

بررسی تطبیقی سیر از کثرت به وحدت در هستی‌شناسی افلاطون و ملاصدرا

زهرا محمدی محمدیه*

عباس جوارشکیان**

چکیده

بر مبنای پژوهش حاضر، افلاطون با نگاهی وحدت‌گرایانه، با طرح نظریه ایده و مباحث مربوط به خلقت و ترتیب‌بندی موجودات، اصل خیر را در رأس هرم هستی‌شناسی خود می‌نهد و سعی در توجیه ارجاع کثرت به وحدت متعالی دارد. از سوی دیگر ملاصدرا نیز بر مبنای اصول فلسفی و دینی خود با نگاهی وحدت‌محور با طرح نظریه بدوی خود یعنی (وحدت تشکیکی وجود) و نظریه نهایی خویش (وحدت شخصی وجود) به نحوی خاص می‌کوشد تا چگونگی ارجاع این کثرت به وحدت متعالی را مبین سازد.

با وجود تفاوت‌هایی که در این زمینه در اندیشه این دو فیلسوف، بر اساس مبانی فلسفی متفاوت آن‌ها وجود دارد، هر دو، کثرت را به امری واحد ارجاع می‌دهند به نحوی که کثرت را بیش از سایه‌ای از وحدت متعالی نمی‌انگارند و در این رابطه چنین مورد نظر افلاطون از نظام هستی متناظر با نظریه بدوی ملاصدرا از هستی است.

کلیدواژه‌ها: وجود، ایده، اصل خیر، خدا، ظهور، وحدت، کثرت.

۱. مقدمه

اندیشه بشر پیوسته به دنبال این بوده است که از دل کثرت، وحدتی را بیرون کشد، و

* دانشجوی دکتری فلسفه و حکمت اسلامی - حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)

mohamadizahra93@yahoo.com

** استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد javareskian@ferdowsi.Um.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۸/۱۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۱/۱۸

همواره در پی درک جامعی از حقیقت در قالب مفاهیم و قوانین کلی بوده است و از آنجا که انسان تمایل به ارجاع کثرات به وحدت دارد، وحدت‌گرایی در طبیعت و فطرت انسان ریشه دارد. بشر همواره به مسئله وحدت از جنبه‌های مختلفی پرداخته است و این امر ناظر به زمینه‌های مختلفی است که پیرامون وحدت، مطرح می‌شود. هرچند از یونان باستان تا به امروز، هم وحدت وجود و هم کثرت وجود از مسائل مهم هستی‌شناسی‌های فلاسفه بوده است و با رویکردهای متفاوت به بررسی آن پرداخته‌اند، از نتایج مهمی که در این عرصه، افکار اندیشمندان و فلاسفه را به خود مشغول کرده است یافتن مبدأ نهایی کثرات به مثابه امری واحد است.

افلاطون و ملاصدرا، هر دو با نگاهی وحدت‌گرایانه اما با مبانی متفاوت، سعی در توجیه کثرات و به نحوی بازگشت آن‌ها به امر واحد متعالی داشتند. افلاطون با طرح نظریه ایده رتبه کثرات جهان محسوس را تا حد سایه حقایق تنزل داد و ایده‌ها را وجودهای حقیقی و علت محسوسات مادی در نظر گرفت و در نهایت با طرح اصل خیر به عنوان علت‌العلل و سرچشمه کثرات، سیر از کثرات به وحدت و حقیقتی متعالی را نتیجه گرفت. لکن ملاصدرا با تکیه بر آموزه‌های دینی و عرفانی و با روشی فلسفی و استدلالی با طرح نظریه وحدت شخصی وجود، وجود را منحصر در ذات حق تعالی کرده و کل کثرات را ظهورات و تطورات ذات او دانسته است و با بیان رابطه تشکیکی ظهورات و انتساب آن‌ها به وجود منبسط سعی در توجیه کثرات و بازنمایی توحید به معنای راستین خود دارد.

دیدگاه این دو فیلسوف از عمق و ظرافت‌های خاصی برخوردار است و از این رو این پژوهش به سهم خویش با مقایسه نظرات آن‌ها در زمینه وحدت‌گرایی و توجیه کثرات، ارتباط، تشابهات، و تفاوت‌های دیدگاه‌های آنان را آشکار ساخته است تا دریافت جامع‌تر و کامل‌تری در این مورد حاصل شود. در مقاله حاضر ابتدا با بیان تقسیم‌بندی افلاطون از موجودات و سلسله مراتب آن‌ها در هستی و کیفیت ارتباط این مراتب با یکدیگر، چگونگی ارجاع کثرات هستی به وحدت متعالی و محوریت خدا در نظام هستی توضیح داده می‌شود. سپس با بررسی دیدگاه ملاصدرا در این زمینه بر اساس تبیین کثرت در هستی بر مبنای دو دیدگاه بدوی و نهایی وی (وحدت تشکیکی و وحدت شخصی وجود) به بیان جایگاه خدا و نیز نقش فیض منبسط در ارجاع کثرت به وحدت پرداخته می‌شود و در نهایت با بررسی تطبیقی دیدگاه این دو فیلسوف، شباهت‌ها و تفاوت‌های نظرات آن‌ها در این زمینه، مورد واکاوی قرار می‌گیرد.

۲. تقسیم‌بندی موجودات در اندیشه افلاطون

افلاطون در هستی‌شناسی فلسفه خود، در پی این بود تا کثرات عالم را به نحوی به وحدت ختم کند^۱ و سرآغاز این بحث با تبیین نظریه ایده بود. غالباً در رساله‌های افلاطون از جمله جمهوری، فایدون، مهمانی، و فایدروس سیر از جهان ظلمانی طبیعت به سوی جهان معقولات و ایده‌های متعالی ترسیم شده است.

بورمان (Martin Ladwig Bormann) بسط نظریه ایده در اندیشه افلاطون را متأثر از نظریه پارمنیدس می‌داند، لکن به باور او، افلاطون نظریه پارمنیدس را تغییر می‌دهد و جهان محسوسات را هیچ و لاجود نمی‌داند، بلکه از نظر او جهان محسوسات میان وجود (باشنده) و هیچ (نباشنده)، قرار دارد و قلمروی کون و فساد است و عقیده و پندار با این قلمرو سر و کار دارد (بورمان، ۱۳۷۵: ۶۱).

افلاطون به طور کلی موجودات را به دو قسم جسمانی (مرئیات)، و غیر جسمانی (ایده‌ها) تقسیم می‌کند (افلاطون، ۱۳۸۷ ب: ۲۱۰) و امور جسمانی و محسوس را مربوط به عالم مرئیات و ایده‌ها را واقع در جهان معقولات می‌داند.

وی میان محسوسات و ایده‌ها تمایزات قابل توجهی قائل می‌شود و ایده‌ها را به‌عنوان اموری ملکوتی، باقی، معقول، بسیط، انحلال‌ناپذیر، لایتغیر، و یک‌سان معرفی می‌کند و جسمانیات را اموری فانی، محسوس، مرکب، قابل انحلال، و دائم‌التغییر می‌داند (افلاطون، ۱۳۸۷ ب: ۲۱۲-۲۱۳؛ افلاطون، ۱۳۳۶ الف: ۳/ ۱۸۳۸، ۱۸۳۹، ۱۸۶۷، ۱۸۶۸؛ افلاطون، ۱۳۵۰ الف: ۲/ ۵۹۳-۵۹۴). از نظر او «ایده پیوسته همان است و همان می‌ماند نه چیزی دیگر را از جایی به خود راه می‌دهد و نه خود در چیزی فرو می‌رود» (Plato, 1924 b: 3/ 472).

۳. نقش ایده‌ها در سیر از کثرت به وحدت

نقش ایده‌ها در وحدت‌محوری افلاطون در توجیه کثرات، مبتنی بر ارتباط و پیوند خاص دو جهان ایده‌ها و محسوسات است؛ وی تصریح دارد در مقابل هر یک از انواع کثرات از قبیل زیبایی‌ها و چیزهای نیک بسیار که ما در این جهان به آن‌ها قائلیم، یک وجود مجرد وجود دارد یعنی مجرد زیبا و مجرد نیک و مجرد هر چیز دیگر که در عالم کثرات یافت می‌شود و این مجردات، صور واحد و وجود مطلق آن کثرات‌اند (افلاطون، ۱۳۹۰: ۳۸۰).

در عباراتی دیگر نیز برای همه تخت‌ها ایده و حقیقت تخت را در نظر می‌گیرد (همان: ۵۵۷). افلاطون در قسمت‌های گوناگون بیانات خود تصریح دارد که ایده‌ها، وجودهای حقیقی‌اند و نمی‌توان به کثرات عالم محسوسات حکم حقیقت‌بودن را اطلاق کرد (افلاطون، ۱۳۸۷ ب: ۱۹۲-۱۹۳)؛ از این رو به واسطه همین حقیقت‌بودن ایده‌هاست که رابطه‌ای میان ایده‌ها و امور جسمانی برقرار می‌شود و این رابطه، در واقع رابطه فرع و اصل و به عبارت بهتر ایده، اصلی است که سایه به آن مربوط است. آن چنان که از نگاه او اشیای محسوس که متغیر و شونده‌اند، سایه و بهره‌ای از ایده‌ها هستند و حقایق همان ایده‌ها هستند (افلاطون، ۱۳۵۰ الف: ۲/۵۹۸؛ افلاطون، ۱۳۹۰: ۳۸۶-۳۹۶).

افلاطون در توجیه بهره‌مندی محسوسات از ایده‌ها که عامل ارتباطی دو جهان کثرات محسوس و ایده‌هاست^۲ در قسمت‌های گوناگون رساله‌های خود از عبارات متفاوتی استفاده کرده است. گاهی مراد او از بهره‌مندی صرفاً تقلید است. در تفسیر تقلید، نیز جوهری را می‌توان متذکر شد، گاه می‌توان تقلید را به معنای مشابهت در نظر گرفت، چنان‌که وی در رساله تیمائوس ایده‌ها را الگوها و سرمشق‌هایی در حدوث کثرات جهان طبیعت توصیف می‌کند (افلاطون، ۱۳۳۶ الف: ۳/۱۸۴۰)، و این مطلب به وجهی نشان‌گر محاکات‌بودن محسوسات از ایده‌هاست. از سوی دیگر می‌توان تقلید محسوسات (مرئیات) را همان رابطه فرعی و سایه و تصویربودن مرئیات برای ایده‌ها دانست چنان‌که افلاطون در تمثیل خط از این تعبیرات بهره گرفته است (افلاطون، ۱۳۹۰: ۳۸۶). لکن لازم به توجه است که علاوه بر تقلید، در آثار افلاطون، بهره‌مندی به معنای حضور نیز به کار رفته است که به این معنا نشان‌گر علیت ایده‌ها برای محسوسات و حضور ایده‌ها به وجه علیت در امور متکثر محسوس است.

افلاطون در رساله فایدروس به شکلی در صدد نشان‌دادن حضور ایده‌ها در محسوسات است، هرچند نه به نحو حضوری تام و تمام. وی در عباراتی که شهود ایده‌ها را پیش از هبوط نفس در جسم و قبل از تولد به تصویر می‌کشد، تصریح دارد «زیبایی که در آن‌جا با درخشش خاصی تجلی می‌کرد، در زمین نیز روشن‌تر از چیزهای دیگر می‌درخشید» (افلاطون، ۱۳۸۷ الف: ۱۰۶). در عباراتی دیگر نیز بر حاضرنبودن تام و تمام آن اذعان دارد «تصاویر عدالت، اعتدال و هر ایده متعالی دیگر که نزد نفس گران‌بهاست، در این جهان از روشنی خالی است و مثل این است که از پشت شیشه‌ای تاریک دیده می‌شود» (همان)؛ بنابراین بر طبق بیانات افلاطون زیبایی، اعتدال، و هر ایده دیگری در کثرات عالم محسوسات

حضور دارند اما این حضور، حضوری بعینه نیست، لکن عدم حضور بعینه، صرفاً به معنای مشابهت نیز نیست بلکه این بهره‌مندی نشان از نوعی حضور دارد و افلاطون این وجه از بهره‌مندی را در رساله *فایدون* تعبیر به علیت کرده است زیرا او علت اشیا را روابط علی و معلولی که بین موجودات است در نظر نمی‌گرفت و خطای برخی که علل مادی را به جای علل اصلی قرار می‌دهند را ناشی از این می‌دانست که آن‌ها علت را از اسبابی که علت با آن اسباب علت می‌شود، تمیز نداده‌اند (افلاطون، ۱۳۸۷ ب: ۲۳۷). افلاطون بهره‌مندی به معنای علیت را به این نحو بیان می‌کند که «به گمان من اگر غیر از حقیقت زیبایی چیزی زیبا باشد به تحقیق زیبایی آن به این سبب است که از حقیقت زیبایی بهره دارد و امور دیگر نیز چنین هستند ... پس من علل و اسباب دیگری را که ذکر می‌کنند نمی‌فهمم و نمی‌پذیرم و اگر کسی به من بگوید علت زیبایی فلان چیز تندی رنگ‌ها یا تناسب اعضا یا مانند آن است، باور ندارم و آن را جز مایه تشویش ذهن نمی‌گیرم» (همان: ۲۳۸)؛ لکن وی چگونگی این علیت را شرح نمی‌دهد و در ادامه به این امر بسنده می‌کند که: «من بی‌ملاحظه جواب می‌گویم 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: ۲۳۹).

تبیین نکردن چگونگی تفسیر بهره‌مندی به علیت سبب شده تا افلاطون در رساله *پارمنیدس* معنای بهره‌مندی به مشابهت را مورد انتقاد قرار دهد، یعنی وی در آغاز بهره‌مندی را به معنای سرمشق‌بودن و شباهت در نظر می‌گیرد و به بیان او ظاهراً بهره‌داشتن چیزها از ایده باید بدین گونه باشد: ایده‌ها سرمشق‌هایی هستند که در عالم هستی وجود دارند و چیزهای دیگر به آن‌ها شبیه‌اند و تصویرهای آن‌ها هستند و وقتی می‌گوییم چیزها از ایده بهره دارند، منظور این است که چیزها اشباح و تصاویر ایده‌ها هستند؛ اما او در ادامه بر اساس اضافی‌بودن شباهت و رابطه دوسویه آن به نقد این دیدگاه می‌پردازد، زیرا اگر امری جسمانی و محسوس به ایده‌ای شباهت داشته باشد، ایده نیز به آن امر محسوس شباهت خواهد داشت و بنابراین باید هر دو از یک ایده مشترک بهره‌مند باشند، زیرا یک چیز شبیه باید از ایده مشترک بهره داشته باشد تا بتواند شبیه باشد؛ لکن این امر مستلزم این است که پشت سر هر ایده یک ایده دیگر نمایان شود و چنین امری ممکن نیست. پس بهره‌داشتن چیزها از ایده، نمی‌تواند از راه شباهت باشد. بنابراین باید این بهره‌داشتن از راه دیگری باشد و باید گشت و آن راه را پیدا کرد (افلاطون، ۱۳۵۰ الف: ۲/۵۹۸-۵۹۹).

نقد افلاطون بنا بر توضیحاتی توجیه‌پذیر نیست؛ زیرا بهره‌مندی هر چند به معنای صرف شباهت داشتن نیست، با تفسیر بهره‌مندی به علیت با مشابهت منافاتی نخواهد داشت بلکه با آن سازگار است. چراکه بهره‌مندی چیزی از ایده‌ای موجب شباهت آن چیز به ایده می‌شود. بنابراین بهره‌مندی دلیل شباهت است، اما عکس آن به صورت مطلق درست نیست به این معنا که شباهت ایده به چیزی نشان از بهره‌مندی ایده ندارد؛ به این دلیل که شباهت بین موجود مجرد با محسوس غیر از شباهت میان محسوسات است و این شباهت به معنای شباهت ظل و ذی ظل است^۳ و به نحو علی، دال بر بهره‌مندی است. به عبارت دیگر این شباهت به معنای شباهت معنایی و شباهت دو مفهوم به یکدیگر نیست، بلکه از نوع شباهت وجودی علی است زیرا به تصریح وی «اگر غیر از حقیقت زیبایی، چیزی زیبا باشد به تحقیق زیبایی آن به این سبب است که از «حقیقت زیبایی» بهره دارد و امور دیگر نیز چنین هستند» (افلاطون، ۱۳۸۷ ب: ۲۳۸). بنابراین مشابهت بین آن دو، مشابهت وجودی بین علت و معلول است و از همین روست که افلاطون محسوسات را حقیقت نمی‌داند، به این شکل که بدون وجود ایده‌ها، آن‌ها هستی سایه‌وار خود را نیز نخواهند داشت.

دلیل دیگر بر تحقق این نحو بهره‌مندی بدون مواجهه با این اشکال، این است که افلاطون دیدن زیبایی‌های این دنیا را عاملی برای پی‌بردن به زیبایی حقیقی می‌داند (افلاطون، ۱۳۸۷ الف: ۱۰۶) و این زیبایی‌ها نیز در یادآوری و تداعی کردن شهود اولیه خود درجاتی دارند، عاشق حقیقی ابتدا، شیفته تن و اندام‌های زیبا و سپس متوجه زیبایی نفوس زیبا می‌شود و پس از آن زیبایی دانش‌ها را ادراک می‌کند و در مرحله آخر ایده زیبایی را شهود می‌کند (افلاطون، ۱۳۸۶: ۲۵۰ - ۲۵۱)، بنابراین زیبایی‌های عالم طبیعت رتبتاً، تداعی‌گر ایده زیبایی‌اند و منجر به شهود غیر تامی از ایده زیبایی در زمان حیات فیلسوف عاشق می‌شوند. از این رو هر چند می‌توان شهود ایده زیبایی را به سبب مشابهت کثرات زیبا با ایده زیبایی دانست، سبب این مشابهت حضور ایده‌ها به نحو علیت در محسوسات است و بنابراین دو دیدگاه افلاطون در باب بهره‌مندی با یکدیگر منافاتی ندارد بلکه مکمل و مبین یکدیگر است. به عبارت دیگر علت مشابهت محسوسات به ایده‌ها علیت ایده‌هاست که از آنجا که ایده هر چیز علت وجود هر چیز است، بنابراین هر چیز بدون ایده‌اش معدوم است و لذا در حکم سایه‌ای از ایده است و تعبیرات افلاطون در رساله تیمائوس که خدا ایده‌ها را سرمشق‌هایی برای ساخت جهان قرار داد (افلاطون، ۱۳۳۶ الف: ۳ / ۱۸۳۸ - ۱۸۴۰)، حکایت از علیت با واسطه خداوند در نظام فلسفه او دارد و این مطلب

منافاتی با علیت ایده‌ها ندارد، چنان‌که خود او نیز در مورد ترتب نظام علیّ تصریح دارد که خدا که والاترین چیزهاست علت اصلی همه چیزهای خوب است. پس از آن و در مرتبه دوم، علت چیزهایی قرار دارد که از حیث خوبی در درجه دوم‌اند و در مرتبه سوم، علت چیزهایی قرار دارد که از آن حیث در درجه سوم‌اند و والاترین چیزها شاه جهان است و چیزهایی که او علت‌شان است نقصی ندارند (افلاطون، ۱۳۳۶ ب: ۳/ ۱۹۵۲).

نظریه مثل افلاطونی با مشکلاتی نیز مواجه است که خود افلاطون به مثابه نخستین منتقد این نظریه، در رساله پارمنیدس، پاره‌ای از آن‌ها را بیان می‌کند لکن این نقدها به منزله رد این نظریه توسط او نیست؛ البته غالب نقدهایی که افلاطون به نظریه ایده وارد کرده است تا حدودی قابل توجیه هستند، زیرا بسیاری از اشکالات وارده بر این اساس است که او در مقام قیاس ایده‌ها با امور مادی و در ورطه استدلال برای تقریب به ذهن به مثال‌های محسوسی تمسک جسته است و از این حیث بین خصوصیات غیر مادی ایده‌ها و خصوصیات مادی محسوسات خلط کرده است و در نتیجه نتوانسته است خصوصیات غیر مادی ایده‌ها را به نحو دقیق و درستی تشریح کند.

از آن‌جا که معرفت‌شناسی افلاطون، بر پایه شهود استوار است، وی رکن شهود را در پذیرش نظریه ایده غالب می‌داند (افلاطون، ۱۳۸۷ ب: ۱۹۲-۱۹۳) و به این نظریه ایمان دارد و در پی مستدل‌کردن وجود ایده‌ها نیست.

۴. سیر از کثرت ایده‌ها به وحدت متعالی

در هستی‌شناسی افلاطون، کثرات عالم طبیعت با تبیین خاص افلاطون به ایده‌ها بازمی‌گردند اما بار دیگر در جهان ایده‌ها با کثرت مواجه می‌شویم. افلاطون این کثرات مجرد و معقول را نیز به وجهی خاص و با تکیه بر اصل خیر به وحدتی متعالی بازمی‌گرداند.

در رأس هرم هستی‌شناسی افلاطون، اصل خیر قرار دارد که نقش علت‌العلل را ایفا می‌کند. افلاطون در رساله جمهور برای شرح این مسئله، از سه تمثیل خورشید، خط، و غار بهره می‌گیرد. در تمثیل غار، سایه‌های حقایق که همان امور محسوس و جسمانی هستند را پایین‌ترین مرتبه هستی می‌داند (افلاطون، ۱۳۹۰: ۳۹۶). در مرحله میانی هستی، ایده‌ها قرار دارند که با توجه به تمثیل افلاطون در سیر صعودی نفس، انسان رهای از زنجیر امور محسوس در میانه راه با آن‌ها مواجه می‌شود. خورشید در خارج از غار قرار دارد که استعاره از بالاترین سطح هستی یعنی اصل خیر است (همان: ۴۰۰-۴۰۱). تمثیل غار به خوبی

بیان‌گر مراتب وجود است و مرتبه وجود ایده‌ها را متمایز از اصل خیر قرار داده است؛ به طوری که در روشنایی و عظمت، هیچ چیز دیگری را در کنار اصل خیر قرار نداده است. در تمثیل خط نیز هرچند افلاطون، ایده خیر را از سایر ایده‌ها به وضوح متمایز نکرده است، از آن به عنوان «اصل کل» برای ایده‌ها یاد کرده است (همان: ۳۸۸-۳۸۹).

بر اساس تفسیر گادامر از بیان افلاطون، سیر نزولی و کثرت ایده‌ها از خیر سرچشمه می‌گیرد (گادامر، ۱۳۸۲: ۱۵۹). افلاطون در تمثیل خورشید، اصل خیر را منشأ حقیقت و وجود می‌داند و نیز ایده‌ها را متعلقات علم حقیقی که به نور حقیقت و وجود روشنایی یافته‌اند می‌داند (افلاطون، ۱۳۹۰: ۳۸۳). به بیان او «اگر نفس به چیزی توجه کند که به نور حقیقت و وجود روشنایی یافته باشد بی‌درنگ آن را درک خواهد کرد، اما اگر به چیزی توجه کند که آمیخته به تاریکی و وابسته جهان کون و فساد باشد، درباره آن به جای علم فقط وهم دارد» (همان)؛ این عبارات افلاطون نشان از مرتبه وجودی متعالی ایده‌ها در مقایسه با محسوسات دارد و از سوی دیگر روشنایی‌یافتن ایده‌ها به نور حقیقت و وجود، حکایت از آن دارد که ایده‌ها تمام هستی خود را از اصل خیر می‌گیرند و بدون اصل خیر نه تحقق می‌یابند و نه متعلق علم قرار می‌گیرند و به عبارتی بدون علیت اصل خیر، نه از وجود و نه از ماهیت برخوردارند. بنابراین باید توجه داشت که صرفاً در بعد معرفت‌شناسی نیست که اصل خیر برای ایده‌ها مبدأ باشد، بلکه مهم‌تر از آن اصل خیر مبدأ وجودی ایده‌هاست به نحوی که به تصریح افلاطون «چیزهایی که شناخته می‌شوند (ایده‌ها)، نه فقط خاصیت شناخته‌شدن را از اصل خیر کسب می‌کنند بلکه علاوه بر آن وجود و ماهیت آن‌ها نیز از اصل خیر است» (همان: ۳۸۴).

هرچند افلاطون در رساله‌های *فایدروس*، *فیلیبوس*، *فایدون* و ... ایده‌ها را وجودهای حقیقی معرفی کرده است (افلاطون، ۱۳۵۰ ب: ۷۶۲/۲؛ افلاطون، ۱۳۸۷ الف: ۱۰۲؛ افلاطون، ۱۳۸۷ ب: ۱۹۲-۲۳۸)، ایده‌ها در حقیقت بودن خود وابسته به اصل خیر هستند و بدون نور او در واقع ظلمتی بیش نیستند و محقق نمی‌شوند؛ همچنان که وی در تمثیل خورشید، خیر در جهان معقولات را همچون خورشید جهان محسوسات می‌داند و به باور او همان طور که خورشید در جهان محسوسات عامل رشد و تغذیه محسوسات و نیز روشن‌شدن مرئیات و دیده‌شدن آن‌هاست، در جهان معقولات نیز اصل خیر عامل روشنایی‌یافتن ایده‌ها به نور حقیقت و وجود است (افلاطون، ۱۳۹۰: ۳۸۳)؛ بنابراین ایده‌ها نیز بدون اصل خیر اموری ظلمانی هستند و به عبارت دیگر معدوم خواهند بود، چراکه

آنچه هیچ بهره‌ای از نور وجود و حقیقت نداشته باشد امری معدوم است. از همین رو او با این استدلال که خیر از حیث حقیقت و وجود همچون حقیقت و وجود وابسته و غیر مستقل ایده‌ها نیست، بلکه حقیقت مطلق است، خیر را زیباتر از حقیقت و از حیث عظمت و رای وجود عنوان می‌کند (افلاطون، ۱۳۹۰: ۳۸۴). بنابراین افلاطون ایده‌ها را حقیقت می‌داند، اما این حقیقت‌داشتن با قیاس به محسوسات است نه در مقایسه با اصل خیر. وی در عبارتی دیگر بر «حقیقت مطلق» بودن خیر تصریح دارد (Plato, 1924 a: 3/ 237)؛ آنچنان که وی در عباراتی دیگر اصل خیر را با عناوین «جایگاه کمال تام و کامل وجود»، «وجود باقی» و «وجود لایزال» عنوان می‌کند (ibid: 3/ 229-218). بنابراین همچنان که محسوسات سایه ایده‌ها هستند و ایده‌ها در قیاس با آن‌ها حقیقت‌اند، اصل خیر نیز حقیقت و وجود مطلق است که ایده‌ها در قیاس با آن در وجود و حقیقت‌بودن سایه‌ای بیش نیستند؛ به عبارتی دیگر ایده‌ها در مقایسه با اصل خیر هستی‌ای ظلمانی و در قیاس با محسوسات وجودی نورانی دارند.^۴

۵. نقش خدا و ارتباط آن با اصل خیر

افلاطون در رساله قونین اذعان می‌دارد که علت همه چیزها و محرک جهان، روحی نیک است که دارای دانش و فضیلت است فرمانروای همه جهان است و چنین روحی خداست (افلاطون، ۱۳۵۴: ۳۵۲). وی در مقامی دیگر از خدا به‌عنوان عقلی که پادشاه زمین و آسمان است^۵ یاد می‌کند (افلاطون، ۱۳۵۰: ب: ۷۰۹ / ۲) و در عباراتی دیگر خدا را به‌عنوان صانع حقیقت و اصل هر چیز و به عباراتی ایجادکننده ایده‌ها مطرح می‌کند (افلاطون، ۱۳۹۰: ۵۵۷-۵۵۸) و این موجد ایده‌ها همان اصل خیری است که چنان‌که پیش از این مذکور شد در رأس هرم هستی‌شناختی افلاطون و منشأ وجود و ماهیت ایده‌هاست (همان: ۳۸۴)؛ چنان‌که افلاطون در رساله تیمائوس نیز بر یکسانی خدا و اصل خیر تصریح می‌کند (افلاطون، ۱۳۳۶ الف: ۳ / ۱۸۳۹). وی در رساله فایدون خیر را «تنها وسیله پیوستگی موجودات و محیط بر کل» عنوان می‌کند (افلاطون، ۱۳۸۷: ب: ۲۳۷)، لکن این تعبیر او علاوه بر عینیت اصل خیر با خدا نشان‌گر علت بقا بودن و احاطه وجودی خدا بر سایر موجودات است به طوری که افلاطون در نامه ششم خدا را خالق کائنات عنوان می‌کند، و اختیار همه امور را چه در حال و چه در آینده به دست او می‌داند (افلاطون، ۱۳۳۶ ج: ۳ / ۱۹۶۶).

نکته مهم فلسفه افلاطون وحدت‌انگاری او در مورد خداست، زیرا بر اساس عینیت خدا و اصل خیر و قرارداد خیر در انتهای سلسله متعالی معقولات دیگر جایی برای دوئیت‌انگاری خدا باقی نمی‌ماند و حتی وی وحدت جهان را نیز بر اساس وحدت ذاتی که محدث جهان است اثبات می‌کند (افلاطون، ۱۳۳۶ الف: ۳ / ۱۸۴۰ - ۱۸۴۱). هرچند وی لفظ خدایان را در موارد متعددی در رساله‌هایش به کار برده است، در بسیاری موارد این کاربرد جنبه اسطوره‌ای و تمثیلی داشته است و آن‌چنان که مراد او از خدایان به معنای خاص اورفئستی نیست که در میان یونانیان باستان رواج داشت بلکه به تصریح او خدایان مخلوق بی‌واسطه خدایند که خدا سایر مخلوقات را به واسطه آن‌ها خلق می‌کند (افلاطون، ۱۳۳۶ الف: ۳ / ۱۸۵۰) و در جایی دیگر نیز خدایان را مخلوق خدا می‌داند (Plato, 1924 a: 3/ 308).

۶. نگاه وحدت‌محورانه در هستی‌شناختی ملاصدرا

ملاصدرا در آثار خود نظریه وحدت تشکیکی وجود را مطرح می‌کند. بر اساس این نظریه، وجود حقیقی واحد و دارای مراتب تشکیکی است که بالاترین مرتبه آن مرتبه ذات حق تعالی و سایر موجودات، مراتب فروتر این مرتبه هستند. بر این مبنا ما در عین وحدت وجود، کثرت وجود نیز داریم. لکن باید توجه داشت که این نظریه، نظریه بدوی و تعلیمی وی است و نظریه نهایی ملاصدرا در هستی‌شناسی فلسفه او که در اوج قله تفکر فلسفی قرار دارد و به تصریح ملاصدرا اصل و اساس و غایت نهایی فلسفه است (ملاصدرا، ۱۴۳۰ق: ۲ / ۲۳۷)، نظریه وحدت شخصی وجود است. با تأمل در نظریه تشکیک وجود و بر پایه مبانی فلسفی ملاصدرا می‌توان نظریه وحدت شخصی وجود را استنتاج کرد که مبین توحید به وجهی ناب و حقیقی است. بر مبنای این نظریه، وجود منحصر در ذات حق تعالی است و به تصریح او «موجود و وجود، منحصر در حقیقت واحد شخصی است که هیچ شریکی در موجودیت ندارد و در عین و خارج برای او ثانی نمی‌باشد و در عالم وجود جز او دیاری نیست و هر چه که در عالم وجود مشاهده می‌شود غیر از واجب معبود است، بلکه ظهورات ذات او و تجلیات صفات اویند» (همان: ۲ / ۲۳۸).

وی در مجموع از چهار مقدمه برای اثبات نظریه خود بهره می‌جوید: ۱. اصالت وجود؛ ۲. مجعولیت بالذات وجود؛ ۳. عین الربط بودن معلول و ارجاع علیت به تشان؛ ۴. اثبات علیت حق تعالی برای کل واقعیت‌های هستی.

آغاز قدم نهادن در طریق اثبات وحدت شخصی وجود بر بنیان اصالت وجود استوار است. از نظر وی بر ماهیات بدون وجود، هیچ حکمی حتی حکم به ثبوت نفس آن‌ها نیز نمی‌توان کرد وی بر مظلم الذات بودن ماهیات تصریح دارد و به تعبیر او «وجود نوری است که توسط آن، ذات تاریک ماهیات بر خردها آشکار می‌گردد» (همان: ۲/ ۲۳۵)؛ از این رو ماهیت حقیقتی در اعیان ندارد تا حقیقتاً با وجود متحد شود. درحقیقت از نظر ملاصدرا حدود و نهایات وجودات، منشأ انتزاع ماهیات‌اند (همان: ۲/ ۲۳۵ - ۲۳۶) و به بیان دیگر ماهیات اموری صرفاً انتزاعی و اعتباری هستند که ما آن‌ها را از حدود وجود که به تبع وجود موجودند، انتزاع می‌کنیم. بنابراین ملاصدرا از اصالت وجود، مقدمه دوم یعنی مجعولیت بالذات وجود را نتیجه می‌گیرد؛ «اثر جاعل و آنچه بر آن مترتب می‌شود، گونه‌ای از گونه‌های وجود است ... و نسبت معلولیت به ماهیت مجاز صرف است؛ همچنان که نسبت موجودیت نیز بدان مجاز صرف می‌باشد» (همان: ۲/ ۲۳۵ - ۲۳۶).

هرچند در نگاه نخستین، معلول واقعی است که توقف وجودی به علت دارد، بر اساس مقدمه سوم، ملاصدرا با تحلیل رابطه علیت، عین الربط بودن معلول را استنتاج می‌کند. به باور او «هر علتی، به ذات و حقیقت خودش علت است و هر معلولی به ذات و حقیقت خودش، معلول است، بنابراین از این امر آشکار می‌گردد، موجودی که به نام معلول است، حقیقتش هویتی مباین با حقیقت علت افاضه‌کننده بر او نیست ... و معلول از آن جهت که معلول است جز با اضافه و نسبت یافتن به علت، قابل تعقل نیست ... به این اعتبار معلول بالذات حقیقتی ندارد جز این که مضاف و لاحق باشد» (همان: ۲/ ۲۴۴). در نظر نهایی ملاصدرا علیت جایگاه خود را جانشین تشآن و تطور می‌کند؛ 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 که «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 تطور و دگرگونی‌اش به گونه‌ای و تحیشش به حیثیتی بازمی‌گردد» (همان: ۲/ ۲۴۵).

بر طبق مقدمه چهارم زنجیره موجودات، علل و معلول‌ها، به ذات حق تعالی منتهی می‌شود و حق تعالی علت‌العلل و منشأ و پدیدآورنده عالم خلق و امر است (همان: ۲/ ۲۴۴) و به تعبیر دیگر کل عالم هستی، معلول ذات حق هستند. از ضمیمه این مقدمه به

مقدمه سوم، یعنی هر معلولی، شأنی از شئونات وجودی علت است، چنین استنتاج می‌شود که کل هستی، چیزی جز شئونات و تطورات ذات حضرت حق نیستند و وجود منحصر در ذات حق تعالی است. بنابراین بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود بساط هر گونه دوگانگی و کثرت وجودی برچیده می‌شود و در قبال وجود حق تعالی هیچ موجودی هرچند به نحو طولی، وجهی برای خودنمایی ندارد و به بیان ملاصدرا «برای وجود واحد احد حقیقی ثانی و دومی نیست، از این رو کثرت پنداری نابود گردیده و اشتباه‌های قوه واهمه برطرف می‌گردد» (همان: ۲/ ۲۴۵).

حکیم سبزواری از بیانات ملاصدرا در تبیین نحوه علیت چنین استنتاج می‌کند که اثر، چیزی در مقابل علت نیست، بلکه ظهور علت و مبدأ است و غرض از توحید خاصی نیز چیزی جز این نیست که ظهور موجودات منطوی در ظهور خدای تعالی است همچنان که او انور هر نوری است و موجودات با ذات او متقوم به ذات خویش‌اند و ذات او بذاته قوام‌دهنده ذات آنهاست (سبزواری، ۱۴۳۰ ق: ۲/ ۲۴۴).

۷. تبیین کثرت در هستی‌شناسی صدرالمتألهین

۱.۷ تبیین ناپذیری کثرت بر اساس وحدت تشکیکی

بر مبنای وحدت و اصالت وجود، آنچه در عالم خارج محقق است و عینیت دارد، وجود است و وجود هیچ جزئی ندارد و امور متحقق در خارج جز وجود نیستند (ملاصدرا، ۱۴۳۰ ق: ۱/ ۶۳، ۶۴، ۷۳)؛ از سوی دیگر موجودات کثیری که در عالم خارج موجودند، در حدودشان با یکدیگر متمایزند و این حدود نیز که به تبع وجود موجودند خود نیز عائد به هستی هستند و چنان‌که پیش از این آمد، ماهیات در نظام صدرایی مظلم الذات هستند و درحقیقت حدود وجودات، منشأ انتزاع ماهیات‌اند و اختلاف ماهیات به سبب اختلاف حدود و درجات وجود است (همان: ۲/ ۲۳۵-۲۳۶؛ همان: ۷/ ۱۳۷). حتی اگر تمایز موجودات را به اعراضی همچون زمان و مکان نسبت دهیم، از آنجا که جواهر و اعراض وجودند، موجودات از حیث وجود با هم متفاوت‌اند و از سوی دیگر اعراض، امارات تشخیص‌اند و تشخیص نیز به وجود است. در نظام تشکیک وجودی این کثرات، جز به تدرج و تشکیک طولی وجود قابل توجه نیستند؛ تشکیک وجود مبتنی بر دو اصل است: نخست آن‌که مابه‌الاشتراک عین مابه‌الاختلاف است و سپس آن‌که مرتبه بالاتر و شدیدتر در مقایسه با مرتبه مادون و ضعیف‌تر ترتب و علیت دارد (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۲/ ۲۸۸؛ همان: ۱/ ۳۳-۳۴)

و بر اساس بیانات علامه طباطبایی تشکیک وجود تشکیک در دو مرتبه وجودی است و مرتبه شدید واجد کمالی است که مرتبه ضعیف فاقد آن است و نه برعکس (طباطبایی، ۱۴۳۰ ق: ۱/ ۴۰۶). بنابراین اگر قائل به تشکیک عرضی در عالم محسوسات باشیم، بنا بر قاعده الواحد (الواحد لا یصدر منه الا الواحد)، مرتبه شدیدتر از این مرتبه که علت مرتبه عالم محسوسات است باید متکثر باشد، که در واقع مرتبه عقول عرضی یا به تعبیری مثل افلاطونی است. لکن خود این مثل که متکافی و در عرض یک‌دیگرند (ملاصدرا، ۱۳۸۷ الف: ۲۹۳)، باید معلول مرتبه بالاتر از خود یعنی معلول عقول طولی باشند اما توجیه این کثرت عرضی از عقول طولی که در مقایسه با هم، ترتب و شدت و ضعف دارند و در عرض یک‌دیگر نیستند، خلاف قاعده الواحد به نظر می‌رسد. از سوی دیگر اگر ما در عالم طبیعت قائل به کثرت عرضی باشیم به این نحو که موجودات طبیعی بر یک‌دیگر ترتب ندارند و هر موجود جسمانی از کمالی برخوردار است که دیگر موجود جسمانی، از آن کمال برخوردار نیست و موجود جسمانی دیگر نیز از کمالی برخوردار است که اولی از آن برخوردار نیست، این کثرت عرضی در نظام تشکیک وجودی قابل توجیه نیست زیرا بر اساس مساوت وجود با صفات کمالی (ملاصدرا، ۱۴۳۰ ق: ۶/ ۱۳۴)، موجودات هم‌عرض چون در یک رتبه‌اند و در مقایسه با هم، شدت و ضعف وجودی ندارند، باید کل کمالات وجود را به یک نحو و نیز همچون یک‌دیگر داشته باشند؛ بنابراین ناچاریم کثرت طولی را جانشین کثرت عرضی کنیم به این نحو که تمام موجودات طبیعی بر هم ترتب طولی دارند اما تمایزشان به حدی اندک است که نمی‌توان گفت از دو نوع جوهر یا عرض متفاوت‌اند، همچون طیف رنگ‌ها که رنگ‌های بین دو رنگ متمایز با هم، بسیار نزدیک به یک‌دیگرند و اختلافی بسیار جزئی با یک‌دیگر دارند. اما این نظر خود با دو مشکل روبه‌رو است: نخست آن‌که ما بالوجدان می‌بینیم که کثرت عرضی در عالم وجود دارد و کمالاتی در موجودی هست که در دیگری نیست و بالعکس؛ سپس آن‌که عالم طبیعت معلول عالم مثل افلاطونی است و مثل به تصریح ملاصدرا متکافی و در عرض یک‌دیگرند (ملاصدرا، ۱۳۸۷ الف: ۲۹۳). بنابراین بر اساس نظام تشکیک وجودی، کثرت عرضی، قابل توجیه نیست.

۲.۷ تبیین کثرت بر اساس وحدت شخصی وجود

۱.۲.۷ پیدایش کثرت بر مبنای تکرر اسما و صفات حق تعالی

کثرت در نظام وحدت شخصی وجود به نحوی ممتاز از وحدت تشکیکی وجود توجیه

می‌شود. در این نظام، با توجه به تعبیر خاص از علیت به تجلی و تطور و از آن‌جا که حقیقتی منحاز از حق تعالی وجود ندارد، خلق و صدور و حتی فیضان و اشراق از واجب تعالی جایگاهی ندارد، و فقط اوست که تجلی می‌کند. ملاصدرا تکثر را در این شیوه هستی‌شناختی، با صبغه‌ای عرفانی و با درآمیختن شهود و برهان و بر اساس مبانی وحدت شخصی وجود و تکثر اسما و صفات، تبیین می‌کند. وی تکثر اسمائی و صفاتی را که منجر به تکثر مظاهر و موجودات گوناگون می‌شود، به نحوی تبیین می‌کند که مخل وحدت ذات حق تعالی نشود؛ زیرا صفات از حیث ذات، بسیط و از حیث وجود، وحدانی و یگانه‌اند و فقط مفاهیم و معانی کلی انتزاعی آن‌ها با یک‌دیگر متمایز است و مغایرت اسما از حیث مفهومی، مستلزم امکان اسما یا تعدد واجب و یا وجود جهت امکانی در واجب تعالی و یا ترکیب در ذات او نیست (ملاصدرا، ۱۴۳۰ق: ۲/ ۲۵۶-۲۵۸).

به تعبیر او همه موجودات، مظاهر صفات حق تعالی هستند و فقط در خفا و آشکاری مظهریت‌شان با هم متمایزند (ملاصدرا، ۱۳۸۷ ب: ۸۶) و آن‌چه در عوالم عقلی و مثالی و حسی هست در جهان اسما ریشه و اصل و مبدأ 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 نشده است جز آن‌که صورتی در محضر الهی دارد که بر اساس آن سرشته شده است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۳۳۰-۳۳۱)؛ به این بیان که «ذات الهی بین تمام اسما حسناً مشترک است و تکثر در اسما به حسب تکثر در صفات است و این تکثر، به اعتبار مراتب غیبی و نهانی آن، است که این مراتب غیبی، مفاتیح غیب است و مفاتیح، معانی معقول در غیب وجود حق تعالی هستند، زیرا آن‌ها با کثرت عقلی‌شان در آن ذات، به گونه بسیط و در نهایت بساطت مندمج و مندرج‌اند» (ملاصدرا، ۱۴۳۰ق: ۲/ ۲۵۸-۲۵۹)، وی در ادامه اتصاف ذات احدی به صفات متکثر را دلیل بر تعیین شئون و تجلیات حق تعالی می‌داند.^۶

ظهور ذات حق و اسما و صفات الهی در آینه ممکنات که به حسب تکثر اسما و صفات، موجب مظهریت ممکنات و ایجاد کثرت در عالم اعیان می‌شود، فیض مقدس یا به تعبیری دیگر وجود منبسط است (همان: ۲/ ۲۹۲). ملاصدرا در عباراتی عرفانی، جواهر ذهنی و عقلی و مادی را مظهر ذات حضرت حق از حیث قیومیتش عنوان می‌کند و اعراض را نیز مظهر صفات حضرت حق می‌داند و از آن‌جا که اسم، ذات به اعتبار صفتی از صفات است، جواهر هر یک بر اساس کلی‌بودن یا جزئی‌بودن اسم الهی، مظهر اسم خاصی هستند. هرچند امهات و اصول اسما منحصرند، از آن حیث که اسما با یک‌دیگر تناکح و توالد

دارند، فروع اسما اضافی و نسبی نامتناهی‌اند و هر موجودی مظهر اسمی خاص است (همان: ۲/۲۵۶). از این رو بر این مبنا که هر موجودی در نظام ترکیب اسمائی، مظهر چه اسمی باشد رتبه و جایگاه او در عالم تجلی، مشخص می‌شود. موجودات نیز، بنابر توضیحی که در قسمت بعد می‌آید، مراتب و تعینات فیض منبسط هستند که با نظام‌مندی خاصی محققند و بینشان مراتب تشکیکی وجود دارد و ترتیب میان آنها بر اساس قاعده امکان اشرف و میزان قابلیت آنها در مجلابودن و مظهر تجلی حق تعالی بودن، تبیین می‌شود. اما از آنجا که این موجودات کثیر، ظهورات حق‌اند و بینشان رابطه علیتی وجود ندارد، قاعده الواحد نیز به معنای صدور واحد از واحد بین مراتب ظهور حاکم نیست و شکل‌گیری مراتب و تقدم و تأخر در آنها با مبنای تکثر و تناکح اسما و صفات بیان می‌شود و این به معنای وجود و ظهور همه صفات کمالی در یک موجود نیست بلکه هر موجودی مظهر اسم خاص یا ترکیب خاصی از اسما و صفات است. با این توضیحات از آنجا که پیدایش و ترتیب‌بندی کثرات، بر این مبنا تبیینی دیگر دارد، مشکلاتی که برای کثرت عرضی در نظریه وحدت تشکیکی وجود شکل گرفته بود در این جا ظاهر نمی‌شود.

۲.۲.۷ جایگاه فیض منبسط در تبیین کثرت

صدرالمتألهین در نظریه نهایی خود، در تبیین پیدایش موجودات متکثر، فیض منبسط را جانشین صادر نخست یا عقل اول در نظریه وحدت تشکیکی وجود می‌کند و بر این اعتقاد است «حق تعالی تنها یک تجلی و ظهور بر اشیا و ممکنات دارد» (ملاصدرا، ۱۴۳۰ق: ۲/۲۹۱)، که منشأ پیدایش تکثر و تعدد وجودی است و نخستین تجلی حق تعالی در مقام فعل، و دومین تجلی حق تعالی بر خود اوست. به تعبیر حکیم سبزواری فیض منبسط ظهور دوم حق تعالی است. فیض منبسط در واقع فعل حق تعالی و اضافه قیومی اوست که مصحح تمامی اضافات او است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۳۳۱)؛ به این ترتیب که منبسط^۷ بر هیاکل ممکنات است و در هیچ وصف خاصی در نمی‌آید، و به حسب ذاتش متعین به تمام تعینات وجودی و تحصلات خارجی است و حقایق خارجی از مراتب ذات او و انواع تعینات و تطورات اوست و در عین وحدت به تعدد موجودات تعدد می‌پذیرد (ملاصدرا، ۱۴۳۰ق: ۲/۲۶۷).

نسبت وجود منبسط با حق تعالی نسبت تجلی با متجلی است و بیان حکیم سبزواری «وجود منبسط از صقع ذات حق تعالی است، زیرا همچون معنای حرفی است و جدای از

او نیست و نه عین او و نه غیر اوست» (سبزواری، ۱۴۳۰ ق: ۲ / ۲۹۱). صدرالمآلهین برای ملموس کردن این موضوع از تمثیل آینه بهره می‌جوید؛ 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 می‌شود، ظهورات متعدد به سبب ضعف قبول قابل هستند^۸ (ملاصدرا، ۱۴۳۰: ۷ / ۱۴۷-۱۴۸؛ همان: ۲ / ۲۹۱). بنابراین جلوه و ظهور از سوی حق تعالی است و این تجلی واحد است، لکن مجالی با یک‌دیگر در حکایت‌گری از حق تعالی متفاوت‌اند و این امر به واسطه ضرورت وجود ترتیب در مراتب ظهور است و ممکنات همچون آینه‌های متعدد در روبه‌روی هم هستند که هر یک حکایت‌گر صورتی است که در دیگری متجلی شده است. بنابراین فیض منبسط حقیقتی مشکک است که وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت دارد و از این رو در واقع تشکیک در ظهور در نظریه وحدت شخصی وجود جانشین تشکیک وجود می‌شود. تشکیک در ظهور و به عبارتی سایه‌بودن مراتب خلقی و امری به نحو تشکیکی نسبت به ذات حضرت حق است و از این رو هر مرتبه از ظهور در سایه‌بودن و محاکات از اصل و حقیقت (حق تعالی)، در مقایسه با مرتبه مافوق خود، ضعف دارد و این سایه‌ها به میزان تضعف در ظهور و حکایت‌گری‌شان از حقیقتی که مبین آن هستند، کم‌رنگ و کم‌رنگ‌تر می‌شوند و در طول یک‌دیگر قرار می‌گیرند و این طیف سایه‌های تشکیکی امور منفصل از یک‌دیگر نیستند.

جوادی آملی چگونگی بسط کثرت مورد نظر ملاصدرا در عالم، را بر اساس فیض منبسط به این وجه توجیه و تشریح می‌کند که احدیت واجب تعالی، منشأ وجود مطلق و فیض منبسط است و فیض الهی از این مقام آغاز می‌شود و در مرتبه احدیت به کثرت اسما و صفات متصف می‌شود و این مرتبه الوهیت وجود و ماهیت عالم را بر عهده دارد و عالم که در مراتب بعدی فیض، ظهور می‌یابد، و تحت تدبیر و ربوبیت احدیت، نقش مظهر را برای اسما و صفات و اعیانی ایفا می‌کند که در مرتبه احدیت مستقرند. از این رو وحدت فیض به وحدت احدیت، و کثرت مظاهر و مراتب آن در عالم به کثرت مستقر در احدیت مرتبط می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۰ / ۷۶-۷۷).

۸. نتیجه‌گیری

افلاطون و ملاصدرا هر دو سعی بر توجیه نظام هستی بر محوریت وحدت دارند و در این

راستا کثرات را به نحوی به امر واحد متعالی نسبت می‌دهند که از این کثرات بیش از سایه‌ای نمی‌توان متصور شد.

در اندیشه هر دو فیلسوف، وجود حقیقی، مطلق و متعالی، خداست. لکن ملاصدرا در تبیین این دیدگاه خود، نظریه نهایی و تکمیلی فلسفه اش یعنی نظریه وحدت شخصی وجود، را مطرح و وجود را صرفاً مستند به خدا می‌کند و فقط یگانه وجود حقیقی را او می‌داند. حال آن‌که افلاطون وجود را بر خلاف نظریه تکمیلی صدرالمتهلین، منحصر در اصل خیر (خدای نظام فلسفی اش) نمی‌کند، اما با عناوین «جایگاه کمال تام و کامل وجود»، «وجود باقی»، و «وجود لایزال» مقام متمایزی برای اصل خیر قائل می‌شود.

در اندیشه افلاطون، وحدت محوری و نیز توجیه کثرات، بر پایه نظریه ایده تبیین می‌شوند. افلاطون نظام هستی را به صورت هرمی متصور می‌سازد که در رأس آن اصل خیر قرار دارد که علت‌العلل است و تمام کثرات به نحو علی و معلولی به او منتهی می‌شوند، به این نحو که وی ایده‌ها را معلول مستقیم و بی‌واسطه اصل خیر می‌داند و کثرات عالم محسوس را نیز بهره‌مند از ایده‌ها می‌داند و بر اساس مستندات وی، بهره‌مندی به معنای علیت و حضور و تشابه ظل و ذی ظل است، لکن وی علیت را بر مبنای شهود تفسیر می‌کند و از تبیین نحوه علیت خودداری می‌کند. هرچند افلاطون در نحوه استناد ایده‌های کثیر به اصل خیر، آن‌ها را هم از لحاظ وجود و هم از لحاظ ماهیت معلول اصل خیر می‌داند، در تبیین کثرات ایده‌ها در رساله پارمنیدس با اشکالاتی مواجه می‌شود که اغلب این اشکالات به علت قیاس آن‌ها با امور محسوس و مادی و توجه نکردن به تجرد آن‌هاست.

ملاصدرا بر مبنای نظریه وحدت شخصی وجود و وجود منبسط که ظهور خدا در مرتبه فعل است پیدایش کثرات را توجیه می‌کند. به این صورت که تمام کثرات و موجودات عالم، تعینات وجود منبسط و ظهورات ذات حق تعالی هستند؛ بنابراین بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود، بر اساس استدلال، ظهور جانشین علیت می‌شود و هر چه هست جز تطورات و ظهورات و شئون ذات خدا، چیزی نیست و هرچند میان مراتب ظهور رابطه تشکیکی برقرار است، میان آن‌ها رابطه علیت حقیقی وجود ندارد. از این رو سیستم هرمی افلاطون از هستی، مشابه نظریه بدوی و تعلیمی ملاصدرا در هستی شناختی، یعنی نظریه وحدت تشکیکی وجود است که واجب تعالی در بالاترین مرتبه و سایر موجودات در مراتب مادون او واقع‌اند و هر یک از مراتب مترتب بر یک‌دیگرند و رابطه علیت مابین آن‌ها

حکم فرماست به نحوی که خدا در حکم علت العلل و استناد عالم طبیعت به او استناد معلول به علت بعیده است. در عین حال با وجود این که افلاطون مباحث مربوط به وجود و ماهیت را صراحتاً از یکدیگر متمایز نکرده و تمایز محرز می‌ماند آن دو قائل نشده است، نمی‌توان به اصالت ماهیت در تفکر فلسفی او قائل شد، لکن از آنجا که ۱. افلاطون کل حقیقت و هستی ایده‌ها، اعم از وجود و ماهیت آن‌ها، را از اصل خیر می‌داند، آن‌چنان که ایده‌ها «به نور حقیقت و وجود او روشنایی می‌یابند» و تحقق عینی پیدا می‌کنند و در حکم ظل اصل خیر هستند؛ و ۲. محسوسات نیز در قیاس با ایده‌ها در حکم شیخ آن‌ها هستند و هستی سایه‌وار آن‌ها به سبب بهره‌مندی آن‌ها از ایده‌هاست؛ و ۳. جایگاه اصل خیر، نزد افلاطون «جایگاه کمال تام و کامل وجود» است، بنابراین حقیقت هستی در تفکر افلاطونی نیز حقیقتی واحد است که دارای مراتب شدت و ضعف است. لکن باید توجه داشت هر چند نظر افلاطون در این باب، با نظریه وحدت تشکیکی وجود در اندیشه ملاصدرا قرابت دارد، لکن وی به نحوی مبهم و در عباراتی پراکنده در مورد ترتب علی موجودات و ارتباط سایه و اصل در موجودات سخن گفته است.

تفاوتی که بین نظریه وحدت‌انگاران افلاطون و نظریه وحدت تشکیکی ملاصدرا مشاهده می‌شود، تفاوت در مراتب و طبقات تشکیکی موجودات است، چنان که از نظر صدرالمتألهین سلسله کثیری از موجودات اتصالاً مراتبی از شدت و ضعف وجودی دارند و حال آن که این شدت و ضعف وجودی در دیدگاه افلاطون صرفاً در سه طبقه اصل خیر، ایده‌ها، و موجودات مادی جریان دارد.

هر دو فیلسوف اتصال عوالم هستی و مراتب گوناگون موجودات را بر مبنای سایه‌بودن کثرات مرتبه مادون در مقایسه با مرتبه عالیه تبیین می‌کنند، به وجهی که از نظر افلاطون کثرات عالم طبیعت سایه‌ها و تصاویری از ایده‌ها هستند؛ از نظر ملاصدرا نیز هر کمال و قوه و هیئتی که در عالم طبیعت است سایه و تمثالی از مراتب عالیه است و کل زیبایی‌های روحانی و جسمانی را قطره‌ای از جمال حق تعالی می‌داند و هر مرتبه ظهور سایه مرتبه فوق خود است؛^۹ لکن سایه‌بودن در نزد افلاطون به نحو علی تبیین می‌شود به این نحو که مرتبه عالم طبیعت معلول عالم ایده‌هاست، اما بر مبنای وحدت شخصی وجود در اندیشه ملاصدرا هر مرتبه مجلای ظهور حق تعالی در مرتبه مادون است، همچون آینه‌هایی که در مقابل هم قرار دارند و هر یک در انعکاس صورتی واحد در آینه تحت خود واسطه می‌شوند.

پی‌نوشت

۱. از نظر سرو پالی رادا کریشنن، اگر بگوییم ایده هر دسته از اشیا در آن اشیا وجود دارد، بار دیگر با کثرت روبه‌رو می‌شویم. با این وجود از آن‌جا که هر دسته از اشیای کثیر وابسته به ایده یگانه‌ای هستند، پس می‌توان ایدئالیسم افلاطونی را وسیله‌ای برای سیر از کثرت به وحدت دانست. در هر حال اگر در پرتو وحدت ایده به تحلیل تکثر اشیا پردازیم، مسئله تکثر ایده‌ها نیز لزوماً در پرتو ایده‌های پرشمول‌تر حل خواهد شد و سرانجام ایده‌ها به ایده یگانه خیر منتهی خواهند شد و این مهم‌ترین بخش مابعدالطبیعه افلاطونی است (رادا کریشنن، ۱۳۶۷: ۵۶/۲).
۲. به عقیده کارل یاسپرس، نظام تفکر افلاطونی در مورد نظریه ایده بر پایه گسستگی میان جهان کون و فساد اشیای گذران و جهان ابدی ایده‌های ثابت و جاویدان است. در برابر نظام اساسی گسستگی هستی، که به واسطه یک جهش به دو جهان تقسیم شده است، ارتباط جهان کون و فساد با جهان ایده‌ها به صورت بهره‌وری اشیا از ایده‌هاست که اساساً به واسطه همین بهره‌وری اشیا دارای هستی می‌شوند (یاسپرس، ۱۳۵۷: ۹۱).
۳. همچنان که افلاطون در تمثیل غار سایه‌های انتهای غار را استعاره از کثرات عالم طبیعت گرفته است که در مقایسه با حقایق و ایده‌ها همچون سایه‌ای هستند (افلاطون، ۱۳۹۰: ۳۹۶، ۴۰۰).
۴. از نظر فریس جانسون:

رابطه اصل خیر با ایده‌ها شبیه رابطه ایده‌ها با پدیدارهاست، با وجود این زمانی که ایده‌ها می‌توانند در پرتوی خیر تعریف و شناخته شوند، خود خیر فقط می‌تواند به نحوی معقول به‌عنوان مبدأ سایر چیزها شناخته شود (Friis Johansen, 1998: 179).
۵. متافیزیک افلاطونی، متافیزیکی غایت مدار است؛ یعنی در این نظام هر آن‌چه تقرر دارد تحت اصل والاتر و متعالی‌تری که عقل کلی یا روح مطلق است قرار دارد (ضمیران، ۱۳۹۰: ۲۰۹).
۶. ملاصدرا در عباراتی دیگر لوازم مفاتیح غیب را اعیان ثابت می‌داند که در غیب حق تعالی و حضرت علمی او، بوده و داخل در اسم باطن است و زمانی که حق تعالی اراده ایجاد آن‌ها را می‌کند آن‌ها را به وسیله اسمای حسناى خود، موجود می‌سازد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۳۳۱).
۷. ملاصدرا در تبیین چگونگی انبساط وجود منبسط بر موجودات تصریح دارد که «عبارات از بیان شمول و انبساط وجود منبسط بر ماهیات و اشتمال و فراگیری‌اش بر موجودات نارساست و جز به وجه تمثیل و تشبیه قابل اشاره نیست» (ملاصدرا، ۱۴۳۰ق: ۲/۲۶۸).
۸. تمثیل دیگر بر وحدت شخصی این تمثیل است: «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 بی پایان و حیات چشمه پاک هستی است،

سیراب می‌کند» (ملاصدرا، ۱۳۵۸: ۷۶)، که مؤید وحدت ظهور و تجلی حق تعالی در مقام فعل و کثرت از ناحیه قوایل و مجالی است.

۹. ملاصدرا در این مورد به تفصیل در *اسفار سخن* گفته است (ملاصدرا، ۱۴۳۰ ق: ۲ / ۶۴-۶۶).

منابع

- افلاطون (۱۳۳۶ الف). *تیمائوس، دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۳، تهران: خوارزمی.
- افلاطون (۱۳۳۶ ب). *نامه دوم، دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۳، تهران: خوارزمی.
- افلاطون (۱۳۳۶ ج). *نامه ششم، دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۳، تهران: خوارزمی.
- افلاطون (۱۳۵۰ الف). *پارمنیدس، مجموعه آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، تهران: شرکت سهامی افست.
- افلاطون (۱۳۵۰ ب). *فیلوس، مجموعه آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، تهران: شرکت سهامی افست.
- افلاطون (۱۳۵۴). *قوانین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: صفی‌علیشاه.
- افلاطون (۱۳۸۶). *مهمانی، پنج رساله*، ترجمه محمود صناعی، تهران: هرمس.
- افلاطون (۱۳۸۷ الف). *فایدروس، چهار رساله*، ترجمه محمود صناعی، تهران: هرمس.
- افلاطون (۱۳۸۷ ب). *فایدون، شش رساله*، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران: هرمس.
- افلاطون (۱۳۹۰). *جمهور*، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- بورمان، کارل (۱۳۷۵). *افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *رحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه*، ج ۱۰، قم: اسرا.
- رادا کریشان، سرو پالی (۱۳۶۷). *تاریخ فلسفه شرق و غرب*، ترجمه جواد یوسفیان، ج ۲، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- سبزواری، ملاهادی (۱۴۳۰ ق). *تعلیق بر الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، تألیف صدرالدین شیرازی، ج ۲، قم: طلیعه النور.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۳۵۸). *الواردات القلیبیه فی معرفه الربوبیه*، به تصحیح دکتر احمد شفیعیها، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*، به تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۳۸۷ الف). *المبدا و المعاد*، به تصحیح جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۳۸۷ ب). *المظاهر الالهیه*، به تحقیق جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.

زهرا محمدی محمدیه و عباس جوارشکیان ۱۱۹

صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۴۳۰ ق). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*؛ جلد‌های ۱ و ۲ و ۶ و ۷، قم: طلیعة النور.

ضمیران، محمد، (۱۳۹۰). *افلاطون، پایدیا و مدرنیته*، تهران: نقش جهان‌مهر.

طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۴). *نهایة الحکمة*، جلد‌های ۱ و ۲، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

طباطبایی، محمد حسین (۱۴۳۰ ق). *تعلیقه بر الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، تألیف صدرالدین شیرازی، ج ۱، قم: طلیعة النور.

گاتری، ویلیام کیت چیمبرز (۱۳۷۷). *افلاطون*، ترجمه حسن فتحی، تهران: فکر روز.

هانس گنورگ (۱۳۸۲). *مثال خیر در فلسفه افلاطونی - ارسطویی*، ترجمه حسن فتحی، تهران: حکمت.

یاسپرس، کارل (۱۳۵۷). *افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.

Friss Johansen, Karsten (1998). *A History of Aancient Philosophy*, Trans. Henrik Rosenmeier, Londen and New York: Routledg.

Plato (1924 a). *Republic*, Trans. Benjamin Jowett, In *The Dialoguers of Plato*, Vol. 3, New York: Oxford.

Plato (1924 b). *Timaeus*, Trans. Benjamin Jowett, In *The Dialoguers of Plato*, Vol. 3, New York: Oxford.