

بررسی مسئله حدوث یا قدم نفس از نگاه ملاصدرا و افلاطون

زهره سادات ناجی*

رضا اکبریان**

چکیده

روشن کردن این مطلب که مسئله نفس و حدوث یا قدم آن چگونه ذهن افلاطون و ملاصدرا را به خود مشغول داشته، هدف اصلی این نوشته است. چه دلایلی افلاطون را قائل به قدم نفس کرد؟ چرا فلاسفه اسلامی، خصوصاً ملاصدرا، علی‌رغم نپذیرفتن این دلایل با چنین محذوراتی مواجه نشدند؟ برای دستیابی به چنین هدفی، علاوه بر بررسی آثار این دو اندیشمند، موقعیت اجتماعی و دغدغه‌های فکری هر یک از دو متفکر که منجر به بروز و ظهور تفکرات خاص آنها شده، بررسی می‌شود. به نظر می‌رسد رفع مشکلات مربوط به مسئله نفس افلاطون میسر نمی‌شود مگر با نگاه وجودی فلاسفه اسلامی و به نحو خاص ابداعات ملاصدرا در این فلسفه.

کلیدواژه‌ها: قدم نفس، نفس، حدوث نفس، ملاصدرا، افلاطون.

* استادیار دانشگاه قرآن و حدیث.

** استاد دانشگاه تربیت مدرس.

مقدمه

سخن درباره انسان و حقیقت او از مهم‌ترین و پیچیده‌ترین مباحثی است که اندیشه بشر را به خود مشغول داشته است. نفس انسان، جایگاه، ماهیت، مراتب و قوای آن، مانند سایر مطالب طرح‌شده در آثار فلاسفه، تکون و سیر خاصی از یونان باستان تاکنون داشته و البته دست‌خوش دگرگونی‌هایی شده است. هم‌سو شدن با نگاه هر کدام از فیلسوفان، که به طرح این موضوع پرداخته‌اند ما را با دنیایی جدید مواجه خواهد کرد. این نوشته عهده‌دار بررسی سیر تاریخی موضوع مورد بحث نیست، هرچند طرح مسائل فلسفی جدای از تاریخ و فارغ از حوادث و شرایط زمان آنها چندان ممکن نیست. پس اولین گام برای طرح مسئله نوشتار حاضر پرداختن به دیدگاه افلاطون و ملاصدرا درباره نفس خواهد بود.

تفاوت جایگاه طرح بحث نفس در اندیشه ملاصدرا و افلاطون

در طرح مسئله حدوث یا قدم نفس لازم است پیش‌تر یادآوری کنیم که افلاطون و استاد او سقراط در چه مختصات زمانی‌ای زندگی می‌کردند و دیدگاه‌های خاص آنها متأثر از چه مسائلی بوده و چگونه این مقدمات افلاطون را به عقیده قدم نفس سوق داد.

یکی از افرادی که افلاطون در محاورات خود از او یاد کرده و او را سوفیست می‌داند، پروتاگوراس است. به نظر پروتاگوراس، انسان مقیاس همه چیز است مقیاس هستی چیزهایی که هست و مقیاس نیستی چیزهایی که نیست. افلاطون در رساله دیگر خود *تئتئوس*، صریحاً او را متهم به اعتقاد به نسبیت احکام اخلاقی می‌کند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۳۱۴ به بعد)؛ چراکه از نظریه نسبی‌انگاران او چنین برمی‌آید که درباره هر موضوعی می‌توان به بیش از یک عقیده اعتقاد داشت. حتی اگر فرض کنیم پروتاگوراس قصد تضعیف اعتماد به سنت را نداشته، اما مخالفان سوفیست‌ها از آن تعبیر به غلبه انحطاط اخلاقی کرده‌اند.

اما آنچه درباره سوفیست دیگر، یعنی گریاس، می‌یابیم با آنچه درباره پروتاگوراس گفته شد متفاوت است. گریاس با آوردن ظاهر استدلالی برای کلام خود دقیقاً به خلاف گفته پروتاگوراس می‌رسد و آن اینکه هیچ چیزی وجود ندارد و اگر وجود داشته باشد نمی‌تواند شناخته شود و اگر شناخته هم شود نمی‌تواند به دیگری منتقل شود.

چنین نسبی‌گرایی‌ای کار سوفیست‌ها را بدانجا کشید که به جای قانع کردن و دلیل آوردن به مجاب کردن و سفسطه و مغالطه روی آوردند. تا آنجا که افلاطون کلام "تراسوماخوس" در این گفته او که "زور حق است" را از نتایج این عقیده پروتاگوراس و گرگیاس می‌داند. سقراط و افلاطون با قیام علیه این نسبی‌گرایی کوشیدند معرفت حقیقی و احکام اخلاقی را بر پایه‌ای مطمئن بنا سازند و روشن کنند که آنچه تابع واقعیت است ادراک است، نه برعکس. پس، از نظر افلاطون، حقیقت چنان نیست که طبق عقیده پروتاگوراس متعلقات متعدد داشته باشد. نیز چنان نیست که بنا به قول گرگیاس دست‌نیافتنی باشد.

آنچه در نظر افلاطون این مشکل را مرتفع می‌ساخت راه دستیابی به معرفت و اعتقاد به حقیقت ثابتی بود که دست‌خوش تغییر و دگرگونی نگردد و همواره ثابت و لا یتغیر باشد و از آنجا که جهان پدیدار محل حوادث و جایگاه گذرهاست چنین امر ثابتی به طور قطع به این جهان تعلق ندارد و باید جایگاهی ورای عالم محسوس داشته باشد. لذا شناسایی عبارت است از فهم جنبه‌هایی از جهان که دگرگون‌شدنی نیستند و این جنبه‌ها هستند که وجود حقیقی دارند و آنها را "صور" یا "مثل" نامید. از آنجایی که وجود حقیقی متعلق به مثل است ادراک حقیقی نیز به آن تعلق می‌گیرد.

البته در خصوص فیلسوفان اسلامی طرح بحث نفس با چنین داعی‌ای آغاز نشده است. در خصوص ملاصدرا هم با بررسی *اسفار/اربعه*، یعنی مهم‌ترین کتاب حکمت متعالیه او، به راحتی دریافته می‌شود که بحث نفس در این کتاب در جلد ۸ و ۹ یعنی دو جلد آمده و مرتبط با مسائل معاد طرح شده است؛ مسئله‌ای که در میان فلاسفه یونان وجود نداشته است. اگرچه لزوم بقای نفس در نظر افلاطون وجود دارد اما طرح مسئله نفس با دغدغه مسئله معاد همراه نبود، در حالی که ملاصدرا با بهره‌گیری از آرای گذشتگان نظر خاص خود در باب نفس را بدین صورت مطرح می‌کند که بتواند در پرتو آن به اثبات معاد جسمانی که قول مفروض و مسلم دین است بپردازد (اکبریان، ۱۳۸۶ الف: ۵۵۹-۵۶۱). مسئله‌ای که نه تنها فیلسوفان یونان بلکه فلاسفه اسلامی، از جمله ابن‌سینا و هر که به دوگانگی و ثنویت نفس و بدن قائل شود، گذر از آن به راحتی برایش ممکن نخواهد بود (ابن‌سینا، بی‌تا: ۳۰۶؛ ژیلسون، ۱۳۷۹: ۲۸۲-۳۰۳؛ صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۴۳۸). ظهور افکار ملاصدرا مسئله ثنویت نفس و بدن را دگرگون کرد

(صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۴۲۹-۴۳۰). ملاصدرا نه تنها از مسئله معاد فارغ نبود، بلکه آن را اصلی بزرگ می‌داند و در پی این است که با طرح مسئله حرکت جوهری و مقدمات فلسفی خاص خود و رفع اشکالات مقدر بر حرکت جوهری (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۲: ۲۷۸-۲۷۶) به اثبات معاد جسمانی و ارائه تصویری از معاد جسمانی بپردازد که با عرفان و وحی هم سازگار باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۴۲۹-۴۳۰). شاهد چنین ادعایی می‌تواند این باشد که عمده‌ترین بخش سفر چهارم از اسفار اربعه تعلق به باب یازدهم آن تحت عنوان "فی المعاد الجسمانی" دارد که سی و چهار فصل را به خود اختصاص داده است و مقدمات این بحث به جلد هشتم/سفر برمی‌گردد، که در آن پس از اینکه درباره تجرد نفس انسانی ده برهان با اشکالات و پاسخ‌های آنها آمده است به طرح مسئله رابطه نفس و بدن پرداخته شده که اگرچه مقدمه بحث حدوث نفس است ولی بسط آن موضوع این نوشته نیست (اکبریان، ۱۳۸۶: ب: ۲۳۷-۲۶۹).

ارتباط اثبات عالم مثال با بحث معرفت در فلسفه افلاطون

تذکر دو نکته در اینجا لازم به نظر می‌رسد؛ نخست اینکه اگرچه بحث مثل با نام افلاطون در تاریخ فلسفه پیوند خورده، اما ریشه این بحث را برخی از متفکران به حکمای پیش از سقراط و افلاطون و به فیثاغورس که حدود هفتاد سال پیش از افلاطون و تأثیرگذار بر او بوده، منسوب می‌کنند (مطهری، ۱۳۷۳: ۵۰۹-۵۱۱؛ وال، ۱۳۷۰: ۱۴-۱۵)؛ و دوم اینکه با مراجعه به محاورات افلاطون مشخص می‌شود که بحث مثل به طور جداگانه و مدون در هیچ یک از محاورات نیامده و اگرچه در آثار دوره کمال افلاطون مانند میهمانی و فیدون، و نیز آثار دوره سال خوردگی او مانند پارمنیدس و سوفسطایی به نحو مشخص تری درباره آن سخن به میان رفته، اما از آنجایی که این بحث با بحث معرفت افلاطون آمیخته‌ای تفکیک‌نشده است، در آثار دوره سقراطی نیز اشاره‌هایی به آن را می‌توان یافت. به عبارت دقیق‌تر، بحث معرفت افلاطون جنبه شناخت‌شناسی و بحث مثل جنبه وجودشناسی دیدگاه افلاطون است. برای روشن شدن بحث نفس افلاطون اشاره‌ای کوتاه به این مباحث لازم است.

معرفت از نگاه افلاطون

افلاطون برای بیان نظریه خود درباره معرفت ابتدا جنبه سلبی را مورد ملاحظه قرار می‌دهد و آن اینکه ادراک حسی متعلق معرفت نیست. در *تتتوس*، بحث دانش‌پژوه جوان و سقراط، به این نتیجه می‌رسد که معرفت باید معرفت ارزش‌های جاودان باشد؛ یعنی ارزش‌هایی که نه تابع حس متغیر و نه تابع عقیده شخصی باشد. افلاطون هم بر همین عقیده است و قصد او در *تتتوس* اثبات نظری همین مسئله و تصحیح دیدگاه‌های غلط است. به همین جهت ابتدا به رد نظریه پروتاگوراس در رد اعتبار معرفت حسی می‌پردازد تا نشان دهد هستی‌شناسی هراکلیتی و شناخت‌شناسی پروتاگوراس شرایط معرفت حقیقی را ندارد؛ چراکه معرفت از نظر افلاطون باید خطاناپذیر و درباره آنچه "هست" باشد و ادراک حسی نه این است و نه آن (نک: افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۲۸۱-۱۳۷۸ و ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۲: ۱۶۹). علاوه بر این، حکم حقیقی نیز به تنهایی معرفت نیست. به عبارتی، حکم درست ممکن است تنها یک عقیده درست باشد و با معرفت یکسان نیست. وی این نتیجه را می‌گیرد که شیء محسوس تعریف‌نشده است. با همه اینها معرفت به دست‌آمده است و معرفت حقیقی خطاناپذیر و درباره امر واقعی است. پس متعلق معرفت حقیقی باید ثابت و پایدار و دارای قابلیت تعریف واضح و علمی و کلی باشد، اما این کلی، صورتی انتزاعی و فاقد مرجع عینی نیست، بلکه برای هر مفهوم کلی یک واقعیت عینی مطابق آن وجود دارد. مرجعی عینی که دارای مرتبه‌ای فراتر از حس است، اگرچه همین جا محل اشکال است؛ چراکه او به طور روشن این ارتباط را در هیچ کجای محاوراتش بیان نکرده است. افلاطون با تمثیل غار نشان می‌دهد که زندانیان این غار نماینده اکثریت نوع بشرند و عامه مردم تنها سایه‌های حقیقت را می‌بینند و تصور آنها درباره عالم بسیار ناقص است. بدتر آنکه به شدت پای‌بند این اعتقادات خود هستند و اگر کسی خبری از واقعیات به آنها بدهد سایه‌ها را واقعی‌تر از واقعیات می‌دانند. بر همین اساس، معرفت علمی یعنی ارائه تعریفی روشن که ذات مورد تعریف را به طرز غیرمبهمی توضیح دهد. و از آنجا که تعریف با کلی مرتبط است معرفت حقیقی، که معرفت کلی است، علی‌رغم تغییر قوانین جزئی مفهومی مانند "خوبی" عیناً باقی می‌ماند و نتیجه می‌گیرد عالی‌ترین نوع معرفت، معرفت کلی است و البته روشن است که اینجا "کلی" غیر از معنای کلی ارسطویی است.

نخستین اشکال سخن افلاطون در همین جا به ذهن متبادر می‌شود، به این نحو که شکافی بین معرفت حقیقی از طرفی و عالم واقعی متشکل از جزئیات از طرف دیگر به نظر می‌رسد و این مشکلی است که در قسمت بعد بیشتر به آن پرداخته خواهد شد.

بحث مثل به مثابه لازمه معرفت‌شناسی افلاطون

همراهی با شناخت‌شناسی افلاطون ما را به این هدف می‌رساند که متعلق ثابت معرفت حقیقی امر معقول است نه امر محسوس و به وسیله علم به کلی حاصل می‌شود و آنچه مهم است این است که این امر کلی دارای مرجع عینی است. او این مرجع عینی را مثل نامید. مثل کلیات قائم به خودند که در عالمی برتر از عالم محسوس و "جدا" از اشیای محسوس موجودند (به این "جدایی" از عالم محسوس، که جدایی مکانی است، باید توجه داشت؛ چراکه در اشکالات عالم مثل اشاره‌ای مجدد به آن خواهد شد). اشیا اگرچه ظل و سایه عالم اصلی هستند، اما همیشه در حال صیوروت و دگرگونی‌اند (استنیلند، ۱۳۸۳: ۱۴-۱۵).

او در جمهوری عقیده خود را چنین شرح می‌دهد: افرادی که نام مشترکی دارند یک مثال یا صورت مطابق نیز خواهند داشت (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۰۵۷-۱۰۵۸). برای مثال، اشیای زیبای بسیاری وجود دارند ولی ما از خود مفهوم زیبایی نیز یک مفهوم کلی داریم و این مفاهیم کلی صرفاً ذهنی (subjective) نیستند، بلکه ذاتی عینی (objective) دارند و این نظریه او اگرچه در ابتدا ساده به نظر می‌رسد اما با تأمل در آن درمی‌یابیم که مطابقت این مفاهیم با ذوات عینی آنها کاری دشوار و در حقیقت نشدنی است.

کیفیت حصول معرفت در نظر افلاطون

به نظریه معرفت و نظریه مثال افلاطون مختصراً پرداخته شد، اما این پرسش باقی است که این معرفت چگونه برای انسان حاصل می‌شود؟ افلاطون انسان را دارای نفس و بدن می‌داند. وی نفس را متمایز از بدن و ارزشمندتر از آن می‌داند. وظیفه انسان مراقبت از آن است. این مطلب در دعاوی سقراط در آخر فدروس مشهود است (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۲۷۴-۱۲۷۵). البته درک دوگانه بودن ساحت انسان (نفس-بدن) با توجه به دوگانه‌انگاری مابعدالطبیعی او راحت‌تر می‌نماید و چون نفس منشأ حرکت است، نسبت به بدن برتر و قطعاً پیش از آن موجود است (همان، ۲۲۰۰-

(۲۲۰۱). البته بدن هم می‌تواند به واسطه تربیت خوب یا بد (همان، ۱۷۹۰)، توارث (همان: ۲۰۷۴) و محیط اجتماعی نامناسب (همان، ۱۷۹۰) بر نفس تأثیرگذار باشد و از بین سه جزء آن یعنی عقل، اراده و شهوت، جزء عقلانی برترین و غیرفانی است، در حالی که دو جزء دیگر با فنای بدن از بین می‌روند (همان؛ در خصوص تنویت افلاطونی نک: حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۱۳۵-۱۴۳).

آنچه به موضوع بحث این نوشته ارتباط دارد و هدف نهایی از بیان تمام آرای ذکرشده افلاطون است، این است که نحوه معرفت افلاطونی روشن شود. پیش‌تر گفتیم دغدغه اصلی او پیدا کردن سنگ بنایی محکم برای استوار کردن معرفت و پرهیز از نسبی‌گرایی مرسوم زمان خود بود. لذا چون عالم محسوس را محل صیروت می‌دانست و می‌خواست به عالمی ثابت گذر کند و به اصلی ثابت در همین جهان برسد، آنچه شایسته تعلق علم بود به عالمی ورای عالم محسوس نسبت داد و آن چیزی جز مثل نبود. علم انسان به واسطه جزء عقلانی نفس تحقق می‌یابد، اما نه به نحو ایجاد، چنان‌که فلاسفه اسلامی معتقدند، بلکه نفس پیش از اتحاد با بدن با هستی‌های معقول ارتباط داشته، علم انسان یادآوری مثلی است که نفس در وجود قبلی خود به وضوح مشاهده کرده است؛ و به واسطه تعلق به بدن و اسیر شدن در زندان (غار) تن آن حقیقت اصلی را فراموش کرده است. در حقیقت افلاطون محسوس را متعلق علم نمی‌داند، بلکه فقط علم به عالم مثال و واقع امکان‌پذیر است و چاره‌ای جز این ندارد که یک جزء نامحسوس در این عالم طبیعت یعنی نفس را به مثابه پل ارتباط عالم ماده و مثال معرفی کند؛ به نحوی که قدیم و از ازل همراه آنها باشد و حقیقت آنها را شهود کند.

به عبارت دیگر، چنان‌که افلاطون بحث مثل را طرح نمی‌کرد، هیچ معرفتی هم پیدا نمی‌شد. پس با این تعریف، از آنجا که نفس پیش از تعلق به بدن حقایق را شهود کرده اما در اسارت تن آنها را فراموش کرده است، پس معرفت تنها یادآوری و تذکر آن علم سابق است نه خلق و تأسیس. قوی که اگرچه در ابتدا ممکن است موجه به نظر برسد اما خواهیم گفت توالی فاسده‌ای را همراه می‌آورد. با این تعریف، از آنجا که نفس پیش از تعلق به بدن حقایق را شهود کرده اما آنها را فراموش کرده است، پس معرفت تنها یادآوری و تذکر آن علم سابق است نه خلق و تأسیس. در حالی که در فلسفه اسلامی، که با ابداعات ملاصدرا به اوج خود رسید، مسئله معرفت عبارت است از خلق نه یادآوری آن.

عقیده "قدم نفس" در افلاطون از نگاه فیلسوفان اسلامی

از آنچه درباره نسبت دادن قدم نفس به افلاطون از متون فلسفه اسلامی آمده است می‌توان به قول قطب‌الدین شیرازی، شارح حکمة الاشراف، اشاره کرد (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۵۰). او در تقریر دلیل افلاطون بر قدم نفس می‌گوید: به هر حال نفس که موجودی ممکن است برای تحقق نیازمند علت است و برای شناخت علت تامه نفس بیش از دو فرض متصور نیست؛ یا علت تامه نفس قبل از حدوث بدن موجود است یا اینکه تحقق بدن، مستعد جزئی از علت تامه یا شرط وجود نفس است. در مورد اول لازم می‌آید نفس قبل از حدوث آن موجود باشد؛ چراکه با فرض وجود علت تامه تخلف معلول از آن محال است. بنابراین، درست بودن احتمال اول نتیجه‌ای جز قدم نفس نخواهد داشت. برای ادامه بحث و رد فرض دوم، یعنی اینکه آیا تحقق بدن مستعد می‌تواند جزء‌العلّة یا شرط وجود آن باشد، قطب‌الدین شیرازی برهانی مختصر بر ابدیت نفس ذکر کرده و نتیجه‌ای که گرفته عدم نیاز نفس به بدن، جهت تحقق است. برهانی که او ذکر کرده چنین است که نفس برخلاف صور مادی در ماده بدن منطبق نمی‌گردد و بدن ماده یا موضوع نفس نیست، بلکه آلتی است که نفس به واسطه آن افعال ادراکی یا تحریکی خود را انجام می‌دهد. با بیان چنین رابطه‌ای معلوم می‌شود که فساد و نابودی بدن موجب انعدام نفس نمی‌گردد، بلکه با فساد بدن، صلاحیت ابزار بودن از او گرفته می‌شود و نفس باقی خواهد ماند؛ چراکه عقل مفارقی که علت ایجاد آن است باقی است. قطب‌الدین شیرازی از همین جا مشروط بودن وجود نفس به وجود بدن را منتفی می‌داند و در نتیجه احتمال دوم نیز منتفی خواهد بود.

اشکالات افلاطون از نگاه فیلسوفان پس از او

الف. اشکال به افلاطون در طرح نظریه مثل: اگر در خصوص افلاطون انصاف به خرج دهیم باید معترف باشیم که ارائه نظریه مثل او گامی بسیار بزرگ برای گریز از نسبی‌گرایی مطرح در زمان او و سقراط بوده است؛ وی نه به مشکل هراکلیتوس درباره تغییر دائمی اشیا گرفتار شد، چراکه او ورای تغییر و تحول جهان ماده به حقایق ثابتی قائل شد که بتوانند متعلق علم واقع شوند (اگرچه یکی از امتیازاتی که نظر ملاصدرا نسبت به افلاطون پیدا می‌کند به همین بخش مربوط می‌شود که بعداً اشاره خواهد شد)؛ و نه به مشکل پارمنیدس که به خاطر اعتقاد به ثبات در عالم، منکر هر حرکت و تغییری می‌شد. با همه اینها اندیشه

افلاطون مشکلاتی داشت که بعد از او ارسطو به آنها پرداخت (حسن زاده آملی، ۱۳۷۹: ۳۵۸-۳۵۹).

درک عقیده ارسطو با توجه به علایقش به طبیعیات بهتر انجام می‌شود. او عالم محسوس را معتبر می‌دانست، برخلاف افلاطون که عالم محسوس را ظل عالم حقیقی و مجاز می‌دانست و هیچ شأنت وجودی برای آن قائل نبود. به نظر ارسطو، ما نمی‌توانیم به راحتی افلاطون از وجود حقیقی عالم طبیعت بگذریم، چون در این عالم زندگی می‌کنیم و چنین نیست که هیچ علمی به آن پیدا نکنیم. این نظر که نفس پیش از اسارت آن در بدن در قلمرو متعالی بوده و مثل را که تعداد کثیری از ذوات "جدا و منفصل" هستند مشاهده می‌کرده، در فیثاغورس مطرح شده و دلالت بر این نظر افلاطون دارد که معرفت یادآوری مثلی است که نفس در حالت قبلی خود مشاهده کرده است. مطلب دیگری که بر این "جدا بودن" دلالت می‌کند قول افلاطون در تیمائوس است که در آنجا تصریح شده "دمیورژ" اشیای عالم را بر طبق الگوی این صور صورت می‌بخشد. نتیجه کلام این است که نه تنها این صور به شکل جدا وجود دارند بلکه از "دمیورژ" هم مستقل و جدا هستند. نتیجه بعدی اینکه تعداد کثیری ذات قائم به خود بدون هیچ توجیه مابعدالطبیعی در کلام افلاطون می‌توان دید که برای رابطه‌شان با اشیای محسوس توجیه کافی نمی‌توان یافت. همین مطلب برای ارسطو محل اشکال است و در مابعدالطبیعه (ارسطو، ۱۳۸۵: آلفا ۹۸۷ب) می‌گوید افلاطون، برخلاف سقراط، مثل را جدا کرد و اعتراض می‌کند که "چگونه مثل که جوهر اشیا هستند می‌توانند جدا وجود داشته باشند" (همان: آلفا، ۹۹۱ب).

ب. اشکال به افلاطون در قدم نفس: علاوه بر مطلب یادشده در قسمت قبل اشکال دیگری در کلام افلاطون وجود دارد که ارسطو، و بعدها فلاسفه اسلامی از جمله ملاصدرا، به آن پرداخته‌اند و آن بحث قدم نفس افلاطون است. گفتار ملاصدرا درباره جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس اگرچه شبیه به بیان ارسطوست اما باید توجه داشت که ملاصدرا حدوث را به معنای وجود پیدا کردن می‌داند نه به معنای تعلق به بدن (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵ ب: ۱۷۹/۹). در کلام ارسطو، اولاً، رابطه نفس و بدن به مثابه ماده و صورت معرفی می‌شود؛ به این نحو که بدن ماده و نفس صورت آن است و این مطلب نشان می‌دهد نیازمندی این دو به هم تا حدی است که لازم می‌آید با متلاشی شدن ماده (بدن)، نفس نیز که صورت آن است از بین برود. علاوه بر این، از نظر او تعلق نفس فرد به بدنی غیر از بدن

خود پس از مرگ بی‌معناست (همان: ۱۲). ثانیاً، پیدایش روح و بدن هم‌زمان است و سبق و لحوق زمانی برای آنها متصور نیست. ثالثاً، نفس همان‌طور که در حدوث محتاج بدن است در بقا هم محتاج بدن است. از آنجایی که بدن، که شرط تحقق نفس است، پس از مرگ از بین می‌رود نفس هم که بدون آن امکان وجود ندارد از بین خواهد رفت. لذا نفس از نظر او باقی نیست، اگرچه با اعتقاد به عقل فعال سعی در اثبات بقای عقل می‌کند اما قطعاً این عقل نمی‌تواند عقل جزئی باشد، بلکه عقل کلی است (ارسطو، ۱۳۷۸: ۴۱۲-۴۱۳). این همان چیزی است که فلاسفه اسلامی به جهت پذیرش آموزه‌های دینی خود و منافات داشتن آن با ثواب و عقاب نفوس جزئی بشر نمی‌توانند پذیرای آن باشند؛ چراکه در نشئه آخرت نیکوکاران و بدکاران باید نتیجه آنچه از فضایل و رذایل در دنیا کسب کرده‌اند بی‌واسطه درک کنند. به همین جهت ملاصدرا اگرچه جسمانیه الحدوث بودن نفس را می‌پذیرد، اما این حدوث جسمانی را، چنان که خواهد آمد، به گونه‌ای تفسیر می‌کند که موافق با مبانی حکمت متعالیه و نیز سازگار با وحی باشد؛ اگرچه این ادعای سازگاری با شرع و موفقیت ملاصدرا در ایجاد چنین سازشی بین وحی و نظر او در باب نفس محل بحث و اختلاف متفکران و شایسته تحقیق و تبیین گسترده‌تر آثار اوست.

ملاصدرا برای بیان دیدگاه‌های خود ابتدا باید موضع خود را نسبت به مسئله نفس و حقیقت آن بیان کند؛ کاری که در باب ششم انجام داده است و در باب هفتم برای بیان نحوه کیفیت تعلق نفس به بدن، اقسام شش‌گانه تعلق را متذکر شده، تقریباً مشابه آنچه ابن‌سینا در کتاب نفس *شفا* به عنوان مقدمه بر فصل چهارم مقاله پنجم آورده که در آن به رد فساد نفس پس از مرگ و رد تناسخ پرداخته است. ملاصدرا در بیان نوع پنجم از اقسام تعلق با مشایبان و کسانی که قائل به حدوث نفس شده‌اند هم‌رأی شده است و آن رأی اینکه شیء در حدوث خود محتاج شیئی دیگر است، هرچند در تداوم وجود و تشخیص نیازی به آن ندارد. "والخامس ما بحسب الوجود و التشخیص حدوثاً لا بقاء کتعلق النفس بالبدن عندنا" (ابن‌سینا، بی‌تا: ۲۰۲-۲۰۷). ملاصدرا هر آنچه در باب ششم و فصل اول از باب هفتم در بیان اقسام تعلق، مسائلی درباره تجرد نفس و قوای آن آورده، مقدمه‌ای است برای بیان مطالب فصل دوم با عنوان "فی تحقیق حدوث نفس البشریه" و در این قسمت صراحتاً به بیان حدوث نفس می‌پردازد.

چنان که پیش‌تر بیان شد، طرح عقاید افلاطون با بیان خودش درباره معرفت و کشف حقیقت او را به این مطلب سوق داد که نفس انسانی قدیم باشد. اما ملاصدرا با ذکر فرض قدیم بودن نفس و توالی فاسده ناشی از آن و به عبارتی طرح استدلال به صورت قیاس استثنایی با رفع تالی خود را به طرح نظریه حدوث نفس نزدیک می‌کند. باید توجه داشت از آنجایی که بین فلاسفه اسلامی هیچ کس قائل به قدم نفس نیست این استدلال‌ها را می‌توان اعتراضاتی بر قدم نفس در فلسفه یونان و خصوصاً افلاطون دانست. در استدلال اول اشاره می‌کند که اگر نفس قدیم بود جوهر کاملی بود که نقص و قصوری متوجه آن نبود، نیازمند آلات و قوای خود نمی‌شد، لکن نفس دارای قوای نباتی و حیوانی است که باعث استکمال نفس و دستیابی آن به کمالات می‌شوند. "ولو كانت فی ذاتها قدیمه لكانت كامله الجوهر فطرتا و ذاتا فلا يلحقها نقص و قصور..." (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵ الف: ۸ / باب هفتم فصل اول).

از دیگر لوازم فرض قدم نفس منحصر شدن آن در یک نوع است. بنابراین، اگر نفس قدیم باشد هر یک از نفوس باید نوع مجزایی باشد. اما نفوس انسانی در این عالم افراد متعدد از نوع واحدند. در نتیجه با فرض حدوث نفس انسانی قبل از ابدان آنها وحدت نوعی آنها قابل توجیه نخواهد بود. "و ایضا لو كانت قدیمه لكانت منحصرة النوع فی شخصها و لم یکن یسبح لها فی عالم الإبداع الإنقسام والتکثیر" (همان: فصل دوم).

مشکل دیگری که قدم نفس می‌تواند داشته باشد تعطیل قوای آن است برای مدتی که هنوز همراه بدن نشده و این هم با حکمت الاهی ناسازگار است. او در همان فصل ادامه می‌دهد "و تعطیل قواها عن الأفعال إذ لیس النفس بما هی نفس الا صوره متعلقه بتدبیر البدن لها قوی و مدارک". ملاصدرا در ادامه باز هم ادله قائلان به قدم نفس را، که شامل سه دلیل است، ذکر می‌کند که برای جلوگیری از اطاله کلام فقط به ذکر بیان این استدلال‌ها ارجاع می‌دهم که در این بخش اعتراضات ملاصدرا به این استدلال هم مطرح شده است: "فالمتعصبون لمذهب افلاطون احتجوا علیه بثلاث حجج". پس از این اعتراضات ملاصدرا به بیان دلایل قائلان به حدوث نفس می‌پردازد و ضمن بیان اشکالات فخر رازی به پاسخ‌گویی آنها مبادرت می‌کند.

این توجه در اینجا ضروری به نظر می‌رسد که افلاطون با بنای خود نیازی به رفع مشکلات ناشی از قدم نفس ندارد و اصلاً چنین مسائلی در فلسفه او چنین جایگاهی

برای طرح نداشته، اما همین که قول او در فلسفه‌ای که با وحی استکمال یافته طرح شود، این مشکلات گریبانگیرش خواهد شد. از طرف دیگر، مسئله او درباره معرفت را نمی‌توان مسئله‌ای کم‌اهمیت در نظر گرفت و باید بررسی کرد که چرا ملاصدرا علی‌رغم اینکه قائل به قدم نفس نشد با مشکل افلاطون در خصوص معرفت نیز مواجه نشد؟

نگاه خاص ملاصدرا به مسئله «نفس»

توضیح این امر مستلزم آن است که مقدمتاً مطلب دیگری در اینجا ذکر شود و آن چیزی نیست جز اشاره به مراتب سه‌گانه نفس یا به عبارت دیگر نشئه‌های مختلف نفس از نظر ملاصدرا؛ با اشاره به این موضوع درک مطلب مورد نظر سهل‌تر می‌نماید.

ملاصدرا نظر خود درباره مراتب سه‌گانه نفس را در چند مورد آورده و آن را به "راسخان در علم و حکمت" نسبت می‌دهد. در یک مورد، ملاصدرا ضمن بیان برداشتی خاص خودش از روایات قدم نفس، نتیجه می‌گیرد که نفوس کامل انسانی که در آخرت به کمال مطلوب خود می‌رسند سه مرحله وجودی را پشت سر گذاشته و خواهند گذاشت.

مرحله نخست قبل از طبیعت است و به اعتقاد ملاصدرا مثل نیز همان مفارقات عقلی‌اند که واجد کمالات نوع خود هستند و این تعبیر ملاصدرا می‌تواند توجیهی بر عقاید افلاطون درباره مثل باشد. البته این توضیح لازم به نظر می‌رسد که ملاصدرا اگرچه در فلسفه خود به طبقه‌ای از عقول عرضی که فرد کامل انواع خود هستند اشاره کرده و آنها را هم‌شأن مثل افلاطونی می‌داند، اما در تبیین مثل از نظر معرفت‌عقلانی، رابطه آن با نفس و نیز رابطه مثل با عالم محسوس دیدگاه کاملاً متفاوت و گاهی مخالف افلاطون دارد. ملاصدرا علم پیشین نفس به حقایق معقول را نمی‌پذیرد و معرفت را تأسیس می‌داند نه تذکر. چنان‌که گفته شد ملاصدرا قائل به قدم نفس هم نیست و با تبیین خاص خود از علیت، مثل را در حقیقت واسطه در فیض و علت قریب انواع عالم جسمانی می‌داند. بنابراین، اگرچه او مثل را پذیرفته است اما به لوازم و پیش‌فرض‌های افلاطون پای‌بند نبوده، راه خود را می‌پیماید (برای توضیح بیشتر نک: اکبریان و زمانی‌ها، ۱۳۸۶ج).

در مرحله دوم، نفوس به حدوث جسمانی وارد عالم طبیعت می‌شوند و در مرز تجرد و ماده‌اند و در مرحله سوم با مرگ از عالم طبیعت خارج شده، برخلاف مرحله اول نفوس انسانی متکثرند و این همان سیر نفس انسان در قوس نزول و صعود است؛ و نفوس کمال یافته به عالم عقلی راه یافته و نفوس باقی مانده در مرتبه حیوانی در مرتبه تخیل و مثال متوقف شده به عالم معقول راه نمی‌یابند: "فللنفوس الكامله من نوع الإنسان اتحاد من الكون بعضها عند الطبيعة و بعضها قبل الطبيعة و بعضها مابعد الطبيعة علی ما عرفه الراسخون فی الحکمه المتعالیه". البته در ادامه اشاره می‌کند که این قول مأخوذ از سه مبنای فلسفی اوست: تشکیک در جوهر؛ حرکت تکاملی جواهر به ویژه جواهر مادی؛ مسئله اتحاد مبدأ و منتها. در جای دیگر آورده است: "و أما الراسخون فی العلم الجامعون بین النظر و البرهان و بین الكشف و الوجدان فعندهم أن للنفس شوؤنا و اطوارا کثیره و لها مع بساطتها أکوان و جودیه بعضها قبل الطبیعه و بعضها مع الطبیعه و بعضها بعد الطبیعه" (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵ الف: ۲۲۷-۲۲۸). با توجه به این اصل فلسفی که هر معلولی در مرتبه علت تامه خود حضور دارد ملاصدرا بیان می‌دارد که نفوس پیش از تعلق به بدن در مرتبه علت وجودی خود او از سنخ عقول مفارق‌اند ولی در این مرحله کثرت در نفوس راه ندارد. بعد از آن به بدن تعلق می‌یابند و بالأخره در مرحله پس از عالم طبیعت مفارق از بدن می‌شوند. ملاصدرا پس از نقل و بررسی چهار دلیل سهروردی بر حدوث نفس، حاصل بحث خود را چنین طرح می‌کند که نفس سه مرتبه وجودی دارد: در مرتبه نخست، که مرتبه عقلی است، نفس مجرد، برتر از ماده و مبدأ فاعلی نفوس جزئی و در ضمن حاوی تمام کمالات وجودی آنها و در عین حال خالی از تکثر و تعلق به ماده است. در مرتبه طبیعت، که دومین مرتبه است، نفس متصف به کثرت و متعلق به ماده می‌شود به دو جهت؛ یعنی هم از جهت افراد متکثر می‌شود؛ یعنی به تعدد ابدان، نفوس هم متعدد می‌گردند و هم اینکه هر نفسی دارای آلات و قوا می‌گردد و قوای مختلف نفس از هم تفکیک می‌شوند و به تعبیر خود ملاصدرا: "أن وجودها فی عالم الأجسام عباره عن تکثرها وتعددها افرادا أو ابعاضا" (همان: باب هفتم، فصل سوم).

یک مسئله در این بحث به حق جای سؤال دارد و البته خود ملاصدرا به ذکر سؤال و پاسخ آن پرداخته است. پرسش این است که با بیان این تطورات نفس آیا این شبهه

پیش نمی‌آید که حقیقت نفس دست‌خوش انقلاب در ماهیت شود؟ او بعد از طرح این پرسش اقسام انقلاب در حقیقت را بیان کرده، چنین تطوری در نفس را قابل انطباق با هیچ یک از این حالات نمی‌داند. زیرا این حرکت تکاملی جوهری به معنای این است که یک وجود شخصی به مراتب جدیدی از کمالات برسد و چون در نظر او وجود، اصل و ماهیت تابع آن است از هر مرتبه وجودی نفس یک ماهیت انتزاع می‌شود و تغییر در ماهیات به منزله تغییر در وجود نیست. ضمن اینکه خود این مطالب می‌تواند دست‌کم حرکت جوهر نفس انسان را ثابت کند؛ چراکه اینکه موجود واحدی در طی مراحل استکمالی تحولی جوهری بیابد و از جسمانیت به عقل مجرد برسد، امکان‌پذیر نیست، مگر با قبول حرکت اشتدادی در جوهر که با پذیرش آن بسیاری از مشکلات حدوث و بقای نفس منتفی است و حدوث جسمانی و بقای روحانی در پرتو حرکت جوهر قابل دفاع است. به عقیده ملاصدرا، حکمای پیش از او به جهت این غفلت، ناگزیر باید به یکی از این سه رأی غلط اعتقاد پیدا می‌کردند: یا منکر تجرد نفس می‌شدند؛ یا منکر بقای نفس پس از مرگ می‌شدند و یا قائل به تناسخ می‌شدند. او در همان فصل اشاره می‌کند اجتماع که تجرد و مادیت در صورتی محال است که موجودی دارای انحاء وجودی نباشد، مانند عقول که صرفاً به وصف تجرد درمی‌آیند، اما نفس که نشئه‌های وجودی مختلف را دارد این امکان برایش هست که در برخی نشئات مجرد و در برخی مادی باشد. بر اساس حرکت جوهری، پیش از تدبیر بدن انسانی مراحل عنصری، جمادی، نباتی و حیوانی را سپری کرده است. همچنین می‌تواند در سیر استکمالی به مرتبه عقل منفعل، عقل بالفعل و عقل فعال نیز برسد و حتی با عقول عالی‌تر متحد شود. لذا احتیاج نفس به بدن، به تعبیر ملاصدرا، مانند احتیاج باغ (فروشنده) به دکان، که دو امر عرضی مابین‌اند نیست، بلکه احتیاج نفس به بدن در ابتدای حدوث احتیاجی جوهری و طبیعی است که اضافه و تعلق به بدن مقوم ذات و حقیقت اوست و به این جهت هم هست که وقتی به فعلیت رسید دیگر به بدن و قوای طبیعی خود نیازی ندارد.

ملاصدرا و حل مشکل افلاطونی

با مقدماتی که ذکر شد، به پرسش قبلی باز می‌گردیم که چرا ملاصدرا در عین مخالفت با بحث قدم نفس افلاطون دچار مسئله او در باب معرفت نشد؟ نفس، با توجه به حرکت جوهری آن، که مختصراً ذکر شد، نوعی تبدیل جوهری در خلال استکمال خود می‌یابد. از خلال این تفسیر به بحث جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس نیز می‌توان نزدیک‌تر شد. با این مبنا نفس در ابتدای پیدایش فاقد هر نوع کمال ادراکی است و وضعیت نفس نسبت به صور ادراکی مانند وضعیت هیولای اولی به صور مادی است. نفس، که ابتدا فاقد هر صورت ادراکی است، در بدو امر، صور محسوس و سپس صور خیالی و عقلی را در سیر استکمالی خود درمی‌یابد و این قابلیت را نیز دارد که به جایی برسد که علاوه بر اینکه منفعل شود و صورت‌ها را بپذیرد خود نیز صور مجرد جزئی، یعنی صور خیالی و صور مجرد خیالی و صور مجرد کلی یا همان معقولات را ابداع کند و خالق و مبدع موجوداتی مجرد و برتر از جسم و جسمانیت شود و به قول ملاصدرا سخیف و کم‌مایه بودن سخن آنان که می‌پندارند در استکمال نفس تنها اعراض آن متحول می‌شوند نه جوهر آن معلوم می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۳۰۲-۳۰۵؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۲: ۱۷۸-۱۷۹).

ملاصدرا، در فصل اول باب هفتم از جلد هشتم *اسفار*، باز هم به دفع اشکال مقدری می‌پردازد که ممکن است به این نظر او گرفته شود. اشکال این است که چگونه می‌توان نفس را، که صورت بدن است، در آغاز خالی از هر صورتی دانست؟ و سپس خود او به این شکل پاسخ می‌دهد که صورت به دو معناست؛ صورت مادی و صورت مجرد و صورت نداشتن نفس در ابتدای پیدایش انکار صورت مجرد است. نفس در ابتدا صورتی مادی و مخلوط با ماده است و صورت مجرد نیست. به تعبیر دیگر، لازم است نفس برای ادراک محسوسات و نیز ادراک امور خیالی و عقلی بهره‌ای از مجرد داشته باشد، لیکن در ابتدا فاقد هر گونه تجردی است. پس فاقد هر ادراکی هم هست. مثالی که خود ملاصدرا می‌زند مثال پوست و مغز میوه است. وی می‌گوید نفس در ابتدای حدوث در بالاترین مرتبه از مراتب صور مادی (آخرین لایه از لایه پوست که به مغز نزدیک‌تر است) و پایین‌تر از اولین مراتب صور ادراکی غیرمادی (اولین لایه از لایه‌های مغز) است و به بیان بهتر در مرز عالم ماده و مجرد است: "فهی حین حدوثها نهاییه الصور المادیات و بدایه الصور الإدراکیات و وجودها حینئذ آخر القشور الجسمانیه و اول اللبوب الروحانیه". او در جلد نهم و فصل چهارم از باب نهم نیز به کیفیت ارتقای صور ادراکی از مرتبه دانی به عالی و تفاوت بین درجات

تجربید می‌پردازد و معلوم می‌شود که نفس ناطقه انسانی در تمامی مراحل قبلی نفس بالقوه موجود بوده است؛ و همان نطفه‌ای که از طریق حرکت جوهری مراحل وجود را طی کرده می‌تواند به عالم عقول مجرد به جاودانگی دست یابد. چنان که ملاحظه می‌شود در نحوه ادراک با مقدمات یادشده، مشکل افلاطون در ادراک برای ملاصدرا پیش نمی‌آید؛ چراکه معرفت از نظر او تأسیس است نه تذکر و نفسی که فاقد صورت مجرد بوده پس از کسب آن می‌تواند به ابداع و تأسیس صور ادراکی، اعم از محسوس، خیالی یا معقول، بپردازد و این نفس است که در قوس صعود خود را به عالم مثال راه می‌پیماید و به ساحت ربوبی مشرف می‌شود.

علاوه بر بحث ادراک و مشکل آن در فلسفه افلاطون، قول او به عالم مثال و حضور قبلی نفس نزد مثل، مشکل دیگری را نیز برای افلاطون ایجاد می‌کند و آن اینکه این نفس که هنوز در زندان تن گرفتار نشده اگر به نحو نفوس جزئی در عالم مثال وجود داشته باشد، بالأخره در آنجا چه جایگاهی دارد؟ که چنان که ذکر شد یا باید قوای آن تعطیل بماند و قبلاً اشاره شد که این با حکمت الهی ناسازگار است و اگرچه این بحث محلی در فلسفه یونان ندارد اما برای فلاسفه اسلامی توجیه آن با توجه به گزاره‌های دینی لازم به نظر می‌آید؛ و یا اینکه نفس در آن حال جایگاهی غیر از این بدن مادی داشته و این هم منجر به تناسخ می‌شود که از نظر ملاصدرا و دیگر فلاسفه اسلامی، تناسخ، چه قبل از عالم ماده مطرح شود چه بعد از آن، مردود خواهد بود و در بخش قابل ملاحظه‌ای از جلد نهم/سفر در فصل اول، دوم، سوم و چهارم از باب هشتم به طرح نظر تناسخ و ابطال آن پرداخته است.

اما ملاصدرا در فصل سوم از باب هفتم جلد هشتم، به جهت اشکالات وارد بر تقدم نفوس متکثر بر ابدان، که پیش‌تر از آن سخن گفته است، و کاستی‌های فراوان این قول، حتی نسبت این نظر به افلاطون را محل تردید می‌داند و می‌گوید چگونه حکیم بزرگی چون افلاطون می‌تواند از طرفی قائل به تعدد ابدان باشد و از طرفی معتقد به وجود نفوس متکثر قبل از حدوث ابدان باشد و امر دیگری را برای توجیه کلام افلاطون محتمل می‌داند که نه به مشکل وجود نفس متکثر قبل از ابدان منجر شود و نه تناسخی را لازم آورد. مقدمه آن توجیه نیز مبتنی بر کلام یادشده است. ملاصدرا در بیان نشئت نفس، که قبلاً ذکر شد، آورده که اگر منظور افلاطون از قدم نفس وجود نفس پیش از ورود به طبیعت و تعلق به بدن در یک نشئه عقلانی است که دارای

وجودی بسیط و مجرد عقلی است، مشکلی نخواهد بود، چراکه در حقیقت این نفس، نفس ناطقه انسانی و به عبارتی نفس بما هی نفس نیست و چون تکثیری در کار نیست نیازی به یافتن جایگاه هم برای آن نخواهد بود. بدین ترتیب مسئله تناسخ هم با مبانی ملاصدرا منتفی خواهد بود. زیرا چنین فرضی مبتنی بر پذیرش وجود نفوس متکثر پیش از تعلق به بدن است که فرضی باطل است (حسن زاده آملی، ۱۳۷۲: ۲۷۳ به بعد).

نتیجه گیری

با توجه به آنچه گذشت، آثار افلاطون درباره نفس به دوره سوم به بعد زندگانی او، یعنی دوره کمال و سال خوردگی او، مربوط است و چنان که معلوم است احتمالاً در اعتقاد به وجود نفس، متأثر از فیثاغورس بوده و تردیدی نیست که به خلود و بقای نفس معتقد بوده است و نخستین هدف او رد نظر پروتاگوراس در منحصر کردن ادراک به ادراک حسی است؛ چراکه از نظر افلاطون نه تنها ادراک حسی تمام معرفت نیست بلکه ادراک حسی در قلمرو خودش نیز با توجه به امکان وجود خطا در آن نمی تواند معرفت واقعی باشد. از طرف دیگر، افلاطون با میراث فلسفی یونان نیز مواجه بود؛ میراثی که اقوالی کاملاً مخالف را در آن می توان یافت. برای نمونه، پارمنیدس در مقابل هراکلیتوس یا به عبارتی بودن در مقابل شدن. در چنین اوضاع و احوالی افلاطون برای دفاع از حقیقت، که وجود آن را واقعی می دانست، و معرفت، که ضرورت صحیح بودن آن را خواستار بود، به دفاع از این عقیده پرداخت که علم تنها به حقیقت اشیا می تواند تعلق یابد و امکان ندارد حقیقت ثابت اشیا در جهان کون و فساد که دستخوش سیورورت دائمی است وجود داشته باشد و باید چنین حقایقی را در عالم برتر، که عالم مثل نامید، جست و جو کرد. لذا افلاطون ناگزیر از پذیرش این مطلب شد که بگوید عالم طبیعت ظل و سایه و اثر عالم ماورای طبیعت است. اگرچه بعدها ارسطو این نظر را نقد کرد، اما باید اعتراف کرد که در زمان او به منزله انقلابی علیه نسبیت ارزش ها و در دفاع از حقیقت بود. اما افلاطون در زمان و شرایط خود نتوانست راهحلی فراتر از این ارائه کند، در حالی که ملاصدرا با استفاده از اندوخته فلسفی پیش از خود و با تحقیق و تتبع در آثار گذشتگان و کشف برخی گره های کور در آرای آنها و ارائه سیستمی جدید بسیاری از این نقاط تاریک را روشن کرد.

در مسئله حاضر هم با اعتقاد به اصل تشکیک در وجود بیان کرد که حقیقت وجود همواره ثابت است و می توان به شهود حقیقت شیء دست یافت و با اعتقاد به اصل

کلیدی اعتقاد به امکان حرکت در جوهر نشان داد که بودن نه تنها در مقابل شدن نیست، بلکه این دو می‌توانند در کنار هم مطرح باشند. به نظر ملاصدرا، باطن وجودات، حقیقت عینیه وجود است و اگرچه گذر از آن و رسیدن به کنه وجود برای انسان به جهت فقر وجودی‌اش امکان‌پذیر نیست، اما حقیقت عینیه وجود، به واسطه شهود قابل دستیابی است و می‌توان با گذر از باطن وجودات به آن رسید. البته توجه به این نکته هم ضروری است که با دو نگاه می‌توان به وجودات توجه کرد، چنان‌که نگاهی سیال آنها را دنبال کند، شدن و صیوروت دریافت می‌شود و چنان‌که با بستن چشم مادی که محصور در زمان و مکان است و باز کردن چشم دل به آنها توجه شود وجود ثابت و بودن دریافت می‌شود.

با توجه به این بنیاد فکری، ملاصدرا اعتقاد به قدم نفس ندارد و معتقد است نفس در یک مسیر طبیعی جوهری به نحو جسمانی به وجود می‌آید و احتیاج نفس به بدن احتیاجی جوهری و طبیعی است. نفس، وجودی ذومراتب است که ماهیت آن تطور دارد. به عبارتی خود جوهر هم پدیدار است و امر ثابتی که حقیقت جوهر است، وجود جوهر است. عمق فلسفه صدرایی را در این موضوع می‌توان یافت که نه با ثبات مشکل پیدا می‌کند و نه با حرکت. نفس دائماً حادث می‌شود تا به مجرد برسد و مراحل قبل از آن بالقوه واجد کمالات بعدی هستند، همان‌طور که کمالات مرحله قبل در کمالات بعدی، که نفس به دست می‌آورد، وجود دارد. ملاصدرا اگرچه مثل را می‌پذیرد اما نه با تعبیر افلاطونی آن، بلکه عقیده دارد این انسان است که با یافتن سعه وجودی در قوس صعود به ساحت ربوبی راه می‌یابد و حقایق برای او منکشف می‌شود. حقیقت از نظر او نوعی ابداع است که نفس انجام می‌دهد نه یادآوری و تذکر آنچه قبلاً در نفس بوده است.

سخن آخر اینکه، علی‌رغم همه این تلاش‌های فکری، که تاریخی به قدمت تاریخ اندیشه بشر دارد، و نبوغی که فلاسفه اسلامی و خصوصاً ملاصدرا در این زمینه صرف کرده‌اند، باب مطالعه و تحقیق درباره این موضوع همچنان مفتوح است.

فهرست منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۲). قواعد کلی در فلسفه اسلامی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۳.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۲). ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران: طرح نو، ج ۳.
- ابن سینا (بی تا). النفس من کتاب الشفاء، تحقیق: آیت الله حسن زاده آملی، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
- ارسطو (۱۳۷۸). درباره نفس، ترجمه: علی مراد داوودی، تهران: حکمت.
- _____ (۱۳۸۵). مابعدالطبیعه، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- استیلند، هیلری (۱۳۸۳). کلی ها، ترجمه: نجف دریابندری، تهران: نشر کارنامه.
- افلاطون (۱۳۸۰). دوره آثار، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، ج ۱-۴.
- اکبریان، رضا (۱۳۸۶ الف). مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- اکبریان، رضا (۱۳۸۶ ب). حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- اکبریان، رضا؛ زمانی ها، حسین (۱۳۸۶ ج). «بررسی و تحلیل نظریه مثل و جایگاه آن از دیدگاه افلاطون و ملاصدرا»، در: نامه مفید، س ۱۳، ش ۵۹، ص ۱۰۳-۱۲۴.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۱). هرم هستی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۹). شرح العیون فی شرح العیون، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۳۷۲). دروس معرفت نفس، ج ۳، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- ژیلسون، اتین (۱۳۷۹). روح فلسفه قرون وسطا، ترجمه: ع. داوودی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- شیرازی، قطب الدین محمود (۱۳۸۳). شرح حکمه الاشراق. به اهتمام: مهدی محقق و عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (بی تا). الاسفار الاربعه، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۷۵ الف). الاسفار الاربعه، شرح: محمدتقی مصباح یزدی، تحقیق و نگارش: محمد سعیدی مهر، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ج ۸.
- _____ (۱۳۷۵ ب). الاسفار الاربعه، ج ۹، مقدمه و تصحیح و تحقیق: رضا اکبریان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۱). المبدأ و المعاد، تصحیح و تحقیق و مقدمه: محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال چهاردهم، شماره سوم و چهارم

- _____ (۱۳۶۶). الشواهد الربوبیه، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، تهران: سروش.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳). مجموعه آثار: اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا، ج ۶.
- _____ (۱۳۸۴). مجموعه آثار: درس‌های الاهیات شفا، تهران: صدرا، ج ۷ بخش فلسفه.
- وال، ژان (۱۳۷۰). مابعدالطبیعه، ترجمه: یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.

Archive of SID