

جایگاه «وجود حقیقی» در اندیشه افلاطون و

ملاصدرا *

زهره محمدی محمدیه **

محمد کاظم علمی سولا (نویسنده مسئول) ***

علیرضا کهنسال ****

چکیده

افلاطون در مکتب فلسفی خویش، نظام خاصی از هستی بر پایه ارتباط سایه و عکس با اصل و حقیقت ارائه می‌دهد. وی در این راستا از موجودی متعالی که اصل خیر (خدای نظام فلسفی او) است، سخن می‌گوید که ورای وجود است. با دقت در جایگاه اصل خیر در هستی و تحلیل کیفیت «بهره‌مندی»، آشکار می‌گردد که وجود حقیقی منحصر در آن است و سایر موجودات نمود و سایه‌ای از آن هستند، آن چنان که برای سایر موجودات حتی ایده‌ها (مثل) هیچ استقلالی نمی‌توان در نظر گرفت و به این ترتیب هستی‌شناسی فلسفی افلاطون بر محور حقیقتی واحد دنبال می‌شود. ملاصدرا نیز با طرح نظریه نهایی خویش یعنی وحدت شخصی وجود، هستی را منحصر در امری واحد (خدا) می‌داند و ما سوای حق تعالی را ظهورات و شئون او در نظر می‌گیرد که حکایت‌گر و نمود ذات حق هستند، آن چنان که این کثرات ظهور، مخل وحدت حقیقت وجود نمی‌گردند. این پژوهش بر آن است تا افتراقات و تشابهات رویکرد فلسفی افلاطون و ملاصدرا در رابطه با نگاه آن دو به وجود حقیقی را بر اساس مبانی هستی‌شناسی متفاوت آنها آشکار سازد.

کلید واژه‌ها: وجود حقیقی، اصل خیر، حقیقت، خدا، ظهور.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۰۷/۱۵ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۶/۱۰/۲۵.

** دانشجوی دکترای حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد / Mohamadizahra93@yahoo.com

*** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه فردوسی مشهد / elmi@um.ac.ir

**** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه فردوسی مشهد / kohansal-a@um.ac.ir

مقدمه

یکی از مهم‌ترین مسائل در نظام‌های فلسفی از یونان باستان تا عصر حاضر بررسی کلی هستی‌شناسی و چگونگی نظام‌مندی تمام موجودات بوده است. در این راستا فلاسفه کوشیده‌اند تا با پاسخ‌ها و توصیفات گوناگون بر اساس مبانی فلسفی خود به تبیین این موضوع بپردازند.

در این میان گروهی از فلاسفه که قائل به جهان فرامادی بودند و با بینشی عمیق‌تر به کل هستی می‌نگریستند، بر اساس اصل علیت حاکم بر موجودات و نیاز موجودات برای هستی‌یافتن به موجودی فراتر از خود، سعی داشتند تا در میان جهان ماوراء طبیعت برای علت هستی‌بخش جایگاهی خاص مشخص کنند و چگونگی بسط موجودات را بر آن اساس توجیه کنند.

هرچند غالب انسان‌های دوران باستان قائل به تکثر خدایان بودند، اما با گسترش تمدن و سیطره استدلال‌های عقلی، وحدت محوری در هستی‌شناسی جایگاه خاصی در میان متفکران یافت. متفکران اولیه یونان باستان به صراحت مخالفت خود را با نظریه شایع و متداول باور به خدایان، آشکار نساختند، لکن می‌توان عبارات ضمنی و پراکنده برخی از آنها نظیر هراکلیتوس، گزنوفون و... مبنی بر مخالفت با نگاه توده مردم را در آثارشان یافت. (فراست، ۱۳۸۷: ۱۵۱-۱۵۰)

در میان فیلسوفان یونان باستان، افلاطون نخستین فردی است که با طرح نظریه مثل (ایده) و نوع رابطه خاص میان موجودات و قائل شدن مراتب مختلف در هستی، میان موجودات رابطه سایه و اصل را برقرار می‌داند و بهره‌مندی موجودات از هستی را یکسان در نظر نمی‌گیرد و میان وجود حقیقی و غیر حقیقی (سایه‌وار) تفکیک قائل می‌گردد. بر این اساس، با تحلیل آراء او و تأمل در آثار وی نظیر رساله‌های جمهور، تیمائوس، فایدون، فایدروس، پارمنیدس و...، وجود حقیقی در جایگاه خدای نظام فلسفی‌اش متظاهر می‌گردد.

در میان نظام‌های فکری اسلامی، انحصار وجود در امر واحد شخصی در ابتدا در میان نظام‌های فکری اسلامی جایگاهی عرفانی دارد که می‌توان ابن عربی را از پیشگامان طرح این نظریه دانست (عقیقی، ۱۳۷۰: ۲۵) لکن جایگاه فلسفی آن در اندیشه ملاصدرا به تثبیت عقلی-استدلالی می‌رسد.

هرچند نظریه بدوی ملاصدرا در راستای هستی‌شناسی وحدت محورانه‌اش نظریه وحدت تشکیکی وجود است که طبق آن، وجود امری واحد اما ذومرتبه است که بالاترین مرتبه آن که در نهایت شدت است به وجود حق تعالی اختصاص دارد، لیکن تحلیل نظریه

تشکیکی ملاصدرا و نوع نگاه خاص او به رابطه علیت که میان مراتب مختلف هستی برقرار است، نظریه نهایی او را در پی دارد که عبارت است از انحصار وجود حقیقی در وجود حق تعالی و تنزل سایر مراتب هستی به مراتب ظهور. با واکاوی آثار وی نظیر *اسفار اربعه*، *الشواهد الربوبیه*، *المشاعر*، *مفاتیح الغیب* و ... می‌توان نظریه نهایی وی را در این زمینه مورد تدقیق قرار داد.

این پژوهش بر آن است تا با روشی تحلیلی- توصیفی این مسئله را مشخص سازد که وجود حقیقی در هستی شناسی افلاطون و ملاصدرا چه تحلیلی دارد و از چه جایگاهی برخوردار است. در این راستا ابهامات موجود در آرای افلاطون و ملاصدرا در این رابطه با تحلیل ساختاری رتبه‌بندی هستی‌شناختی آن دو از موجودات و تبیین جایگاه هستی حقیقی و چگونگی ارتباط کثرات با موجود متعالی، مرتفع می‌گردد. از سوی دیگر این جستار مبانی فکری دو فیلسوف و تصویر سازی آنها از وجود حقیقی و ارتباط کثرات با آن را تبیین می‌سازد و با تطبیق آرای این دو فیلسوف در تبیین جایگاه وجود حقیقی، جهات تشابه و افتراق دیدگاه آن دو در این زمینه را آشکار می‌گرداند.

۱. طبقه‌بندی موجودات در اندیشه افلاطون

افلاطون با طرح نظریهٔ مثل^۱، گامی مؤثر در ورود مباحث فلسفی به عرصه متافیزیک می‌نهد و از بسنده کردن به موجودات مادی و توجیه مادی مباحث مربوط به خلقت فاصله می‌گیرد. هرچند وی در تبیین این نظریه با اشکالاتی روبه‌رو می‌گردد، لیکن نظام فلسفی خویش را بر پایه این نظریه، بنیان می‌کند و با پافشاری بر عنصر شهود سعی بر فائق آمدن بر مشکلات دارد.

افلاطون در راستای نظریه مثل، موجودات را بر اساس میزان حقیقت وجودی‌شان به محسوسات و مجردات تقسیم می‌کند. وی به این منظور در تمثیل خط مراتب شناخت را در تناظر با تقسیم‌بندی خاص خود از موجودات، می‌نهد. (افلاطون، ۱۳۹۰: ۳۸۹)

وی خطی را فرض می‌کند که به دو قسمت نامساوی تقسیم‌بندی شده و هر یک از این قسمت‌ها نیز به همان تناسب به دو قسمت دیگر تقسیم‌بندی شده است. وی قسمت اول خط را نمایندهٔ مبصرات می‌داند که یک جزء از آن حکایت از تصاویر و سایهٔ اشیاء مادی و محسوس دارد و جزء دیگر حاکی از خود اعیان محسوس و مادی است. وی به همین ترتیب قسمت دیگر خط را نیز نمایندهٔ معقولات می‌داند که جزء نخست آن نشانگر ایده‌های ریاضی و جزء دیگر حاکی از ایده^۱ و مثال هر یک از اشیاء محسوس است. (همان: ۳۸۵ و ۳۸۶)

۱. Idea

افلاطون هر یک از قسمت‌های محسوسات و معقولات را با نوعی از شناخت منطبق می‌کند و ادراک ایده‌ها را با عالی‌ترین جزء یعنی ایده‌ها تطبیق می‌کند و استدلال را در مرتبه پایین‌تر و مطابق با ایده‌های ریاضی و به همین ترتیب عقیده و گمان را با دو قسم محسوسات منطبق می‌کند. (همان: ۳۸۹)

نکته قابل توجه در تمثیل خط، اهمیت معقولات و ایده‌ها در نظر افلاطون است، آن‌چنان که وی ایده‌ها را بالاترین مرتبه موجودات در نظر می‌گیرد و محسوسات را تنها سایه و شبیحی از آنها می‌داند. (همان: ۳۸۶) بنابراین اصل و حقیقت دانستن محسوسات صرفاً بدون قیاس آنها با ایده‌ها است و از همین رو ادراک و شناخت آنها، از مرتبه عقیده تجاوز نمی‌کند و این ایده‌ها هستند که متعلق علم حقیقی قرار می‌گیرند. (همان: ۳۸۹)

افلاطون در عباراتی دیگر نیز بر تصویر و شبیح بودن محسوسات نسبت به ایده تصریح دارد و حقیقت آنها را تنها در بهره‌ای می‌داند که از ایده‌ها برده‌اند، به نحوی که بدون بهره‌گیری از ایده‌ها هیچ هستند. (افلاطون، ۱۳۵۰ (الف): ۵۹۸؛ همو، ۱۳۸۷ (ب): ۲۳۹)

بنابراین حقیقت شبیح‌وار آنها، همان بهره‌مندی آنها از ایده‌هاست.

ارتباط محسوسات با ایده‌ها

بهره‌مندی در واقع عامل پیوند جهان محسوسات به جهان معقولات (ایده‌ها) است و با این بهره‌مندی محسوسات از حکم عدم محض خارج می‌گردند و به تعبیر افلاطون حادث و در حکم شونده قرار می‌گیرند (افلاطون، ۱۳۳۶: ۱۸۳۷) که حد واسطی میان باشنده (ایده‌ها) و عدم محض هستند.

افلاطون با دو تعبیر سعی در بیان کیفیت بهره‌مندی دارد: وی گاه بهره‌مندی را به معنای تقلید که بیانگر نوعی مشابهت است به کار می‌برد، به این ترتیب که در رساله تیمائوس ایده‌ها را سرمشق و الگویی در حدوث محسوسات می‌داند. (همان: ۱۸۴۰) گاه نیز بهره‌مندی را در معنای حضور به کار برده است، لکن این حضور، حضوری تام و تمام نیست، زیرا حضور تام یک امر مجرد با مرتبه عالی‌تر در یک امر مادی با رتبه پایین‌تر به معنای وحدت و عدم تباین امر مجرد با مادی است و چنین چیزی معقول نیست.^۱

با تدقیق در عبارات وی چنین به نظر می‌رسد که این حضور به نحوی به معنای تجلی و ظهور امر مجرد معقول است. افلاطون در رساله فایدروس با این معنا از بهره‌مندی ایده زیبایی را در جهان ایده‌ها چنین به تصویر می‌کشد: «زیبایی که در آنجا با درخشش

۱. هم‌چنان که افلاطون در قالب مثال ایده بردگی و ایده سروری در عالم معقولات و رابطه آنها با بردگی و سروری را به نحوی تبیین کرده است که رابطه آنها به سبب تجردشان متمایز با رابطه محسوسات بهره‌مند از آنها در جهان مادی است. (افلاطون، ۱۳۵۰ (الف): ۶۰۰) بنابراین بهره‌مندی محسوسات از آنها و حضور آنها در جهان محسوسات، حضوری تام نیست.

خاصی تجلی می‌کند، در زمین نیز روشن‌تر از چیزهای دیگر می‌درخشد». (افلاطون، ۱۳۸۷(الف): ۱۰۶)

در عبارتی دیگر نیز بیان می‌دارد: «تصاویر عدالت، اعتدال و هر ایده‌ی متعالی دیگر، که نزد نفس گران‌بها است، در این جهان از روشنی خالی است و گویا از پشت شیشه‌ی تاریک دیده می‌شود». (همان: ۱۰۶) بنابراین مشابهت و مقلد بودن محسوسات از ایده‌ها به سبب مظهریت محسوسات از آنها است و معنای بهره‌مندی به حضور منافاتی با کاربرد معنای دیگر که تعبیر خاص از مشابهت است، ندارد.

از سوی دیگر افلاطون قائل به نوعی علیت ایده‌ها برای محسوسات نیز هست و روابط علی و معلولی حقیقی را اسباب و علل مادی در نظر نمی‌گیرد. (افلاطون، ۱۳۸۷(ب): ۲۳۷ و ۲۳۸)

افلاطون در عباراتی از بیان کیفیت بهره‌مندی محسوسات از ایده‌ها و نحوه‌ی علیت ایده‌ها به نحو مستدل خودداری و در توجیه مقصود خود به عنصر شهود اکتفا کرده است و عبارات پیرامون این موضوع را به صورت پراکنده در آثار خود متذکر شده است. به عنوان مثال وی در عبارتی در تبیین این امر به این مطلب بسنده می‌کند که:

آنچه چیزی را زیبا ساخته است، همانا حلول زیبایی در اوست به هر نحوی که واقع شده باشد، زیرا من در این باب چیزی نمی‌دانم و آنچه می‌دانم این است که هر چه زیباست به علت وجود زیبایی است. (همان: ۳۳۹)

لکن باید توجه داشت این بهره‌مندی و علیت به معنای استقلال محسوسات از ایده‌ها نیست، زیرا در غیر این صورت با اشکالی مواجه می‌گردیم که افلاطون در رابطه با بهره‌مندی در رساله‌ی پارمنیدس به طرح آن پرداخته است و در آنجا آن را بدون پاسخ رها کرده است.

او در پارمنیدس بر سرمشق بودن ایده‌ها برای محسوسات و شباهت محسوسات به ایده‌ها تصریح می‌کند؛ آن‌گاه در ادامه بر اساس اضافی بودن رابطه شباهت به تبیین اشکال می‌پردازد. به زعم وی با توجه به شباهت امری محسوس به ایده‌ای که از آن بهره‌مند است، ناگزیر آن ایده‌ها نیز به امر محسوس شباهت خواهد داشت و این امر باعث می‌شود که این دو به سبب شباهت بینشان از ایده‌ی مشترکی بهره‌مند باشند، زیرا یک چیز شبیه باید از ایده‌ای بهره داشته باشد تا بتواند شبیه باشد، لکن این امر مستلزم این است که پشت هر ایده‌ای، ایده‌ی دیگری موجود باشد و در نتیجه سلسله‌ای از ایده‌های نامتناهی در طول یکدیگر نمایان گردد و چنین امری محال است. (افلاطون، ۱۳۵۰(الف): ۵۹۸ و ۵۹۹) بنابراین به بیان او «این بهره‌داشتن باید از راه دیگری باشد و باید آن راه را یافت». (همان: ۵۹۹)

با تدقیق در عبارات او می‌توان استنتاج کرد که شباهت ایده با امر محسوس از نوع شباهت صرف امور محسوس به یکدیگر نیست، زیرا این رابطه‌ای از نوع علیت خاص در تفکر فلسفی افلاطون است و این عبارت او «که یک چیز شبیه باید از ایده‌ای بهره‌مند باشد» (همان: ۵۹۸) به صورت مطلق نیست، بلکه افلاطون در عباراتی دیگر در تبیین نظریهٔ مُثُل، اشیای زیبای جهان مادی را مثال می‌زند و شراکت و شباهت آنها در زیبایی را به سبب بهره‌مندی و مایه گرفتن آنها از حقیقت زیبایی (ایدهٔ زیبایی) می‌داند. (افلاطون، ۱۳۸۷ الف): ۲۳۸؛ همو، ۱۳۸۶: ۲۵۱)

از این رو، محسوس و مادی بودن در اشیائی که با یکدیگر در امری مشابهت دارند در شباهت آنها به یک ایده شرط لازم است و در نتیجه شباهت با وجود این شرط، حکایت‌گر بهره‌مندی آنها از ایده است اما شباهت امر محسوس و ایده از نوع شباهت ظل با ذی‌ظل و اصل و حقیقت با فرع و تصویر است و در صورتی شباهت میان ایده و امر محسوس به وجود ایدهٔ دیگر و سرانجام تسلسل در ایده‌ها ختم می‌شود که امر محسوس در قیاس با ایده، خود، از واقعیتی مستقل برخوردار باشد و امری حقیقی تلقی گردد، از این رو تعبیر بهره‌مندی به شباهت در صورتی نادرست خواهد بود و منجر به اشکال مذکور خواهد شد که شباهت، همچون شباهت محسوسات با یکدیگر باشد نه شباهت امر مادی محسوس شبیح‌گونه به موجود مجرد معقول حقیقی؛ به طوری که وی بر «نمود بودن» و «تصویر بودن» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۴۱۶) بنابراین با تعبیر بهره‌مندی به حضور به نحو تجلی و ظهور و نمود و نیز حقیقت دانستن ایده‌ها و سایه‌بودن محسوسات، علیت نزد افلاطون به معنای استقلال معلول از علت نیست و معلول هویتی منحاز از علت ندارد بلکه هر آنچه دارد، حضور ایده در او و به عبارتی تجلی ایده در اوست و محسوسات عین نیاز و تعلق به ایده‌ها هستند.

۲. وجود حقیقی در اندیشه افلاطون

افلاطون در عبارات مختلف، ایده‌ها را به عنوان حقایق و وجود حقیقی عنوان کرده است (افلاطون، ۱۳۵۰ ب): ۷۶۲؛ همو، ۱۳۸۷ الف): ۱۰۲) و موجودات جهان مادی را سایهٔ این حقایق دانسته است و با طرح نظریهٔ مُثُل به نحوی سعی در ارجاع کثرات به وحدت دارد، زیرا برای هر مجموعهٔ کثیری از محسوسات که در یک دسته‌اند و متشابه یکدیگرند، یک ایده در نظر می‌گیرد (افلاطون، ۱۳۹۰: ۵۵۴ و ۵۵۵) اما وحدت‌گرایی او به ایده‌ها ختم نمی‌شود، چرا که ایده‌ها نیز متکثر هستند.

افلاطون قائل به وجودی می‌باشد که به بیان خود او مبدأ کل و علة‌العلل است. وی، آن را موجودی متعالی می‌داند و با عنوان «اصل خیر» مطرح می‌کند. اصل خیر در حقیقت

خدای نظام فلسفی افلاطون است^۱ که وی در رسالهٔ جمهور، آن را خالق ایده‌ها و امری می‌داند که وجود و ماهیت ایده‌ها از اوست و خدایی است که زمین و آسمانها و خدایان و آنچه در آسمانها و زمین است و... را ایجاد می‌کند. (همان: ۵۵۵) او اصل خیر را در رسال تیمائوس نیز به عنوان خدایی معرفی کرده است که خیر است و می‌خواهد هر چیز تا حد امکان خوب باشد. (Plato, Timaeus, p۴۵۰)

وی بحث خلقت را با تکیه بر اصل خیر پیش می‌برد و هرچند قائل به وجود خدایان است اما خدایان، نیز معلول اصل خیر هستند (افلاطون، ۱۳۳۶: ۱۸۵۰؛ همو، ۱۳۹۰: ۵۵۵) بنابراین باور به این خدای واحد که در رأس هستی شناختی افلاطون است، نقطه عطف وحدت محوری تفکر فلسفی افلاطون می‌باشد.

اصل خیر، جایگاه تأمل برانگیزی در هستی‌شناسی افلاطون دارد. وی در توصیف اصل خیر پیوسته با عباراتی در پوشش ابهام و در قالب تمثیل سخن می‌گوید، آن چنان که خود نیز در عبارتی تصریح دارد «پیدا کردن موجد و خالق این جهان دشوار است و اگر هم پیدا شود امکان ندارد او را چنان وصف کنیم که برای همه قابل فهم باشد» (Plato, Timaeus, p۴۴۹)

این عبارت بیانگر غیر قابل و صف بودن اصل خیر است و هویت اصل خیر چنان است که افلاطون خود را قادر به وصف آن نمی‌بیند و در مواردی نیز که سعی در بیان ویژگی‌های اصل خیر دارد از عباراتی رمزگونه و در قالب تمثیل‌های خط، خورشید و غار بهره می‌جوید که نیاز به تأمل و واکاوی دارد.

افلاطون در تمثیل خورشید در وصف اصل خیر، آن را هم مبدأ وجود و حقیقت و هم مبدأ علم و معرفت معرفی می‌کند، لیکن بر این بیان تصریح می‌کند که علم و حقیقت شبیه به خیر هستند، اما خطاست که آنها را عین خیر بدانیم، زیرا کیفیت و مقام خیر به مراتب ارجمندتر است... چیزهایی که شناخته می‌شوند نه فقط خاصیت شناخته شدن را از اصل خیر کسب می‌کنند، بلکه علاوه بر آن وجود و ماهیت آنها نیز از اصل خیر است، با آنکه خیر، عین وجود نیست بلکه از حیث عظمت و قدرت به مراتب بالاتر از آن است. (افلاطون، ۱۳۹۰: ۳۸۴)

در این عبارات، افلاطون اصل خیر را فراتر از وجود عنوان می‌کند اما وجود نبودن آن به معنای معدوم بودن آن نیست. از سوی دیگر معقول نیست آنچه دهندهٔ کل حقیقت و هستی است، خود فاقد حقیقت و هستی باشد، لیکن، وجود و حقیقتی است که

۱. ارتباط اصل خیر و خدا در نگاه شارحان افلاطون به طرق مختلف تبیین گردیده است، اما اغلب آنها تصریح بر یکی بودن خدا با اصل خیر در تفکر افلاطون دارند. (گادامر، ۱۳۸۲: ۱۵۹؛ لائرتیوس، ۱۳۸۲: ۱۲۴؛ گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۱۵۷ و ۱۱۵۸؛ مر، ۱۳۸۳: ۸۲؛ کاپلستون: ۲۲۲)

همچون وجود و حقیقت‌های دیگر نیست بلکه از آنها فراتر است و چنین وجود و حقیقتی، اصلاً به وصف در نمی‌آید.

بنابراین از آنجا که افلاطون عظمت اصل خیر را مافوق تصور می‌داند، اصل خیر را از هر آنچه که به نوعی مقیدکننده و محدودکننده آن باشد و به وجهی حدی برای آن تلقی گردد، میرا می‌دارد. از این رو وجود و حقیقت نیز برای آن حد است، زیرا وجود و حقیقتی که اصل خیر به ایده‌ها می‌دهد و قابل ادراک برای نفس انسانی است، محدود است و هر آنچه که به تصور درآید مافوق آن نیز قابل تصور است، بنابراین چنین وجود و حقیقتی محدود است و قابل اطلاق به اصل خیر نیست. از سوی دیگر هرچند افلاطون ایده‌ها را حقایق و وجودهای حقیقی دانسته است اما این حقیقت و وجود عین ربط و وابستگی به اصل خیر است، زیرا چنان که پیش از این گفته شد آنها بدون اصل خیر هیچ‌اند و نه وجود و نه ماهیتی دارند، بنابراین اصل خیر از چنین وجودی که عین وابستگی و تعلق است میرا است و مافوق این حقیقت و وجود است.

افلاطون در رساله فایدون اصل خیر را «قوة الهی» و «تنها وسیله پیوستگی موجودات و محیط بر کل» معرفی می‌کند (افلاطون، ۱۳۸۷ (ب): ۲۳۷) چنان که در رساله تیمائوس نیز بر این نظر است که موجودات هم تک‌تک و هم به حسب نوع، جزء اصل خیر هستند (Plato, *Timaeus*, p۴۵۰) و از سوی دیگر از آنجا که وی اصل خیر را امری مجرد، ثابت و بدون هیچ ترکیبی می‌داند، بنابراین نحوه شمول اصل خیر بر موجودات به نحو ترکیب آن از موجودات و جزء جزء بودن آن نیست و نیز شمول و احاطه اصل خیر باید به نحوی باشد که منافاتی با عظمت و بی‌حدی آن نداشته باشد. از این رو، در واقع شمول اصل خیر نسبت به موجودات به نحو ظهور قابل توجیه می‌باشد، با این توضیح که هرچند اصل خیر علة العلل موجودات است و علت مشتمل بر کمالات مادون خود می‌باشد، لیکن افلاطون خود موجودات و نه صرفاً کمالات آنها را جزء اصل خیر می‌داند.

حضور موجودات در اصل خیر و اینکه آنها جزو ذات اصل خیر باشند تنها به این صورت موجه خواهد بود که موجودات جز ظهورات و تجلیات اصل خیر، چیزی نباشند و در حقیقت اصل خیر با ظهور خود به انحاء مختلف ایده‌ها را به وجود آورده است، چنانکه در رساله جمهور تصریح دارد، ایده‌ها به نور حقیقت و وجود که نور اصل خیر است، روشنایی می‌یابند و از وادی عدم و ظلمت پا به عرصه وجود می‌گذارند. (افلاطون، ۱۳۹۰:

(۳۸۳

در واقع نور حقیقت و وجود، همان ظهور اصل خیر است که به صورت ایده‌ها نمودار می‌گردد و از همین حیث است که افلاطون وجود و ماهیت ایده‌ها را از اصل خیر

می‌داند(همان: ۳۸۴) و ایده‌ها، نه تنها از حیث وجود بلکه از حیث ماهیت نیز هیچ استقلال از خود ندارند و هر چه دارند ظهور اصل خیر است.

گرچه افلاطون تعبیر ظل، سایه و تصویر را در ارتباط محسوسات با ایده‌ها به کار برده است که به وجهی حکایتگر ظهور ایده‌ها در قالب محسوسات است، لیکن محسوسات حقیقتاً ظهورات ایده‌ها نیستند، بلکه ایده‌ها که خود، ظهورات اصل خیرند، واسطه‌ای برای تجلی و ظهور اصل خیر در هیئت محسوسات می‌باشند، آن‌چنان‌که او در رساله تیمائوس تصریح می‌کند که خدا(اصل خیر) ایده‌ها را سرمشق و الگویی در ایجاد محسوسات قرار می‌دهد.(افلاطون، ۱۳۳۶: ۱۸۳۸)

تعبیر «الگو بودن» بیانگر عدم علیت حقیقی ایده‌ها برای محسوسات بلکه واسطه بودن آنها در ظهور اصل خیر در مظهر محسوسات دارد، بنابراین علت حقیقی در اصل خیر منحصر می‌گردد.

افلاطون در مستندات خود، تعبیر وجود را به صورت مبهم و در قالب عباراتی کوتاه به کار برده است، اما با تدقیق در آثار او می‌توان وجود را در تفکر فلسفی او در دو معنا و دو کاربرد متفاوت یافت؛ نخستین معنا و کاربرد وجود برای ایده‌ها است و هر چند وی در عباراتی ایده‌ها را به عنوان حقایق و وجود به کار برده است و اصل خیر را ورای وجود دانسته است، اما با ارجاع وجود ایده‌ها به ظهورات اصل خیر، وجود برای ایده‌ها امری محدود و مقید به شمار می‌رود که قابل اطلاق به اصل خیر نیست و حقیقت بودن آنها در قیاس با محسوسات است. کاربرد دیگر وجود برای اصل خیر است. افلاطون در عبارتی «جایگاه کمال تام و کامل وجود» و «وجود لایتناهی» و «وجود لایزال» و «حقیقت مطلق» را تنها منحصر در اصل خیر می‌داند(Plato, Republic, p218-229-237) و با این تعبیر و به کار بردن وجود برای اصل خیر- در حالی که پیش از آن اصل خیر را ورای وجود و غیر وجود عنوان می‌کرد- حقیقت و وجود در معنای حقیقی و اتم را در اصل خیر منحصر می‌کند که سایر موجودات ظهورات او هستند. این وجود حقیقی، غیر قابل وصف و نامتناهی و نامحدود است، زیرا اصل خیر امری غیر قابل وصف است، از این رو کاربرد وجود برای ایده‌ها در معنای محدود و مظهریت بی‌واسطه آنها برای اصل خیر است؛ افزون بر آنکه کمال تام بودن نیز به معنای اشمال اصل خیر بر کل کمالات نامحدود است، بدون اینکه این کل کمال بودن او منافاتی با بساطت او داشته باشد، زیرا هرگونه ترکیبی در اصل خیر با تأکید افلاطون بر بساطت آن منافات دارد.(افلاطون، ۱۳۵۰(الف): ۵۹۵ و ۵۹۶؛ همو، ۱۳۸۷(ب): ۲۱۲؛ همو، ۱۳۸۷(الف): ۱۰۲)

بنابراین از آنجا که افلاطون وجود را برای اصل خیر نوعی حد می‌داند اطلاق کمالات موجودات به او نیز به وجه اولی، نوعی از حد برای او محسوب می‌شود، بنابراین

او کل اوصاف کمالی را به وجهی دارد که همچون وجود او از حیث عظمت به تصور در نمی آید و از سوی دیگر فاقد آنها نیز نمی باشد، زیرا این، خود، حدی بزرگ است. هرچند افلاطون قائل به لایزالی و قدم ایده ها نیز هست (افلاطون، ۱۳۳۶: ۱۸۶۸) اما برای آنها جایگاه کمال وجود را در نظر نمی گیرد و این جایگاهی است که منحصر به اصل خیر است. ایده ها باقی هستند اما باقی بودن آنها وابسته به بقای اصل خیر است و اصل خیر، عامل پیوستگی و بقای آنها و کل موجودات است (افلاطون، ۱۳۸۷: ب): ۲۳۷؛ همو، ۱۳۳۶: ۱۹۶۶) چنان که ایده ها در وجود و ماهیت خود نیز هیچ گونه استقلالی ندارند. (افلاطون، ۱۳۹۰: ۳۸۴)

۳. وجود حقیقی در اندیشه نهایی ملاصدرا

ملاصدرا پیوسته در آثار خود با رویکردی وحدت محورانه، هستی را مورد تأمل قرار داده است. وی هرچند در نظریه بدوی و تعلیمی خویش (نظریه وحدت تشکیکی وجود) حقیقت وجود را واحد می داند، لیکن بر اساس این نظریه، کثرات نیز در وجود جای دارند، اما کثرات، خود امری مغایر با وجود نیستند به نحوی که مابه الامتیاز به مابه الاشتراک باز می گردد و مابه الاشتراک نیز به مابه الامتیاز بازمی گردد، به این معنا که کثرات بر مبنای شدت و ضعف وجودی توجیه می گردد.

اصیل ترین نگاه وحدت محورانه ملاصدرا در باب هستی با طرح نظریه نهایی وی (وحدت شخصی وجود) شکل می گیرد که در واقع در راستای استکمال نظریه وحدت تشکیکی وجود می باشد، چنان که نظریه وحدت شخصی وجود، اوج تفکر فلسفی ملاصدراست و به بیان او «اتمام فلسفه و تمیم حکمت» او، با تبیین این نظریه محقق می گردد. (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ج ۲: ۲۳۷)

بر اساس این نظریه، وجود، واحد شخصی - و نه تشکیکی - است؛ در این صورت وجود و موجود، واحد و منحصر در ذات حق تعالی است. به تصریح ملاصدرا:

موجود و وجود، منحصر در حقیقت واحد شخصی است که در موجودیت حقیقی شریک و انبازی ندارد و در عالم عین و خارج برای او ثانی وجود ندارد و در عالم وجود جز او دیاری نیست و هر چه در عالم وجود مشاهده می شود که غیر واجب معبود هستند، پس همانا ظهورات ذات او و تجلیات صفات او می باشند که در واقع عین ذات او هستند. (همان: ۲۳۸)

بر اساس این نظریه نه تنها جایگاهی برای ماهیات به عنوان امور اصیل در خارج نمی ماند، بلکه موجودات متکثر نیز از اطلاق حکم وجود حقیقی خارج می گردند و جایگاه ظل و ظهور وجود را در هستی شناختی فلسفه ملاصدرا می یابند و بر این مبنای جایگاه علیت و خلق نیز به تشأن و تجلی و تطور تغییر می کند. از نظر ملاصدرا وجود حقیقی،

بذاته به انواع ظهور، ظاهر است و با ظهور خود، ظاهرکننده موجودات است، حال آنکه ماسوای او (موجودات) از جهت ذات، نابود و از حیث حقایق از ازل تا ابد باطل اند و ظهورشان از جانب ظهور وجود حقیقی است.^۱ (همان، ج ۱: ۸۹ و ۹۰)

نظریه وحدت شخصی وجود، هرچند صبغه‌ای عرفانی دارد، لکن نظریه‌ای صرفاً عرفانی نیست، بلکه ملاصدرا با مستدل کردن و مبرهن کردن فلسفی آن با رویکردی دقیق و نوآورانه این مسئله را مورد واکاوی و تبیین قرار می‌دهد.

الف) تبیین وحدت شخصی وجود

ملاصدرا در اثبات وحدت شخصی وجود، از استدلال برهانی بهره می‌گیرد که یکی از ابتکارات و نوآوری‌های بدیع در نظام فلسفی وی می‌باشد. او طرح نظریه وحدت شخصی وجود را قله تفکر فلسفی خود می‌داند و تصریح دارد که برهان وحدت شخصی وجود «برهانی است که پروردگرم از حکمت، به حسب عنایت ازلی به من داده است و بهره مرا از علم به آن به فیض فضل و کرم و بخشش، قرار داده است، پس اکمال فلسفه و تتمیم حکمت را با آن آغاز کردم». (ملاصدرا، ۱۴۳۰ق، ج ۲: ۲۳۷)

حکیمان و عرفای پیش از ملاصدرا نیز بر وحدت شخصی وجود استدلال‌هایی آورده‌اند (املی، ۱۳۶۸: ۴۶۴؛ ابن‌فناری، ۱۳۶۳: ۵۵؛ لاهیجی، ۱۳۳۷: ۷۲) لیکن این استدلال‌ها از اتقان کافی برخوردار نبوده و توسط سایر حکما مورد نقد قرار گرفته است. در این میان، استدلال ملاصدرا برهانی دقیق و متقن است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۴۳۰ق، ج ۲: ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۴۴ و ۲۴۵) و این امر به جهت مبانی به کار رفته در شکل‌گیری این نظریه از جمله اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود و مبحث وجود رابط و مستقل و نیز بر اساس تحلیلی خاص از رابطه علیت و معلولیت با تمرکز بر مبانی فکری وی می‌باشد. (آشتیانی، ۱۳۵۱: ۱۶۸)

ب) علیت و معلولیت در نظام وحدت شخصی وجود

همان‌طور که پیش از این اشاره شد، بر اساس وحدت شخصی وجود، وجود منحصر در یک وجود می‌گردد که وجود حق تعالی است و دیگر موجودات را در حد ظهورات و شئون او تنزل می‌یابند که حکایتگر وجود اویند؛ از این رو، علیت به وجه معهود فلسفی آن که رابطه وجودی میان دو موجود است که یکی معلول و دیگری علت و وجود دهنده است، جایگاهی در این نظریه هستی‌شناسانه ندارد، بنابراین رابطه میان کثرات و خدا رابطه‌ای تولیدی نخواهد بود بلکه صرفاً رابطه‌ای حکایی می‌باشد.

۱. این بیان ملاصدرا اشاره به این است که اشیاء و اعیان موجودات، آینه‌ها و مظاهری برای ذات حق و صفات و اسماء او هستند. (نوری، ۱۴۳۰ق، ج ۱: ۹۰)

در نظر نهایی ملاصدرا، علیت جایگاه خود را جایگزین تشآن و تطوّر می‌کند و در حالی که در نظام‌های فلسفی سابق علت و معلول هر دو امری حقیقی بودند و هر دو بهره‌ای از وجود داشتند، ملاصدرا علیت را به گونه‌ای متفاوت، چنین به تصویر می‌کشد: آنچه که ابتدا با نظر جلیل گفته بودیم که در متن وجود علت و معلول است، در نهایت ما را از جهت سلوک عملی و سیر عقلی به این نتیجه رساند که آنچه علت نامیده می‌شود همان اصل و معلول هم شأنی از شئون و طوری از اطوار اوست و علیت هم به تطوّر آن مبدأ به اطوارش راجع گشت. (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۴)

وی در عبارتی دیگر تصریح دارد:

نخست به حسب نظر ارزشمند علمی وضع کردیم که در وجود، علت و معلول است، ولی در پایان به حسب سلوک عرفانی به این نتیجه رسیدیم که از آن دو، علت امری حقیقی است و معلول جهتی از جهات اوست و علیت آنچه به علت و تأثیرش در معلول نامیده شده است به تطوّر و دگرگونی‌اش به گونه‌ای و تحیشی‌اش به حیثیتی بازمی‌گردد. (ملاصدرا، ۱۴۳۰ق، ج ۲: ۲۴۵)

بنابراین از آنجا که زنجیره موجودات - علل و معلول‌ها - به ذات حق تعالی منتهای می‌گردند و حق تعالی علة العلل و منشاء و پدید آورنده عالم خلق و امر است(همان: ۲۴۴) علیت حقیقی نیز منحصر به ذات حضرت حق می‌گردد.

حکیم سبزواری از بیانات ملاصدرا در تبیین نحوه علیت چنین استنتاج می‌کند که اثر، چیزی در مقابل علت نیست، بلکه ظهور علت و مبداء است و غرض از توحید خاصی نیز چیزی جز این نیست که موجودات، فقیر وجودی و عین الربط به خداوند غنی قیوم هستند که از حیث ذات و صفات و افعال بی‌نیاز است و ظهور موجودات منطوی در ظهور اوست هم‌چنان که انور هر نوری است و موجودات با ذات او متقوم به ذات خویش‌اند و ذات او بذاته قوام دهنده‌ی ذات آنها است. (سبزواری، ۱۴۳۰ق، ج ۲: ۲۴۴)

تبیین ملاصدرا از معلولات به ظهورات و تطورات ذات حق(همان: ۲۴۵) به بطلان محض و معدوم بودن آنها نمی‌انجامد. در نگاه نهایی هستی‌شنا سانه ملا صدرا کثرت وجود به کثرت ظهور و نمود بازمی‌گردد؛^۱ با این توضیح که ظهورات نه عین حق‌اند و نه غیر او هستند. عین حق نیستند چون تطوّر و شآن اویند و غیر او نیز نیستند، زیرا آنها ظهورات اویند و میان ظاهر و ظهور دوئیتی در کار نیست و به تعبیر صدرالمتألهین ظهورات ذات در حقیقت عین ذات هستند. (همان: ۲۳۸) آنها وجودی در قبال حق ندارند و هیچ غیریت و منحاویت و حتی کمترین استقلالی را نمی‌توان برای تطورات قائل شد.

۱. علامه حسن‌زاده در تبیین کثرات که مخل وحدت وجود نیست بر این نظر است که «تجلی وحدت مطلقه را در مراتب کثرات مشاهده نما و یقین بدان که غیر یک حقیقت نیست که به حسب تکثر مرایا، کثیر نموده و این نمود کثرات، قاذح وحدت وی نمی‌گردد». (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۲: ۳۰)

در نظریه وحدت شخصی وجود، مظهر همان ظاهر است و حقیقت ظهورات حق تعالی، خود حق تعالی است. اسناد وجود به موجودات به حسب مظهریتی که برای ذات حق دارند اسناد مجازی است و مصحح اسناد مجازی به آنها ارائه و حکایتگری آنها از ذات حق است. (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ج ۲: ۲۳۹)

به تعبیر او همه موجودات، مظاهر صفات حق تعالی هستند و تنها در خفا و آشکاری مظهریشان با هم مختلف اند. (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۸۶)

از نظر وی، آنچه در عوالم عقلی و مثالی و حسی هست در جهان اسماء ریشه دارد و اصل و مبداء آن، موجود است، به این ترتیب از آنجا که معلول شأنی از وجود علت است هیچ موجودی از حق تعالی در بسط و تفصیل عالم ظاهر نگردیده است جز آنکه صورتی در محضر الهی دارد که بر اساس آن سرشته شده است. (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۳۳۱-۳۳۰) به این بیان که:

ذات الهی بین تمام اسماء حسن مشترک است و تكثر در اسماء به حسب تكثر در صفات است و این تكثر، به اعتبار مراتب غیبی و نهانی آن، می باشد که این مراتب غیبی، مفاتیح غیب است و مفاتیح، معانی معقول در غیب وجود حق تعالی می باشند، زیرا آنها با تكثر عقلی شان در آن ذات، به گونه بسیط و در نهایت بساطت مندمج و مندرج اند. (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ج ۲: ۲۵۹-۲۵۸)

وی در ادامه اتصاف ذات احدی به صفات متکثر را دلیل بر تعیین شئون و تجلیات حق تعالی می داند.^۱

ج) مبانی فکری ملاصدرا در نظریه وحدت شخصی وجود

نظریه وحدت شخصی ملاصدرا که مبین انحصار وجود حقیقی در ذات حق تعالی است، مبتنی بر چند اصل اولیه در تفکر صدرایی می باشد. این مبانی و اصول عبارت اند از: اصالت وجود، تشکیک وجود و امکان فقری. این مبانی با ساختاری ترتیبی نهایتاً منجر به نظریه وحدت شخصی وجود می گردند. بر مبنای اصالت وجود، حقیقت هر شیء وجود آن است و وجود است که منشاء آثار شیء محسوب می گردد. وجود امری واحد و بسیط می باشد که ثانی برای آن نمی توان فرض کرد و آن است که سبب اطلاق موجودیت ذهنی و عینی به ماسوای خود می گردد. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۱: ۶ و ۷)

^۱. ملاصدرا در عباراتی دیگر لوازم مفاتیح غیب را اعیان ثابت می داند که در غیب حق تعالی و حضرت علمی او، بوده و داخل در اسم باطن می باشند و زمانی که حق تعالی اراده ایجاد آنها را می نماید آنها را به وسیله اسمای حسنای خود، موجود می سازد. (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۳۳۱)

مطابق با نظریه بدوی ملاصدرا (تشکیک وجود) وجود امری است که افراد مندرج تحت آن در حقیقت وجود مشترک‌اند و تفاوت آنها نیز به شدت و ضعف و نقص و کمال وجودی بازمی‌گردد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۲۵۳ و ۳۷۹)

ملاصدرا بر اساس نظریه امکان فقری، ملاک نیاز معلول به علت را فقر وجودی معلول می‌داند و این فقر وجودی نشانگر حیثیت تعلقی و وابسته معلول به علت است، از این‌رو، معلول عین ربط و وابستگی به علت و جهت از جهات علت و از شئون وجودی علت تلقی می‌گردد. (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ج ۲: ۲۴۵؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۳۸۲-۳۸۰) هم‌چنان که آقای جوادی آملی نیز در شرح نظریه ملاصدرا با تأکید بر رابطه وصفی معلول نسبت به علت که مبتنی بر امکان فقری است و نیز انکار رابطه تولیدی معلول و علت، بر تشنّان و تجلی بودن معلول نسبت به علت تصریح می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۳: ۴۹۶-۴۹۱)

در واقع رابطه علیت و ترتّب وجودی که میان مراتب مختلف هستی در نظام تشکیکی وجود برقرار است در کنار تحلیل علیت به رابطه‌ی تشنّان و ظهور علت در قالب معلول، انحصار وجود حقیقی در حق تعالی و استدلال عقلی بر نظریه وحدت شخصی وجود را نتیجه می‌دهد.

د) تصویرسازی ملاصدرا در ایضاح وحدت شخصی وجود

صدرالمتألهین برای ملموس کردن وحدت شخصی وجود و چگونگی پیدایش کثرات بر اساس ظهور و تجلی حق تعالی از تمثیلاتی بهره می‌گیرد که هر یک از وجهی آشکارکننده مطلوب وی می‌باشد.

در اینجا به بیان سه تمثیل که در بیان وحدت شخصی آشکارگری بیشتری دارند، اکتفا می‌شود.

یکی از تمثیل‌هایی که مؤید وحدت شخصی وجود است، تمثیل آینه است؛ به این بیان که گاهی در آینه‌ای صورتی مطلوب، بدون واسطه آینه دیگر متجلی می‌شود، اما گاهی تجلی صورت در آینه به واسطه یک یا چند آینه دیگر است و هرچند تجلی از سوی شخص واحدی واقع می‌گردد، لیکن ظهورات متعدد به سبب ضعف قبول قابل می‌باشد. (ملاصدرا، ۱۴۳۰ق، ج ۷: ۱۴۸-۱۴۷؛ همان، ج ۲: ۲۹۱) بنابراین جلوه و ظهور از سوی حق تعالی است و این تجلی واحد است، لیکن در حکایتگری از حق تعالی، مجالی

۱. به تعبیر جامی:

معشوقه یکی است لیک بنهاد به پیش
درهریک از آن آینه‌ها بنموده بر

از بهر نظاره صد هزار آینه بیش
قدر صفالت و صفا صورت خویش

(جامی، ۱۳۶۰: ۵۸)

با یکدیگر متفاوت‌اند و این امر به واسطه ضرورت وجود ترتیب در مراتب ظهور می‌باشد و ممکنات همچون آیینه‌های متعدد در روبه‌روی هم هستند که هر یک حکایتگر صورتی است که در دیگری متجلی شده است.^۱

ملاصدرا در توضیح مقصود خویش از تمثیل خورشید و نور نیز بهره می‌برد. از نظر او، دریافت حقیقت از آن کسانی است که نور را مختص به خورشیدی می‌دانند که نور آسمان‌ها و زمین است و دیگر اشیا ارائه‌دهنده و منعکس‌کننده همان نور واحد هستند، بی‌آنکه خود دارای نور باشند. (ملاصدرا، ۱۴۳۰ق، ج ۱: ۲۲۳-۲۲۲)

این تمثیل نشانگر ظهور و تجلی واحد حق تعالی و محاکات و مظهریت کثرات برای ذات حق است و اختلاف در کثرات ظهوری از جهت اختلاف قابلی می‌باشد.

ملاصدرا در تمثیل مشابه دیگر با بیانی دیگر بر همین مطلب تصریح دارد:

همچون خورشید که انوار خود را بر هر آنچه در برابرش است، می‌تابد بدون آنکه بخل و تنگی و کوتاهی و فتوری در او راه یابد و سپس با آب واحدی که همان آب دریای بخشش بی‌پایان و حیات چشمه پاک هستی است، سیراب می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۵۸: ۷۶)

هرچند میان خورشید و نورش با حق تعالی و ظهوراتش در عدم دوئیت وجودی ظهورات و ذات، اختلاف است، لیکن تشبیه نور به خوبی مبین وحدت ظهور ذات در آیینه ممکنات و تفاوت قوایل در مظهریت است.^۲

تمثیل دیگر ملاصدرا در این زمینه، تمثیل سایه است. به بیان او:

قصور و ضعف از مراتب امکانات و تنزلات وجودی است، همان طور که سایه از مراتب تنزلات نور است، زیرا ظل، امری وجودی نیست، بلکه از مراتب قصور نور است و قصور، عدمی است. (ملاصدرا، ۱۴۳۰ق، ج ۱: ۱۰۸)

این تمثیل، حکایتگر غیر وجود بودن و قصور ممکنات و محاکات ممکنات از ذات حق است، همچون سایه که حکایتگر حقیقت اصلی آن صاحب سایه است و به تعبیری، نه عین او و نه غیر اوست. از سوی دیگر بر این اساس که سایه از مراتب تنزلات نور و

۱. حکیم سبزواری در بیان این تمثیل بر این نظر است که ظهور ذات حق و اسماء و صفات الهی در آیینه ممکنات که به حسب کثر اسماء و صفات، موجب مظهریت ممکنات و ایجاد کثر در عالم اعیان می‌گردد، فیض مقدس یا به تعبیری دیگر وجود منبسط است. (همان، ج ۲: ۲۹۲)

۲. صدرالمتالهین به وجوه متعددی تمثیل نور و خورشید را در ایضاح وحدت شخصی وجود به کار می‌برد و با این تمثیل بر مظهریت موجودات و ظهور حق تعالی تاکید می‌کند از آن جمله، وی در عبارتی می‌گوید: «وجود عالم از خداوند... مانند وجود نور از شمس در فضای تاریک است که تا وقتی شمس طالع است موجود است و وقتی خورشید غروب کند، نور نیز رخت بر خواهد بست... و همان طور که نوری که در فضا مشاهده می‌شود، جزئی از خورشید نیست، بلکه فیضی از آن است، وجود عالم نیز فضل و فیض الهی است». (ملاصدرا، ۱۴۳۰، ج ۲: ۲۱۶)

دارای مراتب تشکیکی است، ممکنات نیز از مراتب تنزلات ظهور حق تعالی می‌باشند و میان این ممکنات رابطه تشکیکی و شدت و ضعف در ظهور برقرار است. ملاصدرا در عبارتی دیگر نیز تصریح دارد: «غیر خدا نسبت به خدا مانند سایه نسبت به شخص هستند، پس عالم، ظل و سایه خدا و عین نسبت وجود به عالم است» (همان، ج ۲: ۲۳۸؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۳۹) وی با این تعابیر بر مظلم‌الذات بودن ماسوی‌الله و رابطه محاکاتی آنها با ذات حق، تأکید دارد.

تطبیق آرا و نتایج

بر اساس مطالب مذکور در این پژوهش، به رغم تفاوت مبانی فلسفی افلاطون و ملاصدرا، ارتباط عمیقی را بین مجموع آرای آن دو در توجیه وجود حقیقی می‌توان یافت.

هر دو فیلسوف، قائل به وجود متعالی هستند که نامحدود و بسیط و نامتناهی و باقی و حقیقت مطلق می‌باشد و هر گونه حدی را مرتفع از آن می‌دانند، تا آنجا که با بیان اصول و مبانی فلسفی و مستندات این دو فیلسوف، می‌توان دریافت که وجود حقیقی در اندیشه‌ی هر دو، منحصر در موجودی متعالی است که افلاطون از آن تعبیر به اصل خیر کرده است که خدای نظام فلسفی وی می‌باشد و در فلسفه ملاصدرا نیز وجود حقیقی، صرفاً خدا است که هیچ دومی چه در عرض و چه در طول خود ندارد.

افلاطون، اصل خیر را با عنوان «ورای وجود» از سایر موجودات به نحو بارزی منحاز می‌کند و آن را از حیث عظمت فوق وجود و غیر قابل توصیف می‌داند تا از این حیث هرگونه حدی را از آن مبرّی سازد و این نه به معنای موجود نبودن، بلکه به معنای موجود حقیقی بودن آن است، چنان که وی اصل خیر را جایگاه کامل و کمال وجود می‌داند. از این رو، سایر موجودات و حتی ایده‌ها که برای آنها لفظ وجود را به کار می‌برد، وجود حقیقی نیستند، بلکه کثراتی هستند که هیچ استقلالی نه در وجود و نه در بقا و نه در دوام ندارند.

افلاطون محسوسات را به عنوان سایه و عکسی از ایده‌ها و ایده‌ها را حقیقت معرفی می‌کند. از سوی دیگر وی حقیقت مطلق را منحصر به اصل خیر می‌کند، زیرا هر چند ایده‌ها را ظل و عکس اصل خیر عنوان نکرده است، اما حقیقت مطلق بودن اصل خیر و تعالی غیر قابل وصف و تعبیر فوق وجود بودن آن نسبت به کثرات - اعم از ایده‌ها و محسوسات - و وابستگی مطلق آنها به اصل خیر به معنای سایه و فرعیت آنها نسبت

به اصل خیر است.^۱ از این رو، حقیقت و وجود حقیقی مختص به اصل خیر می‌گردد که ایده‌ها نمودی از آن هستند و علت حقیقی نیز منحصر در اصل خیر می‌باشد.

ملاصدرا نیز همچون افلاطون وجود حقیقی و علت حقیقی را منحصر به خدا می‌کند، با این تفاوت که وی بر اساس مبانی محکم فلسفی‌اش این بیان را به صورت برهانی، مستدل می‌کند و علت را به تشآن و ظهور بر می‌گرداند، لیکن افلاطون در تبیین نظام وحدت محورانه‌ی هستی‌شناختی خود به صورت مبهم سخن گفته و در توجیه این دیدگاه، از شیوه‌ای مستدل و برهانی بهره نگرفته است و صرفاً در قالب تمثیل مقصود خود را بیان داشته است.

در این راستا ملاصدرا نیز از تمثیل‌هایی برای ایضاح وحدت شخصی وجود از جمله تمثیل آینه، سایه و تمثیل خورشید، بهره می‌گیرد. از جمله تمثیل‌های افلاطون در این مقصود، تمثیل خورشید است که به وجهی با تمثیل خورشید ملاصدرا ارتباطی نزدیک دارد.

خدا در نظام فلسفی هر دو فیلسوف - اصل خیر(خدای افلاطون) و خدای ملاصدرا- همچون خورشید است که با تابش نور خود باعث به وجود آمدن و از نیستی خارج گردیدن کثرات می‌گردد. تمثیل سایه و آینه نیز تا حدی با تمثیل خط افلاطون شباهت دارد. ملاصدرا خدا را حقیقتی می‌داند که در آینه ممکنات ظهور می‌کند و کثرات هر یک به وجهی تصویر و حاکی و نمود او هستند و در تمثیل سایه نیز کل موجودات را همچون ظل و سایه حق تعالی می‌داند، لکن افلاطون در تمثیل خط، موجودات محسوس را سایه و عکسی از ایده‌ها معرفی می‌کند و در این جهت تفاوتی میان اصل خیر و سایر ایده‌ها قائل نمی‌گردد، هرچند در تمثیل خورشید و غار تمایز ایده‌ها با اصل خیر به نحو قابل توجهی نمایان می‌گردد.

هرچند خدا در نگاه دو فیلسوف وجود حقیقی محسوب می‌گردد که غیری را در مقایسه با خود بر نمی‌تابد، اما به نظر می‌رسد خدای افلاطونی ریشه در مبانی فلسفی وی از جمله نظریه مُثُل (ایده‌ها) دارد که با استناد به روشی شهودی سعی در اثبات جایگاه آن به عنوان حقیقت مطلق دارد و دیدگاه وی مبتنی بر پشتوانه دینی خاصی نیست، در

۱. لازم به ذکر است افلاطون در تمثیل غار نیز اصل خیر را به خورشید تشبیه می‌کند و آن را به نحو ممتازی از سایر موجودات امتیاز می‌دهد و ایده‌ها را به امور متحرک در داخل غار و محسوسات را نیز به سایه‌های روی دیوار انتهای غار تشبیه می‌کند. (افلاطون، ۱۳۹۰: ۴۰۰ و ۴۰۱) از این رو کل موجودات در تاریکی درون غار می‌باشند و از خود نوری ندارند و هرچند میان این کثرات رابطه تشکیکی است، اما این اصل خیر است که به ذات خود می‌درخشد و موجود است و عامل نور و وجود سایر موجودات است. این مطلب، خود، مؤید سایه‌بودن کل موجودات در قیاس با اصل خیر است.

صورتی که که تبیین خدا در تفکر فلسفی صدرایی با پیش فرض دینی بسط داده می‌شود و در انحصار وجود به آن از تفکر عرفانی به همراه استدلال فلسفی بهره می‌گیرد. گرچه افلاطون و ملاصدرا موجودات کثیر را در حقیقت و وجود تنزل داده‌اند، اما این تنزل در آرای ملاصدرا به نحو ادق و متقن‌تری جلوه می‌کند، تا آنجا که وی با طرح فیض مقدس (وجود منبسط)، چگونگی بسط و شکل‌گیری کثرات را به تفصیل بیان می‌کند، اما افلاطون به علت عدم استفاده از شیوه مستدل در چگونگی بسط کثرات محسوس با اشکالاتی روبه‌رو می‌گردد و در نحوه‌ی پیدایش ایده‌ها نیز هیچ‌گونه توضیحی ارائه نمی‌دهد.

منابع و مأخذ:

- ابن فناری، محمد (۱۳۶۳)، مصباح الانس، تهران: انتشارات فجر.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۵۱)، پاورقی منتخبانی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۴، مشهد: نشر دانشگاه مشهد.
- افلاطون (۱۳۵۰)، پارمنیدس، مجموعه آثار افلاطون، ج ۲، محمد حسن لطفی، تهران: شرکت سهامی افست.
- _____ (۱۳۳۶)، تیمائوس، دوره آثار افلاطون، ج ۳، محمد حسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- _____ (۱۳۹۰)، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۰)، سوفسطایی، دوره آثار افلاطون، ترجمه حسن لطفی، ج ۳، تهران: انتشارات خوارزمی.
- _____ (۱۳۸۷) (الف)، فایدروس، چهار رساله، محمود صناعی، تهران: هرمس.
- _____ (۱۳۸۷) (ب)، فایدون، شش رساله، محمد علی فروغی، تهران: هرمس.
- _____ (۱۳۵۰)، فیلیوس، مجموعه آثار افلاطون؛ ج ۲، محمد حسن لطفی، تهران: شرکت سهامی افست.
- _____ (۱۳۸۶)، مهمانی، پنج رساله، محمود صناعی، تهران: هرمس.
- _____ (۱۳۳۶)، نامه ششم، دوره آثار افلاطون، ج ۳، محمد حسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- آملی، سید حیدر (۱۳۶۸)، نقد النمود فی معرفه الوجود؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انجمن ایران‌شناسی فرانسه.

- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۲)، *وحدت از دیدگاه عارف و حکیم*، تهران: فجر.
- جامی، عبد الرحمن بن احمد، (۱۳۶۰)، *سه رساله در تصوف، لوازم و لوازم*، مقدمه ایرج افشار، تهران: کتابخانه منوچهری.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، *رحیق مختوم- شرح حکمت متعالیه*؛ ج ۱۰، قم: اسراء.
- _____ (۱۳۷۶)، *رحیق مختوم- شرح حکمت متعالیه*؛ ج ۳، قم: اسراء.
- سبزواری، ملاهادی (۱۴۳۰ق)، *تعلیقه بر «الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة»*؛ تألیف صدرالدین شیرازی، ج ۲، قم: طلیعة النور.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۴۳۰ق)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*؛ ج ۱ و ۲، قم: طلیعة النور.
- _____ (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*؛ ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*؛ ج ۱، قم: انتشارات مطبوعات دینی.
- _____ (۱۳۶۳)، *المشاعر*، به اهتمام هنری کرین، تهران: کتابخانه طهوری.
- _____ (۱۳۸۷)، *المظاهر الالهیة*، تحقیق جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح: محمد خواجه‌ای، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۵۸)، *الواردات القلیبیه فی معرفة الربوبیة*، تصحیح دکتر احمد شفیعی‌ها، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- عفیفی، ابوالعلاء (۱۳۷۰)، *تعلیقات علی النصوص الحکم للشیخ الاکبر محیی‌الدین بن عربی*، تهران: الزهراء علیها السلام.
- فراست، اس‌ای (۱۳۸۷)؛ *درس‌های / ساسی فلاسفه بزرگ*، ترجمه منوچهر شادان؛ تهران: بهجت.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه: یونان و روم*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتویی، ج ۱، تهران: سروش.
- گادامر، هانس‌گئورگ (۱۳۸۲)، *مثال خیر در فلسفه افلاطونی-ارسطویی*، ترجمه حسن لطفی، تهران: حکمت.
- گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵)، *متفکران یونانی*، ج ۲، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.

- لائرتیوس، دیوگنس(۱۳۸۲)، *حیات فیلسوفان نامدار: سقراط-افلاطون*، ترجمه حسین کلباسی اشتری، تهران: دانش و اندیشه معاصر.
- لاهیجی، ملا محمد(۱۳۳۷)، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تهران: کتابفروشی محمودی.
- مر، گستون(۱۳۸۳)، *افلاطون*، ترجمه فاطمه خوز ساری، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- مطهری، مرتضی(۱۳۶۵)، *آشنایی با علوم انسانی*، قم: انتشارات اسلامی.
- نوری اصفهانی، علی بن جمشید(۱۴۳۰ق)، *تعلیقه برالحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*؛ تألیف صدرالدین شیرازی، ج ۱، قم: طلیعة النور.
- plato, (۱۹۲۴), "*Republic*", V.۳, Translated by Benjamin Jowett in *The dialoguers of Plato*, New York, Oxford.
- _____, (۱۹۲۴), "*Timaeus*", V.۳, Translated by Benjamin Jowett in *The dialoguers of Plato*, New York, Oxford.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی