).

تذکر این نکته نیز لازم است که زمان، حرکت نفس کل است، چرا که زمان در همه نفوس به یک نحو است و امری یکپارچه و غیرمنقسم است. زمان در این معنا دگرگون شدن یکنواخت و مشابه نفس است و امری نامحسوس و غیرمرئی است. حرکت ستارگان و اختلاف شب و روز وسایلی هستند که از طریق آنها می‌توانیم به وجود زمان پی ببریم (Ibid, III.7.12,13).

به نظر أفلوطين، ابدیت با جهان معقول در ارتباط است و توصیف حیات عقل است، اما وی در صدق تسری این حکم به أحد نیست. او در تناظر ابدیت در جهان معقول، زمان را در جهان محسوس مطرح نموده است، اما در تناظر با ابدیت چیزی درباره أحد نگفته است. موضع أفلوطين در این باره برای نوافلاطونیان متأخر غیر قابل پذیرش بوده است و به نظر آنها این نظریه انفصالی میان أحد و عالم ایجاد می‌کند و از عهده توضیح رابطه او با عالم به خوبی بر نیامده است (Ref: S. Samursky & S. Pines, 1987,12-21).

در عالم اسلام درباره ماهیت زمان عقاید مختلفی ابراز شده که ملاصدرا به آنها اشاره کرده است: برخی منکر وجود زمانند و برخی آن را موهوم می‌دانند. از کسانی که به وجود آن اعتقاد دارند، برخی آن را جوهر و برخی عرض دانسته‌اند. معتقدان به جوهریت آن برخی آن را جوهر مجرد و واجب الوجود در نظر گرفته‌اند. دلیل این عده برای قایل شدن به تجرد زمان، این است که در زمان تغیر وجود ندارد و آنچه که تغیر نداشته باشد، غیر مادی است. بنابراین، زمان غیر مادی است و آن را حقیقتی مجرد مانند عقل یا واجب در نظر گرفته‌اند. برخی نیز زمان را جوهر و جسمانی در نظر

است و بنابراین، فاعل و قابل واحدی دارند، بنابراین با توجه به اینکه فاعل حرکت عقل است، باید فاعل زمان را نیز عقل دانست. اما با وجود این، وی سخن از فاعلیت نفس به میان آورده است. سبزواری برای رفع این تعارض چنین گفته است: اگر زمان به عنوان امری وحدانی و متصل در نظر گرفته شود، نمی توان آن را به نفس نسبت داد که خود امری متکثر و متجدد است. نفس دارای دو جنبه است: جهت عقلانی و جهت طبیعی. از جنبه دوم نمی تواند علت زمان باشد، چون حکم سایر امور طبیعی و جسمانی را دارد. در حقیقت، آنچه از نفس نفی می شود، فاعلیت استقلال آن نسبت به زمان است. بنابراین، طبق گفته سبزواری، نفس به جهت جنبه عقلانی خود می تواند فاعلیت را از عقل به زمان منتقل کند (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ۳: ۱۲۷، پانویس ۱). نکته ای که در اینجا باید به آن توجه کرد، این است که مطابق نظر جمهور حکما طبق مبانی سایر حکما، زمان از عوارض خارجی جسم و یا معلول حرکت فلک اقصی است و باید فاعل آن، نفس فلک باشد، اما طبق مبانی ملاصدرا که قایل به حرکت جوهری است و زمان را بُعد چهارم موجود جسمانی و از عوارض تحلیلی ماهیت آن می داند و نیز طبق این مبنا که زمان و حرکت موجود به وجود واحدند و تفاوتشان اعتباری است، زمان مانند حرکت نیازمند فاعل و جاعل مستقل نیست و همان فاعل و جاعلی که طبیعت را به نحو متجدد جعل کرده است، فاعل حرکت و زمان نیز به شمار می آید. ملاصدرا اساساً معتقد است که جواهر مادی عالم طبیعت، حقایقی عقلانی در عالم ماوراء طبیعت دارند و آنچه مربوط به حدود موجود طبیعی است، در جهان برتر وجود ندارد. از جمله آن حدود، زمان، مکان، حرکت و ماده است. جهان عقل از مراتب علم حق به شمار می آیند، اگر چه علت این امور در

گرفته اند و آن را همان نفس فلک اقصی تصور کرده اند. از کسانی که آن را عرض دانسته اند، برخی آن را عین حرکت و برخی مقدار حرکت دانسته اند. ابن سینا به تبعیت از ارسطو چنین نظری دارد، اما ملاصدرا زمان را امری خارج از جسم نمی داند. زمان و حرکت از عوارض تحلیلی جوهر جسمانی به شمار می روند و تفاوت آنها، مانند تفاوت جسم طبیعی و تعلیمی است. حرکت همان هویت اتصالی و غیر قار جسم و زمان تعیین مقداری آن است. طبیعت دارای دو نوع امتداد و مقدار است: یکی از آنها دفعی و مکانی است و به مقدم و مؤخر مکانی قابل انقسام است و دیگری مقداری تدریجی و زمانی است که انقسام و همی به مقدم و متأخر زمانی دارد. به این ترتیب زمان در فلسفه ملاصدرا به عنوان «بعد چهارم» جوهر جسمانی در نظر گرفته می شود (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ۳: ۱۴۰-۱۴۴).

ملاصدرا بر اعتباری بودن مفهوم زمان تأکید دارد، چراکه به نظر او زمان از عوارض تحلیلی و ماهوی جسم است. بنابراین، وجود منحازی در خارج ندارد و تنها در ذهن و به تحلیل عقلی موجود است (سبزواری، ۱۳۷۹، ۴: ۳۲۷). انتزاع مفهوم زمان، منوط به وجود طبیعت متجددالذات است و زمان از حدود چنین وجودی انتزاع می شود. به همین دلیل است که می توان گفت زمان، نحوه وجود جوهر مادی است.

یکی از نکات قابل توجه در بحث زمان، فاعل آن است. ملاصدرا درباره فاعل زمان دو گونه سخن گفته است. در جایی آن را به امور مفارقی مانند عقل و واجب نسبت داده است و در جایی دیگر به امر ذو وجهین و نیمه مفارقی مانند نفس. منظور از نفس نیز در اینجا نفس فلک اقصی است (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ۳: ۱۲۳، ۲۴۲ و ۱۲۷). از آنجا که به نظر او حرکت و زمان موجود به وجود واحد هستند و تفاوت آنها به اعتبار

وجود دارد. مکان معقول به معنای حضور یک چیز در دیگری، زیرا در جهان معقول همه چیز با همداد و هر کدامشان را که در نظر بگیریم، جوهر و عقل است و دارای صفت حیات. آنها هم عین یکدیگرند و هم غیر یکدیگرند (Ibid, V.9.10).

مکان معقول گستردگی به وسعت عقل و نفس دارد. هر کجا نفس باشد، جهان معقول نیز در آنجا هست. بنابراین، جهان معقول محدود به مکان خاصی نیست، اما احد در هیچ مکانی نیست، بلکه مکان معقول در اوست، او خود در هیچ جا نیست (Ibid, V.9.13; VI.7.35).

به نظر افلوپتین، کیفیت حضور نفس در بدن را نیز نباید در معنای واقع شدن چیزی در مکان تلقی کرد. به نظر او نفس در تمام بدن حضور دارد، بدون آنکه تقسیم شود. او حضور نفس در بدن را به طنین صدا در هوا تشبیه کرده است که در همه جای هوا موجود است و به همین دلیل همه شنوندگان قادرند همه آن سخن و یا موسیقی را بشنوند (Ibid, VI.4.12).

حاصل بحث فوق این است که مکان با انقسام پذیری و محدودیت و تکثر غیر قابل جمع همراه است که همگی این خصوصیات برای ذوات غیر جسمانی منتفی است، بنابراین، مکان به معنایی که در عالم محسوس صادق است، در مجردات صدق نمی‌کند و اگر در جهان معقول، از مکان معقول سخن گفته می‌شود، معنای کاملاً متفاوت از مکان در جهان محسوس دارد. هستی و عقل به دلیل غیریت کثیر است و نه به دلیل اختلاف مکانی (Ref: Ibid, VI.4.4).

در فلسفه اسلامی درباره مکان مانند زمان اقوال متعددی وجود دارد: برخی منکر وجود و حقیقت زمان هستند و برخی وجود آن را بدیهی می‌دانند. برای وجود مکان امارات و نشانه‌هایی برشمرده‌اند، از جمله آنکه جسم از آن و به آن منتقل می‌شود و در آن واقع

جهان طبیعت هستند، اما خود طبیعتی متغیر و سیال ندارند و از این طریق می‌توان به فهم رابطه ثابت و سیال و حادث و قدیم نایل شد (همان، ۳: ۱۳۲-۱۳۸).

۲، ۵. مکان

افلوپتین بیشتر متمایل به تعریف ارسطویی از مکان است. ارسطو پس از رد اینکه مکان، شکل، صورت، ماده یا بعد باشد، مکان را نهایت جسم حاوی که جسم حاوی در آن نهایت با جسم محوی مماس است، تعریف کرده است (Aristotle, Physics, 211b)، اما افلاطون (Plato, Timaios, 52)، مکان را بعد مجرد و یا فضا دانسته است. افلوپتین (Plotinus, IV.3.20) ضمن اشاره به نظر افلاطون، در بیشتر جاها از نظریه ارسطو استفاده کرده است و بر اساس آن، مکان را مختص جهان محسوس دانسته و آن را از جهان معقول نفی کرده است. به نظر افلوپتین، مکان مرز جهان محیط بر ماست و از خصوصیات این عالم جسمانی است. هر جسمی دارای مکانی است؛ به این معنا که چیزی بر آن احاطه دارد (Ibid, VI.3.5, 11). مکان خاص هر شیء مانع از این است که اشیاء در یکدیگر نفوذ کرده، و در دیگری حضور داشته باشند. مکان باعث غیریت و جدایی اشیای محسوس می‌شود (Ibid, V.9.10, VI.9.8)، اما در جهان معقول چنین غیریتی وجود ندارد. امور معقول را مکان از یکدیگر جدا نمی‌کند و هر یک برای دیگری حاضر است و در عین حال، اختلاف و تمایز میان آنها وجود دارد، اما این اختلاف مکانی نیست (Ibid, VI.9.8; IV.1.1).

افلوپتین معتقد است که در جهان معقول امور به گونه دیگری است. در آنجا کمیات، کیفیات و اعداد، به گونه‌ای متفاوت از جهان محسوس است و همان طور که نسبت به زمان در جهان محسوس، در آنجا ابدیت وجود دارد، در نسبت با مکان محسوس، مکان معقول

نامحسوس جدا می‌کند، ویژگی‌های خاصی مانند ماده و انفعال پذیری، داشتن کمیت و مقدار، زمانی و مکانی بودن است، اما در خصوص ویژگی‌های خاص مجردات، از وجود و علم در مرتبه اُحد نمی‌توان سخن گفت، چرا که اُفلوطين، اُحد را ماورای وجود دانسته و هر نوع علمی را از او رفع کرده است. ویژگی وحدت نیز اگر چه بر همه مراتب مجردات صادق است، اما در همه به یک معنا نیست و مادون اُحد از نوعی تکثر نیز برخوردارند. علیت نیز به معنای تأثیر است که هم در حوزه مجردات یافت می‌شود و هم در مادیات. تفاوت علل مجرد در آن است که آنها بدون اینکه تأثیر پذیرند و یا منقسم شوند، در معلول اثر می‌کنند و در معلول ظاهر و حاضرند، بدون اینکه مقام خاص خود را ترک کند. اساساً علیت علل مجرد نزد اُفلوطين به معنای جدایی و انفصال چیزی از چیز دیگر و یا بخشیدن چیزی نیست. معلول به سبب خاصیت اثر بخشی که در ذات علت است، از او ناشی می‌شود، در عین اینکه چیزی جدا از او نیست.

اُفلوطين دائماً در حال تبیین این موضوع است که مادیات در عین اینکه از مجردات جدا هستند، اما با آنها مرتبطند. اُحد بدون آنکه به خود و به غیر علم داشته باشد و بدون اینکه اراده کند، منشأ وجود عقل می‌شود. اما در عین حال همه چیز به او مستند است و اثر و معلول او به شمار می‌آید. او در توصیف ارتباط موجودات و اُحد از تمثیل بهره گرفته و ارتباط اُحد با مادون خود را به رابطه نور و هاله اطرافش توصیف نموده است. در رابطه نفس و بدن نیز نظیر همین روش را دارد و آن را به رابطه امواج و نور تشبیه کرده است. اُفلوطين اصرار دارد که مجردات - حتی نفس که مرتبط با بدن است، از هر جهت انفعال ناپذیرند. به همین جهت، مادیات کاملاً متمایز از مجردات هستند. تمایز و

می‌شود، مورد اشاره قرار می‌گیرد و می‌توان گفت که جسم اینجا یا آنجاست، امری مقداری و قابل انقسام است و حصول دو جسم در آن ممتنع است (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ۴: ۴۲ و ۳۹-۴۳). در میان معتقدان به وجود آن درباره جوهر بودن یا عرض بودن آن اختلاف است و همچنین در اینکه آن را سطح و یا بُعد در نظر بگیرند. ابن سینا مانند سایر مشایبان مکان را سطح دانسته است، اما ملاصدرا به تبعیت از فیلسوفان اشراقی مکان را از جنس بُعد می‌داند و آن را مجرد در نظر گرفته است، چرا که اگر مکان به عنوان بُعد که جسم در آن مقرر می‌شود، خود مادی باشد، باعث تداخل جواهر مادی می‌شود. همچنین از آن جهت که متمکنات بر آن توارد دارند، ممکن نیست عرض باشد (همان).

به نظر ملاصدرا، مکان، امتدادی غیر وضعی است که از آن تعبیر به بُعد می‌شود. به این معنا، احاطه مکان بر اجسام و انطباق آن بر آنها احاطه امری دارای وضع، به امری دارای وضعی دیگر نیست. از آنجا که مکان امری وضعی نیست، براهین تناهی ابعاد درباره آن جاری نیست و می‌توان از ابعادی نامتناهی سخن گفت. همان طور که در قلمرو عالم مثال، بعدی وجود دارد که در آن به دلیل غلبه احکام فعلیت و صورت، ماده و قوه انفعالی وجود ندارد و متشکل به اشکال وضعی نمی‌شود و اشاره حسی نمی‌پذیرد، بلکه تنها اشاره خیالی می‌توان به آن داشت، صور خیالی انسان نیز دارای همین ویژگی‌ها هستند (همان، ۴: ۵۷-۵۸؛ ۲۲۱-۲۲۲). در مجموع، مکانمند بودن، ویژگی امور طبیعی و جسمانی است و مجردات تام فاقد امتداد و بعد و مکان هستند (همان، ۳: ۱۴۰، ۱۲۳؛ ۴: ۵۸؛ ۷: ۲۸۹؛ ۹: ۲۰۳).

نتیجه

در فلسفه اُفلوطين، موجود مجرد یا نامحسوس شامل اُحد، عقل و نفس است. آنچه محسوس را از

انفصال کامل، مسأله ارتباط این دو مقام را دشوار می‌نماید و افلوطفین خود به این امر آگاه شده و در توجیه ارتباط به تشبیه متوسل شده است.

اما ملاصدرا با ابتکار اصالت وجود و حرکت جوهری گام‌های مهمی در حل مسأله تمایز و ارتباط میان مجرد و مادی برداشته است. در فلسفه ملاصدرا، مجرد و مادی دو نحوه وجودند و تفاوتشان در این است که وجود در امر مجرد به نحو شدیدتر و قویتری بروز و ظهور دارد و در مادیات به نحو ضعیف‌تر. ارجاع تفاوت و اشتراک مجرد و مادی به وجود و مرتبه آن، به این معناست که دیگر مرزی میان مجرد و مادی وجود ندارد. حقیقت وجود، واحد و در عین حال، امری ذو مراتب است. از یک حد وجودی که قویتر و دارای آثار بیشتر و نقایص کمتری است، وجود مجرد انتزاع می‌شود و از حد دیگری که ضعیف‌تر و نیازمندتر است، وجود مادی انتزاع می‌شود. خصوصیتی نیز که برای مجرد و مادی بیان می‌شود، به تبع همین نحوه وجود است. نحوه وجود عقل چنان است که با علم و علیت و وحدت قرین است و از ماده و حرکت و زمان و مکان منزّه است، اما نحوه وجود امر مادی به ماده و مقدار و مکان و زمان وابسته است. مرتبه مثالی نیز میان عقل و ماده واقع است.

اما نفس ماجرای دیگری دارد. نفس مقام ثابت و واحدی ندارد و از ماده تا عقل و حتی برتر از آن مقاماتی است که برای نفس متصور است. نفس با حرکت جوهری، از مادیت به سوی تجرد پیش می‌رود. در حقیقت، وجود واحدی در حال سیلان و حرکت است که یک حد وجودی آن قرین با ماده و جسمانی است، اما پس از اشتداد وجودی، تجرد از آن استنباط می‌شود. با این تفسیر، تجرد و مادیت هر دو مقامات و مراتب متعددی دارند که به برخی از آنها، مانند تجرد

مثالی و تجرد عقلی تصریح شده و ویژگی‌های آنها بیان شده است، اما ممکن است مراتب مادون و مافوق آنها نیز وجود داشته باشد؛ چنانکه از مرتبه برتر از تجرد عقلانی نیز سخن گفته می‌شود.

به دیگر سخن، نفس در فلسفه ملاصدرا، وجودی جدا و مستقل از بدن ندارد تا مسأله ارتباط آنها پیش بیاید و معضل معروف ارتباط مجرد و مادی رخ بنماید، بلکه از اساس یک وجود است که مراتب طولی و عرضی دارد. بدن یکی از مراتب وجود نفس است و با آن متحول و متکامل می‌شود و نفس خود دارای مقامات متعددی است که حضور در عالم طبیعت، یکی از آنها و سر منزل سفر نفس است و رسیدن به مقام عقل، بالاترین مقام برای اوست. نکته قابل توجه این است که برخلاف افلوطفین که به اندکاک نفس در عقل معتقد است، به نظر ملاصدرا، نفسی که به مقام عقل رسیده، همچنان دارای هویت شخصی و وجود عینی است. در مرتبه مثال نیز نفس، هم‌مطراز با برخی موجودات مثالی می‌شود. ملاصدرا از همین طریق مسأله معاد جسمانی و بقای نفوس پس از مرگ را نیز اثبات کرده و آن را از افتخارات خود به شمار آورده است.

پی‌نوشت‌ها

۱_ اگرچه ارسطو مانند ابن سینا ماهیت را جزء مقوم وجود نمی‌داند (ر.ک: ارسطو، *تحلیلات ثانی*، ۹۲ب ۱۰؛ متافیزیک، ۱۰۲۵ب ۷-۱۸) اما این تمایز چندان نقش مهمی در فلسفه ارسطو ندارد، چراکه جهان ارسطو، جهانی است که بالفعل موجود است، جهان اشیائی که وجود دارند، نه آن جهانی که ممکن است گمان شود که می‌تواند موجود نباشد. آفرینش در معنای توراتی، انجیلی یا قرآنی برای ارسطو مطرح نبود و ارسطو نمی‌توانست جهان را فاقد امکان موجود بودن تصور کند. ارسطو «جوهر» را از جهت وجود شناسی، به

چشمی بینا شد. آن چشم، وقتی که مالک تصویر خود شد، عقل شد و به عنوان عقل مالک آن شد. قبل از آن، او تنها یک آرزو و ناظری بی‌صورت بود. بنابراین، عقل برای درک تعالی به سوی او رفت، اما چیزی که به دست آورد «عقل» شدن بود که دائماً در طلب احد بود؛ و با عقل شدن، وجود و تعقل نیز شد، زیرا قبل از آن تعقل نبود، چراکه مالک معقولات نبود و نه عقل بود، چراکه هنوز نیندیشیده بود...

6. Also see: C. D' Ancona Costa, Plotinus and later Platonic Philosophers on the Causality of the First Principle, in: *The Cambridge companion to Plotinus*, : 360-361.

۷_ تنها علامه طباطبائی (نهایة الحکمة، ۱۴۱۶: ۳۰۹-۳۱۰) به علیت مثال نسبت به عالم طبیعت قائل شده است.

۸_ افلوپین علم را نوعی تحقق و فعلیت می‌داند و نه حالت یا رفتاری خاص. بنابراین، وی منکر عارضی بودن علم است (Ref: Ibid, VI.2.18).

۹_ این تعبیر باعث شده که مفسران و محققان آثار افلوپین نظریات مختلفی درباره منشأ ماده محسوس ارائه کنند. برخی ماده را مستقل از احد (خیر محض) و اصلی مقابل آن در نظر گرفته‌اند. برخی بر این اساس که ماده در نهایت سیر وجود و به عنوان سایه و شبی از نفس تصویر شده، آن را معلول با واسطه و وابسته به احد در نظر گرفته‌اند، اما به نظر گروه سوم، به دلیل ابهاماتی که در شناخت ماده هست و توصیفاتی که آن را دست نیافتنی تصویر می‌کند، درباره منشأ ماده محسوس نمی‌توان چیزی گفت و به همین دلیل افلوپین در این باره سکوت کرده است. در حقیقت ویژگی‌های ماده به نحوی در فلسفه افلوپین طرح شده است که او خود از اینکه آن را در جایگاهی قرار دهد، دچار دشواری شده است.

Ref: W. J. Carroll, Plotinus on The Origin of Matter, in: *Neoplatonism and Nature (Studies in Plotinus' Enneads)*.

منابع

۱. آشتیانی، سید جلال الدین. (۱۳۸۷). شرح حال و

آراء فلسفی ملاصدرا، قم: بوستان کتاب.

عنوان یک موجود یکپارچه در نظر می‌گرفت که «ماهیت» و «وجود» و «وحدت» کاملاً با یکدیگر متحد و یکی شده‌اند و انسان واحد، همان معنایی را می‌دهد که انسان موجود می‌دهد. نکته بدیعی که فیلسوفان اسلامی در این بحث دارند، مسأله عروض وجود بر ماهیت است. در مسأله عروض هم نظر به قلمرو ذهن است و هم خارج و آنجا که بحث مربوط به قلمرو واقعیت است، نظر به مسأله خلقت و رابطه خدا و مخلوقات است (ایزوتسو، ۱۳۷۹، ۵۱-۵۹؛ Gilson, 1955, 190-191).

۲_ کوین کوریگان پیش از جرسون و بیش از او در این زمینه بحث کرده است. وی معتقد است تمایز میان وجود و ماهیت که به فیلسوفان اسلامی مانند فارابی و ابن سینا نسبت داده می‌شود، پیش از آنان نزد نوافلاطونیان متأخر و بلکه در خود افلوپین یافت می‌شود (Ref: Corrigan, 1999, 105).

3. Ref: Plotinus, *The Enneads*, I.8.2(2-4); III.3.6(16-17); V.3.17

۴_ «عقل پیش از نظاره احد عقل نیست و نمی‌تواند علت هستی (وجود) باشد، عقل و هستی با هم پدید می‌آیند و علت هر دوی آنها یکی است. منظور از این تعبیر که هستی از عقل پدید می‌آید، نیز آن است که در حین عمل اندیشیدن (نظر کردن به احد) عقل، هستی می‌یابد و با این عمل، ماهیت عقلی در او متعین می‌شود. به یک معنا عقل فاقد تعین؛ یعنی عقلی که هنوز چشمش باز نشده و هنوز تعقلی انجام نداده، هستی ندارد و از این جهت بر هستی تقدم دارد، اما عقل در این مرحله، به معنای واقعی عقل نیست. تنها پس از تعقل است که ماهیت عقل را می‌یابد و می‌توان آن را عقل نامید» (Armstrong, 1967: 152-153).

۵_ تعبیر افلوپین در این باره چنین است: «... عقل خواست که احد را همان گونه که هست و در وحدت و بساطت تجربه کند، اما از او بدر می‌شود، در حالی که آنچه از او یافته، دائماً متکثر می‌شود. بنابراین، او به عنوان عقل رو به احد نیاورد؛ بلکه همچون چشمی که هنوز موفق به دیدن نشده بود و با اینهمه از او بدر شد... او به دنبال چیزی بود که تصویر مبهمی از آن داشت، اما آنچه یافت، چیزی دیگر بود که در خود کثیر می‌شد. اگر بیننده، ... و در این هنگام

۲. ابن سینا. (۱۳۷۶). **الهیات من کتاب الشفاء**، به کوشش حسن حسن زاده آملی، قم: موسسه بوستان کتاب.
۳. _____ (۱۴۰۴ق). **الشفاء، الطبيعيات**، ج ۱، **الفن الاول**، به کوشش ابراهیم مدکور و سعید زاید، قاهره: دارالکتب العربی للطباعه و النشر؛ افست قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۴. همو. (بی تا). **الرسائل**، قم: بیدار.
۵. ایزوتسو، توشی هیکو. (۱۳۷۹). **بنیاد حکمت سبزواری یا تحلیلی تازه از فلسفه حاج ملا هادی سبزواری**، ترجمه جلال الدین مجتبیوی، تهران: دانشگاه تهران.
۶. همو. (۱۳۶۴). **النجاه**، به کوشش دانش پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۶ / ۱۴۱۸). **رحیق مختوم**، قم: اسراء.
۸. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۶). **النور المتجلی فی الظهور الظلی**، تهران: امیر کبیر.
۹. اکبریان، رضا. (۱۳۸۶). **مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام**، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ اندیشه اسلامی.
۱۰. سبزواری ملا هادی. (۱۳۷۴/۱۴۲۲-۱۳۷۹). **شرح المنظومه**، به کوشش حسن حسن زاده آملی، قم: نشر ناب.
۱۱. سهروردی شهاب الدین یحیی. (۱۳۸۰). **مجموعه مصنفات شیخ الاشراق**، به کوشش هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۲. شهرزوری شمس الدین محمد. (۱۳۸۳). **الشجره الالهیه فی علوم و الحقائق الربانیه**، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۳. صدرالدین شیرازی محمد بن ابراهیم (۱۹۹۰/۱۴۱۰). **الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۴. _____ (۱۳۶۰). **الشواهد الربوبیه**، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۱۵. _____ (۱۳۸۲). **شرح و تعلیقه ملاصدرا بر الیهات شفاء**، چاپ نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد صدرا.
۱۶. _____ (۲۰۰۰ / ۱۴۲۰). **کتاب العرشیه**، به کوشش فاتن محمد خلیل اللبون فوادکار، بیروت: موسسه التاريخ العربی.
۱۷. _____ (۱۳۸۰). **المبدأ و المعاد**، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
۱۸. _____ (۱۳۶۳). **المشاعر**، ترجمه فارسی بدیع الزمان میرزا عمادالدوله و ترجمه و مقدمه و تعلیقات هنری کرین، تهران: طهوری، چاپ دوم.
۱۹. _____ (۱۳۸۶). **مفاتیح الغیب**، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۰. طباطبائی محمد حسین. (۱۴۱۶). **نهایه الحکمه**، قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعه المدرسین.
۲۱. فخر رازی. (۱۴۲۹). **المباحث المشرقیه**، به کوشش محمد المعتصم بالله بغدادی، افست قم: ذوی القربی.
۲۲. فلوطین. (۱۳۶۶). **دوره آثار فلوطین**، تهران: خوارزمی.
۲۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۹). **حرکت و زمان در فلسفه اسلامی**، تهران: حکمت.

30. Hadot Pierre (1993), Plotinus or The simplicity of vision, Translated by: Michael chase, Chicago: the university of Chicago press
31. Plato. (1994), The collected dialogues of Plato, by Edith Hamilton and Huntinton cairns, Princeton,
32. Plotinus, The Enneads (1992), Stephen Mackenna (Trans.), New York: Larson
33. Plotinus (vol (I&II) 1966, (III) 1967, (IV& V) 1984, (VI&VII) 1988), With an English Translation by A.H. Armstrong, London: Cambridge, Massachusetts Harvard University press
34. Samursky S. and Pines S.(1987), The Concept of Time in the Late Neoplatonism, Jerusalem: The Israel Academy of Science and Humanities
35. Schroeder F. M. (1992), Form and transformation (A Study in Philosophy of Plotinus), London: MacGill-Queen's University press.
24. Aristotle. (1995), The complete works of Aristotle, ed.: Jonathan Barenes. Princeton
25. Armstrong A.H. (1967) Plotinus in: The Cambridge History of Late Greek and Early Medieval Philosophy, Cambridge
26. Carroll William J. (2002), Plotinus on The Origin of Matter, in: Neoplatonism and Nature (Studies in Plotinus' Enneads), edited by Michael F. Wagner, Albany: State University of NewYork Press
27. Corrigan Kevin (1999), Essence and existence in the Enneads, in: The Cambridge Companion to Plotinus, edited by Lloyd p. Gerson, Cambridge: Cambridge University press
28. Emilsson E.K. (1999), Cognition and its object, in: The Cambridge Companion to Plotinus, ,edited by Lloyd P. Gerson, Cambridge
29. Gilson Etienne (1955), History of Christian Philosophy in the Middle Ages, London: Sheed and Ward.

