



Shahid Rajaei Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
semi-annual scientific journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.10, No. 19
Spring & Summer 2021

Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

Ontological Analysis of the Relationship between God and the World from the Perspective of Mulla Sadra and Plato

Yousof Heidari Chenari¹

Abstract

The idea of the origin of the universe and how it was created is one of the most important and oldest philosophical issues. This article tries to study the issue of the relationship between God and the world in the ontology of Plato and Mulla Sadra with a descriptive-analytical method and to find its similarities and differences. The main question is what is the existential relationship of God with the world from the point of view of these two philosophers? Different interpretations of Plato's view are offered according to his symbolic expression. In a more accurate interpretation, Plato's god, in addition to order, has attributes such as celibacy, goodness, unity, stability, avarice and beauty, which are also characterized by Mulla Sadra's god. Mulla Sadra also attributes some other attributes to God, such as the gift of existence and reward . He considers creatures with different degrees of their existence, poverty to independent existence, to be obligatory, which in the system of personal unity of existence, they are the levels of grace and manifestation of God. In Plato's three interpretations about the relationship between God and the world is of the type of the moderator's relationship with the regular world of

¹- Faculty member of Babol Noshirvani University of Technology

heidari@nit.ac.ir

Received: 10/05/2020

Reviewed: 21/07/2020

Revised: 25/12/2020

Accepted: 28/12/2020

sensations, or of the possessor of the shadow with the shadow, or the causal with his creations. But in the Mulla Sadra's Idea, this relation is relation of independent existence with relational beings and in the system of his unity of existence is relation existing with his predecessors.

Keywords: Ontology, God, World, Existence, Mulla Sadra, Plato.

Problem Statement

"The relationship between God and the universe" is one of the fundamental issues in philosophy that has always been the subject of discussion and opinion of philosophers throughout the history of human thought. According to the ancient Greek philosophers, the most important and oldest question was what is the cause of the universe and the matter of the universe? They sought the root of the universe is a matter, but Plato was one of the first philosophers to comprehensively discussed the question of God and the Creator of the universe, seeking the cause of creation in the transcendental, and instead of finding the material cause.

Mulla Sadra, one of the great Islamic philosophers, in this matter, derived from Sadra's essential motion and causality, proves the occurrence of a special time for material creatures when God is constantly creating creatures in the material world and his grace is not interrupted. The views of Plato and Mulla Sadra in this regard have a certain depth and delicacy. The main question of this article is what is the existential relationship of God with the world in the view of Mulla Sadra and Plato?

Method

In this article, by studying the works of these two philosophers, he gathers the views of these two philosophers about the concept of God and the world and how God and the world relate, and uses a descriptive-analytical method while clarifying the relationship between God and the world in their ontology, the aspects of their differences and commonalities are inferred.

Findings and Results

Unlike Mulla Sadra, Plato did not explicitly deal with the relationship between God and the world, but spoke in a scattered, mystical and allegorical way. This is why it is difficult to understand, and we see different interpretations of Plato's theory. But Mulla Sadra's view has a special coherence and explicitness that can be proposed and presented in two stages of existential doubt and personal existential unity.

In the first interpretation, according to Plato, God is the creator (demiurge) who merely regulates the world of sensations, and it is based on parables. According to this interpretation, not only is God not the cause and creator of the whole universe, but he is not even the creator of sensations; It only has the role of regulating the senses. This restriction has no way in Mulla Sadra's God. Most of Plato's

commentators, in opposition to this interpretation, with a more comprehensive look at his works, introduced his god as the principle of goodness, to which Plato attributes such as goodness, unity, beauty, creator, which are also characterized by Mulla Sadra's God. Mulla Sadra attributes some other attributes to God, such as the gift of existence and reward, inspired by religion and mysticism. In Mulla Sadra's system of skepticism, God is introduced as a mere and independent existence in which all material and abstract creatures, with the degrees of intensity and weakness of their existence, are all the same as poverty and relation to his existence. We have only one real being, which is God, and beyond God, they are all manifestations of the Supreme Being. Thus, Mulla Sadra considers the relationship between God and the world to be of the type of relation of independent existence to the relation and in his final theory to the existing relation to his predecessors, while in Plato's interpretations the relation is of the type of moderator relation. He is with regular sensations or possesses shadows with shadows and causes with his creations.

Both senses are constantly seen in change and becoming, but Plato sees the senses as a shadow, a symbol, and a beneficiary of the parable, and does not consider him to be real, while Mulla Sadra, although in Plato's unity of existence, does not consider the senses to be real. In the system of doubt of existence, existence is related to them. In Plato's thought, the god of good has a superior existence over ideas and sensations, and this is similar to God in Mulla Sadra's system of doubt, while in the idea of personal unity, the existence of Mulla Sadra is not conceivable. God exists and all creatures do not even, but they are the manifestation of the existence of God.

References

- Edwards P. *God in Philosophy*, translated by Bahaoddin Khorramshahi, Tehran: Institute for Cultural Studies and Research Publications, First Edition; 1991. Persian.
- Plato, *The Period of Plato's Works*. Translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Kharazmi Publications, Second Edition, Vol1; 1958. Persian.
- Akbarian R. [*God in Mulla Sadra's philosophy*]. Sadra's microcosm, vol. 2005; 41; 5-23. Persian.
- Akbarian R, Fazeli A. R. [*Study of what death is from the perspective of Plato and Mulla Sadra*]. Qabasat, 2007; 12, 69-49. Persian.
- Barbour I, *Science and Religion*. translated by Bahauddin Khorramshahi, Tehran: University Publishing Center. 1983. Persian.

Shahid Rajaei Teacher Training University- Iran

Ontological Researches
semi-annual scientific journal

ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490

Type: Research

Vol.10, No. 19
Spring & Summer 2021

پژوهش‌های هستی‌شناختی

دو فصلنامه علمی

نوع مقاله: پژوهشی

سال دهم، شماره ۱۹

بهار و تابستان ۱۴۰۰

صفحات ۲۱۷-۲۴۳

تحلیل وجودشناختی رابطه خدا و جهان از دیدگاه ملاصدرا و افلاطون

یوسف حیدری چناری^۱

چکیده

اندیشه درباره مبدأ هستی و نحوه آفرینش جهان از مهمترین و قدیمی‌ترین مسائل فلسفی است. این نوشتار می‌کوشد با روش توصیفی-تحلیلی، مسأله رابطه خدا و جهان را در هستی‌شناسی افلاطون و ملاصدرا بررسی کند و وجوه تشابه و تمایز آن را دریابد. پرسش اصلی این است که رابطه وجودی خدا با جهان از دیدگاه این دو فیلسوف چگونه است؟ تفاسیر مختلفی از دیدگاه افلاطون با توجه به بیان رمزی و تمثیلی‌اش، ارائه می‌شود. در تفسیر دقیقتر، خدای افلاطون علاوه بر نظم‌دهندگی، دارای صفاتی چون تجرد، خیر، وحدت، ثبات، بخل نداشتن و زیبایی است که خدای ملاصدرا نیز متصف به این صفات است. ملاصدرا برخی صفات دیگر مثل معطی‌الوجود و پاداش‌دهندگی را نیز برگرفته از دین و عرفان برای خدا قائل است. او مخلوقات را با مراتب مختلف تشکیک وجودشان، عین ربط و فقر به وجود مستقل واجب-الوجود می‌داند که در نظام وحدت شخصی وجود، آنها مراتب فیض و تجلی حق تعالی هستند. رابطه خدا با جهان در سه تفسیری که از افلاطون ارائه می‌شود، از سنخ رابطه ناظم با جهان منظم محسوسات و یا صاحب سایه با سایه و یا از سنخ رابطه عل‌العلل با آفریده‌هایش است. اما این رابطه در نظام تشکیک وجود ملاصدرا از سنخ رابطه وجود مستقل با وجودات ربطی و در نظام وحدت وجودی‌اش از سنخ رابطه موجود با جلواتش است.

کلمات کلیدی: هستی‌شناسی، خدا، جهان، وجود، ملاصدرا، افلاطون.

heidari@nit.ac.ir

^۱ - استادیار دانشگاه صنعتی نوشیروانی بابل

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۲۱

تاریخ داوری: ۱۳۹۹/۰۴/۳۱

تاریخ اصلاح: ۱۳۹۹/۱۰/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۰۸

۱- بیان مسئله

«ارتباط خدا و عالم» یکی از مسائل اساسی در فلسفه است که همواره در طول تاریخ تفکر بشری موضع بحث و نظر فیلسوفان واقع شده است. نزد فلاسفه یونان باستان، مهمترین و قدیمی‌ترین مسئله این بود که علت جهان هستی و مادهٔ مواد عالم چیست؟ آنها ریشهٔ جهان را در ماده جستجو می‌کردند. طالس آب و آناکسی منز، هوا، هراکلیت، آتش و امیدکلس، چهار عنصر خاک، باد، آتش و آب را مادهٔ مواد عالم و اصل همهٔ موجودات معرفی کردند (خراسانی، ۱۹۹۱، ص ۱۴۴-۱۳۷؛ کاپلستون، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۳۹). اما افلاطون از اولین فیلسوفانی است که به نحو جامع و دقیق به مسئلهٔ خدا و صانع جهان پرداخت و علت خلقت را در امری ماورای ماده جستجو کرد و به جای پیدا کردن علت مادی، دنبال کشف علت فاعلی برای جهان بود. او در آثارش به شکل پراکنده و تمثیلی صفات مختلفی را برای اصل خیر که مافوق مُثل و محسوسات است، مطرح می‌کند. با افلاطون نوعی جهان‌بینی متفاوت پیدا می‌شود که نه تنها در مقولات فلسفی تأثیرگذار است، بلکه بیش از آن در حکمت و عرفان تحولی شگرف را ایجاد می‌کند (رضی، ۲۰۰۱، ص ۱۱۰). در قرن هفده و هجده میلادی شاهد نظریات مهم و جدیدی در این مسئله در غرب هستیم از جمله نظریهٔ «ساعت‌سازِ لاهوتی» و نظریهٔ «خداوند رخنه‌پوش» یا «تعمیرکار موقت» که در آن زمان منجر به تحولی عظیم در دین‌پژوهی و خداشناسی گردید (باربور، ۱۹۸۳، ص ۶۵-۳۷).

فلاسفهٔ مسلمان در الهیات بمعنی‌الاصح به نحوی خاص و گسترده و در الهیات بمعنی-الاعم به نحو پراکنده در مسئلهٔ علیت، وجوب و امکان و ... از خدا بحث کرده‌اند. سعی متکلمان و فیلسوفان مسلمان در ارتباط خدا و عالم این بود که نظری ارائه دهند تا سازگار با اصل توحید الهی باشد. نظریهٔ حدوث متکلمین مسلمان اگر چه به نیت فوق طرح گردید، ولی نیاز جهان به خدا بعد از حدوث را نمی‌رساند (خلیقی، ۱۹۷۴، ص ۱۱۱) و مطابقش میان خدا و مخلوقات عالم، فاصلهٔ زمانی رخ می‌دهد که لازمه‌اش انقطاع فیض خداست. بعدها ملاصدرا خواست مطابق مبانی حکمت متعالیه با پیوند عرفان، برهان و قرآن، نظریه‌ای دقیق‌تر و محکم‌تر در سازگاری با اصل توحید اسلامی ارائه دهد. او برگرفته از حرکت جوهری و علیت خاص صدراپی، حدوث زمانی خاصی را

برای مخلوقات مادی اثبات می‌کند که خدا دائماً در حال ایجاد مخلوقات عالم ماده می‌شود و فیض‌اش منقطع نمی‌شود.

دیدگاه افلاطون و ملاصدرا در این باب از عمق و ظرافت خاصی برخوردار است. سؤال اصلی این نوشتار این است که رابطه وجودی خدا با جهان در دیدگاه ملاصدرا و افلاطون چگونه است؟ در این راستا نقاط اشتراک و اختلاف نظرشان چیست و چه نسبتی میان نظرشان برقرار است؟ باید توجه داشت آنها در موقعیت زمانی و بستر فکری کاملاً متفاوت قرار داشتند و هر دو دارای سبک فلسفی مستقل هستند. اگرچه ملاصدرا بارها از افلاطون و نظریهٔ مُثُل او دفاع می‌کند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۲۲؛ ج ۲، ص ۷۷)، نباید از تأخر زمانی ملاصدرا، تأثر وی را نتیجه گرفت (اکبریان، رضا و فاضلی، علیرضا، ۲۰۰، ص ۵۱).

۲- پیشنهاد پژوهشی مسئله

در گذشته مقالاتی چند نگاشته شد که به صفات خدا و یا عالم و یا مراتب هستی از منظر یکی از این دو فیلسوف پرداختند. برخی از آنها این مباحث را در ملاصدرا تحقیق کردند همچون «خدا در فلسفه ملاصدرا» (اکبریان، ۲۰۰۵) و «عالم مثال از نظر ملاصدرا» (ریاحی و واسعی، ۲۰۰۹) و برخی دیگر از آنها همچون «اصل خیر و رابطه آن با خدای خالق و صانع از دیدگاه افلاطون» (علمی سولا و محمدی محمدیه، ۲۰۱۱) و «صانع (دمیورژ) در اندیشه افلاطون» (دکامی، ۲۰۰۵)، آنها را در افلاطون تحقیق کردند.^۱ مشابه این تحقیق، مقاله «بررسی تطبیقی سیر از کثرت به وحدت در هستی‌شناسی افلاطون و ملاصدرا» (محمدی محمدیه و جوارشکیان، ۲۰۱۳) است که تأکید آن به ارجاع کثرت به وحدت است و یافته اصلی مقاله آن است که نظر هر دو فیلسوف در صدور کثیر از واحد مشابه هم است؛ اینکه در ملاصدرا کلیه مخلوقات تجلی و سایه و آینه حق تعالی هستند، مشابه نظریه افلاطون در اینکه محسوسات و مُثُل سایه خیرند، است. بحث مستقل و تطبیقی در باب ارتباط وجودی خدا با جهان از دیدگاه این دو فیلسوف، خاص این تحقیق است. سعی بر این است که ضمن روشن کردن مفهوم و

جایگاه خدا در هستی و نحوه ارتباط خدا و جهان از جهت وجودشناختی نزد این دو فیلسوف، وجوه اختلاف و اشتراک نظرشان استنتاج گردد.

۳- ارتباط خدا و جهان در هستی‌شناسی ملاصدرا

ملاصدرا فیلسوفی است عارف و دیندار. در نظرات فلسفی‌اش عناصر دینی، عرفانی و فلسفی سخت به هم آمیخته است. این خصیصه حکمت متعالیه اوست که در کنار تمسک به شهود و دین، در صدد اثبات عقلانی امور می‌باشد. او در مسئله رابطه خدا و جهان نیز همین مشی را پیموده است و نظرش را دو مرحله ارائه داد؛ الف- مرحله تشکیک وجودی که نظر بدوی و تعلیمی وی است. ب- مرحله وحدت شخصی وجود که نظر نهایی اوست و به تصریح او اساس و غایت نهایی فلسفه است (سبزواری، ۲۰۰۹، ج ۲، ص ۲۳۷) که به واسطه آن، فلسفه را تکمیل و متمیم کرده است؛ «فحاولت به اکمال الفلسفه و تتمیم الحکمه» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۲). در اینجا ضمن تبیین مفهوم خدا و جهان و جایگاهشان در هستی‌شناسی ملاصدرا، نحوه ارتباط وجودی خدا با جهان در این دو نظام فکری تبیین و تحلیل می‌گردد.

۳-۱- خدا و جهان در دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا، خدا را وجود محض و علت حقیقی برای جهان می‌داند. او با تکیه بر اصالت وجود، تباین موجودات را به تشکیک وجود باز می‌گرداند و وجود، خیر و حیات را از طرف خدا در همه موجودات عالم ساری و جاری می‌بیند (کاکایی، ۱۹۹۵، ص ۲۲۵). تنها یک وجود در فلسفه وی مستقل است و آن وجود خداست که عین حقیقت و وجود است. ماهیت و حدی ندارد و در ذات خود بسیط و بر هر چیز محیط است؛ «ان صفات الله کوجوده غیر عارضه لماهیة حتی یکون له حد لم یکن فیه عالماً او قادراً لانه صمد، فرد یجب ان یکون جمیع کمالاته قد خرج فیه من القوه الی الفعل» (شیرازی، ۱۹۹۷، ص ۱۳۸).

ملاصدرا از خدا به واجب و از جهان به ممکن تعبیر می‌کند؛ منظورش از واجب، وجود صرف بسیطی است که دارای شدت نامتناهی وجود است و از ممکن، وجود تعلقی ربطی

است که در وجود و کمالات وجودی وابسته به واجب است. او در آثارش صفات ایجابی و سلبی مختلفی برای خدا اطلاق و اثبات می‌کند. حق تعالی موجود بالفعل، واحد به وحدت حقه، نامتناهی است، نه قوه‌ای دارد و نه امکان و نه ضعفی، نه شبیه و نه مثلی. تغییر و تبدل و تعدد در او راه ندارد. علت هستی بخشی خدا، شدت کمال و فرط فعلیتش است (همان، ص ۳۸). بسیط الحقیقه و واجد همه کمالات عالم است چون اگر فاقد کمالی از کمالات باشد، مرکب از هستی و نیستی می‌شود (همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۱-۱۱۴؛ ۱۹۹۷، صص ۱۳۸ و ۳۸) که این با بساطت خدا ناسازگار است و از طرفی جمع نقیضین لازم می‌آید که امر محالی است. البته صفات کمالی خدا به لحاظ مفهومی با هم متمایزند، ولی همگی موجود به وجود بسیطی هستند که هیچ تکثر و ترکیبی در ذاتش راه ندارد. به لحاظ وجودی صفات خدا بسیطند و عین ذات او هستند و هر وصفی عین وصف دیگر است.

در دیدگاه ملاصدرا هم وجود و هم صفات کمالی همچون قدرت، علم، حیات و .. که از شئون وجوداند، مشترک معنوی هستند و در خدا و مخلوقات دارای معنی یکسانی‌اند، اما در مصداق و تحقق خارجی ذومراتب و مشکک هستند. وجود و این صفات در خدا در مرتبه‌ای کامل متحقق است و در سایر موجودات با درجات پایین‌تر (همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۷ و ۳۳۵).

هستی نزد ملاصدرا دارای مراتب و نشئاتی است. هرچه نشئه وجودی قوی‌تر و کامل‌تر باشد، موجودات آن، احاطه و حضور بیشتر به مراتب مادون خود دارند. خدا در فوق این سلسله، شدیدترین حضور و احاطه و شمول را دارد (همو، ۱۹۹۷، ص ۳۳۵؛ ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۰۳). این سلسله مراتب هستی عبارتند از: ۱- نشئه الهی؛ عالم لاهوت. ۲- نشئه عقول؛ عالم جبروت. ۳- نشئه نفسی؛ عالم ملکوت یا مثال یا صور معلقه که واسطه میان عالم عقول و عالم طبیعت است. موجوداتش از قوه و حرکت و زمان و مکان مجرداند، اما از برخی صفات ماده مانند بعد، مجرد نیستند. این عالم با مُثُل افلاطونی که ملاصدرا از آن با قیوداتی دفاع می‌کند، تفاوت دارد؛ او مُثُل افلاطونی یا ارباب انواع را عقول عرضیه‌ای می‌داند که صورت‌های معقول اشیای مادی و حقیقت آنهاست و تدبیر انواع مادی می‌کند و محسوسات به منزله سایه‌ای از آن صور هستند (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص

۴۶-۵۰؛ ۱۹۹۷، ص ۱۵۶) حتی در حل شبهه بقای موضوع در حرکت در جوهر، به مُثُل افلاطونی متوسل می‌شود. او برخلاف افلاطون برای مُثُل، وجود قائم به ذات و مستقل قائل نیست، بلکه مُثُل را همان انوار، صفات و علوم الهی می‌داند که تابع وجود خدا هستند (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۵۳؛ ۱۹۹۷، ص ۱۵۸).

۴- نشئه طبیعی؛ عالم ناسوت؛ عالمی است که ذات و وجود اشیای آن دائماً در تغییر و حرکت است. حرکت جوهری که از ابتکارات فلسفی ملاصدراست، ویژگی خاص موجودات این نشئه است. نزد او حرکت از موجودات خارجی نیست، بلکه یک امر عقلی و انتزاعی است که منشأ آن موجودی است که وجودش به صورت تدریجی از قوه به فعل می‌رود (همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۸۴). ملاصدرا حدوث زمانی خاصی را مطابق حرکت جوهری‌اش ارائه می‌کند که ایراد فاصله زمانی میان خدا و ایجاد مخلوقات و استقلال و بی‌نیازی مخلوقات بعد از حدوث که به نظریه حدوث زمانی متکلمان وارد است را ندارد. همه اجسام، بلکه ذره ذره جهان مادی هر لحظه، در حدوث و نو شدن و مسبوق به عدم زمانی‌اند. کل جهان نیز حادث خواهد بود. اما برای حدوث آن نمی‌توان نقطه آغاز قائل شد، یعنی این تجددها و حدوثها بی‌نهایت است. بدین ترتیب مطابق حرکت جوهری و حدوث زمانی ملاصدرا، نیاز و فقر دائمی جهان و پدیده‌هایش به خدا اثبات می‌شود و بایستی هر لحظه فیض جدید از طرف خدا به آنها برسد. خداوند همیشه موجد و مؤثر و فیاض است و لحظه به لحظه جوهر مادی را ایجاد می‌کند و فیض الهی منقطع و تعطیل نمی‌گردد و موجودات عالم همیشه چه در حدوث (خلقت) و چه در بقا و بعد از خلقت، نیازمند و وابسته به حق تعالی هستند (همو، ۱۹۸۱، ص ۲۸۴).

باید توجه داشت حرکت جوهری اشیا با تجدد امثال عرفا تفاوت دارد؛ گرچه هر دو در نفی استقرار و سکون مشترکند و هر دو نقطه آغازی ندارند و همیشگی هستند، ولی در تجدد امثال، کلیه وجودات امکانی و انسان پیوسته و آن به آن در تغییر و تبدل و تازه شدن است. فیض هستی که از مبدأ هستی‌بخش به ممکنات می‌رسد، لحظه به لحظه به شکل خلع و لبس نو می‌شود و تغییر می‌کند، اما حرکت جوهری صرفاً در محسوسات طبیعت و انسانها رخ می‌دهد. در حرکت جوهری، جوهر عالم مادی به تدریج تغییر می‌کند. در واقع یک جوهر ممتد تحقق دارد، ولی در تجدد امثال عرفا عالم به طور منفصل

و به صورت کون و فساد ظاهر و باطن می‌شود. حرکت جوهری مستقیماً به جواهر و ذوات اشیا تعلق می‌گیرد و به تبع جواهر شامل اعراض می‌شود، اما تجدد امثال مستقیماً شامل جواهر و اعراض می‌شود. حرکت جوهری شیء دارای پایان است و اشتدادی است و تا زمانی که قوه به فعلیت کامل نرسد، حرکت ادامه دارد برخلاف تجدد امثال که نمی‌شود غایت و پایانی برایش تصور کرد (همایی، ۱۹۸۱، صص ۱ و ۶).

خدا در نظام تشکیک وجودی ملاصدرا یکی از وجودات منتهای کامل‌ترین و بالاترین مرتبه‌ی هستی است. اما خدا در نظام وحدت وجوت ملاصدرا تنها وجود حقیقی است و چیزی غیر از وجود در مقابل وجود نیست که در عرض وجود و رتبه او قرار گیرد و همه عالم، جلوه و تجلی حق تعالی است (مصلح، ۱۹۹۸، صص ۲۹ و ۱۲).

۳-۲- ارتباط خدا و جهان در نظام تشکیک وجودی ملاصدرا

در نظام تشکیک وجودی ملاصدرا، رابطه خدا با جهان، رابطه وجود مستقل با وجود ربطی است. وجود ذومراتب و مشکک است و مراتب آن در شدت و ضعف، تقدم و تاخر، کمال و نقص، غنا و فقر با هم متفاوت و متمایزند؛ «الحق ان الوجود له حقیقه واحده مختلفه المراتب» (همو، ۱۸۹۶، ص ۳۰۵). به نحوی که تمایز بین این مراتب به خود وجود است و مابه‌الامتیاز در آنها عین مابه‌الاشتراک است و برعکس.

وجود حق تعالی در بالاترین مرتبه‌ی هستی در سلسله تشکیکی وجود قرار دارد و عله-العلل برای مراتب بعدی و ضعیف‌تر وجود است. جهان از نظر ملاصدرا دارای وحدت و هماهنگی است و روابط علی بین مراتب آن برقرار است. او در تحلیل علیت، وجود معلول را از وجود مستقل در فلسفه مشا به وجود رابط مبدل ساخت و همه موجودات عالم را عین ربط و فقر به حق تعالی دانست. نشان داد معلول با تمام حقیقتش عین ربط و اضافه به علت است و چنین نیست که علت، معلول را وجود دهد به طوری که معلول چیزی باشد که وجود را از علت گرفته باشد (مطهری، ۱۹۹۰، ص ۱۳۲؛ صدر، ۱۹۸۱، صص ۳۲۲-۳۲۰)؛ «فکل ماسواه مفتقر الیه و الافتقار الیه تعالی کانه مقوم ذات غیره کما مرت الاشارة الیه من معنی الامکان فی الوجودات الفاقره الذوات..» (شیرازی، ۱۹۸۷، ص ۱۹۸). معلول هیچ نحوه هویت و وجود استقلالی ندارند. ملاصدرا همین حقیقت را در

تعریف امکان اشاره دارد؛ «معنی الامکان فی الوجودات الخاصة الفائضة عن الحق يرجع الى نقصان و فقرها الذاتى و كونها تعلیقه الى الحق الاول كما قال تعالى: والله الغنى و انتم الفقراء» (همان، ص ۱۹۲).

همه کمالات وجود از شئون وجود و برخاسته از آن است و شدت و ضعف آنها، تابع شدت و ضعف وجود است. لذا خداوند چون دارای بالاترین درجه وجودی است، صفاتش مثل علم، حیات و... نیز در کامل‌ترین و شدیدترین مرتبه است. اما به هر روی سایر مخلوقات نیز حقیقتاً دارای مراتب پایینتری از آن کمالات هستند همانطور که حقیقتاً دارای وجودند. لذا وجود و کمالات حقیقتاً هم به خدا و هم به مخلوقات اطلاق می‌شود، اما در نظام وحدت وجود ملاصدرا، وجود و همینطور صفات کمالیه که از شئون وجوداند، حقیقتاً فقط به خدا اطلاق می‌شود. وجود و هر نوع صفت کمالیه که به مخلوقات اطلاق می‌شود مجازی است نه حقیقی. مخلوقات حقیقتاً دارای کمالات نیستند، بلکه آنها آینه و سایه و تجلی صفات کمالی خداوند هستند همانطور که ذاتشان تجلی و نمود و سایه وجود حق تعالی است.

۳-۳- ارتباط خدا و جهان در نظام وحدت شخصی وجود ملاصدرا

ملاصدرا در نظام فکری وحدت شخصی وجود، نحوه ارتباط خدا با عالم را از سنخ تجلی و ظهور می‌داند و مطرح می‌کند عالم و موجودات ممکن، تجلی و ظهورات حق تعالی هستند (همو، ۱۹۹۷، ص ۴۹). «من کون الموجود و الوجود منحصراً فی حقیقه واحده شخصیه لاشریک له فی الموجودیه» (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۲). او سعی می‌کند وحدت شخصی وجود را اثبات عقلی کند (همو، ۱۹۹۲، ص ۱۹) و برخلاف عرفا قائل است برهان عقلی نه تنها با کشف و شهود منافاتی ندارد بلکه یاور آن است (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۱۵). ملاصدرا در تحلیل علیت با تعمق به امکان فقری مخلوقات به کشف و اثبات وحدت شخصی وجود پرداخت. برای اثبات آن برخلاف عرفا صرفاً به ادعای مکاشفه و شهود از وحدت وجود بسنده نکرد و علاوه بر ارائه برهان، برایش آیاتی از قرآن کریم شاهد می‌آورد (همو، ۱۹۹۷، ص ۴۱). این ادغام و تلفیق عرفان، برهان و قرآن،

خصیصه حکمت متعالیه اوست. او نهایتاً در طی طریق و فرایندی متفاوت با عرفا معتقد به تجلی و فیضان و ظهور عالم از حق تعالی می‌شود.

مطابق این نظریه، وجود منحصر در حقیقت واحد شخصی حق تعالی است و در خارج عینی، برای او ثانی نیست و در عالم وجود جز او دیاری نیست. ماسوی الله ظهورات و تجلیات صفات اویند (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۲). «ظهر أن لجميع الموجودات اصلاً واحداً ذاته فياض للموجودات و بحقیقته محقق للحقایق و بسطوع نوره، منور للسموات و الارض فهو الحقیقه و الباقي شؤونه و هو الذات و غیره اسمائه و نعوته و هو الاصل و ماسواه اطواره و فروعه» (همو، ۱۹۹۷، ص ۵۰). ملاصدرا در یک مرحله با دقت در مفهوم علیت، از علیت مشابیه به ربط وجودی معلول به وجود مستقل واجب رسید و در مرحله دیگری از دقت در تحلیل مفهوم علیت صدرایی و وجود ربطی معلول، به عدم استقلال وجود معلول و آینه و تجلی بودن معلول از واجب رسید که این همان وحدت وجود شخصی است.

نظریه تشکیک وجودی، سخن ابتدایی و تعلیمی ملاصدراست و نظر نهایی‌اش مطابق اظهارات خودش وحدت شخصی وجود است. نوع رابطه خدا و جهان در ایندو نظریه با هم متفاوتند؛ در یکی، رابطه از سنخ رابطه موجود با تجلیاتش است و در دیگری، رابطه وجود مستقل با وجودات ربطی. در وحدت وجود، اسناد وجود به مخلوقات، مجازی است نه حقیقی. بلکه حقیقتاً فقط خدا وجود دارد و مخلوقات، تجلیات حق‌اند، اما در تشکیک وجود، وجود حقیقتاً هم به خدا (وجود مستقل) و هم به جهان (وجود ربطی) اطلاق می‌شود. در تشکیک وجود، مراتب وجود و در وحدت شخصی وجود، مراتب تجلی و ظهور را شاهدیم. در یکی، کثرت، حقیقی است و در دیگری، کثرت جز نمود و سایه‌ای از حق نیست. در یکی، نقص و کمال، شدت و ضعف، تأخر و تقدم در وجود است و در دیگری، در مظاهر و جلوات وجود است.

۴- ارتباط خدا و جهان در هستی‌شناسی افلاطون

ارتباط خدا و عالم در هستی‌شناسی افلاطون، مسئله‌ای پیچیده و ظریف است چراکه افلاطون نظر نهایی خود را صریحاً ذکر نکرده است. حتی گاتری معتقد است؛ «بسیار در

اشتباه هستیم اگر بخواهیم تبیینی کاملاً منقح و سازگار درباره ارتباط خدا و عالم و آفرینش عالم از نظر افلاطون ارائه دهیم.» (گاتری، ۱۹۹۸، ج ۱۸، ص ۹۳). افلاطون بارها تصریح دارد که پیدا کردن موجد و خالق این جهان و توصیف آن برای همگان دشوار است (افلاطون، ۱۹۷۲، ص ۳۱). همین دشواری بحث، او را ناچار می‌کند که از زبان تمثیل و استعاره استفاده کند و در این راه دست به ارائه برهان نمی‌زند. این امر باعث ارائه تفاسیر مختلفی از نظرش گردید. فهم نظر افلاطون در این مسئله، متوقف بر فهم «نظریه مُثُل» وی است لکن در چستی مُثُل بحث و نظر و سؤالات فراوان وجود دارد.

۴-۱- عالم در فلسفه افلاطون

افلاطون در معرفت‌شناسی خودش مطرح می‌کند کلیاتی را که ما با فکر در مرحله علم در می‌یابیم خالی از مرجع عینی نیستند و آنها صرفاً مفاهیم ذهنی ما نیستند. آنها باید واقعیت داشته باشند و ما آنها را کشف و یادآوری می‌کنیم. افلاطون این ذوات عینی را در کتابهای گوناگون از دیدگاههای متفاوت نگریسته است و به اسمها و صفات مختلف معرفی می‌کند؛ در رساله مهمانی، آنها را «معنی» (meaning) و در رساله فیدون آنها را «ایدوس» (Idos) می‌خواند و در جاههای دیگر، آنها را «مُثُل»، «صور»، «ایده» (Idea) می‌خواند (همو، ۲۰۰۸، ص ۲۱۲؛ ۱۹۵۷، صص ۱۸۳۸ و ۱۸۶۷؛ ۱۹۷۱، ص ۵۹۴). در تاریخ فلسفه یونان، افلاطون را پدر بحث کلیات (مُثُل) می‌دانند (پل ادواردز، ۱۹۹۱، ص ۱۹۹)، اما بورمان نظریه ایده در تفکر افلاطون را متأثر از پارمنیدس می‌داند اگرچه افلاطون نظریه پارمنیدس را تغییر می‌دهد و جهان محسوسات را عدم و لاجود نمی‌داند (بورمان، ۱۹۵۶، ص ۶۱).

سؤال مهم این است که آیا «مُثُل»، جدا از اشیای محسوس جزئی، از خودشان هستی مستقل دارند و اصلاً رابطه مُثُل با خودشان و با خدا و با اشیای جزئی و متغیر محسوسات چگونه است؟ در جواب باید گفت مسلم این است که افلاطون بارها در جاهای مختلف (افلاطون، ۲۰۰۸، ص ۲۱۰؛ ۱۹۷۱، ص ۵۹۸) از دو جهان سخن گفته است؛ ۱- جهان محسوس و متغیر که پیوسته در گذر است و با آنکه به حس درمی‌آید،

ولی چون متغیرند، متعلق شناخت واقع نمی‌شوند. ۲- جهان نامحسوس و معنوی مُثُل با آنکه به حس در نمی‌آیند، ولی فهمیده می‌شوند و عقل قادر به شناخت موجودات کلی و ثابت آن عالم است، ولی آنچه که مورد اختلاف نظر افلاطون‌شناسان است، تفسیر و تبیین تفصیلی مُثُل است.

۴-۱-۱- مُثُل، حقایق مستقل از خدا و اشیای محسوس هستند

در تفسیر رایج از مُثُل، متعلق علم، مُثُل عینی یا کلیات قائم به خود هستند که در عالم والایی جدا از اشیای محسوس، موجودند. اشیای محسوس که همیشه در حال شدن و تغییرند، بهره‌مند از آن واقعیات کلی (مُثُل) می‌باشند. اما مُثُل، ثابت و کلی در مکان و قلمرو آسمانی خودشان جدا از همدیگر و جدا از اشیای محسوس وجود دارند. یکی از دلائل طرفداران این تفسیر این است که افلاطون در رساله فیدون صراحتاً می‌گوید؛ نفس پیش از اتحاد با بدن در این دنیا، در عالمی والا وجود داشته است و معرفت نفس عبارت است از تذکر مُثُلی که نفس در حالت وجود قبلی مشاهده کرده بود (همو، ۱۹۵۸، ج ۱، ص ۵۰۸ - ۵۰۶). دلیل دیگر آنها این است که افلاطون در رساله تیمائوس با صراحت می‌گوید؛ صانع (دمیورژ) اشیا این عالم را بر طبق الگوی صور می‌سازد؛ لذا دمیورژ، جهان را از عدم خلق نکرد، بلکه او ماده ازل و ابدی (خواء) را که در آشفتگی و بی‌نظمی بودند، مطابق الگوها (ایده‌ها) نظم بخشید (همو، ۱۹۵۷، ج ۳، ص ۱۸۴۰). این بیان افلاطون دلالت دارد بر جدائی مُثُل از اشیای محسوس و از خداوند (همو، ۱۹۸۸، ج ۳، ص ۱۸۳۹).

۴-۱-۲- مُثُل، حقایق مستقل از خدا و اشیای محسوس نیستند

گروهی دیگر همچون کاپلستون معتقدند اگرچه افلاطون واقعاً گفته است که مُثُل جدا از اشیای محسوس، وجود دارند، ولی این بیان، این معنی را نمی‌رساند که مُثُل در مکانی مخصوص به خود موجودند، بلکه مراد این است که مُثُل واقعیتی مستقل از اشیای محسوس دارند و آنها با تغییر جزئیات محسوس، تغییر نمی‌کنند یا از بین نمی‌روند وگرنه مُثُل به همان اندازه که در اشیای محسوس‌اند، خارج از اشیای محسوس هم

هستند و چون مُثُل غیر جسمانی‌اند، محدود به مکان خاص هم نیستند (کاپلستون، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۱۹۹ - ۱۹۸).

در رد دلائل گروه نخست می‌توان گفت حتی اگر بپذیریم نفس در فلسفه افلاطون وجود قبلی دارد و صور را در حالت قبلی وجودش، مشاهده کرده است، نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که صور و مُثُل در قلمرو خاص خود جدا از خودشان و جدا از اشیای محسوس، موجودند. از طرفی صانع (دمیورژ) در رساله تیمائوس مطابق ادعان خود افلاطون صرفاً یک فرض احتمالی است نه اعتقاد صریح او (همان، ص ۲۰۱-۲۰۰). بنابراین در صورتی می‌توان گفت مُثُل از اشیای محسوس جدا هستند که بگوییم خدای افلاطون همان صانع (دمیورژ) باشد در حالی که صانع در تیمائوس خدای افلاطون نیست، بلکه افلاطون بارها از خدا به خیر مطلق یا زیبایی مطلق یا واحد نام می‌برد.

۴-۲- تفاسیر مختلف از دیدگاه افلاطون دربارهٔ ارتباط خدا و جهان

همانطور که در معنی مُثُل افلاطونی اختلاف نظر بود، در دیدگاه افلاطون دربارهٔ نحوهٔ ارتباط خدا و جهان نیز اختلاف تفسیر وجود دارد که در ذیل بدان می‌پردازیم.

۴-۲-۱- تفسیر اول؛ خدا (دمیورژ)، ناظم محسوسات

مطابق این تفسیر، خدا نزد افلاطون، یک موجودی است در کنار ذوات عینی و حقایق کلی مُثُل که صرفاً صانع موجودات عالم محسوس است. خداوند صانع (دمیورژ)، موجودات عالم محسوس را از روی الگوهای مُثُل می‌سازد و به آنها نظم می‌بخشد؛ لذا دمیورژ، خالق و معطی‌الوجود نیست، بلکه صرفاً ناظم محسوسات است نه اینکه آنها را از عدم خلق کرده باشد (همان، ص ۲۸۵). مهمترین دلیل طرفداران این تفسیر، بیان افلاطون در رساله تیمائوس است که از دمیورژ و نحوهٔ آفرینش جهان سخن گفته است (افلاطون، ۱۹۸۸، ص ۱۸۳۹) که خدا از یکسو مقید به الگو گرفتن از مُثُل است و از سوی دیگر مقید به مادهٔ ازلی و ابدی (خواء) است و نقش خدا این است که صور را بر ماده برافکند و بدین‌سان یک کل (جهان) منظم پدید آورد (ادواردز، ۱۹۹۱، ص ۲۵). مطابق این تفسیر، باید مُثُل از همدیگر و از خدا و همچنین خدا و مُثُل از موجودات عالم

محسوس جدا باشند و رابطه خدا با جهان از سنخ رابطه نظم‌دهنده با مخلوقات منظم محسوس است. در این دیدگاه، نقش خدا خیلی محدود است؛ نه تنها در وجودبخشی مُثُل، هیچ دخالتی ندارد، بلکه در وجودبخشی محسوسات موقع حدوث و بعد از حدوث نیز نقشی ندارد. خدا فقط عامل نظم محسوسات است و محسوسات فقط در نظمشان موقع حدوث محتاج نظم‌بخشی خدا می‌شوند.

۴-۲-۲- تفسیر دوم؛ خدا (خیر مطلق)، خالق محسوسات و مُثُل

در این تفسیر که نگرشی جامع به همه محاورات و آثار افلاطون دارد، خدای افلاطون به نام‌های مختلفی معرفی می‌شود. منظور او از «زیبایی فی نفسه» (زیبایی ذاتی) در رساله مهمانی (فلاطون، مهمانی، ص ۴۶۶-۴۶۲) و «خیر مطلق» در جمهوری (افلاطون، ۱۹۵۷، ج ۲، ص ۱۱۲۵-۱۱۲۲) و «واحد» در رساله پارمنیدس (افلاطون، ۱۹۸۸، ج ۳، ۱۶۶۰) و «صانع» در تیمائوس (همو، ۱۹۸۸، ج ۳، صص ۱۳۶۷ و ۱۸۳۹) همگی اشاره به یک حقیقت (خدا) دارد که به شکلی رمزی و تمثیلی در جدل دیالکتیکی از او بحث کرده است (یاسپرس، ۱۹۷۸، صص ۱۳۴-۱۳۳؛ کاپلستون، ۱۹۹۶، ص ۲۰۷) و صفات کمالی مختلفی به او اطلاق می‌کند. نزد وی «خدا خیر محض است» (افلاطون، ۱۹۵۷، ج ۲، ص ۹۴۳)، «از هر حیث در نهایت کمال است» و «محال است در خدا تغییری رخ دهد» (همان، ص ۹۴۶). همچنین او در جمهوری، خیر را به خورشید تشبیه می‌کند که نور آن اشیای طبیعت را برای همه مرئی می‌سازد و باعث ارزش و زیبایی آنها است (همان، ص ۱۱۲۳). در جایی دیگر از تیمائوس درباره موجد و صانع جهان می‌فرماید: «او خوب بود و خوب همیشه و در هر مورد و نسبت به همه از حسد بری است و چون از حسد بری است، می‌خواست همه چیز تا حد امکان شبیه به خود او شود» (همو، ۱۹۸۸، ج ۳، ص ۱۸۳۹).

به نظر افلاطون، مُثُل و ایده‌ها نه تنها در شناخته شدنشان، بلکه در هستی خودشان مدیون خدا هستند. به عبارت دیگر «موضوعات شناختی (مُثُل) نه تنها قابلیت شناخته شدن را مدیون «خوب» (خدا) هستند، بلکه هستی خود را نیز از او دارند در حالی که خود (خوب) هستی نیست، بلکه از حیث علو و نیرو بسی والاتر از هستی است»

(افلاطون، ۱۹۵۷، ج ۲، ص ۱۱۲۴)، یعنی خدا یا مثال خیر، برتر از وجود است چون فوق تمام اشیای محسوس و معقول است و اصل وجود در همه اشیا و حتی منشأ صانع (دمیورژ) و مُثُل است.

کاپلستون قائل است که دمیورژ، نماینده عقل الهی است و احتمالاً رمزی برای عمل عقل در جهان است نه اینکه مراد افلاطون از آن، خدا باشد، بلکه شواهد و بیانات زیادی از افلاطون داریم که نشان می‌دهد خدای افلاطون غیر از صانع است و صانع در تیمائوس صرفاً یک فرض و طرح احتمالی است و خدای صانع، خدای خالق نیست (کاپلستون، ۱۹۹۶، ج ۱، صص ۲۲۳ و ۲۸۴) و به قول کارل یاسپرس بیان افلاطون در چگونگی آفرینش جهان به دست صانع در تیمائوس به شکل حکایت است و بدان‌سان که به احتمال قوی باید بوده باشد بیان می‌کند نه به عنوان آنچه که اعتقاد خود اوست (یاسپرس، ۱۹۷۸، ص ۱۳۷).

غالب مفسران افلاطون بر یکی بودن خدای صانع افلاطون با نیکی و خیر متفقند (گمیرتس، ۱۹۷۸، ص ۱۱۵۷؛ کاپلستون، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۲۲۲). اما منظورشان از خدا، خدای صانع است نه خدای خالق. ژیلسون نیز قائل است؛ اگرچه افلاطون به صراحت در آثارش مثال خیر را خدا معرفی نکرد ولی خدا در تفکر افلاطون، همان اصل خیر است (ژیلسون، ۱۹۹۵، ص ۳۶).

این تفسیر نسبت به تفسیر اول از اتقان بیشتری برخوردار است. زیرا اولاً: نگاهی جامع به کل آثار و محاورات افلاطون دارد برخلاف تفسیر اول که فقط به بخشی از عبارات افلاطون در تیمائوس بسنده کرد. ثانیاً: اگر خدای افلاطون، دمیورژ باشد پس این قدر بیانات تمثیلی افلاطون از اصل خیر و صفاتش باید به کلی کنار برود. بنابراین اینکه دمیورژ را صرفاً ناظم محسوسات بدانیم و اصل خیر را خالق کل هستی بدانیم تقویت می‌شود و یا اینکه شاید دمیورژ اشاره به یکی از صفات خیر که همان نظم‌دهندگی به عالم محسوسات است، باشد. ثالثاً: خود افلاطون هم متذکر شده بود نظرش در تیمائوس صرفاً یک فرضیه احتمالی است و اعتقاد نهایی وی در مسئله آفرینش جهان از خالق نبود. بنابراین خدا نزد وی همان واحد یا خیر مطلق یا زیبایی مطلق است که منشأ تمام موجودات حتی منشأ مُثُل و دمیورژ است.

۴-۲-۳- تفسیر سوم؛ خدای خیر همان دمیورژ است که عله‌العلل هستی است

تفسیر سوم قائل به وحدت خیر و دمیورژ است. خدای صانع (دمیورژ) در جمهوری، همان اصل خیر هست که خالق، زیبایی، مبرا از بخل و حسد، واحد، حکیم و ازلی است (دکامی، ۲۰۰۵، ص ۶-۱؛ علمی سولا، محمدی، ۲۰۱۱، ص ۶۴؛ محمدی محمدیه، جوارشکیان، ۲۰۱۳، ص ۱۰۷). زیرا افلاطون با بیان رمزی و تمثیلی مختلف و پراکنده‌ای که دارد نهایتاً اصل خیر را علت‌العلل هستی و حتی علت وجود و ماهیت مُثُل می‌داند (افلاطون، ۱۹۶۹، صص ۵۵۸ و ۳۸۴)؛ خدای صانع همان خدای خالق است که علت حدود جهان و حتی ایده‌های قدیم است (علمی سولا، محمدی محمدیه، ۲۰۱۱، ص ۸۵). افلاطون از خدا به عنوان روحی نیک که دارای دانش و فضیلت است و فرمانروای همه جهان که علت همه چیزها و محرک جهان است، یاد می‌کند (افلاطون، ۱۹۷۵، ص ۳۵۲). خیر، صانع حقیقت و اصل هر چیز و ایجاد کننده ایده‌ها است (افلاطون، ۲۰۱۱، ص ۵۵۷). او در تیمائوس بر یکی بودن خدا و اصل خیر تصریح می‌کند (افلاطون، ۱۹۵۷، ج ۳، ص ۱۸۳۹) و قائل به نظام علی است که در این نظام، خدا والاترین چیزهاست و علت اصلی همه چیزهای خوب است. در مرتبه دوم علت چیزهایی قرار دارد که از حیث خوبی در درجه دومند و در درجه سوم علت چیزهایی قرار دارد که از آن حیث در درجه سوم‌اند و والاترین چیزها شاه جهان است (همان، ص ۱۹۵۲). بنابراین در رأس هرم هستی افلاطون، اصل خیر قرار دارد که نقش علت‌العلل را ایفا می‌کند.

در تفسیر دوم و سوم، رابطه خدا و جهان از سنخ رابطه اصل و فرع یا صاحب سایه و سایه است. افلاطون رابطه بین خالق و مخلوق (خدا با مُثُل و مُثُل با محسوسات) را از سنخ بهره‌مندی می‌داند که آن را به دو معنی بکار می‌برد (محمدی محمدیه و دیگران، ۲۰۱۹، ص ۹۸): الف- بهره‌مندی به معنی تقلید و شباهت: با توجه به اینکه مُثُل الگو و سرمشق محسوساتند و محسوسات در کمالات وجودی‌شان، سایه و نماد و فرع مُثُل هستند، محسوسات نوعی مشابهت و تقلید نسبت به مُثُل دارند. همینطور مُثُل، نوعی شباهت به خیر دارند. البته فقط مخلوق به خالق شباهت دارد نه برعکس. ب- بهره‌مندی به معنی حضور مُثُل نسبت به محسوسات و حضور خیر نسبت به مُثُل. مُثُل در محضر محسوسات نیستند، بلکه محسوسات که اشیای بهره‌مندند در محضر آنها واقع‌اند و مُثُل

نیز در محضر خیر واقع‌اند. بدین ترتیب در عین حضور، تعالی مجردات نیز حفظ می‌شود. اما خیر به خاطر تعالی وجودش هیچگاه به سایه و نماد چیزی محدود نمی‌شود.

۵- مقایسه دیدگاه ملاصدرا و افلاطون

در ذیل جهات اشتراک و اختلاف نظرشان را تحت عناوین ذیل برمی‌شماریم.

۵-۱- بیان و ادبیات

ادبیات افلاطون در این مسئله، به شکل دیالوگ‌هایی ساده و نمادین بین دو نفر است شاید به خاطر اینکه محاورات و آثار وی، سلسله درس‌هایش برای عامه است و نظریات و محاورات فلسفی افلاطون که برای شاگردان خاص تدریس می‌کرد در دست نیست (کاپلستون، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۱۷۰-۱۶۰). او در این مسئله پراکنده، رمزی و تمثیلی سخن رانده است و دارای نظری منسجم و شفاف نیست. حتی گاهی از خدا به صورت مفرد و گاهی جمع نام برده است (گاتری، ۱۹۹۸، ج ۱۸، صص ۸۱، ۲۳۰-۲۲۸). به همین خاطر فهم نظرش دشوار است و ما شاهد تفاسیر و برداشت‌های متفاوتی از نظریه افلاطون هستیم. اما دیدگاه ملاصدرا دارای انسجام و صراحت خاصی است که در دو مرحله تشکیک وجودی و وحدت شخصی وجودی قابل طرح و ارائه است.

۵-۲- مفهوم خدا و جهان

بنابر تفسیر اول از افلاطون، صانع و دمیورژ صرفاً ناظم جهان ماده است نه خالق آن از عدم. در تفسیر دوم و سوم از افلاطون، خدا خالق همه اشیا حتی صور و دمیورژ (صانع) است، ولی خودش فوق هستی است و خدا دارای صفاتی چون وحدت، غیر مادی بودن، ثبات، خیر، ناظم بودن، حکمت و هدفمندی، مطلق بودن، بخل و حسد نداشتن و ... است که خدای ملاصدرا نیز متصف به آنهاست، ولی در صفاتی مثل وحدت حقه حقیقیه، پاداش و جزادهنگی و معطی‌الوجود و... که ملهم از دین و عرفان است، متفاوت با خدای افلاطون است. هر دو فیلسوف قائل به تجرد، تعالی و ثبات خدا و متغیر بودن محسوسات طبیعت هستند. خدای ملاصدرا در نظام تشکیکی وجودی‌اش، متصف به همه صفات

کمالی است و تنها وجود مستقلی است که بقیه مخلوقات، عین فقر و ربط و نیاز به او هستند. خدا بالاترین درجه وجود و صفات کمالیه که شئون وجودند را داراست، اما در نظام وحدت شخصی وجودی‌اش، ماسوی‌الله همگی، جلوه و ظهور وجود حق‌اند و حقیقتاً دارای وجود و کمالات نیستند. فقط خدا دارای وجود و همه این صفات کمالی هست. در نظام تشکیک وجودی ملاصدرا، وجود حقیقی شامل همه مراتب هستی است هم شامل وجود مستقل خدا می‌گردد و هم شامل وجود ربطی ممکنات. حتی محسوسات نیز دارای وجود حقیقی‌اند، ولی در افلاطون، محسوسات وجود حقیقی ندارند، بلکه صرفاً سایه مثل‌اند. مثل نیز اگرچه وجودات حقیقی‌اند سایه اصل خیراند. فقط وجود خدا چون متعالی و نامتناهی است، به نماد و سایه چیزی محدود نیست. در نظام وحدت وجودی ملاصدرا نیز فقط خدا وجود حقیقی دارد و مخلوقات وجود حقیقی ندارند، بلکه صرفاً تجلی و نمود و سایه وجود حق‌تعالی هستند. ملاصدرا در نظام وحدت وجود، همچون افلاطون قائل است مخلوقات سایه و نماد و تجلی خدا هستند با این تفاوت که در افلاطون محسوسات با واسطه مثل، غیر مستقیم سایه خیرند و مستقیم سایه مثل‌اند. اما در نظام وحدت وجود ملاصدرا همه مخلوقات حتی محسوسات طبیعت با حرکت جوهری‌ای که دارند همگی مستقیماً سایه و نماد و تجلی حق‌تعالی هستند.

۳-۵- مراتب و اقسام هستی

افلاطون برای تبیین مراتب هستی از سه تمثیل خورشید، خط و غار استفاده می‌کند. در تمثیل غار، اشیای محسوس و مادی در پایین‌ترین مرتبه هستی قرار دارند که سایه‌های حقایق (ایده‌ها) هستند (افلاطون، ۲۰۰۱، ص ۳۹۶). در مرتبه میانی هستی، ایده‌ها قرار دارند و خورشید که در خارج از غار قرار دارد، استعاره برای بالاترین سطح هستی یعنی اصل خیر است (همان، ص ۴۰۰). او در تمثیل خورشید، نیز اصل خیر را منشأ حقیقت و وجود می‌داند (همان، ص ۳۸۳) که مطابق تفسیر گادامر، سیر نزول و کثرت ایده‌ها در هستی‌شناسی افلاطون، از خیر سرچشمه می‌گیرد (گادامر، ۲۰۰۳، ص ۱۵۹). بنابراین در تفکر افلاطون سه مرتبه هستی متصور است؛ خیر، ایده‌ها و محسوسات اما در نظام تشکیک وجودی ملاصدرا، شاهد چهار نشئه هستی؛ لاهوت، جبروت، ملکوت و ناسوت

هستیم. عالم لاهوت ملاصدرا با اصل خیر و عالم ناسوت وی با عالم محسوسات افلاطون تا حدودی وجوه اشتراک دارند، ولی ملاصدرا با اینکه از مُثُل افلاطونی دفاع می‌کند و آن را با قیود خاص فلسفی خودش و به معنی صفات و علوم الهی می‌پذیرد، برای عالم مُثُل، معادلی در مراتب طولی هستی قائل نیست.

هر دو محسوسات را دائماً در تغییر و سیوروت می‌دانند. اما وجه تمایز نظرشان این است که افلاطون محسوس را سایه، نماد و بهره‌مند از مُثُل می‌داند و برایش وجود واقعی قائل نیست در حالی که ملاصدرا اگرچه در نظام وحدت وجود همچون افلاطون برای محسوسات، وجود واقعی قائل نیست، اما در نظام تشکیک وجود، برای آنها وجود ربطی قائل است. در اندیشه افلاطون، خدای خیر دارای وجودی برتر از ایده‌ها و محسوسات است و این مطلب شبیه خدا در نظام تشکیک وجودی ملاصدراست در صورتی که در اندیشه وحدت شخصی وجود ملاصدرا، اساساً مراتب وجود متصور نیست. خدا موجود است و جمیع مخلوقات حتی مجردات وجود ندارند، بلکه آنها تجلی وجود حق‌اند.

۴-۵- رابطه خدا و جهان

رابطه خدا و جهان در تفسیر اول افلاطون، از سنخ رابطه صانع و مصنوع به معنی ناظم و منظوم است و در تفسیر دوم و سوم، رابطه اصل و فرع (صاحب سایه و سایه) و علّه‌العلل با آفریده‌هایش است، اما در نظام تشکیک وجودی ملاصدرا رابطه وجود مستقل و رابط دارند و در نظام وحدت شخصی وجود، رابطه موجود و جلواتش میانشان برقرار است. علیت در افلاطون صرفاً به معنی بهره‌مندی (تشابه و سایه بودن یا حضور) محسوسات از مُثُل و مُثُل از خیر است که متفاوت با علیت صدرایی است که در آن معلول، عین ربط وجودی به علت است و یا معلول، تجلی وجود حق می‌شود. افلاطون اگرچه اصل خیر را منشأ عالم می‌داند، ولی از چگونگی صدور کثرات عالم مُثُل و محسوسات از مبدأ با حفظ تعالی‌اش بحث نکرده است. مگر اینکه متوسل به تفسیر از بیانات تمثیلی و نمادی افلاطون بشویم همانطور که مفسران هر کدام به ظن خود تفاسیری ارائه دادند. نظریه بهره‌مندی او به شکل نمادی و تمثیلی، رابطه خدا و جهان را از سنخ صاحب سایه و سایه یا اصل و فرع معرفی می‌کند و به شکل صریح و برهانی پرده از ارتباط خدا و جهان

بر نمی‌دارد. بنابر تفسیر اول افلاطون، نیاز مخلوقات به صانع در بقا بعد از خلقتشان توجیه نمی‌شود، بلکه موجودات فقط در زمان خلقت محتاج نظم‌بخشی دمیورژ هستند. اما در نظریه ملاصدرا، موجودات عالم هم در خلقت و هم بعد از خلقت نیازمند به خداوند هستند و اشکالات نظریه حدود متکلمان را ندارد و با اصول اعتقادی اسلام بخصوص با اصل توحید الهی سازگارتر است. بدین توضیح که در دیدگاه ملاصدرا نه تنها مجردات عالم عقول و مخلوقات عالم مثال، بلکه محسوسات عالم ماده نیز عین ربط و احتیاج به وجود مستقل خدا هستند. او با پیوند عرفان و دین، هم تجلی و وحدت وجود را اثبات عقلی می‌کند و هم با حرکت جوهری و حدوث زمانی خاصش، نیاز مخلوقات بعد از حدوثشان به خدا و عدم فاصله میان خدا و ایجاد مخلوقات و دوام فیض الهی را اثبات می‌کند بدین نحو که ذات و جوهر اشیای مادی و کل جهان دائماً در تغییر و حرکت است و هر لحظه مسبوق به عدم زمانی وجودشان در لحظه قبل است. محسوسات لحظه به لحظه در تحول و استکمال وجودی‌شان از قوه به فعل، عین ربط به خدا هستند؛ لذا جهان با همه اجزای خودش هم در زمان حدوث و هم در بقا پیوسته محتاج به خدا می‌شود.

۶- نتیجه‌گیری

از مجموع یافته‌های این نوشتار، این حقیقت صراحت یافت که افلاطون برخلاف ملاصدرا صریح و برهانی به ارتباط خدا و جهان نپرداخته است، بلکه به خاطر ادبیات رمزی، تمثیلی و پراکنده‌اش در این باب، تفاسیر مختلفی از نظرش ارائه گردید. در تفسیر اول، خدا همان صانع (دمیورژ) است که صرفاً نظم‌دهنده عالم محسوسات، آن هم از روی الگوهای مثل است. مطابق این تفسیر، نه تنها خدا علت و خالق کل هستی نیست، بلکه حتی خالق محسوسات هم نیست. صرفاً نقش نظم‌دهندگی محسوسات را دارد. این محدودیت در خدای ملاصدرا راه ندارد. اکثر مفسران افلاطون در مخالفت با این تفسیر، با نگاهی جامع‌تر به آثارش، خدای وی را اصل خیر معرفی کردند که افلاطون به شکل پراکنده و تمثیلی، صفات کمالی مختلفی برایش قائل است؛ صفاتی چون خیر، واحد، زیبایی، بری از حسد، خالق (محسوسات و حتی مثل) که خدای ملاصدرا نیز متصف به

آن‌هاست. ملاصدرا برخی صفات دیگر مثل پاداش‌دهندگی، معطی‌الوجود بودن را ملهم از دین و عرفان برای خدا قائل است. خداوند در نظام تشکیک وجودی ملاصدرا، وجود صرف و مستقلی معرفی شده است که جمیع مخلوقات مادی و مجرد با درجات شدت و ضعف وجودی بی‌شماری که دارند، همگی عین فقر و ربط به وجودش هستند که در نظام وحدت شخصی وجودش، اساساً مراتب هستی رنگ می‌بازد و فقط یک وجود حقیقی داریم که خداست و ماسوی الله همگی مراتب تجلی و ظهور حق تعالی هستند. بدین ترتیب ملاصدرا رابطه خدا و جهان را از سنخ رابطه وجود مستقل با رابط و در نظریه نهایی‌اش رابطه موجود با جلواتش می‌داند، در صورتی که در تفاسیری که از دیدگاه افلاطون ارائه می‌شود رابطه از سنخ رابطه ناظم با محسوسات منظم و یا اصل و فرع و صاحب سایه با سایه و عل‌العلل با آفریده‌هایش است.

مشارکت نویسنده

کل این مقاله توسط اینجانب یوسف حیدری چناری عضو هیات علمی دانشگاه صنعتی نوشیروانی بابل نگاشته شده است.

تشکر و قدردانی

با تشکر از معاونت پژوهشی دانشگاه صنعتی نوشیروانی بابل که زمینه برای انجام مطالعه و انگیزه برای نگارش این مقاله فراهم آوردند و با تشکر از سردبیر محترم و اعضای محترم هیات تحریریه نشریه پژوهش‌های هستی‌شناختی که با رهنمودها و نظرات عالمانه موجب اصلاح و تکمیل این تحقیق گردیدند.

تعارض منافع

هیچ گونه تعارض منافع توسط نویسنده بیان نشده است.

یادداشت‌ها

^۱. و نیز، رک: خدا در فلسفه افلاطون

https://philosophy.tabrizu.ac.ir/article_10636.html

منابع و مأخذ

- Edwards P. *God in Philosophy*, translated by Bahaoddin Khorramshahi, Tehran: Institute for Cultural Studies and Research Publications, First Edition; 1991. Persian.
- Plato, *The Period of Plato's Works*. Translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Kharazmi Publications, Second Edition, Vol1; 1958. Persian.
- , *The Period of Plato's Works*. Translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Kharazmi Publications, First Edition, Vol2; 1957. Persian.
- , *The Period of Plato's Works*. Translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Kharazmi Publications, 1988, Second Edition, Vol3. Persian.
- , *Phaedo Six Treatises*. translated by Mohammad Ali Foroughi, Tehran: Hermes, 2008. Persian.
- , *Laws*. translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Safi Alisha. 1975; Persian.
- Akbarian R. [*God in Mulla Sadra's philosophy*]. Sadra's microcosm, vol. 2005; 41; 5-23. Persian.
- Akbarian R, Fazeli A. R. [*Study of what death is from the perspective of Plato and Mulla Sadra*]. Qabasat, 2007; 12, 69-49. Persian.
- Barbour I, *Science and Religion*. translated by Bahauddin Khorramshahi, Tehran: University Publishing Center. 1983. Persian.
- Bormann C, *Plato*. translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: New Design.1956. Persian.
- Khorasani Sh, *The First Greek Philosophers*. Tehran: Education and Islamic Revolution Publications. 1991. Persian.
- Khaliqi, H, *Creation and the opinion of Islamic philosophers about it*. Tabriz: Publications of the Institute of History and Culture of Iran. 1974. Persian.
- Sabzevari M, *Commentary on Al- Hekmat Al- Motaaliyeh fi Al- Asfar Al- Aghliyeh Al- Arbaei*, by Sadr al-Din Shirazi, Qom: Talieh al-Noor, 2009; vol2. Arabic.
- Shirazi M, *Al- Hekmat Al- Motaaliyeh fi Al- Asfar Al- Aghliyeh Al- Arbaei*, Beirut: Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi, Third Edition. 1981. Arabic.
- , *Kasr Asnam al-Jahiliyah*, translated by Mohsen Bidarfar, Tehran: Al-Zahra Publications, third edition. 1992. Arabic.
- , *Sharh Al-Hedayeh Al-Athirieh*, Tehran: Lithography. 1896. Arabic.
- , *The Treatise of the Origin of the World or the Book of the Creation of the World*, translated and corrected by Mohammad Khajavi, Tehran: Molla Publications, first edition. 1987. Arabic.

- , *Al-Shawahed Al-Rububiyyah*, Introduction and Correction by Jalaluddin Ashtiani, Beirut: Arab History Institute, First Edition. 1997. Arabic.
- , *Almashaer*, translated by Badi'ul-Molk and introduction by Henry Carbon, Tehran: Tahoori Library, second edition. 1984. Arabic.
- , *Collection of philosophical treatises*, correction and research of Maghsoud Mohammadi with the nobility of Seyyed Mohammad Khamenei, Tehran: Sadra Hekmat Foundation, vol4. 2012. Arabic.
- Sadr M, *Philosophy, Dar al-Kitab al-Islami*, tenth edition. 1981. Arabic.
- Dekami M. [*creator (Demiurge) in Plato's Thought, Mirror of Knowledge*]. Winter 2005; Volume 5, Number 4, 16-1. Persian.
- Razi H, *Hekmat Khosravani*, Tehran: Behjat. 2001. Persian.
- Riahi A, Vasei, S, [*The world of example from the point of view of Mulla Sadra, Religious Thought*]. Shiraz: 30, 75-102. 2009. Persian.
- Gilson E, *God and Philosophy*. translated by Shahram Pazouki, Tehran: The Truth. 1995. Persian.
- Elmi Sola M, Mohammadi Mohammadieh Z, [*The principle of goodness and its relationship with the Creator and Creator God from Plato's point of view*]. Qabsat, Winter 2011; 16, pp. 90-63. Persian.
- Capleston F, *History of Philosophy*, Jalaluddin Mojtavavi, Tehran: Scientific and Cultural Publications and Soroush, Third Edition, Vol1. 1996. Persian.
- Kakai G, *God-centeredness in Islamic thought and philosophy of Malbransch*, Tehran: Hekmat Publications, first edition. 1995. Persian.
- Guthrie W.C.C., *History of Greek Philosophy (Plato)*, translated by Hassan Lotfi, Fekr Rooz Publications, first edition, vol. 18. 1998. Persian.
- Gadamer H, *Good Example in Aristotelian Platonic Philosophy*, translated by Hassan Fathi, Tehran: Hekmat Publications. 2003. Persian.
- Gamperts T, *Greek thinkers*, translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Kharazmi Publishing Company, Vol 2. 1996. Persian.
- Mohammadi Mohammadieh Z, Javarshkian, A. [*A Comparative Study of the Path from Multiplicity to Unity in the Ontology of Plato and Mulla Sadra*]. Contemporary Wisdom of the Institute of Humanities and Cultural Studies, Winter 2013; Vol. 4, No. 4, 119-99. Persian.
- Mohammadi Mohammadieh Z, Elmi Sola, M.K and Kohansal, A. [*The centrality of Plato's symbolic system in the ontological re-reading of the relationship between beings and God*]. Philosophy of Religion, Spring 2019; Volume 16, Number 1. Persian.
- Mosleh J, *The High Philosophy or Wisdom of Sadr al-Mutallahin*, Tehran: Hekmat Publications, Vol1. 1998. Persian.
- Motahari M, *Philosophical Essays*, Tehran: Hekmat Publications First Edition. Vol3. 1990. Persian.
- , *Detailed Description of the System*, Tehran: Hekmat Publications, First Edition. 1984. Persian.

Naqibzadeh A, *Introduction to Philosophy*, Tehran, Tahoori Publications, Second Edition. 1993. Persian.

Homayi J, *Two treatises on Islamic philosophy: Renewal of Proverbs and Substantial Movement, Algebra and Authority from the Viewpoint of Rumi*, Tehran: Jakmat Research Institute and Iranian Philosophy. 1981. Persian.

Jaspers C, *Plato*, translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Kharazmi Publications, first edition. December 1978. Persian.

معرفی نویسنده



یوسف حیدری چناری، استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه صنعتی نوشیروانی بابل است. ایشان کارشناسی ارشد رشته الهیات گرایش فلسفه و کلام اسلامی را در سال ۱۳۷۸ از دانشگاه امام صادق (ع) تهران و دکتری رشته الهیات گرایش فلسفه و کلام اسلامی را در سال ۱۳۸۳ از واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی تهران کسب کرده است و از سال ۱۳۷۸ تاکنون در

دانشگاه صنعتی نوشیروانی بابل و دانشگاه مازندران به فعالیت آموزشی و پژوهشی می‌پردازد. زمینه تخصصی ایشان عبارتند از فلسفه، کلام اسلامی و دین‌شناسی.

Heidari, y. Assistant Professor, Babol Noshirvani University of Technology, Babol, Iran.

✉ heidari@nit.ac.ir

How to cite this paper:

Yousof Heidari Chenari (2021). Ontological Analysis of the Relationship between God and the World from the Perspective of Mulla Sadra and Plato. *Journal of Ontological Researches*, 10(19), 217-243. Persian.

DOR: 20.1001.1.23453761.1400.10.19.9.5

DOI: 10.22061/orj.2021.1579

URL: https://orj.sru.ac.ir/article_1579.html



Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit <https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>.

